العبد محمد
عفي عنه

مما اودعه الزمان لدى العبد الفقير عبد الرحمن النظامي
ابن المولى المرحوم شيخ محمد بن سليمان
الراجي عفو الرب المنان
بالشراء الشرعي

حاشيه مولى خسرو على تفسير القاضي البيضاوي

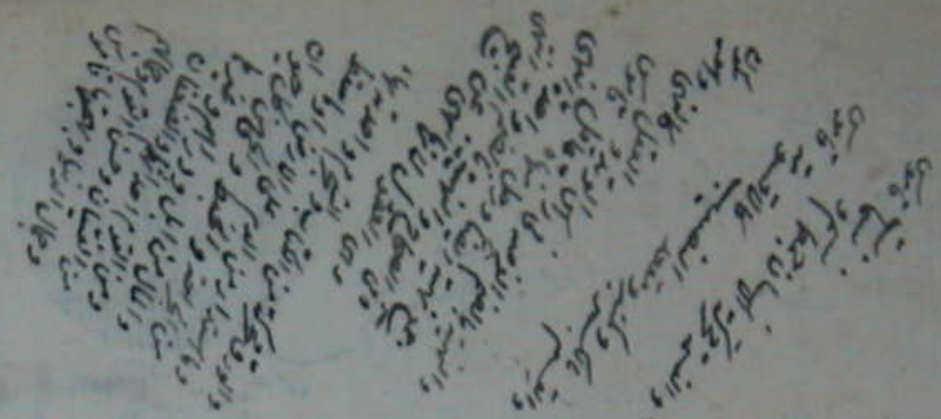
٣١٩

دفع بلا و قهر اعدا ايچون قرائت اولنور

اللهم انا نجعلك في نحورهم و نعوذ بك من شرورهم اللهم شدد شملهم و فرق جمعهم
و قلب تدبيرهم و خرب بنيانهم و بدل احوالهم و قصر اعمارهم بايديهم و بايدي المؤمنين
يا رب اني مغلوب فانتصر فاخذناهم اخذ عزيز مقتدر

محشي شيخ زاده افندينك تفسير شريف مسوده سي ظهرنده
كندي خطندن منقولدر

SÜLEYMANİYE KÜTÜPHANESİ
Kısmı: Esad ef.
Yeni Kayıt No: 219
Eski Kayıt No: 297.1



الحمد لله الذي خلق النسم ورزق القسم وبين الحجة وعين المحجة بمسبي الفوز والنجاة والحلوة المرضية بعد الحماة
بانزال الكتب هي مصابيح الدجى للحجى وارسال رسل هم مفاتيح الهدى للنهى الصلوة والسلام على افضل
هداة البشر واكمل حماة عن النشر محمد خاتم الانبياء والرسل ومرشد الانام الى قوم السبل وعلى اله واصحابه
واعوانه واحبابه السالكين مسلكه القويم والهادين الى صراطه المستقيم ما لاح الودق على ورق
الاشجار ولاح البرق في الورق وفاح في بجد العوارف اما بعد فان من القضايا المقررة عند اولي الالباب
والمقدمات المحررة لديهم بلا ارتياب ان علم التفسير علم لا يكتنه كنه فوايده ولا يتناهى وصف عوايده
وكيف لا وموضوعه خير الكلام كلام الله ذي المنن صفي القلوب من الاوساخ والدرن فلمن استطاع اليه
سبيلا ولمن استفاد عليه دليلا ان يدخلوا عليه من كل باب ويرفعوا عن وجوه خرايده النقاب
ولذا رايت محول العلماء يدخلون فيه افواجا ويتبتلون من نوره جذوة نار ليوقدوا سراجا وهاجا
ومن اخذوا من سنن عن ساق البحر في استطلاع اصداف الدرر وغاص في قاموسه لاستخراج لاليه
من اصداف بحاره المولى الذي عرج معارج العلوم النظرية هو درج مدارج الاحكام العلمية فجمع
بين العلوم والاحوال وبلغ في ذلك اقصى مراتب الكمال الامام الهمام والسميدع القمقام الفاتق حيث
كما لا بين الراقي والقاضي في فضله بين حكم العقل السليم والوهم السقيم قطب افلاك العلوم والمحيط البحور
المعارف والمحاوي ناطر الحي وملة والدين عبد الله بن امام الدين عمر الفارسي البيضاوي قدس الله سره
البيضا في تسويد وجوه سحر البيان وتبييض غرر الدرر واللالي من اعجاز نظم القرآن فانه شكر الله سعيه

والجي بكمال التعقل والفطنة والمقدار
ج احجاء وبالفتح الناحية
ماعوس

والعوارف بهار البر واحدته عوارفة
السرج انواحد تمتع عوارفة
قال ان عوارف تمتع من تعلم
عوارف بجد فاجده الحشيشة
من عوارف ينفع

سعيه الجميل في تيسير مستتر بانوار التنزيل واسرار التاويل قد جمع باللفظ الوجيز والنظم العزيز معاني كثيرة
الفوائد غزيرة العوايد وبلغ الندى الاسنى في نافع شتايين حقايق القرآن وصل المدى الاسنى في قمع زغايب
دقايق القرآن حتى ادرك في سماء البلاغة اقمارها وشهوسها فنظم جواهر الحقايق في سلك الانتظام مراعيا
في ذلك كمال الارتباط والالتيام ولذا فارت من سبخ فارس على فوز القلوب الديم والاقطار واستنارت
من شهب عوايده في ظلم الجهالة الافاق والاقطار وجرى من سايل التفاسير مجرى العذب الفرات بل
عين الحيوة من البحر الاجاج واوزاهر الجواهر وفرايد اللالي من قاع الحصى والزجاج حتى ان من نظر فيه
وفي الكشاف بالامعان حصل مرايهما بالايقان والاتقان ووقف على لطايف من المعارف هو
انكشاف عن عرى الكشاف عنها وهي منه المهمات وعثر في الكشاف على نكتة هو عنها خال وتيقن انه بالنسبة اليه
كالعقد المنفظم المتناثر اللالي فذلك الكتاب جنة تجري من تحتها انهار المعاني ويستريح بظلال الحقايق
شتو منازل التحقيق كاشجار الفاني فيه عين الحكمة بالحق من ادمنها فقد اوتي خيرا كثيرا عينا يشرب بها
عباد الله يفجرونها تفجيرا وقد اشتهر بالفضلاء فاكتفى واشتهر عجمهم عربهم عبيدة الاعيان والابصار لهم
ساهرة الاحداق وكوكبهم مستنيرة الاشواق فلم يثنوا لواء عن مشارعه ذليلا ولم يهتدوا الى موارده سبيلا
بل قنعوا في حل غوامضه بالحواشي والاطراف واقتصروا في استخراج فرايد فوايده بالحزر والاصداف
واعظم مفزعهم الكشاف وشرحه لانه اذا نظر بالانصاف لباب الكشاف وروحه وهي لا تفي ولا تكفي وهم الفضلاء
والكمل لا يشفي لان فيه فوايد اخر في مواضع سواه وفي نتايج خاطره العاطر الذي في حسن التقويم
سواه فلا بد لها من تتبع مظان نتايج الفكر التي اذا وجدت بعض عايها بالنوا جذ مع ذهن ثاقب وطبع وقاد
لحل العقد مانوس وبفتح الغلق معتاد ثم اني بعد ان لم اكن في هذا الصدد ولم ادخل مع القادرين عليه
في العدد لكن بذلت الوسع في اقتناص ما منه الاستمداد في فتح مغلقاته وحل معضلاته والاستعداد
وخدمته خدمة مجاور في الباب المستانس المحذرات من وراء الحجاب مهما اجتمع الليل طويلا فانه الصد

والندى الغابة مثل الندى
والندى ايضا بعد ذهاب
الصوت
وزلل في مضمار الرماة جمع جاد وهو السهم

الجزر ارض لا نبات فيها
الديمة المطر الدايم الذي لا رعد فيه
والابرق والله تلك النهار الكثير الماء
والجمع ديم ج ه ع

المسلم فضله بين فحول
العلماء الاشراف وتامل
في كلاميهما صح

ثلم الثلمة الخلل في الحايط وغيره
وقد ثلمه الله بالكسر ثلما يقال
في السيف ثلم وفي الاناء ثلم اذا
انكسر من شقيته كسي جواري

يقال استهتر فلان بكذا اذا
اولع به ولا يبالي ما قيل فيه

وتارکا معاش النهار فی طلب مدد تمتد علی السواد مع خوابی استارة ووقعتی ملطفة الاقتدار علی کشف
اسراره فذهلت منه فی جنان عدن عضنة لی الجناب وشاهدت وجوه خیرات حسان اعدت لاولی
الالباب وحرمت باعذر عذراء الطوس الی الان حیث لم یطمثهن جبلی انس ولا جان وحظیت فیها بما تشتهی الانفس
وتلذ الاعین بلا قصور فقلت بحمد الذی اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شکور فعرجت فطفت
منه شجرة مبارکة باسقة الاغصان وروحة میمونة رشیقة الافنان فواجتنی منها غرایب رغایب العلوم
واجتبی فیها الطایب عجایب المسموع والمفهوم فعلقت علیه اغلاق مقفلات یستشرفها الناظر وهی
علی القنات لایقتضها الا اولوسهام صایبة من افکارنا فذة والانظار الی تلک المآرب نافذة
واذا جازوا اماورة فی توضیح الکلام وفازوا بما بغته اورة فی تصحیح مرام وصاروا للتحقیقات
الغایقة الباهرة والتدقیقات الرایقة الزاهرة من المشاهدین فاولوا البشاشة الاعرافا منا
بما ایتناه منهم فاکتبناهم فی الشاهدین واذا وقفت فیه منی صفوة بل هفوات اوصدرت فیه عنی کبوة
او کبوات فعلی الاخوان اولی الصلاح ان یزیغوا بایدی الاصلاح او یغضوا عنها ویصفحوا صفحا جمیلا
لینالوا بذلک الغفور اجرا جزیلا فان من توزد فی سلوک السبیل لایمین ان ینال المرود بیل ومن توحد فی
الذهاب الی الشعاب لایبعدان یلقاه الامور الصعاب وانا اشرع فی حل الکتاب مستعینا بالملک
الوهاب والیه اتضرع ان یعصمنا عن الزلل وافاضنا عن الزیغ والخلل انه قریب مجیب علیه
توکلت والیه انیب علم انه انفع اراءاولی الالباب المسلمین وسایر اهل الکتاب ان الحکمة فی
انزال الکتب وارسال الرسل وبعث الانبیاء وتعیین السبل انما هی تکمیل النفوس البشریة وارشادها
الی طریق یحصل تکمیلها واسعادها وقد تقرران کمالها انما هو بحسب قوتیها النظریة والعلمیة وکمالها
باعتبار الاولی معرفة الحق کما هی وباعتبار الثانیة القیام بالامور علی ما ینبغی وبالجملة العلم
بالمبداء والمعاد وما بینهما والعمل بما یلایم نظام المعاش ونجاة المعاد متنفیا بها تحصیل السعادة

عنت الجارية تعنس بالضم عنوسا وعناسا فهی عانس وذلک اذا طال مکثها فی منزل اهلها بعد ادراکها حتی خرجت من عداد الابکار بخویف والعلق بالکسر النفیس من کل شی ویقال علق مظنة ای ما یظن وجمع العلاق جوهری

لسعادة الدارین واحراز الفضیلتین الکونیتین اقتضیها الفوز برضا الرحمن والتشرف بمشاهدة
جمال ملک المنان ولاشک ان العقل لوخلی وشانه لایقدر علی تحصیل هذه المطالب السنیة ونیل السبل
الی هذه المآرب السنیة بل لابد من مرشد وهاد بحیث یکون مضطرا فی الطاعة والانقیاد وهو الشرع
المبنی علی ان یتوسل بمن یعتلی ارکان التجیم والموصل الی من یلتجی الیه الی علیاء درجات النعیم والشرع انما یثبت
عند المکلف ولایة بدلالة المعجزة علی صدق من انتمی الیه وقد جرت العادة الالهیة فی الامم السالفة
ان یثبت الشرایع بالمعجزات ثم یبین الاحکام بانزال الکتب او الالهامات ولم یحصل لنبی قط معجزة تدل
علی الاحکام وتشفی النفوس عن الاسقام وتنجی العقول عن مضال الشکوک والاوهام الا لنبینا افضل الصلوة والسلام
فان القرآن مع کونه اظهر المعجزات وابهر الآیات بین الاحکام العلمیة والحکم العلیة وعین محاسن الشیم والاخلاق
واورد فنایق العبر والامثال واظهر علی منصة النصوص عرایس الاسرار وجلی فی مجالی قلوب
اخیار الاحبار ما ینتفع به مادار الفلک الدوار فسبحان من انزل فی السنا الهدایة ماء العلوم فضلا اودیة بقدر
الاذهان والفهوم ومن رقح الروح والریحان فتوجه قد اشارق غرة کتابه الشریف واولی فی طرة
خطابه المنیف الی فادة القرآن المجید جمیع ما ذکرنا من المقاصد الجلیلة مع ما زاد علیها من فرایده الغوالی الجمیلة رعایة
لبراعة الاستهلال التی من محسنات الشروع فی المقال وحثا للطالبین بتقدیم بنیاد فواید المشروع فقد والرمز الی ما به
ینال المقصد الاقصی والفوز فان اردت الوقوف علی ما ذکرنا والتنبه لما بیناک علیه وذکرنا فامعن النظر قاصدا ان
لایفوتک شی مما سیتلی علیک واحسن التامل جاهدا ان لاتغفل عما سیلقی الیک فاقول وبالله التوفیق وبیده ازمة
التحقیق ان ما ذکرناه من تکمیل النفس الانسانی لما لم یحصل الا بتنزیل القرآن وکان فیه جهتا التکمیل والاعجاز وکان المقصود
الاصلی هو الاول لکنه کان موقوفا علی الثانی ذکر الاول اجمالا وبنا تفصیلا ووسط بینهما الثانی حیث علق الحمد
اولا علی التنزیل للاعتذار المستتبع للتکمیل ثم علی المتحدی ثم علی التبیین مع ما یتعلق به فقال بعد الاستعاذة بالله تع
او التبین باسم الحمد لله الذی انزل الفرقان علی عبده حاضرا المحامد وجمیع افراده فیه تع وتقدس حقیقة کما هو مذهبنا الاشعری
اشارة الی ان البا فی اسم الله للاستعانة او للمصاحبة
وقدم الاول لرجحانه عند الخص کما سیاتی
وانما قال باسمه دون باسم الله اشارة الی ان
المستعان به هو الله تعالی للقصر المستفاد
من ایاک نستعین کما سیاتی وما ذکر اسم الله
فانما هو لزیادة التعظیم منه

كما هو مذهب صاحب الكشاف علم ان التنزيل تحريك من الاعلى الى الاسفل على سبيل التدريج وتحركه لا تقع
وصفا بالذات الا بتحركه بالعرض اعني بالنسبة الى الجواهر الافراد وما يتركب منها دون الاعراض سواء كانت قارة او سيالة اعني اتصاف
بها بتبعية محلها كالتحيز لكنها لا تتصف بالتجوز اذ لا استحالة في حركة العرض بتبعية حركة محله الا ترى ان الحمام تحرك العرض الذي
عن اوهام الغلاسفة ثم ان القرآن مركب منها للالفاظ وحروف كلام الله تع تلقفه جبرائيل من فتزله على رسوله ثم
فاذا اعتبر نسبته الا الله تع لا يتصور فيه النزول الا بالذات ولا بالواسطة واذا اعتبر نسبته الى جبرائيل الذي حمله
وقيل نزل القرآن مثلا فاذا اعتبر تنزيل القرآن تحركه بواسطة تحريك جبرائيل من حيث انه محله
وهو قايم بالفعل لم يحتج الى التجوز بل غاية الامر ان يضاف الحذف ويجعل التقدير نزل القرآن بتنزيل محله وان اريد به
تحريكه لكن لا من حيث كيفية تنزيل من كونه محلا في الجملة ولو عند الاداء الى من نزل عليه احتيج الى التجوز بالمفعول به ليكون
التنزيل مجازا لغة الايجاز في طلب الرسول من دون الايجاز في القوى المحفوظ لانه يلايم معنى الانزال الا التنزيل
لا سيما اذا قيد بكونه على الرسول والقرآن مجازا عما يحله واما في نسبة التنزيل الى القرآن فيجعل تنزيل محله
بمنزلة تنزيله لا مجازا كما توصف الكتاب بوصف صاحبه وانما التنزيل على الدال على النزول تدريجا بحسب
الوقايع كما يرى عليه اهل الخطابة والشعرا ناد فوق بمقام بيان الاعجاز كما قال مع وان كنتم في ريب مما نزلنا
على عبدنا فاتوا بسورة ارادوا بهم كان مناسبا محمد بهم على هذا الوجه ازاحة للشبهة والزاما للحجة ولا زاد خل في كونه تعجيزا
علينا اذ لا يظهر لنا فارق في نزوله جملة الى السما الدنيا والاول مناسب للسياق والثاني للسياق والفرقان على
ما في بعض النسخ والمذكور في القرآن لغة مصدر فرق بين الشيئين اذا فصل بينهما سمي به القرآن لفصله بين الحق
والباطل بتقريره او الحق والمبطل بالاعجاز او لكونه مفصولا بعضه من بعض في الانزال فيناسب التنزيل الدال على
التدريج ولهذا اختاره لان الاعلام قد لاحظ فيها المعاني الاصلية والقرآن على ما في بعضها لغة الجمع يقال قرأت
الشي قرآنا بمعنى جمعته والقراءة يقال قرأت الكتاب قراءة وقرآنا ثم نقل الى هذا المجموع المتلو واريد
الكل وهو المناسب لغرض المفسر وقد يراد القدر المشترك بينه وبين بعض اجزاءه الذي له نوع اختصاص به

به وهو المناسب لغرض الاصولي وقد يطلق على العلم الازلي القديم بناء على المنافي للسكوت والافات وهو
المناسب لغرض الكلامي ثم يتكلم كيفية نزوله ان جبرائيل من اخذ وهو مقابل عند سدرة المنتهى من حفرة مجبارا ما
بان سمعه بلا صوت ولا حرف او بصوت من جميع الجهات على خلاف العادة او من جهة ومكن بصوت غير مكتسب
للعباد على ما هو شان سماعنا من القاء الى نبي من وقيل الظهر في اللوح فنقش هذا النظم المخصوص فتلقفه جبرائيل من
وخلق الله تع فيه علما ضروريا بانه هو العبارة المؤدية للمعنى القديم وقيل اخذ اللفظ والمعنى معا اخذا معنويا
بان انتقش في خانة بارادة تع وخلق فيه ذلك العلم فالقاه اليه عليهما الصلوة والسلام ثم قيل في ابتداء الوحي
انه كان يثقل ملك آخر غير الله تع انه جبرائيل بان يأتي الوحي وقيل كان بخلق الله تع جبرائيل علما ضروريا بان الله تع
طلب منه ان يأتي الرسول بالوحي وانما اختار التعبد وهو التدلل على النبي والرسول اشارة الى ان
طريق حصول الكمال التحير النفس والاذلال بتفقيته ثم تواضع الله رفع الله كما سيشير قبل ع سبحان الذي اسرى
بعبده ولانه ادنى الاسماء واحسنها كما ورد في الحديث وقال الشاعر لا تدعني الا بيا عبدها فانه اصدق اسمائي
ولان فيه اشارة الى مرتبة النبوة وهيئته الكسبية ولان فيه معنى نزل الاكمل على الاكمل فان القرآن لكونه معجزا باقيا وجامعا
بين الحكمة النظرية والعلية اكمل في سائر الكتب السماوية والعبودية في الرسول لكونها مخلوقا الى الحق اكمل في الرسالة لكونها
بالعكس لان العبد يكفل مولاه لاصلاح شانه والرسول يكفل لاصلاح شان الامة وكم بينهما وانما اضاف
الى الفرع تشريفا للمضاف اي تشريفا بتبيينا على ان منشا هذا اللطف انما هو كمال الاختصاص ليكون الى العبد
لقوله تع فانذر وقوله وانه لتنزيل رب العالمين الآية فارجاع الضمير الى القرآن لتقدم بشيرا ونذيرا وهما يعان هذا
القرآن يهدي للتي هي اقوم او الى الفرع لقوله تع ويحذركم الله نفسه والتقوا الله حق تقاته ضعيف للعالمين اي
الثقلين فيه اشارة الى ما اتفقوا عليه ان الجن ايضا مكلفون بشرايع وان الكافر منهم يعذب بجهنم لقوله تعالى
لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين وان اختلف في دخول المؤمنين منهم الجنة قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
فيقال ليس فيها اكل ولا شرب بل غذاؤهم تسبيح كما في الدنيا وقيل يأكلون ويشربون كالانس وقال بعضهم لا يحتلمون

ولا ثواب الا النجاة من العقاب ثم يقال لهم كونوا ترابا كالبهايم ونسبه الرازي الى الامام ابي ح رح ولكن قال
الفاضل الارموي انه توقف في كيفية ثوابهم قولا بان الله تع لم يبين في القران ثوابهم ونحن نعلم يقينا ان
الله تع لا يضيع ايمانهم فيعطيهم ما شاء نذيرا اي منذرا مخوفا وانما اقتصر عليه مع كونه بشيرا ايضا لان اول
نبع ينابيع الرسالة وطلع بتباشير النبوة انما هو على العطاش في هواجر الضلالة والحيارى في دياجر الجهالة
ولذلك اكتفى به في ابتداء الامر حيث قيل يا ايها المدثر قم فانذر ولانه يعم الكل مع تضمنه تبشير من يليق به وان
اختلف الحال باختلاف المحال فان بعضها ينذر بنار الجحيم في سفلى الدركات وبعضها ينذر بما في النعيم من
انحطاط الدرجات واخر بجمر البعد ولظى الحجاب عن مطالعة جمال الملك الوهاب فان التجنب عن طرفي الافراط والتفريط
والاستقامة على حاق الوسط قولا وفعلا دونه خرط القتاد ولذا قال عم شيبتني سورة هود لان فيها قوله تع
فاستقم كما امرت وقال عم استقيموا ولن تحصوا اي لن تقدروا على حق الاستقامة ثم لما ذكر اجمالا كمال القران بالنظر
الى الغير وهو المكملية اراد ان يذكر كماله في نفسه ويتوقف عليه مكملية وهو الاعجاز الدال على كونه من تع وصدق
مبلغه في جميع ما جاء من الانذار وغيره توثيقا للسابق وتحقيقا للاحق فقال فتحدى باقصر سورة من سورة
اي طلب المعارضة والاتيان بمثل اقصرها في الاشتمال على كمال الفصاحة والبلاغة من الحداء يتعارض فيه الحاديان
واخذ الاقصرية من تنكير سورة في قوله تع فاتوا بسورة من مثله فان قيل ان اريد بالقران المجموع لم يستقم
الفاء في قوله فتحدى لان التحدي لم يكن بعد نزول المجموع وان اريد به القدر المشترك لم يستقم الضمير في قوله من
لان السور للمجموع قطعا قلنا نختار الاول ونحمل الانزال على ارادته كما اريد بالقيام في قوله تع ان اقمتم الى
الصلوة ارادته او الثاني ونحمل الكلام على الاستخدام حيث اريد بالظاهر معنى وبالضمير معنى اخر فتدبر مصاقع الخطباء
المصاقع جمع مصقع يقال خطيب مصقع اي بليغ مجهر بخطبته من صقع الديك اذا صاح من العرب العرباء اي الخلص
منهم من قبيل ليل اليل وظل ظليل فانهم اذا ارادوا المبالغة في شيء ياخذون من لفظه صفة ويؤكدونه بها فلم يجد به قديرا
اي لم يوجد في مقام التحدي او على اتيان مثله قادر فضلا عن معارضته بالفعل فان عدم وجدان من هو

5

هو عالم الغيب والشهادة شيئا دليل قاطع على عدمه او لم يجد عبده وقدير لا يدل على المبالغة حتى نفيه نفيا للكمال
فلا يتاتى بثبوت اصل القدرة لانها من النقل الى فعل بالضم وهو ههنا مفقود ولو سلم فلا ضير اذ لا تاتي بالكمال
في البلاغة لا بد ان يكون كامل القدرة ثم لما بين عدم قدرتهم في نفس الامر اراد ان يبين ظهور عدمها بعد
التصدي فقال افحم اي اسكت الله بكمال بلاغة القران كما هو المختار لا الصرفة المتوهمة من اسناد الافحام
اليه تع وانما اسنده اليه تع لوجوب كون الاعجاز فعله تع لانه تصديق فعلي فقايم مقام التصديق
القولي كما ثبت في موضعه ويجوز ان يكون الفاعل العبد او القران مجازا وترك العاطف على ما في اكثر
اكثر النسخ لانه استيناف جواب عما يقال من اين علم عدم قدرتهم فكانه قال لانه اعجز الكل فلزم عجز الكل
بالضرورة او لانه بيان وتاكيد لما سبق وفي بعضها بالواو عطفا على تحدى ولم يجد ووجهه ان
المسند اليه في الجملتين واحد على التوجيهين الاولين ومتناسبان على الثالث والمسندين متناسبان
مطلقا من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان منهم الوليد حيث قال لقومه والله سمعت من محمد انفا كلاما ما هو من
جنس كلام الانس ولا من كلام الجن ان له حلاوة وان عليه لطلاوة وان اعلاه لمثمر وان اسفله لمغدق يعلو و
لا يعلى فقالت قريش صبا والله الوليد عدنان جد اعلى للنبي عم وكان اذا انتسب لم يتجاوز عنه ثم يقول
كذب النسابون قال الله تع وقرونا بين ذلك كثيرا وقحطا ابو اليمن والمراد بهما قبائل العرب المشهورون
بالبلاغة حتى حسبوا انهم سحروا تسحيرا ولم يهتدوا الى التفرقة بين السحر والمعجزة حيث قالوا تارة ان هذا الا سحر
يؤثر واخرى سحر مستمر ثم لما فرغ عن تحقيق اعجازه اراد ان يرجع الى ما كان فيه ويذكر كيفية تكميله فقال
ثم بين مشيرا بثم الى جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب وان لم يجز تاخيره عن وقت الحاجة قال تع
ثم ان علينا بيانه للناس اي لاجلهم عموما لا ان البيان حصل لهم اجمعين للقطع بانتفائه ولا يدل عليه قوله الاتي
ليدبروا اياته لان الفائدة لا يجب ترتبها ولو سلم فيدبر الكل يجوز ان يحصل باعلام البعض الذي حصل له البيان
ما نزل اليهم في القران بتوسط تنزيله الى الرسول عم وفيه اشارة الى ان المقصود الاصلي من التنزيل تكميل الانس

واما تكميل فالتبع جميعا اى قدر ما يتعلق ببين او نزل يقال ليكن علمك حسب ذلك اى بقدره وقد يسكن
السين فى الغرورة عزة اى ظهر يقال عز كذا يعز بضم العين وكسرها اى صلح ولاح فمعنى لهم بيان
لما وارد به ما امروا به ونهوا عنه او مما شابه عليهم والتبيين اعم فانه يتعلق بالمقصود اوبر شده بما يدل عليه كالقياس
ودليل العقل وفيما اشارة الى ما اتفقوا عليه انه تعالى راعى مصالح العباد كلها عندنا بطريق الفضل وعند المعتزلة بطريق
الوجوب ليدبروا ايات متعلق ببين او نزل وتدبر الايات التفكر فيها بحيث يفضى الى معرفة مايدبر طاهرها
من التاويلات الصحيحة والمعانى اللطيفة وليتذكر اصولها اما بمعنى الانعاظ او استحضار ما هو كالمركوز فى العقل لو لا التكن
من المعرفة بامتناسب الدلايل او لوا الالباب ذوا العقول الخالية عن الركوز الى من حيث ان الدنيا والخالية بعرد
النجاة واهب الخلاص فى العقبى ولذا خصهم بالتذكر من بين سائر عبادهم التدبر واعادة اللام تنبيها على استقلال
التذكر فيها اريد بالتبيين تذكير امصدر من غير فعله كعطاء من وسئل اليه تبتيلا او حال بمعنى مذكرين فان العالم
كما يجب عليه اعلام غيره قال ولولا نفر من كل فرقة الاية ثم ان هذا البيان لما كان امرا يهتم بشانه ويعتنى ببنيانه
اجله اولا تم فصل كما فى قوله تع ونادى نوح ربه فكشف قناع الانغلاق عن ايات القناع ما تستر به
المرأة رأسها وهو اوسع من القنعة والانغلاق انسداد الباب واضافة القناع اليه من اضافة المشبه به الى
المشبه كالجناح الذل فقد شبه الايات بمخدرات فانت النفايس واخفى بحجبات الوايس على طريق المكنية واثبات الانغلاق
الانغلاق وفى الاضافة القناع على طريق التخييل ففيه استعارتان مكنيتان وتخييليتان محكمات ما حكمت عبارتها
وحفظت من الاحتمال لانتفاح معناها بان يظهر عند العقل ان المعنى هذا لا غير هن ام الكتاب اى اصله يرد اليها
غيرها واخر متشابهات اى محتملات لا يتضح مراد بها لاجمال او مخالفة ظاهر ونحو ذلك مثلا علموا ان الله لا يامر
بالفحشاء محكم وعلموا ان اكثر امر به فيها فسقوا مشتبه فاول الظواهر فيها مستعينها بالطاعة فخالفوا الامر
وفسقوا وهذا الحكم المشتبه بغير ما اصطلح عليه الحنفية لان الاول ههنا متناول للظاهر والنص والمفسر والنافى للخفى
والمشكل والمجمل فان قيل المتشابه بهذا المعنى يعلم بالفحص والنظر وبيان الحديث ولا يتوقف على كشفه تعالى

تعالى قلنا العلم راجع الى كشفه مع انا الاول فلان الاهتداء الى وجوه التاويل وطرق الاستدلال ليس الا من
الملك المتعال واما الثانى فلقوله وما ينطق عن الهوى فان قيل هو من رموز الخطاب يدل على كون مرادا بالمتشابهات
ما اصطلح عليه الحنفية قلنا الاولى ان يقال ان عدم التعريض بالمراد قرينة الاشارة بالشقين او الحاجب اريد هيهنا
ما رمز به مطلقا ولذا جمع والخطاب توجيه الكلام نحو الغير واريد به ههنا الكلام الموجه للافهام واضافتها اليه من
اضافة المجزء الى الكل او الجزئى الى الكلى لان اضافة الصفة الى موصوفها لعدم ضرورة تدعو اليه فان قيل
اذا اتضح معانى المحكمات ولم يبق احتمال لم يوجد فيها انغلاق فكيف يستقيم قناع الانغلاق عن ايات
محكمات قلنا الاحتمال النفى هناك الاحتمال الناشى من الدليل فلا ينافى ثبوت مطلق الاحتمال ولو سلم ان المنفى
هو المطلق فالمراد بالكشف المتعلق بها انزاحة المانعة كما يقال ضيق فم الزكية اى اجلها ضيقها فاول الامر
ذكره فى الكشاف والمفتاح فان مرادا بالكشف المتعلق بالمتشابهات معناه الظاهرية فكيف يصح ان يراد
بلفظ واحد معنيان او لا عموم للمشترك فكذا عموم عند الشافعية والمن منهم ولو سلم فاللفظ مكرر حكما باعتبار العطف
فعلما ذكرنا جاز ان يتعلق قوله تاويله او تفسيره بالمشابهات فقط وان يتحقق التاويل بها ويعم التفسير بها و
بالمحكمات وهما يغايران عند النسبة بمعنى ان الفاعل اذا الكاشف تاويل هو تفسير والتاويل فى الاول وهو الرجوع و
الانصراف فهو صرف اللفظ الى ما يحتمله فان وافق الكتاب والسنة والقواعد المقررة فصحيح والا فاسد
والتفسير سفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت النقاب واسفر الصبح اذا اضاء اضاءة لا شبهة فيها فيكون
مقلوبا من السفر قال الامام فخر الاسلام وهذا معنى قول النبى من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار
اى فقها بتاويله واجتهاده على انه مراد الله تع لانه نصب نفسه صاحب وحى قال الراغب السفر والسفر لغتان
يتقارب معناهما كتقارب لفظيهما لكن جعل السفر لاظهار المعنى المعقول والسفر لابراز الاعيان للابصار
وقال الكواشى التاويل ما يتعلق بالدراية والتفسير بالرواية وقال علم الهدى انكر بعض السلف صحة ذلك الخبر لما
وجد خارجا مما عليه عمل الامة وخاصة من الايات التى تضمنت الاحكام التى يمكن الى معرفة تامة فيها

وان يتعلق بها المحكمات ايضا ع

حاجة مما استنبط منها الفقهاء معاني فرعوا عليه الفروع وفي ذلك تفسير بالرأي ومن اقر به فانهم تفرقوا في ذلك فقال
قوم التفسير بالرأي هو ان يحمل المراد على ما يراه بعقله بالتأمل فيه دون ان يتفحص عن ذلك بالعرض على ما ظهر تأويله بالمرفوع
وبالمتواتر من الاحكام التي كادت تظهر ظهور من يوصف رادها بالمكابرة فاما من عرض على ذلك فهو غير مفسر
بالرأي ولكنه مفسر بالدليل الذي قد اذن له الحكم بمثله في عامة امور الدين وذلك تفسير بالعلم وقال قوم من ذم
به فرقتان فرقة من المجتهدين شهدوا على الله تع بما يرد ذاته كذلك ثم ربما يبدو لهم في ذلك فيشهدون
به على الله تع يعني المصوبة من المعتزلة فاما من يعمل على ما يتقرر به عنده من غير الشهادة على الله ولكن يعمل ما بلغه جهده و
ادرك منتهى طرقه على ما جاء من القول بانه ان كان خطأ فمني وان كان صوابا فمن الله فلا بأس به اذ قد جاءت
به الآثار وعملت به الامة وفرقة جعلوا الرأي عيارا لما جاء به القرآن يبني عليه امره لا ان يتهم رأيه لدى القرآن
ويتبعه المفهوم منه المتوارث فيه كصنيع كثير من المتكلمين فاما من اتبع رأيه دلالات القرآن وعرف بذلك ما لم يجئ
فيه البيان فرجوان يكون غير داخل في ذلك الخبر وقال قوم ذلك في المتشابه الذي ليس بالناس معرفة ما فيه حاجة
فيكون تفسيره خارجا مخرج الغلو فيه واما فيما بد للناس من معرفة ذلك والعمل به فيجب النظر فيه بما يبلغه به العقل و
بالعرض على ما فيه الايضاح ثم لما كانت الالفاظ دالة على الصور الذهنية وهي على الموجودات الخارجية عطف
على كشف القناع المفيد للاولى ما يفيد الثانية فقال وابرز غوامض الحقائق ولطائف الدقائق وترك الفاء
المفيد للترتيب وان كان مقتضى الظ ذلك قصدا الى جعل مجموع الكشف والابراز تفصيلا للتبيين واراد
بابراز الاولى حل مشكلات عالم الشهادة وبابراز الثانية حل مشكلات عالم الغيب او اراد بالاول حل مشكلات
يتعلق بنفس العوالم وبالثاني حل مشكلات يتعلق باحوالها وصفاتها ورفع شبه تنشأ من معارضة الوهم
العقل فظهر ان الاضافتين بمعنى اللام كما هو الحقيقة لا من اضافة الصفة الى موصوفها لعدم ضرورة تدعوا اليها
ثم علل الكشف والابراز بقوله ليتجلى لهم اي للناس عامة فانه المقصود بالكشف والابراز غايته انه لتقصير من بعضهم
وترتبه غير لازم بدليل قوله تع وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ولا وجه للتخصيص باولي الالباب منهم خفايا الملك

7

الملك والملكوت وخبايا قدس الجبروت الملكوت من الملك كالرهبوت من الرهبة والتاء للمبالغة فهو اعظم من الملك
والمعنى لينكشف لهم احوال الآفاق والانفس وصفات الله تع وافعاله والخبايا جمع خبية بمعنى مخفية والقدس
بسكون الدال وضمها الطهر والنزه والجبروت من الجبر بمعنى القهر والمعنى ينكشف لهم الصفات السلبية وتنزه الذات
عن شوائب النقص وقيل الملك عالم الشهادة وهو عالم الاجسام والجسمانيات ويقال له عالم الخلق والملكوت
عالم الغيب ويقال له عالم الامر وهو عالم الارواح والروحانيات والجبروت عالم الاسماء والصفات الالهية
ولهذا اضاف القدس يتفكروا متعلق بيتجلى فيها اي في تلك المعلومات المنكشفة تفكرا اي تفكر والمقصود
من هذا التفكر الترقي من البرهان الى العيان فان ابتداء حال العارف كما سيذكره المص الذكر والفكر والتأمل
بصنايعه على عظم شانه وباهر سلطانه ويترتب عليه الخوض في الجنة في لجة الوصول فيصير من اهل المشاهدة وهو نهاية
مراتب كمال القوة النظرية ثم ان ما ذكره الى هنا قد افادت العلم بالمبدأ والمعاد وما بينهما فلما فرغ عنها اراد ان
يشير الى ما به يكمل القوة العملية وهو العمل بما يلائم نظام المعاش ونجاة المعاد وقدم الاول لتوقف الثاني عليه لافادته
العقايد وصدره بما يفيد العلم وذكره صريحا لان العمل بلا علم ضلال كما ان العلم بلا عمل وبال حيث قال ومهد
على كشف وابرز لان هذا التمهيد من جملة المبينات لهم اي لاجل الناس قواعد الاحكام اي المسائل المتعلقة
بافادة الاحكام الشرعية الفرعية سواء كانت تكليفية كالوجوب او وضعية كالسببية ونحوها والمراد
بتمهيدها توفيق المجتهدين لتحصيلها واقرارهم على استخراجها واوضاعها عطف على الاحكام والضمير
راجع اليها والمراد بها العلل والمعاني الموضوعة لافادة الاحكام وبقواعدها المسائل المتعلقة بافادتها
من نصوص الآيات متعلق بمهد واراد بها عبارتها المسافة لافادة المعاني والماعها جمع ملع كضوء واضواء
وزنا ومعنى واراد بها اشارتها ودلالتها واقتضاءاتها والاقليسة الحاصلة هي منها ثم انه اشار الى
العمل في ضمن قوله ليذهب علة لمهد اي ليزيل الله تع عنهم رجس اي القدر جهلا كان او ذنبا فان الحكمة في شرع
الاحكام وبيان الحلال والحرام ان يعرفوها ويعملوا بموجبها فمعرفتها يزول قدر الجهل وبالعمل بموجبها يزول قدر الذنب

فيحصل الطهارة الكاملة ولهذا قال ويطهرهم تطهيرا ويلزمه اولا تهذيب الظاهر بالشرايع النبوية وثانيا تهذيب الباطن
عن الملكات الردية والاخلاق الذميمة وترك شواغله عن عالم الغيب وثالثا تحلي النفس بالصور القدسية بعد الاتصال
بعالم الغيب ورابعا تجلي عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو جمال الله تع الذي هو غاية
الغايات واهم المهمات ثم لما فرغ عن بيان كيفية تكميل القران الناس بحسب القوتين فرع عليه بيان حال من
اهتدى بهدايته فنال الكمال ومن تركها واثر الجحيم بدل النعيم المقيم ولبئس المآل فان القران يتكفل ايضا لبيان درجات
السعداء ودركات الاشقياء ولذا اشير اليها في سورة الفاتحة كما سيأتي ان شاء الله تع فقال فمن كانت له قلب
اعلم ان كل انسان خلق على الفطرة السليمة كما قال تع فطرة الله التي الناس عليها وقال عم كل مولود يولد على فطرة ثم ابواه
يهودانه وينصرانه ويمجسانه فمنهم من اضاءت فطرته بطلوع الشمس المضيئة المحمودة من افق ملته البيضاء واثمرت
اغصان اعماله المورقة من مشارع شريعته الغراء وهم فرقتان فرقة ازداد نور فطرتها الاصلية فصار بحيث
يضيء ولو لم تمسسه نار ولعله المراد بالقليل في قوله تع ولولا فضل الله ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا واليه
اشار بقوله فمن كان له قلب اي قلب كامل خالص عن الشوائب النفسية والكدورات الانسية يتفكر في حقايق القران
ودقايقه ويعثر على نكته ويقف على رقايقه ويعي ما يلقى اليه من مخزوناته ويحفظ ما يصل اليه من مكنوناته وفرقة بدا نوره
مشرقا على اضمحلال ويعجز عن الاستدلال على مقاصده بالاستقلال والصوارف البشرية صرفته عن الاشتغال
بما يورث لغلبة الاضاءة والاشتغال ولكنه اصغى الى استماع الحق وجمع خواصه عن ان يتفرق وهو حاضر ببدنه واليه اشار
بقوله او القى السمع وهو شهيد اي حاضر ببدنه فيفهم او شاهد بصدقه فيتعظ بمواعظه وينزجر بزواجره فهو في الدارين
اي الدنيا والاخرة حميد في الدنيا وسعيد في الاخرة لان من يأتي بالفعل الحسن يستحق الحمد في الدنيا والثواب
في العقبى وهو قد جمع محاسن الافعال واحاسن الصفات فلان يحمد وسعيد في الدارين اولى ومنهم من
اطفأوا انوار فطرتهم السليمة وانغمسوا في دياجر افكارهم العقيمة ولم ينتبهوا عن رقاد غفلتهم بالنداء وجعلوا
اصابعهم في اذانهم واستغشوا الرداء ظلمات بعضها فوق بعض استخفوا عن الجبار المقت واليه اشار بقوله ومن يرفع اليه راسه

يعلم ما يتلى عليه ويفهم ما يلقى اليه

راسه اي لم يلتفت اليه لغاية تكبره واطفأ بنراسه اي مصاحبه وهو الفطرة المذكورة يعش ذميما في الدنيا ويصل سعيرا
اي يدخل جهنم في الاخرة كما قال تع من اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا وفي بعض النسخ ويصلى بالرفع مع عطفه على
لوجود السين عراه عن الجزم ليفيد الجزم ويجوز ان يكون الاول اشارة الى ذوي القوة القدسية المستغني صاحبها
عن تجشم ترتيب المقدمات فان القلب على ما هو راي المحققين لوح معنوي كالمرآة ينتقش فيه العلوم اذا
لم يمنع مانع ولا شك ان مثل هذا الانتقاش دفعي لا تدريجي والثاني الى ذوي العقل المستفاد الذي يحصل
به العلم بعد جمع الحواس ومعاونة القوى العقلية ومضي زمان التأمل والفكر والثالث الى ذوي الغباوة و
الغواية بلا ارشاد الذين تراهم يهيمون في كل واد وان يكون الاولان اشارة الى علماء التفسير من التاويل
والتفسير وزمرا الى ان يحصل العلم انما يكون بطريقين التأمل الصادق بالقلب الصافي والسماع من عالمه على الوجه
الوافي والثالث الى الجهلة المعرضين عن قبول الحق والهالكين في ظلمات الضلال المطلق اقول الاحسن ان يقال
المراد بالاول المجتهد الذي له قدرة رد المتشابهات الى المحكمات وقوة استنباط الحقايق والدقايق النظريات
والعمليات عن عبارات الكتاب واشاراته ودلالاته وبالثاني المقلد الذي يقلد المجتهد ويصغي اليه ويقبل
قوله عن قلب حاضر وفؤاد يقظان او شاهد بصدقه ومنزجر بزواجره وبالثالث من ترك الاتباع في الايمان وآثر
الاصرار على الطغيان فانهمك في غمرات الضلال واخمد نورا يتوسل به في الدارين الى الكمال وانما جمع بين المجتهد
والمقلد في حمد الدنيا وسعادة الاخرة نظرا الى اصل الحمد والسعادة فانهما يشتركان فيه وان ترجح المجتهد عليه بفضائل
يضيق عن احصائها نطاق البيان بقضية قوله تع هل يستوي الذين الاية وقوله تع والذين اوتوا العلم درجات
وقوله تع ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقوله عم فقيه واحد اشد على الشيطان من الف عابد الى غير ذلك من الايات
والاحاديث ففي ظاهره بشارة عظيمة للمقلد المراعي كما هو اللايق بفهمه وفي تاويله تفخيم لشان المجتهد وتعظيمه
كما هو اللايق بفهمه ايضا بقي المقلد غير مراع وتارك للتقليد عن اصله في الفروع وان ادعى الاسلام
فكانه ادرجهما في الثالث اما الثاني فظ واما الاول فلان العمل جزء الايمان او كماله عند الشافعية ومنهم المص فلا يبعد

في عد العاصي في رمزه اهل النار ففيه انذار عظيم للعصاة التاركين للاعمال والمقصرين في تحصيل الكمال ثم لما لزم كون
القرآن معجزا كون متكلمه واجب الوجود اذ الممكن الوجود لو قدر على مثله لم يكن ذلك معجزا ومن كونه مكملا
للناس بحسب القوتين كونه فايض الجود وكان المقصود الاصلي والغرض لكل من استكمل بالكمالين تحصيل رضاء
ومشاهدة جمال الملك المنان فرع على الاول النداء بقوله فيا واجب الوجود وهو الذي يقتضي ذاته
وجوده بخلاف الممكن فان مقتضى وجوده العلة الخارجة عنه وعلى الثاني النداء بقوله
ويا فايض الجود الفيض فعل فاعل يفعله دائما لا لعوض ولا لغرض من فاض الماء فيضا اذا كثر
حتى سال من جوانب مجراه والجود افادة ما ينبغي لا لعوض فكان جوده ماء زاد على موضعه فسال
من جوانبه وعلى الثالث النداء بقوله ويا غاية المقصود اي كل ما يقصد ويراد بالتكميل بحسب القوتين
ثم فيه فوايد اخر الاولى انه التفت من الغيبة الى الخطاب تنويرا لما صوره وتقريرا لما حرره فان مجرد ذكر
ما سبق من الكمالات اذا اقتضى توجه العبد بالخطاب الى حضرة الملك الوهاب فكيف اذا اتصف
بتلك الكمالات ولم يقتصر الى الافادة والاستفادة بالمقلات وله فائدة اخرى سيظهر في الفاتحة ان شاء الله
تعالى الثانية انه كرر به الاشارة الى المبداء والمعاد وما بينهما حيث اشار بالاول الى المبداء
فان وجود الممكنات باسرها من الواجب الوجود تع وتقدس وبالثالث الى المعاد فان رضاه
المنجي عن البوار انما يحصل في دار القرار وبالثاني الى ما بينهما فان من فيضان جوده اعطاء الارزاق
الظاهرة التي بها نماء الاشباح واعطاء الارزاق الباطنة التي بها بقاء الارواح
فيكون ذكرها كفذلكة الحساب الثالثة انه لما اراد الدعاء بقوله صل وافض واسلك
وسلم كان المناسب تقديم وسيلة هي اقوى الوسائل واشرفها لما سيأتي ان تقديم
على طلب الحاجة ادعى الى الاجابة صل عليه اثره على الطريق المتعارف ابرازا له في صورة
الدعاء ليحصل كمال الامتثال لقوله تع صلوا عليه فاذا الصلوة ثمة بمعنى الدعاء كما قدر

قدر في موضعه وليكون وسيلة الى الدعاء لنفسه الاتي ذكره ولان المتبادر من الطريق
المتعارف صلوة ولا يخفى ان صلوة المولى من جميع الجهات اولى صلوة توازي غناءه بفتح
الغين المعجمة والمد النفع اي تساوي نفعه الذي حصل به لامته عم وظ ان نفعه اكثر من ان يحصى فيكون
الصلوة كذلك ومقصوده ان يحصل له في مقابلته مثوبات غير متناهية بحكم قوله عم من صلى علي مرة
صلى الله عليه عشرة وتجازي عناءه بفتح العين المهملة والمد التعب اي تكون عوضا عن تعب حصل له في تبليغ
الاحكام وبيان الحلال والحرام وعلى من اعانه وقدر بنيانه تقريرا البنيان في الاصل الحائط والمراد
ههنا ما بني مهد من بيان الحكم النظرية والاحكام العملية واراد بهم الصحابة والتابعين ومن بعدهم من
العلماء العاملين الى يوم الدين رضوان الله تع عليهم اجمعين وافض علينا من الافاضة وقد سبق من
بركاتهم البركة النماء والزيادة فكانه اراد بها علومهم ومعارفهم واسلك بنا مسالك كراماتهم
اي اجرنا طرقا توسلوا بها ووصلوا الى اكرامك وتعظيمك فان الكرامة اسم من الاكرام والتكرير وكانه
اراد بها الاعمال الصالحة وسلم عليهم وعلينا تسليما كثيرا التسليم ان يقال سلام عليك
والمقصود هنا التكريم والتبجيل وبعد اعلم ان شرف العلم يكون بشرف موضوعه وشرف معلومه
وشرف غايته وشدة الاحتياج اليه وعلم التفسير حاز الاشرفية من الجهات الاربع اما الاول
فلان موضوعه كلام الله تعالى الذي هو منبع كل حكمة ومجمع كل فضيلة واما الثاني فلان
معلومه مراد الله تع المستفاد من كلامه واما الكلام فليس موضوعه ذات الله تع وصفاته
ولا معلومه ما يتعلق بهما فقط حتى يكون اشرف من التفسير بل موضوعه المعلوم مطلقا من حيث
يثبت به العقايد الدينية وكذا معلومه ما يتعلق به مطلقا من تلك الحيثية واما الثالث فلان غايته
الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا انفصام لمددها والوصول الى السعادة السرمدية التي لا انصرام
لمددها واما الرابع فلان كل كمال ديني ودنيوي عاجلي او اجلي مفتقر الى العلوم الشرعية و

والمعارف الدينية ومدارها على العلم بكتاب الله تع الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه ولذا قال فان اعظم العلوم مقدارا اي في حد ذاته وارفعها شرفا ومنارا
اي بالنظر الى ادلته فان المنار ما يستدل به على الشيء وفي جعل شرفه ارفع من البلاغة
ما لا يخفى علم التفسير وهو علم يعرف به معاني كلام الله تع بحسب الطاقة البشرية الذي هو رئيس
العلوم الدينية لنفاذ حكمه عليها ورأسها لتوقفها عليه لكونه مرجع معظم ادلتها و
مبنى قواعد الشرع اي المسائل المختصة بالمشروع من الاحكام التكليفية والوضعية
واساسها المبنية هي عليه لان القواعد انما بني على الادلة المبنية والمؤسسة على هذا
العلم لا يليق لتعاطيه اي لتناوله والتصدي اي التعرض للتكلم فيه بالتاويل
واستخراج لطايف يتعلق بالاحكام والبلاغة وغيرها الا من برع بفتح الدال
المهملة وضمها ايضا والعين المهملة اي فاق اصحابه اصحابه في العلوم الدينية
كلها اصولها يتناول علم الحديث والكلام واصول الفقه وفروعها يتناول الفقه وعلم
الاخلاق وفاق في الصناعات العربية الصناعة ملكة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما
نحو غرض من الاغراض على وجه البصيرة بحسب الامكان فقيل العلم ان لم يتعلق بكيفية عمل كان
مقصودا في نفسه ويخص باسم العلم وان كان متعلقا بها كان المقصود منه ذلك العمل ويسمى
صناعة في عرف الخاصة وينقسم الى قسمين قسم يمكن حصوله بمجرد النظر والاستدلال كالطب وقسم
لا يحصل الا بمزاولة العمل كالخياطة وهذا القسم يخص باسم الصناعة في عرف العام والفنون الادبية
بانواعها سميت بالادبية لتوافق ادب النفس في المحاورة والدرس عليها وعرفوه بعلم يحترز
به عن الخلل في كلام العرب لفظا او كتابة وقسموه الى اثني عشر قسما بعضها اصول وهي اللغة والصرف

والصرف والاشتقاق والنحو والمعاني والبيان والعروض والقافية وبعضها فروع وهي
الخط وقرض الشعر والانشاء والمحاضرات ومنه التواريخ واما البديع فقد جعلوه ذيلا لعلمي المعاني
والبيان لا قسما برأسه لعدم دخوله في التعريف المذكور الا ان بعضها من هذه الفنون لا يستمد منه
التفسير وهو العروض والقافية وقرض الشعر والخط والانشاء لان ما سوى الانشاء لا دخل له في افادة
المعنى اصلا مع اختصاص ما سوى الخط بالشعر والانشاء لا تعلق بالقرآن فمراده بانواعها انواعها
الكاملة المعتبرة ثم ان علم القرآن معتبر في التفسير فاما ان يجعل مما يستمد منه ويدرج في العلوم
الدينية دون العربية لان المراد بها ما لا يختص بكلام دون كلام وهو مختص بالقرآن او يجعل
من التفسير على ما يفهم من اشارة المص كما سيأتي ان شاء الله تع ويعرف علم التفسير بما يعرف به معاني
كلام الله تع او الفاظه بحسب الطاقة البشرية فيكون تسمية المجموع بعلم التفسير من قبيل تسمية
الشيء باسم اشرف اجزائه فان قيل كونه رئيس العلوم الدينية ورأسها ومبنى قواعد الشرع
واساسها يقتضي تقدمه على العلوم الدينية وانحصار لياقة تعاطيه والتكلم فيه فيمن برع في
العلوم الدينية يقتضي تأخره عنها فما وجه التوفيق قلنا الحكم الاول بالنظر الى السلف
من الاصحاب المقتبسين انوار حقايق التنزيل عن مشكات النبوة والثاني بالنظر
الى الخلف المستنبطين ما يتعلق بالحكم والاحكام والبلاغة من اللطايف والدقايق كما سيشير المص
فان القدماء لما بينوا المعاني واوضحوا المباني تيسر بناء قواعد العلوم الدينية عليها وربط
ادلتها اليها ومن دونهم واذا ارادوا استخراج النكت اللطايف منه فعليهم الالتجاء
بالعلوم الدينية والفنون العربية ولطال ما احدث اللام توطئة للقسم وما مصدرية
ولذا كتبت مفصولة في عامة النسخ وقيل كافة في هذا الفن اي فن التفسير كتابا يحتوي
يشتمل على صفوة بالحركات الثلث في الصاد بمعنى الخالص ما بلغني من عظماء الصحابة

الصحابة في الاصل مصدر وهنا جمع صحابي وهو عند جمهور اهل الحديث مسلم رأى النبي وان لم يرد
عنه حديثا وشرط بعضهم الرواية ايضا واراد بعظمائهم عليا وابن عباس وابن مسعود و
عمرو بن العاص وابن الزبير وابن عمر وابي بن كعب وزيد بن ثابت رضوان الله تع عليهم اجمعين
وصدرهم علي رضي الله عنه حتى قال ابن عباس ما اخذت من تفسير القران فعن علي ابن طالب الا انه
تجرد لهذا الشان وتتبعه حق التتبع حتى قالوا ان المحفوظ عنه اكثر من محفوظ عن علي وكان علي يحرض
على الاخذ عنه وعبد الله بن مسعود يقول نعم الترجمان عبد الله بن عباس وهو الذي قال
رسول الله صلعم اللهم فقهه في الدين وحسبك بهذه الدعوة وقال علي ابن عباس كانما
ينظر الغيب من وراء ستر دقيق ويتلوه ابن مسعود وغيره وعلماء التابعين وهو
جمع تابع وهو من صحب الصحابة واراد بهم الحسن البصري فانه ادرك من الصحابة مائة وثلثين
ومجاهدا فانه قرأ على ابن عباس قراءة تحقيق واتقان وسعيد بن جبل فانه قرأ على ابن عمر
وابن عباس وابن الزبير وغيرهم كعلقمة وعكرمة والضحاك ابن مزاحم ومن دونهم اراد بهم
عبد الرزاق وابا علي الفارسي وعلي ابن ابي طلحة وامثالهم ومن المبرزين منهم محمد بن جرير الطبري
فانه جمع على الناس اشتات التفسير وابو اسحق الزجاج حتى قال مولانا شمس الدين الاصفهاني في مقدمات
تفسيره الجامع الكبير والكشاف تتبعت الكشاف فوجدت ان كل ما اخذه اخذه من الزجاج وينطوي مطاوع طوى ويلزمه
الاشتمال على نكت وهي اللطيفة المستخرجة بقوة الفكر من نكت الارض اذا اثر فيها بقضيب ونحوه بارعة اي فائقة رائعة
اي معجبة استنبطها وهي في الاصل استخراج المنبط وهو اول ما يظهر من ماء البئر اذا حفرت واستعمل في استخراج اللطائف بالكد
والاجتهاد وكانه اراد بافاضل المتاخرين صاحب الكشاف والامام الرازي والراغب الاصفهاني فان اكثر ما يتعلق
بالاعراب ولطايف المعاني والبيان من الكشاف وبالكلام من الكبير وبالاشتقاق والاشارات
ولطايف الاعتبارات من تفسير

من تفسير الراغب انظر كيف نسب خلاصة الحقايق السمعية الى المتقدمين والنكت واللطائف
الاستنباطية الى المتاخرين وهذه هي الاشارة التي وعدناها في الجواب المعزية المنسوبة من
عزاه اذا نسبه والائمة الثمانية المشهورون هم السبعة المذكورون والشاطبي وهم نافع
وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي وثامنهم ابو محمد يعقوب ابن اسحق الحضرمي
البصري وقد ثبت شيخان اخران ابو جعفر يزيد بن قعقاع المخزومي المدني وابو محمد خلف بن
هشام بن ثعلب اما شهرة السبعة فغنية عن البيان واما الثامن فلما قال صاحب النشر انه كان اماما
كبيرا ثقة عالما صالحا انتهت اليه رياسة القران بعد ابي عمرو وكان اما البصرة سنين وقال ابو حاتم
السجستاني هو اعلم من رايت بالحروف والاختلاف في القران وعلله ومذاهبه وقال الحافظ ابو عمرو
والداني وائتم بيعقوب في اختياره عامة البصريين بعد ابي عمرو فهم او اكثرهم على مذهبه ثم روى عن شيخه الخاقاني
عن محمد بن عبد الله الاصفهاني انه قال وعلى قراءة يعقوب الى هذا الوقت ائمة المسجد الجامع بالبصرة واما التاسع
فلما قال صاحب النشر ايضا انه كان اماما كبير القدر انتهت اليه رياسة القران بالمدينة وروى عن نافع
انه قال لما غسل ابو جعفر بعد وفاته نظروا ما بين نحره الى فؤاده فراوه مثل ورقة المصحف قال فما شك
احد من حضره انه برز القران ورئي في المنام بعد وفاته على صورة حسنة فقال بشر اصحابي وكل من
قرأ قرأني ان الله تعالى غفر لهم واجاب فيهم دعوتي واما العاشر قال صاحب النشر ايضا انه كان
اماما كبيرا عالما ثقة زاهدا تتبعت اختياره فلم اره يخرج عن قراءة الكوفيين في حرف واحد ثم الصحيح
ان احكام القران من جواز الصلوة وغيره جارية في الثلثة الاخيرة كالسبعة واما ما وراءها فالاصح
ان ما لم يثبت فيه واحد من الشروط الثلثة التواتر والثبوت في المصحف العثماني واستقامة وجهها
في العربية ولو بوجه لا يجوز الصلوة به وان كان مشهورا واما غيره فلا خلاف في عدم جوازها به والخلاف
في الافساد قال الاصفهاني ما لم يتواتر من القراءات الشاذة حكمها في الصلوة حكم كلام البشر وقال

الجبري لو قرأ الشاذ مع قراءته قدر ما يجوز الصلوة يجوز صلوته وقال الامام قاضي خان لو قرأ ما ليس
في المصحف الامام ان لم يكن ذكرا ولا تهليلا يفسد صلوته لانه من كلام الناس فان كان معناه ما كان في
الامام صلوته في قياس قول ابي حنيفة ومحمد لان الامام يجوز باللفظ العربي فقط خلافا لابي يوسف اعلم ان
قول المص يعرب عن وجوه القراءات الخ بعد قوله اصنف في هذا الفن كتابا مشيرا بهذا الفن الى التفسير يشعر
بان علم القراءة ايضا من علم التفسير كما ذكرنا سابقا يثبطني اي يشغلني ما صمم به عزمي اي خلص عن
التردد فصار ماضيا لا فتور فيه يقال صمم السيف اذا مضى وقطع وصمم فلان امرا اي مضى على رايه فيه اقول
نازل منزلة اللازم فليس له مقول ويعطي كل مسؤل من السؤال بمعنى طلب الحاجة يقال سألته الشيء بمعنى
طلبت الثاني من الاول وفي بعض النسخ كل سؤل اي حاجة ويرد انه لا يزدوج مع قوله اقول اذ لا يوافقه في
الوزن اللهم الا ان يقرأ بحذف الهمزة كما قرأ به في الآية الكريمة سورة فاتحة الكتاب السورة طائفة
من القرآن ترجمة اقلها ثلث آيات وتمام تحقيقها يأتي في موضعه ان شاء الله وفاتحة الشيء اوله
فقيل في الاصل مصدر بمعنى الفتح كالكاذبة بمعنى الكذب ثم اطلقت على اول الشيء تسمية للمفعول باسم المصدر
لان الفتح يتعلق به اذ لا بواسطة يتعلق بالمجموع فهو المفتوح الاول ورد بان فاعلة في المصادر قليلة و
ايضا تسمية المفعول بالمصدر خلاف الظاهر فالاحسن انها صفة ثم جعلت اسما لاول الشيء اذ به يتعلق
الفتح بمجموعه فهو كالباعث على الفتح فيتعلق بنفسه بالضرورة والتاء اما التانيث الموصوف في الاصل
وهو القطعة او للنقل من الوصفية الى الاسمية دون المبالغة كما في علامة لندرتها في غير صيغتها ويجوز ان يكون
بمعنى ذات فتح بمعنى مفتوحة كما قيل في راضية في عيشة راضية لانها بمعنى ذات رضا حتى يكون بمعنى مرضية لكنه
قول البعض دون الجمهور وقس عليها الخاتمة والكتاب كالقرآن يطلق على الكل والكلي والمراد ههنا الاول فمعنى فاتحة
الكتاب اوله ثم صار بالغلبة علما لسورة الحمد وقد يطلق عليها الفاتحة وحدها فاما علم امر بالغلبة ايضا و
اللام لازمة او اختصار منه لعدم الالتباس واللام كالعوض عن المضاف اليه مع لمح الوصفية الاصلية و

12

واضافة السورة الى فاتحة الكتاب من اضافة العام الى الخاص كشجرة الاراك وعلم النحو واضافة الفاتحة الى
الكتاب لا سببية لان المضاف اليه ليس ظرفا للمضاف ولا جنسا له اذ المراد بالكل لا الكلي اذا وليتها بالنظر الى
الاول لا الثاني فيكون كرأس زيد وتسمى ام القرآن الظاهر ان الواو للعطف اما على محذوف تقديره تسمى
فاتحة الكتاب وتسمى ام القرآن او على ماخوذ مما سبق بحسب المعنى وهو ايضا ذلك بلا اعتبار حذفه وتقديره
وله غير نظير في الكلام كما سيأتي فيقتضي الشركة في وجه التسمية ولهذا اترك بين وجهيهما اولا لكن لما صرح
بالتسمية الثانية دون الاولى اقتصر في وجه الاولى على البيان الضمني ولم يتعرض له في التعليل الثاني لا صريحا
ولا ضمنا بل التزاما سببين رعاية للمناسبة حيث قال اولا لانها اي الفاتحة مفتتحة ومبدؤه اي القرآن
وارجاع الضمير اليه وان كان جزء الكلمة نظرا الى الاصل ووجه الادراج ان قوله مفتتحة ناظر الى الفاتحة وقوله
ومبدؤه ناظر الى الام ثم ان في كل من فاتحة الشيء وامه جهتين جهة النظر الى اول الحال وجهة النظر الى المآل والجهة الاولى
في الفاتحة تقتضي كونها مفتتحة والثانية كونها اصلا يتفرع عليه الباقي فلهذا قال في الاول لانها مفتتحة وفي الثاني
فكانها اصله وكذا الجهة الاولى في الام يقتضي كونها مبدأ للولد والثانية كونها منشأ له فان الولد انما ينشأ
ويترعرع بعد الانفصال منها فلهذا قال في الاول ومبدؤه وفي الثاني ومنشؤه وخص كانها بالاصل والمنشأ
لان كونها مفتتحة ومبدأه امر تحقيقي بخلاف كونها اصله ومنشأه ولذلك اي ولكون الفاتحة كانها اصل القرآن
تسمى اساسا مناسبا للاصل المبني عليه غيره وقال ثانيا او لانها تشتمل على ما فيه اي معظم معانيه وهو اصل المقاصد والا ففي
القرآن مقاصد اخرى كالقصص والعبر والامثال وبما قيدنا صح بيان كلمة الظاهرة في العموم بثلثة امور ذكر اولها
بقوله من الثناء على الله تعالى بما هو اهله يعني امراء الصفات الكمالية عليه تع المفهوم من الحمد لله الى قوله مالك يوم الدين
وثانيها بقوله والتعبد اي التكلف بامره ونهيه المفهوم من قوله اياك نعبد فان العبادة قيام العبد بحق العبودية
وما تعبد به وكلف من امتثال اوامر المولى ونواهيه ومن قوله الصراط المستقيم اذا اريد به ملة الاسلام المشتملة
على الاحكام وثالثها بقوله وبيان وعده ووعيده بالترغيب والترهيب المفهوم من قوله انعمت عليهم ومن قوله يوم

اعترض عليه بان لفظ المفتتح وان كان
له مزيد مناسبة للتسمية الاولى
الا ان قوله فكانها اصله ومنشأه
لا يناسبه لان كونها مشابهة
للاصل انما يلائم التسمية بالام
فالحق التحقيق بالقبول انهما
وجهان للتسمية الثانية
فنحن نقول وبالله التوفيق
على ما قاله هذا المحشي الفاضل
من اعتبار الجهتين يحصل
الملائمة على ان كونهما
وجهين لتسمية هذه السورة
بام الكتاب تخريج مخالف
لما نقل عن المص في حواشيه
من ان قوله لانها مفتتحة تعليل
لما تضمنه قوله سورة فاتحة
الكتاب من الجملة الخبرية التي
تقديرها تسمى فاتحة الكتاب
كذا نقله الفاضل الليثي فالحق
السالم من المناقشة والتحقيق

الذين اى بجزاء فانه يتناول الثواب والعقاب وجه انحصار اصول المقاصد فى هذه الثلثة ان الكلام وقت انزل للارشاد والهدى الى
معرفة المبدأ بالصفات الكمالية ليشتغلوا بما يوجب لهم اليه ويجتنبوا عما يبعدهم ومعرفة المعاد ليشتغلوا بما ينتفعون به و
يجتنبوا عما يتضررون به فيه الاشتغال والاجتناب لا يكونان الا بالامر والنهى والامر للاول منهما باعث وهو الوعد وللثانى
من زاجر وهو الوعيد او على جملة عطف على ما قبله فيكون وجها آخر للتسمية بام القرآن اى ولانها تشتمل على مجمل معانيه
ومفصلها فانها احكام نظرية واحكام عملية بيان لمجمل معانيه التى هى مبادئ وجوه احكام والاول اولى لان الاحكام
وحدها حتى يحتاج الى تقدير مضاف اى احكام سلوك الطريق المستقيم اى اشارة اليه بقوله اهدنا الصراط المستقيم لا يحقق
بالاحكام العملية بل شاهدها واحكام النظرية ايضا فان استقامة الطريق كما يكون بالنظر الى الاعمال كذلك الى النظر الى العقايد
وكذا الاطلاع على مراتب السعداء لاقتداء كما يشير اليه مجاورة صراط الذين انعمت عليهم ومنازل الاشقياء للاتقاء
كما يشير اليه قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين لا يحقق احكام النظرية بل هو من اثار الحكمتين وثمراتهما دون جملة
معانيها فلا وجه للحمل على اللف والنشر لانه غير مرتب ثم يحتاج الى تقدير مضاف ليصح حمل المضاف عليه والمعطوف على
هى وهو متعين فان قيل غاية ما لزم من اشتمالها على ما ذكر اجمالا اشتمالها على ما ذكر مجملة على احسن ترتيب فما صارت
مفصلة فى سايز السور نزلت منها منزلة السكر من سايز القوى حيث هدت اولا ثم دحيت الارض من تحتها فكما
سيت من القوى بميت تلك ام القرى وبرتبة دفع اعتراض آخر هو ان كثيرا من السور مشتمل على من المعانى ولم يسم
بهذا الاسم على وجه التسمية لا يجب اطرادها فان قيل هل منه وجه تسميتها بفاتحة الكتاب ايضا مناسبا لما سبق
منه جوابا لانها مفتتحة ومبدؤه قلنا نعم فان ما يدل على المعنى اجمالا حقه ان يكون فاتحة له وعنوانا يستدل به
عليه وانت خبير بان الباعث على التوجيه المذكور ايرادا وحرف التشريك فى قوله وتسمى وذكر المبدأ بعد المفتتح
اولا ومنشأ بعد الاول ثنيا اذ التاسيس اولى من التاكيد وكون المفتتح مناسبا للفاتحة لفظا ومعنى والمبدأ
مناسبا للام معنى والا فالظاهر ان هو مفتتح ومبدؤه على المذكور وهو فاتحتها هو ومنشؤه بيانا لوجه كون مفتتح

مر كر من احكام النظرية او
بيان لمعانى لان الجملة والا
لا تحد المجمل والمفصل
لان معانيه ايضا هى
تلك الحكم والاحكام
منه الدراية

مفتتح النفع ومبدؤه مستحق بادئة فتدبر وسورة الكنز والوافية والكافية منصوبان عطفا على السورة
لذلك اى لاشتمالها على ما يراد جملة معانيه وسورة الحمد بالنصب والشكر بالجر عطفا على الحمد وكذا
قوله والدعاء وتسليم المسئلة اى السؤال لاشتمالها اى الفاتحة عليهما اى الحمد واخواته و
الصلوة بالجر ايضا لوجوب قرائتها كما هو عند الشافعية فان المراد بالوجوب عندهم اللزوم او استحبابها
اى فى الصلوة كما هو عند الحنيفة فان المستحب والمندوب قد يجعل عندهم مقابلا للواجب والسنة والمستحب
المتعارف وعبارة المدارك احسن منهما وهى لانها تكون واجبة او فريضة لكن هذا احسن من عبارة
الكشاف وهى لانها تكون فاتحة او مجزئة بقرائتها فيها لان حق العبارة ان تكون بطريق التقرير اى لا تكون
فاضلة او مجزئة الا بقرائتها فيها ليفيد ما قصد من توقف الفضيلة او الاجزاء على الفاتحة بيانا للمذهبين
قال ان التوقف مفهوم من البينية فلا حاجة الى التقرير فى العبارة لا يقال لعل هناك سببا آخر لانا نقول
الاصل عدمه وهو الظاهر وافى بهادية المقصود فى تعارف اهل اللغة اقول لا يخفى على المتفطن هذا مقتض الى
الاعتراف بالاولوية المنفية فقوله حق العبارة فالصواب فى الجواب ان ما قصد ليس فى ذلك بيانا وجه التسمية
على المذهبين وقد عرفت ان الاطراد ليس شرطا فيه فلا حاجة الى التقرير والشافية والشفاء قال صاحب
الكشاف وسورة الشفاء والشافية فعلا هذا كان الممناسب للخص ان يعكس العبارة ليكون الشفاء
مجرورا معطوفا على ما اضيف اليه السورة والشافية منصوبا معطوفا على مفعول تسمى لكنه اختار ترجيحها
على انها تسمى ايضا بنفس الشفاء كما يدل عليه الحديث وقد قال فى حقايق التنزيل وغيره وسماها الشفاء و
الشافية لتقدم ذكر هى شفاء لكل داء وذكروا ان بعض الصحابة مر برجل مصروع فقرأ عليه من السورة فى اذنه فبراء
فذكر ذلك لرسول الله صلعم فقال هى ام القرآن وهى شفاء لكل داء والسبع المثانى بالنصب اما تسميتها
بالسبع فلقوله لانها سبع ايات بالاتفاق اراد بالاتفاق الكنز المتقدم اذ قد روى عن الحسن
البصرى انها ست ايات وعن عمرو بن عبيد انه جعل اياك نعبد الى آخره وهى على هذا ثمان فى ايات لكنها شاذان

قوله لذلك اى لجمع ما ذكر فتضمن
من وجه التسمية على الكنز وبما ذكر
اولا من قوله لانها مفتتحة ومبدأه
وكيفما اتفق ينبغى النظر على ما به
ان ذلك اشارة الى الاكتفاء
على طريق ما ذكر فى علم الكلام
منه الدراية

صرح به النفات الا ان منهم من عد التسمية اية دون انعمت عليهم اي صراط الذين انعمت عليهم ان الصلة
بدون الموصول والمضاف اليه دون المضاف لا يكون اية واما تسميتها بالمثاني فلقوله وتثنى في الصلوة
يشير الى المثاني اما جمع مثنى او مثناة على صيغة المفعول او مثنى مفعل من التثنية وفي الكل معنى التكرير وهذه
العبارة حسن ما وقع في الكشاف والصحاح وهو لانها تثنى في كل ركعة لاضطراب اقوال شراح الكشاف
وغيرهم في توجيهه لان ظاهره يفيد تكررها في كل ركعة وليس كذلك والذي ادى اليه الخاطر الفاتر اذا
اضطرابهم انما نشأ عن حمل الظرف على اللغو فانه ليس بلغو بل هو مستقر والمعنى انها تثنى في الصلوة كائنة
نفسها ورافعة في كل ركعة فان الثانية تكون في الصلوة لكن وقوع الفاتحة يكون في كل ركعة او نقول لفظ في
ههنا كما في قولهم هذا مستعمل في وضع الشرع او في وضع اللغة لكذا بمعنى انه مستعمل بحسبه وباعتباره فالمعنى تثنى
في الصلوة بحسب كل ركعة وباعتباره وهذا معنى قول صاحب الكشف والاشبه ان يراد بيان محل التكرير على معنى
انها تكرر في الصلوة باعتبار ركعة ركعة لا ركن ركن كالتكبير والطمانينة ولا ركعتين ركعتين كالتشهد في الرباعية
ولا في اخر كل صلوة كالتسليم وهذا واضح وان خفي على بعض الافاضل حتى قال ويتجه عليه ان هذا المعنى وان
كان واضحا في نفسه الا ان دلالة هذه العبارة عليه في غاية الخفاء كما لا يخفى او الانزال فان قيل لا معنى
لعدم تثنى في الانزال قلنا المقدر ههنا يثنت عبر بها حكاية للحال الماضية او يقدر يثنت فيكون من قبيل
علفتها تبنا وماء باردا ان صح انها انزلت بمكة حين فرضت الصلوة بالمدينة حين حولت القبلة يعني
ان صحة تكرير نزولها مشكوك فيها لان تكرره خلاف الظ وغير المعتاد ولم يدل عليه دليل يفيد الاعتقاد
فلا يجزم بكونه وجه التسمية ايضا لانه فرعها وقد صح انها مكية وهو قول علي وابن عباس وقتادة
وابي بن كعب وعليه جمهور من بعدهم من العلماء وقال مجاهد مدنية وقال حسين بن الفضل لكل عالم هفوة
وهذه هفوة مجاهد فانه تفرد بها والعلماء على خلافه وقيل نزل بعضها بمكة وبعضها بالمدينة والكل ضعيف
لقوله تع ولقد اتيناك سبعا من المثاني والدليل على كونها المرادة بالسبع المثاني ما في صحيح البخاري عن

وفي الكشاف بسم الله الرحمن الرحيم قرأ المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها على ان التسمية ليست بآية من الفاتحة
ولا من غيرها من السور وانما كتبت للفصل والتبرك بالابتداء بها كما بدئ بذكرها في كل امر ذي بال وهو مذهب ابي حنيفة
رحمه الله ومن تابعه ولذلك لا يجهر بها عندهم في الصلوة وقرأ مكة والكوفة وفقهاؤهما على انها آية من الفاتحة ومن كل سورة
وعليه الشافعي واصحابه ولذلك يجهرون بها انتهى

14

عن ابي العلاء قال كنت اصلي في المسجد فدعاني رسول الله عليه وسلم فلم اجبه حتى صليت فاتيته فقال
ما منعك ان تاتيني فقلت يا رسول الله اني كنت اصلي فقال الم يقل الله استجيبوا لله وللرسول لما يحييكم ثم قال
لي لاعلمنك سورة هي اعظم في القرآن قبل ان اخرج من المسجد ثم اخذ بيدي فلما اراد ان يخرج قلت
له الم تقل لاعلمنك سورة هي اعظم سورة في القرآن قال الحمد لله رب العالمين هي السبع المثاني والقرآن العظيم
الذي اوتيته وما فيه عن ابي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ام القرآن هي السبع المثاني والقرآن العظيم
وما روى الثعلبي باسناده وعن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني و
القرآن العظيم قال هي فاتحة الكتاب الى غير ذلك من الاحاديث والاثار لا يقال اسم السورة السبع المثاني
وما في الآية سبع من المثاني بزيادة من لانا نقول من للبيان فيكون مؤداهما واحدا وهو اي قوله تع المذكور
مكي بالنص فان ما قبله وما بعده الى اخر السورة في حق اهل مكة وظاهر ان الله تع لم يمن على النبي عليه الصلوة
والسلام باتيانه السبع المثاني وهو بمكة ثم انزلها بالمدينة ويبعد القول بان رسول الله صلى الله عليه
وسلم صلى بمكة بلا فاتحة الكتاب بضع عشرة سنة وفرض الصلوة بمكة فقلنا بمكيتها للدليل ولم نقل
بمدنيتها لعدمه فاضمحل ما قيل لانهم ان المراد من السبع المثاني هو الفاتحة لاختلاف اهل التفسير في ذلك ولو سلم
فلم لا يجوز ان يكون آتينا من قبيل ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ولو سلم فلا ينافي نزولها مرة اخرى
في المدينة وذلك لان الاختلاف لا ينافي صحة كون المراد منه الفاتحة وقد نقلنا ما يدل عليها ولو كان من ذلك
القبيل لزم ارتكاب امرين في غاية البعد كما عرفت ولم تدع المنافاة بل لزوم ارتكاب خلاف الظ
وغير المعتاد بلا دليل عليه فتدبر بسم الله الرحمن الرحيم اتفقوا على ان التسمية في اثناء سورة النمل بعض
آية منها واختلفوا في اللاتي في اوائل السور فقيل ما في اوائل الفاتحة من الفاتحة وان اختلف في انه آية تامة
منها او بعض آية وعليه قراءة مكة منهم ابن كثير وصاحباه قنبل وبزي والكوفة منهم عاصم وحمزة والكسائي
وفقهاؤهما وابن المبارك والشافعي رضي الله تع عنهما وخالفهم قراءة المدينة منهم نافع وصاحبه قالون و

والبصرة منهم ابو عمرو والشام منهم ابن عامر وفقهاؤنا ومالك والاوزاعي حيث قالوا انها ليست من
القران اصلا ولم ينص ابو حنيفة فيه اي في كونها من الفاتحة بشيء من الاثبات والنفي مع كونه من اهل الكوفة
القائلين بكونها من الفاتحة كما ذكر فظن بناء على ان ذلك انها ليست من السورة عنده اي الفاتحة فان
اللام للعهد ويلزمه عدم كونها من باقي السورة اذ لا قائل بكونها من سائر السورة دون الفاتحة وبقوله مع
كونه من اهل الكوفة الخ اندفع ما قيل ان عدم النص بشيء من النفي والاثبات لا يستتبع الظن احدهما وانما تقتصر
الظن على هذا القدر ولم يتجاوزه الى نفي القرانية اصلا لانه ادني مرتبة الخلاف مع قيام الادلة على قرانيتها
كما سياتي ان شاء الله تعالى وهذا ذهب المتاخرون من الحنفية الى ان الصحيح من المذهب انها اية واحدة من القران
ليست جزءا من السور بل انزلت للفصل بينها تبركا بها وفيه رد على صاحب الكشاف حيث جزم بان
عدم كونها من الفاتحة مذهب ابي حنيفة رحمه الله وسئل محمد بن الحسن عنها فقال ما بين الدفتين اي جنبتي
المصحف كلام الله تعالى فقيل فلم تسر بها فلم يجب اعلم ان المصنف لم ينقل قول الشافعي في بسملة اوايل
السور لتردد قوله فيها فان اصحابه طريقين احدهما انها من القران اولا فيه قولان والثاني انها هل تكون في
اول كل سورة اية برأسها او بعض اية فيه قولان قال الامام الغزالي حمل تردد الشافعي على الاول اصح ثم ان
بعض المخالفين لما نفوا كونها من الفاتحة سوغ بعضهم تركها فيها وان لزم منه نفي كونها من الفاتحة لان نفي اللازم
يوجب نفي الملزوم اراد ان يصرح باثبات كل منهما وكان اثبات الملزوم ما لا اثبات اللازم وقدم
الاول لكونه مذهبه وتعرض للثاني ردا لكلام الثاني فقال انها اولا من اثبات كونها من الفاتحة احاديث
كثيرة تدل عليه منها ما روى ابو هريرة رضي الله تعالى عنه انه عليه الصلوة والسلام قال فاتحة الكتاب سبع
آيات اولهن بسم الله الرحمن الرحيم اعترض عليه بانه موقوف على ابي هريرة كما روى عن ابي بكر
الحنفي وان في سنده ضعفا لان في سنده عبد الحميد بن جعفر وقد ضعفه سفيان الثوري وان حديثا
آخر لرواية يعارضه اذ روى عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى

15

قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سأل فاذا قال الحمد لله رب العالمين قال
الله تعالى حمدني عبدي الحديث وانه خبر واحد والمسئلة مما يطلب فيه اليقين اقول الجواب عنه الاول ان الوقف
ان صح فلعله طريق آخر لهذا الحديث اذ قال الامام الواحدي وغيره من اهل الحديث اخبرنا ابو عبد الله الى ان
قالوا عن ابي سعيد المقبري عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث مرفوعا من هذا الوجه
لا موقوفا ولو سلم انه موقوف عليه صورة لكنه مرفوع معنى لما ذكره ابن الصلاح وغيره من اهل الحديث ان
الصحابي اذا ذكر ما يتوقف على السماع بسبب النزول ونحوه كان مرفوعا مسندا ولا شك ان اطلاق القرآن
على لفظ احوط من بيان سبب النزول وعن الثاني ان هذا القدر من التضعيف لا يقدح في الحديث لجواز ان يكون
لضعف حفظ الراوي مع كونه من اهل الصدق والديانة وقد صرحوا بان مثلا اذا جاء من وجه آخر زال ذلك
الضعف حتى قالوا ان محمد بن عمرو بن علقمة لم يكن من الاتقان حتى ضعفه بعضهم من جهة سوء حفظه ووثقه
بعضهم لصدقه وديانته فحديثه من هذه الجهة حسن فلما انضم اليه كونه روي من وجه آخر زال بذلك ما
نخشاه عليه من جهة سوء حفظه وانجبر به ذلك وقد انجبر هذا ايضا بروايات أخر منها ما روى الثعلبي مسندا
عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني قال هي فاتحة الكتاب فقيل لابن عباس فاين
السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم وروى باسناده عن اسمعيل ابن عبيد بن رفاعة ان معاوية بن
ابي سفيان قدم المدينة فصلى بالناس صلوة يجهر فيها فقرأ ام القرآن ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فلما قضى
صلوته ناداه المهاجرون والانصار من كل ناحية اسرقت ام نسيت اين بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت القرآن
فاعاد لهم معاوية قراءته فشاع وذاع وعن الثالث بالطعن والتاويل اما الطعن فهو انهم قالوا ان مدار
ذلك الحديث على العلاء بن عبد الرحمن بن يعقوب وقد ضعفه يحيى بن معين وتكلم فيه غيره فقالوا لم
يزل الناس يتقون حديثه ليس حديثه بحجة وهو مضطرب الحديث روى يحيى جميع من الاثنا عن العلاء وقال
ابن عبد البر ليس هو بالمتين عندهم وقال انفرد بهذا الحديث وليس يوجد الا عنه ولا يروى الفاظه احد سواه

[illegible]

آت نقل جل من اصحابه اسمه المعلى انه سال بان بسم الله من الفاتحة ام لا اجاب بان ما بين الدفتين كلام الله كله ومراده ان اثبات عنده انها من القرآن واما كونها من الفاتحة ام لا فلم يثبت عندي ولا يجوز ان يحمل السؤال على انها هل هي من القرآن ام لا كما فعل البعض ليطابق السؤال الجواب لان الكلام في ان التسمية هل هي عنده من الفاتحة او ليست منها عنده كما فهمه فالقول بانها عنده محمد من القرآن والسكوت عن انها هل هي من الفاتحة خارج عن الصدد مخل لنظام الكلام وايضا ينافي هذا الحمل ما نقل عن المعلى انه قال ثم سألت محمدا وقلت له فلم لا تجهر بها في الجهرية فسكت ولم يجبني فانه صريح في ان السؤال كان هل هي من الفاتحة ام لا لا انها هل هي من القرآن ام لا فان قلت فاوجه سكوت محمد في السؤال الثاني قلت التنبيه على عدم توجه السائل فانه لما نبه في جواب السؤال الاول انه لم يثبت عنده كونها من الفاتحة وانما الثابت كونها من القرآن كان السؤال الثاني عليه دالا على عدم فهمه فنبهه بالسكوت كذا افاده الفاضل عبد العزيز زاده چلبي

واما التاويل فبان يقال يحتمل انه تعالى قسم ما يختص بالفاتحة من الايات ولما كانت البسملة مشتركة بين اوايل السور
لم يدخل في القسمة او يقال يمكن ان يكون قال ذلك قبل نزول البسملة في الفاتحة فان النبي عليه السلام كان
ينزل عليه اية ثم يقول ضعوها في سورة كذا في موضع كذا وعن الرابع ان كونها مما طلب فيه اليقين قول القاضي
ابو بكر الباقلاني والباقون حتى قال الامام القرطبي والمسئلة اجتهادية ظنية لا قطعية كما ظنه بعض الجهال
من المتفقهة ومنها قول ام سلمة رضي الله تعالى عنها قراء رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاتحة وعد بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين الاية اعترض عليه ايضا بان الراوي عن ام سلمة ابن ابي مليكة وقد قال الطحاوي انه
لم يسمع هذا الحديث عنها ولان الترمذي ذكر هذا الحديث في جامعه ولم يذكر البسملة ثم قال اسناده ليس
بمتصل ولان في متنه اضطرابا اذ في بعض الروايات وعد بسم الله الرحمن الرحيم اية والحمد لله رب العالمين
ولانه خبر واحد كما مر واقول الجواب عن الاول ان علماء فن الحديث صرحوا بان كل من علم له سماع من انسان
او علم له لقاء انسان فحدث عنه فهو محمول على السماع عنه ما لم يظهر تدليسه خصوصا ان كان تابعا شهد
الرسول بحسرة زمانه الا اذا علم انه لم يسمع منه ما حكاه عنه وظاهر ان مجرد قول الطحاوي لا يفيد العلم بذلك لا سيما
الى الخصم ليحصل الالزام وابن ابي مليكة ليس بمدلس والا لذكره الطحاوي مكان عدم السماع لانه اولى بالطعن
وعن الثاني ان البسملة اذا لم تذكر لا يكون من هذا الحديث فلا يضر عدم اتصال اسناده وعن الثالث انه لا يسمى
اضطرابا عند المحدثين قال ابن الصلاح وغيره انما سميته مضطربا اذا تساوت الروايتان اما اذا ترجحت
احديهما بحيث لا يعارضها الاخرى بان يكون راويها احفظ او اكثر صحبة للمروي عنه او غير ذلك من وجوه
الترجيحات المعتبرة فالحكم للراجحة ولا يطلق عليه ح وصف المضطرب وما ذكر رواية مجهولة لا تعارض المذكورة
وعن الرابع ما مر فالصواب في الجواب اما عن الحديث الاول فبان يقال قال الامام الطرطوي اما حديث
ابي هريرة فيرويه عبد الحميد بن جعفر عن نوح بن ابي بلال ونوح مجهول ورواية المجهول مردودة واما
الثاني فبان يقال قال الامام السروجي يرويه عمر بن هارون البلخي عن ابن جريج قال يحيى هو ليس بشيء

بشيء ثم اقول ولنا في انها ليست من الفاتحة ما روى البخاري ومسلم عن انس بن مالك خادم رسول الله صلى الله
عليه وسلم انه قال كان رسول الله عليه السلام يفتتح القراءة بالحمد لله رب العالمين وما روى مسلم عنه رضي انه قال
صليت خلف النبي عم وابي بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم اجمعين وكانوا يفتتحون القراءة بالحمد لله
رب العالمين لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم لا في اول قراءة ولا في اخرها وما في مسند الامام احمد عن
شعبة عن قتادة عن انس رضي الله عنه قال صليت خلف رسول الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان
فلم يكونوا يستفتحون القراءة ببسم الله الرحمن الرحيم قال شعبة فقلت لقتادة انت سمعته من انس
رض قال نعم نحن سألناه عنه وما روى البخاري ومسلم ايضا عن عايشة رضي الله عنها انها قالت كان رسول الله
عليه وسلم يفتتح الصلوة بالتكبير والقراءة بالحمد رب العالمين ولا يخفى على الخبير المنصف ان هذا اقوى مما
ذكره المصنف وقد ذكر الامام الاعظم رحمة عليه في مسنده احاديث يدل على ما ذكرنا لكنا اقتصرنا على ما نقلنا
لان الفصل فيما شهدت به الخصماء ومن اجله اي اجل الاختلاف في الرواية وفي بعض النسخ من اجلهما فالضمير
للروايتين او الحديثين اختلف اي وقع الاختلاف بين الشافعية في انها اي البسملة اية براسها او بما
بعدها يعني قوله الحمد لله رب العالمين ولنا ثانيا في اثبات كونها من القران الاجماع القولي والفعلي الاول
الاجماع على ما بين الدفتين كلام الله تعالى اي دفتي جميع المصاحف حتى المصاحف المتقدمة التي من الاصحاب
ولو سلم ان المراد بها المصاحف المتداولة بيننا فالمراد بما بينهما ما فيه احتمال القرانية فبطل ما قيل ان اسماء
السور وكونها مكية ومدنية وعدد الاية مما بين دفتي المصاحف وليست بقرآن لانها مع حدوثها
في المصاحف الحديثة كما ذكره الامام القرطبي وغيره ليس فيها احتمال القرانية ولذا ميزوهما في اللون
او الخط والثاني الوفاق على اثباتها في المصاحف اي جميعها قديمها وحديثها مع المبالغة في تجريد
القران عما ليس منه حتى لم يكتب امين في اخر الفاتحة لئلا يظن انه من القران فبطل بتعميم المصاحف ما اعترض
عليه ايضا بما مر مع اندفاعه بان من فعل ذلك فقد ميزه بلون اخر او خط اخر وقد كتبوا البسملة في

من الظروف ما هو لغو وما هو مستقر بفتح الفاء لان معنى العامل استقر فيه فهو من الحذف والايصال واختلف في تقدير
فقيل اللغو ما يكون متعلقه مذكورا والمستقر ما يكون محذوفا مطلقا وقيل المستقر ما يكون عاما من معنى الحصول والاستقرار
وهو مقدر واللغو بخلافه كائن اللت وسمي مستقرا لتقدير معنى الاستقرار والمفهوم من كلامه ان اللغو ما يكون عامله
خارجا عن الظرف غير مفهوم منه نسوا ذكر اولا والمستقر ما فهم منه معنى عامله المقدر الذي هو من الافعال العامة
ولما كان تقدير الافعال العامة مطردا اعتبره النحاة وفسروا المستقر بما عامله محذوف عام وكان المقدر هنا من كل

البسملة بكونه وخطه وانما قلنا ان الثاني ايضا اجماع اذ لا خروج عن الادلة الاربعة وخص لفظه بالاول لانه اقوى
القسمين قيل الاجماع على عمومه ثم كيف وقد خالف مثل مالك فلو كان قطعيا لم يخالفه والظني لا يفيد واثباتنا
في المصاحف لا يفيد القرآنية وان كان بامر الرسول لجواز ان يكون ذلك لكونها في الشريعة شعار
الفصل وعنوان التبرك بالابتداء ويكون التوجيه بالتحرير ونحوه للعلم بذلك عرفا شرعيا اقول الجواب عن الاول
ان الاجماع ينعقد اذا لم يخالف غاية ان يكون ظنيا وقد عرفت ان المسئلة ظنية والظني يفيد وعن الثاني
ان الاحتمال لا يزاحم الثابت عن الدليل لا يبقى الظهور الا في هذا نعم يرد على الاول ان دعوى الاجماع انما يثبت
اذا ثبت انعقاده بعد انقراض عصر علماء مكة والبصرة والشام اذا ما دام مخالفين لم ينعقد لكثرتهم بل اكثر هم
وصيهات اثباته اللهم الا ان يقال ان خلافهم في خصوص البسملة دون القول بان ما بين الدفتين كلام الله
لكنه لا يخفى ما فيه فتدبر والباء متعلقة بمحذوف اعلم ان الباء من الحروف الجارة الموضوعة لافضاء معاني الافعال
الى الاسماء فاذا استعملت في كلام ليس فيه فعل يتعلق بها يقدر فعل عام اذا لم يوجد قرينة الخصوص والا فلابد
من تقدير الخاص لانه اتم فائدة واعم عائدة وعلى التقديرين ان كان تعلقها به بواسطة متعلق عام
او خاص حذف منيابا وله محل من الاعراب لسيتي الجار والمجرور ظرفا مستقرا كما في صورة الاستفهاء
الفعل الاول عن الثاني كخوز يد في الدار لاستقرار معنى عامله فيه وانتفاءه منه فلذا قام مقامه وانتقل اليه ضميره
وان كان بالذات ولم يكن له محل من الاعراب فلغوا كما اذا ذكروا الفعل مطلقا وبعد تقدير متعلق
الباء قد يحتاج الى بيان تعلق مدخولها بالفعل المقدر هل هو بالمصاحبة او بالاستعانة او غيرهما
والى بيان المقصود من استعمال تلك الحروف ذلك المقام كالتيمن والتبرك فلا يكون ذكر هذا النوع بيان
التعلق فاذا حملت على الاستعانة يكون الظرف لغوا بالاتفاق واذا حملت على المصاحبة يكون
مستقرا عند الجمهور وجوز صاحب البيان والفاضل الرضي اللغوية اذا عرفت هذا فاعلم ان الباء ههنا
متعلقة بمتعلقة محذوف خاص بلا واسطة تقديره بسم الله اقرأ وقد دلت القرينة على خصوصه

متعلقة بمحذوف خاص بلا واسطة

في بيان الظرف اللغو والمستقر

لطيفة

17

اسهى

وكذا عدل عن عبارة الكشاف وهو اقرأ او اتلو لان تقدير اجد بها في جهة تقدير الاخر لاتحادهما معنى والتقييد يراعي التغاير المعنوي حق

وفي الكشاف فان قلت هم تعلقت الباء قلت بمحذوف تقديره بسم الله اقرأ او اتلو لان الذي يتلو التسمية
مقروء كان المسافر اذا اجد او ارتحل فقال بسم الله والبركات كان المعنى بسم الله اجد وبالله ارتحل وكذلك
الذابح وكل فاعل يبدأ في فعله ببسم الله كان مضمرا كما جعل التسمية مبدأ الله ونظيره حذف المتعلق الجار وله عز وجل
وقال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها اي اركبوا مسمين الله تعالى بسم الله اركبكم في السفينة وكذلك قول
العرب في الدعاء للعرس على الخير والبركة بالرفاء والبنين وقول الاعرابي باليمن والبركة بعجة اعرست او بلحت ومنه قوله فعلت الى الطعام فقال منهم فريق يحمد الانس الطعاما

على خصوصه لان الذي يتلو اي يعقب لفظ بسم الله الرحمن الرحيم مقروء وهن احسن من عبارة الكشاف حيث
قال لان ما يتلو التسمية مقروء لا شعارها بكون المراد بالتسمية معناها المصدري وليس كذلك بل هذا اللفظ
المخصوص ولذا قال مقروء مع ان المناسب لكون المقصود افتتاح القراءة بان يقول قراءة وذلك لان هذا
اللفظ يتعلق شيئا ما احد هما جنسه ويتلوه ذكره ذكروه اعني الحمد لله مثلا والثاني غير جنسه ويتلو
وجوده ذكره وهو القراءة وتلوه كل واحد منهما يستلزم تلو الاخر لكنه اختار الاول ليفهم الثاني مع رعاية التجانس
بخلاف تسمية الذابح ونحوه اذ لا تلو لها الا في الوجود وهو الذبح اذ لا ذبح بوح ليس يقال لها الا في الذكر و
لا في الوجود فلا وجه لان يقال ان الذي يتلو التسمية مذبوح وكذلك اي كاضمار البادي في القراءة بالتسمية
يضمر كل فاعل من الحال وقت يحل والذابح ما يجعل اي لفظ ما يجعل التسمية مبدأ له فان التسمية انما جعلت مبدأ للفعل
الحقيقي والغير انما هو الفعل الاصطلاحي الدال عليه فحذف الكلام حذف مضاف مثلا اذا قال الذابح باسم الله كان
التقدير بسم الله اذبح وذلك اي اضمار اقراء ههنا ويغزى في غيره اولى من ان يضمر ابدا كما ذهب اليه بعض النحاة مستدلا
بانه اعم فهو بالتقدير اولى ولهذا يقدرون متعلق الظرف المستقر فعلا عاما وبانه مستقبل ما قصد بالتسمية منه
وقوعا ومبتدأ بها فتقديره اوقع في المعنى واجيب عن الاول بما مر انهم انما يقدرون في المستقر وغيره فعلا
عاما اذا لم يوجد قرينة الخصوص واما اذا وجدت فلا يجزم تقديره فانك اذا قلت زيد على الفرس وفي العلماء او في
البصرة كان المقدر راكب ومعدود ومقيم وعن الثاني بان معنى الابتداء بها او بما قبل الشروع في المقصود
وهو حاصل فيما اخترناه آخرا نعم امتثال الحديث فعلا فقط وفيما ذكره امتثال قولا وفعلا ولا شك انه اولى وانا
قلنا اضماره اولى من اضمار ابداء لعدم مطابقته ويدل عليه اذ ليس هنا امر من جنس الابتداء ليطابقه ويدل عليه
بخلاف ما اخترناه لان الذي يتلو التسمية مقروء وطابق للمقدر ودليل عليه وايضا انما يحتاج ذلك في افعال
متنوعة مستمرة يمكن اعتبار البداية والنهاية والتوسط فيها دون ما ليست كذلك كالخروج والدخول مثلا
فيكون فعلا لعدم مطابقته ويدل عليه لدفع الايجاب الكلي نعم كون الحال حال الابتداء دليل على تقدير

وفي الكشاف فان قلت لم قدرت المحذوف متاخرا قلت لان الاهم من الفعل والمتعلق به هو المتعلق به لانهم كانوا يبدأون باسماء آلهتهم فيقولون باسم اللات باسم العزى فوجب ان يقصد الموحد معنى اختصاص اسم الله عز وعلا بالابتداء وذلك بتقديمه وتاخير الفعل كما فعل في قوله اياك نعبد فوجب ان يقصد الموحد معنى اختصاص العبادة به تعالى حيث قدم بتقديم الاسم ارادة الاختصاص والدليل عليه قوله بسم الله مجريها ومرساها فان قلت فقد قال اقرا باسم ربك فقدم الفعل قلت هناك لعدم الفعل اوقع لانها اول سورة نزلت فكان الامر بالقراءة اهم انتهى

وقد اجيب عن المعارضة بان الحديث الشريف انما يستدعي التلفظ بها في ابتداء اكل امرئ ذي بال ولا يتعين ان يتعلق الباء بابتدا، عند الدماميني

ابداء لكنه خال عن المطابق والاولوية بما اقول بعد تسليم عدم المطابق يعارضه ما ذكرناه وجود الامثال له قولا وفعلا في تقدير ابداء او ابتداء عطف على بداء لزيادة اضمار فيه لان الظرف مستقر فيحتاج الى اضمار حاصل او حصل مثلا ولان فيه اضمار المصدر بفعل الجائز واضمار اقرا ليس كذلك لان فاعله مستتر مع ما في الاول من عدم المطابقة ويدل على ما ذكرنا وجه تقديره المعمول فقد ما فقال وتقديم المعمول ههنا اي في بسملة القراءة او قع اي اثبت واكمن بل في جميع صور جعل الفاعل التسمية مبدأ الفعله اذ لا اختصاص لهذا الحكم بتسمية القاري وغيره كما في قوله تعالى بسم الله مجريها ومرساها اي باجرائها وارسائها لا يهبوب الرياح وبالرسات كما يتوهم اهل العرف وهذا الاشتهار انما يتاتى في اذا جعل بسم الله خبرا لمجريها لا متعلقا باركبوا وان ترجح عندهم حيث جعلوا لا حالا من الواو اي اركبوا فيها مسمين الله او قائلين باسم الله وقت اجرائها وارسائها او مكانا على ان المجرى والمرسى للوقت او المكان او المصدر والمضاف محذوف كقولهم اتيك خفوق النجم وانتصابهما بما قدر حالا ثم قال واجلة مبتدا وخبر وقع ههنا احترازا عن قولهم اقراء باسم ربك فان المعمول اخر فيه لانه اول ما نزل من القرآن فكان الامر بالقراءة اهم فان قيل اسم الله تعالى اهم عند المؤمن على كل حال اجيب بانه من حيث هو اسمه يتعلق اهتمام وقد يعرض بحسب المقام اهتمام اخر كما اذا قصد الاختصاص فاذا اجتمع الاهتمامان قدم كما في التسمية واذا افرد الاول فان لم يعارضه ما هو اولى بالاعتبار قدم ايضا والا فلا وفي قولهم اقراء باسم ربك عارضة الاهتمام بالقراءة فكان اولى بالاعتبار ليحصل المقصود من طلب الاصل القراءة ولو قدم الاسم لفات الغرض الاصلي وافاد ان الله كونها مفتتحة باسم الله لا باسم الاصنام والمقام آب عنه لانه اي المعمول انما اراد به الالهية العارفة بحسب اعتناء المتكلم بحاله لكونه نصب عين المؤمن عند الشروع في امر خطير واما ذكره الشيخ عبد القاهر انا لم نجد هم اعتمدوا في التقديم شيئا يجري مجرى الاصل غير العناية والاهتمام لكن ينبغي ان يفسر وجه العناية بشيء ويعرف فيه معنى وقد ظن كثير من الناس انه يكفي ان يقال قدم للعناية والاهتمام من غير ان يذكر من اين كانت تلك العناية وبم

ان قلت ما معنى تعلق اسم الله بالقراءة قلت فيه وجهان احدهما ان يتعلق بما تعلق القلم بالكتبة في قولك كتبت بالقلم على معنى ان القلم مما اعتقد ان فعله لا يجيء معتدا به في الشرع واقعا على السنة حتى يصدر بذكر اسم الله تعالى كما يفعل اهل الشرع والثاني ان يتعلق بمحذوف على معنى ابدا قراءتي بسم الله هو ابتر والا كان فعلا كما فعل خفض فعله منصوبا باسم لله كما يفعل اكتب بالقلم والثاني ان يتعلق بما تعلق الدهن بالانبات في قولك تنبت بالدهن على معنى متبركا باسم الله اقراء وكذلك قول الداعي للعروس بالرفاء والبنين معناه اعرست متبركا بالرفاء والبنين وهذا الوجه اعرب واحسن

كشاف

18

وبم كان اهم فانما هي الاهمية المطلقة الشاملة ولا وجه لاراداتها ههنا وجعل ما بعده تفصيلا لها لان العطف بالواو ينافيه ولان الاهم هو المعمول من حيث انه اسم ربه وما بعده هو المعمول من حيث التقديم فكيف يصح جعله تفصيلا له وبهذا يظهر فساد جعل العطف ههنا للتفسير مع تدرته نبيه اعلم ان هذه الصيغة وما بعدها من افعل التفضيل قد استعملت بلا احد الاشياء الثلثة فتارة ان يقال ان المفضل عليه اذا علم وكان افعل خبرا جاز ذلك الاستعمال كما في الله اكبر وقولهم ان الذي سمك السماء بنى لنا بيتا دعائمه اعز واطول او يقال جودت عن معنى التفضيل مؤولة باسم الفاعل او الصفة المشبهة كما في قولهم هو اهون عليه اذ ليس شيء اهون عليه من شيء واول على الاختصاص فان المشركين كانوا يبدؤون في افعالهم باسماء آلهتهم فيقولون باسم اللات باسم العزى وكان هذا التقدير منهم لمجرد الاهتمام الناشئ من قصد التبرك والتعظيم لا للاختصاص اذ لم يكونوا ينفون التبرك باسم الله بل كانوا يتبركون بها يضا فوجب على الموحد ان يقصد بعبارته قطع شركة الاصنام فيكون قصرا افراديا كما في قولهم انا كتبت لا غير حقيقيا لا يجري فيه الافراد والقلب والتعيين كما تقرر في موضعه وايضا خصوص المخاطب ما نع من ذلك فتدبر واعلم ان دخول في التعظيم لظهور ان تقديم الاسم تعظيم المسمى واوفى للوجود فان اسم مقدم على القراءة في الوجود والمتقدم مستعل على جميع المكنات وكيف لا يكون ذلك الاسم مقدما عليها وقد جعل آلة لها فاخ ور د عليه ان الآية تقتضي التبعية والابتداء فيها في التعظيم والاجلال دفعه بعضهم من حيث ان الفعل لا يعتد به فرعا لم يصدر باسم الله فان في الآلة جهتين جهة التبعية وجهة توقف نفس الفعل او كماله عليها وقد لوحظ ههنا الثانية دون الاولى لعموم عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال اي شان وغرض يهتم به لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر وهو في الاصل مقطوع الذنب والمراد كونه ناقصا غير معتد به وفيه رمز الى ان نقصان الاول سوى الاجوف قال صاحب الكشف المشهور لم يبدأ فيه بالحمد لله نقل سلمة الدبع يعني شرف الدين الطيبي عن هذا الامام ابن حنبل عن ابي هريرة لا يفتح فيه بذكر الله نقل الاجوف مرفوعا الحافظ عبد القاهر ان بيهقي وابو عوانة وابن حبان في صحيحيهما كل امر ذي بال

لم يبداء فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فواجدم واخرج الشيخ شهاب الدين ابن الحجر في تخريج احاديث
الكشاف بلفظ لا يبداء فيه ببسم الله الرحمن الرحيم اقطع وبالجملة لم نجد هذا اللفظ بعينه فكانه نقل بالمعنى واعلم ان
هؤلاء قد جعل آلة لها اشارة الى ان الباء ههنا للاستعانة كما في كتبت بالقلم وقيل الباء للمصاحبة والمعنى ابتدئ كائنا
باسم الله اقراء ثم يردان الباء صلة للترك لا لاقتضاء كون الظرف لغوا لخصوص المتعلق للمراز لا بناء في
المستقرة بل اداء بيان المقصود فاستفد حرف المصاحبة فمه فكانه قال ملتبسا باتة للترك اقراء وقد مر فكاكه
سابقا فلا تغفل وهذا القول مختار صاحب الكشاف ورجحوه بوجوه الاول كون باء الملابسة اكثر في
باء الاستعانة الثاني ان الترك باسم مع تاؤب وتعظيم لم يخلاف جعله آلة مبتذلة غير مقصودة بالذات
الثالث ان ابتداء المشركين باسم الهتهم دل على وجه الترك به ينبغي ان يرد عليهم في ذلك الرابع ان باء
المصاحبة ادل على ملابسة جميع اجزاء الفعل باسم الله مع فيه باء الاستعانة الخامس ان الترك باسم الله مع
معنى يكشف بنيهم كل واحد منهم يبداء به امور وذلك دليل المذكور في كونه آلة لا يهتدي اليه الا بنظر دقيق
السادس ان كون اسم الله مع آلة للفعل ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه بهر كنه فقد رجع بالاخرة الى الترك
وليس في اعتبار الآلية زيادة معنى يعتد به اقول للمصنف في الاول منع الاكثرية فيهما ستاتيها وفي الثاني
القول بان تلك الجهة غير ملحوظة بل الملحوظة جهة كون الفعل غير معتد به شرعا ما لم يصدر به كما هو وهي تعارض
الترك بل ارجح منه وفي الثالث المنع ايضا بتجويز كون مرادهم الاستعانة وفي الرابع القول بان باء
الاستعانة تدل على الاستعانة باسمه في جميع اجزاء الفعل اذ ليس كذلك بداهة فنيا الدلالة على تلك الملابسة
مع زيادة لا يقاومها الاولية وفي الخامس القول بان العين للخواص فان العوام كالهوام فالدقة
منه مسبابة الترجيح للاخرين وفي السادس القول بان جعل آلة ليستعربان له زيادة مدخل في الفعل
ويشتمل على جعل الموجود كالمعدوم ومثله لا يليق بالمحتشمات فان قيل الابتداء بالتسمية
ليس ابتداء باسم الله بل ان الباء ولفظ اسم ليس شيئا منها اذ الواقع فلكنا ذكر اسم لا يجب ان يكون بذكر

بذكر اسم خاص فواسعا بل يجوز ان يكون بذكر لفظ دال على اسمه وههنا كذلك فان اضافة الاسم الى الرب مع
ان كانت بمعنى الاختصاص في الجملة يشمل انحاءها وان كانت بمعنى الاختصاص وضعا لذاته المتصف بالكمالات
فهو لفظ الله خاصة للاتفاق على سواه معان وصفات فظهر الابتداء بلفظ الاسم ابتداء باسم حقيقة واما
الباء فوسيلة الى ذكره على وجه يوزن بجعله مبدأ للفعل فهو فيه تبعا لذكره على الوجه المقصود وههنا وما بعد الى آخر
السورة مقول على السنة العباد ههنا وما بعده مقول قيل وجواب عما يقال كيف قال الله تع متبركا باسم الله مع
اقراء كما يظهر من النظر في الكشاف ليعلموا كيف يتبرك باسمه اي باي عبارة يتبركون فلا يرد ان ذلك تعليم للترك
باسم لا تعليم كيفيته وليس هذا ميلا منه الى الوجه الاخير للاعرف انه مقول قيل ومبني على مختار ذوي القال ويعلم منه
حال الاستعانة الى اختارها اللص ويحمد على نعمه وهو يعلم من اول السورة وينتقل من فضله وهو يعلم من اخرها وانما كسرت
الباء ومن حروف الحروف تنوعة من حروف المعاني بمقابلة الاسم والفعل كالكاف التشبيه ونحوها الحروف المباني التي
هي مواد الكلم كحروف نعم ان يفتح لانها مبنية لا يختلف اخرها فاما قال فيها السكون لكنه تقدير بنيا لانها لكونها كلمة برأسها
تقع في الابتداء والسكون مرفوض فيه فيصير الى فتحة هي اخف السكون في الحقة وان كانت الكسرة اختاله في المخرج
لانها لكثرة دورها على السنة استحقت الاخف لكنها كسرت لاختصاصها اي تبنيها واقترانها من بين الحروف بلزوم
الحرفية والجر اي بامتناع انفكاكها عنها معا فيكون اللزوم لها لا لغيرها من الحروف لدخول الباء على المضمر كما هو
الاستعمال العربي وستاتي في تحقيق بالعبادة وكل من الحرفية والجر بناسب الكسر اما الجر فلموافقة كونه الحرف غيرها واما
الحرفية فلاقتضائها السكون الذي هو عدم الحركة والكسر بمنزلة العدم لقلته اذ لا يوجب في الافعال ولا في غير المنصرف
من الاسماء ولا في الحروف الا ما در اما الجر قال صاحب الكشاف واما الباء فلكونها لازمة للحرفية والجر فقيل بها وجهان
فينقض الاول بواو العطف وفائه اللازمتين للحرفية والثاني بكاف التشبيه اللازمة للجر وقيل المجموع دليل
واحد فازدفا وبقي النقض بواو القسم وتائه واجيب بان علمها بنيابة الباء فكان الجر ليس لغير الهاء بل ارادة
التعليل بحيث لا يرد عليه شيء فزاد الاختصار وكيفية ان يفتح لا لمبنا زمانه بين الحرف فامتناع انفكاكها

وفي الكشاف فان قلت من حق حروف المعاني التي جاءت على حرف واحد ان تبنى على الفتحة التي هي اخف الحركات نحو كاف التشبيه ولام الابتداء وواو العطف وفائه وغير ذلك فما بال لام الاضافة وباءها بنيتا على الكسر قلت اما اللام فللفصل بينها وبين لام الابتداء واما الباء فلكونها لازمة للحرفية والجر انتهى

فان قلت فكيف قال الله تعالى متبركا باسم الله اقراء قلت هذا مقول على السنة العباد كما يقول الرجل الشهر على لسان غيره وكذلك قوله الحمد لله رب العالمين الى آخره وكثير من القرآن على هذا المنهاج ومعناه تعليم عباده كيف يتبركون باسمه وكيف يحمدونه ويمجدونه ويعظمونه كشاف

عنهما وظاهر ان هذا انما يصح اذا اعتبر صورة الحرف من حيث دلالتها على معنى مع قطع النظر عن خصوصية نشأت
عن الاضافة وغيرها فان شيئا من حروف الجر المفردة من حيث هو حرف جر لا ينفك عن الحرفية والجر فيلزم ان يكون كلها
مكسورة فلا بد من قطع النظر عن الخصوصية ههنا وكذا في عبارة الكشاف حتى يتم التعليل ويندفع المنقوض بلا اعتساف
فان الفاء والواو ينفك عنهما الجر والكاف ينفك عنها الحرفية لانها قد يكون اسما بمعنى مثل والجر لانها قد يكون للخطاب
واما لزوم الحرفية والجر في واو القسم وتائه انما نشأ من الاضافة والكلام في المطلق كما عرفت فالواو ينفك عنها
الجر كما مر والتاء ينفك عنها الامران لجواز كونها للخطاب فلا حاجة الى الالتجاء بالنيابة فظهر ان القوم اعتبروا خصوص
المعاني فقالوا كاف التشبيه اما حرف واما اسم بمعنى مثل ولم يلتفتوا الى مجرد صورة الكاف ولم يقولوا انها ايضا تكون
ضميرا او حرف خطاب وقول صاحب الكشاف نحو كاف التشبيه ولام الابتداء الخ يدل على خصوصيات المعاني وكيف
لا وبذلك يظهر تعدد اللامين وكون احديهما مفتوحة والاخرى مكسورة خارج عن التحقيق فان شيئا مما ذكر لا يدل على اعتبارهم
خصوصيات في بيان علة الكسر كيف يدل ولو اعتبروه فيه لزم كسر لام الاضافة مطلقا ولم يصح التفرقة بين الداخلة
على المظهر والمضمر ولم يحتج الى التعليل بالفصل على ما سيأتي فتدبر فان قيل فعلى ما ذكر كان يكفي ان يقول
لاختصاصها بلزوم الجر فما فائدة ذكر الحرفية قلنا قد عرفت ان كلا من الحرفية والجر يناسب الكسر فذكرها للتحقيق
سبب الكسر ولا يجب ان يكون كل قيد للاحتراز كما كسرت لام الامر ولام الاضافة داخلة على المظهر احتراز
عن الداخلة على المضمر فانها تفتح لحصول الفرق الذي سيذكره بجوهر الدخول عليه اذ لام الابتداء لا تدخل الا على
المرفوع للفصل بينها وبين لام الابتداء ولم يعكس ليوافق حركة العامل اثره والاسم عند البصريين من الاسماء
التي حذفت اعجازها كابن وابنة فان اصل اسم سمو واصل ابن بنو وابنة بنوة وهكذا حذفت لكثرة الاستعمال
وخص الاعجاز بالحذف لكونها محل التغير ثم لم يحذف اوائلها تفاديا عن زيادة الاجحاف بل حذفت
حركتها وبنيت اوائلها على السكون فحصل التخفيف في طرفيها اي بنيت كذلك تخفيفا واستعمالا وان كان
يعتبر تحرك اوائلها تقديرا وقياسا ولهذا تراهم يقولون اصل اسم سمو وادخل عليها مبتدأ بها همزة

والاسم
وفي الكشاف والاسم احد الاسماء
العشرة التي بنوا اوائلها على
السكون فاذا نطقوا بها
مبتدئين زادوا همزة
لئلا يقع ابتداؤهم بالساكن
اذ كان دأبهم ان يبتدؤا
بالمتحرك ويقفوا على الساكن لسلامة لغتهم من كل لكنة وبشاعة ولوضعها على غاية من الاحكام والرصانة واذا وقعت
في الدرج لم يفتقر الى زيادة شيء ومنهم من لم يزدها واستغنى عنها بتحريك الساكن فقال سم وسم قال باسم الذي في كل سورة
سمه وهو من الاسماء المحذوفة الاعجاز كيد ودم واصله سمو

واصله سمو بدليل تصريفه كاسماء وسمي وسميت واشتقاقه من السمو لان التسمية تنويه بالمسمى واشادة
بذكره ومنه قيل للقب النبز من النبز بمعنى النبر وهو رفع الصوت والنبز قشر النخلة الاعلى انتهى ملخصا
ومنه المنبر ايضا بكسر النون والزاي المعجمة

20

همزة الوصل لان من دأبهم ان يبدؤا بالمتحرك فلا بد من حرف يثبت في الابتداء ويسقط في الدرج ليحصل مراعاة كل من
الدأب والاصل بقدر الامكان وما هي الا همزة الوصل فكانه قال وادخل على اوائلها حرف يسقط في الدرج ليراعى الاصل
ويترك في الابتداء لان من دأبهم الخ فلا وجه لما قيل هنا انه تعليل لمطلق الزيادة واما خصوصية الهمزة فلقوتها
وكونها من ابتداء المخارج وانما ذكره شراح الكشاف لكونه ملائما لعبارته حيث الهمزة ولهذا عدل عنها المص
فلا تغفل على ان الحق ان مراده ايضا ينبغي ان يكون هذا كما يظهر من النظر في كلامه وفيه اشارة الى جواز الابتداء
بالساكن كما هو الحق وان ذهب البعض الى امتناعه لكنه لما لم يخل عن لكنة وبشاعة سلم عنه لغة العرب الموضوعة
على غاية من الاحكام والرصانة ويقفوا على الساكن لانه ضد الابتداء فجعل علامته ضد علامته ولان الانتهاء
عدمي فيناسبه السكون لانه عدمي كما ان الابتداء لكونه وجوديا يناسبه الحركة لانها وجودية ويشهد له اي
لكون الاسم من تلك الاسماء تصريفهم الاسم وفي بعض النسخ تصريفه اي الاسم على اسماء واسامي وهو جمع اسماء صرح به الامام
القرطبي وغيره وسمي وسميت ولو كان اصله وسما كما ذكره الكوفيون لكان جمعه اوساما وتصغيره وسيما
والفعل منه وسمت ومجيء سمى كهدى عطف على تصريفهم لغة نصب على الحالية من سمى فيه اي في الاسم
يؤيده ما قال ابن الانباري في الاسم خمس لغات اسم واسم بكسر الهمزة وضمها وسمى على وزن
هدى وان ترك الجوهري الخامسة والله اسماك سمى مباركا اثرك الله به ايثاركا سميت فلانا زيدا و
سميته به واسميته به كله بمعنى والاسم للمبارك ما يسر به المتفائل كمحمد وسعد وسعيد ومبارك والمعنى والله
سماك باسم مبارك اختارك الله مع بذلك الاسم على غيرك كما اخترت به نفسك او لاختيارك والقلب بعيد
جواب عن قول الكوفيين ان هذه الامثلة مقلوبة فان اسماء مثلا اصله اوسام فقلبت فصارت اسماء ولا شك
انه بعيد خلاف الاصل ومع بعده غير مطرد في انواع تصاريف الهمز بل لا يوجد كلمة خولف الاصل فيها وفي جميعها
وتصغيرها وسائر تصاريفها كيف يوجد وشأن الجمع والتصغير رد الشيء الى اصله واشتقاقه عند البصريين
من السمو وهو الارتفاع سمي به لانه رفعة للمسمى وشعار له اي علامة للمسمى بها يرتفع عن زاوية

قوله من السمو بالتشديد وهو الارتفاع والعلو ولا ينافي ما مر من ان اصله سمو محذوف العجز لانه اصل اعلالي لا اشتقاقي كما توهم
على ما عرفت وهذا كما يقال اصل قام قوم ثم اعلم ان الاشتقاق ههنا بمجرد التخفيف واسكان الميم ان كان مضموم الفاء
والا فهو مع كسر السين او فتحها سيد صبغة الله

قوله لیتنزل اعلاله علة لکونه من السمة او للحکم فی قوله واصله وسم او علة للتعویض وآلاعلال ههنا بمعنی مطلق التغییر لا الاصطلاحی وهو تغییر حرف العلة بالقلب او الحذف او الاسکان وعلة تغییره لانه لیس فیه الا حذف الواو وسینه کانت ساکنة من الثانیة الضائعة

البحر ان الاصنعة العرفان وعن حضیض الخفاء الی اوج الجلاء واشتقاقه من السمة وهی العلامة والهاء عوض عن الواو عند الکوفیین لم یذکر هذا المذهب کالاول بالاستقلال اشارة الی ضعفه واصله وسم بفتح الواو حذفت الواو وعوضت عنها همزة الوصل علیه ورد بان الهمزة لم تعهد داخلة علی ما حذف صدره فی کلامهم فارتکاب کثرة الاعلال اهون من ارتکاب التغییر الی عدیم النظیر ولا یرد النقض باشاح فی وشاح واعاذ وعاذ لان مرادنا بالهمزة همزة الوصل وفیما ذکر تموه صورة القطع فلا اشکال فائدة قال الامام القرطبی منه قال ان الاسم مشتق من السمو یقول لم یزل الله سمیا موصوفا قبل وجود الخلق وبعد وجودهم وعند فنائهم لانا نخبر لهم فی اسمائه وصفاته وهذا قول اهل السنة ومن قال الاسم مشتق من السمة یقول کان الله سمیا فی الازل بلا اسم وصفة فلما خلق الخلق جعلوا له اسماء وصفات فاذا افنیناهم بقی له اسم ولا صفات وفی لغة سم وسم اثنا عشر یمین اللغویین عن قول الکوفیین لا حتمال کون اصلها وسما حذفت الواو وکسرت السین فی الاول لان الساکن اذا حرک حرک بالکسر وضمت فی الثانیة لیکون دلیلا علی الواو المحذوفة بخلاف سمی فان اصله سموا قلبت الواو الفا لتحرکها وانفتاح ما قبلها قال ای زوفیه باسم الذی فی کل سورة سمه وتبعه علی فی الکشف ارسل فیها بازلا یقرئه بها بتخوط ریقا یعله الباء یتعلق بارسل ای باسم الذی ارسل الراعی فی الابل بازلا ای فحلا اشتق له یقرئه حالة ارسل او صفة بازلا ای بتبرکه عن الاستقلال بالرکوب والحمل للتقوی للفجاءة فنوای بازل یقصد بتلک الابل طریقا یعله لاعباده بتلک النعلة والاسم ان اریدبه اللفظ حاصل هذا الکلام بیان ان لا معنی للخلاف بین الاشاعرة والمعتزلة بانه عین المسمی او غیره وتلخیصه ان المراد بالاسم ان کان اللفظ فلا نزاع فی انه غیره وان کان الذات وان لم یشتهر فلا نزاع فی انه عینه وان کان الصفة فلا وجه للجزم باحد الطرفین بل قد یکون احدهما ویکون واسطة بینهما وهذا بحث تحریر فی تحریره فضلاء المتقدمین والمتاخرین والاحسن ما افاده بعض المحققین وهو ان الاسم قد یطلق ویراد به اللفظ کما فی کتبت زیدا وقد یطلق ویراد به المسمی کما فی کتب زید فاذا اطلق بلا قرینة ترجح اللفظ او المسمی کنحو کلمت اسما زینة یحتملهما بلا رجحان فالقائل بالغیریة یحمله

تایخ

21

یحمله علی اللفظ وبالعینیة علی المسمی ویعلم منه حال لفظ الاسم فان من جعل الاسم عین المسمی جعله عینا ان عین العین عین وقد استخرج الامام تاویلا وسما لطیفا دقیقا وهو ان لفظ الاسم اسم للدال لفظا والدال علی معنی فی نفسه غیر متغایرین باحد الازمنة ولفظ الاسم کذلک فیکون الاسم اسما لنفسه فیکون الاسم عین المسمی اقول یرد علیه اولا ان هذا انما یصح اذا کان النزاع فی لفظ الاسم فقط وثانیا ان هذا ایضا لا یصلح محلا للخلاف لان المعتزلة لا ینکرون ان لفظ الاسم یدل علی المسمی بواسطة التمسک بقولهم سبح اسم ربک الاعلی وقول لبید اسم السلام وغیر ذلک کما فعل القوم ویتحد الاسم تارة مع المسمی کما فی الترادف واجتماع الاسم واللقب والکنیة ویتحد الاسم تارة اخری مع المسمی کما فی المشترک وان اریدبه ذات المسمی فهو المسمی لکن لم یشتهر ای الاسم بهذا المعنی وایضا لا وجه لذکره والاختلاف فیه فضلا عن اقامة الدلیل علیه وقوله سبح اسم ربک یراد به اللفظ جواب عن سؤال یرد علی من لم یشتهر بهذا المعنی تقریر السؤال ان یراد بالاسم ههنا الذات بقرینة النسبة المتعدیة الیه والوقوع فی القرآن ودلیل الکشاف وتقریر الجواب ان الاسم ههنا محمول علی حقیقته والقرینة المذکورة لا تصلح ان تکون قرینة لانه کما یجب تنزیه ذاته عن النقائص یجب تنزیه الالفاظ الموضوعة لاعن الرفث ای الفحش وسوء الادب کذکره علی وجه التحقیر او تسمیة الغیریة او بیانه بما یلیق به او الاسم فیه مقحم جواب ان عطفا علی ما قبله یراد به اللفظ کما فی قول الشاعر یعنی لبید عمی ابتئای ان بعیش ابوهما وهل ان الا من ربیعة او مضر فقوما وقولا بالذی قد عرفتما ولا تخشیا وجها ولا تخلقا الشعر الی الکحول ثم اسم السلام علیکما هما وقفا بیک حولا کاملا فقد اعتذر وهو ممن حذف احدی التائین فوقف ربیعة او مضری من قبیلتها فاخماما وانفرضا فاما کذلک یامر بنیته بان یقول له وتنذباه بعد موته وتذکرا ما تعرفانه من محاسن اخلاقه واحسن افعاله ومناقبه اهل ایجا هلیته ثم خمش الوجه وحلق الشعر لاجل المیت وهو الکحول متعلق بمحذوف قولا ای افعلا من الندبة والتعزیة الی تمام الحول کما هو عادت العرب ثم السلام علیکما ای ثم اودکما سلام توذیع واقبل عذرکما ان ترکتما الندبة والبکاء بعد هذا لانکما بکیتما حولا کاملا وقد اعتذر فظهر ان لا وجه لما قیل ای بکیت الی الحول ثم قمتما ثم سلمت علیکما

سلام توديع ومتاركة ومن يبك هذه المدة فهو معذور في تركه البكاء وان اريد به الصفة كما هو راي
الشيخ هذا قيد للصفة لا للارادة يعني ان اريد به صفة على راي الشيخ وهي مبدأ الاشتقاق الذي يسمونه الصفة
المعنوية واما الاسم على رأيه فما دل على الذات مشتقا كان او غيره كما سيظهر مما سينقل عنه ان شاء الله تعالى
وهو احتراز عن رأي من فسر الصفة بما دل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين انقسم اي الاسم بهذا المعنى انقسام
الصفة الى ما هو نفس المسمى كالوجود الخاص والى ما هو غيره كالايجاد والاحياء والى ما ليس هو ولا غيره كالعلم والقدرة
وانقسامها عنده الى تلك الاقسام مذكور في الكتب الكلامية يشهد به التتبع فاندفع بما قررنا ما قيل اولا ان
كلامه يدل على ان عند الشيخ المراد بالاسم ابدا هو الصفة ولم يوجد في كلامه ما يدل عليه بل ما يدل على خلافه كما سينقل عنه
وثانيا ان انقسام الصفة عنده الى الاقسام المذكورة غير مسلم وانما المنقول عنه ان الاسم هو الذي ينقسم اليها فانه
نقل عنه في المواقف ان الاسم اي مدلوله قد يكون عين المسمى نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون
غيره كالخالق والرازق مما لا يدل على الصفات الحقيقية وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على الصفة الحقيقية
القائمة بذاته وثالثا ان الصفة لا بد ان تدل على معنى زائد على الذات فلا مجال لكونها عين المسمى اذ المراد بالعينية
كون مدلوله عين المسمى لا مجرد الصدق والا لكان جميع الصفات المحمولة عينا اما الاول فلانه انما يرد اذا جعل قوله
كما هو راي الشيخ قيدا للارادة وقد عرفت انه قيد للصفة واما الثاني فلان التتبع يفيد تسليم انقسام الصفة اليها
بل يدل على انقسام الاسم اليها عنده باعتبار انقسام الصفة اليها عنده قال في شرح المقاصد ذكر الشيخ الاشعري
ان اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اي الذات وما هو غيره كالخالق والرازق ونحو
ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات القديمة واما الثالث فلان مراده
بالصفة كما عرفت مبدأ الاشتقاق لا المشتق ولو سلم ان مراده ذلك فما له الى المبدأ عنده قال في شرح المقاصد
الشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات و
مدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير وظهر ايضا ان الشيخ لم يذهب الى ان اسماء الله تعالى بمعنى صفاته ثلثة اقسام

فان قلت فلم حذفت الالف في الخط واثبت في قوله باسم ربك قلت قد اتبعوا في حذفها حكم الدرج
دون الابتداء الذي عليه وضع الخط لكثرة الاستعمال وقالوا طولت الباء تعويضا من طرح الالف وعن عمر
ابن عبد العزيز انه قال لكاتبه طول الباء واظهر السينات ودور الميم والله اصله الاله قال شعر
معاذ الاله ان تكون كظبية ونظيره الناس اصله الاناس قال شعر ان المنايا يطلعن على الاناس الآمنينا
فحذفت الهمزة وعوض منها حرف التعريف
كشاف

22

اقسام ولم يفهم ذلك من عبارة المتن ايضا حتى يتوهم ان اطلاق الاسم بمعنى الصفة على مدلوله مجرد الذات بلا معنى زائد محل
نظر على انه لا بعد فيه لما عرفت ان الوجود كذلك فتدبر لان التبرك على تقدير ان يكون الباء للمصاحبة والاستعانة على
تقدير ان تكون للاستعانة بذكر اسمه اما الاول فظ لان التبرك لا يكون الا بالاسم واما الثاني فلان الاستعانة
حقيقة وان كانت بذاته تعالى كيف لا وقد قال تعالى واياك نستعين لكن الطريق الى تحصيلها لما كان ذكر اسمه تعالى جعل مستعانا
به تعظيما وتبجيلا او للفرق بين اليمين والتيمن فان قوله بالله كذا يحتملهما فاذا قال باسم الله تعين التيمن والتبرك
لان اليمين يكون بالله تعالى لا باسمه فتدبر ولم يكتب الالف على ما هو وضع الخط يريد الجواب عما يقال من قواعدهم ان وضع
الخط على حكم الابتداء دون الدرج فكان يجب ان يكتب الالف ههنا لثبوتها في الابتداء كما كتب في باسم ربك وتقرير
الجواب ان الاصل ذلك ولكنه تخلف ههنا لكثرة الاستعمال العارضة بحسب اللفظ والكتابة وهي مما يوجب التخفيف من اي وجه
كانت ومع ذلك لم يترك الاصل بالكلية بل طولت الباء عوضا عنها ودليلا عليها والله اصله اله اعلم ان العلماء اختلفوا
في لفظة الجلالة فمنهم من تورع عن طلب مأخذه وذكر معناه ومنهم من قال لعله مشتق لكنا لا نعرف المشتق منه ولم نكلف معرفته
ولم يتعرض لهما المص بل تعرض لمذاهب اصولها اربعة الاول انه اسم عربي مشتق صار علما بالغلبة لان اسماء الله تعالى
كلها صفات ومشتقة ليعرف المكلف معناها فيتوسل بها اليه الثاني انه اسم عربي غير مشتق الثالث انه صفة صارت علما
بالغلبة واختاره المص الرابع انه سرياني معرب واصحاب المذهب الاول اختلفوا في ان اصله قبل دخول اللام اله
او لاه والقائلون بالاول اختلفوا في ان همزة اله اصلية او مقلوبة من واو والقائلون بالاول تفرقوا خمس فرق
فحصل من المذهب الاول سبعة مذاهب بينها المص الى قوله وقيل علم لذاته اذا عرفت هذا فاعلم ان صاحب الكشاف
اختار ان اصله اله اما ثبوت الهمزة في اصله فلوجودها في تصاريفه واما كونه على الصيغة المخصوصة فلاستعمالها في معناه
كما في قول الخماسي معاذ الاله ان تكون كظبية والادمية فان المحذوف قياسا في حكم المثبت وهو مانع مما ذكر
واختار ابو البقاء انه على قياس التخفيف فلزوم الحذف والتعويض مع وجود الادغام من خواص هذا الاسم الذي يمتاز
عن نظائره امتياز مسماه عن سائر الموجودات بما لا يوجد الا فيه وعوض عنها حرف التعريف وهو الالف واللام عند الخليل

وكذلك قيل في النداء يا الله بالقطع كما يقال يا الله والآلة من الاسماء 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 وكذلك السنة على عام القحط والدين على الطاعة والكتاب على مكتوب سيبويه واما الله
بحذف الهمزة مختص بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره ومن هذا الاسم اشتق تالّه وأله واستأله

ولذلك قيل يا الله بالقطع اى طرح الهمزة لانها جزء العوض من الحرف الاصلي وهذا واما اذا ادخل اللام فقط
على ما هو مذهب سيبويه فيجب ان يقال انما اجتلبت للنطق باللام جرت منها مجرى الحركة فلما عوضت اللام فوجوب
متحرك كان للهمزة موضع في التعويض فلذلك جاز قطعها واما اختص القطع بالنداء لان الحركة هناك يختص للعوضية
ولا يلاحظ معها شائبة التعريف اصلا حذرا من اجتماع ادوات التعريف واما في غير النداء فيجري على اصل الالا اذا لفظ
الله بحذف الهمزة يختص بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره في جاهلية ولا اسلام والآلة في اصل وضعه وهو المنكر لكل معبود لم يرد
انه مرادف للمعبود ليكون مثله فيما في ما اختاره صاحب الكشاف من انه في اصل اسم غير صفة كما يستحق ان شاء
الله تعالى فان قيل عبارة الكشاف تقبل التوجيه حيث قال اسم يقع على كل معبود والحق قد استعمل اللام وهي صلة الوضع
قلنا ممنوع بل هي للغلبة كما في قولهم المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه ثم غلب الاله معرفا باللام على المعبود بالحق
اى على الذات المخصوص فصار علما بالغلبة يعرف اليه عند الاطلاق كسائر الاعلام الغالبة ثم اريد تاكيد الاختصاص
بالتغيير فحذف الهمزة وصار الله بحذف الهمزة مختصا بالمعبود بالحق فالالاه قبل حذف الهمزة وبعده علم للذات
المقدسة كلمة قبل الحذف اطلق على غيره اطلاق النجم على غير الثريا وبعد لم يطلق على غيره اصلا يؤيده قول الفاضل اليمني جعل
يعني صاحب الكشاف اله مختصا بخلاف الالاه مع ان غالب والغالب ايضا مختص بناء على ان الاله في اصل وضعه قبل
غلبته كان يستعمل في المعبود مطلقا واما اذا فلم يستعمل الا في المعبود بالحق ولا يخفى على من له خبرة ادنى ان تعبير
المصنف ههنا احسن من تعبير الكشاف واشتقاقه اى اشتقاق الآلة اى الاهة كما ذكر في قوله تعالى
الآية فان الالهة بكسر الهمزة وفتح اللام والوهة والوهية بضم الهمزة فيهما بمعنى عبد ومنه قراءة ابن عباس
رضي الله عنه ويذرك والهتك اى عبادتك فيكون الاله بمعنى مالوه اى معبود بمعنى مستحق للعبادة ثم يصح صدورها
بدون ان كان في الازل الهاً وليس بمعبود وكونه بذلك ككون كتاب بمعنى مكتوب فلا يلزم منه الوصفية كما سيأتي
تحقيقه ومنه تالّه واستأله اى عبد واستعبد ذهب صاحب الكشاف الى ان الالهة وتصاريفه مشتقة
من الاله وان كان اسم عين اذ لا اشتقاق قد يكون من الاسماء الاعيان وجعل الالاه مشتقا من الاله بالكسر وكان حق ما

واستأله كما قيل استنوق واستجر في الاشتقاق من الناقة والحجر فان قلت اسم هو ام صفة
قلت بل اسم غير صفة الادراك تتصفه ولا تصف به لا تقول شيء الله كما لا تقول شيء رجل وتقول
الله واحد صمد كما تقول رجل كريم خير وايضا فان صفاته تعالى لا بد لها من موصوف تجري عليه

انما عدل عن الاول لان الاشتقاق والعمل عن الاعيان على خلاف القياس لا سيما في التالي المجرد فانه غاية الندرة كقولهم
ابل بالة بالكسر الباء في الاول وفتح الهمزة في الثانية اذا اتقن في رعية الابل واحسن القيام بمصالحها وفي الثاني
لان الالة اذا كان بمعنى المعبود كما اذا عرف به صاحب الكشاف كان مشتقا من اله بالفتح بمعنى عبد لا الة بالكسر
بمعنى تحير اذ لا مناسبة بين مطلق المعبود وبين معنى التحير واما وجه ما اختاره صاحب الكشاف فان في جعل اسم لا صفة
فوقوف على مقدمة ذكرها شراحه وهي ان الاسم قد يوضع لذات مبهم باعتبار معنى معين يقوم به فيترك
به لوضع ذات مبهم لم يلاحظ معه خصوصية اصلا وفي صفة معينة فيصح اطلاقه على كل متصف بتلك الصفة ومثل
ذلك يسمى صفة وذلك المعنى المعتبر فيه مصحح الاطلاق كالمعبود مثلا ويلزم ذكر موصوف معه لفظا او تقديرا يقينا
للذات التي قام بها المعنى وقد يوضع لذات معينة ولا يلاحظ معها شيء من المعاني القائمة فيكون اسما لا يشبه
بالصفة قطعا كزيد وبابل وقد يوضع لها ويلاحظ في الوضع معنى لنوع تعلق بها وذلك على قسمين الاول ان
يكون ذلك المعنى خارجا عن الموضوع له وسببا باعثا لتعيين الاسم بازائه كاحمر اذا جعل علما لذات فيه حمرة
وكالدابة اذا جعلت اسما لذوات الاربع في انتشائها وجعل دبيبها سببا للوضع لا جزءا من مفهوم اللفظ الثاني
ان يكون الخارج داخلا في الموضوع له فيتركب ذات معين ومعنى مخصوص كاسماء الاله والزمان والمكان وكالدابة
اذا جعلت اسما لذوات الاربع مع دبيبها وهذان القسمان ايضا من الاسماء والمعنى المعتبر فيهما مرجح
للتسمية لا مصحح للاطلاق يطردان في كل ما يوجد فيه ذلك المعنى ولا يقعان صفة لشيء لكن ربما يشتبهان بالصفة
والقسم الاخير هذه البتاء لان المعنى المعتبر في الوضع داخل في مفهوم كل منهما ومعيار الفرق انما يوصفان ولا
يوصف بهما على عكس الصفات اذا عرفت هذا فاعلم انه وجد في الاستعمال اله واحد ولم يوجد شيء الكه
مع كثرة دورانه على الالسنة فعلم انه اسم لا صفة وهكذا حكم كتاب وامام وسائر ما اعتبر فيه المعاني مع خصوصية
للذات وايضا لا بد لجنس المعبود من اسم يجري عليه صفاته فانه معنى متعارف وليس لا اسم سوى اله
وقيل اشتقاقه من الة بكسر اللام وكذا كل ما يأتي بعد اذا تحيروا فاشتق منه اذا العقود تتحير في

فلو جعلتها كلها صفات
بقيت غير جارية
على اسم موصوف به
وهذا محال فان قلت
ما الموصوف بهذا الاسم حتى يشتق
قلت معنى الاشتقاق ان
ينتظم الصيغتين
معنى واحد وصيغة
هذا الاسم وصيغة قولهم
اله اذا تحير ومن اخواته
وله وولع وعله ينتظمهما
معنى التحير والدهشة
وذلك ان الاوهام تتحير
في معرفة المعبود وتدهش
العقول ولذلك كثر الضلال
وقل النبط
الصحيح

في معرفته او من الهت الى فلان اي سكنت اليه في الاساس سكنت الى فلان استانست به وانما اشتق منه لان القلوب
تطمئن بذكره اي بذا الله تطمئن القلوب والارواح تسكن الى معرفته قال في لباب التفاسير بعد ذكر معنى السكون
اليه او من معنى الثبات تقول الهنا بمكان كذا اي اقمنا قال الهنا بدار ما بتيد رسومها كان بقاياها وشام
على يد فعلى هذا كان المناسب للمص ان يذكر معنى الاقامة والثبات كما ذكر معنى السكون اليه ليرتبط بالاول
قوله لان القلوب تطمئن بذكره وبالثاني قوله والارواح تسكن لكنه كانه لاحظ اللزوم فتدبر او من اله
اذا فزع من امر نزل عليه والهه غيره اذا اجاره اي خلصه عما يخافه وازاله عنه فالهمزة للسلب كما في اشكيته و
انما اشتق منه اما على الاول فلقوله اذ العائذ يفزع اليه حقيقة حقا كان او باطلا فيكون اله بمعنى ملجاء واما على
الثاني فلقوله وهو يجيره حقيقة ان كان الها بالحق او بزعمه ان كان باطلا فيكون بمعنى المامن والملجاء او امن
اله الفصيل اذا اولع بامه على صيغة المجهول اي اغرى بها والتجاء اليها وانما اشتق منه اذ العباد يولعون
ويلتجئون بالتضرع اليه في الشدائد او من وله اذا تحير وتخبط عقله لم يذكر وجهه اكتفاء بما سبق من قوله
اذ العقول تتحير في معرفته وفيه تصريح ان كلا من اله ووله لغة برأسها كما ذكر النسفي والسجاوندي
لان اصل اله ووله كما ذكر بعض شراح الكشاف وانما قال وكان اصله ولاه لان المصدر اي مصدر وله وله
وولهان ولم يشتهر ولاه مصدر وله فقيل عطف على قلبت كاعاء واشاح في وعاء ووشاح ويرده الجمع على
الهة دون اولهة فان جمع التكسير كالتصغير يرد الشيء الى اصله ولو كان الاصل ولاها لجمع على اولهة وقيل اصله
لاه عطف على قوله والله اصله الاه هذا هو المذهب السابع مصدر لاه يليه ليها ولاها اذا احتجب او ارتفع
يشير الى ان له معنيين كما ذكر في لباب التفاسير احدهما الاحتجاب كما قال الشاعر لاهت فما
عرفت يوما بخارجة يا ليتها خرجت حتى رأيناها وثانيهما الارتفاع يقال لافلان اي ارتفع قوله
لانه مع محجوب عن ادراك الابصار ناظر الاول قال الامام ان حقيقة الصمدية محتجبة عن العقول ولا
يجوز ان يقال محجوبة لان المحجوب مقهور لا يليق الا بالعبد اما الحق فقاهر فظهر ان في العبارة مساهلة

مساهلة وقوله ومرتفع على كل شيء ناظر الى الثاني اي مستعل على ذلك استعلاء معنويا رتبيا ومرتفع ايضا اي
منتزع عما لا يليق به من الاقوال والافعال والصفات ويشهد له اي لكون اصله لاها قول الشاعر كحلفة من ابي رباح
يسمعها لاهه الكبار الحلفة واحد الحلف بمعنى القسم وابو رباح بفتح الراء والباء الموحدة اسم رجل والكبار
بضم الكاف وتخفيف الباء بمعنى العظيم وروى الجوهري كدعوة بمعنى الدعاء واما الحلقة بالقاف فتصحيف لا معنى له
وروى يشهدها مكان يسمعها وقيل ليس بمشتق بل علم لذاته المخصوص عطف على قوله والله اصله اله بيان المذهب
ثان ذهب اليه الخليل والزجاج واختاره الامام ونسبه الى سيبويه والاصوليين والفقهاء لانه يوصف يقال
الله الحي القيوم ولا يوصف به لا يقال الحي القيوم الله فان قيل قال في سورة ابراهيم العزيز الحميد الذي الاية فقد
جعله وصفا لغيره قلنا فيه قراءتان الحمد هما الرفع فلا اشكال عليها لانه مبتدأ لا يوصف واخرى الجر فيندفع
بانه بيان لا وصف كما تقول جاورت العالم الفاضل النحرير زيدا فانك لما ذكرت الاوصاف بقي الاشتباه في انه
من هو فلما قيل زيدا زال الاشتباه وسيأتي زيادة تحقيق له اقول فيه بحث لان الدليل يفيد نفي الوصفية ولا
يلزم منه ثبوت العلمية لجواز كونه اسم جنس ولانه لا بد له بمقتضى العرف والاستعمال من اسم يجري عليه صفاته
الخاصة به فان كل شيء يتوجه اليه الاذهان لا بد له من اسم يجري عليه احكامه وصفاته على ما عليه قانون الوضع واستعمال
العرب ولذا قال الجبري اذا كان الله صفة وسائر اسمائه صفات لم يكن للباري مع اسم ولم يبق العرب
شيئا من الاشياء المعتبرة الاسمية ولم تسم خالق الاشياء ومبدعها وهو مح والا فعدم وضع الاسم لخصوصية
الذات مع وصفه للذات باعتبار ما يقوم بها من المعنى غير محال بل المحال وجود الصفة بدون الموصوف ولا يصلح
له مما يطلق عليه سواه اي سوى لفظ الجلالة فان قيل ضرورة اجراء الصفة يندفع بكونه اسم جنس فمن اين
ثبت العلمية قلنا المراد بالصفات كما اشرنا اليه الصفات الخاصة به مع ولا يكفي في اجرائها الا الاسم الخاص به مع
ايضا لان من شان الصفة الحمل على الموصوف واقل مرتبة الموضوع المساواة فان قيل لا يلزم من كونه اسما خاصا به
علمية لجواز كونه اسما لكلي منحصر في شخصه كالشمس قلنا لما جرى عليه احكام المعارف تعين انه اسم علمي

ولانه لو كان وصفا كان كليا واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلان الوصف لا يفيد الا ان شيئا ما مبهما
حصل له المشتق منه وهذا المفهوم غير مانع من وقوع الشركة فيه واما بطلان اللازم فلانه لو كان كليا لم يكن قوله لا اله الا
الله توحيدا مثل عدم كون لا اله الا الرحمن توحيدا واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو كان كليا
لا يمنع الشركة فاثباته لا يكون موجبا للتوحيد لان ثبوت الاعم لا يقتضي ثبوت الاخص فضلا عن ثبوت الفرد الشخصي
واما بطلان اللازم فلاجماع العقلاء على انه توحيد فان قيل لا يلزم من نفي الوصفية ثبوت العلمية لجواز كونه اسم
جنس كما مر قلنا علة النفي مشتركة لانه ايضا كلي والاظهر انه وصف في اصله هذا هو المذهب الثالث واختاره المحقق
وبينه قبل اقامة الدليل بحيث اندفع الوجوه الثلثة المذكورة في اثبات العلمية فقال لكنه غلب عليه بحيث يستعمل في غيره
بعد الغلبة ولما لم يكن هذا القدر من الغلبة كافيا في علمية الوصف لوجوده في الرحمن زاد قوله وصار في افادة
التعيين كالعلم القصدي كاننا مثل الثريا والصعق فانهما وصفان في الاصل صار الاول علما للنجم والثاني نحو
يلدين فعيل بالغلبة مشابهين بالعلم القصدي في افادة التعيين وان كان بين ممثل والاول من الممثل
بهما وبين الثاني من الممثل بهما فرق من حيث ان الغلبة فيهما تقديرية وفيه تحقيقية اما انهما وصفان في الاصل فلان
الثريا تصغير ثروى تانيث ثروان مشبهة بمعنى كثير العدد من الثروة بمعنى كثرة العدد والصعق صفة مشبهة لمن اصابته
الصاعقة واما الغلبة فيهما تقديرية وفيه تحقيقية فلان التحقيقية عبارة عن ان يستعمل اللفظ اولا في معنى
ثم يغلب على اخر والصعق من هذا القبيل والتقديرية عبارة عن ان يستعمل من ابتداء وصفه في غير ذلك المعنى لكن
مقتضى القياس ان يستعمل كالدبران والعيوق والله والثريا من هذا القبيل اذ لم يستعملوا في غير المعبود بالحق
والكوكب المخصوص اصلا لكن مقتضى القياس الاستعمال ويجوز ان يكون قوله مثل الثريا والصعق متعلقا
بقوله كالعلم بيانا له او بدلا منه ويكون المعنى وصار كالثريا والصعق في صيرورته علما بالغلبة وان فرق بينهما
بما مر فظهر ان ما قيل التشبيه ليس في العلمية بل في مجرد الغلبة والا فالله من الصفات الغالبة كالرحمن وهما من الاعلام
الغالبة لم يصدر عن روية اجرى جواب لما مجراه اي مجرى العلم القصدي وهو الظاهر او الغالبي فمعنى

فمعنى اجرائه مجراه عدة من افراده واجراء احكامه عليه في اجراء الوصف عليه يندفع به الوجه الثاني من الوجوه المذكورة
في اثبات العلمية والاعتراض عليه بانه اذا كان في الاصل وصفا ثم عرض له معنى الاسمية بالغلبة لم يكن تبع في
اصل الوضع بل الى عروض الغلبة اسم يجري عليه صفاته وهو ظاهر لزوما وفسادا انما نشأ من عدم التفرقة بين
الغلبة التحقيقية والتقديرية ومن الغفلة عن اغناء التقديرية عن الوضع فتامل وامتناع الوصف به يندفع به
الوجه الاول منها وعدم تطرق احتمال الشركة اليه يندفع به الثالث منها ثم شرع في ادلة هذا المذهب
فقال لان ذاته تعالى من حيث هو ذاته بلا اعتبار امر اخر اي صفة من صفاته حقيقي كالعلم والقدرة او غيره كالمعبودية
والرازقية غير معقول للبشر فاذا لم يكن معقولا له فلا يمكن ان يدل على صيغة المبني للمفعول وقوله عليه قائم
مقام الفاعل اي يمتنع ان يكون مدلولا عليه بلفظ اي بوضع لفظ ثم يعتبر فيه الامر المذكور سواء كان الواضع هو الله او
البشر اما الاول فلان الوضع لا يعرف عادة بقول الواضع وضعت لفظ كذا بازاء معنى كذا بل بتتبع موارد
الاستعمال وهو انما يفيد في الامور المعقولة للبشر وهو انما يكون اذا تضمن معنى اللفظ الامر المذكور واما الثاني
فلان دلالة غيره فرع تعقله نفسه لا يقال لم لا يجوز ان يعتبر ذلك الامر حال الوضع لا في الوضع لانك قد عرفت
انه اذا لم يعتبر فيه لم يفد التتبع فاضمحل ما قيل لم لا يجوز ان يعرف الذات بوجه فيوضع لها اسم فان علم
الواضع بكنه حقيقة الموضوع له غير واجب نعم يرد عليه ان هذا القدر من اعتبار المعنى لا يقتضي الوصفية لجواز
كونه من الاسماء المشبهة بالصفة وكون المعنى المعتبر فيه لترجيح الاسم لا لصحة الاطلاق كما في القارورة و
والكتاب والامام على ما تقدم وفي بعض النسخ فلا يمكنه ان يدل عليه بلفظ اي لا يمكن واحدا من البشر ان
ان يدل غيره عليه وهو مبني على كون الواضع هو البشر ولانه لو دل على مجرد ذاته المخصوص يعني لو لم
يكن وصفا في اصله لكان اسما ولو كان اسما لدل على مجرد ذاته المخصوص لما افاد ظاهر قوله تعالى وهو الله في السموات
معنى صحيحا فان ظاهره ان يتعلق في السموات باسم الله ويكون المعنى هو المستحق للعبادة فيهما كما ذهب
اليه بعضهم فاذا افاد ظاهره معنى صحيحا ثبت انه لم يدل على مجرد الذات فظهر ان المناقشة بانه لم لا يجوز ان يكون

فان قلت هل يفخم لامه قلت نعم قد ذكر الزجاج ان تفخيمها سنة وعلى ذلك العرب كلهم واورد عليه دليل انهم ورثوه كابرا عن كابر كشاف

قوله في السموات متعلق بمعلم والجملة خبر فان او هي الخبر وانما برز اما لانشائها غرض الفعلية غرض الاسمية يرد عليه ان الاسمية لا تقتضي الدلالة على مجرد الذات فان اسم الزمان والمكان والالة مثلا اسماء بالاتفاق مع دلالتها على معنى زايد على الذات ولو سلم فلكيفية تعلقه به باعتبار ملاحظة المعنى الوصفي الخارج عن الاسم كما في قولك اسمه على والحروب نعامة ويرد على الثالث ايضا ان الاشتقاق لا يقتضي الوصفية كما لاح منها الناظر حيث قال اذ لا ان قلم وقيل علم عطف على علم واشتقاقه فكذا فيكون الالة علما ولا قائم وثانيا ان الغواريان لفظة اتبع ما خوذة من الالة فلم تحقيق ان الالة مشتق او علم ينظر باتحاد معناها ولا قائل به وثالث ان الالة فسره بالمعبود بحق بعد الغلبة وكم منها مع الصفة فكيف قال لا يوصف به ورابعا ان الغلبة في الصفة لا يوجب العلمية كما قال في الكشاف ان الرحمن في الصفات الغالبة فلم قال انه صار علما بالغلبة وقيل اصله لاه هذا هو المذهب الرابع وتفخيمه لامه اي لام الالة لتعين كسر ما قبله فلا يلتبس فلم اذا انفتح ما قبله نحو ان الله او انضم نحو ويضرب الله وارادوا بالتفخيم ضد الترقيق وهو التغليظ وقد يطلق على ما يقابل الامالة وعلى امالة الالف نحو مخرج الواو في الصلوة والزكوة سنة جز تفخيم اي طريقة ملوكية متوارثة وقيل مطلقا ذكر في المدارك ولباب التفاسير ان بعض القراء يفخمه مع الكسرة ايضا كوانه ولعل صاحب الكشاف منهم اذ ليس في ظاهر عبارته الاطلاق لكن صدر عن شراح الاطباق عما اراده بيان ان جريانه فيه على سنن الاستقامة او في نحو تحريفات العوام بلا تعرض للصحة المشهورة وحذف الف الساكنة نحن نبدء بالصلوة لانتفاء الغير بانتفاء اللفظ الموضوع له لان انتفاء الجزء انتفاء الكل ولا ينعقد به حريج اليمين لانه ايضا مبني على وجود المسمى واما قال حريج اليمين لا حيث اجه الى البينة في انعقاد اليمين به قال حجة الاسلام في الوجيز ولو قال بالله على ما قصد التلبيس وهو الرطوبة فليس بيمين وان اراد به اليمين انعقد وحمل حذف الالف على اللحن وقد جا حذفها للضرورة كقوله الا الارك اله في سنهبل اذا ما اله بارك في الرجال المستشهد في اللفظ الاول ومعنى البيت الدعا على رجل مسمى بسنهبل بعدم البركة فيه وهي النماء والزيادة

والزيادة الرحمن الرحيم اسمان بنيا من مقابل الفعل والحرف فلابناني وصيغتهما بنيا للبقا ليس معنا انهما في صنع المبالغة لانها عند الجمهور مهجورة في غير ليس واحد منهما منها وهي فعال وفعل وفعول وما نقل عن سيبويه ان فعيلا من صيغ المبالغة فمحمول على ان حالة العمل للمنصب فحيث لا عمل لا يحمل على صيغتها بل معنا انهما بنيا ميغتين مشبهتين لافادة المبالغة من رحم وان كان متعديا لا يشتق منه الصفة المشبهة اذا اريد المبالغة يجعل المتعدي لازما بمنزلة الغرايز ويشتق الفعل بضم العين ثم يشتق منه الصفة على ما عليه الاثبات وبالتفريع بهذا الاشتقاق لم يبق وجه للخلاف والشقاق بان الرحمن غرابي معرب كما ذهب اليه بعضهم استدلالا بانه لو كان مشتقا لما انكره العرب وقد قالوا وما الرحمن حين قيل لهم اسجدوا للرحمن وبما روي ان عليا رضي الله عنه لما كتب في صلح الحديبية باسمك اللهم على عادتك قال سهيل بن عمرو اما بسم الله الرحمن الرحيم فلا ندري ما هو ولكن اكتب ما نعرف باسمك اللهم فان ذلك فرط عنادهم وتيهتهم في كفرهم كما ان تسمية مسيلمة الكذاب به كذلك والرحمن كالغضبان بمعنى الممتلئ من الغضب البالغ من غضب اللازم والرحيم كالعليم بمعنى كثير العلم ودائمه المبني من علم المتعدي بعد حمله لازما كما مر وفي التمثيل بهذا دفع توهم ثبتا فاضل عن سيبويه كما ذكرنا والرحمة في اللغة رقة القلب وانعطافها يقتضي التفضل والاحسان فانقضاء هما اياها هو مطريق صدورهما بالاختيار ولذا يعبر في صورة استحالة ارادة المعنى الاصلي بحاسيا قي ومنه الرحم وهو منبت الولد وعاقره في البطن سميت به لانعطافها عليه وحفاوه وان رقة القلب لا يتصور في حق الله تع فكيف صح اطلاقها عليه تع وقيل بيان قاعدة كلامية بقولهم واسماء الله تع الدالة على الصفات الخ لا يمكن ثبوتها لله تع انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعاله لا يمكن صدورها عنه تع فيراد بالرحمن الرحيم المحسن المتفضل بالارادة والاختيار دون المبادي التي يكون انفعالات لا يمكنه تع اتصافه بها فلا يراد بها رقة القلب والعطف وفي هذا التعليل الغضب والكبر والاستهزاء والرحمن بعد ما شارك الرحيم في اصل المبالغة ابلغ اي اكثر مبالغة منه الرحيم لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى نقضا بحاذر فانه ليس ابلغ منه حذر بل بالعكس ورد

لرجل منهم ما اسم هذا الجمل اردت الجمل العراقي فقال اليس ذلك اسمه الشقدف قلت بلى فقال هذا اسمه الشقداف فزادني بيانا الاسم لزيادة المسمى وهو من الصفات الغالبة كما مر ان والعيوق والصعق لم يستعمل في غير اسم الله عز وجل كما ان الله من الاسماء الغالبة واما قول الهذلي حصفه في سبيله رحمن اليمامة وقول تاعرم فيه شعر وانت غيث الورى لازلت رحمانا فجاب بين معنيهم حتى كفرهم كشاف

فان قلت ما معنى وصف الله بالرحمة ومعناها العطف والحنو ومنها الرحم لانعطافها على ما فيها قلت هو مجاز عن انعامه على عباده لان الملك اذا عطف على رعيته ورق لهم اصابهم بمعروفه وانعامه كما انه اذا ادركته الفظاظة والقسوة عنف بهم ومنعهم خيره ومعروفه كشاف

ورد بان الشرط فيه بعد تلاقي الكلمتين في الاشتقاق واتحادهما في النوع بان يكون كل منهما اسم فاعل او صفة
مشبهة وهنا ليس كذلك ولو سلم فالقاعدة اكثرية لا كلية ولو سلم فحذر ابلغ لالحاقه في الثبوت بالامور
الجبلية كشره ونهم وهو لا ينافي كون حاذر ابلغ بوجه اخر بان يدل على زيادة الحذر وان لم على ثباته ولزومه
وفي هذا بحث لا يخفى على الفطن فالصواب الاقتصار على الاولين نحو قطع وتقطع فان تشديد الثاني يدل
على التكثير وكبار وكبار في الصحاح كبر بالضم يكبر اي عظم فهو كبير وكبار فاذا افرط قيل كبار بالتشديد وذلك
اي كون الرحمن ابلغ من الرحيم انما يؤخذ تارة باعتبار الكمية اي كثرة افراد متعلق مدلوله التضمني وهو الرحمة
واقتصر عليه القاشاني حيث قال المبالغة فيه باعتبار الكمية لان كثرة الحروف تدل على كثرة المعنى لا على
شدته وقوته كما قال الزجاج الغضبان هو الممتلي غضبا فسره بكثرة غضبه وفي الرحيم مبالغة في
الشدة والقوة المقتضية للزيادة على الاصل معنى الفعل واخرى باعتبار الكيفية اي قوة مدلوله التضمني و
عظمته في نفسه واقتصر عليه بعض شراح الكشاف استدلالا بقوله لما قال الرحمن فيتناول جلائل النعم و
عظائمها واصولها اردفه الرحيم كالتتمة والرديف ليتناول ما دق منها ولطف فعلى الاول قيل في الدعاء
المأثور يا رحمن الدنيا لانه يعم المؤمن والكافر فتكثير افراد مدلوله التضمني ورحيم الاخرة لانه يختص المؤمن
فقيل افراده وعلى الثاني قيل في الدعاء المأثور ايضا يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيم الدنيا لان النعم الاخروية
كلها جسام اي عظام فيناسب تخصيص الرحمن بها واما النعم الدنيوية فجليلة بعضها فناسب ذكر الرحمن
وحقيرة بعضها فيناسب اللفظ الثاني واما ما روي ايضا يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيمهما فيجوز ان
يراد في الاول جلائل النعم وفي الثاني دقائقها وبالقولين المأثورين يندفع كلام المتصرين وانما قدم الرحمن
على الرحيم والقياس يقتضي الترقي من الادنى الى الاعلى وهو في تقديم الرحيم لوجوه اربعة ذكر الاول بقوله لتقدم
رحمة الدنيا يعني ان الرحمن يتناول رحمة الدنيا على كل حال سواء اعتبر الكمية او الكيفية بخلاف الرحيم على ما مر ورحمة
الدنيا متقدمة في الوجود فناسب ان يقدم اللفظ الدال عليها والثاني بقوله ولانه صار كالعلم في الاختصاص

في الاختصاص فناسب ان يقارن العلم بخلاف الرحيم وذلك من حيث انه لا يوصف به اي بالرحمن غيره اي غير الله
تع لا بمجرد انه لم يوجد في الاستعمال بل لان معناه نظرا الى نفس صيغته المفيدة له بعد اعتبار التجوز في ارادة
المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها اي نهايتها تحقيقه ان الرحمن كما عرفت صفة اريد بها الغاية اي
الغرض وصيغة مبالغة ابلغ من الرحيم والاولى تقتضي ان تدل على ذات ومعنى يقوم به والثانية تقتضي ان يكون ذلك
المعنى في نفسه بالغا نهاية المرتبة والا لم يكن ابلغ من الرحيم وان يكون قيامه به وانتسابه اليه بطريق الحقيقة بحيث
لا يشوبه شائبة تجوز وتوسط غيره وظاهر ان ذلك المعنى لا يصدق على غيره تع اما عدم صدق البالغ في الرحمة
غايتها على غيره تع فلانه انما يصدق اذا صدر الغاية من الرحمة اعني اللطف والانعام بمحض الجود بلا طلب عوض من ساير
الموجود وهو لا يوجد فيما عداه لان من عداه تع من عباده فهو مستعيض اي طالب عوض بلطفه وانعامه على غيره و
ذلك العوض اما جلب نفع او دفع ضر اشار الى الاول بقوله يريد به اي بكل من اللطف والانعام جزيل ثواب
من الحق في العقبى او جميل ثناء من الخلق في الدنيا واشار الى الثاني بقوله او يزيح عطفا على يريد وفي بعض
النسخ مزيح فهو عطف على مستعيض اي يزيل انفة الخسة او حب المال اي عارها والاستنكاف منها فان
من يمسك من فقير يستحقه يعد خسيسا وفي بعض النسخ رقة الجنسية وهذه العبارة في بعض الكتب الكلامية في
مباحث الحسن والقبح وليس لها ههنا كثير معنى لان معناها مزيل بانعامه الرقة من قلبه المقتضية لضعفه الناشئة عن
التجانس بينه وبين المنعم عليه واما عدم صدق المنعم الحقيقي على غيره تع فلقوله ثم انه اي من عداه ليس فاعلا حقيقيا للطف
والانعام الصادرين عنه ظاهرا بل هو كالواسطة في ذلك لان ذات النعم اي ماهيتها وحقيقتها ووجودها العارض
عليها والقدرة على ايصالها الى مستحقيها وان لم يكن مؤثرة حقيقة والداعية الباعثة عليه اي على الايصال والتمكن
من الانتفاع بها اي بتلك النعمة والقوى الظاهرة والباطنة التي بها يحصل ذلك الانتفاع الى غير ذلك من
الالات والشروط من خلقه تعالى خير لقوله لان ذات النعم الخ لا يقدر عليها احد غيره فلا يصدق المنعم الحقيقي على غيره
كما هو الظ ولهذا قال ابن الحاجب الرحمن مجاز لا حقيقة له وذكر الثالث بقوله او لان الرحمن لما دل باعتبار

فان قلت كيف تقول الله رحمن اتصرفه ام لا قلت اقيسه على اخواته من بابه اعني نحو عطشان وسكران
فلا اصرفه فان قلت قد شرط في امتناع صرف فعلان ان يكون فعلان فعلى واختصاصه بالله يحظر
ان يكون فعلان فعلى فلم يمنعه الصرف قلت كما حظر ذلك ان يكون له مؤنث على فعلى كعطشى فقد حظر
ان يكون له مؤنث على فعلانة كندمانة فاذن لا عبرة بامتناع التانيث للاختصاص العارض فوجب الرجوع
الى الاصل قبل الاختصاص
وهو القياس على نظائره
كشاف

الكيفية على جلائل النعم واصولها وخرج عنه صغائرها وفروعها ذكر الرحيم ليتناول ما خرج منها فيكون كالتتمة و
الرديف له يعني انه ليس من قبيل الترقي لانه انما يتعين اذا كان ابلغ مشتملا على ما دونه اذ لو قدم الابلغ كان ذكر الاخر
لغوا كما اذا قيل فياض جواد باسل شجاع واما اذا لم يشتمل فكما فيما نحن فيه فيجوز سلوك كل واحد من طريقي التتميم و
الترقي نظرا الى مقتضى الحال وههنا يحمل على الاول لان الملتفت بالقصد الاول في مقام العظمة والكبرياء جلائل
النعم فقدم الرحمن واردف بالرحيم كالتتمة تنبيها على ان الكل لئلا يتوهم ان محقرات النعم لا يليق بجنابه
فلا تطلب من بابه وذكر الرابع بقوله او للمحافظة على رؤس الآي اراد برؤسها اواخرها متصفة بهيئة مخصوصة دون
الحروف الاخيرة كيوم الدين ونستعين ومستقيم ولا الضالين فلو قيل الرحمن الرحيم لفات تلك المحافظة وانت
خبير بان هذا الوجه مبني على ما اختاره من كون البسملة اية من الفاتحة وان تاخيره لا يخلو عن التنبيه على ضعفه ولهذا قال صاحب
الكشف والتعليل برعاية الفاصلة قصور نعم يحسن ممدا والا ظهر انه اي الرحمن غير منصرف وان خطر اي منع اختصاصه
بالله تعالى ان يكون له مؤنث على فعلانة ليكون منصرفا او فعلى ليكون غير منصرف الحاقا له علة لقوله غير منصرف بالاغلب
في بابه وهو فعلان الذي مؤنثه فعلى اعلم ان النحاة ذكروا ان فعلان ان كان صفة فشرط في منع الصرف انتفاء
فعلانة وقيل وجود فعلى ومن ثم اختلف في رحمن فمن شرط الاول لم يصرفه ومن شرط الثاني صرفه وعدل عنه المص وصاحب
الكشاف لانه كلام ظاهر والتحقيق ان كلا من انتفاء فعلانة ووجود فعلى انما يعتبر بالنظر الى نفس الكلمة من حيث هي هي
مع قطع النظر عن الامور العارضة وههنا ليس كذلك لجواز ان يوجد فعلانة بالنظر الى نفس الكلمة لكن اختصاصها
بالله تعالى قد منعه منها فيكون منصرفا وكذا يجوز ان يوجد فعلى بالنظر اليها لكن منعه اختصاصها بديع فيكون غير منصرف
وبالجملة لما اختصت هذه الكلمة به تعالى لم يكن فيها اعتبار التانيث فلم يمكن الاستدلال على صرفه ومنع صرفه بهذا
الطريق فوجب المصير الى طريق اخر وهو الحاقه بالاغلب في بابه وهو فعلان صفة بان يقال فعلان الذي مؤنثه
فعلى اكثر من فعلان الذي مؤنثه فعلانة والفرد انما يلحق بالاعم الاغلب فيعلم منه ان هذه الكلمة ايضا في اصلها فيما
تحقق فيها وجود فعلى فيمنع من الصرف ايضا وهو لا ينافي كون الاصل في الاسم الانصراف فاندفع ما قيل اولا انه يستلزم

فان قلت فلم قدم ما هو ابلغ من الوصفين على ما هو دونه والقياس الترقي من الادنى الى الاعلى كقولهم فلان
عالم نحرير وشجاع باسل وجواد فياض قلت لما قال الرحمن فتناول جلائل النعم وعظائمها واصولها
اردفه الرحيم كالتتمة والرديف ليتناول ما دق منها وما لطف كشاف

28

يستلزم كون الحمل على الظاهر من علل منع الصرف وثانيا انا لا نسلم ان الاصل في فعلان منع الصرف سلمناه ولكن
كون الاصل في الاسم مطلقا الانصراف ينبغي ان يعارضه وان لم يترجح عليه مولى النعم بضم الميم اي مطيعها فيتوجه
عطف على يعلم بشراشره في القاموس الشراشر النفس والاثقال والمحبة وجميع الجسد والكل مناسب ههنا الى جناب
القدس وهو في الاصل الفناء وما قرب من محلة القوم ويشغل سره اي يجعله مشغولا لا بذكره والاستمداد به عن غيره
متعلق بيشغل فائدة قال صاحب القاموس في تفسيره حذفت الالف من لفظ الرحمن ولم يحذف الياء من الرحيم
خوفا من اللبس الحمد هو الثناء قال ابن القطاع الثناء يستعمل في الخير والشر ورده الامام البطليوسي بان المستعمل
فيهما هو الثناء بتقديم النون على الثاء والقصر واما الثناء فاستعماله في الخير وقد جاء في الخير وقد جاء في الشر لكنه
قليل ومحمول على ضرب التاويل كالمشاكلة والاستعارة التهكمية فان فسر بذكر الخير كما هو المشهور يتناول
اللساني والجناني بل الاركان باعتبار دلالته على الجنان فيشمل الحمد والمدح وجميع اصناف الشكر يؤيده قوله
عليه الصلوة والسلام لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك ولذا زاد صاحب الكشاف النداء بعد الثناء وان
فسر بالكلام الجميل على ما في مجمل اللغة يتناول الاولين وبعض الاصناف الشكر ان عمم الكلام وان خصص بالمنتظم من الحروف
المسموعة المتميزة المتواضع عليها كما هو عرف اهل العربية يختص بالاول وهذا هو مراد المص وعلى التقادير يخرج به
الاستهزاء اذ لا خير ولا جمال اذا لم يطابق القال والحال البال على الجميل اي بمقابلة الفعل الحسن بقرينة توصيفه
بقوله الاختياري فيخرج به المدح لما سياتي انه يكون بمقابلة غير الاختياري ايضا فان قيل يقتضي هذا ان لا يحمد الله
تعالى على صفاته الذاتية كالقدرة والارادة والحيوة لانها ليست باختيارية قلنا لا نم انه حمد بل مدح لما قال في لباب
التفاسير ان الحمد يختص بالفعل لانه يجوز المدح على صفات ذات الله تعالى كالعلم والقدرة وعلى صفات فعله كالخلق
والرزق ولا يجوز الحمد الا على صفات الفعل ولو سلم فيجعل تلك الصفات بمنزلة افعال اختيارية يستقل بها
فاعلها اما لكون الذات كافيا فيها او لدلالتها على افعال جميلة من نعمة اي من انعام نعمة والا فنفس النعمة ليس
بفعل اختياري او غيرها فخرج الشكر لما سياتي انه يكون بمقابلة النعمة الواصلة الى الشاكر فان قيل اذا اعتبر في مفهومه

والحمد والمدح اخوان وهو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها تقول حمدت الرجل على انعامه وحمدته على حسنه
وشجاعته واما الشكر فعلى النعمة خاصة وهو القلب واللسان والجوارح قال افادتكم النعماء مني ثلثة يدي ولساني
والضمير المحجبا والحمد باللسان وحده فهو احدى شعب الشكر ومنه قوله صلى الله عليه وسلم الحمد راس الشكر ما شكر الله
عبد لم يحمده وانما جعله راس الشكر لان ذكر النعمة باللسان والثناء على مولاها اشيع لها وادل على مكانها
من الاعتقاد واداب الجوارح لخفاء عمل القلب وما في عمل الجوارح من الاحتمال بخلاف عمل اللسان وهو النطق الذي

مقابلة الجميل لم يستقم ما اشتهر انه تعالى يستحق الحمد لذاته قلنا معنى استحقاقه لصفاته الذاتية فانها لكونها
ليست غير الذات وان لم يكن عينه ايضا اعطيت حكم الذات غاية في الباب ان يصار الى التاويل المذكور
واما الحمد في قوله تع مقاما محمودا وقول الشاعر ارى البصر محمودا وعنه مذاهب والبصر يحمد في المواطن كلها فبمعنى
الرضا فانه يجيء في اللغة لذلك المعنى ايضا والحاصل ان الحمد يقتضي محمودا به خيرا اعم من كونه اختياريا وغيره وبه يمتاز
عن الاستهزاء ومحمودا عليه اختياريا وبه يمتاز عن المدح اعم من كونه انعاما وغيره وبه يمتاز عن الشكر ثم انه ظ
فيما اذا وصف المنعم بصفات جنسه لاجل انعامه فان تلك محمود بها والانعام محمود عليه واما اذا وصف المنعم
او الشجاع بشجاعته فالانعام من حيث انه كان الوصف به كان محمودا به ومن حيث قيامه بمحله كان محمودا
عليه وكذا الحال في الشجاعة لكنها انما يكون محمودا عليها باعتبار دلالتها على الافعال الجميلة الاختيارية والا
فهي ملكة نفسانية غير اختيارية ثم لما فسر الحمد واخرج عنه المدح والشكر وكان كل منهما قريبا منه في المعنى و
قريبا له في الاستعمال ناسب ان يفسر ايضا ويبين النسبة بين الثلثة ولذا قال والمدح هو الثناء على الجميل مطلقا
اي اختياريا كان او غيره تقول حمدت زيدا على علمه وكرمه مثل بمثالين اشارة الى ان الجميل لا يجب ان يكون نفسه
اختياريا بل يجوز ان يكون طريقه وسبب تحصيله اختياريا كالاول وان يكون اثاره وثمراته كما في الثاني ولا تقول
حمدته على حسن مدحته يكون غير اختياري فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا ولظهوره لم يتعرض له وقيل هما
اخوان القائل به صاحب الكشاف قيل اراد بالاخوة التلاقي في الاشتقاق الكبير لا الترادف لانه الشايع
في كتبه ولان الحمد مخصوص بالجميل الاختياري والمدح يعمه وغيره بانه قال في الفايق الحمد هو المدح والوصف الجميل
وانه جعل ههنا نقيض المدح اعني الذم نقيضا للحمد لا يقال ان نقيض هو الهجو لا الذم لان المدح يطلق على الثناء
الخاص اي الوصف بالجميل ويقابله الذم وقد يخص بعد المآثر ويقابله الهجو اي عد المثالب والكلام في المعنى
الاول ورد الثاني بان صاحب الكشاف صرح في تفسير قوله تع ولكن الله حبب اليكم الايمان بان المدح لا يكون
بفعل الغير واوله التمدح بالجمال وحسن الوجه فالمدح عنده ايضا مخصوص بالاختياري وانما ترك قيد

قيد الاختياري في تعريف الحمد اما اعتمادا على الامثلة فانها اختيارية واما لانه اراد الفعل الجميل وهو بالاختيار
فيكونان مترادفين بكون الممدوح عليه كالمحمود عليه اختياريا ومنهم من اعتبر بالظاهر وحمل كلامه على الترادف
بان لا يعتبر الاختيار في كل منهما والحق هو الاول ثم قال والشكر مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا اي جعل
المنعم عليه كلا من القول وغيره مقابلا للنعمة بان يثني على المنعم لانعامه بلسانه ويخدمه بجوارحه ويعتقد اتصافه
بصفات الكمال بقلبه قال الشاعر افادتكم النعماء مني ثلثة يدي ولساني والضمير المحجبا قيل هذا استشهاد
منعوي على ان الشكر يطلق على افعال الموارد الثلثة فانه اذا جعلها بازاء النعمة جزاء لها متفرعا عليها وكل
ما هو جزاء للنعمة عرفا يطلق عليه الشكر لغة ثم قيل ومن يتنبه لذلك زعم ان المقصود مجرد التمثيل لجميع شعب
الشكر لا الاستشهاد على ان لفظ الشكر يطلق عليها فانه غير مذكور اصلا فيه بحث لان الاستشهاد ليس
الا لاثبات الدعوى وهي ههنا اطلاق الشكر لغة على اطلاق الموارد الثلثة فيتوقف عليه بالضرورة وقد جعل الدعوى
جزاء من اثبات الاستشهاد وما ذاك الا دور ظ على قوله وكل ما هو جزاء للنعمة عرفا يطلق عليه الشكر لغة ممنوع
لا بد له من دليل يعتد به كيف وقال المولى الطيبي كون الشكر صادرا من هذه الثلثة انما هو في عرف الاصوليين والا فالشكر
اللغوي ليس الا باللسان وحده وقال في مجمل اللغة الشكر الثناء على الانسان بمعروف يوليه وقد عرف الثناء
بكلام جميل والعجب ان هذا القائل قال بعد هذا الكلام توهم كثير من الناس ان الشكر في اللغة باللسان وحده فما صدر
من غيره قليل كيف يندفع بمجرد الدعوى بلا دليل وقد ايقنت من فحوى كلامي بان القول ما قالت حذام فان
قيل سلمنا الاستشهاد لكن المفهوم من جعل الثناء المجموع بازاء النعمة اطلاق الشكر عليه لا على كل واحد منها
اجيب بان الشكر يطلق على فعل اللسان اتفاقا وانما الاشتباه في اطلاقه على فعل القلب والجوارح فلما
جمعهما مع الاول وعدها ثلثة علم ان كل واحد منها شكر على حدة فان الواو فيه كالواو في قولهم الحيوان انسان
وفرس وحمار لا في قولهم السكنجبين خل وعسل واعترض بان الشكر لم لا يجوز ان يكون مشتركا بين فعل
اللسان وحده وبين فعل المجموع ويكون البيت من الثاني فلم يفهم اطلاقه على كل واحد منها كما هو المط واجيب

بان الاشتراك خلاف الاصل ورد بانه لا يدفع الاحتمال المنافي للاستدلال اقول مطلق الاحتمال لا ينافي صحة
الاستدلال بها احتمال الاشتراك فانه اضعف من احتمال المجاز وهذا لا ينافيها فلان لا ينافيها الاول
اولى وانما المنافي هو الاحتمال الناشي عن الدليل وهو مفقود ههنا فتدبر ومعنى البيت نعماكم كثرت عندي
وعظمت لدي فاقتضت استيفاء انواع الشكر بحيث صارت يدي ولساني وقلبي لكم فليس في اليد
والجوارح الا مكافاتكم وخدمتكم ولا في اللسان الا ثناؤكم ومحمدتكم ولا في القلب الا نصحكم ومحبتكم وفي وصف
الضمير بالمحجب اشارة الى انهم ملكوا ظاهره وباطنه فهو اي اذا كان الشكر ما ذكر ظهر انه اعم منهما اي الحمد والمدح
من وجه وهو المورد واخص من وجه اخر وهو المتعلق فبينه وبينهما عموم وخصوص من وجه ثم لما ورد على جعل
النسبة بينه وبينهما بالعموم من وجه ان النبي عليه السلام جعل الحمد راس الشكر فيكون جزءه فيكون الحمد اعم
مطلقا منه او مساويا له كما هو شان الجزء وقال ايضا ما شكر الله عبد لم يحمده وهو ايضا يقتضي عمومه او مساواته
لان الاعم من وجه لا يكون جزءا من الاخص من وجه ولا يلزم من انتفائه انتفاؤه دفعه بقوله ولما كان الحمد الخ من
شعب الشكر خبر او حال او صفة اي انواعه عبر عنها بالشعب لتشعبها عن مقسمها اشيع خبر بعد خبر
او خبر اي اكثر شيوعا وتناولا للنعمة اذ ما من نعمة الا ويمكن التعبير عنها والتحميد بازائها بخلاف العمل والاعتقاد
وقيل معناه اكثر اشاعة لها واظهارا وهو خلاف الظاهر وادل على مكانها اي كون النعمة وثبوتها لخفاء
الاعتقاد وما في اداب اي اتعاب الجوارح من الاحتمال فانه وان كان ظاهرا يحتمل خلاف ما قصدته
فانك اذا قمت تعظيما لاحد احتمل القيام لامر اخر اذ لم يتعين للتعظيم واما النطق فهو الذي يفصح عن كل خفي
فلا خفاء فيه ويجلي كل مشتبه فلا احتمال جعل على البناء للمفعول جواب لما راس الشكر اشارة الى الجواب
عن شق الاول من السؤال والعمدة فيه اشارة الى الجواب عن الشق الثاني منه وبين الجعل بقوله فقال صلى الله
عليه وسلم الحمد راس الشكر ما شكر الله عبد لم يحمده اول الحديث ناظر الى الاول واخره الى الثاني تلخيصه ان
ما ذكرته انما يلزم اذا كان جعله راسه او نفيه بنفيه حقيقة بل هو مراد عائي مبني على كون الحمد اجل الاقسام

الحمد نقيضه الذم والشكر نقيضه الكفران وارتفاع الحمد بالابتداء وخبره الظرف الذي هو لله واصله النصب
الذي هو قراءة بعضهم باضمار فعله على انه من المصادر التي ينصبها العرب بافعال مضمرة في معنى الاخبار
لقولهم شكرا وكفرا وعجبا وما اشبه ذلك ومنها سبحانك ومعاذ الله ينزلونها منزلة افعالها ويسدونها مسدها
ولذلك لا يستعملونها معها ويجعلون استعمالها كالشريعة المنسوخة والعدول بها عن النصب الى الرفع على الابتداء
للدلالة على ثبات المعنى واستقراره ومنه قوله تعالى قالوا سلاما قال سلام رفع السلام الثاني للدلالة على ان ابرهيم عليه السلام
حياهم بتحية احسن من تحيتهم لان الرفع دال على معنى ثبات السلام لهم دون تجدده وحدوثه
والمعنى نحمد الله حمدا ولذلك قيل اياك نعبد واياك نستعين لانه بيان لحمدهم له كانه قيل كيف تحمدونه فقيل اياك نعبد
كشاف

30

الاقسام وادل الانواع على الانعام فكانه جزؤه بل اشرف اجزائه حتى اذا فقد كان ما عداه بمنزلة العدم ومن هذا
يعلم ايضا وجه اختيار الحمد ههنا على اخويه وهذا الحديث رواه باسناد الامام البغوي في اخر سورة بني اسرائيل
وقال الطيبي لم يوجد هذا الحديث في الاصول لكن ذكر ابن الاثير في النهاية حيث قال مستدلا ومنه الحديث
والذم نقيض الحمد اي مقابله فيختص باللسان فان قيل الذم نقيض المدح وانما جعله صاحب الكشاف نقيض الحمد لقوله
بالترادف والمص ليس بقائل به فكيف جعله نقيضه قلنا قد مر ان المدح يطلق على الثناء على الجميل ويقابله الذم كالحمد
وقد يخص بعد المآثر فيقابله الهجو اي عد المثالب ولا تحاد نقيضيهما اقتصر المص على ذكر نقيض الحمد وخصه بالذكر
لشرفه والكفران نقيض الشكر لان حقيقة الشكر اظهار النعمة والكشف عنها فنقيضها كفرانها اي سترها و
اخفاؤها فيعم الموارد الثلثة ورفعه بالابتداء وخبره لله توهم بعضهم ان الحمد مرفوع بالجار والمجرور فاعلا
بناء على عمل الظرف وان لم يعتمد وان الفاعل مقدم والتقدير لله الحمد وبعضهم ان المجرور معمول للمصدر واللام لتقويته
كما في قولك اعجبني الحمد لله فذكر ارتفاعه بالابتداء مع ظهوره ليبين ان الظرف ههنا مستقر وقع خبرا له
فيدفع التوهمين ويرتبط بيان اصله بقوله واصله النصب فان المصادر احداث متعلقة بمحالها كانها تقتضي
ان يدل على نسبتها اليها والاصل في بيان النسب والتعلقات هو الافعال فهذه مناسبة تقتضي ان يلاحظ مع
المصادر افعالها الناصبة لها وقد تايدت هذه المناسبة في مصادر مخصوصة بكثرة استعمالها منصوبة
بافعال مضمرة وقد ذكر هذا التاييد بقوله الاتي وهو المصادر الخ وكان المناسب ذكره ههنا كما في الكشاف
لكنه اخر وفصل بينهما بما هو من تتمة السابق والمرتبط به اشد ارتباط لئلا يتوهم ان معنى اصالة النصب كثرة
استعمال المصدر منصوبا بفعل مضمر وايد اصالة النصب بقوله وقد قرئ به في الشاذة وانما عدل عنه الى الرفع
اعلم انهم قالوا الاصل حمدت الله حمدا حذف الفعل لدلالة المصدر عليه وادخل اللام على المفعول وعدل عن النصب
الى الرفع وقدم الحمد وعرف باللام وانما عدل اليه ليدل بمقارنة اللام على عموم الحمد اي تناوله حمده وحمد جميع
من سواه بلا احتمال وهو معنى قول سيبويه اذا قلت الحمد لله بالرفع ففيه من المعنى مثل ما في قولك حمدت الله

فان قلت ما معنى التعريف فيه قلت هو نحو التعريف في ارسلها العراك وهو تعريف الجنس ومعنى
الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد ما هو والعراك ما هو من بين اجناس الافعال والاستغراق
الذي يتوهمه كثير من الناس وهم منهم وقرا الحسن البصري رحمه الله الحمد لله بكسر الدال لاتباعها

حمدا الا ان الذي يرى بخبر ان الحمد منه ومن جميع الخلق لله تع والذي ينصب بخبر ان الحمد منه لله تع فقد ال
معنى المرفوع الى مثل معنى المنصوب وزاد عليه بان جعل الحمد من فعله وفعل غيره لله عز وجل فان قيل اللام
اذا قارن النصب ايضا يحصل العموم قلنا ذلك عموم حمد المتكلم كما لاح من تقدير حمدت والمقصود على الاطلاق
فان قيل فليقدر نحمد قلنا يندفع ذلك بقولنا بلا احتمال فانه بيان لما يفهم من اللفظ لا تقييد من خارج وثبات له
فان الرفع لما دل على الثبوت مجردا عن قيد التجدد والحدوث ناسب ان يقصد به الثبات والدوام
بمعونة المقام دون تجدده وحدوثه المستفاد من الفعل بالدلالة الوضعية فان قيل قد تقرر في موضعه
ان الجملة الاسمية انما تفيد الدوام والثبات ولو بالقرينة اذا لم يكن خبرها فعلا والخبر ههنا فعل عند البصريين قلنا
المختار ههنا مذهب الكوفيين وهو تقدير اسم الفاعل ولو سلم فما تقرر انما هو في صريح الفعل والفرق بينه
وبين الفعل المقدر بين وهو من المصادر التي تنصب بافعال مضمرة كقولهم شكرا وكفرا وعجبا ونحو ذلك
لا تكاد تستعمل المصادر معها اي مع افعالها والافعال مع المصادر لانهم لما نزلوا المصادر منزلة افعالها
لفظا وسدوا بها مسدها معنى استوفت الافعال حقوقها في اللفظ والمعنى فيكون استعمالها معها
كالشريعة المنسوخة والتعريف فيه للجنس اعلم ان وضع اللام للتعريف والتعريف مطلقا هو الاشارة الى ان
مدلول اللفظ معهود اي معلوم معين حاضر في ذهن السامع من حيث هو معين كانه يشار اليه بهذا الاعتبار
واما النكرة فيقصد بها التفات النفس الى المعين من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعينه وان كان معينا
في نفسه ومعلوما للمخاطب لان الكلام في العالم بالوضع لكن بين مصاحبة التعين وملاحظته فرق واضح
ثم الاشارة الى تعين المعنى وحضوره ان كانت بجوهر اللفظ يسمى علما اما جنسيا ان كان المعهود الحاضر جنسا
وماهية كاسامة واما شخصيا ان كان فردا منها كزيد او اكثر كابانين والا فلا بد من امر خارج عنه يشار به
الى ذلك مثل الاشارة في اسماء الاشارة ودلالة المتكلم والخطاب والغيبة في الضماير والنسبة المعلومة
حملية كما في الموصولات او غير حملية كما في المضاف الى المعارف وحرف اللام وياء النداء في المعرف بهما فاللام

31

فاللام اذا دخلت على اسم فالاصل ان يشار بها الى حصة معينة من مسماه فردا كانت او افرادا مذكورة
تحقيقا او تقديرا وتسمى لام العهد ونظيره العلم الشخصي او يشار بها الى مسماه وتسمى لام الجنس وانما كان الاصل
هذين لوجود معنى الاشارة فيهما حقيقة اما الاول فلان الحصة اذا ذكرت وزيد في اللفظ اداة الاشارة
صرفت اليها بالضرورة فيكون المعرف موضوعا بازاء خصوصية كل معهود بوضع عام واما الثاني فلان الجنس
الذي هو مسمى الاسم على المختار معلوم لكل عالم بالوضع فاذا زيد في الاسم اداة الاشارة صرفت اليه لان
الزايد عليها محتاج الى القرينة وبعد من فروع تعريف الجنس اذ يقال فعلى هذا اما ان يقصد المسمى من حيث
هو كما في التعريفات ونحو قولنا الرجل خير من المرأة وتسمى لام الحقيقة والطبيعة ونظيره العلم الجنسي واما ان
يقصد المسمى من حيث وجوده في ضمن الافراد بقرينة الاحكام الجارية عليه الثابتة له في ضمنها فاما في جميعها كما
في المقام الخطابي بعلة انها ان القصد الى بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح وتسمى لام الاستغراق ونظيره كلمة
كل مضافة الى النكرة واما في بعضها كقولك ادخل السوق حيث لا عهد وتسمى معهودا ذهنيا ومؤداه مؤدى
النكرة ولذا يجري عليه احكامها فظهر ان اللام للعهد الخارجي ولتعريف الجنس وان المعرف باللام حقيقة فيهما
وان الاستغراق من فروع الثاني مستفاد من القرينة اذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف الحمد باللام لا يجوز ان
يحمل على العهد الخارجي اذ لم يقصد حصة معينة منه فهو اما للجنس ومعناه اي معنى تعريف الجنس الاشارة الى ما يعرفه
كل احد ان الحمد ما هو وظاهر ان ذلك الموصول جنس الحمد والاشارة اليه تعريفه وانما اختاره لانه الاصل ولا مقتضي
للعدول عنه وتخصيصه المستفاد من لام لله تخصيص جميع الافراد ففيه سلوك طريقة البرهان وهو فن من البلاغة محض
فيحمل المعرف ايضا عليه ضرورة او للاستغراق بمعنى انه وان كان من فروع الجنس لكن المقام مقام الحمد المقتضي
للمبالغة وافادة لام لله التخصيص بالثبوت محل بحيث فكانه وجد المقتضي للعدول فجاز ان يحمل التعريف الجنسي على الاستغراق
ويراد بالمعرف جميع الافراد اذ الحمد في الحقيقة كله له تع اذ كل حمد فهو في مقابلة الخير وما من الا وهو تع موليه
اي معطيه بوسط او بغير وسط كما قال تع وما بكم من نعمة فمن الله فان قيل اذا كان بوسط فذلك الوسط ايضا

وقرأ الحسن البصري رحمه الله الحمد لله بكسر الدال لاتباعها اللام وقرأ ابرهيم بن ابي عبلة الحمد لله
بضم الدال والذي جسرهما على ذلك والاتباع انما يكون في كلمة واحدة كقولهم منحدر الجبل ومغيرة
تنزل الكلمتين منزلة كلمة واحدة لكثرة استعمالها مقترنتين واشف القراءتين قراءة ابرهيم حيث جعل
الحركة البنائية تابعة للاعرابية التي هو اقوى بخلاف قراءة الحسن رحمه الله كشاف

استحق الحمد فلا يكون كله له تع قلنا ذلك الحمد في الحقيقة راجع اليه تع باعتبار كون الاقدار والتمكين منه تع واليه اشار
المص بقوله في الحقيقة لا يقال حمل التعريف الاستغراقي مقابلا للجنسي مناف لما تقرر انه من فروعه وايضا فيه ميل الى ما
جرت عليه كلمة بعض النحاة ان اللام لها معان ثلثة تعريف العهد وتعريف الاستغراق لانا نقول قد اندفع الاول
بما اشرنا اليه من التقابل بين اداة تعريف الجنس وارادة التعريف الاستغراقي وحمل اللفظ عليهما لا بين نفسيهما
واندفع الثاني بما اشرنا اليه ايضا من ان تجوز الاستغراق وحمل اللام عليه ليس لكونه المعنى الاصلي كتعريف الجنس بل
لكونه من فروعه وقيام القرينة على ارادته وقد صدر عن بعض الافاضل ههنا كلام الخارج عن الانصاف في رد
كلام التحرير التفتازاني في حل عبارة الكشاف اوردناه مع دفعه في حواشي المطول فمن اراده فليراجع ثمه
وفيه اي في الحمد اشعار بانه تع حي قادر مريد عالم اذ الحمد لا يستحقه الا من كان هذا شانه لان الحمد يقتضي المحمود
عليه اختياريا والفعل الاختياري لا يصدر الا من الموصوف بتلك الصفات كما تقرر في موضعه وقرئ في
الشاذة الحمد لله بالكسر اي كسر الدال باتباع الدال اللام وقرئ ايضا بالعكس اي بضم اللام باتباع اللام
الدال وانما جاز ذلك والاتباع لا يكون الا في كلمة واحدة تنزيلا لهما من حيث انهما يستعملان معا
منزلة كلمة واحدة قال صاحب الكشاف اشف القراءتين قراءة ابراهيم حيث جعل الحركة البنائية تابعة
للاعرابية التي هي اقوى بخلاف قراءة الحسن وقال صاحب القاموس عورض هذا بان اشف القراءتين قراءة
الحسن لكونهما في قبيلتين على ان المنقول ان الاكثر في لغة العرب اتباع الاول الثاني ثم جعل الحركة اللازمة
متبوعة وغير اللازمة تابعة اولى من العكس لان غير اللازم معرض للزوال فيسهل حذفه للاتباع كما يحذف
للحكاية نحو من زيد لمن قال مررت بزيد ولعل المص انما ترك الترجيح تحاميا عن التخريج الرب في الاصل
بمعنى التربية اي مترادفان كما يدل عليه ظاهر عبارة الجوهري حيث قال رب فلان ولده يربه ربا و
تربية بمعنى اي رباه والمربوب المربي وياء ربي يجوز ان يكون اصلية او مبدلة عن الياء كما في الثعالبي
والثعالب وهي تبليغ الشيء الى كماله شيئا فشيئا ثم وصف به اي المبالغ او وقع الوصف

الرب المالك ومنه قول صفوان لابي سفيان لان يربني رجل من قريش احب الي من ان يربني
رجل من هوازن تقول ربه يربه فهو رب كما تقول نم عليه ينم فهو نم ويجوز ان يكون وصفا بالمصدر
للمبالغة كما وصف بالعدل ولم يطلقوا الرب الا في الله وحده وهو في غيره على التقييد بالاضافة
كقولهم رب الدار ورب الناقة وقوله تعالى ارجع الى ربك انه ربي احسن مثواي وقرأ زيد بن علي 32
للعادل

رب العالمين بالنصب على المدح وقيل بما دل عليه الحمد لله كانه قيل نحمد الله رب العالمين كشاف

الوصف به للمبالغة كالصوم للصائم والعدل وقيل هو نعت من ربه يربه فهو رب يشير الى انه صفة مشبهة من فعل
متعدي بعد جعله لازما كما مر ولما كان مجيء الصفة على فعل من باب فعل يفعل بفتح العين في الماضي وضمها في
الغابر غريبا استشهد له فقال كقولك نم الحديث اي قت ينم فهو نم ولا بد فيه من النقل ايضا وكان في ترك
المفعول نوع اشارة اليه وانما اختار الاول مخالفا لصاحب الكشاف لانه اقوى اما معنى فلانه ابلغ واما لفظا فلان
الصفة المشبهة انما تؤخذ من المتعدي بعد جعله لازما بالطريق المذكور ولا يخفى كونه تكلفا بعد حصول المبالغة ثم
سمي به المالك لانه يحفظ ما يملكه ويربيه فيه رد على الامام الواحدي حيث قال الرب في اللغة له معنيان احدهما
ان يكون بمعنى التربية والثاني يكون بمعنى المالك ولا يطلق اي الرب على غيره تع الا مقيدا بالاضافة قالوا
لم يسمع اطلاقه على غيره تع في الاسلام وسمع في الجاهلية نادرا كقول الحارث بن حلزة وهو الرب والشهيد
على يوم الحيارين والبلاء بلاء واما لفظ الارباب فحيث لم يطلق على الله تع وحده جاز تقييده بالافة واطلاقه
عنها كما يقال رب الارباب وقال ارباب متفرقون واما اذا قيد بها فيجوز اطلاقه على غيره كقوله تع حكاية
عن يوسف عم جاءه المخلص عن السجن ارجع الى ربك يعني ملك مصر وقوله ايضا اذكرني عند ربك لصاحبه
في السجن وقد تقرر ان ما ثبت في الشرائع السابقة شريعة لنا اذا قصه الله تع او رسوله بلا انكار واما
ما رواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة رضه عن النبي عم انه قال لا يقل احدكم اطعم ربك وضئ ربك استو ربك
ولا يقل احدكم ربي وليقل سيدي ومولاي فقد قيل ذلك النهي للتنزيل فلا يدل على عدم الجواز ولو سلم
فيدل على الوقوع قبل النهي والا لم يفد فائدة مقيدا وانما ترك التمثيل بقوله تع حكاية عن يوسف انه ربي احسن
مثواي كما في الكشاف لاحتمال ان يرجع الضمير الى الله تع كما ذكره المص وغيره في موضعه واستتر في الارض
حقيقا انه لما قصد بصيغة المبالغة واستعمل مطلقا من شانه الانصراف الى الكامل تعين ان يراد بالتبليغ
حقيقة بحيث لا يشوبه شائبة تجوز وهو انما يكون بالايجاد ثم الابقاء وهو مختص به تع والعالم مشتق
من العلم كالعلامة لكنه ليس بصفة بل اسم لما يعلم به اي يقع العلم به ويحصل اعم مما يعلم به الصانع وغيره

العالم اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين وقيل كل ما علم به الخالق من الاجسام والاعراض فان قلت لم جمع قلت ليشمل كل جنس مما سمي به فان قلت فهو اكثر غير صفة وانما يجمع بالواو والنون صفات العقلاء، وما في حكمها من الاعلام قلت سياتي ذلك لمعنى الوصفية فيه وهي الدلالة على معنى العلم كما

كما فهم اسم لما يختم به والقالب لما يقلب به غلب اي كثر استعماله فيما يعلم به الصانع وهو كل ما سواه من الجواهر والاعراض يعني يطلق على كل واحد من انواع الجواهر والاعراض وافرادها وعلى المجموع اذ لو كان اسما للمجموع

وهو لاستحالة جمعه وهذا قول الحسن ومجاهد وقتادة ولذا اختاره فانها لا كلها وافتقادها الى مؤثر واجب لذاته اي غير مستفاد وجوده من غيره تدل خبرا فانها وعلى الاولى انها علة للخبر قدمت عليه على وجوده اي وجود ذلك الواجب لذاته اعلم ان المتكلمين يستدلون على الصانع تارة بامكان الجواهر والاعراض وتارة بحدوثها فان حمل افتقادها الى المؤثر المذكور على افتقارها اليه بالفعل كما هو المتبادر من العبارة كان اشارة الى الحدوث فيحصل الاشارة الى الطريقين الاستدلال وان حمل على ما يتناول بالقوة لم يكن اشارة الى الحدوث بل يكون بيانا لجهة كون الامكان وجه الدلالة فينبغي ان يقال افتقاره على الامكان ليس لكونه مذهب الفلاسفة بل لكونه مذهب قدماء المتكلمين والاقوى بحسب الدليل كما تقرر في موضعه غاية ان الفلاسفة وافقهم ولا ضير فيه وانما جمعه ليشمل اي الجمع المعرف فان اعتبار التعريف ههنا قبل اعتبار الجمعية بسبب اضافة ما يجب بتعريفه اليه وهو الرب بخلاف الحد فان اعتباره بعد اعتبار رفعه كما قررناه سابقا فيهما فتدبر فانه لما كان اسما جنسا فانه لو افرد منكرا لفهم واحدا من تلك الاجناس ومعرفا لفهم شمول افراد ذلك الواحد لانها تسمى كل واحد من افراد الانسان به على ما سياتي ولو جمع منكرا لم يتعين الشمول لتلك الاجناس لاختلاف في الاستغراق الجمع المنكر او نقول ان الحقايق المختلفة اذا اشتركت في مفهوم اسم فهي من حيث اختلافها يقتضي ان يعبر عن كل واحدة بلفظ على حدة ومن حيث اشتراكها يقتضي ان يعبر عن الكل بلفظ واحد فروعي الجهتان بصيغة الجمع فانها واحدة صورة والفاظ متعددة ولو اورد وقيل رب العالم لم يعلم شمول الربوبية لاجناس مختلفة بل تبادر الى الفهم انه اشارة الى هذا العالم المشاهد بشهادة العرف فاندفع بارجاع الى المعرف ما اعترض بان الجمع انما يدل على ان ههنا اجناسا واما الشمول فانما يتبين اللام ثم لما ورد انه لما كان اسما غير صفة للعقلاء كان ينبغي ان لا يجمع بالياء والنون لانه لصفات العقلاء او ما في حكمها من الاعلام دفعه بقوله وغلب العقلاء على غير

غير العقلاء منهم اي مما يعلم به الصانع فجمعه بالياء والنون كسائر اوصافهم فان العالم لما دل على معنى زايد كان كالصفة ولما كان بعض منه عقلاء لهم شرف وفضل غلبهم على غيرهم فجمعه كما يجمع اوصاف العقلاء المختصة بهم فلا يرد اعتراض صاحب التقريب ان الدلالة على معنى العلم ليست صفة للعقلاء اذ يجاب ايضا بعلم واختلف في اعداد اجناس العالم فقيل تسع الف عالم ستمائة في البحر واربعمائة في البر وقيل ثلاثة عشر الف عالم الدنيا عالم منها وامالهوان في الخراب الاكفسطاط في الصحراء وقيل اربعون الف عالم الدنيا منثرقتها الى مغربها عالم واحد وقيل ثمانون الف عالم اربعون الفا في البر واربعون الفا في البحر وقيل مائة الف عالم اذ روي ان الله تع خلق مائة الف قنديل وعلقها بالعرش والسموات والارض وما فيهما حتى الجنة والنار كلها في قنديل واحد ولا يعلم احد ما في باقي القناديل الا الله وقال كعب الاخبار لا يحصي عدد العالمين احد الا الله تع وما يعلم جنود ربك الا هو وقيل العالم مشتق من العلم لكنه اسم لذوي العلم اي اسم للقدر المشترك بينهم وبين كل جنس من اجناسهم من الملائكة والثقلين اي الجن والانس سميا به لثقلهما على الارض فالملائكة عالم والجن عالم والانس وتناول لغيرهم من سايرا لحيوانات والجمادات والاعراض على سبيل الاستتباع دون ان يكون مقصودا اصليا باللفظ حتى انه لا يكون مستعملا فيه فلا يتصف بكونه حقيقة او مجازا بالنظر اليه كما تقرر في علم البيان وذلك مثل انعام البزع ركبت الفرس والسكر من نزل الامير موضع كذا وانما اوردوه بقيل لما عرفت ان هذه الصيغة لم يوجد في الاستعمال الا لغة بين الفاعل والفعل كالقالب والطابع دون الفاعل للغة فلا وجه لجعله اسما للفاعل ثم قصد التناول بطريق الاستتباع وقيل العالم اسم لما يعلم به الصانع عني به الناس ههنا فان كل واحد منهم عالم من حيث انه يشتمل على ما في العالم الكبير من الجواهر والاعراض يعلم بها اي بتلك النظاير الصانع كما يعلم بما ابدعه في العالم من الجواهر والاعراض وانما اورده بقيل لان التقييد خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لدليل وليس ولذلك اي لاشتماله على النظاير سوى بين النظر فيهما الظاهر بين النظرين فيهما لاقتضاء بين التعدد لكنه كما انه اقتضى التعدد المنعوي وقال تع وفي الارض ايات

للموقنين اى فيها دلايل من انواع المعادن والحيوان والنبات وغيرها او وجوه دلالات من الحركة والسكون
وارتفاع بعضها من الماء واختلاف اجزائها فى الكيفيات والخواص وفى انفسكم من نظاير ما فى العالم
مع ما انفرد به من الهيئات اللطيفة والمناظر البهية والتمكن من الافعال الغريبة واستنباط الصنايع العجيبة واستجماع
الكمالات المتنوعة افلا تبصرون اى تنظرون نظر من يعتبر لتستدلوا بها على صانعها ولعله انما عبر به رمزا
الى مجرد الابصار يكفى فى الاستدلال بالاثار لغاية وضوح الدلايل من الدقايق فى الموضوعات والجلايل
او بالفعل الذى دل عليه الحمد يعنى حمدت الله لم يجعل المصدر عاملا لقلة اعمال المصدر المحلى باللام ولانه يفضى
الى الفصل بينه وبين معموله بالخبر وفيه دليل على ان الممكنات كما هى مفتقرة الى المحدث حال حدوثها فهى
مفتقرة الى المبقى حال بقائها وذلك لان البقاء عبارة عن دوام الوجود فكما ان اتصاف الممكن بالوجود
فى زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه
به فى الزمان الثانى وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه امر لازم فى حد ذاته فكما استحال
اقتضاؤه الوجود فى الزمان الثانى فكما ان اتصافه بالوجود فى زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه
به فيما بعده من الازمنة مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثانى هو اتصافه ببقاء الوجود فهو
فى وجوده ابتداء وفى استمراره محتاج الى المؤثر كرره افرد الضمير وان رجع الى شيئين باعتبار هذا
اللفظ وسماه تكريرا الى كون التسمية من الفاتحة كما مذهبه للتعليل على ما نذكره يريد قوله الاتى واجراء هذه
الاوصاف على الله مع اه فائدة قراهما الجمهور بالجر وابو العالية بالنصب وابو رزين بالرفع فالجر على
النعت وقيل بدل عطف بيان والاخيران على القطع وقدم الوصف بالربوبية على الوصف بالرحمة مع ان
مجاورة صفة الاحسان للحمد جمع بين المتناسبين لتبيين بذلك وجوب حمده على جميع عالمين من جهة
انه مربيهم وسيدهم ومالكهم ثم لما كان وصف رب العالمين مشتملا على الترهيب جيء بالرحمن الدال على
الترغيب ليجمع فى صفاته بين الرغبة اليه والرهبة منه فيكون اعون على طاعته واهون من مخالفته وانما

قرئ ملك يوم الدين ومالك وملك بتخفيف اللام وقرا ابو حنيفة رحمه الله ملك يوم الدين بلفظ الفعل
ونصب اليوم وقرا ابو هريرة رضى الله عنه بالنصب وقرا غيره ملك وهو نصب على المدح ومنهم من قرا
مالك بالرفع وملك هو الاختيار لانه قراءة اهل الحرمين ولقوله لمن الملك اليوم ولقوله ملك الناس ولان الملك
يعم والملك يخص كشاف

34

وانما كرر وصف الرحمة فى الموضعين للتاكيد والتنبيه على سعة رحمته للتبعيد وكونها اسبق من الغضب كما قال
سبقت رحمتى غضبى ولدفع الدهشة الحاصلة من عظمة ذكر الله تع ليعلم العباد انه تع ذو الرحمة والاحسان
كما هو ذو الهيبة والسلطان فيرجو عطفه ورحمته فى دعواتهم ويطمعوا فى كرمه ورافته عند مناجاتهم ويرغبوا فى
مواهب لطفه وفضله عند رفع حاجاتهم كما يرهبون من سطوات قهره وعدله عند ارتكاب زلاتهم قراه
اى مالك بالالف عاصم والكسائى ويعقوب ويعضده قوله تع يوم لا تملك نفس لنفس الاية
فانه لما نفى مالكية نفس لنفس على سبيل العموم واثبت كون الامر له تع على العموم ايضا ظهر ان المراد بالامر الملك
فيكون هو المالك يؤمئذ فيناسبه مالك يوم الدين وقرا الباقون ملك بلا الف وهو المختار اما رواية فلقوله
لانه اهل الحرمين وهم اولى الناس بان يقرا القران غضا طريا كما انزل وقراؤهم الاعلون رواية وفصاحة
وقد وافقهم غير الثلثة المذكورين واما رواية فلوجهين ذكر الاول بقوله ولقوله تع لمن الملك اليوم فقد
وصف ذاته بانه الملك يوم القيمة والقران يفسر بعضه بعضا فالمناسب له ههنا ملك لا مالك والثانى بقوله
ولما فيه من التعظيم فان كل واحد من اهل المملكة مالك غالبا والملك لا يكون الا واحدا من اعظمهم واعلاهم وايضا
لو اجتمع كثير من الملائك لا يعارضون معا واحدا لعظمته وايضا الملك اقدر على ما يريد فى متصرفاته واكثر
تصرفا فيها وسياسة لها واقوى تمكنا منها واستيلاء عليها من المالك فى مملوكه وان اعتبر التعارض بين
الايتين يبقى الاخرون سالما من المعارض ثم ذكر معناهما باشتقاقهما بحيث يفهم منه رجحان الملك ايضا
فقال والمالك هو المتصرف فى الاعيان المملوكة كيف يشاء من الاستخدام والبيع ونحوهما ولا يلزم
منه رجحانه على الملك حيث لا يقدر على ذلك فيمن تحت حكمه لان محل تصرفه اقل قليل بالنظر الى الملك
وقيل الكلام فى الموضوع اللغوى لا العرف الفقهى فللملك ايضا ان يتصرف فيهم بما يشاء واما
كون التصرف حقا او باطلا فمما لا يعتبر فى المالك ولا فى الملك لغة بل شرعا واشتقاقه من الملك بكسر الميم
بمعنى التملك والملك هو المتصرف بالامر والنهى فى المامورين العقلاء واشتقاقه من الملك بضم الميم بمعنى

ويوم الدين يوم الجزاء ومنه قولهم كما تدين تدان وبيت الحماسة ولم يبق سوى العدوان دناهم كما
فان قلت ما هذه الاضافة قلت هي اضافة اسم الفاعل الى الظرف على طريق الاتساع مجرى
المفعول به كقولهم يا سارق الليلة اهل الدار والمعنى على الظرفية ومعناه مالك الامر كله في يوم الدين
كقوله لمن الملك اليوم فان قلت فاضافة اسم الفاعل اضافة غير حقيقية فلا تكون معطية معنى
السلطنة والامارة فيكون ارجح من المالك ولنفاذ تصرفه بين العقلاء لا يقال ملك الدواب والانعام
ويقال مالكها فلم يلزم منه ايضا مجانبة بل مرجوحيته وفيه رد على الكواشي حيث قال مالك وملك بمعنى واحد
وهو القادر على اختراع الاعيان من العدم الى ولا يقدر على ذلك انه تع او مالك اجمع من ملك يقال
هو مالك العبيد والطير وغيرهم ولا يقال هو ملكهم وقرئ بالتخفيف اي بتخفيف اللام ومالك بالرفع منونا
فينصب يوم على الظرفية ومضافا الى يوم الدين على خبر مبتدأ محذوف اي هو وقرئ ملك كما هو المختار
مضافا الى يوم الدين بالرفع على الخبرية لمبتدأ محذوف والنصب على المدح او الحال ويوم الدين
يوم الجزاء يعني ان الدين يكون بمعنى الجزاء والشريعة والطاعة والمختار ههنا الاول واختير يوم
الدين على سائر الاسامي رعاية للفاصلة وافادة العموم فان الجزاء يتناول جميع احوال الآخرة الى السرمد
ومنه كما تدين تدان اي تفعل تجزى وقيل كما تجزى تجزى قال الامام الزيلعي هو طرف من حديث
مرفوع اخرجه عبد الرزاق عن معمر عن ايوب عن ابي قلابة مرسلا هكذا اخرجه البيهقي في الزهد ورواه
الامام الاحمد عن عبد الرزاق بسنده عن ابي قلابة عن ابي الدرداء وبيت الحماسة وهو الديوان
المعروف ذكرها لزيادة التعويل ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا فلما صرح الشر قاسى
وهو عريان والمعنى فلما ظهر الشر بيننا لم يبق فيه خفاء جزيناهم بمثل ما ابتدؤنا به ثم لما كان اضافة
ملك يوم الدين من اضافة الصفة المشبهة الى غير معمولها مثل رب العالمين لان المتعدي يجعل لازما
ثم يبنى منه الصفة المشبهة كما مر مرارا فيكون منعوتة مثل ملك العصر فيقع صفة للمعرفة وانما اللفظية
هي اضافتها الى فاعلها كحسن الوجه وكان ذلك ظاهرا لم يتعرض له بل تعرض لاضافة مالك فقال
اضاف اسم الفاعل الى الظرف اجراء اي للظرف مجرى المفعول به على الاتساع بان لا يقدر معه
في توسعا فينصب نصب المفعول به كقوله ويوم شهدناه سليما وعامرا او يضاف اليه على وتيرته كقولهم
يا سارق الليلة اهل الدار حيث جعل الليلة مسروقة والمسروق متاع اهل الدار في الليلة واهل الدار

فكيف ساغ وقوعه صفة للمعرفة قلت انما يكون غير حقيقية اذا اريد باسم الفاعل الحال او الاستقبال فكان في تقدير الانفصال كقولك مالك الساعة او غدا فاما اذا قصد معنى الماضي كقولك هو ملك عبده امس او زمان مستمر كقولك زيد مالك العبيد كانت الاضافة حقيقية كقولك مولى العبيد وهذا هو المعنى في مالك يوم الدين كشاف

يجوز ان يكون المعنى ملك الامور يوم الدين كقوله ونادى اصحاب الجنة ونادى اصحاب الاعراف
الدليل عليه قراءة ابي حنيفة رحمه ملك يوم الدين كشاف

35

الدار منصوب بسارق لاعتماده على حرف النداء كقولك يا ضاربا زيدا وطالعا جبلا وسره ان النداء يناسب
الذات فاقتضى تقدير موصوف اي شخصا ضاربا ولم يعتد بالاضافة بمعنى في وان كانت رافعة مؤنة
الاتساع لاقتضاء الاتساع فخامة المعنى فيكون بالاعتبار عند باب البيان اولى واما النحوي فقد اعتنى
بها لقصور نظره في تصحيح اللفظ على ظاهره لما ورد ان الظرف ان كان متسعا فيه جاريا مجرى المفعول به
كان اضافة اسم الفاعل اليه غير حقيقية فلا يتعرف بها المضاف فلا يقع صفة لله تع دفعة بوجهين اشار
الى الاول بقوله ومعناه ملك الامور كلها يوم الدين يعني اضافة اسم الفاعل انما يكون غير حقيقية
اذا اريد به الحال والاستقبال كما تقرر واما اذا اريد به الماضي او الاستمرار فاضافته حقيقية وههنا
يراد الماضي ويكون بمعنى ما ذكر ولما ورد انه كيف يكون مالكا في الماضي لامور لم توجد دفعه على طريقة
ونادى اصحاب الجنة اي من باب تنزيل المستقبل المحقق الوقوع بمنزلة الماضي واشار الى الثاني بقوله
او يراد الاستمرار ويكون بمعنى له الملك بكسر الميم في هذا اليوم على وجه الاستمرار فيكون قوله ليكون الاضافة
حقيقية معدة لوقوعه اي المضاف صفة للمعرفة تعليلا لحمل معناه على احد الامرين فان قيل ذكر
المص وغيره في قوله تع وجاعل الليل سكنا ان جاعلا دال على جعل مستمر في الازمنة المختلفة ومع ذلك جعلوه
عاملا في المضاف اليه ناصبا له حيث جوز وعطف والشمس والقمر على محل الليل وهو صريح في ان اسم الفاعل
اذا اريد به الاستمرار كان عاملا فينافي ما ذكر ههنا اجيب بان الزمان المستمر مشتمل على الماضي
والحال والاستقبال فجاز ان يعتبر جانب الماضي فلا يكون الاسم عاملا ويكون الاضافة حقيقية وان
يعتبر جانب الحال والاستقبال فيكون الاسم عاملا ويكون الاضافة غير حقيقية وكل من الاعتبارين يتعين
بحسب اقتضاء المقام وقراين الاحوال ولا يخفى الفرق بين ماض قصد باللفظ على الاستقبال وبين ماض
قصد في ضمن الاستمرار فبطل ما قيل ان جانب الماضي اذا اعتبر عند قصد الاستمرار لم يبق معنى للترديد بل
في قوله ملك الامور او له الملك والاحسن في الجواب ما قيل ان الاستمرار في مالك يوم الدين ثبوتي

وهذه الاوصاف التي اجريت على الله سبحانه من كونه ربا مالكا للعالمين لا يخرج منهم شيء من ملكوته
وربوبيته ومن كونه منعما بالنعم كلها الظاهرة والباطنة والجلايل والدقايق ومن كونه مالكا للامر كله
في العاقبة يوم الثواب والعقاب بعد الدلالة على اختصاص الحمد به وانه به حقيق هي قول
الحمد لله دليل على ان من كانت هذه صفاته لم يكن احد احق منه بالحمد والثناء عليه بما هو اهله كيف

وغ جاعل الفعل المجرد عن بتعاقب افراده فهان الثاني عاملا واضافة لفظية لاستقبال المضارع في معنا دون
الاول وقيل الدين ههنا الشريعة وقيل الطاعة والمعنى على التقديرين يوم جزاء الدين اما معنى يوم جزاء
الطاعة فظاهر واما يوم جزاء الشريعة فمحمول على يوم جزاء احكام الشريعة ان خيرا فخير فالثواب وان
فبالعقاب وفي ذلك فيها من التخلف والتعسف ما لا يخفى اثر الاول عليها وتخصيص اليوم بالاضافة اي
اضافة مالك اليه مع ان مالك جميع الاعراض والاعيان في كل الاوقات والازمان اما لتعظيمه اي ذلك
اليوم فانه يوم عظيم تجمع فيه الخلايق او لتفرده بمع بنفوذ الامر فيه اذ الامر يومئذ لله الواحد القهار
اقول الاحسن ان يقال انما خصه بها اشارة الى المعاد كما ان رب العالمين اشارة الى المبداء
وما بينهما اشارة الى ما بين النشاتين وهو البقاء فكانه قال الحمد لله الذي منه الابتداء وبه البقاء
واليه الانتهاء ويجيء لزيادة تحقيق ان شاء الله فائدة ذكرني تفسير الكواشي ان اليوم هو المدة
من طلوع الشمس الى غروبها شرعا وهو الوقت لغة ليلا او
نهارا طويلا كان او قصيرا والمراد في الاية الوقت لعدم الشمس ثم ما اراد بيان فائدة التقييد
الذكورة اولا بالنظر الى المجموع وضمنه وجه ارتباطها بما قبلها وما بعدها وثانيا بالنظر الى كل واحد
منها فقال اولا واجراء هذه الصفات على انه تعالى كونه ربا للعالمين موجدا لهم يدل على هذا
لفظ الرب كما حققناه بقي منها عليهم بالنعم كلها ظاهرها وباطنها عاجلها واجلها يدل عليه الرحمن الرحيم
مالكا لامورهم يوم الثواب والعقاب يدل عليه يوم الدين اختاره هضمنا لان اهل التفسير عليه ويعلم
به معنى ملك فلا وجه لما قيل ان وصفه تعالى لامورهم ميل منه الى حاصل الكعبي لان كونه ملكا لامورهم قوة كونه
مالكا والا فالمناسب لاختيار الملك على مالك ان يقال وصفه كونه ملكا لامورهم للدلالة جزما لقول واجراء
هذه الاوصاف على انه الحقيق بالحمد دون غيره ولم يكتف بلفظ المستفاد منه بل زاد قوله لا احد
احق به منه تزيادة التاكيد والمبالغة ثم لما فهم من ظاهر نفي الاحقية عن الغير اصل استحقاقه نفاه ايضا

ايضا بطريق الاضراب فقال بل لا يستحقه على الحقيقة سواه واما قال على الحقيقة لان استحقاقه في الجملة ثابت
لابكر ثم بين وجه الدلالة بقوله فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له كما تقرر في الاصول وشيء من الاوصاف
لا يوجد في الغير فضلا عن الجميع فلا يستحقه فان قيل لما قدم الحمد لم يترتب الحكم على الوصف بل ترتب
الوصف على الحكم قلنا المراد بالترتب المعنوي فانك اذا قلت اكرم العالم يفهم منه ان علة الاكرام
العلم مع تاخره عن الحكم صورة وللاشعار عطف على الدلالة من طريق المفهوم اي مفهوم المخالفة
في بعض ومفهوم الموافقة للمفهوم الاول في اخر لا يستاهل اي لا يليق والكبرى بديهي استحال يستاهل في
هذا المعنى لكن قال صاحب الكشاف في الاساس فلان اهل لكذا وقد استاهل لذلك وهو يستاهل لما يليق
سمعت اهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسعا لان بحمد هذا هو المفهوم بالطريق الاول فضلا عن ان يعبد
هذا هو المفهوم بالطريق الثاني وقد استوفى بحث فضلا في شروح الكشاف والمفتاح فلا حاجة الى
ذكره ليكون ذكر تلك الاوصاف باعتبار المفهوم دليلا على ما بعده وهو اياك نعبد فلنطوقه
تعليلا لاختصاص الحمد به ومفهومه تعليلا لاختصاص العبادة وهذه دقيقة لطيفة روى عنها الكشاف
وقال ثانيا لبيان فائدة كل منها تفريعا على ما قبلها فالوصف الاول وهو الرب لبيان ما هو
الموجب للحمد وهو الايجاد والتربية فان قيل هذا مخالف لما سبق من ان العلة هي مجموع الاوصاف
قلنا مجموعها موجب فهو استحقاق الحمد فرعا واولها موجب اصلي لنفس الحمد لرع والثاني والثالث
اي الرحمن الرحيم للدلالة على انه تع متفضل بذلك الانعام اي محسن به مختار فيه كما عرفت ان المبادر
بعد ما الغيت ارادت الافعال الاختيارية ليس بصدر ذلك الانعام عنه تع لا يجاب بالذات كما هو
راي الفلاسفة او وجوب عليه كما هو راي المعتزلة فقضية لسوابق الاعمال تقليل للوجوب عليه فان
المعتزلة يقولون الاعمال السابقة توجب على الله تع الاثابة الحقة بالعبد كما قال تع لان شكرتم
لازيدنكم اما منافاة الايجاب بالذات الاختيار فظاهرة واما منافاة الوجوب عليه اياه فلان الوجوب

وهذه الاوصاف التي اجريت على الله سبحانه من كونه ربا مالكا للعالمين لا يخرج منهم شيء من ملكوته
وربوبيته ومن كونه منعما بالنعم كلها الظاهرة والباطنة والجلايل والدقايق ومن كونه مالكا للامر كله
في العاقبة يوم الثواب والعقاب بعد الدلالة على اختصاص الحمد به وانه به حقيق في قوله
الحمد لله دليل على ان من كانت هذه صفاته لم يكن احد احق منه بالحمد والثناء عليه بما هو اهله كذ

وقد جاء على الصيل بحذف الف اذا ده فحذف الثاني عاملا واضافة لفظية لاستعمال المضارع في معنى دون
الاول وقيل الدين ههنا الشريعة وقيل الطاعة والمعنى على التقديرين يوم جزاء الدين اما معنى يوم جزاء
الطاعة فظاهر واما يوم جزاء الشريعة فمحمول على يوم جزاء احكام الشريعة ان خيرا فخير فالثواب وان
فالعقاب وفي ذلك فيهما من التخلف والتعسف ما لا يخفى اثر الاول عليها وتخصيص اليوم بالاضافة اي
اضافة مالك اليه مع ان مالك جميع الاعراض والاعيان في كل الاوقات والازمان اما لتعظيمه اي ذلك
اليوم فانه يوم عظيم يجمع فيه الخلايق او لتفرده مع بنفوذ الامر فيه اذ الامر يومئذ لله الواحد القهار
اقول الاحسن ان يقال انما خصه بها اشارة الى المعاد كما ان رب العالمين اشارة الى المبداء
وما بينهما اشارة الى ما بين النشاتين وهو البقاء فكانه قال الحمد لله الذي منه الابتداء وبه البقاء
واليه الانتهاء ويجيء لزيادة تحقيق ان شاء الله فائدة ذكر في تفسير الكواشي ان اليوم هو المدة
من طلوع الشمس الى غروبها شرعا ومن طلوع الفجر الثاني الى غروبها شرعا وهو الوقت لغة ليلا او
نهارا طويلا كان او قصيرا والمراد في الاية الوقت لعدم الشمس ثم ثم اراد بيان فائدة التفات
الذكور اولا بالنظر الى المجموع وضمنه وجه ارتباطها بما قبلها وما بعدها وثانيا بالنظر الى كل واحد
منها فقال اولا واجراء هذه الصفات على انه تعالى ربه كونه ربا للعالمين موجدا لهم يدل على هذا
لفظ الرب كما حققناه مبنيا منعما عليهم بالنعم كلها ظاهرها وباطنها عاجلها واجلها يدل عليه الرحمن الرحيم
مالكا لامورهم يوم الثواب والعقاب يدل عليه يوم الدين اختاره هضما لان اهل التفسير عليه ويعلم
به معنى ملك فلا وجه لما قيل ان وصفه مالكا لامورهم ميل منه الى حاصل المعنى لان كونه ملكا لامورهم قوة كونه
مالكا والا فالمناسب لاختيار الملك على مالك ان يقال وهذه كونه ملكا لامورهم للدلالة جيء لقوله واياه
هذه الاوصاف على انه الحقيق بالحمد دون غيره ولم يكتف بلفظ المستفاد منه بل زاد قوله لا احد
احق به منه تاكيد والمبالغة ثم لما فهم من ظاهر نفي الاحقية عنه الميز اصل استحقاقه نفاه ايضا

36

ايضا بطريق الاضراب فقال بل لا استحقه على الحقيقة سواه واما قال على الحقيقة لان استحقاقه في الجملة ثابت
لا بكل ثم بين وجه الدلالة بقوله فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له كما تقرر في الاصول وشيء من الاوصاف
لا يوجد في الغير فضلا عن الجميع فلا يستحقه فان قيل لما قدم الحمد لم يترتب الحكم على الوصف بل ترتب
الوصف على الحكم قلنا المراد بالترتب المعنوي فانك اذا قلت اكرم العالم يفهم منه ان علة الاكرام
العلم حتى تاخره عن الحكم صورة وللاشعار عطف على الدلالة ثم طريق المفهوم اي مفهوم المخالفة
في بعض ومفهوم الموافقة للمفهوم الاول في اخر لا يستاهل اي لا يليق والكراجوهري استعمال يستاهل في
هذا المعنى لكن قال صاحب الكشاف في الاساس فلان اهل لكذا وقد استاهل لذلك وهو يستاهل لما يهل
سمعت اهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسعا لان تحمد هذا هو المفهوم بالطريق الاول فضلا عن ان يعبد
هذا هو المفهوم بالطريق الثاني وقد استوفى بحث فضلا في شروح الكشاف والمفتاح فلا حاجة الى
ذكره ليكون ذكر تلك الاوصاف باعتبار المفهوم دليلا على ما بعده وهو اياك نعبد فمنطوقه
تعليل لاختصاص الحمد به ومفهومه تعليل لاختصاص العبادة وهذه دقيقة لطيفة روى عنها الكشاف
وقال ثانيا بيان فائدة كل منها تفريعا على ما قبله فالوصف الاول وهو الرب بيان ما هو
الموجب للحمد وهو الايجاد والتربية فان قيل هذا مخالف لما سبق من ان العلة هي مجموع الاوصاف
قلنا مجموعها موجب لكمال استحقاق الحمد فرعا واولها موجب اصلي لنفس الحمد لرعي والثاني والثالث
اي الرحمن الرحيم للدلالة على انه تعالى متفضل بذلك الانعام اي محسن به مختار فيه كما عرفت ان مبادي
بعد ما الغيت ايدت الافعال الاختيارية ليس يصدر ذلك الانعام عنه تعالى لا يجاب بالذات كما هو
راي الفلاسفة او وجوب عليه كما هو راي المعتزلة فقضية لسوابق الاعمال تعليل للوجوب عليه فان
المعتزلة يقولون الاعمال السابقة توجب على الله تعالى اللاحقة بالعبد كما قال تعالى لان شكرتم
لازيدنكم اما منافاة الايجاب بالذات الاختيار فظاهرة واما منافاة الوجوب عليه اياه فلان الوجوب

اي الاخلاق الذميمة والملكات الردية وخليقها اي تزيينها والثاني تزيين البدن بالهيئات المطبوعة العارضة لنفس البدن
كتطهيره عن الاوساخ وقص الشارب والاظفار وحلق العانة ونحو ذلك من هيئات تورث زينة البدن والحلي بكسر الحاء جمع حلية
المستحسنة المجاورة للبدن المنفكة عنه كلبس الثياب الفاخرة والثالث حصول الجاه والمال فانه نعمة كسبية غير متعلقة
بالنفس ولا بالبدن كالقسمين السابقين فظهر ان حصول مرفوع عطفا على تزيين لا مجرور عطفا على الهيئات والثاني
ان يغفر ما فرط منه ويرضى عنه وتبوئه في اعلى عليين الظاهر ان كلا من المغفرة والرضا والتبوئة في كل من المكلفين
فيجعل ترك الاولى من الاولياء والانبياء من الزلات المغفورة ويجوز ان يجعل الاول اشارة الى المذنب والاخير اشارة
الى المعصوم عن الذنب والعليون جمع علي او علية بمعنى الفرقة او جمع بلا واحد كذا في القاموس ابد الابدين اي دهر
الداهرين وعصر الباقين كانه قال يبقى ما بقي دهر وداهر والمراد البقاء الدائم والمراد منه اي من الانعام المفهوم من
انعمت عليهم من القسم الاخير يعني الاخروي لكن بالتاويل بان يقال عبر عما سيقع بانه واقع او المعنى انعمت عليهم في علمك
او حكمت عليهم بانهم منعم عليهم بقولك اولئك مع الذين انعم الله عليهم الآية وما يكون وصلة الى نيله من القسم الآخر بفتح الخاء
ومن تبعيضية لا بيانية فالمراد به تهذيب النفس وتحليتها لان الوصلة الى نيله مطلقا لا يصدق الا عليه اذ ما سواه
وصلة الى نيل الوسائل لا الى نيله فتدبر فاندفع ما قيل ان قوله فان ما عدا ذلك يشترك فيه المؤمن والكافر يقتضي ان
يخرج عن كونه مرادا كل ما لا يخص المؤمن ولكنه المص نفسه ادخل في الارادة كل ما يتوقف عليه القسم الاخروي وان
عم المؤمن والكافر كنفخ الروح وتخليق البدن ونحو ذلك لانه كانه حمل الوصلة على الموقوف عليه مطلقا وليس كذلك
بدل من الذين بدل الكل من الكل كما سبق على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال فانه اذا جعل
بدلا اريد به ايضا الذات مع قصد تكرير العامل وتفسير المبهم فيوجد فيه تلك المبالغات فالبدل في الآية اوقع
من الصفة وقوله هم الذين سلموا نظير ما سبق من قولهم فهو المشخص المعين او صفة له فان الذي يوصف بالمعرف
باللام تقول مررت بالذي اكرمته الظريف بالجر بخلاف من وما صرح به في الباب وغيره مبينة ان حمل الانعام
في انعمت عليهم على المختار وهو القسم الاخير وما يكون وصلة اليه كما حمل المصنف او مقيدة ان حمل على المطلق او

تقول مبينة ان حمل الغضب عليهم وضلالهم على الاتصاف بهما بالفعل والموت عليه او مقيدة ان حملا على مباشرة اسبابهما
والاستحقاق بالاتصاف بهما في الجملة فاندفع ما قيل لا معنى للمقيدة ههنا بعد ان فسر المنعم عليهم بحيث لم يتناول المغضوب
عليهم ولا الضالين ثم بين معنى الصفة مطلقا مبينة كانت او مقيدة فقال على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة و
هي نعمة الايمان وبين السلامة من الغضب والضلال فان تلك النعمة اثبتت لهم بطريق الصلة والسلامة بطريق الصفة ففهم من
ذلك انهم جمعوا بينهما ثم الايمان ان حمل على الكامل كما هو المناسب لاطلاق النعمة يتناول التصديق والاعمال على مذهب المصنف
فيكون الوصف مبينا وان حمل على التصديق يكون مقيدا وذلك اي كونه صفة انما يصح باحد التاويلين جواب عما يقال
ان غير المغضوب عليهم نكرة لتوغل غير في الابهام كمثل فلا يصح وقوعه صفة للمعرفة وحاصل الجواب انا نأول الكلام
اولا بجعل الموصوف نكرة في المعنى وثانيا بجعل الصفة معرفة اشار الى الاول بقوله اجراء الموصول مجرى النكرة
اذا لم يقصد به معهود خارجي فانه المتبادر اذا اطلق المعهود اعلم ان الموصول والمضاف الى المعرفة كالمعرف باللام
حيث يحمل على المعهود الخارجي ان كان والا فعلى الحس فان اريد من حيث تحققه في ضمن الافراد ولم يوجد قرينة الاستغراق
يحمل على المعهود الذهني كالمحلى باللام في قوله اي قول الشاعر ولقد امر على اللئيم يسبني حيث لم يحمل على فرد معين لعدم
الدلالة عليه لقصوره عن افادة ما هو المقصود من وصفه بكمال الحلم ولا الحقيقة من حيث هي اذ لا يناسبها المرور
ولا الكل اذ لا مرور عليه بل الحقيقة من حيث وجودها في ضمن فرد لا بعينه اي على لئيم والجملة صفة له لا حال منه اذ المعنى
ليس على تقييد المرور بحال السب بل على ان له مرورا مستمرا في اوقات متعاقبة على لئيم من اللئام معتاد بسبه
ومع ذلك يعرض عنه فانه ادل على اغماضه عن السفهاء واعراضه عن الجاهلين وتمامه فمضيت ثمه قلت لا يعنيني
اي فامضي ثم اقول على قصد الاستمرار كما في قوله ولقد امر وانما عدل الى الماضي تحقيقا لاتصافه بالحلم وثمه حرف
عطف لحقها الهاء وذلك مخصوص بعطف الجمل ومعنى ثم التراخي في الرتبة اي فمضيت ولم اشتغل بمكافاته
وترقيت الى مرتبة اعلى وقلت لا يعنيني بالسب فكانه نسي نفسه في تلك الحالة وتصورها بصورة اخرى تكرما و
ذلك غاية الاناة والوقار والتجنب عن وصمة الشنار والعار وكذا فيما نحن فيه اذ لم يرد بالموصول معهود خارجي

لا سفائه ولا الجنس من حيث هو هو اذ لا يناسبه الصراط ولا الانعام ولا من حيث تحققه في ضمن جميع الافراد لانتفاء قرينة الاستغراق
فتعين ارادته في ضمن بعض افراد لا بعينه فيكون في المعنى كالنكرة فتارة ينظر الى معناه فيعامل معاملة النكرة كالوصف
بها وبالجملة واخرى الى لفظه فيوصف بالمعرفة ويجعل مبتدأ وذا حال وانما لم يقتصر عليه بل قال وقولهم اني لامر على الرجل
مثلك فيكرمني لفوايد الاولى انه خال عن احتمال الحال والاول يحتملها وان كان مرجوحا والثانية انه اشد مناسبة للاصل من حيث
كون الموصوف والصفة معرفتين لفظا نكرتين معنى والثالثة اشتماله على لفظ وهو مثل الغير في الابهام فالاحسن ان يمثل
بقولهم اني لامر بالصادق غير الكاذب كما ذكر في عين المعاني واشار الى الثاني بقوله او جعل عطفا على قوله اجراء
غير معرفة بالاضافة لانه اضيف الى ما له ضد واحد وهو المنعم عليه فيتعين تعين الحركة من لفظ غير السكون فانك اذا
قلت عليك بالحركة غير السكون يتعين المراد بغير السكون وهو الحركة المطلقة لتضاد بينهما بلا واسطة وههنا لما اريد بالمنعم
عليهم المؤمنون الكاملون وهم العالمون العاملون كان ضدهم ما ذكر بلا واسطة فيتعرف غير باضافته الى ما له ضد واحد
فان قيل الضالون واسطة فلا يكون الى اضيف اليه غير ضد واحد قلنا اولا انك ستعرف ان في كل من المغضوب عليهم
والضالين معنى الآخر وانما الافراد بالذكر لبلوغ الفرقتين الى النهاية في الوصفين واختصاصهما بزيادة الاستحقاق
للامرين وثانيا ان الضد هو مجموع المغضوب عليهم والضالين وان لم يكن المنفي هو المجموع وسيأتي ان لا مزيدة
للتاكيد والتصريح بتعلق النفي بكل من الطرفين لئلا يتوهم ان المنفي هو المجموع من حيث هو هو وعن ابن كثير نصبه
على الحال عن الضمير المجرور وح يجب ان يكون غير نكرة كما سبق واما جعله بمعنى مغاير ليكون اضافته لفظية
كما يشهد له ادخال اللام عليه فمما لا يرتضيه المحققون من الادباء اذ لم يرد شاهد له في كلام العرب العرباء ولئن
وقع في عبارة الكشاف وساير المصنفين والعامل انعمت اعترض عليه بلزوم اختلاف العامل في الحال و
ذيها لان العامل في الاول هو الفعل وفي الثاني الجار واجيب بان العامل فيهما هو الفعل لان حرف الجر اداة
توصل معنى الفعل الى مجروره والمجرور وحده منصوب المحل بالفعل وبهذا الاعتبار وقع ذا حال والقول بان الجار
والمجرور في محل النصب او الرفع مساهلة في العبارة اتكالا على ما تقرر من القواعد نعم اذا وقع خبر مبتدا

المجموع لانه الواقع موقع عامله الذي هو حصل او حاصل مثلا انما الكلام في النصب او الرفع الذي اوجبه معنى الفعل
الذي اوصله حرف الجر الى ما بعده كالنصب اللازم من تعلق الحصول بالدار بواسطة الجار والرفع الذي اقتضاه تعلق المغضوب
بالضمير بواسطة على فانهما للمجرور وحده او باضمار اعني عطف على قوله على الحال وهو مبني على التاويل المذكور الذي يوجب اتحاد
الذين مع ما بعده ليصح التفسير باعني ان فسر متعلق بالاستثناء فقط اي فسر الذين انعمت عليهم بما يعم القبيلين اي
المؤمن والكافر او المغضوب عليهم والضالين والمعنى على الاول بما يكون عبارة عن القبيلين والعموم باعتبار كل
واحد منهما وعلى الثاني بما يكون متناولا لهما ايضا والغضب ثوران النفس اي غليان الدم وهيجانه ارادة الانتقام
اي العقوبة اريد به المنتهى والغاية يعني الانتقام لانه المنتهى دون الغاية وعليهم في محل الرفع يعني الضمير في عليهم لا المجموع لانه
نايب مناب الفاعل النايب هو المجرور وحده لا المجموع لما سبق مفعول ما لم يسم فاعله عند قدماء البصريين وهو مذهب عبد القاهر
وصاحب الكشاف والمفهوم من كلام المص بخلاف الاول يعني عليهم في انعمت عليهم فان الضمير هناك في محل النصب على المفعولية
لان الفعل مبني للفاعل وههنا مبني للمفعول ولا مزيدة لتاكيد ما في غير من معنى النفي جواب عما يقال ان لا المسماة بالمزيدة
عند البصريين انما تقع بعد الواو العاطفة في سياق النفي للتاكيد والتصريح بتعلق النفي بكل من المعطوف والمعطوف عليه لئلا
يتوهم ان المنفي هو المجموع من حيث هو هو فيجوز ثبوت احدهما وليس ههنا نفي ليصح دخول لا وتقرير الجواب ظاهر فكانه قال
المغضوب عليهم ولا الضالين او يرد ان لا في لا المغضوب عليهم ليست عاطفة اذ لم يرد اهدنا الصراط 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 ح لتبديل الغير بلا في تصوير معنى النفي وتحقيقه ورد بان لفظة لا في اصلها موضوعة للنفي واشتهرت
بهذا المعنى كانها علم له فلما اريد التعبير عما في غير من معنى النفي غير بما هو اظهر دلالة على النفي وارسخ قدما فيه ولذلك
اي لكون غير بمعنى لا جاز انا زيدا غير ضارب بتقديم معمول ما اضيف اليه عليه بناء على انه بمنزلة لا كما جاز انا زيد
الا ضارب فكانه لا اضافة ثمة كما لا اضافة ههنا واعترض بان السخاوي صرح بان لا في مثل قولك انا لا ضارب زيدا اسم
بمعنى الا انه لما كان على صورة الحرف اجري اعرابه على ما بعده كما في الا تقول جيئت بلا شيء ونحو ذلك فوجب امتناع

غير صح

تقديم المعمول فيه ايضا واجيب اولا بمنع الاسمية فانها لا تثبت بمجرد قوله بلا نقل عن ساير اهل اللغة وثانيا بجواز التقديم
نظرا الى صورة الحرفية المقتضية لانتفاء الاضافة المانعة من التقديم واورد ان هناك مانعا آخر وهو ان ما في حيز النفي
لا يتقدم عليه واجيب بان ذلك اذا كان النفي بما او ان فانهما لما دخلا القبيلين اشبها الاستفهام فلم يجز تقديم ما في
حيزهما عليهما بخلاف لم ولن فانهما اختصا بالفعل وعملا فيه فصارا كالجزء منه فجاز ان يعمل ما بعدهما فيما قبلهما و
اما لا فانما جاز التقديم منها وان دخلت القبيلين لانها حرف متصرف فيها حيث اعمل ما قبلها فيما بعدها كقولك جئت بلا
ذنب واريد ان لا يخرج فجاز ايضا اعمال ما بعدها فيما قبلها بخلاف ما اذا لا يتخطاها العامل اصلا والكوفيون جوزوا تقديم
ما في حيزها عليها قياسا على اخواتها وان امتنع انا زيدا مثل ضارب فان الاضافة فيه ليست في حكم العدم واذا
منعت من تقديم المضاف اليه على المضاف كانت لتقديم معموله على المضاف امنع فان المعمول لا يقع الا حيث صح وقوع
عامله فيه وقراء وغير الضالين نسبه السجاوندي الى عمر وعلي رضه واما صاحب القاموس فقد قال وقراءة
عمر وابي وغير الضالين محمولة على ان ذلك منهما على وجه التفسير والضلال الخروج عن الطريق السوي عمدا كان او خطاء
اما العمد فظ واما الخطاء فلترك التثبت وله اي للضلال عرض عريض اي مراتب كثيرة متفاوتة من قبيل ليل
اليل وظل ظليل كما سبق والتفاوت ما بين ادناه واقصاه كثير لفظة ما صلة لا يحتاج اليها المعنى قيل في بعض النسخ
بالواو فيكون عطفا على ما يفهم من الكلام السابق انهما على اطلاقهما المغضوب عليهم اليهود لقوله تع منهم من لعنه
الله وغضب عليه ولان اليهود اشد الناس عداوة للمؤمنين واكثرهم تعديا قولا وفعلا فانهم قتلوا الانبياء و
حرقوا التورية واعتدوا في السبت وقالوا ان الله فقير ونحن اغنياء ويد الله مغلولة وغير ذلك من اباطيلهم
فكان التعبير بالغضب الذي هو الانتقام احق بهم والضالين النصارى لقوله تع قد ضلوا من قبل واضلوا
كثيرا وقد روي هذا القول مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم غير موقوف على الصحابي وهو ما اخرجه الترمذي
عن عدي بن حاتم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المغضوب عليهم اليهود والضالون النصارى وفي مسند
احمد رحمه سال رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله من هولاء المغضوب عليهم فقال اليهود ومن

تدل صح

هولاء الضالون فقال النصارى وكانه اشارة الى دفع ما يرد ان الآية الاولى على ان اليهود مغضوب عليهم والمدعى ان
المغضوب عليهم هم ليس الا وكذا حال الآية الثانية مع ان الغضب قد نسب الى النصارى في قوله تع بئس ما قدمت
لهم انفسهم ان سخط الله عليهم والى جميع الكفار في قوله تع ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله
وكذا الضلال قد نسب الى اليهود في قوله تع شر مكانا واضل عن سواء السبيل والى جميع الكفار في قوله تع الذين
كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا وتقرير الدفع انه كذلك لكن لما ورد البيان من النبي صلى الله عليه وسلم
على الوجه المذكور باعتبار بلوغ الفرقتين الى النهاية في الوصفين واختصاصهما بزيادة الاستحقاق للامرين صير اليه
موافقا لظاهر الآيتين المذكورتين والاحسن ان يجعل من مقول قيل ويتجه ان يقال في التاويل المغضوب عليهم العصاة
اي مخالفوا الاوامر والنواهي والضالون الجاهلون بالله تع اي بذاته وصفاته وافعاله وبالجملة الجاهل بما يجب علمه
والاعتقاد به لان المنعم عليه المفهوم من انعمت عليهم من وفق للجمع بين معرفة الحق اي العلم بالاحكام النظرية الاعتقادية
المطابقة للواقع بل التي طابقها الواقع واختار لفظ الحق ليوافق ما ياتي من قوله فماذا بعد الحق الا الضلال لذاته
لا للعمل فان شان العلم النظري ان يكون مقصودا بالذات والذي يقصد للعمل هو العملي وبين معرفة الخير اي
العلم بالاحكام العملية لا لذاته بل للعمل به اي بذلك الخير فان شان العلم العملي ان يكون المقصود به العمل دون
حصول نفسه فكان المقابل له اي للمنعم عليه من اختل احدى قوتيه العاقلة والعاملة والمخل بالعمل فاسق مغضوب
عليه وانما قدم مع ان رذيلة القوة العاقلة من رذيلة القوة العاملة لان الاضلال سبعين مرة فان قيل
يلزم من هذا ان يكون عذاب عصاة المؤمنين مرادا لله تع لما مر ان معنى غضبه ارادته الانتقام ومراده
واقع قطعا فيلزم ان يكون عذابهم واقعا قطعا وهو ليس مذهب اهل الحق قلنا القول بان عذابهم مراده
تعالى لا يرد على الآيات الدالة على دخولهم النار وخلودهم فيها وقد صرح اهل الحق بان المراد بها بيان استحقاقهم صح
لذلك بمقتضى العدل وهو لا ينافي العفو بمقتضى الفضل والكرم فليكن هذا ايضا كذلك وبه يظهر صحة
قوله لقوله تع في القاتل عمدا وغضب الله عليه فان معناه اعلى هذا واستحق لغضب الله تعالى وانما عبر به

للتغليظ والتنفير عن القتل كما ان ذكر الخلود في النار لذلك والمخل بالعقل جاهل ضال لقوله تع فماذا بعد الحق الا الضلال
فان الحق هو الاعتقاد الذي طابقه الواقع والضلال المقابل له هو الجهل بالضرورة فانقسم الناس بحسب العلم بما ينبغي والعمل
به الى اقسام ثلثة لا يخرجون عنها لانه اما عالم به او جاهل والعالم اما عامل او مخالف فالعالم العامل هو المنعم عليه
وهو المزكي نفسه المفلح المشار اليه بقوله تع قد افلح من زكيها والعالم المتبع هواه هو المغضوب عليه والجاهل هو
الضال المشار اليهما بقوله تع وقد خاب من دسيها فينبغي ان يحمل ما في الحديث من بيان المغضوب عليهم باليهود
والضالين بالنصارى على تمثيل الجنسين ببعض انواعهما وقراء ولا الضالين بالهمزة المفتوحة قراه ايوب
السختياني قال ابن جني هي لغة وتبعه في ذلك جماعة من المتاخرين منهم الزمخشري والمصنف ايضا حيث
قال على لغة من جد في الهرب من التقاء الساكنين حيث هرب من التقاء الساكنين على حده مع كونه مفتقرا وابو
البقاء حيث قال هي لغة فاشية في العرب في كل الف وقع بعدها حرف مشدد لكن قال صاحب القاموس والذي نص
عليه جماهير النحويين ان ذلك لا ينقاس لانه لم يكثر وانما لم يسمع منه القياظ منها دابة وشابة قال ابو زيد سمعت
عمرو بن عبيد يقرا فيومئذ لا يسال عن ذنبه انس ولا جان فظننته قد ظن حتى سمعت من العرب دابة
وشابة فايدة ذكر الانعام مصوغا على البناء للفاعل والغضب مصوغا على البناء للمفعول لفوايد الاولى
ما ذكر ابن جني انه اسند النعمة اليه بطريق الخطاب تقربا وعدل عن ذلك الى الغيبة عند ذكر الغضب تادبا
وهذه طريقة القرآن المجيد في اسناد النعم والخيرات الى الله تع وحذف في مقابلتها كقول مؤمن الجن اشر
اريد بمن في الارض او اراد بهم ربهم رشدا وقول الخليل عم الذي خلقني فهو يهدين والذي يطعمني ويسقين
واذا مرضت فهو يشفين حيث لم يقل امرضني وقول الخضر عم في شان الجدار فاراد ربك ان يبلغا اشدهما
وقد قال في خرق السفينة فاردت ان اعيبها ثم قال بعد ذلك وما فعلته عن امري الثانية ان ذكر الانعام
شكر له والشكر يقتضي ذكر المنعم فتضمن هذا اللفظ الذكر والشكر المحثوث عليهما بقوله تع فاذكروني
اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون بخلاف الغضب الثالثة انه تع هو المتفرد بالنعم المطلقة حقيقة كما قال

تعالى وما بكم من نعمة فمن الله فاسند اليه تعالى ما هو متفرد به وان استند الى غيره فانما هو بطريق المجاز
واما الغضب على اعدائه فلا يختص به بل ملائكته وانبياؤه ورسله واولياؤه يغضبون لغضبه فكان في لفظ المغضوب
عليهم من الاشعار بموافقتهم له في غضبه ما لم يكن في غضب وكان في انعمت عليهم من الدلالة على تفرده بالانعام المطلق
ما ليس في لفظ المنعم عليهم واعلم اني قد سبق مني الوعد في بحث الالتفات ان اذكر وجها وجيها يقبله الثقات
فالان اوان انجاز الموعود وزمان ابراز المقصود لكنه لما توقف على ما قبله وارتبط به ما بعده لم يكن بد من التعرض
ببعض فوايد الفاتحة من الفاتحة الى الخاتمة فاقول وبالله التوفيق اطبق العلماء المتدربون واتفق الفضلاء المتدبرون
على ان الله تع انزل مائة كتاب واربعة كتب وجمع معانيها في التورية والانجيل والزبور وجمع معاني هذه الثلاثة
في القرآن وجمع معاني القرآن المفصل ومعاني المفصل في الفاتحة وسره انك قد عرفت ان المقصود من انزال الكتب تكميل
النفوس بحسب القوتين النظرية والعملية وبيان درجات السعداء ودركات الاشقياء وتكميلها باعتبار الاولى بمعرفة
المبدا والمعاد وما بينهما وباعتبار الثانية بالعمل بما يلائم نظام المعاش ونجاة المعاد ومقتضاهما تحصيلا لسعادة
الدارين واحراز الفضيلة الكونين والفاتحة تفيد جميع ذلك فان قوله تع الحمد لله اشارة الى وجود ذاته ووحدانيته
واتصافه باتصاف الكمالية وقوله رب العالمين اشارة الى كونه مبدا الموجودات وقوله مالك يوم الدين اشارة
الى المعاد والى الوعد للحامدين العاملين والوعيد للمعرضين المقصرين وقوله الرحمن الرحيم اشارة الى ما بينهما فالمجموع
يفيد الاشارة الى التكميل باعتبار الاولى وقوله اياك نعبد يفيد الاشارة الى التكميل باعتبار الثانية وقد التفت من الغيبة
الى الخطاب لان العبد بعد ما عرف وجوده تع ووحدانيته واتصافه بالصفات الكمالية وتيقن انه تعالى موجد
الموجودات ومبقيها ومعطي جلايل النعم ودقايقها عاجلها وآجلها وانه تع يجازي الاعمال يوم القيمة ان خيرا فبالثواب
وان شرا فبالعقاب يحصل له مرتبة الايمان والاسلام والاحسان وبحصول الثالثة يحصل له الاخلاص في الاعمال
فيعبد الله كانه يراه على ما ورد في حديث جبرائيل عم ان الاحسان ان تعبد الله تع كانك تراه فان لم تكن تراه
فانه يراك واليه اشار بقوله اياك نعبد فاذا وصل الى مرتبة الاخلاص صار على خطر عظيم بمقتضى قوله صلى الله عليه وسلم

المخلصون على خط عظيم يجب الاستعانة به تع واليه اشار بقوله تع واياك نستعين ثم ان الخطر اما يفقد ان الموجود
وموظاما او بالعجز عن وجدان المقصود فوق المقصود بمعنى صلى الله عليه وسلم من استوى يوماه فهو مغبون فان
بين الله تع وبين العبد سبعين الف مقام على ما ورد في الحديث لان بين الله تع وبين العبد سبعين الف حجاب من ظلمة
ونور وقد ضبطها بعض العارفين بمائة الف فعلى المخلص ان يطلب الترقي في كل حال من مقام الى مقام عال واليه اشار
بقوله اهدنا الصراط المستقيم فانه ان اريد به الثبات على ما وجد كان دافعا للخطر الاول وان اريد به الزيادة عليه كان
دافعا للخطر الثاني ولما كان فيه نوع خفائية على سبيل الابدال بصراط الكاملين المكملين للفوقين وموقع صراط الذين
انعمت عليهم فان اطلاق الانعام المقتضي للانصراف الى الكامل يقتضي الجهد على ما ذكرنا ثم ان المنعم عليه المذكور لما كان
جامعا بين تكميل القوة النظرية بالعلوم الفائقة وبين تكميل القوة العملية بالاعمال اللائقة فكان المخل بالعمل
فاسقا مغضوبا عليه وبالنظر جاهلا ضالا كما سبق اردفه بذكر ما يانا لحال الاشقياء الاشرار بعد بيان حال الاتقياء
الاخيار فان بيان الثانية بعد ما كان مقصودا في نفسه تفيد زيادة بيان للاولى اذ بضد ما تبين الاشياء امين
اسم للفعل الاصطلاحي الذي هو لفظ استجب حيث يراد به معناه لا لفظه فاذا قلت آمين فهم منه لفظ استجب او ما
يرادفه مقصودا به طلب الاستجابة كما في قولك اللهم استجب لا مقصودا به نفس لفظ استجب كما في قولك استجب صيغة امر
وبذلك صح كونه وكون سائر الاسماء الافعال اسما وان استفيد منها معاني الافعال لانه مدلولها التي وضعت
هي لها الفاظ لم يعتبر اقترانها بزمان واما المعاني المقترنة به فهي مدلولات لتلك الالفاظ تستفاد من الاسماء اليها
بواسطتها وعن ابن عباس رضه سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معنى آمين فقال افعل اخرجه
الثعلبي من رواية ابي صالح عن ابن عباس ذكره الزيلعي لكن اسناده واه بني على الفتح كاين لالتقاء الساكنين
اقول ينبغي ان يكون هذا علة لبنائه على الحركة مطلقا واما علة بنائه على خصوصية الفتح فاستثقال الضم والكسر بعد
الياء وجاز مد الفه وقصرها بتخفيف الميم فيهما اما القصر فظاهر واما المد فقد روى السجاوندي عن ابي علي
ان وزنه فعيل والمد للاشباع اذ ليس في الكلام افعيل ولا فاعيل ولا فيعيل فيكون عربيا وقيل سرياني في كتاب امين

كتابين وقيل معصوت ايضا تقرب بالميمين وروى الواحدي لغة ثالثة الامالة مع التخفيف وروي ملوعيا ض التشديد
مع المد ولخطاه الجمهور وقد اول شمس الائمة الحلواني بان معناه على ما روي عن جعفر الصادق قاصدين اجابتك من امم يمم
قصده صونا للصلوة العامة عن الفساد قال ويرحم الله عبدا قال آمينا قيل هو للمجبون العامري من قصيدة منها يارب انك
ذو منٍّ ومغفرةٍ بيتٌ بعافيةٍ ليل المحبينا الذاكرين الهوى من بعد ما رقدوا والتائبين على الاديم المكبينا يارب
لا تسلبني حبها ابدا ويرحم الله عبدا قال آمينا وقيل ان قيس بن الملوح لما قدم مكة قال له ابن تعلق باستار
الكعبة وقل اللهم ارحمني من ليلى وحبها فقال اللهم منّ علي بليلى وقربها فقربها فاشار يقول يارب البيت وقال امين
فزاد الله ما بيننا بعدا اولا تباعد عني فطل اذ دعوته وروي الزجاج اذ لقيته وروي اذ سألته فطل على وزن
جعفر اسم رجل وحق امين ان يؤخر عن الدعاء وهو فزاد الله لان طلب الاستجابة انما يكون بعد الدعاء لكنه قدم اهتماما
بالاجابة وليس من القرآن وفاقا لانه لم يكتب في الامام ولم ينقل انه قرآن قال الكواشي ولا تنكر قولنا انها
ليست من الفاتحة فانه قد وجد في زماننا خلق كثير يعتقدون انها من القرآن وانها قديمة حتى بلغ من جهلهم انهم يعتقدون
قدم النقط والشكل وانها من القرآن ويبدعون على ذلك وقد افتى علماء زماننا ان حكم هؤلاء حكم المرتدين لان صحة الكتب
والاجل ذهبت بهم الى غير ذلك لكن ينبغي ختم القرآن به لكن بعد سكتة على نون ولا الضالين ليتميز ما هو قرآن عن غيره
واما كتبته في المصاحف فبدعة لا يتوهم به لعوام علمي مكذا وقعت العبارة في النسخ التي رأيناها والمذكور
في الكشاف وفي كتب الاحاديث لقنني جبرائيل آمين عند فراغي من قراءة الفاتحة وقال انه كالختم على الكتاب قال
الزيلعي لم اجد مكذا ولا في الدعاء لابن ابي شيبة من رواية ابي ميسرة احد كبار التابعين قال جبرائيل اقراء النبي
صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب فلما قال ولا الضالين قال له قل امين وروى ابو داود عن ابي زهير قال امين
مثل الطابع على الصحيفة وروى ابن مردويه عن ابي مرثد رضه مرفوعا آمين خاتم رب العالمين على عباده
المؤمنين ووجه كونه كالختم انه لمنع الدعاء من فساد الخيبة كما ان الختم لمنع الكتاب من الفساد وتغيير او ظهور
ما فيه لغير اهله تع وبجهر به في الجهرية لما روى الوائل كقابل بالحمز بن حجر بضم الحاء المهملة وسكون الجيم

انه صلى الله عليه وسلم كان اذا قرأ ولا الضالين قال آمين ورفع بها اي بتلك الكلمة او اللفظة صوته قال الزيلعي اسناده
حسن والحنفية يحملونه على التعليم للاصحاب ولذا خافتوا حين خافت عليه الصلاة والسلام وما ذكر من جهر الامام مذهب
الشافعي وعن ابي حنيفة في رواية الحسن عنه انه اي الامام لا يقوله وبه قال مالك في رواية ابن القاسم لقوله صلى الله عليه
وسلم اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين قسمة فتنافي الشركة قلنا سيأتي ان تامين الامام صح بما اتفق عليه
الشيخان والمشهور عن ابي حنيفة واصحابه انه اي الامام يقوله لكنه يخفيه لانه ذكر فلا يجهر به كساير الاذكار كما رواه اي
اخفاء الرسول صلى الله عليه وسلم بآمين عبد الله بن مغفل بضم الميم وفتح الغين المعجمة والفاء المشددة صحابي وانس
رضي الله عنهما قال الزيلعي لم اجده عن واحد منهما والمأموم يؤمن معه اي مع الامام باتفاق بين الشافعية والحنفية
وانما الخلاف في الجهر والاخفاء كما مر لقوله صلى الله عليه وسلم اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين اقول يرد
عليه ان الدليل لا يوافق الدعوى لانه لا يدل الا على تامين المؤتم والدعوى معية تامينهما ويمكن ان يقال ان تامين الامام
قد علم مما سبق ومما اتفق عليه الشيخان البخاري ومسلم انه صلى الله عليه وسلم قال اذا امن الامام فامنوا فان من
وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه فان قيل اي سر في ايثاره على ما اتفق عليه الشيخان مع دلالته
على تامينهما قلنا لعل سره كونه ادل على المعية فان الامام اذا قال ولا الضالين وقال المؤتم آمين يكون تامينه
مع تامين الامام البتة لان زمان تامين الامام مقارن لزمان فراغه عن الضالين وهو بعينه زمان تامين
المؤتم بخلاف تامين المؤتم اذا قال الامام آمين لان الظاهر منه ان يكون تامين المؤتم عقيب تامين الامام وان
احتمل المعية ثم علل عليه الصلوة والسلام امره بقوله فان الملائكة تقول آمين وفرع عليه بقوله فمن وافق
تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه فالظاهر ان المراد بالموافقة اتحاد وقت تامينهما وقيل
في الاخلاص وقيل في الاجابة وقيل في مدارها وهو الاعتقاد الصحيح والعمل الصالح واذا انضم اليهما كمال الاطاعة
وهو التسليم والرضا بكل ما اراده الله تعالى يحصل مدار سرعة الاجابة كما اشار اليه قوله صلى الله عليه وسلم
لعمه ابي طالب حين قال له ما اطاعك ربك يا محمد وانت يا عم اذا اطعته اطاعك وعن ابي هريرة رضه

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لابي الا اخبرك بسورة لم تنزل في التورية والانجيل والقرآن مثلها انث الفعل
المسند الى المثل لاكتسابه التانيث مما اضيف اليه او لانه اريد سورة اخرى تماثلها في الفضيلة ولم يذكر الزبور لانه يفهم
بطريق دلالة النص ان مثلها اذا لم ينزل فيها فاولى ان لا ينزل فيه لظهور كونها اشرف وقيل لانه ح لم يكن متلوا لتلاوة الثلاثة
او لانه تابع للتورية قلت بلى يا رسول الله الذي يقتضيه سياق الكلام الى تقول قال بدل قلت اي قال ابي في جوابه
بلى فاحتيج الى تقدير اي وعن ابي انه قال قلت بلى قال فاتحة الكتاب انها السبع المثاني والقرآن العظيم الذي اوتيته
حديث صحيح ذكرنا فيما سبق وعن ابن عباس رضه قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم اصل بينا بين اشبعت الفتحة
فصارت الفا تقول نحن نرقبه اتانا بين اوقات رقبتنا اياه والجمل مما تضاف اليها اسماء الزمان كقولك آتيك زمن
الحجاج امير ثم حذف المضاف الذي هو وقت ولي الظرف الذي هو بين الجملة التي اقيمت مقام المضاف اليها ورفعوا
ما بعد بينا على الابتداء كما قال الشاعر فبينا نحن نرقبه اتانا فالخبر هنا محذوف وهو جالس ونحوه اذ اتاه ملك
فقال ابشر بنورين اوتيتهما ولم يؤتهما نبي قبلك فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة لن يقرأ حرفا منها الا اعطيته
اخرجه الامام محيي السنة باسناده في معالم التنزيل اي اعطيت ما وعدته من الثواب او لن تدعو بحرف منها فيه
الدعاء نحو اهدنا واعف عنا واغفر لنا الا اجبت وعن حذيفة بن اليمان رضه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان
القوم الحديث اخرجه الثعلبي من رواية ابي معاوية عن ابي مالك الاشجعي الا ان بعض اهل الحديث قال ان دون
ابي معاوية من لا يحتج به والكتاب بضم الكاف وتشديد التاء يطلق على الكتبة جمع كاتب والمكتب ايضا وهو
المراد ههنا وتخطئة المبرد اطلاقه عليه ردت بنقل الثقاة اياه كالجوهري والازهري وصاحب المغرب واعلم
ان دأب المفسرين ان يذكروا ما ورد في فضائل السور بعضهم مقدما للترغيب وبعضهم متأخرا لان الفضائل
اوصاف فيتأخر عن موصوفاتها ثم ان بعضها بل اكثرها موضوعات صرح به اهل الحديث قال العراقي في شرح
الفيته كل من اودع من تلك الاحاديث تفسيره كالواحدي والثعلبي والزمخشري مخطئ في ذلك ولكن من ابرز
اسناده منهم كالثعلبي والواحدي فهو ابسط لعذره اذا حال ناظره على الكشف عن سنده وان كان لا يجوز له

سورة البقرة

السكوت عليه من غير بيانه واما لم يبرز سنده واورده بصيغة الجزم فخطاؤه افحش كالزمخشري الم وساير الالفاظ
التي يتهجى بها قيل التهجي تعداد الحروف باساميها يقال هجوت الحروف وتهجاتها ناقصة مهموزة اي عددتها باساميها قال
صاحب الكشف الباء في بها لتضمين معنى الاتيان اي يؤتى بها مهجوة واعترض عليه بانه سهو لان المهجوة هي المسميات
لا الاسماء فالباء للصلة والآلة اي الالفاظ التي تعددها على حذف المفعول بلا واسطة اعني الحروف واقامة الجار
والمجرور مقام الفاعل كما في قولك الخشب الذي يضرب به واجيب عنه بان التهجي لو كانت بمعنى عد الحروف مطلقا لكان
الباء صلة والة على قياس قولك عددت الحروف باساميها لكنه عد الحروف باساميها فان الحروف اذا عددت ملفوظة
بانفسها لم يكن ذلك تهجيا كما دل عليه قوله فيما سيجيء وان اللافظ بها غير متهجاة لا يخطئ بطايل وعلى هذا قولك
تهجيت الحروف معناه عددتها باساميها فلا يتعلق به الباء صلة والة ولا يقال تهجيتها باسمائها الا ان
صاحب الكشاف جرد التهجي عن التقييد بالاسماء وجعل بمعنى عد الحروف مطلقا او ضمن معنى الاتيان اي
اتيت باسماء الحروف متهجيا اياها وكلاهما خلاف الاصل فجاز الحمل على الثاني وان كان الاول اظهر واما قوله
مهجوة فمعناه مهجوة مسمياتها وشبهه قول صاحب الكشاف والسبب في ان قصرت متهجاة اذا حمل على ان
المعنى قصرت الاسماء متهجي مسمياتها ومع هذا الاحتمال لا وجه للجزم بكونه سهوا اقول لا نم ان التهجي تعداد الحروف باساميها
كيف وقد قال في الاساس هو تهجو الحروف ويهجيها ويتهجاها تعددها وقال صاحب القاموس التهجاء ككساء
تقطيع اللفظ بحروفه واما قول صاحب الكشاف واللافظ بها غير متهجاة فليس مبنيا على اللغة بل على العادة
والاستعمال بدليل قوله سابقا على ذلك القول واستمرت العادة متى تهجيت ومتى قيل للكاتب اكتب كيت وكيت
ان يلفظ بالاسماء وهو لا ينافي كون التهجي في اللغة تعديد الحروف وتقطيعها وعليه يحمل قوله والسبب
في ان قصرت متهجاة ولو سلم انه في اللغة ايضا كذلك فيحمل قوله يتهجى بها على التجريد عن التقييد دون التضمين
بمعنى الاتيان بان يكون المعنى يؤتى بها مهجوة لان فيه ارتكاب خلاف الاصل في موضعين احدهما التضمين
والاخر جعل مهجوة مسمياتها والاول وان كان واردا في الكلام لكن الثاني مما لا دلالة للفظ عليه فيكون

فيكون سهوا بلا مرية اسماء مسمياتها الحروف التي يتركب منها الكلام ولهذا سميت حروف المباني كما سبق لدخولها علة لقوله اسماء في
حد الاسم فانك اذا قلت قاف يفهم منه اول حروف قال بلا مرية اقتران زمان وكذا الالف واللام وساير اسماء الحروف واعتوار
اي تداول عطف على دخولها ما يختص به اي بالاسم فالاول استدلال بصدق حد الاسم والثاني بوجود خاصته من التعريف كالالف
والتنكير كالف والجمع كالفات والتصغير كاليف ونحو ذلك من الوصف والاسناد اليه والاضافة والنسبة الى غير ذلك
من خواصه ولما كانت حرفية تلك الالفاظ راسخة في اوهام العوام بل وقع فيها اشتباه لبعض الخواص كاصحاب الخليل لم يقنع
المص في تحقيق اسميتها على بيان صدق حده عليها ووجود خواصه فيها بل ايدها بالنقل على ابلغ وجه واكده حيث قدم ما حقه
التاخير لمجرد الاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وذكر التصريح الذي هو عبارة عن البيان بلا خفاء واسنده الى امامين علمين
في علوم العربية ورئيسين في الفنون الادبية حيث قال وبه اي بكونها اسماء صرح الخليل حيث قال سيبويه قال الخليل يوما
وسال اصحابه كيف تقولون اذا اردتم ان تلفظوا بالكاف التي في لك والباء التي في ضرب فقيل نقول بالكاف فقال انما جئتم بالاسم
ولم تلفظوا بالحرف وقال اقول كه به وابو علي حديث ذكر في كتابه المسمى بالحجة في ياسين وامالة يا انهم قالوا يا زيد
في النداء فامالوا وان كان حرفا قال فاذا كانوا قد امالوا ما لا يمال من الحروف من اجل الياء فلان يميلوا الاسم الذي هو ياسين
اجدر الا ترى ان هذه الحروف اسماء لما يلفظ بها واراد بقوله الاسم الذي هو ياسين الاسم الذي هو يا من ياسين بقرينة السباق
والسياق فقد حكم بان يا اسم ثم عمم الحكم فقال الا ترى ان هذه الحروف اي يا وسين واخواتهما اسماء فعبر عنها بالحروف وصرح
بانها اسماء فعلم ان اطلاق الحروف عليها تسامح بناء على ما سياتي متصلا بهذا الكلام من احد الوجهين ثم قيل معنى قوله لما
يلفظ بها للحروف الملفوظة يقال لفظ القول ولفظ به كلاهما بمعنى واحد 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
يلفظ بحروفه على وضع مخصوص وفيه بحث اما اولا فلان المفهوم من العبارة ح انما هو الملفوظة في الجملة والاسماء
ليست موضوعة بازائها كيف ما كانت بل بازاء ملفوظات معينة هي اوايل الاسماء لكن لا باشتراط وقوعها فيها والعبارة
لا تدل عليها واما ثانيا فلان ذكر العام وارادة الخاص لا يكون كناية بل هو مجاز محتاج الى القرينة الصارفة عن ارادة

المعنى الحقيقي ولا قرينة ههنا واما ثالثا فلان الملفوظة حقيقة وان كانت حروف المباني لكن هذه الحقيقة مهجورة لا يتبادر اليه ذهن احد فانك
اذا قلت تلفظت زيدا لا يفهم منه الا تلفظ المجموع وان كان تلفظه في نفس الامر عبارة عن تلفظ حروفه المفردة واما رابعا فلان ما
تلفظ اخصر واظهر من ما يلفظ بها فلو كان المراد ما ذكر لما اختير الثاني على الاول فالصواب ان يراد بما يلفظ بها ما يصير
ملفوظا بهذه الاسامي اعني مسمياتها التي يعبر عنها بتلك الاسامي وهو بحسب مفهومه وان تناول ما سوى الحرف الاول من حروف
الاسماء لكن اشتهار وضع الاسماء لاوايلها بحيث لا يذهب وهم احد الى ما سواها قرينة معينة للاوايل يرشد اليه قوله الا ترى
فانه ينبئ عن كمال الوضوح لا يقال فيه مخالفة الاستعمال المشهور من ان الباء صلة وان الملفوظ به بمعنى الملفوظ وارتكاب معنى ركيك
وهو جعل الفاظ ملفوظة بالتلفظ بالفاظ اخرى هي اسماؤها لانا نقول لو سلم المخالفة فانما نشأت من غرابة هذا الوضع ومخالفته
لساير الاوضاع المشهورة فان المتعارف وضع اللفظ بازاء غير اللفظ وههنا قد وضع اللفظ بازاء اللفظ ومع ذلك وضع
الكل للجزء كما سيأتي تحقيقه عن قريب وبهذا ايضا يظهر ان ليس ههنا ارتكاب معنى ركيك لانه انما توهم من عدم ملاحظة خصوص
هذا الوضع فليتامل وما روى ابن مسعود رضه انه عليه الصلوة والسلام قال من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة
بعشر امثالها لا اقول الم حرف الف حرف ولام حرف وميم حرف اشارة الى المعارضة فان الحديث يدل على اطلاق الحرف
على تلك الالفاظ لكن الترمذي والدارمي اخرجا الحديث عن ابن مسعود هكذا لا اقول الم حرف ولكن الف حرف ولام
حرف وميم حرف واخرج الطبراني والبزار عن عوف بن مالك هكذا لا اقول الم ذلك الكتاب حرف ولكن الالف
حرف واللام حرف والميم حرف والذال حرف والكاف حرف وبالجملة ما نقله المص لم نجده في الصحاح فالمراد به خبر
قوله وما روي واشارة الى الجواب وتقريره ان المعارضة انما يتم اذا اريد بالحرف المذكور ثمة المعنى المصطلح عليه وليس
كذلك بل المراد به غير المعنى الذي اصطلح عليه فان تخصيص الحرف به عرف لاهل العربية متجدد بعد النبي صلى الله
عليه وسلم بل المعنى اللغوي وهو الطرف او الكلمة ولو سلم ان المراد به المعنى المصطلح عليه لكن المعارضة انما يتم اذا
اريد به معناه الحقيقي وهو ايضا ممنوع ولعله سماه باسم مدلوله فيكون مجازا ولما كان مسمياتها حروفا وحدانا وهي اي
اسماء المسميات مركبة صدرت اي تلك الاسماء بها اي بالمسميات ليكون تاديتها بالمسمى من قبيل اخذت بالخطام

في اخذت الخطام لان اديت يتعدى بلا واسطة اول ما يقرع السمع قال صاحب الكشاف وقد روعيت في هذه التسمية لطيفة
وهي ان المسميات لما كانت الفاظا كاساميها وهي حروف وحدان والاسامي عدد حروفها مرتق الى الثلثة اتجه لهم طريق الى ان يدلوا
في التسمية على المسمى فلم يغفلوها وجعلوا المسمى صدر كل اسم منها كما ترى فذهب الشراح الى ان اللطيفة هي الدلالة على المسمى بجعله صدر
الاسم وهو المفهوم من تقرير المص ايضا كما لا يخفى وليس بجيد لاستلزامه استدراك التعرض بوحدة المسميات واتقاء الاسامي
الى الثلثة بل الظاهر ان اللطيفة هي الدلالة على المسمى بجعله صدر الاسم مع عدم خروج وزنه عن اعدل الاوزان لا بالزيادة عليه ولا
بالنقصان عنه وقوله كما ترى اشارة الى ان هذا القيد فانه منصوب المحل صفة مصدر جعلوا اي جعلا مثل الجعل الذي تراه حيث
لم يصير ذلك الجعل الاسم خارجا عن ذلك الوزن وتقريرها على طبق ما في الكشاف ان المسميات لما كانت الفاظا كاساميها و
الحال ان تلك المسميات حروف وحدان في الواقع وان الاسامي عدد حروفها مرتق الى الثلثة في قصد المسمين وارادتهم امكن
لهم ان يدلوا في التسمية على المسمى لانه من جنسه فجعلوه صدر الاسم ليكون اول ما يقرع السمع من الاسم ومع هذا لم يخرج
الاسم عن اعدل الاوزان لانهم لما قصدوا الارتقاء الى الثلثة لم يبقوا الاسم على حرفين بمجرد زيادة حرف واحد على المسمى
لئلا يكون الاسم اقصر من اعدل الاوزان ولم يزيدوا على الثلثة لئلا يكون ازيد منه فان الزيادة على الكمال نقص وقد اندفع
بهذا التقرير ايضا اشكال صعب لم ار احدا حام حوله ايرادا ودفعا وهو ان المتبادر من عبارة الكشاف والمص ايضا
ان يكون الاسماء اولا على ثلثة احرف ثم يتجه للمسمين طريق الى ان يدلوا في التسمية على المسمى فان ما هو في حيز لما لا بد
ان يتقدم على ما هو في حيز جوابه ووجه الدفع انك قد عرفت ان قوله والاسامي عدد حروفها مرتق الى الثلثة ليس اخبارا
عما في الواقع بل عما في قصد المسمين وارادتهم وكذا قول المص وهي مركبة معناه وهي مركبة في قصدهم وارادتهم فح لا يبقى
الاشكال وظهر به ايضا ان ذكر كون المسميات حروفا وحدانا واقعة في ادنى درجات الالفاظ وكون الاسامي
مرتقية الى اعدل الاوزان المشتمل على الابتداء والوسط والانتهاء ليس مجرد بيان للواقع بل افادة فائدة شريفة
بها يتم ما ذكر من اللطيفة ولما ورد على الكلية المفهومة مما سبق ان الالف الساكنة خارجة عنها لتعذر وقوعها في الابتداء
اراد دفعه فقال واستعيرت اي اقيمت على سبيل العارية الهمزة وهي الالف المتحركة فانه يطلق عليها وعلى الساكنة

مكان الالف ايا ان اسكنه فانها المقابلة للهمزة والمتبادرة من الاطلاق بناء على ما قالوا من ان الالف على ضربين لينة و
متحركة فاللينة تسمى الفا والمتحركة همزة سمى اول لفظ الف المصدرة بالهمزة وضع بازاء ان اسكنه والمتحركة فاعتبار تصدير
الاسم بالمتحركة تصديرا بالساكنة ايضا لتعذر الابتداء بها اي بالالف لسكونها فان قيل ينتقض بكل الكلمة بالهمزة فانها
اسم ولم يصدر بسماه قلنا الكلام في الاسماء الاصلية والهمزة اسم مستحدث نص عليه ابن جني ثم لما فرغ عن بحث
اسميته شرع في الالفاظ وما تعلق بها اراد ان يبين انه من اي قسم من الاسم معرب او مبني فقال وهي ما دام لم يليها العوامل
موقوفة وسبب جمهور المحققين من النحاة في الاسماء التي تختلف آخرها باختلاف العوامل قبل التركيب تعريه لعدم
سبب بناء الاسم في مناسبه ما لا مكنى له وان سكون او اخرها سكون وقف لا بناء او اختيار المصنف فان قيل قوله موقوفة
وان دل على ما ذكرته لكن قوله خالية عن الاعراب لفقد موجبه ومقتضيه لكنها قابلة اياه معرضة اي محل عروض
له يدل على خلافه فان المعرب مشتق من الاعراب فاذا انتفى المشتق منه قلنا للمعرب معنيان احدهما مفعول اعربت
الكلمة وهو المتصف بالاختلاف بالفعل او القوة منه لوجود المقتضي والثاني متقابل المبني سواء اتصف به بالفعل او كان
من شانه ذلك اما قريبا كما اذا وقع في التركيب ولم يعرب بل وقف واما قويا كما اذا وقع في التعديد وكل الاسماء
قبل التركيب معربة بالمعنى الثاني غير معربة بالمعنى الاول فمن المبني والمعرب بالمعنى الثاني تقابل العدم والملكة
وبينه وبين المعرب بالمعنى الاول تقابل التضاد والنا جاز ارتفاعهما ثم استدل عليه اولا بالدليل اللمي حيث قال اذ
لم تناسب كل الاسماء مبنى الاصلا ولا بد ما لا مكنى له بوجه قريب او بعيد كما فصل في المفصل وثانيا بالدليل الاني
حيث قال ولذلك اي ولكونها معربة وكون سكونها سكون وقف لا بناء قيل صاد وقاف مجموعا فيهما بين ساكنين
ولو كان سكونها للبناء لما جمعوا بينهما كما في سائر الاسماء المبنية ولم تعامل اي كل الاسماء معاملة اين حيث لم تبن
على الفتح وهو الاحق لم بنى على الكسر فان البناء على السكون بعد ما كان هو الاصل بناء على انه اخف من الحركة وان
المبني مقابل للمعرب الذي الاصل فيه الحركة عدلوا عنه في مثل اين وهو لا يلي الحركة لكونها اموى من التقاء الساكنين
فان قيل كثيرا ما تعد الاسماء متصلا بعضها ببعض واجزاؤها ساكنة فلا يجوز هناك وقف اجيب بانها قبل التركيب

في حكم الوقف سواء كانت متفاصلة او متواصلة فان الوقف قطع الكلمة عما بعدها فان كان هناك ضرورة التنفس او تحسين
اللفظ يوجد حقيقة وان انتفى ما يوجب الوصلة في التركيب يوجد حكما وليس فيها قبله ما يوجب الوصلة فالمتواصلة منها في نية
الوقف فتكون ساكنة بخلاف اين واخواتها اذا عدت اصلا فان حركتها لكونها لازمة لا تزول الا بوجود الوقف حقيقة وذهب
ابن الحاجب الى انها مبنية وان سكونها للبناء لانه لمنع انحصار علة البناء في المناسبة المذكورة وبجعل الشيء الواحد علة
وتجوز الجمع بين كلتا قولا بان السكون البنائي لما شابه السكون الاعرابي وهو الوقف اعترف فيه ذلك كما اعترف الوقف
ويرد عليه انه بعد ما كان قياسا في اللغة لا جامع فيه لان السكون البنائي اصلي والاعرابي عارض ولا يلزم من اعتقاد
الجمع في الثاني اعتقاده في الاول ثم لما فرغ عن بيان حال الاسماء نظر اليها نفسها شرع في بيان حالها نظرا الى مسمياتها
ووجه مناسبة الكيفية فواتح السور فقال ثم ان مسمياتها لما كانت عنصر الكلام وبسائطه عطف تفسير لعنصر الكلام
الذي تركب كل الكلام منها افتتحت السور المعهودة بطائفة منها اي من تلك الاسماء ذكر صاحب الكشاف ههنا وجوها ثلثة اولها
كونها اسماء السور وثانيها الايقاظ وقوع العصا وثالثها تعدادها ولا يلزم الاعجاز والمصنف ذكر الاخيرين ههنا واخر الاول
عنهما واورده بينهما وزاد بلا تعال وجوها اربعة مزيفة ثم اورد وجوها اربعة اخرى بصيغ قيل بلغ الوجوه احد عشر حيث
قال اولا اياما ظاهرا من تحدي بالقرآن على سنة الغفلة ونوم التعامي عن حال القرآن عن آخرهم صفة مصدر محذوف اي
عجزا صادرا عن آخرهم فيكون عبارة عن الشمول اذ العجز اذا صدر عن الآخر فقد صدر اولا عن الاول وقيل عجزا تجاوز
عن آخرهم فيدل على شموله اياهم وتجاوزه عنهم فهو ابلغ من ان يقال عجزوا كلهم وقد بان التجاوز بمعنى التعدي والمجاوزة
يتعدى بنفسه والذي يتعدى بعن معناه العفو اقول الاولى ان يقال لو كان مدار التقابل تقدير لفظ متجاوز في
نظم الكلام حصته وليس كذلك بل مراده بيان معنى الحرف واظهر وجه تعلقها بالفعل كما قال النحاة عن للمجاوزة
كقولك رميت عن القوس قال ابن الحاجب هي توصل معنى الفعل الى الاسم على طريق مجاوزة وابو حيان جلست عن يمينه
كالاعراب واجاب بتقدم المجاوزة بقي متراخيا عن بدنه كانه تجاوز عن موضعه الى الموضع الذي يحاذي يمينه منه
تظاهروا اي تعاونوا هم بايدائه اي يقاربه وقال ثانيا وليكون عطفا على ايقاظا اول ما يقرع الاسماء اي من السور المصدرة

وزا

بها مستقلاً بنوع من الاعجاز غير محتاج فيه الى ما بعده فان النطق باسماء الحروف مختص بمن خط اي كتب ودرس اي قرأ الكتاب
فاما النطق بها من الامي الذي لم يخالط الكتاب بضم الكاف وتشديد التاء جمع كاتب فمستبعد ومستغرب خارق للعادة
كالكتابة والتلاوة كما قال الله تع وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ
الْمُبْطِلُونَ ثم الوجهان يشتركان في الاشارة الى امارة الاعجاز ويفترقان بان الاول بالنظر الى حال الكلام المنزل والثاني
بالنظر الى حال المتكلم به فمرادهما على ما ذكر في قوله تع فأتوا بسورة من مثله ان الضمير لما نزلنا او لعبدنا واعترض صاحب التقريب
على الثاني بان النطق بها لا يدل على الاعجاز لامكان تعلمها في اقصر مدة ولو بسماع من صبي واجاب عنه شراح صاحب الكشاف
بما حاصله ان المستغرب ليس مجرد التلفظ بها بل هو مع رعاية لطائف ذكرت متصلاً بهذا الكلام لا يمكن رعايتها للامي
الا بالوحي ويحتمل ان يحمل عليه قول المص سيما الى اخره استعمله بلا لا ولا يظهر له في كلام العرب العرباء صرح به البلباني في شرح
تلخيص الجامع الكبير وقد راعى في ذلك ما يعجز عنه الاديب اي العالم بعلم الادب الاريب اي العاقل الفائق في فنه
المتصف بهذه الاوصاف زيادة المبالغة وقد اجاب عنه صاحب الكشف بطريق التسليم بانه لم يكن من علم محنكهم فضلاً عن
صبيانهم لانهم كانوا قوماً امنين لم يكن في قريش قضها بقضيها في ذلك الوقت سوى اثنين او ثلثة من اهل الخط والهجاء
وكانه رحمه الله عليه قاس ذلك الزمان بالزمان الذي هو فيه اقول ينبغي ان يحمل كلام المص على هذا ويجعل قوله سيما
وقد راعى الى اخره مؤيداً للوجه الثاني بعد تمامه لان ذكر الاعجاز وخرق العادة يفيد انه وكذا قوله الآتي مع ما فيه
من اعادة التحدي وتكرير التنبيه والمبالغة فيه ولان لا سيما انما يستعمل اذا تم ما قبله وجعل ما بعده زيادة تأكيد
له وهو انه اورد في هذه الفواتح اربعة عشر اسماً بعد حذف المكررات وهي الالف واللام والميم والصاد
والراء والكاف والهاء والسين والحاء والياء والعين والطاء والقاف والنون هي نصف اسامي حروف المعجم
في الصحاح المعجم النقط بالسواد وغيره مثل التاء عليها نقطتان تقول اعجمت الحرف وعجمته مشدداً ولا تقول عجمته مخففاً
ومنه حروف المعجم وهي الحروف المقطعة التي تختص اكثرها بالنقط من بين حروف سائر الامم ومعناه حروف الخط
المعجم كما تقول مسجد الجامع وصلوة الاولى وناس يجعلون المعجم مصدراً بمعنى الاعجام كالمدخل والمخرج اي من شأن

بقوله وللترقي من البرهان الى العيان والانتقال من الغيبة الى الشهود ثم بين هذا المجمل على طريق الاستيناف
فقال بني اول الكلام على هو مبادي حال العارف عن الذكر لله تع المستفاد عن الحمد لله والفكر في احوال
الافاق والانفس المستفاد من رب العالمين والتأمل في اسمائه والنظر في الآية المستفادين من الرحمن الرحيم
والاستدلال بصنايعه على عظيم شانه وباهر سلطانه المستفاد من مالك يوم الدين ثم قفى اي عقب بما هو منتهى
امره وهو ان يخوض اي يدخل لجة الوصول لجة الماء معظمه ويستعمل في وسط البحر ويصير من اهل المشاهدة فيراه
عياناً ويناجيه شفاهاً وانت خبير بان ظاهره مخالف لما عليه جمهور اهل السنة كيف وقد قال عم ان احدكم ليس
يرى ربه حتى يموت وقال نوراني اراه ابو ذر هل رايت ربك فلا من تأويله وهو ان يقال ان كمال
الاعراض عما سوى الله تع وتمام التوجه الى حضرته يوجب ان يكون للعبد في لسانه وقلبه ووهمه وسره غيره تع
فاذا ترسخ هذه الحالة تسمى مشاهدة البصيرة اياه واشتغال القلب والقالب به واليه يشير قول بعض العارفين
خيالك في عيني وذكرك في فمي وحبك في قلبي فاين تغيب وهو المحمل للحديث القدسي الذي رواه الامام البخاري
عن ابي هريرة رضه ما زال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احببته فكنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي
يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها واليه اشار قوله عم ان تعبد الله كانك تراه وقوله كان اشارة
الى ان حذفها يقتضي المعاينة الحقيقية وهي لا توجد في الدنيا وسأذكر في اخر الفاتحة ان شاء الله تع وجهاً
وجيهاً موافقاً لقواعد المعقول والمنقول ومقبولاً عند اولي الالباب من الفحول ومن عادات العرب التفنن
وقد تقرر في علم المعاني ان للالتفات فائدة عامة وقد يخص مواقعه بلطائف فبعد ما ذكر لطيفتين خاصتين
شرع الان بيان فائدته العامة ولعل ترك الترتيب الظاهري اما لزيادة الاهتمام بالخاصة واقتضاء
العامة زيادة البسط والاطناب تطرية اي تجديداً واحداثاً من طريت الثوب بالياء دون الهمزة فيعدل
على صيغة المجهول وقول امرئ القيس المشهور انه لامرئ القيس بن حجر المشهور وقال ابن دريد هو لامرئ القيس
بن عابس وقد ادرك الاسلام تطال ليلك بالاثمد ونام الخلي ولم ترقد فيه التفاوت من التكلم الى الخطاب

عند السكاكي لانه لا يشترط التعبيرين بالفعل والالتفات فيه عند الجمهور لانهم يشترطونه والخطاب لنفسه لا بمعنى ان
الكاف تكسر باعتبار ملاحظة لفظ النفس فانه لحن بل المراد ان المخاطب ليس شخصا اخر والا تمد بفتح الهمزة
وضم الميم اسم موضع وبكسرهما كذلك على ما نقله صاحب الكشف ولا ينافيه كونه حجرا يكتحل به بوضع اخر
والحلي الخالي من الغم وفي بات الالتفات من الخطاب الى الغيبة وله حال من ليلة اذ لا معنى لتعلقه ببات
والعايد بمعنى العواد وهو القذى الرطب الذي يلطفه العين عند الوجع وبمعنى الرمد ايضا والنباء خبر قتل
ابي الاسود فان القصيدة مرثية وفي جاءني التفات من الغيبة الى التكلم واياضمير منصوب منفصل وهو
وهو مذهب سيبويه والاخفش وابي علي واكثر النحاة وما يلحقه من الياء والكاف والهاء
حروف زيدت لبيان التكلم والخطاب والغيبة واستدل عليها ابن الحاجب بانها
الفاظ اتصلت بما لفظه واحد ويتعين بها ما يرجع اليه فوجب ان يكون حروفا كاللاحق بان
في انت انتما انتم فانها حروف مبينة لاحوال المرجوع اليه لا محل لها من الاعراب زيادة تاكيد
لما قبل والا فالحرفية مغنية عنه لانها تقتضي انتفاء الاعراب كالتاء في انت والكاف في ارايتك
الكاف واخواتها في ارايتك ارايتكما ارايتكم بمعنى طلب الاخبار حروف اجماعا يدل على احوال
المخاطب ويتعين بها ما اريد بالتاء فكان الاولى في ذكر المقيس عليه الاقتصار على الاخير اذ لا اجماع في
اللواحق بان قالوا لما كانت مشاهدة الاشياء ورؤيتها الى الاحاطة بها علما وصحة الاخبار عنها
ايضا استعملوا ارايتك واختيه بمعنى اخبرني واخبراني واخبروني وقال الخليل ايا ضمير ومع ذلك مضاف
اليها اي ما يلحقه من الكاف ونحوها واحتج بما حكاه عن بعض العرب اذا بلغ الستين فاياه واياالشواب
بالغ في التحذير فادخل ايا على الشواب لانه يوهم ان كلا منهما محذر من الاخر اي عليه ان يقي نفسه عن التعرض
للشواب ويقيهن عن التعرض له وعليهن مثل ذلك وهو شاذ لم يقتصر بل قال لا يعتمد عليه زيادة استحقار
له وتضعيف مبالغة في انه نع ندرته ومخالفته للقياس لا يعول عليه اصلا فلا يستدل به على انه مظهر مضاف

والثاني بقوله ويعلم منه ان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة ادعى الى الاجابة وهذا على تقدير تعميم الاستعانة
كما ذكرنا فلا حاجة الى التكلف في ربطه بالتخصيص باداء العبادات والمتبادر من قوله واقول لما نسب المتكلم اه انه من
خواصه وليس كذلك لانه مذكور في التفسير الكبير فيحمل على التوارد او انه مختاره تبجحا اي فرحا وسرورا
ولا بتسبب اي لا بتهيئاء ولا بيم وقيل الواو للحال فيكون من قبيل قمت واصك وجهه وهو نادر
وقرئ بكسر النون فيهما نسب صاحب القاموس القران في نعبد الى زيد بن علي وفي نستعين الى جماعة
منهم الاعمش سوى الباء فانهم لا يكسرونها لاستثقالهم الكسرة عليها اذا لم ينضم ما بعدها اي بعد حروف المضارعة
سواء كان ساكنا او متحركا بغير الضم وانما لم يكسروها اذا انضم ما بعدها لاستثقالهم الخروج من الكسرة الى الضمة واما
اذا توسط حرف وان كانت ساكنة فيتقرر فائدة قرئ في الشاذة اياك نعبد على صيغة الغيبة من المبني للمفعول
ووجهه ما ذكر صاحب القاموس ان ضمير وضع موضع ضمير الرفع اي انت وابي بالباء التفاتا فوقع الالتفات
في جملة وهو غريب بيان للمعونة المطلوبة اي جعل مربوطا باياك نستعين سواء عمم متعلق الاستعانة او خصص
فيكون ترك الواو لكمال الاتصال او فراد لما هو المقصود الاعظم اي ابتداء دعاء وسؤال ان لم يجعل مربوطا
به فيكون ترك الواو لكمال الانقطاع بين الجملتين لاختلافهما خبرا وانشاء والهداية دلالة بلطف لانها
في اللغة بمعنى الارشاد وهو عين اللطف قال عطية الهداية في اللغة الارشاد لكنها يتصرف على وجوه يعبر عنها المفسرون
بغير لفظ الارشاد وكلها اذا تؤمل رجعت اليه ولذلك اي لاعتبار اللطف في معناها يستعمل في الخير وان اورد عليه
قوله تع فاهدوهم الى سواء الجحيم فان فيه العقاب دون اللطف قلنا هو ليس على حقيقته بل وارد على التهكم كما
في قوله تع فبشرهم بعذاب اليم ومنه اي من لفظ الهداية اخذ الهدية لكن بطريق التجوز قال في الاساس ومن المجاز
هداه تقدمه كما يتقدم الهادي المهدي ومنه اهدى اليه هدية لانها تقدم امام الحاجة ومنه ايضا هوادي
الوحش لمقدماتها التي تجري قدام الوحش والوحش خلفها ومنه ايضا الهادية بمعنى المعنق لانه قدام البدن والفعل

منه هدى توطئة لقوله والاصل ان يعدى باللام او الى فعومل الفاء فصيحة يعني اذا كان الاصل ما ذكر علم انه عومل ههنا معاملة
اختار في قوله تع واختار موسى قومه اي من قومه حيث جعلا من قبيل الحذف والايصال والمص في هذا الكلام تبع صاحب
الكشاف ويفهم منه امران الاول ان يكون صورة الحذف خارجا عن الاصل وقد قال في الاساس هداه للسبيل والى السبيل
والسبيل ووافقه كلام النهاية والغريبين وكان امكن ان يقال هو بيان للاستعمال فلا ينافي ان يكون الاصل غيره لكن
قال الجوهري هدية الطريق والبيت اي عرفته ثم قال هذه لغة حجازية وغيرهم يقولون هديته الى الطريق والثاني عدم
التفرقة بين المتعدي بالحرف وبدونها وقد فرق بعضهم بان ما بالحرف انما يقال اذا لم يكن في ذلك فوصل
بالهداية اليه وما بدونها لمن كان فيه فازداد او ثبت ولمن لا يكون فيه فوصل وبعضهم بان معنى الاول
الدلالة على ما يوصل الى المط فيسند تارة الى القران كقوله تع يهدي للتي هي اقوم تارة الى النبي عم كقوله تع
وانك لتهدي الى صراط مستقيم ومعنى الثاني الايصال الى المطلوب ولا يكون الا فضل الله تع فلا يسند الا اليه ويجيء
لهذا زيادة تحقيق في قوله تع هدى للمتقين ان شاء الله تع وهداية الله تتنوع انواعا لا يحصيها عد
لكنها تنحصر في اجناس مترتبة تحتها تلك الانواع ولما جعل قوله تع اهدنا بيانا للمعونة تارة وافرادا
لما هو المقصود الاعظم اخرى وكان مفعوله الصراط المستقيم المبين بما بعده جعل الهداية متنوعة الى انواع
تحت اجناس مختصة بالانسان والا فمن الهداية نوع يوجد في سائر الحيوانات به تهتدي الى جلب منافعها
ودفع مضارها واليه يشير قوله تع اعطى كل شيء خلقه ثم خلقه ثم هدى فان قيل نصب الدلائل مقدم على افاضة
القوى فكيف يصح دعوى الترتب قلنا هو نفس الامر والكلام في الهداية وظاهر ان الاستدلال بتلك الدلائل
بعد افاضة تلك القوى والحواس الباطنة ذكرها ههنا وفي الطوالع ايضا مع انكار المتكلمين اياها لابتنائها
على هذيانات الفلاسفة من نفي الفاعل المختار والقول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وغاية ما يمكن ان يقال
انما ذكرها في الطوالع على سبيل الحكاية وههنا لم يرد ان لها افعالا تصدر عنها بالاستقلال كما هو محل
النزاع بل انها الآن والنفس هي المدركة وهذا ما قال في المواقف ان شيئا من ذلك لا ينفي كون الحواس

الات والنفس هي المدركة وما قال في شرح المقاصد لا يخفى انا اذا جعلنا القوى الجسمانية الات للاحساس
وادراك الجزئيات والمدرك هو النفس على ما صرح به المتأخرون من الحكماء ارتفع نزاع الفريقين وظهر
الجواب عن ادلتهم والمشاعر الظاهرة وهي الحواس الخمس الظاهرة واخرها لبعدها عن القوة العقلية الفارقة
بين الحق والباطل اشارة الى الكمال بحسب القوة النظرية والصلاح والفساد اشارة الى الكمال بحسب القوة
العملية واليه اشار حيث قال تع وهديناه النجدين اي طريقي الخير والشر فانه يشمل الكمال بحسب القوتين
واياه عنى بقوله وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا وقوله ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم فان قيل المقصود
بيان كونه تع هاديا بهما والايتان لا تدلان عليه بل على كونهما هاديين قلنا هما من قبيل اسناد الفعل الى الالة فلا
اشكال ويريهم الاشياء كما هي اي كما هي هي في نفس الامر بالوحي متعلق بيكشف او يريهم ثم لما ورد ان
من خص الحمد بالله تع واجرى واجرى عليه تلك الصفات المشتملة على احوال المبداء والمعاد ما بين النشاتين
وحصر العبادة والاستعانة فيها كان مهتديا بالضرورة فطلبه الهداية طلب لتحصيل الحاصل اراد دفعه فقال
فالمطلوب اي اذا انقسمت الهداية الى الاجناس المذكورة وكان اكثرها حاصلا للطالب فمطلوبه بقوله اهدنا
اما زيادة ما منحوه على البناء للمفعول اي الزيادة على ما اعطوه من الهدى والثبات عليه بالرفع عطف
على الزيادة وتحقيقه ان المراد بالهداية الهداية الكاملة لاطلاق اللفظ والكمال انما يكون اذا زاد على الاصل
ووجد الثبات عليه فان انتفاء كل منهما يوجب النقص فيكون اهدنا مجازا بلا مرية او حصول المراتب المرتبة عليه
اي على ما منحوه فان لكل جنس من الاجناس المذكورة مراتب مترتبة فان القوة العقلية مثلا تتفاوت
شدة وضعفا وكذا الاستدلال بالادلة العقلية والاهتداء باقوال الرسل ومعاني الكتب لا سيما
الرابع فان له عرضا عريضا اثبت له المتصوفة مراتب مترتبة المكاشفة ثم المشاهدة ثم المعاينة مراتب اخرى
من الاتصال والانفصال والفناء والبقاء فيكون اهدنا مجازا من باب ذكر السبب وارادة المسبب
ثم ان الاجناس والمراتب المذكورة انما هي للسير الى الله تع وهي تنتهي بما ذكر من الاتصال والفناء

وبعد انقطاعه يبتدى السير في الله وهو لا ينقطع ولا يتناهى واليه اشار بعض العارفين شربت الحب
كأسا بعد كاس فما نفد الشراب ولا رويت وفي بعض النسخ والثبات عليه باو مكان الواو وهو الموافق
للكشاف فتحقيق الجواب على هذا ان السالك الحاصل له بعض اجناس الهداية اما ان يطلب ما يزيد عليه من بقية
الاجناس والثبات على ما حصل له او حصول المراتب المترتبة على ما حصله فاهدنا على الاول ان جعل مفهوم
الزيادة داخلا في المعنى المستعمل فيه وحقيقة ان جعل عنه مدلولا عليه بالقراين لان الزيادة من جنس المزيد
عليه فلم يستعمل اللفظ في غير ما وضع له وعلى الثاني مجازا قطعا لان الثبات على الشيء ولذا قالوا
الامر بالقيام مثلا للقايم مجاز عن طلب الدوام وعلى الثالث ايضا لما عرفت انه من باب ذكر
السبب وارادة المسبب فاضمحل ما قيل ان في جعل الثالث وجها اخر مغايرا للاول تعسفا
اذ لا فرق بينهما فتدبر ثم ان ما ذكر انما هو بالنظر الى غير الواصل فاذا قاله العارف بالله تع
الواصل الى اقصى مراتب السير الى الله تع عنى به ارشدنا طريق السير فيك لتمحو في بعض النسخ بناء
الخطاب وفي بعضها بنون المتكلم وفي بعضها بياء الغيبة فالضمير على هذا للسير عنا ظلمات احوالنا
العارضة لنا حينا بعد حين بمقتضى البشرية وتميط اي تنزيل هذا ايضا كما مر غواشي ابداننا اي
الحجب والاستار الراسخة فينا الناشية من تعلق الارواح بالابدان والقوى المتداعية الى الفساد
والعصيان فان قيل السالك انما يحق وصوله بعد محو الظلمات واماطة الغواشي فكيف يصح قوله لتمحو
وتميط قلنا اولا ان المحو هو الظلمات العارضة في السير الى الله تع والمط محوه ظلمات تعرض في السير
في الله ولعله الذي اشار اليه سيد الرسل وهادي السبل عليه افضل الصلوات واكمل التحيات بما اخرجه مسلم
في صحيحه انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في كل يوم مائة مرة وثانيا ان الوصول لا يقتضي الدوام
عليه ولا المحو ولا الاماطة المذكورين بالكلية لان السالك ما دام في دار الابتلاء لا يتخلص بالمرة عن
درك الشقا ولذا قال ابن الفارض امنية طفرت روحي بها زمنا اليوم احسبها اضغاث احلام

احلام وقيل بالرتبة اي يجب ان يكون الامر اعلى مرتبة والداعي اسفل منه حقيقة ولا يكفي الاستعلاء
والتسفل وهو ضعيف كما تقرر في الاصول فكانه يشترط السابلة بيان لوجه التسمية للطريق بالشرط اي
تبلغ مسالكي السبيل والمسافرين ولذلك سمي اي الطريق لقما بفتح اللام والقاف لانه يلتقم اي يجعل السابلة
لقمة فكانه ياكلهم وهو بدل من لذلك وفي بعض النسخ كذلك اي كما سمي لقما قال الراغب سمي بالشرط
على توهم انه يبتلع سالكه او يبتلعه سالكه وكذلك سمي باللقم لانه او يلتقمهم او يلتقمونه ومنه يعلم ان تلك
النسخة صحيحة لا يحتاج الى القول بالابدال ليطابق الطاء في الاطباق فان كلا منهما من حروف
المطبقة المستعلية كما سياتي ان شاء الله تع بخلاف السين فانها من المنخفضة وفي الجمع بينهما بعض الثقل
وقد يشم الصاد صوت الزاء ليكون اقرب من المبدل منه وهو السين لان الصاد والزاء والسين
بعد ما كانت حروفا اسلية ورخوة وصفرية كان السين والزاء من المنخفضة ومن المنفتحة والصاد
من المستعلية ومن المطبقة كما سياتي فاذا شم الصاد صوت الزاء يكون اقرب الى السين بلا مرية بالاصل
يعني السين وهو اي كونه بالصاد لغة قريش اي هم يستعملونه وهو لا ينافي كون الصاد بدلا من السين
والثالث في الامام وهو مصحف عثمان رضه قيل هذا يدل على جميع السبعة غير ثابت فيه وقد صرحوا انه لا بد من امور
ثلثة صحة السند والثبوت في الامام وموافقة العربية اقول قد نقلنا في اوايل الكتاب ما يشير الى دفعه
وهو قولهم والثبوت في الامام ولو احتمالا فان هذا يفيد دخول ما ذكر في مثاله في القرانية قال في النشر
قولنا ولو احتمالا نعني به ما يوافق الرسم ولو تقديرا اذ موافقة الرسم قد يكون تحقيقا وهي الموافقة
الصريحة وقد يكون تقديرا وهي الموافقة احتمالا ثم قال فانظر كيف كتبوا الصراط والمصيطرون بالصاد
المبدلة من السين وعدلوا عن السين التي هي الاصل لتكون قراءة السين وان خالفت الرسم من وجه قد اتت
على الاصل فتعتدلان ويكون قراءة الاشمام محتملة ولو كتب ذلك بالسين على الاصل لفات وعدت قراءة غير السين
مخالفة للرسم والاصل فهو اي الصراط كالطريق في التذكير والتانيث اي كما ان الطريق يذكر ويؤنث كذلك

الصراط والمراد بالصراط المستقيم طريق الحق مطلقاً سواء كان نفس ملة الاسلام او اجناساً او انواعاً او
افراداً من عبادات تكون في تلك الملة وبالجملة معنى العبودية وقد استعمل الصراط في هذا المعنى كما في قوله تع فاعبدوه
هذا صراط مستقيم وهذا هو المطابق لتجنيس الهداية الى الاجناس الاربعة وقوله فالمط اما زيادة ما منحوه الخ
وقيل المراد به ملة الاسلام قاله صاحب الكشاف وترجحان الاول عليه معروف لا ينكر ومكشوف لا يستتر في
وهو في حكم تكرير العامل من حيث انه المقصود بالنسبة فانه اذا كان مقصوداً بها فاذا ذكر فكانها
ذكرت معه تحقيقاً لمعنى المقصودية فيلزمه التكرار حكماً والاستدلال به اولى من الاستدلال بقوله
للذين استضعفوا لمن آمن منهم كما وقع في الكشاف لان الاعتراض الوارد عليه به يندفع
اما الاعتراض فما قالوا يجوز ان يكون مجموع الجار والمجرور فلا تكرير للعامل لانه الفعل ح واما
الجواب فهو انهم لما اعتبروا كونه مقصوداً بالنسبة وعلم ان حروف الجر ادوات الافضاء معاني
الافعال الى ما بعدها تبين ان اللام ليست جزءاً من المنسوب اليه فلا يكون جزءاً من البدل وفائدته الامران
الاول التوكيد بذكر الصراط مرتين وتكرير العامل حكماً وبتكريره يمتاز عن التاكيد وعطف البيان وبكونه مقصوداً
ايضاً والثاني التنصيص على ان طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة على اكد وجه وابلغه متعلق
بالمشهود عليه لانه جعل تعليل للتنصيص بملاحظة ما بعده من القيود كالتفسير والبيان له بسبب تاخيره عنه
في مقام البيان فانك اذا قلت هل ادلك على اكرم الناس وافضلهم فلان يكون ابلغ في وصفه بالكرم و
الفضل من ذلك هل ادلك على فلان الاكرم الافضل لانك تثنيت ذكره مجملاً ومفصلاً ثانياً واقعت فلاناً تفسيراً و
ايضاحاً للاكرم الافضل فجعلته علماً في الكرم والفضل فكانك قلت من اراد رجلاً جامعاً للخصلتين فعليه
بفلان فهو المشخص المعين لاجتماعهما فيه ولذا قال فكانه من البين الذي لا خفاء فيه ان الطريق المستقيم ما يكون طريق
المؤمنين ولذا قال الامام القرطبي قال الجمهور من المفسرين انه صراط النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وانتزعوا
ذلك من قوله تع ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم الآية واعلم ان قوله في الاول طريق

من الحروف ان يعجم اي ينقط وقيل حقيقة اعجمت الحرف ازلت عجمته بنقط فالمعنى حروف الاعجام اي ازالة العجمة ان لم يعد فيها اي في
حروف المعجم الالف الساكنة لانها المرادة لما مر وسيأتي حرفاً برأسها اما بان تدرج مع الهمزة تحت مدلول الالف او بان لا تعتبر اصلاً
بناء على كونها مدة منقلبة غالباً من الواو والياء وهو المناسب لهذا المقام اذ المعدود ههنا المراد بلفظ الالف هو الهمزة كما سيظهر ان شاء الله
ولهذا قال ومن اللتين الياء وانما قال ان لم يعد آه لانها لو عدت حرفاً برأسها بان اريدت وحدها بلفظ الالف المذكور في التهجي لاحتيج
في عد المتحركة الى لفظ الهمزة فيبقى الاسامي ايضاً الى تسع وعشرين واما اذا لم تعتبر اصلاً او ادرجت تحت مدلول الالف مع الهمزة فالاسامي
تكون ثمانية وعشرين ونصفها اربعة عشر بالتحقيق في تسع وعشرين سورة حال من قوله هذه الفواتح او صفة له بعددها اي عدد
حروف المعجم انفسها لكن اذا عد فيها اي في حروف المعجم الالف الساكنة حرفاً برأسها اذ الهمزة ح تكون خارجة عن العد فاذا انضمت
الى الحروف الباقية يكون المجموع تسعة وعشرين كما قال سيبويه اصل الحروف العربية تسعة وعشرون حرفاً وهي الهمزة والالف والهاء
وساقها الى آخرها على ترتيبها في المخارج فظهر صحة كلام المص واضمحل ما قيل ان عدد حروف المعجم تسعة وعشرون وعدد اساميها
ثمانية وعشرون اذ الالف اسم لكل واحدة من المدة والهمزة وهو المذكور في التهجي دونها اذ هي مستحدث للتمييز بين المتحركة و
الساكنة فيكون اربعة عشر نصف الاسامي على التحقيق فقول المص ان لم يعد فيها الالف وقوله اذا عد فيها محل نظر اللهم الا ان
يراد بالالف في الموضعين الهمزة ويراد بقوله حرفاً برأسه المعنى اللغوي اذ منشأه عدم الوقوف على معنى الالف ومعنى عدم عدها
حرفاً برأسها وعدها كذلك نعم لو قال هي نصف اسامي حروف المعجم اذ الهمزة اسم مستحدث في تسع وعشرين سورة بعددها
اذ الالف ضربان لكان اظهر واحسن مشتملة حال من اربعة عشر على انصاف انواعها اراد بالانصاف اعم من التحقيقية والتقريبية
كما سيظهر ان شاء الله تع وبالانواع المشاهير المعتبرة منها والا فقد ذكر بعضهم اربعة واربعين نوعاً وزاد بعضهم ونقص
آخر فذكر من المهموسة وهو ذكره باعتبار الخبر او تأويل المهموسة بالنوع ما يضعف الاعتماد على مخرجه ولضعف اعتماده
عليه لا يقوى على منع النفس فيجري معها النفس وجري النفس مع الحرف مما يضعفها وهذا احسن من تعريفهم بما لا يحتبس
جري النفس مع تحركه لانه مع كونه اخفى منه معلل به وهي عشرة احرف يجمعها ستشحثك خصفه خصفة اسم امرأة
والشحث الالحاح في السؤال ومنه يقال للكمدي شحاث فمعناه ستكدي عليك هذه المرأة نصفها مفعول ذكر وكذا

كل ما سيأتي من لفظ نصفها وذكر من البواقي وهي ثمانية عشر حرفا المجهورة المقابلة للمهموسة ولذا اكتفى بما سبق ولم يعرفها فهو
ما يقوى الاعتماد على مخرجه ولقوة اعتماده عليه لا يخرج الا بصوت قوي شديد ويمنع النفس من الجري معه ومثلوا المهموسة بكككك
والمجهورة بقققق فانك اذا قلت الثاني وجدت النفس محصورا لا يحس معه شيء منه واذا قلت الاول وجدت النفس
جاريا مع النطق به غير محصور ووجه التمثيل بهما ان تباين القسمين اذا ظهر في الحرفين المتقاربين اعني القاف والكاف
كان في المتباعدين اظهر نصفها وهو تسعة يجمعها اي ذلك النصف وذكر من الشديدة وهو ما ينحصر جري جري صوته عند
اسكانه في مخرجه فلا يجري الثمانية المجموعة في اجدت طبقك من الاجادة بمعنى جعل الشيء جيدا اربعة مفعول ذكر يجمعها
اي تلك الاربعة اقطك الاقط طعام يتخذ من اللبن والكاف للخطاب وذكر من البواقي وهي عشرون حرفا الرخوة المقابلة للشديدة
عشرة هي نصفها يجمعها اي تلك حمس على نصره بضم الحاء المهملة في الصحاح الاحمس الصلب في الدين وانما سميت قريش حمسا
لتشددهم في الدين وانما قدم الشديدة على الرخوة وكان مقتضى المناسبة لتقديم المهموسة على المجهورة العكس نظرا الى
قلة المعدودات وكثرة البواقي فيهما وذكر من المطبقة بفتح الباء وهو ما ينطبق اللسان على الحنك الاعلى فينحصر الصوت
في بين اللسان وما اخذ من الحنك الاعلى وهو في الحقيقة اسم متجوز فيه لان المطبق انما هو اللسان والحنك واما الحرف فهو
مطبق عنده فاختصر فقيل مطبق كما قيل للمشترك فيه مشترك ونظائره كثيرة لم يعرفها المص اكتفاء بتعريف القوم
التي هي الصاد والضاد والطاء والظاء وانما عدها اذا لم يكن لها جامع كما سبق نصفها يعني الصاد والطاء غير المنقوطتين
وذكر من البواقي وهي اربعة وعشرون المنفتحة المقابلة للمطبقة والكلام في تسميته كما مر نصفها اثنى عشر حرفا الالف واللام
والميم والراء والكاف والهاء والسين والحاء والباء والعين والقاف والنون وذكر من القلقلة وهي حروف تضطرب
تلك الحروف عند خروجها قال ابن الحاجب سميت بها لان صوتها صوت اشد الحروف اخذا من القلقلة التي هي صوت
الاشياء اليابسة واما لان صوتها لا يكاد يتبين سكونها ما لم يخرج الى شبه التحرك لشدة امرها من قولهم قلقله
اذا حركه وهذا احسن من تعريف القوم بما ينضم فيها الى شدة ضغط في الوقف لان الضغط الذي به يمتاز عن الشديدة
لا يناسب معناه اللغوي بخلاف ما اختاره فان الحركة تناسب الاضطراب ويجمعها قد طبج الطبج بالجيم الضرب على الشيء

الى المضمرات كما لا يستدل به على انه مضمر مضاف الى ما بعده وقيل هي الكاف واخواتها الضماير التي
كانت متصلة وايا عمدة ودعامة وقيل الضمير هو المجموع قاله قوم من الكوفة ورد بانه ليس في الاسماء الهمزة
والمظهرة ما يختلف اخره كافا او هاء وياء وقرئ اياك بفتح الهمزة وهياك بقلبها اي الهمزة هاء مع تشديد
الياء فيهما وقرئ بكسر الهمزة والهاء مع تخفيف الياء والعبادة اقصى غاية الخضوع والتذلل لما كان
في اضافة اقصى الى الغاية نوع اشكال دفعوه بان للخضوع حدودا ونهايات ولفظ الغاية يشملها
لكونها اسم جنس مضافا فصح اضافة اقصى اليها كانه قال اقصى غاياته الصفاقة اللحن وقوة النسج ضد السخافة
ولذلك اي ولكون العبادة اقصى غاية الخضوع لا يستعمل شرعا الا في الخضوع عند بع ومن يستعملها في غيره بع
يركب الحرام والاستعانة طلب المعونة اراد بها القدرة التي يفسرها الاصوليون من الحنفية بما يتمكن به العبد
من اداء ما لزمه ويقسمونها الى ممكنة وميسرة فان قيل لا وجه لارادتها ههنا اما اولا فلعدم صدقها على شيء
مما سنذكره في الضرورية واما ثانيا فلان القسم الاول من القدرة يتوقف عليه صحة التكليف كما سيذكره المص
بطريق المفهوم فيتوقف عليه العبادة فيتقدم عليها بل على صحة التكليف ايضا بالضرورة وطلبه في عامة المهمات
الداخل فيها العبادات بخصوصها يقتضي تأخره عن صحة التكليف فيلزم التنافي والقسم الثاني منها وان لم يتوقف
عليه فيتقدم عليها وطلبه فيها يقتضي التأخر عنها فيلزم التنافي ايضا واما ثالثا فلان طلب قدرة يجب بها العبادة
ممكنة كانت او ميسرة مما لا معنى له اذ حاصله طلب الوجوب عليه والمقصود طلب الاعانة في تفريغ الذمة عما وجب
عليه واما رابعا فلان قوله اهدنا الصراط المستقيم لا يصح ان يكون بيانا للمعونة بهذا المعنى وقد قال المص انه بيان لها
قلنا الجواب عن الاول ان المراد بالضرورية مجموع الاربعة المذكورة لا كل واحد منها ليلزم عدم الصدق ولو سلم فالمراد
بما يتمكن ما له دخل في التمكن وعن البواقي ان المقدرة بهذا المعنى حالتين حالة الابتداء وحالة البقاء والسؤال
مبني على الاولى والكلام ههنا مبني على الثانية فلا اشكال وهي اما ضرورية او غيرها والضرورية ما لا يتأتى
الفعل بدونه وهي اربعة لانها اما ان يكون بالنظر الى نفس الفاعل والخارج عنه والاول اما يجب حصوله قبل زمان الاقدام

على الفعل او يجب فيه والثاني اما ان يكون داخلا في المقدور او خارجا عنه والاول كاقتدار الفاعل اي اعطاء الاقتدار
له فانه المعونة لنفس الاقتدار وكذا الحال في المعطوفات وجه التمثيل فان النجار مثلا لو لم يقدر على
صنع السرير قبل لا يمكنه صدوره عنه وهذا الاقتدار ربما خص في القدرة على اصطلاح اهل الكلام لا بمعنى الاستطاعة
الذي ذكرناه لنا في قوله الاتي وعند استجماعها يوصف الرجل بالاستطاعة والثاني نحو تصوره فان النجار
اذا لم يتصور السرير لا يمكن صدوره عنه اذ قد تقرر ان الفعل الاختياري لا يمكن صدوره بلا شعوره و
الثالث نحو آلته والرابع نحو مادته يفعل الفاعل بها اي بتلك الآلة فيها اي في تلك المادة وعند
استجماعها يصح ان يوصف الرجل بالاستطاعة المعبر بها عند المتكلمين عن سلامة الاسباب والآلات والادوات
كما يعبر بها عندهم عن حقيقة القدرة التي يكون الفعل معها ويصح ان يكلف الرجل بالفعل اي بايقاع الفعل
واحداثه اعلم ان تقديم الظرف اعني عند استجماعها على يصح ان لم يحمل على التخصيص يصح الثاني على رأي الاشاعرة
ايضا وان حمل عليه ينبغي ان يراد بالفعل مقابل القوة فان الاشاعرة وان قالوا بامكان تكليف العاجز
لا يقولون بوقوعه بالفعل لا يقال الكافر مكلف بالايمان والصلوة ونحو ذلك مع ان الارشاد الاسلامية
مع انه لا يتصور بها الا بعد تحقق القدرة انما يكلف بها عند الصلاح اذ بلغ اليه الخطاب بها فحينئذ يتصور بها وهو يكفي ولا يشترط
التصور قبل التكليف وغير الضروري قسمان لانها اما تحصيل امر خارج عن الفاعل او تحصيل امر هو حال في الفاعل
والى الاول اشار بقوله تحصيل ما يتيسر به الفعل ويسهل اي جعله حاصلا للفاعل لان المعونة لا تحصيل الفاعل
اياه كالراحلة في السفر للقادر على المشي تسهل لما يتيسر به الفعل والى الثاني بقوله او تحصيل ما يقرب الفاعل الى الفعل
وبحثه عليه كالغريزة والداعية الباعثة للفاعل على اقدام ذلك الفعل من قضاء الحوائج وزيادة الامكان الغير
ونحو ذلك وهذا القسم الاخير وهو غير الضروري لا يتوقف عليه صحة التكليف لان مبنى التوقف في الاول
امتناع صدور الفعل بدونه وهنا ليس كذلك والمراد طلب المعونة في المهمات كلها يعني ان حذف المتعلق
عليه اما للعموم بناء على ان الحمل على بعض دون بعض ترجيح بلا مرجح مع اقتضاء المقام زيادة مبالغة وبيا

يدخل في اداء العبادات دخولا اوليا او لمجرد الاحتقار مع وجود القرينة عليه بالعبادة وهي اقرانها
بها مع ظهور احتياجها الى الاعانة عليها فيراد بطلب المعونة في ادائها العبادات وترجمة صاحب
الكشاف اذ باعتباره تناسب الجمل وتنظيم بعضها مع بعض واما المصلي فلعلوم منه تقديره وتبيين
المهمات بالكلية وعدم ذكره وجه ترجيح الثاني وهو الاولى ليعلم منه ان تقديم الوسيلة الحاجة عنده
ارجح من الثاني والضمير المستكن في الفعلين وهو نحن لا يجوز ان يكون للتعظيم لانه لا يليق بمقام اظهار
العبودية فتعين ان للقاري ومن معه فلا يخلو اما ان يكون في الصلوة او خارجها وعلى الاول اما ان
يكون منفردا او مع الجماعة فان كان منفردا فالضمير له ولمن معه من الحفظة بناء على ان ما ورد في الحديث
ان الرجل اذا حضر وقت الصلوة فليتوضأ فان لم يجد ماء فليتيمم فان تيمم صلى معه ملكاه وان اذن واقام
صلى خلفه من جنود الله سبع ما لا يرى طرفاه وان كان مع الجماعة فالضمير لمع حاضري صلوة الجماعة ولما كان هذا
قسم القسم ذكره بالواو دون او بل قال بعض اولة اي القاري ولسائر الموحدين ان كان خارج الصلوة
او فقط بناء على ان شان المؤمن ان لا يصلي وحده بلا ضرورة ان ما قبل او بالنظر الى حال الصلوة بالجماعة
وما بعده بالنظر الى خارجها او فقط بناء على ان المقصود الاصلي من انزالها تراتها في الصلوة الكل بالنظر الى
الصلوة بالجماعة واما ما بعدها بالنظر الى الصلوة منفردا ثم بين النكتة في العدول عن الافراد الى الجمع فقال على
سبيل الاستيناف ادرج عبادته في تضاعيف عبادتهم في سجوده خاطب حاجته بحاجاتهم في تضاعيف
لعلها تقبل اي راجيا قبول عبادته بركتها اي الجماعة ويجاب اليها اي حاجته فان رد الكل بعيد لان فيهم
من لا يرد عبادته ولا حاجته ولو حلف على الكل بر لا بد من الاولياء وكذا قبول البعض ورد البعض لانه لا يليق
بكرم ارحم الراحمين ولانهم قوم لا يشقى جليسهم ولان من باع عشرة عبيد بصفقة وفي بعضهم عيب ليس
للمشتري الا قبول الكل او رده والعبد عرض على رب العالمين جميع عبادات العابدين فكلا يبعد ما ذكر وذكر
لعل لدفع الوجوب على الكل بما توهم من كلام الامام كما يظهر على الناظر فيه اقول يمكن ان يستخرج منه هنا

نكتة لطيفة يندفع بها اشكال ينشأ من الحصر في اياك نستعين بان لا احد الا وهو مستعين بغيره تع حتى قال
مالك بن دينار لولا هذه الاية امر من الله لما قرأتها قط لعدم صدقي فيها وروي ان العبد اذا قرأ هذه الاية
يقول الله له كذبت لو كنت تعبد لم تطع غيري ولم تلتفت الى سوائي ولو كنت تستعين لم تدفع حوائجك الى
ذليل مثلك ولم تسكن الى مالك وكسبك والنكتة ان يقال اعن الافراد الى الجمع تغليبا للمخلصين
في العبادة والاستعانة على غيرهم فيندفع الاشكال لانه انما يلزم اذا فرد اللفظ او اعتبر غير المخلصين
بالاستقلال واذ لا فلا وقدم المفعول للتعظيم والاهتمام به قد عرفت فيما سلف ان هذا الاهتمام العارض
بحسب اعتناء المتكلم بحاله لكونه نصب عين المؤمن عند الشروع في امر خطير فيغاير التعظيم بلا مرية والدلالة على
الحصر فان تقديم ما حقه التاخير يفيد الحصر على ما تقرر في علم المعاني وانما زاد الدلالة ولم يقل والحصر وايضا قد استدل
عليه بكلام رئيس المفسرين حيث قال ولذلك قال ابن عباس رضه معناه نعبدك ولا نعبد غيرك لانه مظنة للاشتباه
حتى ذهب ابن الحاجب الى انه لا يدل على الحصر ولا دليل عليه والتنبيه على ان العابد ينبغي الخ هذا يفهم من تقديم اياك
على نعبد بل من حيث انها نسبة شريفة اليه هذه الحيثية يفهم من جعل اياك مفعول يفيد من جعل اياك مفعول نعبد انما يحق
اي يثبت ويتحقق وقد يروى على صيغة المجهول بمعنى يليق اذا استغرق على صيغة المجهول الا من حيث انها اي
ملاحظة نفسه وحال من احواله ملاحظة له الجناب القدس ومنتسبة اليه عطف تفسيري لقوله ملاحظة له ولذا
ترك الواو في بعض النسخ على ما حكاه متعلق بقوله فضل وكرر الضمير حيث قيل واياك نستعين للتنصيص على انه
المستعان به لا غيره فان العطف وان كان مفيدا لهذا المعنى لكنه لم يكن في التنصيص كالتكرير لاحتمال ان يكون
الحصر باعتبار الجمع بينهما فصيح وجوه كل منهما في غيره مع فاذا كرر اندفع الاحتمال فان قيل استعان لا يتعدى
بنفسها بل بالباء فكيف قيل واياك نستعين قلنا ذكر صاحب القاموس في تفسيره انه يتعدى بنفسه وبالباء
ويجوز ان يكون من قبيل الحذف والايصال وقدمت العبادة على الاستعانة مع ان مقتضى الظاهر العكس لان العبادة
لا تتيسر بدون الاعانة لوجهين ذكر الاول بقوله ليوافق رؤس الاي كما قدم هرون على موسى لذلك والثاني

الاجوف كالراس نصفها الاقل يعني القاف والطاء ولم يكن له نصف صحيح حتى يعتبر ورجح جانب العلة لقلتها في نفسها لا يقال
الحروف المطبقة اقل منها لانا نقول لها نصف صحيح بخلاف هذه يؤيده ان البواقي وهي ثلثة وعشرون لما كثرت اعتبر نصفها
الاكثر وهو اثنى عشر ولعل المص انما ترك ذكرها لانهم لم يسموها باسم خاص كسائر البواقي وذكر من اللينتين يعني الواو والياء
سميتا به لخروجهما في لين بلا كلفة على اللسان لاتساع مخرجهما الموجب لانتشار الصوت الياء لانها اقل لقلا من الواو واما الالف المذكور
في العد فقد عرفت ان المراد به الالف المتحركة وانما ترك الساكنة لكونها مقلوبة من الواو والياء وذكر من المستعلية وهي
التي يتصعد الصوت بها في الحنك الاعلى ولخروج صوتها من جهة العلو سميت مستعلية وهذا احسن من تعريفهم بما يرتفع اللسان
بها الى الحنك لانه يورث الاشتباه بالمطبقة ويحوج الى الفرق بان الاطباق يقتضي الاستعلاء بلا عكس فانك اذا نطقت بالخاء والغين و
القاف استعلى اقصى اللسان الى الحنك بلا اطباق واذا نطقت بالصاد واخواتها استعلى اللسان وانطبق الحنك وسط اللسان
وهي سبعة القاف والصاد والطاء والخاء والغين والضاد والظاء منقوطة كل من الاربعة الاخيرة نصفها الاقل وهو
الثلث الاول وفي بعض النسخ نصفها الاكثر وهو سهو وذكر من البواقي المنخفضة وهي احد وعشرون نصفها يعني
نصفها الاكثر وهو احد عشر لكثرتها وذكر من حروف البدل اي الحروف التي تبدل من غيرها لا التي تبدل منها غيرها
على ما ذكره سيبويه واختاره ابن جني احترازا عما في المفصل من كونها اربعة عشر حرفا يجمعها استنجده يوم طال
وعما قال بعضهم انها اثنى عشر حرفا واضاف الى ما ذكره المص اللام وعما قال الرماني انها اربعة عشر حرفا
واضاف الى ما ذكر الصاد والزاء ويجمعها اجد طويت منها فان المجموع احد عشر لان منها منها اجد امر من
الاجادة وطويت خطاب من الطي وضمير منها راجع الى مؤنث الستة مفعول ذكر الذي قدرناه الشايعة المشهورة
اشارة الى علة ذكر النصف الاكثر التي يجمعها اهطمين في الفائق هطم وحطم وهصم اخوات وهي اللام في
اصيلال الاصيل الوقت بعد العصر الى المغرب وجمعه الى اصلان مثل بعير وبعران ثم صغروا الجمع فقالوا
اصيلان ثم ابدلوا من النون لاما فقالوا اصيلال ومنه قول النابغة وقفت فيها اصيلالا اسائلها عيت جوابا
وما بالربع من احد والصاد والزاء في صراط وزراط حيث ابدلتا من سين سراط والفاء في اجداف حيث ابدلت

من الثاء المثلثة والجدث القبر والاجداث جمعه والعين ٤ اعني حيث ابدلت من الهمز فان العنعنة تميم ان
يجعلوا الهمز عينا قال الشاعر اعن تر سمت من خرقاء منزلة ماء الصبابة من عينيك مسجوم والثاء ٤ ثروع الدار
حيث ابدلت من الفاء وهو جمع فرع بمعنى مخرج الماء من الدلو والباء ٤ باسمك بفتح الباء وحيث ابدلت من الميم
لان الاصل اسمك الستة المذكورة وهي حروف اهطيم وذكر ما يدغم ٤ مثله كالهمز ٤ الهمز مثلا ولا يدغم
٤ المعارب مخرجا فان الهمز لا تدغم ٤ الهاء وكذا البولية نصفها الاول وهو من الهمز ٤ يليا الميم وذكر ما يدغم فيهما
ارد ٤ مثله وفيما يقاربه لما ٤ الادغام من الخفة والفصاحة تعليل لذكر النصف الاقل ٤ الاقل ٤ الاكثر ٤ الكثير
يعني ان الادغام لما كان فيه خفة وفصاحة كان الحروف التي يدغم فيها اكثر فادغم من التي لا تدغم الا ٤ مثلها
فلاجرم النصف الاكثر من الافيد والاقل من غيره ولما كانت الحروف الذلقية التي يعتمد عليها بذلق اللسان وذلق
اللسان بسكون اللام طرفه اعلم ان الميم كانه بوح صاحب الكشاف حيث قال ٤ المفصل والذلاقة الاعتماد
٤ على ذلق اللسان وهو طرفه واعترض عليه ابن الحاجب بانه غير مستقيم من جهة ان الحروف نفسها ومن جهة
مضادتها المصمتة اما من جهتها فلانه لا يعتمد على طرف اللسان الا بعضها فالميم والباء والفاء منها ولا
مدخل لها ٤ طرف اللسان واما من جهة القسم المضاد لها فلانه انما سمي مصمتا لانه كالممسوك عنها فلا يبعد
ان يكون ضد المنطوق بطرف اللسان ثم قال واما الاولى ان يقال سميت حروفها ذلاقة اي سهولة من
قولهم لسان ذلق بكسر اللام من الذلق بسكون اللام وهو مجرى الجبل ٤ وسط البكرة ولا شك ان ٤ ذكر
سهولة جرى فيما كان كذلك لانهم ٤ ان لا يخلوا رباعيا او خماسيا عنها وكان هذا الكلام هو المعتبر ٤ تسميتها
الا انهم استغنوا ببيته وهو الذلاقة فاضافوها اليها والمصمتة على هذا تكون ضدا ما ٤ الحروف التي لا يكثر
منها على انفراد ما رباعي او خماسي لكونها ليست مشتهاة ٤ الخفة فكانه قد صمت عنها فعلم من هذا ان المصمتة
لو لم يذكر الاعتماد لامكن توجيه كلامه ودفع الايراد ٤ سنة فتكون البواقي المصمتة اثنين وعشرين
بجمعها ٤ منقل من التنقيل وهو ان يقول امير العسكر لامله من قتل قتيلا فله كذا مثلا والحلقية عطف

على الذلقية التي ٤ الخاء والغين والعين والهاء والهمز لم يعد الالف لانه مع انها من حروف الحلق انما كما صرح به القوم نظرا الى
ان مخرجه اقرب المخارج ٤ الهمز حتى قيل بالتحاد مخرجهما وانها اذا حركت صارت همزة لكثرة الوقوع ٤ الكلام فكانت والدليل على كثرة وقوع الذلقية
انهم قالوا الاتجد كلمة رباعية او خماسية الا وفيها شيء منها فمتى رأيتها خالية عنها فهي ٤ خيل العربية كالعسجد ونحوه ذكر جوابا سؤالا تقديرهما او
ذكر ٤ الذلقية اربعة ٤ الراء والميم والنون واللام ومن الحلقية اربعة ٤ الهمز والهاء والخاء والعين اقول والعلة متقابل النوعين بالنسبة
اليها اعني المصمتة وغير الحلقية ذكر منها اقل من النصفين وان كان لهما نصف صحيح وهو احد عشر لان الباقي ٤ كل منهما اثنان وعشرون
وقد ذكر ٤ كل منهما عشرة اما نصف المصمتة المذكور فهو الالف والصاد والهاء والكاف والسين والخاء والياء والعين والحاء والقاف
واما نصف غير الحلقية فهو اللام والميم والصاد والراء والكاف والسين والياء والقاف والنون سبعة احرى منها وهي الالف واللام والياء
والميم والنون والعين والهاء ٤ كل ٤ كلمة ابنية المزيد لاتجاوز ٤ الستة العباعية ولو استقرئت الكلم العربية وتركيبها ان تركيب بعضها
مع بعض وجدت الحروف المتوالية الفواتح من كل جنس من الاجناس الحلقية مكثورة بالمذكورة ارد ٤ مغلوبة ٤ الكثرة بحسب الاستعمال
ما كانت ٤ كثرته اي ٤ غلبته ٤ الكثرة فهو مغلوب يشهد به التتبع وظاهر ان ٤ حمل الشيء نازل منزلة كله فكان الكل قد عدد عليهم فكون
٤ الالزام ادخل ٤ الالتقاط والتنبيه اكمل وتما فرع عن بيان تشاركهما ٤ المباني ٤ التمام شرع ٤ بيان تشاركهما ٤ التركيب والصورة
ايضا فيكون الالزام بالمباني والصور جميعا فقال ثم انه ذكر ما معروفه تحوف وثنائية تحو بس وثلاثة تحو الم ورباعية تحو المر
وخماسية تحو كهيعص وذكر ثلاث مفردات تحو ص وق ون واربع عطف على ثلاث ثنائيات ومرطه وطس ويس وحم ٤ تسع
ذكر ٤ على ما ذكر المقدر ٤ اربع ثنائيات وكذا التسع طسم لان مؤمن مجموع من حرف وخاء جاءت اضافة مثله او جمع فتح الاول
وكسر وضمه فحصل من ضرب الاثنين ثلاثة تسعة وثلاث ثلاثيات عطف على اربع او ثلاث ثنائية عشر سوى ما يقع ٤ آخر آن
يونس هود يوسف ابراهيم حجر شعراء قصص عنكبوت روم لقمان سجدة عشر منها للاسماء فان اللام الثالث ٤ كان مقتضى القياس
ان يجاء الذي عشر ابنية كلي سقط فعل بضم الفاء وكسر العين وعكسه استثقالا وبرعش وهي صغر وبرد وعلم وجمل وابل
وطنب وكتف ورجل وضلع وصرد وثلاثة للافعال وهي فعل وفعل وفعل ووجه الحصر ان اوله مفتوح لخفته وامتناع الابتداء
بالساكن والعين ثلاث احوال اذ لا تكون ساكنة لئلا يلزم التقاء الساكنين عند اتصال الضمير المرفوع فان اللام يسكن ح ورباعيتين

ذكر صح

عطف على ما ذكر او ما قبله وهما المص والمر في سورتين وخماسيتين وهما كهيعص وحم عسق في سورتين بنيتها على ان
كل منها اي الرباعية والخماسية اصلا كجعفر من الرباعي وهو النهر الصغير وسفرجل من الخماسي وملحقا بهما كقردد من الملحق
بالرباعي بزيادة الدال وكونه ملحقا به لظهور داله ولم يدغم لان الملحق لا يدغم ومعناه المكان الغليظ المرتفع وجحنفل من الملحق
بالخماسي بزيادة اللام والنون ومعناه الغليظ الشفة لهذه الغايات اشار الى ما استفيد من قوله ثم انه ذكر ما منها الى قوله ولعلها
فرقت مع ما فيه اي في التعريف من اعلان التحدي وتكرير التنبيه على اعجاز القرآن والمبالغة فيه اي في كل من التحدي والتنبيه والاولى
يحصل بالتكرير مرتين او ثلاثا والاخير بتكثير المكرر والمعنى اي المراد ومحصل ما يستفاد من هذا التحدي بهذا الشان الى القرآن
مؤلف من جنس هذه الحروف او المؤلف منها اي من تلك الحروف واخواتها كذى اي يتحدى به يعني ان لفظ المؤلف منها اما خبر مبتدا
او مبتدا وقيل هي اسماء للسور المفتتحة بها سميت بها اشعارا بانها كلمات معروفة التركيب وجه الاشعار ما ذكروا ان الاصل
في الاعلام المنقولة ان يراعى فيها بقدر الامكان مناسبة بين المعاني الاصلية والعلمية عند التسمية وقد يلاحظ بكل المناسبة
حال الاطلاق بحسب المقامات ولما كان السور كلها مركبة من حروف مخصوصة بها اسمائه لغة العرب وجعلت تلك الاسماء
اعلاما للسور كان وكل لتركبها من تلك الحروف على قانون اللغة الى هذه الاسماء منها فاذا اطلقت عليها لوحظ هذا المعنى اقتضاء
المقام اياه ولما كان القرآن نوعا واحدا من لغة واحدة كان الاشعار بكون بعض سوره كلاما عربية معروفة التركيب من سميتها
هذه الالفاظ اشعارا بانها مجموعة كذلك مقدرة بهم بالحركات الثلث في الدال المقدرة دون معارضتها اياه عندها وفي اذن امكان
منها واستدل عليه بانها لم تات منونة على صيغة المفعول من الافعال عتبر بها منعها على ان الاخف للراي في معرفتها بان يحب
استفادتها من الغير كان الخطاب بها كالخطاب بها مهملة آخر الاستدلال اقول يرد عليه انها منونة ببعض دون بعض فان الالف
فيه لم تكن منونة كونها منونة لعامة المخاطبين فالملازمة ممنوعة لانه لا يلزم من انتفاء كون الخطاب بها كما ذكر ولا عدم كون
القرآن بيانا وهديا عدم كونها كذلك لو لم نفهم من هو المخاطب حسبما اعنى الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ممنوع لجواز
ان يكون سر ايمانها يفهمه بطريق من الطرق غير متعارف واما التحدي فلا يجب ان يكون كل حرف منه دخل فيه ولو سلم فالتحدي
بها يحصل بجمعها وتلفظها مع قطع النظر عن تصور معانيها كما عرفت وان الله افهم في الجملة فالملازمة مسلمة لكن ثبوت المقدم

ومعنى اسقاط النهي مطلقا ممنوع وانما ثبت لو لم نفهم الرسول عدم وعدم فهمه ممنوع كما عرفت فان قيل فهمه بطريق غير متعارف
مخالف لوضعه بلسان عربي مبين قلنا يكفي الكل ذلك ولو سلم فيكفي كونها عربية الالفاظ منها ومعه المسميات ولو شرط
فهم المراد لخرج كثير من الالفاظ القرآنية والآيات قوله فظاهر انه ليس كذلك ظاهرا انه ليس كذلك وتعليل صيغ التضعيف اعني
قيل واستدل تشبيه بالبناء ما ذكرنا لا بعامل الجوز المقصي بهذا السؤال ايراد وجه ضعيفة ورده بما في الآتي لانا نقول ان يكون
اي الاسامي الدالة على المقطعات مزيدة للتنبيه والدلالة على انقطاع كلام عما تعلق بالتنبيه او الدلالة ومن تفسيره واستئناف كلام
آخر كما قاله قطرب ومروي افاضل تلامذة سيبويه قال محمد بن يحيى عن ثعلب ان العرب اذا استأنف كلاما فمن شانها ان يأتوا
بشيء غير الكلام الذي يريدون استيفاءه فيجعلونه بنيتها للمخاطبين على قطع الكلام واستيناف الكلام الجديد او الشان عطف على
مزيدة الى كلمات هي اي تلك الالفاظ ما خفف منها اي من تلك الكلمات اقتصرت ملكذا في النسخ التي رايناها والظاهر ان الثاني هو
من الثلاثي لان اقتصر مبني للمفعول وعليها فاقيم مقام الفاعل او بمعنى وقع الاقتصار عليها اقتصار الشاعر في قوله قلتها
فيي فقالت قاف اي وقفت او اقف وبعد لا تحسبي انا نسينا الايجاز هو من مقول قلت والايجاز اسراع المركب
ونحو ذلك في سائر الفواتح كما قيل معنى الر انا الله اري ومعنى المر انا الله اعلم واري او انا الله ومحمد او اقوام عطف على كلمات
كما قال ابو العالية متمسكا بما روي اصل الحكاية ما قال ابن عباس رضي مر ابو ياسر بن اخطب برسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو يتلو اسورة البقرة الم ذلك الكتاب ثم اتى اخا حيي بن اخطب وكعب بن الاشرف فسالوه عن الم وقالوا
له الم الله لا اله الا هو احق اتاك هذا السماء فقال رسول صلى الله عليه وسلم نعم كذلك نزلت قال حيي ان كنت صادقا اني
لاعلم اجل هذه الامة من السنين ثم قال كيف ندخل في دين رجل دلت هذه الحروف الجمل التي مبناها امد
اطريا وسبعون سنة فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال حيي فهل غير هذا فقال نعم المص فقال حيي هذا اكثر
من الاول هذا مائة واحد وستون فهل غير هذا فقال نعم الر قال حيي هذا اكثر من الاول والثلث والذي نحن نشهد
ان كنت صادقا فاما ملكت امتك الا مائتين واحدا وثلثين سنة فهل غير هذا قال نعم المر قال نحن نشهد انا من بين
اليهود والذي باي اقوالك ناخذ فقال ابو ياسر اما انا فاشهد ان انبيانا اخبرونا عن ملك هذه الامة ولم يبينوا

انها لم تكون فان كان محمد صادقا فيما يقول اني لاراه يستجمع له هذا كله فقام اليهود وقالوا اشتبه علينا امرك فلا ندري ابالقليل
ناخذ ام بالكثير فان تلاوته اياها بيان لوجه دلالة ما ذكر على المطلوب بهذا الترتيب وهو ذكر الاكثر بعد الاقل في معرض
الجواب عن سوالهم عليهم متعلق بتلاوته وتقريرهم على استنباطهم حيث لم ينههم عن ذلك دليل على ذلك اما دلالة التلاوة
عليه فظاهرة واما دلالة التقرير فلانه احد اقسام السنة المذكورة المعدودة من الادلة الاربعة وهذه الدلالة وان
لم تكن عربية آه جواب عما يقال ان هذه الدلالة غير عربية لانتفاء الوضع العربي في تلك الالفاظ والقرآن انما انزل على
لغتهم حتى العرب اي حتى بين العرب يلحقها اي هذه الدلالة تلك الالفاظ بالمعربات فالاسناد مجازي كالمشكاة وهي في
لسان الحبشة كوة يكون فيها المصباح والسجيل وهو الطين المتحجر اصله سنك كل والقسطاس وهو الميزان او دلالة
على الحروف المبسوطة عطف على اشارة مقسما بها حال عن الحروف المبسوطة لشرفها من حيث انها بسائط اسماء الله تع ومادة
خطابه وهذا مذهب الاخفش حيث قال ان الله تع اقسم بالحروف المعجمة لشرفها وفضلها لانها مباني كتبه المنزلة على الالسنة
المختلفة ومباني اسمائه الحسنى وصفاته العلى واصول كلام الامم بها يتعارفون ويذكرون الله تع ويوحدونه ثم
انه اقتصر على ذكر البعض وان كان المراد هو الكل كما تقول قرات الحمد وتريد السورة كلها وكانه تع اقسم بهذه الحروف
ان هذا الكتاب هو الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ لان التسمية بثلاثة اسماء نحو الم الر فصاعدا نحو المص كهيعص
ويودي الى اتحاد الاسم والمسمى باعتبار كون الاسم جزءا خارجيا من الكل غير ممتاز عنه في الوجود مثلا اذا قلت سورة
البقرة الم ذلك الكتاب لا ريب فيه الى آخر السورة واسم هذه السورة الم اتجه ان يقال الاسم متحد مع المسمى بالمعنى المذكور
لا بمعنى كونه نفسه فاذا كان موضوعا للكل كان موضوعا لنفسه بالضرورة وقيل هو مبني على توهم ان الجزء لا يغاير
كله والا لغاير جميع الاجزاء فغاير نفسه وكون الاسم متحدا مع المسمى باطل لان الشيء لا يكون علامة موضوعة لنفسه
ويستدعي تاخر الجزء عن الكل من حيث ان الاسم يتاخر عن المسمى بالرتبة والجزء 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 كونه كلا موقوف
على الجزء فيلزم توقف الشيء على نفسه لتوقفه على ما يتوقف عليه وهو الدور لانا نقول هذه الالفاظ لم تعهد مزيدة للتنبيه

والدلالة على الانقطاع جواب عن السوال الاول تقريره انك قد اعتبرت في هذه الالفاظ اجتماع امرين الدلالة على الانقطاع والدلالة على
الاستيناف وهو فاسد اما الدلالة على الانقطاع فلان تلك الالفاظ لم تعهد في كلام العرب مزيدة لها حتى لو عهدت لها لكفى ذلك بلا اقتضاء
ان يكون لها حيزها واما الاستيناف فلا يختص تلك الالفاظ بل يلزمها وغيرها من فواتح السور التي ليست اسماء للحروف ولا يقتضي ذلك
اي كونها الاستيناف ان لا يكون لها معنى في حيزها فان من عداها من الفواتح المستانف بها لها معان مفهومة ولم تستعمل للاختصار
من كلمات معينة في لغتهم جواب عن قوله او اشارة الى كلمات الى آخره وتقريره ان الاشارة انما تصح اذا استعملت تلك الاسماء
في كلام العرب للاختصار منها وهو ممنوع فلما ورد النقض بالصور المذكورة دفعه بقوله واما الشعر فشاذ لا يقاس عليه
واما قول ابن عباس فتنبيه على ان هذه الحروف المدلول عليها بالاسماء منبع الاسماء اي اسماء الله تعالى الا ترى انه عد كل حرف
من كلمات متباينة فانه عد الالف تارة من اللاء وتارة من الرحمن وتارة من انار وتارة من الله وهكذا اللام والميم لا تفسير
لمعاني هذه الالفاظ وهو عطف على قوله فتنبيه ولا تخصيص لهذه الالفاظ بهذه المعاني يعني اللاء واللطف والملك وغير ذلك
اذ لا مخصص لفظا ولا معنى طرفان او تميزان والمعنى على الاول ظاهر واما على الثاني فهو ان اللفظ لا يقتضي اختصاصه
بالمعنى ولا المعنى يقتضي اختصاصه باللفظ ولا لحساب الجمل عطف على للاختصار وابطال لقوله او الى مدد اقوام وآجال
بحساب الجمل وتقريره ان الاشارة الى المدد والآجال انما تصح اذا استعملت تلك الاسماء في كلام العرب لحساب الجمل
حتى يلحق بالمعربات لان الالحاق فرع الاستعمال وليس كذلك فخرج الجواب عن قوله وهذه الدلالة وان لم تكن عربية الى آخره
والحديث لا دليل فيه لجواز انه صلى الله عليه وسلم تبسم تعجبا عن جهلهم جواب عن تمسك ابي العالية اقول فيه بحث
لانه لم يستدل بتبسمه صلى الله عليه وسلم بل بما بعد التبسم من تلاوته اياها عليهم بالترتيب المخصوص وتقريرهم على استنباطهم
كما اوضحناه سالفا وكما جاز كون تبسمه لما ذكر جاز ايضا كونه تعجبا من اطلاعهم على المراد وقد ترجح هذا الاحتمال بان
قارنه التلاوة والتقرير فتدبر واستقم وجعلها مقسما بها جواب عن قوله او دلالة على الحروف المبسوطة مقسما بها
فانه وان كان غير ممتنع في نفسه لكنه بعيد لا يصار اليه بلا ضرورة اذ يحوج الى اضمار اشياء لا دليل عليها من فعل
القسم وحرفه وجوابه والتسمية بثلاثة اشياء الى آخره جواب عن قوله ان القول بانها اسماء السور يخرج ما ليس في لغة

العرب وناهيك اي حسبك وكافيك اسم فاعل من النهي كانها تنهاك عن طلب دليل سواها والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزؤها
فلا اتحاد جواب عن قوله ويؤدي الى اتحاد الاسم والمسمى اما ربطه بالتقرير الاول فبان يقال ان المسمى هو مجموع السورة من حيث
المجموع لا من حيث تفاصيل الاجزاء والاسم جزء معين من السورة فلا يلزم من وصفه وصفه لنفسه فلا يلزم الاتحاد المح
واما ربطه بالثاني فبان يقال مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لجميع اجزائه فلا فساد في كون الجزء مغايرا للكل
فلا يلزم من كون المسمى مجموع السورة وكون الاسم جزءا لها اتحاد الاسم والمسمى وهو مقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار
كونه اسما فلا دور جواب عن قوله ويستدعي تاخر الجزء آه وتقريره ان ذات الجزء مقدم على ذات الكل في الوجود العيني
والعلمي واما ذات الاسم فلا يجب تاخره عن ذات المسمى في شيء منهما بل قد يكون جزءا للمسمى كما في الفواتح فيجب تقدمه و
قد يكون المسمى جزءا منه كما في اسامي الحروف فيجب تاخره وقد يكون لا هذا ولا ذاك فلا يوصف بالتاخر بالقياس الى مسماه و
اما وصف الاسمية فمتاخر عن ذات المسمى مطلقا فالجزء اذا وقع اسما اجتمع فيه جهتا التقدم والتاخر واذا اختلفت
الجهتان اندفع الدور فان قيل وقوعها اجزاء للسور من حيث انها اسماء لها فاذا تاخرت الاسمية لزم تاخر الجزء اجيب
بان اللازم تاخر وصف الجزئية عن ذات الكل ولا محذور فيه والوجه الاول اعلم ان المص ذكر وجهين في صورة الارتضاء
ثم ذكر وجها آخر بصيغة التضعيف وههنا خص الاول بالترجيح فكان مقتضى الظاهر ان يذكر وجها لترجيح الاولين
على الثالث او وجها لترجيح الاول على الثاني ايضا فاما ان يقال الوجه الثاني قريب من الاول بل قد يعد من
توابعه وفوائده كما ذكره المحققون من شراح الكشاف ويفهم من سوق كلام المص ايضا فالوجه المذكور ههنا لترجيح
الاول وجه لترجيحه ايضا او يقال ان قوله اقرب الى التحقيق واوفق للطائف التنزيل من الاشارات الخفية والاختصاصات
اللطيفة والاساليب العجيبة اشارة الى وجه رجحانه على الثاني بناء على ما اعترض به صاحب التقريب واما وجه رجحانه
على الثالث فيفيده قوله واسلم من لزوم النقل من اسماء الحروف الى اسماء السور وهو مخالف للاصل وموجود في
الثالث واسلم من وقوع الاشتراك فان اكثر الفواتح يشترك فيها عدة من السور كالم والر وحم وهو خلاف
الاصل بحيث رجح الاول التجوز عليه مع كونه خلاف الاصل ايضا خصوصا في الاعلام خصوصا من واضع واحد

فانه لو تعدد لوجد عذر ما فانه اي وقوع الاشتراك خصوصا على هذا الوجه يعود بالنقض على ما هو مقصود العلمية وهو تمييز الشخص عما عداه
فان قيل العلمية اكثر فائدة اذ يستفاد معها الايقاظ ايضا وايضا اختيارها موافقة للجمهور اجيب عن الاول بان الايقاظ مع العلمية تبع
غير لازم وههنا مقصود اصالة وعن الثاني بوجهين احدهما ان المتبع هو الدليل لا اكثر القائلين وثانيهما ان قولهم ما دل بما ذكر صاحب الكشاف
انه نظير قول الناس فلان يروي قفا نبك وعفت الديار ويقول الرجل لصاحبه ما قرأت فيقول الحمد لله وبراءة من الله ورسوله ويوصيكم
في اولادكم والله نور السموات والارض وليست هذه الجمل اسامي القصائد وهذه السور والآي وانما يعني رواية القصيدة
التي ذلك استهلالها وتلاوة السورة والآية التي تلك فاتحتها فلما جرى الكلام على اسلوب من يقصد التسمية واستفيد منها ما يستفاد
من التسمية قالوا ذلك على سبيل المجاز دون الحقيقة وقيل انها اسماء القرآن يعني المجموع لا القدر المشترك والا لزم اتحاد الاسم والمسمى
او التخصيص بلا مخصص ولم يرده بان الترادف ايضا خلاف الاصل لان قصد التعظيم الحاصل من كثرة الاسم فانها تدل على شرف
المسمى يبسط عذر المصير اليه ولعله اراد بامنزلتهما اذ علم بالاستقراء ان اسماءه تع تدل على تعظيم او تنزيه او ما يرجع اليهما و
الفواتح ليست كذلك وقد روي عن الخلفاء الاربعة وعن غيرهم من الصحابة ما يقرب منه روي عن ابي بكر الصديق رضه انه قال
في كل كتاب سر وسر الله تع في القرآن اوائل السور وعن عمر وعثمان وابن مسعود انهم قالوا الحروف المقطعة من المكتوم
الذي لا يفسر وعن علي في كل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف الهجاء ولما كان هذا مخالفا لما ذهب اليه الشافعية
من تاويل المتشابهات اوله وصرفه عن ظاهره فقال ولعلهم ارادوا انها اسرار بين الله تع ورسوله ورموز لم يقصد
بها افهام غيره اي غير الرسول صلى الله عليه وسلم ولما كان هذا محتاجا الى القرينة بينها بقوله اذ يبعد الخطاب بما لا يعبد
فلا وجه لحمل كلامهم على ما يفضي الى القول بالبعيد وقد يجاب عنه بان فائدة الخطاب بالمتشابه ابتلاء الراسخين بمنعهم
عن التفكر والوصول الى مطلوبهم من العلم كما ان ابتلاء الجهال بالحمل على تحصيله والامعان في طلبه لان ابتلاء كل فرقة
انما يكون بما هو خلاف هواها وعكس متمناها ثم لما فرغ عن بيان ان هذه الفواتح اسماء وانها من قبيل المعربات وان
سكونها لعدم العامل وبيان وجوه وقوعها فواتح من المقبول والمزيف والمسكوت عنه اراد الآن ان يذكر حكمها في الاعراب
واورد ست احتمالات ثلاثا على تقدير اسميتها وثلاثا على تقدير ابقائها على معانيها مع ان الوجوه المذكورة احد عشر لانه ادرج

منزلة

وجوها خمسة منها في جعلها اصواتا منزلة حروف التنبيه كما سيظهر ان شاء الله تع حيث قال فان جعلتها اسماء الله تع او القرآن
او السور اي حملتها على واحد منها واولتها به كان لها حظ من الاعراب اما الرفع على الابتداء او الخبر فان ما يأتي بعدها ان صلح
لهما يحمل على واحد منهما كقوله تع الم الله لا اله الا هو وقوله تع الم ذلك الكتاب وقوله طس تلك آيات القرآن وكتاب مبين
والا قدر الخبر او المبتدأ او النصب رفع عطفا على الرفع بتقدير فعل القسم على طريق الله لافعلن بالنصب فان تقديره
اقسم بالله لافعلن حذف الباء وانتصب المقسم به بالفعل المضمر لان مدخول الباء متعلق للفعل فاذا حذفت بقي متعلق
الفعل خاليا عن المعارض له فيجب نصبه بدليل قولك كلمت لزيد وكلمت زيدا واستغفر من الذنب واستغفرت الذنب و
ذلك مطرد في كلامهم الا انهم لم يحذفوها الا مع حذف الفعل فلا يقولون حلفت الله ولا اقسمت الله بل يقولون الله لافعلن
فان قيل لا وجه لهذا الاحتمال اذ قد وقع القرآن والعلم بعد هذه الفواتح محلوفا بها ومجرورين مع وحدة المقسم عليه
فلا وجه للعطف لمخالفة الثاني الاول في الاعراب ولا لان يكون الواو للقسم لما ذكر الخليل وسيبويه ان القسمين اما ان
يشتركا في المقسم عليه الواحد او لا فعلى الاول يجب واو العطف وعلى الثاني يجب تعدد المقسم عليه قلنا خالفهما
بعض النحاة كما نقله ابن الحاجب ولعل المصنف تبعهم ولو سلم فالمفهوم من كلامهما على ما نقل في الكشاف الاستكراه
لا الامتناع حتى قال المحققون من شراحه انما لم يمتنع لجواز ان يفهم المقصود بشواهد القرائن على ان العبارة ليست نصا
في عموم الفواتح او غيره عطف على فعل القسم اي او بتقدير حرف فعل غير فعل القسم كما ذكر او الجر عطف على النصب
او الرفع على اضمار حرف القسم نحو الله لافعلن بالجر لم يذكر المثال تنبيها على قلة الاستعمال ولم يقل على اضمار الباء
كما في الكشاف لان تخصيصه الباء يحتاج الى الاعتذار باصالتها في القسم وكثرة استعمالها فيه والفرق بين الاضمار
والحذف ان الاثر يظهر في الاول دون الثاني ثم لما ذكر حكم الفواتح على الاجمال اراد ان يذكرها بنوع تفصيل فقال
ويتأتى الاعراب لفظا والحكاية وهي ان تجري بالقول بعد نقله على استبقاء صورته الاولى كقولك دعني من تمرتان
وبدأت بالحمد لله وقراءة سورة انزلناها الى غير ذلك فيما اي في فواتح كانت مفردة نحو ق ون وص فان
كلا منها يجري فيه وجوه الاعراب او موازنة لمفرد فانها كهابيل ففيها ايضا تجري تلك الوجوه ويتأتى الحكاية

ليس الا اي ليس الآتي شيئا الا الحكاية فيما عدا ذلك اي فيما لم يكن مفردة ولا موازنة لها نحو الم وكهيعص مثلا وسيعود اليك في
تفسير اوائل السور المفتتحة بها ذكره اي ذكر اتصافها بوجوه الاعراب وبالحكاية مفصلا ان شاء الله تع مفصلا صفة
لمصدر يعود او حال من ذكره وان بقيتها على معانيها عطف على ان جعلتها فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف برفع المؤلف على
الحكاية كان في خبر الرفع بالابتداء او الخبر بناء على ما مر من قوله اما الرفع على الابتداء او الخبر اما اذا كان ما بعده صالحا
للمبتدائية او الخبرية نحو ذلك الكتاب وتلك آيات القرآن فظاهر واما اذا لم يصلح له قدر الخبر او المبتدأ كما مر وان
جعلتها عطف على ان قدرت مقسما بها يكون كل كلمة منها منصوبا او مجرورا لفظا ان كانت مفردة او موازنة لها
والا فمحلا على اللغتين المذكورتين في الله لافعلن من النصب بتقدير فعل القسم وحذف الحرف والجر باضمار الحرف وان
جعلتها عطف على ان جعلتها مقسما به او ان قدرت ابعاض كلمات كما روي عن ابن عباس رض اربع روايات او
اصواتا منزلة منزلة حروف التنبيه يندرج فيه الوجوه الخمسة من احد عشر وجها سبق ذكرها احدها ما ذكر بقوله وليكون
اول ما يقرع الاسماع آه وثانيها ما قاله قطرب وثالثها ما قاله ابو العالية ورابعها ما ذكره بقوله وقيل الالف من اقصى الحلق
الى آخره وخامسها ما روي عن الخلفاء وغيرهم فيحصل الاستيفاء بجميع الوجوه المذكورة ثم لما فرغ عن بيان حالها بالنظر
الى الوصل الذي هو الاصل شرع في بيان حالها بالنظر الى الفصل فقال ويوقف عليها وقف التمام الوقف قطع الكلمة
عما بعدها فان كان على كلام مفيد فحسن ثم ان كان لما بعده تعلق بما قبله فهو الكافي والا فهو التام ولذا قال اذا قدرت
بحيث لا يحتاج الى ما بعدها وصور عدم الاحتياج اليه تظهر من التأمل فيما سبق ثم لما فرغ عن بيان حال نظرا عليها و
يظهر اثرها في ذواتها شرع في بيان حال خال عن اثر ظاهر فقال وليس شيء منها آية عند غير الكوفيين واما عندهم فالم
في مواقعها والمص وكهيعص وطه وطس ويس وحم آية كانه الرواية الصحيحة عنهم والا فقد قال الفاضل
الطيبي الذي يعلم من كتاب المرشد هو ان الفواتح في السور كلها آيات عندهم من غير تفرقة بينها وقال صاحب الكشف
اقول في بعض الحواشي على قوله اما الم فآية فيه بحث لانها في سورة آل عمران ليست بآية وبين الروايتين بون
وحم عسق آيتان حم آية وعسق آية والبواقي وهي المر والر وطس وص وق ون ليست بآية عندهم

ايضا ولما ورد ان هذا ترجيح بلا مرجح دفعه بقوله وهذا توقيف لا مجال للقياس فيه فان قيل وقوع الخلاف بين الائمة يدل
على ان للقياس مجالا فيه قلنا مبنى الخلاف صحة الرواية وعدمها فمن صح عنده رواية ان لفظ كذا آية قال بكونه آية ومن
لا فلا ذلك الكتاب اشارة الى الم لا باعتبار مجرد لفظه بل ان اريد به المؤلف من هذه الحروف او فسر بالسورة او القرآن
لا ان اريد به ما سوى ذلك من المحتملات لامتناع حمل الكتاب عليه ولما ورد عليه ان ذلك ليس الا للاشارة الى البعيد
وما ذكر ليس ببعيد دفعه بانه في حكم البعيد لوجهين اشار الى الاول بقوله فانه لما تكلم به وتقضى يعني انه اذا تكلم
به وتقضى كان معناه بمنزلة البعيد باعتبار ملاحظة البعد فيما دل عليه بسبب تقضيه فاستعمل فيه ما وضع
للبعيد والى الثاني بقوله او وصل من المرسل الاعلى رتبة الى المرسل اليه الاسفل بالنسبة اليه اعترض عليه بانه
قبل الوصول الى المرسل اليه كان كذلك واجيب بانه لم يرد بالمرسل اليه النبي صلى الله عليه وسلم بل من وصل اللفظ اليه
حال ايجاده كالسامع لكلامك ورد هذا اولا بانه خلاف الظاهر ولا يفهم من العبارة وثانيا بانه ان اراد باللفظ الذي
وصل الى السامع لفظ الم فذلك ليس اشارة اليه بل الى ما دل به عليه وان اراد جميع السور او المنزل فقبل ان يوصل اليه
هذا كان ذلك على حاله لا يقال اراد لفظ الم لكن لا من حيث انه مجرد لفظ بل من حيث دلالته على مسماه لانا نقول رجوعه
اليه من هذه الحيثية رجوع الى مسماه فيرد عليه ما يرد على الشق الثاني اذ قبل وصول مسماه من المرسل الى المرسل اليه كان
ذلك على حاله فالصواب ان يقال ان القرآن نزل على اسلوب كلام البلغاء والبليغ اذا الف كلاما ليلقيه على غيره
ويوصله اليه لاحظ في تركيبه وصوله اليه وبنى كلامه عليه فكانه قال او اعتبر وصوله من المرسل الى المرسل اليه
اشير اليه جواب لما بما يشار اي يشار به الى البعيد وهو ذلك وانت خبير بان الاشكال انما يرد اذا بقي ذلك على
ظاهره وفسر الم بالسورة او القرآن كله واما اذا اريد بذلك الاشعار ببعد مرتبة المشار اليه عن مرتبة
كل ما سواه كما يعطفون بثم للاشعار بتفاوت المراتب او فسر الم بالمؤلف من هذه الحروف فلا اما الاول فظ
واما الثاني فلانه صادق على البعض حقيقة ولا شك انه واصل منه اليه قبل وصول ذلك وتذكيره اي ايراد
اسم الاشارة الموضوع للمذكر اذا اريد بالم المؤلف او القرآن ظاهر واما متى اريد بالم السورة فانما هو بتذكير الكتاب

فان الم وان كان علما لمنزل مخصوص ليس فيه تانيث اصلا لكن لما اشتهر في المتعارف التعبير عنه بالسورة واستمر ذلك كان
حقه تعبير عنها بها فيقال سورة البقرة مثلا ولما قصد بوضع العلم تميزه عن سائر السور لوحظ كونه سورة في وضع
العلم فكان قوله الم في قوة هذه السورة فحقه ان يؤنث فانه صفته او خبره وعلى التقديرين يعتبر المطابقة بينهما
تذكيرا وتانيثا الذي هو هو الظاهر انه صفة الخبر وحال الصفة يعرف منه بطريق الاولوية او الى الكتاب عطف على الى الم واذا
كان ذلك اشارة الى الكتاب فيكون الكتاب صفة لذلك قطعا بلا احتمال للخبرية ولا يرد عليه الاشكال السابق لظهور البعد
هنا اذ المراد به اي بذلك الكتاب الكتاب الموعود انزاله بقوله تع انا سنلقي عليك قولا ثقيلا فان هذه الآية في سورة
المزمل وهي من السور النازلة في مبادي الوحي ونحو من الآيات الدالة على ذلك كقوله تع سنقرئك فلا تنسى او في الكتب
المتقدمة عطف على بقوله تع واياما كان يصح الاشارة اليه بلفظ البعيد هذا هو الموافق لسوق كلام المص دون ما قيل
ان قوله فانه لما تكلم به آه جواب عما يقال كيف اشير بما وضع للبعيد الى المذكور آنفا وتقديره من وجوه الاول والثاني
ما مر والثالث ان ذلك ليس اشارة الم بل الى الكتاب الموعود بما ذكر من الوجهين وانما اخر هذا الجواب لكونه غير
مرضي عنده والا فمقتضى ترتيب البحث ان يقال لا نسلم انه اشارة الى الم ولو سلم فهو في حكم البعيد لانه موافق
لكلام الكشاف ذكره شراحه هناك كما يظهر لمن له نزر من الادراك وهو اي الكتاب مصدر كالخطاب سمي به
المفعول للمبالغة كرجل عدل او فعال بني للمفعول كاللباس بمعنى الملبوس وعلى التقديرين يكون بمعنى المكتوب
ثم اطلق على المنظوم عبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب اقول فيه مصير الى المجاز بلا ضرورة لان الكتاب في اصل اللغة
بمعنى المجموع مطلقا كما يفهم من قوله واصل الكتب الجمع وظاهر انه حقيقة في المنظوم عبارة ايضا اللهم ان يقال
قد هجر هذا المعنى في العرف العام واشتهر الكتب والكتابة في معنى الخط والرقم فانعكس الامر بالنظر الى العرف
وكلامه مبني عليه ومنه الكتيبة وهي العسكر سمي بها لاجتماع فيه قال الشاعر الى الملك القرم وابن الهمام وليث
الكتيبة في المزدحم معناه جواب عما يقال كيف صح نفي جنس الريب مع كثرة المرتابين وتقريره ان معنى نفيه
انه لوضوحه اي ظهور حاله وشانه في كونه معجزة وسطوع اي ارتفاع برهانه على كونه من عند الله تع قوله لوضوحه

علة قدمت على معلولها الواقع خبرا لانه وهو قوله بحيث لا يرتاب العاقل وقوله بعد النظر الصحيح متعلق بقوله
لا يرتاب وكذا قوله في كونه وحيا وجعله متعلقا بالنظر الصحيح يأباه النظر الصحيح بالغا حد الاعجاز اي مرتبة
هي الاعجاز فمن ارتاب فيه فاما معدوم العقل او فاقد النظر الصحيح وعلى التقديرين يكون وجود ريبه بمنزلة
العدم فاذا لم يوجد من العاقل الناظر ريب فيه وكان الموجود من غيره بمنزلة العدم ظهر ان معنى نفيه عنه نفي
كونه محلا له ومظنة لثبوته لا ان احدا لا يرتاب فيه وهذا معنى صحيح لا يقدح فيه ارتياب من عبر به والدليل
والدليل على ان مراد المصنف ما ذكرنا انه ايد الكلام السابق بقوله الا ترى الى قوله تعالى وان كنتم في ريب
مما نزلنا على عبدنا الآية الى ان قال تحقق لهم ان ليس فيه مجال للشبهة ولا مدخل للريبة فظهر ان حاصل جوابه
ليس تخصيصا لنفي الريب كما توهم فانه ما ابعد الريب عنهم اي لم يجعل الريب بعيدا عنهم اقول يرد عليه اولا
ان ظاهر هذه الآية لا يفيد القطع بوجود الريب ليلايم قوله لا ان احدا لا يرتاب فيه فيحصل التأييد بل المناسب
ان يؤيد بقولهم ان هذا الاختلاف ما هذا الا افك مفترى ما هذا الا سحر ونحو ذلك وثانيا ان قوله فانه ابعد
الريب عنهم لا يلايم ذلك بل الملايم ان يقال فان ال ههنا بمعنى اذا ويقال فانها للتوبيخ على الارتياب وتصوير
انه مما لا ينبغي ان يثبت لكم الا على سبيل الفرض والتردد لوجود القاطع عن اصله او يقال غلب على المرتابين
قطعا غير المرتابين قطعا اعني الذين لا قطع بارتيابهم ممن يجوز منهم الارتياب وعدمه ويمكن الجواب عن الاول
بان القطع بوجود الريب كما انه ينافي القطع بانتفائه كذلك يجوز الريب ينافي القطع بانتفائه ووجه اختيارها
وجود لفظ الريب فيه وبهذا يجاب عن الثاني ايضا فتدبر بل عرفهم الطريق المزيح اي المزيل له اي للريب
والنجم في الاصل الوقت المضروب يقال نجمت المال اذا اديته نجوما واريد ههنا ما نزل في الوقت والجهد بضم
الجيم الوسع والطاقة والمجال موضع الجولان وقيل لدفع الاشكال معناه لا ريب فيه للمتقين وهدى
حال عن الضمير المجرور في فيه لانه في معنى المفعول لا عن المستتر في الظرف لاقتضائه كون الريب هدى ولما
ورد عليه ان العامل في ذي الحال يجب ان يكون عاملا في الحال وهو ههنا لا يستقيم دفعه بقوله والعامل فيه

اي في هدى الواقع حالا الظرف الواقع صفة للمنفي يعني العامل في ذلك الظرف لانه الواقع صفة والعامل حقيقة في الضمير
المجرور لما عرفت في انعمت عليهم بل حاصل معناه وكانه قيل لم يحصل الريب فيه حال كونه هاديا ولعل هذا هو السر في
الاطناب والا كان يكفي ان يقول والعامل فيه ويريد لفظ فيه او يقول والعامل فيه الظرف ورد هذا القول اولا بان
الغالب في الظرف الواقع بعد لا لنفي الجنس كونه خبرا وثانيا بان المناسب لمقام المدح العموم لا الخصوص وثالثا
بانه ناب عن وصل الذين بالمتقين اذ المعنى ح لا شك في حقيقته للمتقين المصدقين بحقيقته ولا يخفى ما فيه ورابعا
بان المنفي ح يتوجه الى القيد فيختل المعنى اذ يلزم وجود الريب فيه حال عدم كونه هاديا لا يدفع هذا بما قيل ان الحال
قيد للنفي لا للمنفي حتى يرد ان القيد والمقيد متنافيان ظاهرا وان النفي ح متوجه الى القيد فيفسد المعنى لانه اثبات
لما هو منشأ الاشكال ونفي لما لم يصدر عن صاحب هذا المقال وان اريد الرد على غيره فلا مشاحة ولا جدال سمي به
الشك اي عدل عن معناه المصدري واستعمل في معنى الشك مجازا في هذا الموضع ونظايره ولو اريد معناه الاصلي لقيل لا ريب
له كما يقال لا ريب لزيد لانه اي الشك يتعلق النفس ويزيل الطمانينة بيان لعلاقة المجاز فيكون من قبيل ذكر المسبب وارادة
السبب وفي الحديث ورد استعمال الريب في اصل معناه مغايرا للشك حيث قال عليه الصلوة والسلام دع ما يريبك اي
تعلقك الى ما لا يريبك اي ذاهبا الى ما يطمئن به قلبك فان الشك اي كون الشيء في كونه نفسه مشكوكا فيه غير صحيح ريبة
اي مما يتعلق له النفس الزكية وتضطرب معه والصدق اي كونه صادقا صحيحا طمانينة اي مما يطمئن له يعني اذا وجدت
نفسك مضطربة في امر فدعه واذا وجدتها مطمئنة فيه فاستمسك به لان اضطراب قلب المؤمن في شيء كونه باطلا مخلا
لان يشك فيه وطمانينته فيه علامة كونه حقا وصدقا وجه الاستدلال ان حمل الريبة على الشك يقتضي التغاير بينهما وايضا
جعلها مقابلة للطمانينة دليل كون معناها القلق والاضطراب قال المولى الطيبي الحديث من رواية الترمذي والنسائي
وفيه فان الكذب ريبة وما سلف لا يصح رواية ولا دراية وقال صاحب الكشف هما ممنوعان اما الدراية فقد بين
المص وجه المعنى بما لا مزيد عليه واما الرواية فلان احدى الروايتين لا تبطل الاخرى اقول هذا القدر لا يفي فيما يتعلق
بالرواية ولا يشفي بل التحقيق ان يقال ذكر الامام الزيلعي والشيخ شهاب الدين رحمهما الله في تخريج احاديث الكشاف ان الترمذي

رواه في آخر الطب والحاكم في الاحكام وفي البيوع ورواه ايضا الطبراني والبزاز ومنه اي من هذا القبيل وهو استعمال
المسبب في السبب ريب الزمان لنوائبه اي مصائبه فانها ايضا تعلق النفس وتزيل الطمانينة يهديهم الى الحق اي يرشدهم
الى طريقه وهو الصراط المستقيم والهدى المذكور ههنا في الاصل مصدر من هدى المتعدي وان جاء من اللازم ايضا بمعنى
الاهتداء وقد استعمل ههنا بمعنى الفاعل وهو الدلالة بلطف على ما يوصل الى البغية وحد الايصال بالفعل اولا اما التقييد
باللطف فلما مر وتركه ههنا اتكالا عليه اما الاطلاق في الايصال فلانه الاصل ولا دليل على التقييد كما سيظهر عن قريب
ان شاء الله تعالى وقيل القائل صاحب الكشاف الدلالة الموصلة بالفعل الى البغية ومن زعم ان مراده التي من شانها الايصال
حصل الوصول بالفعل اولا فقد اخطأ واستدل القائل بوجهين ذكر الاول بقوله لانه جعل مقابل الضلال في قوله
تعالى وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين ولا شك ان عدم الوصول معتبر في مفهوم الضلال فلو لم يعتبر الوصول
في مفهوم الهدى لم يصح التقابل واعترض بان المذكور في مقابلة الضلال هو الهدى بمعنى الاهتداء اللازم اما تجوزا
او اشتراكا وكلامنا في المتعدي ومقابلة الاضلال ولا يتم به الاستدلال لجواز ان يفسر بالدلالة على ما لا يوصل الى
البغية لا بجعله فاقدا للمطلوب واجيب بانه لا فرق الا باللزوم والتعدي واذا اعتبر الوصول في اللازم اعتبر في
المتعدي قطعا اقول اعتبار عدم الوصول في مفهوم الضلال ليس لكونه فقدان المطلوب بل فقدان طريق
من شانه الايصال اليه صرح به الثقات حتى القائل فانه قال في الافعال ضل كمراه شد فمقتضى المقابلة كون معنى
الهدى اللازم وجدان طريق من شانه الايصال ومعنى الهداية الدلالة على ذلك الطريق وذكر الثاني بقوله ولانه
لا يقال في مقام المدح فلان مهدي الا لمن اهتدى اي وصل الى المطلوب اذ لا مدح الا بالوصول اليه واعترض
بان استعداد الكمال والتمكن من الوصول اليه ايضا فضيلة يستحق عليها المدح وبان المهدي في مقام المدح يراد به
المنتفع بالهدى مجازا فان لم ينتفع به كان في حقه كالعدم اذ لا اعتداد بالوسيلة عند فقدان المقصود واجيب
عن الاول بان التمكن مع عدم الوصول نقيصة يذم عليها اقول انما يكون كذلك اذا ترك الوصول بالاختيار
واما اذا كان بصدد الوصول ومجدا في الحصول فلا وعن الثاني بان الاصل في الاطلاق الحقيقة فلما استعمل المهدي

هناك في الواصل كان حقيقة فيه اقول كون الاصل في الاطلاق الحقيقة انما يفيد اذا استعمل بلا قرينة وكون المقام مقام المدح
قرينة ظاهرة على التقييد ثم عورض الدليلان بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم واجيب بانه مجاز عن اراحة العلل وافاضة اسباب
الاهتداء بقرينة قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى اي آثروه ورد بان الاصل الحقيقة ودفع بانه لولا تلك القرينة او ما يشبهها
يبادر منه غير ذلك وهو آية كونه مجازا فيه اقول لولاها ايضا لم يتبادر منه الا مطلق الدلالة لما مر كيف لا ولم يذهب الى
التقييد غير الزمخشري فانه اختاره في الكشاف بناء على ما ذكر من الدليلين واضعف منهما مخالفا لجمهور ائمة التفسير
منهم رئيس المفسرين ابن عباس رضه والامام علم الهدى وشارح تاويلاته الامام ابو بكر السمرقندي والامام القرطبي
والامام الرازي والراغب وصاحب لباب التفاسير وغيرهم من المحققين وجمهور اهل اللغة منهم ابن عطية وابن الاثير
وابن القطاع والجوهري والفارابي وصاحب القاموس وغيرهم من الحفاظ المتقنين فانهم اطبقوا على عدم التقييد
بالوصول ثم لما ورد ان تعلق الهدى المفسر بالدلالة بالمتقين المهتدين عار عن الفائدة وعلى تقدير افادته دلالة الكتاب
عامة للمتقين وغيرهم كما قال تعالى هدى للناس فما وجه التخصيص بهم اجاب ببيان وجهه بطريقين بحيث يعلم منه كونه
مفيدا حيث قال واختصاصه المستفاد من لام التخصيص بالمتقين آه اعلم ان توضيح وجهي التفرقة بينهما يحتاج
الى مقدمات الاولى ان الهدى المفسر بالدلالة لما كان ههنا بمعنى الفاعل كان بمعنى الدليل وهو في اللغة بمعنى الناصب والذاكر
وما به الارشاد حتى يقال الدليل على الصانع هو الصانع او العالم او العالم ولما تعذر ههنا الاول تعين الثالث الثانية انك
استعرف ان المتقي يطلق على المؤمن وعلى المجتنب عن الآثام وعن المجتنب عما يشغله عن الحق جل جلاله الثالثة انك
عبرت عن شيء بما فيه معنى وصفية وعلقت به معنى مصدريا في صفة فعل او غيرها كان المتبادر الى الفهم من تعلقه به
اتصاف ذلك المتعلق بما عبر به عنه قبل اعتبار التعلق كما يقال فيه شفاء للمريض وهدى للضلال فلو قيل شفاء للصحيح وهدى
للمهتدي كان مجازا باعتبار المآل فلم يصح الا بالتأويل حتى اذا اريد الهداية التي بها حصل هذا الاهتداء فانما يعبر عن المتعلق
بما يكون عليه حال اعتبار تعلق الهداية به فيقال هداية زيد او الضال اذا عرفتها فاعلم ان الجوابين يشتركان في ان وجه
اختصاصه بهم ظهور وصف كونه هدى بالنظر اليهم من حيث انهم المنتفعون به دون غيرهم وان المراد بالهدى ما به الارشاد ويفترقان

بان مدار الاول على اعتبار المتقين على اطلاقه بحيث يحتمل كلا من المعاني الثلاثة واعتبار المجاز بحسب اما بجعل المعنى هدى
للمتقين المهتدين بدلك الهدى ومدار الثاني على ارادة المعنى الاول من المتقين وجعل المعنى هدى للمتقين المهتدين
بغير ذلك الهدى عايترتب عليه من المرتبتين فلا مجاز حينئذ فكانه قال في الاول انهم المهتدون الى ما هم عليه من صفة التقوى
به اي بذلك الكتاب والمراد هداه المنتفعون في حصول التقوى لهم بنصبه اي نصبا الله تع اياه دليلا على ذلك وفي بعض
وفي بعض النسخ بنصه وهو تصحيف وان كان دلالته عامة لكل ناظر من مسلم او كافر لانه مشتمل على وجه الدلالة
والعقل الذي به الاستدلال موجه في الفريقين فيعمهما الدلالة بالقرون ونظير ذلك قوله تع انما انت منذر
من يخشاها وقوله تع انما تنذر من اتبع الذكر حيث خص انذاره بهم لانهم المنتفعون به وان عم انذاره
كل مكلف بالنظر في هذا الاعتبار اي لاعتبار عموم الدلالة فيه قال تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن
هدى للناس وباعتبار خصوص الانتفاع قال ههنا هدى للمتقين فظهر وجه التخصيص وعلم فائدة تعلق هدى
بالمتقين وفي ظاهر الآيتين رمز الى ان المتقين هم الناس كلهم فمن لا يكون متقيا فكانه ليس من الناس وكانه
قال في الثاني او نقول لا حاجة الى ارتكاب المجاز بل انما اختص بهم لانه اي الكتاب لا ينتفع بالتامل فيه اي النظر الصحيح
في معانيه وحقايقه فان الكتاب اذا كان دليلا بمعنى ما به الارشاد يكون بمعنى ما على التوصل بصحيح النظر فيه الى
المطلوب الا من حصل المرتبة الاولى من التقوى وهي الايمان بان صقل بالتخفيف العقل ازالة وسخ الكفر وصدا الشرك
عنه واستعمله في تدبر الآيات اي التفكر في الادلة التي وضعها الله تع للاستدلال بها على وجهه تع ووحدانيته
واتصافه بصفات الكمال وتنزهه عن سمات النقصان وفي كل شئ له آية تدل على انه واحد ولا وجه لما قيل
آيات القرآن لفساد المعنى مع انه لا يلائم قوله والنظر في المعجزات ليحصل به تصديق النبي عم وتعريف النبوات
اي افعال النبي واخلاقه وصفاته ليحصل اتباعه فيكون المعنى مرشد للمؤمنين ينتفعون به في تحصيل سايد مراتب
التقوى فظهر وجه التخصيص وعلم فايدة التعلق كما مر وتبين بطلان ما قيل ان بعد تسليم ان المراد به التثبت فيما
كان حاصلا من التقوى فيختص بهم ولا يخطابهم وان الكامل ان الهدى حقيقة على الوجوب الاول ومجاز على الثاني

ثم اراد ان وجه وقوع الاسناد بالتامل فيه على الايمان فقال فانه اي الكتاب كالغذاء الصالح لحفظ الصحة والايمان كالصحة فكما قوام
الاشباح بالصحة فكذا قوام الارواح بالايمان فانه اي الغذاء الصالح لا يجلب نفعا للبدن ما لم يكن الصحة حاصلة له وكذا الكتاب لا يجلب
نفعا للروح ما لم يكن الايمان حاصلا له واشار الداراي بالكونه كالغذاء الصالح الى وجه به وتنزل من القرآن بيان لما هو شفاء ورحمة
سقم الجهل والضلال في الاذهان والقلوب وقيل انه للتبعيض والمعنى ان منه ما هو شفاء ورحمة والاول اوفق بهذا المقام
ورحمة للمؤمنين كالدواء الناجع للمريض القابل للعلاج ولا يزيد الظالمين الا خسارا لتكذيبهم اياه وعدم قبولهم
كما لا يزيد المرض الا فحش العلاج فان الدواء المفيد في نفسه يزيد مرضا لسوء المزاج والوجه الثاني هو المختار واذ على الاول لم يحسن
جعل الذين يؤمنون بالغيب صفة ولا مخصوصا بالمدح نصبا او رفعا ولا استيناف الا نصالهم الخالص الصادر من ملكة التقوى ليكون
مستفادا من شئ ما ذكر وحمل الكل على الاستيناف والمدح رفعا او نصبا مشاق الكلام ثم ما وجه ان فيه مجملا ومشتبها ولا يدل على المراد
الا ما كان من العقل او السمع وكون الهدى في الجملة دفعة لعلة ولا يدل ما فيه من الاجمال والمشابهة على كونه هدى
لما لم ينفك ان لعدم انفكاكه عن بيان يتعين المراد منه كالعقل او السمع فما دام المراد منه لم يكن هدى في نفسه وانما يكون كذلك
لو فاذا ابتدا آخر ما نقل الكتاب والمتقي اسم فاعل ماخوذ من قولهم وقاه فاتقى اي من مطلوع وقى فتاؤه واو ولامها ياء كما
هو اوابيت من دكل افتعل قلبت الواو تاء واد غمتها في التاء الاخرى فقلب اتقى والوقاية فرط الصيانة ومنه قرئ وراق
اذا وقاه خاف ان تصيبه اذى ثم يوله ومعنى المتقي في عرف اهل الشرع اسم لمن يتقي وفي بعض النسخ يتقي نفسه عما
يضر في الآخرة بحسب حال ما هو سائر الخلق في الشرع فانهم يعتبرون فيها المعاني اللغوية مع زيادي قيد عليها كالصلوة والنسك
والبيع والربوا ونحوها وله ملابات مراتب الاولى تقوى العام عن الكفر بالاسلام والايمان والثانية تقوى الخواص عن
الذنوب والعصيان بالاتقاء والاجتناب والثالثة تقوى خواص الخواص عن مثاقيل من غير الوحي لكشف الحجب والمثلان
العصاة وقد عرفها المصنف بالامر المتعلق على كل انسان التجنب عن كل ما يوثم من فعل او ترك ملاكا في التجنب معنى التقي تاسيس
استعمال او دون الواو لمفيد العموم حتى الصغاير عند قوم لان فرط الصيانة بعضي وكل توثيم قوله صلى الله عليه وسلم
لا يبلغ العبد ان يكون من المتقين حتى يدع ما لا باس به حذرا عما به باس وفي العباب اتقاه اتقاء اي الخ المختار ان الاتقاء

عن الصغاير لا يعتبر في مفهوم التقوى لا لانها تقع مكفرة باجتناب الكباير كما هو راي المعتزلة فان كفر الكباير والصغاير
عندنا موكول الى الله تعالى ان شاء عذب وان شاء عفى ولا يكون اجتناب الكبيرة موجبا لتكفير الصغيرة لقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة شرا يره وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء بل لانها تنافي التقوى ومرتكبها
لا يخرج عن زمرة المتقين والا لخرج الانبياء عليهم السلام لان الجمهور على انهم غير معصومين عنها ولو بعد البعثة والحديث على تقدير
صحته يحمل على المرتبة الثالثة وهو اي التجنب المذكور المتعارف باسم التقوى في الشرع كما ان المتقي متعارف في المعنى المذكور
وتبتل اليه اي ينقطع عما سوى الحق مايلا اليه تعالى وقد فسر المتقون ههنا على الوجوه الثلثة اما الاول فوجه تعلق
الهدى بهم على التفسير به ان المراد به الهدى الذي حصل به ذلك التقوى او الزايد عليه من المرتبتين الباقيتين
كذا الثاني واما الثالث فعلى التفسير به يتعين ارادة الهدى الذي حصل به ذلك التقوى اذ لا مرتبة بعدها واعلم
ان الاية يحتمل اوجها من الاعراب الوجه الاول ان يكون الم مبتدا على انه اسم للقرآن او السورة او مقدر بالمؤلف منها
لم يذكر سائر الاحتمالات السابقة لكونها غير ملايمة لقوله وذلك خبره ثم قوله وان كان اخص من المؤلف مطلقا معلوم
به على تقدير ارتباطه بقوله او مقدر بالمؤلف منها فقط والاصل ان الاخص لا يحمل على الاعم لما تقرر في موضعه ان معنى
القضية الحملية ان ما اتصف بوصف الموضوع يصدق عليه المحمول فلو كان الموضوع اعم لوجب صدق الاخص عليه
فلا يكون الاعم اعم ولا الاخص اخص ثم علل كون ذلك خبر الم اذا قدر بالمؤلف على وجه يزول به الاستبعاد
بقوله لان المراد به اي بالم المقدر بالمؤلف ليس مطلق المؤلف ليعم ويمنع الحمل بل المؤلف الكامل في تاليفه البالغ
اقصى درجات الفصاحة ومراتب البلاغة فان قيل الاشكال باق لان ذلك اشارة الى الخاص الجزئي والصفات
المذكورة كليات وضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية قلنا نعم لكنها تفيد انحصار موصوفها في شخصه بحسب الخارج
وقد ارتكز في العقول وثبت في الاذهان وجود هذا الموصوف بزوال بعض منه وتعجيز كل منهم فكانه
قال المؤلف المعلوم عندكم الموصوف بتلك الصفات ذلك والكتاب صفة ذلك فح يكون ذلك الكتاب خبرا والم
ذلك الكتاب جملة واحدة واللام فيه للعهد لانه المتبادر عند الاشارة اليه وايضا لا فايدة في الاخبار عن السورة

الكتاب صح

او القرآن بل المؤلف المخصوص لصدق كل جنس عليها فان قصد الحصر لغا اسم الاشارة ثم حمل ذلك الكتاب على القرآن ظاهر واما على
السورة او المؤلف فباعتبار صحة اطلاق الكتاب على الكل وانجر بالاشتراك كما مر والوجه الثاني ان يكون الم خبر مبتدا محذوف
اي هذه الم وصحة الاخبار عن هذه بالم على معنى ان هذه السورة بالفضل والكمال بلاغة وهداية او على انها مسماة بهذا الاسم وذلك
خبرا ثانيا او بدلا من الخبر الاول وهو الم والكتاب صفته على التقديرين ويجوز ان يكون ذلك مبتدا والكتاب خبره والجملة
خبرا بعد خبر للمبتدا المحذوف او بدلا من الخبر المفرد ولا ريب في القراءة المشهورة بين القراء لا بمعنى المقابل للمتواترة مبني
لتضمنه معنى من الاستغراقية وفي قراءة ابي الشعثاء تابعي مشهور اسمه سليم بن اسود مرفوع بلا التي بمعنى ليس وفيه خبره
والفرق بين القراءتين ان الاولى توجب الاستغراق لكون المعنى نفي فرد لا بعينه على تقدير المصنف كما اذا اظهر من وهو يستلزم
نفي جميع الافراد ونفي الحقيقة على تقدير القوم والثانية تجوزه بمعنى انها ظاهرة فيه اذ المتبادر من النكرة المنونة فرد لا بعينه
فيه يستلزم نفي جميع الافراد ومحتملة لمعنى آخر اذ قد يقصد به نفي الوحدة المجردة عن العدد فلا يصح في الاول لا رجل في
الدار بل رجلان او رجال ويصح في الثاني وصحة الاستثناء في الاول لا ينافي ايجاب الاستغراق لجريانه في الاسماء
الاعداد القطعية الدلالات ولم يقدم اي فيه حيث لم يقل لا فيه ريب كما قدم في قوله تعالى لا فيها غول لان تقديم ما حقه التاخير للتخصيص
غالبا وهو لا يناسب المقام لانه لم يقصد تخصيص نفي الريب به من بين سائر الكتب كما قصد به ثمة بل قصد ان القرآن حق لا مجال فيه للريبة
ردا لما يزعمه المشركون لان الريب منفي عنه وثابت في غيره اذ لم يكن هناك منازعة فيه واما ما قال في المفتاح امتنع تقدم الظرف
لدلالته على ان ريبا في سائر كتب الله وانه باطل فتوجيه آخر او صفته هكذا وقع في النسخ والضمير للريب ففيه تفكك لانه عطف
على خبره وضميره راجع الى لا كضمير خبره في قوله وللمتقين خبره ولعل الصواب صفة بلا ضمير او الخبر اي خبر لا سواء
كان لنفي الجنس او بمعنى ليس محذوف وهو فيه كما في لا ضير اذ التقدير لا ضير فيه او علينا او عليك ولذلك اي لاعتبار حذف
الخبر وكونه منونا وقف على لا ريب اذ به يكون الموقوف عليه مفيدا تاما ولولاه كان الوقف قبيحا ناقصا على ان متعلق بقوله
محذوف او بوقف اي بناء على ان لفظة فيه خبر هدى قدم عليه ليفيد التخصيص لتنكيره والتقدير لا ريب فيه فيه هدى فعلى
الاول يكون الكتاب نفسه هدى وعلى هذا يكون ظرفا له والاول ابلغ فالمشهور اولى والوجه الثالث ان يكون الم مبتدا

وذلك مبتدأ ثانيا والكتاب خبره فلما ورد ان تعريف الخبر باللام يفيد حصره في المبتدأ فيلزم ان لا يكون السائر الكتب السماوية
كتابا دفعه بقوله على معنى انه الكتاب الكامل الذي يستاهل ان يسمى كتابا يعني ان المقصود من حصر الجنس حصر الكلام
فانه لغاية كماله في بابه ونقصان ما سواه من جنسه هو الذي يستحق ان يسمى كتابا كانه الجنس كله وما عداه خارج عنه
عنه او يكون الكتاب صفته اي صفة ذلك وما بعده وهو لا ريب فيه خبره اي خبر ذلك والجملة وهي ذلك الكتاب على الاول
وذلك الكتاب لا ريب فيه على الثاني خبر الم كما اشرنا اليه وقد وقع في بعض النسخ هكذا ويكون الم خبر مبتدأ محذوف
وذلك خبرا ثانيا او بدلا على ان الكتاب صفته ولا شك انه تكرير للوجه الثاني واعلم ان قوله ولا ريب في المشهورة الى آخره متعلق
بالوجهين السابقين وكان ينبغي ان يقدم عليه الوجه الثالث ايضا لكنه آخره ايماء الى ضعفه لان الم اذا كان اسما
للسورة وذلك اشارة اليها كان حصرا لكمال فيها اثباتا لنقصان سائر السور فانها المقابلة لا الكتب المتقدمة فيلزم ارتكاب
احد التكلفين الاول انه انما يلزم اذا لوحظ في الحصر السورة من حيث خصوصها واما اذا لوحظت من حيث انها قرآن فلا
فلان مقابلها من هذه الحيثية هو الكتب المتقدمة لا سائر السور والثاني انه يجوز ان يراد باسم السورة القرآن كله مجازا ثم
اعلم ان بعض الافاضل قد اغرب ههنا غاية الاغراب حيث استخرج اربعة عشر الفا وتسعمائة وسبعين وجها
من وجوه الاعراب لكن لا يخفى على الناظر فيها البصير ان الوجوه المذكورة في التحرير لا تستقيم في نفسها وبعضها لا يرتبط
ببعضها فيجب المصير الى نقض تلك الصورة ورفضها والعبد الفقير قد استخرج بعناية الملك القدير مائتي الف وتسعة
وسبعين الفا وسبعين وجها واذا ضم اليها احتمالات الذين يؤمنون بالغيب تبلغ الى سبعة وعشرين مائة
الف وتسعين الفا وسبعمائة وجه مع الاستقامة والارتباط والتجنب في بيانها عن طرفي الاقتصاد التفريط
والافراط موافقا كل منها للقواعد والاصول وتصريح العلماء العظام والائمة الفحول وان كانت الهيئة الصورية
لا يقف عليها الا واحد بعد واحد ولا يجد السبيل اليها الا واجد بعد واجد والمقصود من ايرادها تنبيه
الغافل عن اعجاز القرآن وايراث الاطمينان للعاقل المتحلي بالعرفان والعجب ان بعض وجوه تعرض له المص تركه
روما للضبط اذ ليس له بسائر الوجوه من الربط وتركت كثيرا من الوجوه الضعيفة ومع هذا بلغت هذا

المبلغ العظيم فذلك برهان واضح على انه كلام القدير العليم سبحان من علت كلمته ودقت في كل شيء حكمته فاقول وبالله
الاستغاثة وبيده اعنة التوفيق والاعانة الم اما ان يقدر بالمؤلف من هذه الحروف او يكون اسم السورة او القرآن او اسم
الله تع او يقدمه لنوع من الاعجاز او اشارة الى كلمات هي منها او تنبيها على الانقطاع والاستئناف او اشارة الى مدد اقوام
وآجال او ايماء الى الدوام على ذكر الله تع او سرا من اسراره تع فهذه عشرة وجوه بينها المص بما لا مزيد عليه فاذا قدر
بالمؤلف فاما ان يكون مرفوعا بكونه مبتدأ او خبر مبتدأ محذوف او منصوبا باقسم او اذكر او بنزع الخافض او مجرورا
بتقدير حرف الجر فهذه ستة وجوه فان كان مبتدأ فاما ان يكون محذوف الخبر او ذلك خبره او بدلا منه او صفة له وخبره
الكتاب او ذلك الكتاب معترضة وخبره لا ريب فيه او ذلك مبتدأ محذوف الخبر او الكتاب خبره او صفته وخبره محذوفا
او لا ريب فيه او خبر مبتدأ محذوف او مبتدأ ثانيا حذف خبره او الكتاب خبره او صفته ولا ريب فيه خبره والجملة خبر الاول
والكتاب مبتدأ خبره محذوف او لا ريب فيه او خبرا بعد خبر او خبر مبتدأ محذوف او ذلك الكتاب مبتدأ محذوف الخبر او خبر
مبتدأ محذوف او بدلا من الم وخبره محذوفا او مبتدأ ثانيا خبره محذوف او لا ريب فيه او عطف بيان لالم او جملة حالية
او معترضة على قول من جوز وقوعها آخر جملة لا يليها جملة فهذه خمسة وعشرون وجها وعلى كل منها خبره اما ان يكون
لا ريب فيه لنفي الجنس او بمعنى ليس وعلى التقدير اما ان يكون خبره فيه او للمتقين او محذوفا فيصير ستة وعلى كل من الستة
اما ان يكون لا ريب فيه خبر مبتدأ محذوف او خبرا بعد خبر او بدلا او حالا او جملة مستأنفة او معترضة او صفة لموصوف
محذوف فيصير سبعة فبضرب الستة في السبعة يحصل اثنان واربعون ثم بضرب الخمسة والعشرين فيها يحصل الف
وخمسون وعلى كل منها اما ان يكون هدى مرفوعا بكونه خبرا بعد خبر او خبر مبتدأ محذوف والجملة اما بدل عن الاولى
او خبر بعد خبر او مدح او مستأنفة او مجرورا بكونه بدلا من ضمير فيه او منصوبا بكونه حالا او مدحا او على
الاختصاص فهذه عشرة وجوه واذا ضربت في الف وخمسين يحصل عشرة آلاف وخمسمائة وان كان خبر
مبتدأ محذوف فاما ان يكون ذلك صفته او بدلا منه او خبرا بعد خبر او مبتدأ محذوف الخبر او الكتاب خبره او صفته
وخبره محذوفا او لا ريب فيه او خبر مبتدأ محذوف او الكتاب مبتدأ خبره محذوف او لا ريب فيه او خبرا بعد خبر او خبر

مبتدأ محذوف او ذلك الكتاب مبتدأ محذوف الخبر او خبر مبتدأ محذوف او خبرا بعد خبر او بدلا من الم او عطف بيان له
او جملة حالية او معترضة على القول المذكور فهذه تسعة عشر وجها يجري فيها الاثنان والاربعون فيحصل بضربها فيها ثمانمائة
وعشرون وبضرب هذه في العشرة يحصل ثمانية آلاف ومائتان وان كان منصوبا باقسم فاما ان يكون ذلك منصوبا محلا على
انه صفة لالم او بدل او على الاختصاص او المدح او مرفوع المحل على انه مبتدأ محذوف الخبر او الكتاب خبره او صفته
وخبره محذوف او لا ريب فيه او خبر مبتدأ محذوف او الكتاب مبتدأ خبره محذوف او لا ريب فيه او خبرا بعد خبر
او خبر مبتدأ محذوف او ذلك الكتاب مبتدأ محذوف الخبر او خبر مبتدأ محذوف او جملة حالية او معترضة كما سبق
فهذه سبعة عشر وجها يحصل بضربها في الاثنين والاربعين سبعمائة واربعة عشر وبضربها في العشرة يحصل
سبعة آلاف ومائة واربعون وكذا ان كان منصوبا باذكر او بنزع الخافض واما ان كان مجرورا بتقدير الحرف فاما
ان يكون ذلك مجرورا محلا على انه صفة او بدل او منصوبه على الاختصاص او المدح او مرفوعه على الوجوه المذكورة
فهذه ايضا سبعة عشر وجها كما سبق فيحصل من هذه الاربعة ثمانية وعشرون الف وجه وخمسمائة وستون
وجها واذا ضم اليه المبلغان السابقان يحصل سبعة واربعون الفا وثلثمائة وستون وجها هذا كله اذا قدر الم
بالمؤلف وكذا اذا كان اسم السورة او القرآن فيصير المجموع مائة الف واثنان واربعون الفا وثمانون وجها
واذا كان اسم الله تعالى يتأتى فيه ايضا الستة الاولى فان كان مبتدأ فاما ان يكون محذوف الخبر او ذلك خبره
بلا تقدير او بتقدير منزل ذلك والكتاب صفته او ذلك مبتدأ محذوف الخبر او الكتاب خبره او صفته وخبره
محذوف او لا ريب فيه او خبر مبتدأ محذوف او الكتاب مبتدأ خبره محذوف او لا ريب فيه او خبر مبتدأ محذوف
او ذلك الكتاب مبتدأ محذوف الخبر او خبر مبتدأ محذوف او جملة حالية او معترضة فهذه خمسة عشر وجها
يحصل من ضربها في الاثنين والاربعين ستمائة وثلثون ومن ضربها في العشرة ستة آلاف وثلثمائة
وان كان خبر مبتدأ محذوف فاما ان يكون ذلك خبرا بعد خبر او مبتدأ محذوف الخبر او الكتاب خبره او صفته وخبره
محذوفا او لا ريب فيه او خبر مبتدأ محذوف الى آخر الوجوه فهذه ثلثة عشر وجها يحصل بضربها في الاثنين والاربعين

وخمسمائة وسبعة عشر وبضربها في العشرة يحصل خمسة آلاف ومائة وسبعون وكذا ان كان منصوبا باقسم او باذكر
او بنزع الخافض او مجرورا بتقدير الحرف فيحصل من هذه الخمسة ثلثون الفا واربعمائة وخمسون واذا ضم اليها ستة آلاف
وثلثمائة وجه يحصل ستة وثلثون الفا وسبعمائة وخمسون وجها واذا ضم الى المبلغ السابق يحصل مائة الف وثمانية وسبعون
الفا وثمانمائة وثلثون وجها واما اذا كان تقدمه لنوع من الاعجاز فلا يتصور فيه الستة الاولى بل نقول ابتداء ذلك
اما مبتدأ محذوف الخبر او الكتاب خبره الى آخر الوجوه الاثني عشر ويحصل بضربها في الاثنين والاربعين خمسمائة
واربعة وبضربها في العشرة خمسة آلاف واربعون وهكذا في كل من الخمسة الباقية فيحصل من الستة ثلثون الفا ومائتان
واربعون وجها واذا ضم اليها الحاصل من الاربعة السابقة يكون المجموع مائتي الف وتسعة وسبعين الفا وسبعين
وجها ثم ان في قوله الذين يؤمنون بالغيب عشر احتمالات فان الذين اما ان يكون مجرورا صفة للمتقين او بدلا منه
او عطف بيان له او منصوبا على المدح او الاختصاص او مرفوعا على انه خبر مبتدأ محذوف او مبتدأ خبره اولئك على
هدى والباء في بالغيب اما للتعدية او الملابسة او الاستعانة وسيأتي تحقيقها ان شاء الله تعالى فاذا ضربت هذه
العشرة الى المبلغ السابق يحصل سبعة وعشرون مائة الف وتسعون الفا وسبعمائة هذا ما تيسر لي في هذا الباب
بعون الله الملك الوهاب الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب والاولى ان يترقى عن هذه الوجوه المتعلقة
بظاهر اللفظ ويشتغل بدقائق المعاني ولطائف البلاغة لان الواجب على مفسر كلام الله تعالى الالتفات لغة
المعاني والمحافظة عليها وجعل الالفاظ تبعا لها ويقال انها جمل مستأنفة اي مرتبط بعضها ببعض اما بان
يظهر فائدة الثواني في الاوائل بان يكون تأكيدا لها او فائدة الاوائل في الثواني بان يكون نتائج وقد اشار
الى الاول بقوله تعور اللاحقة منها السابقة لانها تأكيد لها ولذلك لم يدخل العاطف بينها يعني الواو فان
كمال الاتصال يمنع العطف بها كما تقرر في موضعه ومن ذلك بقوله فالم جملة حقيقة اذا جعل مبتدأ محذوف الخبر
او خبر مبتدأ محذوف كما مر او حكما اذا اريد بها طائفة من حروف المعجم فانها لما افادت ما اريد بها من الايقاظ
او تقدمه الاعجاز مستقلة غير محتاجة الى غيرها نزلت منزلة جملة لا محل لها دلت على ان المتحدى به هو

المؤلف من جنس ما تركبون منه كلامهم وهذا على تقدير التعديد للالفاظ ومقدمة الاعجاز ظاهر واما على تقدير العلمية
للقرآن او السورة فلما مر ان في التسمية بهذه الالفاظ خاصة اشعارا بان الفرقان ليس الا كلما عربية معروفة التركيب
من مسمياتها بانه الكتاب المنعوت فغاية الكمال في نظمه ومعناه بحيث لا يستحق غيره ان يسمى كتابا وظهر ان فيه تقديرا
وتحقيقا التحدي ثم سجل اي حكم حكما قطعيا لانه لا كمال اعلى مما للحق واليقين ولهذا لما قيل لبعض العلماء فيم لذتك
قال في حجة تتبختر اتضاحا وفي شبهة تتضاءل افتضاحا وهدى للمتقين مبتدأ بما اي مع ما تقدر له اي لهدى للمتقين
مبتدأ بالنصب اي هو تفسير ما في بما جملة رابعة خبر قوله وهدى للمتقين تؤكد كونه حقا لا يحوم الشك حوله فكل
واحدة من هذه الجمل الاربع مؤكدة مقررة معنى لما اتصلت به لفظا فلا مجال للعاطف بينها فان قيل من جملة التقديرات
ان يكون الم مفردات معدودة ولا وجه لعطف جملة ذلك الكتاب عليها عليه وان لم تؤكد ما اريد بها فاي فائدة
لبيان التقدير على هذا التقدير قلنا فائدته الاشارة الى انه لو عبر بالجملة عما اريد بها لم يصح العطف ايضا واعلم ان صاحب
المفتاح جعل لا ريب فيه تأكيدا لذلك الكتاب دفعا لتوهم المجازفة فيما بولغ فيه من وصف الكتاب بغاية الكمال حيث جعل
المبتدأ ذلك وعرف الخبر وجعل هدى للمتقين تقريرا وتأكيدا لمجموع ذلك الكتاب لا ريب فيه وجعل صاحب التلخيص لا ريب فيه
بمنزلة التأكيد المعنوي وهدى للمتقين بمنزلة التأكيد اللفظي وجعل الشيخ عبد القاهر ذلك الكتاب بمنزلة التأكيد اللفظي
ولكل وجهة لا مشاحة فيها واشار الى الثاني بقوله او يستتبع السابقة منها اللاحقة استتباع الدليل للمدلول
فان قيل ما وجه عدم دخول العاطف بينها ح ومن اي قسم من اقسام الفصل قلنا الظاهر انه من القسم الثالث من الاستئناف
وهو ان يكون الثانية جوابا عن سؤال عن غير السبب المطلق والخاص وبيانه انه لما نبه اولا على اعجاز المتحدى به من حيث
انه من جنس كلامهم الى آخره يعني ان هذا المعنى لما فهم من الم كان بحيث اوجب ان يقال فما يلزم من ذلك فقيل ذلك
الكتاب فلما فهم منه انه الكتاب البالغ حد الكمال كان بحيث اوجب ان يقال فما يلزم من ذلك فقيل لا ريب فيه فلما فهم منه
ان الريب لا يتشبث باطرافه اذ لا انقص مما يعتريه الشك والشبهة كان بحيث اوجب ان يقال فماذا يلزم من
ذلك فقيل هدى للمتقين فلما لزم ما هو المقصد الاقصى من الكتاب وانتهى اللزوم وانقطع السؤال والجواب

وبعد ما يوجد في المجموع هذه النكتة توجد في كل واحد منها نكتة ذات جزالة ففي الاولى الحذف لما عرفت ان الم مبتدأ محذوف
الخبر او خبر مبتدأ محذوف والرمز الى المقصود وهو الاعجاز مع التعليل فانه يشير بالطف وجه الى ان المتحدى به
من جنس ما ينظمون كلامهم وهم عجزوا عن معارضته فاعجازه ليس الا لكمال بلاغته الذي لا يقدر عليه الا علام الغيوب وفي
الثانية فخامة التعريف اذ يستفاد منه حصر الكمال فيه وفي الثالثة تأخير الظرف حذرا عن ايهام الباطل فانه لو قدم لافاد وجود الريب
في سائر كتب الله تعالى وهو باطل وفي الرابعة خمس نكتة الاولى الحذف اي حذف المبتدأ وهو هو والثانية التوصيف بالمصدر وهو هدى
للمبالغة فانه من قبيل رجل عدل والثالثة ايراده منكرا للتعظيم لافادته انه هدى لا يكتنه كنهه والرابعة تخصيص الهدى بلام الاختصاص
في للمتقين بالمتقين باعتبار الغاية والمآل مجازا كما يسمى العصير خلا بذلك الاعتبار والخامسة تسمية المشارف للتقوى متقيا
فان المجاز باعتبار المآل قد يكون بطريق المشارفة كما في قتل قتلا ويمرض المريض فانه مريض وقتيل حقيقة عقيب تعلق
القتل والمرض به بلا تراخ وقد يكون بطريق الصيرورة مجردة عن المشارفة كما في قوله ولا يلدوا الا فاجرا كفارا فان الاتصاف
بالفجور والكفر متراخ عن تعلق الولادة بالمولود فظهر ان قوله باعتبار الغاية بيان نوع علاقة المجاز وقوله وتسميته الى آخره
بيان صنفها ايجازا اشارة الى نكتة لفظية وتفخيما لشأنه اي شأن المشارف اشارة الى نكتة معنوية وانت خبير بان هذا مبني على الوجه
المرجوح لما عرفت في تحقيق قوله واختصاصه بالمتقين آه ان المختار هو الوجه الثاني اما موصول بالمتقين يعني انه اما موصول
به او مفصول عنه وعلى الاول اما صفة له مجرورة او مدح منصوب بتقدير اعني ونحوه او مرفوع بتقدير هم الذين وعلى
الاول اما مقيدة له او موضحة او مادحة ففصل ذلك حيث قال على انه صفة مجرورة مقيدة له ان فسر التقوى بما يناسب
معناه اللغوي الذي هو الاجتناب اعني بترك ما لا ينبغي شرعا من المعاصي والمنهيات سواء يمتثل الاوامر ويأتي بالحسنات
او لا لدلالتها على بعض الاحوال الخارجة عن مفهوم الموصوف كزيد العالم واورد ان اجتناب المعاصي كلها يستلزم الاتيان
بالطاعات فان ترك الطاعة معصية لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم فلا تكون الصفة مخصصة واجيب بان
المراد بالمعصية ههنا ما يتعلق به نهي صريح وترك المأمور به منهي عنه ضمنا وبان المعصية فعل ما نهي عنه والترك ليس بفعل
فلا يندرج فيها مترتبة صفة بعد صفة لصفة عليه اي على المتقين والمراد التقوى ترتبه التحلية بالحاء المهملة على التخلية

بالحاء المهملة والتصوير على التفصيل من صقل السيف جلاه والتشديد للمبالغة وذلك لان كمال النفس الانسانية
بهذه بها على المتاخم من العقايد الباطلة والاخلاق الذميمة والافعال القبيحة وتزينها بالعقايد الحقة والاخلاق الجميلة
والافعال الحسنة والموصوف بهذا الاول والصفة الثانية اوصفة موضحة عطف على مقيد اى الاقرار المقرون بمعناه الاخص
اعنى بما يعم فعل الطاعة باسرها وترك المعصية باجمعها ووجه ايضاحها ان مفهومها معلوم للموصوف مع زيادة تفصيل
وبيان وانما صح ذلك مع عدم التعرض ههنا لاكثر الطاعات وشئ من ترك المعاصى لاشتماله ان الوصف على ما هو اصل الاعمال
واساس الحسنات من الايمان والصلوة والصدقة فكون هذه الثلثة كناية عن فعل جميع الحسنات وترك جميع السيئات
فانها انتهات الاعمال النفسانية والعبادات البدنية والمالية من قبيل اللف والنشر الاجمالى فلا يلزم كون كل من الايمان
والختمية اتما للاعمال النفسانية واختيها لكنى فى عبارة الكشاف اشارة الى لطيفة خلت عنها عبارة المصنف وهى ان
جعل الايمان اصل العبادات واساسها لتوقف صحتها عليه وجعل الصلوة والصدقة امى العبادات البدنية والمالية
لا اساسها فانها وان كانا اصلين لها لا توقف صحتها على صحتها كعدم توقف الولد على الام تقا وخلاف الاعمال
المستتبعة لسائر الطاعات المامور بها والتجنب عن المعاصى المنهى عنها غالبا قد للمستتبعة للامرين فان استتباع
الاصول للبواقى ليس امرا كليا تحقيقيا ومن ظاهر الآثار الى قوله تع ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر
تحسى لقوله والتجنب عن المعاصى وقوله ع الصلوة عماد الدين والزكوة قنطرة الاسلام تحقيق لقوله
لسائر الطاعات قدم الاول لانه مع كونه آبيا اوضح دلالة على المطلوب منها فظهر ان العدول عن التصريح الى الكناية
للتنبيه على انقسام الحسنات الى قلبية وقالبية ومالية وعلى ان مدار الملة اصول الاعمال وما عداها مندرجة
تحتها وعلى مراتبها فى الفضل بترتيب ذكرها وعلى ان واحدة منها اعنى الصلوة تستتبع ترك السيئات كلها
قال الامام الديلمى فى الحديث الاول انه اخرجه البيهقى فى الشعب من طريق عكرمة عن عمر فى حديث آخر
والصلوة عماد الدين قال عكرمة لم يسمع من عمر قال وارادة عن ابن عمر وله شاهد من حديث على بلفظ الصلوة
عماد الاسلام اخرجه الاصبهانى فى الترغيب وعلل ابن الصلاح فى مشكل الوسيط فقال هذا حديث غير معروف

واما الحديث الثانى فقد ضعفه الزيلعى والصغانى او موضوعة عطف على موضحة او مستانف فان السقوط ان حمل على معناه
الشرعى فان كان المخاطب جاهلا لزم كذب المخبر فالصفة الموضحة والا فموضوعة للمدح بما تضمنه المقول فلما ورد السوال عن
وجه ترجيح بعض ما تضمنه على الآخر فعد سوء وتخصيص الايمان بالغيب اه فان الغرض من الصفة الماخوذ لما
كان اظهار كمال الموصوف وقصد تعظيمه والثناء عليه كان المناسب ذكر صفة لها زيادة اثر فى هذا المعنى بالنسبة الى
الا ماسواها او على انه مدح عطف على موصوله على انه صفة مجرورة منصوب او مرفوع بتقدير اعنى او هم الذين الف و
نشر مرتب و وجه دلالة تغير الاعراب نصبا او رفعا على ما قصد به من مدح او ذم او نحوهما ان تغيير ما الوف
يدل على زيادة ترغيب فى استماع المذكور ومزيد اهتمام بشانه لاستماع مع التزام حذف الفعل او المبتدا
وذلك لما قصد به مما ينا سبه وسمى بالمقام من المدح او الذم او نحوهما كما فى صاحب الكشف الفرق بين المدح
والمدح اختصاصا ان الغرض الاصلى من الاول اظهار كمالات الممدوح والاستلذاذ بذكرها وقد يتضمن تخصيص بعض
الصفات بالذكر الاشارة الى انافتها على سايد الصفات المسكوت عنها ومن الثانى فى اظهار تلك الصفة احق
باستدلال المدح من سايد الصفات الكمالية اما مطلقا واما بحسب ذلك المقام وسواء كان فى نفس الامر او عقاد
وان الوصف اصالة الاول والمدح تابع وفى الثانى بالعكس واما مقصود عنه عطف على ما هو صلة ما الموصولة بالمتقين مرفوع
بالابتداء وخبره اولئك على هدى فيكون استئنافا فانه لما قيل هدى للمتقين فاضتى المقام بان الكتاب
لهم هدى اتجه لسائل ان يسال فيقول ما حال المتقون مخصوصين بذلك فوقع قوله الذين يؤمنون بالغيب الى
آخره كانه جواب لهذا السوال واعلم انه جعل المنصوب على المدح والمرفوع به موصولا كالصفة لانها تابعان
حقيقة وان خرجا عن التبعية صورة وجعل المستانف مفصولا لانه ليس تابعا حقيقة فان الصفة اذا قطعت
عن اعراب موصوفها مدحا لم تعتد فى المعنى بما قصد بها من اجرائها على موصوفها واما المستانف فقد قصد
الاخبار عنها بعد الاثبات لما قبله فان فهم وكان ضمنا فليس بواجب ان يعلم حقيقة بل كالجار عليه واعترض
شراح الكشاف ما ذهب اليه المصنف ان حمل على المشارفى لم يحسن الاجمال الذى يؤمنون بالغيب صفة ولا مخصوصا

بالمدح نصبا او رفعا ولا استئنافا ايضا لان الضالين الصائرين الى التقوى ليسوا متصفين بشيء مما ذكر وحمل الكل على الاستئناف
والمشارفة يأباه مساق الكلام اقول يمكن دفعه بان في هذا النوع من المجاز زمانين زمان النسبة وزمان اثبات النسبة واعتبار
المشارفة بالنظر الى زمان نسبة الهدى واعتبار حقيقة التقوى بالنظر الى زمان اثبات الهدى فلا اشكال ونظيره تقول
قتلت قتيلا كفن بثوب كذا ودفن بموضع كذا فان اعتبار المشارفة بالنظر الى زمان نسبة القتل واعتبار حقيقة القتل
والتكفين والدفن بالنظر الى اثبات نسبة القتل فتدبر هذا وقد بينا فيما سبق وجوها من الاعراب محتملات ههنا فلا تغفل
فيكون اي على تقدير الفصل والاستئناف يكون الوقف على المتقين تاما لان المستأنف كلام مفيد مستقل بنفسه وان كان
مرتبطا بما قبله ارتباطا ما معنويا مانعا لصلوحه ان يعطف عليه قوله ان الذين كفروا كما سيبين ان شاء الله تعالى بخلاف
المخصوص بالمدح فانه غير مستقل حتى انهم نبهوا على شدة اتصاله بحذف الفعل او المبتدأ ليكون في الصورة متعلقا
بما قبله ولذا كان الوقف على المتقين ح حسنا غير تام فلا يرد الاعتراض بانه اذا كان الذين مبتدأ خبره اولئك على هدى
ينبغي ان يكون الوقف غير تام لان صاحب الكشاف وان سماه ههنا مقتطعا فقد ذكر فيما يجيء ان هذا الكلام سبيله الاستئناف
وانه مبني على تقدير سؤال فذلك ادراج له في حكم المتقين وتابع له في المعنى وان كان مبتدأ في اللفظ فهو في الحقيقة
كالجاري عليه والايمان في اللغة عبارة عن التصديق المعبر عنه بالفارسية بگرويدن وراست گوي داشتن مأخوذ
من الامن المتعدي الى مفعول واحد تقول امنته وبالنقل الى باب الافعال يتعدى الى مفعولين تقول امنته غيري
ثم استعمل في التصديق فقيل مجازا لغويا وبه يشعر ظاهر عبارة الكشاف وقيل حقيقة لغوية وعليه يدل كلام الاساس
واختار المص فقوله كان المصدق بكسر الدال امن المصدق بفتحها من التكذيب والمخالفة بيان للمعنى الحقيقي الاصلي
الذي وضع اللفظ له اولا في اللغة ثم وضع ثانيا فيها بمعنى آخر يناسبه وتعديته اي الايمان بمعنى التصديق
بالباء بعد ما كان متعديا بنفسه لتضمينه معنى الاعتراف والاقرار فانك اذا صدقت شيئا فقد اعترفت به
والتضمين ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شيء من متعلقاته
كقولك احمد اليك فلانا لاحظت مع الحمد معنى الانهاء ودللت عليه بذكر صلته اعني الى اي احمده منهيا اليك حمدي

اياه كذا قالوا اقول الاحسن ان يقال ويدل على الثاني اما بذكر شيء من متعلقاته كما مر او حذف شيء من متعلقات الاول
كما قال صاحب الكشاف انهم يضمنون الفعل معنى فعل آخر فيجرونه مجراه فيقولون هيجني شوقا معديا الى مفعولين بنفسه
وان كان هو يتعدى الى الثاني بالى يقال هيجه الى كذا لتضمنه معنى ذكر ثم ان فائدة التضمين اعطاء مجموع المعنيين حقهما
فالفعلان مقصودان معا قصدا وتبعا فتارة يجعل المذكور اصلا والمحذوف حالا كما قيل في قوله ولتكبروا الله
على ما هديكم كانه قيل ولتكبروا الله حامدين على ما هديكم وتارة بالعكس كما نحن فيه اي يعترفون به مؤمنين
والا كان مجازا محضا لا تضمينا وقد يطلق اي يستعمل لفظ الايمان حال كونه بمعنى الوثوق فقيل مجازا واقول الصواب
انه حقيقة يدل عليه قول الاساس في بيان الحقيقة وما اومن بشيء مما تقول اي ما اصدق وما اثق وما اومن ان
اجد صحابة يقوله ناوي السفر اي ما اثق ان اظفر بمن ارافقه وفلان امنة امنة اي يأمن كل احد وثيق به ويأمنه الناس
ولا يخافون غائلته واما لفظة قد فلا تدل على التجوز بل على قلة الاستعمال فقوله من حيث ان الواثق صار ذا امن بيان
للمناسبة بين المنقول عنه والمنقول اليه فالهمزة ح للصيرورة والتحقيق ان الايمان في اصل اللغة بمعنى جعل الشيء آمنا
ثم نقل في العرف العام تارة الى التصديق واخرى الى الوثوق للمناسبتين المذكورتين والمراد باللغة في قوله والايمان
في اللغة عبارة عن التصديق ما يقابل الشرع بقرينة ذكره في مقابلته فتعم العرف كما اريد بالحقيقة والمجاز اللغويين
ما يعم العرف والشرع والاصطلاح اذا ذكرا في مقابلة العقليين وكذا الحال في قوله وقد يطلق بمعنى الوثوق فيكون حقيقة
عرفية في كل منهما وبهذا التحقيق يندفع ما يرد ان هذا مخالف لما تقرر في كتب الاصول ان اللغة اصل لا يتصور النقل
اليه فلا يقال منقول لغوي فتدبر وكلا القولين حسن في يؤمنون بالغيب اي يعترفون به اي يتيقنون بانه حق واما
في الشروع فقد نقل الى التصديق بامور مخصوصة كما هو شأن سائر الحقوق الشرعية ولذا قال فالتصديق بما
علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم وان توقف في نفسه على النظر والاستدلال ويكفي الاجمال
فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه
ويحرمه الخمر عند السؤال عنها كان كافرا كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء فان كلا منها وان كان في نفسه نظريا

علم بالضرورة كونه من دينه هذا مذهب الشيخين الاشعري وابي منصور واتباعهما ويخالفه التكذيب
وينافيه التوقف والتردد واعتبر اكثر الحنفية معه الاقرار ونسبه الامام الى الشيخ الاشعري ومجموع
ثلثة امور اعتقاد الحق اي الجزم به والاذعان له بقلبه نظريا كان او عمليا والاقرار به اي بالحق وهو المسمى
شهادة والعمل بمقتضاه اي مقتضى الحق ينبغي ان يخص هذا بالعملي فمن اخل بالاعتقاد وحده اي اقر وعمل
بلا اعتقاد فهو منافق وهو نوع من الكافر ومن اخل بالاقرار اي ترك الشهادة وما يقوم مقامها كالاشارة
في الاخرس مثلا عامدا متمكنا سواء اعتقد وعمل او لا فكافر اي ما خص مجاهر بخلاف المنافق فانه خلط
صورة الايمان بحقيقة الكفر ومن اخل بالعمل بان ارتكب الكبيرة ففاسق وفاقا بين ارباب المذاهب لكنه باق
على ادنى مراتب الفسق وهو استحقاق العقاب بالنار مع الايمان عند اهل السنة وكافر عند الخوارج اذ
ذهب جمهورهم الى ان كل معصية كفر ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة وخارج عن الايمان غير داخل
في الكفر عند المعتزلة فانهم يجعلون الكفر ضد الايمان فيجوز ارتفاعهما لا نقيضه ليمتنع والذي يدل على انه اي
لفظ الايمان موضوع في الشرع للتصديق بما ذكر وحده غير معتبر معه الاقرار ولا العمل وجوه الاول
انه سبحانه اضاف الايمان الى القلب وظاهر ان المضاف اليه وهو التصديق وحده والثاني انه عطف عليه
العمل الصالح في مواضع لا تحصى وظاهر ان العطف ينافي الجزئية الا اذا تضمن نكتة وكثرة الوقوع لا تلائمها
والثالث انه قرنه بالمعاصي وظاهر ان منافي الشيء لا يقارنه ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فان اللبس لا يقتضي
رفع الملبوس به الملبوس بل بقاءه واستتاره به وقد وقع في اكثر النسخ هكذا مع ما فيه اي في ان الايمان
للتصديق بما ذكر وحده من قلة التغير عن اصل الموضوع له لانه مقيد والاصل مطلق وقلة التغير
بينهما ظاهر بخلاف ما اذا جعل لمجموع الثلثة وانه اقرب الى الاصل لظهور القرب بين المطلق والمقيد
وبعضها خالية عن قوله مع ما فيه من قلة التغير وهذا اولى لان ما في الاول حشو في البين يغني ما بعده
غناء ويدل على وجه رابع لما ذكر وفي بعضها فانه اقرب مكان وانه اقرب فيكون تعليلا لقلة التغير وهو

اي التصديق متعين للارادة في الآية حتى لا يجوز ارادة المجموع اذ المعدى بالباء هو التصديق اي الايمان بمعنى
التصديق لا المجموع فظهر ان التعين للارادة وكذا القصر بالنظر الى مجموع فلا ينافي قوله السابق وكلا الوجهين حسن
في يؤمنون بالغيب وفاقا بيننا وبين المعتزلة اقول هذا التعين موقوف على تعين كون الباء للتعدية وليس كذلك لما سيأتي
من جواز كونها للمصاحبة وللآلة ثم المتبادر من العبارة ان يراد التصديق على انه معنى شرعي وليس كذلك لما قال الامام
اجمعنا على ان الايمان المعدى بالباء يجري على طريقة اهل اللغة اما اذا ذكر مطلقا غير معدى فقد اتفقوا على انه منقول
عن المسمى اللغوي وهو التصديق الى معنى آخر ثم اختلف اي وقع الاختلاف بين المتفقين على انه للتصديق وحده
في ان مجرد التصديق القلبي هل هو كاف في كون الشخص مؤمنا ظاهرا وباطنا لانه المقصود من التكليف بالايمان ام لا بد
من انضمام الاقرار به للمتمكن منه يعني ان الخلاف فيما اذا كان قادرا على الاقرار وتركه لا على وجه الاباء اذ العاجز
كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ثم
اعتبار الاقرار ان كان لاجراء الاحكام عليه في الدنيا من الصلوة خلفه وعليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة
بالعشور والزكوات ونحو ذلك فلا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف
ما اذا كان الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ولعل الحق هو الثاني لم يجزم به ولذا اجاب بقوله وللمانع
الى آخره وههنا مذهب رابع اختاره الكرامية كما سيأتي وهو ان الايمان فعل اللسان فقط فحاصل المذاهب ان
الايمان اما اسم لفعل القلب فقط او فعل اللسان فقط او لفعلهما جميعا وحدهما او مع ساير الجوارح اقول
في تحقيق هذا المقام والسر في اختلاف اقوال فرق الاسلام ان المكلف وان كان مجموع الروح والبدن اذ
اكثر الاحكام متعلقة بالبدن لكن الخطاب مع الروح وانما البدن آلة للفتوح فمن نظر الى ظاهر المجموع جعل
الايمان عبارة عن فعل المجموع ومن نظر الى ان المعتبر هو الروح جعله عبارة عن فعله فقط ومن نظر الى ان فعل
الروح وان كان اصلا لكنه خفي ينبئ عنه فعل اللسان جعله عبارة عن التصديق والاقرار ومن نظر الى ان الدال
على الاصل والمعتبر في الظاهر ومدار الاحكام هو الاقرار جعله عبارة عنه والعرب تسمي المطمئن من الارض

صح بفتح الهمزة اسم موضع وقد يروى بالكسر اسم فاعل تجوزا والذكر باعتبار المكان والمحصنة ارادة الحصن او على الجمع او فعيل اى حصينة بالتشديد على وزن فعيل بمعنى الفاعل ثم خفف كغيد فانه يخفف قيل وهو من ملوك حمير سنذكر ما نقول وهو اى القسم الاخير المرلو به اى بالغيب فى هذه الآية لان كون الغيب مفعول يؤمنون لو جعلت الباء لمعنى تعلق العلم به بالضرورة هذا اى كون المرلو بالغيب القسم الثانى من الخفى المذكور اذا جعلته اى الايمان صلة للايمان او واقعة اى الغيب موقع المفعول به وان جعلته اى يجمع بالغيب وقد مر تحقيقه غير المغضوب عليهم ولا تتمسك لظهور القرينة او على المؤمن به عطف على قوله عنكم من ايمان ملتبسين بغيب عن المؤمن به وهو ايمان من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم غائبا عنه ثم قراءة هذه الآية ولما استشهد بها دل على انها محمولة على هذا المعنى وقيل المرلو بالغيب القلب لانه مستور مخفى عن الحس والمعنى يؤمنون بقلوبهم اشارة الى التزام اللام فى الغيب ثم للاستعارة فالباء على الاول وهو ان يراد بالغيب القسم الاخير وعلى الثانى وهو ان يكون الغيب بمعنى الغيبة وعلى الثالث وهو ان يكون بمعنى القلب ويعمون الصلوة ذكر لاقامة الصلوة اربعة معان فعل الاولين يعمون استعارة تبعية وعلى الثالث مجاز مرسل من قبيل ذكر المسبب وارادة السبب وعلى الرابع كناية لانه لا يجاز مرسل كما قالوا وسيأتى تحقيق الكل ان شاء الله تعالى وذكر الاول بقوله يعدلون اركانها ويحفظونها من ان تقع زيغ فى افعالها ماخوذ من اقام العود اذا قومه بمعنى ان الاقامة بمعنى تسوية الاجسام وجعلها قويمة لا اعوجاج فيها استعيرت للتسوية الصلوة وتعديلها اركانها على ما ينبغى لكنها ايضا مستعارة من الاقامة بمعنى جعل الشئ قائما منتصبا فان القيام الانتصاب والاقامة افعال منه والهمزة للتعدية وذكر الثانى بقوله او يواظبون عليها ماخوذ من قامت السوق اذا انفقت اى رائجة والمعنى اذا جعلتها نافقة رائجة فان رواج السوق كانتصاب الشخص فى حسن الحال والظهور فاستعمل القيام فيه والاقامة فى تقويمها ثم استعيرت منه للمداومة على الشئ فان كلا منهما يجعل معلقة مرغوبا اليه ومتنافسا فيه وهو معنى قوله فانه اذا حوفظ عليها الى آخره غزالة اسم امراة شبيب الخارجى لما قتل الحجاج زوجها حاربته شبيبة كما مر وهزمته ولذا قيل فى بحور الحجاج اسد على وفى الحروب نعامة فتخاء تنفر من صفير الصافر هلا كررت على غزالة فى الوغى بل كان

قلبك فى جناحى طايره والضراب المضاربة بالسيوف اثبت له السوق على التخييل والتشبيه والعراقان الكوفة والبصرة والفيء كناية عن الشام كانه شد بالتقاط ان الجبل وترك فى جانب ومن جملة حكاياتها العجيبة الواقعة ما حكاه ابن دريد وهى انها دخلت الكوفة ومعها ملثوثة ظريفا وكان فيها ملثوثى الف مقاتل من اتباع الحجاج فصلت صلوة الصبح وقرات فيها سورة البقرة ثم هرب الحجاج ومن معه وذكر الثالث بقوله او ينشمرون لاداتها من غير قعود ولا فصول من قولهم قام بالامر واقامه اذا وجد فيه وتجلد قال صاحب الكشاف او التجلد والتشمر لاداتها ولن لا يكون فى موتها فتور عنها ولا ان من قولهم قام بالامر وقامت الحرب على ساقها وفى ضده قعد عن الامر وتقاعد عنه اذا تقاعس وتثبط واعترض عليه بان الاقامة اذا كانت ما خوذة من ذلك كان معناه على قياس التعدية جعل الصلوة متجلدة متشمرة لان المصلى متجلد فى اداتها بلا فتور عنها وانصاف الصلوة بذلك المعنى الا اذا وصفت الصلوة بما هو لفاعلها على قياس يا جد جن ولا يخفى بعد وارجيب بان الباء فى قام بالامر للتعدية فالمستعمل بمعنى التجلد والاجتهاد هو الاقامة فى الجملة ورد بان الباء للملابسة بدليل قولهم تقاعد عن الامر فضعف وان القيام سبب التمهد لا الاقامة كالقعود بلازم الكسل لا الاقعاد والمصدر الكلام بحث اندفع بما مر الاعتراض حيث اشار بضم اقامة الى قام به بيان ان الباء للتعدية وبقوله اذا جد فيه وتجلد الى ان الجد والتجلد على تقدير كون الباء للتعدية ايضا حصلا المصلى دون الصلوة غالبا لئلا يكون بطريق اللزوم فان معنى القوس نفسه بعد انحنائه او سواه بعد اعوجاجه وعلى التعديتين يكون مسببا عن الجد والتجلد يؤتين ما قال فى عين المعانى قام بالامر واقامه اذا قومه والمتن فى تفسير الكواشى قام بالامر واقامه اتى به معطى حقوقه واشار بقوله وصح ان ضد قولهم قام بالامر واقامه قعد عن الامر وتقاعد بيان ان التعدية بهما انما هى باعتبار المعنى اللازم لهما فاذا كان ذلك فى الاول الجد والتجلد يكون فى الثانى التكاسل والتهاون بالصلوة والمصنف لم يذكر الثانى اكتفاء بالاول وصاحب الكشاف عكس وذكر الرابع بقوله او يؤدونها عبر عن ادايها بالاقامة لاشتمالها على القيام لان معنى اقامتها جعلها قائمة بمعنى ذات قيام كما قالوا ان راضية فى عيشة راضية بمعنى ذات رضا ثم جعلها ذات قيام كناية عن ادايها عبر بها لان القيام مع كونه ركنا لاشرف الاركان وهو قراءة القرآن كما عبر عنها اى عن الصلوة نفسها بالقنوت وهو القيام حيث قيل من القا

فانه يعم من المصلين والركوع حتى قيل مع الراكعين والسجود حتى قيل مع الساجدين والتسبيح حتى قيل ولا الذين يسبحون
واذا جاز التعبير عن الصلوة بالتسبيح لوجود فيها ولم يكن ركنا منها فلان يعبر عنها بما هو ركن لها اولى قال بعض الافاضل
وانت خبير بان المفهوم من اقامة الصلوة ليس الا ادائها واتيانها الخارج من غير اشعار بما اعتبر فيه من الدوام على الوجه
المذكور فضلا عما ذكر في الوجه الثاني من التشبيه الغريب الذي فلما يخطر بالبال ولا ينظر وجهه الا بعد تامل وامعان واما
الثالث فلا يشعر كلامه بوجه التجوز والعلاقة فيه مع ان التجلد والتشمر من غير فتور وتعاقد انما هو اتيان الامر لا
اقامته وجعله قليلا غير قاعد واما الرابع ففيه ان المجرد للصلوة هو اتيانها لا الاقامة ولا معنى لقوله عبر عن الاداء
بالاقامة الذي هو اتيان بعض اركانها كما عبر عنه بالقنوت والقنوت القيام اقول لا يخفى على الخبير المنصف ان المفهوم
من اطلاق اقامة الصلوة اذا لم يكن الا ادائها واتيانها الخارج من غير اشعار بما اعتبر فيه من الدوام على الوجه
المذكور لم يصح لقوله بعض اركانها اويكفي ح ان تقال يصلون حاشا وكلا فان كلا كلمة منه تحتها من النكتة البديعة
ما تقصر عنها الافهام البشرية واما قوله فضلا عما ذكر في الوجه الثالث الخ فغير وارد لانه ليس في الاية والاحاديث
عن الاذكار بحيث تفصل بها العقيد المعنوي غاية الامر ان لا يكون متجددا عاما تيا بل لطفا لا يعتبر عليه الا الخواص وهو لا يصح
للقدح بل هو علة موجبة للمدح كما تقرر في علم البيان واما قوله واما الثالث فلا يشعر كلامه آه فالجواب عنه ان اشعار
كلامه بوجه التجوز والعلاقة ليس بلازم على تقدير العلاقة بين التجلد والتشمر من غير فتور وتعاقد وبين القيام بالامر
بمعنى اقامته على حقه فانه ظاهر لا يحتاج بيانا ذكره وهو السببية كما عرفت واما الجواب عن قوله واما الرابع ففيه
ان المجرد للصلوة آه فقد عرفت مما سبق ان معنى الاقامة ههنا جعلها ذات قيام الخ ما ذكره ثم قال فالاحسن انا
معناه جعل الصلوة قائمة حاصلة في الخارج من قولهم قام هذا بنفسه وذاك بغيره اقول قد تقرر في كتب الكلام
ان معنى قام بنفسه تحيز وتمكن من غير ان يكون تابعا فيه لغيره ومعنى قام بغيره انه تحيز بتبعية تحيز الغير
ولا يخفى على المنصف ان هذا المعنى لا يحسن في عموم الصلوة فضلا عن ان يكون احسن والاول وهو التعديل
والحفظ من الزيغ اظهر اي ارجح من سائر الوجوه في نفسه لانه اشهر في الاستعمال وادل للحقيقة ومبني تقويم العوج

تسويه اجزائه وازالة اعوجاجه اقرب لانه فيه ايضا التسويه وازالة الاعوجاج غايته ان يكون في الامور المعنويه
وافيد عطف على الظهر لتضمنه التنبيه آه فان التسويه وازالة الاعوجاج في الامور المعنويه اعم من ان يكون بحسب
الظاهر ولئن يكون بحسب الباطن لا المصلون عطف على من راعاو الصلوة فعلة بفتح العين من صلى اذا دعا يعني انها
صيغة لغوية في الدعاء مجاز في العبادة المخصوصة لاشتمالها على الدعاء المخصوص منها كالزكوة من زكى التركية بمعنى
التنمية او التطهير وعلى لفظ المفخم بكسر الخاء من التفخيم بمعنى امالة الالف نحو مخرج الواو والمعنى ضد الامالة ولا
ضد الترقيق على هذا هو المشهور والذي اختاره الجمهور وقيل قائله صاحب الكشاف اصل صلى حرك الصلوين وهما
الظهران الثانيتان في اعلى الفخذين الواحد الصلاثم استعمل في فعل الهيئات المخصوصة مجازا لغويا وفي
بعض النسخ حرك الصلا الذي المصلي بفعله في ركوعه وسجوده فيكون من قبيل ذكر الكل واراده الجزء والاظهر
الكل وما ورد عليه ان صلى بالمعنى الثاني اشهر منه بالمعنى الاول فكيف يصح القول بانه منقول منه اشار الى
دفعه بقوله واشتهار هذا اللفظ وهو الصلوة او صلى في المعنى الثاني المنقول اليه وهو الاركان المعلومة بقرينة قوله
ان المصلي يفعله وقيل اراد بالثاني المنقول اليه المشتمل على الدعاء والفعل المخصوص وليس بشئ لان قوله
الاتي والناسي الداعي الى آخره مرتبط بقوله لان المصلي يفعله في ركوعه وسجوده فعلى ما ذكر يكون فصله بينهما كالفصل
بين العصا وحاملها لا يقال في نقله اي اللفظ عنه اي عن الاول الى الثاني ثم بين ان استعمالها في الدعاء على هذا القول بطريق
الاستعارة بقوله والناسي الداعي مصليا وكان الصواب ما اختاره الجمهور اما اولا فلان الاشتقاق عما ليس بحدث قليل
واما ثانيا فلان الصلوة بمعنى الدعاء شايعة في اشعار الحاملية ولم يرد عنهم اطلاقها على ذات الاركان بل لم يعرفوها
فقط واما ثالثا فلان اخذ الحركة من صلى لا يوافق القاعدة والقياس على الاستعمال الشرعي بمعنى ان وجد الصلا
كان ان معناه في الشرع اوجد الصلوة واما رابعا فلان ذكر الجزء وارادة الكل انما يصح اذا كان ذكر الجزء مقصودا من
الكل كما تقرر في موضعه وههنا ليس كذلك على ما اختاره كما بينا ولذا نقله المصنف بقيل والوزق في اللغة الحظ وهو
النصيب من الخير وقيل الوزق العطاء وقيل الملك قال الله تع وتجعلون رزقكم انكم تكذبون

ارحظكم تقل في مجمل اللغة انه معنى الشكر والعرف خصصه بتخصيص الشئ بالحصول الذي قصر الشئ عليه بحيث لا يوجد في غيره
وتمكينه من الانتفاع به اراد به الجواز وعدم المنع كما يقول الفقهاء المراة اذا مكنت ابن زوجها من القبلة ونحوها لا اعطاه
المكنة يعني القدرة فيدخل رزق الانسان وسايرانواع الحيوان من الماكول وغيره هذا راي المعتزلة وبعض اصحابنا
وراي الاكثر انه سوق الله تع الى الحيوان ما ينتفع به فيخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع او تعالى فيما يملك
شيأ وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان دلك لم يضر رزقه وعلى هذا يصح ان يكل احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق
غيره بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمرات تسمى ارزاقا وتوصف بالاتي
من الارزاق ثم التخصيص المذكور بالنظر الى المعنى المصدري وقد خصصه العرف ايضا بمعنى المفعول حيث قيل باعتبار
الاول ما يصح انتفاع الحيوان به وباعتبار الثاني ما ينتفع به الحيوان واما من فسر ما ساقه الله تع الى العبد فلم يجعل
غير الماكول رزقا عرفا وان صح لغة حيث تعالى رزقه الله تع ولدا صالحا وارد به العبد ما يشمل ايها يم تغليبا وقيل
الرزق لغة اخراج حظ لاي آخر لينتفع به ثم شاع استعماله عرفا وشرعا فيما اعطاه الله تع عبده ومكنه من التصرف
فيه وهو بهذا المعنى يمكن ان ينقسم بعضه او كله وقد يراد به ما هو لقائمه وبقائه خاصة فلا يتصور فيه انفاق على
غير فالمعتزلة لما استحالوا ان يعد الله تع حراما من الله تع ان مكن من الحرام بناء على اصلهم الفاسد من التمكين من القبيح بالمعنى
المذكور وخلقه ايضا قبيح قالوا الرزق لا يتناول الحرام لوجهين ذكر الاول بقوله الا يرى ان الله تع اسند الرزق الى الله تع
بقوله وذم المشركين عطفا على اسند الرزق واصحابنا اجابوا عنهما اما عن الاول فبحيث جعلوا الاسناد اليه تعالى
للتعظيم كما في الاضافة في ناقة الله وبيت الله والتحريض على الانفاق فان رذيلة الامساك انما يتشاء غالبا عن خوف
الفقر والاحتياج الى الغير فاذا علم ان الرزق انما هو من الله تع المتكفل لارزاق العباد حيث قال وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها زال الخوف وحصل الاقدام على الانفاق لمن كان له قلب او القى السمع
وهو شهيد واما عن الثاني فبحيث جعلوا الذم لتحريم ما لم يحرم لكن فيه نصب النفس منصب الشارع واما حكم
المجتهد بحرمة ما لم يرد به النص فانما هو لاستنباطه من النص والاجماع النازل منزلته واختصاص ما رزقنا هم بالحلال
للقرينة جواب عما يقال من طرف المعتزلة انكم وافقتمونا في ان المراد بالرزق ههنا هو الحلال وهو من احاد كلنا

وقرينة الجواب انا انما وافقناكم فيه للقرينة ولا يلزم منه الوفاق على الاطلاق ومن المدح انما يكون بالاتي من الحلال واما
الاتي من الحرام فيصفه الذم والعقوبة ايضا وان الاستناد الى الله تع عند الاطلاق منصرف الى ما هو افضل واكمل وتمسكوا ايضا بانا
نشاهد ان الرزق قد يراد به الحرام بالنقل والعقل اما الاول فلان الاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم في حديث عمرو بن قرة رواه
ابو الحسين في كتاب القرى باسناده عن صفوان بن امية قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاء عمرو بن قرة
فقال يا رسول الله ان الله كتب علي الشقوة فلا اراني ارزق الا من دفي بكفي فاذن لي في الغناء من غير فاحشة فقال صلى الله
عليه وسلم لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت اي عدو الله لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه
فكان ما احل الله من حلاله اما الكل فلما قلت بعد هذه المقالة ضربتك ضربا وجيعا واما الثاني فالاستدلال انه لو لم يكن رزقا
اه وجيب عنه بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم ياكل
حلالا ولا حراما فجوابنا جوابكم اقول الجواب اما عن الاول فهو ان المفروض من رزقا هو الصبي قبل البلوغ وقبل التمييز
اهلا للاكتساب ولو كان بالغا قادرا لعرض الله تع لم يبق اليه شيأ من المباح فلا قبيح فيكون مضطرا فيباح له دلك فلئن قد
تقرر في الاصول ان المحرم والحرمة ما فان في صورة الاضطرار واما عن الثاني فهو ان معنى الآية والله اعلم وما من
دابة تتصف بالمرزوقية الا على الله رزقها كما قالوا معنى قولهم كل صوف يذبح بالسكين كل صوف يتصف
بالمذبوحية لدفع السمك وانفق الشئ وانفعل احوال اي منهما اشتقاق الكبار الاشيا كلهما في اصل المعنى واكثر الحروف
الاصول والزوائد تتناوب الالفاظ وجدت كل ما فاق نون وعينه فاء كنفر ونفق ونقد ونقع ونقص ونفث وامثالها
دال على معنى الذهاب والخروج كما يظهر من النظر في الامثلة ومن فسر بالزكوة يعني لان من حرفه عن الظاهر المطلوب واختار
المتعبد لاحظ بعضهم انصراف المطلق الى الكامل وبعضهم قدينة القرينة اعني الصلوة لكن مقام المدح قرينة طامس لتقيد
الاطلاق والعموم وتقديم المفعول هو مما رزقناهم يعد شيأ منه على المشهور ولا بعد ان يكون مضمون الجار والمجرور
على معنى بعض ما رزقناهم كما جوزوا كون الظرف مبتدأ في قوله تع ومن الناس من يقول كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تع
للاهتمام به ووجه الاهتمام التخصيص اعني حصر الصدقة في بعض المال الحلال كانه قال ويجعلون بعض المال الحلال منفرقا

بالصدق به واد خال من التبعيضية عليه للكف عن الاسراف المنهى عنه بقوله ع ولا تبسطها كل البسط ان المبذرين
كانوا اخوان الشياطين ونحو ولكن قال قيل ادخال من التبعيضية يغني عن التعديم للتخصيص قال انفاق البعض
يتبادر منه عدم الشمول اجيب بانه قد يجوز معه الشمول على انه يحتمل مرجوح فاذا قدم زال احتماله يدل عليه ما ذكر
في الزوج من قوله انفق من سعته الخ وقوله لكل انفق من ماله انفق ويحتمل ان يراد به الانفاق من جميع المعاني التي
منحهم الله تع اياها عظائم ايانا قال الرزق يتناول النعم الظاهرة والباطنة كما قال ابن الاثير في النهاية الارزاق
نوعان ظاهرة للابدان كالاقوات وباطنة للقلوب كالمعارف والعلوم وكان اللفظ مطلقا والمقام يقتضي
الانفاق على الاطلاق وتايد هذا الاحتمال بالحديث كان جانب الارزاق بل ارجحها بهم مؤمنوا اهل الكتاب كعبد الله
سلام الخ الحاصل ان المعطوف اما ان يكون مقابلا للمعطوف عليه ما ينالها اولا وعلى الاول اما ان يكون المعطوف عليه الذين لا يؤمنون
بالغيب المسمون وعلى الثاني اما ان يكون المعطوف متحدا بالمعطوف عليه بالذات او طائفة منه فيكون الاوجه اربعة
كلا منها ما سياتي واضرابه قال صاحب الكشاف اكثر الناس على انه جمع ضرب بفتح الضاد وعند كما بكرما فعل بمعنى مفعول
كالطحن وهو الذي يضرب به المثل ولا يكون المضروب به مثلا عاملا للمضروب فيه معطوفون على الذين لا يؤمنون هذا هو
الوجه الاول اذا المراد بهم اولئك اي المعطوف عليهم الذين آمنوا خبر لقوله المراد به هؤلاء اي المعطوفين مقابلوهم اي
الذين لم يشركوا ولم ينكروا لانهم كانوا اهل الكتاب المعترفين ببعثة النبي عم او على المسمين عطف على قوله على الذين
لا يؤمنون وهذا هو الوجه الثاني ويحتمل ان يراد به الاولون باعيانهم وهذا هو الثالث ولما اورد على ان العطف
المعنوي للغايرين ثانية هذا الاحتمال دفعه بقوله ووسط العاطف كما وسط في قوله يا لهف كل الغرم هو السيد وصله
الفعل المكرم الذي لا يحمل عليه وان المهام هو عظيم الهامة من اسماء الملوك وليث الكتيبة اي الجيش ما اول بمعنى
الصفة ذو المرة هم معوض الازدحام وهو المراد به وقوله يا لهف زيابة للحارث هو من الخماسة والشر لابن زيابة
في جواب حارث بن همام الشيباني حين قال يا ابن زيابة ان تلقني لا تلقني في النعم العازب انا احسن ان ابي
من اجل الحارث فيما حصل من مولده واتصف به من الاوصاف المتعاقبة قيل نهكم به بمعنى انه لم يحصل له ذلك

الاوصاف قال الحارث توعد ابن زيابة بالقتل ثم نكص عن حدابه وقيل هو على ظاهره من التصايح هو المغير صباحا فالغانم فالآيب
عطف الغاء نظرا الى الترتيب في الاتصاف اي يصيح فيغنم فيآب ويعد والله لو لقيته وحده لآب سينا مع الغانم الآيب
اراد بهما معنى لكنه اتى بهما اظهارا لان الغلبة له اشار بتكثير الامثلة الى ان عطف بعض الصفات على بعض كثير في
الكلام وقد يكون بالواو وقد يكون بغيرها على ما تقصد من معاني الحروف العاطفة وتقرير الدليل ان العطف لا بعض المغايرة
في الذات قطعا بل اما توسط او انتهت بين الذوات اقتضت تغايرا فيها وان توسطت بين الصفات اقتضت تغايرا فيها
وقد ترجح هذا الثاني لان وضع الذين ليكون مع صلته صفة للمعرفة ولذا قال على معنى انهم الجامعون لهذه
ووسط العاطف بين الايمان بما يدركه العقل وهو الذين آمنوا في قوله الذين يؤمنون بالغيب جملة اي بالاجمال فانه يتناول
الايمان بالغائبات على الاجمال وان عجز العقل عن ادراك تفاصيله والايمان بما يصدقه اي يكون مصدقا للايمان والمراد
به من العبادات البدنية المستفادة من قوله ويقيمون الصلوة والمالية المستفادة من قوله ومما رزقناهم ينفقون
وبين الايمان بما لا يدركه العقل ابتداء ولو بالاحتمال اذ لا طريق اليه غير السمع وهو الذي افاده قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك
الآية وكرر الموصول على هذا الاحتمال ولم يكتف بعطف الصلات تنبيها على تغاير الفريقين من الصفات المعطوفة والمعطوف
عليها حتى كان الموصوف بالاخيرات غير الموصوف بالاوليات وبتباين السبيلين سبيل السمع والعقل او طائفة منهم عطف
على قوله الاولون وهذا هو الرابع ورجحوا الاول على الثلثة بقرب المعطوف عليه وبان الاصل في العطف التغاير بالذات
وبان اتصافهم بالتقوى ظاهر فلا وجه لاخراجهم عنها والثاني على الاخيرين بالوجه الثاني مما ذكرنا والثالث على الرابع
بان الحمل على عطف الخاص على العام غير مناسب للمقام ورجح صاحب الكشف الثاني على الاول بان الايمان بما انزل الى
النبي وما انزل من قبله مشترك بين المؤمنين طرا فلا وجه لتخصيصه بمؤمني اهل الكتاب فان قيل ايمان غيرهم
بما انزل من قبله في ضمن ايمانهم بما انزل اليه وقد افرد بالذكر في الآية قد تاتى حصول الايمان لكل واحد منهما بالاستقلال
وذلك يختص بهم اجيب بانه لا دلالة للافراد على الانفراد الا ترى الى قوله تع قولوا امنا بالله وما انزل الينا
وما انزل الى ابرهيم الآية كيف افرد فيه الكتب المنزلة من قبل وامر بالايمان بها والاقرار به ولم يعتبر الايمان

بها على الانفراد وايضا ما ذكر في تقديم بالاخرة وبناء يوقنون على هم انما يقع موقعه اذا عمم المؤمنون والا لاوهم نفيه عن
الطائفة الاولى وايضا اهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين بجميع ما انزل من قبل استقلالا فان اليهود ما امنوا بالانجيل والجواب
عن هذا بان اشتمال ايمانهم على كل وحي بالنظر الى المجموع بمعنى ان اليهود اشتمل على القرآن والتورية وايمان النصارى على
الانجيل والقرآن ضعيف لان المفهوم من امثال هذه المواضع ثبوت الحكم لكل واحد لا للمجموع من حيث هو والانزال نقل الشيء
من اعلى الى آخره سبق تحقيقه في اول الباب بان يتلقفه التلقف الاخذ بسرعة فيلقنه من التلقين والمراد بما
انزل اليك القرآن باسره اي بكليته وهو في الاصل القد الذي يشد به الاسير والشريعة عن آخرها ولما ورد عليه ان
ذلك لم يكن منزلا وقت ايمانهم فكيف قيل انزل بلفظ الماضي قال وانما عبر عنه بلفظ الماضي وان كان بعضه مترقبا فدفعه
اولا بقوله تغليبا للموجود على ما لم يوجد فيكون مجازا من تسمية الكل باسم جزئه وثانيا بقوله وتنزيلا للمنتظر منزلة الواقع فيكون
استعارة باعتبار تشبيه غير المتحقق بالمتحقق واورد على الوجهين اولا انه جمع بين الحقيقة والمجاز ولا يتصور معنى
مجازي يعم الحقيقي والمجازي ليكون من عموم المجاز وثانيا ان وجوب اشتمال الايمان على السالف والمترقب لا ينافي الاخبار
عنهم في ذلك الوقت بانهم يؤمنون بالسالف اذ الايمان بالمترقب انما يجب عند تحققه وان اريد الايمان بان كل ما ينزل
فهو حق فهذا حاصل الآن من غير حاجة الى اعتبار تحقق نزوله اجيب عن الاول بان الجمع الممنوع ان يراد باللفظ كل من
معناه الحقيقي والمجازي وههنا اريد به معنى واحد تركب من الحقيقي والمجازي ولم يرد شيء منهما بالانفراد بل المجموع مجازا
وعن الثاني بانه لما وجب ذلك وجب في مقام الاخبار عنهم بانهم يؤمنون بكل ما يجب الايمان به ان يتعرض لذلك سيما وقد اورد
يؤمنون بلفظ المضارع المفيد للاستمرار ولم يقتصر على الماضي قيل هذا ظاهر اذا اريد بالذين يؤمنون مطلق المؤمنين
واما اذا اريد الذين آمنوا من اهل الكتاب فلا يخلو عن تكلف والظاهر ان مراده انه اذا كان الذين يؤمنون مطلق
المؤمنين يتمشى ما ذكر في الجواب من انه لما وجب ذلك وجب في مقام الاخبار عنهم بانهم يؤمنون بكل ما يجب الايمان
به ان يتعرض لذلك واكده بقوله سيما وقد اورد يؤمنون الى آخره واما اذا اريد الذين آمنوا من اهل الكتاب فلا
يتمشى فيهم هذه المقدمة الخطابية لان تمدحهم في جمعهم بين كتابين من الكتب السماوية في الايمان بكل واحد على الخصوص

بخلاف سائر المؤمنين حيث لم يتفق لهم هذا الجمع وح لا يروج هذه المقدمة عن المجيب ونظيره في جعل غير المحقق بمنزلة
المحقق قوله تع حكاية عن الجن انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى فان الجن لم يسمعوا جميعه ولم يكن الكتاب كله منزلا ح مع ان
المتبادر عند الاطلاق من المجموع خصوصا اذا قيد بكونه منزلا من بعد موسى لا بعضه ولا القدر المشترك بينه وبين كله وقد
عبر عن انزاله بلفظ الماضي مع ان بعضه كان مترقبا فوجب ان يؤول باحد التاويلين واما قوله سمعناه فالظاهر فيه تغليب
المسموع على ما لم يسمع في ايقاع السماع عليه وبما انزل من قبلك التورية والانجيل عطف على قوله بما انزل اليك القرآن والايمان
بهما اي بما انزل اليه وبما انزل من قبله جملة اي اجمالا فرض عين على كل احد والايمان بالاول وهو ما انزل اليه دون الثاني
وهو ما انزل اليه من قبله فان تفصيله ليس بفرض علينا اصلا لانه تع لم يكلفنا الآن به حتى يلزمنا معرفته على التفصيل
بل ان عرفنا شيئا من تفاصيله فهناك يلزم علينا الايمان بتلك التفاصيل صرح به الامام تفصيلا من حيث انا متعبدون
اي مكلفون بتفاصيله فرض فان المرء لا يمكنه ان يقوم بما اوجبه الله تع علما وعملا الا اذا علمه على سبيل التفصيل
اذ لو لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به ولكن على الكفاية فان تحصيل العلم بالشرائع النازلة عليه صلى الله عليه وسلم
على سبيل التفصيل غير واجب على العامة لان وجوبه على كل احد يوجب الحرج بالنظر الى كل واحد وفساد المعاش
بالنظر الى الكل اي يوقنون ايقانا ايقان الشخص صيرورته ذا يقين وسيأتي ان اليقين ايقان العلم بنفي الشك
والشبهة عنه بالاستدلال ولذا وصفه بقوله يزول معه ما كانوا عليه من ان الجنة الى آه واختلافهم بالرفع عطف على
ما كانوا ويجوز جره عطفا على ان الجنة في نعيم الجنة اهو من نعيم الدنيا من التلذذ بالمطاعم والمشارب والمناكح
على حسب مجراها في الدنيا كما قال بعضهم او غيره كما توهم آخرون ان ذلك انما احتيج اليه في هذه الدار لاجل بقاء
الاجسام وحصول التوالد والتناسل واهل الجنة مستغنون عنه فلا يتلذذون الا بالنسيم والارواح
العبقة والسماع الذيذ والفرح والسرور وفي تقديم الصلة يعني بالآخرة وبناء يوقنون على هم اي جعله
خبرا له تعريض بمن عداهم من اهل الكتاب توطية لما بعده من الناظرين عطفهما عليه على طريقة اعجبني زيد وكرمه
حيث قال وبان اعتقادهم في امر الآخرة غير مطابق ناظر الى قوله وفي تقديم الصلة ولا صادر عن ايقان

ناظر الى قوله وبالاخرة يوقنون على ما فيه اللف والنشر يعني ان تقديم الظرف للقصر عليه كما في قوله تعالى اليه تحشرون والمقدم المسند اليه لا سيما الضمير وبنا الفعل عليه ايضا للقصر كما في قولك انا سعيت في حاجتك فالمعنى انهم يوقنون بتحقق الامر الاخروي الاتيان موصوفا بصفتها كما مر عن اليهود ولان الاتيان بالآخرة مقصور عليهم لاعجاز نبيهم بالي اهل الكتاب الاولين بما انزل فان كلامهم صادر عن وحي وتخمين لا عن علم ويقين اتقان العلم اي احكامه ولاكل اي لكونه بالاستدلال صفة الاذكياء وهي مونث سماعي فغلبت كالدنيا يعني انها صفة غالبة على فكل الدار وكان الدنيا صفة غالبة على من الدار ومما يدل على الغلبة جاريتا مجرى الاسماء اذ قلما تذكر موصوفا مع ما اجريا مجرى المضمومة يعني ان كل واو وقعت مضمومة تجوز قلبها همزة كما في وجوه ووقتت اذ يجوز ان تقال اجوه واقتت ومتى كل لم يكن الواو مضمومة لكن اجري مجرى ضمتها وهو الياء مجرى ضمتها وهو ايضا مما يدل على ما ذكرنا من الموقدين لا موسى وجعنة اذا اضافتا الوقود حيث روي بهما بقلب الواو همزة في الموقدين وموسى بضم جارهما والشعر بجر ما على ما في الحواشي وموسى وجعنة ابناه وقيل لابناء جيد العمر حب روي بفتح الحاء وضمها واصله حبب على وزن شرف اي صار محبوبا فاوغم الباء بالاسكان او بسل ضمها الى الحاء يقال حب الي فلان وبغلان على زنة الثاء اي ما احبه الي واللام جواب قسم محذوف ولم يؤت بعد الاجزائه مجرى فعل المدح كقولك والله لنعم الرجل زيد واراد بالموقدين موقدي نار القرى فانه المتبادر في اسماء العرب خصوصا في مقام المدح وصفهما بالكرم وكني عنه بانقاد النار وبالاشتهار به وكني عنه باضاءة الوقود وقد يضم الهمزة بضم الواو مصدرا واما بفتحها فهو اسم لما توقد به الجملة محل الرفع قد سبق لنا الذين يؤمنون اما مفصول عن المتقين مرفوع بالابتداء وخبره اولئك على هدى من ربهم واعلم ههنا ضمنا ان اليه الموصول الثاني حيث قال ان جعل احد الموصولين مفصولا عن المتقين وقوله خبر له اي لاحد الموصولين خبر بعد خبر لقوله الجملة اما ان جعل الاول كذلك فسيأتي بيانه في قوله فكانه آه واما ان جعل الثاني كذلك فبان لا يجعل معطوفا على الاول حال كونه موصولا بالمتقين بل جعل مبتدأ وما بعد خبره والجملة معطوفة على جملة هدى للمتقين ويكون المقطوع من المعطوف المعترض بين اهل الكتاب الذين لم يؤمنوا لعدم وسمهم بما يؤذن انهم على الهدى

طامعون انهم بما نالوا من الفلاح عند الله تع وباعتبار هذا العروض صارت الجملة الثانية من حكم وصف الكتاب ايضا فكانه قيل هو هدى للمتقين وليس هدى لاهل الكتاب الذين فصح العطف والا فلا مجال له من ثالثين الجملتين لكون الاولى في بيان حال الكتاب والثانية ليست كذلك ولما كان فيه نوع تكلف ولذا لم يذكر صاحب الكشاف ابتداء اقتصر على تحقيق الاول حيث قال فكانه لما قيل هدى للمتقين قيل بلام الجر على اختصاصهم بكون الكتاب هدى لهم قيل ما بالهم خصوا بذلك وما علة اهتدائهم فاجيب بقوله تع الذين يؤمنون الى آخر الآيات اي هي صفات المتقين المندرجة تحتها خصائصهم التي آهلوا بها من الله تع ان يلطف بهم ويفعل بهم ما لا يفعل بمن ليس على صفتهم فالمعنى الذين هي عقايدهم واعمالهم اهتدوا بالهام الله تع في الدنيا بكتابه الكريم ويعطيهم في الآخرة الفلاح العظيم ويعلم منه انهم يستحقون الاختصاص وان السبب في ذلك كله الاوصاف والآتي ولم يجعل اصلا الموصولين معطوفا عن المتقين بل جعل الاول صفة لهم والثاني معطوفا عليه فاستئناف اي جملة اولئك على هدى من ربهم مستأنفة لا محل لها من الاعراب فكانه لما قيل ما لهم لا يكون السوال عن السبب المطلق والخاص او يكون على السبب المطلق والى الاول اشار بقوله وكانه اي هذا الحكم المستفاد من تلك الجملة نتيجة الاحكام المستفادة من قوله تع ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين والصفات المتقدمة المستفادة من الاولى يؤمنون آه والمتقدم للاحكام بطريق الاشارة فكانه قيل ما الفارق في الاتصاف بهذه الصفات فاجيب بانها الرسوخ على الهدى الكامل عاجلا ووجدان الفلاح الشامل آجلا المتقدمة صفة الاحكام والصفات والى الثاني بقوله او كانه جواب سايل قال ما للموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى اي ما سبب اختصاص الموصوفين بها بالهدى الكامل من الكتاب فاجيب بانه تمام رسوخهم على كمال الهدى من الله تع والهدى منه تع توفيق وتاييد واعانة منه بالامرية فكانه قيل سبب اختصاص هؤلاء بكون الكتاب هدى لهم كونهم موفقين منه تع ومويدين من عنده وظاهر ان كونهم موفقين منه تع مغاير للاختصاص المذكور وسبب له لا سيما اذا انضم اليه الفلاح الاخروي الذي هو اتم المآرب واعظم المطالب فظهر بما قررناه ضعف ما قال بعض شراح الكشاف ان هذا مجرد احتمال لظهور ان ليس لهذا السوال اعني ما للمتقين بهذه الصفات قد اختصوا بالهدى زيادة توجه ولا للجواب بان اختصاصهم

بالفوز بالهدى غير مستبعد كثر فائدة وزيادة بيان بل هو اعادة للدعوى وما قال بعضهم انه لا وجه للسؤال لان الاوصاف
التي اجريت عليهم مقتضية لذلك الاختصاص اقتضاء ظاهرا لكن السائل قد غفل عن اقتضائها فسأل فلذلك اجاب
باعادة الدعوى بعينها تنبيها على ان التأمل فيها نفيه عن مؤنة السؤال لكن غير وجه النسبة بين الهدى و
المتقين وزيد التصريح بالنتيجة احترازا عن شناعة التكرار نعم يرد ههنا اشكال قوي سيأتي ان شاء الله تعالى
ونظيره اي نظير كل من الاستينافين اعلم ان الاستيناف يجيء تارة باعادة اسم من استؤنف عنه الحديث كقولك
احسنت الى زيد زيد حقيق بالاحسان واخرى باعادة صفته نحو احسنت الى زيد الكريم الفاضل ذلك حقيق بالاحسان
والمصنف مثل بقولهم احسنت الى زيد صديقك القديم حقيق بالاحسان اما كونه نظير الاول فظاهر ولذا لم يتعرض
له واما كونه نظير الثاني فان اسم الاشارة ههنا كاعادة الموصوف بصفاته المذكورة لما تقرر ان اسماء الاشارة
حقها ان يشار بها الى محسوس مشاهد او منزل منزلته في التمييز ولما كانت الصفات المجراة 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 وهو اي الاستيناف باعادة الصفة ابلغ من ان يستأنف باعادة
الاسم وحده بلا تعرض للصفات لما فيه من بيان المقتضي للحكم وهو الوصف المناسب وتلخيصه ان ترتب الحكم على
الوصف المناسب ايذان بانه اي ذلك الوصف هو الموجب له اي للحكم بخلاف الضمير فانه راجع الى الذات وليس
فيها ملاحظة لاوصافها اقول فيه اشكال وهو ان المثال لا يناسب الممثل لان الموصوف لم يذكر فيه بصفاته
حتى يعاد كذلك فالمناسب ان يمثل بما ذكرنا اللهم الا ان يقال المقصود ذكر الصفة في الاستيناف وهو حاصل
في المثال ولذا قالوا معنى قولهم باعادة اسمه وباعادة صفته اعادة ذكر من استؤنف عنه الحديث اما باسمه او
بصفته ومعنى الاستعلاء في على هدى انما قال معنى الاستعلاء دون معنى على لما تقرر في موضعه ان الاستعارة
في الحرف تقع اولا في متعلق معناه كالاستعلاء والظرفية والابتداء مثلا ثم تسري اليه بتبعيته تمثيل تمكنهم
من الهدى واستقرارهم عليه بحال من اعتلى الشيء وركبه يعني ان هذه الاستعارة تبعية تمثيلا اما التبعية فلجريانها

اولا في متعلق معنى الحرف وبتبعيتها في الحرف واما التمثيل فلكون كل من طرفي التشبيه حالة منتزعة من عدة امور لانه شبهت
حالهم في اتصافهم بالهدى على سبيل التمكن والاستقرار بحال من اعتلى الشيء وركبه فيكون الصفة بمنزلة المركوب اقول قد صرح
بجواز اجتماعهما الفاضل اليمني وصاحب البسط والمحققون المحققون من شراح المفتاح وهم ذلك من تقرير المفتاح والكشاف
والمصنف في مواضع عديدة يأتي بيانها ان شاء الله تعالى واعترض عليه بان انتزاع كل من طرفيه من عدة امور يستلزم تركبه من
معان متعددة ومن البين ان متعلق معنى كلمة على وهو الاستعلاء معنى مفرد كالضرب فلا يكون مشبها به في التشبيه
الذي تركب طرفاه وان انضم اليه معنى آخر وجعل المجموع مشبها به لم يكن معنى الاستعلاء مشبها به في هذا التشبيه فكيف
يسري التشبيه والاستعارة منه الى معنى الحرف واجيب بان انتزاع كل من طرفيه من عدة امور لا يوجب تركبه بل
يقتضي تعددا في ماخذه وهو لا ينافي كونه متعلق معنى الحرف اقول يؤيده ان صاحب المفتاح عبر عن الطرفين المنتزعين
من عدة امور بمفرد هو التردد حيث قال ومن الامثلة استعارة وصف احدى صورتين منتزعتين من امور لوصف
الاخرى مثل ان تجد انسانا استفتى في مثله فهم تارة باطلاق اللسان ليجيب ولايتهم اخرى فتأخذه صورة تردده
هذا فتشبهها بصورة تردد انسان قام ليذهب في امر فتارة يريد الذهاب فيقدم رجلا وتارة لا يريد فيؤخر اخرى
اذا عرفت ذلك فاعلم ان قوله تعالى اولئك على هدى يجوز ان يعتبر فيه التبعية وحدها وان يعتبر معها التمثيلية وذلك
لانه لما شبه كمال تمسكهم بالهدى باعتلاء الراكب فحصلت التبعية جاز ان ينتزع هيئة من المتقي والهدى وتمسكه
به فتشبه بهيئة منتزعة من الراكب والمركوب واعتلاله عليه مفهومة من حرف الاستعلاء المقارنة بذكر ما ينتزع
منه الطرف الآخر فتحصل التمثيلية ايضا بلا تركب في حرف المستعار لان دلالة على على الاستعلاء مطابقية وعلى
البواقي التزامية واللفظ لا يكون مركبا باعتبار المدلول الالتزامي الذي دل على اعتباره بالقرينة الخارجية
بل غاية ما يلزم من ذلك تعدد في الطرف بحسب المعنى او تركب في ماخذه بحسب اللفظ وشيء منهما لا يقتضي
وجوب تركب الطرفين فان قيل فهم المعتلي والمعتلى عليه من الاستعلاء انما يكون تبعا لا اصالة وقصدا وذلك
لا يكفي في اعتبار الهيئة بل لا بد ان يكون كل واحد منهما ملحوظا قصدا كالاستعلاء ليعتبر هيئة مركبة منهما وهما

حيث انها يلاحظان قصدا مدلولا للفظين اخرين فلا بد ان يكونا مقدرين في الاراده واما تقدير بقية نظم الكلام فليس
بواجب بل بالامكان تقدير ما موجبا لتغير نظمه قلنا سلمنا ان فهمها منه بالتبع لا الاصاله لكن لانسلم انه لا يكفي في اعتبار التقدير
المركبه لا بدله من دليل كيف وقد اعتبروا الهيئه المركبه في تشبيه سقط النار بعين الاسكن في الاستدراه والاستئناف
والمقدار المخصوص مع ان فهمها منهما بالتبع لا الاصاله سلمناه لكن لانسلم ان الملاحظه القصديه للمعنى بعض كون
مدلولا للفظ مقدرا في الاراده لجواز ان يكون مستفادا من القرينه الخارجه بلا اعتبار تقدير اللفظ في الاراده سلمناه
لكن لانسلم ان مجرد التقدير في الاراده اذا كان موجبا لتغير النظم كما فيما نحن فيه بعض التركيب فان اقل مرتبه التركيب الحاصل
باجماع الاجزاء افاده اوجب التقدير ذكر الغير فقد امتنع التركيب بلا منازع والانكير والحاصل ان التعدد في الكلمه بغير
ما طرء في الممثل له الا لدال عليه مما يجب ان يكون الفاظا بعضها محققه وبعضها متخيله ينوي في الاراده بلا ذكر ولا
تقدير اذ تقدير ما يوجب تغير النظم ومع ذلك يسمى مركبا ام يكفي ان يكون الفاظا موجودا اعتبار مدلوله التعدد ولو بحسب
القرينه الخارجه والحق هو الثاني في الامر الاول مع كونه مخالفا لكلام الائمه مخالف لاصطلاح اهل العربيه فان اقل مرتبه التركيب
عندهم الحاصل باجماع الاجزاء يشهد به تتبع كتبهم والاستقراء واذا تأملت فيما حررناه حق التأمل وتحملت ما قررناه
كل حق التحمل فقد عثرت على الحق الابلج وانضممت عن خلدك خلجان البخيل التلجلج وان اردت تطمئن قلبك زياده
اطمئنان بحيث ينتفع الشبه والاوهام ويزيدك عرفانا على عرفانك فارجع البصر الى حواشي المطول في هذا المكان
تشاهد آثار الفيض من الغياض المتنان والحمد لله على التوفيق وبه العصمه والى سواء الطريق ثم لما لزم عاد كره تشبيه الهدى
ونظائره بالمركوب وكان مما يستبعد في الجمله ازاله بان هذا التشبيه فيما ذكرناه ضمني غير مصرح به وقد صرحوا
به في مواضع اخرى نحو قولهم امتطى الجهل والغوي فان ان جعل بمنزله قولك ركب مطيه الجهل كان استعاره بالكنايه
وان جعل في قوه قولك اتخذ الجهل مطيه كان تشبيها وايا ما كان فتشبيه الجهل والغوي بالمطيه مقصود منه
والمراد بكونه مصرحا به واقتعد غارب الهوى اذ قد شبه فيه الهوى بالمطيه على طريق المكنيه وخيل باثبات
الغارب وشيء يذكر الاقتعاد وكذا اي التمكن من الهدى والاصرار عليه انما يحصل باستفراغ الفكر واداته

النظر فيما نصب من الحجج ليحصل كمال التوقي التنظير والمواظبه على محاسبه النفس في العمل ليحصل كمال التوقي العمليه والايقاظ ربما قد
قدر الشيء مبلغه اولا يصل احد مبلغه ومرتبته ونظير قول الهذلي هو ابو خراش خويلد بن مرة يرثي خالد بن زهير
فلا واني الطير المتربه بالصحى على خالد لقد وقعت على لحم لا زاجر من ذي التيمن كما ذا الاقسم لقد وقعت جوابا له والخطاب
للطير على سبيل الالتفات وتكليد لحم للتعظيم استعظم لحم خالد حتى استعظم الطير الواقعه عليه واستعظم اباها حتى اقسم به
والمتربه من اترب بالمكان اقام به ولزمه وعن الزمخشري انه كان يقول ما افصحك يا بيت واكد تعظيمه بان الله تعالى لم يحلف
والموفق له كانه وقع لما ستوسم ان الهدى لا يكون الا من الله تعالى فما فاز من فاز الا بتوفيقه فبين انها تاكيد تعظيمه بالسناد الى الله
تعالى كما استفيد من الاضافه اليه في بيت الله وناقه الله والتوفيق هو اللطف الداعي الى العمل الخير كما ان العصمه هو اللطف
الزاجر عن اعمال الشر واعلم ان قوله ومعنى الاستعلاء على مدى ان ههنا يؤكد الاختصاص المستفاد من قوله اولئك
على هدى كما الاتي وقد ادغمت النون في الراء بغنه وبغير غنه المشهور عند القراء الاغنه مع اللام والراء وقد
ورد عنهم في بعض الروايات الغنه معهما والاتفاق في جواز هما بحسب العربيه كثر في بنيها على ان اتصاف
تلك الصفات بعض كل واحد من الاثرتين بفتح الهمزه والثاء بمعنى التقدم والاستبداد والمراد بها الاثره بالهدى
والاثره بالفلاح ووجه التنبيه انك قد عرفت ان في ذكر يترتب الحكم على الوصف المشعر بالعليه فتكرير العلة تنبيه على
تعدد المعلول حتى لو لم يكرر لتوهم انه بعض الاستبداد بمجموع الوصفين لا بكل منهما فان كلا من اي الاثرتين كاف
في تميزهم بها عن غيرهم حتى لو لم يكرر لتوهم اختصاصهم بمجموع الوصفين فيكون هو المميز لا كل واحد قول هذا الوجه
انما يستقيم اذا افاد ومجرد تعريف المسند اليه التخصيص يحصل في الجمله الاولى ايضا وهو مخالف فيه فكانه تبع صاحب
الكشاف لانه قائل بالحصر في الله يبسط الرزق والله يستهزئ بهم ونحو ذلك ووسط العاطف بين الجملتين لاختلافهما
الجملتين ههنا معنى لان بينهما تمايزا في العقل والوجه اذ الهدى في الدنيا والفلاح في العقبى وحق ما بينهما من المناسبه فيهما
متوسطا بين كمال الاتصال وكمال الانقطاع فلذا وسط الواو وبينهما على قوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل
اولئك هم الغافلون فان التسجيل اي الحكم القطعي بالغفله والتشبيه بالبهايم شيء واحد بحسب المعنى والمآل

وان تعددا بحسب اللفظ والمفهوم بحيث صح اطلاق المتفقين عليهما فلا يناسب العطف لكمال الاتصال بينهما وهم فصل
اي ضمير فصل لا مبتدا ذكر له ثلاث فوائد الاول انه يفصل الخبر عن الصفة اي يدل على ان ما بعده خبر لا صفة لانه
انما يتوسط بين المبتدا والخبر لا بين الموصوف والصفة وبهذا الاعتبار يسمى ضمير الفصل والثانية انه يؤكد النسبة
لما فيه من زيادة الربط حتى قالوا ان معنى قولنا زيد هو العادل زيد است كه عادل است وفيه اشارة الى ان ما قيل انه
لتاكيد المسند اليه لانه بمنزلة زيد نفسه العادل ليس بشيء والثالثة انه يفيد اختصاص المسند بالمسند اليه اي قصره
على المسند اليه بشهادة الاستعمال اقول قد تقرر في علم المعاني انه انما يفيد التخصيص اذا لم يكن الخبر معرفا سواء كان اسما
منكرا او فعلا او ظرفا نحو زيد هو افضل من عمرو وزيد هو يقاوم الاسد وزيد هو في الدار قال صاحب الكشاف في قوله تعالى
الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة هو للتخصيص واما اذا كان معرفا فيحصل التخصيص من التعريف ويكون الفصل
بمجرد تاكيده او مبتدا قسيم لقوله هم فصل كانه الذي انفتحت له وجوه اللطف اشارة الى ان فلح في الاصل بمعنى شق
وفتح والهمزة في المفلح للصيرورة نحو فلق بمعنى شق وقلذ بمعنى قطع وقلن بمعنى فرق شعره لطلب العمل وتعريف المفلحين
يعني ان اللام فيه اما للعهد الخارجي او لتعريف الجنس اشار الى الاول بقوله للدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم
المفلحون في الآخرة اعلم ان ههنا ضابطة وهي ان الشيء اذا كان له صفتان من صفات التعريف عرف السامع اتصافه باحدهما
دون الاخرى حتى يجوز ان يكونا وصفين لشيئين متعددين في الخارج فايهما كان بحيث يعرف السامع اتصاف الذات
به وهو كالطالب بحسب زعمك ان تحكم عليه بالآخر يجب ان يقدم اللفظ الدال عليه ويجعله مبتدا وايهما كان بحيث
يجهل اتصاف الذات به وهو كالطالب ان يحكم بثبوته للذات او بنفيه عنها يجب ان يؤخر اللفظ الدال عليه ويجعله
خبرا فاذا عرف السامع مثلا زيدا بعينه واسمه ولا يعرف اتصافه بانه اخوه واردت ان تعرفه ذلك قلت
زيد اخوك واذا عرف اخا له ولا يعرفه على التعيين واردت ان تعينه عنده قلت اخوك زيد ولا يصح زيد اخوك
ويوافقها قول الشيخ في دلائل الاعجاز في اوله وآخره حيث قال انك في قولك زيد منطلق وزيد المنطلق تثبت
فعل الانطلاق لزيد لكن تثبت في الاول فعلا لم يسمع السامع من اصله انه كان وفي الثاني فعلا قد علم السامع

انه كان ولكن لم يعلمه لزيد فاذا بلغك انه كان من انسان انطلاق مخصوص وجوزت ان يكون ذلك من زيد ثم قيل لك زيد
المنطلق انقلب ذلك الجواز وجوبا وزال الشك وحصل القطع بانه كان من زيد ثم اذا قصد تاكيد هذا الوجوب قيل زيد هو
المنطلق واذا قيل المنطلق زيد فالمعنى على انك رايت انسانا ينطلق بالبعد منك فلم يثبت ولم يعلم ازيد هو ام عمرو
فقال لك لصاحبك المنطلق زيد اي هذا الشخص الذي تراه من بعيد هو زيد وكذا الحال فيما نحن فيه فانك قد عرفت المتقين
وتحققوا عندك وقد بلغك ان قوما مفلحين في الآخرة فكانك جوزت ان يكون المتقون هؤلاء المفلحون وكنت تطلب
ان تحكم عليهم بالفلاح في الآخرة وينبغي ان يكون هذا مراد صاحب الكشاف ايضا بقوله كما اذا بلغك ان انسانا قد تاب
من اهل بلدك فاستخبرت من هو فقيل زيد التائب اي هو الذي اخبرت بتوبته بان يكون معنى من هو ازيد هو كذلك كانك تفرده
بالذكر لزيادة اهتمام له ليست لغيره بسبب من الاسباب لكن لما كان المتبادر من ظاهره ان يكون معناه ازيد التائب ام عمرو
ام بكر الى غير ذلك ورد عليه الاعتراض بان المناسب ح التائب زيد لانك قد عرفت ان انسانا قد تاب وانت كالطالب
بان تحكم عليه بانه زيد او عمرو او غيرهما يعني ان مقتضى الضابطة انك اذا عرفت التائب فقلت من هو وكان معناه ازيد
التائب ام عمرو ام بكر وجب ان يكون التردد في الخصوصيات ويكون المطلوب الحكم على التائب بواحد منها كما ذكر الشيخ
في بيان المنطلق زيد فلا يصح ح زيد التائب بل الصحيح التائب زيد وبهذا يظهر بطلان الجواب عنه بان الضمير في قولك من هو
راجع الى التائب اي من التائب فمن مبتدا والتائب خبره كما هو مذهب سيبويه والمعنى ازيد التائب ام عمرو ام بكر
فالمطلوب بهذا السؤال ان يحكم بالتائب على شيء من تلك الخصوصيات لان غاية ما استفيد منه ان يكون زيد التائب مطابقا
لقوله من التائب على قول سيبويه وذلك لا يدفع الاعتراض بعدم مطابقته للضابطة المقررة فتدبر ولا تتحير وتامل
ولا تتزلزل واضبط الضابطة واحسن انسها واحفظ القاعدة ولا تنسها واشار الى الثاني بقوله او الاشارة
الى ما يعرفه كل احد من حقيقة المفلحين وخصوصياتهم المفيدة للاطلاع على كمال حقيقتهم فيقصد به قصر المسند
على المسند اليه ويؤكده الضمير كقولك زيد هو الشجاع اي الكامل في الشجاعة بحيث لا يعتد بشجاعة غيره لقصورها عن
رتبة الكمال وقد يقصد به ادعاء ان المبتدا عين جنس الخبر ومتحد معه لا انه مفهوم مغاير للمبتدا مقصور عليه

كما في الاول واختاره صاحب الكشاف لكونه ابلغ من الحصر تامل كيف نبه سبحانه وتعالى اي تامل في كيفية تنبيهه تع فان كيف
قد انسلخ ههنا عن معنى الاستفهام فكان بمعنى الظرف على اختصاص المتقين بنيل ما لا ينال احد سواهم من كمال الرسوخ
على الهدى في الدنيا وكمال الفلاح والفوز في العقبى من وجوه شتى متعلق بنبه احدها بناء الكلام على اسم الاشارة هذا
الوجه مشترك بين الجملتين والثلثة الباقية مختصة بالثانية ويجوز جر بناه وما عطف عليه بالبدلية من وجوه شتى للتعليل
مع الايجاز لانه مع افراده يفيد ترتب الحكم على الوصف المفيد للعلية ووجه كونه منبها على الاختصاص ان ذكر
علة الحكم يفيد ثبوته بثبوتها وعدمه بعدمها وثانيها تكريره ووجهه ما مر في قوله كرر فيه اسم الاشارة تنبيها
اه وثالثها تعريف الخبر وهو ظاهر ورابعها توسط الفصل لما عرفت انه يفيد التخصيص وان كان الصواب انه
يؤكد الاظهار قدرهم بفتح الدال وسكونها بمعنى المبلغ والمرتبة والجار متعلق بنبه بعد ما تعلق به قوله من وجوه
شتى وهذا بالنظر الى كماله في نفسه وقوله والترغيب لاقتفاء اثرهم بالنظر الى الغير اقول قد عرفت انه اختار ان
اولئك على هدى ايضا يفيد الاختصاص وقد ترك بيان انه تع نبه فيه ايضا على اختصاصهم بما ذكر من وجوه شتى
ذكر ما يدل على كمال الاستغراق والتمكن على الهدى ونهاية تعظيم هداهم وتاكيد ذلك التعظيم بقوله من ربهم وقد تشبث
به اي بالاختصاص المذكور الوعيدية وهم المعتزلة والخوارج وحاصل الجواب ان المختص بهم كمال الفلاح وهو لا
ينافي حصوله في الجملة للغير تنبيه قد مر مرارا ان المقصود من انزال القرآن تكميل النفوس بحسب القوة النظرية
والعملية لتحصيل سعادة الدارين واحراز فضيلة الكونين وبيان مراتب السعداء ومنازل الاشقياء وتكميلها
باعتبار الاولى بمعرفة المبدأ والمعاد وما بين النشأتين وباعتبار الثانية العمل بما يلائم نظام المعاش ونجاة
المعاد وقد بينا افادة الفاتحة الاشارة الى ذلك مما لا مزيد عليه واوائل هذه السورة ايضا تفيده وذلك لان
قوله هدى للمتقين اشارة الى تكميل الكتاب على الاجمال وقوله الذين يؤمنون بالغيب اشارة الى تكميله بحسب القوة النظرية
لما عرفت ان الغيب يتناول ذاته تع وصفاته واليوم الآخر واحواله وقوله ويقيمون الصلوة اشارة الى تكميله
بحسب القوة العملية باعتبار البدن وقوله ومما رزقناهم ينفقون اشارة الى تكميله بحسبها باعتبار المال ولما كان

الايمان اهم المهمات وكان بعض المؤمن به موقوفا على السمع وكان المقام يقتضي التصريح باليوم الآخر اعاد الايمان
فقال والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون ثم اشار الى ان من جاز تلك الصفات
وفاز بنيل تلك السمات حصل له سعادة الدارين وسيادة الكونين حيث قال اولئك على هدى من ربهم يعني في الدنيا واولئك
هم المفلحون يعني في العقبى ثم لما ذكر خاصة عباده وخالصة اوليائه بصفاتهم التي اهلتهم اي جعلتهم اهلا للهدى في
الدنيا والفلاح في العقبى فيه اشارة الى مراتب السعداء عقبهم باضدادهم العتاة جمع عات من العتو المردة
جمع مارد الذين لا ينفعهم الهدى ولا يغني عنهم الآيات والنذر فيه اشارة الى منازل الاشقياء وفيما ذكره بيان
لوجه ارتباط قوله تع ان الذين كفروا بما قبله لتباينهما في الغرض يعني لكمال الانقطاع بين القصتين بانتفاء الجامع بينهما
فان التباين في الغرض يقتضي انتفاء الجامع بل عينه واقتصر على التباين في الغرض كما سنذكر بما لا مزيد عليه ولم يذكر التباين
في الاسلوب كما ذكر في الكشاف وهو على ما ذكر شراحه ان طريق الاولى الحكم على الكتاب بجملة محذوفة المبتدأ موصول بخبرها ذكر
المتقين واحوال المؤمنين وطريق الثانية الحكم على الكافرين قصدا بجملة تامة مصدرة بان المشعرة بالاخذ في كلام آخر
لان التباين في الغرض هو الاصل في الفصل والتباين في الاسلوب من توابعه ولوازمه كما لا يخفى على المتامل ولهذا
فرع صاحب الكشاف التباين في الغرض هو الاصل في الفصل والتباين في الاسلوب من توابعه ولوازمه كما لا يخفى على
المتامل ولهذا فرع صاحب الكشاف التباين في الغرض والاسلوب جميعا على ما يوجب التباين في الغرض فقط وهذا
مما يتعرض له الشراح مع لزومه فتدبر فان القصة الاولى سيقت لذكر الكتاب وبيان شانه اما على تقدير كون الذين
يؤمنون جاريا على المتقين فظاهر واما على تقدير كونه كلاما مبتدأ مسوقا لوصف المؤمنين فلان سبيله ح سبيل
الاستيناف كما عرفت فيكون مبنيا على تقدير سؤال فيندرج في حكم المتقين ويتبعه في المعنى فيتبع ذكر الكتاب لان
تابع التابع تابع فان قيل اذا جعل والذين يؤمنون بما انزل مبتدأ خبره اولئك على هدى يكون جملة مستقلة
في وصف المؤمنين معطوفة على ما قبلها فليعطف عليها جملة وصف الكفار قلنا قد سبق ان هذا الوجه مرجوح
فلا عبرة به وان تلك الجملة تعريضية فتناسب معناها وصف الكتاب بالكمال ولذا حسن عطفها على ما قبلها بخلاف

مثل الجملة فانها تصريحية سيقت لبيان اصرار الكفار ولذا صدرت بان المشعرة بالاخذ في كلام آخر ولذا قال والقصة
الاخرى مسوقة لشرح تمردهم وانهماكهم في الضلال فان قيل سلمنا انها صريحة في بيان اصرارهم لكن لا نم انها سيقت
لذلك لم لا يجوز ان يكون مسوقة لما يدل عليه التزاما وهو عدم كون الكتاب هدى لهم فان المدلول الالتزامي يجوز
ان يساق له الكلام كما تقرر في الاصول قلنا لان المقام يأباه فان السورة من اولها سيقت لبيان عظمة شانه و
رفعة مكانه فيناسبه التصريح بالانتفاع به دون التصريح بعدمه وسوق الكلام له وان طابق الواقع بالنظر
الى المصرين فلا يرد الاشكال بقوله تع وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا تبارا
لان مقام هذا غير مقام ذاك فتامل وان من الحروف لم تقل من الاحرف وان كان الموضع موضع قلة لكونها ستة
احرف والحروف جمع كثرة اتباعا للقوم فان احدهما يستعمل مكان الآخر كثيرا مجازا التي شابهت الفعل اي التام
المتصرف لفظا واستعمالا ومعنى اشار الى الاول بقوله في عدد الحروف لكونها على ثلثة احرف فصاعدا كالافعال
ولما كانت المشابهة اللفظية في شيئين عدد المادة وحركة الآخر وذكر الاول اراد ان يذكر الثاني ايضا فقال
والبناء على الفتح كما ان الماضي كذلك واشار الى الثاني بقوله ولزوم الاسماء كما ان الافعال كذلك والى الثالث بقوله
واعطاء معانيه اي معاني الفعل من التحقيق والتشبيه والاستدراك والتمني والترجي وشابهت الفعل
المتعدي خاصة في دخولها على اسمين كالفعل المتعدي يقتضي فاعلا ومفعولا فان هذه الحروف انما وضعت لتحدث
في الجمل معاني لم توجد فيها قبل دخولها عليها بمشابهة الفعل المتعدي ولذلك اي ولكون عملها بمشابهة الفعل لا
الاصالة اعملت عمله الفرعي وهي نصب الجزء الاول ورفع الثاني فان الاصل في الفعل تقديم الرفع على النصب و
العكس فرع عليه ايذانا بانه اي ان فرع للفعل في العمل دخيل فيه غير اصيل فان فرعية العمل تؤذن بفرعية العامل
قضية للاستصحاب لاقتضاء الاستصحاب اياه وهو ابقاء ما كان على ما كان بالتجرد عن العوامل ليخلفه اي
الرفع عنها اي عن الخبرية وقد زال اي التجرد بدخولها اي ان ولذلك يتلقى بها القسم فانه ايضا للتاكيد والتحقيق
نحو والله ان زيدا لقائم لم يذكر له مثالا لوضوحه مثل ويسئلونك عن ذي القرنين الخ مثاله قوله ويصدر بها

الاجوبة وقال موسى يا فرعون آه مثال قوله ويذكر في معرض الشك قال المبرد في جواب ابي العباس الكندي حين قال له اني
لاجد في كلام العرب حشوا اجد العرب يقول عبد الله قائم ثم يقول ان عبد الله قائم ثم يقول ان عبد الله لقائم بل المعاني مختلفة
لاختلاف الالفاظ فقولك عبد الله قائم اخبار آه وتعريف الموصول اما للعهد فان الموصولات كالمعرف باللام ينقسم الى اقسام
التعريف من العهد الخارجي وتعريف الجنس وغير ذلك كما تقرر في موضعه والمراد به ناس باعيانهم كابي لهب وابي جهل والوليد بن
المغيرة من المشركين واحبار اليهود من اهل الكتاب والوجه في العهد ان هؤلاء اعلام الكفر والمشهورون به بحيث
يتبادر الذهن اليهم عند الاطلاق او للجنس متناولا بحسب ظاهر مفهومه الجنسي على سبيل البدل من صمم واصر على الكفر
وغيرهم فخص عنهم غير المصرين بما اسند اليه اي الى الموصول وهو قوله سواء عليهم آه والحاصل ان اللفظ باطلاقه يتناول
الفريقين لكن اذا اعتبرت القرينة الخبرية دلت على ارادة المصرين فقط ولقد احسن في ترك كلمة كل حيث لم يقل كل من صمم
كما وقع في الكشاف اذ فهم منه الاستغراق فاضطرب في توجيه الشراح فانه انما يستفاد من القرينة وهي ههنا تدل على عدمه
فتامل وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به كذا قال الامام الغزالي وتبعه المص ورد بانه غير شامل للكافر
الخالي عن التصديق والتكذيب واعتذر الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي ان تصديقه واجب في كل ما جاء به
فمن لم يصدقه فقد كذبه في ذلك ورد بظهور المنع فالصواب ان يقال الكفر عدم الايمان عمن من شانه فانه شامل
للتكذيب وترك التصديق بعد الوجوب وانما عد لبس الغبار فلنسوة طويلة كانت تلبس في ابتداء الاسلام وهي الآن
من تغاير اهل الكفر وشد الزنار آه اشارة الى سؤال وجواب تقرير السؤال ان من ارتكب هذه الامور كان كافرا
بالاجماع وان صدق النبي في جميع ما جاء به فيبطل عكس التعريف وتقرير الجواب انها في انفسها ليست كفرا بل يدل
على التكذيب او عدم التصديق لان من صدقه لا يجترئ عليها ظاهرا فان قيل ان جعل ترك المامور به او ارتكاب
المنهي عنه علامة التكذيب بطل طرده بغير الكفر من الفساق قلنا يجوز ان يجعل الشارع بعض محظورات
الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كما في ذكر وبعضها
لا كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل

فاندفع به اشكال آخر وهو ان صاحب التأويل في الاصول اما ان يجعل من المكذبين فيلزم تكفير كثير من الفرق الاسلامية
كاهل البدع والاهواء بل المختلفين من اهل الحق واما ان لا يجعل منهم فيلزم عدم تكفير المنكرين لحشر الاجساد وحدوث
العالم وعلم الباري تع بالجزئيات فان تأويلاتهم ليست بابعد من تأويلات اهل الحق للنصوص الظاهرة في
خلاف مذهبهم لان من النصوص ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره فتأويله تكذيب للنبي بخلاف البعض الآخر
فاحتجت المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ المضي على حدوثه اي القرآن لاستدعائه اي لفظ المضي سابقة مخبر عنه
تقرير احتجاجهم ان كلامه تع لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره تع عنه علوا كبيرا والتالي بط فالمقدم مثله
اما الملازمة فلان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه تع وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور
السبق على الازلي فيلزم اما الكذب او حدوثه والاول بط فتعين الثاني واجيب بانه اي ذلك الاستدعاء
مقتضى التعلق يعني ان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان فيه وانما يتصف
بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات غايته لزوم حدوث التعلق وحدوثه لا يقتضي
حدوث الكلام المتعلق كما في العلم فان تعلقه حادث دونه اعلم ان مدار هذا الاحتجاج والجواب عنه ينبغي ان يكون
حمل كلام الشيخ الاشعري على انه اراد بالكلام النفسي امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا على ما قال بعض المحققين ان لفظ
المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم
الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالته على
ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بالالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه تع حقيقة وهذا الذي
فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم كون المعارضة والتحدي بكلام الله تع الحقيقي وكعدم كون
المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ
على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تع
وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة

وما يقال ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب قصور الآلة بالتلفظ
هو الحادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه
وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقته تم كلامه وهذا المجمل الكلام الشيخ مما اختاره
محمد الشهرستاني في كتابه المسمى نهاية الاقدام ولا شبهة انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة
الحنفية سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم خبر ان يعني ان هذا المجموع خبرها وقوله وسواء اسم بمعنى الاستواء اه
بيان وتوضيح له ومحصله ان هذا خبرها اما بطريق ان سواء بمعنى مستو وما بعده فاعله او ما بعده مبتدأ وهو خبره
نعت به كما نعت بالمصادر اي اجري الاستواء على الموصوف به كما اجري المصادر على الموصوف بها مبالغة اعم من ان يكون
نعتا نحويا كما قال الله تع الى كلمة سواء بيننا وبينكم او لا كما في هذه الآية فانه رفع بانه خبر ان وما بعده اي انذرتهم
ام لم تنذرهم مرتفع به على الفاعلية فان قيل ارتفاعه بخبرية ان مخالف لما مر ان خبرها هو المجموع قلنا الرفع فيه
رفع المجموع لكن لما لم يقبل الحركة اعطوها جزء القابل كما يقال الخبر في زيد قائم مع الضمير لكنه لما لم يقبل الحركة اعطوها مجرد
قائم فقالوا مرفوع بالفاعلية كانه قيل ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه فيه اشارة الى ان المصدر بمعنى
اسم الفاعل وان الفعلين مؤولان بالمصدر او بانه خبر لما بعده ووجه افراده على الاول ظاهر وعلى الثاني مع ان المجري
عليه ح شيئان للنظر الى جهة المصدرية ورجح هذا بانه لما كان غير صفة فالاصل ان لا يعمل وبان الغرض من الوصف
بالمصدر هو المبالغة حتى يكون المعنى في رجل عدل انه تجسم من العدل واذا جعل بمعنى اسم الفاعل او حمل على حذف المضاف
فات ذلك ولما ورد على الثاني ان ما بعده فعل فلا يصلح للاخبار عنه دفعه بقوله والفعل انما يمتنع الاخبار عنه
كان الاولى ان يقول انما يمتنع الاسناد اليه ليشمل الفاعل فيكون جوابا عما يرد على الاول ايضا اذا اريد به تمام ما وضع
له وهو الحدث مع الزمان يسمى الفعل مع فاعله المضمر فعلا لشيوعه في عباراتهم والا فالمخبر عنه ههنا هو الجملة لا مجرد
الفعل قيل لا حاجة اليه لان الاخبار فيما نحن فيه انما هو عن الفعل واما فاعله فهو قيد للمخبر عنه لا جزء عنه على
الامتناع متعلق بارادة مطلق الحدث فانها المبنية على التوسع والتجوز لارادة اللفظ ولما ورد ان الفعل

اذا اول بالمصدر فلم عدل عنه اليه اجاب عنه بقوله وانما عدل هنا من المصدر الى الفعل لما فيه من فايدتين احدهما
معنوية اشار اليها بقوله ايهام التجدد باعتبار دخول الزمان الذي من شانه التغير والتجدد في مفهوم الفعل
فانه يؤذن باعتبار التجدد في الحدث فان علة الانضمام هي الجنسية وانما قال ايهام لان حقيقة التجدد انما تستفاد
من الفعل المستعمل في معناه الحقيقي دون المعنى المصدري والاخرى لفظية اشار اليها بقوله ومن حسن دخول
الهمزة وام عليه لما تقرر ان الاستفهام بالفعل اولى لتقرير متعلق بدخول معنى الاستواء المدلول عليه ضمنا بالهمزة و
ام فانهما جردتا عن معنى الاستفهام الذي هو جزء معنى الهمزة وام فان اللفظ المتضمن لمعنيين قد يجرد لاحدهما
ويستعمل فيه وحده فينقلب الدلالة التضمنية الى القصدية وهو المراد بالتقرير والتاكيد كما جردت حرف النداء
الموضوع للاختصاص الطلبي عن الطلب لمجرد التخصيص كلا الجارين متعلق بجردت في قولهم اللهم اغفر لنا ايتها
العصابة فان المراد مجرد تخصيص الضمير لا طلب العصابة وبهذا التقرير يندفع اسولة الاول ان تجويز كونه فاعلا
او مبتدا متاخرا عن خبره يبطل مدارة الاستفهام الثاني ان الهمزة وام لاحد الامرين وما يسند اليه يجب تعدده
فيتنافيان الثالث ان جعلهما لمجرد الاستواء يقتضي ان يكون المعنى المستويان سواء وهو غير مفيد وجه اندفاع
الاول والثاني انهما انما يردان اذا بقي في الهمزة وام معنى الاستفهام وعرفت انهما جردتا عنه ووجه اندفاع
الثالث انك قد عرفت ان الاستواء الذي حصل من الهمزة وام هو الاستواء الذي كان في ضمن المعنى الحقيقي لهما
وهو الاستواء في علم المستفهم وظاهر ان الاستواء الذي هو مدلول الخبر هو الاستواء في الغرض المسوق له الكلام
فتاول المعنى الى قولك المستويان في علمك مستويان في الغرض ولا شك انه مفيد وهذا هو المراد بما نقل عن صاحب
الكشاف ان معناه ما استوى علمك فيه حتى اشتغلت به مستو في عدم التاثير كانه سال ربه انذرهم ام لا فقيل
له ذلك فايدة كلمة على ههنا بمعنى عند قال ابن هشام في معنى اللبيب على تجيء للظرفية ولذا قال في لباب التفاسير اي
مستو عندهم والانذار في اللغة التخويف مطلقا اريد به ههنا التخويف من عذاب الله تعالى استعمالا للمطلق
في المقيد وانما اقتصر عليه اي لم يذكر البشارة اما بطريق الاقتصار عليها او بطريق الاشتراك معه لانها

او وقع في القلب واشد تاثيرا
في النفس من البشارة من حيث
ان دفع الضرر المستفاد
من الانذار صح

مفهومه من ذكر الانذار بطريق دلالة النص وذلك لانه اي الانذار اهم من جذب النفع المستفاد من البشارة فاذا لم ينفع
اي الانذار فيهم كانت البشارة بكسر الباء بعدم النفع متعلق بقوله اولى وهو خبر كانت وهو لحن لان الهمزة المتحركة لا تقلب
الفا ولانه يؤدي الى جمع الساكنين على غير حده اجيب عن الاول بان المتحركة قد تقلب الفا كما نقل عن القراء السبع وثبت
في كلام الفصحاء كما في منساه وقول حسان سالت هذيل رسول الله فاحشة ضلت هذيل بما قالت ولم تصب
ونحو ذلك وعن الثاني بان من يقلبها الفا يشبع الالف اشباعا زايدا على مقدار الالف ليكون فاصلا بين الساكنين
ويقوم مقام الحركة كما في محياي باسكان الياء وصلا ويحذف الاستفهامية ويحذفها والقاء حركتها على الساكن
قبلها قال صاحب الكشاف ويحذف حرف الاستفهام ويحذفه والقاء حركته على الساكن قبله كما قرئ قد افلح وقال
المحققون من شراحه الظاهر ان ضمير حركته لحرف الاستفهام يكون القراءة عليهم انذرتهم بفتح الميم وابتداء
انذرتهم بفتح الهمزة لكن لما لم توجد هذه القراءة وخالفت القياس واوجبت الثقل ولم يكن مثل قد افلح بفتح الدال وسكون الفاء
ذهب الجمهور الى ان ضمير حركته للحرف الاخير اعني الهمزة الثانية ليكون القراءة عليهم انذرتهم بفتح الميم وسكون النون من غير همزة
اصلا لكن هذه القراءة ايضا لا توجد ولا العبارة يدل عليه وانت خبير بان عبارة المص نص في الاول فيقوى عليه الاشكال ويمكن دفعه
بان ما ذكره الشراح مبني على ما نقل عن الامام السخاوي انه قال اما اذا كان الساكن قبل الهمزة ميم الجمع نحو عليكم انفسكم فلا خلاف
في تحقيق مثل هذه الهمزة في الوقف عندنا فظنوا ان لا نقل في نقل حركة الهمزة الى ميم الجمع ولم يقفوا على نقل الامام ابي شامة في
شرح الشاطبية عن الامام ابن مهران انه ذكر في كتاب له قصره على معرفة مذهب حمزة في الهمزة وقال في الهمزة بعد ميم الجمع لحمزة
مذاهب احدها وهو الاحسن نقل حركة الهمزة اليها مطلقا يضم تارة ويفتح تارة ويكسر تارة نحو ومنهم اميون عليهم استغفرت لهم
ذلكم ادرى الثاني انها تضم مطلقا وان كان الهمزة مفتوحة او مكسورة حذارا من تحريك الميم بعد حركتها الاصلية الثالث تنقل
في الضم والكسر دون الفتح لئلا يشتبه اللفظ بالتثنية وان كانت الهمزة قبلها همزة وهما متفقتان او مختلفتان سهل الثانية
وفي نحو انذرتهم تنقل الاولى وتسهل الثانية الى هذا كلامه وبه يظهر صحة ما اختاره المصنف جملة مفسرة لاجمال ما قبلها
فيما فيه الاستواء يعني بالنظر الى نفس مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن كونه في مقام الاخبار عن الكفار فانه اذا لوحظ

لا يبقى الاجمال فلا محل لها كما صرح به ابن هشام ان الجملة المفسرة لما قبلها ليس لها محل من الاعراب عند الجمهور والعجب ان بعض الافاضل
من شراح الكشاف قال ان لها محلا من الاعراب او حال عن ضمير عليهم او ما بعده مؤكدة يعني اذا لوحظ كونه في مقام الاخبار
عن الكفار اذ حينئذ يوجد فيما قبله معنى عدم الايمان فيوجد فيه معنى التاكيد او بدل عنه بدل الاشتمال اذا اعتبر جهة الاجمال
او بدل الكل من الكل اذا اعتبر جهة التاكيد او خبر ان والجملة قبلها اعتراض يشير الى ان جملة ما قبلها على الاعتراض انما يصح اذا
اعتبر كونه جملة كما ذكر في الوجه الثاني لان الاعتراض عند الجمهور ان يورد في اثناء كلام او بين كلامين متصلين معنى بجملة
لا محل لها من الاعراب لنكتة سوى دفع الايهام بما هو علة الحكم لان ما له الاخبار عنهم بان قساوة قلبهم صارت بحيث لا ينفعهم
الآيات والنذر فهو علة لعدم ايمانهم واعترض على الاعتراض بان قوله سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم اقوى واظهر
من قوله لا يؤمنون في افادة ما سيق له الكلام ففيه جعل الاقوى مستغنى عنه والاضعف عمدة ولعله هو الوجه في تاخير المصنف
اياه والآية مما احتج به من جوز تكليف ما لا يطاق ما لا يطاق على ثلث مراتب ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته
ذلك او لاخباره بذلك بغير المكلف به والنزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز اما عند الجمهور فلانه مما يطاق بمعنى ان العبد
قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده ولا معنى لتاثير العبد في افعاله سوى هذا واما عند الشيخ
الاشعري فلانه محال لاستلزام المحال وهو انقلاب علمه جهلا ووقوع الكذب في خبره ومع ذلك مكلف به كايمان ابي جهل
فانه محال لكنه مكلف فالتكليف بما لا يطاق واقع واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين او النقيضين واختلف
قول الشيخ فيه وميله في اكثر اقواله الى جواز التكليف به واليه ذهب اكثر اصحابه فمنهم من قال بوقوعه ايضا لكنه خلاف الاجماع
ويكذبه الآيات والاستقراء والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكنه لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة
كالصعود الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق
العقاب على تركه لا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي بالقرآن فانه لا خفاء في كونه مما لا يطاق
والجمهور على ان النزاع ههنا انما هو في الجواز واما الوقوع فمنفي بحكم الاستقراء وبشهادة مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها ثم المفهوم من قوله فيجتمع الضدان ان المستدل بالآية قائل بوقوع التكليف بالممتنع بالذات وهو باطل لما عرفت

ولهذا قال والحق ان التكليف بالممتنع لذاته وان جاز عقلا لذاته من حيث ان الاحكام لا تستدعي غرضا وان تضمنت الحكم
والمصالح سيما الامتثال والا لما جاز النسخ قبل التمكن من الفعل لكنه غير واقع للاستقراء وللآيات والاحاديث ايضا والاخبار
بوقوع الشيء او عدمه لا ينفي القدرة عليه جواب عن الوجهين اما كونه جوابا عن الاول فظاهر لان الكذب انما يلزم اذا وقع خلاف
المخبر به والتكليف بالشيء لا يقتضي ايقاعه بالفعل بل القدرة عليه والاخبار باحد طرفي الشيء لا ينفيها واما كونه جوابا عن
الثاني فبان يقال انهم لم يكلفوا الا بتصديقه وانه ممكن في نفسه متصور وقوعه الا انه مما علم الله تعالى انهم لا يصدقونه
لعلمه بالعاصين واخباره لرسوله كاخباره لنوح بقوله انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن لا انه اخبرهم بذلك ولا
يخرج الممكن عن الامكان بعلم او خبر ولا ينفي القدرة عليه نعم لو كلفوا بالايمان بعد علمهم باخباره بانهم لا يؤمنون
لكان من قبيل ما علم المكلف بامتناع وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لانه يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء
لاستحالته منهم لما ذكر فلذلك لو علموا السقط منهم التكليف كذا افاد المحقق عضد الملة والدين ولهذا علم فساد ما توهم ان
كلام المص جواب عن الوجه الاول فقط فان قيل هل يمكن توجيه تكليفهم بالايمان بعد علمهم بامتناع وقوعه منهم قلنا
قال الفاضل الارموي غاية ما يقال في هذا الموضع ان المراد من قولنا التكليف بالممتنع لذاته غير واقع ان التكليف به
بالاصالة عسير واقع واما التكليف به بالتبع فجاز ان يكون واقعا وههنا التكليف بالجمع بين الضدين او النقيضين انما
نشأ عن التكليف بالكف عن الايمان وهو تكليف بالتبع ثم لما ورد على الجواب عن الوجهين ان الرسول اذا علم انهم لا يؤمنون
فما فائدة الانذار اجاب عنه بقوله وفائدة الانذار بعد العلم اي علم الرسول صلى الله عليه وسلم بانه لا ينجع اي لا يفيد من
قولهم نجع الطعام اي هنا اكله امران احدهما بالنظر الى المكلف وهو الزام الحجة عليه لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
والآخر بالنظر الى الرسول وهو حيازة اي احاطة الرسول فضل الابلاغ للنصوص الدالة على وجوب التبليغ عليه ولذلك
اي لافادة الانذار الفائدتين المذكورتين قال الله تعالى سواء عليهم ولم يقل سواء عليك اذ لا مساواة بينهما عنده لرجحان
طرف الانذار تحقيقا لمعنى التبليغ بخلاف الكفار فان الطرفين عندهم متساويان لغاية قساوة قلوبهم تعليل للحكم
السابق اشارة الى ان ترك العطف لكونه استينافا جوابا عن سؤال سبب الحكم كما في قوله قال لي كيف انت قلت عليل
سهر دائم وحزن طويل

والكفار وكل السبب ايضا مسببا عن سبب آخر كما اشار اليه بقوله الآتي بسبب غيهم وانهماكهم اه والختم الكتم ظاهره دعوى
التداخل بينهما وقوله سمي به اي بالختم الاستيثاق من الشئ بضرب الخاتم عليه لانه اذا دخل الاستيثاق كتم يدل عليه لان
الاستيثاق المذكور قد يكون بمعنى الختم والكتم معا وهي المعنى بالترادف لكن فيه بحث لان دخول الاستيثاق مواخذا
الغلاق ونحو مقال استوثق من الباب اي احكم اغلاقه كذا ذكر جار الله فتفايد الختم لانه بمعنى ضرب الخاتم والكتم ايضا
لانه بمعنى الاخفاء غاية انه يلزم منهما ومن لا بمعنى الترادف بينهما واما قوله والبلوغ آخر اي آخر الشئ نظرا الى انه
آخر فعل يفعل في آخر الاناء اي اخفائه وكتمه فلا يدل عليه لان الظاهر ان البلوغ عطف على الاستيثاق وتقرأ علة بمعنى
المقدر وضميرانه للختم والاستيثاق وهذا لا يدل على ان البلوغ المسمى بالختم مسمى بالكتم ايضا غاية الامر يدل على انه
آخر فعل يفعل في الكتم ومن لا بمعنى الترادف بينهما وانما وقع هذا من تغيير عباد الكشاف حيث قال الختم والكتم
افعل للتوغل في الاستيثاق من الشئ بضرب الخاتم عليه كتمانه وتغطيته لئلا يتوصل اليه ولا يطلع عليه واجمع المحققون
من شراحه ان مراده بيان الاتفاق بينهما بالنظر الى العين واللام واصل المعنى وان افترقا معنا من وجه
آخر وغاية ما يمكن ان يقال انه لا يدعى الترادف بل التفسير باللازم ومراده بالوجهين بيان وجه اللازم في صورة
وجه الملزوم والاختم والاتغشية على الحقيقة لما ذهب اليه بعض المفسرين يعني انه ليس بحقيقة بل مجاز وليس
بمجاز مرسل بل من قبل المبالغة في التشبيه وهو الذي يسميه المتأخرون الاستعارة وصاحب الكشاف قسمه اتباعا
للشيخ عبد القاهر وكثير من القدماء الى الاستعارة والتمثيل وتبعهم للصه وارداه وانما بالتمثيل ما يكون وجه الشبه
فيه منتزعا من متعدد وبالاستعارة ما يكون بخلافه وقد جاز هنا الامران على كل منهما واشار الى بيان الاستعارة بقوله
وانما المراد بها ان يحدث الله تع في نفوسهم اي ذواتهم واشخاصهم فيتناول القلوب والسمع والابصار بليغة
اي صفة من القلوب والاسماع كنقش الخاتم وفي الابصار كالغشاوة ثم ذكر لهم اي يعمهم ويجعلهم مصرين
على استجلاب الكفر المخل بالقوة النظرية والمعاصي المخلة بالقوة العملية واستتباع الايمان المكمل للقوة النظرية و
الطاعات المكملة للقوة العملية بسبب متعلق بيحدث عنهم اي ضلالهم وانهماكهم اي لجاجهم وتوغلهم في التقليد

بالاباء والاجداد الكفر الفجر واعراضهم عن النظر الصحيح المنجي عن ظلمات الجهل فتجعل عطف على حدث واسماعهم عطف
على قلوبهم تعاقب تكن قصير اي القلوب والاسماع وابصارهم عطف على اسماعهم او قلوبهم لا الجبال الآيات اي لا تنظر اليها
بجلوتي كانها غطي عليها بدل من الاجبال في نصب النسخ وتصريفها وحبل اب وقع الجبال وسماه اي احداث بكل الهيئة و
في بعض النسخ وسماها اي الهيئة والمراد احداثها على سبيل الاستعانة حتما اذ كانت الهيئة في القلوب والاسماع وتغشية
الابصار اقول المفهوم من هذا التعبير في قوله تع وعلى ابصارهم غشاوة استعارة تبعية كما في ختم وليس كذلك
بل الاستعارة فيه اصلية كما صرح به شراح الكشاف لكون ما في الغشاوة تبعية والذي ادى اليه الخاطر الفاتر اه
اقول المصنف بل صاحب الكشاف ايضا جعلا قوله وعلى ابصارهم غشاوة بعطف وغشي ابصارهم يدل عليه عبارة الكشاف حيث
قال فان قلت ما معنى الختم على القلوب والاسماع وتغشية الابصار وتوبيخ ما سيأتي من القراءة بالنصب على التقدير وجعل
على ابصارهم غشاوة او على ضرب الجار وايصال الختم اليه والمعنى وختم على ابصارهم بغشاوة ولعل النكتة في تفسير
الاسلوب افادة الثبات والدوام الذي يقتضيهما المقام وذلك لان سبب الايمان على ما تقرر في الاصول وجود العالم
وتعيين طريق الوصول الى ادراكه الاحساس بالبصير فكل في عقله بصير يبصر به العالم وتعيد انه ينبغي له ان ينظر بعين
الاستبصار والاعتبار ويستدل به ويؤمن من حين كونه عاقلا مميزا ويتدرك الانكار ولم يحب عليه الايمان فمن
لم يؤمن فكانهم بصر من ذلك الحين لغشاوة خلقت في بصره وهو معنى الثبات والدوام ولهذا قال تع في سورة الجاثية
وجعل على بصره غشاوة فان ذلك المقام مقام بيان عدم قبولهم النصح وعدم مبالاتهم بالمواعظ الواصلة اليهم حينا بعد
حين لينظروا بعين الاعتبار والاستبصار فيناسبه ذكر الفعل الدال على التجدد لا الدوام والاستمرار ومن النكتة ما
تفردت به فالحاصل ان في ختم استعارة تصريحية تبعية حيث شبه احداث الله الهيئة في القلوب والاسماع المانعة عن
نفوذ الحق فيها بالختم عليها بجامع الاستمساك على الاستيثاق والقبول المانع ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه واشتق من الختم الجاري
صيغة الماضي وكذا الحال في قوله تع وعلى ابصارهم غشاوة لكنه بالتأويل كما عرفت فظهر من كلام الشراح بالنظر الى ظاهر الآية
وكلام المصنف بالنظر الى التأويل واشار الى بيان التمثيل بقوله او مثل عطف على قوله المراد بها في قوله وانما المراد بها قلوبهم

وشاعرهم اي بحال قلوبهم ومشاعرهم وموجع مشعر بجميع محل الشعور والقلوب بها الاسماع والابصار المعرى بها اي التي عرض
لها الافئدة باشيا اي بحال اشيا اضرب حجاب منها ومن الاسناع بها حشا لا سنغ بها بسبب ذلك الحجاب ختما وتغشية
نصب على التمييز من النسبة في خبر والحاصل انه شبه حال القلوب والاسماع والابصار بحال اشيا فحلوقة الاسناع بها مع
المنع عن ذلك بطريق الختم والتغطية ثم استعمل في المشبه اللفظ الدال على المشبه به والجامع عدم الاسناع ما ظن الاسناع
به بناء على مانع عارض يلزمه ويلاصقه مع التكلم بالاسناع وهو كما ترى امر عقلي مركب منا عدة امور ومن شرط
في التمثيل ان يركب الطرفين بمعنى ودلالة جزء اللفظ على جزء المعنى وقع ههنا في خبص وبيص حيث قال اذا حمل
على التمثيل كان المستعار مركبا بعضه ملفوظ وبعضه منوي في الاول فان ملاحظة المعاني قصدا اما بالفاظ
مذكورة او مقدرة في نظم الكلام او منوية بلا ذكر ولا تقدير فيه والناصح بالختم وحتم وبالغشاوة وحرمة لانها الاصل
في تلك الحالة المركبة فيلاحظ باتة الاجزاء قصدا بالفاظ متخيلة اذ لا بد في التركيب من ملاحظة قصدية متعلقة بتلك
الاجزاء والا سبيل الى تخيل الالفاظ بانفسها كما تقتضيه جريان العادة ويشهد بذلك رجوعك الى وجدانك ومن فوايد
هذه الطريقة جواز الحمل على كل واحد من الاستعارة والتمثيل فعلى الاول يكون التجوز في لفظي ختم وغشاوة وعلى الثاني
لا يجوز فيهما بل في المجموع المركب منهما ومن المنوي معهما وكذلك لا يخفى ما في تحقيقنا من الحسن على مذهب من يشترط
تخيل بالفاظ وعلى قواعد العربية ناب وشاذ والعجب انه يقول اذ لا بد في التركيب من ملاحظة قصدية واصل البناء انما
هو في التركيب وما هو الا مصادرة على المطلوب ثم لما ورد ان احداث تلك الهيئة وما في معناه مما اسندت الى الله
تع حسنة فاوجه ذم الكفار بسببها الاقرار وقد قال صاحب الكشاف فكيف بتخيل ما حيل اليكم وقد وردت الآية
ناعية على الكفار شناعة صنعهم وسماجة حالهم وينطق بذلك الوعيد بعذاب عظيم بسببه نطقه وهي من حيث انه
ممكنة وان الممكنات باسرها مستندة الى الله تع لوجوب وجوده واقعة بقدرته خبر بعد خبر لان اسنادها اليه تع
خبري ومن حيث انها مسببة بما اقترفوه اي اكتسبوه وردت الآية ناعية عليهم شناعة صنعهم اقول في التركيب
اشكال لان الظاهر ان قوله ومن حيث انها معطوف على من حيث ان الممكنات فلازم ان يكون قوله وردت الآية

ما تحقق فيه علاقة الاستعارة كان المستعار لفظا مفردا او لا جعل هو

لا آه خبرا اي ولا مجال لان يتعلق عن الدار بطاليه ويمكن ان يقال الواو في ومن حيث داخلة في المعطوف عليه وردت ومعمولها بعد
من قوله من حيث انها مسببة آه معطوف على مجموع ومن حيث ان الممكنات آه مكانه قيل وعلى اسندت اليه تع من حيث ان
الممكنات مستندة اليه ووردت الآية ناعية عليهم شناعة صنعهم من حيث ان تلك الامور مسببة عما اقترفوه واضطربت
المعتزلة فيه اي في اسناد الختم اليه تع بناء على ان خلق القبيح قبيح كفعله عندهم فذكروا وجوها من التاويل الاول ان المعنى
ما اعرضوا عن الحق وعموا الايمان وعلى ذلك اي الاعراض في قلوبهم حتى صار كالطبيعة لهم شبه ذلك الوصف العارض بالوصف
الخلقي المجعول عليه بوجه بالتشبيه الذي يفاد بكان او الكاف ونحوهما بل الجهة التي راعاها المتكلم حين اعطى
الوصف العارض حكم الخلقي في اسناد اليه تع كما قال الشيخ في والاولى الاعجاز ان تشبيه الدرج بالقارورة في تعلق
وجه الفعل به ليس هو التشبيه الذي يفاد كان والكاف ونحوهما وانما هو عبارة عن الجهة التي راعاها المتكلم حين
اعطى الدرج حكم القارورة في اسناد الفعل اليه وهو مثل قولنا شبه ما ليس فرفع بها الاسم ونصب الخبر فان الغرض بيان
تقدير قدروه في نفوسهم وجهة راعوها في اعطاء ما حكم ليس في العمل وهو المعنى بقول صاحب الكشاف واما اسناد الختم الى الله
فلتنبيه على ان هذه الصفة في فرط تمكنها وثبات قدمها كالشيء الخلقي غير العرضي فبطل ما قيل ان حاصل الاول انه من قبيل
الاستعارة التبعية حيث شبه اعراضهم عن الحق المانع عن نفوذه بالوصف الخلقي الشرعي المانع عما هو مطلوب من ذلك
الشيء الممكن والاستمرار لم يصح ما شبه به بل كني عنه بالختم المسند الى الله تع ثم قيل هذا ما يقتضيه ظاهر عبارة الكتاب
لكن التحقيق ما علية المحققون من شراح الكشاف من ان الاسناد الى الله تع كناية عن فرط تمكن تلك الهيئة الحاصلة
المانعة عن نفوذ الحق لان كونها كذلك يستلزم كونها مخلوقة لله تع صار به عنه فذكر اللازم ليتصور وينتقل منه الى
ملزومه الذي هو المقصود فيصدق به كما تقرر فلا حاجة الى ان يجعل على التشبيه ويراد شبه تمكنه ورسوخه فيه الحق خلقه
عليه وما لم يمكن الاسناد الى الله تع على مذهبهم وجب ان يعد مجازا منتزعا عن الكناية لان المعنى الاصلي اذا
امكن كان كناية واذا لم يمكن كان مجازا منتزعا عنها فيجوز اطلاق الكناية عليه باعتبار الاصل والمجاز الفرع ولكن
ظاهر الكتاب بعيد من هذا التحقيق وذلك لما عرفت ان مراده بالتشبيه ليس ما فهمه العامل بل ما عدله عن مراده

ما اعتبار ه

صاحب الكشاف فاذكر في بيانه فهو بيان له بلامرية الشك في القلوب به اي بالكلام بتمامه لن يكون استخدام تمثيلية
باي بقلوبهم به تمثيل حال قلوبهم بحال قلوب محققه اي بقلوب الكافرين التي خلقها الله تع خالية عن الغطى اي عن التغطى الامور
توصل بها الاستدلال والانتفاع بالآيات او حال قلوب مقدر ختم الله عليها اي خلقها عديمة الانتفاع بالآيات ثم ذكر
بالجملة الدالة على المشبه به كما في قولهم اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى فكما انه ليس هناك من المخاطب تقدم وتاخير للرجل فكذا
ههنا ليس من الله تع منع عن قبول الحق فظهر الفرق بين هذا التمثيل وبين التمثيل السابق فانه كان في مجرد ختم كما عرفت
وههنا في مجموع الكلام وتطبيق في كون الكلام بجملته تمثيلا بلا ملاحظة الاجزاء سال به الوادي اذا اهلك وطارن
به العنقاء اذا طالت غيبته وليس للوادي والعنقاء عمل في هلاكه ولا في طول غيبته بل هو تمثيل مثلت حاله في هلاكه
بحال من سال به الوادي وفي طول غيبته بحال من طارت به العنقاء فكذلك مثلت حال قلوبهم فيما كانت عليه من التباعد عن
الحق بحال القلوب المذكورة نقل عن الخليل ان العنقاء اسم ملك وفي تسميته للنظر لا للفظ العنقاء ونقل عن الازهري عن المنذري
عن المفضل عن ابن الكلبي ان بحوالي الرس جبلا مشهورا يدعى بفتح الدال المهملة وسكون الميم والخاء المعجمة سمكه في
السماء قدر ميل وفيه طير من احسن الطيور لها عنق طويل لونها مشوب بكل الالوان وكان من عاداتها ان تنقض على
الطيور فتاكلها فجاعت يوما ولم تجد طيرا فانقضت على صبي فذهبت به فسميت عنقاء مغرب لانه يغرب بكل ما اخذته
ثم انقضت يوما على جارية قاربت الحلم فذهبت بها فشكوها الى نبيهم حنظلة بن صفوان فدعا عليها وقال اللهم
خذها واقطع نسلها فاصابته صاعقة فاحرقت فضربت بها العرب امثالها في اشعارهم وانشد البحتري ابت
دون اكل الدهر ايام جرهم وطارت في اكل العيش عنقاء مغرب الثالث ان الاسناد مجازي من باب اسناد الفعل
الى السبب كما في قولهم بنى الامير المدينة فان دكالي في المنع عن قبول الحق فعل الشيطان او الكافر نفسه ولكن لما كان
صدوره عنه باقداره تع اياه اسند اليه تع اسناد الفعل الى المسبب فيكون بمنزلة احياء الارض الربيع في كون الاسناد
والاسناد مجازيين وفي هذا ايماء بان تعقيب صحة اسناد الشرور والقبائح اليه تع باعتبار الاقدار والتمكين الرابع ان لا يكون
الختم مجازا عن الاجبار على الكفر والمنع عن قبول الحق ليمتنع اسناده الا الله تع بل عن ترك اللطف والالجاء على الايمان

مع صحة اسنادي الا الله تع حقيقة وذلك لان اعراضهم لما رسخت في الكفر واستحكمت بحيث لم يبق طريق الى قبول ايمانهم
سوى الالجاء والقسر لم يقسرهم ابقاء لهم على غرض التكليف فان مدار التكليف والاختبار على القدرة والاختيار وهي جواب
لما عن ترك الختم لعلاقة السببية بينهما فان الختم سبب لعدم التعرض لشئ مختوم عليه وترك على حاله فانه اي عدم قسرهم
وتركهم على حالهم سد لابوابهم لانه سد لطريقه ثم ليس المقصود من تركه تع قسرهم على الايمان مدلوله الحقيقي بل هو كناية
عن تماديهم في الكفر والضلال لئلا يستعقل منه ان مقتضى حالهم الالجاء لولا مانع ابتناء التكليف على الاختيار ومنه يعلم
ان الآيات والنذر لا تفيد لهم ومنه يعلم اصرارهم على الكفر وتماديهم في الضلال وبموجبه قوله وفيه اي في اسناد
الختم الى الله تع بالمعنى المذكور اشعار بطريق الكناية على تمادي اي تمرني امرهم في الغي اي الضلال والخيبة وتمادي الهما
في الضلال والبغي وقد مر هذا ايضا بانه دال على القرينة للتامس ان يكون الحكاية بما كانت الكفرة تقول في ان نقل بالمعنى لا
بعبارتهم مثل قولهم قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب فان كون القلوب في
اكنة موجبا للختم عليها كما ان ثبوت الوقر في الاذان ضم عليها وثبوت الحجاب تغطية الابصار بكمالها وآثارها الا
انهم مفعول له للحكاية وكونها للتهكم مما يعرف بالذوق السليم والاسناد الى الله تع حقيقة لانهم يجوز في اسناد
القبيح اليه تع واما الختم فيجوز ان يكون حقيقة بناء على ما ذكرنا في قوله تع وقالوا قلوبنا غلف انهم اراد وان
اغطية جبلية وفطرية وان يكون مجازا بناء على ما ذكرنا في قوله تع وقالوا قلوبنا في اكنة الآية انها تمثيلات لبيان قبائحهم
عن الحق كقوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب الآية فانه تهكم بالكفرة من اهل الكتاب
ونقل بالمعنى لما كانوا يقولون قبل البعثة لا ينفك عن ديننا ولا نتركه حتى نبعث النبي الموعود في التوراة والانجيل
ورد هذا القضاء بان سوق الكلام ياباه لان العصم يختم الله الى القدر ما تقدم من حال الكفرة وتاكيد سواء
جعل استيناف او الواو الساكن في وكذلك يختم يكون في الارض جزاء على قبح اعمالهم فيكون الاسناد على حقيقته
واما خبر عنه بالمعنى المتحقق وهو هذا قولي ايضا باوهو به الخامس السابع ان المراد بالختم ليس ما ذكر
ليمتنع اسناده الى الله تع بل وسم قلوبهم بسمة اي علامة يعرفها الملائكة فيبعضونهم فيكون ختم

ختم استعارة تبعية حيث استعير الختم للوسم ثم اشتق منه الفعل والقول بان حاصله ان الختم كناية عن الوسم لان
الشيء عند البلوغ الى آخره يوضع عليه علامة يتميز بها عن غيره وهم محض ورد هذا ايضا بما رد به الخامس وبانه غير
مناسب لما بعده من قوله وعلى ابصارهم غشاوة وعلى سمعهم معطوف على قلوبهم داخل تحت الختم لا انه خبر لغشاوة او عامل
فيها على التنازع وداخل تحت التغشية لقوله تعالى وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فانه يدل
على ما ذكرنا اذ الآيات يفسر بعضها بعضا وانما قدم القلب في ختم الله على قلوبهم واخر في ختم على سمعه وقلبه لان
هذا المقام مقام بيان اصرارهم على الكفر وعدم قبولهم للايمان وذلك مما يتعلق بالقلب فالمناسب تقديمه وقد عرفت
ان ذلك المقام مقام بيان عدم قبولهم النصح وعدم مبالاتهم بالمواعظ وذلك مما يتعلق بالسمع فالمناسب تقديمه
وهذه النكتة ايضا مما تفردت به وللوفاق على الوقف عليه هذا وما قبله دليلان نقليان وقوله ولانهما لما اشتركا
آه دليل عقلي ما ذكر واعترض عليه بان لفظ الغشاوة لا ينبئ عن خصوص جهة المحاذاة بل انما ذكر لان الغشاوة
في امراض العين مشهور واجيب بان الغشاء انما يكون بين الرائي والمرئي واختصاصه بالمقابلة واضح لا يستدل به
وكرر الجار في قوله وعلى ابصارهم ليكون اي تكراره ادل على شدة الختم في الموضعين فان ختم يستعمل تارة متعديا
بنفسه يقال ختمه فهو مختوم واخرى بعلى يقال ختم عليه فهو مختوم عليه فاذا استعمل بعلى يراد الدلالة على شدة الختم
لان زيادة اللفظ لزيادة المعنى ولا معنى يناسب ههنا سوى الشدة فاذا كرر يراد زيادة الدلالة على شدته فيما دخل
فيه وعلى استقلال كل منهما اي من القلوب والسمع بالحكم وهو الختم عليه فان ملاحظة معنى الجار في كل منهما يقتضي ان
يلاحظ مع كل واحد معنى الفعل المعدى به فكان الفعل مذكورا مرتين هكذا يجب ان يفهم هذا المقام والعجب ان صاحب
الكشاف ذكر الفائدة الاولى دون الثانية ولم يتعرض لها جمهور الشراح وبعض افاضل المتاخرين منهم بينها بما هو
بيان للثانية ووجد السمع للامن عن اللبس كما وجد في قوله كلوا في بعض بطنكم تعفوا وهذا شايع مطرد عند امن
اللبس واما اذا لم يؤمن كقولك فرسهم وثوبهم وانت تريد الجمع فلا يصح واعتبار الاصل عطف على الامن فانه مصدر
في اصله والمصادر لا تجمع وهذا ايضا شايع مطرد هذان يفيدان الجواز واما المرجح فالاختصار والتفنن بتوحيد

السمع وجمع اخويه مع اشارة لطيفة الى ان مدركاته نوع واحد ومدركاتهما انواع مختلفة قيل دلالة وحدته على وحدة متعلقه
لا نعلم انها من اي الدلالات ورد بانها التزامية يكتفى فيها باي لزوم كان ولو بحسب الاعتقاد في اعتبارات البلغاء او على تقدير
مضاف عطف على للامن بتقدير بناء مثل وعلى حواس اي مواضع سمعهم فيكون السمع ح بمعنى المصدر وفيما سبق من الوجهين
كان بمعنى القوة السامعة وكذا السمع يعني انه ادراك السامعة وقد يطلق مجازا على القوة السامعة وعلى العضو ولعل المراد
بهما اي بالسمع والابصار وقد يطلق ويراد به العقل والمعرفة كما في قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له
قلب اقول هذا مخالف لمختاره حيث قال اي قلب واع يتفكر في حقايقه وفي تنكير القلب وايهامه تفخيم واشعار بان كل
قلب لا يتفكر ولا يتدبر وقد نقله الشيخ عبد القاهر عن بعض المفسرين ثم شدد عليه النكير في هذا التفسير وقال وان كان
المرجع فيما ذكرناه عند التحصيل الى ما ذكره ولكن ذهب عليه ان الكلام مبني على تخييل ان من لا ينتفع بقلبه فلا ينظر ولا يعي
بمنزلة من عدم تخيل الى السامع انه غاب عنه قلبه بجملته دون ان يريد الاخبار ان علمه لم يكن هناك وان كان المرجع عند التحصيل
الى ذلك وكذا اذا قال لم اكن هناك يريد غفلته عن الشيء فهو يضع كلامه على التخييل قال صاحب الايضاح كلام الشيخ حق لان
المراد بالآية الحث على النظر والتقريع على تركه واذا اراد هذا المفسر بتفسيره ان المعنى لمن كان له عقل مطلقا فهو ظاهر الفساد
وان اراد ان المعنى لمن كان له عقل ينتفع به ويعلمه فيما خلق له من النظر فتفسير القلب بالعقل ثم تقييد العقل بما قيده عري
عن الفائدة لصحة وصف القلب بذلك بدليل قوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها وانما جاز امالتها مع الصاد وهو من حروف
الاستعلاء فكان ينبغي ان يمنع من الامالة لان الراء المكسورة تقلب المستعلية لما فيها من التكرير فكان فيها كسرتين وذلك اعون
شيء على الامالة وان يمال له ما الايمال ويؤيده اي راي الاخفش العطف على الجملة الفعلية اقول هذا تاييد ظاهري والتحقيق
انها اسمية عطفت على الفعلية والنكتة في تغيير الاسلوب ما سبق فلا تغفل وقرئ اي غشاوة بالنصب وكسر الغين وهو
ما قال صاحب الكشاف وقرئ غشاوة بالكسر والنصب ولا بد في النصب مطلقا من تقدير فعل كجعل واحدث على طريقة
قوله علفته تبنا وماء باردا وقرئ بالضم والرفع اي ضم الاول ورفع الآخر وهكذا البواقي وغشاوة بالغين المفتوحة
الغير المعجمة من الغشا بالقصر وهو داء في العين يمنع الابصار بالليل دون النهار ومنه الاعشى ولعل المعنى حينئذ

يبصرون الاشياء ابصار غفلة لا ابصار غير ولذلك ايا لتحمه العطش ورد عنه سم الماء والعذب نقاخا بالخاء المعجمة لنفخة العطش اي يكسر وقوانا لرقة العطش على قلب الخروف اي يكسر ثم اتسع عطف على قوله والعذاب كالنكال اي وقع الاتساع في العذاب بالتعميم فاطلق على كل الم فادح بالغا ما بلغ فاذا خلي الشيء الى نفسه فهو اعم منهما يعني اذا كان الالم اعم من العذاب لان الاعم من النكال كان الالم اعم من العذاب والنكال بالفروق ومن ارجع الضمير سلا العقاب فقد زاغ عن سنن الصواب لعدم استقامة التقريع 2 وقيل اشتقاقه من التعذيب الذي هو ازالة العذب فان قيل الثلاثة كيف يشتق من المزيد فيه فلنا المزيد فيه اذا كان اظهر واشهر تعالى ان الثلاثة مشتق منه كما قالوا الوجه مشتق من المواجهة كالتعذيب بمعنى ازالة العذب وهو ما يسقط به العين في العذاب والتعظيم يقتضي الحقير المهان بالتنقيص فلا نعلم ما يدفع به الشيء عرفا فاذا قيل هذا كبير او عظيم دفع الاول بانه صغير والثاني بانه حقير ولما كان في توصيف العذاب بالعظيم نوع خفاء حتى قال في تفسير الكواشي قوي غاية القوة دائم في الآخرة بينه بقوله ومعنى التوصيف به آه ومعنى النكرة في الآية الكريمة يعني ان التنكير في غشاوة وعذاب عظيم للنوعية لا التعظيم اما الثاني فظاهر الفرق صريح وصفه بقوله واما الاول فلانه الانسب بالتذنيب وهو التعامي يأتي على العمى بنفسها على ان ذكر سوء اختيارهم وسآمة اصرارهم على انكارهم ونبي باضدادهم الذين محضوا الكفر هكذا قال صاحب الكشاف ايضا واعترض عليه بانه انما يصح اذا جعل التعريف في الذين كفروا للعهد مع انه ناشئ من اعلام الكفر واما اذا حمل على الجنس سواء جعل علما خص بالخبر او مطلقا قيد به على ما مر فعدم اشكال لتناوله المصرين من الماحصين والمنافقين معا واجاب عنه شراحه بانه لما افرد المنافقون وفصل احوالهم بما لا مزيد عليه علم ان المقصد الاصلي تذكير الحكم المشترك بينهما الماحصون فقط فان قيل الاورد هذا الاعتراض عليه على اصله ليحتاج الى هذا التكلف في دفعه لانه قال في تفسير قوله تع الذين يؤمنون بالغيب قال قلت ما الايمان الصحيح قلت ان يعتقد الحق ويعرب عنه بلسانه ويصدقه بعمله فمن اخل بالاعتقاد وان شهد وعمل فهو منافق ومن اخل بالشهادة فهو كافر ومن اخل بالعمل فهو فاسق فاذا كان الكافر مغايرا

للمنافق عنده كيف يتوجه عليه هذا الاعتراض نعم يرد على ظاهر كلام المص حيث جعل الايمان عبارة عن التصديق فجوابه ما اشار اليه آنفا لم لم يؤمنوا بالذين كفروا الماحصون المجاهرون بالكفر بقرينة السباق وسوق الكلام المؤمنون ظاهرا او باطنا او النساق وسوق الكلام المنافقون وتفصيل احوالهم فلنا قد اطلق لفظ الكافر على ما يعم الماحصين والمنافقين اما بالاشتراك او التجوز حيث قال الكفر جحود الغرس معا وصيرهم جنسا واحدا وكون المنافقين نوعا من نوعي هذا الجنس خلافا للنوع الآخر بزيادة ما زاده ولم على الكفر الجامع منهما من الحدقة والاستهزاء الا لحرمانهم من ان يكونوا بعضا من الجنس وسيأتي لهذا زيادة تحقيق وتدفيع ان شاء الله تع ولم يلتفتوا الفتة اي لفتا الايمان او ادنى تع تعالى لا يلتفت لفت فلان اذا لا نظر اليه المذبذب المتردد وهو ما الكفر اي ستره بالايمان الظاهري تعالى موهما الشيء اي طلبته بدهنة او وضة وتحة نحاس او حديد فخلطوا به اي بالكفر خداعا كما قال الله تع يخادعون الله والذين آمنوا واستهزاء كما قالوا انما نحن مستهزؤون ولذلك طول في بيان خبثهم بذكر ادعائهم احاطة الايمان من جانبي المبدأ والمعاد ومخادعتهم ومرضهم في قلوبهم وكذبهم وافسادهم في الارض وتسفيههم المؤمنين وجهلهم بقوله تع وما يشعرون ولكن لا يشعرون ولكن لا يعلمون وهو عطف على طول او استئناف عطف على طول لو جهلهم بهم حيث قال الله يستهزئ بهم وتهكم بافعالهم حيث قال ولكن الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وتجلى على عمههم وطغيانهم اي حكم بهما حكما قطعيا حيث قال وعدهم في طغيانهم يعمهون وضرب لهم الامثال حيث قال مثلهم كمثل الذي استوقد نارا آه وقصتهم حال كونها ناشئة عن اولها لا اخرها معطوفة على قصة المصرين اي ليس هذا من عطف جملة على جملة ليطلب بينهما المناسبة المصححة للعطف بل من عطف مجموع جملة مسوقة لغرض على مجموع جمل اخرى مسوقة لغرض آخر فيشترط فيه التناسب بين الغرضين دون احاد الجمل لوقوعه في المجموع عن ملحوظ هذا فانه غير مشهور في كتب المعاني لا سيما المتون حذفها في لوقة فان اصلها الوقدة وهي الزبد الرطب وقيل الزبد وحدها قال حديثك اشهى عندنا من الوقدة يعني انها طيبان شهوان للطعم وتعال لوقح الطعام اذا اصلح بالزبد وهذا يدل على ان اللوقة لغة اخرى كرخال بالضم اسم جمع رخل بكسر الخاء وهي انثى من ولد الضان

او آنس بمعنى ابصر ولذلك اي لكونهم ظاهرين سموا بشرا لان البشر والبشرة ظاهر جلد الانسان وبشرة الارض ما ظهر
من نباتها لاجتنابهم اي اضغانهم فكانه قال ومن الناس ناس يقولون فان قيل ما فايدة مثل هذا الاخبار اجيب بان
مضمون الجار والمجرور يجعل مبتدا على معنى وبعض الناس او بعض منهم من اتصف بما ذكر فيكون مناط الفايدة
تلك الاوصاف ولا بعد في وقوع الظرف بتاويل معناه مبتدا ايؤيده قول الحماسي منهم ليوث لا ترام وبعضهم
مما قمئت وضم حبل الحاطب حيث قابل لفظة منهم بما هو مبتدا اعني لفظ بعضهم او للعهد والمعهود هم الذين
كفروا ومن موصولة جعل من موصوفة مع الجنس موصولة مع العهد رعاية للمناسبة والاستعمال اما المناسبة
فلان الجنس مبهم لا تعيين فيه فناسب ان يعبر عن بعضه بما هو نكرة والمعهود معين فناسب ان يعبر عن
بعضه بمعرفة واما الاستعمال فكما قوله تع من المؤمنين رجال صدقوا حيث عبر عن البعض بالنكرة حين اريد
بالمؤمنين الجنس وفي قوله تع ومنهم الذين يؤذون النبي حيث عبر عن البعض بالمعرفة حين اريد بالضمير
الجماعة المعينة واراد بالذين كفروا المعهودين الكفار المختوم على قلوبهم سواء كانوا مجاهرين او منافقين و
من اذا حملت على الموصولة مراد بها ابن ابي واصحابه ونظراؤه ممن اصر على النفاق وختم على قلبه فانهم
من حيث انهم صمموا على النفاق دخلوا في عداد الكفار المختوم على قلوبهم المعهودين غاية ما في الباب انهم
اختصوا بزيادة هي عوية الكفر بالخداع والاستهزاء ونحو ذلك واختصاصهم بزيادة زادوها على الكفر
لا ياتي اي لا يمنع دخولهم تحت هذا الجنس المعهود باعتبار كونه حصة من مطلق الكافر كما ان اختصاص
الماحضين بزيادة هي المجاهرة بالانكار لا ياتي دخولهم تحت هذا الجنس ايضا فان الاجناس انما تتنوع
بزيادات تختلف فيها ابعاضها كالحيوان مثلا فانه انما يتنوع بناطق وناهق وصاهل ونحو ذلك تختلف
فيها ابعاضه وحصصه فعلى هذا يكون الآية يعني ومن الناس الآية تقسيما للقسم الثاني وهو الذين كفروا
المختوم على قلوبهم على قسمين احدهما الماحضون والآخر المنافقون وان كان المتبادر من اول الكلام
ان كل واحد من المؤمنين المخلصين والكافرين الماحضين والمنافقين المذبذبين قسم مستقل

من المكلف والتحقيق ان الجنس المنحصر في نوعين اذا ذكر في مقام ثم افرد احدهما بالذكر بطريق الاخراج منه تعين الآخر بالارادة
في الاول وههنا كذلك فان الذين كفروا عبارة عن المختوم على قلوبهم وله نوعان الماحضون والمنافقون فاذا اخرج المنافقون
منه تعين الماحضون بالارادة من الذين كفروا بهذا الطريق لا بانهم المرادون منه ابتداء وهو معنى قوله اولا وثنى باضدادهم
وثلث بالقسم الثالث المذبذب ثم اذا جعل اللام في الناس للعهد وجعل المنافقون بعضا منه تعين ان يكون المعهود
ذلك الجنس المتنوع الى النوعين لا النوع القسيم للمنافقين لتمسح اطلاقه عليهم وهو معنى قوله ههنا فعلى هذا يكون الآية
تقسيما للقسم الثاني وهذا هو التحقيق لكلام صاحب الكشاف ايضا لما عرفت انه جعل الكفر ههنا اعم مما ذكر قبل اما بالاشتراك
او التجوز وقد اضطرب كلام شراحه في هذا المقام حتى قال النحرير وبالنظر في اربعة مواضع يظهر انه بعد موضع ابهام واستفهام
الاول تجويز كون الذين كفروا للجنس متناولا للمصرين وغيرهم الثاني التصريح بان الله تع بدا بالمؤمنين وثنى بالماحضين
وثلث بالمنافقين الثالث تخصيصه المنافقين بالمصرين على النفاق على تقدير كون الناس للعهد الرابع جوابه عن سؤال
جعل المنافقين من الكفرة المختوم على قلوبهم بان ههنا نوعين من جنس الكفرة متمايزين بمغايرات تاتي بالنوعية اي تحصلها
ولا تاتي اي لا يمنع دخولها تحت الجنسية يعني انك قلت كيف تجعل المنافقين بعضا من الكافرين المصرين وكلهم
ليسوا مصرين الجواب اما عن الاول فبما عرفت ان تجويز التناول انما هو بحسب ظاهر مفهوم اللفظ بلا ملاحظة القرينة الخبرية
الموجبة للاقتصار على مصرين واما عن الثاني فبان الموصول ان حمل على العهد فظاهر وان حمل على الجنس فقد عرفت ان القرينة تخصصه
بالماحضين المصرين واما عن الثالث فبما عرفت ان المعهود جنس المصرين المنحصرين في نوعين افرد احدهما بالذكر بطريق
الاخراج منه مع ما ذكر من تشديدات تقتضي تقييدهم بالاصرار واما عن الرابع فبما عرفت ان المنافق الداخل تحت جنس
المصرين هو المنافق المختوم على قلبه فان قيل فعلى هذا لا يكون المنافق الذي لا يصر على نفاقه داخلا في احكام هذه الآيات
قلنا لا باس فيه كما في عدم دخول الماحض الذي لا يصر على كفره فيما تقدم وعدم دخول مباحث الكبيرة في المتقين
مع كونه من المؤمنين عند الجمهور فالمذكور من الاقسام الثلثة للمكلفين او ساواهم واعلامهم هذا ما تيسر لي في
هذا المحل من التحقيق والتدقيق والحل الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب واختصاص الايمان بالله
وباليوم الآخر بالذكر اراد بيان وجه تخصيص الايمان بالذكر من بين جملة ما يجب الايمان به فذكر اربعة اوجه

الاولان بالنظر الى الحكمي والاخيران بالنظر الى الحكاية الاول انه تخصيص بما هو المقصود الاعظم من الايمان وهو معرفة الله
تع ومعرفة يوم جزاء الاعمال والعقايد وكانه عبر عن الايمان باعظم اجزائه والثاني انه ادعا انهم احتاروا اي جمعوا
الايمان من جانبيه واحاطوا بقطريه اي طرفيه يعني المبدا والمعاد ويندرج فيه الايمان كله والثالث انه ايذان بانهم
منافقون فيما يظنون انهم مخلصون فيه فكيف فيما يقصدون به النفاق ودل بان القوم القائلين آمنا بالله و
باليوم الآخر كانوا يهودا اي يهود ومن قال يهودي للواحد ويهود للجمع كزنجي وزنج وروميّ وروم وكانوا يقولون
بالله واليوم الآخر ايمان كلا ايمان اما كون ايمانهم بالله تع كلا ايمان فلقوله لاعتقادهم في حقه تع التشبيه حيث قالوا
لموسى صلى الله عليه وسلم اجعل لنا الها كما لهم آلهة واتخاذ الولد حيث قالوا عزير بن الله واما كون ايمانهم باليوم
الآخر كلا ايمان فلاعتقادهم ان الجنة لا يدخلها غيرهم حتى حكى عنهم وعن النصارى بطريق اللف والنشر انهم قالوا
لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى ولن النار لن تمسنا الا اياما معدودة حتى حكى عنهم انهم قالوا لن
تمسنا النار الا اياما معدودة وغير ذلك مما يعتقدون ان اهل الجنة لا يأكلون ولا يشربون ولا يتغوطون بل
يتلذذون بالنسيم والارواح العبقة كما سبق ومرّ من الارادة المؤمنين انهم امنوا مثل ايماننا فهم عطف
على يؤمنون بالله وبهذا تبين نفاقهم والرابع انه بيان لتضاعف خبثهم وافراطهم في كونهم الى ما قالوه لو
صدر عنهم لاجل وجه الخداع والنفاق وعقيدتهم اي والحال ان عقيدتهم عقيدة المعروفة المشهورة لم تكن
ما قالوه ايمانا قال صاحب الكشاف فهو كفر لا اشكال وغيّر المصنف الماتريدي فاصاب لما يرد على الكشاف ان قولهم هذا
لاجل وجه النفاق مع العقيدة الفاسدة ليس كفرا بوجه من الوجوه غاية انه ليس بايمان لفساد العقيد والقول
هو اللفظ بما يفيد معنى من المعاني مفردا كان او مركبا فالقول حينئذ على معناه المصدري وتعالى عن ان يكون للحق
المتصور في النفس المعبر عنه باللفظ وهو المسمى بالكلام النفسي مجازا قد يقال ويكون مجازا ان كل من المعاني
الاربعة اما الاول فمن تسمية المفعول باسم المصدر واما الثلاثة الباقية فمن تسمية المدلول باسم الدال
والمراد باليوم الآخر من وقت الحشر الى ما لا ينتهي وهو الابد الدايم الذي لا ينقطع سمي به لتأخره عن الاوقات
المنقضية انكاريا او عن صريح ما ذكر احتراز عما لم يعتقدوا ايمانا من كونهم في زمن المؤمنين

قال نحلف فلان مذهب كذا اذا انتسب اليه وكان اصله ان يحلف الظاهر واما آمنوا فيطابق قولهم آمنا في التصريح بشان الفعل
دون زمانه فان قولهم آمنا لما كان صريحا في صدور الفعل عنهم كان المطابق له التصريح بنفي الفعل عنهم دون الزمان عليه
لكنه عكس تاكيدا ومبالغة في التكذيب لسلوك طريق الكناية في رد دعواهم الكاذبة واليه اشار بقوله لان اخراج ذواتهم من
عداد المؤمنين ابلغ من نفي الايمان عنهم في ماضي الزمان فان الخبر اطلع في سلك المؤسسة وانهم من طوايفهم من لوازم
ثبوت الايمان المخصص لهم وانتفاء اللازم اعدل شاهد على انتفاء ملزومه وفيه من التوكيد والمبالغة ما ليس في نفي الملزوم
ابتداء وكيف لا وقد بولغ في نفي اللازم بالدلالة على دوامه المستلزم لانتفاء حدوث الملزوم مطلقا فان الجملة الاسمية
المثبتة كما تفيد الدوام والثبات في الاثبات كذلك المنفية تفيد الدوام والثبات في النفي لان الدوام والثبات في الكل
اي لقصد المبالغة اكد النفي بالباء واطلق الايمان فان نفي المطلق يستلزم نفي المقيد بلا عكس على معنى انهم ليسوا من اهل الايمان
في شيء من هذا للبيان او الاداء والمعنى ليسوا في شيء من الايمان بالله وباليوم الآخر ولا من الايمان بغيرهما ويحتمل ان يقيد
بما قيدوا به بمعنى بالله وباليوم الآخر لانه جوابه فيكون قرينة عليه والآية يدل على ان من ادعى الايمان وخالف قلبه لسانه
لم يكن مؤمنا وجه دلالتها على مخالفة القلب اللسان ظاهر على تقدير كون لام الناس للعهد كما تحققته فان المنافقين من
المحتوم على قلوبهم واما على تقدير كونه للجنس فهو ان قوله تع وما هم مؤمنين تكذيب لهم في دعواهم التصديق القلبي على وجه
يخرجهم من زمرة المؤمنين فتدبر ولا يدل على ان من تفوه اي تكلم بالشهادتين حال كونه فارغ القلب عما يوافقه او ينافيه
لم يكن مؤمنا وانما يدل عليه لو لم يكن قوله تع وما هم مؤمنين تكذيبا لهم في اخبارهم بذلك اما ابتداء بانكارهم وخلافه
مع الكرامية بكسر الكاف وتخفيف الراء طائفة منسوبة الى محمد بن كرام في الذي وهو من تفوه بها فارغ القلب عما ذكر
فانه ليس مؤمنا عندنا خلافا لهم بخلاف الاول فانه كافر بالوفاق ولا يخصص الآية حجة عليهم فضلا عن الشيخ
الله منصور حيث قال في التأويلات وتبعه الامام الايد اخبارهم انهم قالوا ذلك بالسنتهم قولا واظهروا خلاف
ما في قلوبهم فاخبر عز وجل بنيته صلى الله عليه وسلم انهم ليسوا بمؤمنين اي بمصدقين بقلوبهم وكذلك قوله من الذين قالوا
آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وكذلك قوله فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر الآية فان هذه الآيات كلها تنقض

الكرامية لانهم يقولون الايمان قول باللسان دون التصديق فاخبر الله عز وجل عن جملة المنافقين انهم ليسوا المؤمنين
لما لم يأتوا بالتصديق ومذا يدل على ان الايمان تصديق بالقلب والكرامية يقولون بل هم مؤمنون لخدعة عرف العامة
ان توهم غير ذلك فما خفيت خديعتك او غيره من المكروه بالنظر اليه لتنزله عما هو فيه اي تسقطه وتنفعه
عن مطلوبه الحاصل له او المتخيل الحاصل لكن بصدده ارقد ما خفض من قولهم اي العرب الربا اخدع
الضب اذا توارى اي اختفى وقولهم ضب خادع وخدع اذا اوهم الحارش وهو صياد الضب خاصة واصله اي اصل
الخدع بالمعنى المذكور وحسب اللغة الاخفاء اي الاخداع بمعنى الاخفاء ومنه اري من الاخداع بمعنى الاخفاء والمخدع بضم
الميم وفتح الدال اسم مكان من الاخداع ومنه الاساس خبأ الشيء في المخدع وهو المخزن من الاخداع بمعنى الاخفاء ومنه
الصحاح المخدع والمخدع مثال المصحف والمصحف الخزانة حكاه يعقوب عن الفراء قال واصله الضم الا انهم كسروه
استثقالا او المخادعة منه يكون بين اثنين بان يصدر الفعل من كل واحد من الجانبين متعلقا بالآخر لانه لا يخفى عليه
خافيتلم بتعرض لوجه استفاد خدع الله تع ايهم كما تعرض في الكشاف حيث قال والحكيم الذي لا يفعل القبيح لا يخدع لانه
مبني على اصل فاسد للمعتزلة نعم نحن ايضا منع ان ينسب الخلق الى الله تع حقيقة لكن لا لما ذكر بل لما يوهم ظاهرا من
من انه انما يكون عن عجز عن المكافحة واظهار المكتوم لانه المعهود منه في الاطلاق صرح به في الاساس والا نهم لم
تقصد واخذ بعيد لانهم من اهل الكتاب عارفون بانه تعالى اجل الاخذ عنه تعالى وقد قال في شرح التأويلات لا احد تقصد
مخادعة الله تعالى مع اقرار بانه خالقه قال تع ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله بل المراد بالمخادعة اما
مخادعة رسوله بناء على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وهو جائز في كلام العرب في موضع لا يودي
فيه الاستثناء او بناء على ان معاملة الرسول معاملة الله تع اي المعاملة مع الرسول معاملة مع الله تع لامن حيث
ان لفظ الجلالة اطلق على الرسول مجازا للاطباق على انه لا اطلاق على غير الاحقيقة ولا مجازا بل من حيث انه خليفته
في ارضه والناطق عنه باوامره ونواميه مع عباده كما تقدم قال الملك كذا ورسم كذا وانما التقابل والدراسم وزين
او بعض خواصه الذين قوله ورسمه ورسمه فالمجاز يكون في النسبة الايقاعية وههنا بحث وهو ان قوله الذين آمنوا

سان على ان يخادعوا ليس بمعنى يخدعون لما سيأتي من قوله ويحتمل ان يراد يخادعون يخدعون وليس كذلك اذ الخروج من
رسوله والمؤمنين ولا يحال الى يكون الخروج من احد الجانبين حقيقة ومن الآخر مجازا لاتحاد اللفظ فان جعل مجازا منهما لا يبقى
الاحتمال الثاني وقوله واما ان صورة صنعهم آه وحاصله انه اعتبر ههنا مبدء منتزعة من الجانبين ويجري منهما
يبدأ اخرى منتزعة من الخادع والمخدوع والخدع فكون استعارة تمثيلية كما تحققته
تتابع العصبية باجراء احكام المسلمين عليهم كالتوارث واعطاء سهم من المغنم ونحو ذلك استدراجا لهم مفعول
له لاجراء او لصنع الله وهو الدفع بالتدريج ليكون التخفيف اشد واقوى واشتمال الرسول والمؤمنين عطف على صنع الله
او صنعهم بجاراة لهم مفعول له للاشتمال او الاخفاء والاجراء مثل صنعهم وجزاء سيئة سيئة مثلها صورة صنع الخداع
بين في قوله واما ان صورة صنعهم وانما لم يذكر الوجهين المذكورين في الكشاف احدهما لان ذكر تبرجه عن مقتضى
ظنهم ان الله تع ممن يصح خداعه وثانيهما ان يكون من قولهم اعجبني زيد وكرمه فكون المعنى يخادعون الذين آمنوا بالله
باين هذه الطريقة في الاختصاص اما عدم ذكر الاول فلغاية بعد لما عرفت ان لا احد يقصد مخادعة الله تعالى
اقرار بانه خالقه واما عدم ذكر الثاني فلبعد الخصائص ومدار ان بما اعترف به ذاكر في الاختصاص وفي ظاهر بالنظر
الرسول صلى الله عليه وسلم دون سائر المؤمنين فلا يكون مثل قوله تعالى والله ورسوله احق ان يرضوه ولان الذين يؤذون
الله ورسوله فتدبر ويحتمل ان يراد يخادعون يخدعون عطف على قوله والمخادعة منه يكون بين اثنين ومن جعله وجها رابعا
او وجه الجواب فقد بعد عن الحق وزاغ عن سنن الصواب لانه بيان للمقول لا استيناف وعلى التقديرين لا يستقيم ان يشاركهم
فيهم قيل الاول اولى لانه انصاح لما سبق وتصريح بما قولهم كان مجرد خداع وانما لست المخادعة امرا مطلوبا لذاته
فلا يكون الجواب به شافيا بل يحتاج الى سؤال آخر اشار اليه بقوله وكان غرضهم بذلك آه الا انه ايما يخدعون استثناء من
قوله ان يراد يخادعون يخدعون فان الزنة لما كانت للمقابلة اي المعارضة وفي بعض النسخ للمبالغة وهي تصحيف وتفعل
من غوائب فيه آه جملة حالية ومبارزة المبارزة ان تفعل مثل ما فعل صاحبه ليغلبه وفي تعدي الاعلى الى الفعل وبيان المبلغ
والبلغ حكم آه تصحيحت جواب لما اي يضمنت تلك الزنة وكذا ان المبالغة ويحصل قراءة من قرأ يخدعون ويتوجه

عليه السوال بان خدعهم الله تع محال فجاب بالجواب الاول بلا تغيير والثاني بنوع تغيير فتدبر ولما توجه عليهم
انهم لا يتعرضون لقدموا على النفاق والاي مقصد عزموا على الخداع بينه بقوله وكان غرضهم بذلك ان يدفعوا عن انفسهم ما يطرق
على البناء للمفعول والقايم مقام فاعله من سوايهم من الكفرة تعال طرفة الزمان سنوايه اصابه بها وندبعوه اي يشيعوه
للمنابذ بهم اي اعداء الملل المخالفين فان المنابذة اظهار العداوة وكان كلا من المتعادين ينبذ للاخر ما في قلبه من
العداوة او ينبذ عهد اليه قداه اي يخادعون بالالف ثم لما توجه الاستفسار عن المراد بقوله تع وما يخدعون الا انفسهم
بعد قوله يخادعون الله والذين امنوا انه ذكر الخداع الاول او ضداع اخر جار فيما من اثنين او متعدد على واحد بينه اولا
باختصار انه الخداع الاول حيث قال والمعنى ان وبال الخداع اي مصيبته ومضرته وهي في الاصل الهزيمة راجعة اليهم و
ضررها يحق ان يحيط بهم حاصله ان الخادع عند المعاملة الخادعة انما ينفعهم وبين الله تع والمؤمنين المشبهين بمعاملة الخادعين
فقصرت تلك المعاملة هنا على انفسهم بعد تعليقها بما علقت به سابقا على ان ضررها عايد اليهم لا يتجاوزهم وتظهر ذلك
بضار فلانا ولا يضار الا نفسه ومثل هذا الاستعمال شايع في اللغات كلها جار في باب المفاعلة وغيرها فيكون الجواب ان الاية
على حصر تلك المعاملة مجازا او كناية عن انحصار ضررها فيهم او بجعل لفظ الخداع المستعار مجازا مرسلا عن ضرره بمرتبة
الثانية اقول الاحسن ان يحمل على المثل كما في قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وسنده
ثانيا باختيار انه خداع آخر جار بينهم وبين انفسهم بحسب التغاير الاعتباري حيث قال والا انهم في ذكر اياي خداعهم الله و
المؤمنين على ما ذكر خدعوا انفسهم لما عرفوا بذلك وهموا الا باطيل والاكاذيب من انه سيتفرع على هذا الخداع امور
مهمة واغراض مطلوبة ومن تتفرع بذلك وتطمئن وخدعتهم انفسهم حيث حدثتهم بالاماني جميع امنية الفارغة عن الحقايق
عن اثر وفايدة يترتب عليه وحملتهم على مخادعة من لا يخفى عليه خافية والا عقدم على مثله الا مخدوع لخافيه ضد العلانية
والشيء الخفي كقناعة القاموس وقراءة الباقون وما يخدعون الا من اثنين اقول ينبغي ان يحمل
هذا على وجه اختيار هم هذه القراءة وترجيحها على الاولى والا فنفس القراءة ثابتة بالنقل المتواتر وايضا كما ان المخادعة
لا تتصور الا من اثنين كذلك الخدع لا تتصور الا للغير فلا بد من الاولى التاويل وقرا يخدعون بها خدع بالتشديد

بمعنى خدع بالتخفيف كتمل على ضل ويخير عن بفتح الياء وتشديد اللام بمعنى يختدعون وقرا يخادعون على البناء
للمفعول ونصب انفسهم بنزع الخافض اي عن انفسهم كما قيل في قوله تع واختار موسى قومه اي من قومه اقول يمكن ان يكون نصبها
على قراءة يخدعون بمعنى يختدعون انفسا بنزع الخافض الآن ثبت اختدع بمعنى خدع والنفس ذات الشيء وحقيقته المشتركة
منه ان يكون حقيقة فيها ومجازا فيما سواها فيكون قوله الا انفسهم الخ بيانا للعلاقة وكذا الحال في سايرالتعليلات والمغلب بمعنى الضعيف
الصغير بن لانه محل الروح عند المتكلمين بناء على ان الروح جسم لطيف حال في البدن او متعلقة كما توهمه الفلاسفة واختاره بعض
المتكلمين بناء على انه مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف بوسطة تعلقه بالروح الحيواني الحال في القلب هكذا اجاب الامام فخر
الكلام في بعضهم قد اخطا فحمله على الاستخدام والدم الذي فوها به حتى ذهب بعض الاطباء الى ان الروح هو الدم والماء الغرط حاجتها
اليه قال الله تع وجعلنا من الماء كل شيء حي والرياء في قولهم فلان يرايا ويراي ونفيه اذا تردد في الامر وانجعله رايا له
لا يدري على انها معتمد فاطلاقها على الرياء بطريق المجاز المرسل لانه منبعث عنها فيكون من تسمية المسبب باسم السبب او الحال باسم
المحل او بطريق الاستعارة لان الرياء شبيه ذاتا نامره وتشيرعليه قيل هذا انسب بالمقام واظهر بحسب المعنى فالمراد بالانفس هنا
ذواتهم لانها الاصل والمقصود بالعدول عنها وتحميل حالها على ارواحهم والا فهم بناء على ظهور اعتبار المخادعة في
الاية الذوات ناظرة الى قوله والمعنى ان وبال الخداع آله واحمالها على الارواح والا فالرياء ناظر الى قوله اوانهم في ذلك
خدعوا آله تمادي غفلتهم اي تمادي غفلتهم في الامر تمادى فيه بلا الغاية ويجوز ان يكون حصفة و
بال الخداع اي وخامته كالمحسوس الذي لا يخفى الا على موفوق الحواس ففي ما يشعرون اشعار بانحطاطهم عن مرتبة البهايم حيث
لا يدركون احوال المدركات فيكون ابلغ والبوا بالمقام من لا تعلمون واصله الشعر وهو العلم الاوضح المستنبط ومنه الشعر و
قيل علم يحصل بالحس وهو المناسب لقوله ومنه الشعار لانه ثوب يلي الجسد ويحس به فاين من قال قوله وما يشعرون متصل
بقوله يخادعون اقتداري وما يشعرون ان الله يعلم ما تسرون وما تعلنون الزجاج معناه وما يخدعون الا انفسهم اي بما
يشعرون انهم يخدعونها كذا في اللباب والحسد وهو ان يتمنى زوال نعمة المحسود اليك والضغينة وهي الحقد لانها مانعة عن
قبول التفاضل كالجهل وما سوى العقايد والحسد والضغينة وجب المعاصي او هو بديا زوال الخير المحسود الابديد

كالجهل عاسلى بالاعتقاد وسوء المعتقد اعلم ان في المرض جهتين احدهما باعتبار المآل والاخرى باعتبار المآل الاول الخواج
البدن عن اعتدال ودوالحال للخلل في افعاله والثاني ما دام يليه بلا زوال الحيوة فلما شهدت الاعراض النفسانية المذكورة بالمرض
اعتبر فيها الجهتان المذكورتان بالفرض والآية الكريمة يحتملهما فذهب صاحب الكشاف الى ان المراد بهذه الآية المعنى المجازي
فقط وتبعه شراحه وخالفه المصنف حيث جوز ارادة المعنى الحقيقي ايضا ولعل هذا هو الصواب لان الانسان اذا صار مبتلى
بالحسد والنفاق ومشاهدة المكاره ودام على ذلك واستمر فربما صار سببا لتغير مزاج قلبه وتالمه ووجه فعلم ان
هذا مع كونه معنى حقيقيا ابلغ من المعنى المجازي الذي لا يوجب الا كونه ابلغ من الحصفة واليه اشار المصنف بقوله فان قلوبهم
كانت متالمة تالما حسيا محرقا عما فاتهم الى الصراف فالما اشتهر في الحسد كالنار والحاسد بنار الاحتراق وفي بعض النسخ
على ما فاتهم فيكون من احرق السنانه اي سحج بعضها ببعض حتى تسيل لها صريف وهو كناية عن شدة الغيظ من الرئاسة
يدل على ذلك قول سعد بن عبادة رضي الله عنه لرسول الله صلى الله عليه وسلم في عبد الله بن ابي اعف عنه يا رسول الله
واصفح فوالله لقد اعطاك الله الذي اعطاك ولقد اصطلح اهل هذه البحيرة ان يعصبوه بالعصابة فلما رد الله تعالى
ذلك بالحق اعطاكه شرق بذلك للمآل ان قوله تعالى في قلوبهم مرض جملة مستانفة لبيان موجب خذلانهم وعقابهم فعلى هذا
يكون حمل المرض على حصفة غير مناسب لانا نقول من شان الغفلة عما ذكرنا في تحصيل الحصفة فلا يعقل فزاد الله
غمهم تفسير لقوله فزادهم الله مرضا فان قيل كان المناسب لقوله فان قلوبهم كانت متالمة ان يقول بهما فزاد الله تالمهم
قلنا لما كانت الغم مغضيا الى التالم عبر به عنه واشاد ذكره اي رفعه ثم بين المعنى المجازي بقوله ونفوسهم كانت
معرفة عطفا على قوله قلوبهم كانت متالمة فزادهم الله تعالى ذلك المذكور من الكفر وسوء الاعتقاد ونحو ذلك بالطبع اي الختم
على قلوبهم او زادهم تعالى بازدياد التكاليف عليهم المشهورة الازدياد اللزوم لكنه تبع صاحب الكشاف في استعماله
متعديا فانه مضاف الى المفعول وتكرير الوحي الى النبي صلى الله عليه وسلم وتضاعف النصرة على اعدائه اقول
حق العبارة تضعيف النصر كالا يخفى وكان اسناد الزيادي الى الله تعالى متعلق بقوله او بازدياد التكاليف
الى آخره وجواب عما يقال ان المسند الى الله تعالى زيادي مرضهم وهو صحيح بالنظر الى الطبع دون ازدياد التكاليف واحوبه

خابطين

ان هذا او في بادية الغرض من ذلك كما اشتهر البيد فكلف عنده بدل الاشتمال نحو اقول له ارحل لا يقيم عندنا والا فكل في السورة تهدد
مسلما فلا يرد اعتراض صاحب الكشف حيث قال وفي جعله بدلا عن جملة التمثيل على الاحتمال البعيد فوات المعنى الذي هو جواب
لما لاجله بل ادعاء ان في ذهب الله بنورهم الخ من الكلام المقتضى للابدال في شيء فان قيل هل يرد منا على صاحب
الكشاف حيث قال وكان الحذف اولى من الاثبات لما فيه من الوجازة مع الاعراب عن الصفة التي حصل عليها المستوقد بما مر الخ
من اللفظ في ادا المعنى كانه قيل فلما اضاءت ما حوله خمدت فبقوا خابطين في ظلام متحيرين متحسرين على فوت الضوء
خابطين بعد الكد في احيا النار قلنا لا اذ المستفاد من الكشاف ان ما نفهم حال الحذف وهو خمدت فبقوا خابطين
آه ونحو وكل ما يدل على زوال الضوء وما سبح وكل الزوال ابلغ من متجه الجواب المقدر وهو خمدت او انطفات ونحو وكل
ما يدل على زوال الضوء كما يشعر به الآية الكريمة وعبارة الكشاف وهو مسلم لكن لا يلزم منه كون كل المفهوم ابلغ من المذكور
اعني في ذهب الله بنورهم وتركهم الامر بالعكس او المذكور يدل على انتفاء النور بالكلية بخلاف المفهوم فان الخمود انطفاء
اللهب مع بقاء الجمر كما مر بيانه وهي وفوت الضوء الاصفى فوت النور على سبيل البيان اشار الى ان الاول ليس في حكم الساقط
بالكلية والضمير في بنورهم على الوجهين اي الاستوقد والبدل للمنافقين وقد مر تحصيله والجواب للما محذوف تقديره انطفات
او خمدت كما في قوله ولما ذهبوا به اذ لعدم فعلوا ما فعلوا بيوسف ثم لما اقتضى الحذف قدره بعضهم ودا عيا ترجيحه على
الاثبات الذي هو الاصل وكان ذكر الداعي امر في نظر البلاغة وان كان معرض الطامر العكس قدمه فقال للايجاز فانه قد يقصد لذاته
وقد يقصد لتذهب نفس السامع كل مذهب ممكن ثم قال وامن الالتباس للدال على المحذوف فان لما اقتضى جوابا وفي ذهب الله
بنورهم انتفى الظاهر فتعين حمدت ونحوه وانضاف اليه التمثيل لذم المنافقين بانهم بعد اشتراءهم بضياء الكلمة الشهادة والتعوذ
من ظلمات النفاق فلا بد من اعتبار المفهوم ليصح التشبيه ويحصل الغرض واستناد الاذهاب الى الله تعالى لقدرته وصرح الضمير
للمنافقين حصة بلا افتراء واما على عود الضمير الى الذي استوقد فلا يحلوا اما ان يكون حصة او مجازا وعلى الثاني
اما ان يعتبر فاعل حقيقي لو اسند اليه الفعل كان حصة وقد نقل عنه الى الفاعل المجازي اولا وعلى الاول اما ان يكون الفاعل
مجهولا او معلوما فان اشار الى الاول بقوله اما الاكل من الحوادث الى هاهنا التعبير بفعل تام وهو الظاهر وان كان بعض

الحوادث الصادرة عن غيره تعالى كالضرب والقتل يسند الى ذلك الغير بطريق الحقيقة ولذا يترتب عليه الآثار والاحكام والى الثاني بقوله
او لان الاطفاء حصل بسبب خفي والى الثالث بقوله او امر سماوي كريح او مطر والى الرابع بقوله او للمبالغة كما في قولهم اقدمني بلدك
حق لي عليك حكما لا اقدام هناك بل القدوم وانما اشتق للمبالغة فكذا الاطفاء ولا اذهاب هنا بل الطفو والذهاب وانما اسند للمبالغة
ولذا لا يطلب له فاعل حقيقي وهذا مذهب حق اختاره الشيخ عبد القاهر وقد حقق في موضعه ولذلك اي لقصد المبالغة عدي
الفعل بالباء دون الهمزة لما فيها اي الباء من معنى الاستصحاب والاستمساك فان الفرق بين اذهبه وذهب به ان معنى الاول
ازاله وجعله ذاهبا ومعنى الثاني استصحبه ومضى به معه يقال ذهب السلطان بماله اذا اخذه فيكون المعنى اخذ الله نوره
وامسكه وظاهر ان ما اخذه الله تعالى وامسكه فلا مرسل له فظهر ان ذهب به ابلغ من اذهبه فذكر الظلمة التي هي عدم النور وهو الصحيح
المطابق اللغة وقول الجمهور وقيل عدم النور عما هو من شانه وعند بعض المتكلمين عرض ينافي النور فهي على هذا وجودية وعلى الاولين
عدمية كقوله وتركتهم في ظلمات اي كما نحن فيه وقول الشاعر هو عنترة بن شداد والبيت من قصيدته المعدودة من المعلقات
السبع فتركته جزر السباع ينشنه تمامه يقضمن حسن بنانه والمعصم وفي رواية من بين قلة راسه والمعصم جزر
السباع اللحم الذي تاكله لانها تجزره بانيابها جزر القصاب بالحديد فعل بالتحريك بمعنى مفعول والنعش التناول السهل والقضم
الاكل بمقدم الاسنان والمعصم موضع السوار من الساعد والمعنى قتلته فجعلته طعمة للسباع حتى اكلته والبيت نص في كون
ترك بمعنى صير لان جزر السباع معرفة لا يحتمل الحال بخلاف الآية لجواز ان يكون ترك بمعنى طرح وفي ظلمات ولا يبصرون حالين
مترادفين او متداخلين وظلماتهم ظلمة الكفر وظلمة النفاق هذا ظاهر اذا عاد ضمير تركهم الى المنافقين واما اذا عاد الى الذي
استوقد فيستفاد من التشبيه اذ يعتبر في المشبه به ظلمة الليل وظلمة الغمام وظلمة تطبيقه وظلمة يوم القيمة ولما كان
فيها نوع خفاء بينها بالآية فكان الفعل غير متعد اي منزل منزلة اللازم كانه قيل ليس لهم ابصار وهو ابلغ من تقدير المفعول
اي لا يبصرون شيئا لان الاول يستلزم الثاني بلا عكس والآية مثل غير مخصوص بالمنافقين ضربه الله تعالى لمن اباه ضربا
اي نوعا من الهدى فاضاعه ولم يتوصل به الى نعيم الابد كالعلم مثلا اذا يعمل بموجبه فبقي متحيرا في آخره متحسرا على فوات ذلك
الهدى تقريرا مفعول له لقوله ضربه لما تضمنه الآية الاولى يعني اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الآية ويدخل تحت عمومه

هؤلاء المنافقون فان قيل ضمير مثلهم راجع الى المنافقين قطعا ويقينا فاين العموم ليدخلوا تحته قلنا يستفاد اما من دلالة النص
كما في قوله تعالى ولا تقل لهما اف اذ يفهم منه النهي عن الايذاء ويدخل تحته المنصوص عليه فكذا يفهم من التمثيل رداءة حال من
اضاع الهدى ويدخل تحته المنصوص عليه او من اشارته فان المراد بالمثل الذي بمعنى الحال اضاعة الهدى وعدم التوصل به الى
الكمال ومن اثر الضلالة عطف على هؤلاء المجعول له بالفطرة بان لم يؤمن من اول الامر ويدخل ايضا من صح اي حصل وتم له احوال
الارادة حتى اشرق عليه انوار الارادة لكن لم يصح بعد احوال المحبة فادعى احوال المحبة فاذهب الله عنه ما اشرق عليه من انوار
الارادة لكونه من الكاذبين الاحوال هي المواهب الفائضة على العبد من ربه اما اثرا للعمل الصالح او نازلة من الحق امتنانا محضا
وانما سميت احوالا لتحولها وعدم استقرارها والمقام مقاما لثبوته واستقراره والارادة جمرة من نار المحبة في القلب مقتضية
لاجابة دواعي الحقيقة والمحبة الاستهلاك في الرب الخلاق وتمام تحقيق هذا الكلام في علم الاخلاق اعلم ان العبارة قد وقعت
في تفسير الراغب وكلام ابي الحسن الوراق هكذا ومن لم يصح وهذه ادل على كذب الدعوى او مثل عطف على قوله ضربه الله اي تشبيه
مخصوص بالمنافقين كما هو الظاهر لايمانهم من حيث يعود عليهم بحقن الدماء اي المنع من ان يسفك فان قيل المنافقون من
اهل المدينة ودماؤهم كانت محقونة واموالهم واولادهم سالمين لكونهم من اهل الذمة قلنا المراد الحقن والسلامة مالا ايضا
كما اذا ذهبوا الى دار الحرب فاستولى عليها المسلمون بالنار متعلق بمثل ولذهاب عطف على لايمانهم والباء في باهلاكهم للسببية
متعلق بذهاب وفي باطفاء صلة لمثل مقدر في ولذهاب اعلم ان هذا الوجه الذي جعله المص واحدا وجهان في الكشاف
حاصل الاول انهم انتفعوا بهذه الكلمة مدة حيوتهم القليلة ثم قطعه الله تعالى بالموت فوقعوا في تلك الظلمات وحاصل الثاني
انهم استضاؤا بها مدة ثم اطلع الله تعالى على اسرارهم فوقعوا في ظلمات انكشاف الاسرار والافتضاح والاتسام بسمة النفاق
وانما جعله كذلك قصدا للمبالغة او يكون المراد بالمثل حينئذ بيان انهم قصدوا بظاهر الايمان المنفعة الدنيوية فيترتب عليه
المضار الدنيوية والاخروية جميعا اما الاولى فبافشاء حالهم حيث يترتب عليه مضرة اتسامهم بسمة النفاق ومضرة
حرمانهم عما قصدوا ومضرة تعيير المؤمنين واما الثانية فباهلاكهم حيث يترتب عليه مضرة فقدان النور يوم يرى
المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم ومضرة بقائهم في العقاب السرمد ومضرة كونهم في الدرك الاسفل

على الهدى صح

اثره اي اثر ايمانهم صح

من النار والمفهوم من الكشاف يرتب احدى المغرتين فكم بينهما فتدبر ولا يتوهم انه اولى فتخبط خبط عشوا ان تنطقوا من الانطاق
انفت من الآفة يقال انف الزرع على ما لم يسم فاعله اي اصابته آفة فهو مأوف مشاعرهم اي آلات شعورهم ان كان جمع مشعر
بكسر الميم او محال شعورهم ان كان جمع مشعر بفتحها وانتفت قواهم التي من جملتها القوة الناطقة ولقد احسن في عدم اقتصاره
على المشاعر كما في الكشاف لانه يشعر بان الناطقة من الحواس والمشاعر ولهذا ذهب شراحه الى التغليب اذنوا اي استمعوا
واصغوا اليه اصم افعل صفة كاسود اي انا اصم عدي بعن لتضمين معنى الذهول او الغفلة او الاعراض واسمع افعل تفضيل
واطلاقها اي الفاظ صم وبكم وعمي عليهم اي المنافقين على طريقة التمثيل اي التشبيه لا الاستعارة التي هي قسم من المجاز او من شرطها
ان يطوى ذكر المستعار له بان لا يكون مذكورا ولا مقدرا ولا منويا بل يكون معناه مرادا بلفظ المستعار منه فقد استعير حينئذ
لفظ المشبه به للمشبه ويدخل في هذه الاستعارة التصريحية نحو رايت اسدا يرمي والمكنية نحو انشبت المنية اظفارها فان ذكر
المنية ههنا عند المحققين ذكر للسبع بطريق الكناية اذ المعتبر فيها هو المكنى عنه لا المكنى به فالمستعار لفظ السبع
وهو مذكور بطريق الكناية والمستعار له وهو الموت مطوي كما اذا قلت اظفار السبع واردت المنية بحيث يمكن حمل الكلام على
المستعار منه لولا القرينة اي لا يمتنع كما امتنع عند القرينة عبر به اكتفاء بادنى المرتبة وهذا اولى من قول صاحب الكشاف ويجعل
الكلام خلوا عنه صالحا لان يراد به المنقول عنه والمنقول اليه لولا دلالة الحال او فحوى الكلام لما يرد عليه ان القرينة اذا عدمت
لم يصلح اللفظ للمعنى المجازي ويحتاج في دفعه الى تكلف ذكره شراحه كقول زهير لدى اسد والقرينة قوله شاكي السلاح
اي حديدة من الشوكة وهي حدة السلاح واصله شايك قلبت العين الى مكان اللام وقد يحذف ويقال زيد شاك السلاح
برفع الكاف مقذف مكتنز اللحم كانه قذف باللحم او الذي رمي به كثيرا في الوقائع له لبد جمع لبدة وهي ما تلبد من الشعر
على رقبة الاسد اظفاره لم تقلم قلمها كناية عن الضعف يقال فلان مقلوم الاظفار اي ضعيف ومن ثمة اي من اجل ان
شرطها طي ذكر المستعار له ترى المفلقين اي الآتين بالعجائب من الفلق وهو الامر العجيب يضربون عن توهم التشبيه
صفحا اي يعرضون عنه ويصعد حتى لظن الجهول اللام لظن لام الابتداء دخلت على الماضي بتقدير قد ويروى يظن استعار
الصعود للعلو في الرتبة وبني عليه ما بني على العلو في المكان من ظن الجهول بان له حاجة في السماء واختار صيغة الجهول قصدا الى

زيادة المبالغة في المدح بان ظن كونه محتاجا انما يصدر عن المتناهي في الجهل اذ العاقل يعرف ان الله تعالى اغناه عن غيره فلا حاجة له في
السماء فلا يظن به ذلك الظن وبه يندفع ما توهم ان في البيت تقصيرا في وصف علوه حيث اثبت هذا الظن لكامل الجهل بمقادير الاشياء
وههنا اي في صم بكم عمي اسد علي وفي الحروب نعامة فتخاء تنفر من صفير الصافر البيت لعمران بن حطان مفتي الخوارج وزاهدها يهجو الحجاج
اسد خبر مبتدا محذوف اي انت والفتخاء المسترخية الجناحين وهي صفة لازمة للنعامة اختلف علماء البيان في ان اسم المشبه
به ههنا في معناه الحقيقي حتى لا يستقيم الكلام الا بتقدير الكاف ويكون تشبيها او في معنى المشبه كالرجل الشجاع مثلا ليكون
استعارة لمعنى اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي ويصح من غير تقدير الكاف فذهب بعضهم الى الاول واختاره صاحب
الكشاف والمص وبعضهم الى الثاني واختاره بعض المحققين حيث قال وهو المختار عندي وشهد به الاستعمال فان معنى اسد علي مجترئ
صائل ومعنى نعامة في الحروب جبان هارب وفي شعر ابي العلاء والطير اعربه عليه اي باكية ويقول هو اخي في الله وهم اخوتنا
في الدين قال ابن مالك اذا قلت هذا اسد مشيرا الى السبع فلا ضمير في الخبر واذا قلته مشيرا الى الرجل الشجاع ففيه ضمير مرفوع
به لانه مأول بما فيه معنى الفعل ولو اسند الى ظاهر لرفعه كقولك رايت رجلا اسدا ابوه قال الشاعر وليل يقول الناس من ظلماته
سواء صحيحات العيون وعورها كان لنا منه بيوتا حصينة مسوحا اعاليها وساجا كسورها فرفع الاعالي والكسور بمسوح وساج
لاقامتهما مقام سود قال السيرافي بمسوح ذهب الى سود وساج الى كثيف واعترض عليه بان مجموع رجل شجاع ليس مشبها بالاسد
فان الشجاعة خارجة عن الطرفين اتفاقا ثم قيل فالحق ان اسدا مستعمل هناك في معناه الحقيقي وقد حمل على زيد بناء على دعوى
كونه من افراده فلا يظهر حينئذ تقدير الارادة لفوات المبالغة فانك اذا قلت زيد كالاسد فقد جعلت مشابهته للاسد
مقصودة بالاثبات واذا قلت زيد اسد كان مقصودك اثباته عليه لا بيان مشابهته اياه ثم انه قد يلاحظ على سبيل التبعية
لمعناه الحقيقي ما يلزمه من الجراءة والصولة وغيرهما من المعاني اللازمة فيعمل في الظرف باعتبار ذلك المعنى التابع وقد يرتفع به الفاعل
ايضا كما في قولك رايت رجلا اسدا ابوه اما لقصد معنى المشابهة او لاعتبار اللازم سواء جعل تابعا او مستعملا فيه اللفظ
اقول فيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بكون الشجاعة خارجة عن الطرفين خروجها عن حقيقتهما النوعيتين سلمناه لكنه غير مفيد
وان اراد به خروجها عنهما من حيث كونهما مشبها ومشبها به فلا نسلم ذلك بل الاتفاق على خلافه لظهور ان المشبه ليس

زيدا نفسه بل هو باعتبار جراته وكذا المشبه به ليس اسدا نفسه بل هو بذلك الاعتبار واما ثانيا فلانه لو كان مستعملا في معناه الحقيقي لكان
جامدا محضا غايته ان يلاحظ فيه على سبيل التبعية لمعناه الحقيقي ما يلزمه من الجراءة وغيرها ولهذا القدر وان كفى في العمل في الظرف
لانه معمول ضعيف يكفيه رائحة من الفعل لا يكفي في تضمنه الضمير والعمل في الفاعل ولهذا اضطر اخرا حيث قال او مستعملا فيه
اللفظ والتحقيق ان اسدا ههنا مجاز عن رجل شجاع بقرينة الحمل كما انه مجاز عنه في رايت اسدا يرمي بقرينة يرمي وقد اريد به ذات
ما مبهمة مشبهة بالاسد ولا يلزم منه ان يكون الكلام مسوقا لاثبات ان زيدا هو تلك الذات المشبهة بالاسد لان كل ما اول
شيء ليس حكمه حكم ما اول به كما تقرر في موضعه بل هو مسوق لادعاء الاتحاد بينهما كيف ولو لزم ذلك لزم ان يكون معنى رايت
اسدا يرمي رايت رجلا شجاعا يرمي فظهر عدم الفرق بينهما فيما يتعلق بالغرض غايته ان سوق هذا الاثبات الروية لتلك الذات
وسوق زيد اسد لاتحاد بينهما بقي ههنا اشكال وهو ان المذكورات ههنا مشتقات والاستعارة فيها تبعية تصريحية فالمستعار
في الحقيقة مصادرها والمستعار له احوال قواهم فالمقدر اعني هم ليس بمستعار له والمستعار له ليس بمقدر فلا يكون شيء
منها نظير اسد على اجيب عنه بان تشبيه ذوات المنافقين بذوات الاشخاص الصم مثلا متفرع على تشبيه حالهم بالصمم فالقصد
الى اثبات الفرع اقوى وابلغ كان المشابهة بين الحالين تعدت الى الذاتين فحمل الآية على هذا التشبيه رعاية للمبالغة
في اثبات الآفة هذا اي التفسير بقوله لما سدوا مسامعهم آه اذا جعلت الضمير يعني هم للمنافقين بناء على ان الآية يعني صم بكم
عمي فذلك التمثيل ماخوذ من قول الخباب بعد الحساب فذلك كذا فذلك كذا كالبسملة والحمدلة وينتجنه عطف تفسيري لها وان
جعلته للمستوقدين فهي على حقيقتها بان يوجد فيهم حقيقة الصمم والبكم والعمى باختلال آلاتها فان قلت جاز ان يراد بها لوازم
معانيها الحقيقية وهي عدم السماع والتكلم والابصار بلا اختلال آلاتها فلم لم يحمل عليها مع كونه اخف مؤنة من الحقيقة قلت
ما امكن الحقيقة لا يصار الى المجاز وقد امكنت ههنا كما قال وتركهم في ظلمات هائلة ادهشتهم بحيث اختلت حواسهم
وانتقضت قواهم فان الخوف المفرط ربما يفضي الى فوت القوى كما ان الهم المفرط يفضي الى اسراع الشيب يشهد به التجربة
والكتب الطبية وقد مر نظيره في تفسير قوله تعالى في قلوبهم مرض ويعلم من هذا ان من قال من افاضل شراح الكشاف ان هذه
من احوال المنافقين خاصة فيكون الآية بيانا لحالهم دون المستوقد سواء جعل ذهب الله بنورهم جواب لها او لم يجعل

كانه لم ينظر في هذا المحل ومنه قيل حجر اصم اي صلب مصمت وقناة صماء اي مكتنزة غير مجوفة وصمام القارورة وهو سدادها
فهم لا يرجعون هذا الفعل اما ان يعتبر تعلقه بمفعول بواسطة الحرف او لا بل ينزل منزلة اللازم بالنظر اليه كما انه لازم في نفسه
ويجعل كناية عن التحير وعلى الاول اما ان يكون صلته الى بان يراد به الرجوع الى ما كانوا فيه او عن بان يراد به الرجوع عما هم فيه فاشار
الى الاول بقوله لا يعودون الى الهدى والى الثاني بقوله او عن الضلالة التي اشتروها والى الثالث بقوله او فهم متحيرون وبين تحيرهم
بقوله لا يدرون الى آه فهم على الاولين راجع الى المنافقين وعلى الثالث الى الذي استوقد واما ظاهر قوله والفاء في الدلالة على
ان اتصافهم بالاحكام السابقة يعني صم بكم عمي سبب لتحيرهم واحتباسهم فيدل على انه مختص بالذي استوقد ولم يتعرض لحال
المنافقين لظهور السببية فيها ويحتمل ان يكون قوله لتحيرهم ناظرا الى حال المستوقد واحتباسهم الى حال المنافقين او كصيب من
السماء عطف على الذي استوقد هكذا وقعت العبارة في النسخ والظاهر ان يكون هكذا عطف على كمثل الذي استوقد فلا بد اولا من
تصحيحها وثانيا من بيان وجه العدول عن الظاهر اما الاول فبان يقال ان قوله عطف خبر مبتدا حذف اعتمادا على فهم سامع الكلام
وقرينة المقام فهو ليس بمجموع او كصيب لظهور انه ليس بمعطوف ولا كصيب للزوم زيادة الكاف فتعين ان يكون مجرد صيب
على ان يكون الآية من قبيل عطف المفردات على المفردات فيكون الكاف في كصيب مرفوع المحل معطوفا على الكاف في كمثل والمثل
المقدر على المثل المذكور والصيب على الذي استوقد لكن باعتبار تقدير ذوي كما سيأتي واما الثاني فامران الاول افادة كمال الارتباط
بين الجملتين فان الارتباط بين المفردات يقتضي الارتباط بينهما بلا عكس والثاني الاشارة الى قوة ما ذهب اليه صاحب المفتاح
مخالفا لصاحب الكشاف من وجوب اعتبار المثل في النظم ولذا قال صاحب الكشف والحق ما ذهب اليه الامام السكاكي لان التركيب انما
استفيد من تشبيه القصة بالقصة اما ان ذوي القصة في الاول هم المنافقون وفي الثاني اصحاب الصيب فمما لا نزاع فيه ثم قال
وتحريره ان تقدير مثل لا بد منه للعطف على السابق وحينئذ تقدير ذوي لاستقامة اضافة المثل لا لان التشبيه يسوق الى ذلك
هذا وان امكن اضافة القصة الى كل من الاجزاء التي لها دخل فيها لكن الاضافة الى اصحابها حقيقية والى الباقي مجازية ولذا قال اي
كمثل ذوي صيب فانه مؤيد لما ذكرنا لقوله يجعلون اصابعهم في آذانهم تعليل لتقدير ذوي اذ لا بد للضماير مما يرجع اليه
واو في الاصل للتساوي بين شيئين فصاعدا في الشك فيما علق بهما من النسبة هذا مبني على اشتهر عندهم ان او للشك الا ان التحقيق انها

لاحد الامرين والشك هو المتبادر الى الفهم من اطلاقها في الخبر مثل جاء زيد او عمرو وان كان يحتمل التشكيك والابهام على السامع فانه
يفيد التساوي في حسن المجالسة اذ نفس حسن المجالسة يستفاد من الامر واما التساوي فيه فمستفاد من او وفي وجوب العصيان
في المثال الثاني ومدار هذا المعنى على ان النهي عن الاطاعة امر بالعصيان وان المفعول متعلق بالنفي لا المنفي كانه قال اعص هذا او
ذاك فانهما سيان في وجوب العصيان هذا والمقرر في كتب الاصول ان او اذا وقعت في سياق النفي يكون النفي احد الامرين لا على
التعيين فيفيد العموم لان نفيه كنفي النكرة ومن ذلك اي مما اطلق للتساوي من غير شك ومعناه ان قصة المنافقين شبيهة بهاتين
القضيتين هذا توطئة لقوله وانهما سواء في صحة التشبيه بهما فانه هو المفهوم باو واما قوله وانت مخير في التمثيل بهما وبايهما
شئت فبيان لكون التسوية ههنا بطريق الاباحة لان التخيير فان القوم فرقوا بينهما بان المراد في التخيير احد الامرين فلا
يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة يقال للمطر والسحاب لوجود معنى النزول فيهما واسحم وان صادق الرعد صيب اوله عفا آية
نسج الجنوب مع الصبا عفا اي درس والآي جمع آية وهي العلامة والضمير لمنزل الحبيبة ونسج الجنوب والصبا هبوبهما شبه
اختلافهما بنسج الحائك فجعل احديهما بمنزلة السدى والاخرى بمنزلة اللحمة والاسحم الاسود والدانى القريب من الارض وصادق
الرعد الممطر الوافي بالوعد والمتبادر من ظاهر عبارة المصنف كون ما في البيت محتملا لكل من المطر والسحاب ويحتمل ان يكون
ناظرا الى السحاب وحده لقربه ولظهور ان الدنو وصدق الرعد للسحاب دون المطر ثم ان ظاهر قوله والصيب الآية يحتملها يدل
على انه في الآية يحتمل المطر والسحاب بالسوية لكن قوله لانه اريد به نوع من المطر يدل على مرجوحية ارادة السحاب شديد
يدل عليه اختيار صيغة الصفة المشبهة كما سيأتي وتعريف السماء للدلالة يريد بيان الفائدة في ذكر من السماء فان الصيب
سواء اريد به المطر او السحاب لا يكون الا من السماء فلا بد لذكره من فائدة وهي المبالغة في مصيبة اهل النفاق فان المراد بالسماء
الافاق اذ اللام فيه الاستغراق فيدل على ان الغمام مطبق اسم فاعل من الاطباق يقال اطبقت الشيء اي غطيته او التطبيق
يقال طبق الغيم تطبيقا اذا اصاب بمطره جميع الارض ويقال سحابة مطبقة آخذ بآفاق السماء كلها اما اذا اريد بالصيب
السحاب فظاهر واما اذا اريد به المطر فلانه لا يخلو عن السحاب فاذا انصب المطر من جميع الافاق فقد وجد فيها السحاب
بالضرورة وانما جاز تعميم السماء لكونه بمعنى الافق فان كل افق منها يسمى سماء لان المرئي منه في ذلك الموضع ومن بعد ارض

بيننا وسماء اوله فاوه لذكراها اذا ما ذكرتها اوه كلمة توجع يستعمل مع اللام ومن يعني توجعت لذكر الحبيبة ومن
بعد ما بيني وبينها من قطعة سماتها فنكرهما اذ لا يتصور بينهما بعد جميع الارض والسماء ولما صح اطلاقه على كل ناحية
وافق منها جاء في الآية معرفا باللام ليفيد العموم ولو نكر لجاز ان يكون الصيب من بعض الافاق فيفوت المبالغة امد
خبر بعد خبر لقوله وتعريف السماء اي قوي به اي بتعريف السماء الدال على عموم الافاق ما في صيب من المبالغة من ثلاث
جهات الاوليان ذاتيتان والثالثة عرضية من جهة الاصل اي مادية الاولى وهي ذوات الحروف فان الصاد من
المستعلية والياء مشددة ومادية الثانية اعني الصواب فانه شدة نزول المطر ومن جهة البناء اي الصورة فان فعيلا
صفة مشبهة دالة على الثبوت ومن جهة التنكير العارض لانه للتعظيم والتهويل وقيل المراد بالسماء ليس معنى الافق
بل السحاب سمي به لكونه في جهة العلو فحينئذ يتعين ان يراد بالصيب المطر فاللام على هذا القول لتعريف الماهية دون
الاستغراق اذ ليس للسحاب افراد يعتد بها ليراد عمومها ومن زعم انه مترتب على قوله وتعريف السماء للدلالة على آخره فقد
اخطأ ان اريد بالصيب المطر فظلماته اضافتها لادنى الملابسة لا انها بمعنى في ظلمة تكاثفه بتتابع القطر فان تقارب
القطرات يقتضي قلة الهواء المتخلل المستنير وظلمة غمامه مع ظلمة الليل لم يقل وظلمة الليل لانها ليست في السحاب
بل الامر بالعكس لكنها باعتبار انضمامها اليهما تجعل في السحاب اما تغليبا او على ان في مستعارة للملابسة التي تعم الكل
والليل لم يذكر لكنه اعتبر بحسب المقام وجعله اي المطر مكانا للرعد والبرق مع ان مكانهما السحاب لانهما في اعلاه
ومنحدره اي مصبه وهو السحاب حال كونهما ملتبسين به اي بالمطر يعني انهما جعلا كانهما في المطر بناء على استعارة
في الملابسة الشبيهة بملابسة الظرفية فاستعمل فيها كلمتها وقيل المراد ان المطر كما ينزل من اسفل السحاب ينزل من اعلاه
ايضا فهو شامل للفضاء الذي فيه الغيم فهما في جزء من المطر متصل بالسحاب وان اريد به اي بالصيب السحاب فظلمته
سحمته اي سواده وتطبيقه اي كون بعضه فوق بعض مع ظلمة الليل وقد مر بيانه اقول يجوز ان يعتبر بناء على ما
مر من الوجه الراجح ظلمات حصلت من احاطة الغمام بآفاق السماء على التمام فان كل افق اذا استتر بسحاب يتراكم
الظلمات بلا ارتياب وارتفاعه اي لفظ ظلمات ويعلم منه حال ما عطف عليه او كل من تلك الالفاظ بالظرف وفاقا لانه معتمد

على موصوف وهو صيب بخلاف ما اذا لم يعتمد فان سيبويه اعماله وانما قال والمشهور ان سببه آه لان فيه روايات كثيرة
منها ما روي عن عبد الله بن عمر رض انه ملك وكله الله تع بسياقة السحاب فاذا اراد الله تع ان يسوقه الى بلد امره فساقه
فاذا تفرق عليه زجره بصوته حتى يجتمع كما يرد احدكم ركابه ثم قرا ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته اذا
حدتها الريح اي ساقتها من الارتعاد اي مشتق منه فان المجرد قد يرد الى المزيد اذا كان المزيد اعرف بالمعنى الذي
اعتبر في الاشتقاق كالوجه من المواجهة وقيل لفظه من اتصاليه كما في قوله صلى الله عليه وسلم انت مني بمنزلة هارون
من موسى اي هما من جنس واحد يجمعهما الاشتقاق من الرعدة وكذا الحال في قوله من برق الشيء بريقا وكلاهما مصدر في
الاصل ولذلك لم يجمعهما بل اكتفى بالجمعية المدلولة للمصدر بحسب الاصل فان قيل ذكر في الكشاف وجه آخر وهو ان يراد
بهما المعنيان المصدريان كانه قيل وارعاد وابراق ولم تركه المص مع انه المعنى الاصلي قلنا لانه حقيقة مهجورة
فلا يتبادر اللفظ اليه عند الاطلاق يسقون من ورد البيت يصف ملوك الشام الغسانيين بردى نهر دمشق والبريص
شعبة منه والتصفيق التحويل من اناء الى آخر للتصفية والرحيق الشراب الخالص الذي لا غش فيه والسلسل السهل الانحدار
اي يسقون من ورد البريص نازلا عليهم وضيفا لهم ماء بردى المصفى ممزوجا بالخمر الصافية السابقة حيث ذكر الضمير في
يصفق لرجوعه الى الماء المحذوف لان الماء ماء بردى ولو روعي حال اللفظ القائم مقامه لانث الضمير لان الف بردى للتانيث
كما ان جمعه اوهم قائلون لرجوعه الى اهل القرية ولو اعتبر حال المذكور لافرد مؤنثا لرجوعه الى القرية والجملة يعني يجعلون
الآية استيناف ولذا لم يعطف على ما قبلها فكانه لما ذكر ما يؤذن بالشدة والهول المراد بما يؤذن الظلمات والرعد
والبرق نكرت في الآية لانه الاصل ولا مقتضي للعدول عنه ووجه ايذانها بهما انها امارات الصاعقة ومقدماتها
فانها في العادة مسبوقة بها بل بالترتيب المذكور في الآية كما يشهد به التجربة فيكون منشاء الاستيناف تلك
الامور بلا تفرقة بينها واختار صاحب الكشاف انه الرعد وحده والتنكير فيه للنوعية ومعناه الرعد العاصف
اقول يرد عليه انه ان اراد بالرعد العاصف ما يكون معه النار كان عين الصاعقة فلا يبقى للاستيناف وجه
لان لفظه في الآية دالة على وقوع الرعد فلا يكون وضع الاصابع في الآذان الا بعد وقوع الصاعقة فيكون

عبثا وان اراد به ما نح عنها كما هو الظاهر كان من مقدماتها فيساويه الباقيان في هذا المعنى لا سيما البرق فانه اقرب للصاعقة
من الظلمات فلا وجه لاختياره ولعل هذا السر في عدول المص عنه واختياره الاطلاق قيل فكيف حالهم مع مثل ذلك
المؤذن بهما من الامور الثلثة فاجيب بها اي بجملة يجعلون اصابعهم في اذانهم حين ظهور العلائم المؤذنة لئلا يسمعوا
ان وقع ما آذنت به من الصاعقة بمعنى الرعد الشديد الصوت المنقض معه النار كما سيأتي فاذا انجلى بهذا التقرير الحال ظهر ان
الجواب مطابق للسؤال للمبالغة اقول لعلها هي السر في اطلاق الآذان موضع الاصمخة اي من اجلها يجعلون اشارة الى ان
من ههنا للسببية بمعنى لام الاجل من العيمة هي شهوة بحيث لا يصبر عنه والصاعقة قصفة رعد هي شدة صوته و
المراد رعد قاصف معها نار الصاعقة يكون بمعنى هذه النار ايضا كما روى الجوهري عن ابي زيد لكنه غير مناسب في هذا المقام
الا انت اي غلبت عليه واهلكته وقيل تطلق اي الصاعقة على كل هائل مسموع او مشاهد ان قصد في الآية هذا المعنى خصص
بالمسموع ويقال صعقته الصاعقة بيان لاستعمال بحسب الشمول للمسموع والمشاهد لاستواء كلا البنائين في التصرف اي يتساويان
في انه يتصرف في كل منهما ويشتق منه الفاظ كثيرة ولو كانت قلب الصواعق لاكتفى بالتصرف في الصواعق كما هو شان سائر
القلب مع الاصل فيقال تفريع على عدم القلب وثبوت الاستواء صقع الديك اي صاح وخطيب مصقع بكسر الميم مجهر
بكسرها وهو الذي من عادته ان يجهر بكلامه وصقعته الصاعقة وهو لغة في صعقته وقد مر معناه وهي في الاصل قيد
به لانها الآن اسم اما صفة لقصفة الرعد فيكون التاء التانيث الموصوف في الاصل وكذا الحال اذا كانت صفة للنار
لكونها مؤنثا او صفة للرعد المذكر والتاء للمبالغة كما في الرواية اقول قد عرفت في فاتحة الكتاب ان تاء المبالغة في
غير صيغتها نادر فالاحسن ان يكون للنقل من الوصفية الى الاسمية نصب على العلة للجعل المعلل بقوله من الصواعق
وكلاهما باعث ليس بفرض ولما كان في كون المفعول له معرفة نوع خفاء استشهد بشعر حاتم الطائي فقال كقوله واغفر
عوراء البيت الغفر الستر والعوراء الكلمة القبيحة وادخاره مفعول له معرف بالاضافة كحذر الموت والمعنى لو
قال لي رجل كريم كلمة قبيحة استرها ولا اكافي عليها لتبقى صداقته وادخره ليوم احتاج اليه فيه واعرض عن سم
اللئيم تكرما لانه ليس بكفو لي ورد بان الخلف بمعنى التقدير والاعدام مقدرة ولو سلم فالمعنى خلوه مصحح الحيوة ومصحح

الموت ولو سلم فاعدام الملكات مخلوقة لما لها من شائبة التحقق كذا قيل اقول التحقيق ان الخلف ان جعل بمعنى الايجاد لم
يستقم في اعدام الملكات اذ شائبة التحقق لا يكفي في حقيقة الايجاد وان جعل بمعنى الاحداث استقام فيها لانه اعم
من الايجاد فيتصور في تلك الاعدام كما تقرر في علم الكلام لا يفوتونه اي لا يتخلصونه كما لا يفوت المحاط به المحيط في الكشاف
كما لا يفوت المحاط به المحيط به به الاول مرفوع المحل على انه مفعول ما لم يسم فاعله للمحاط ولا ضمير في المحاط والمجرور البارز
يعود الى اللام في المحاط وبه الثاني ليست مرفوعة المحل بل صلة للمحيط وفي المحيط ضمير مستكن فاعل له عايد الى اللام وضمير
به الثاني يعود الى المحاط به والمص ترك به الثاني لانه غير ضروري ولا عار عن الالتباس والتكلف ثم ان مراده بيان
انها استعارة تبعية شبه تعلق قدرته الكاملة بالمقدورات وسهولة تاتيها لما يريد بها وعدم تاتيها عنه على معنى
انها تصرفها تصريف الرياح جسما تعلقت به مسببته بحيث لا يخرج عنها مقدور اصلا باحاطة الجيش المحيط بالعدو
الساد لمكانه بحيث لا يفوته قطعا فيكون الاستعارة بالاصالة في الاحاطة وبتبعيتها في محيط واعلم انه يجوز ان
يكون في محيط استعارة تمثيلية ايضا لما في ماخذ الطرفين من اعتبار التعدد وقد مر مرارا بيان عدم التنافي بينهما
واترك التقليد واسلك السبيل السديد لا يخلصهم الخداع والحيل كانه اشارة الى ما سياتي في تحقيق التمثيل الثاني من
قوله وايمانهم المخالط بالكفر والخداع الى قوله من حيث لا يرد من قدر الله شيئا ولا يخلص مما يريد بهم من المضار و
الجملة اعتراضية لا محل لها من الاعراب قالوا واعتراضية لا عاطفة ولا حالية اعلم ان صاحب الكشاف ذهب الى ان كلا
من الجمل الثلاث اعني يجعلون ويكاد وكلما اضاء استيناف مستقل منشاء الاول ورعد والاخيرين وبرق فيكون
والله محيط بالكافرين في آخر الكلام فيخالف مختار الجمهور حيث خصوه بما يكون في اثناء الكلام او بين كلامين
متصلين معنى ولذا عدل عنه المص حيث جعل منشاء الاول الامور الثلثة ومنشاء الثاني الصواعق منشاء الثالث
برق الصواعق على الترتيب كما سياتي تحقيقه فيحصل بينها الاتصال معنى فيكون والله محيط بالكافرين واقعا
بين كلامين متصلين معنى ونكتة هذه الاعتراضية التنبيه على ان الحذر من الموت لا يفيد وفايدة وضع
الكافرين موضع الضمير الدلالة على ان اصحاب الصيب كفار ليظهر استحقاقهم لشدة الامر كما في قوله تع كمثل

كان مجازا اقول ما ذكره من قصد مجرد النفي انما يصح اذا لم يوجد قرينة صارفة عنه وقد وجدت ههنا فان قوله سابقا اولئك
الذين اشتروا الضلالة بالهدى وقوله لاحقا وما كانوا مهتدين في الدلالة على التجوز كنار على علم ثم انه جعل النسبة السلبية
كناية عن الخسران بقرينة قوله سابقا تمثيلا لخسارهم وقوله لاحقا من حيث انها سبب الربح والخسران وتحقيقه ان عدم
الربح وان كان اعم من الخسران نظرا الى نفس مفهومه لكنه مساو له نظرا الى خصوص المادة كما قال في شرح التاويلات
ان المحل ههنا لا يقبل الا الوصفين يكون اثباتا للوصف الآخر فظهر ان الوجه ما اختاره ولك ان يرجع ضمير اسناده الى
خسارهم في قوله تمثيلا لخسارهم فيوافق ما في الكشاف لكن الاول اولى وهو لاربابها جملة حالية على الاتساع اي التجوز
خبر اسناده لتلبيسها اي التجارة التي هي فاعل مجازي بالفاعل الحقيقي هذا على تقدير ان لا يشترط في الاسناد المجازي
مشابهة الفاعل المجازي بالفاعل الحقيقي في ملابسة الفعل واقتصر على تلبسه به مطلقا او لمشابهتها اي التجارة اياه
اي الفاعل الحقيقي من حيث انها سبب الربح والخسران فيكون من قبيل الاسناد الى السبب وهذا على تقدير ان يعتبر الشرط
المذكور وما كانوا مهتدين لطرق التجارة يريد دفع ما يرد ان عدم اهتدائهم قد عطف على انتفاء ربح تجارتهم بالواو
ورتبا معا بالفاء على اشتراء الضلالة بالهدى فما وجه الجمع بينهما مع ذلك الترتيب على ان عدم الاهتداء قد فهم من
استبدال الضلالة بالهدى فيكون تكرارا لما مضى وحاصل الدفع ان وجه الجمع بينهما كون الثاني ايضا ترشيحا للاستعارة
واما وجه ترتيبهما على ما ذكر فكونهما لازمين له اما لزوم الاول فظاهر واما لزوم الثاني فلان معنى وما كانوا مهتدين
على ما قالوا وما هم بمهتدين في الحال لطرق التجارة او وما يكونون مهتدين لها وقد كان المنفي في الملزوم اصل الهدى فح يصح
الجمع والترتيب بلا تكرار وذلك فان المقصود منها اي التجارة امران احدهما سلامة راس المال والثاني الربح وهؤلاء المنافقون
قد اضاعوا الطلبتين اي المطلوبين لان راس مالهم كان الفطرة السليمة عن دنس الكفر وسوء العقايد والعقل
الصرف اي الخالص عن شوايب الوهم ودواعي الهوى فلما اعتقدوا هذه الضلالات بطل استعدادهم الذي كان
لهم بتلك الفطرة على اصله واختل عقلهم وان بقي اصله الذي به التكليف فعجزوا عن السلوك الى طرق التجارة ولم
يبق راس مال يتوسلون به حين يسلكون طرق التجارة الى درك الحق اي العلوم والمعارف المطابقة للواقع ونيل

الكلام بحسب القوة النظرية والعملية فلم يحصل لهم الربح المحض والفضل السرمدي فظهر صحة الجمع والترتيب بلا تكرار وانما
الاول فالمراد بالامتداء اذ كان الامتداء لطرق النجاة كما في معنى الترشيح فبناسب قوله ما دخت بجارتهم وانما
الثاني فلما ظهر ان كلا من عدم الربح وعدم الامتداء لطرق النجاة يلزم ترجيح الضلالة على الهدى لانه يستلزم بطلان
الاستعداد واصلال العقل المستلزم لفقد النظر في طرق النجاة ويستلزم ايضا اسفار راس المال المستلزم لفقدان
الربح واما الثالث فلما ظهر ان المنفي اولا اصل الهدى وفي الثاني تفاصيل الطرق الموصلة اليه المطالب وجزئيات الوسايل
المفضية اليها المآرب فلا تكرار لما جاء بحسبة جالهم اي من بعد ومن الناس من يقول امثلة هنا حسبة صفة المنافقين
فانه اي ضرب المثل او قرع به القلب وانما قرع اي اتهم للخصم الالد اي الشديد الخصومة كان الاحسن الاقوم فانه من القلب او قرع و
للخصم الالد اقرع كشبه وشبه وشبيه الان الشبه بفتحتين يجري ايضا معنى المشابهة كما قال الجوهري ومنها شبه بالتحريك
ثم قيل للقول الذي نقل من معناه اللغوي الى معنى عرفي اي القول السايد اي الفاشي المنتشر واشار الى المناسبة بينهما المصححة
للنقل بقوله المثل مضروب اي الموضع الذي ضرب فيه ثانيا بقوله اي الموضع الذي ورد فيه اولا فالمورد الحالة الاصلية
والمضرب الحالة المشبهة بها فان قيل لفظ المثل انما اطلق على اللفظ والمناسبة التي بين المعاني المختلفة ليست الا بين المعنيين قلنا
هو من قبيل تسمية الدال باسم المدلول ولذلك اي لاجل انه لا ضرب الا ما فيه غرابة حوفظ عليه وحمي من التغيير او لوعيد
لزيادة الدلالة على تلك الغرابة والاظهر ما في المفتاح لان ذلك من جهة ان المثل استعارة فيجب ان يكون هو اللفظ الدال
على المشبه به بعينه فان وقع بتغيير لم يكن مثلا بل ما خوذا منه واشارة اليه كما اذا قيل في الضيف ضيعت اللبن
بفتح اللام وانما قلنا الاظهر اذ لا تزاحم في الاسباب والحق هذا امكان ان يرجع اليه باعتبار ان معنى الاستعارة اشتمال
الغرابة ثم استعير لفظ المثل من معناه العرفي لكل حال او قصة او صفة لا مطلق بل اذا كانت لها شان وفيها
غرابة وهذا اشارة الى الجامع المصحح للاستعارة مثل قوله تع مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ اي فيما قصصنا عليك
من العجايب قصة الجنة ثم شرع في بيان عجايبها بقوله تجري الآية وقوله تع ولله المثل الاعلى اي الوصف الذي له شان
من العظمة والجلال والمعنى اي يعني مثلهم كمثل الذي الآية والذي بمعنى الذين كما في قوله وخضتم كالذي خاضوا قال صاحب الكشاف

فان قلت كيف مثلت الجماعة بالواحد قلت وضع الذي موضع الذين فلما ورد عليه ان هذا السوال لا يتوجه بعد ما ذكر
ان المعنى حالهم العجيبة الشان كالرجل الذي استوقد نارا ليجمع الى ما ذكر وضع الذي موضع الذين وان امكن توجيهه بتركه المعهد
وبقي بيان كونه بمعنى الذين على تقدير ارجاع ضمير الجمع اليه حيث قال ان جعل اي الذي مرجع الضمير في بنورهم احتراز
عن جعله المنافقين كما سيأتي وامثاله وخضتم كالذي خاضوا فيحتمل ان يكون تقديره كالخوض الذي خاضوه او
او كالفوج او الجمع الذي خاضوا فلا يكون من قبيل ما ذكر والما جاز ذلك اي وضع الذي موضع الذين حتى جاز ارجاع ضمير
الجمع اليه الذي اذا كان الموصوف جمعا كما في الذين ولم يجز وضع العليم مقام العالمين حتى لم يجز ارجاع ضمير الجمع الى
العليم لانه اي الذي غير مقصود بالوصف بل المقصود به الجملة التي هي صلته يعني اذا قلنا مثلا جاءني الرجل الذي قام كان
المقصود الاصلي توصيف الاسم بالجملة فوجب اعتبار الملابسة بينهما بتضمنها ضميرا يرجع اليه موافقا له في الافراد والتذكير
لا وجه لاعتبارها بين الاسم وبين الذي واستوى فيه هو والذي بخلاف العليم فانه مقصود بالوصف فيجب اعتبار الملابسة بينه و
بين موصوفه ولا استوى هو والعالمون ثم لما توجه انه اذا لم يكن مقصودا بالوصف فلا يفيد جدوى بانه بعضها بعض وهو وصلة
ووسيلة الى وصف المعرفة بها فسوغ كون الجملة صفة لها عليه ولانه اي الذي ليس باسم تام بل هو كالجزء منه لانضمامه
بصلته فحقه ان لا يجمع كما لا يجمع اخواته من الموصولات كمن وما ولكن يستوي فيه الواحد والجمع كما يستويان في اخواته
فلما ورد ان الذين جمع المصحح فكيف يصح وضعه محله لان الجمع دفعه بعضهم وليس الذين جمعه المصحح لانه مخصوص بالعالم
العلم والذي عام فلم يجز على سنن الجموع الممكنة بخلاف اللذين واللتين فانهما جاريان على سنن المثنيات الممكنة لفظا
ومعنى بل فوز يادة في اللفظ زيدت لزيادة المعنى وهو الاختصاص بمعنى الجمعية والكثرة المفقودة في الذي ولذلك
اي لعدم كونه جمعا مصححا جاء ملتبسا بالتاء ابدا في حال الرفع والنصب والجر ولو كان جمعا مصححا كان بالواو
في حال الرفع على اللغة الفصيحة احترازا عن لغة بني عقيل وبني كنانة التي عليها التنزيل حيث ورد منان في جميع
موارد الرفع بالياء ولكونه مستطالا بصلته استحق التخفيف بحذف النون قوله استحق عطف على ليس باسم
او على غير مقصود وقوله لكونه مستطالا علة له قدمت والوجهان السابقان يفيدان صحة قيام الذين مقام الذي

من حيث المعنى وهذا يفيد صحته من حيث اللفظ قال صاحب الكشاف ان الذي لكونه وصلة الى وصف كل معرفة تحمله وكثر وقوعه في كلامهم ولكونه مستطالا بصلته حسن بالتخفيف فجعل كونه وصلة الى ما ذكر ايضا علة للتخفيف اللفظي بناء على ان الخفة تناسب الآلة والاخفى ان نظر المضاد ق والمقبول احق والكلام انما استحقاقه التخفيف بوقوعه الى التخفيف بحذف ياؤه ثم كسرته ثم اقتصر على اللام بحذف الذال واللام الاخرى يائية اسماء الفاعلين والمفعولين هذا مخالف لمختار جمهور النحاة ان اللام المحذوفة من الموصولات ليست مخففة من الذي بل هي اسم برأسه لكنها لما شابهت حرف التعريف في الصورة التزم ان يكون مدخولها اسما مسبوكا من الجملة الفعلية فهي اسم في صورة الحرف وصلتها فعل في صورة الاسم فلذا ظهر اعراب اسمائه صلتها ولم تقدر في محلها فقد تلخص من جميع ما ذكر ان الذي ههنا في حكم الذين لفظا ومعنى واعترض عليه بانه ينبغي توحيد الضمير في استوقد واجيب بانه ولئن كان جمعا حسنة الا انه مفرد صورة فجاز افراد الضمير نظرا الى صورته قد رجح الفاضل الاستراباذي ياء الذي لوكانت في الآية يعني الذين لم يجز افراد العائد اليه وجزم بانه مفرد وصف به مقدر مفرد اللفظ بمجموع المعنى وهو الجمع او الفوج او نحوهما فالوجه حينئذ ان يقتصر على قوله او قصد به جنس المستوقدين او الفوج الذي استوقد والفرق بين العبارتين ان مرجع الضمير بين على الاول نفس الذي لكن باعتبار كونه بمعنى جنس المستوقدين فالمضاف لما كان عبارة عن المضاف اليه اضمير استوقد بلاحظة الجنس وجمع ضمير نورهم بلاحظة جمعية المستوقدين وعلى الثاني الفوج الموصوف بالذين فانه مفرد اللفظ بمجموع المعنى فتدبر والاستيقاد طلب الوقود بالضم لانه المصدر يعني سطوع النار واما المفتوح فما يوقد به النار وهو اي الوقود واستيقاد النار من نار ينور واما استيقاد النور فينبغي ان يكون من النار لا العكس بناء على المناسبة اللفظية فان الحركة والاضطراب يوجدان في النار اولا وبالذات وفي نورها ثانيا وبالعرض ان جعلتها اي الاضاءة متعدية يعني ان اضاء ههنا اما متعد فيكون ما حوله مفعولا به اي جعلت النار ما حول المستوقد مضيئا واما لازم فيكون مسندا الى ما بمعنى صارت الاماكن التي حوله مضيئة بالنار واليه اشير في النار وما موصولة بمعنى الاماكنة تقديره صارت النار مضيئة الاماكن التي حوله نصب على الظرف فانه مع صلته مفعول فيه لاضاءت وحوله ظرف مستقر فان قيل يلزم مما هذا ان يكون للمكان مكان قلنا لا باس في ان يكون المكان ظرفا للجزء فليتأمل او ما مزيدة لتحسين الكلام وحوله ظرف لغو والحاصل ان ههنا اربعة اوجه فاعل الاول مفعول به وعلى الثاني فاعل وعلى الثالث مفعول فيه وعلى الرابع زائدة واقول ههنا وجه خامس وهو ان يكون موصوفة والظرف صفتها ويرد على الظرفية انها بمعنى اظهار وانها جوز واحد منها من لفظ المكان حملا له على الظرف المكاني المبهم لكثرة استعماله والاكثر في الموصول المعبر به عن المكان بل هو قليل جدا فيجب ان يكون من قبيل عسل الطريق الثعلب قال صاحب الكشاف بجعل اشراق ضوء النار حوله بمنزلة اشراق النار نفسها وارد بان ضوء النار اذا استند الفعل وجب ان يوجد النار حول المستوقد بحيث يحيط بها التصور اضاءتها واشراقها بناء على ان اشراق النيرة في البيت انما يطلق اذا كان في كل النيرة البيت اقول كان المصنف انما لم يتعرض له لان له ان يمنع اقتضاء العيان وجوب وجود النار حول المستوقد مستندا الى ان بعضا من الارض الاعلى المجاور وسوطا في الظاهر فعل مدعاه الاثبات ولو سلمه له لم نسلم وجوب وجود تمام جميع اجزاء المحوكيف وقد قال تع ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ﴾ وقال تع ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا﴾ وقال الشاعر اولئك جفنة حول قيد ابيهم قيد ابن مارية الكريم المفضل وقال فقلت عسى ان تبصر بني كانما يبنى حوالي الاسود الحوارد ولي عن هذا كله جواب اخر وهو ان تاليف حروف حول على هذا الترتيب للدور ان والطواف وقيل للعام حول لانه يدور ومنه حال الشئ واستحال اي تغير وحال الانسان ومن عوارضه التي تتحول عليه والحوالة وهي اهم من احاله عليه بدينه ذهب الله بنورهم جواب لما فان قيل جواب لما يجب ان يكون مسببا عما دخل لما تقرر انه لوجه الثاني لوجه الاول والاضاءة ليست سببا لاذهاب الله تع قلنا قد يستعمل مجازا المجرد الظرفية كما في قوله كما ابرق قوما عطاشا غمامة فلما راوها اقشعت وتجلت ولو حمل على الحقيقة حمل النار على نار لا يرضاها الله تع سواء كانت حقيقة كنار الغواة وقطاع الطريق حيث يوقدونها لسوء صلوا بالاستضاءة منها بعض المعاصي فيطفؤها الله تع ويخيب آمالهم بمقتضى حكمته او مجازية كنار الفتنة والعداوة للاسلام فان مدة اشتعالها مقاصر قليلة البقاء كما تقتضيه الحكمة يدل عليه قوله تع ﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾ فعلى هذا يظهر السببية في المذكور والمحذوف والضمير للذي اعلم ان الظاهر ان يجعل ذهب الله بنورهم جواب لما لكن فيه ثلث موانع الاول لفظي وهو افراد الضمير في استوقد

وجمعه في بنورهم والثاني معنوي وهو ان مقتضى الظاهر حينئذ ان يقال بنارهم مكان بنورهم والثالث ايضا معنوي
وهو ان مقتضى الظاهر ح ان يقال ذهب الله بضوئهم واما اسناد الاذهاب الى الله تع فليس بمانع عندنا بل عند صاحب
الكشاف فاشار الى الجواب عن الاول بقوله وعلى هذا اي على تقدير كونه جواب لما انما قال بنورهم ولم يقل بنارهم مع ان مقتضى
الظاهر حينئذ هذا دون ذاك لانه اي النور المراد بانفاذها لا هي نفسها واشار الى الجواب عن الثالث بقوله الاتي ولذلك عدل
عن الضوء آه ولما كان في الظاهر هذه الموانع وان كانت مدفوعة جاز الصرف عن الظاهر ولذا جوز وجهين آخرين ذكر الاول
بقوله او استيناف عطف على قوله جواب لما اجيب به اعتراض سائل يقول ما بالهم اي المنافقين شبهت حالهم بحال مستوقد
انطفات ناره يعني ان له حالين الاولى انطفاء ناره بالكلية بحيث لا يبقى لها اثر والثانية انطفاؤها بحيث يبقى لها اثر
ففي اي الحالين شبه المنافقين بالمستوقد فكانه قيل في الاولى حيث ذهب الله بنورهم الآية فان المبالغات التي فيه تفيد
عدم بقاء الاثر كما سيظهر فيكون هذا الاستيناف مما يكون السؤال فيه عن تعيين امر غير سبب الحكم هو وجه الشبه او المشبه
ومما حذف فيه الاستيناف كله مع قيام شيء مقامه كما في قول الحماسي زعمتم ان اخوتكم قريش لهم الف وليس لكم الاف فعلم ان
هذا التوجيه الوجيه ان وجه التشبيه او المشبه لم يعلم على التعيين مما سبق وان حذف الجواب وجعل المذكور استينافا ابلغ
من جعله جواب لما لما في الحذف من بيان حال المشبه بوجهين يوجبان الابلغية احدهما الاجمال والتفصيل والآخر التصريح بالمبالغة
في شانه بلا اكتفاء على الافهام من المبالغة في المشبه به ضمنا فيكون هذا التمثيل مطابقا للتمثيل الثاني المشتمل على
مبالغات بل يكون ابلغ منه فلا يرد اعتراض صاحب الكشف بان جعله جوابا اولى لعدم الاستطالة ولكونه من تتمة
التمثيل الاول يوجب مطابقته للتمثيل الثاني لاشتماله على مبالغات ومن دأب البليغ ان يبالغ في المشبه به ليلزم
منه المبالغة في المشبه ضمنا والحمل على الاستيناف ضعيف لان السبب في تشبيه حالهم قد علم مما سبق فلا معنى للسؤال
عن وجه الشبه او تعيين المشبه به قوله قد انطفات ناره اشارة الى ان قوله فلما اضاءت مع جوابه المحذوف معطوف
على الصلة فيكون المستوقد موصوفا بمضمون ذلك الجواب وذكر الثاني بقوله او بدل من جملة التمثيل يعني قوله مثلهم
الى قوله ما حوله فانك قد عرفت ان الغرض منها بيان حال المنافقين من ظهور نورهم حالا واضمحلاله بالمرة مآلا وظ

لان الزائد يجب ان يكون من جنس المزيد عليه او ملائما له وتقريره ان المراد باسناد زيادة مرضهم اليه تع ليس اسناد الزيادة
من حيث نفسه بل من حيث انه الى الزيادة بتأويل المرض الزائد او ان مع العقل سبب من فعله تع المسبب له تع وهو ما
ذكر من ازدياد التكاليف وتكرير الوحي وتضاعف النصر فان كلا من ذلك سبب لزيادة مرضهم لانه تع كلما زاد التكليف
فانكروه ازداد كفرهم وسوء اعتقادهم ونحو ذلك وكذا الحال في تكرير الوحي كلما نصره الله تع ازداد معاداتهم اياه
عليه الصلوة والسلام وحسدهم وضغينتهم ثم لما ورد ان المرض ههنا بمعنى الرجس في قوله تع فزادتهم رجسا
وزيادته قد اسندت هناك الى السورة دون الله تع فكيف التوفيق اجاب بقوله واسنادها اي الزيادة الى السورة
في قوله تع فزادتهم رجسا من قبيل الاسناد الى السبب ايضا لكونها اي السورة سببا لتلك الزيادة من حيث انهم اذا
سمعوها انكروها ويحتمل ان يراد بالمرض معنى آخر مجازي ايضا مشبه بالمرض الحقيقي وهو ما تداخل قلوبهم من الجبن
والجور اي الضعف فان قلوبهم كانت قوله اما لقوة طمعهم فيما كانوا يتحدثون به ان ريح الاسلام بهت حينا ثم سكن ولواه
بحق اياما ثم يقر فضعفت حين شاهدوا شوكة المسلمين في الحرب وغيره وامداد الله تع لهم بالملائكة في الحرب واما لجرأتهم وجسارتهم
في الحروب فضعفت حين قذف الله الرعب في قلوبهم اعلم ان قوله تع فزادهم الله مرضا دعاء عليهم عند بعض اهل التفسير
لكن قوله فزاد الله غمهم فزاد الله ذلك بالطبع وبزيادته تضعيفه يدل على انه اخبار وعليه الاكثر وعطف الماضوية على
الاسمية لنكتة اذا اريد في الاولى اعني في قلوبهم مرض ان ذلك لم يزل غضا طريا الى زمان الاخبار وفي الثانية ان ذلك تسبب
لازدياد مرضهم المحقق اذ لولا تدنس الباطن لازدادوا بزيادة امداد الاسلام ونزول الآيات شفاء ثم ان قوله تع
في قلوبهم مرض جملة مستانفة لبيان الموجب لخداعهم وما هم فيه من النفاق ويحتمل ان يكون مقررة لعدم شعورهم
والاول انسب لان قوله وما يشعرون سبيله سبيل الاعتراض اي مولم بفتح اللام من الايلام تفسير بالمعنى
الحقيقي له تعالى الم اي صار ذا الم فهو اليم اي ذو الم فلما ورد ان الالم حينئذ صفة المعذب فكان ينبغي ان لا يوصف
به العذاب دفعه بقوله وصف به العذاب للمبالغة فكان العذاب من شدته يتالم وهذا نهاية المبالغة كقوله تحية
بينهم ضرب وجيع فان الوجيع صفة المضروب في الحقيقة وصف به الضرب للمبالغة اوله وخيل قد دلفت به بخيل

المراد بالخيل الفرسان ودلغت دنوت او عدمت والباء بحسل للتعدية على طريقة قولهم جدجن اي على طريقة الاستعارة المجازية ولم يرد انه من قبيل الاسناد الى المصدر المسند كما في المثل بعينه بل هو قريب منه لما عرفت ان العذاب الم خاص والذي هو من قبيله وكل الم اليم ووجع وجيع وانما اقتصر على ذكر المجاز العقلي رد الما قيل ان الفعيل بمعنى المفعل كالسميع بمعنى المسمع وسيأتي في بيان قوله تع بديع السموات انه ليس بثبت والمعنى بسبب كذبهم اشارة الى ان الباء للسببية وما مصدرية واما كلمة كان فلدلالتها على الاستمرار في الازمنة كما يدل لكذبون على الاستمرار التجددي او يدل له اشارة الى جواز كون الباء للبدلية كما في قول النجاشي قليت لي بهم قوما اذا ركبوا شنوا الاغارة فرسانا وركبانا اقول وكانه المناسب ذكر المقابلة بدل البدلية فان المقابلة تقتضي المعاوضة والبدلية تقتضي زوال المبدل منه وقيام البدل مقامه تؤيد قوله جزاء اي حال كون العذاب الاليم عوضا له اي لكذبهم قال في معنى اللبيب بعد ذكر البدلية الثانية من المقابلة ومن الداخلة على الاعواض كاشتريته بالف وكاد فات احسانه بضعف وقولهم مذ ابذاك ومنذ اوخلوا الجنة بما كنتم تعملون ثم ان الباء في سبب كونهم وبدلا كالباء في قولهم محي كتبت بالقلم باستعانة ومعنى وخلت عليه بثياب السفر بلصاحبة ثيابه لا غير ذلك فانهم كثيرا ما يجعفون من الحرف ومن ما يدل عليه قال ابو البقاء وما كانوا يكذبون صفة لاليم اقول فيبحث لما تقرر ان الصفة لا توصف بل هو ايضا صفة لعذاب وهو اي جزمهم الكاذب في قولهم آمنا فانه اخبار باحداثهم الايمان في الماضي ولو كان انشاء كان متضمنا للاخبار يصدرون منهم من كذبه من التكذيب لانهم كانوا يكذبون الرسول بقلوبهم اي يصفونه بالكذب اقول حذف المفعول حينئذ اما لرعاية الفاصلة او بحمل الاختصار بناء على ان شأن هذا الجنس وهو اليهود تكذيب الرسل فاطبة بلا اختصاص لواحد منهم او لترك خطاب الرسول ما نهى عن جرح المكذب عليه في اوايل الكتاب الحكيم كما قالوا في قول البحتري قد طلبنا فلم نجد لك في السودد والمجد والمكارم مثلا لان حذف المفعول لترك مواجهة الممدوح بطلب مثله قصدا الى المبالغة في التأدب وهذا احسن الوجوه وَاِذَا خَلَوْا اِلٰى شَيٰطِينِهِمْ عطف على يقولهم وفي بعض النسخ لا شطار دينهم والشاكل من اعيا اهله خبثا او من الكذب الذي هو للمبالغة اي الزيادة في الكيفية بمعنى يكذبون كذبا عظيما او التنكير اي الزيادة في الكمية من جهة كثرة الفاعلين الاول مثل بين الشر فان بين

على كمال ظهور الشر وانتشاره والثاني في مثل موت البهائم فانه يدل على كثرة موتها او من كذب الوحشي اذا جرى شوطا ووقف لينظر ما وراءه قيل هو مجاز ماخوذ من كذب المتعدي كانه تكذب رائيه وظنه فيقف لينظر ما وراءه والاكثر استعماله في هذا المعنى وكان حال المنافق شبيهة به جاز ان يستعار منه لها ولو كان ما تقدم اولى ولكذبهم هو الخبر اي الاخبار عن الشر الكثير مثلا بخلاف ما هو ملتبس به من ثبوت القيام له او انتفائه عنه او الاعلام بالشر الذي هو النسبة على خلاف الوجه الذي هو ملتبسة به من كونها ثابتة او منتفية وهو حرام كله كما نه مذهب الشافعية اذ ذكر في كتب الحنفية انه يجوز في ثلثة مواضع في الصلح بين الناس وفي الحرب ومع امرأته وما روي ان ابرهيم عم كذب ثلاث كذبات هي قوله اني سقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقوله لملك الشام اختي والمراد التعريض في الاول او لانه سيسقم وقد علمه بالوحي او بما ان من النجوم اولانه سقيم الآن بسبب غيظه من اصنامكم الآلهة وفي الثاني انه اذا لم يقدر على دفع الضرر عن نفسه وغيره فكيف يصلح للالوهية ولعل تعظيمه كان هو المحامل له على كسرها وفي الثالث اراد اخوة الدين وقيل كذباته الثلاث قوله اني سقيم وهذا ربي كوكب هذا ربي تقدم وقصد به الحكاية او الغرض والتعريض اراد بهم على عدم صلاحيته للالهية وسيأتي تحقيق معنى التعريض ان شاء الله تع ولكن الما شابه كل واحد من الثلاث الكذب في صورته سمي به بطريق الاستعارة كما سمي سورة الانسان المنفوشة بالانسان عطف على يكذبون او تقول قبل الوجه الاول اوجه لقربه وخلوه عن كلال البيان او الاستيناف وما تعلق به من اجرا الصلة والافادة سبب العذاب فدل على فتحه ووجوب الاحتراز عنه كالكذب اقول في الاخير بحث لان العطف على يكذبون يقتضي ان يكون المعنى ولهم عذاب اليم بقولهم انا محسن مصلحون اذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض فسيد تسبب القول للعذاب لا تسبب الفساد له وقد يرجح الثاني بان يكون الآيات حينئذ في نمط بعد نمط لتعديد قبائحهم وافادتها اتصافهم بكل من تلك الاوصاف بالاستقلال وبدلالتها على ان لحوق العذاب الاليم بسبب كذبهم الذي هو اعرق في احوالهم في كفرهم ونفاقهم فما ظنك بسائر ما وَاَمَّا عطف على الا سميا على ومن الناس من يقول فضعيف ولا يظن صاحب الكشف انه اوفى بتاديته من المعاني وذلك لعدم دلالته على انتزاع هذه الصفة وما يجري في قصة المنافقين وبيان احوالهم اذ لا يحسن حينئذ عود الضمائر فيها اليهم كما يشهد به ذوق من ادنى حرفة بالاساليب

الدراكبة وما روي عن سلمان الفارسي رضي الله عنه الذين كانوا في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فقط بل وسيكون من بعدهم بعد موتهم او بعد
زمانهم صلى الله عليه وسلم من اي الذين حالهم من النفاق وما يترتب عليه فيكون معنى قوله لم يأتوا بعد لم يقرضوا ولم يأتوا على آخرهم
وانما احتيج الى التأويل لان الآية متصلة ما قبلها بالضمير الذي فيها فكيف يطلها العمل ما قبلها من الآيات بالفروق فلا وجه للتفرقة وكلاهما
يعمان الفساد بعم تملك ضارة والصلاح يعم كل نافع وكان من فسادهم اي الفساد الناشئ من جهتهم في الارض دون فسادهم في انفسهم
بيهيج الحروب والفتن تهاج الشيء هيجا وهياجا وهيجانا اذا ثار وتهيج غير متعدي ويتعدى والمراد هنا اللازم اي السعي
افسادا لا فسادا والقول بان الانسب بمن افسادهم هنا متعد بقرينة قوله بمحاربة المسلمين وعمالة الكفار عليهم اي
معاونتهم على المسلمين افسادا وفسادا كما لا يخفى على اهل السداد وغفلة عن قوله فان ذلك اي بمحاربتهم وعمالتهم عليهم يؤدي بالفساد
ماية الارض بسبب تاديته بالهيج الحروب والفتن من الناس والدور بخرابها لتعدي الحروب والحرث فانه تقطع او يدوس بالارجل فقوله
تؤدي اشارة الى ان الكلام من قبيل المجاز باعتبار المال لان صنعة الافساد جعل الشيء فاسدا او فعلهم ليس كذلك وقول صاحب الكشف
ان ما كانوا فيه عن الفساد ومعنى لا تفسدوا الا تأتوا بالفساد ولا تفعلوه فلا حاجة بنا الى المجاز رد بان اتيان الشخص بفساد
نفسه ليس صنعة الافساد وايضا لا تبقى صنعة لفاعل في الارض فانه تعتد بها وقوله ما في الارض اشارة الى ان الفاعل في ذكر
الارض التنبيه على ان فعلهم تؤدي الى فساد عام شامل للحيوانات وغيرها ومنه اظهار المعاصي والاتيان بالاثم عطف على ما
فسادهم في الارض وتوجيه ما نقل عن ابن عباس والحسن وقتادة والسدي ان المراد بالفساد في الارض اظهار المعصية
بان ذلك ايضا من الفساد لا انه منحصر فيه فان الاخلال بالشرايع والاعراض عنها مما يوجب الهرج اي القتل والمرج تقال من مرج
الامر بالكسر اختلط واضطرب مرجا بالتحريك وسكن ههنا لازدواج الهرج وخل بنظام العالم وذلك لان الشرايع سنن
موضوعة بين العباد فاذا تمسك الخلق بها زال العدوان وحصل الامان ولزم كل احد ثباته فحقنت الدماء وسكنت
الفتن فكان فيه صلاح الارض وصلاح اهلها اما اذا تركوا التمسك بالشرايع واعدم كل احد على ما يهواه لزم الهرج والمرج
وتندرج فيه تحريفهم الكتب ودعوتهم الكفار الى تكذيب المسلمين والتعبابل المفهوم من قوله تع واذا قيل لهم معوا الله تع
كما لطه الرسول او من عندهم جواب لاذا يعني قوله قالوا اورد اللفظ صحيحا على سبيل الحكاية لغة يعني قوله انما نحن مصلحون

فالمجموع للمجموع والمعنى انه لا يصح مخاطبتنا بذلك لان مقتضى البلاغة ان يعرف المتكلم حال المخاطب بقدر الامكان ويراعي
مقتضى الحال في خطابه وههنا لم يكن كذلك فان شأننا ليس الا الاصلاح اذ نحن مستمرون عليه ولا يصدر منا افساد ومنا نهم من
ايرادهم الجملة اسمية وان حالنا متمحضة عن شوايب الفساد اشارة الى ان القصر افرادي فانهم لما نهوا عن الافساد توهموا ان قد
حكم عليهم بانهم مخلطون بالاصلاح فاجابوا بانهم مقصورون على محض الاصلاح لا يشوبه شيء من وجوه الافساد والفساد اقول
مبنى هذا التوهم وتهمهم الباطل ان غاية امرهم عند المؤمنين خلطهم الافساد بالاصلاح بناء على خلطهم الكفر بالايمان ولا يشعرون
انه محض افساد واختاروا انما نحن بها على الكل مكشوف لا يستتر ومعروف لا ينكر فلا يسعى ان يشكل فيقال ان انما تفيد قصر ما دخلت
على ما بعدها اعم من ان يكون لقصر الذات على حكم مثل انما زيد منطلق او لقصر الحكم على الذات مثل انما منطلق زيد كما تقرر في موضعه
وانما قالوا ذلك لانهم تصوروا الفساد بصورة الفساد الكلي قصدوا به الجنس والعناد بل لانهم تصوروا الفساد بصورة الصلاح
لما في قلوبهم من المرض كما قال تع افمن زين له سوء عمله فرآه حسنا وقال تع وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون وقال تع وهم
يحسبون انهم يحسنون صنعا لا يخفى ذلك قال ابن كيسان قال ما عمل من لم يعلم انه مفسد من الذم انما يذم اذا علم انه
مفسد ثم افسد على علم ثم قال فقيه جوابان احدهما انهم كانوا يعملون الفساد سرا ويظهرون الصلاح وهم لا يشعرون
ان امرهم بظهر عند النبي صلى الله عليه وسلم والآخر ان يكون فسادهم عندهم صلاحا وهم لا يشعرون بذلك فسادهم رد
لما ادعوه من قصرهم انفسهم على الاصلاح ابلغ رد فانهم لما ابوا الغواية كونهم مصلحين بولغ في كونهم مفسدين من
جهات متعددة ذكر الاولى بلا استيناف بيد اذ تقصد بذلك يمكن الحكم في ذهن السامع لوروده عليه بعد السؤال
والطلب وذكر الثانية بقوله وتصدير بحرف التاكيد الاولى الا المنبهة على محض ما بعدها فان من شأن الاستفهام التي
للانكار اذا دخلت على النفي افادت تحقيق الانكار النفي لمحض الاثبات وهذا مختار صاحب الكشاف والراغب وهو
نبهها وذهب كثير من النحاة الى انها لا تركيب فيها وتنظير الليس وذكر بقاء ذكر فانه قيد تحقيق قارينه وتقرير ولذلك
اي لافادته التحقيق يباشر بها القسم كان واللام وحرف النفي واختيرها اما وتكريرها ايضا مختلف فيه التي هي
من هلا بع القسم جمع طليعة وهي مقدمة الجيش استعيرت لمطلق المتعدد نحو اما والله ان لك عندي والذي

امات واحيى والذي امره الامر والثانية ان المقررة للنسبة كما تقرر في موضعه وذكر الثالثة بقوله وتعريف
الخبر فانه تارة يفيد قصر المسند على المسند اليه وهو المذكور في المفتاح والمشهور في الاستعمال واخرى يفيد قصر
المسند اليه على المسند نحو الكرم هو التقوى والحسب هو المال اي لا كرم الا التقوى ولا حسب الا المال قال ابو الطيب
اذا كان الشباب السكر والشيب هما فالحيوة هي الحمام اي لا حيوة الا الحمام وهذا هو المناسب للمقام اعني رد دعواهم
الباطلة فانهم لما قصروا انفسهم على الاصلاح قصرا فرادا ناسب في ردهم ان يقصروا على الافساد قصر قلب اي هم
مقصورون على الافساد لا حظ لهم في الاصلاح ويجوز ان يقال انه يفيد على ما مر في تعريف المفلحين انه ان حصلت
صفة المفسدين وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقة فالمنافقون هم لا يعدون تلك الحقيقة وذكر الرابع
بقوله وتوسيط الفصل فانه يفيد تاكيد القصر على الاول وتاكيد نسبة الاتحاد على الثاني وعلى التقديرين يفيد ابلغية الرد
لما ادعوه وله فايدة اخرى فانه لرد ما في قولهم انما نحن مصلحون من التعريض للمؤمنين فان التعريض زايد على اصل
دعواهم القصر على الاصلاح فالمناسب ان يرد التاكيد الزايد على اصل القصر الوارد لرد تلك الدعوى وذكر الخامسة بقوله
والاستدراك بلا يشعرون اي بلكن لا يشعرون لكن لما كان ظهور معنى الاستدراك في لا يشعرون اقتصر عليه وذلك
لانه يدل على ان كونهم مفسدين قد ظهر ظهور المحسوس لكن لا حس لهم ليدركوه فان كمال الايمان مجموع الامرين هذا
مبني على ما عند الشافعية ان الاعمال داخلة في كمال الايمان وقالت المعتزلة داخلة في نفس حقيقته وخالفهما الحنفية كما
آمن الناس في حيز النصب على المصدر وما مصدرية والتقدير آمنوا ايمانا مثل ايمانهم او كافة مثلها في ربما
فانها تكف الحرف عن العمل وتصحح دخولها على الجملة وتكون للتشبيه بين مضموني الجملتين اي حققوا ايمانكم كما يحقق
ايمانهم واللام في الناس للجنس وهو المختار ولذا قدمه على العهد مخالفا للكشاف والمراد به الكاملون في الانسانية
الى آه يعني ان الجامعين لخواص الانسان وفضايله يستحسن ان يحصر فيهم الجنس كانهم الجنس كله فهذا الحصر
بالنظر الى كمالهم واذا لوحظ ان غير المؤمنين كالبهايم في فقد التمييز بين الحق والباطل بل ادنى مرتبة منها فلا
يندرجون في الناس بل هو منحصر في المؤمنين كان هذا حصرا بالنظر الى نقصان من عداهم وقصورهم عن رتبة الانسانية

وقد اراد هما صاحب الكشاف بقوله او للجنس اي كما آمن الكاملون في الانسانية او يجعل المؤمنون كانهم الناس على الحقيقة
ومن عداهم كالبهايم في فقد التمييز بين الحق والباطل واما عبارة المص فناظرة الى الاول فقط ومن هذا الباب اي من نفي
اسم الجنس عمن لا يوجد فيه خواصه المقصودة منه قوله تع صم بكم ونحوه كعمي ولا يسمعون ولا يبصرون فانهم ليسوا صما
وبكما وعميا في الحقيقة لكن لما انتفى عنهم فوايد السمع والكلام والابصار وثمراتها المقصودة منها سموا بذلك وقد جمعهما
اي الجنس مطلقا والكامل منه الشاعر في قوله ويا ربها كنا وكنا نحبها اذا الناس ناس والزمان زمان ولئن كان المحمول
على الكامل يكره فيه اذ المعنى ان جنس الناس كله ناس كاملون لا قصور فيهم وان جنس الزمان كله زمان كامل لا فتور فيه او
للعهد والمراد به اي بالناس الرسول ومن معه وهم معهودون لانهم مقابلوهم في الايمان ومبغوضون عندهم فهم نصب
اعينهم او من آمن من اهل جلدتهم في الحديث قوم من جلدتنا قال ابن الاثير اي من انفسنا وعشيرتنا فعلى هذا لفظ الاهل
زايد والاحسن عبارة الكشاف من جلدتهم كابن سلام واصحابه وهم ايضا معهودون لانهم مع تلك المقابلة من ابناء
جنسهم ومصاحبتهم وقد غاضهم ايمانهم فهم حاضرون في اذهانهم والمعنى آمنوا ايمانا مقرونا بالاخلاص متمحضا عن شوائب
النفاق المفهوم منه ان القايل الامر بالايمان هم المؤمنون لا بعض المنافقين لبعضهم فيما بينهم كما ذكر بعض المفسرين
وح يجب ان يحمل قولهم انؤمن كما آمن السفهاء على انه مقول فيما بينهم لا في وجوه المؤمنين والا لزم كونهم مجاهرين بالكفر لا منافقين
صرح به الامام في الكبير واستدل به على قبول توبة الزنديق في الصحاح الزنديق من الثنوية معرب والجمع الزنادقة والهاء
عوض من الياء المحذوفة واصله الزناديق وعند الفقهاء من يبطن الكفر بالاصرار عليه ويظهر الايمان تقية واختلفوا في
قبول توبته والاصح عند الحنفية انها تقبل قبل الظفر به وبعده لا بل يقتل كالساحر والداعي الى الالحاد والاباحي وان
الاقرار باللسان ايمان والا لم يفد التقييد يعني ان قوله آمنوا قيد بقوله كما آمن الناس فلو لم يكن مجرد الاقرار ايمانا لما
حصل مسماه بلا اخلاص فكفى قوله آمنوا بلا حاجة الى قوله كما آمن الناس واجيب بان مجرد الاقرار لهما يعد ايمانا
نظرا الى الظاهر واما الايمان الحقيقي المعتبر عنده تع فانما هو المقترن بالاخلاص اقول الظاهر ان المستدل به على
هذا هو المعتبر عنده تع الكرامية وقد سبق ان الخلاف معهم فيمن يقوم بالشهادتين فارغ القلب عما يوافقه او ينافيه

واما من ادعى الايمان وخالف قلبه لسانه كالمنافقين فكافر بالوفاق ولعل هذا هو السر في عدم تعرض المص للجواب والله اعلم
بالصواب الهمزة فيه للانكار بمعنى ان ذلك لا يكون واللام في السفهاء للعهد مشار بها الى الناس المعهودين او الكاملين وهذا عهد
بلفظ آخر وباعتبار وصف آخر او اللام ليس للعهد بل لتعريف الجنس اي جنس السفيه كما هو راي بعض الاصوليين من بطلان
الجمعية وتعين الجنسية او جنس السفهاء بوصف الجمعية كما هو قانون العربية فكان قوله باسره مشيرا الى هذا لانه ينبئ عن
التعدد والكثرة واراد به الاحتراز عن الحصة المعهودة وهم اي الجاري ذكرهم من الناس المعهودين او الكاملين مندرجون
فيه اي في الجنس او لفظ السفهاء على زعمهم اي زعم المنافقين والا فهم عقلاء كاملون في نفس الامر وانما سفهوهم اي عدوا
المؤمنين سفهاء او نسبوهم الى السفاهة لان مرادهم بالسفهاء اما مطلق المؤمنين فتسفيههم لاحد امرين الاول
انهم لغاية جهلهم وحمقهم الصريح واخلالهم بالنظر الصحيح اعتقدوا ان ما هم فيه هو الحق ومقتضى العقل وما عداه باطل
ومن ارتكب الباطل كان سفيها فاسد الراي وهو المراد بقوله لاعتقادهم فساد رايهم الثاني انهم كانوا في رياسة في قومهم
ويسار وكان اكثر المؤمنين على خلاف حالهم فقراء فسموهم سفهاء تحقيرا لشانهم وهو المراد بقوله او لتحقير شانهم الى آه
واما بعض منهم وهو عبد الله بن سلام واشياعه فتسفيههم ليس لما ذكر لانتفاء الامرين بالنظر اليهم بل لان اسلامهم لما غاظ
المنافقين وفت في اعضادهم قالوا ذلك على سبيل التجلد توقيا من الشماتة بهم وهو المراد بقوله او للتجلد وعدم المبالاة
بمن آمن منهم الى آخره والسخافة الرقة والضعف رد لما ادعوه ابلغ رد هذا مستفاد من قوله تعالى الا انهم هم السفهاء
ومبالغة في تجهيلهم هذا مستفاد من قوله ولكن لا يعلمون ثم بين المبالغة في التجهيل بقوله فان الجاهل بجهله الباء صلة
الجاهل الجازم صفة الجاهل على خلاف ما هو الواقع وهو الذي يسمى بالجهل المركب اعظم ضلالة واتم جهالة من المتوقف المعترف
بجهله ولذا اشترط في النظر عدم الاول ووجود الثاني وقال الشاعر جهلت ولم تعلم بانك جاهل وذاك لعمري من تمام
الجهالة فانه ربما يعذر كمن اسلم في دار الحرب وجهل بالفرائض فانه معذور بخلاف من انكرها وينفعه الآيات والنذر
بخلاف الجاهل بجهله لانه اي فصل الآية بلا يعلمون اكثر طباقا لذكر السفه لانه جهل فذكر العلم معه يكون جمعا بين المتضادين
وهو صنعة الطباق بيان لمعاملتهم مع المؤمنين والكفار جواب عما يتوهم ان هذا الكلام تكرار لقوله السابق ومن

الناس من يقول آمنا يعني انه اذا نظر الى جزاء الشرطية الاولى اعني قالوا آمنا يتوهم ان هناك تكرارا واما اذا لوحظ انه مقيد
بلقائهم وان الشرطية الثانية معطوفة على الاولى على ان كلا منهما شرطية ومستقلة كالشرطيتين السابقتين بل على انهما
بمنزلة كلام واحد فيظهر ان هذه الآية سيقت لبيان معاملتهم مع الفريقين وما صدرت به القصة يعني قوله ومن الناس
من يقول آمنا فمساقه اي سوقه بوجه آخر وهو ان مرادهم بقولهم السابق آمنا بالله وباليوم الآخر الاخبار عن احداث الايمان
وبقولهم ههنا آمنا الاخبار عن احداث الاخلاص في الايمان قال الامام المراد اخلصنا بالقلب والدليل عليه وجهان الاول ان
الاقرار اللساني كان معلوما منهم فما كانوا يحتاجون الى بيانه انما المشكوك فيه هو الاخلاص بالقلب فيجب ان يكون مرادهم
من هذا الكلام ذلك الثاني ان قولهم للمؤمنين يجب ان يحمل على نقيض ما كانوا يظهرون لشياطينهم واذا كانوا يظهرون لهم
التكذيب بالقلب وجب ان يكون مرادهم فيما ذكروه للمؤمنين التصديق بالقلب فلا تكرير وما ذكرنا لا ينافي قول
المص فيما سيأتي انهم قصدوا بآمنا احداث الايمان لان مراده الايمان على وجه الاخلاص فتدبر يقال لقيته ولاقيته
اذا صادفته واستقبلته هكذا وقعت العبارة في الكشاف ايضا قيل حقها على لفظ الخطاب او استقبلته بضم التاء
واي المفسرة وذلك انه اذا اريد تفسير الفعل المسند الى ضمير المتكلم فان اتى بكلمة اي كان ما بعدها تفسيرا لما قبلها
فيجب تطابقهما ويجوز في صدر الكلام تقول على الخطاب وتقال على البناء للمفعول وان اتى بكلمة اذا كان صدر الكلام في
موقع الجزاء فيجب ان يكون ما بعد اذا على لفظ الخطاب اي اذا استقبلت تقول لقيته ولا تستقيم اذا استقبلت
تقال لقيته الا اذا قدر ان القائل هو المخاطب لكنه عبارة قلعة بحيث يلقى بصيغة المجهول اي يلقاه غيرك وعدي
بالى لتضمين معنى الانهاء تقديره واذا سخروا منهين اليهم سخريتهم كما ان تقدير احمد اليك فلانا احمده منهيا
اليك حمده الذين ما تلوا الشياطين اي شابهوهم فيكون لفظ الشياطين استعارة تصريحية للماحصين او لكبار المنافقين
ومن اسمائه اي الشيطان الباطل وهو مؤيد للاشتقاق الثاني اي في الدين والاعتقاد دون الصور والاجساد خاطبوا
المؤمنين بالجملة الفعلية والشياطين بالجملة الاسمية المؤكدة وكان القياس عكس ذلك وذلك لانهم قصدوا بالاولى دعوى
احداث الايمان المقارن بالاخلاص كما مر فلا حاجة الى التاكيد لانه كلام ابتدائي وبالثانية تحقيق ثباتهم على ما كانوا عليه

لبيان مذهبهم انهم ليسوا بمؤمنين وتمهيد نفاقهم مع المؤمنين اقول يمكن ان يدفع التكرير صح

من الكفر والنفاق فيحتاج الى التاكيد على ما صدر عنهم من الاقرار المنافي ظاهرا للاستمرار على الانكار ولانه لم يكن لهم باعث
على التاكيد فيما خاطبوا به المؤمنين ولا يوقع رواج ادعاء الكمال اي لم يكن لهم يوقع رواج الدعوى اذا ادعوا الكمال
في الايمان على المؤمنين بخلاف ما قالوا مع الكفار والحاصل ان ترك التاكيد كما يكون لعدم الانكار فقد يكون لعدم الباعث
والمحرك من جهة المتكلم ولعدم الرواج والقبول من جهة السامع وكذلك التاكيد كما يكون لازالة الشك ونفي الانكار فقد يكون لصدق
الرغبة ووفور النشاط من المتكلم ونيل الرواج والقبول من السامع فلذا قالوا آمنا بالجملة الفعلية بلا تاكيد وانا معكم بالاسمية
المؤكدة بان انما نحن مستهزؤن تاكيد لما قبله ولما لم يكن ظاهر كونهم مستهزئين تكريرا وتقريرا لموافقتهم الشياطين في
الثبات على اليهودية اخذ منه لازما جعله باعتباره تاكيدا حيث قال لان المستهزئ بالشيء المستخف به مصر على خلافه
فيكون اثباتا وقبولا للكفر فيكون تاكيدا لما قبله بالضرورة وعكس صاحب المفتاح فاعتبر لازم الاول وهو انا
توهم اصحاب محمد الايمان فيكون الاستهزاء بهم والاستخفاف بدينهم تقريرا لذلك وما اختاره المص اولى كما لا يخفى
او بدل منه لا حاجة حينئذ الى اخذ اللازم في احد الجانبين ويكفي تصادق الثابت على الباطل والمستهزئ الحق مع
كون الثاني اوفى بتادية المراد لما في الاول من بعض القصور حيث يوافقون المسلمين في بعض الامور اقول فالظاهر
انه بدل الاشتمال كما في قوله اقول له ارحل لا تقيمن عندنا والا فكن في الجهر والسر مسلما وان قال بعض الافاضل ان
الظاهر انه بمنزلة بدل الكل مع اعترافه بان ارباب البيان لا يقولون بذلك في الجمل التي لا محل لها او استيناف وهو
اوجه الاوجه لكثرة الفائدة وقوة المحرك للسؤال ثم الاوجه الثلثة بيان لترك العاطف بين الجملتين في المحكي من كلامهم
واما تركه في حكايته فللموافقة فيما هو بمنزلة كلام واحد الله يستهزئ بهم لما كان الاستهزاء بمعنى السخرية محالا على الله
تع لكونه جهلا لقول موسى عم اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين في جواب اتتخذنا هزوا احتيج الى التاويل فذكر المص
اربعة اوجه مدار الاولين على اعتبار الاستهزاء في جانب المستهزئ بهم وجعل المذكور جزاء له على الاول وارجاع وبال
له عليهم على الثاني ومدار الاخيرين على اعتبار الاستهزاء المذكور في جانب المستهزئ وجعله مجازا عن انزال الغرض
منه بهم على الاول وعن المعاملة معهم معاملة المستهزئ على الثاني فذكر الاول بقوله يجازيهم على استهزائهم ثم

بين وقوع تسمية جزاء الشيء باسمه في الاستعمال بقوله سمي جزاء الاستهزاء باسمه كما سمي جزاء السيئة سيئة كما في قوله
تع وجزاء سيئة سيئة مثلها ثم بين وجه ذلك الاستعمال بقوله اما لمقابلة اللفظ اي لقصد مقابلته باللفظ المجانس له
مع اختلاف المعنى المقصود فيكون مشاكلة فاندفع ما قيل ان في توجيه المشاكلة بالمقابلة في اللفظ بحثا لان المقابلة في
اللفظ انما يحصل بعد استعماله ومجوز المجاز لا بد ان يكون قبل الاستعمال والا لزم جواز الاستعمال قبل صلوحه له فان منشاءه
الغفلة عن التفرقة بين الاستعمال وقصده او لكونه اي الجزاء مماثلا له اي لاصل الفعل في القدر تحقيقا لمعنى الجزاء فيكون استعارة
تبعية للمشابهة في القدر وذكر الثاني بقوله او يرجع من الارجاع ويجوز ان يقرا يرجع من الرجع المتعدي لا الرجوع
اللازم وبال الاستهزاء الصادر عنهم عليهم فيكون تع وتقدس كالمستهزئ بهم في صدور ما يترتب على الاستهزاء منه تع
فيكون الاستهزاء استعارة لرد وخامة استهزائهم عليهم للمشابهة في ترتب الاثر فيكون يستهزئ استعارة تبعية
ايضا لكن بوجه يغاير وجه الاولى فبطل ما قيل ان العطف باو في قوله او يرجع ليس كما ينبغي لان مؤدى المعطوفين
واحد اللهم الا ان يحمل الاول على الجزاء الاخروي والثاني على الدنيوي لما تحققت من الفرق البين بينهما وذكر الثالث
بقوله او ينزل بهم الحقارة والبوار اي الهلاك الذي هو لازم الاستهزاء والغرض منه فبينهما سببية في التصور
ومسببية في الوجود فيكون مجازا مرسلا وذكر الرابع بقوله او يعاملهم معاملة المستهزئ الى آه فيكون استعارة
تبعية تمثيلية كما حققته في نحاة عون الله فليتامل في هذا المقام فانه من مداحض الكتاب وما تيسر لي في حله
وتحقيقه من آثار لطف الملك الوهاب الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب على التمادي اي مع بلوغهم الى
الغاية في الطغيان وسيأتي بيانه فاذا صاروا اي رجعوا اليه وقربوا منه وانما استؤنف به اي جعل هذا الكلام
المصدر بذكر الله تع مستانفا به ولم يعطف على ما قبله لا لمجرد دفع توهم كونه معطوفا على انا معكم ليندرج حينئذ
في مقول المنافقين او على قالوا لتقيد بالظرف اعني اذا خلوا بل له وليدل آه اعلم ان للاستيناف مطلقا ههنا نكتة
وهي الاشارة الى ان ما ارتكبوه من الاستهزاء بلغ في الشناعة والتعاظم على الاسماع الى حد يتوجه الى كل سامع
ان يقول هؤلاء الذين شانهم ذلك ما مصير امرهم وعقبى حالهم وكيف معاملة الله تع والمؤمنين معهم ولم يتعرض

لها المصدر بل الماضي الاستمراري الخاص وهو المصدر بدلكون تعم من نكتتين حيث لم يصدر بذكر المؤمنين مع انهم الذين
يستهزئ بهم المنافقون وكان سخرية بحار ضونهم وتغابلونهم ذكر الاولى لعله ليدل على ان الله تعم كفى مؤنته عن
المؤمنين حيث يتولى مجازاتهم اي المنافقين ولم يحوج المؤمنين الى ايحار ضونهم باستهزاء موجزو سخريته و
استخفاف وفيه تعظيم لشان المؤمنين وانما لم تقل على ان الله تعم هو الذي يتولى مجازاتهم كما قال في الكشاف لان قصد
التخصيص انما يتاتى على المبتداء المظهر المعرف على ما ينكره كثير من علماء البيان ولم يدل عليه دليل يفيد الاطمئنان فلا
تخصيص الاستهزاء بالله تع ونفيه من المؤمنين بعضى ظاهرا الحاكم معنى الاستهزائين وليس كذلك بل استهزاء الله تع
بهم انزال الهوان واستهزاء المؤمنين مجتوى السخرية ومن اختار الحصر احتاج الى التكلف في التوجيه وذكر الثانية
بعله واما استهزاءهم اي المنافقين لا يوبه له اي لا يبالي به ولا يلتفت اليه في مقابلة ما يفعل الله تع بهم الصادر
عن يضمحل علمهم وقدرتهم في جنب علمه وقدرته بخلاف استهزاء المؤمنين فانه مماثل لاستهزاء المنافقين غير زايد عليه
ولعله لم يقل الله مستهزئ بهم ليطابق تعليل النفي قولهم وهو انما نحن مستهزؤن ايما تعليل للنفي وهو عدم
القول بانه الاستهزاء حدث حالا فحالا او يتجدد حينا بعد حين واما افادته للحدوث والتجدد فلكونه فعلا واما كونه
ذلك وقتا بعد وقت فلان المضارع لما كان دالا على الزمان المستقبل الذي يقارب الحال شيئا بعد شيء على الاستمرار ناسب
ان يقصد به اذا وقع موقع غيره الا معنى مصدرية المقارن لذلك الزمان الحادث على نحو الدستمرا استمرارا تجدديا
لا ثبوتيا كما في الجملة الاسمية وهكذا كانت كلمات الله تع جمع كلمة يعني كما في كلمة العدو كلمة اذا قيل فيهم وريح
والمراد بها هنا العقوبات والسماد بالفتح الترفيق والترداد من المدة العمر بمعنى الامهال فانه يعد بالايام
والحذف والايصال الذي سيأتي في ظلماتهم الاصل لا يصارا اليه الا لدليل ويدل عليه قراءة ابن كثير ويمدهم بضم الياء
من الامداد بمعنى اعطاء المدد واذلم يستعمل امد من المدة ثم لزمه الاستمرار مبقى على ظاهره عندنا والمعتزلة
لما تعذر عليهم اجراء الكلام على ظاهره لان الله تع ذمهم على هذا الطغيان فلو كان المذموم فعلا لله تع فكيف يذمهم
عليه قالوا توجيهه بثلثة اوجه مدار الاول كون يمدهم من المدد بمعنى الزيادة والتقوية وكون في طغيانهم متعلقا

بمدهم على التقوية وحاصله ان المدد ههنا موما يزايد من الانس والظلمة في قلوبهم بسبب خذلان الله تع اياهم او تمكينه
الشيطان من اغوايهم لاصرارهم على الكفر فالمسند مجاز لغوي والاسناد مجاز عقلي من قبيل اسناد الفعل الى سببه البعيد
بمنعها يعطيها بسبب كفرهم متعلق بمنعهم او تمكين الشيطان عطف على منعهم الله تع اسند ذلك حوابا الثانية واضافة
الطغيان اليهم آه بيان لقرينة المجاز ومصداق ذلك اي ما يصدق كون الاضافة اليهم قرينة المجاز انه لما اسند المولى الشيطانا
اطلق الغي ولم يقيد بالاضافة يريد ان في مثل الاضافة اشعارا لطيفة بان الطغيان من افعالهم التي اكتسبوها استقلالا
باختيارهم وان الله تع بريء منه لا سعلق به لا خلقا ولا ارادة فحصة اي تضاف اليهم لا اليه اشعارا بهذا الاختصاص لا
لان الاختصاص باعتبار المحلية والاتصاف فانه معلوم من تمادیهم في الطغيان فلا حاجة فيه الى الاضافة فلو لا حملها على قصد
ذلك الاشعار لعريت عن الفايدة ومثله معتبر في الاشارات الخطابية عند ارباب البلاغة ولا يرد انها بدل بالوضع على ان
الطغيان بايجاد العبد لانا نجاب الله تع والارادة له ولا عليه ان الامور المخلوقة لله تع بمشيته انما قامت بالعباد
كالحسن والقبيح والسواد والبياض تضاف اليهم اضافة حصة لا مجازية لا دنى ملابسة فلا دلالة للاضافة الطغيان
اليهم على ايجادهم اياه ومدار الثاني كون اصل مدهم مدلهم من المدة العمر وكون كل من طغيانهم ويعمهون حالا اما على
الداخل او التداخل ولما كان المدة العمر فعل الله تع حصة واعتبر في فعله تع عند المعتزلة امران الاول كونه معللا بما
بالاغراض والثاني كونه على وفق مصالح العباد اشار الى اعتبار ما هنا بقوله كي يتنبهوا او يطيعوا ثم لما كان الحال
قيدا للعامل مقارنا مضمونه للمضمون فيه الوجه اعتبار زيادة كل من طغيانهم وعمههم بحسب ازدياد عمرهم فاشار اليه
بقوله فما زادوا الا طغيانا وعمها واما الحصر فمستفاد من المقام ومدار الثالث كون يمدهم من المدد كما في الاوامر كون
في طغيانهم متعلقا بيعمهون وهو خبر لمبتداء محذوف ولما اطمع في طغيانهم عن التعلق بيمدهم اعتبر انه فعل
الله تع حصة فاعتبر فيه الامران المذكوران فاشار الى ذلك بقوله استدلاجا ثم اشار الى تقدير ملاء الكلام من الخرق
بقوله وهم مع ذلك يعمهون في طغيانهم يعني انه تع يقويهم ويزيدهم في المال والاولاد ونحو ذلك طلبا لصلاحهم
ولم يحصلوا صلاحا ولا فلاحا بل هم مع ذلك الاحسان يعمهون في الطغيان فتامل فان هذا المحل من قبيل الاقول

بل هذا اغمض واشكل الحمد لله على توفيقه لحل هذا المقام وصحبه اهل الهدى يا جاهلين العمه مولد وبدا اوله
ومهمه احل افدنه مهمه اى رب مغارة اطرافها متصله بمفاوز اخرى خفى المنار بالعباس الى من لا دراية له
بالمسالك جعل خفاء العلامة عمها بطريق الاستعارة وقيل اعمى صفة من عمى عليه الامر بمعنى التبس اى ملتبس الهداية الى
طرقها على من يجهل ويتحير وقيل اعمى فعل ماض اى اخفى طرق الاهتداء والعمه جمع عامه وهو الذى لا راى له ولا دراية
بالطرق اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى قيل هو تعليل لاستحقاقهم الاستهزاء الابلغ والمد
فى الطغيان على سبيل الاستيناف او جملة مقررة لقولهم ويمدهم فى طغيانهم اختاروه عليه واستبدلوه به كان
الاحسن والابلغ لما سيأتى ان يقول استبدلوه به او اختاروه عليه بالعكس واستعمال او مكان الواو ولما كان ما
ذكر من معنى مجازيا ذكر المعنى الحقيقى ثم بين على وجه التحقيق انه من ايا قسم من المجاز فقال واصله اى اصل الاستعارة ومعناه
الحقيقى فى العرف بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الاعيان اذ لو كان من المنافع سمى استيجارا لا اشتراء فان كانا احد العوضين
ناضا فى الصحاح اهل الحجاز يسمون الدراهم والدنانير نضا وناضا قال ابو عبيد وانما سموه ناضا اذا تحول عينا بعد ان
كان متاعا معينا من حيث انه لا يطلب لعينه وله الا يكون ثمنا فاعل تعيين ومما سنهما اعتراض للتعليل والا اى ولم
يكن احد العوضين ناضا بان يكونا ناضين او غير ناضين فاى عوضين تصورته بصورة الثمن بان يدخل عليه الباء
ولذكر اى يكون بازل اى عوضين تصورته بصورة الثمن مشتريا وآخذ بائعا عدت الكلمتان اى البيع والشراء
من الاضداد كالجون للابيض والاسود ثم استعير الاشتراء للاعراض عما هو حاصل فى يده محصلا به اى بما فى يده من عين
سواء كان ذلك الغير من المعانى والاعيان وهذا بمقابلة قوله السابق لتحصيل ما يطلب من الاعيان فعلى هذا يكون
الاستعارة فى اشتروا وابتعيه بالامرية ومنه قول الشاعر قيل هو ابو النجم يصف ديكا منه اخذت بالجمة فرعا
مجتمع شعر الناس والبا بالمقابلة او البدلية راسا از عرا اى اقرع الذرد را بضم الذالين منابت اسنان
الصبى وقيل الاسنان الساقطة الباقية الاصل وبالطويل العمر اى العمر الطويل بان يكون العمر به لا من الطويل او
عطف بيان له عمرا جيدا را بالجيم والدال المهملة القصير كما اشترى المسلم ادنى نصرا الملبح بالا قصة حلية

ابن الابهم وكان من بقايا الحفنة ومن الغساقيون من ملوك الشام وقد وفد على امير المؤمنين عمر رضه واسلم على
يده ثم تنصر ولحق بالشام روى انه كان فى الطواف فوطئ ازار رجل من بنى فزارة فلطم جبلة فهشم بها انفه وكسر
ثناياه فشكاه المظلوم الى عمر رضه فامر بالاقتصاص واستمهله جبلة ليلا الغد ليروى فيه امن فهرب الى الروم ولحق
ولحق بقيصر وتنصر ثم ندم من غير اطلاع وقال فى ذلك تنصرت بعد اللحاق عار اللطمة ولم يكن فيها لو صبرت لنا ضرة وازرية
فيها لجاج حمية فبعث لها العين الصحيحة بالعور فيا ليتنى اى لم تلدنى وليتنى صبرت على القول الذى قال لى عمر ثم اتسع
فيه واستعمل فى معنى اعم مما ذكر اعنى الرغبة اى الاعراض عن الشئ سواء كان فى يده او لا طمعا فى عين ومما ذكر المعنيين المجا
وكان كلا منهما محتملا هنا لو لا تطبيق الآية الكريمة بهما على وجه يندفع به اشكال يرد عليهما وهو انهم لم يكونوا على هدى فكيف
اشتروا الضلالة به اما تطبيقها على الاول فبقولهم والمعنى اختاروا باهديى آه وحاصله ان المراد بالهدى الهدى الذى جبلوا
عليها وقد كانوا على هذا الهدى بالامرية ثم استبدلوا به الضلالة فلا مجاز فى ثبوت الهدى بل فى لفظ الهدى اى لم يكن التقط
مندرجة فى حصته فظهر اندفاع الاشكال واما تطبيقها على الثانى فبقولهم او اختاروا الضلالة واستحبوها على الهدى يعنى
ان الاشتراء ليس بمعنى الاستبدال ليحسب كونهم على هدى بل بمعنى الاختيار والترجيح وظاهر انه لا يصح كونهم على هدى فظهر اندفاع
الاشكال ايضا ثم شيخ للمجاز وسنوه اللغة ان يجعل الام اللبن التعليلية فى قم ولما شئنا بعد شئ حتى يقوى على المص تقول
ظل يرشح للوزان اى يربيه ويوملها وقيل اصله يرشح الطبية ولدها وسنوه بعد الشئ اليه وترشيح المجاز فى
الاصطلاح ان يقترن بصفة تنوع كلام ملائم معناه الحقيقى فاذا قرن به قد ونى المجاز ومتى بالغ حد الاعجاز
وسنوه الاستعارة كثير وقد يوجد فى المجاز المرسل كما قال الفالى يدطولى اى قدرة كاملة ثم ان ترشيح الاستعارة انما يتصور
بعد تمامها بقرينتها فالتخييلية لا يكون ترشيحا وان كان ملائما للمستعار منه لانه قرينة المكنية وانما يعد ترشيحا ما زاد
عليه من ملائماته وههنا لما استعمل الاشتراء فى معاملتهم بطريق الاستعارة التبعية والقرينة ذكر الضلالة والهدى اى بعد
ما شاكلها اى يلائم الاشتراء وينا سبها تمثيلا اى تصويرا لخسارهم اى ما فاتهم من فوائد الهدى بصورة خسارة التجار
شاملة معاينة ونحو وما رايت الفرعراى غلب ابن دايه اى الغراب سمى به لانه يقع على جايه البعير وباكل

منها وهي فتان فكانها تعذو كما تغذو والام وعشن في وكربه اي اتخذ العش وهو موضعه الذي يجعله مرة فاق
العداء ونحوذكر والمراد للحلول والنزول جاش له صدري من جاشت القدر اي غلت والمراد الاضطراب استعار للشيب
اسم النسر وللشعر الاسود اسم الغراب ورشحها بالتعشيش وبالوكور لان الغراب يكون عليه وكران ووكر للشتاء
ووكر للصيف والمراد العقول اي جانبا الراس او الراس واللحية والقرينة قوله جاش له صدري واعلم ان التشبيه
قد يكون باقيا على حقيقته تابعا للاستعارة كقولك رايت اسدا وفي البرائن فانه لا تريد به الا رجلا تصور بصورة الشجاع
وانه اسد كامل من غير ان تذهب بلفظ البرائن الى معنى آخر وقد يكون مستعارا من ملايم المستعار منه للام المستعار
له كما في البيت فان لفظ الوكور استعير فيه من معناه الحقيقي للراس واللحية او الفودين ولفظ التعشيش للحلول
والنزول فيهما مع كونهما مستعارين ترشيحان ليتنكد الاستعارتين لا باعتبار المعنى المقصود بهما بل باعتبار لفظهما او
معناهما الاصلي ولذلك سمي اي الريح شفاء وموتا بكسر الفصل والريح والاذى التسكيت الشفاء ايضا النقصان
نهو من الاضداد وواسناده اي الريح على ما اختاره صاحب الكشف حيث قال في قوله صاحب الكشاف كيف اسند الخسران
الى النجاة الاصل ان يقول كيف اسند الربح لان النفي لا مدخل له في الاسناد يعني ان الفعل اذا اسند الى غير فاعله فالاسناد
اما ان يكون لملابسة بينهما كالنوم لليل كان مجازا عقليا سواء كان الاسناد مثبتا او منفيا فكما تقول نام ليلي وما نام ليلي كلاهما مجاز
لان النوم قد اسند فيهما الى غير ما هو له اما بطريق الاثبات او بطريق النفي واعترض عليه بان نسبة الفعل قد تكون
ثبوتية وقد تكون سلبية وكل واحد منهما معتبر في نفسه الا ترى انك اذا قلت ما ربحت التجارة بل الخاسر لم
يكن هناك مجاز اصلا وعلى هذا فحقه ان يقول كيف اسند عدم الربح الى التجارة الا انه عدل عنه تنبيها على ان عدم
الربح ههنا جعل كناية عن الخسران وان كان اعم منه ثم اسند واشار بذلك الى انه لما قصد ههنا على اسناد الربح كانه
منسوبا الى ما هو محله حقيقة فلا مجاز نعم اذا كني به عن الخسران واسند الى التجارة كان مجازا وفائدة هذه
الكناية التصريح باسناد مقصود التجارة مع حصول ضد ها بخلاف ما لو قيل فخسرت تجارتهم والقصد بطلان الفعل
ان نفي عن غير فاعله وقصد مجرد نفيه عنه كان حقيقة واذا اول ذلك النفي بفعل اخر ثابت للفاعل دونه

ريح اصابت حرث قوم ظلموا انفسهم يكاد البرق يخطف ابصارهم استناف ثان ناش عن الصواعق
فانها كما عرفت لا تعرى عن مقدمة الرعد والبرق فتنذرهما عادة لكن لما انكر سوء شان الرعد بوضعهم الاصابع في الاذان
علم حالهم مع تلك الصواعق المقرونة بالرعد وقد بقي الاشتباه بالنظر الى البرق فتوجه لسائل ان يقول ما حالهم مع تلك الصواعق المقرونة
بالبرق فقيل يكاد البرق اي يبرقها على ان اللام للعهد او عوض عن المضاف اليه فحصل الارتباط بين السوال والجواب على الوجه
والتوجيه الصواب واذا تاملت في هذا البحث من الاول الى الاخر وحويت ما نظم من الفرايد في السمط الفاخر تيقنت ان تحقيق
مرام المصنف على هذا المنوال انما هو من اثار فيض الملك المتعال فالحمد لله على التوفيق على مثل هذا التدقيق والتعمق وكان من افعال
المقاربة وضعت لمقاربة الخبر من الوجود اي لقرب مضمون خبره من الوقوع فيفيد اتصاف اسمه بخبره قريبا من الوقوع
فالمراد بقرب الوقوع قرب وجود السبب بعد قرب وجود المسبب بخلاف العلة التامة فان وجودها يستلزم وجود
المعلول وعسى موضوعة لرجاء الخبر لم يقل وعسى من افعال المقاربة مع ان القوم عدوه منها وكانه ذهب اليه
الفاضل الاستراباذي حيث قال الذي اراه ان عسى ليس من افعال المقاربة اذ موطوعة حتى غير تمع وانما يكون الطمع
فيما ليس الطامع على وثوق من حصوله فكيف يحكم بدنو ما لا يوثق بحصوله ولا يجوز ان يقال معناه رجاء دنو الخبر كما هو
مفهوم من كلام الجزولي وابن الحاجب اي ان الطامع يطمع في دنو مضمون خبر فقولك عسى ان يشفع على مريض
اي اني ارجو قرب شفائه وذلك لان عسى ليس متيقنا بالوضع للطمع في دنو مضمون خبر بل الطمع حصول مضمونه
مطلقا سواء يرجى حصوله عن قرب او بعد متى مدين تقول عسى الله ان يدخلني الجنة وعسى النبي ان يشفع
لي فاذا قلت عسى زيد ان يخرج فهو بمعنى لعله يخرج فدنو الخبر ودنوه لعل اتفاقا فهي خبر محض اي اذا كان وضع كاد
لمقاربة الخبر بالمعنى الذي ذكر يكون خبرا محضا ليس فيه شايبة الانشائية ولذلك جاءت متصرفة كسايد الافعال الموضوعة
للاختيار بخلاف عسى حيث لم يتصرف فيه اذا لم يات منه الا الماضي لتضمنه معنى الحرفي اعني لعل وهو انشاء الطمع والرجاء
والانشاء آئية الاغلب من معاني الحروف والحروف لا تتصرف فيها وكذا ما في معناها وخبرها اي كاد مشروط فيه ان
يكون فعلا مضارعا دون الماضي والاسم بنيتها على انه اي خبرها هو المقصود بالقرب من الحال بخلاف الماضي فانه لانقضائه

للدلال على قرب الحصول والاسم فانه لا يدل على التجدد وقرب الحصول انما يكون في المتجدد من غير ان يتعلق بمعناه مضارعا اي
مشروطة فيه اتصال ان يكون فعلا مضارعا غير مصدر ماة الدال على الاستقبال كالسين وسوف لتوكيد القرب بالدلالة على الحال
فان المضارع اذا جرد عن علامة الاستقبال كان ظاهرا في الحال وان احتمل الاستقبال فبمناسبة ذلك الذي وضعه لتقريب الفعل
من الحال فان قيل الدلالة على الحال تنافي تاكيد القرب من الحال قلنا المراد بالدلالة الدلالة في الجملة وهي لا تعني الحصول فلا تنافي
القرب من الحال وقد يدخل ان عليه اي على خبر كاد حملا لها اي لكاد على عسى فان الاصل في المضارع الواقع خبرا لعل ان يكون
مصدرا بان لانها علم الاستقبال فاستعمل عسى الدال على الفعل المستقبل على سبيل الرجاء ليكون دالة على القرب
المقصود منه اوضح كما حمل عسى عليها اي كاد بالحذف اي بحذف ان عن خبرها اي عسى لمشاركتهما في اصل معنى المقاربة و
هو توقع حصول ما لم يحصل فانه اصله وموجبه فيهما ولم يوجد معنى المقاربة في عسى كما تحققته ويخطف بكسر
الخاء لالتقاء الساكنين اذ الاصل يخطف فاذا امكن التاء للادغام اجتمع الساكنان فكسر الخاء لان الساكن اذا
حرك حرك بالكسر واتباع الياء لها عطف على كسر الخاء فتكون الياء ايضا مكسورة وقرئ يخطف على البناء للفاعل من
قوله ويخطف الناس فتكون متعديا بمعنى كلما تورا اي البرق مشى اي موضع مشى اخرق اشان ليالي الضمير
راجع ليا المفعول المحذوف في مطرح نون نفسيره لعمله فيه واشان من ليا اعتبار تقدير المضاف وكذلك اظلم بمعنى انه
انه يجئ لازما ومتعديا والظهور الاول لم يتعرض له بل قال فانه يجئ متعديا منقولا من ظلم الليل لكن نقل الجوهري
عن الفراء كون ظلم بالكسر بمعنى اظلم فلا نقل حينئذ ويشهد له قراءة اظلم على البناء للمفعول فان قيل لم لا يجوز
ان تكون لازما تكون عليهم قائما مقام فاعله اجيب بان عليهم يعامل فيهم في اضمارهم فاجعلا مستقرين
لم يصح عليهم ان تقوم مقام الفاعل اصلا ولن جعلا صلتين للفعلين على تضمين معنى النفع والضر صلح ان يقوم
مقام فاعل المضمن دون المضمن فيه وعلى تقدير صلوحه لذلك فعطف اذا اظلم على كلما اضاء مع كونهما معا جوابا
للسوال عما يضعف في قارعي خفوق البرق وخفيته يقتضي ان يكون اظلم مسندا الى ضمير البرق كاضاء بل
معنى كلما سعهم البرق باضائه افترصوه واذا فرصهم باظلامه واختفائه دمشوا ومعنى البلاغة على رعاية

المناسبات اقول ندفع بهذا احتمال آخر غير ما ذكرتم ومعنى يكون اظلم من قبيل ما اضيف فيه المصدر المتصف
مثل ان تقال لمتوقع التعجب وقد قعد اي فعل التعجب الذي ينتظر وقوعه كما تقرر في موضعه فان قيل انما عدل الاسلوب
ولم يعتد بمناسبة المقابلة لان اظلام البرق غير معلوم فيحتاج ليلا ارتكاب التجوز عن اختفائه وهو خلاف الاصل
قلنا الابلغية تعادم مخالفة الاصل على انه مركب في الوجهين الى بقية ايضا اذ المعنى على الاول اذا اظلم البرق عليهم
المشي وعلى الثاني اذا اظلم عليهم في نفسه وظاهر انه لا تصف حينئذ بكونه مظلما سواء جعل متعديا او لازما وقول الي
تمام عطف على قراءة مما مظلما حالي البيت قبله احاولت ارشادي فعقلي مرشدي ام انسمت تاديبي فدهري مؤدبي
الهمزة في احاولت للانكار والخطاب للعاقل وام انسمت عطف على احاولت والاستيام الكلف في الطلب يخاطب العاقل
ويقول ان طلبك ارشادي بعيد منك غير لايق بحالك وبحالي فان لي مرشدا كاملا مأمول التوقع العاقلة التي بها يحصل رشد
كل رشيد وايضا لا يليق بك تاديبي لان تصاريف الدهر يكفي لتاديب كل سعيد ثم انه لما ادعى انه استرشد من المرشد الكامل
واخذ الادب من المؤدب الحكيم توجه لسايل ان يقول كيف ارشدك عقلك وادبك دهرك فقال مجيبا مما اي العقل و
الدهر اظلما حالي قيل اراد بالحالين اليوم والليلة وقيل الخير والشر او الغنى والفقر وقيل ما يتوالد عليه من مثل الخير
والشر والغنى والفقر والعسر واليسر واقول الاحسن ان يحمل على حال الارشاد والتاديب كما لا يخفى على الاديب اللبيب فان
المسترشد متى ظهر حكم المرشد والمتاديب مغلوب امر المؤدب ما دام في حال الارشاد والتاديب لا يتخلص عن العتاب
والتعذيب وبعد ما حصل الكمال وصار مجمع الخصال زال عنه الكدورات الماضية وتبدل عيشه المنغص بعيشة راضية
وثمت حرف عطف لختها التاء كما في ثمت قلت لا يعنيني والمراد باجلاء انها اظلما بهما افادتهما له ثمرتي الارشاد والتاديب
وقوله على وجه امرد اشيب تجريد والمراد عن وجهي يعني انه امرد في السن وشيخ اشيب في تجربة الامور وغرضه
اني اشيب في غير اوانه لمقاساة الشدايد فانه وان كان من المحدثين الشعراء على اربع طبقات الجاهليون كامرء القيس
وزهير والمخضرمون الذين ادركوا الجاهلية والاسلام كحسان وليبد والمتقدمون من اهل الاسلام كالفرزدق
وجرير وذي الرمة ومولاء كلهم يستشهد بكلامهم في اللغة والمحدثون من اهل الاسلام الذين نشاوا بعد الصدر

الاول كابي تمام والبحتري وابي الطيب لا يستشهد بكلامهم الا بان يجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه ولذا قال لكنه من علماء
العربية فلا يبعد ان يجعل ما يقوله بمنزلة يرويه وانما قال لا يبعد اشارة الى ضعف الجعل المذكور ولذا قيل ان قبول الرواية
مبني على الضبط والوثوق اعتبار القول والاستشهاد مبني على معرفة الاوضاع اللغوية والاحاطة بقوانينها ومن البين
ان اتقان الرواية لا يستلزم اتقان الدراية والحق ان القول لا يعادل الرواية فان القايل حال التاليف متوزع
الخاطر مشغول بطلب المعاني وبعد وجدانها ملتفت الى كيفية التاليف منها فكثيرا ما يعرض له السهو والنسيان و
اين هذا عن مجرد النقل المصروف فيه التهمة الى تصحيح الوضع فقط وكلما صادفوا اي وجدوا منه اي المشي فرصة هي
في الاصل الشرب والنوبة وههنا بمعنى النزهة انتهزوها اي اغتنموها ومعنى قاموا وقفوا بقرينة وقوعه في مقابلة
مشوا ومنه قامت السوق اذا ركدت اي كسدت وسكنت وقد مر استعماله بمعنى نفقت وراجت فهو من
الاضداد اي لو شاء الله ان يذهب بسمعهم بقصيف الرعد اي شدة صوته وابصارهم بوميض البرق اي
لمعانه قيل الغرض من هذا التقدير بيان الربط المعنوي لهذه الجملة بالجملة الاستئنافية لظهور انها عطف على كلما اضاء
لهم مشوا فيه ورد بعدم ظهور كونها جوابا للسؤال الذي كان قوله كلما اضاء لهم جوابا عنه اقول الرد ليس بتام
لان العطف لا يقتضي استقلال المعطوف في حكم المعطوف عليه لجواز ان يكون للربط بينهما بان يكون الثاني من تتمة
الاول ويكونا مشتركين في حكم واحد كما في قولنا السكنجبين خل وعسل والمر حلو وحامض فوجب ان يضم
اليه عدم كون المعطوف من تتمة المعطوف عليه ايضا فالوجه في توجيه الربط بحيث يتخلص عن الخبط ان يقال
هذه الجملة ينبغي ان يكون معترضة على راي صاحب الكشاف كجملة والله محيط بالكافرين واما على راي الجمهور
فاما معطوفة على الاستئنافية الاولى اعني يجعلون اصابعهم وظاهر ان المعطوفة صالحة للجوابية عما كان المعطوف
عليها جوابا عنه واما حال عن ضمير قاموا بتقدير وهم لو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم فان البرق الواقع
فاعلا لقام واضاء انما هو برق الصاعقة كما مر تحقيقه بما لا مزيد عليه فيكون المعنى واذا اظلم عليهم برق
تلك الصواعق قاموا والحال انهم بحيث لو شاء الله لذهب بسمعهم بقصيف رعد تلك الصواعق وبابصارهم بوميض

برقها فتدبر واستقم حتى لا يكاد يذكر الا في الشيء المستغرب كقوله اي قول البحتري يرثي ابنه ويصف نفسه بشدة الحزن والصبر
عليه ولو شئت ان ابكي دما لبكيته عليه ولكن ساحة الصبر اوسع فان تعلق فعل المشية ببكاء الدم غريب فلا بد من ذكر
المفعول ليتقرر في السامع ويانس به فلو قيل ولو شئت ان ابكي لبكيت دما لاحتمل ان يكون المراد لو شئت ان ابكي الدمع
لبكيت الدم بدله كما قال ابو الحسن ولم يبق مني الشوق غير تفكري فلو شئت ان ابكي بكيت تفكرا واعترض على هذا
بان الكلام في مفعول المشية فلو قيل لو شئت بكيت دما واكتفى بقرينة الجواب لم يحتمل سوى لو شئت ان ابكي دما
لبكيته واجيب بانك اذا قلت لو شئت لبكيت دما جاز ان يتوهم ان قصدك الى تعلق المشية ببكاء الدمع على مجرى
العادة وان ما ذكرته من بكاء الدم واقع بدله من غير قصد اليه كانك قلت لو شئت ان ابكي دمعا بكيت دما الا انك اعتمدت
في حذف المفعول في الجواب بذكر البكاء وفي تعيين متعلقه بالمعتاد فهذا وان كان مرجوحا لان تقييد البكاء في الجواب
بالدم يدل دلالة ظاهرة على انه المراد لكنه محتمل فاذا ابرزت المفعول زال الاحتمال وصار الكلام نصا فيما قصدته فمن قال
ان قولك لو شئت بكيت دما لا يحتمل سوى لو شئت ان ابكي دما لبكيته فقد كابر اقول فيه بحث لان المذكور في جواب لو هو
البكاء المتعلق بالدم فاخذ البكاء من المذكور فيه وترك متعلقه والاعتماد في تعيينه بالمعتاد خروج عن الانصاف
ومخالفة للحق الظاهر ودال على ان المعترض ليس هو المكابر بل الصواب في الجواب ان يقال لا نزاع في ان الكلام في مفعول
المشية لكنه قد يكون مطلقا عن القيد كما في بيت ابي الحسن فيتبادر منه المعتاد وقد يكون مقيدا بقيد هو منشاء
الغرابة فاذا حذف اعتمادا على ذكره في الجواب لم يكن المفعول الذي تعلق فعل المشية به غريب مذكورا لانتفاء
المقيد بانتفاء قيده فيلبس المفعول المقيد بما يفيد الغرابة بمفعول مطلق عنه ومراد به المعتاد فتدبر واستقم
واترك العناد وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول لانتفاء الثاني اعلم ان اكثر استعمال لو لانتفاء الثاني اعني الجزاء لانتفاء
الاول اعني الشرط اي للدلالة على ان انتفاء الثاني في الخارج انما هو بسبب انتفاء الاول فيه من غير التفات الى ان علة العلم
بانتفاء الثاني ما هي فمعنى لو شاء الله لهديكم ان سبب انتفاء الهداية انما هو انتفاء المشية وقد يستعمل لمعان اخرى منها
الدلالة على لزوم الجزاء للشرط بلا قصد الى القطع بانتفائهما فيفيد ان العلم بانتفاء الثاني علة للعلم بانتفاء

الاول ضرورة انتفاء الملزوم عند انتفاء لازمه من غير التفات الى ان علة الانتفاء في الخارج ما هي كقوله تع لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا حيث استدل بعدم فسادهما على انتفاء آلهة سواه تعالى ثم ان الاول لا يناسب المقام لانه آب عن القطع
بانتفاء الذهاب ولو بانتفاء المشية فالظاهر ان المراد هو الثاني وتحقيقه ان المسبب اذا علم سببه ووجد وتوقف وجود
المسبب على شيء فقط ثم علق عليه فالظاهر انه شرطه فاذا علم انه شرطه فاذا علم وجود هذا المسبب المشروط
علم ان شرطه موجود واذا علم عدمه مع وجود سببه علم ان شرطه مفقود اذ المفروض ان وجوده لم يتوقف
على ما سواه وفي الآية المسبب ذهاب سمعهم وابصارهم والسبب الرعد القاصف والبرق الخاطف والشرط
مشية الله تع وقد تقرر وجود السبب ولكن تخلف عنه المسبب لفقد شرطه فصح الاستدلال بانتفاء المشروط
على انتفاء شرطه وان كان الظاهر العكس ولذا قال فايدة هذه الشرطية امران الاول ابداء المانع لذهاب سمعهم
وابصارهم وهو انتفاء شرط هو مشية الله تع مع قيام مقتضيه من السبب وهو الرعد القاصف والبرق الخاطف
والثاني التنبيه على امرين الاول ان تاثير الاسباب في مسبباتها مشروط بمشيته تع او بيان الحكم في مادة بيان
له في سائر المواد لكون العلة مشتركة وبهذا التحقيق اندفع ما قيل ان هذا يناقض قوله في لو ظاهرها الدلالة على انتفاء
الاول لانتفاء الثاني حيث جعل مشية الله تع شرطا والظاهر انتفاء المشروط بانتفاء شرطه لا عكسه وذلك
لما عرفت ان لو ههنا استدلالية وان العلم بانتفاء المشروط الموجب للسبب والموقوف على الشرط فقط يوجب
العلم بانتفاء الشرط فلا يناقض والثاني ان وجودها اي وجود المسببات حال كونه مرتبطا باسبابها بطريق
جري العادة واقع بقدرته تع وذلك لان المشية مرادفة للارادة وهي صفة شانها ترجيح احد الطرفين
المقدورين من الفعل والترك على الآخر ونفرق بينها وبين القدرة بان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء
بخلافها فذكر المشية مستلزم لذكر القدرة وقوله ان الله على كل شيء قدير كالتصريح به والتقرير له
ولذا لم يعطف على ما قبله والشيء يختص بالموجود خلافا للمعتزلة فان بعضهم عممه مطلقا وبعضهم عممه للمعدوم
والممكن بناء على القول بكونه ثابتا حال العدم وكون الثبوت اعم من الوجود لانه في الاصل مصدر شيء لانه صيغة

المصدر ولا عبرة لاحتمال الاشتراك الغير الناشئ عن الدليل اطلق بمعنى شاء تارة فيكون المصدر بمعنى الفاعل فظاهر ان
ما قام به المشية يجب ان يكون موجودا وبمعنى مشي اخرى فيكون المصدر بمعنى المفعول اقول يرد عليه ان استعمال الشيء
في المعنيين انما يصح اذا اريد به المعناه المصدري ولم يبق ذلك بالنقل الى الاسم ثم ان النقل الى كل من الفاعل والمفعول بالاشتراك
اللفظي خلاف الاصل لا يصار اليه الا الدليل فيجب ان يكون النقل الى مطلق الموجود على ما قالوا ان الشيئية تساوق الوجود
ويمكن ان يقال الاستعمال دليل عليه كما في القراء المشترك بين الحيض والطهر فان اللفظ اذا استعمل في معنيين معا على البدل
من غير ترجيح يحكم بكونه مشتركا بينهما على انه لا علاقة بين المصدر وبين مطلق الموجود ولما ورد ان طرف العدم من
الممكن قد يقع متعلقا للمشية كما في الاعدام بعد الايجاد فلا يلزم من كونه مشيا كونه موجودا دفعه بقوله اي مشي وجوده
وقرينة التقييد ان المشية اذا اطلقت تنصرف الى طرف الوجود لكماله ثم لما ورد ان مشية الوجود لا تقتضي الوجود بالفعل
فالشيء ح يتناول المعدوم وهو عين مذهب المعتزلة دفعه بقوله وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة يعني ان المشية
اذا اطلقت تنصرف الى الكاملة وهي مشية الله تع وما شاء الله وجوده يكون موجودا البتة عندنا ولو في المستقبل
فيكون موجودا في الجملة اقول يرد عليه ان اللازم غير المطلوب والمطلوب غير اللازم وجوابه ان المراد به بيان المناسبة
بين المنقول عنه والمنقول اليه لا بيان المنقول اليه فتدبر وعليه اي على ان الشيء بمعنى مشي وجوده ورد قوله تع ان الله
على كل شيء قدير وقوله تع الله خالق كل شيء وسيأتي تحقيق معنى تعلق القدرة بالموجود فهما اي اذا اريد بالشيء
في الآيتين معنى الشيء تبقيان على عمومهما بلا مثنوية اي بلا استثناء للواجب والممتنع لان المشي لا يتبادر لهما ليحتاج
الى الاخراج فان قيل الشيء ح يكون منقولا الى الاسم فلا يعتبر فيه معنى الوضعية قلنا لا منافاة كما في الكتاب والامام
ونحوهما والقدرة هو التمكن من ايجاد الشيء اقول هذا لا يتناول التمكن من اعدامه بعد الوجود وهو معتبر فيها قطعا ولا
التمكن من الابقاء لانه غير الايجاد وسيأتي ان الممكن حال بقائه مقدور اللهم الا ان يقال التمكن من الايجاد يستلزم
التمكن منها استلزاما ظاهرا والاقتصار عليه له ولزيادة شرفه وبه يعلم ضعف ما قيل ان المقدور ان
اريد به ما تعلقت به القدرة فهو لا يكون الا موجودا وان اريد ما يصلح ان يتعلق به القدرة يكون معدوما وهو

المعنى بقولهم ان الله قادر على جميع الممكنات وان مقدوراته غير متناهية وقيل صفة تقتضي التمكن يجب ان يحمل على التمكن
من الايجاد والاعدام وقيل فرق بين قدرة الله تع وقدرة الانسان قدرة الانسان هيئة بها يتمكن من الفعل يجب ان يعمم
الفعل الى الايجاد والاعدام وقدرة الله تع عبارة عن نفي العجز عنه اختير هذا تعليلا للصفات الزائدة او نفيا لها و
القادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل هذا احسن مما قيل وان شاء ترك لان ظاهره يقتضي ان يكون العدم
الاصلي متعلق المشية وليس كذلك كما تقرر في موضعه ثم ان كلا من الفعل وعدمه اعم من الايجاد والاعدام ومعنى
العبارة ان شاء الايجاد والاعدام فعله وان لم يشاء الايجاد او الاعدام لم يفعله فمعنى كونه قادرا على الموجود حال وجوده
انه شاء عدمه اعدمه وان لم يشاء عدمه لم يعدمه ومعنى كونه قادرا على المعدوم حال عدمه انه ان شاء وجوده اوجده
وان لم يشاء وجوده لم يوجده ولكن هذا على ذكر منك فانه نافع في كثير من المواضع على ما يشاء اي على الوجه الذي شاء ما يشاء
عليه من الوجوه المختلفة واشتقاق القدرة من القدر رد على صاحب الكشاف حيث جعله مشتقا من التقدير فانه
خلاف الظاهر لا يصار اليه الا لضرورة ولا ضرورة ههنا وفيه اي في قوله تع ان الله على كل شيء قدير دليل على ان الحادث حال
حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران اما الاول فلما قالوا ان توهم عدم مقدوريته انما نشأ من توهم لزوم تحصيل الحاصل
المحال لان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة وتأثيرها الايجاد وايجاد الموجود محال وليس كذلك لان المحال ايجاد الموجود بوجود
سابق وهو غير لازم واللازم ايجاد الموجود بوجود هو اثر ذلك الايجاد وهو ليس بمحال اقول هذا مبني على تسليم ان معنى
تأثير القدرة الايجاد فقط وهو ممنوع بناء على ان يكون الاعدام بعد الوجود فالوجه الحسن ان يقال معنى كونه مقدورا ان
الفاعل ان شاء اعدمه وان لم يشاء لم يعدمه كما مر تحقيقه في تفسير رب العالمين فيكون مقدورا بالضرورة اقول
ينبغي ان يعلل هذا بما علل به الاول فان قيل ما فائدة افراد الممكن بالذكر وكان يكفي ان يقول حال حدوثه وبقائه قلنا
كانه اشار به الى صفاته تع فانها ممكنة مع قدمها لكن كونها مقدورات في غاية الاشكال لما تقرر ان اثر المختار لا يكون الا
حادثا ولذا اضطروا بالقول بكونه تع موجبا بالذات في حق الصفات كما ذكر في الكتب الكلامية وان مقدور العبد
من فعله الاختياري مقدورا لله تع خلافا للمعتزلة ونحن نقول تعلق به قدرة الله تع ايجادا وقدرة العبد كسبا ولا

جواز صح

واما الثاني فلما قالوا ان الممكن في حال بقائه ايضا محتاج الى العلة وقد مر تحقيقه صح

امتناع فيه وانما الممتنع تعلق القدرتين به ايجادا لانه اي كل واحد من الحادث والممكن ومقدور العبد شيء وكل شيء
مقدور لله تع ينتج ان كلا منها مقدور له تع والظاهر ان التمثيلين يعني قوله مثلهم كمثل الذي استوقد نارا آه وقوله او كصيب
من السماء آه والغرض منهما اي التمثيلين تمثيل حال المنافقين من الحيرة في التمثيل الاول والشدة في التمثيل الثاني بما يكابد
ما مصدرية والمكابدة مقاساة الشدة او بحال عطف على بما يكابد من اخذته السماء اي احاط به السحاب او غلب عليه
المطر من قبيل التمثيل المفرد وهو الذي سماه اهل البيان التشبيه المفرق فتشبيهها بامثالها ولا يأخذ منهما هيئتين
تشبه احديهما بالاخرى كقول امرئ القيس في وصف العقاب حيث اختص بانه لا يأكل قلب الطير كان قلوب الطير رطبا
ويابسا نصب على الحال والعامل كان اي رطبا بعضها ويابسا بعضها وكذا قوله لدى وكرها وقوله العناب والحشف البالي
خبر كان شبه الرطب بالعناب واليابس بالحشف البالي وهو ارداء التمر اليابس بان تشبه متعلق بجعلهما في
التمثيل الاول ذوات المنافقين بالمستوقدين انما تعرض ههنا لذوات المنافقين وفي التمثيل الثاني لانفسهم ولم
يتعرض لهما فيما سبق تحقيقا لمعنى التفرق فيهما فانهما لما جعلا من التمثيلات المفرقة وجب ان يعتبر المفردات في الطرفين
بخلاف التمثيل المؤلف فان المعتبر فيه ليس المفردات بل الهيئة المنتزعة من المجموع والباء في باهلاكهم وبافشاء حالهم
للسببية متعلق بزوال وفي باطفاء نارهم متعلق بتشبه المقدر وفي الثاني عطف على في الاول من حيث انه اي الصيب
ونفاقهم عطف على انفسهم حذرا مفعول له لنفاقهم عن نكايات المؤمنين يقال نكأ في الاعداء نكاية اذا قتل فيهم وجرح
وما عطف على نكايات يطرقون به اي يصيب المؤمنين به من سواهم اي سوى المنافقين من الكفرة يعني به مصائب
الادلال والاهلاك والباء في بجعل متعلق بتشبه المقدر من حيث انه اي ذلك الجعل خفقة اي لمعانا انتهزوها
اي اغتنموها وهو متعد الى واحد فقوله فرصة حال من المفعول او مفعول ثان على تضمين معنى الاتخاذ لاحراك لهم
بالفتح الحركة وانما قال ويمكن جعلهما من قبيل التمثيل المفرد لان الحمل على التمثيل المؤلف اولى اذ يحصل في النفس من
هيئة المركبات ما لا يحصل من تصورات المفردات وان شئت فتأمل حال من اخذتهم السماء بانتساج المطر اليها
طل مع تكاثف ظلمة الليل والسحاب وتواتر الرعد القاصف والبرق الخاطف والصاعقة المحرقة ولهم في اثناء

ذلك اضطراب خوف الهلاك اين ذلك من تشبيه الدين بالمطر والشبهة بالظلمة والوعد والوعيد بالرعد قال الشيخ عبد
القاهر في قول القايل وكان احرام النجوم لوامعا درر نثرن على بساط ازرق لو قلت كان النجوم درر وكان السماء
بساط ازرق كان التشبيه مقبولا لكن اين من التشبيه الذي يريك الهيئة التي تملا النواظر عجبا وتوقف العيون وتستنطق
بذكر اسم الله تع من طلوع النجوم مؤتلقة متفرقة في اديم السماء وهي زرقاء رقتها الصافية بحسب الروية والنجوم
تلالا وتتفرق في اثناء تلك الزرقة ومن لك بهذه الصورة اذا جعلت التشبيه مفرقا وقيل القايل الراغب
الاصفهاني وهذا ايضا مبني على جعل التمثيل الثاني من قبيل التمثيل المفرد فيجب ان يعتبر ههنا ايضا انفسهم باصحاب
الصيب لكن لا بمعنى المذكور هناك اذ قد يشبه هناك ايمانهم المخلوط بالكفر والخداع بصيب فيه ظلمات ورعد وبرق
فاعتبر الصيب حاصلا لهم ومختصا بهم وشبه ههنا ايضا الايمان والقرآن وساير المعارف بمجرد الصيب فلم
يعتبر الصيب حاصلا لهم فضلا عن الاختصاص بل انما اضيف اليهم لادنى ملابسة وهو كونهم في زمان حصوله فقط
وشبه ما ابتكت اي اختلطت بها اي بالمذكورات من الايمان وغيره من شبه الطائفة المبطلة وما اعترضت دونها
اي عندها من الاعتراضات المشكلة بالظلمات وجمعها في الآية تنبيها على كثرتها وشبه ما فيها من الوعد والوعيد
بالرعد اما مشابهة الوعد بالرعد فلكونه مبشرا بالغيث السعد الذي هو من آثار الرحمة واما مشابهة الوعيد به فلكونه
منذرا بالصاعقة التي هي اشد العذاب والمحنة اقول لم يتعرض المص ولا الراغب للتشبيه في قوله تع يكاد
البرق يخطف ابصارهم ويمكن ان يقال شبه قرب صرف الآيات الباهرة انظارهم عما كانوا يصرفونها اليه
من حطام الدنيا وساير الاباطيل بخطف البرق اللامع ابصارهم وشبه اهتزازهم اي حركتهم من رشد يدركونه
في انفسهم او رفد اي عطاء وصلة يطمح اليه ابصارهم فان مطمح نظرهم من النفاق انما هو كسب حطام الدنيا
والنفاق ولو شاء الله لجعلهم ملتبسين بالحالة التي يجعلونها اي سمعهم وابصارهم عليها من سدها وتعطيلها
لما عدد فرق المكلفين من المؤمنين المخلصين والكافرين المجاهدين والمنافقين وذكر خواصهم قال صاحب
الكشاف وما اختصت به كل فرقة مما يسعدها ويشقيها ويحظيها عند الله ويرديها واعترض بانه لم يذكر

يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي

المؤمنين مسعدات ومرديات ولا للكافرين والمنافقين مسعدات ومخطيات واجيب بان المذكور صريحا
لفرقة المؤمنين هو المسعدات والمخطيات ولفرقتي الكافرين والمنافقين هو المسعدات والمرديات ويفهم المقابل
ضمنا فيكون الكل مذكورا ورد بان الاختصاص لا معنى له حينئذ فان المقابل لما اختص بكل فرقة ليس مخصوصا بها اقول
الرد مردود لظهور اختصاص ذلك المقابل بتلك الفرقة بملاحظة انفهامه ضمنا فكونه مفروضا غير محقق
مثلا اذا قلنا الصفات المذكورة للمؤمنين مسعدات لهم يفهم منه انهم لو كانوا اتصفوا بمقابلاتها لشقوا ولم
ولم يمكن اجراء ذلك في حق الكفار لانهم متصفون بتلك المقابلات حقيقة بلا فرض وتقدير وكذا الحال في صفات
الكفرة ومصارف امورهم اراد بامورهم اعمارهم او اعمالهم او هممهم وبمصارفها تحصيل المؤمنين سعادة الدارين
كما قال الله تع اولئك على هدى من ربهم الآية وتحصيل الكافرين شقاوتهما كما قال الله تع ختم الله على قلوبهم
الى قوله ولهم عذاب عظيم وكذا المنافقون كما قال الله تع اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الآية
اقبل عليهم بالخطاب على سبيل الالتفات ابتداء هذا الخطاب من قوله يا ايها الناس فان المنادى مخاطب بمنزلة ضمير الخطاب
وان كان لفظه في اصله للغيبة هن للسامع وتنشيطا له بيان للنكتة العامة للالتفات واهتماما بامر العبادة وتفخيما
لشانها بيان لنكتة خاصة له فان الانتقال الى الخطاب مشير الى الاهل للعبادة هو الاهل للمخاطبة وجبرا لكلفة العبادة
المخاطبة هذا ايضا بيان لنكتة خاصة له ويا حرف وضع لنداء البعيد وقيل لنداء القريب والبعيد لانها لطلب الاقبال
مطلقا وقد ينادى به القريب اخراجا للكلام على خلاف مقتضى الظاهر اما لعظمته كقول الداعي يا الله فان الداعي
يستقصر نفسه ويستبعدها عن حضرة المدعو وهو اقرب اليه من حبل الوريد الوريد عرقان مكتنفان
ناحية العنق مما يلي مقدمه وهذه الاضافة كالاضافة في لجين الماء او لغفلته وسوء فهمه نحو اسمع ايها
الغافل او للاعتناء بالمدعو له وزيادة الحث عليه بمعنى انه بلغ من علو الشان الى حيث ان المخاطب لا يفي بما هو حقه
من السعي فيه وان بذل وسعه واستفرغ جهده فكانه بعيد عنه غير ملاحظ له ويا هو مع المنادى جملة مفيدة
وكان ينبغي ان لا يكون كذلك اذ لا يتاتى الكلام من حرف واسم لكنه وقع لانه اي يا نايب مناب فعل انشائي هو

بلذة العبادة صح

ادعوا والا لزم ان يعمل عمله وهو النصب لان النائب لا تقتضيه واي يجعل وصله بلا نداء المعرف بلام كالذي ذو او صلة للوصف باسماء الاجناس والذي وصلة الى وصف المعارف بالجمل فانها نكرات فلا يجوز اجتماعهما وانما قال كنكرتين لان يا ليس موضوعا للتعريف حقيقة ولهذا لم يتعرف المنادى بنحو قول الاعمى يا رجلا خذ بيدي واعطني اي حكم المنادى بنحو الظاهر حيث خلا حرف النداء او ان كان نية الحقيقة وصله واجري عليه المقصود بالنداء حال كونه وصفا موضحا له فان ايا ما قطع عن الاضافة صار منهما فناسب ان يكون وسيلة لانها ينبغي ان يكون مبهمة ليحتاج في رفع ابهامها الى ما هو المقصود بالنداء والتزم رفعه اي رفع المقصود بالنداء اول كان تابعا مفردا مضموما جازا في تابعه المفرد الرفع والنصب اشعارا بانه المقصود بالنداء فكانه دخله حرف النداء فجعل لفظه موافقا للفظ المنادى لمشابهه فوقع بين الرفع والضم واختصت منهما بالتنبيه الابهام او خلت شيء اي شيء لبشر ثم وعتف ناكدا فان النداء ايضا لتنبيه باوجه من التاكيد هي تكرار الذكر والايضاح بعد الابهام واختار لفظ البعيد تاكيد معناه بحرف التنبيه وكل ما نادى مبتدا خبره حقيق واكثر هم عنها غافلون جملة حالية او معترضة بين المبتدا والخبر والمجموع في حيز التعليل للكثرة المعللة بالاستدلال والمجموع اسما وكما الحلاء باللام للعموم قد تقرر في اصول الفقه ان الاصل في المعرف باللام اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التميز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بلا اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في المقام خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي ويدل عليه وجوه حاصل الاول والثالث الاجماع اما الاول فهو صحة الاستثناء منها فانه لا يكون الا من العام على ما تقرر في موضعه كقوله تع لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ اعترض اولا بان صحة الاستثناء موقوفة على العموم فاثبات العموم به دور وثانيا بان المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشر الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه او غيرهما مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت سوقة الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجيب عن الاول بان العلم بالعموم ثبت بوقوع الاستثناء في الكلام من غير تكير فيكون استدلالا بالاستعمال وعن الثاني بان المستثنى منه في هذه الصور لم يكن عاما صريحا لكنه

يتضمن صيغة عموم باعتبار ما يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع واما الثاني فهو التاكيد بما يفيد العموم وظاهر ان التاكيد يقرر ما قبله متبوعه واما الثالث فهو استدلال الصحابة بعمومها شايعا ذايعا منه استدلال ابي بكر رضي الله عنه الائمة من قريش بحضرة جمهور الصحابة فسلموه فدل على الاجماع فالناس لكونه اسم جمع معرفا باللام يعم الموجودين وقت النزول لفظا ممتنع من النسبة في قوله يعم ويعم من سوجد بعد وقت النزول لانه لفظ بل لما تواتر معاده انه يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقد تقرر في اصول الفقه ان خطاب المشافهة ليس خطابا لمن بعدهم وانما ثبت لهم الحكم بدليل آخر نص او اجماع او قياس فالصبي والمجنون لما لم يصلحا لمثل هذا الخطاب فالمعدوم اولى الا ما خصه الدليل كالصبي والمجنون وما روي مبتدا خبره ان صح رفعه وهو اشارة الى سوال يرد على الاستثناء بان ما روي عن علقمة والحسن البصري ان كل اي كل خطاب وحكم الى آخر دليل التخصيص بالكفار فلا يصح ما ذكرتم واشار الى الجواب بقوله ان صح رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم فلا وجه تخصيصه بالكفار يعني لا نسلم اولا انه مرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم بل هو موقوف على التابعين المذكورين على رواية الكشاف وعلى عبد الله بن مسعود الصحابي كما ذكره الزيلعي ولو سلم رفعه فلا نسلم وجوب تخصيصه بالكفار بل عمهم والمؤمنين فان اهل مكة ليسوا كلهم كافرين ولا يوجب امرهم ايضا بالعبادة حال كفرهم فانه ثبت بالاتفاق بين الشافعية والحنفية كما اتفقوا على ان لا قضاء عليهم بعد الايمان وعلى انهم يؤاخذون بترك اعتقاد الوجوب في العبادات وانما الخلاف في انهم هل يعذبون بترك العبادات كما يعذبون بترك الاصول ام لا فاختار الشافعية الاول والثاني الحنفية وما ورد من المفهوم من قوله ولا امرهم بالعبادة ان الكفار لا يؤمرون بها كالمؤمنين وسنها لنا ثم ان صيغة اعبد والما وضعت لطلب العبادة في المستقبل كانت حقيقة في حق الكفار فان كانت موضوعة لطلب ايجاد والمواظبة عليها ايضا كانت حقيقة في حق المسلمين ايضا لكن يكون استعمالها فيها اعم الا المشترك في اكثر من معنى واحد وذا لا يجوز عند الحنفية ولم يكن موضوعة لطلبهما كانت مجازا فيهما فيكون استعمالها في الجمع جمعا بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز اتفاقا دفع ذلك بقوله فان الماموربه هو القدر المشترك بين اداء العبادة المعتبر

في حق الكفار والزيادة فيها المعتبرة في حق بعض المؤمنين والمواظبة عليها المعتبرة في بعض آخر منهم يعني ان اعبدوا
مستعمل في الطلب في الحال للعبادة في المستقبل لكن تلك العبادة من الكفار ابتداء عبادة ومن بعض المؤمنين زيادة
في عبادتهم ومن آخر مواظبة عليها وليس شيء من مفهوم الابتداء الزيادة والمواظبة داخلا في مفهوم اعبدوا بل خارج يفهم
من القرائن فلا جمع بين الحقيقة والمجاز بل اللفظ مستعمل في القدر المشترك فالمطلوب من الكفار في الحال هو الشروع
فيها لا في الحال بل بعد الاتيان بما يجب تقديمه فلا تنافي بين العبارتين فالكفر لا يمنع وجوب العبادة بل انما يمنع نفس
العبادة ومن المؤمنين عطف على من الكفار تنبيها على ان الموجب للعبادة هو الربوبية فان ترتيب الحكم على الوصف
مشعر بعليته له صفة جرت عليه للتعظيم والمدح اذ لا اشتباه في الرب المضاف الى الكل ليكون للتقييد والتوضيح
فانه تعالى هو الذي اعتقد جميع الفرق ربوبيته فاعترفوا بها والتعليل لما تضمنه الرب من معنى المصدري ويحتمل
التقييد والتوضيح ان خص الخطاب آه لم يتعرض باحتمال التعظيم على تقدير هذا الاختصاص فان المشركين كانوا يعتقدون
الله تعالى رب الارباب وان آلهتهم شفعاء عنده فيحتمل ان يراد بالرب الذي اضيف اليهم ما جعلوه اصلا في الربوبية
لان النظر الى حالهم يقتضي العموم فان استعمال الرب في غيره تعالى كان شايعا فيما بينهم موجبا للاحتمال ولذا عقب السحرة
قولهم آمنا برب العالمين بقولهم رب موسى وهرون دفعا له ولان الاصل في الصفة هو التوضيح والتخصيص فلا
يعدل عنه الا لضرورة والخلق في العرف العام ايجاد الشيء على تقدير واستواء عطف تفسيري للتقدير او صلة يعني
معناه الاصلي بحسب اللغة التقدير وهذا احسن من قول صاحب الكشاف والخلق ايجاد الشيء على تقدير واستواء يقال
خلق الفعل اذا قدرها وسواها بالمقياس متناول لكل ما يتقدم الانسان بالذات المتقدم بالذات على غيره ما يرفع
الغير بارتفاعه بلا عكس كالحيوة مع العلم وفيما نحن فيه كالروح مع الاحسان على القول بخلقه حين يكمل خلق
البدن لا قبله او بالزمان كتقدم السموات والارض والعناصر وما يتولد منها على الانسان ولما ورد ان الصفة
يجب ان تكون معلومة للمخاطب مقررة عنده ولذا قالوا الاخبار بعد العلم بها اخبار والمخاطب ههنا المشركون
وهم منكرون بها اجاب عنه اولا بقوله والجملة اخرجت مخرج المثل عندهم اما لاعترافهم به فيكون اخراجا

للكلام على مقتضى الظاهر وثانيا بقوله او لتمكنهم من العلم به بادنى نظر فيكون اخراجا للكلام على خلاف مقتضى الظاهر
فان العالم كما ينزل منزلة الجاهل لعدم جريه على مقتضى العلم فيلقى اليه الكلام كما يلقى الى الجاهل كذلك ينزل غير العالم منزلة
العالم لوضوح الدليل القائم فيلقى اليه الكلام كما يلقى الى العالم وقرئ من قبلكم بفتح الميم ولما كان فيه نوع اشكال لان
الموصول الثاني مع صلته مفرد فلا يصح ان يكون صلة للاول اراد دفعه فقال على اقتحام الموصول الثاني بين الاول
وصلته تاكيدا لكن يرد عليه ان التاكيد ان حمل على المصطلح فان كان لفظيا وجب كونه باعادة اللفظ الاول كما في
قول جرير وان كان معنويا كان بالفاظ مخصوصة مع ان النحاة قد نصوا على امتناع تاكيد الموصول قبل تمامه بصلته
وان حمل على غير المصطلح احتيج الى بيان وجه اجتماع الموصولين وغاية ما يقال فيه انه تاكيد لفظي لكنه عدل عن
اللفظ الاول الى ما هو بمعناه احترازا عن شناعة التكرار فالوجه ان يجعل مزيدة على مذهب الكسائي او
موصوفة بالظرف خبرا لمبتدأ محذوف اي الذين هم اشخاص واناس كائنون قبلكم وفيه تعظيم لشانهم بالايهام
وايذان بان خلقهم ادخل في القدرة او موصولة بالظرف كذلك اي الذين هم الذين قبلكم يا تيم تيم عدي لا ابا لكم تمامه
لا يلقينهم في سوءة عمر اراد تيم بن عبد مناة وهو قوم عمر بن لجاء وعدي اخوتهم ولا ابا لكم كلمة مدح والمعنى
لا يوقعنكم عمر في مكروه لاجل تعرضه لمهاجاتي يعني امنعوه عن مهاجاتي حتى يمنعوا شري عنكم تيم الثاني
مفعول اقحم على الحكاية بين تيم الاول وما اضيف تيم الاول اليه وهو عدي وانما جاز حذف التنوين من الثاني و
ان لم يكن مضافا لان التاكيد اللفظي في الاغلب حكمه حكم الاول وحركته حركة اعرابية كانت او بنائية وجاز الفصل
به في السعة بين الاول وما اضيف اليه وان لم يجز ذلك الا في الضرورة وبالظرف خاصة لانه لما كرر الاول بلفظه
وحركته بلا تغيير لم يعد فاصلا لعلكم تتقون حال عن الضمير في اعبدوا اعلم ان وضع لعل لتوقع محبوب
وهو الترجي او مكروه وهو الاشفاق والتوقع على الوجهين وقد يكون من المتكلم وقد يكون من المخاطب وقد
يكون من غيرهما كما يشهد به موارد الاستعمال وقد ورد لعل في القرآن للاطماع ايضا اي للايقاع في الطمع ونفى
صاحب الكشاف كلا منها ههنا بعد ان جعل لعل متعلقا بخلقكم دون اعبدوا اما الاشفاق فظاهر واما الترجي

فلانه من جهة الخالق محال وكذا من جهة المخلوقين لانهم لم يكونوا حال الخلق عالمين بالتقوى حتى يرجوها ولا وجه لحمله على
معنى مقدرا رجاكم التقوى فيكون التقدير من الله تع حال الخلق والرجاء من العباد ولو بعد حين كقوله تع وبشرناه
باسحق نبيا اي مقدرا نبوته لان المقدر حال الخلق هو التقوى لا رجاؤها واما الاطماع فلانه انما يكون فيما يتوقعه
المخاطب ويرغب فيه ولا يناله الا من جهة المتكلم والتقوى بالعكس وذهب الى انها استعارة من معنى الترجي
للحالة الشبيهة به واما المص فقد جوز بقاءها على معنى الترجي وجعله اولا متعلقا باعبدوا حالا عن الضمير فيه
واعترض عليه بانه لا وجه لتعليقه عن الاقرب بالابعد وتوسيطه بين العصا ولحائها فان الذي جعل لكم الارض
فراشا موصول بربكم صفة او مدحا منصوبا او مرفوعا فيكون بمنزلة ان يقال اعبد ربك الخالق راجيا منه
التقوى الرازق بتوسيط الحال من فاعل اعبد بين وصفي المفعول على ان تقييد العبادة برجاء التقوى ليس له
كثير معنى وانما المناسب تقييدها بالتقوى واقترانها او برجاء ثواب التقوى وانت خبير بانه وارد على تقدير
جعل الذي جعل لكم موصولا بربكم كما ذكر لا على تقدير جعله مبتدا خبره فلا تجعلوا كما سيأتي او جعله مفعول
تتقون كما سنذكره واما قوله على ان تقييد العبادة برجاء التقوى ليس له كثير معنى فيندفع بقول المصنف كانه
قال اعبدوا ربكم راجين ان تنخرطوا في سلك المتقين الفائزين بالهدى في الدنيا وبالفلاح في العقبى المستوجبين
على لفظ التثنية صفة الهدى والفلاح بمعنى المفيدين للاستحقاق واللياقة لجوار الله تع اي التقرب منه والقبول
عنده يعني ان المراد بالتقوى ليس مطلق التقوى بل التقوى المطلق المحمول على اقصى مراتبه المستتبع للمطلب
الاعلى وهو القبول عنده تع وظاهر انه له معنى كثيرا منه انه تع نبه به على ان التقوى منتهى درجات السالكين
وهو التبرؤ اي اظهار البراءة عن كل شيء سوى الله تع مائلا الى الله تع ونبه به ايضا على ان العابد ينبغي ان لا
يغير بعبادته الى آه وجعله ثانيا متعلقا بخلقكم حيث قال او عن مفعول خلقكم عطفا على قوله عن الضمير
والمعطوف عليه وهو الذين من قبلكم قال صاحب الكشاف لعل في الآية واقعة موقع المجاز لا الحقيقة لان الله
تع خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف وركب فيهم العقول والشهوات وازاح العلة في اقدارهم وتمكينهم وهداهم

النجدين ووضع في ايديهم زمام الاختيار واراد منهم الخير والتقوى فهم في صورة المرجو منهم ان يتقوا الترجيح
امرهم وهم مختارون بين الطاعة والعصيان كما ترجحت حال المرتجي بين ان يفعل وان لا يفعل ولما كان هذا مبنيا
على اصل فاسد للمعتزلة لانا لا نسلم انه وضع زمام الاختيار في ايديهم واراد منهم الخير والتقوى بل طلب والارادة
غير الطلب عدل عنه المص فقال على معنى انه خلقكم ومن قبلكم والحال انكم واياهم في صورة من يرجى منه التقوى يعني
ان من شانكم وشانهم ان يرجو كل راج منكم ومنهم التقوى وهذا ما قال ابن عطية يتجه تعلقها بخلقكم فانه لما ولد كل مولود
على الفطرة كان بحيث ان تامله متامل يوقع له ورجا ان يكون متقيا فلا يلزم منه تشبيهه تعالى بالمرتجي كما لزم من كلام
الكشاف لترجيح امره اي امر التقوى بتاويل الاتقاء او المذكور كما ان شان المرجو حقيقة لترجح بالنظر الى المرجو منه
باجتماع اسبابه وهي النعم الظاهرة والباطنة وكثرة الدواعي اليه وهي الزواجر عن المعاصي والمرغبات على الطاعات
وغلب المخاطبين على الغائبين في اللفظ والمعنى على ارادتهم جميعا فانهم يراعون تارة جانب اللفظ ويغلبونه على
جانب المعنى فيجعلون احد المتصاحبين والمتشابهين متفقا للآخر في الاسم ثم يثنونه او يجمعونه ويقصدون
اليهما جميعا نحو القمرين وتارة يراعون جانب المعنى فيغلبونه على جانب اللفظ نحو قوله تع بل انتم قوم تجهلون
بتاء الخطاب والقياس بياء الغيبة لان الضمير عائد الى قوم ولفظه لفظ الغائب لكونه اسما مظهرا لكنه في المعنى عبارة
عن المخاطبين فغلب جانبه وقد بقي لي ههنا اشكال وهو ان المص عمم اولا قوله تع الذين من قبلكم لغير ذوي العقول
ثم اعتبر تغليب المخاطبين على الغائبين فيلزم منه ان يكون ما سوى الانسان من الجماد والحيوان مطلوبا منهم التقوى وانما
لزم ذلك من جمعه بين كلامي صاحب الكشاف والراغب فان الاول اعتبر التغليب لكنه لم يعمم الذين من قبلكم لغير
ذوي العقول والراغب عكس فجمع المص بينهما فلزمه ما لزم وقيل تعليل للخلق اي خلقكم لكي تتقوا كما قال الله تع
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون قال صاحب الكشاف وقد جاءت على سبيل الاطماع في مواضع من
القرآن ولكن الحقيقة ما القيت اليك وحمله الفاضل التفتازاني على الرد حيث قال زعم ابن الانباري وجماعة من ائمة
العربية ان لعل قد يكون بمعنى كي حتى حملوا عليه كل صورة امتنع فيها الترجي سواء كان اطماعا مثل لعلكم تفلحون او لا

مثل لعلكم تشكرون ولعلكم تتقون وردت المصدرية باجماع جمهور ائمة اللغة اقتصروا في بيان معناها المحقق على الترجي والاشفاق
وبان عدم صلوحها لمجيء معنى العلية والغرضية مما وقع عليه الاتفاق الاترى لو قيل دخلت على المريض كي ادعو واخذت
الماء كي اشربه ولا يصح لعل اقول فيه بحيث لا من يفسرها بكي لا ادعي انها حقيقة في معنى كي بحيث يكونان مترادفين يجب
صحة استعمال كل منهما مكان الآخر بل ادعي كون لعل مجازا عن معنى كي وهو لا تقتضي صحته وقوع لعل في جميع مواقع كي للزم
صحة لعلي ادعو ولعلي اشربه كيف وقد قال في المطول ليس كل ما فيه معنى الشيء حكمه حكم ذلك الشيء فافهم ولم يجعلوا
استفهام الانكار بمعنى النفي لم تقصدوا الزلا فرق بينهما اصلا الا لكل سليم الذوق يجد من نفسه التفاوت وانه يصح وقوع
احدهما حيث لا يصح وقوع الآخر ولانهم الا اتفاق على عدم صلوحها لمجيء معنى العلية بل الظاهر وقوع الاتفاق على الصلوح
للترجي جمهور المفسرين حتى المصنف وصاحب الكشاف قد فسروها في المواضع بكي كما سيأتي ان شاء الله تعالى وقيل لا توجيه
ما قالوا بانهم لم يريدوا به انها بمعنى كي حقيقة لان ائمة اللغة لم يذكروا في بيان معناها المحقق سوى ما القاه الكل من
الترجي والاشفاق ولو وردت بمعنى كي لجاز ان يقع بدلها في مثل قوله كي خطت على المريض كي ادعو ولا يقول به احد
بل الظاهر ان ما بعدها اذا صدرت على سبيل الاطماع من الكريم يحقق عقيب ما قبلها كتحقق الغاية عقيب ما يتسبب له
فكانها بمعنى كي وردا هذا التوجيه انما يجري في لعل الاطماعية دون غيرها بل الصواب ان مرادهم الرد ببيان وجه
فساد التجوز حيث جعلها مطلقا مجازا عن معنى كي بوجه من وجوهه في نوع منها وهو لعل الاطماعية وهو المراد بقول
المصنف وهو ضعيف اذ لم تثبت في اللغة مثله فان معناه لم تثبت عند اهل اللسان استعمال اللفظ فيما وضع
له بلا علاقة بينه وبين ما وضع له وقد يقال ههنا اشكال وهو ان المصنف وسائر المفسرين قد فسروا العلة في مواضع
كثيرة بكي حتى استشهدوا بقول الشاعر تعلقتم لنا كفوا الحروب لعلنا نكف ووثقتم لنا كل موثق فلما كففنا
الحرب كانت عهودكم كلمح سراب في الفلا متالق قولا بانها لو كانت للشك لم يوثقوا لهم كل موثق فان لم يكن له وجه صحة
لزم ازتكابهم الباطل ولئن كان فهو المحمل لما ذيفوع والظاهر انه موجه ووجهه ان يجعل استعمال الطلب فاما ان
يجعل مفعولا له اي خلقكم لطلب التقوى مثلا فيكون التعليل مستفادا من كيفية ربطها بالسابق او يجعل حالا

فيكون ما ذكروه من حصول المعنى فان خلقهم طالبا منهم التقوى في معنى خلقهم لاجل التقوى واما قول كما قال تع آه فرد لما ذهب
اليه بعض اهل السنة من نفي تعليل افعاله تع بالاغراض مطلقا فانه مخالف لكثير من النصوص على ان افعاله تع يترتب عليها حكم
ومصالح متقنة هي غاياتها وان لم تكن غللا غائية لها بحيث لولاها لم تقدم الفاعل عليها كما حقق في موضعه والآيات تدل على ان الطريق
الى معرفة الله تع اي التصديق بوجوده والعلم بوحدانيته واستحقاقه للعبادة النظر في صنعه والاستدلال بافعاله وجه دلالتها
انه تع امر بعباده فوجب وهي موقوفة على معرفته تع وجوبا ايضا لما تقرر من لوازم وجوب الشيء وجوب ما لا يتم الا به لكنها
لما كانت استدلالية اولوهية هنا ما يدل عليها مع الدلالة على وحدانيته تع واستحقاقه للعبادة هي من خلقة الانفس والآفاق
فاما من القضايا المقررة في علم الكلام لطريق الاستدلال على ما ذكرنا اما الامكان او الحدوث او مجموعهما وكل واحد من الجواهر
والاعراض وهما منحصران في الانفس والآفاق وقد ذكر في الاولى دليلين وفي الثانية ثلثة حيث قال تع والذي خلقكم والذين من قبلكم وقال تع جعل لكم الارض فراشا وبناء والسماء بناء وخامسا انزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات
رزقا لكم ولهذا الترتيب سببان الاول ان اقرب الاشياء الى الانسان نفسه وعلم الانسان باحوال نفسه اظهر من علمه باحوال
غيره ولما كان المقصود من الاستدلال افادة العلم كان كل ما هو اظهر دلالة كان اقوى افادة فلذا قدم نفس الانسان
ثم ثنى بما بائنه وابهمها ثم ثلث بالارض لانها اقرب الى الانسان من السماء ومعرفته بحالها اكثر من معرفته بحال السماء
وانما قدم ذكر السماء على نزول الماء وخروج الثمار سببا لان ذكر الاثر المتولد من السماء والارض الذي هو المكلفين
احياء قادرين اصل بجميع النعم وانما طوى السماء والارض والماء والثمرات كونها منتفعا به بعد حصول الخلق والحي
والقدرة والشهوة فلذلك قدم الاصول على الفروع او مبتدأ مرفوع بانه خبر مبتدأ محذوف او مبتدأ خبره فلا
تجعلوا فيكون نهيا من وضع المظهر موضع المضمر ورد عليه ان صلة ما ماضية فلم يشبه الشرط فلا يدخل الفاء في
خبره اقول قد صرح الفاضل الرضي ان الموصول قد يكون خاصا وصلة ماضية مع دخول الفاء في خبره كقوله تع ان
الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم الآية ثم اقول مفعول تتقون كما لا يخفى على
ذي ذوق وجعل من الافعال العامة كفعل فان الجعل يتحقق في ضمن جميع الافعال الخاصة بحيث يحل محل كل منها اذ وجد احدها لا تكون

من افعال المقاربة بمعنى صار وطفق من ضم صار ليس من افعال المقاربة اشارة الى ما ذكره بعض
المحققين ان جعل وطفق ونحوهما من الافعال المقاربة الموضوعة لدنو الخبر بل من الموضوعة لشروع فاعله في مفعول
الخبر فان معنى طفق زيد ان يخرج انه شرع في الخروج وليس بأخبار الله تعالى عن الخروج قريب منه دنا من زيد الا قبل شروعه
فيه بل الصحيح فيما شرع في الشيء الله تعالى قرب تمام وكمال الشيء على ما وقد اغفله منه فقد جعلت اي شرعت فلوص بمعنى اخلص
وهي اثابة من النوق من الاكوار جمع كور بالفتح بمعنى جماعة كثيرة من الابل من تعريفها قريب جملة اسمية خبر بعد خبر
المعنى شرعت لتكون قريبا من المرتع وقد تفرح الله عليه ايضا خبرا بعد خبر كعلمه وقد جعلت اذا ما قمت يثقلني ثوبي
فانهض نهض الشارب الثمل والتصدير يكفي بالفعل مرة نحو جعلت الفضة خاتما وبالقول مرة اخرى على صفة قولا غير مستقيم
مستقيما لا وثوق او العقد اي اعتقاد كون الشيء على صفة اعتقادا غير مطابق للواقع وقوله تع وجعلوا الملائكة
الذين هم عباد الرحمن اناثا يحتمل الاول فيكون المعنى تسموهم اناثا كما اختاره الامام الطبرسي والثاني فيكون المعنى اعتقدوا
فهم الانوثة كما اختاره الفاضل الرضي وكذا قوله تع فلا تجعلوا لله اندادا احتمالهما كما سيشير اليه المصنف وانما اقول
التصيير بالفعل وجمع بين القول والعقد لان الاصل في التصيير ان يظهر اثره للعيون كما ذكره الفاضل الرضي وهو
موجود في الاول بخلاف الاخيرين وقيل جمع سماة وينا سبه كون البناء في الاصل مصدرا يتناول القليل والكثير معنا
هو من الطين واللبن والشعر وغيرها كالقبة من مثل الخيمة في الاستدارة او خباء وهو من الصوف والوبر وخروج
الثمار بقدرة الله تع آه جواب عما قال ان السبب في خروج الثمار قدرته تع ومشيته فما وجه دخول الباء السببية
على الماء، واوقع عطفا على اجرى نفوس الاسباب اي اعيانها وذواتها له خبر بصنايع قدم عليه في انشائها متعلق
بصنايع مدرجا على لفظ اسم المفعول حال من الضمير البارز في انشائها او مفعول ثان للانشاء على تضمينه معنى
الجعل والتصيير لانه اسم فاعل الانشاء المراد معنى وحكما كما موكد لكذا في عبارة الكشاف من حال متعلق بمدرجا
بجدوا اي الله تع فيها اي في تلك الاحوال او الصنايع او الاشياء الموجدة وسكونا اي عظيم قدرته قد سبق ان
معنى السكون الى الشيء الاستيناس به ليس بمجد بل العبد والسكون اما شيء من العبد والسكون في من الاولى اي في

السماء للابتداء سواء اريد بالسماء السحاب بحسب معناه اللغوي فان ما علاك سماء لغة ولذا يسمى السقف سماء في
الاساس او صلح سماوة بينه وسماه او اريد الفلك بحسب معناه العرفي ولما كان ابتداء المطر من الفلك خفيا والاطلاق في السماء
عليه ظاهرا ترك الثاني في وبين وجه الاول بقوله فان المطر يبتدي من السماء آه فعلى هذا يكون من للابتداء بالواسطة وعلى
الاول بلا واسطة او من اسباب سماويته كحران من الشمس ونحوها في على هذا للابتداء المجازي وعلى قوله يبتدي من السماء
للحقيقة او نقول السماء على الاول صفة وعلى الثاني مجازا قول الاحسن ان يجعل من على هذا للسببية كما في قوله تع مما
خطيآتهم اغرقوا وقول امرأ القيس وذلك من بناء جئت في ومن الثانية اي في من الثمرات للتبعيض استدل عليه بثلثة اوجه
ذكر الاول بقوله بدليل قوله تع فاخرجنا به ثمرات فان النكرة في هذا يدل على التبعيض لتبادر منه الى اذهان جميع العقلاء
بقوله واكتناف اي احاطة المنكرين له اي للفظ من فان ما قبله اعني ماء وما بعده اعني رزقا محمولان على البعض فليكن
هذا سواء فاخرجنا بهما فاخرجنا به بعض الثمرات اشارة الى ان من اذا كان للتبعيض كان من الثمرات مفعول به والمعنى
شيأ من الثمرات لان من حرف لا اسم ليكون بعض له رزقكم اشارة الى ان رزقا كما سيأتي والثالث بقوله وهكذا الواقع
اذا لم ينزل من السماء كلها ذكم من ماء موجود في السماء ولا اخرج بالمطر كل الثمرات بل بعضها اذكم من ثم لم يخرج
بعد وليس المراد ان بعضها يخرج بماء الانهار دون المطر لينافي ما ذكر في الزمر ان جميع مياه الارض من السماء او
للتبيين والامر المحتاج الى البيان مورزقا نصب على انه مفعول به لاخرج بمعنى المرزوق قدم على المبين كقولك لتعقت
من الدراهم الفاروق لا يريد بالثمرات الاستغراق بل الجم الكثير منها وانما سمي الثمرات والموضوع موضع جمع الكثرة
كثمر وثمار لانه اراد بالثمرات جماعة الثمر التي هو كل ما يؤكل من ثمر يثمر اذا اطعم يعني انه جمع الثمر التي يراد بها الكثرة
فانها اذا تلاحقت واجتمعت يطلق عليها الثمر فالكثرة المستفادة من الثمرات اكثر من المستفادة من
الثمار والاقل من المساواة يتعاور تعاور الشيء بمعنى تداولوه والمراد هنا اخذ بعضهم حكم بعض كم
تركوا من جنات قال المراد الكثرة لانكم للتكثير وقوله ثلثة قروء قال المراد القلة بقرينة الثلثة خرجت على
هذا القلة بسبب ان المقام الاستغراق المناسب للمقام فلا تجعلوا لله اندادا متعلق باعبدوا على انه اي

معطوف عليه رد بان الاول حينئذ العطف بالواو كقوله تع اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا فالاحسن على تقدير تعلقه
به ان يكون نهيا متفرعا على مضمون ذلك الامر كانه قيل اذا استحق ربكم الذي خلقكم العبادة منكم وكنتم مامورين بها
فلا تشركوا به احدا ليكون عبادتكم مبنية على ما هو اصل العبادات واساس الحسنات او نفي منصوب باضمار
ان جواب له اي للامر رد شراح الكشاف بان النصب باضمار ان في جواب الامر انما يجوز اذا كان هناك سببية
والعبادة ليست سببا لعدم الشرك اقول المراد بكونه جواب الامر مشابهته بجوابه واعطاء حكم مشابه الشيء
اياه وتسميته به غير عزيز في كلامهم قال الفاضل الرضي اما النصب في قراءة ابي عمرو واذا قضى امرا فانما
يقول له كن فيكون فلتشبيهه بجواب الامر من حيث مجيئه بعد الامر وليس بجواب له من حيث المعنى اذ لا معنى لقولك
قلت لزيد اضرب فيضرب اي يضرب زيدا او بلعل عطف على باعبدوا الحاقا لها اي للعل بالاشياء الستة لا لمشابهة
بين العل وبين واحد منها وهو ليت كما ذكر القوم ليرد عليه ان ذلك انما يجوز اذا كان في الترجي شائبة من التمني
لبعد المرجو من الوقوع وقد مر ان المعنى ههنا خلقكم في صورة من يرجى منه التقوى لترجح امره فيحتاج الى الجواب بتكلف
كما ارتكبه شراح الكشاف بل مطلقا لاشتراكها اي لعل والاشياء الستة في انها غير موجبة بل المعنى في كل منها
على خطر الوجود والعدم فيوجد فيه معنى الشرط ولا ينافيه وجود رجحان ما فيه بل في هذا التعبير مع الرجحان رمز
الى تقصيرهم وسوء حالهم حيث جعل ما هو الراجح منهم كغير الراجح او بالذي جعل عطف على بلعل او باعبدوا هذا
وجه في غاية الحسن والرصانة يظهر لمن تامل في قوله والمعنى من خصكم الى قوله ينبغي ان لا يشرك به بفتح الراء فالقول
بانه ضعيف جدا تضعيف بلا وجه المنادى اي المعادي اينما يجعلون الى نداء الجعل ههنا بمعنى التصيير القولي
او الاعتقادي كما سبق ومعنى الى مضموما الى فهو حال من تيما او ندا وكل يجوز لان الجعل ههنا وان كان من
دواخل المبتدا والخبر لكن المنصوبين مفعولان لفظا ومعنى وسياتي ما يناسب هذا في تفسير قوله تع قل ان
كانت لكم الدار الاخرة الاية والمعنى اتضمون تيما الى جاعلين اياه ندا وما يتم لذي حسب نديد اي
ما هو نديد لذي حسب فكيف لمثلي واما المعروف بالاحساب ويجوز ان يراد بتنكير حسب التعظيم وبذي حسب

نفس الشاعر فالمعنى وما هو نديد لي لاني ذو حسب عظيم وهو ليس كذلك وتسميته مبتدا خبره لانهم لما تركوا آه وما في
زعموا نافية والمقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم ان ما يعبده المشركون انما يعبدونها لاعتقادهم انها شفعاء عند الله
تع لان شركاء له فكيف يصح جعلها اندادا له تع شابهت حالهم حال من يعتقد فيه اشارة الى ان هناك استعارة تمثيلية
فلا يكون تهكمية اصطلاحية كما يشعر به ظاهر قوله فتهكم بهم اذ ليس فيه استعارة احد الضدين للاخر بل احد المشابهين
للاخر لكن المقصود منها التهكم بهم بتنزيلهم منزلة من شابهت حالهم حال من يعتقد ما ذكر بان جعلوا اي التهكم و
التشنيع بسبب ان جعلوا اندادا لمن يمتنع ان يكون له ندا اما التهكم فمن لفظ الند حيث اختير على لفظ المثل واما
التشنيع فمن ايراده بلفظ الجمع فبطل ما قيل ان في العبارة تسامحا والاولى ان يقال فتهكم بهم بلفظ الند وشنع عليهم
بان جعلوا والباء في عبارة الكشاف ايضا محمولة على السببية فلا حاجة الى ما قيل اي بالاشعار بانهم جعلوا والدلالة
على ذلك ولا الى ما قيل اي يذكر انهم جعلوا اربا واحدا ام الف رب يعني اذا ترك ما قام عليه القاطع من التوحيد فلا
فرق بين اتحاد اثنين وبين اتحاد الف ولم يرد بالالف خصوصه بل الكثرة لانه آخر المراتب العددية البسيطة
لفظا ادين اي اطيع من دان له اي انقاد واطاع اذا انقسمت الامور اي جعل امور الديانة اقساما واخذ كل قسمة
ومفعول تعملون مطروح اي هذا الفعل منزل منزلة اللازم قصد به اثبات حقيقته في مقام المبالغة ولذا قال اي
وحالكم انكم من اهل العلم والنظر آه او منوي عطف على قوله مطروح اي مفعول تعملون مقدر حذف لدلالة القرينة
عليه وهو انها لا تماثله ولهذا ظاهر لدلالة اندادا عليه بخلاف قوله ولا تقدر على مثل ما تفعله ولهذا استشهد له
فقال كقوله تع هل من شركائكم الاية والواو في قوله ولا تقدر بمعنى او لظهور ان المفعول ليس المجموع ولا الثاني
بيانا للاول فعلى هذا اي على تقدير كونه حالا فالمقصود منه التوبيخ والتثريب لا تقييد الحكم وقصره عليه جواب عما
يقال كيف يصح جعله حالا وحرمة الترك لا تختص بحال العلم قال الاصمعي ثربت عليه اذا قبحت عليه فعله من
المقلة يعني الارض من اقل بمعنى رفع وتحمل والمظلمة يعني السماء من اظل بمعنى اقبل ودنا كانه القى ظله اراد بالاية
الاخيرة يعني قوله تع الذي جعل لكم الارض الاية الاشارة مفعول اراد فان لكل اية ظهرا وبطنا ولكل حد مطلعا

تاليح بما روي عن ابن مسعود رضه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انزل القرآن على سبعة احرف لكل
آية منها ظهر وبطن ولكل حد مطلع صدر هذا الحديث مخرج في الصحاح وغيرها واما قوله لكل آية منها ظهر وبطن و
لكل حد مطلع فانما خرجه صاحب المصابيح فيه وبيانه في شرح السنة والامام الطحاوي في مشكل الآثار واختلف
العلماء في معنى الحديث فقيل المراد بسبعة احرف اللغات السبع المشهورة لها بالفصاحة وهي لغة قريش و
هذيل وهوازن واليمن وبني تميم وهوس وبني الحارث وقيل المراد انه انزل مشتملا على سبعة معان الامر
والنهي والقصص والامثال والوعد والوعيد والموعظة وقال المصنف في شرح المصابيح المعاني السبعة من العقايد
والاحكام والاخلاق والقصص والامثال والوعد والوعيد ثم قيل ظهر الآية لفظها المتلو وبطنها معناها الذي
يفهم منه وقيل ظهرها ما ظهر منها من المعنى للعالم الكشوف وبطنها ما خفي من معناها وتكون سرا بين الله تع وبين
المصطفين من اوليائه ولكل حد مطلع اي لكل حد وطرف من الظهر والبطن مطلع اي مصعد او موضع يطلع
عليه بالترقي اليه فمطلع الظاهر تعلم العربية التمرن فيها وتتبع ما يتوقف عليه معرفة الظاهر من اسباب
النزول والناسخ والمنسوخ وغير ذلك ومطلع الباطن تصفية النفس والرياضة باتعاب الجوارح في اتباع
مقتضى الظاهر والعمل بمقتضاه كما قال صلى الله عليه وسلم من عمل بما علم ورثه الله تع علم ما لم يعلم وفي كلام
المتصوفة الحد ما ينتهي اليه المفهوم من معنى الكلام والمطلع ما يصعد اليه فيطلع على شهود الملك العلام
ونقلوا عن جعفر الصادق رضه انه قال لعبد تجلى الله تع لعباده في كلامه ولكن لا يبصرون والله خر مغشيا
عليه وهو يصل فسئل عن ذلك فقال ما زلت اردد الآية حتى سمعتها من المتكلم بها وربما يثبتون معاني فوق
ذلك ويمنعون ما بعد المطلع ونعم القول لنا في هذا الحديث ايضا ظهرا او بطنا ومطلعا ما ذكر وصيانة الله تع
بعونه تع فلا تجعلوا الله انداد اكم وسبل الطريق الموصل الى العلم بها وهو النظر في الآفاق والانفس كما حققناه سابقا
بالامر به عليه ذكر عقيبه ما هو الحجة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لان الايمان انما يحصل بها بذلت اي غلبت منطوق
اي بليغ والخامة عطف على فصاحته مع كثرتهم دفع لما يتوهم ان عجزهم يحتمل ان يكون لقلتهم كما ان قوله

المطلوب بالتجريد نعوت في الاصل الاجمال والتفصيل يفيد المبالغة في البيان لان الصفة التي قصد بالتجريد المبالغة فيها فانظر
انها ابتدائية اي رايت اسدا كائنا منه زعا منك فعلى هذا الاحتمال الطرف الاول لغو والثاني مستقر ووقع حالا من رزقا
واما الثمر ففعل الاحتمال الاول المراد بها النوع لان الفرد كفاكهة مثلا الى. ابتداء الرزق من البستان من غير تعرض
ان يكون المرزوق قطفة منه او الجميعة ليصح الابتداء وهو يسمح جدا وعلى الثاني يجوز حملها على النوع والجماعة الواضح انها
مرزوقا من نوع من الثمر افرد من النوع ورزقا على الوجهين كما في مفعولي رزقوا اقول ويمنعنا احتمال ثالث غير ما ذكر من
المصنف وصاحب الكشاف حال عن الكاف والاعتساف ومن بيان لما يكون من ثمر بدل من منها كما في الظامر ان الرزق لا يكون
من نفس الجنة وعينها بل تمام فيها من المأكولات فلما قيل كلما رزقوا منها دل على مرزوق اجمالا فبقيت النفس عند ذكر
المبدل منه متشوقة الى تعيينه منتظرة له فلما قيل من ثمر ارتفع الاشتباه وكان مبينا وملخصا لما اجمل اولا
فان قيل الاولى في بدل الاشتمال اذا كان ظاهرا من ضمير راجع الى المبدل منه ليعرف تعلقه بالاول قلنا قد صرح المجموع
بجواز ترك الضمير اذا ظهر تعلق الثاني بالاول وعلم كما هو تحقيق اصحاب الاخر وهو الناظر لاشتهار قصتهم وانهم ملاذ الآخر
ناظرا وظاهر ان التعلق ههنا اظهر من التعلق الذي هناك وهذا الشان الى نوع ما رزقوا لما ورد ان ما رزقوا من قبل سواء
كان في الدنيا او الجنة قد فني وعدم وكيف والواو هذا الذي رزقنا من قبل والشان لا يكون الا الى الموجود الحاضر فعلم
اولا بان الاشارة ليست الى عين ما رزقوا بل الى نوعه كما في المثال الذي ذكر وثانيا بعلمه وان كانت الاشارة
الى عينه صير الى حذف المضاف فالمعنى هذا مثل الذي رزقناه ال آخر فان الطباع مايلة الى المألوف متنفرة
عن غيره قيل هذا جيد لو لم يضم اليه متنفرة عن غيره فان بطلانه ظاهر ولكل جديد لذة والحديث المعاد مثل
في الكرامة ويرد عليه انه جيد لو لم يكن الكلام في الطعام فان التجربة والوجدان شاهدان على ان ما لم يجد
كله وان حسن شكله لا يباشر عاقل ذوقه ولئن لم يوجد لذيذ فوقه لاحتمال ان يكون مرا او سما مضرا الكلا
او سما وتبيين عطف على جعل اي وليظهر لهما اي للنفس مزيته اي في فضيلة ثمن الجنة وكنه النعمة فيه اي في ذلك
الثمر او في الجنة عطف على في الدنيا اي طعامها متشابه الصور فلا يمكن متخالف الطعم اولا ذكر الاول بقوله

كما حكي عن الحسن الى آه وذكر الثاني بقوله وكما روي انه صلى الله عليه وسلم قال الى آه ورتب على الثاني قوله فلعلهم اذا
راوها على الهيئة الاولى قالوا ذلك وانما قاله تحقيقا لمعنى الشرطية اذ لم يذكر في هذا الحديث كما ذكر في الحكاية عن الحسن
والاول اي كون المعنى من قبل من قبل هذا في الدنيا اظهر من الثاني وهو كون معناه من قبل هذا في الجنة لمحافظته على عموم
كلما بخلاف الثاني اذ لا يستقيم عليه هذا القول في الثمرة المرزوقة في المرة الاولى في الجنة وبتحجهم اي افتخارهم
اعتراض على راي من يجوز الاعتراض في آخر الكلام وتبديل على راي من لا يجوزه فيه تقرير ذلك اي ما فهم من الكلام
السابق من تشابه ارزاق الدارين والضمير في به على الاول وهو كون معنى من قبل من قبل هذا في الدنيا راجع الى ما رزقوا
في الدارين اشارة الى جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان افراد ضمير به لا يلائم السباق والسياق اما الاول فلانه
راجع الى امرين دل عليهما هذا الذي رزقنا من قبل فان هذا اشارة الى المرزوق في الآخرة والخبر اعني الذي رزقنا الى
المرزوق في الدنيا واما الثاني فلان متشابها حال عن ضمير به وهو يقتضي التعدد وتقرير الجواب ان تعدد الدارين لا يقتضي
الا تعدد ما رزقوا فيهما بالشخص او النوع وليس رجوع الضمير بذلك الاعتبار بل باعتبار الاتحاد الجنسي وهو حاصل فيما
رزقوا فيهما فانه مدلول عليه بقوله هذا الذي رزقنا من قبل وقد عرفت ان هذا اشارة الى المرزوق في الآخرة والذي
رزقنا هو المرزوق في الدنيا وهما متحدان جنسا فافرد الضمير العائد اليهما نظرا الى الوحدة الجنسية وظهر منه صحة
جعل متشابها حالا عنه نظرا الى التعدد النوعي او الشخصي وفي العبارة اشارة الى جواب سؤال آخر وهو ان
المتشابه في الآخرة ليس هو المرزوق في الدنيا والآخرة بل في الآخرة فقط وتقرير الجواب ان النظم لا يدل على ان
الاتيان في الآخرة خاصة بل المعنى اتوا به في الدارين ونظيره في مجرد ان يعتبر في ارجاع الضمير المعنى دون اللفظ
قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى
بهما فانه عكس ما نحن فيه اذ ثنى الضمير في بهما نظرا الى ما دل عليه الكلام من تعدد الجنسين مع ان مرجعه احد الامرين
اعني غنيا او فقيرا وان الضمير في الشرط اعني ان يكن مفرد والمعنى ان يكن المشهود عليه غنيا او فقيرا فلا يمنعكم
من الشهادة على الاقرباء غناهم او فقرهم فالله اولى بهما اي بجنسي الغني والفقير فترك افراد الضمير لئلا يتوهم

ان اولوية الله تعالى بالنسبة الى ذات المشهود عليه فنبه على انها باعتبار الوصفين ليعم المشهود عليه وغيره ففيما
نحن فيه افرد الضمير مع ان ظاهر المرجع اثنان وفي النظير ثنى الضمير مع ان ظاهر المرجع واحد والضمير في
به على الثاني وهو كون معنى من قبل من قبل هذا في الجنة راجع الى الرزق والمعنى اتوا المرزوق في الجنة متشابه الافراد
وقد مر توضيحه هذا فصل خطاب وان للآية محملا آخر وهو ان مستلذات اهل الجنة التي رزقوا بها فيها في مقابلة ما
رزقوا بها في الدنيا من المعارف المكملة للقوة النظرية والطاعات المكملة للقوة العملية متفاوتة في اللذة بحسب
تفاوتها اي المعارف والطاعات زيادة ونقصانا قوة وضعفا وخلوا عن الرياء والسمعة وشوبا بذلك الى غير ذلك
فيحتمل ان يكون المراد من هذا الذي رزقنا انه ثوابه فيكون المضاف محذوفا والمعنى هذا المرزوق في الآخرة ثواب
المرزوق في الدنيا والمراد من تشابههما ما هو المعنى الحقيقي له كما عرفت في السؤال وهو تماثلهما في صنعة الشرف والمزية
وعلو الطبقة وبما قررنا ظهر ان مرجع ضمير به على هذا الاحتمال ايضا جنس المرزوق في الدارين وكذا الحال في
متشابها فتدبر ذوقوا ما كنتم تعملون اي ذوقوا جزاءه مطهرة مما يستقذر من النساء بحسب الحس ويذم من
احوالهن بحسب الطبع والاول اما ان يقترن به الذم من جهة الشارع ايضا اولا الاول كالحيض والثاني مثل الدرن
اي الوسخ والثاني ايضا وهو ما يذم منها اما ان يقترن به الذم من جهة الشارع اولا والاول نحو دنس الطبع
وهو ان يكون في طبعها ان لا تجتنب عن الفجور والفحشاء والثاني سوء الخلق فانه منشأ القبح المعاشرة مع زوجها
فان التطهير يستعمل في تطهير الاجسام والاخلاق والافعال هذا جواب عما يقال ان التطهير حقيقة في التطهير عن
النجاسات وما يشبهها من المستقذرات الحسية وتعميمها كما سبق جمع بين الحقيقة وتقرير الجواب انا لا نم انه حقيقة
فيما ذكر خاصة فان شيوع الاستعمال في عرف العامة والخاصة في القسمين يدل على انه حقيقة في القدر المشترك بينهما
قال الراغب التطهير يقال في الاجسام والاخلاق والافعال جميعا قال الله تعالى وثيابك فطهر اي نفسك نقها
عن الاوساخ وذلك مخاطبة للكافة وان كان لفظه للنبي صلى الله عليه وسلم وقال تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومعلوم انه لم يرد تطهيرا عن نجاسة في ثوب وبدن وانما اراد تطهير النفس

الذي به المدح فان قيل سلمنا انه حقيقة في القدر المشترك لكن اللفظ مطلق لا عام فكيف تناول القسمين قلنا المطلق
منصرف الى الكمال لا سيما في مثل هذا المقام وكمال التطهير لا يحصل الا بالقسمين بلا مرية واذا العذارى بالدخان
تقنعت واستعجلت نصب القدور فملت العذارى جمع عذرا بمعنى البكر الملة بفتح الميم الرماد الحار يقال مللت
الخبز واللحم ملا وامتللتها اذا القي في الرماد ليطبخ والمعنى واذا الابكار مع فرط حيائهن صبرن على دخان
النار حتى يصير كالقناع لوجههن ولم يصبرن الى طبخ الطعام والقين في الرماد الحار قدر ما يتعللن به من
اللحم والمراد وصف شدة القحط وجواب اذا قوله دارت بارزاق العفاة مغالق بيدي من قمع العشار الجلة
المغالق قداح الميسر لان الجزور تغلق عندها وتهلك القمعة القطعة من السنام العشار النوق الحوامل التي اتى
بحملهن عشرة اشهر والجلة جمع جليل كصبية جمع صبي وهي من الابل المسان والمعنى اذا اشتد القحط دارت
القداح في الميسر بيدي لاقامة ارزاق الطلاب من اسنمة النوق السمان الكبار الحوامل التي قرب وضع حملها و
كل ذلك مما يضن بها ويتنافس فيها والمراد وصف جوده في تلك الشدة على وجه المبالغة ولا يخفى ما في البيت من
وجوه البلاغة فالجمع اي مطهرات بناء على اللفظ والافراد اي مطهرة بناء على تاويل الجماعة اي تاويلها بالجماعة
وقراء مطهرة عطف على مطهرات بتشديد الطاء وكسر الهاء المشددة والفعل اطهر اصله تطهر ادغم التاء في
الطاء وجيء بهمزة الوصل والمصدر اطهرة بفتح الطاء وضم الهاء المشددتين والاصل تطهرة ادغمت فزيد
همزة الوصل والزوج يقال للذكر والانثى اي لكل واحد من القرينين من الذكر والانثى في الحيوانات المتزاوجة
فيستوي فيه المذكر والمؤنث وهو في الاصل موضوع لما له قرين من جنسه حيوانا كان او غيره كزوج
الخف والنعل والباب ونحو ذلك فان قيل فائدة المطعوم هو التغذي الى آه حاصل السؤال ان فائدة
الطعام والنكاح والغرض منهما لا يترتبان في الآخرة فينبغي ان يكونا عبثين بل لا يصح اطلاق الاسم
عليهما وحاصل الجواب ان انتفاء الفائدة المالية لا يقتضي العبثية وانما يلزم اذا انتفى الفائدة الحالية
ايضا وههنا ليس كذلك لترتب التلذذ بلذة مخصوصة وهذا القدر يكفي لصحة اطلاق الاسم دائمون

لما فسر الخلود بالدوام كان مظنة ان يتوهم انه معناه الحقيقي كما اختاره بعضهم فحقق اولا معناه الحقيقي حيث
قال والخلد والخلود في الاصل الثبات المديد دام او لم يدم وعند صاحب الكشاف هو الدوام الذي لا ينقطع حيث قال فيه الخلد
الثبات الدائم والبقاء اللازم الذي لا ينقطع قال الله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد والعجب انه قال في الاساس خلد
بالمكان واخلد اطال به الاقامة وما في الدار الا صم خوالد وهي الاثافي ولذلك قيل للاثافي والاحجار خوالد
لبقائها بعد انهدام المنازل في الجملة وللجزء الذي يبقى عن الانسان على حاله ما دام حيا خلد وهو القلب ولا يلزم
منه ان يسمى الراس ايضا خلدا لان الاطراد ليس بلازم في وجه التسمية وعارض دعوى الخصم الضم ثانيا بوجهين
الاول قوله ولو كان وضعه للدوام كان التقييد بالتابيد في قوله تعالى خالدين فيها ابدا لغوا اذ لا وجه للتاكيد لا لفظا
ولا معنى والثاني قوله وكان استعماله حيث لا دوام كقولهم وقف مخلد يوجب اشتراكا ان تعدد الوضع او مجازا ان لم
يتعدد والاصل نفيهما ولا صارف عن الاصل واشار ثالثا الى الجواب عن استدلال الخصم بانه مستعمل في الدوام والاصل
في الاستعمال هو الحقيقة بقوله بخلاف ما لو وضع للاعم منه اي من الدوام فاستعمل فيه اي في الدوام بذلك الاعتبار اي
اعتبار الاعم فانه ح يكون حقيقة واما اذا استعمل فيه باعتبار خصوصه فيكون مجازا محتاجا الى القرينة كما تقرر في موضعه
كاطلاق الجسم للانسان فانه اذا كان باعتبار انه جسم يكون حقيقة وباعتبار خصوص الانسان يكون مجازا وهذا نظير
لما نحن فيه وبعده في كثير من النسخ نحو قوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد وهذا مثال لما نحن فيه وتوجيه لما استدل
به الخصم بان ارادة الدوام ههنا ليست لانه المعنى الحقيقي بل اخص منه فاطلق العام واريد الخاص لا بخصوصه بل
استفيد ذلك من القرينة وبين رابعا وجه تفسير الخلود ههنا بالدوام بقوله لكن المراد به الدوام ههنا عند الجمهور
لما يشهد له من الآيات والسنن الدالة على ابدية اهل الجنة فيها ملاك ذلك ملاك الامر وملاكه بالفتح والكسر ما
يقوم به يقال القلب ملاك الجسد منغصة اي مكدرة ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة لما احتيج الى ربط
هذه الآية بما قبلها ربطها اولا بقوله لما كانت الآيات السابقة الى آه واراد بها قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم
الى آخر الآيات وثانيا بقوله الآتي وايضا لما ارشدهم الى ما يدل الى آخره متضمنة لانواع من التمثيل اي التشبيه

مطلقا سواء كان في المفرد او المركب على وجه الاستعارة او غيرها عقب ذلك المذكور من الآيات ببيان حسنة فان الله
تع لما لم يتركه بل ضرب المثل ظهر انه حسن لا يشوبه شائبة قبح فان افعال الله تع كلها حسنة بلا مرية وبيان ما هو الحق
له اي اللازم للتمثيل والثابت له وبيان ما هو الشرط فيه اي في قبوله عند اهل اللسان وهو ان يكون على وفق الممثل له
الى آه وهذا المعنى مستفاد من قوله تع يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين الآية حيث قال الله
في تحقيقه لان كفرهم وعدولهم عن الحق واصرارهم بالباطل صرفت وجوه افكارهم عن حاكمة المثل الى حقارة الممثل
الى آه اسمع من قراد يزعم العرب انه يسمع الهمس الخفي من وقع اطراف اخفاف الابل على مسيرة سبع ليال فيثور
في العطن ويقصد الطريق فاذا رأته اللصوص تيقنوا ان القافلة اقبلت الجيش اي اخف لا ما قالت الجهلة الظاهر
انه عطف على قوله ان يكون على وفق الممثل له دون الممثل لكنه لا يخ عن تكلف فكان الاولى ان يقول ردا لما قالت الجهلة
ليكون علة لقوله عقب ذلك الله اعلى واجل من ان يضرب الامثال معول قالت الجهلة وايضا لما ارشدهم عطف على لما كانت
الآيات السابقة الى آخره ووجه آخر للربط كما مر ما طعنوا به فيه فانه تع لما ذكر الذباب والعنكبوت في كتابه و
ضرب للمشركين به مثلا ضحكت اليهود وقالوا ما يشبه هذا كلام الله تع اي لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحي
اشارة الى انه استعارة تمثيلية اجتمعت مع التبعية كما مر مرارا وسيأتي زيادة تحقيق له وهو الوسط بين الوقاحة
الى آه فان شأن كل صفة حميدة وخلق مرضي يعد من الحكمة ان يكون متوسطا بين الافراط والتفريط مثلا الشجاعة
متوسطة بين الجبن والتهور والسخاوة بين الامساك والاسراف وهكذا البواقي فقيل حيي الرجل اي اعتل حيوته
يعني ضعفت قوته الحيوانية واختلت احوالها اذا اعتلت نساه هو بفتح النون والقصر عرق يخرج من الورك
ويستبطن الفخذين ثم يمر بالعرقوب ومنه المرض المعروف بعرق النساء وحشاه وهو ما انضمت عليه
الضلوع فالمراد جواب اذا وصف به اي بالاستحياء الترك اللازم للانقباض الذي هو المعنى الحقيقي للاستحياء
فيكون الاستعارة في لا يستحي تبعية لجريانها اولا في الاستحياء لا يقال عبارته تقتضي ان يكون لا يستحي مجازا
مرسلا لانا نقول الانتقال في كل مجاز لغوي استعارة كان او مجازا مرسلا من الملزوم الى اللازم غايته ان يكون

الماء صح

اللزوم في الاستعارة بطريق التشبيه اذا ما استحيى البيت الشعر لابي الطيب استحيى على لغة استحى يستحي بحذف
احدى اليائين لكثرة الاستعمال واللام في الماء للعهد الذهني ويعرض نفسه خال عن الماء او صفة له والسبت بالكسر
الجلد الذي سبت اي قطع شعره ودبغ استعارة لمسافر الابل وراد بالماء من الورد المتهيل الذي على اطرافه الورد يصف
الابل وكثرة الماء والكلاء عندها وانها لا تشرب عطشا بل حياء من الماء حيث يعرض نفسه عليها وانما عدل به عن الترك
الباء للتعدية والضمير راجع الى التعبير المدلول عليه بالقرينة اي جعل التعبير عادلا ومجاوزا عن الترك بمعنى انه لم
يقع به بل بالاستحياء ولا يجوز ان يرجع الى الاستحياء لفساد المعنى لما فيه من التمثيل اي الاستعارة التمثيلية وبه
يظهر ان المستعار في الاستعارة التمثيلية قد يكون لفظا مفردا دالا على امور متعددة كما مر مرارا فلا تغفل والمبالغة
المستفادة من المجاوز المفقودة في الحقيقة ويحتمل الآية خاصة احتراز عن الحديث ان يكون مجيئه على المقابلة لما
وقع في كلام الكفرة حيث قالوا اما يستحيي رب محمد ان يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت فيكون من قبيل المشاكلة
قيل هي غير الاستعارة لكن ظاهر انه ليس بحقيقة ووجه التجوز ليس بظاهر وظاهر كلامهم ان مجرد وقوع مدلول
هذا اللفظ في مقابلة ذلك جهة التجوز والجواز ولا خفاء في انه يمكن في بعض صور المشاكلة اعتبار الاستعارة لكن
الكلام في مطلق المشاكلة سيما مثل قوله اطبخوا لي جبة وقميصا ويمكن ان يقال جهة التجوز هي المجاورة في الخيال
فان خياطة الجبة والقميص مثلا اذا كانت مطلوبة عند شخص ارتسم صورتها في خياله لكثرة ما ياجي بها نفسه فاذا
اورد صورة الطبخ في خياله بان قيل اقترح شيئا يجد لك تقارن صورة الطبخ والخياطة في الخيالة فجاز ان يعبر عن الخياطة
بالطبخ ويقول اطبخوا لي جبة وقميصا واما المصاحبة في الذكر فلا يصلح ان يكون جهة التجوز لان حصولها بعد
استعمال المجاز والعلاقة يجب ان يكون حاصلة قبله ليلاحظ فيستعمل المجاز فان قيل هب ان اثبات الاستحياء
لله تع كما في الحديث محتاج الى التأويل واما نفيه كما في الآية فلا نحو قولهم الله ليس بجوهر ولا عرض وقوله تع
لا تأخذه سنة ولا نوم ولم يلد ولم يولد فاي حاجة الى جعل لا يستحي من قبيل التمثيل او المشاكلة اجيب بان
امثال ذلك اذا نفيت على الاطلاق بمعنى انها ليست من شأنه وانه لا يتصف بها كما في الامثلة المذكورة لم يحتج الى

تأويل واما اذا نفيت على التقييد فقد رجع النفي الى القيد وافاد ثبوت اصل الفعل او امكانه لا اقل فاحتاج الى
التأويل كما اذا قيل لم يلد ذكرا ولم يأخذه نوم في هذه الليلة وليس تعرض قار الذات ونحو ذلك وضرب المثل اعتماله
هكذا في النسخ وليس بسديد لان الاعتمال هو العمل لنفسه صرح به في الاساس ولا يلائم لقوله من ضرب الخاتم فانه اعم من ضربه
لنفسه ولغيره والمخصوص بنفسه هو اضطرابه كما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اضطرب خاتما من ذهب ثم
القاها ثم اخذ خاتما من ورق نقش فيه محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم والسديد اعتماده كما في الكشاف وهو
القصد اليه وصنعه من ضرب اللبن وضرب الخاتم ولا يبعد ان يكون ما في الكتاب محرفا منه وقع من الناسخ واصله
دفع شيء اي ايقاعه على آخر وان بصلتها مخفوض المحل الى آه اعلم ان اللفظ كما لا يقبل الاعراب بين اللفظين المختلفين
في حالة واحدة كذلك لا يقبل الاعراب بين المحلين المختلفين في حالة واحدة فههنا لما وجب تقدير من لكونها صلة
ليستحي اقتضت كون مدخولها مجرورا بها محلا ولما كان مدخولها مفعول غير صريح للفعل المذكور اقتضى كون مدخولها
منصوب المحل بذلك الفعل وقد امتنع اجتماع الجر والنصب محلا في محل فلا جرم اختار الخليل الاول وسيبويه الثاني
واما ابهامية وهي التي اذا اقترنت باسم نكرة تزيد للنكرة ابهاما وشياعا اي عموما وتسد عنها طرق التقييد عطف
تفسيري لقوله تزيد فالمعنى لا يترك ضرب المثل اي مثل كان حقيرا او عظيما او مزيدة للتأكيد كالتي في قوله تعالى فبما
رحمة ولما ورد ان القول بزيادة لفظ القرآن مشكل دفعه بقوله ولا نعني بالمزيد اللغو الضائع فان القرآن كله هدى
وبيان بل نعني به ما لم يوضع لمعنى محصل مضبوط يراد منه متى استعمل بطريق الحقيقة ولما ورد انه يقتضي ان لا يكون
كلمة دفعه بقوله وانما وضع لان يذكر مع غيره فيفيد له وثاقة وقوة وهذه الوثاقة والقوة اما معنوية كتأكيد
المعنى كما في من الاستغراقية والباء في خبر ما وليس وما في اينما وحيثما ونحو ذلك واما لفظية كتزيين اللفظ وكونه بزيادتها
اوضح او كون الكلمة او الكلام بسببها صالحا للوزن او حسن السمع او نحو ذلك من الفوائد فان قيل اذا افادت
التأكيد وجب ان لا تكون زائدة قلنا انما يجب ذلك لو وضعت ابتداء لخصوص التأكيد كان واللام حيث وضعا
لتأكيد مضمون الجملة وليس كذلك بل وضعت كما ذكر لان يذكر مع غيرها فيفيد له وثاقة وقوة على اي وجه كان وانما

استفيد خصوص التأكيد من خصوص المحل وتحقيق مراد المص على هذا الوجه اندفع قال النحرير التفتازاني انه يشكل ببعض
الحروف المفيدة للتأكيد من ان واللام حيث لا يعد صلة وان اشترط عمل عدم العمل ببعض اللام حيث لم يعمل وزيادة بعض
الحروف الجارة حيث لا عملت وما قال الفاضل نجم الائمة في موضع ويلزمهم اني يعدوا على هذا ان ولام الابتداء والفاظ التأكيد
اسما كانت او لا زوائد ولم يقولوا به في موضع آخر والعجب انهم لا يرون تأثير هذه الحروف معنويا كالتأكيد في الباء ورفع
الاحتمال في لا في نحو لا يضرب زيدا وعمروا وما جاءني زيد ولا عمرو وفي من الاستغراقية مانعا من كون الحروف زائدة ويرون
تأثيرها لفظيا غير مانع وبعوضة عطف بيان لمثلا لم يتعرض لكونه بدلا منه لعل وجهه انه يقتضي كون مثلا غير مقصود بالنسبة
وليس كذلك او مفعول ليضرب ومثلا حال تقدمت عليه قال النحرير التفتازاني لا معنى لقولنا يضرب بعوضة الا بضم مثلا اليه
فتسمية مثل هذا مفعولا ومثلا حالا بعيد جدا وتوهم كونه حالا توطئة غلط ظاهر فان مثلا هو المقصود او هما مفعولاه
لتضمنه معنى الجعل قال الفاضل الطيبي قيل هذا ابعد الوجوه لندرة مجيء مفعولي جعل وامثاله نكرتين لانهما من دواخل
المبتدأ والخبر واعتذر النحرير عن التنكير بان صحته لحصول الفائدة والقصد بها الى اصغر صغير وقال صاحب الكشف و
الاشكال بانهما نكرتان ليس بشيء لان البعوضة فما فوقها فيه معنى التعميم والوصف ايضا لانه يفيد معنى صغيرا واصغر او
صغيرا وكبيرا اقول ما افاده انما يدل على الصحة ولا كلام فيها وانما الكلام في الندرة وذا لا يدفعها فالابعدية باقية
بلا دافع وقرئت بالرفع على انه التذكير اما باعتبار اللفظ او الخبر خبر مبتدأ اما محذوف وهو هو على تقدير كون ما موصولة
او موصوفة واما مذكور على تقدير كون ما استفهامية كما سيأتي وعلى هذا اي على تقدير الرفع بالخبرية يحتمل ما وجوها
اخرى الاول الموصولية والثاني الموصوفية والثالث الاستفهامية كما فصله حذف صدر صلتها تقديره هو بعوضة على
الذي احسن بالرفع اي هو احسن بصفة كذلك اي حذف صدرها ومحله اي محل ما على الوجهين اي الموصولية والموصوفية
على المبتدأ اي على انه مبتدأ وبعوضة خبره والبعوض فعول من البعض يعني انه في الاصل صفة كالبضع والعضب
فانهما ايضا بمعنى القطع فمادة الباء والعين والضاد للقطع غلب على هذا النوع من الحيوان كالخموش فانه من الخمش
وهو الخدش سمي به البعوض بلغة هذيل وقيل هو اصغر من البعوض ان جعل ما اسما موصولا او موصوفا او

استفهاميا فضلا عما هو اكبر منه قد اشتهر بحث فضلا في شروح المفتاح والكشاف فلا حاجة الى ذكره او في المعنى عطف
على في الجنة جعلت اي البعوضة فانه صلى الله عليه وسلم ضربه مثلا للدنيا عن سهل بن سعد الساعدي رضه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقى كافرا منها شربة ماء اخرجه الترمذي
ونظيره اي نظير ما فوقها في الاحتمالين اي الزيادة في الجنة او في المعنى المذكور ما روي ما في صحيح مسلم ان رجلا من
قريش دخل على عايشة بمنى وهي تبكي وهم يضحكون فقالت ما يضحككم قالوا فلان خر على طين بضم الخاء فسطاط
فكادت عنقه او عينه ان يذهب فقالت عايشة رضه لا تضحكوا اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما من
مسلم يشاك شوكة الحديث هو كقولنا يضرب ضربة فالمراد الحديث لا العين روى الجوهري عن الكسائي شكت الرجل
او شكه شوكة اي ادخلت في جسده شوكة وشيل هو على ما لم يسم فاعله يشاك شوكا ما اصاب المؤمن من
مكروه فهو كفارة لخطاياه حتى نخبة النملة اي عضتها قال الفاضل الطيبي اني لم اقف على رواية وقال الامام الزيلعي
اصل الحديث دون ما في آخره يعني قوله حتى نخبة النملة مروي بطرق كثيرة اما حرف يعني ليس باسم كما يتوهم من فوقهم اما
زيد فمنطلق معناه مهما يكن من شيء مع شيوع التعبير عنه بالكلمة دون الحرف يفصل ما اجمل ذهب شراح الكشاف الى
انه يستلزم التفصيل في جميع موارده الا ان تفصيله قد يكون لمجمل سابق كقولك جاءني القوم اما العلماء فكذا
واما السفهاء فكذا وقد لا يذكر قسيمه اكتفاء بما يقوم مقامه مع الاشعار بزيادة اعتبار شان ما دخلت عليه
فيما سبق له الكلام كقوله تع فاما الذين في قلوبهم زيغ وتعقيبه بقوله والراسخون لان المقصود الاصلي ههنا ذم
الزائغين وقد يكون لمجمل في الذهن ينبغي منه المتكلم ما يهمه ثم قد يسبقه ما يدل عليه بوجه ما وقد لا يدل فمن
الاول ما نحن فيه من الآية لان قوله تع ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة ما دل على ان ثمة من يداخله
شبهة على ما مر ومن الثاني قولهم في صدور الكتب والرسايل اما بعد واختار نجم الائمة عدم استلزامه للتفصيل
وعد قوله تع فاما الذين في قلوبهم الآية من هذا القبيل وقال ان جواز السكوت على مثل قولك اما زيد فقائم يدفع
دعوى لزوم التفصيل فيها ويؤكد ما به صدر فانه بمنزلة التعليق بوجود شيء كما سيأتي تحقيقه ويتضمن

معنى الشرط يعني انه حرف فيها معنى الشرط وليس بحرف شرط كان ولو ذكر ما يعلم به تضمنه لمعنى الشرط بقوله ولذلك
اي لتضمنه معنى الشرط يجاب بالفاء التي هي علامة للشرط لدخولها في جزائها قال سيبويه يريد به تاييد ما ذكر من التاكيد
والتضمن معناه مهما يكن من شيء فزيد ذاهب يعني متى يقع في الدنيا شيء يقع ذهاب زيد فهذا جزم بوقوع ذهابه وقطع
به لانه جعل حصول ذهابه لازما لحصول شيء في الدنيا وما دامت الدنيا باقية لا بد من حصول شيء فيها ولذا قال لا محالة اي
لا بد منه ولا تحول عنه وانه منه عزيمة ثم لما كان الغرض الاصلي من هذه الملازمة بيان لزوم الذهاب لزيد حذف الملزوم
الذي هو الشرط اي يكن من شيء واقيم ملزوم الذهاب وهو زيد مقام ذلك الملزوم ودخل الفاء بين المبتدا والخبر وكان
الاصل دخول الفاء على الجملة وهي المبتدا والخبر لانها الجزاء الاصلي للشرط الحقيقي لكن كرهوا ايلاءها اي الفاء حرف الشرط
يعني اما فادخلوا الفاء الخبر دفعا للكراهة ولان ما بعد فاء السببية لازم لما قبلها وعوضوا المبتدا عن الشرط لفظا
فحصل الغرض الكلي وهو لزوم الذهاب لزيد فلهذا الغرض جاز وقوع الفاء في غير موقعها فقد تبين انه حصل لهم
من حذف الشرط واقامة جزء الجزاء موقعه شيئان مهمان احدهما تخفيف الكلام بحذف الشرط الكثير الاستعمال
والثاني قيام ما هو الملزوم حقيقة في قصد المتكلم مقام الملزوم في كلامهم اعني الشرط وحصل ايضا من قيام
جزء الجزاء موقع الشرط ما هو المتعارف عندهم من شغل حيز ما وجب حذفه بشيء آخر احماد لامر المؤمنين يقال احمدته
وجدته محمودا يقول اتيت موضع كذا فاحمدته اي صادفته محمودا موافقا وذلك اذا رضيت سكناه او مرعاه
كذا في الصحاح والمراد ههنا اظهار وجدان امرهم محمودا على قولهم اي بمقابلة قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا
والحق الثابت لم يتعرض الوجه تعريفه ويمكن ان يقال لعل وجهه الاشارة الى ان المحكوم عليه مسلم الاتصاف به معروفه
على طريقة قوله ووالدك العبد وهذا المعنى من فروع التعريف الجنسي مغاير للعهد وقصر الجنس او القصد الى انه عين
جنس الحق ومتحد به وليس مغايرا له فهو معنى آخر مغاير لجميع ما ذكر من معاني اللازم ذكر الشيخ عبد القاهر ان
فيه دقة بحيث يكون المتامل عنده كما يقال يعرف وينكر وفيه من المبالغة ما لا يخفى والافعال الصائبة هذا مناسب
لارجاع ضمير انه لان يضرب والاقوال الصادقة هذا مناسب لارجاعه للمثل والمجموع اي الموصول مع صلته والاحسن

في جوابه الرفع على الاول والنصب على الثاني مشعر بجواز العكس لكنه فيما اذا اتفق السائل والمجيب على الفعل وكان السؤال
عن المتعلق ليخرج عنه مثل قوله واذا قيل لهم ما انزل ربكم قالوا اساطير الاولين فانه بالرفع لانه بالحقيقة نفي للانزال
كانه قال هذا الذي توهمته متعلق الانزال لم يتعلق به بل هو اساطير الاولين فلا جهة لتقدير الفعل وميلها عطف تفسيري
للنزوع بحيث يحملها عليه اي يحمل الميل النفس على الفعل فقيل ارادته تع لافعاله الى هذا مذهب كثير من المعتزلة والمرضي
عند صاحب الكشاف ذكره في الم السجدة وقيل علمه تع باشتمال الامر اي الفعل او الترك على النظام الاكمل بالنظر الى العالم
والوجه الاصلح بالنظر الى العبد فانه اي ذلك العلم يدعو القادر على الامر المذكور الى تحصيله ذهب ايضا كثير من
المعتزلة الى ان الارادة ليست سوى الى الفعل وهو المرضي عند ركن الدين الخوارزمي في الشاهد والغائب
جميعا وابي الحسين البصري في الغائب خاصة قالوا وهو العلم او الاعتقاد او الظن باشتمال الفعل او الترك
على المصلحة ولما امتنع في حق الباري تع الظن والاعتقاد كان الداعي في حقه تع هو العلم بالمصلحة والحق
ما ذهب اليه اهل السنة وهو انه ترجيح احد مقدوريه من الفعل والترك على الآخر وتخصيصه بوجه دون
وجه من حسن وقبح ونفع وضر وما نحو به من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب او عقاب او معنى
يوجب هذا الترجيح والاول مع الفعل وهذا قبله وهي اعم من الاختيار فانه ميل مع تفصيل قال الراغب الاختيار
اخص من الارادة فان فيه مع الارادة دلالة من اللفظ على تفضيل احد الشيئين على الآخر وذلك لانه مشتق
من الخيرة وهو الميل الى الخير والافضل وفي لفظ هذا استحقار واسترذال للتمثيل بالمحقرات لما تقرر ان التحقير
قد يقصد بالقرب كما في بيت المفتاح تقول ودقت نحرها بيمينها ابعلي هذا بالرحى المتقاعس ولا يخفى على الخبير باساليب
التراكيب ان هذا احسن مما في الكشاف وهو قوله وفي قولهم ماذا اراد الله بهذا استرذال واستحقار ومثلا
نصب على التمييز كقولك لمن اجاب بجواب ردي ماذا اردت بهذا جوابا وقد تقرر في موضعه كثرة وقوع
التمييز عن الضمير ووقوعه نادرا عن اسم الاشارة اذا كانا مبهمين لا يعرف المقصود بهما وتمامها بنفسهما
لامتناع اضافتهما نحو يا له رجلا ويا لها قصة والعامل هو الضمير واسم الاشارة فقد جوزوا اعمالهما كما في

ساير الاسماء الجامدة المبهمة التامة بالتنوين ونحوه واما اذا كان المرجع والمشار اليه معلوما كما في جاءني زيد
فنبه درة رجلا وما لك رجلا في الخطاب لمعين ونحو ذلك فالتمييز عن النسبة وهو نفس المنسوب اليه كما في كفى بزيد
رجلا وظاهر ان هذا في الآية اشارة الى المثل فالتمييز فيها عن النسبة وهي نسبة التعجب الى المشار اليه او الحال من اسم
الاشارة بان يكون هو ذا الحال واما العامل فهو الفعل كما في قولك لقيت هذا فارسا اشارة الى زيد ولا حاجة الى جعل
العامل اسم الاشارة وذي الحال الضمير المجرور الذي في اشير اليه مثلا وعلى هذا يكون قوله كقوله هذه ناقة الله لكم
آية تمثيلا في مجرد ان الحال اسم جامد والا فالعامل في الحال فيما نحن فيه هو الفعل وفي المثال هو اسم الاشارة نحو هذا بعلي
شيخا اعلم ان ايقاع مثلا تمييزا او حالا من هذا يشعر بانه اشارة الى المثل لا الى ضرب المثل على ما هو احد محتملي الضمير في
انه الحق جواب لماذا في قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا ولما لم يصلح ظاهر المذكور لجوابه اوله بقوله اي اضلال كثير و
اهداء كثير وذكر فائدة العدول عن الاصل بقوله وضع الفعل موضع المصدر للاشعار بالحدوث والتجدد ولهذا اختير
المضارع دون الماضي او بيان للجملتين المصدرتين باما باعتبار ان فيهما تصريحا بكثرة الفريقين المذكورين في الاولين
بلا تصريح بها وان في قوله يهدي به كثيرا بيان ان علمهم بما ذكر انما هو بتعليم الله تع وفي قوله يضل به كثيرا بيان ان قولهم ماذا
اراد الله بهذا مثلا ليس سؤال استكشاف بل استهزاء واستحقار وغواية وان هذه الغواية انما هي بخلق الله تع وقدرته
وارادته وتسجيل اي حكم قطعي بان العلم بكونه حقا هدى اي اهتداء ووجدان لطريق الحق وبيان اي ظهور وانكشاف
لتلك الطرق وان الجهل بوجه ايراده والانكار بحسن مورده ضلال اي فقدان لطريق الحق وفسوق اي خروج عن ذلك الطريق
وكثرة كل واحد من القبيلين بالنظر الى انفسهم حيث لا يكاد يحصى عددهم لا بالقياس الى مقابليهم اشارة الى دفع
ايراد اشار اليه بقوله فان المهتدون قليلون بالاضافة الى اهل الضلال فان كلا من القلة والكثرة قد يعتبر
بحسب الذات وقد يعتبر بحسب الاضافة ويحتمل ان يكون كثرة الضالين من حيث العدد وكثرة المهتدين باعتبار الفضل
والشرف يعني ان فرض قلتهم في انفسهم ايضا فذلك من حيث الصورة واما من حيث المعنى والحقيقة فهم كثير جدا
لقيام الواحد منهم مقام الالوف من غيرهم ولذا قيل ولم ار امثال الرجال تفاوتت لدى المجد حتى عد الف بواحد

يكون صح

كما قال ابو الطيب المتنبي قليل اذا عدوا كثير اذا شدوا اهكذا في النسخ لكن في ديوانه كثير اذا شدوا قليل اذا عدوا الشد
المحلة تعال شد عليه في الحرب اي حمل عليه قال الامام الواحدي في شرحه فعال الشد وطانهم على الاعداء ويجوز ان يريد شيا بعد شيا عند
الملاقاة وكنى بالخفة عن سرعة الاجابة وكنى بالكثرة عن سد الواحد مسد الالف يقول هم على قلتهم يكفون كفاية الجم
وكما قال ابو تمام ان الكرام كثير في البلاد وان قلوا كما غيرهم قل وان كثروا في القاموس القُل بالضم القليل يعني ان الكرام
كثر باعتبار الفضل والشرف وان قلوا من حيث العدد وغيرهم بالعكس اعلم انه تع قدم اولا الاذن للمؤمنين في قتال الذين
كفروا وعكس ثانيا حيث قال ان لهم بانهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير ثم اردفه بالاذن للمؤمنين في قتال الكفار
حيث قال اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير ثم اردفه بالامر بالقتال حيث قال وقاتلوا في سبيل الله
الذين يقاتلونكم وعكس ثالثا حيث قال كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعكس رابعا حيث قال يسئلونك عن الشهر الحرام
قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج اهله منه اكبر عند الله والفتنة اكبر من القتل
فما وجه هذا الترتيب وما وجه هذا العكس وما وجه هذا الاردف وما وجه هذا الاعادة فاقول وبالله التوفيق يمكن ان يقال اما كان سوق الكلام في بيان حال الكفرة من ضلالهم وغباوتهم وغوايتهم وكان تقدم
حال المؤمنين من كونهم على الحق ادخل في تحقق ضلالهم واغوائهم عليه كما قال تع وما بعد الحق الا الضلال كان معتضى
الحال تقدم حال المؤمنين اولا لكن لما كان السوق في بيان حال الكفرة بالغ في ذمهم واطنب في مثالبهم وعكس ايضا
لما قال ان ضلالهم كثيرا كان مظنة ان يتوهم قلة المهتدين فخصه بقوله ويهدي به كثيرا فعاله الخروج عن القصد الى الطريق
المستقيم فواسقا عن قصد تمييز جوائر اولد يذ مبين في نجد وغورا غايرا النجد ما ارتفع من الارض والغور ضده
والجوائر جمع جائرة من الجور وهو الميل عن القصد وغورا عطف على محل المجرور فقط لان محل للجمع لان الظرف لغو
نصف نوقا عشين في المفاوز ويلمن عن الطريق المستقيم ويذ مبين تارة في نجد واخرى في غور خلوا ان يلعب
دبقة الايمان في الصحارى الدبق بالكسر حبل قصب على عري يشد به البهم الواصل من العروق الدبقة لمشاركته كل
واحد منهما بعض الاحكام اما مشاركة الكافر ففي تقشهما كتة وولايته ونحو ذلك واما مشاركة المؤمن ففي النكاح
والتوارث والغسل بعد موته والصلوة عليه ودفنه في مقابر المسلمين ونحو ذلك يدل على الله اي الفسوق هو
الذي اعدهم للاضلال اي خلق الله تع الضلال فيهم واداهم اي اوصلهم الى الضلال به اي بسبب المثل ففي
كل من الفسق والمثل سببية باعتبارين منهما لهم ونحو ذلك ان كفرهم الى آخره واستعمالهم في ابطال العهد انما هو من
حيث ان العهد يستعار له الجهل كما في قوله تع واعتصموا بحبل الله جميعا لما فيه من ربط احد المتعاهدين بالآخر

اشارة الى الجامع بين المستعار له ومنه فاه اطلق اي استعمل البعض وما في معناه كالكتف والقطع ونحو ذلك
مع لفظ الحبل واريد بالحبل العهد كان الحبل استعارة تصريحية كما في قول ابن التهاني بعد العقبة يا رسول الله
صلى الله عليك ان بيننا وبين القوم حبالا ونحن قاطعوها فنخشى ان الله اعزك واظهرك ان ترجع الى قومك كان
النقض ترشيحا للمجاز عن الاستعارة التصريحية تشير بذلك الى ان اللفظ في المكنية ليس بمجاز كما مضى في انشبت
المنية اظفارها ولو ذكر النقض مع العهد كما في الآية كان النقض رمزا الى ما مر من ورود قد اي لوازمه
وتوابعه فيكون العهد مستعملا في معناه الحقيقي ومسمى بالاستعارة بالكناية والنقض قرينة لها وانما قال
في الاول اطلق ومهنا ذكر لان البعض بما كان في الاول ترشيحا كان مطلقا على معنى ومستعملا فيه وبما كان
مهنا قرينة للاستعارة كان بعضا فكانه لم يطلق على معنى بل انما ذكر ليستدل منه الى متبوعه اعلم انهم اتفقوا على
ان مثل اظفار المنية ويد الشمال استعارة بالكناية واستعارة تخييلية لكن اضطرب كلامهم في تحقق الاستعارتين وفي
ان قرينة الاستعارة بالكناية هل يلزم ان تكون استعارة تخييلية البتة وان مثل لفظ الاظفار واليد هل هو مستعمل
في معنى مجازي ام لا والحق ان الاستعارة بالكناية في اظفار المنية هو لفظ السبع المذكور كناية بذكر شيء من روادفه كالاظفار
وهو مسكوت عنه تصريحا ليس بملفوظ اصلا لكن كناية المذكور تصريحا وكان بمنزلة ان يصرح باستعارة
اسم المشبه به وهو السبع للمشبه وهو الموت وههنا قد سكت عن الحبل المستعار ونبه عليه بذكر البعض حتى كانه
قيل نقضوا حبل الله اي عهده والنقض استعارة تحقيقية تصريحية حيث شبه ابطال العهد بابطال ما له الف الجسم واطلق
اسم المشبه به على المشبه كلتهما اما جازت وحسنت بعد اعتبار تشبيه العهد بالحبل فبعد الاعتبار صارت قرينة
على استعارة الحبل للعهد فظهر بهذا ان الاستعارة بالكناية قد توجد بدون التخييلية وان قرينتها قد تكون استعارة
تحقيقية وانما في مثل اظفار المنية ويد الشمال فالمحققون على ان نفس الاظفار واليد مستعملة في معنى مجازي
تحقيقي او متوهم حتى يندرج في المجاز المفسر بالكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بل هو في معناه لكن المتبادر
تصور عقلي هو اثبات معناه الاصلي للامر المشبه بالسبع والاسناد وهذا التصور العقلي هو المسمى بالاستعا

التخييلية على سبيل الاشتراك اللفظي في الاستعارة ولهذا فسروا التحقيقية بجعل الشيء الشيء والتخييلية بجعل الشيء
للشيء كقولك شجاع يفترس اقرانه وعالم يعترف منه الناس فان فيه اي فيما ذكر من اثبات الافتراس للشجاع
والاعتراف للعالم تنبيها على انه اي موصوف الشجاع والعالم اسد في شجاعته بحر بالنظر الى افادته فان الافتراس
يدل على ان الشجاع مستعار للاسد بطريق الكناية مع ان الافتراس مستعار لبطش الشجاع وفتكه بطريق التصريح
وقرينة للاستعارة بالكناية وكذا الاعتراف يدل على ان البحر مستعار للعالم بطريق الكناية مع ان الاعتراف مستعار
لانتفاع الناس بالعالم بطريق التصريح وقرينة للاستعارة بالكناية والعهد ههنا الموثق وهو الميثاق ووصفه
لما من شانه ان يراعى ويتعهد اي يتحفظ وهذا معنى مطلق مستعمل في الخصوصيات كالوصية واليمين والميثاق
ونحو ذلك لاندراجها تحت ذلك المطلق والعهد يقال للدار ايضا من حيث انها تراعى بالرجوع اليها في الصحاح
العهد المنزل الذي لا يزال القوم اذا انتووا عنه رجعوا اليه وللتاريخ لانه يحفظ قال العلامة الشيرازي
في نهاية الادراك في الباب العاشر من المقالة الثالثة عربوا لفظ ماه روز بمورخ وجعلوه مصدر التاريخ
واستعملوه في وجوه التصريف واما قول الجوهري ورخت الكتاب بيوم كذا مثل ارخته فلا ينافي ذلك بل يوافق
قوله واستعملوه في وجوه التصريف وهذا العهد الذي ينقضه الفاسقون اما العهد الماخوذ بالعقل اي الذي
اخذه الله تع على عباده باعطائهم العقل وهو الحجة القائمة على عباده الدالة على توحيده ووجوب وجوده وصدق
رسوله فان العقل كاف في تحصيل هذه الامور بلا توقف على الشرع اتفاقا واما وجوب النظر في تحصيلها فمختلف
فيه فعند الاشاعرة هو بالشرع وعند غيرهم بالعقل كما تقرر في موضعه ومعنى كون اعطاء العقل عهدا انه
تع باعطائهم اياه كانه وصاهم بالامور المذكورة ووثقها عليهم وعليه اول قوله تع واشهدهم على انفسهم
الست بربكم قالوا بلى فيكون المراد من الناقضين جميع الكفار او الماخوذ بالرسل اي بارسالهم على الامم بانهم
اذا بعث اليهم رسول مصدق اي صدقه الله تع بالمعجزات التي هي تصديقات فعلية من قبله تع صدقوه بالقلب
واتبعوه بالقالب وامتثلوا ما امرهم به وانتهوا عما نهاهم عنه ولم يكتموا امره اي ذكره فيما تقدم من الكتب

المنزلة ولم يخالفوا حكمه عليهم في القضايا والواقعات بالانكار وعدم الالتفات فيجوز ان يراد بالناقضين احبار
اليهود ومنافقوهم او جميع من نقض منهم ذلك العهد واليه اشار بقوله واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه
الناس ولا تكتمونه ويجوز ان يكون هذه الآية اشارة الى عهد العلماء كما ذكر في الكشاف ونظايره منها قوله تع اوفوا
بعهدي اوف بعهدكم وقيل عهود الله تع ثلثة الى آه كلام استطرادي اذ لا يراد ههنا عهد الانبياء وهو ظاهر ولا عهد
العلماء لانهم ليسوا بفاسقين الموصوفين بما ذكر الا ان يراد البعض كعلماء اليهود فتعين ان يراد العهد العام لذرية
آدم عم فيرتبط بالوجه الاول من بعد ميثاقه الضمير للعهد لما كان الميثاق والموثق في الاصل بمعنى العهد واستلزم
ارجاع الضمير الى العهد اضافة الشيء الى نفسه اولى الميثاق بقوله والميثاق اسم آلة لما يقع به الوثاقة وهو اي الوثاقة
الاستحكام ثم ان وقوع الوثاقة انا من قبل الله تع او من قبلهم فعلى الاول والمراد به اي بالميثاق بالمعنى المذكور ما وثق الله
تع به عهده من الآيات والكتب فانهم اذا اعرضوا عنها ولم يقبلوا حكمها فكانهم نقضوها وعلى الثاني قال او ما نقوا
به من الالتزام والقبول فانهم اذا لم يستمروا على ذلك بل خالفوه فكانهم نقضوا ويحتمل ان يكون الميثاق بمعنى المصدر
وهو التوثقة كما ان الميعاد والميلاد بمعنى الوعد والولادة ومن للابتداء سواء كان الميثاق اسما او مصدرا فان
ابتداء النقض بعد الميثاق اما اذا كان مصدرا فظاهر واما اذا كان اسما فلان التقدير بعد حصول الميثاق وانما يجعل الضمير
لله تع ايضا كما جعل صاحب الكشاف لان رجوعه الى المضاف اليه خلاف الاصل كالعطف عليه مع ان ما يفيده ما هو الاصل
على ما اوضحناه فلا وجه لارتكابه وان قال صاحب الكشف الاولى ان يرجع الضمير الى الله تع بلا بيان وجه يحتمل كل قطيعة
لا يرضاها الله تع يعني محتمله احتمالا ظاهرا يشير به الى جواز ارادة ما ذهب اليه صاحب الكشاف وهو قطعهم
لارحامهم وموالاة المؤمنين وقطعهم ما بين الانبياء من الوصلة والاتحاد والاجتماع على الحق في ايمانهم
ببعض وكفرهم ببعض والاول اوجه لانه اوفق بالعهد المفسر بالتفسيرين المذكورين فتدبر والامر هو
القول ان اريد بالامر المعنى المصدري فالقول ايضا بمعنى المصدر وان اريد به الصيغة المخصوصة فالقول
بمعنى المقول الطالب للفعل فانه لما وضع لطلب الفعل جعل كانه الطالب وفيه اشارة الى انه غير مختص بالوجوب بل حقيقة

اي اسم صح

في الندب ايضا كما هو مختار الشافعية وقيل مع العلو حقيقة وهو مذهب ابي الحسين من المعتزلة وقيل العلو
ليس بشرط بل مع الاستعلاء على اوان وهو مذهب الجمهور منا ومن المعتزلة قال عمرو بن العاص لمعوية رضه
امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن الميثم وبه اتى بلفظ الامر سمي الامر الذي هو احد الاقسام
بطريق النقل من المعنى المذكور اليه فان كل امر من الامور صدر عن شخص انما يكون بحسب داع يدعوا اليه فشبه ذلك
الداعي بالامر يكون ذلك الامر مامورا به لكنه يتميز بالامر نسبة للمفعول به المصدر فانه بما يؤمر به كما قيل الداعي
لفلان شان اي امر وحال وهو في الاصل القصد والطلب فالتشبيه بتسمية شانا اي شغلا ونا ليس الا في كونه
مصدرا بمعنى المفعول والتنوين اي البدل عن الضمير احسن لفظا لقربه ومعنى لان المذمة انما تعلق في قطع ما امر
الله به بان يوصل لا في قطع الوصل مطلقا اقول ويحمل المخصص على انه بيان لما سيذكر من فاتحة حذفه من الزواية
شارح ذا بح والتقدير يقطعون ما امرالله به من الوصل ولعل هذا احسن الوجوه ويفسد وقف في الاولى بالمنع
عن الايمان اما بمعنى عوقهم الناس عن الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وايذائهم عليه كما قال بعضهم او بمعنى قطعهم
الطريق على من جاء مهاجرا الى النبي صلى الله عليه وسلم للاسلام والاستجارة بالحق حيث قالوا بطريق الاستهزاء
ماذا اراد الله بهذا مثلا وقطع الوصل بضم الواو جمع وصلة وهو صفة بفعلة التي بها نظام العالم تحقيقا
لمعنى كون قطعها افسادا في الارض ولما كان كل من هذه الاقوال الثلثة مما قال بعض المفسرين وكان العبان
مطلقه محتملة لكل جمع المصنف بينها ولذا قال بعض الافاضل الحمل على الكل اولى اولكن هم الخاسرون اعلم ان المقصود
الاصلي من البيان تحصيل ما به المعاش والبقاء والخسران فيها اما باضاعة راس المال كله او بعضه واما بانقاصه
الردي بالمجيد ويترتب على الاول ضرران احدهما ضياع المال كله والآخر عدم حصول ما تعصد به في المال ولهذا
قال الذين خسروا انفسهم عن النظر فانه راس مال المكلف واقتناص وعطف على النظر ما يفيدهم للبيع
الابدية فانه المقصود بتجارته وقد اهمل ذلك في الكشاف مع وجوب التعرض له واستبدال الانكار الآه عطف
على اعمال وبيان للخسران الثاني واشتراء النقض بالوفاء والفساد بالصلاح وانما يقبل القطع بالوصل

مع انه واقع في النظم مذكور في الكشاف لانه لما فسر الافساد بما اندرج فيه قطع الوصل اكتفى به واما وقوعه في النظم فلا قتضاء
المقام زيادة بسط في امثالهم ونشر لعبايرهم وانما استعمل في الاول الاستبدال وفي الثاني الاشتراء لان الاستبدال صحيح
في معنى المعادلة ومعتبر في الاول حتى صرحوا باحد البدلين وهو الانكار والطعن في الايات وبالغوا غاية التمكن
من البدل الآخر وهو الايمان بها والنظر فيها والاقتباس منها فكانه في ايديهم فبذلوه بخلاف الاشتراء فانه ليس بصريح في معنى
المبادلة لما قال المصنف في قوله تع فما ربحت تجارتهم انه اتسع فيه واستعمل للرغبة عن الشيء طمعا في غيره ومعنى المبادلة
غير معتبر في الثاني وهو ظاهر والعقاب بالثواب اي عقاب اعمال العقل والانكار والبغض والفساد
وثواب مقابلاتها كيف تكفرون بالله استخبار اي ليس باستفهام قال الراغب الفرق بينهما ان الاستخبار قد يكون
بينها للمخاطب وتوبيخا ولا تقتضي جهل المستخبر بخلاف الاستفهام فيه انكار وتعجيب للتقريع اما الانكار فلمعنى
انه كان الواجب ان لا يكون وظاهر سوق كلام الكشاف لمعنى انه لا يكون وليس بسديد لانه كائن واما التعجب له
فبمعنى انه يتعجب منه كل عاقل مطلع عليه والا فمحصنة محال منه تع بانكار الحال التي هو الكفر عليها انه حال كانت
بلا تخصيص بحال العلم بالله تع والجهل به كما ذهب اليه السكاكي وسيأتي على الطريق البرهاني متعلق بانكار
الحال معنى به الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم لان صدور ايه الكفر لا تنفك عن حال وصفة لذلك
الكفر فلكونه الحال والصفة لازمة له فاذا انكر تكفر ان يكون للكفر حال يوجد عليها استلزم ذلك انكار وجوده
لاستلزام انكار اللازم انكار الملزوم فهو ابلغ في انكار الكفر من انكار وقوعه لانه اثبات الشيء ببينة نخلاف
انكروه واوفق لما بعده من الحال يعني قوله وكنتم امواتا فاحياكم آه لما سيأتي ان المراد بها علمهم باحوالهم المقتضية
ظلة الكفر فكيف نفي جميع اصول الكفر المقتضي لنفيه موافقا لتلك الحال بالضرورة فتدبر فان من غفل عن الحال فقد
غلط في المقال والخطاب في تكفرون مع الذين كفروا فانه تع لما وصفهم بالكفر حيث قالوا واما الذين كفروا وسوء
للمقال حيث قالوا يقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا وخبث الفعال من النقض والقطع والفساد وخاطبهم على
طريقة الالتفات ووبخهم على الكفر بهم كانه قال يا من هذه صفاتهم كيف تكفرون بالله اليس لكم حياة ترد عليكم عن

هذا الكفر القبيح الشنيع الردي مع كونه مقرونا بالصارف القوي مع علمهم متعلق بكفرهم بحالهم المقتضيه
خلاف ذلك الكفر لانها مشتمله على آيات بينات تصرفهم عن الكفر والعناد وتبعثهم على الاذعان والانقياد وذهب
السكاكي الى ان كيف للسوال عن الحال مطلقا الا انه اذا دخل على فعل كان سوالا عن الاحوال التي يكون لذلك الفعل
مزيد اختصاص بها كقولك جئت اي اراكبا ام ماشيا ولا شك ان للكفر مزيد اختصاص بالعلم بالصانع والجهل
به فالمعنى ههنا اف حال العلم بالله يكفرون ام في حال الجهل به ثم لما قيد كيف بكفرون بالله بقوله وكنتم امواتا
علم ان المعنى كيف يكفرون وانتم عالمون بقصتكم هذه التي للجهل بالله تع وتعين حال العلم بدلالة العلم بهذه القضيه
ستلزم العلم بصانع قادر عليم حي سميع بصير موجود غني في جميع ذلك عما سواه وصار المعنى في اي حال يكفرون
حال كونكم عالمين بهذا الصانع الموصوف باذكر ولا شك ان هذا العلم صارف قوي للعاقل عن الكفر بالصانع وصدور
الفعل عن الفاعل مع الصارف القوي مظنة تعجب وتعجيب وانكار وتوبيخ فكون سوق الآية لذلك والفرق بينه
وبين كلام المصنف ان فيه تخصيص الحال المنكرة المستفاد من كيف بحال العلم بالصانع وحال الجهل به وجعل
الصارف القوي علمهم بالصانع والمصنف عمم تلك الحال وجعل الصارف القوي علمهم بحالهم المقتضية خلاف الكفر
ويرد على مختار السكاكي اولا ان قوله الا انه اذا دخل على فعل كان سوالا عن الاحوال التي الخ آه انما يصح اذا اجرى
كيف على حقيقة الاستفهام واما اذا اريد بها تفويض الحال ينفي الحال فلا وثانيا ان التخصيص خلاف الاصل ولا
ضرورة تدعو اليه وثالثا ان العلم بالصانع لا استفادة من النظم الا بطريق اللزوم ولا حاجة اليه بعد ما افاده
المنطوق ما هو انسب بالمقام منه ورابعا ان نظائر هذه الآية في القرآن كثيرة وتاويلها لا يجري فيها فظهر ان مختار
المصنف هو التحقيق الذي بالقبول حقيق واذا تاملت في عبارات الكشاف حق التامل ظهر لك ان مراده هذا
لا مختار السكاكي حيث قال اولا كانه قيل كيف تكفرون بالله وقصتكم هذه وحالكم انكم كنتم امواتا نطفا
في اصلاب ابائكم فجعلكم احياء ثم يمتكم بعد هذه الحياة ثم يحييكم بعد الموت ثم يحاسبكم وقال ثانيا
كانه قيل كيف تكفرون بالله وانتم عالمون بهذه القصة وباولها وآخرها وقال ثالثا فكانه قيل ما اعجب كفركم

لان مقتضى صورة معارضة الملائكة لآدم والمناسب لقوله يا ابنهم بانبائهم ان يقول انبئوني باسمائهم بل الامكان ابنوني
لكونه في اختيار المامور بل انه تع كان انتصب خصما للملائكة من قبل آدم وفي ذلك من المبالغة في التعظيم والاعتبار ما لا يخفى
على اولي الاستبصار ومزية العلم وفضله على العبادة حيث فضل به آدم على الملائكة مع كمالهم في العبادة فان الاسماء
تدل على الالفاظ بخصوص ان اريد بها المعنى العرفي او عموم ان اريد بها معنى الاشتقاقي كما سبق وتعليمها ظاهر في القابلية
لا آه دفع ما يقول المنكر فلم للتوقف لان المراد به الالهام الذي يضع نحو وعلمناه صنعة لبوس لكم والاصل صنع آه
دفع ما تقول ان الضمائر المعنى علمه ما سبق وضعه من طرق اخر ولم يفهم من الحكمة زائدا على مفهوم العلم بقي انه مقتضى
مفهوم العلم من زيادة عليه وهو الاتقان والاحكام فالحكيم هو العالم المتقن والاب اذا لم يفد مفهوما على ما تقرر
بل كان عينه لتكرر قوله انك انت العليم الحكيم اي لزم التكرار فيه وعلى تقدير التضمن لا يلزم بل يكون من قبيل الارداف نعم
يلزم ذلك لو عكس على ما سبق تحقيقه في اوايل الكتاب ولان علوم الملائكة وكمالاتهم تقبل الزيادة فلم دل على قوله
فلما انبأهم بانبائهم والحكماء متعودا لكل ان يحكموا الاسلام بدليل تمسكهم بالآية الكريمة وحملوا عليه قوله تع وما منا الا
له مقام معلوم ومعناه حينئذ وما منا احد الا له مرتبة في العلم والكمال لا يتجاوزها والله تع يعلم الاشياء قبل
حدوثها لا كما توهم هشام بن الحكم انه تع لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فان قلت لم قال
في الاول واذ قال ربك وههنا واذ قلنا قلت لان المراد في الاول بيان خلق آدم وتشريفه وتبجيله للملائكة
بالسجود والمعارضون فيها بعجزهم كان المقام مقام اظهار الربوبية فناسب ان يعتبر بالرب ويضاف الى الرسول
الذي هو نظير آدم في هذا المعنى عليهما الصلوة والسلام ولما كان المراد في الثاني بيان امر الملائكة وطلب اعادتهم
لكان المقام مقام تعظيم الامر فناسب ان يعبر عنه بضمير الجمع المسمى بضمير الواحد المطاع لما انبأهم آدم
الملائكة بالسجود له اري الادم اعترافا بفضله علة للسجود واذ الحقه اذ علمهم ما لم يعلموا اثبت عليهم حق
المعلمية وقيل المراد به قبل ان يسوي خلقه لا آه اشارة الى ما قال في الكبير ان الامر بالسجود حصل قبل ان يسوي
الله تع خلقة آدم بدليل قوله اني خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين

فظاهر هذه الآية يدل على انه عم كما صار حيا صار مسجودا لان الفاء في قوله فقعوا للتعقيب وعلى هذا التقدير يكون
تعليم الاسماء ومناظرته مع الملائكة في ذلك حصل بعد ان صار مسجود الملائكة اقول لعل الوجه في عدم ارتضاء المص
اياه ما ذكر في كتب الاصول من منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ
للقطع بانه لا دلالة في قوله تع اذا نودي للصلوة الآية على انه يجب السعي عقيب النداء ان نصبته اي الظرف السابق
بمضمر يعني اذكر لابداء خلقكم لانه لا يلائم مختار المص من كون الامر بالسجود بعد الانباء والتعليم والا اي وان لم تنصبه
بمضمر بل يقالوا عطفه اي العاطف الظرف اللاحق بما اي مع ما تقدر عاملا فيه وهو اذكر على الجملة المتقدمة وهي قالوا
اذ قال ربك ولما كان بين الجملتين ما يمنع العطف من كون احديهما خبرا والآخر انشاء اضرب عنه بقوله بل القصة باسرها على القصة
الاخرى فح لا يضمر اختلافهما خبرا وانشاء على ما سبق تحقيقه مع نظائر من اي انحناء وانخفاض كما قال الشاعر ترى الاكم
فيه سجدا للحوافر اوله يجمع نصل البلق في حجراته اراد بالجمع جماعة الناس تضل تغيب والبلق جمع الابلق وهو فرس
في لونه سواد وبياض والحجرات جمع حجرة بالفتح والسكون بمعنى ناحية الدار والاكم جمع اكام ككتب جمع كتاب و
انما سكن للضرورة وهي جمع اكم كجبل وجبال وهي جمع اكمة وهي الجبل الصغير وسجدا جمع ساجد بمعنى خاضع يصف
جماعة الفرسان بالكثرة بحيث يغيب فيهم الافراس البلق التي من شانها الظهور والاشتهار وينزعه السير وشدته
بحيث يجعل الجبال الصغار مذللة للحوافر مقهورة تحتها قال يعني اعرابيا قال ابو عبيدة انشدني اعرابي من
بني اسد فقلن له اسجد لليلى فاسجدا يعني بضمير له البعير يقال اسجد اذا طاطا راسه اي خفضها والسجود المامور به
اما المعنى الشرعي فالمسجود له بالحقيقة هو الله تع دون غيره لانه كفر ولم يشرع في شرع من الشرائع فكيف يكون
مامورا به وجعل آدم قبلة لسجودهم كما جعل الكعبة قبلة لسجودنا او جعل سببا لوجوبه كما جعل الوقت سببا لوجوب
الصلوة والبيت سببا لوجوب الحج ثم بين وجه كونه قبلة لسجودهم او سببا لوجوبه بقوله وكانه تع لما خلقه بحيث
يكون انموذجا في القاموس النموذج بفتح النون مثال الشيء والانموذج لحن للمبدعات كلها وهي ما سوى ذات
الله وصفاته من الموجودات بل الموجودات الداخلة فيها صفاته تع فان صفات الانسان من الحيوة والقدرة

مع عملكم بحالكم هذه وقال رابعا فان قلت من اين انكر اجتماع الكفر مع القصة التي ذكرها الا انها مشتملة على آيات
بينات تصرفهم عن الكفر ام على نعم جسام حقها ان تشكر ولا تكفر قلت يحتمل الامرين جميعا لان ما عدده آيات وهي مع
كونها آيات من اعظم النعم والعجب ان التفتازاني ذهب الى ان مراد صاحب الكشاف والسكاكي واحد واعجب منه انه
استدل عليه بما ذكره في السؤال الاخير من استبعاد ما آل اليه المعنى وهو على اي حال تكفرون في حال علمتكم بهذه القصة ثم
جوابه بان هذا السؤال لانكار الذات بانكار الحال لا للاستفهام عن الحال لينافي القطع باثبات الحال فان المتبادر من عبارته انه
جعل حاصل السؤال ان الاستفهام المدلول عليه بقوله كيف تكفرون يدل على عدم الجزم بحال من الاحوال وهو ينافي القطع باثبات الحال
المدلول عليه بقوله وكنتم امواتا وجعل حاصل الجواب ان الاستفهام ليس على حقيقته بل لانكار الذات بانكار لازمه فلا يلزم الجمع بين
والتردد وليس كذلك بل حاصل السؤال ان ما ذكرت يقتضي دلالة كيف على انتفاء جميع الاحوال وهو ينافي اثبات الحال بعده بقوله
وكنتم امواتا الى آخره وحاصل الجواب ان نفي الاحوال على العموم ليس بمقصود بالذات بل لينتقل منه الى نفي الذات وهو
لا ينافي اثبات بعض الاحوال وهو مخالف لمختار السكاكي ولو سلم ان حاصلهما ذلك فلا يفيد مطلوبه لانه لا يدل على مختار السكاكي
كما لا يخفى على من له ادنى مسكة هذا ما تاتى لي في هذا المقام بفضل الله الملك العلام الحمد لله الملهم للصواب والذي اليه المرجع
والمآب والمعنى اخبروني هذا مستفاد من كون كيف للاستخبار على اي حال تكفرون فيه اشارة الى امرين احدهما ان كيف انما يعد
من الظروف لكونه في معنى الجار والمجرور والظرف والجار متقاربان والثاني انه اذا وقع بعده كلام تام فهو في محل النصب على
الحال ولهذا يجاب بالحال مثل راكبا في جواب كيف جاء زيد ويبدل منه الحال مثل كيف جاء راكبا ام ماشيا بخلاف كيف زيد فانه
خبر اي على اي حال هو وجوابه صحيح ام سقيم والبدل اصحيح ام سقيم اي اجساما لا حيوة لها ليس مبنيا على ان الموت عدم
الحيوة مطلقا لانه فسره في الطوالع بعدم الحيوة عما من شانه الحيوة بل على انه ليس بحقيقة ههنا بل المعنى كنتم كالاموات في
عدم الروح والاحساس ومضغا وهي مضغة جمع وهي قطعة لحم لم يذكر العلقة لقربها من المضغة مع ان المقصود ليس
استيفاء الاطوار مختلفة اي تامة الخلق فاحياكم بخلق الارواح ونفخها فيكم اشارة الى ما عليه المليون من حدوث الارواح
وان اختلفوا في ان حدوثها حال حدوث البدن او قبله لانه متصل بما عطف عليه يعني باعتبار المرتبة الاخيرة اعني المضغ

الخلقة جاز استعمالها باعتبار الاولى بالنشور يوم ينفخ الصور او للسوال في القبور اعترض النحرير الفناري بانه لم لا يجوز ان
يراد مطلق الاحياء بعد الاماتة على ما يعم الاحياء في القبر والنشور فان الفعل وان لم يدل على العموم فلا يلزم ان يكون لمن
غاية الامر ان الاحياء من لشان ارتباطها وانصالها بما لا انقطاع عن امد الدنيا وكون القبر اول منزل من منازل الاخرة
عبر عنهما بلفظ واحد اقول وجه عدم الجواز ان الفعل يدل على مصدر منكر لا يدل على عدد معين الا بالمجاز المحتاج الى القرينة
ولا قرينة فالدلالة فلا يراد ثم فلا يتصور التعبير عن الاحياءين بلفظ واحد ولا العموم للاحياء القبر والنشور بعد الحشر
فيجازيكم بما كنتم تاظرا لا قوله بالنشور يوم ينفخ في الصور او ينشرون اليه ناظرا لى قوله او للسوال في القبور فما عجب
كفركم مع علمكم بحالكم حال مرتبط قوله والمعنى اخبروني على اي حال تكفرون وكنتم امواتا الى آخره وقد اشار الى الجواب عن
سوالين احدهما ان قوله وكنتم امواتا اذا كان حالا وهو ماض مثبت كان الواجب فيه قد ظاهرا او مقدرة فكانها هنا مقدرة
وتوجيه الجواب ان الواو للستاة فالجملة في محل النصب قد بان على المجموع ما ذكر لا مرجوحة كانه قيل كيف تكفرون بالله وهو
حالكم وقصتكم انكم كنتم امواتا لا آخر وثانيهما ان بعض القصة ماض وبعضها مستقبل وكلاهما لا يصح ان يقع حالا الا بوجود
الفاء نحو بينا هو كذا اذ وقع حالا هو العلم بها الى آخره منهم من العلم بها اي بالاحياء والارجاع على صحتهما اي صحة الاحياء والارجاع
لكنه لم يتعرض للثاني لظهوره بعد بيان الاول او مع القبيلين عطف على مع الذين كفروا فانه سبحانه لما بين حالا يوجب
بقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم الى قوله فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون والنبوة بقوله وان كنتم في ريب مما
نزلنا على عبدنا الى قوله ان كنتم صادقين ووعد على الايمان بقوله وبشر الذين آمنوا الى قوله وهم فيها خالدون و
اوعد على الكفر بقوله فان لم تفعلوا الى قوله اعدت للكافرين او لتلك اصحاب النار وهم فيها خالدون والقصة بقوله
يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي الى قوله ما نسخ واستقبح صدور الكفر منهم بقوله كيف تكفرون ليتحامى المومن عن الكفر
ويجتنب عن الطغيان وينزجر الكافر عنه ويرغب الى الايمان من المعدود عليهم نعمه هو المعنى المنتزع من
باسرها لان قوله الا ماتة اذ لم تعد نعمة لم يكن لها دخل في حصول المعنى المعدود عليهم نعمة فيكون ذكرها مستدركا

لانا نقول الملازمة ممنوعة لجواز ان لا تعد نعمة فيكون لها دخل في حصول تعداد النعم فالا ماتة لو لم يكن الاحياء الثاني فلا تعد نعمة
الاحياء فكانه قيل كيف تكفرون بالله وقد انعم الله عليكم بنعمتي الاحياء من ونعمة الارجاع وكلاهما لا يصح ان يقع حالا الا الحال
نانية الماضي والاستقبال لانه غلط مشاف اشتراك لفظ الحال بين الزمان المخصوص والحال النحوي بل الان المفهوم من العامل وهو يكون
الكفر الحاضر فلا تقارنه الماضي ولا المستقبل على الاول العلم بالقصة فانه متقارن له او مع المومنين خاصة عطف على مع القبيلين
تعديدا للمنة عليهم اعلم ان الظاهر من سوق انه حمل الامور المذكورة على الادلة اذ الكلام للخطاب مع الكفرة لان تعداد الادلة يناسب
جهلة المنكرين وحملها قطعا على النعم العظيمة اذ كان عاما او مع المومنين خاصة لان النعم لن كانت مشكورا عليها فيناسب المومنين
والا فيناسب الكفار ففي العموم لوحظ جهة الشكر وكنتم امواتا ايرجى الا فاحياكم بالافادة من العلم و
الايمان او حرف الجهل والحق في العلم والايمان لان ظاهر معناهما لا يناسب مقام الامتنان للمومنين لاشتراكهم مع الكفرة في
تبعيد الكفر عنهم فانه يعلم مما قيل ما رجح الامر للطرفين مع ان اصرار الانكار الله مع بعد تخصصه بالمعرفة للصفة وانما تردد وتشكل
ما لم يبلغ فيما لان بصير العارف جاهلا او عكسه ليس محالا والحق في صفة الفوق الحاسة عند بعض او ما تقتضيها عند بعض
آخر كما ذكر في علم الكلام مجاز خبر بعد خبر لعله والحق في الفوق النامية الموجهة في النباتات ايضا لانها من طلا بعها
ومعدماتها فكون من قبيل المجاز باعتبار ما يؤول اليه ولو بحسب الجنس وفيما يخص الانسان عطف على الفوق النامية من حيث
انها من كمالها وغايتها فكون من تسمية المسبب باسم السبب والموت بازائها اي الحق تعالى على ما يقابلها تقابل العدم والملكة
لا تقابل التضاد لكن في الاول يعتبر عدم الحق عمن اتصف بها بالفعل كما في العمى الطاري بعد البصر لا كمطلق العمى فلا يرد كيف
عدم الحق على الجنين عند استعداده للحق موتا بخلاف الاخرين فان التقابل فيهما كما تقابل بين البصر والعمى المطلق اذ
زوال الحق بعد شيوعها ليس شرطا فيها فقد يرد هذا الذي ذكرنا اذا وصف الحق بالممكنات واذا وصف بها الباري تعالى
اريد بها احد المعنيين المذكورين بناء على الخلاف المذكور في علم الكلام على الاستعارة متعلق بقوله ارجع وقد ارجعوا
ترجعون بفتح التاء المعنى تعودون فان رجع قد يكون لازما مصدرا بالرجوع كما نحن فيه وقد يكون متعديا مصدرا بالرجع
فانها اي الاولى من بعد اخرى قيل للخلق ومنذ ابدا النعمة الاخرى خلق ما سوى فيه بتعاونهم اقول ابتداء بحث وسوق ترتيب

الموت سلاصح

على النعمة الدنيوية وثانيهما ان النعمة الاخرى اذا كانت خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم كانت متقدمة على بقائهم بلا مرية فتكون
متقدمة على الاحياء الثاني لتاخره عن البقاء الاول فلا يتصور ترتبها على الاولى لتقدمها على قبل آخرها ويمكن ان يقال المراد بالترتب
الترتب بالنظر الى القصد لا الوجود فان الاولى لما كانت هي المقصودة بالثانية والثانية انما قصدت لاجلها صح اعتبار القصدي
وهو لا ينافي التقدم الوجودي على ان فائدة الثانية وهي الاستنفاع والاستدلال انما يظهر بعد الاولى بحسب الدارين وعدها
نعمة انما هو باعتبار الفائدة فتدبر بوسط او بغير وسط اشارة الى دفع ما يقال ان الآية الكريمة تدل على ان كل ما في
الارض خلق لاجل انتفاع الانسان به ومعلوم ان في الارض كثيرا مما لا نفع له فيه كالحيات والعقارب والسموم ونحو
ذلك وتقرير الدفع ان الاشياء الضارة في الظاهر لكل نوع منها خاصة فيها نفع للانسان بالذات او بالواسطة فان
الحيات غذاء للظبي وهو غذاء للانسان والعقارب واشباهها غذاء للدجاج وهو غذاء للانسان والسموم يدفع بها
الاغذاء فاجزاء العالم اذا تاملتها اما ملبس للانسان او لانها مدخل فيه واما مسكن له او لها مدخل فيه او غذاء له او لها
دخل فيه وذلك ظاهر في انواع الاشياء واجناسها واما نفع جزئياتها فلا حاجة لنا اليه ولذا قال حكماء الاسلام ليس في العالم شيء
ضار بالاطلاق وانما الضار ضار باعتبار جزئياته او دينكم عطف على دنياكم بالاستدلال والاعتبار والتعرف لما يلائمها
من لذات الآخرة والامها قال صاحب الكشاف واما الانتفاع الديني فالنظر فيه وما فيه من عجائب الصنع الدالة على الصانع
القادر الحكيم وما فيه من التذكر بالآخرة وثوابها وعقابها ولا يخفى ان عبارة المص احسن من هذه الآية محتاج الى
التأويل بان مراده بالنظر ما يتادى اليه النظر ويحصل به من معرفة المبتدأ بالنظر في عجائب الصنع ومعرفة المعاد بالنظر
فيما فيه من التذكر في الآخرة وثوابها باعتبار اشتماله على اسباب الانس فانها انموذج نعيم الجنة وبعقابها باعتبار اشتماله
على اسباب الوحشة التي هي انموذج عذاب النار على ان فيه العطف على الضمير المجرور بلا اعادة الجار فان قوله ما فيه
عطف على ضمير فيه لا على وجه الغرض عطف على لاجلكم وانتفاعكم يعني ان كون لكم بمعنى لاجلكم ليس على وجه الغرض فان
الفاعل لغرض مستكمل به اقول لان الغرض علة لعلية العلة الفاعلية فلو كان لفعله غرض لاحتاج في عليته اليه
والمحتاج الى الغير مستكمل به بلا مرية هكذا يجب ان يفهم هذا الكلام فانه فائدة خلا عنها كتب الكلام بل على انه كالغرض

من حيث انه عاقبة الفعل فيناسبه ما قالوا ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح وان لم تعلل بالاغراض والعلل الغائية
وهو يقتضي اباحة الاشياء النافعة كذا في الكشاف ايضا واعترض عليه بانه مذهب فرقة من المعتزلة بنوه على التحسين
والتقبيح واجيب بانه مذهب جماعة من اهل السنة من الشافعية والحنفية واختاره الامام الرازي في محصوله وجعله
من القواعد الكلية فليس المذهب مختصا بهم كما زعم ويؤيده كلام المص ايضا فانه من اكابر اهل السنة ولا يمتنع اختصاص
بعضها ببعض لاسباب عارضة معتبرة من الشارع كالشراء والهبة والاجارة والنكاح ونحو ذلك فان الاصل كثيرا ما يترك
لوجود الصارف عنه ولما استدل المباحية بهذه الآية الدالة على انه تعالى خلق ما في الارض للكل على عدم جواز الاختصاص
بشيء رده بقوله فانه يدل على ان الكل من حيث هو كل للكل من حيث هو كل وهذا لا ينافي اختصاص البعض بالبعض
لموجب لان كل واحد لكل واحد لينافي الاختصاص لا الارض لاستلزامه ظرفية الشيء لنفسه الا اذا اريد به جهة
السفل فان الغبراء وما فيها واقعة في الجهات السفلية كما يراد بالسماء جهة العلو فان قيل الجهات كيف تجددت علوا و
سفلا ولم يكن سماء ولا ارض قلنا يكفي في التجدد جسم واحد محيط بالكل كروي وكان موجودا وهو العرش على انه كما
يجعل اليوم فرضيا يمكن ان يجعل الجهتان كذلك وجميعا حال من الموصول الثاني يعني ما وهو احتراز عن ضمير لكم فان مقام
الامتنان يقتضي المبالغة في كثرة النعم لا المنعم عليه قصد اليها بارادته اي جعل ارادته متعلقة بها تعلقا حادثا وهو
ماخوذ من قولهم استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا اي توجه اليه الاستقامة من غير ان يلوي على شيء اي يعطف
عليه ويميل اليه واصل الاستواء طلب السواء واطلاقه على الاعتدال لما فيه من تسوية وضع الاجزاء الى آه الظاهر انه رد على
الكشاف حيث قال والاستواء الاعتدال والاستقامة يقال استوى العود وغيره اذا قام واعتدل ثم قيل استوى اليه كالسهم المرسل
اذا قصده قصدا مستويا من غير ان يلوي على شيء ومنه استعير قوله تعالى ثم استوى الى السماء وتقريره انه ان اراد بقوله الاستواء
الاعتدال بيان ان اصله ذلك وليس كذلك لان اصله طلب السواء واطلاقه على الاعتدال للعلة المذكورة وان ارادته محمول عليه
هنا فظاهر البطلان لانه من خواص الاجسام فلا يصح استعماله في حقه تعالى اقول يرد عليه ان باب الافتعال لا يجيء للطلب كما يجيء الاستفعال
له وانه لم يدع للاعتدال الاصالة المطلقة فيكفي لصحة كلامه كونه اصلا لاصله غايته ان يكون له اصل ايضا ولا ضير فيه

فليتامل والاول وهو كون استوى بمعنى قصد او فوق للاصل الظاهر انه اراد به طلب السواء لكن صرفت ما فيه فالوجه ان يراد
به استوى اليه كالسهم المرسل والصلة المعدى بها وهي الى فانه لو كان بمعنى استولى لا يستعمل على بدل الى والتسوية المترتبة
عليه بالفاء فان الاستواء بمعنى الاستيلاء والتملك يقتضي سبق وجود المستعمل عليه والفاء يقتضي تاخر وجوده فيتنافيان
والمراد بالسماء هذه الاجرام العلوية ان اريد بالارض الغبراء او جهات العلو ان اريد بالارض جهة السفل قال النحرير اثبات
الجهات العلوية والسفلية والايام الستة او الاربعة قبل خلق السماء والارض مبني على التقدير والتمثيل اقول لا حاجة
اليه في الجهتين لان المراد بهما ما سمي الان بالعلو والسفل الان فكانه قيل خلق لكم ما في جهة السفل الان ثم استوى الى ما في جهة
العلو الان نعم يحتاج اليه في الايام الستة او الاربعة لان اليوم زمان طلوع الشمس ولا شمس حينئذ فيصار الى التقدير
ثم ان عبارة المص احسن من عبارة الكشاف حيث قال والمراد بالسماء جهات العلو اذ لا يظهر باعث على تفسير السماء
بها بعد ما فسر الاستواء بالقصد اليها بمشيته وارادته فانه لا يقتضي سبق الوجود ليرد الاشكال فانه يدل على تاخر وجود
الارض المتقدم على خلق ما فيها عن خلق السماء وتسويتها فيه رد على الكشاف حيث قال فان قلت اما يناقض هذا قوله و
الارض بعد ذلك دحاها قلت لا لان تقدم خلقه خلق السموات واما دحوها فمتاخر ووجه الرد ان ما ذكر ههنا ليس
خلق جرم الارض بل خلق جميع ما فيها من اسباب الانس واللذة من فنون المطاعم والمشارب والفواكه والمناكح والمراكب
والمناظر الحسنة واسباب الوحشة والمشقة من انواع المكاره كالنيران والصواعق والسباع والاحناش والسموم
والغموم والمخاوف كما ذكر في الكشاف وذلك متاخر عن دحوها في الوقوع لقوله تع بعد دحو الدحو اخرج منها ماءها
ومرعيها والجبال ارساها ذكر في الكشاف ان الله سبحانه دل بذكر الماء والمرعى على عامة ما يرتفق به ويتمتع مما يخرج من
الارض حتى الملح لانه من الماء فاذا سلم تاخر دحوها عن خلق السماء لزم تسليم تاخر خلق ما فيها عن خلق السماء بالضرورة
فلا يندفع التناقض وقوله الا ان تستانف بدحوها الى آه كلام الراغب ورده بقوله لكنه خلاف الظاهر فان قيل
ما اختاره المص من حمل ثم على التراخي الرتبي ايضا خلاف الظاهر قلنا لما شاع ذلك وذاع في القرآن وغيره من كلام البلغاء
لم يصح عده خلاف الظاهر غايته ان يكون خلاف الاظهر وهو الحمل على التراخي الزماني وهو مما يسوغه الضرورة بخلاف

الاستيناف بدحاها اذ لا نظير له ولا ضرورة تدعو اليه اعلم انه سبحانه قال في هذه السورة هكذا وقال في حم السجدة قل ائنكم لتكفرون
بالذي خلق الارض في يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في
اربعة ايام سواء للسائلين ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فقضاهن
سبع سموات في يومين وقال في سورة والنازعات انتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسويها واغطش ليلها واخرج ضحيها
والارض بعد ذلك دحيها اخرج منها ماءها ومرعيها والجبال ارسيها متاعا لكم ولا يخفى ما في المتبادر من ظاهر الآيات من المخالفة
والمنافاة وقد اختلف اهل التفسير في ان خلق السماء مقدم على خلق الارض او مؤخر نقل الامام الواحدي عن مقاتل الاول
واختاره المحققون منهم ولم يختلفوا في ان جميع ما في الارض بالمعنى المذكور مؤخر عن خلق السموات السبع بل اتفقوا عليه
فعلى هذا الاحسن ان يجعل الخلق فيما نحن فيه بمعنى التقدير لا الايجاد او يجعل بمعنى الايجاد وتقدر الارادة ويكون المعنى اراد
خلق ما في الارض جميعا لكم كما في قوله تع اذا قمتم الى الصلوة واذا قرات القرآن ونحوهما فلا يخالف قوله تع والارض بعد ذلك دحيها
فان المتقدم على خلق السماء انما هو تقدير الارض وجميع ما فيها او ارادة ايجادها والمتاخر عن خلق السماء ايجاد الارض وجميع ما
فيها فلا اشكال ويجوز ان يكون تقدير الكلام ثم هو الذي استوى الى السماء فلا يلزم تاخر الاستواء عن الخلق واما قوله تع خلق
الارض في يومين فالوجه فيه ان تقدر الارادة كما سبق فالمعنى اراد خلق الارض في يومين وكذا قوله وجعل فيها رواسي ينبغي ان
يكون بمعنى اراد ان يجعل ويؤيد ما قلنا قوله تع فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فان الظاهر ان
المراد اتينا في الوجود ولو كان الارض موجودة سابقا لما صح هذا فكانه قال تع ائنكم لتكفرون بالذي اراد ايجاد الارض
وما فيها من الرواسي والاقوات في اربعة ايام ثم قصد الى السماء فتعلق ارادته بايجاد السماء والارض فاطاعا بامر التكوين
فاوجد سبع سموات في يومين واوجد الارض وما فيها في اربعة ايام فقد تطابقت الآيات بلا اشكال وتوافقت البينات
بلا اختلال واندفع قول الشارح النحرير وسيذكر في حم السجدة ما يدل على تاخر ايجاد السماء عن خلق الارض ودحوها
جميعا حتى قيل انه خلق الارض وما فيها في اربعة ايام ثم خلق السماء وما فيها في يومين وكثر ذلك في الروايات فلا يفيد
حمل ثم على تراخي الرتبة بقي ههنا بيان النكتة في تغيير الاسلوب فانه مكمل لتحقيق المطلوب حيث قدم في الظاهر

ههنا وفي حم السجدة خلق الارض وما فيها على خلق السموات وعكس في والنازعات ولعل النكتة فيه ان المقام في الاوليين مقام
الامتنان وتعداد النعم على اهل الكفر والايمان فمقتضاه تقديم ما هو نعمة بالنظر الى المخاطبين من الفريقين فكانه قال هو الذي دبر
امركم قبل خلق السماء ثم خلق السماء والمقام في الثالثة مقام بيان كمال القدرة فمقتضاه تقديم ما هو ادل على كمالها هذا ما تيسر
لي في هذا الباب بلطف الله الملك الوهاب عدلهن من التعديل وخلقهن مصونة عن العوج بفتح العين قال ابن السكيت كل ما كان
ينتصب كالحائط والعود قيل فيه عوج بالفتح والعوج بالكسر ما كان في ارض او دين او معاش والفطور اي الشقوق من
فطره اذا شقه والمراد الخلل لما اقتضى ظاهر لفظ التسوية سبق عدم تساوي الاجزاء او لم يكن كذلك دفع ذلك حيث
جعله من قبيل ضيق فم الركية وقصر الثوب ووسع الدار ونحو ذلك مما مر مرارا وهذا هو المراد من عبارة الكشاف ايضا و
ان لم يتعرض له شراحه لكن عبارة المص اخصر واظهر منها في هذا المعنى وهن ضمير السماء ان فسرت بالاجرام قال صاحب
الكشاف الضمير في فسويهن ضمير مبهم وسبع سموات تفسير مكمله ربه رجلا وقيل الضمير راجع الى السماء والسماء في معنى
الجنس وقيل جمع سماة والوجه العربي هو الاول ووجه شراحه ترجيحه للاول بان الجمعية لم تثبت والجنسية لم تكن كافية
في عود الضمير للجمع المؤنث اليه وقد تعمق المص حيث جعل كونه جمعا او في معنى الجمع جهة لتفسيرها بالاجرام لئلا يرد
ما ذكر من الالزام ولا يخفى انه دقيق وبالتلقي بالقبول حقيق والا فمبهم يفسره ما بعده كقولهم ربه رجلا اعترض عليه بان
الباب ليس بقياسي وانما حمل الضمير في ربه على انه مبهم لان رب لا يدخل الا على النكرات وهذا لا يوجد في فسويهن واجيب
بانه كثير في كلامهم نحو نعم رجلا ويا لها قصة ويا له مراما ما ابعده ونحو ذلك سبع سموات بدل ان رجع الضمير الى
السماء او تفسير ان كان الضمير مبهما فيما ذكروه شكوك بمعنى ان ما ذكروه مشكوك فيه بوجوه فلا يحكم بصحته لا بمعنى ان ما
ذكروه يرد عليه شكوك لانه مع فساده في نفسه لا يلائم قوله وان صح فتدبر فيه تعليل يعني ان هذا الكلام مع ملاحظة
ارتباطه بما قبله يتضمن ثلثة امور احدها التعليل وثانيها الاستدلال وثالثها ازالة الشبهة لكن في التعليل يعتبر كون
العلم علة بما قبله وفي الاستدلال يعتبر كون ما قبله دليلا على العلم حكيم ناظر الى قوله فان اتقان الافعال واحكامها
رحيم ناظر الى قوله وتخصيصها بالوجه الاحسن الانفع بعد ما تعقدت اي تكسرت وتبددت اي تفرقت واتصلت

بما يشاكلها كاتصال الاجزاء المائية بالماء والترابية بالتراب وكذا الباقي واعلم ان صحة الحشر مبنية على ثلث مقدمات الاولى
ان اجزاء الابدان قابلة للجمع والحيوة والثانية انه تع عالم بهما وبمواقعها والثالثة انه تع قادر على جمعها واحيائها وقد بين المص
وجه اثباتها بما لا مزيد عليه شكر الله تع سعيه واذ ظرف وضع لزمان ماضية وقع فيه نسبة اخرى ماضية وهذا هو الغالب
في الاستعمال نحو فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا كما وضع اذا لزمان نسبة مستقبلة تقع فيه نسبة اخرى مستقبلة
وان كانت في صورة الماضي نقلها اياه الى المستقبل نحو اكرمك ان اكرمتني وهذا ايضا هو الغالب في الاستعمال ولذلك اي لكون وضعهما
لزمان نسبة يجب اضافتهما الى الجمل لانهما مضافان في المعنى الى نسب هي المصادر التي تضمنته الجمل وان كانا في الظاهر مضافين
الى الجمل الا ان اذا لا يضاف الا الى الفعلية على الاصح لتضمنها معنى المجازات بخلاف اذ فانه يضاف الى كلتا الجملتين اذ ليس فيه
معنى الشرط كما في اذا فان جميع اسماء الشرط متضمنة بمعنى ان وان للشرط في المستقبل واذ موضوعة للماضي فيتنافيان
كحيث في المكان فانه ظرف مكان واجب الاضافة ايضا الى الجملة فعلية كانت او اسمية واستعملتا اي اذ واذا للتعليل
والمجاز لف ونشر مرتب الا ان اذا اذا كان للاولى ان يكون حرفا وبنيتا تشبيها لهما بالموصولات في احتياجهما الى
جمل تليهما ومحلهما النصب بالظرفية ابدا عند الجمهور وان خالف فيه البعض فانهما لمن الظروف الغير المتصرفة يعني ليسا
كقبل وبعد الظرفية علة النصب وعدم التصرف اي اختلاف الآخر باختلاف العامل علة كون النصب في المحل لما ذكرنا من
بنائهما تشبيها بالموصولات واما قوله تع واذكر اخا عاد اي هودا عليه السلام اذ انذر قومه ونحوه مثل اذكر عبدنا ايوب
اذ نادى ربه مثلا فعلى تاويل اذكر الحادث اذا كان كذا جواب سؤال يرد على قوله ابدا بان اذ ههنا ليس بظرف بل بدل من مفعول
كما هو راي البعض وتقرير الجواب ان استعماله مفعولا به لم يرد في كلام من يعتد به فلا بد من تاويله بما ذكر وهو ظاهر
في مثل اذ قال ربك لان التقدير اذكر الحادث وقت قول ربك واما في مثل اذكر اخا عاد واذكر عبدنا فينبغي ان يكون
التقدير واذكر امر اخا عاد الحادث وقت كذا كما لا يخفى على المتامل وحذف الحادث واقيم الظرف مقامه كاقامة الظرف
المستقر مقام عامله حتى انتقل اعرابه اليه وسمي باسمه فكان الخبر في زيد في الدار هو الظرف وكذا الحال في جاءني
زيد على الفرس ونحو ذلك لان فيه ارتكابا لكون اذ مفعولا به بل معناه ان الظرف جعل علامة له ودليلا عليه وعامله

في الآية قالوا كما هو الظاهر المستغني عن التأويل او اذكر لا معنى انه يعمل فيه عمل المتعدي في المفعول به لما عرفت انه لا يوجد
في الكلام بل على التأويل المذكور يعني اذكر الحادث اذ كان كذا وانما جوزنا تقدير اذكر لانه اي اذ جاء معمولا له صريحا في القرآن
كثيرا وكثرة الاستعمال تصلح قرينة للتقدير قال النحرير او نصب باضمار اذكر بقرينة المقام حيث لم يذكر له عامل مخالف قول
الكشاف ويجوز ان ينتصب بقالوا اللهم الا ان يريد ما هو العامل قطعا ولا يخفى ما فيه وقوله ولم يناسب شيء سوى ذلك يرده
قول المص او عامله مضمر دل عليه مضمون الآية المتقدمة مثل وبدأ خلقكم اذ قال الظهور انه مناسب بل انسب منه وعلى هذا فالجملة
يعني واذ قال ربك الآية معطوفة على خلق لكم في حكم الصلة واما اذا انتصب بقالوا فالجملة معطوفة على الكلام السابق
كما يعطف القصة على القصة من غير نظر الى ما فيهما من الجمل الانشائية والاخبارية واما اذا انتصب باذكر فهي معطوفة على
قوله وبشر الذين آمنوا وما بينهما من المتخللات ليس باجنبي وقوله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب جاري مجرى الجملة الاعتراضية
او على مقدر نحو فتذكر بعد قوله تعالى وهو بكل شيء عليم ولما كانت تلك النعمة من جلائل النعم على نوع الانسان ومن الدلائل على
عناية الحق جل وعلا شانه بعد ان دلت على صفات الجلال والجمال كان هذا العطف في غاية المناسبة ويكون المعنى فتدبر هذا
واذكر النعمة الجسيمة من بين تلك النعم فان فيها تنبيهات للمسترشدين وعن معمر بفتح الميمين وسكون العين من افاضل
اهل التفسير والحديث لشيخ الامامين البخاري والمسلم انه اي اذ مزيد قد سبق تحقيق معنى الزيادة فلا حاجة
الى الاعادة والملائكة جمع ملاك على الاصل يعني ان اصل ملك ملاك حذفت الهمزة لكثرة الاستعمال فلما جمعوه ردوه
الى الاصل وقد استعمل المفرد ايضا على الاصل فيما انشد الزجاج لبعضهم فلست لانسي ولكن لملاك تنزل في جو السماء يصوب
والتاء لتانيث الجمع يعني ادخل التاء في ملائكة لتاكيد معنى الجمعية التي فيها كما في القشاعمة والصياقلة وهو مقلوب
مالك اعلم انهم اطبقوا على ان اصل ملك ملاك واختلفوا في زيادة الهمزة واصالتها فذهب بعضهم الى زيادتها فتشبيههم
بالشمائل مؤيد له لانها زائدة فيه واختاره ابن كيسان لان تسميتهم بالملائكة لفرط قوتهم وجميع متصرفات ملك دائر
مع معنى القوة والشدة كالملك والمالك وملكت العجين شددت عجنه وبعضهم يجعلها اصلية والميم زائدة و
التشبيه بالشمائل في مجرد الهيئة والصورة بلا نظر الى الاصالة ومنهم المص ثم منهم من يجعله من لاك بمعنى ارسل

ولم يناسب شيء سوى ذلك مع كثرة الاستعمال اقول فيه بحث لان قوله لم يذكر له عامل صح

وان كان غير مشهور ومنهم من يقول بقلب الفاء والعين نقله في الصحاح عن الكسائي وفي تهذيب الازهري عن الليث وابن
السكيت فيكون من الالوكة وهي الرسالة ثم ان المرجحين لمختار ابن كيسان قالوا ان معنى الشدة والقوة يعم الملائكة كلهم
عليهم السلام وكفاك قوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وان الله عز وعلا جعلهم اواسط معظم ما يظهر في
هذا العالم ببديع حكمته وباهر قدرته واما الرسالة فلا لقوله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس واما قوله جاعل
الملائكة رسلا فمخصوص جمعا بين الآيتين وبالضرورة ايضا اذ لا يصح ان يكونوا كلهم رسلا اما الى الملك فظاهر واما
الى البشر فلان الرسل منهم اليهم محصورون اجماعا فاشار المص الى الجواب عنه بانهم ان ارادوا بالبشر الانبياء والرسل
فالحصر مسلم لكنه لا يفيدهم ولا يضرنا وان ارادوا بهم الناس مطلقا فالحصر ممنوع لانهم وسائط بين الله تعالى وبين
الناس يرسلهم اليهم لحفظهم في الليل والنهار ولرفع اعمالهم اليومية والليلية وتصويرهم في الارحام وقبض ارواحهم
من المصالح فهم رسل الله تعالى ان لم يعتبر في الرسالة معرفة المرسل اليه الرسول وجهة رسالته او كالرسل اليهم ان
اعتبر ذلك وقيل ملائكة الارض بقرينة سكونهم فيها وقيل ابليس ومن كان معه في محاربة الجن بقرينة سكونهم فيها بعد الجن
فانه تعالى اسكنهم اي الجن ويجوز ان يكون بمعنى خالق فخليفة مفعوله وفي الارض ظرف والمراد به آدم عم مع قطع
النظر عن ذريته بقرينة ان تعليم الاسماء كان له والزام الملائكة كان به واما قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء فبالنظر الى ذريته المسببة عنه لا لحاجة الله تعالى الى من يتوبه الا اه جواب عما يقال ان الخلافة نيابة عن الغير
اما لغيبته او موته او عجزه وكل ذلك على الله تعالى محال وتقرير الجواب ان الحصر ممنوع لجواز ان لا يكون لشيء منها بل لقصور
المستخلف عنه عن قبول فيضه على ما بينه المص بما لا مزيد عليه لما فاقت قوتهم واشتعلت قريحتهم يعني انهم مستعدون
لقبول فيض نور الله تعالى لانهم اعطوا مصباح السر في زجاجة القلب والزجاجة في مشكوة الجسد وفي زجاجة القلب زيت
الروح بحيث يكاد زيتها يضيء من صفات العقل ولو لم تمسسه نار من النور الالهي او خليفة من سكن الارض قبله عطف
على قوله آدم في قوله والمراد به آدم بقرينة قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء واما كون تعليم الاسماء
لآدم وكون الزامهم به فلكونه الاصل المستتبع لمن عداه وافراد اللفظ يعني كان ينبغي ان يجمع اللفظ اللفظ

ويقال خلايف او خلفا لكنه افرد اما للاستغناء بذكره عن ذكر بنيه لانه الاصل المستتبع لهم كما استغنى بذكر ابي
القبيلة في قولهم مضر وهاشم قيل بينهما فرق فان مضر وهاشما قبيلة بخلاف الخليفة وليس بشيء لانهما من الاعلام الغالبة
والتمثيل بالنظر الى اصل الاستعمال قبل الغلبة فلا اشكال او على تاويل من يخلف اي تاويل الخليفة بمن يخلف او خلفا يخلف
وعلى التقديرين يكون المراد بالخليفة الكل باعتبار موصوف في معناه مفرد اللفظ مجموع المعنى وفائدة قوله تعالى هذا
اي اني جاعل في الارض خليفة للملائكة بعد افادته اياهم فائدة الخبر وهي علمهم بمضمون الجملة اربعة امور الاول تعليم
المشاورة لعباده في امورهم قبل ان يقدموا عليها وعرضها على ثقاتهم ونصحائهم والثاني تعظيم شان المجعول بان
بشر بوجوده سكان ملكوته يعني الملائكة فان الجن والانس سكان الملك وبان لقبه بالخليفة قبل خلقه والثالث اظهار
فضله الراجح على ما فيه من المفاسد بسوالهم متعلق باظهار يعني بسوال الله تعالى اياهم عن الاسماء وعجزهم عن الجواب و
جوابه اي جواب آدم عم بعد سواله تعالى اياه عن تلك الاسماء والرابع بيان ان الحكمة تقتضي ايجاد ما تغلب خيره وههنا
وجه خامس ذكره صاحب الكشاف حيث قال ليسالوا ذلك السوال ويجابوا بما اجيبوا به فيعرفوا حكمته في استخلافهم
قبل كونهم صيانة لهم عن اعتراض الشبهة في وقت استخلافهم اقول لعل وجه ترك المص اياه ان الملائكة معصومون
عن اعتراض الشبهة في جميع الاوقات للنصوص الدالة على ذلك فلا وجه لصيانة المعصوم تعجب من ان يستخلف لعمارة
الارض آه لما كان المتبادر من ظاهر كلام الملائكة الانكار والاعتراض ولذا استدل به الحشوية على عدم عصمة الملائكة
وكانوا مبرئين عن ذلك وجهه بثلثة اوجه التعجب والاستكشاف والاستخبار ثم اشار الى دفع شبهة الحشوية بقوله و
ليس باعتراض آه عطفا على تعجب وانما عرفوا ذلك باخبار من الله تعالى روي ان الله تعالى لما قال لهم ذلك قالوا وما
يكون من ذلك الخليفة قال تعالى يكون له ذرية يفسدون في الارض ويقتل بعضهم بعضا وعند ذلك قالوا اتجعل
فيها او تلق من اللوح الثابت فيه صور الكائنات او استنباط عما ذكر في عقولهم بخلق الله تعالى العلم الضروري فيهم ان
العصمة من خواصهم فلا يعود السوال بانه من اين ثبت ذلك في علمهم وانما حال من سواهم غيب كما ذكر النحرير قال صاحب
الكشاف او ثبت في علمهم ان الملائكة وحدهم هم الخلق المعصومون وكل خلق سواهم ليسوا على صفتهم اقول

عن القبيلة

يرد عليه ان غاية ما يلزم من علمهم باختصاص العصمة بهم علمهم بصدور الذنب المطلق عن غيرهم لا خصوصية الفساد
في الارض وسفك الدماء والمطلوب هذا دون ذاك ولذا قال المص او استنباط آه وتحقيق استنباط هذه الخصوص عما ذكر
انهم لما علموا من اختصاص العصمة بهم كون المجعول خليفة غير معصوم تاملوا في تاليفه وتفحصوا عن توابع توصيفه
فوجدوه الفت تاليفا استتبع قوتين شهوية تفضي الى الفساد وغضبية تفضي الى سفك الدماء فلولا علمهم ان العصمة
من خواصهم لما تاتى ذلك حال مقررة لجهة الاشكال اي جملة حالية تقرر وجه اشكال الملائكة وسوالهم والمقصود منه
الاستفسار آه جواب عن استدلال الحشوية ايضا على عدم عصمة الملائكة على الملائكة متعلق برجحهم لا العجب عطف
عطف على الاستفسار عليها مدار امره اي امر الخليفة وهو الخلافة شهوية وغضبية تؤديان الى الفساد وسفك الدماء
لف ونشر مرتب فان القوة الشهوية رذيلتها الافراطية الافساد في الارض وكفاك شاهدا عليه خروج آدم عم
عن الجنة بسبب شهوة البطن والقوة الغضبية رذيلتها الافراطية سفك الدماء ونظروا اليها مفردة اي غير مجتمعة الاوليان
مع الثالثة مطواعة اي مطيعة متمرنة اي معتادة كالعفة فانها اعتدال القوة الشهوية وافراطها شره وتفريطها خمود
وكلاهما مذموم والشجاعة فانها اعتدال القوة الغضبية وافراطها تهور وتفريطها جبن وكلاهما مذموم ومجاهدة
الهوى بترك مشتهيات النفس وهذا ثمرة العفة والانصاف في المعاملات وهذا ثمرة الشجاعة ولم يعلموا ان التركيب
من اجزاء مختلفة وقوى متباينة تفيد ما تقصر عنه الاحاد كالاحاطة بالجزئيات المدركة بالقوى الظاهرة والباطنة
ونحوها الخالي عنها الملائكة وسياتي زيادة توضيح له ان شاء الله تعالى واليه اشار بقوله اجمالا قال اني اعلم ما لا تعلمون
اشارة الى الجواب عما يقال لم لم يبين لهم تلك المصالح وتقريره انه تعالى بين لهم بعض ذلك فيما اتبعه من قوله وعلم آدم الاسماء
كلها فان ما يفيده التركيب من الاحاطة بالجزئيات الى آخر ما قال انما يستفاد من ذلك القول كما سياتي توضيحه ان شاء الله
وانما ترك قول صاحب الكشاف كفى العباد ان يعلموا ان افعال الله تعالى كلها حسنة وحكمة وان خفي عليهم وجه الحسن
والحكمة لما يرد عليه انه ان اراد ان من شانهم ان يعلموا ذلك ولو بعد حين بما فيهم من القوة العقلية فليس بكاف في
ترك التعجب وهو ظاهر وان اراد انهم كانوا يعلمون ذلك فليس بمعلوم ولا العبارة دالة على ذلك والتسبيح تنزيه الله

اعلم ما لا تعلمون اي اعلم من المصالح في ذلك ما هو خفي عليكم فان قلت فهلا بين لهم تلك المصالح قلت كساد

تعالى عن السوء وتبعيده عنه اي الحكم بنزاهته منه وبعده عنه والتلفظ بما يدل عليه وكذلك التقديس اذا استعمل
في شانه تع مكان الاحسن ان يقال وكذلك تقديسه كما وقع في الكشاف من سبح بالتخفيف وقدس بالتخفيف ايضا
يعني انهما مترادفان بحسب اصل اللغة وان فرقوا بينهما ههنا كما سيأتي في قوله تع ونقدس لك ويقال قدس بالتشديد
على ما الهمتنا ما مصدرية لا موصولة والمعنى على الهامك ايانا معرفتك ووفقتنا اي توفيقك ايانا لتسبيحك
والمراد من ذكر المحمود عليه بيان انه محذوف لدلالة القرينة عليه ما اوهم اي اوهمه اسناد التسبيح الى انفسهم
من العجب والاستكبار كانهم قالوا لولا انعامك علينا بالتوفيق واللطف لم نتمكن من عبادتك ونقدس لك نطهر نفوسنا
عن الذنوب لاجلك على ما قال الله تع ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وليس ذلك اظهارا للمنة منهم
بل هو على حسب ما يقول خادم يجب ان يعوض مخدومه اليه خدمة ما فيقول انستعين بغيري وانا مجد في
خدمتك اعلم ان كلام الكشاف ههنا مبهم لكن الشارح النحرير قال التسبيح التبعيد يعدى بنفسه وباللام وكذلك التقديس
فاللام في لك في المعنى متعلق بالفعلين وكذا الحال اعني نحمدك وفائدة الجمع بين التسبيح والتقديس وان كان ظاهر كلامه
يراد فيهما ان التسبيح بالطاعات والعبادات والتقديس بالمعارف والاعتقادات وذهب المص الى ان نحمدك
قيد للتسبيح فقط ولك قيد للتقديس فقط وان التسبيح لله تع والتقديس لنفوسهم لان توسيط الحال بين العاملين والحمل
على المنازع في لك وتخصيص التسبيح بالطاعات والعبادات والتقديس بالمعارف والاعتقادات بلا ظهور مخصص
تقييد واللام لا يراد الا مع تقديم المعمول او كون العامل فرعا ولذا قال وقيل نقدسك واللام مزيدة اشارة
الى ضعفه اما بخلق علم ضروري بها اي بالاسماء فيه في آدم بان خلق الاصوات والحروف واسمعها وخلق له العلم
الضروري بان اي لفظ على اي معنى يدل كما ذهب اليه الآمدي وذهب الشيخ ابو منصور الى ان خلق العلم بطريق الضرورة
غير مراد ههنا لان معرفة اسماء الاشياء لا تكون بطريق البداهة ولا بالحواس لاستواء الملائكة آدم في البداهة
وسلامة الحواس بدون الاستواء في العلم بها وانما تكون اما بالالهام من الله تع او بارسال ملك من الله تع سوى
الملائكة الذين كلفهم بالانباء والالهام صنع الله تع لكن حصول العلم به استدلالي لا ضروري لانه لا بد من

الاستدلال ليحصل التمييز بين الهام هو حق وبين ايقاع من الجن او الشيطان اقول قد تقرر في الكتب الكلامية وغيرها
ان بداهة الشيء لا تقتضي العلم به لجواز توقفه على امور اخرى غير النظر والفكر فلا يلزم من حصول العلم به لبعض حصوله
لآخر على ان مساواتهم آدم في سلامة الحواس ممنوع كيف والزائد مفقود فيهم وكذا الحواس الباطنة فتدبر او
القاء في روعه ان اللفظ الفلاني يدل على المعنى الفلاني بلا اسماع لفظ وهو الذي سماه الشيخ ابو منصور الالهام
النظري وعلى التقديرين لا يفتقر التعليم الى سابقة اصطلاح ليتسلسل التعليم او الاصطلاح ولم يذكر الدور
اكتفاء بالتسلسل لانهما متقارنان في الذكر فكان ذكر احدهما ذكر للآخر ايضا وكذلك اي لاعتبار الغلبة في التعليم
دون الكلية واشتقاقه مبتدأ خبره تعسف والمراد القول باشتقاقه من الادمة بضم الهمزة وسكون الدال
بمعنى السمرة والادمة بالفتحة اي فتحة الهمزة والدال بمعنى الاسوة يقال لي في فلان اسوة واسوة بالضم
والكسر اي قدوة او من اديم الارض وهو وجهها لما روي عنه عليه الصلاة والسلام انه تع قبض قبضة من جميع
الارض سهلها اي لينها وحزنها اي غليظها اخيافا اي مختلفين وهو اشارة الى ما روي وهب بن منبه انه تع لما اراد
ان يخلق آدم اوحى الى الارض اني جاعل منك خليفة فمنهم من يطيعني ومنهم من يعصيني فمن اطاعني ادخلته الجنة ومن
عصاني ادخلته النار فقالت الارض متى تخلق خلقا يكون للنار قال نعم فبكت الارض فانفجرت منه العيون الى يوم
القيمة فبعث الله تع اليها جبرئيل ليأتيه بقبضة منها من اسودها واحمرها وطيبها وخبيثها وسهلها وحزنها فلما اتيها جبرئيل
ليقبض منها قالت الارض اني اعوذ بعزة الذي ارسلك الي ان تأخذ مني اليوم شيئا يكون منه نصيب النار غدا فيرجع
جبرئيل الى مكانه ولم يأخذ من الارض شيئا فقال يا رب استعاذت بك الارض مني فكرهت ان اقدم عليها فقال تع لميكائيل
انطلق فائتني بقبضة منها كما مر فلما اتيها ميكائيل ليقبض منها قالت الارض له كما قالت لجبرئيل فرجع ميكائيل فقال تع
لاسرافيل مثل ما قال لجبرئيل الى ان رجع وقال مثل ذلك فقال لملك الموت انطلق فائتني بقبضة منها الى آخر ما ذكر
فلما اتيها ملك الموت قالت الارض مثل ما قالت فقال ملك الموت وانا اعوذ بعزته ان اعصي له امرا فقبض منها قبضة
كما ذكر فصعد بها الى السماء فامره تع فجعلها طينا اربعين سنة حتى صار لازبا ثم حمأ مسنونا اربعين سنة

ثم صلصالا كالفخار بعد سنة فجعله جسدا موضوعا على طريق مكة للملائكة الذين يصعدون من الارض الى السماء اربعين
سنة كلما مر به بالليل منهم عجب منه من حسن صورته ولم يكونوا رأوا قبل ذلك على صورة آدم شيئا يشبهه او من الادم
والادمة بضم الهمزة وسكون الدال فيهما وانما حكم بانه تعفن كما شقاق ادريس من الدرس لكثرة درسه العلوم
ويعقوب من العقب لجيئه على عقب اسحاق عليهما السلام وابليس من الابلاس ومعناه اليأس لياسه من رحمة
الله تع لان جميع الاسماء الاعجمية مشتقة من المصادر والالفاظ العربية خروج عن الطريق المستقيم واما انه
يجوز ان يجري الاشتقاق في سائر اللغات وان يوافق لغاتهم لغة العرب في ماخذ هذه الاشتقاقات وان
آدم كان يتكلم بالقرينة فذلك بحث آخر والاسم باعتبار الاشتقاق ما يكون علامة للشيء اشارة الى اشتقاقه
من السمة كما مر اي الكوفيين ودليلا يرفعه يليه الذي اشارة يليه اشتقاقه من السمو كما مر اي البصريين
وعلى التقديرين يحصل المقصود اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه رفعة للمسمى وشعار له بديهة تقع عن
زاوية الهجران يليه منصة العرفان كما سبق فيتناول كل ما يدل على الشيء في الجملة من الالفاظ والصفات والافعال
وكثر استعماله عرفا اي في عرف العام انما موضوع اللفظ الموضوع لمعنى سواء كان ذلك اللفظ مفردا او مركبا مخبرا عنه
كالمفرد كالاسم او خبرا كالفعل او رابطة بينهما كالحرف واصطلاحا عطف على عرفا والمراد بالاسم في الآية اما
الاول وهو الذي باعتبار الاشتقاق او الثاني وهو المعنى العرفي ولا وجه للثالث لانه قاصر عن افادة المرام
والمعنى ان معنى تعليمه تع آدم الاسماء انه تع خلقه من اجزاء مختلفة متباينة العناصر وقوى متباينة اما مدركة
عقلية او حسية ظاهرية او باطنية واما فاعلة باعثة او محركة كما فصلت في موضعها مستعدة للادراك
انواع المدركات من المعقولات بواسطة القوى العقلية والمحسوسات بواسطة القوى الحساسة فانه يدرك
بالبصر لون المطعوم وبالسامعة صوته وبالذائقة طعمه وبالشم رائحته وباللمس لينته وخشونته وحرارته
وبرودته ونحو ذلك والمتخيلة ما استمر من الصور الجزئية والموهومات من المعاني الجزئية والهمة عطف على خلقه يعني
انه لم يبقه على الاستعداد المحض بل اخرج كماله من القوة الى الفعل حتى انه معرفة ذوات الاشياء اي

حقايقها الى كل منها بما يفارقها عداه وخواصها اي ما يخصها من الصفات والمنافع والمضار واسماءها اي الالفاظ الموضوعة
بازائها واصول العلوم يعني قواعدها الكلية وقوانين الصناعات يعني الامور الكلية المحتاج اليها في الصناعات والحرف وكيفية
الآتها كالقلم للكاتب والقدوم للنجار والابرة للخياط ونحو ذلك والمقصود بهذا الكلام دفع سؤال يرد ههنا وهو قبل الملائكة بما
تقولوا الا يلزم من ذلك فضله عليهم فانه انما علم بتعليمكم اياه وانما تعلم لعدم تعليمكم اياها وانما يلزم ذلك لو علم بلا تعليم
او لم تعلم بالتعليم وحاصل الجواب ان المراد بتعليمه خلقه بحيث يستعد لادراك انواع المدركات المذكورة والهامه معرفة
تلك الامور المسطورة بخلاف الملائكة فانهم لم يخلقوا على ذلك الاستعداد فلم يتصور الهامهم معرفة تلك الامور وبهذا اندفع
سؤال آخر وهو انه تع كيف علم آدم الاسماء كلها بالمعنى المذكور ومعلوم انه ما من زمان الا وينقرض فيه اسامي بحار
وانهار وجبال وبراري ونحو العلوم المذكورة ويستخرج من الصناعات المتناهية وغير المتناهية ما ذهب الراغب الى ان كل ما علم
علمها الله تع آدم عليه السلام وان ظهر في بعض الازمنة من بعض اهلها فانه تع علمه اصول العلوم المشتملة على الفروع
كالاصول المبنية عليها المسائل الكثيرة في الفقه والكلام والنحو والحساب والهندسة ونحو ذلك وايضا علمه قوانين الحرف
المشتملة على الفروع وكيفية الآتها التي لا بد منها في العمل الضمير فيه اي في عرضهم اذ التقدير اي يقدر الاسماء اسماء
المسميات فحذف المضاف اليه لدلالة المضاف عليه لظهور ان الاسم لا بد له من مسمى وعوض عن اللام اختيار لمذهب
الكوفيين فانهم يجعلون اللام اشارة الى المضاف اليه لا عوضا عنه لان الغرض السؤال عن اسماء المعروضات اي
الذوات المعروضة على الملائكة حيث قال انبئوني باسماء هؤلاء فلو كان الغرض السؤال عن نفس المعروضات لقيل
انبئوني بهؤلاء فلا تكون المعروض نفس الاسماء سيما اذا اريد به الالفاظ لظهور المغايرة بينهما وقد تسبق يحصى معنى
ان الاسم نفس المسمى او غيره في مباحث البسملة فلا حاجة الى الاعادة والمراد به اي بالمعروض المسمى ذوات
الاشياء ان اريد بالاسم ما هو باعتبار الاشتقاق او مدلولات الالفاظ ان اريد به المعنى العرفي ولكن حيث لم
تذعن ذهني او عرضها لتغليب ما اشتمل عليه من العقلاء على غيرهم على معنى عرضها مسميا بها او مسميا بها مذكورا او
وقعت العبارة في الكشاف انضاوا وقال شارح التحرير وانما لم يجعل الضمير للمسميات المحذوفة من قوله وعلم

آدم الاسماء الخ اعتبار وكل الخلق انما كان لاجل تعليم عرضهم واما على تقدير عرضها او عرضهن فيصح عود الضمير الى الاسماء
فلا نعتبر حذف المسميات ثم مضافا اليه بل هنا مضافا للا يكون نزعا للخوض قبل الوصول الى الماء وليتأمل اقول ما ذكر
صحيح نعم ضمير عرضها دون عرضهن اذ لا فرق بين عرضهم وبينه في عدم جواز الرجوع الى الاسماء لانه ضمير جمع المؤنث والاسماء
ليس كذلك فلا بد من رجوعه الى المسميات فيعتبر بالقرائن حذف المسميات ثم مضافا اليه لا هنا مضافا فانه نزع الخف
بعد الوصول الى الماء تبكيت لهم اي الزام لهم وغلبة عليهم فكون الامر هنا للتعجيز كما في قوله فأتوا بسورة من مثله فان
التصرف في الامور والتدبير في المصالح والمهمات واقامة العدالة بين العباد قبل تحقق المعرفة للامور التي لا بد منها
في اقامة وظيفة الخلافة وهي معرفة ذوات الاشياء وخواصها وافعالها على ما هي عليه والوقوف على مراتب الاستعدادات للعباد
وغيرهم وقدر الحقوق الجارية بين هؤلاء محال خبرا وليس تكليف عطف عليه تبكيت لئلا يكون من باب التكليف بالمحال فانه وان
جاز عقلا عند الاشاعرة لكنه غير واقع كما سبق والانبياء اخبار فيه اعلام صرح به الراغب ولكن يجري مجرى اي استعمل استعمال
كل واحد منهما اي الاخبار والاعلام تقول بكذا كما تقال اخبرته بكذا وتقال انبأته كذا كما تقال اعلمته كذا اقول ينبغي ان يكون قوله
انبئوني باسماء هؤلاء من قبيل الاخبار المجرد لاستحالة الاعلام في حقه تع ان كنتم صادقين في زعمكم انكم احقاء بالخلافة
لعصمتكم عما تترتب الاجزاء على شرطه ح ان المعنى ان كنتم صادقين في زعمكم انكم احقاء بالخلافة من آدم لعصمتكم
دونه فاظهروا فيكم ما به استحق الخلافة ليظهر مساواتكم اياه في ذلك وتترجحوا عليه بعصمتكم وعن صفتهم جملة حالية واقعة
من اسم ان وخبرها اعني قوله الا يليق بالحكيم وبيان ترتب الجزاء على الشرط حينئذ دقيق يحتاج الى زيادة تأمل بل مرجع المعنى
ان كنتم صادقين في هذا الزعم فانتم في باب العلم بدقائق الامور وخفياتها بمرتبة عالية تصلحكم لان تعرضوا عنكم في الاشياء
الجمة والعلوم الدقيقة الغامضة فانبئوني باسماء هؤلاء وهذا التحرير احسن مما قال التحرير ان معناه ان كنتم صادقين
في زعمكم هذا فقدا وعيتم العلم بكثير من خفيات الامور فانبئوني بهذه الاسماء فانها ليست في ذلك الخفاء وذلك الدقة
الموقوف على كونهم صادقين في هذه الدعوى انما هو حصول العلم بكثير من خفيات الامور لا ادعاء العلم فانه غير
موقوف عليه وهو اي احد الزعمين لم يقترحوا به الواو زائدة كما في وكنت وما بينهما معترضة الوعيد ولم من حروف الزوائد

المعنى وهو غير مقترح به فيصح الاستدراك على الكلية لانه لازم مقالتهم الاول لازم لقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لكن هو الثاني لازم
لقولهم اجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء وبهذا الاعتبار يجري اي يعرض التصديق الانشائات وكذا التكذيب ولذا
كذب الله المنافقين في قولهم نشهد انك لرسول الله على قولهم كما يعرف في موضعه اعتراض بالعجز والتصدير يعني ان قولهم لا علم
لنا الا ما علمتنا لما كان خبرا لم يقصد بفائدته ولا لازمها وجب صرفه الى ما يقتضيه المقام ومواريع فوائد الاولى ما ذكر
والثانية اشعارهم بالامر الذي ذكروه والله اظهار لشكر نعمته باعترافهم وكشف لهم اي بتعريفه تعالى اياهم وكشفه لهم
ما اعتقدوا اي اعتقدوا واشتبه عليهم من حال الخليفة ووجه استحقاقه للخلافة والرابعة مراعات للادب بتفويض
العلم كله اليه فانه كمال التواضع ونهاية التذلل فقد قيل لبعض الحكماء ما اعظم التواضع فقال الاعتراف بالجهل للعالم
وسبحان مصدر كغفران ولا يستعمل في اللغة الفصيحة الا مضافا الى ما هو مفعول في المعنى او فاعل وههنا منصوب
باضمار فعله الواجب حذفه كما في سبحان الله سبحان الله اسبح الله تسبيحا لمعنى انزهه تنزيها لائق بشأنه وعلى
ما في العباس ابن فرناس عن السوء براءة وقد اجري علما للتسبيح بمعنى التبرئة على الشذوذ اذا انقطع عن الاضافة قال في سورة
في اسرأيل وقد يستعمل علما له منقطعا عن الاضافة في قوله اي الاعشى سبحان من علقمة الفاخر اوله قد طلت لما جاء فخر
الصحاح العرب تقول سبحان من كذا اذا تعجبت منه يقول الشاعر اتعجبت مني اذا افتخر منه اعلم ان صاحب الكشاف وغيره الف
سبحان الله علم للتسبيح بالمعنى المذكور مضافا اولا وخالفه ابن الحاجب والمصنف ثانيا وذلك في غير حال الاضافة على الشذوذ لقيام
الدليل على خلافه لان الكثير استعماله بالاضافة فلا يكون على خلافه اذا انقطع فقد جاء منونا كقول الشاعر كقول سبحانه ثم سبحانا يغشى
وقولنا تسبح الجودي والجمد وقد جاء باللام كقوله سبحانك اللهم ذا السبحان قالوا الدليل على علميته قوله سبحان من علقمة الفاخر
ورد بانه لا مانع من ان تقاد حذف المضاف اليه ومر ان للعلم به وابقاء المضاف على حاله رعاية لاغلب احواله اعني
التجرد عن التنوين وتصدير الكلام به اعتذار عن الاستفسار والجهل بحقيقة الحال فكانهم قالوا انزهك تنزيها عن ان
يكون فعلك عبثا وخاليا عن الحكمة وانا استفسرنا ليس بالجهة وسؤال جهلا وانذلك اي لكونه اعتذارا جعل مفتاح
التوبة فقال موسى عم سبحانك تبت اليك فكانه قال انزهك عن ان تترى في الدنيا بالبصر وقال يونس عم سبحانك

اني كنت من الظالمين فكانه قال انزلك عن رتبة كرامتك اني كنت من الظالمين لنفسي المباشرة لما نهيتها عنه فاهبطت قبل الاذى بها منك الذي لا تخفى عليه خافية هذا مستفاد من صيغة الصفة المشبهة المحكم لمبدء عانته التي من جملتها آدم عم الذي لا تفعل الا ما فيه حكمة بالغة تفسر ما قبلها فظهر ان قوله المحكم لمبدء عانته مناسب للسياق ومن مجرى التعليل يعني المفعل كلام سيبويه في قولهم بديع السموات اي شاء الله ان وانت فصل لتفيد تاكيد قصر المسند على المسند اليه كما هو اللابق بالمقام وقيل تاكيد للكاف وهو ضعيف لانه لا يناسب المقام وقيل مستدرك لخبر ما بعده وهو ايضا ضعيف لما ذكرنا اي اعلمهم يعني اخبرهم على وجه يحصل لهم العلم بها بدليل استعماله بالبا، فلو اريد بمجرد الاعلام لقيل انبئهم اسمايهم اعلم ان قوله قالوا الجعل استيناف ان لم يكن عاملا في اذ وقوله قال الم اعلم جواب لسوال الملائكة وقوله وعلم عطف عليه وقوله قالوا سبحانك استيناف كقوله قيل اذ قالوا بعد عجزهم وقال يا آدم استيناف ايضا كانه قيل فماذا قال الرب بعد قولهم واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون اقول لا بد من بيان النكتة في تغيير الاسلوب حيث لم تعد وما تكتمون ولعلها افادة الاستمرار الكتمان فان المعنى والله اعلم ما تبدون قبل ان تبدوه واعلم ما يستمر فيه على كتمانه استحضار لقوله اعلم ما لا تعلمون يعني انه عبارة عنه واشارة اليه لا انه بعينه مقول لهم كما هو المتبادر من ظاهر فائدة ما علم ما خفي عليهم من امور السموات والارض التي من جملتها مصالح الاستخلاف وعلم ما لا تعلمون من ذلك المصالح وغيرها على ما قال ولم تعلموا ان التركيب يفيد ما تقصر عنه الاحاد فتكون هذا اشمل واكمل وان كان في الظاهر قوله اعلم ما لا تعلمون اوجز واشمل ولا يخفى حسن التعبير بعلمه وفيه تعريض بمعايبهم حيث لم تعلموا وفيه معايبهم وهو ايذان الاولى ان يتوقفوا متربصين متوقعين ان يبين لهم ما خفي عليهم من امر الاستخلاف وما يكتمونه استبطانهم انهم اخفوا بالخلافة فعلم انه لازم قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك او اسر منهم ابليس بالمعصية فعلى هذا يكون الخطاب العام في قوله وما كنتم تكتمون مجازا كما في قولهم بنو فلان قتلوا زيدا مع ان القاتل واحد منهم وافادت الاثبات والتقرير بالنفي النفي اثبات واعلم ان هذه الآية تدل على شرف الانسان حيث بشر الله تعالى بوجوده وسماه خليفة قبل خلقه وفضله على الملائكة بالعلم الذي هو افضل اسباب الترجيح اقول هذا وجه حسن لا يفهم من كلام المصنف وغيره وهو

والعلم ونحوه كالنموذج لصفاته تعالى ولذا اول بعضهم الصورة في قوله صلى الله عليه وسلم خلق الله آدم على صورته بالصفة ونسخه لما في العالم الروحاني والجسماني بسبب تركيبه من الروح والبدن وذريعة للملائكة الى استيفاء ما قدر لهم من الكمالات العلمية حيث انبائهم باسماء المسميات ووصله للاظهور ما بينوا فيه اريا حصل فيه المباينة بينهم وبين آدم عليهم السلام من الدرجات الموجبة في آدم والمفتقر في فهم امرهم بالسجود جواب لما تنزل الا لما راوه فيه من عظم قدرته وباهر ايات ناظر للاقوله ووصله للاظهور آدم وشكوا لما انعم عليهم بواسطة ناظر الى قوله وذريعة للملائكة آه فاللام فيه يعني اذا اريد بالسجود معناه الشرعي وجعل آدم قبلة للسجود يكون اللام في لآدم يعني الى نحو باي ربك اوحي لها بجري الاجل مسمى ولورد والعار وا لما نهوا عنه كاللام في قول حسان رضي الله عنه اول من صلى لقبلتكم اي الى قبلتكم واعرق الناس بالقرآن والسنن وقبلة ما كنت اعرف ان اللام منصرف عما هو شم منه عن الى حسى رعد او اللام في لآدم اذا جعل سببا لوجوبه كاللام في قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس فانها فيه للتاقيت كما ذكره المصنف ثمة فيكون المعنى هنا اسجدوا لوجود آدم واما المعنى اللغوي عطف على اما المعنى الشرعي وهو التواضع لآدم تحية وتعظيما له المتبادر منه ان لا يكون سجودهم لآدم بوضع جباههم بل بمجرد الانحناء للتعظيم كما هو العادة في هذا الزمان وقد ذهب اليه بعضهم لكن ينبغي ان يكون هو ايضا بوضع الجبهة بلا قصد العبادة لتكون من جزئيات المعنى اللغوي بقرينة قوله كسجود اخوة يوسف له عم فانه كان بوضع الجباه قال الامام القرطبي اختلف الناس في كيفية سجود الملائكة لآدم بعد اتفاقهم على انه لم يكن سجود عبادة فقال الجمهور كان امرا بوضع الجباه على الارض كالسجود المعتاد في الصلوة لانه الظاهر من السجود في العرف والشرع لكنه كان مكررا لآدم وطاعة لله تعالى وكان آدم كالقبلة لهم وقال قوم لم يكن بوضع الجباه بل كان التذلل والانقياد ثم اختلف الجمهور فقيل كان ذلك السجود خاصا بآدم عم فلم يجز لغيره من بنيه وقيل كان جائزا لهم الى زمان يعقوب عم لعلة تاوه ورفع ابويه على العرش وخروا سجدا وكان آخرها وقع من السجود للمخلوق ثم قال والذي عليه الاكثر انه كان مباحا لاعصر رسول الله صلى الله عليه وسلم اني واستكبر قال ابو البقاء اني في موضع نصب على الحال من ابليس تقديره ترك السجود كارها له ومستكبرا وكان من الكافرين مستانف ويجوز ان يكون في موضع الحال ايضا اقول الاحسن

ان لبنى تذييل على ما قبله للتاكيد اما على قول من يجعل الاستثناء من الاثبات نفيا فظاهر واما على قول من يجعله تكلما بالبقية بعد التثنيا فبطريق الاشارة او بيان الفروق كما قالوا في كلمة التوحيد وقوله استكبر ايضا تذييل يفيد مع التاكيد تعليل الاباية كما اشار اليه المصنف امتنع عما امر به استكبارا وقوله وكان من الكافرين تذييل يفيد ايضا مع التاكيد تعليل الاباء والاستكبار به كما اشار اليه صاحب الكشاف تعالى فلذلك لم يات و استكبر كقوله تع وكان من الجن ففسق عن امر ربه فان التفسق بمعنى خروجه عن الطاعة وانتفاء امر البعض كان بسبب كونه من جنس الجن اى من كفرتهم من لم يتخذ وصله في عبارة ربه ان اريد بالبعض معناه الشرعي او يعظمه ويتلقاه بالتحية ان اريد به المحتمل الاول من المعنى اللغوي او يخدمه ويسعى فيما فيه خير وصلاحه ان اريد به المحتمل الثاني منه والاباء امتناع باختيار من حق به الداعي انفيا والتكبر ان يرى الرجل نفسه اكبر من غيره وهو مذموم وان كان اكبر في الواقع بالتشبيه في الصحاح المتشبع المتزين بأكثر مما عنده مذكر وموزن بالباطل وكان من الكافرين اى في علم الله تع دون ظاهر الحال كيف وقد روى انه عبد الله تع ثمانين الف سنة واعطى الرياسة والخزانة في الجنة وظاهر انه نشأ في ظهور الكفر باستقباحه متعلق بصار اى تحول وانقلب حاله الى الكفر بسبب استقباحه امر الله تع وانكاره كفر فكيف استقباحه وفيه تنبيه على الراغب حيث قال قبل معناه صار وليس بشئ فان كان استعمل هنا على احد وجهين لما لا عتبار وقت العصيان بوقت الاخبار ويكون بناء الاضافة اليه ماضيا فيجب ان تقال كان وانما قال كان من الكافرين تنبيها على ان ما يعدم من طاعته غير معتد به ولم يحكم به من قبل حكم الكافرين في شرط الطاعة لان الاحبط ومن حكم الايمان ان يليد وتقدم وتقرير الرد ان استعمال كان ههنا لاعتبار وقت العصيان بوقت الامر والتكليف لا وقت الاخبار وظاهر انه بالاضافة اليه مستقبل لان ترك الواجب مطلوب فعله بالمتباحة وسيأتي ما قيل جواب عما يرد على التفسير الثاني لان غاية ما صدر عنه ترك الواجب وهو لا تقتضي الكفر والآية تدل على ان آدم افضل من الملائكة المامورين بالسجود سواء قيل بعمومهم او خصوصهم على ما مر وذلك لان الله تع امرهم بالسجود له تعظيم وتكريم لا مجرد سجود زيادة وتسليم بقرينة آبائه واستكباره وتعليله بانه خير منه والكليم لا يامر بسجود الا على الافضل ولانه عم اعلم منهم ومعلم لهم حتى

علمهم اسماء المسمى والاعلم افضل من غير والمعلم افضل من المتعلم ولو من وجه يشير به الى جواز افضليته عليه بوجه آخر واعلم ان اكثر اهل السنة والشيعة ذهبوا الى تفضيل الانبياء على الملائكة مطلقا وذهب الحكماء والمعتزلة والقاضي ابو بكر الى ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء ودون الملائكة السفلية وقال المحقق من شراح اصول العقائد فخر الاسلام لا طائل تحت هذا الخلاف والاحسن الكف عنه ولعل هذا هو الوجه الاقتصاد من المصنف على هذا المقدار وان ابليس كان من الملائكة يعني ان الآية تدل عليه ايضا كما بالظهور لا القطع والالزم بمستقيم قوله الآتي ولمن زعم انه لم يكن آه والالزم بتناوله امرهم فيلزم عدم العصيان بمخالفته اذ لم يذكر في قصة من القصص مع كثرتها تكرارها في القرآن ولا في غيره من الكتب السالفة كما ذكر الا له الامر بالسجود ولا لبس نصا وانما ذكر ذلك الوجه الذي تظاهر هذا النص فظهر انه كان مامورا به بالدخول تحت امر الملائكة ولم يصح استثناؤه منهم لان الاصل في الاستثناء الاتصال لجواز ان يقال انه كان من الجن فصل ومن الملائكة نوع هذا مبني على ما سيأتي من قوله ولعل صنفا من الملائكة آه قال علم الهدى ويحتمل ان يكون المعنى صار من الجن وكان ملكا فغير الله صورته وطبعه وسوده الى صورة الجن وطبعهم وسماهم بعد قصده الى الاباء والاستكبار والكفر فصار ممسوخا كان بعض بني آدم صار واقردة وخنازير او الجن انضم كافرا مامورا آه الفرق بينه وبين الوجه الاول ان التغليب في الاول على ابليس فقط وفي هذا على الجن المطلق الداخل فيه ابليس وكان يحتمل ان يكون الثاني من قبيل دلالة النص لولا قوله والضمير في فسجدوا راجع الى القبيلتين وعلى التقادير يكون الاستثناء متصلا لا منقطعا وان من الملائكة عطف على ان ابليس من الجن لا معصوم وان كان الغالب فيهم العصمة قال في شرح التأويلات لعل الهدى زوال العصمة عن افراد الملائكة بحسب المعصية منهم جائز اذا تعلق به عاقبة حميدة او لم تتعلق به عاقبة وخيمة بخلاف الانبياء عليهم السلام عندنا حيث لا يجوز وجه المعصية منهم من طريق الحكمة وان كان متصورا من حيث ذات الفعل ولعل فريقا من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات وسيأتي تحقيقه بقي ما لو افقه من الروايات كالبرية جمع بار والجن يشملها لاشتراكهما في ماخذ الاشتقاق وهو الاستتار فان الجن انما سموا بذلك لاستتارهم عن ابصار الناس لا لتعارف كيف يصح وكذا ابى عدم مخالفة الملائكة الشياطين

لانه اى ما روته كالتمثل اى كما يروله
المثال لما ذكرنا يعنى قوله وتعل
ضربا من الملائكة لا مخالف الشياطين
بالذات ج ح

بالذات آه فان الحاكى مادتها بالذات بعض اتحاد مادتهما وهنا كذلك وانما قال كالتمثل لان المفهوم من العبارة ليس صيغة التمثل
وظاهر بل شدكن اليه البيان لقوله فان المراد بالنور الجوهر المصمت آه ومنى نكصت اى رجعت القهقرى خدعة اى حديثة طرية
والانزال ينزا دحتى ينطفئ نورها وسقى الدخان الفرق اقول فيه اشكال لانه يدل على ان الجن مخلوق من نار مخلوطة بالدخان
وهو مخالف لما ثبت انه خلق من مارج من نار وهو الصافة من الدخان صرح به المصمت وغيره اللهم الا ان يقال المراد بالدخان
صفاؤها حسب ظاهر الحس وهو لا ينافى اختلاطها بهذا الواقع وهذا اى القول بجواز كون ضرب من الملائكة موافقا للجن
بالذات اشبه بالصواب من القول بغايرهما بالذات والحصمة واوفق للجمع بين النصوص قال فى شرح التأويلات
لبس فى القرآن ولا فى الاخبار ان الملائكة لم يخلقوا الا من نور بل وردت الاخبار انها خلقت من خير النور ايضا
فقد روى انه نهر تحت العرش اذا اغتسل فيه جبريل وانتفض خلق من كل قطرة تقطر منه ملك وفى الخبر من
قال سبحان الله وبحمده خلق منه ملك يسبح الله تعالى كذا بل وردفى الخبر الصحيح ان الله تع خلق ملائكة من النار و
خلق ملائكة بعضها من الثلج وبعضها من النار وكان تسبيحها سبحان الذى الف بين الثلج والنار فدل ان خلق الملائكة
من النور لا ينفى ان المخلوق من غير النور لا يكون ملكا تأمل هذا كلامه ومن فوايد الآية استقباح الاستكبار وانما
قال هاهنا ومن فوايد الآية وقال فيما سبق والآية تدل آه لانها تدل على كل ما سبق باشارتها بلا انضمام امر اخر اليها
بخلاف ما ذكر هاهنا بل يفهمه منها من له نفس بنظر وفهم متسارع بلا حظة الامور الخارجية فانها لا تدل على استقباح
الاستكبار مطلقا بل على استقباح الاستكبار من طاعة الله والاعلى افضائه مطلقا لصاحبه الى الكفر وكذا الحث على
الانتهاء الامن وترك الخوض فى سر ودكن ظاهر وكذا قوله وان الامر للوجوب فان الآية تدل عليه بل بعضد بانضمام
آيات اخر فان قوله تع افعصيت امرى اى تركت موجبة دل على ترتب الماموربه عاص وكل عاص يلحقه الوعيد
لقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اى ما لك الملك الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب
وايضا قال تع ما منعك الا تسجد اذ امرتك اى ما منعك من السجود فى عدم سجودك والاستفهام للتوبيخ والانكار
والاعتراض وهو انما يتوجه اذا كان الامر للايجاب لتستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك انما منعنى

السجود فعل ما اللوم والانكار وكذا الحال فى قوله وان الذى علم الله تع من حاله آه فان الآية لم تدل على الطلق اذ العبرة بالخواتيم
ولئن كان حكم الحال مؤمنا فالمال مما لم يتبين ان الايمان ثابت فى الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذى هو علم الفوز والنجاة
بهذا ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشية ولم يقصدوا الشك فى الايمان الناجز يعنى انهم قالوا انا مؤمن
ان شاء الله تع ولم يقصدوا به الشك فى كونهم مؤمنين فى الحال وهو الموافاة المنسوب الى شيخنا الاشعرى يعنى الموافاة
الانتهاء والوصول الى آخر الحق واول منازل الآخرة ومعنى نسبتها الى الشيخ ان هذه اللفظة انما اشتهرت منه وتداولت
من اصحابه لان المعنى مختص به السكنى من السكون يعنى ان اسكن كما جاء بمعنى صار ساكنا من السكون المقابل للحركة كذلك
جاء بمعنى اتخذ المسكن من السكنى وان كان السكنى فى الاصل ماخوذا من السكون لانها استقرار البيت فكونها مختصة منه
بالضرورة وانت تاكيد اكده بالمستكن ليصح العطف عليه اذ لا يجوز العطف عليه بلا فاصل سواء كان ضميرا منفصلا
نحو قوله تع اسكن انت وزوجك الجنة او غيره كقوله تع ما اشركنا ولا اباؤنا ذكر الزمخشرى فى بعض مصنفاته وهو
احسن واخصر من قول النحاة انه لا يصح العطف على الضمير المرفوع المتصل الا بعد التاكيد بالمنفصل الا ان يقع الفصل
لان ظاهر العبارة يشعر بان هذا الفاصل ينبغى ان يكون غير الضمير المنفصل وليس كذلك بل المدار وقوع الفاصل
سواء كان ضميرا منفصلا او غيره واما انه كيف يصح العطف الاسم الظاهر على المستكن فى اسكن حتى توهم بعضهم
انه فاعل فعل محذوف تقديره وليسكن زوجك وهذه الجملة معطوفة على الجملة الاولى فجوابه انه على سبيل التغليب نحو انت
وزيد فعلتما وانا وعمرو فعلنا وانما يخاطبها اولا حيث لم يقل اسكنا مع انه اخص بنبيها على انه المقصود بالحكم والخطاب
اى الذى عطف عليه يقع له ذلك الحكم كما انه يقع له الاعراب والجنة دار الثواب والمعنى اللغوى لان اللام للعهد لانه
اصل يجب صرف اللفظ عليه اذا وجد معهود والا معهود هاهنا غيرها لسبق ذكرها كما انه رد لما قال فى شرح التأويلات
ان الناس اختلفوا فى الجنة التى اسكنها آدم وحوا السكون فيها اهى التى وعدت للمتقين او جنة من الجنان سواها
هذا والاحوط والاسلم هو الكف وترك القطع على احدهما اذ ليس فى كتاب الله تع ولا فى السنة المتواترة تعيين
الجنة فكان التعيين بطريق القطع شهادة على الله تع بما لا علم له وذلك حرام بنص الله تع ولا تقف ما ليس لك به علم

فقد بدر رغدا واشعارا بانها الرغد والرغد بفتح العين وسكونها والرغيد الواسع ومنه فلان في رغد من العيش ورغد
بالكسر رغدا من باب علم والجوهري نقله بالضم ايضا صفة مصدر محذوف وهو اكلا اي مكانا من الجنة شئتما حال حيث
على العموم لاقتضائه ظاهر الاباحة والمقام واسقاء المانع وسع الامر عليهما اي جوز لهما الاكل من الجنة على وجه
التوسعة البالغة وانما جعله معلقا باسكن مع انه اظهر مما وجه المعنى لتحلك الفاصل اراحة اي ازالة للعلة
والعذر اي لئلا يبقى لهما علة وعذر في التناول من الشجرة المنهي عنها هذا اولى من قول صاحب الكشاف من
شجرة واصل لانه مع ابهامه واحتماله للاصل الشخصية والنوعية غير متعرض للقصد وسكونها منهيا عنها
الفائدة للحصر يعني انها قد سبقت للحصر فلم يدركها فيه مبالغات كانه اطلق الجمع واراد التثنية لان المبالغة ههنا
بطريقين احدهما تعليق النهي بالقرب وقد قرن بالامر بدعليه وثانيهما ما ذكر من جعله وجعله سببا لان يكونا
من الظالمين او نقول المبالغة الاولى لما تضمنت الجهات والاعتبارات جعلت كانها اكثر منها واصل فاعتبر تسع
الثانية مبالغات وضمير تحرمه وعنه للقرب بأحد اي الميل مجامع قلبه اي اطرافه وجوانبه كان كل طرف منه مجمع
للخواطر وملجأ اي يشغل ذكر الميل القلب وجعله اي القرب عطف على تعليق النهي سببا لان يكونا من الظالمين الذين ظلموا
انفسهم مع ان السبب في الحقيقة هو التناول لان القرب منه بارتكاب المحاصل على تقدير ان يكون هذا النهي قبل النبوة او
بنقض حظهما على تقدير ان يكون بعد النبوة كما سجيء في الحقيقة بالاتيان معلق بنقض اصدر زلتهما عن الشجرة وحملهما على
الزلة بسببها اعلم ان النحاة ذهبوا الى ان عن هذه للسببية والتعليل وما كان هكذا فحاصل المعنى والارشاد وكانا
اصل الكلام مع تضمين معنى الاصدار اعتبر المصدر اصل الكلام اولا واللازم ثانيا وعكس صاحب الكشاف حيث قال
اي حملهما الشيطان على الزلة بسببها ثم قال وحقيقة فاصدر الشيطان زلتهما عنها وانما قال اصدر زلتهما ولم
يورد الفعل المضمن على طريق الحال اشارة الى ان ابراد على ذلك الطريق ليس بلازم في التضمين وتنظير عن هذه موجه
في قوله تعالى حكاية عن قول الخضر لموسى عليهما السلام وما فعلته عن امري اي ما اصدرت فعلته عن اجتهادي ورأيي وانما
فعلته بامر الله ثم اوالزلهما عن الجنة بمعنى اذهبهما عنها وابعدهما كما تقول زل عني مرتبته وزل عني ذاك اذا ذهب

عنك اي من الكرامة والنعيم اقتصر عليه ولم يقل ومن الجنة لان الضمير للشجرة فنبه عنها لان المآل واحد مع عدم عراية
عن التكلف ومقاسمة اياهما قالوا اول من حلف كاذبا ابليس يمثل لهما اي تمثل حتى شاهداه فقالوا لهما اي كالمهما بذلك
اي بما ذكر من الكلمات او القاه اليهما بطريق الوسوسة كما يوسوس في صدور الناس من غير ان يرى وشاهده
قوله في موضع آخر قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو فان القصة واحد واهبطا خطاب لآدم وحوا
وبعضكم لبعض عدو حكم فيما سيأتي الذرية مع كونه حالا من ضمير اهبطا ويدل على ان لبس المراد التعادي والتباغض
منهما سعي ابليس بل بين بني آدم قوله فمن تبع هداي الآية حيث قسمهم على المؤمنين والكافرين وبين ما لكل من الفريقين
من الجزاء اخرج اي ابليس منها ثانيا بعد ما كان يدخلها للوسوسة بناء على ما قيل انه لم يمنع ليدخل للوسوسة او دخلها
مارقة اما بالتمثل او بالدخول في فم الحية كما مر فان قيل ليس هذا تكرارا لما سبق بلا وجه قلنا لانهما انما ذكرا فيما سبق
في بيان كيفية توصله عليه ازلالهما انه بلا دخول او بد وعلى تقدير الدخول فاني طريق دخل وههنا في بيان ان الدخول
الذي تقتضيه الاخراج باي طريق حصل ولهذا زاد قوله او من السماء فانه لم يذكر فيما سبق حال اي جملة اسمية وقعت حالا
فكان مقتضى الظاهر ان يكون بالواو ولكن استغني فيها بالواو وعن الضمير لان المقصود هو الربط وهو كما يحصل بالواو
يحصل بالضمير بغي اي سعي بعضكم على بعض بتضليله اياه بتسويله الضلال او هو الخروج عن الطريق المستقيم
طابق الواقع اول الكلمة اشارة الى ما ذكر الراغب انه ليس يريد به المهارسة فقط والمابعة فقد ان الملابسة اما بين
الرجل والمرأة فكثيرة في الخلق والخلق حتى ان ما يحدث من اخلاق الرجل تذم من المرأة ثم بمن قوى الانسان في نفسه تفاوت فجذر
تح الذي خلقنا منه لنسبته الاجزاء اخر ما نافية في بلوغ السعادة ويسوس منها ما يمكن سياسته وتدفع ما يجب مدافعته
موضع استقرار ان كان مستقر اسم مكان او استقرار ان كان مصدرا ميميا اي حصل يريد به وقت الموت او القيامة
اعلم ان الى متعلق بما في الظرف الواقع خبرا عن مستقر ومتاع والتقدير المستقر والمتاع حاصل لكم الى حين اما
حصولهما اذا اريد به وقت الموت فظاهر واما اذا اريد به القيامة فلان العبرة برزخ يعتبر تارة من القيامة فالاستقرار
في الارض لما لم يكن الدخول في القبر استقرارا لما لم يكن القبر عندهم في الارض وقيل

نا الله

جعل ابتداء يوم القيمة من الموت لان من مات فقد قامت قيامته وقيل جعل مقدمات الشيء من جملته والاول اقرب اقول هذه
التكلفات انما يحتاج اليها اذا اريد استقرار خصوصيات الافراد وتمتعهم واما اذا اريد استقرارهم وتمتعهم بالنظر
الى النوع فلا فان من الظاهر المكشوف ان افراد الانسان من حيث افراده مستقرة ومتمتعة في الارض الى يوم القيمة
لما ورد انها انما تقوم على الكفرة واشرار الناس استقبلها التلقي يجيء بمعنى الاستقبال وبمعنى التلقن اذا استعمل بمن يقال
تلقنته منه اي تلقنته وانما لم يجعله من هذا مع ظهوره حيث استعمل بمن لترتب عليه الاخذ والقبول والعمل وساير ما
يدخل في استقبال الرجل اعزته واحياؤه كذا قال النحرير اقول فيه بحث لان الترتيب المذكور انما يتاتى بعد صحة استعمال
اللفظ في المعنى الذي هو فيه غير ظاهر فكيف يصح جعل الترتيب جهة لصحة الاستعمال فالصواب ان يقال لان تلقي الكلمات
لا يترتب على الاهباط بلا تراخ بوجه من الوجوه بخلاف الاستقبال فان ابتداءه وهو الانتظار الى الكلمات حصل عقيبه
بلا تراخ كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى فعلى هذا لا يكون من ربه لغوا بل من الكلمات بالاخذ وهو الضبط والحفظ و
القبول وهو الاعتقاد بها والزام العمل بموجبها والعمل بها حين علمها على البناء للمفعول من التعليم اي علم آدم تلك
الكلمات اراجعي انت اما ان يكون راجعي مبتدأ بالمعنى الثاني وانت فاعله قائما مقام الخبر لاعتماده على الاستفهام
واما ان يكون انت مبتدأ بالمعنى المشهور وراجعي خبره قدم عليه للاهتمام كما في قولك اقائم زيد كما قال ابن الحاجب
قال النحرير وقوع الجملة الاستفهامية جزاء الشرط محل بحث اقول هذا مخالف لما قال في شرح التلخيص ويجب ان ينبه
ان الجزاء يجوز ان يكون طلبيا نحو ان جاءك زيد فاكرمه لانه فعلي استقبالي لدلالته على الحدوث في المستقبل فيجوز
ان يترتب على امر بخلاف الشرط فانه مفروض الصدق في الاستقبال فلا يكون طلبيا ثم قال وتاويل الجزاء الطلبي بالخبري
وهم لانه ليس بمفروض الصدق كالشرط بل هو مترتب عليه اللهم الا ان يفرق بين الامر والاستفهام كالكلام مثال لما
يدرك بالسمع والجراحة للمدرك بالبصر لتضمنه اي تضمن تلقي الكلمات معنى التوبة باعتبار تضمن الكلمات اياه على التفاسير
المذكورة او الذي يكثر اعانتهم على التوبة ماخوذ مما قال الجوهري وغيره تاب الله عليه اي وفقه لها اعلم ان الفاء
في فتلقى يدل على ترتب التلقي على الهبوط بلا تراخ والفاء في فتاب يدل على ترتب قبول التوبة على التلقي بلا تراخ

وقد روى الامام محيي السنة عن ابن عباس رضه ان آدم عم وحوا بكيا على ما فاتهما من نعيم الجنة مائتي سنة ولم ياكلا ولم
يشربا اربعين يوما ولم يقرب آدم حوا مائة سنة وفي رواية ان آدم لما اهبط الى الارض مكث ثلاثمائة سنة لا
يرفع راسه حياء من الله تعالى اقول على تقدير صحة الرواية يجوز ان يكون اول التلقي عقيب الهبوط باي يكون مستقبلا
للكلمات قاصدا اليها منتظرا لها واول التوبة عقيب آخر التلقي وان كان بين اول التلقي وآخره الذي يصل فيه الكلمات
ويعمل بها زمان طويل كرر للتاكيد ان كان ابليس داخلا في الخطاب فوجه التاكيد ظاهر والا فهو لكمال العناية بانزالهم
واما تقديم ذكر تلقي الكلمات عليه فلفرط الاهتمام بصلاح حاله وفراغ باله والاخبار بقبول توبته والتجاوز
عن هفوته قال النحرير وازاحة ما عسى يتشبث به الملائكة فيما زعموا في حقه وقد فضله عليهم وامرهم بالسجود له
اقول فيه بحث لان ما يتشبث به الملائكة في ذلك انما هو في المحاكي ولا تقديم فيه وانما التقديم في الحكاية وليس فيها ما
يتشبثون به في ذلك لانها بعد الوقوع بازمنة متطاولة فاين احدهما عن الآخر اللهم الا ان يقال القرآن لما ثبت في اللوح
المحفوظ على هذا الترتيب الذي هو عليه الآن قبل خلق آدم جاز ان يطلع الملائكة فيه على زلة آدم ويطلعوا عقيبه
على توبته وقبولها ونزول ذلك او لاختلاف المقصود بالاهباط فكان الاهباط ايضا اختلف وتعدد فمن اهتدى
الهدى اي وجد الطريق المستقيم نجا ومن ضل اي فقد الطريق المستقيم هلك وانما قال في الاول دل وفي الثاني اشعر
لان كون هبوطهم الى دار بلية مدلول لقوله ولكم في الارض مستقر وكونهم منقادين مدلول لقوله بعضكم لبعض عدو
وكونهم غير مخلدين مدلول لقوله الى حين بخلاف كون اهباطهم للتكليف فانه انما يستفاد من فحوى الكلام والتنبيه عطف على
الاختلاف باحد هذين الامرين احدهما التعادي وعدم الخلود والثاني التكليف المفضي الى الجزاء للحازم الحزم ضبط
الرجل امره واحده بالثقة ولكنه اي آدم نسي ولم يجد له عزما سيأتي تحقيق معناه وان كل واحد عطف على ان مخافة
وهو كما ترى اشارة الى ظهور ضعفه لان ضمير منها الثاني راجع الى الجنة كالاول اذ لم يسبق ذكر السماء فيلزم ان
يكون الهبوط الثاني ايضا من الجنة وايضا لا يلائمه جعل استقرارهم في الارض وتمتعهم فيها حالا من الاول وان كانت
مقدرة وقيل لان التوبة انما صدرت وهو على الارض فلا وجه لترتيبها على الهبوط في سماء الدنيا بالفاء في فتلقى

وهو ضعيف جواز ان يكون اول التلقوة السماء وانتهاؤه الارض كما مر قال الامام عندي وجه ثالث اقوى من الوجهين وهو انا لما زلا فاهبطوا بالهبوط منها او وقوعه قبلهما ان الامر بالهبوط كان بسبب الزلة فربما زال بالتوبة فاعاد الله تعالى الامر بالهبوط لئلا يظن ان الزلة لم تكن جديرا على الزلة حتى تزول بزوالها بل كانا محققا للوعد بقوله اني جاعل اقول فيه بحث لانه انما يصح اذا كان الهبوطا الثاني بعد التوبة وليس كذلك لان التوبة في الارض بعد سنين والامر بالهبوط من الجنة وكشف سوءتهما حال واحدة

اللفظ تاكيد في المعنى فان الجمعية المطلقة لا تنفي بحسب وضعها اتحاد الزمان وبهذا قالوا في قولهم الواو للجمع المطلق انه لثبوت الحكم للمتبوع والمتبوع من غير تعرض لتقدم او تاخر او معه بل يكفي اشتراكهما في الحكم في بحث لا يخرج عنه واحد منهما كالهبوط هاهنا وهو معنى قولهم في البقاء جميعا حال اي مجتمعين اما في زمان واحد او في ازمنة بحيث يشتركان في الهبوط فحينئذ يكون كالتاكيد المعنوي كانه قيل اهبطوا انتم اجمعون فلا كداي لكونه تاكيدا في المعنى لا يستدعي اجتماعهم في الهبوط في زمان واحد لان التاكيد لتقوية ما يفيده الاول لا لافادة امر جديد وبالتحقيق الذي ذكرناه اندفع ما قيل لا يجوز ان يفيد مع التقوية معنى الاجتماع في زمان واحد نظرا الى ما خذ الاشتقاق فانه يفيد ان اتحاد الزمان غير ماخوذ في الشرط الثاني مع جوابه جواب الشرط الاول رد على من قال انه ليس بشرط وان كان ظاهر من شرط الا يرى انه لا جواب له وما مزيدة اكد بها ولذلك اي لتاكيدا بها حسن تاكيد الفعل بالنون ولو لم يكن فيه معنى الطلب اعلم ان نون التاكيد يلحق باخر ما فيه معنى الطلب من الفعل لتاكيده والمبالغة كالامر والنهي والاستفهام والتمني والعرض والتخصيض الا ان وضع هذا النون لتاكيد ما فيه معنى الطلب الا ما طلب بقصد ناكد ليحصل فان الطلب انما طلب شيء الحاصل ما هو موجود وكان ولكن يقتضيا لتاكيد وقد يلحق القسم ولو لم يكن فيه معنى الطلب الا ترى ان المتكلم لا يقسم الا على مطلوبه وكثرت زيادتها في فعل شرط مؤكدا وانما ما المزيدة نحو اما تفعلن وذلك لجريه مجرى القسم في انه لما اكد اول الشرط بها الذي هو اكد اخر بنون التاكيد كما ان القسم لما اكد اوله باللام اكد آخره بالنون نحو والله لا فعلن او لجريه مجرى ما فيه معنى الطلب لاشتماله على ما يقتضي توكيدا وهو ما المزيدة كما تشمل فعل الطلب على الطلب المقتضي لتوكيد لانه محمل في نفسه لا قطع بوقوعه بل لتشاء هديها بالانزال والارسال

وان شاء ترك الكل لكمال فضله ورافة الكريم ان ما وافعل بالنون اما وال ربحان جانب الوقوع غير واجب عقلا خلافا للمعتزلة وكرر لفظ هدى ولم يضمر بغير وضع المظهر موضع المضمر حيث لم تقل فمن تبعه لانه اراد بالثاني اعم من الاول اي اشمل لمتناوله الشرع والعقل بخلاف الاول فانه لا يتناول العقل لحصوله قبل الارسال والانزال وجه كونه اشمل ان من في من هدى للابتداء وظاهر ان ابتداء كل هدى كاملا كان او ناقصا منتهيا الى هداي المضاف اليه فانه للشرف واظهار الكمال فلا بد من تناولها واما ما اشتهر ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى فاكثري لا كلي وهو اي الثاني ما ياتي به المرسل من الاعتقاديات والعمليات واقتضاه العقل من الاعتقاديات اذ لا مدخل للعقل في الاحكام العملية عند الاشاعرة اي فمن تبع ما اتاه من قبل الشرع مراعيا فيه ما تشهد به العقل بعني يكون عارفا بالله تعالى ومصدقا للرسول في معجزاته وما يترتب عليها مواظبا على الطاعات مجتنبا عن المعاصي معرضا عن الانهماك في اللذات والشهوات فانه لا يكون من اولياء الله تعالى فلا خوف عليهم اي من شانهم ان يخافوا عليهم من الحوق مكروه فضلا عن يحل به او يقع عليه مكروه بعني العقاب لان خوف الحوق العقاب على شخص لا يكون الا باستحقاقه العذاب وهو ان لا يباشر المنهي عنه والمفروض انهم مجتنبون عن المعاصي فكيف يخاف عليهم ان يلحقهم عقاب وهذا لا ينافي ان يخافوا انفسهم من النزول عن هم حالهم بان يباشروا المنهي عنه لما تقرر ان الولي يجوز ان يسقط عن مرتبة الولاية ويدخل النبي ولهذا قال تعالى فلا خوف عليهم ولم يقل فلا يخافون فتدبر ولا يلزم ان لا يحزنوا على فوت عنهم محبوب من الطاعات والعبادات الواجبة او المندوبة لان المفروض انهم لا يتركونها فيحزنوا عليه اي على فوته فالخوف اي اذا تقرر ما ذكرنا ظهر ان الخوف انما يكون على المتوقع اي الذي يتوقع حصوله بسبب وجه سببه المقتضي اليه كمباشرة المنهي عنه هاهنا فما لم يقع عنهم تلك المباشرة لم يقع عليهم خوف والحزن انما يكون على الواقع من الحال كترك الواجب او المندوب فما لم يتركوا لم يحزنوا والحاصل ان من حصل العقيدة الصحيحة ولم يباشر المنهي عنه ولم يترك شيئا من الواجبات بل المندوبات ايضا لا يستحق العقاب ويستحق الثواب نفى الله تعالى عنهم العقاب بنفي لازمه وهو الخوف عليهم لانتفاء سببه كما مر واثبت لهم الثواب باثبات ملزومه بطريق

الكناية فان الثواب لازم لفعل الطاعات وتابع له بمقتضى الوعد وقد عرفت ان عدم الحزن انما يكون لفعل الطاعات على
اكد وجه وابلغه وهو اثبات الشيء بالبينة وقرا هدي على لغة هذيل كما في قفي في قفاي وعصي ومثوي كانهم ارادوا
كسر الالف قبل ياء المتكلم لان اصل ياء الاضافة كون ما قبلها مكسورة كما في غلامي فلما لم يقدروا عليه قلبوا الالف
الى اخت الكسرة فاجتمع ياءان فصير الى الادغام ولا خوف عليهم بالفتح قد مر وجه الفرق بين القراءتين في لا ريب
فيه واذا تامل المنصف في تحقيق مراد المصنف ظهر له معنى قوله تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم
يحزنون عطف على فمن تبع اقول لعل النكتة في افراد المعطوف عليه لفظا مع افراد الضمير الراجع اليه وضمير
المعطوف مع جمع ضميره الايماء الى قلة الاولياء الله تعالى وكثرة اعدائه واما الجمع في عليهم ولا هم يحزنون فكانه
ايماء الى كثرتهم باعتبار الفضل والشرف كما سبق في تفسير قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا بل كفروا
بالله وكذبوا باياته او كفروا بالايات جنانا وكذبوها لسانا يعني ان الكفر اذا اطلق يتبادر منه الكفر بالله
تعالى فاذا اعتبر تعلق باياتنا بكذبوا فقط لقرينة يبقى كفروا مطلقا فيحمل على الاول واذا اعتبر تعلقه بهما لا يبقى مطلقا بل
يكون مقيدا بتعلقه بالايات فقوله عن غيرها تفصيل من حيث دلالتها على الاحكام او العبر او الامثال اذ الوعد او
الوعيد او نحو ذلك من اللطائف القرانية ولم يذكره المصنف لظهوره واشتقاقها من اي بالتشديد لانها تبين ايا من
اي اي بعضا من بعض او من اوى اليه اي رجع فابدلت عنها يعني الياء في الاول والواو في الثانية الفا على غير قياس
لسكونهما فانه انما يكون على القياس اذا تحركا او اتيه او اويه كرمكة الجوهري اختار الاول حيث قال والاصل اوية
بالتحريك قال سيبويه موضع العين من الاية واو لان ما كان موضع العين واوا واللام ياء اكثر مما موضع العين
واللام منه ياءان مثل شويت اكثر من حييت وابو البقاء الثاني حيث قال والاصل في اية الله لان فاها همزة
وعينها ولامها ياءان لانها من تاياء القوم اذا اجتمعوا فاعلت كاعلال قال وباع او ايية بالف بين همزتين
كقائلة بالهمزة من القول فحذفت الهمزة تخفيفا فبقيت اية والمراد باياتنا الايات المنزلة وهي ايات القرآن على ما هو
الظاهر المتبادر او ما يعمها والمعقولة بان يراد بها الدوال والعلامات المتناولة لايات القرآن والايات

التي في السموات والارض الدالة على الوحدانية المستحث على اعتبارها بنحو قوله تعالى وكاين من اية في السموات والارض
يمرون عليها وهم عنها معرضون على عدم عصمة الانبياء العصمة ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور وتتوقف على
العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات والجواب من وجوه اربعة كل منها جواب عن مجموع الوجوه الستة المذكورة
الاول انه لم يكن نبيا اذ لم يكن له ح امة والنبوة لا تتصور بلا امة الثاني ان النهي للتنزيه يعني سلمنا انه كان
نبيا لكن النهي للتنزيه لا للتحريم ليكون مرتكب المنهي عنه عاصيا فاندفع الوجه الاول من التمسك وانما سماه ظالما
وخاسرا آه دفع للثاني والخامس واما اسناد الغي والعصيان اليه فسياتي الجواب عنه في موضعه اشارة الى
ما قال هناك وفي النفي عليه بالعصيان والغواية مع صغر زلته تعظيم للزلة وزجر بليغ لاولاده عنها فاندفع
الثالث وانما امر اي صار مامورا بالتوبة تلافيا لما فات عنه من الحظ فاندفع الرابع وجرى عليه ما جرى آه دفع
للسادس ووفا لما قاله للملائكة قبل خلقه من جعله خليفة في الارض فانه لو لم يخرج من الجنة لم يكن خليفة في الارض
الثالث انه يعني سلمنا ان النهي للتحريم لكنه فعله ناسيا لقوله تعالى ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسي العهد ولم يعن
به حتى غفل عنه ولم نجد له عزما تعميم راي وثباتا على الامر اذ لو كان ذا عزيمة وتصلب لم يزله الشيطان ولم يستطع
تقريره وقيل عزما على الذنب لانه اخطا ولم يتعمد وكان ينبغي ان لا يعاتب عليه ولكنه عوتب عليه بترك التحفظ
عن اسباب النسيان فلما ورد انه مرفوع عن الامة فكان ينبغي ان لا يعاقب عليه دفعه بقوله ولعله وان حط
عن الامة آه تؤيده ما قال صاحب الكشف ترك الاولى سمي ذنبا لانهم مواخذون به كما ورد ان الانبياء لمواخذون
بمثاقيل الذر وسمي معصية وغواية تحذيرا للانبياء ولطفا لاممهم ولله تعالى من ذلك ما ليس لغيره يعني لله تعالى
ان سمى ذلك معصية وغواية وليس لاحد ان يتجاسر عليه هذا هو اللائق بعصمة الانبياء او ادى فعله عطف على
قوله عوتب يعني سلمنا ان النهي للتحريم وفعله ناسيا لكنه ادى فعله الى ما جرى على طريق السببية المقدرة فان
الشيء قد يقدر سببا يفضي الى شيء مضر في الدنيا ثم ينهى عن مباشرة ذلك السبب فيكون مباشرته مضرا في الاخرة
ايضا حتى اذا باشره احد عمدا يلحقه الضرران واذا باشره ناسيا يلحقه الضرر الدنيوي فقط واكل الشجرة

من هذا القبيل فلما باشره ناسيا لحقه الضرر الدنيوي على طريق المذكور دون طريق المواخذة على مباشرة المنهي عنه
الحرام لانتفاء القصد كتناول السم فانه اذا كان على العلم بشانه يضر في الدنيا والآخرة واذا كان على الجهل
بشانه لا يضر الا في الدنيا قال في شرح التاويلات ويحتمل النهي ايضا عن الشيء على طريق المصلحة والمرحمة بان يكون
في المنهي عنه ضرر يرجع اليه في الدنيا من داء ونحوه ولا يخفى على ذوي الكياسة ان نظر المص ادق منه فليتامل
لا يقال انه اي الوجه الثالث باطل لان مبناه اتصاف آدم عم بالنسيان المقابل للتذكر ولم يكن كذلك بل كان
متذكرا لقوله تع ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وقوله تع وقاسمهما اني
لكما لمن الناصحين فان النسيان كيف يتحقق مع تذكير العدو والنهي والتاكيد بالقسم ولو كان ناسيا نسيان الذكر
لما احتاج العدو الى القسم للحمل على ارتكاب النهي عنه فاجاب بقوله لانه ليس فيها اي الايتين ما يدل على انه تناوله حين ما
قاله ابليس فيجوز ان يكون وقت التذكير غير وقت النسيان فلعل مقاله اورث فيه ميلا طبيعيا الخ اقول هذا توجيه حسن
لو كان بين التذكير والنسيان طول عمد وهو غير معلوم كيف وقد روي عن ابن عباس انه قال دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس
حتى خرج اللهم الا ان يناقش في صحة الرواية او يجوز اجتماع التذكير والنسيان في يوم واحد الرابع سلمنا ان النهي للتحريم وانه
فعله عامدا غير ناس الا انه عليه السلام اقدم عليه بسبب اجتهاد اخطاء فيه فانه ظن ان النهي للتنزيه فان قيل كيف يظن
ذلك وقد قال تعالى متصلا بالنهي فتكونا من الظالمين قلنا يحتمل انه اوله ايضا بما مر من ظلمه نفسه وخسارته حظه وانما جرى عليه
ما جرى وكان مقتضى الظاهر ان لا يجري عليه ذلك لان المخطي في الاجتهاد معذور بل مثاب تفظيعا لشان الخطيئة ليجتنبها
اولاده ويحتمل ان يكون المخطي في الاجتهاد غير معذور في تلك الشريعة لا سيما اذا اتضح خطاؤه وفيها دلالة
على ان الجنة مخلوقة الان خلافا للمعتزلة دل عليه قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وانها في جهة عالية
دل عليه قوله تعالى اهبطوا منها وهذا يدل على الاول ايضا وان التوبة مقبولة وان لم يجب قبولها اذ لا وجوب
على امر الله تعالى قال امام الحرمين ثبت سمعا ووعدا بدليل ظني اذ لم يرد في ذلك نص قاطع لا يحتمل التاويل وعند المعتزلة
يجب عقلا كما تقرر في موضعه دل عليه قوله فتاب عليه وان متبع الهدى مامون العاقبة دل عليه قوله تعالى فلا خوف عليهم

ولاهم

ولاهم يحزنون وان عذاب النار دايم وان الكافر فيه مخلد كلاهما فهم من قوله تعالى هم فيها خالدون
اما الثاني فظاهر واما الاول فلان خلد والكافر فيه يستلزم دوامه بلا مرية وان غيره لا يخلد فيه
لمفهوم قوله تعالى هم فيها خالدون فانه يفيد الحصر عند من يقول بالحصر في مثل كلمة هو قائلها
واعلم انه سبحانه وتعالى يريد ربط الاية بما قبلها ويجوز ان يقال لما ذكر المكذبين عقبهم
بقوله يا بني اسرائيل كما ذكر دلايل التوحيد وهي من قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم الى
قوله وانتم تعلمون ودلايل النبوة وهي من قوله تعالى وان كنتم في ريب الى قوله ان كنتم صادقين
ودلايل المعاد وهي من قوله فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين
الى قوله لهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون وعقبها تعدد النعم العامة تقريرا لها
لتلك الدلالة وتاكيدا هكذا وقعت العبارة في النسخ والصواب بالتعداد بالباء
الا ان يقرا تعداد بالرفع تقول عقبه فلان اذا جاء على عقبه ثم تعديه بالباء الى المفعول
الثاني وتقول عقبته بالشيء اي جعلت الشيء على عقبه وتعدادها من قوله تعالى كيف
تكفرون بالله الى ههنا فانها اي تلك النعم من حيث انها الى تقليل للتقرير والتاكيد وناظر
ومن حيث ان الاخبار بها اه ناظر الى النبوة على ما تقرر متعلق بالاخبار اخبار خبر ان الاخبار معجز
خبر انها المقدر في من حيث بدل صفة معجز على نبوة المخبر عنها بكسر الباء من يخبر عنها ومن حيث اشتمالها ناظر
الى المعاد على خلق الانسان حيث قال فاحياكم واصوله حيث قال وكنتم امواتا على سبق تحقيقه وما هو
اعظم من ذلك وهو خلق ما في الارض جميعا وخلق السموات بدل خبر انها المقدر في من حيث خاطب
جواب لما اي قال يا بني اسرائيل اهل العلم والكتاب منهم اي من الانسان واللام في ليكونوا ليس متعلقا
بامرهم ولا تتوفر لامتناع كونهم اول المومنين حقيقة كما سياتي بل بالحجج والمعنى اقنعا الموجبات
لان يكونوا اول من امن بمحمد وما انزل عليه وهي الدلالة العقلية والكتب السماوية فان موجبها ومقتضيها

الى التوحيد

ان يكونوا اقل من ابن من حاذكر لما سيأتي انهم كانوا اول اهل النظر في معجزاته والعلم بشأنه والمستخبرين
والمبشرين بزمانه فبعد ما فاتهم هذا الشرف بقي في ذمتهم وجواب اصل الايمان ولذا صرح بهذا بقوله
وامنوا بما انزلت مصدقا لما معكم وعرض بالاول بقوله ولا تكونوا اول كافر به هذا تقرير الكلام على طبق
مراد الملخص وسيأتي زيادة فائدة ان شاء الله تعالى والابن من البناء انما سمي به لانه مبني ابيه بحقيقته
انك قد عرفت في تفسير بسم الله ان الابن من الاسماء التي بنيت اوائلها على السكون واصلها ان
يكون من البناء كان اصل اسم سمو وسمو السمو ولذلك اي لاجل ان الابن سمي بالابن لكونه مبنى ابيه
بسبب المصنوع الى صانعه اداء بالنسبة مجرد الربط المعتبر سواء كان الصانع مضافا الى المصنوع كما
كما في المثال الاول او العكس كما في الثاني واسرائيل لقب يعقوب عليه السلام علم بشعر مدح ملاحظة الاصل
بدل عليه قوله ومعناه بالعبرية صفوة الله وقيل عبد الله فان ايل في لغتهم بمعنى الله واسرا بمعنى
وصفوه وعبد والعبد له تعالى من اشرف الاصناف انعمت عليكم اي انعمت بها عليكم بالتفكر فيها
والقيام بشكرها فان مقتضى المقام لما كان حمل الذكر على الاكرار الفعلي التحقق حال التفكر وحال القيام
بشكرها جمع بينهما وتقييد النعم بهم اي بكونها عليهم لان الانسان غيور جواد اي حمل النعم المذكورة
هنا على النعم التي انعم بها على الحاضرين انفسهم والنعمة التي سنذكر في قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا
نعمتي التي انعمت عليكم على النعم التي انعم بها على اباءهم لان المذكورة ههنا مختصة بانفسهم والمذكورة
ثم مختصة باباءهم كما يظهر لمن ينظر في الموصفين ولهذا لم يرتض كلام الكشاف حيث نقله بصيغة التضعيف
لانه خلط بين نفي اللازم والملزوم مع الامتياز بينهما في صريح النص فقال وقيل اراد بها ما انعم
على اباءهم اي وعليهم عطف على اباءهم وقد اعترض على الكشاف بان فيها اختاره جمعا
بين الحقيقة والمجاز اذ حمل قوله عليكم مرادا به انعم عليهم وعلى اباءهم فلا بد من ارتكاب تكلف حذف
او اعتبار جامع بان يجعل الخطاب لجميع بني اسرائيل الحاضرين والغائبين ويمكن دفعه بان المراد النعم

الواصل

الاخر ويفرق بينها وبين القدرة بان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء بخلافها فذكر المشية مستلزم لذكر
القدرة وقولهم ان الله على كل شئ قدير كالتصريح به والتقرير له ولذا لم يعطف عليها بل ترك والشئ يختص بالموجود
خلافا للمعتزلة فان بعضهم عمم مطلقا وبعضهم عمم للمعدوم الممكن بناء على القول بكونه ثابتا حال العدم وكون
الثبوت اعم من الموجود ولانه في الاصل مصدر شاء لانه حنيفة المصدر ولا عبرة لاصطلاح الاشتراك الغير الناشئ
عن الدليل اطلق بمعنى شاء تارة فيكون المصدر بمعنى الفعل وظاهر ان ما قام به المشية يجب ان يكون
موجودا او بمعنى مشيء اخرى فيكون المصدر بمعنى المفعول اقول يرد عليه استعمال الشئ في المعنيين اما يصح
اذا اريد به معناه المصدري ولم يثبت ذلك بالنقل الى الاسم ثم ان النقل الكائن في الفعل والمفعول
بالاشتراك اللفظي خلاف الاصل لا يصار اليه فيجب ان يكون النقل المطلق بالموجود على ما قالوا ان الشيئية ثابتة
الوجود ويمكن ان يقال الاستعمال دليل عليه كما في القرء المشترك بين الحيض والطهر فان اللفظ اذا استعمل في
معنيين معا على البدل من غير ترجيح يحكم بكونه مشتركا بينهما على انه لا علاقة بين المصدر وبين مطلق الموجود
ولما ورد ان طرف العدم من الممكن قد يقع متعلقا للمشية كما في الاعدام بعد الايجاد فلا يلزم من كونه
شيئا كونه موجودا دفعه بقوله اي مشيء وجوده وقرينة التقييد ان المشية اذا اطلقت تنصرف الى طرف
الوجود بكمال ثم لما ورد ان مشية الوجود بالفعل فالشئ حينئذ ثابت العدوم وهو عين مذهب المعتزلة
بقوله وما شاء الله وجود فهو موجود في الجملة يعني ان المشية اذا اطلقت تنصرف الى الكاملة وهي مشية
الله تعالى وما شاء الله وجوده يكون موجودا البتة عندنا ولو في المستقبل فيكون موجودا في الجملة اقول
يرد اللازم غير المطلوب والمطلوب غير لازم وجوابه ان المراد ببيان الملازمة بين المنقول عنه والمنقول اليه
لا بيان المنقول اليه فتدبر وعلمه اي على ان الشئ بمعنى مشيء وجوده وقوله تعالى ان الله على كل
شئ قدير وقوله تعالى ان الله خالق كل شئ وسيأتي تحقيق معنى القدرة بالموجود فهما اي اذا
اريد بالشئ في الآيتين معنى المشيء يبقيان على عمومهما بلا استثناء الواجب والممتنع لان المشيء

لا يتناولهما ليحتاج الى الاخراج فان قيل الشيء ح يكون منقولا الى الاسم فلا يعتبر فيه معنى الوصفية قلنا
لا منافات كما في الكتاب والامام ونحوهما والقدرة هو التمكن من ايجاد الشيء اقول هذا لا يتناول
التمكن من اعدامه بعد الوجود وهو معتبر فيها قطعا ولا التمكن من الابقاء لانه غير الايجاد وسيأتي ان الممكن
حال ابقائه مقدور اللهم الا ان يقال التمكن من الايجاد يستلزم التمكن منها استلزاما ظاهرا ولا اقتصار
عليه له ولزيادة شرفه وبه يعلم ضعف ما قيل ان المقدور ان اريد به ما تعلقت به القدرة فهو لا يكون
الا موجودا وان اريد ما يصلح ان يتعلق به القدرة يكون معدوما وهو المعنى بقولهم ان الله قادر
على جميع الممكنات وان مقدوراته غير متناهية وقيل صفة يقتضي التمكن يجب ان يحمل على التمكن من
الايجاد والاعدام وقيل فرق بين قدرة الله تعالى وقدرة الانسان هيئة بها يتمكن من الفعل يجب
ان يعم الفعل الى الايجاد والاعدام وقدرة الله تعالى عبارة عن نفي العجز عنه اختير هذا تقليلا
للصفات الزائدة ونفيا لها والقادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا احسن
مما قيل وان شاء ترك لان ظاهره يقتضي ان يكون العدم الاصلي متعلق المشية وليس كذلك كما تقرر
في موضعه ثم ان كلا من الفعل وعدمه اعم من الايجاد والاعدام ومعنى العبارة ان شاء الايجاد
او الاعدام فعله وان لم يشأ الايجاد او الاعدام لم يفعله فمعنى كونه قادرا على الموجود حال وجوده
انه ان شاء عدم اعدمه وان لم يشأ عدمه لم يعدمه ومعنى كونه قادرا على المعدوم حال عدمه انه ان
شاء وجوده اوجده وان لم يشأ وجوده لم يوجده وليكن هذا على ذكر منك فانه نافع في كثير من المواضع
على ما يشاء اي على الوجه الذي يشاء ما يشاؤه عليه من الوجوه المختلفة واشتقاق القدرة من القدر
رد على صاحب الكشاف من حيث جعله مشتقا من التقدير فانه خلاف الظاهر لا يصار اليه الا لضرورة
ولا ضرورة ههنا وفيه اي في قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير دليل على ان الحادث حال حدوثه
والممكن حال بقائه مقدوران اما الاول فلما قالوا ان توهم عدم مقدوريته انما نشأ من توهم

برقها فتدبر واستقم حتى لا يكاد يذكر الا في الشيء المستغرب كقوله اي قول البحتري يرثي ابنه ويصف
نفسه بشدة الحزن والصبر عليه ولو شئت ان ابكي دما لبكيته عليه ولكن ساحة الصبر اوسع فان تعلق المشية
ببكاء الدم غريب فلا بد من ذكر المفعول ليتقرر في ذهن السامع ويأنس به فلو قيل ولو شئت ان
ابكي لبكيت دما لاحتمل ان يكون المراد لو شئت ان ابكي الدمع لبكيت الدم بدله كما قال ابو الحسن ولم يبق
مني الشوق غير تفكري فلو شئت ان ابكي بكيت تفكرا واعترض على هذا بان الكلام في مفعول المشية
فلو قيل لو شئت بكيت دما واكتفى بقرينة الجواب لم يحتمل سوى لو شئت ان ابكي دما لبكيته واجيب
بانك اذا قلت لو شئت لبكيت دما جاز ان يتوهم ان قصدك الى تعلق المشية ببكاء الدمع على مجرى العادة
وان ما ذكرته من بكاء الدم واقع بدله من غير قصد اليه كانك قلت لو شئت ان ابكي دمعا لبكيت دما
الا انك اعتمدت في حذف المفعول بذكر البكاء في الجواب وفي تعيين متعلقه بالمعتاد فهذا وان كان
مرجوحا لان تقييد البكاء في الجواب بالدم دلالة ظاهرة على انه المراد لكنه محتمل فاذا برزت المفعول
ازال الاحتمال وصار الكلام نصا فيما قصدته فمن قال ان قولك لو شئت بكيت دما يحتمل سوى لو شئت
ان ابكي دما لبكيته فقد كابر اقول فيه بحث لان المذكور في جواب لو هو البكاء المتعلق بالدم فاخذ البكاء
المذكور فيه وترك متعلقه والاعتماد في تعيينه بالمعتاد خروج عن الانصاف ومخالفة للحق الظاهر ودال
على ان المعترض ليس هو المكابر بل الصواب في الجواب ان يقال لا نزاع في ان الكلام في مفعول المشية
لكنه قد يكون مطلقا عن القيد كما في بيت ابي الحسن فتبادر منه المعتاد وقد يكون مقيدا بقيد هو منشأ الغرابة
فاذا حذف اعتمادا على ذكره في الجواب لم يكن المفعول الذي تعلق به فعل المشية غريب مذكور الانتفاء
المقيد بانتفاء قيد فيلتبس المفعول المقيد بما يفيد الغرابة بمفعول مطلق عنه ومراد به المعتاد فتدبر واستقم
واترك العناد وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول لانتفاء الثاني اعلم ان اكثر استعمال الثاني اعني الجزاء
لانتفاء الاول اعني الشرط اي للدلالة على انتفاء الثاني في الخارج انما هو بسبب انتفاء الاول

فيه من غير التفات الى ان علة العلم بانتفاء الثاني ما هي فمعنى لو شاء الله لهديكم ان سبب الهداية انما هو
انتفاء المشية وقد يستعمل لمعان اخرى منها الدلالة على لزوم الجزاء للشرط بلا قصد الى القطع بانتفاعهما
فيفيد ان العلم بانتفاء الثاني علة بانتفاء الاول ضرورة انتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم من غير التفات
الى ان علة الانتفاء في الخارج ما هي كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حيث استدل بعدم
فسادهما على انتفاء آلهة سواه تعالى ثم ان الاول لا يناسب المقام لانه آب عن القطع بانتفاء الذهاب
ولو بانتفاء المشية فالظاهر ان المراد هو الثاني وتحقيقه ان المسبب اذا علم سببه ووجد وتوقف
وجود المسبب على شيء فقط ثم علق عليه فالظاهر انه شرط فاذا علم وجود المسبب المشروط علم ان شرطه
موجود واذا علم عدمه مع وجود سببه علم ان شرطه مفقود اذ المفروض ان وجوده لم يتوقف على ما سواه
في الآية المسبب ذهاب سمعهم وابصارهم والسبب الرعد القاصف والبرق الخاطف والشرط مشية
الله تعالى تقرر وجود السبب ولكن يتخلف عنه المسبب لفقد شرطه فصح الاستدلال بانتفاء المشروط على
انتفاء شرطه وان كان الظاهر العكس ولذا قال وفائدة هذه الشرطية امران الاول ابداء المانع
لذهاب سمعهم وابصارهم وهو انتفاء شرطه هو مشية الله تعالى مع قيام ما يقتضيه من السبب وهو الرعد
القاصف والبرق الخاطف والثاني التنبيه على امرين الاول ان تاثير الاسباب في مسبباتها مشروط
بمشية الله تعالى اذ بيان الحكم في مادة بيان له في سائر المواد لكون العلة مشتركة وبهذا التحقيق
اندفع ما قيل ان هذا يناقض قوله في لو ظاهرها الدلالة على انتفاء الاول لانتفاء الثاني حيث جعل
مشية الله تعالى شرطا والظاهر انتفاء المشروط بانتفاء شرطه لا عكسه وذلك لما عرفت ان لو ههنا استدلالية
وان العلم بانتفاء المشروط الموجود السبب والموقوف على الشرط يوجب العلم بانتفاء الشرط فلا تناقض
والثاني ان وجودها اي وجود المسببات مرتبطا باسبابها بطريق جري العادة واقع بقدرته تعالى
وذلك لان المشية مترادفة للارادة وهي صفة شانها ترجيح احد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر

من توهم لزوم تحصيل الحاصل المحال لان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة وتاثيرها الايجاد وايجاد
الموجود مح وليس كذلك لان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق وهو غير لازم واللازم ايجاد الموجود
بوجود سابق وهو غير لازم اذ هو اثر ذلك الايجاد وهو ليس بمحال اقول هذا مبني على تسليم ان معنى تاثير القدرة
الايجاد فقط وهو مح بناء على جواز ان يكون الاعدام بعد الموجود فالوجه الحسن ان يقال معنى
كونه مقدورا ان الفاعل ان شاء اعدمه وان لم يشاء لم يعدمه كما مر تحقيقه واما الثاني فلما
قالوا ان الممكن في حال بقائه ايضا محتاج العلة وقد مر تحقيقه في تفسير رب العالمين فيكون مقدورا
بالضرورة اقول ينبغي ان يعلل به الاول فان قيل ما فائدة افراد الممكن بالذكر وكان يكفي ان يقول
حال حدوثه وبقائه قلنا كانه اشار به الى صفاته تعالى فانها ممكنة مع قدمها لكن كونها مقدورات
في غاية الاشكال لما تقرر ان اثر المختار لا يكون الا حادثا ولذا اضطروا الى القول بكونه تعالى موجبا
بالذات في حق الصفات كما ذكر في الكتب الكلامية وان مقدور العبد من فعله الاختياري مقدور الله
تعالى خلافا للمعتزلة ونحن نقول تعلق به قدرة الله تعالى ايجادا وقدرة العبد كسبا والامتناع
فيه وانما الممتنع تعلق القدرتين به ايجادا لانه اي كل واحد من الحادث والممكن ومقدور العبد شيء
وكل شيء مقدور الله تعالى ينتج ان كلا منها مقدور الله تعالى والظاهر ان التمثيلين يعني قوله مثلهم كمثل
الذي استوقد نارا الخ وقوله او كصيب من السماء الخ والغرض منهما اي التمثيلين تمثيل المنافقين
من الحيرة في التمثيل الاول والشدة في التمثيل الثاني بما يكاد ما مصدرية والمكابدة مقاساة
الشدة او بحال عطف على ما يكابد من اخذته السماء اي احاط به السحاب او غلب عليه المطر من
قبيل المفرد وهو الذي سماه اهل البيان التشبيه المفرق فتشبههما ولا تاخذ منهما هيئتين
تشبيه احديهما بالاخرى كقول امرئ القيس في وصف العقاب حيث اختص بانه لا ياكل قلب
الطير كان قلوب الطير رطبا ويابسا تنصب على الحال والعامل كان اي رطبا بعضها ويابسا

بعضها وكذا قوله لدى وكرها وقوله العناب والحشفة البالي خبر كان شبه الرطب بالعناب
واليابس بالحشف البالي وهو اردء التمر اليابس بان تشبه متعلق بجعلهما في التمثيل الاول
ذوات المنافقين لا المستوقدين انما تعرض هنا لذوات المنافقين وفي التمثيل الثاني
لانفسهم ولم يتعرض لهما فيما سبق تحقيقا لمعنى التفرق فيهما لما جعلا من التمثيلات المفرقة
وجب ان يعتبر المفردات في الطرفين بخلاف التمثيل المؤلف فان المعتبر فيه ليس المفردات
بل الهيئة المنتزعة من المجموع والباء في باهلاكهم وبافشاء حالهم للسببية متعلق بزوال وفي
باطفاء نارهم متعلق بتشبه المقدر وفي الثاني عطف على في الاول من حيث انه الصيب
ونفاقهم عطف على انفسهم حذرا مفعول له لنفاقهم عن نكايات المؤمنين يقال نكاء
في الاعداء نكاية اذا قتل فيهم وجرح وما عطف على نكايات يطرقون اي يصيب المؤمنون
به من سواهم ارسوا المنافقين من الكفرة يعني به مصائب الازلال والاهلاك والباء في يجعل
متعلق بتشبه المقدر من حيث انه ذلك الجعل خفقة اي لمعا انتهزوها اي اغتنموها وهو متعد الى
واحد فقوله فرصة حال من المفعول او مفعول ثان على تضمين معنى الاتخاذ لا حراك لهم بالفتح الحركة
وانما قال ويمكن جعلهما من قبيل التمثيل المفرد لان الحمل المؤلف اولى اذ يحصل في النفس من هيئة المركبات
ما لا يحصل من تصورات المفردات وان شئت فتأمل حال من اخذتهم السماء بانتساج المطر اليها
طل مع تكاثف ظلمة الليل والسحاب وتراتر الرعد القاصف والبرق الخاطف والصاعقة
المحرقة ولهم في اثناء ذلك اضطراب خوف الهلاك اين ذلك من تشبيه الدين بالمطر والشبهة
بالظلمة والوعد والوعيد بالرعد قال الشيخ عبد القاهر في قول القائل وكان اجرام النجوم لوامعا
درر نثرن على البساط ازرق لو قلت كان النجوم درر وكان السماء بساط ازرق كان
التشبيه مقبولا لكن اين من التشبيه الذي لا يريك الهيئة التي تملأ النواظر عجبا وتستوقف العيون وتستنطق

وتستنطق بذكر اسم الله من طلوع النجوم مؤتلفة متفرقة في اديم السماء وهي زرقاء زرقتها الصافية
بحسب الرؤية والنجوم تتلألأ وتترقرق في اثناء تلك الزرقة ومن لك بهذه الصورة اذا
جعلت التشبيه مفرقا وقيل القائل الراغب الاصفهاني وهذا ايضا مبني على جعل التمثيل الثاني من قبيل المفرد
فيجب ان يعتبر هنا ايضا تشبيه انفسهم باصحاب الصيب لكن لا بمعنى المذكور هناك اذ قد شبه هناك ايمانهم
المخلوط بالكفر والخداع بصيب فيه ظلمات ورعد وبرق فاعتبر الصيب حاصلا لهم ومختصا بهم
وشبه هناك الايمان والقرآن وسائر المعارف بمجرد الصيب فلم يعتبر الصيب حاصلا فضلا عن الاختصاص
بل انما اضيف اليهم لادنى ملابسة وهو كونهم في زمان حصوله فقط وشبه ما ارتبكت اي اختلطت
بها اي بالمذكورات من الايمان وغيره من شبه الطائفة المبطلة وما اعترضت دونها اي عندها
من الاعتراضات المشكلة بالظلمات وجمعها في الآية تنبيها على كثرتها وشبه ما فيها من الوعد والوعيد بالرعد
اما مشابهة الوعد بالرعد فلكونه مشيرا بالغيث السعد الذي هو آثار الرحمة واما مشابهة الوعيد به فلكونه
منذرا بالصاعقة التي هي اشد العذاب والمحنة اقول لم يتعرض المص ولا الراغب للتشبيه في قوله تعالى
يكاد البرق يخطف ابصارهم ويمكن ان يقال شبه قرب حرف الآيات الباهرة انظارهم عما كانوا
يصرفونها اليه من حطام الدنيا وسائر الاباطيل بخطف البرق اللامع ابصارهم وشبه اهتزازهم اي
حركتهم من رشد يدركونه في انفسهم او رفد اعطاء وحيلة تطمح اليه ابصارهم نظرهم من النفاق
انما هو كسب حطام الدنيا والنفاق ولو شاء الله لجعلهم ملتبسين بالحالة التي يجعلونها اذ سمعهم
وابصارهم عليها من سيدها وتعطيلها لما عدد فرق المتكلمين المتكلفين من المؤمنين المخلصين
والكافرين المجاهرين والمنافقين وذكر خواصهم قال صاحب الكشاف وما اختصت به كل فرقة
مما يسعدها ويشقيها ويحظيها عند الله ويرديها واعترض بانه لم يذكر للمؤمنين مشقيات ومرديات
ولا للكافرين والمنافقين مسعدات ومحظيات اجيب بان المذكور صريحا لفرقة المؤمنين هو

السعدات والمخطئات ولفرقتي الكافرين والمنافقين هو المشقيات والمرديات ويفهم المقابل ضمنا
فيكون الكل مذكورا ورد بان الاختصاص لا معنى له ح فان المقابل لما اختص بكل فرقة ليس مخصوصا
بها اقول الرد مردود لظهور اختصاص ذلك المقابل بتلك الفرقة بملاحظة انتهائه ضمنا وكونه مفروضا غير
محقق مثلا اذا قلنا الصفات المذكورة للمؤمنين مسعدات لهم يفهم منه انهم لو كانوا اتصفوا بمقابلاتها
لشقوا ولم يمكن اجراء ذلك في حق الكفار لانهم متصفون بتلك المقابلات حقيقة بلا فرض ولا تقدير وكذا
الحال في صفات الكفر ومصارف امورهم اراد بامورهم اعمارهم واعمالهم او هممهم وبمصارفها تحصيل
المؤمنين سعادة الدارين كما قال الله تعالى اولئك على هدى من ربهم الاية وتحصيل الكافرين شقاوتهما كما
قال الله ختم الله على قلوبهم الى قوله ولهم عذاب عظيم وكذا المنافقين كما قال تعالى اولئك الذين اشتروا
الضلالة بالهدى الاية اقبل عليهم بالخطاب على سبيل الالتفات ابتدا الخطاب من قوله يا ايها الناس فان
مخاطب بمنزلة ضمير الخطاب وان كان لفظه في اصله للغيبة هزا للسامع وتنشيطا له بيان للنكتة العامة
للالتفات واهتماما بامر العبادة وتفخيما لشانها بيان لنكتة خاصة له فان الانتقال الى الخطاب
مشير الى ان الاصل للعبادة هو الاهل للمخاطبة وجبرا لكلفة العبادة بلذة المخاطبة هذا بيان لنكتة
خاصة له ويا حرف وضع لنداء البعيدة وقيل لنداء القريب والبعيدة لانها لطلب الاقبال مطلقا وقد
ينادى به القريب اخراجا للكلام على خلاف مقتضى الظاهر اما لعظمته كقول الداعي يا الله يستقصر نفسه
ويستبعدها عن حضرة المدعو وهو اقرب اليه من حبل الوريد الوريدان عرقان مكتنفان في ناحيتي العنق
مما يلي مقدمه وبنده كالاضافة في لجين الماء او لغفلته وسوء فهمه نحو اسمع ايها الغافل وللاعتناء
بالمدعو له وزيادة الحث عليه يعني انه بلغ من علو الشان الى حيث ان المخاطب لا يفي بما هو حقه من السعي
فيه وان بذل وسعه واستفرغ جهده فكانه بعيد عنه غير ملاحظ له وهو المنادى جملة مفيدة وكان
ينبغي ان لا يكون كذلك اذ لا يتاتى الكلام من حروف واسم لكنه وقع لانه اي يا نايب مناب فعل انشائي

هو ادعوا ولا يلزم ان يعمل عمله وهو النصب لان النيابة لا يقتضيه واي جعل وصلة الى نداء المعرف باللام
كما ان ذو وصلة الى الوصف باسماء الاجناس والذي وصلة الى وصف المعارف بالجمل فانهما كمثلين
فلا يجوز اجتماعهما وانما قال كمثلين لان يا ليس موضوعا للتعريف حقيقة ولهذا لم يتعرف المنادى
في قول الاعمى يا رجلا خذ بيدي واعطى اي حكم المنادى في الظاهر حيث دخله حرف النداء وان
كان في الحقيقة وصلة واجرى عليه المقصود بالنداء حال كونه وصفا موضحا له وان اياما لما قطع عن الاضافة
مبهما فناسب ان يكون وسيلة لانها ينبغي ان يكون مبهمة ليحتاج في رفع ابهامها الى ما هو مقصود
بالنداء والتزم رفعه اي رفع المقصود بالنداء وان كان تابعا مفردا لمضموم جاز في تابعه المفرد
الرفع والنصب اشعارا بانه المقصود بالنداء فكانه دخله حرف النداء فجعل لفظه موافقا للفظ المنادى
لمشابهة قوية بين الرفع والضم واقحمت بينهما هاء التنبيه الاقحام ادخال شيء في شيء بشدة و
عنف تاكيدا فان النداء ايضا تنبيه باوجه من التاكيد هي تكرار الذكر والايضاح بعد الابهام واختيار
البعيدة وتاكيد معناه بحرف التنبيه وكل ما نادى الله تعالى له مبتدا خبره حقيق وضمير له راجع الى ما وانما انثه
في قوله من حيث انها باعتبار اضافة كل اليه او باعتبار الخبر جمعا واكثرهم عنها غافلون جملة حالية
او معترضة بين المبتدا والخبر والمجموع في حيز التعليل للكثرة المعللة بالاستقلال والجموع واسماؤها
المحلاة باللام للعموم قد تقرر في اصول الفقه ان الاصل في المعرف باللام اي الراجح هو العهد الخارجي
لانه حقيقة التعيين وكمال التميز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بلا اعتبار الافراد قليل الاستعمال
جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث
لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث
هي هي ويدل عليه وجوه حاصل الاولين الاستعمال وحاصل الثالث الاجماع اما الاول فهي صحة الاستثناء
منها فانه لا يكون الا من العام على ما تقرر في موضعه كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك

اعترض اولا بان صحة الاستثناء موقوفة على العموم فاثبات العموم بها دور وثانيا بان المستثنى منه قد
يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا واسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه او غير ذلك مثل
صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجيب
عن الاول بان العلم بالعموم يثبت بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال وعن
الثاني بان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما صريحا لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء
وهو جمع مضاف الى معرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع واما
الثاني فهو التاكيد بما يفيد العموم وظاهر ان التاكيد تقريره ما يفيده متبوعه واما الثالث فهو
استدلال الصحابة بعمومها شايعا ذايعا منه استدلال ابي بكر رض بقوله عم الائمة من قريش بمحضر
جمهور الصحابة فسلموه فحل محل الاجماع فالناس لكونه اسم جمع معرفا باللام يعم الموجودين
وقت النزول لفظا تمييزا عن النسبة في قوله يعم ويعم من سيوجد بعد وقت النزول لا لفظا بل لما تواتر من دينه
الخ يدل عليه قوله عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقد تقرر في اصول الفقه ان خطاب المشافهة ليس
خطابا لما توهم وانما ثبت لهم الحكم بدليل اخر نص او اجماع او قياس فان الصبي والمجنون لما لم يصلحا لمثل
هذا الخطاب فالمعدوم اولى الا ما خصه الدليل كالصبي والمجنون وما روي مبتدا خبره ان صح
رفعه وهو اشارة الى سؤال يرد على استثناء بان ما روي عن علقمة والحسن البصري ان كل شيء اي كل خطاب
وحكم الى اخره دليل التخصيص بالكفار فلا يصح ما ذكرتم واشار الى الجواب بقوله صح رفعه الى النبي فلا
يوجب تخصيصه بالكفار يعني لا نم اولا انه مرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم بل هو موقوف على التابعين
المذكورين على رواية الكشاف وعلى عبد الله ابن مسعود الصحابي كما ذكره الزيلعي ولو سلم رفعه فلا يوجب
تخصيصه بالكفار بل يعم والمؤمنين فان اهل مكة ليسوا كلهم كافرين ولا يوجب امرهم ايضا بالعبادة
حال كفرهم فانه باطل باتفاق بين الشافعية والحنفية كما اتفقوا على ان لا قضاء عليهم بعد الايمان

الايمان وعلى انهم يؤاخذون بترك اعتقاد الوجوب في العبادات وانما الخلاف في انهم هل يعذبون بترك
العبادات كما يعذبون بترك الاصول ام لا فاختار الشافعية الاول والحنفية الثاني ولما ورد ان المفهوم
من قوله ولا امرهم بالعبادة ان الكفار ان الكفار لا يؤمرون بها والمفهوم من قوله فلا يوجب تخصيصه
بالكفار انهم يؤمرون بها كالمؤمنين وبينهما تفاوت ثم ان صيغة اعبدوا لما وضعت لطلب العبادة
في المستقبل كانت حقيقة في حق الكفار فان كانت موضوعة لطلب ازديادها والمواظبة عليها كانت
حقيقة في حق المسلمين ايضا لكن يكون استعمالها فيها اعمالا للمشترك في اكثر من معنى واحد وذا
لا يجوز عند الحنفية وان لم تكن موضوعة لطلبها كانت مجازا فيهما فيكون استعمالها جمعا بين الحقيقة
والمجاز وذا لا يجوز اتفاقا دفع ذلك بقوله فان المامور به هو القدر المشترك بين بداء العبادة
المعتبر في حق الكفار والزيادة فيها المعتبرة في حق الكفار والزيادة فيها المعتبرة في بعض المؤمنين
والمواظبة عليها المعتبرة في حق بعض اخر منهم يعني ان اعبدوا استعمل في الطلب في الحال للعبادة في
الحال للعبادة في المستقبل لكن تلك العبادة من الكفار ابتداء عبادة ومن بعض المؤمنين زيادة
في عبادتهم ومن اخر مواظبة عليها وليس شيء من مفهوم الابتداء والزيادة والمواظبة داخلا في مفهوم
اعبدوا بل خارج عنهم من القرائن فلا جمع بين الحقيقة والمجاز بل اللفظ مستعمل في القدر المشترك و
المطلوب من الكفار في الحال هو الشروع فيها لا في الحال بل بعد الاتيان بما يجب تقديمه فلا تنافي
بين العبادتين فالكفر لا يمنع وجود العبادة بل انما يمنع نفس العبادة ومن المؤمنين عطف من الكفار
بينها على ان الموجب للعبادة هو الربوبية فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعلية له صفة جرت عليه للتعظيم
والمدح اذ لا اشتباه في الرب المضاف الى الكل ليكون للتقييد والتوضيح فانه تعالى هو الذي اعتقد
جميع الفرق ربوبيته واعترفوا بها والتعليل لما تضمنه الرب من معنى المصدري ويحتمل التقييد والتوضيح
ان خص الخطاب الخ لم يتعرض باحتمال التعظيم على تقدير هذا الاختصاص فان المشركين كانوا يعتقدون

الله تعالى رب الارباب وان اكثرهم شفاء عنده فيحتمل ان يراد بالرب الذى اضيف اليهم ما جعلوه اصلا فى
الربوبية لان النظر الى حالهم يقتضى العموم فان استعمال الرب فى غيره تعالى كان شايعا فيما بينهم موجبا لانصراف
ولذا عقب السحرة قولهم امنا برب العالمين بقولهم رب موسى و هرون وفعاله وان الاصل فى الصفة
هو التوضيح والتخصيص فلا يعدل عنه الا لضرورة والخلق فى العرف العام ايجاد الشئ على تقدير واستواء
عطف تفسيرى للمقدر وحاصله يعنى معناه الاصلى بحسب اللغة التقدير وهذا احسن من قول صاحب
الكشاف والخلق ايجاد الشئ على تقدير واستواء يقال خلق الفعال اذا قدرها واسوّاها بالمقياس
متناول لما يتقدم الانسان بالذات المتقدم بالذات على غيره ما يرتفع الغير بارتفاعه بالعكس كالحيوة
ما يرتفع الغير بارتفاعه بالعكس كالحيوة مع العلم وفيما نحن فيه كالروح مع الانسان على العقول المجلة حين
يكمل خلق البدن لا قبل او بالزمان كتقدم السموات والارض والعناصر وما يتولد منها على الانسان
ولما ورد ان الصفة يجب ان يكون معلومة للمخاطب مقررة عنده ولذا قالوا الاخبار بعد العلم بها
اوصاف والاوصاف قبل بها اخبار والمخاطب ههنا المشركون وهم منكرون بها اجاب عنه اولا بقوله
والجملة اخرجت مخرج المقرر عندهم اما لاعترافهم به فيكون اخراجا للكلام على مقتضى الظاهر ونبه بقوله
ولتمكنهم من العلم به بادنى نظر فيكون اخراجا للكلام على خلاف مقتضى الظاهر فان العالم كما ينزل منزلة
الجاهل لعدم جريه على مقتضى العلم فيلقى اليه الكلام كما يلقى الى الجاهل كذلك ينزل غير العالم منزلة العالم لوضوح
الدليل القايم فيلقى اليه الكلام كما يلقى الى العالم وقرئ من قبلكم بفتح الميم و ن كان فيه نوع اشكال
لان الموصول الثانى مع صلته مؤد فلا يصلح ان يكون صلة للاول اراد دفعه فقال على اقحام الموصول
الثانى بين الاول وصلته تاكيدا لكنه يرد عليه ان التاكيد ان حمل على المعنى المصطلح فان كان لفظيا
وجب كونه باعادة اللفظ الاول كما فى قولك جربر وان كان معنويا كان بالفاظ مخصوصة مع ان
النحاة قد نصوا على امتناع تاكيد الموصول قبل تمام صلته وان حمل على غير المصطلح احتيج الى بيان

بيان وجه اجتماع الموصولين وغاية ما يظهر فيه تاكيد لفظى لكنه عدل عن اللفظ الاول الى ما هو معناه احترازا
عن شناعة التكرار فالوجه ان يجعل مزيدة على مذهب الكسائى او موصوفة بالظرف خبر لمبتدا محذوف اى
الذين هم اشخاص واناس كائنون قبلكم وفيه تعظيم لشانهم بالابهام والبيان بان خلقهم ادخل فى
القدرة او موصولة بالظرف كذلك اى الذين هم الذين قبلكم يا يتيم يتيم عدى لا ابا لكم لا يلتئم فى
سواد قاعر اراد يتيم ابن عبد مناف وهو قوم عمر بن لجاء وعدى اخوتهم ولا ابا لكم كلمة مدح والمعنى
لا يوقعنك عمر فى مكروه لاجل نفرته لها جانى يعنى منعوه عن مهاجاتى حتى تمنعوا اخرى عنكم يتيم الثانى
مفعول اقحم على الحكاية بين يتيم الاول وما اضيف يتيم الا ظهر الرد وهو عدى وانما جاز حذف التنوين من
الثانى وان لم يكن مضافا لان التاكيد اللفظى فى الاغلب حكم الاول وحركته اعرابيا كانت او بنائية و
جاز الفصل به فى السعة بين الاقوال وما اضيف اليه وان يجز ذلك الا فى الضرورة وبالظرف خاصة لانه
كرر الاول بلفظه وحركته بلا تغيير لم يعد فاصلا لعلكم تتقون حال من ضمير فى اعبدوا اعلم ان وضع لعل
لتوقع محبوب وهو الترجى او مكروه وهو الاشفاق والتوقع على الوجهين قد يكون من المتكلم وقد
يكون من المخاطب وقد يكون من غيرهما كما يشهد به مواقع استعمالها وقد ورد لعل فى القرآن للاطماع
ايضا اى للايقاع فى الطمع ونفى صاحب الكشاف فى كلا منهما ههنا بعد ان جعل لعل متعلقا بخلقكم دون اعبدوا
اما الاشفاق فظاهر واما الترجى فلانه من جهة المخلوقين محال وكذا من جهة الخالق لانهم لم يكونوا حال الخلق
عالمين بالتقوى حتى يرجوها ولا وجه لحمله على مقدر اى رجاء كم التقوى فيكون التقدير من الله تعالى حال
والرجاء من العباد ولو بعد حين كقولهم لكاد يسجنن ولبئس ما قالوا بيانه اى مقدرا بنيته لان المقدر
حال الخلق هو التقوى لا رجاءها واما الاطماع فلانه انما يكون فيما هو بيد المخاطب ويرغب فيه ولا ينال
الا من جهة المتكلم والتقوى بالعكس وذهب الى انها استعارة من معنى الترجى للحالة الشبيهة به
واما المض فقد جوز بقاءها على معنى الترجى وجعل اولا متعلقا باعبدوا اطلق الضمير فدوا عرض

علة بانه لاوجه لتعليقه عن الاقرب بالابعد وتوسيط بين العصا والحائها فان الذى جعل لكم الارض
فراشا موصول بربكم صفة او مدحا منصوبا او مرفوعا فيكون بمنزلة ان يقال اعبد ربك الخالق
راجيا منه التقوى الرازق بتوسيط الحال من فاعل اعبد بين وصفى المفعول علة ان تقييد العبادة
برجاء التقوى ليس لكثير معنى وانما المناسب تقييدها بالتقوى واقترانها او برجاء ثواب
التقوى وانت خبير بانه وارد على تقدير جعل الذى جعل لكم موصولا بربكم كما ذكر لا على جعله مبتدا خبره فلا
تجعلوا كما سيأتى او جعله مفعولا لتتقون كما سنذكره واما قوله على ان تقييد العبارة برجاء التقوى
ليس لكثير معنى فيندفع بقول الملخص كانه قال اعبدوا ربكم راجين ان تتخرطوا فى سلك المتقين الفائزين
بالهدى فى الدنيا وبالفلاح فى العقبى المستوجبين على لفظ التثنية صفة الهدى والفلاح بمعنى
المفيدين للاستحقاق واللياقة بجوار الله تعالى اى القرب منه والقبول عنده يعنى ان المراد بالتقوى
ليس مطلق التقوى بل التقوى المطلق المحمول على اقصى مراتب المتبع للمطلب الاعلى وهو القبول عند
تعالى وظاهر ان لا معنى كثيرا منه تعالى به على ان التقوى منتهى درجات السالكين وهو الفراغ اى
اظهار البراءة عن كل شئ سواه تعالى ميلا الى الله تعالى ونبه به ايضا على ان العابد ينبغى ان لا يفتر
بعبادته الى آخره وجعل ثانيا متعلقا بخلقكم بحيث قال او حال من مفعول خلقكم عطفا على قوله حال الضمير
المعطوف عليه والذين من قبلكم قال صاحب الكشاف لعل فى الآية واقع موقع التجويز لا التحقيق لان
الله تعالى خلق عبادة لتعبدهم بالتكليف وركب فيهم القوى والشهوات واذاح لعلة فى
اقدارهم وتمكينهم وهداهم النجدين ووضع فى ايديهم زمام الاختيار واراد منهم الخير والتقوى
فهم فى صورة المرجو منهم ان يتقوا لترجح امرهم وهم مختارون بين الطاعة والعصيان كما ترجحت
حال المرجو منهم ان يفعل ولما كان هذا مبنيا على اصل فاسد للمعتزلة لانا نعلم انه وضع زمام الاختيار
فى ايديهم واراد منهم الخير والتقوى بل طلب والارادة غير الطلب عدل عنه المص فقال على معنى انه خلقكم

خلقكم من قبلكم واحالكم وايا هم فى صورة من يرجى منه التقوى يعنى ان من شانكم وشانهم ان يرجوه
كل راج منكم ومنهم التقوى وهذا ما قال ابن عطية بجعل تعلقها بخلقكم فانه لما ولد على مولود على الفطرة
كان بحيث ان تأمل امره تأمل توقع ورجاء ان يكون متقيا فلا يلزم منه تشبيه تم بالمرجى كما يلزم فى كلام
الكشاف فانه لترجح امره اى امر التقوى بتاويل الاتقاء او المذكور كما ان شانى المرجو حقيقة الترجح
بالنظر الى المرجو منه باجتماع اسبابه وهى النعم الظاهرة والباطنة وكثرة الدواعى له والى الزواجر
عن المعاصى والمرغبات على الطاعات ولما ورد انه تعالى كما خلق المخاطبين للتقوى كذلك خلق الذين
من قبلكم لذلك فلم يقهره على المخاطبين دفعه بانه لم يقتصر عليهم ولكنه غلب المخاطبين على الغائبين فى
اللفظ اطلق اللفظ الموضوع للمخاطبين عليهم وعلى الغائبين والمعنى على ارادتهم جميعا لا على ارادة
المخاطبين فقط وقد بقى لى ههنا اشكال وهو ان المص عمم اولا قوله تع الذين من قبلكم ليعم ذوى العقول
ثم اعتبر تغليب المخاطبين فيلزم منه ان يكون ما سوى الانس من الجماد والحيوان مطلوبا منهم التقوى
واما لزم ذلك من جمع بين كلامى صاحب الكشاف والراغب فان الاول اعتبر التغليب لكنه لم يعمم
الذين من قبلكم ليعم ذوى العقول والراغب عكس فجمع بينهما فلزمه ما لزم وحل ان قوله تعالى لعلكم
تتقون حال عن الضمير فى اعبدوا مبنى على جعل الذين من قبلكم متناولا لغير ذوى العقول كما هو مختار
الراغب وقولها او عن مفعول خلقكم والمعطوف عليه مبنى على ان يراد بالامم السالفة كما هو مختار صاحب
الكشاف والتغليب مختص بهذا الوجه فكانه قال او عن مفعول خلقكم والمعطوف عليه على معنى جعل متناولا
لغير ذوى العقول بل انه على انه خلقكم من قبلكم من الامم السالفة وغلب المخاطبين من الامم على الغائبين
منهم فلا يبقى اشكال وقيل تعليل للخلق اى خلقكم لكى تتقوا كما قال الله تعالى وما خلقت الجن و
الانس الا ليعبدون قال صاحب الكشاف وقد جاءت على سبيل الاطماع فى مواضع من القرآن
ولكنه اذا اطمع من كريم رحيم اذا اطمع فعلا ما يطمع فيه لا محالة لجرى الاطماع مجرى وعن المحتوم

وفاؤه به قال من قال ان لعل بمعنى كي ولعل لا يكون بمعنى كي ولكن الحقيقة ما القيت اليك وحمله الفاضل
التفتازاني على الرد حيث قال زعم ابن الانباري وجماعة من ائمة العربية ان لعل قد يكون بمعنى كي حتى
حملوا عليه كل صورة امتنع فيها الترجي سواء كان اطماعا مثل لعلكم تفلحون او لا مثل لعلكم تشكرون
ولعلكم تتقون ورده المص بان جمهور ائمة اللغة اقتصروا في بيان معناها الحقيقي على الترجي والاشفاق
وبان عدم صلوحها لمجرد معنى العلية والغرضية مما وقع عليه الاتفاق الا يرى تقول دخلت على المريض كي
اعوده واخذت الماء كي اشربه ولا يصلح لعل اقول فيه بحث لان من يفسرها بكي لا يدعي انها حقيقة في معنى
كي بحيث يكونان مترادفين يجب صحة استعمال كل منهما مكان الاخر بل يدعي كون لعل مجازا في معنى
كي وهو لا يقتضي صحة وقوع لعل في جميع موارد كي ليلزم صحة لعلي اعوده ولعلي اشربه كيف وقد قال
في المطول ليس كل ما فيه معنى الشيء حكمه حكم ذلك الشيء فانهم وان جعلوا استفهام الانكار بمعنى النفي لم يقصدوا
ان لا فرق بينهما اصلا لان كل سليم الذوق يجد من نفسه التفاوت وانه يصح وقوع احدهما حيث لا يصح
وقوع الاخر ولا نسلم الاتفاق على عدم صلوحها لمجرد معنى العلية بل الظ وقوع الاتفاق على الصلوح
لان جمهور المفسرين حتى المص وصاحب الكشاف قد فسروها في الموارد بكي كما سيأتي ان شاء الله وقيل
اراد توجيه ما قالوا بانهم لم يردوا به بمعنى كي حقيقة لان ائمة اللغة لم يذكروا في بيان معناها الحقيقي سوى
ما القاه اليك من الترجي والاشفاق ولو وردت بمعنى كي لجاز ان يقع بدلها في مثل قولك دخلت على
المريض كي اعوده ولا تقول به احد بل ارادوا ان ما بعدها اذا صدرت على سبيل الاطماع من الكريم يتحقق
عقيب ما قبلها كتحقق الغاية عقيب ما هي سبب له فكانها بمعنى كي ورد بان هذا التوجيه انما يجري في
لعل الاطماعية دون غيرها بل الصواب ان مراده الرد ببيان وجه فساد التجوز حيث جعلها مطلقا
مجازا عن معنى مجرد وجوده في نوع منها وهو لعل الاطماعية وهو المراد بقول المص وهو ضعيف اذ لم
يثبت في اللغة مثله فان معناه لم يثبت عند اهل اللسان استعمال اللفظ فيما وضع له بلا علاقة بينه

بينه وبين ما وضع له وقد بقي لي ههنا اشكال وهو ان المص وسائر المفسرين قد فسروا لعل في مواضع
كثيرة بكي حتى استشهدوا بقول الشاعر فقلتم لنا كفوا الحروب لعلنا نكف ووثقتم لنا كل موثق فلما كففنا
الحرب كانت عهودكم كلمح سراب في الفلا متالق قولا بانها لو كانت للشك لم يوثقوا لهم كل موثق فان لم
يكن له وجه صحة لزم ارتكابهم الباطل وان كان فهو المحل لما زيفوه والظاهر انه موجه ووجهه ان
يجعل استعارة فاما ان يجعل مفعولا له اي خلقكم لطلب التقوى مثلا فيكون التعليل مستفادا من كيفية
ربطها بالسابق او يجعل حالا فيكون ما ذكروه محصول المعنى فان خلقهم طالبا منهم التقوى في معنى خلقهم
لاجل التقوى واما قوله كما قال الله تعالى الخ فرد لما ذهب اليه بعض اهل السنة من نفي تعليل افعاله تعالى
بالاغراض مطلقا فانه مخالف لكثير من النصوص على ان افعاله تعالى يتفرع عليها حكم ومصالح متفقة هي
ثمراتها وان لم تكن عللا غائية لها بحيث لولاها لم يقدم الفاعل عليها كما حقق في موضعه والاية تدل على
ان الطريق الى معرفة الله تعالى اي التصديق بوجوده والعلم بوحدانيته واستحقاقه للعبادة النظر في
صنعه والاستدلال بافعاله وجه دلالتها انه تعالى امر بعبادته فوجب وهي موقوفة على معرفته تع
فيجب ايضا لما تقرر ان من لوازم وجوب الشيء وجوب ما لا يتم الا به لكنها لما كانت استدلالية اورد
ههنا ما يدل عليها مع الدلالة على وحدانيته تعالى واستحقاقه للعبادة من خلقه الانفس والافاق فان
من القضايا المقررة في علم الكلام ان طريق الاستدلال على ما ذكرنا اما الامكان او الحدوث او مجموعهما
وكل ذلك اما في الجواهر او الاعراض وهما منحصران في الانفس والافاق وقد ذكر من الاولى دليلين
ومن الثانية ثلثة حيث قال اولا خلقكم وثانيا والذين من قبلكم وثالثا جعل لكم الارض فراشا ورابعا
والسماء وخامسا وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم ولهذا الترتيب سببان
الاول ان اقرب الاشياء الى انسان نفسه وعلم الانسان باحوال نفسه اظهر من علمه باحوال غيره ولما كان
المقصود من الاستدلال افادة العلم كان كل ما اظهر دلالة اقوى افادة فلذا قدم نفس الانسان

ثم ثناه باناه وامهاته ثم ثلث بالارض لانها اقرب الى الانسان من السماء ومعرفته بحالها اكثر من معرفته بحال السماء
وانما قدم ذكر السماء على نزول الماء وخروج الثمار سببه لان ذلك كالاثر المتولد من السماء والارض
الثاني ان خلق المكلفين احياء قادرين اصل لجميع النعم واما خلق السماء والارض والماء والثمرات
فانما ينتفع به حصول الخلق والحياة والقدرة والشهوة فلذلك قدم الاصول على الفروع او مدح
مرفوع بانه خبر مبتدا محذوف او مبتدا خبره فلا تجعلون فيكون لله من وضع المظهر موضع المضمر
او ردان صلته ماضية فلم يشبه الشرط فلا يدخل الفاء في خبره اقول صرح الفاضل الرضي اي الموصول
قد يكون خاصا وصلته ماضية مع دخول الفاء في خبره كقوله تعالى ان الذين فتنوا المؤمنين
والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم الاية ثم اقول الاحسن ان يجعل الموصول مفعول تتقون
كما لا يخفى على ذي ذوق وجعل من افعال العامة كفعل فان الجعل يتحقق في ضمن جميع الافعال الخاصة
يجيء على ثلثة اوجه احدها ان يكون من افعال المقاربة بمعنى صار وطفق ضم صار الى طفق مع ان صار
ليس من افعال المقاربة اشارة الى ما ذكره بعض المحققين ان جعل وطفق ونحوهما ليس من افعال المقاربة
الموضوعة لدنو الخبر بل لشروع فاعله في مضمون الخبر فان معنى طفق زيد ان يخرج انه شرع
في الخروج وتلبس باول اجزائه ولا يقال ان الخروج قرب ودنا من زيد الا قبل شروعه فيه بالصحيح
فيمن شرع في الشيء ان يقال قرب تمام ذلك الشيء على يده وفراغه فقد جعلت اي شرعت قلوص
بني سهيل وهي الشابة من النوق من الاكواز جمع كوز بالفتح بمعنى جماعة كثيرة من الابل مرتعها قريب
جملة اسمية خبر لجعلت والمعنى شرعت ان يكون قريب المرتع وقد تقع الشرطية ايضا خبر الجعل
كقوله وقد جعلت اذا ما قمت يثقلني ثوبي فانهض نهض الشارب الثمل والتصيير يكون الفعل تارة
نحو جعلت الفضة خاتما وبالقول بان الشيء على صفة قولا غير مستند الى وثوق او العقد اي
اعتقاد كون الشيء على صفة اعتقاد مطابق للواقع وقوله تعالى جعل الملائكة الذين هم عباد الرحمن

الرحمن اناثا يحتمل الاول فيكون المعنى سموهم اناثا كما اختاره الامام القرطبي والثاني فيكون
المعنى اعتقدوا فيهم الانوثة كما اختاره الفاضل الرضي وكذا قوله فلا تجعلوا لله اندادا يحتملهما كما
يشير اليه المصنف وانما اخر التصيير وجمع بين القول والعقد لان صل في التصيير ان يظهر اثره للعيون
كما ذكره الفاضل الرضي وهو موجود في الاول بخلاف الاخيرين مع ما طبعه من الاحاطة بها
فان الله تعالى كما جعل في طبايع البسائط الحرارة واليبوسة والرطوبة والبرودة جعل فيها الكرية
ايضا قال الامام ان طبع الارض ان غايصا في الماء فكان يجب ان يكون البحار محيطة بالارض
ولو كانت كذلك لما كان فراشا لنا فقلب الله تعالى طبيعة الارض واخرج بعض جوانبها من المياه
كالحريرة البارزة حتى لو صلحت لان يكون فراشا لنا ثم قال ومن الناس من زعم ان الشرط في كون
الارض فراشا لا يكون كرة واستدل بهذه الاية على ان الارض لا يكون كرة وهذا بعيد لان
الكرة اذا عظمت كانت القطعة منها كالسطح في امكان الاستقرار عليه وقيل جمع سماة ويناسبه
كون البناء في الاصل مصدر يتناول القليل والكثير بيتا هو من الطين واللبن والشعر وغير ذلك او
قبة هي مثل الخيمة في الاستدارة او خباء هو من الصوف والوبر بني على امراته كناية عن الدخول
بها ووجهه ما ذكره بقوله لانهم كانوا الخ وخروج الثمار بقدرة الله تعالى الخ جواب عما يقال
ان السبب في خروج الثمار قدرته ومشيته فما وجه دخول باء السببية على الماء وابدع عطف
على اجرى نفوس الاسباب اي اعيانها وذواتها له خبر بصنايع قدم في انشائها متعلق
بصنايع مدرجا على لفظ اسم المفعول حال من الضمير البارز في انشائها او هو مفعول ثان
للانشاء على تضمينه معنى الجعل والتصيير لانه اسم فاعل الانشاء المراد معنى وحكما كما هو كذلك في
عبارة الكشاف من حال متعلق بمدرجا يجدد اي الله فيها اي في تلك الاحوال او الصنايع
او اشياء الموجودة وسكونا الى عظيم قدرته قد سبق ان معنى السكون الى الشيء

هو الاستيناس به ليس تجديد العبر والسكون ومن الاولى اى ما فى السماء للابتداء سواء اريد بالسماء
السحاب بحسب معناه اللغوى فان ما علاك سماء لغة ولذلك يسمى السقف سماء فى الاساس
اصلح سماوة بيته وسماه او اريد الفلك بحسب معناه العرفى ولما كان ابتداء المطر من السحاب ظاهرا
واطلاق السماء على السحاب خفيا ترك الاول وبين وجه الثانى بقوله فان ما علاك سماء ولما كان
ابتداء من الفلك خفيا واطلاق السماء عليه ظاهرا ترك الثانى وبين وجه الاول بقوله او من اسباب
سماوية كحرارة الشمس ونحوهما فمن على هذا لابتداء المجازى وعلى قوله يبتدأ من السماء الحقيقى او نقول
السماء على الاول حقيقة وعلى الثانى مجاز اقول الاحسن ان يجعل من على هذا للسببية كما فى قوله تعالى
بما خطيئاتكم اغرقوا وقول امرء القيس فذلك من نبأ جاءنى ومن الثانية اى فى من الثمرات
للتبعيض استدل عليه بثلثة اوجه ذكر الاول بقوله بدليل قوله تعالى فاخرجنا به ثمرات فان النكير فيها
يدل على التبعيض لتبادره منه لا سيما فى جموع القلة والثانى بقوله واكتنافا اى احاطة المنكرين له
اى للفظ من فان ما قبله اعنى ماء وما بعده اعنى رزقا محمولان على البعض فيه لكن هذا موافقا لهما فاخرجنا
به بعض الثمرات اشارة الى ان من اذا كان للتبعيض كان من الثمرات مفعولا به والمعنى شيئا من الثمرات لان
من حرف لا اسم ليكون بعض رزقكم اشارة الى ان رزقا على تقدير التبعيض مستعمل فى معناه المصدرى
وواقع موقع المفعول له ولكم رزقا كما سيأتى والثالث بقوله وهكذا الواقع اذ لم ينزل من السماء الماء
كله اذ كم من ماء هو بعد فى السماء ولا اخرج بالمطر كل الثمرات بل بعضها اذ كم من ثمرة لم تخرج بعد وليس المراد
ان بعضها يخرج بماء الانهار دون المطر لتنافى ما ذكر فى الزمر ان جميع مياه الارض من السماء او للتبيين
والامر المحتاج الى البيان هو رزقا نصب على انه مفعول به لاخرج بمعنى المرزوق قدم على المبين
كقولك انفقت من الدراهم الفا وح الايراد من الثمرات الاستغراق بل انجم الكثير منها وانما ساغ الثمرات
وموضع موضع الكثرة كثمر وثمار لانه اراد بالثمرات جماعة الثمر التى فى قولك ادركت ثمرة بستانه يعنى انه
جمع الثمرة التى يراد الكثرة فانها اذا تلاحقت واجتمعت يطلق عليها الثمرة والكثر المستفادة من الثمرات اكثر

اكثر من المستفاد من الثمار ولا اقل من المساواة يتعاور يقال تعاور الشئ اذا تداولوه والمراد
ههنا اخذ بعضها حكم بعض كم تركوا من جنات فان المراد الكثرة لان كم للتكثير وقوله
ثلثة قروء فان المراد القلة بقرينة الثلثة خرجت عن حد القلة بسبب ارادة
الاستغراق المناسب للمقام فلا تجعلوا لله اندادا متعلق باعبدوا على انه نهى معطوف عليه
رد بان الاولى خ العطف بالواو كقوله اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا فالاحسن على
تقدير تعلقه به ان يكون نهى متفرعا على مضمون ذلك الامر كانه قيل اى استحق ربكم الذى خلقكم
العبادة مامورين بها فلا تشركوا به ليكون عبادتكم مبنية على ما هو اصل العبادة و
راس الحسنات او نفى منصوب باضمار ان جواب له اى الامر انما يجوز اى
الامر رده شراح الكشاف بان النصب باضمار ان فى جواب الامر اذا كان
هناك سببية والعبادة ليست سببا لعدم الشركة اقول المراد بكونه جواب
الامر مشابهته بجوابه واعطاء حكم مشابه الشئ اياه وسميته به غير عزيز فى كلامهم
قال فاضل الرضى اما النصب فى قراءة ابى عمرو اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون
فلتشبيهه بجواب الامر من حيث مجيئه بعد الامر ليس بجواب له من حيث المعنى
اذ لا معنى لقولك قلت لزيد اضرب فيضرب اى يضرب زيد او يعلل عطف على
باعبدوا الحاقا لها اى للعلل بالاشياء الستة لان المشابهة بين لعل وبين واحد
منها وهو لست كما ذكر ليرد عليه ان ذلك انما يجوز اذا كان فى الترجى شائبة
من التمنى لبعد المرجو من الوقوع وقد مر ان المعنى ههنا خلقكم فى صورة من يرجى
منه التقوى لترجح امره فيحتاج الى الجواب بتكلف كما ارتكبه شراح الكشاف بل
مطلقا لاشتراكها اى لعل والاشياء الستة فى انها غير موجبة بل المعنى فى كل منها

على خطر الوجود والعدم فيوجد فيه معنى الشرط لا ينافيه وجود رجحان ما فيه بل في
هذا التغيير مع الرجحان زمرا الى تقصيرهم وسوء حالهم حيث جعل ما هو الراجح منهم
كغير الراجح او بالذي جعل عطف على بلعل او باعبدوا هذا وجه في غاية الحسن
والرصانة يظهر لمن تامل في قوله والمعنى من خصكم الى قوله ينبغي ان لا يشرك به
بفتح الراء فالقول بانه ضعيف جدا تضعيف بلا وجه المنادى اي المعاد
اينما تجعلون الي ندا تجعل ههنا بمعنى التصيير القولي او الاعتقادي كما سبق
ومعنى الي مضموما الي فهو حال من اينما او ندا وكل يجوز لان الجعل ههنا وان كان
من دواخل المبتداء والخبر لكن المنصوبين مفعولان لفظا ومعنى وسياتي ما يناسب
هذا في تفسير قوله تعالى قل ان كانت لكم الدار الآخرة الاية او المعنى المضمون
تيما الى جاعلين اياه ندا وما يتم لذي حسب نديد اي ما هو نديد لذي حسب
فكيف مثلي وانا المعروف بالاحساب ويجوز ان يراد بنكير حسب
التعظيم وبذي حسب نفس الشاعر والمعنى وما هو نديد لي لاني ذو حسب
عظيم وهو ليس كذلك وتسميته مبتداء خبره لانهم لما تركوا الخ وما في ما زعموا
نافية والمقصود بهذا الكلام رد ما يتوهم ان ما يعبده المشركون انما يعبدونها
لاعتقادهم انها شفاء عند الله لا انها شركاء له تعالى فكيف يصح جعلها اندادا له
تعالى شابهت حالهم حال من يعتقد فيه اشارة الى ان هناك استعارة
تمثيلية فلا يكون تهكمية اصطلاحية كما يشعر به ظاهر قوله فتهكم بهم اذ ليس فيه
استعارة احد الضدين للاخر بل احدهما المشابهتين للاخر لكن المقصود منها التهكم
بهم من زلة من شابهت حالهم حال من يعتقد ما ذكر بان جعلوا اي التهكم والتشفعين

والتشفعين بسبب ان جعلوا اندادا لمن يمتنع ان يكون ندا ما التهكم فمن لفظ الند حيث
اختير على لفظ المثل واما التشنيع فمن ايراده بلفظ الجمع فبطل ما قيل ان اي بالاشعار
بانهم جعلوا والدلالة على ذلك ولا الى ما قيل اي بذكر انهم جعلوا ربا واحدا ام الف
رب يعني اذا ترك ما قام عليه القطع من التوحيد فلا فرق بين الاثنين وبين اتحاد الف
خصوصه بل الكثرة لانه اخر المراتب العددية البسيطة لفظا اذين اي اطيع
من ذات له اي انقاد واطاع اذا انقسمت الامور اي امور الديانة اقساما
واخذ كل قسمة ومفعول تعلمون مطروح اي هذا الفعل منزل منزلة اللازم قصد به
اثبات حقيقة مقام في المبالغة ولذا قال اي وحالكم انكم من اهل العلم والنظر او منوي
عطف على قوله مطروح اي مفعول تعلمون مقدر حذف لدلالة القرينة عليه وهو انها
لا تماثله وهذا ظاهر لدلالة اندادا عليه بخلاف قوله ولا يقدر على مثل ما يفعله ولهذا
استشهد له فقال كقوله تعالى هل من شركائكم الاية والواو في قوله ولا يقدر بمعنى او لظهور
اي المفعول ليس المجموع والثاني بيان للاول فعلى هذا اي على تقدير كونه حالا فالمقصود
منه التوبيخ والتثريب لا يفيد الحكم وقصره عليه جواب عما يقال كيف يصح جعله حالا وحرمة
الترك لا يختص بحال العلم قال الاصمعي ثربت عليه اذا قبحت عليه فعله من المقلة يعني الارض
من اقل بمعنى رفع وتحمل والمظلة يعني السماء من اظل بمعنى اقبل ودنى كانه القى ظله اراد
بالاية الاخير يعني قوله تعالى الذي جعل لكم الارض الاية والاشارة مفعول اراد فان
لكل اية ظهرا وبطنا ولكل حد مطلع يلمح الي روي عن ابن مسعود قال قال رسول الله
صلعم انزل القران على سبعة احرف لكل اية منها ظهر وبطن ولكل حد مطلع صدر هذا الحديث
مخرج في الصحاح وغيرها واما قوله لكل اية منها ظهر وبطن ولكل مطلع فانما اخرجه صاحب المصابيح

فيه وفي شرح السنة والايمام الطحاوي في شكل الاثار واختلف العلماء في معنى الحديث فقيل الم سبعة
احرف اللغات السبع المشهور لها بالفصيحة وهي لغة قريش وهذيل وهوازن لوليمن وبنو تميم
ودوس وبني الحارث وقيل المراد انه نزل مشتملا على سبعة معان الامر والنهي والقصص والامثال
والوعد والوعيد والموعظة وقال المنصف في شرح المصابيح المعاني هي السبعة العقايد و
الاحكام والقصص والامثال والوعد والوعيد ثم قيل ظهر الاية لفظها المدلول وبطنها ما خفي
من معناها ويكون سرا بين الله المصطفين من اوليائه ولكل حد مطلع اي لكل حد طرف من الظهر
والبطن اي مصعد اي موضوع يطلع عليه بالترقي اليه ومطلع الظاهر تعلم العربية والتمرن فيها
وتتبع ما يتوقف معرفة الظاهر من اسباب النزول والناسخ والمنسوخ وغير ذلك ومطلع
الباطن تصفية النفس والرضابة باتباع الجوارح في اتباع مقتضى الظاهر والعمل بمقتضاه كما قال
عليه السلام من عمل بما علم ورثه الله تعالى علم ما لم يعلم وفي كلامه متصوفة الحد ما يتناهى اليه المفهوم من
والمطلع ما يصعد اليه فيطلع على شهود الملك العلام ونقلوا عن جعفر الصادق انه قال
تجلى الله لعباده في كلامه ولكن لا يصبرون وانه حر مغشي عليه وهو يصلي فسئل عن ذلك
فقال ما زالت اردد الا الاية حتى يسمعها من المتكلم بها وربما يثبتون مقاما فوق ذلك
ويسمونه ما بعد المطلع ونعم القول ما قيل ان لهذا الحديث ايضا ظهرا وبطنا ومطلعا لما ذكر
وحدانيته تعالى بقوله فلا تجعلوا لله اندادا وبين الطريق الى العلم بها وهو النظر
في الافاق والانفس كما حققناه سابقا بما لا مزيد عليه ذكر عقبه ما هو الحجة على نبوة
محمد عليه السلام لان الايمان انما يحصل بهما بذت اي غلبت منطق اي بليغ وافحامه عطف
فصيحة مع كثرتهم ودفع لما يتوهم ان عجزهم يحتمل ان يكون لقلتهم
كما ان قوله