


MILLI EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGİP P. KA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ

Sayı: 102

RAGİP P.
Ka. Nu.
~~142~~

142

کتابه البیضا الصدر الدین



لاله لاله محمد رسول
الم برنك الزهر في سورة الضحى خات كلة زهني وبعث

RAGIP P.
Ka. Nu.
142



ولمك قول الباس في ملكه
لقد كان به مازة افلان

١٥٧

١٤٤

T. C.
MILLI EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP P. KA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 108





بسم الله الرحمن الرحيم ربنا شرح لي صدرى ويسر لي امرى كما يشرح
 الحمد لله الذى شرح صدر من تادى به ورض قدر من تامل للعلم وتادى به وجمل من
 ترفع لسان الفضل تدرى به وكل من رقى الى غاية ما ترتب به والصلوة على
 المبعوث الى كاذب الوردى ليدب عنهم الربس ويطهرهم تطهيرا فان الله بمثل اتا جاءهم
 بالحق وحسن تفسيرا وعلى آله واصحابه الذين سلكوا سبيله وما بدلو ابديلا ونشأ به
 رده الى الله والرسول ما اولوا تاويلا **و بعد** فيقول العبد الجاني محمد امين
 ابن صدر الدين الشردانى شرح صدره وادخل صدره فان هذه تذكره فتنشا ذكره
 علقته على تعبير القاصي المعترف بعلو شأنه الى والقاصي فان كتابه يتجلى
 عن منقبة عباراته عرايس التحقيق وتيلا من مطالع اشاراته انوارها المشرق
 ولا يراها استهترة الفضلاء من الخوان ما وضعت لهم نحو حكمة الاعناق
 فاني وان لم اكن محددا في جملتهم لكن اجبت حب الخير ان اشترى زمرتهم ما وعرف
 من بحرهم القديس فلما رضى من كرام نصيب فما انا اشرح فيه ناويان
 افضل عملاة وابتين معضلة حيث قادني ايتها حصلت من سائر العلوم ولا
 اليه تجرد العنوم اذ بقدر الكد يكتب المعاني من طلب العلم فقد سهر الليالي والم
 جهدي في تبين ملحوظة ما ودفع ما اورد على موزانة ولم التزم نقل الاقوال
 وكثير القيل والقال وتوفيرا لاعتراض الجاهل خلق التجرب رجالا للعلم رجالا
 فمثل هذا فيعمل العلمون وفي ذلك فليتأسر المتأسرون فان قول بان الله الرحمن
 ويبيده اذمة التحقيق سلك المصنف طريقة الاجراء عملا بما ورد في الاخبار
 فانفتح له بعد اتيتم بالتسمية بالتجويد مقتبسا من القرآن المجيد فقال الحمد لله الذى نزل

يقال ستة ترغيبات على سيفه
 الجيول الى اولى
 سنة

وكسبى بيان معنى الحمد ومعنى لام التعريف وتحقيق لفظه بالجملة يمكن بالبر صا واما التبريل
 فالشهور انه مركب من على الى اسفل تدريجا بخلاف الانزال فانه اعم من ان يكون
 تدريجا كقوله تعالى انما انزلنا ايك الكتاب بالحق آتية او دفعة كقوله تعالى انما انزلنا
 التوراة آتية لكن يخدم هذا الفرق قوله تعالى ان نشا نزل عليهم من السماء آتية
 ان ان يجوزوا الفرقان كالتواتر يطلق على الكتاب المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم
 اما لفظة **الانزال** فكل تبريره او الحق والمبطل بالعبارة او كقوله فرقنا ومفصلا بالآيات
 والتسورا او يكون اجزاء مفروقا ومفصولا بعضها عن بعض في الانزال فيلزم التبريل لا شفا
 ثم ان زيدا بكلام المنزل كلامه الذى هو صفة فتشبهه بحركة المعنوية الى مظاهرة التبريل
 بعد ظهوره في المظاهرة العلوية فانها تظهر اولها في المظاهرة العقلية ثم النفسية ثم المشائية
 ثم الحسية وان اريد به الكلمات المنتظمة من الحروف فتشبهه بحركة من معنى العلية
 الى العقولة ثم الى النفسية ثم الى صور الحروف والكلمات المشائية ثم الحسية تعالى هذا يكون
 التبريل مستعانا للمعنى الجازم ويكون من قبل الجازم المفرد ويوجد ان يكون مستعانا
 الحقيقي ويكون الجازم نسبة الى الفرقان باعتبار حامله الذى هو جبريل بسبب كلام
 المنفوع تحقيق لهذا ثم انه لا حاجة منه في جعل هذه الجملة صلة الى ان ينزل منزلة العلوم
 لقوة وليها كما فعلة المصنف في المقتبس لان للمعنى من المسلمين العلمون **العلم**
 بعلامتهم فانهم جميع الامة ولا علم لهم بمضمون اصله على عبده عبر عن النبي صلى الله عليه وسلم
 تعظيما لشانه عليه السلام فان العبودية كونهما منبثه عن الانحلال والاستسلام في حق
 المولى تدل على فناء السنن في التلاوت وهذا هو حقيقة الفقه الذى اقتضيه عليه السلام
 فقال الفقه فخرى **و كذا** يلقب القطب بنابين الاوليا بعبادته لكونه على قلب محمد
 صلى الله عليه وسلم وقد قال عز وجل انه لما قام عبدا لله يدعوه آتية ليكون ابي العبد
 وهذا الملائم لقوله تعالى ثم فانزاد الفرقان للعالمين سيجي في كلام المصنف من العلم

والكلام الذى هو صفة تعالى هو الكلام النفسى
 المدلول بكلام التقضى المنتظم من الحروف
 ولا شك ان التبريل والتبريل والتبريل
 هو المعنى وآية اللفظ جنوا سطحة مبهمة

العلم هو العلم
 العلم هو العلم
 العلم هو العلم

ووجهه على العالمين الا ان المراد هنا الجحيم والناس كما صح بالمصنف في المقبول بسبب
 تزيار اي منذرا او انذارا اذ لا يتصور انذار الجحيم والحيوانات واما الملائكة فهم
 لا يحصون الله ما همم ويفعلون ما يؤمرون فلا انذار لهم ايضا واما وجوه غايه التمييز
 انذار على التجدد فعلى تقدير ان يكون التفسير بمعنى المنذر هو ان التبعيض بصيغة المضارع يتجدد
 في قوله يكون نذيرا حيث لم يقل لانذار يدل على تجدد والانذار والمنذر يتجدد النزول
 او بل كل جملة تقع انذارا على تقدير جعله نفس الانذار مبالغة في الانذار اما هو في التدرج
 حتى يبقى برهنة من الزمان بخلاف ما لو انزل جملة فانه ينقطع بانقطاع النزول كما قاله بعض
 المحققين ثم الاقتصار على التفسير انما يشر ايضا اذ لا ينافي الاكشاف او الاشارة
 ابلغ في الارشاد على ما صرح بالمصنف في مواضع على ان الاصح ان الجحيم لا يدخلون الجنة
 ولا ثواب لهم الا بنجاة من العقاب ثم يقال لهم كونوا ترابا كالسباع فلا يتعلق بهم الشارة
 واما التعديل بما في بعده من تعليلات المفعال على تقدير استنادها الى الله تعالى على
 ذهب اليه المحققون من انفعال الله تعالى محلة بمصاح العباد وتفضلا لا وجوبا فلا يلزم الاستحالة
 بالغير على ان يتحقق ان نفي الاحتياج والاستحالة بالغير تعالى انما هو بالنظر الى كماله
 الذي لا يذوق له مرتبة الغنى عن العالمين وهو صفة الاحتياج التي سبحانه في انفسنا
 بها الى سواه كوجوب وجوده ووحدته وحيوته وعلمه وغيرها واما بالنظر الى كماله الثاني
 لا يتصف به الاغنى الى سواه كالحقيقة والارضية فليس له هذه المرتبة فان كان
 الاسماء انما هو بطوره اذ لا يترتب احكامها عليها وذلك لا يتم الا بوجود المظاهر
 وقوله محمدى عطف على نزول المرفوع كمنزلة راجع الى الله تعالى ويجوز وجوده في
 باعتبار اضافة الى صيغته تعالى انه يجوز ان يكون من قبيل الذي يطير فيخضب زبد الانبار
 والفاء على الاول بسببية المعنى فتسبب النزول الى التجدد اي طلب المحارضة من حيث
 انهم انما يواو من نزوله درجا حتى قالوا لا تنزل عليه القرآن جملة واحدة فانكروا

قوله على ان يتحقق في هذا ما صح اليه المحققون
 من تصويبه تخرج به فضل الملت حزين
 مولانا عبد الرحمن الجاسمي في مواضع
 من كتبه في مسهبه

قوله على رجوعه الى الله تعالى
 قوله فانما سورة منكم
 صلوات

كونه من عند الله فمداهم الله وقال وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فانوا بسورة
 من مثله وعلى الثاني يجوز ان يكون التعقيب ايضا فيكون اشارة الى مسارعة طلبة
 ربي ^{بالتسليم عليه} حيث انه يدل على مسارعة الى التجدد بعد التزبد معلوم ان التجدد متاخر
 عن الارتباب فيما نزل وهو متاخر عن تبليغ ما نزل فالسارعة الى التجدد يتقدم السارعة
 الى التبليغ وقد يستشكل في هذا المقام بان الفرقان ان اريد به الجحيم لم يصح تفرغ التجدد
 على نزوله لان التجدد لم يقع بعد نزول الجحيم بل في تصايفه وان اريد به القدر المشترك
 لم يصح اضافة السور اليه في قوله ما يجر سورة من سورة لان السور مجموع للقدر المشترك
 واقول يجوز ارادة كل منهما اما الاول فبان الفاء بسببها لا للتفرغ وانما ان
 نزوله بما تسبب الى التجدد في اشارة نزوله كما بينت انفسا فصح الاخبار بعد نزول الجحيم
 ان التجدد كان بسورة من سورة واما الثاني فلان السور اجزا مجموع وجوبها للغة
 المشتركة فكما نصح اضافةها الى الاول بعلاقة كونها اجزاء كذلك نصح اضافةها
 بعلاقة كونها جزيئات له وهذه العلاقة والمكاتب ليست باقل وادنى من المكاتب
 في كوكب الخرافة السبيل ثم ان كان التجدد هو الله تعالى فالاصح ان يستعمل
 في قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فانوا بسورة من مثله وان كان
 هو الجسد في استفادة منه في قوله تعالى لم يقولوا ان قرأه قل فانوا بسورة من مثله
 وانصاف قوله مصارع الخطا على انه مفعول مجدي جمع مصقع بكسر الميم وفتح الهمزة
 كسبر وهو البليغ الصحا الصوت يقال خطيب مصقع اي يلين عن خطبته اذ من مصقع
 الذي يك اذا صاح واما ان التصقع بمعنى البليغ لانه ياخذ في كل من الكلام واما ان
 صقوه واخبره على موقعة اي وسطر رأسه كمن يذ لك عن تمام ظهوره في الغضارة والفتا
 فاضافة المصاقع الى الخطباء من اضافة الصفة الى موصوفها وكلمة من في قوله من الجحيم
 العرب اي المخلص منهم وهم الذين لم يخطوا بالاجرام بتعريفه لان الخطا بعض من يطلق

على من يباريه ويكافئه

انفسا

والتكليف من قبل طيل وسيل وسيل فانهم يأخذون من لفظ شئ صفة ويؤكدونه بها بما سمعوه
في ذلك الشئ فلم يكذبوا الله او الجدي به قدسيرا اي احدا يقدر على الاقتراف لبا، بمعنى على
كافي قوله تعالى ومنهم من ان تامة بقنطار ريادة ايك ومتعلق بقدير اقدم للشيء والوجود
عائنه الى الاقصر ويجوز ان يكون لبا، للابسة اي لم يكذب احد اذ ادعى المعارضة بثلث
باقصر سورة وعلى اي تقدير فالقدير بمعنى القادر عدل اليه للشيء ضرورة ان المراد في اصل
القدرة لانني المبسطة فيها ويجوز ان يكون المبسطة راجعة الى النفي فيكون المراد المبسطة
في النفي لانني المبسطة ويكون المعنى لم يكذب الله وقطعا احدا يقدر ان قيل الوجود انما
بمعنى العلم كافي وجرت زيدا عالم او بمعنى المصادفة كافي وجدت انضاده اي صاد
ومعلوم ان عدم العلم بوجود الشئ وكذا عدم المصادفة لا يستلزم عدم وجوده هذا هو المراد
هنا قلنا هذا كناية عن عدم الوجود بان يراد من نفي العلم والمصادفة نفي وجود المعلوم
كقوله تعالى قل اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض اي لا يوجد بينهما فان
قلت هذا انما يتأني على تقدير ان يكون المتخذي هو الله عز وجل لانه لا يعزب عن علمه
ذرة في السموات ولا في الارض وايضا على تعالي في فعله ومن خواص العلوم المغفلة انها
لا تلتحق معلوماها فلزم من تنافيها انتفاء معلوماها واما على تقدير ان يكون
المتخذي هو الجعد فلا ان علمه ليس شامل في الفعل بل انفعال قلت لما طلب الجعد المعارضة
فلم يعارضوا حتى اختاروا المعارضة بالتيوف على المعارضة باجوف مع كثر تقسم
واخر طم في المصادفة والمضارة حصل العلم بان لم يوجد احد يقدر عليها لا يقال لو لم يوجد
لا تصدى احد للمعارضة وقد تصدى كما قال واختم من تصدى للمعارضة لانا نقول كم من
عاجز عن شئ يتصدى له ويتبرز في مبرز من يقدر عليه وهو يحصل عنه كيف وقد تصدى
للتدريس والتعليم والافادة من لا تتحق له التعليم والاستفادة ثم ان الشئ هنا
في بعضها انتم دون العطف فيكون استيها فانه قيل لم قلت انه لم يكذب بقدير اقدم

وهم في ذلك فاجاب بانه انتم اي اسكت من توبة المعارضة من انتم اي كلتمه حتى اسكته
وفي بعضها بالعطف فيكون معطوفا على تخذي او لم يكذبوا على اي تقدير فالمتبر فيه راجع الى الله
او الجعد الا انه على الاول اعم ان الاقحام للقرعة وهي ان يعرف الله سبحانه القلوب من العارضة
بعد احكامها والمخار ان الاقحام والابحار كمال البلاغة لا للقرعة ولا لاسرار الوجوه كما حقق
في علم الكلام ولوقال واختم بزيادة لفظه كافي كخاف كان ولا على ما هو المتعارف والمعنى
ح انتم باقصر سورة فيكون فيه اشعار بان الاقحام كمال البلاغة الا ان يقال كتنفى عن التعبد
بلقطة به بدلالة سياق الكلام عليه حيث قال فتخذي باقصر سورة ثم قال فلم يكذب بقدير اقدم
واختم فانه يتبادر من نظر الال هذا السياق ان المراد انتم بالاقتصر على انه قال في بعض كتب
القرعة ان معنى انتم اسكت ابلغ السكيات حتى لا يستطيع جوابا من قولهم ثم اذ لم يطعن جوابا
ولذلك ان الاسكات ابلغ لا يمكن التحم من المعارضة انما يحصل بكمال البلاغة اذ في القرعة
يلكن المعارضة الا ان الله تعالى يعرف عننا من فضيا، عدنان وهو الحادي والعشرون
من جد ابي النبي صلى الله عليه وسلم لانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد من
بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن
بن خزيمه بن مدركة بن اليمان بن مضر بن نضر بن معد بن عدنان وهو عليه السلام عدا اجداده
بهذا اقلام النبي صلى الله عليه وسلم كذب الغابون الى ما فوق عدنان قال الامام السيوطي من حسن
اسلام المرء ان يحفظ اجداد النبي صلى الله عليه وسلم على هذا الترتيب وبلغا، قطان وهو ابو قحائل
اليمن وشعوبها ولا كان المشهورون بالبلد من قبائل العرب من نسل عدنان
وقطان يمين من تصدى للمعارضة ببلغا، ثم اذ المراد من فضيا، عدنان ايضاً
بلغا، فان المقصود الاجترار عن اسكات البليغ فان اسكات يستلزم اسكات
الفضيخ ووزن العكس اعلم انه لا خلاف عند علماء الانساب في ان العرب
منهم من في اولاد عدنان وقطان وان عدنان من نسل اسمعيل قطعاً انما

بمعنى العلم كافي وجرت زيدا عالم او بمعنى المصادفة كافي وجدت انضاده اي صاد

بمعنى العلم كافي وجرت زيدا عالم او بمعنى المصادفة كافي وجدت انضاده اي صاد

بمعنى العلم كافي وجرت زيدا عالم او بمعنى المصادفة كافي وجدت انضاده اي صاد

في حيطان و الصبح انه ايضا نزل اسماعيل عليه السلام ويشهد له في الصحيح من انه صلى الله تعالى
 عليه وسلم خرج على نبي من اسم ينتقلون فقال ارموا نبي اسماعيل فان اباكم كان راسيا
 و اسم بطن من الانصار وهم من اولاد و حيطان حتى يصل الكلام ان قبائل العرب
 مع كثرتم و كمال بلا غتم عزوا عن المعارفة فخره و انى امرهم حتى حجبوا انهم سحر و
 على بناء المفعول من باب التفعيل بدليل قوله بشجرة و المعنى حسب المتصديق انفسهم
 انهم سحر النبي صلى الله عليه وسلم فجعلهم مسحورين حيث قالوا بل نحن قوم مسحورون ثم بين
 انما محطوف على نزل و كلمة ثم للتبني على جوازها في البيان عن وقت الخطاب كقوله تعالى
 ثم ان علينا بآية فالتسوية من غير راجع الى الله عز وجل كما هو الملائم للآيات التي تليها
 باستناد البيان الى الله تعالى كقوله تعالى قد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون و قوله
 و ما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى بين لهم ما يتقون و قوله تعالى ان علينا
 بيان و اما محطوف على تحدى و كلمة ثم لانه رتبة البيان عن رتبة التحدى اذ بالتحدى
 مثبت كونه من عند الله تعالى و بعد ما ثبت كونه من عنده تعالى يحتاج الى البيان ثم انه على
 هذا الاحتمال و على الاحتمال الاول يجوز ان يكون المستتر راجعا الى العبد كما هو الملائم
 لآيات المشتملة على اسما و التبيين الله عليه السلام كقوله تعالى و انزلنا اليك الذكر
 لتبين للناس ما نزل اليهم و قوله تعالى و ما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذي
 اخلفوا و قوله تعالى و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومهم ليبين لهم و معنى قوله
 للناس لا ارشادهم و رجا به مصالحتهم فلا يلزم حصول البيان لجميع و تخصيص الناس مع
 شمول البيانات التشرعية لجميع المكلفين من التعلين للاشارة الى ان المقصود ^{صلى}
 من التشرع البيان تكميل نوع الانسان و اما تكميل الجن فبالسبح و اما اظهاره في مقام
 الاشارة حيث لم يقل ثم بين لهم مع انى الظاهر كان ذلك فلاشارة الى ان من
 ارشدهم النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الفرقان غير من كلامه و غير من تصدى للمعارضة و انما كان

اما محطوف على ان في كلمة ثم للتبني
 على ان بين الزام الدرر و
 ارشاد المقبلين تعاونا و تباهوا

و انما كان التبيين اعم من ان ينص بالمقصود او يرشد الى ما يدل عليه القياس و دليل بعض
 على ما صحح به المصنف في تفسير قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم لم يتوجه ما نقل عن عمر بن الخطاب
 من قوله خرج النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة و لم يبق لنا ابواب الا انه عليه السلام نطق
 بالاشياء الستة و ارشاد الى البواقي بالقرآن العلة المستنبطة للقياس و قد فصل ذلك
 في الاصول فكان من ادعى رضى الله عنه انه لم يبين لنا بيانا فيها لا يحتاج الى الاجتهاد و
 الاستنباط و اراد بوجه ما نزل اليهم ما نزل الى النبي صلى الله عليه وسلم ليعلمهم ما كلفوا به
 من الاحكام و المواعيد و بالجملة ما يتعلق باجر معادهم و معاشهم فالبيان ليس كل الفرقان
 بل ما نزل في بوارطة النبي صلى الله عليه وسلم لاجلهم و الى ما ذكرنا ان المصنف في تفسير قوله تعالى
 و انزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم حيث قال نزل اليهم في الذكر بتوسط انزل
 اليك مما امر و ابه و نهوا او عانت به عليهم ^{بمعنى} جماعن اي بيانا كانت على قدر ما عنت
 و صح لهم من مصالحتهم اي ما يصلح لهم في معاشهم ثم بين فائدة البيان او التشرع بقوله
 ليذكر و آيات و ليتذكر اولو الالباب ^{بمعنى} و قد اقتبس بتفسيره لا يقع على ما مر جوابه قال
 في تفسير قوله تعالى ليذكر و ليتذكر و ليتذكر و ليتذكر و ليتذكر و ليتذكر
 و المعنى المستنبطه اقول لا يحتاج في واهمك انه لا يحتاج بعد البيان الى التذكر لمجرد انه ذكر
 لانه لم يبين جميع الآيات و انما بين البعض ليتذكر في نظيره و يستنبط منها ما صحح
 على وضع ما بينه على انه لا يمكن الا بوجه بيانه في الجملة ^{تسكنة اللفظ} كمال صعوبة و قال في تفسير قوله و ليتذكر
 الآية و ليتلفظ ذوا العقول السليمة او السليمة و اما هو كما ذكر في عقولهم من فطرتهم
 من معرفة ما نزل عليهم من الدلائل فان الكتب لا تهميه بيان لا يعرف الا بالشرع
 و ارشاد ال ما لا يستقل بالعقل ثم قال جعل التذكرة للمعلوم الاول و ان ذكره في آراء و بلاد
 لا يعرف ابوابه ما لا يستقل به و موضع التبني البسيطة القادح في ان اقتباسه هو زيادة
 قوله ان هو مصدر لقوله و ليتذكر و امن غير لفظه على محاذة قوله تعالى و ليتذكر و ليتذكر

يقال و نزه اذا استغ
 و الدابر التابع سعه

و يجوز ان يقدّر عامه من بابي و يذكر و تدكير او يكون حالاً بمعنى ذكرين و على التفسيرين
يكون اشارة الى ان فائدة البيان ان يعلموا بموجب علمهم و يعلموا غيرهم ثم فصل
المدكور فقال فكشف قناع الانغلاق القناع في الال التمام و ما يستر به المرأة را
و الانغلاق السداد البتة فتمت ارادة حقيقة انها لما كان قوله عن آيات فالمراد
بهنما بالانغلاق كون الكلام شكلاً و اضافة القناع اليه من قبل حين الماء فالمعنى ازال
الانغلاق الذي هو كالتصاع عن آيات محكمات فتمت المصالحات في سورة آل عمران قوله
ا حكمت عبادتها بان حفظت من الاجمال و قال في تفسير قوله من آتم الكتاب
اصلة برة اليها غيرهم ثم قال ان تصاس من انما الكتاب فاقدر على تأويل كل واحد
او على ان الكل بمنزلة آية واحدة اقول هذا التفسير هو مصطلح الشافعية و يندرج فيه نظام
و النص و المفسر بخلاف الحكم الذي هو مصطلح ائمة الحنفية فانهم فسروه في الاصول على ظاهر معناه
و سبق له الكلام و لم يكن قابلاً للتأويل و التخصيص من المعنى مثل قوله تعالى ان الله لا يامر
بالفحشاء و هو لا يتناول تلك الثلثة فان مقتضى الحكم بانها اصطلاح اخذ الانغلاق منه
فما منع كشف قناعه وقت القرآن ظهر و بطن و وضوح المعنى و ظهوره لا يتناول في الخطاب
بعض بطونه على ان تصاع و ظهوره اعم من ان يكون بادي الرأي او بعد و هو و الكشف
و قد يجاب بان المراد بكشف قناع الانغلاق عن المحكمات حفظها منه و جعلها مكشوفة في
اول الامر على نحو ضيق فم الزكية لانها كانت منغلقة فكشف عنها الانغلاق كما في
المشبهات و يرد عليه انه يلزم استعمال لفظ واحد باعتبار اطلاق واحد في موضعين
مختلفين و ذلك لا يجوز اذ لا عموم مشترك لا يجوز الجمع بين الحقيقة و المجاز و اقول بان
عموم مشترك جائز على مذاهب المصطلح او لفظ كشف القناع مقدر على المعطوف مراد
المعنى الآخر كما في النقرة التليمة على انه لا يصح ذلك تقدير اسناد هذه افعال الى
العبد اعني النبي صلى الله عليه وسلم و اخبرنا مشبهات فتمت المصالحات لانها محتملة للتفسير

6
مقصودها لاجمال او مخالفة ظاهر الال بالفحص و النظر و هذا ايضا غير ما اصطلح على الائمة
الحنفية لتساوله الخفي و الجمل و المشكل كحالات اصطلاحاً غير فانه مما استأثر الله به
بعلمه و لا يعلم تأويله الا الله تعالى قبل الثلثة المذكورة و لا يتناولها قوله من رموز
اي ما رغب في الخطاب لاضافة من قبل ضرب اليوم و الامر بما يحيط الكلام الموجه نحو الغير
لا فقام و انتصاب قوله تأويلاً و تفسيراً على التمييز عن نسبة كشف لانها في المعنى فاعلان
اذما كشف تأويله و تفسيره و التأويل في الال التبرج من الاول هو الرجوع و في
صرف اللفظ عن ظاهره الى بعض محتملة اما النوع فخل في المعنى انما يكونه مخالفاً للحكم
الكتاب و الحديث المتواتر و الاجماع او الال العقل القطعي فيكون التأويل
واجباً و اما لفائدة بعدها في المعنى المحتمل و عظم الاجتهادات من هذا القبيل و تفسير
في الال هو الكشف و الاظهار و في التشرع توضيح معنى الآية و شامتها و قصتها و سبب
التي نزلت به بل فقط يدل عليه دلالة ظاهرة فتعود على ما يخرج الى من المبتدئ ان ريد منه اخرج
الظهور من البيضة كما تفسيره ان ريد اخرج المؤمن من الكافر و العلم من الجاهل كان تأويلاً
فالتفسير منوط بالرواية و النقل لا مدخل للدراسة و العقل فيه و ذلك ان عبد النبي صلى الله عليه وسلم
على من فسر برأيه بقوله عليه السلام من فسر القرآن برأيه فليتبوء عقده من ان آتم الظاهر ان
ان يؤمل نظر الى المشابهات و التفسير الى المحكمات فالشرع على غير ترتيب التفسير بل على الترتيب
و قبل كل منهما نظر الى المشابهات فانما كما قيل التأويل لاجل مخالفة الظاهر كذا في التفسير
لاجل الاجمال و ابرز عطف على كشفه داخل تحت بيان التبيين اي ظهر غرض الحقايق
اي الحقايق الغامضة و هي الامور الثابتة في نفس الامر التي لا يسهل على غيرها لغو ضلالها
فان التفسير خلاف الوضوح و لطايف الدقايق اي اللطائف الدقيقة اي الامور المستحسنة
يدقها و كما ان المراد بغرض الحقايق الاسرار المتعلقة بالاعيان الموجودة و التي هي الكونية
المحسوسة و بلطايف الدقايق الاسرار المتعلقة بالامور الغائبة عن الحس و الشهادة و بلاطائف
التعليل

بقوله ليتجلى لهم اي لث من عدم حصول التجلي لاكثرهم لقصور استعدادهم لايبالكون المقصود بالكشف
والا يراذلك التجلي اذ لا يلزم ترتيب العلة الخافية على الفعل في الوجود كمن يبتا ليسكن
فكثيرا ما لا يتسلسل التكني فيه ولو ارجع القيمة الى اولى الالاب كانت من قبيل العجائب التي تارة
لكنه تخصيص بلا ضرورة وادعية والمراد بالتجلي ان الكشف في التام اي ان يكشف لهم الكشفا تاما
الملكوت والملكوت وحياتيا قدس الجبروت اعلم انهم رتبوا الموجودات من الموجودات المذكورة
كما لا جسم والجسمانيات ملكا وحلقا وشهادة وحيث المدرك كالتقوس الانسانية والفلكية
ملكوتنا وامر او عينا وسموا صفات الوحي تتجلى اعني صفات العظمة والعاجير وتام من الجبروت
المعبر لاستهلاك سائر الصفات في صفاته كما كاسي بيانية واضافة قدس اعني الطهارة
والشدة اليه باعتبار ان جميع الصفات العنق ثبوتية او سلبية متقدمة عن شوائب النقص فان
علمنا مشا حاد وناقص على قديم وشامل هكذا وسموا الذات الاحدية لاهوتنا واول
من تكلم بهذا النقط انصارى حيث قالوا في عيسى عليه السلام تدعى التلاهوت باننا شئ من خلقه
الشيخ النوري وبنوعه باب التصوف وانهتم بتميم ولما كان التفكير في ذات الله تعالى تقييما
للوقت وطب الطحال فلا يمكن معرفة الله بطريق التفكير كافي ورد في الحديث تفكروا في الآيات
الله وان تفكروا في ذات الله طوي المص من حديث التلاهوت واكتفى بذكر الملك والملكوت
والجبروت ونعم السر التلاهوت تكشف عن استنار الجبروت كما اشار اليه المص في ديباجة
انا ان سياتي الكلام من هنا عن ذلك لان ذلك انما يحصل بعد التفكير فكيف يكون
انتمكرا على غائية لومتنا عن في المحصول كما جعله من المراد بخفايا الملك والملكوت وقابح
الحكمة ويجازي البظرة المودعة في الموجودات العينية واليعينية اعني الآيات الآفاقية و
الانفسية الدارة على وجود الصانع وصفاته العلى والمراد بخفايا قدس الجبروت الامور
الغيبية الزاخرة على الصفات المحققة كاتقان الانحال وشما على الخلق العجيب والصنع
البيديع الغريب ولما كانت تلك الخفايا دارة على وجود الصانع وصفاته وهذه الخفايا

الجبايا على كمال تلك الصفات وتقدمها على ذلك التجلي والاكشاف بالتفكر في الالاف والاعجاز
في تلك العوالم تفكير اذ في تلك الآخرة للشيخ والمراد بالتفكر منها ان ينظر ويؤمن بالاعتبار
بما على اثبات الصانع وصفاته العلى وتوضه بصفات الكمال وتنزهه عما لا يليق بالعظمة والجلال
تقوية ثم بين للناس مع العطف عليه من الكشف والابرازات اشارة الى الكمال باعتبار القوة
النظرية من اشارة الى مقاصد علم الكلام بقرينة تعليل تلك الافعال والصفات المذكورة فان
كما ان النفس باعتبار القوة النظرية اعتقادات يقينية نظرية يتوقف حصولها على التدبر والتفكير
التفكير ثم شرح في الاشارة الى بيان كمال القوة العقلية وهو العنق بالتمسك الى نظام المعاش
والبخاء في المعاد فقال وهدى بالعطف على بين لهم اي لاجل ان الناس قواعد الاحكام وهي
المتعلقة باستنباط الاحكام الشرعية العقلية من اولها التفصيلية فيكون اشارة الى تصد
على اصول الفقه والفقه لان تلك القواعد هي المسائل الاصولية والاحكام المستنبطة منها
من الحلي والحكمة والتدبر والاباحة هي المسائل الفقهية ويجوز ان يراد بقواعد الاحكام نفس
الادلة التفصيلية التي يستنبط منها الاحكام الفقهية من الآيات والاحاديث لكن يكون الكلام
مع عاريا عن الاشارة المذكورة ثم ضمير هذان كان راجعا الى الله تعالى يكون المراد بتفكير تلك
القواعد تفكير المجتهدين لتفصيلها واقرارهم على استصحابها وان كان راجعا الى العبد يكون
ببيان تلك الآيات وتبليغها ووضع تلك الاحاديث وقولها وادعاءها اي وضياع
الاحكام ابا جود معطوف على المضاف اليه احكام اي وقولهم قواعد وضياع الاحكام واما
منصوب معطوف على المضاف اعني القواعد اي وقولهم اوضاع الاحكام واما ما كان فالمراد
باوضاع الاحكام اما الاحكام الوضعية كجعل الدلو سببا لوجوب القسوة والقرارة مثلا
لها وكجعل شهوة الشهرة سببا لوجوب الصوم والزنا سببا للجلد والخرقة لثمن النكاح واما العنق
الموضوعة لافادة الاحكام ثم ان يراد بقواعد الاحكام المسائل الاصولية يكون قوله من
نصوص الآيات حالانها اوصفت لها اي حال كون تلك القواعد مستنبطة او مستنبطة

هذا الكلام في بيان كمال القوة العقلية
والاعجاز في تلك العوالم تفكير اذ في تلك الآخرة
للشيخ والمراد بالتفكر منها ان ينظر ويؤمن
بالاعتبار بما على اثبات الصانع وصفاته العلى
وتوضه بصفات الكمال وتنزهه عما لا يليق
بالعظمة والجلال تقوية ثم بين للناس مع
العطف عليه من الكشف والابرازات اشارة الى
الكمال باعتبار القوة النظرية من اشارة الى
مقاصد علم الكلام بقرينة تعليل تلك الافعال
والصفات المذكورة فان كما ان النفس باعتبار
القوة النظرية اعتقادات يقينية نظرية يتوقف
حصولها على التدبر والتفكير التفكير ثم شرح
في الاشارة الى بيان كمال القوة العقلية وهو
العنق بالتمسك الى نظام المعاش والبخاء في
المعاد فقال وهدى بالعطف على بين لهم اي
لاجل ان الناس قواعد الاحكام وهي المتعلقة
بستنباط الاحكام الشرعية العقلية من اولها
التفصيلية فيكون اشارة الى تصد على اصول
الفقه والفقه لان تلك القواعد هي المسائل
الاصولية والاحكام المستنبطة منها من الحلي
والحكمة والتدبر والاباحة هي المسائل الفقهية
مجوز ان يراد بقواعد الاحكام نفس الادلة
التفصيلية التي يستنبط منها الاحكام الفقهية
من الآيات والاحاديث لكن يكون الكلام مع
عاريا عن الاشارة المذكورة ثم ضمير هذان
كان راجعا الى الله تعالى يكون المراد بتفكير
تلك القواعد تفكير المجتهدين لتفصيلها
واقرارهم على استصحابها وان كان راجعا الى
العبد يكون ببيان تلك الآيات وتبليغها
وضع تلك الاحاديث وقولها وادعاءها اي
وضياع الاحكام ابا جود معطوف على المضاف
اليه احكام اي وقولهم قواعد وضياع الاحكام
واما من نصوب معطوف على المضاف اعني القواعد
اي وقولهم اوضاع الاحكام واما ما كان فالمراد
باوضاع الاحكام اما الاحكام الوضعية كجعل
الدلو سببا لوجوب القسوة والقرارة مثلا لها
وكجعل شهوة الشهرة سببا لوجوب الصوم
والزنا سببا للجلد والخرقة لثمن النكاح واما
العنق الموضوعة لافادة الاحكام ثم ان يراد
بقواعد الاحكام المسائل الاصولية يكون قوله
من نصوص الآيات حالانها اوصفت لها اي
حالة كون تلك القواعد مستنبطة او مستنبطة

من تلك النصوص اما على تقدير ان يرد بها الادلة التفصيلية فببيان لها وهو ظاهر
 والماعيا بالبر عطف على نصوص الآيات والتفسير راجع الى الآيات فان اريد بالنصوص
 العبارات التي لا تحمل اللفظ واحدا كقوله المصنف منتهجا فالمراد باللام التي
 هي جميع لمع كالتواء وضوء لفظا ومعنى ما يستضاء به في فهم قواعد الاحكام واوضاعها
 فيشرح فيها الظواهر والاشارة والدلالات والافتقار وان اريد بما يقابل التنبؤ
 ويراد بالعبارة المقابلة للاشارة والدلالة والافتقار فالمراد باللام هي تلك الاشارة
 لان الظواهر تشرح في النصوص ثم عطف التمهيد بقوله ليدب عنهم اي ليرى الله عن
 اناس الرجبس اي دنس الجبل ودين الكفر وسائر المعاصي لان ارسال الرسل وازال الكف
 وشرع الاحكام وتبيين الملالع الحرام ليعلم الناس ما ينفعهم في معاشهم ومعادتهم ويظهر لهم
 بحصول الاعتقادات الحقة والاعمال الحسنة تطهير التي تطهيرها بالمعلوم والافتقار
 الحقة يزول دنس الجبال وبالاعمال الصالحة ودين الذنوب والمعاصي قيل قوله ليدب
 عنهم الرجبس الاخرة اقتبس من تفسيره قوله في النزل ليدب عنهم الرجبس
 ويظهر كما تطهير وهذا التغيير كما تشرحه في قوله ليدب عنهم الرجبس
 الناس متفانون في قبول ما بين لهم من الهدى والبيات فبهم من جملتهم طائفتان الاولى
 المجهدون وهو المراد من كان له قلب يقبل واع يتفكر في حقايق ما بين ويطلع على حقايق
 ويقف على حقايقه فيستخرج مكنوناته ويستنظم موداته او ينكر القبل للتعظيم والانبية المقلدون
 وآثاره اشار بقوله والحق السمع اي اصغى لاسماعه وهو شهيد اي حاضر بقلب بغير معانيه او
 شاهد بصدق غير كذا بآية فبوني الدارين حميد وسيد اي يحيى الحمد ويكون في عداد السعداء
 في الدنيا والاخرة او يجيد في الدنيا سبغ الاخرة ومنهم من لم يعبدوا غلبه شقوة الله
 اشار بقوله ومن لم يرفع اليه اسمي لم يلفظ اليه لغاية كبره ونهاية جهله واطفائه فيرا
 بكسر النون وسكون الواو الموحدة المصباح استعير منها اللفظة التي فطر الله الناس عليها

لا يقال ان قوله وهذا التغيير كما تشرحه
 ليس صحيحا لان العوم عتوا الا اقتباس
 ان يقض الكلام شيئا من التوراة والقرآن
 لا على انه من قولوا الامس بخير ليعلمون
 او غيره لقوله ان مضت ان يكونا انا الى الله
 راجعون فان قلت فغيره فافان غيرهم
 وهو الى ان هذا التغيير لا يقع الا ب
 لا يمتثل ان عدم الايمان من منع قطع
 النظر عن التغيير الكثرة العود من الحياطة
 الا الغيبة فبما تعدوا ويقع الاقتباس
 كما استمعت منه

عليهما وكل مولود يولد عليه باجماع انهما كالصباح في انهما يستدي بهما لانها عبارة عن استعدا
 قبول الهدى ولكن من تحصيله واطهاؤه ابطال ذلك الاستعداد بالهدى من باعها بالهدى
 والمكلمات الردية وتقليد الآباء والالفاظ الجسوسات اعلم ان هذا التفسير المشار اليه كلام المصنف
 مأخوذ من حديث نقله القصبين وهو قوله صلى الله عليه وسلم مثل ما بعثني الله من الهدى والعلم كمثل
 الغيث الكثير اصاب رضاء فحانت منها طائفة طيبة قبلت الماء فانبت الكلاء والغيث الكثير
 وكانت منها اجاد بلسك الى نفع الله بها الناس فشربوها وسقواوا وزرعواوا واصحاب طائفة
 اخرى انما هي قيعان لا تسك ماء ولا تنبت كلاء فذلك مثل من فتن في دين الله ونفعه ما بعثني
 الله ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله الذي ارسلت به وقال اجاد ب
 جمع اجاد من الجذب بفتح الجيم وسكون الراء ضد الخصب بعثت بالجرم على انه خبر البشر
 فيهما مستحفا للذم في الدنيا ويعمل بجرم معطوف على عيش اي يخزيه او يدخل سعيرا في الاخرة
 فلم يخزي في الدنيا ولم في الاخرة عذاب عظيم وفي بعض النسخ سيصلى بالروح معطوف على
 الجرم فكان السين انه على الاستيناف والجرم يدخل السعير فان السين كما تدل على
 التسوية تدل على ان مدونه مقطوع الوقوع بخلاف العيش اذ ربما يكون عيش الكافر طيبا لا سيما
 استدرجوا قال تعالى فليأمنوا وما ذكرناه ففتحنا عليهم ابواب كل شيء الاية وكما انه عليه
 حرته عرشه بازاء نعمه التي لا تحصى كذا في تفسيره عينا بتجليل النبي صلى الله عليه وسلم بسببه
 ان الى طريق الرشا وقول المصنف يعقب التمجيد بالتفصيل ولكن لما كانت القران الكريمة
 متضمنة لكونه تعالى واجب الوجود فانفس الوجود وعادة كل مقصود واما الاول فيستفهم كون القرآن
 مجزا او لم يكن الوجود لا بقدر على مثل القران واللام يمكن مجزا واما الثاني فيستفهم كون القرآن
 مفيدا الكمال القويين واما الثالث فيستفهم العجايب المذكورة او المقصود من التدبر والتفكير
 ويعني خطابا بالملك والمكوت والتطهر عن الارجاس انما هو التمسك بالله وتحصيل صفاته
 متفرقا على سبب قينا واجب الوجود اي باذات لانه المبدأ وعند الاطلاق وجوب الوجود

في الحديث الشريف ثلث القسمة اولها
 وثبتت ثانيا فادرج التسمية الاولان
 في اول التسمية تمام حقيقة تشرح المعنى
 للمصنف منهم

تبارك صليت زحل نار اذ اذ في النار
 وصحبت مصلا وارتد اليه على فلان النار
 يصلي صليا اي الغرق منهنه

استحقاق الشيء الوجود لذاته بان يكون ذاتا وهو ثابت اكثر المتكلمين او يكون ذاته عين الوجود
 المتكلم كذا القائم بنفسه كما هو مذاب الحكماء واثبت الصوفية والمتكلمين ثم ان الواجب وكذا ان كان
 والاشياء جهات للذات كما حقق في محله فوجب الوجود عبادة عن كون انتساب الوجود الى
 الموضوع بالايجاب ضروريا مع قطع النظر عما عداه كمن لما كان المحول من ان نسبة ومحط
 كثيرة اما بسند الى المحول فيقال هو واجب الوجود ووجوب وجوده ثم انه يلزم وجوب الوجود
 لعدم لا تفرق في الطبقات ان واجب الوجود يلزمه مستحق ان لا يوجد لذاته في ذاته واجب
 الوجود بما يمنع عدمه لذاته ولما كان هذا الاطلاق بطريق التوصيف لا التسمية لم يتبعه عليه ان
 توقيفه بتوقف على اذن الشرع ولم يرد في الشرع اطلاق واجب الوجود على اذ التوقف في
 التسمية التي هي تعرف في المسمى ويا فالفرد اما من فاض الخبز مع شاع فيكون حقيقة لغوية
 او من فاض الى اذ اكثر حتى سال من جوابه ممة فيكون مجازا عن الكثرة او التسلان
 لا يتصور الا في جوهر متصل عند الحس يمكن انفصال اجزائه في نفس الامر والوجود اذ انما في
 لا عوض لا الغرض ولو كسب مخدة او دفع نقصة ويا غاية كل مقصود فان كل ما يقصد ويراد
 فهو اما اصلاح المعاش او المعاد وصلاحهما اما هو باقتضائهما الاوامر واجتناب المناسي
 المؤدية الى المرضاة انه هو المبدأ لكونه واجب الوجود والمستحق لكونه غاية كل مقصود في الاول
 والآخرة صل على اي فرض انوار رحمتك على عبدك الذي نزلت الفرقان عليه صلوة تواري
 اي تعاقب عناءه بفتح المعجزة والذات التي حصل من عليه السلام ولما كان نفعه عليه السلام
 في الكثرة بحيث لا يتصور غيرها من نفعه المواتية له ايضا كذا في كتابه قال صل عليه
 صلوات غير متناهية فذلك سلك الكيفية لكونه نفع ويجازي ساءه بفتح المعجزة والذات
 اي كونه جوارح وعوضا في حصوله عليه السلام من التوجه بمثل اعباء الرسالة والتسليم من انه
 اعدائه واعلاء كبره وعلم من اعانه وهم اصحابه عليه السلام وقرربا به اي بيانه بالدين افعال
 ان قرني كبره القام الفوقانية او ما بناه وهداه من الامور الدينية ان قرني بفتح الهمزة

في معنومات متفاربة متمازجة
 متخالفة واحدا هو كذا في قوله
 في الكتب البسطة مسهنة

الموحدة وهم الخلق اكر اشهدون ولجهدون تقريرا اي تقريرا شراكة سبحانه وافضل هلكت
 من بر كاتم اي خيرا تم الكثرة من علومهم ومعارفهم وعلومهم ومعارفهم ومكارم اخلاقهم او البركة
 الخير الكثرة واسلك بنا اي اودعت مسالك كراماتهم اي طرقا وصلوا بسلكها الى كرامك
 لهم فان كرامته اسم بمعنى الكرام ووسط هذا الدعاء بين الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم
 وبين السلام عليهم ليكون اقرب الى الاجابة لتوسطه بين دعوتين مستجبتين وسلم عليهم
 عليا تسليما كثيرا اي اجلعم واياها من الذين قلت منهم والملائكة به ضنون عليهم من كل باب
 سلام عليكم بما صيرتم فتم عبقي الاله وعبداي بعد ان فرغنا عن الحمد والصلوة اردنا ان نبين
 شرف العلم المشروع بين بيان جهات شرف العلم هي من الظروف العايات التي تنبى على
 العلم ولما كان بائنا بعد منظره لوقوع الاما نزلت المظنة منزلة المنة فادخل الفاء في قوله
 فان اي ضفول ان واما قدرنا في نظم الكلام من شرطه وكونه باجدا امرا او نهيها وما عليها
 منصوبا به اعظم العلوم باسرها اذ كجمل الخلق باللام يعيد استحقاق في المقام المنطق مقارا اي
 من جهة المقدار وحاله اعظم مقدار العلوم لانه يتميز عن نسبة العلم الى العلوم وارتباطها في اي
 من جهة كونه مناراد وعلامة يستدل على كمال الدينية لان جهته مناره وودلايه يرجع الى
 وثيقة البراهين لانه غير ملايم سناء والمنار بفتح الهمزة العلامة علم النفسية اي مقداره وشرفه
 ليس حمله على اعظم مقدار العلوم وارتفاعه ووجوه اعطية وارتفاعه مقدار شرفه ان قدر العلم
 وشرفه انما هو باعتبار موضوعه ومعلومه وغايته على ما تقرر في محله علم النفسية صريح لهذه الكلمات
 كلها لانه علم باحث عن احوال كلام الله تعالى باعتبار دلالة علمه اوده وتيسر الى تفرقة وادول
 فالاول لا يدرك الا بالنقل كما سبب نزل الآيات والعصم فهو يتعلق بالرواية و
 الثاني ما يمكن ادراكه بقواعد العربية فهو يتعلق بالرواية قالوا القول في الادل بلا فضل خطأ
 وكذا القول في آتسج لجد التثني وان اصحابها واما استنباط المنها على قانون اللفظ
 فمما بعد فضلا وكما لا وقد سبق لهذا النوع تفصيل فيما سبق فوضوه كلام الله وهو مشيخ كل حكمه

ان من جهة شرف العزة ومن راء

كل تفسير معلوم مراد الله تعالى من كلامه وغاية الاعتصام بالعودة الوثوق التي لا تقصم لها
وسمى الفوز بسعادة الذين لا يتأمل موضوع الكلام ذات الله تعالى وصفاته وحلوه بالتحقق
بالذات والصفات فهو معلوم اشرف واعلم من موضوع التفسير وحلوه لا نقول
التحقق ان موضوع الكلام الموجود بما هو موجود والمعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد
قربا او بعيدا لان موضوع العلم يجب ان يحل فيه نحو ارضه الذاتية على وجهها على ان يكون العلم
بنبوتة كيف والحيلة البسيطة للموضوع من المبادى التصديقية ولهذا فان موضوع العلم يجب ان يكون
مسما للثبوت فيه اما لكونه بينا بنف او بينا في علم آخر وثبوت الصانع وصفاته العلية
بنفسه ولا بينا في علم آخر شرعي وهو ظاهر وتلك من الحكمة الالهية يفضي الى احتياج الملبين في
اعلى مطالبهم الى الحقيقة وهم لا يرضون به كيف واثبات الواجب وصفاته الفاعل من مصادم
فان قيل يتسليمه وغاية ما يمكن في تصحيح القول بكون موضوع الكلام هو الذات والصفات ان يقال
ان وجود الموضوع اذا لم يكن بينا او بينا في علم آخر يجب ان يعلم مصادره ويجب عن احواله الى ان
يثبت وجوده لا كسبل على ما هو شان المصادرات لكن لا يلزم عدم المصلحة البسيطة مطلقا
من المبادى التصديقية ثم ان المصداق لا يلا الى ما ذكر من جهات اشرف بتوصيفه بقوله الذي
رئيس العلوم الدينية واول علم التفسير والحديث والفقه واصول الفقه والكلام والسياسة
الاول بالعلوم الشرعية وعلم التفسير من بين هذه الرئيس للارادة الباقية لتمام حكمها
وراسها اي اشرفها واعلاما في ذكر في جهات اشرف وكونه مرجع معظم اولتها ومبني
قواعد شرعية واساسها بالرفع عطف تفسير لقوله مبني قواعد الشرع والامم اذ بقواعد شرعية
في المسائل الكلية المتعلقة بالاحكام الشرعية الاعتقادية او العمليّة لان اولتها ما حوزة
منه امانتها واستنباطها من السنة التي تجتهد بها مستندة اليه من جهة انه لا جازة له
على حقيقة رسالته من جاد به ولا شمله على جوبت تباعها في قوله ما اتيكم الرسول فخذوه
فلا يرد ان علم الحديث ايضا مبني قواعد شرعية فلا وجه لتخصيص التفسير في وقت علم التفسير

التفسير مستمد من علم الحديث لان منبأه على ما وبيانات صدرت من الشارع صلوات الله
فان قوله ابن القسولة مجمل والمعرف لها ورواها واحدا ورواها غيرها ونواقرها في
واو اباها في السنة قد استمدت منه من هذه الجهة لا بنا في كون حجة السنة مستندة الى الكتب
المعجزة على ما بينا آنفا فان قلت ما بال علماء الكلام يدعون اشرف العلوم واعلاما هو علم
الكلام حتى ان المصنف قال في ديباجة اطوار في بيان جهات اشرف العلوم انه اعلم العلوم
موضوعا واقومها اصولا وفروعا ان قال مبني قواعد شرعية واساسها وراسها علم الدين
وراسها فقلت فعل التفضيل موضوع للزيادة بوجه ما لان جميع الوجوه نحو زيد اعلم من عمرو
اي في الطب وعرو اعلم من اي في الفلاحة وقد حقق هذا في موضعه فعلم التفسير اشرف واعلم الكلام
من حيث ان العقائد يجب استقفا من الادلة السمعية القطعية من نصوص الكتاب والسنة
حتى يعتد بها وهذا العلم او بالتحقيقات المناسبة وعقائد علم لا يثبت بها على الادلة العقلية الصرفة
او المعارف الالهية مما لا يستقل بها العقل علم الكلام ايضا اشرف واعلم من حيث ان ثبوت
الشرع يتوقف على المسائل الكلامية اذ لم يثبت وجود صانع قادر على ارسال الرسل من قبل الكتب
لم يتصور علم شرعي اصلا لا تفسير ولا حديث ولا فقه ولا اصول بخلافها متوقفة على علم الكلام قالوا
فيها بدو نه كمان على غير اساسه اذ اسئل عما هو من لم يقدر على برهان وتباس ثم شرع في بيان
حال من طيق ان يجوز فيه فقال ستانها لا يلبق لتعاليمه في اشغال به افاذة واستفادة
والصدى للتكلم فيه اي التعرض بالاقبال عليه والاصل انه لا يلبق لتعاليمه واستفادة وتعليمه افاذة
الامن برع بالاراء المضمومة العين المرهتين من برع الرصل اذ افاق على اقرانه وجوز ان يكون بالراء
والعين المعجرتين من زرع الشمس في طلعت كقولها في رأي الشمس باذعة اي طالع في يكون
الان اشترتها الشمس الكالعة في العلوم الدينية وحالته ذكرنا ما قيل في ذلكها ناكيد للعلوم
وقوله اصولها وفروعها بيان وتفصيل لقوله كل ما تم ان اصولها علم التفسير والحديث والكلام
واصول الفقه ولكن المراد ههنا غير علم التفسير واما فروعها فعلم الفقه وعلم الخلافة وعلم الدين

فان قيل علم القراءة فانه دخل تام في التفسير فيكون من العلوم الدينية اذ العلوم
العربية لا اختصاص لها بالفاظ القرآنية قلت انما هو ان من فروعها كمال المصنف
فيما سيجي بشير الى انه دخل في التفسير بسبب بعض المحققين وفاق عطف على برع وعنايه
على الاحتمال الاول في الصناعات العربية التي سميت بالفتوح لانها علوم آتية
بكنية العمل والصناعة هي العلم المتعلق بكنية العمل ويقصد من العمل سواء امكن حصوله بمجرد
النظر والاستدلال كالطب او يتوقف على فراولة العمل التمرن على كالجناحة والجماعة
وتتوقف بالاجرة والغوان الادبية بعطف تفسير للصناعات العربية فان العلوم العربية
كما تبت صناعات لما ذكرتمت اوبية اي يتوقف حسن بناء كلام العربية الدرسا
والمحاورات عليها والادب حسن التناول بانواعها اى قاصرها التي تتنوع اليها فانهم
عرفوا علم الادب بان علم يحترز به عن الخطا في كلام العرب لفظا او كتابة وتتموه على ما صرح به
في القسط من الاساس ونقد التفسير في شرح المفاتيح الاثنا عشر فمما غاب منها اصول اى
علم اللغة والفرد والاشتقاق والنحو والمعاني والبيان والعروض والقافية واربعه منها
فروع وهي علم الخط وقرض الشعر واثنا عشر من الخطب وعلم المحاضرات ومنه التواريخ
واما البديع فقد جعلوه في علم البلاغة لا علم براسة وقد يقال ان التفسير لا يمتد من بعض
هذه الانواع وهو علم الخط والعروض والقافية وقرض الشعر والانشاء ويجازيان المراد انواع
الحكمة المعجزة واقول علم من علم ان يتوقف اصل تعاطيه ولا يمكن التصديق
بدونه او يتوقف التعاطي والتفدي على وجه البصيرة الكاملة عليه من جوابه وانما
التفسير والتفدي للعلم فيه على وجه كمال البصيرة يستمد من تلك العلوم المذكورة متعلقا
المفسرون في تفسيره والله تعالى لا يثبت الذين كفروا انما على لهم خير لانفسهم انما مصدرية فكأنها
حقها ان تفصل في الخط ولكنها وقعت متصلة في الامام فمن لم يعرف علم الخط ورسوم الكتابة و
ادبها لا بصير على بصيرة في هذا الكلام وكذا قالوا في تفسير قوله تعالى وما يعلن الشعر وما ينجلي

ان مثل قوله عليه السلام انا ابني لا كذبت انا اعراب المطلب وهن انت الا اصعب ديت
وفي سبيل الله ما يقبته مما يتوهم انه شعر ليس هو لان الجليل هو واضع فن العروض على المشطوط
من بحر الشعر اتمن علم فن العروض وبنط البحر وتيز عنده بعضها من بعض يكون في فهم هذا الكلام
على بصيرة وكذا قالوا في تفسير قوله تعالى وما هو يقول شاعر قليلا ما يؤمنون ولا يقول كما ين
قليلا ما تذكرون ان ذكر الامعان مع نفي الشاعرية والذكر مع نفي الكاهنية لان عدم مشابهة
القرآن لشعر امرين لا يترك بالاسعاد بخلاف الكهانة فمن علم فن الشعر بصير على بصيرة في فهم هذا
وكذا علم القافية فان من تمه قرض الشعر فله ان يعرفه في البصيرة الكاملة كما ذكرنا وما علم
الانشاء الخطب والرسائل فله ان يعرفها رعاية القواني والابحار قنارس علم الانشاء وعلم
اساليب الخطب والرسائل علم ان القرآن ليس من قبيل الخطب والتقرينات على ان علم التفسير لا يمكن
مستد من علم المعاني والبيان وما يستمد من العروض والقافية وقرض الشعر والانشاء كما
التفسير ايضا مستد منها قال السكاكي في حرف المفضل وجن كان الترتيب في علم المعاني
والبيان موفوقا على محارسة باب النظم والاشروايات صاحب النظم فيسفر الى علم
العروض والقواني فثبت عنان القلم الى ايرادها ثم ان التلازم من كون التفسير
مبنى للعلوم الدينية واساسا ورأسا لها ورثيما ان يكون في ذاته مقدمات عليها وهذا
لا ينافي ان يكون تعاطيه وتعلمه وتعليمه متاخر عنها فلا يلزم الدور وتيجاب بان تقدمه
على العلوم الدينية بالنظر الى السلف من الصحابة والبعين فانهم سلكوا سبيل النبي في
عدمهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم كانوا يقتبسون لادواتهم القرآن من مشكاة النبوة
فهم يتبوا المعاني واوضحوا البيان فيتم بناء القواعد الدينية عليها وربط اوليتها
اليها واما آخره فبانظر الى الخلف فانهم في حين حياق القرآن واستخراج
كلمته ولطائفه الى ان يتبينوا بالعلوم الدينية والفنون الادبية كيف العلوم لم تكن
مدونة في عهد السلف فكيف يتصور احياجهم اليها ولطائفها وانه لظالمات كلام

لام جواب القسم المحذوف وما مصدرية بحذف الجواب عما تعني ولطال ما حدثت
نفسى ولطال تحذيرى لنفسى ويجوز ان يكون موصولة او موصوفة بحذف العائد فتكون هي صلحتها
او صفتها فاعلة وتكون عبارة عن الزمان اي لطال الزمان الذي احدثت فيه او زمان
احدثت فيه ويجوز ان يكونا كافة للفعل عن طلب الفاعل بعضى الى جواز ان يكون فعل لفاعل
وتم صرحوا بعدم جواز حذف الفاعل كحذف النسبة الفاعل المعين جزء مدلول للفعل القول
بان كما بينهما صلة كما في بعض النسخ لا تكونا كافة يردده ان المصدرية ايضا كتبت متصلة
كافي قوله تعالى انما عملتم خير قتل لا يلحق ما هذه لا يثبت افعال فعل وكثير وطال وقوله نفسى
مفعول اول لقوله احدثت ومفعوله الثاني هو قوله ان الصنف في هذا الصنف العظيم المتكلم
المرجع المشار كما يحتمل اي يشتمل على صفوة بالمهمله المشتملة ما صنف من الشيء وخص بالجمع
من عطاء الصحابة اسم جمع كما تصح قتل جمع صحابي وروى عن اصحاب الحديث من لى
التي صنف الله عليهم ثم مؤمنات ومات مؤمن والمعاد بعظمائهم الخفاء الراشدون ومن
وابن مسعود وابي بن كعب وزبير بن العوام وابن عمر وابو موسى الأشعري والآلهة
الكثير من يروي عن علي بن ابي طالب وبن عباس وبن مسعود وبن عباس فانه يورد لهذا الشأن
حتى قيل فيه انه ترجمان القرآن ودعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اللهم فقهم في الدين
ولكن ليس كل ما يروي عن ابن عباس يثبت لانهم قالوا اذ روى الجليلي عن صالح عن ابن عباس
والنعم اليه رواية محمد بن مروان السدي فهي سلسلة الكذب وعلما التابعين
وهو جمع تابع وهو من لى الصحابة والكراد منهم فقهاء مكة والمدنية والكوفة فان فقهاء مكة
كجاء وعطاء وعكرمة وسعيد بن جبيرة وطاوس وصحاب ابن عباس وكذا فقهاء المدينة
والكوفة اصحاب ابن مسعود وقرنوا لاء لمقواتهم من الصحابة ثم جاءت من بعد طائفة
كسيفان بن عيينة ووكيع بن الجراح وشعبة بن الجراح وزبير بن عارون وعبد الزرارة
ومحمد بن جرير وابوهامم وابن ماجه واياهم اراء الملم بقوله ومن دونهم من السلف

السلف الصالحين وهو لا وايضا الفوا تفسير ومجموعها من اقول الصحابة والسلف
ولم يذكر وايضا غير ذلك سوى ان ابن جرير تعرض لتوجيه الاقوال ترجيح بعضها على بعض
ثم اختلف طائفة اخرى فاختصروا الاسانيد واقتصر على نقل الاقوال ثم خاض فيه قوم
آخرون فكل من نسخ له قول او رده وخطر سلبه شيء اعتمد حتى ينقل ذلك عنه كل من يبعث
على من ان له اصلا ثم انتهى الامر الى الخلف فاقصر كل في تفسيره على ما هو غائب عن قاصد
والواحدى وابو جيتان والرخشرا في تفسيرهم ذكر قواعد النحو والتعريف والماوردي
وامام الحرمين الكثر واذا ذكر الفروع الفقهية وصاحب العقيدات كالامام الرازي ذكر احوال
الحكام والكثير من النقول حتى قيل في شأن تفسيره كل شيء الا التعريف وينطوي على
يحتوي ويحتمل على كل شيء لطائف مستخرجة بقوة الفكر جمع نكتة من نكت الارض اذا اشرفها
بارعة اي فائقة ولطائف رايحة اي محببة من رايحة بمعنى العجنى او كاطة وزائدة من الريح
استنبطها انا واكتسبها في الاصل اخرج البسط وهو اول ما يظهر في البشر ثم نقل
الى اخرج المعاني من الباطن الى الظاهر بالقوة البكرية نفسى استنبطها استخرجتها كذا
والاجتهاد والتاكيد بالمتفصل ليصح ان يعطف على الضميمة المنصل المرفوع قوله من
من افضل المتأخرين واما مثل المحققين واراو بهم صاحب الكشاف والامام الرازي
واراغب الاصفهاني فان اكثر ما في هذا الكتاب مما يتعلق بلطائف المعاني والاعراب
مستنبط من الكشاف وما يتعلق بعلم الكلام فمن التفسير الكبير للامام وما يتعلق
بالاشتقاق والاشارات والطائف الاعتبارية فمن تفسير الراغب وتعبير
عطف على ينطوي اي يضيح ذلك الكتاب من وجوه القراءات اي طرقها وجرها تقاضا
او يكشف الغائب عن وجوهها وهذا موضع الاشارة في كلام المصانف ان علم
داخل في علم التفسير المعربة بالعين المهمله والرازي المجمع من عزية اذا نسبتها اي
المسوبة الى الامة جمع امام وهو من يقدر به قلب الهزلة التي تباها لا تكثر اهم

اجتماع المهرتين ولم تقبل الياء الفاصحة كمر كما وانفتح ما قبلها لان الواو والياء اذا
كانتا فائتين لم تقبل الفاء وان كانتا اصليتين الثمانية المشهورية من غير كرم
صاحب التيسير واكثر طبعها هم نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم وعمره و
ذما منهم ابو محمد يعقوب بن اسحق الحضرمي البصري كان ما كبيرا عالما صالحا اليه سبقت
الرياسة في القراءة بعد ابي عمرو والشواذ عطف على المعرزية والقراءة النشأة هي التي لم يتواءم
نظرا فزل بجوزها القلوة او لافرة خلاف فصلت في المصنف وتولد المروية عن القراءة
المعبرين كابي جعفر القصباع وابو حاتم التميمي اخر اذ غلب الشواذ المروية عن غير المعبرين
فانما سقط عن درجته لا اعتبارا فلا عرض لها في الكتاب لان قصده رضاء على في هذا
النص كان يظن اني اشغلني من شغل عن الامري شغرا عنه عن الاقدام على هذا المرام ويتبعني
عن الانتصاب في المقام اي مقام تصنيف كتاب في هذا الفن حاول اذكر من الاوصاف
حتى نسخ الى استمر في التمشيط والمنع الى ان نسخ وظهر لي بعد استخارة اي سؤال
ما هو غير ما صمم اي مخلص من مضمون عربي وانكده بغير ارتفع التردد ومن صمم على امره اي
مضى على رآه على الشرع متعلق بعزمي فيما اردته متعلق بالشرع والاشارة
على الشرع بما قصدته من انيف كتاب في هذا الفن وجعله محتويا على الاوصاف المذكورة
ناويا في ان ابي عبد الله ما اتمه فيه اشعار بان اليه سبقت كانت قبل التصنيف وفي بعض
الاشارة او تسم بالواو من اوسم وهو لعلها بانوا او التبريل كاشماله على بيان معنى التنزيل
في انوار معنوية واسرار التاويل لاصواته على اسرار واطراف متعلقة بالتاويل وحاصله
حال كوني ناويا ان جعل لفظ انوا او التنزيل واسرار التاويل اسما او علما لهذا الكتاب
فما اي تسمية اترها السامع انما اشترع الآن في التامل وهو اوردته وقصدته وتكتب
بحسب حقيقة اي توفيق انه اياي يحيل لي سببا ما اريد سعادة اقول اي احدث القول فهو
منزل منزلة القارم وليس مقول وهو الموقوف لاجوبتها سلسلة اسبابه لكل خير

تسبوا

لكل خير قول او فعلا ودينا او دينيا وخطي ان تدين بسن الاستعداد لكل قول
على صيغة اسم المفعول في بعض النسخ وهو ما يدل له الاشارة بوجاهة بالهزة وهو ما كان
المناسب منها ان يكون بدون الهزة كيرد في مع اقول قول سورة فاتحة الكتاب
اي هذه سورة اسمها في تحفة الكتاب لان الظاهر وما يدل عليه الا حواشي النبوية ان علم
السورة الكريمة هو فاتحة الكتاب لا سورة فاتحة الكتاب كما توهم فاضاد السورة التي في الكتاب
من اضافة المسمى الى الحرف او من اضافة الحرف الى الفتح مثل بحر الاركان علم النحو واما اضافة الفتح
الى الكتاب فلا يهية مثل السر زبد ولا يجوز ان يكون سورة فاتحة الكتاب من مثل من ياتك
فتبصر السورة طائفة مترجمة من القرآن اتممت ثلث آيات وهي تفصيلها في كلام المصنف
يطلق على قوله كالحق في حقه على آخرة فلا بد من كمن امور مما يارة مترجمة ترتيبا او
سواء كانت مجمعة في الوجود كالسورة القرآنية باعتبار وجودها الخطي او متعاقبة في الوجود
الذاتية باعتبار وجودها اللفظي وسواء كانت تلك الامور اجزاء لكل او جزئات
للكتبي فالترتيب فيه كالتسوية في الفتح لا يكون له فائدة ثم اختلفوا في احد ما قيل في
في اهل مصدر بمعنى الفتح كالكتابة بمعنى الكذب ان من اصل الكلمة كرمته ونعمة وبركة
ثم اطلقت على اول الشيء رتبة للمفعول بالمصدر لان الفتح يتعلق به اذ لا بد ان يرتبط
يتعلق بالمعنى ثانيا وبالعرض فتسلك في واحد يتعلق به حقيقة وبالجمع مجازا كرمته جازا للثبوت
فيكون واسطة في العوض ولا يجوز ان يكون واسطة في الثبوت اذ لا بد منها ان كانت
محمولة من عرضين احدهما للواسطة والثاني لذى الواسطة ويكون الاول عند اللشنة
كافي برهان الظاهر على احتق في موضعه وان كانت مبيانية فلا بد ان يكون عند نفس الامر
لثبوت لذى الواسطة كثبوت السطح للثبوت بواسطة لثبوتها وما نحن فيه ليس منهما في شيء
ولا تسان في هذا في الفاتحة لان الختم لا يتعلق حقيقة الا بالآخر وتبطل صفة جعلت اسما لاول
الشيء اذ يتعلق الفتح بمجموعة فهو كالرشد على الفتح فكما يطلق صيغة الفاعل على الباش

كسورة نون في كسرهم اطلقت الفاعل ايضا على التاء علامته لنقل من الوصفية الى التسمية
كما في اليزيدية واستخرج الفاعل في تعريفه قال هذا هو الوجود لان فاعله في المصدر وقيل في الكتاب
كالقرآن يطلق على مجموع المنزل المكتوب في المصحف وعلى الفذر التي تترك بين اجزائه
وهو المنزل الى آخرة بخلاف قبله مجموع نوني فاعله الكتاب اول اجزائه او اول افراده لان مناط
الاولية هو الترتيب ولا اختصاص له بالاجزاء كيف وقد قال عز وجل ان اول بيت وضع
للناس للذي بكة ولانك من مضموم بيت وضع للناس مضموم كلي والذو بكة فرد اول
فلا تصح ان يقال كونها اولها هو بالفاس الى مجموع لا التعداد لثبوتها بما ذكر
معنى التركيب الاصل للفظ فاعله الكتاب ثم صارت بالعبارة علماء سورة الحمد فان اعتبر
بتعدد المعاني واختلاف المتلفظين فمجموعه جسي كما هو تحقيق في اساسي الكليات ما تقرر
في محله وان لم يعتبر ذلك تعدد بناء على انها تدقيق حكمي لا يفتقر الى امثاله في الصانع
فمجموع شخص وقد يطلق عليها المفاخره وحدها فانها ان يكون الالف عوضا عن المضاف اليه
او يكون علما آخر بالعبارة ايضا يجعل الالف لازمة مثل القسوق قوله وتسمى ام القرآن
على ما يقينه قوله سورة فاعله الكتاب فانه بالمعنى الذي ذكرناه في قوة قولنا تسمى هذه
بام فاعله الكتاب قوله لانها مفتوحة ومبداءه لو تم بعضهم ان الاول بيان لوجه التسمية بالكتاب
وان في لوجه التسمية بام القرآن قول لفظ المفتحة وان كان له مزيد من التسمية الاولى
الا ان قولنا فاعله ومثله لا يتناسبه لان كونها مشابها للالف والفتحة وانما
بلايم التسمية بالام ولا بلايم التسمية بالفتحة وهو ظاهر على ان التسمية الاولى لم تذكر صريحا
كلام المصنف في تقدم من هذا وجه آخر للتسمية بالفتحة غير لوجه المتركة لظهورها في مجموع
الحقيق بالعبارة وانما وجهان للتسمية الثانية التي تسمى هذه السورة بام الكتاب لوجهين
احدهما انها مفتحة اي على اقتصاد اولها اقتصاد كتابة وقراءة ونزولا ايضا على قولنا
وثانيهما انها مبداءه اي جزءه الاول والام تسمى المفتحة المذكور وكذلك المبدائية ملة

ملائمة للتسمية بالام بحسب الظاهر لان الالف ليست مفتحة الولا اولها اولها مفتحة
اصلا ومثله هو ولو تسمى انما باعتبار كونها مفتحة يشبه الاصل لان تحقق الشيء من
عن تحقق مفتحة كما ان تحقق الفرض من تحقق الاصل كما باعتبار كونها مبداءه
اولا يشبه المثلث اتمى العلة في ان تحقق البواقي من تحقق الاصل كما ان تحقق المثلث
بالنسبة الى العلة كذلك فاشبهت الالف التي هي ايضا اصل لولده ومثله فتمت
لهذه المناسبات التامة في الكتاب بفتح الالف فاعله وانه اعلم بالقبول قوله وكذلك
اساسا اي تسمى الفاعل اساسا لانك الوجود المذكور من كونها كالاسل في الالف وقوله
وتسمى اساسا معطوف على قوله وتسمى ام القرآن الا انه قدم الجارة والجرور اشعارا بان وجه
هذه التسمية منحصر في مثل رايه بذلك خلاف التسمية بام القرآن فان لها وجوها اخرى كما
يعيد هذا في مثل رايه بذلك هو كونها مفتحة ومبداءه والاولى لاصاله والفتحة في
اساسا اي قول بل لها دلالة تامة في تلك التسمية فان الالف تسمى عليه الشيء والفتحة
منه الشيء ولذا تسمى ان اساسا لبناء اصله وعينه يبنى ومنه بنشء والفتحة اولها
تسمى على ما بينه اي او تقول تسمى ام القرآن كما لها على ما بينه في قوله لا ينها
مفتحة ثم لم يكن الفاعل مشتتة على جميع ما في القرآن لم يكتف بقوله ما بينه لكونه كل ما
في العموم بل خرجها من العموم بان يتبين بقوله من انشاء على ان تعاد والتعبير بامر
ويعيد فيخرج بعد البيان ان انما تسمى على معطوف ما بينه وقوله ما في بعض النسخ من قوله
على اصول ما بينه وقال الامام حجة الاسلام ان الامور الثلاثة مشتتة على معطوف ما بينه وبينه بقوله
اي وجدت جميع مشتات القرآن منصفة في عشرة اشياء معرفة ذاتة تعالى وصفاته وافعاله
واحواله الآخرة وبيان حيلته النفس بالاحلاق الجيدة وتجنبها عن الاوصاف الرذيلة و
بيان احوال السعداء وحوال الاشقياء وحمايته الكفاية في احكام الله تعالى وعلى الله
يشتمل على الاربعة الاول تسمى معرفة ذاته تعالى وصفاته وافعاله وحواله الآخرة والتعبير

بأمره ونهيه يشمل على الاثنين الذين بعد الأربعة أعني التخيبة والتخيلة وبين الوعد والوعد
يشمل على الاثنين بعد ما أعني بيان احوال السجدة وحوال الكعبة يعني من معاني العشرة
مجازة الكفار واحكام الفقه فتحقق كونها متممة على ما في القرآن هذا كلام الامام
فان قلت في القرآن سوى العشرة المذكورة امور وهي لغرض الاشارة والمواظبة
هي راجعة الى الثلثة المذكورة لانها تعبدت لرسول الله صلى الله عليه وسلم والرسول عليه الصلاة
والسنة هي المحيطة بغيرها ثم لا بد منها من تعيين مواضع اشتمال هذه السورة
الكرمية على هذه المقاصد الثلاثة اما اثبات اجراء صفات الكمال على الله عز وجل في
اول السورة الى قوله مالك يوم الدين واما التوجه اعني اجاب العباد والتكليف فيكون
فصله تعالى او التمسك بالعلل بوجوب التكليف فيكون للفتحة قال سيد المحققين هو في قوله
اياك نعبد فان العبادات قيام العبد بعبودية وما تعبد به من امتثال او امر المولى ونهيه
او في قوله اهدنا الصراط المستقيم اذا اراد بعبادة الله والامر بالشيء ايجاب استلزام النهي
الحمد لله لا يتعلم العبادات كما قال معناه قولوا الحمد لله والامر بالشيء ايجاب استلزام النهي
عن ضده واما الوعد والوعد فمفي قوله انتم عليهم والمغضوب عليهم او في قوله
يوم الدين اي الجزاء فانه يتناول الثواب والعقاب انتهى كلامه قدس سره واعلم
سيد المحققين بوجوه ثلثة احدها ان امتثال او امر المولى ونهيه ليس بأخذ في
العبادة ولا لازماله ولا يلزم ان يتحقق العبادات من له امر ونهي وليس كذلك قال الله تعالى
ويعبدون من دون الله ما لا يعترفون ولا ينفعهم فاذن لا يلزم من اشتمال الفاعلة على التعبد
اشتمالها على التعبد بالامر والنهي الذي هو الدعوى وما بينهما ان ما ذكر من ان الامر بالنهي
اي بايستلزام النهي عن ضده انما يعيد ههنا لو كان الامر المقصود هو قولوا للوجوب
وذلك ممنوع الا يرى ان تاركه لا يلام عند كثير من العلماء وما لئلا ان الامام كثيرا
لا يكون سبوقا بالوعد فاشتمال النهي عليه غير مستلزم وكذلك ما يتوهم من ان الوعد انتهى

انتهى وارجو ان يبين عن الاول ان الكلام المحقق في مطلق العبادة قبل في عبادة المؤمن قد تعاد
كما يدل قوله اياك نعبد ولا نشك ان امتثال الامر والنهي مأخوذ في عبادة الله تعالى ولو لم يكن
مأخوذ في المطلق وعن ان في ان كون ما ذكره ما عشت لم يورد يعني في كون الامر للوجوب
اذ هو مانع لهم على ان تعلم القرآن سيما في اوائل الاسلام كان فرضا وهو يستلزم الترافة
وعن الثالث ان المشتمل على النهي لا يلزم ان يكون وازا على بل يكفي ان يكون ما
اريد منه مستلزما لذلك الشيء وههنا كذلك اذ المراد بالمنع عليهم على ما ذكره المحققون
الانبياء وبالمنعصوب عليهم والتضامين اليهود والنصارى وهو الوارد عن النبي صلى الله عليه وسلم
والصبيبة والتابعين واتباعهم حتى قال ابن ابي حاتم لا اعلم في ذلك خلافا بين المنع من
وقد يجاب عن الثالث بان المراد بالانعام هو الانعام الاخرى او ما يستعملها وما يترتب
عليه الثواب في الاخرة فبغير اشارة الى الوعد وكذلك المراد بالانعاب هو غضب
الاخرى وبغير اشارة الى الوعد ثم قال قدس سره والوجه في انحصار مقاصد الكتاب
المجيد في الاصول ثلثة ان القرآن انزل ارشادا للعباد الى معرفة المبدأ والمعاد
يوذوا حق المبدأ بما مشتمل امر ونهي ويذخروا بذلك للمعاد ثم يكره وقد يظن
ان ههنا مقصودا رابعا هو الدعاء والسؤال في قوله اهدنا ويجاب بان مقتضى ما ذكر
فان المعتد به من الدعاء ما كان في امر الاخرة او اداء التمتع وذكر المعصية انتهى وقد
على هذا ان الوعد والوعد ايضا يتفرعان على التعبد بالامر والنهي فليترك ما ذكرهما
بل الحق في الجواب ان المقصود بالدعاء في قوله اهدنا الآية طلب البنات على
انصراط المستقيم الذي هو تلة الاسلام وهو عين التعبد بالامر والنهي واما ما يقال كثيرا
التوسل على هذه المعنى ولم يسم ام القرآن جوابا للتحقيق ان وجه التسمية لا يجب اذ
ولقد اطمنا في هذا المقام ولما اقتضاه تحقيق المرام وليس غرضي سوى ذلك قوله
او على جملة معانيه التي او تسمى ام القرآن لاشتمالها على مجمل معانيه ومقتضاها فهو معطوف

على قوله ما فيه وقوله آخر التسمية وحاصل الوجهين انها سميت ام القرآن لانها
لاشتمالها على معظم ما في او على مجمل ما فيه اشبهت بالجملة الرقيقة المشتملة على الدواعي
التي هي كما سميت تلك الجملة بام الدواعي سميت هذه بام القرآن وتيسر لما اشتملت
على معاني القرآن مجتمعة على حسن ترتيب ثم صارت تلك المعاني مفصلة في سائر السور
نزلت منزلة مكة من سائر القرى حيث اهتدت اولاً ثم وحيث الارض من تحتها كما كتبت
مكة ام القرى سميت هذه السورة ام القرآن اقول هذا مما يسم اذا كانت النسخة اول
سورة نزلت وهو قول الاقلين وان قال صاحب الكشاف انه قول الاكثرين وقد اكدنا علم
ان الجملة بمعنى الجمل لا بمعنى الجمع على ما توهمه البعض لان النسخة ليست مشتملة على جميع معانيه
على التخصيص هو المتبادر من نظير جميع معانيه في كل قول من الحكم النظرية والاحكام العملية بان
للمعنى لا يجوز وانما النسخة الجمل والمفصل لان معانيه ايضا هي تلك الحكم والاحكام وتوضيح المقام
ان القرآن معاني وهي الامور المفصلة حينه من معاني الحكمين وتلك المعاني المفصلة في
مجمل وهو استحسان النفس بحسب القوة النظرية والعملية وهذا هو اصل السلوك الصراط المستقيم
المصنف في تنبيه قوله تعالى في سورة آل عمران ان الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم
انه تعالى شرع في الدعوة واشار اليها بقوله الجمل فقال ان الله ربي وربكم اشارة الى
القوة النظرية بالاعتقاد والحق الذي غاية التوحيد وقال فاعبدوه اشارة الى استعمال
القوة العملية في عبادة الطاعة التي هي الايمان بالادام والانتها عن النواهي ثم
قرئ ذلك بان بين ان الجمع بين الامرين هو الطريق المشهور ولا يستغناء انتهى فتوجه
التي هي سلوك الطريق المستقيم في كل امر على انه صفة جملة معانيه لا الحكم النظرية والاحكام
العملية ولا لا غير وحده على ما توهم ومن هنا تبين الفرق بين هذين الوجهين للتسمية
حيث اشير الى ان معنى هذا الوجه الاخير على جعل معاني القرآن الحكمة النظرية والعملية
المتضمنة للامور الثلاثة المذكورة في الوجه الاول وغيره وان اشتمال النسخة عليها

عليها باعتبار ان بعض اجزائها اشتمل على مجملها وعقلها وهو قوله تعالى انما الصراط المستقيم
الى الآخر وان معنى الوجه الاول على جعل مقاصده ما ذكر من الامور الثلاثة وان اشتمال
النسخة عليها باعتبار جميع اجزائها ثم ان المراد بالحكمة النظرية الاصول الثابتة التي
يكون المقصد منها الاعتقادات الحاصلة بالنظر في مخرج منها الالهييات والنبويات وما
يتعلق باحوال عيان الموجودات التي ليس لها قدرتنا واختيارنا مدخل فيها كالسماء
والارض فان التفكير فيها يستدل بها على وجود القاصع وصفاته العظمى من جملة مقاصد
القرآن قول تعالى الذين يتفكرون في خلق السموات والارض الآية والمراد بالاحكام العملية
الاحكام المتعلقة بكيفية العمل من وجوب الواجبات وحرمة المحرمات قوله والاطلاع على
السعداء ومنابر الالهييات بالرفع معطوف على السلوك داخل معه في بيان مجمل معانيه
الاتان العمدة هو السلوك والاطلاع المذكور من تمامه اذ بذلك الاطلاع تحصل الرغبة في النبوة
والرغبة عن العقاب ولها مزيد من غير ذلك في سلوك الصراط المستقيم قوله وسورة الكهف
بالتنصيص عطف على قوله ام القرآن كما هي ام القرآن في سورة الكهف ايضا واما قوله والوا
والكافية فاما منصوبتان عطفا على المضاف فيكون المعنى وتسمى الواجبة والكافية واما
بجود وان عطفا على المضاف اليه فيكون المعنى وتسمى سورة الواجبة وسورة الكافية
بذوات ان لزم بحسب الظاهر العطف على جزء العلم وحذف بعض العلم الا ان الظاهر ان
كلا من كنهه والواجبة والكافية بدون لفظ السورة ايضا علم كافي رمضان وشهر رمضان
قوله لذلك التي سميت بهذه الاسامي لاشتمالها على ما فيه او على جملة معانيه فكانت كنهه
كاف فاق كنهه مثل جواهر المعاني القرآنية وفي العقيدة البردة لما معان كنهه
في مدد فوق جوهره في الحسن واليقين قوله وسورة الحمد بالتصنيف في سورة الحمد قوله وسكر
والدعاء وتعليم المسئلة بالجح عطف على الحمد اي وتسمى سورة الشكر وسورة الدعاء وسورة تعليم
المسئلة قوله لاشتمالها عليها اي لاشتمال النسخة على كل من الامور المذكورة اتماما

وما يتعلق باحوال الاحاد

على الخلق واما اشتغالها على اشكر فلان قد اجمعت مادة اجتماع مع اشكر لوقوع في
التعريف وهي تربية العالمين فان وصفه تعالى بان رب العالمين يشربان استحقاقه تعالى الحمد
والثناء لكونه رباً فهو شكر ايضاً لوجوب كونه في محابته النعمة واشتغالها على الدعاء فظاهراً
لان اهدانا القراطيب للهداية والذم هو العكس واما اشتغالها على تعليم المسئلة اي تعليم
طريق السؤال من الله عز وجل فلان فيها اشارة الى ان اللاتين بحال الدعاء من حيث انه داع
ان يحمد الله اولاً بالابواب الهدي شي عيبه برؤيته للعالمين وبكمال رحمة وكونه مالكا لا مالوماً
ويخص عباده واستعانة به فان لم يشرع في طلبه آية به فان هذه النظرية اقرب من اشارة
و ادعى الى القول لما فيه من الاقرار بحال جوده تعالى ونظر رحمة من الاعتراف بحال عجزه
واجتياجه قوله والصلوة اي وتسمى سورة الصلوة فهو مجرور معطوف على المضاف اليه ولا يجوز
نصبه عطفاً على السورة لان السورة ما ذكره من وجه التسمية لا يفيد وما رواه ابو هريرة
انه قال انه عز وجل قمت الصلوة بيني وبين عبدتي نصفين وفترت بالفاحة فهو ايضا لا
تسميتها صلوة لما قالوا من انه جاز من باب اطلاق اسم الكل و ارادة الجزء الذي هو ركن قوله
عليه الصلوة والسلام الخ معرفة ومعلوم ان الاطلاق بطريق يجوز لاجل تسمية قوله لوجوب
او استجبا بهما فيما الاول اشارة الى انه التسمية فانه لا يفرقون بين الغرض والواجب
وان في اشارة الى ان التسمية المنفية فانهم قد يطلقون التسمية على ما قبل الغرض ويتناول
الواجب والمستحب المتعارف وهو ما يكون فعلاً ولى ولا يبلغ الى رتبة الغرضية ثم ان المصنف
عدل عن عبارة الكشاف ههنا وهو قوله لانها تكون فاصلة او مجزئة او متمازجة لانه لا يورد
عليها ان الاولى ان يقال لانها لا تكون فاصلة او مجزئة الا بقرينة انها يفيد ما قصد من
توقف الفاصلة والجزاء على الفاتحة بياناً للذهنين وان اجاب عن بعض شراح الكشاف
قوله والثناء والثناء اي وتسمى آية والثناء اي وتسمى سورة الشافية وسورة الشفاء
فيجوز ان يثبت الجزئية لقوله عليه الصلوة والسلام هي شفاء لكل داء يعني تسمى مبدئين الآيات

17
الا يحسن ايقان معنى الشفاء بها وكونه وصفاً قائماً بها ومحمولاً عليها كما في الحديث فيكون
للتسمية والمبالغة منها تسمى بها التسمية التي هي على اسم اياً ما يشاء فان عمل على شئ
لا يدل على تسمية الموضوع بالمجول فلا يقال زيد يبي حيواناً لانه جلون قوله السبع المنقح
اي وتسمى السبع المشافي معرقاً بالكلام مثل النجم والنصع ولا تسمى المشافي بدون ذكر السبع
كما وقع في الكشاف وكذلك لا تسمى سورة السبع اشياء لان المذكور في الاحاديث النبوية
هو السبع المشافي لا غير فهو منصوب عطفاً على السورة قوله لانها سبع آيات بالانفا
وتحليل التسمية بالسبع والآية في الاصل العلامة الدالة على الشئ فيطلق على الموضوع لولا
على وجود صفة ويخص بالكونية ثم فصل في الشرح الى طائفة من القرآن مترجم بها
واخرها في شرحها ويخص باسم التورية وهي المراد منها واراها بالاتفاق اتفاق التوراة والآية
الاربعة والاربعون العلماء ذهب الى انها ست آيات وبعضهم الى انها ثمان وبعضهم الى انها
سبع قوله الا اني منهم من عد التسمية آية دون اثنت عليهم اي بعد ما اتفقوا على انها سبع
آيات اختلفوا في بعضهم وهم اثنت اثنت عشرة آية منها دون اثنت عليهم اي دون شرط
الذين اثنت عليهم لظهور ان الصلة بدون الوصول لا يكون آية فالمعنى انهم لم يعدوا قوله
صراط الذين اثنت عليهم وحده آية بل عدوه الى آخر السورة آية واحدة وبعضهم على
قوله تعالى صراط الذين اثنت عليهم وحده آية وما بعده الى آخر السورة آية اخرى وحده
التسمية آية منها وهم المالكية والحنفية قوله وتسمى في الصلوة على صيغة المضارع المجرول مشدداً
او محققاً عطفاً على قوله لانها سبع آيات وتعيين في الحقيقة الوصف السبع بالمشافي فيرجع
الى انه انما وصف السبع بالمشافي لانها تسمى اي كرر فراء تسمى في الصلوة فبها اشارة الى ان
المشافي جمع مشفى او مشاة على صيغة كسر المفعول من حرد وكرر واولا فقلت ويرتج آو
جمع مشفى او مشاة بفتح الميم على صيغة تفاعل او مفعلة من الشئ بمعنى الشئ اي الكثرة والعادة
ويرتج رجع الاضرب لانه على الاول يكون من الجموع الشاذة لان القياس بقاء حروف المفرد

في الجمع فالقياس اثبات كالمربعات والثلاث في جمع المربع والمثلث ومنها حذف احد
وجوز المص في سورة الحجر وسورة الزمر ان يكون من اثنا وثلاثة وجهه لان كل واحد
عليه البلاغة والابحار ومن على الله سبحانه ما هو اهله انتهى لاجال بهنا مكان قوله في الصلوة
تأمل نظير المراد بالصلوة مطلقا ان لم يجوز التنقل ركعة واحدة وان جاز فالمراد اكثرها
واما صلوة الجنادة فاطلاق عليه ما بمعنى الدعاء ثم ان المص عدل منها عن عبارة الكشاف
فانه قال موافقا لما في الصحيح الجوهري لانها تنفي في كل ركعة ووجه العدول عدم صحة ظاهرها
واجتباها الى تأويلات بعيدة كما فعل شارح قوله والاشغال الجوهري في الصلوة
اي او تنفي وتكرر في الانزال فيزم ان يكون النزول والتكرار في صفة غير متحقق في التسمية
منذ التسمية ان كانت من تحتها هو التظاهر من قوله تعالى ولقد اتيتكم بها انشا فلان
في صيغة المستقبل او تسمية تعاقب متقدم على تكرار النزول وان كانت من غيره فلا بد ان يجعل من
قبله مفعولا متبعا وما عدا ما يرد بان يفتر العاقل في المعطوف فيعامل في المعطوف عليه
مثل نيت فيكون المعنى اول انما نيت في الانزال لا يقال على تقدير تكرار نزولها بل يزم ان
عدد آياتها اربعة عشر كما ان قوله تعالى في آلاء ربك تكذبان بان هذا احد وتبين آية ان
نقول تعيين الآية توقيفية لا يدخل فيه الا في نعم يزم من تكرار نزولها كونهما سورتين الا انه لا يمكن
معناه باعتبار تكرار نزولها بل يوجب سورتين وقد يقال انما يلزم القول بكونها سورتين من تكرار
نزولها لو كان نزولها ثانيا على انها سورة وليس كذلك بل النزول ثانيا لقراءة السورة
واظنما يعطيه وقيل لا بد من قولين نزولها مرتين ان يكرر نزولها قرآنا حتى لا يلزم كونها سورة
ويقرن ان ان النزول على النبي صلى الله عليه وسلم وحيها متلو لا يستلزم القرآنية وقية انهم
فرقوا بين القرآن وطريق القدسي بان الاول في متلو دون الثاني على انه لا ضرورة نحو
على ارتكاب ذلك لوجه البعيد للغة عنه بما ذكرنا قوله ان صح انها نزلت مرة واحدة
اخره يعني ان تكرارها في الانزال هو وقف على صحة القول بانها نزلت مرتين مرة بركة حين

حين فرضت الصلوة وغرة بالمدينة حين حوت القبلة من الصلوة الى الكعبة وقد صح
انها اي الفاتحة مكتبة في اثنتي عشرة بيتا فان صح ذلك ايضا ثم اسند على كونها
مكتبة بغيرها ولقد اثبتنا سبع من المثاني وانشا الوجود الاستدلال بتوجه وهو كقولنا
هذا القول وتوضيحه ان المراد بالجمع اثنتي عشرة في هذا القول في الفاتحة فان هذا القول على النقص
يلزم ان يكون الفاتحة مكتبة اما الاول فلان ابن عباس نثره برواية جوهري في قوله
اليه المص في سورة الحجر حيث نثره اولها بالفاتحة ثم نقل الاقوال الاخر من كون المراد بالجمع الطوال
او الطوامم او كلاهما بصيغة التثنية واما ان في طران سورة الحجر المشتملة على هذه الآيات مكتبة
بجمع اجزاها من غير التثنية النقص عليها وانشا الرب المصنف من حيث قال سورة الحجر مكتبة
منها شيئا معلوم تكن الفاتحة ايضا مكتبة بل يدعي في صح اجزا في مكة بايتا منها في زمان النبي ولا
يلجوز ههنا بان يكون من قبيل التبعيض مستقبل المتحقق بلفظ الماضي مثل نادى اصحاب الجنة لان
الماضي المقرون بقدم المقربة لزمان المعنى الى الحال نص في الماضي كما ان المضارع المقرون بعلم المستقبل
كالتين وسورة لا يجزى غير الاستقبال ما يتوهم من ان عطف القرآن العظيم على التثنية كما يدل
على ان المعنى في مستقبل ما تقول في دفعه في اذ اريد بالقرآن العظيم المجموع واما اريد به الهدى
المشتركة فلا حاجة الى التجوز وهو ظن ان المكي والمدني لعدمتها فيهما اصطلاحات اشهر بان المكي
ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعد ما سوا من المدينة او بركة عام النسخ او عام حجة الوداع وسفر
من الاسفار وقد يطلق المكي على ما نزل بركة والمدني على ما نزل بالمدينة فيكون انما نزل في سفر الهجرة
وسائر الاسفار واسم قد يطلق المكي على ما وقع خطبا بالاهل مكة والمدني ما وقع خطبا بالاهل المدينة فعلى
هذا المعنى الاية ليست الفاتحة مكتبة ولا مدنية وهو ظاهر واما على المعنى الثاني وان جاز ذلك لانه لا يتم الا
بالآية المذكورة على كونها مكتبة لجاز ان تكون الفاتحة نازلة بالمدينة وتكون سورة الحجر المشتملة على
ذلك القول اذ ال على تقدم نزول الفاتحة نازلة بمكة عند عود رسول الله صلى الله عليه وسلم الى مكة
عام الفتح او عام حجة الوداع فالاستدلال بها موقوف على ان يرد به اشهر الاصطلاحات

وقد ثبت عليه انهم حيث قالوا ان سورة بكة حين فرقت الصلوة وقرءة بالمدينة حين حوت بقية
 قلابه من بيان ان سورة بكة بالمعنى الاظهر حتى يتم هذا الدليل وكونه مشهورا ومتفقاً عليه
 المصنف حين يكونها بكة كني مؤنة بياض بخلاف الاخيرين فانه اصطلاح لبعض قديمين ذلك
 لو لم تكن بكة بذلك المعنى لزم ان تكون الصلوة بكة بغير الفاتحة وهو بعيد وايضا لو استمر عليه السلام
 على عدم قراءة فاتحة الكتاب بكة قبل البقرة لحفظ ونقل آياتها كما حفظ سائر اجزاءه لكونه مما يتوفر
 الدواعي على نقله فالاستمرار على هذه الحال مع عدم النقل مما لا يعقله العقول قوله بان نص اي
 بالتصريح من ابن عباس وسائر ائمة التفسير واطلاق النص على هذا المعنى شاذ كما يقال نص ابو جعفر
 رحمه في هذه المسئلة بكة او نص لث في قوله فيها بكة او من هذا القبيل كما سيجي في كلام المصنف
 من قوله ولم ينص ابو جعفر في ايراد النص في الكتاب السنة حتى يرد انه لم يثبت عليه شيئا
 من ذلك قوله بسم الله الرحمن الرحيم من الفاتحة مبتدأ وخبر اي هذا القول الكريم جزء من الفاتحة
 او منها ومن كل سورة ويؤيده ما في بعض النسخ ومن كل سورة فالتخصيص بالفاية كقول الكلام
 فيها قوله وفقاً لهما اي فتماء مكة والكوفة سوى الامم الي حنيفة ربه بقرينة ما سياتي في ذكر مدنية
 قوله الشاقى في قوله بكة او قوله الجديد واما قوله القديم فهو ناسا ليست من القرآن قوله
 وخالفهم قراءة المدينة آة كما كان الخن عن المصنف كونهما جزء جعل اصلا ونسب الخنفة الي
 من اختار عدم جزمها قوله وفقاً لهما بغير التسمية اي فتماء البصرة وانشام حنيفة
 عدول عن عبارة الكشاف فان الواقع بين ضمير الجمع الرجوع الى البلاء والثلثة ووجه
 العدول ان جماعة من فتماء المدينة من الصحابة والبعين كعب الله بن عمرو وان هرتي و
 غيرهم ذهبوا الى ان التسمية جزء من حيث قام وقع في بعض النسخ بضمير الجمع موافقا لما في
 فخانه من تصرف النسخ زعمانه ان لا تقتضى لتغيير عبارة الكشاف وقد عرفت المقتضى وان
 تغيير لفظ الاصطلاح في قوله ما لا يخلو من فتماء البصرة وانشام اي فتماء فتماء واما
 وما لا يخلو من فتماء المدينة واما على نسخة ضمير الجمع ففعل ذكره بعد ذكر فتماء المدينة مع

بسم الله الرحمن الرحيم

مع دخوله فيهم لرفع توهم مخالفة لهم كما قال ابو حنيفة رحمه فتماء الكوفة مع كونه
 اعظم قوله ولم ينص ابو حنيفة رحمه بشي اي لم يصدر منه نفي شأن التسمية بشي من النسخ
 والاثبات فصار عدم نصه سببا لان نفي انها ليست عند من السورة اي من سورة الفاتحة
 كما هو المقرر في الكشاف او من نفي السورة كما هو انظر من العبارة بحيث لم يقبل منها
 وثبت من ثبوت مشهوره وهو ان عدم النص بشي من طرفي النسخ والاثبات لا يثبت ان
 باجدهما وهو ظاهر فقال بعضهم المراد انه عالم بين شي من النسخ والاثبات مع كونه من
 فتماء الكوفة القائلين بانها من الفاتحة صار ذلك سببا لذلك الظن ويجوز انه لم لا
 ان يكون منشاء سكوتهم وعدم نصه بشي رضاه به بقولهم كيف ولولم يرض لم نعلم عن هذا القول
 لانه سببه كان رئيسهم واعلمهم والعادة فاقضية في مثله من مثله بان يصدر بالحق وبعضهم ان
 عدم ثبوت الجزئية اصل لا يخرج الى الدليل فانتفاء دليل ثبوت الجزئية يفيد الظن بغيره
 لعدم الاصل واقول ان نص القول التصريح اي انه على النسخ بطريق العبارة فمفغ لم ينص
 بشي لم يقبل قوله صريحا والابعبارة على شي من النسخ والاثبات فيجزم بوجوه النسخ الي العبد
 في الكلام يلزم ثبوت اصل القول اذ ان على شي منها لكان لا بطريق العبارة والام كذلك لانه
 فان اسم الله الرحمن الرحيم سببه على ما صرح به في التفسير الكبير وبذلك بطريق الاقتصاد على انها
 ليست جزءا عنده اذ لا يحسن القول بوجوب الجزئية في بعض اجزاء السورة والاصح ان بعضها
 وايضا انه سببه في مسندة حاويث وانه على انها ليست من الفاتحة والظاهر منه انه
 لم يولد لها هذا ايضا يقتضي انها ليست عنده جزءا منها وقد ثبت ان الالالة الاقتصادية
 انها تفيد الظن لا الجزم في كلام المصنف بتعيين بالرد على الكشاف حيث جزم بان مدنية
 انها ليست من الفاتحة قوله وسئل الامام محمد عنها آة اقول غرض المصنف نقل هذا القول لوجوه
 ومن قوله سابقا ولم ينص ابو حنيفة رحمه بشي بيان ان ما اختاره من كون التسمية من الفاتحة
 امر لم يقطع فيه بخلافه جميع الائمة فان اعظم الائمة لم يثبت من ما يفيد القطع بانها لينة لعدم

ويؤيد ما ذكرنا قال الامام في التفسير الكبير والامام ابو
 قام بنص عليه وانما قال بسم الله الرحمن الرحيم سببه
 وانه انما بيانه نفي عنه اي حنيفة رضاه به عن النسخ
 لانه قد لا يصح ان يكون منشاء لعدم كونها جزءا
 ان كلام المصنف اختصار كلام الامام موصفا

في شأن التسمية بشئ فغاية ثبوتها بعينه لظن بانها وكذا الامام محمد بن الحسين بن موسى كبر الصاحب
ابن حنيفة لم ينص ايضا بشئ من النفي والاثبات لانه كما قال عنه رجل من اصحابه اسم المعلى
بانه اهل من الفاتحة ام لا اجاب بان ما بين الدينين كلام الله و مراده ان الثابت عند
انها من القرآن واما انها من الفاتحة ام لا فلم يشبه عند قولهم على ذكره في الجواب على هذا الم
السؤال في اللازم من كونها من القرآن وهو لا يستلزم ثبوتها من النفي والاثبات بالنسبة
الى الفاتحة ولا يجوز ان يحل السؤال على انها اهل من القرآن ام لا كما فعله بعض الظن
ليطابق الجواب السؤال لان الكلام في ان التسمية من الفاتحة عند هؤلاء وليست منها
عند محققين فاقول بانها عند محمد بن القرآن والسكوت عنهما ما اذا من الفاتحة خارج
من القصد ومحل نظام الكلام وايضا في هذا الجمل نقل عن المعلى انه قال ثم سألت محمدا
فلم لا يجهر بها في الجهرية فسكت ولم يجيبني مرع فان السؤال كان اهل من الفاتحة ام لا
هل هي من القرآن ام لا فان قلت فواجبه سكوت محمد بن في السؤال اذ في قلت التبيين
على حدة آت آت فانه هو ثابته في جواب السؤال الاول انه لم يشبه عنده كونها من الفاتحة
وانما الثابت كونها من القرآن كان تفريع السؤال الثاني عليه بقوله فلم لا يجهر بها
في الجهرية كما يجهر بالفاتحة غلبة في الحجة ونهاية في التساهل لاجواب سؤالي لسكوته وبالحكمة
لم يصد من الائمة الحنفية في شأن التسمية بالنسبة الى الفاتحة شئ من النفي والاثبات وقال
في التفسير الكبير تورع ابو حنيفة واصحابه في الوقوع في هذه المسئلة لان اثبات احد الطرفين
بينها عظيم ثم انه لا بد من تحرير الخلاف في التسمية وتعيين ما اخصاره المعنى بين الاقوال
حتى يعلم ان كل دليل يورده لاثبات ما اخصاره هل يدل عليه ام لا في علم انهم بعد ما اتفقوا
على ان التسمية ببعض آية في انشاء سورة النمل اختلفوا في شأنها في اوائل السور الكريمة و
الاقوال فيها ثلثة الاول انها ليست من القرآن اصلا وهو المشهور من ذهب قدماء
الحنفية واليه ذهب ما كثر في النسخ في قولهم القديم والاني انها آية فذة من القرآن ليست

في شأن التسمية بشئ فغاية ثبوتها بعينه لظن بانها وكذا الامام محمد بن الحسين بن موسى كبر الصاحب
ابن حنيفة لم ينص ايضا بشئ من النفي والاثبات لانه كما قال عنه رجل من اصحابه اسم المعلى
بانه اهل من الفاتحة ام لا اجاب بان ما بين الدينين كلام الله و مراده ان الثابت عند
انها من القرآن واما انها من الفاتحة ام لا فلم يشبه عند قولهم على ذكره في الجواب على هذا الم
السؤال في اللازم من كونها من القرآن وهو لا يستلزم ثبوتها من النفي والاثبات بالنسبة
الى الفاتحة ولا يجوز ان يحل السؤال على انها اهل من القرآن ام لا كما فعله بعض الظن
ليطابق الجواب السؤال لان الكلام في ان التسمية من الفاتحة عند هؤلاء وليست منها
عند محققين فاقول بانها عند محمد بن القرآن والسكوت عنهما ما اذا من الفاتحة خارج
من القصد ومحل نظام الكلام وايضا في هذا الجمل نقل عن المعلى انه قال ثم سألت محمدا
فلم لا يجهر بها في الجهرية فسكت ولم يجيبني مرع فان السؤال كان اهل من الفاتحة ام لا
هل هي من القرآن ام لا فان قلت فواجبه سكوت محمد بن في السؤال اذ في قلت التبيين
على حدة آت آت فانه هو ثابته في جواب السؤال الاول انه لم يشبه عنده كونها من الفاتحة
وانما الثابت كونها من القرآن كان تفريع السؤال الثاني عليه بقوله فلم لا يجهر بها
في الجهرية كما يجهر بالفاتحة غلبة في الحجة ونهاية في التساهل لاجواب سؤالي لسكوته وبالحكمة
لم يصد من الائمة الحنفية في شأن التسمية بالنسبة الى الفاتحة شئ من النفي والاثبات وقال
في التفسير الكبير تورع ابو حنيفة واصحابه في الوقوع في هذه المسئلة لان اثبات احد الطرفين
بينها عظيم ثم انه لا بد من تحرير الخلاف في التسمية وتعيين ما اخصاره المعنى بين الاقوال
حتى يعلم ان كل دليل يورده لاثبات ما اخصاره هل يدل عليه ام لا في علم انهم بعد ما اتفقوا
على ان التسمية ببعض آية في انشاء سورة النمل اختلفوا في شأنها في اوائل السور الكريمة و
الاقوال فيها ثلثة الاول انها ليست من القرآن اصلا وهو المشهور من ذهب قدماء
الحنفية واليه ذهب ما كثر في النسخ في قولهم القديم والاني انها آية فذة من القرآن ليست

ليست جزءا من السور بل انزلت للفصل بينها بتركابها وهو التصحيح من مذهب الحنفية وان
انها آية من كل سورة صدرت بها وهو القول الجدي بل في نفي وهو ما حذرنا من نقل الخلاف
ان دعوت التسمية التي استصعبها بعض ارباب المواشي حيث قال عنده في هذا المقام شبهة
وهي ان البسملة في سورة النمل من القرآن اتفاقا ومع هذا الاتفاق ما هي الا خلاف في ان ما في اوائل
السور من القرآن ام لا فان آية من القرآن او بعض آية اذا كتبت في موضع آخر من المصحف او قرئت
لا يخرج عن كونها من القرآن فكذا هذا انتهى لان معنى ذلك لا خلاف انها اهل من القرآن سنة
او اهل السور الكريمة ام ليست منه في تلك الاوائل اصلا لانها اهل من سنة في الجملة ام ليست من اصلا في ذلك
لا يجمع هذا الاتفاق هوذا الاخير لا الاول فاذا قلت مثلا فورا فاني لا ادركها ككاتبان جزء من القرآن
في مواضع متعددة من سورة الرحمن وليس جزءا من موضع من سائر السور لم يكن تعلقها لان وحدة
المكان معبرة في النقص ثم ان سيد المحققين بعد ما صرح في شرح الكشاف بان كل آية هي التسمية
في اوائل السور قال في شرحه للموقف الخلاف كونها آية من كل سورة كما هو القول الجدي بل في نفي او
من الفاتحة فقط وفي الجواب كتب للشيخ كما هو قوله القديم او كونها آية فذة انزلت مرة كما اخصاره
الحنفية لاني كونها من القرآن في اوائل السور والاثبات في قوله فقد توم انتي بعد اخبرني ايضا
قوله مذهبنا في معنى خلاف ما قرره المفسرون على ما نقلنا في قوله لنا اجابته التي في الاصل
على انها من الفاتحة على ما في اكثر النسخ من عدم التعرض لغير الفاتحة او على انها من الفاتحة ومن كل سورة
على ما في بعض النسخ ثم يقول ان ابن مالك فيهم راجح معان لنا ايضا اجابته كثيرة وكما انما اخصاره
دفع ما ذكره الامام ابو حنيفة رضي الله تعالى في مسنده قال الفصل ما شددت بالحضاه فحقها ما في التبيين
من النسخ حيث خلف النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر وعثمان كانوا يفتنون العراءة بالحمد لله رب العالمين
ولا يدكرون بسم الله الرحمن الرحيم ومنها ما روي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انها كانت كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يفتح الصلوة بالكبير والعراءة بالحمد لله رب العالمين ومنها ما في مسنده محمد بن
رضي الله عنه لم يكن يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم بل لا يفتح على الجهر للمصنف

في شأن التسمية بشئ فغاية ثبوتها بعينه لظن بانها وكذا الامام محمد بن الحسين بن موسى كبر الصاحب
ابن حنيفة لم ينص ايضا بشئ من النفي والاثبات لانه كما قال عنه رجل من اصحابه اسم المعلى
بانه اهل من الفاتحة ام لا اجاب بان ما بين الدينين كلام الله و مراده ان الثابت عند
انها من القرآن واما انها من الفاتحة ام لا فلم يشبه عند قولهم على ذكره في الجواب على هذا الم
السؤال في اللازم من كونها من القرآن وهو لا يستلزم ثبوتها من النفي والاثبات بالنسبة
الى الفاتحة ولا يجوز ان يحل السؤال على انها اهل من القرآن ام لا كما فعله بعض الظن
ليطابق الجواب السؤال لان الكلام في ان التسمية من الفاتحة عند هؤلاء وليست منها
عند محققين فاقول بانها عند محمد بن القرآن والسكوت عنهما ما اذا من الفاتحة خارج
من القصد ومحل نظام الكلام وايضا في هذا الجمل نقل عن المعلى انه قال ثم سألت محمدا
فلم لا يجهر بها في الجهرية فسكت ولم يجيبني مرع فان السؤال كان اهل من الفاتحة ام لا
هل هي من القرآن ام لا فان قلت فواجبه سكوت محمد بن في السؤال اذ في قلت التبيين
على حدة آت آت فانه هو ثابته في جواب السؤال الاول انه لم يشبه عنده كونها من الفاتحة
وانما الثابت كونها من القرآن كان تفريع السؤال الثاني عليه بقوله فلم لا يجهر بها
في الجهرية كما يجهر بالفاتحة غلبة في الحجة ونهاية في التساهل لاجواب سؤالي لسكوته وبالحكمة
لم يصد من الائمة الحنفية في شأن التسمية بالنسبة الى الفاتحة شئ من النفي والاثبات وقال
في التفسير الكبير تورع ابو حنيفة واصحابه في الوقوع في هذه المسئلة لان اثبات احد الطرفين
بينها عظيم ثم انه لا بد من تحرير الخلاف في التسمية وتعيين ما اخصاره المعنى بين الاقوال
حتى يعلم ان كل دليل يورده لاثبات ما اخصاره هل يدل عليه ام لا في علم انهم بعد ما اتفقوا
على ان التسمية ببعض آية في انشاء سورة النمل اختلفوا في شأنها في اوائل السور الكريمة و
الاقوال فيها ثلثة الاول انها ليست من القرآن اصلا وهو المشهور من ذهب قدماء
الحنفية واليه ذهب ما كثر في النسخ في قولهم القديم والاني انها آية فذة من القرآن ليست

اقوى مما ذكره المصنف قوله منها ما روى ابو هريرة انه عليه الصلوة والسلام قال فآفة
 الكتاب سبع آيات اولها بسم الله الرحمن الرحيم هذا الحديث والحديث ثانيا
 على كونها من الفاتحة لا على كونها من كل سورة قال تصحيح ما في اكثر النسخ من عدم التعرض للفاتحة
 ووجب عن الاحتجاج بهذا الحديث بانه يرويه عبد الحميد بن جعفر عن نوح بن ابى بلال
 وروى مجهول رواية المجهول مودة قوله وقوله ام سلمة الهاتمي في قوله بسم الله
 واتباعه عن هذا ايضا بانه يرويه عمرو بن مروان البجلي عن ابن جريح قال يحيى هو بن شيبان
 قوله ومن اجلهما هاتمي من اجل هذين الحديثين وصحتها وقع الاختلاف بين القائلين بكونها
 جزء من الفاتحة وفي بعض النسخ ومن اجلها اي من اجل اختلاف الحديثين والمرجع واحد والراد
 ان الاختلاف في انها آية مستقلة من الفاتحة ام لا انما نشأ من الحديثين فمن ذهب
 الى انها آية مستقلة منها تمسك بالحديث الاول حيث يدل على كونها آية تامة وتربط
 الى انها بعض آية منها تمسك بالحديث الثاني في حيث يدل على انها مع ما بعد آية لا وحدها
 واقول ان اريد ان الشافية اختلفوا بينهم فيما ذكر كما ذكره بعض الشراح فيروى عليه ان
 الامام النووي وغيره من الائمة الشافعية صرحوا بانه لا خلاف بين الشافعية في انها
 آية تامة من الفاتحة وان اريد ان القائلين بجزئيتها غير الشافية اختلفوا بينهم فيما ذكر
 فيروى عليه ان الحديث الثاني في ما لوق بخلاف مذهب الشافعية فكيف يصح استدلال المصنف
 في هذا المقام الا ان يقال مقصود المصنف اثبات انها جزء من الفاتحة سواء كانت آية تامة
 كما يدل عليه الحديث الاول وبعض آية كما يدل عليه الثاني ثم ان بعض خرافين ما وروا
 اتهم من لاشد ركة تامة في العلوم قال يمكن الجمع بين الحديثين بان المراد بقوله اولها
 تعيين الجملة الاولى من هذه السجدة لتعليم وحول السجدة في الفاتحة لتعيين الآيات التي
 وقال بعض الفضلاء ايضا انه لا مخالفة بين الحديثين اذ كون التسمية اولى الآيات السجدة ثم
 من كونها آية تامة هذا ووجد انه لا مجال للنسج من هذين القولين لان قوله عليه الصلوة والسلام

وهو عبيد الله خان كان المحقق مولانا
 عصام في مصر
 سنة

وهو الشيخ بهاء الدين
 القزويني
 سنة

اعمد هو سادنا
 مولانا حسن الخليلي
 سنة

والسلام اولها بسم الله الرحمن الرحيم محل التسمية وحدها على الفاتحة الاولى التي هي كلمة تامة
 انما تدل على ان موضوعها امر فمؤث كما انما كان واما على خصوصية آياتها فلا وهو
 غاية الاحتمال يكون تحديرا لآية طاهرا الا ان لا ولي الجمع بين الديلين المتعارضين
 ان امكن على ما عرف في موضعه قوله والاجماع بالرفع وكذا قوله والوفاق معطوفان
 على قوله كما درست فيكون المعنى ولما في الاستدلال على انها من الفاتحة الاجماع والوفاق
 غير دليل انها انما يدلان على انها جزء من القرآن واما انها جزء من الفاتحة او من
 كل سورة فلا لان كونها جزءا من القرآن يوجب كونها آية فذمة منه فجزء من سورة
 والواجب ان كونها من الفاتحة يستلزم كونها من القرآن فتقول المصنف انها من الفاتحة
 في قوة قول انما من القرآن ومن الفاتحة فالمدعى مركب من الفاتحة ومن بعضهم يقول
 ان كونها من القرآن وقصر المبالغة على كونها من الفاتحة وبعضهم بالغوا في المبالغة حتى يقولوا
 قرآنيتهما رأسا يلزم نفي جزئيتها من الفاتحة بالاطراف الاولى فالصواب بانها حيث كتمت
 باثبات كونها من الفاتحة مع استلزام اثبات انها من القرآن بل استدلال على كل منهما
 استقلال المبالغة في رد الباسنيين في مخالفة وجوبية هذا الجواب فانصل عن المصنف كعب
 في الحاشية على قوله والاجماع والوفاق هذان دليلان على ان البسلة من القرآن لا
 انما من الفاتحة اللهم الا ان يثبت ان اولها في كل محل ثبت فيه والى الثاني في عاين القرآن
 في المحل والقيدين في حيز المنع انتهى كما يدل على ان المدعى امران والادلة متوزعة
 عليها بمعنى قوله لنا ان هذه الادلة في اثبات ما ادعيت على التفصيل والتحقيق
 ويشمل في الجواب معنى قوله لنا ان هذه الامور لنا لانها اما ان يثبت بها مذهبنا او
 نرد بها قول مخالفتنا كما يثبتان مذهبنا والاجماع والوفاق برذان قول
 المخالف ولا يخفى بعدة ثم ان المراد بالاجماع ههنا الاجماع العقول وبالوفاق الاجماع
 الفعلي وتكون الاول قولى من الثاني عبر عنه بلفظ الاجماع وعن الثاني بلفظ الوفاق

كذلك يقال قول في نظرنا صرحوا من ان دلالة الافعال كونهما عطفية قطعية اقوى من دلالة
الانفاذ كونهما لفظية طنية وتسمى في كتب المحدثين اذا عطف على هذا الموضع نفعك قوله
على ان ما بين اللفظين اي دق المصاحف اللفظية بنوع الدال للجنب والمراد بما بينهما ما هو
مكتوب بينهما كمن في المصاحف القديمة التي كانت في زمن السلف ما بين احتمال القرآنية
والالوان وان اسما السور وكونها بكتبة او مدينة وعداد الآي والتفطير والتعشير هما بين اللفظين
وليت بقرآن ثم ان دلالة الالوان المذكور على كونها من القرآن باعتبار ان القرآن عبارة
عن كلام الله وان التسمية مكتوبة بما بين اللفظين فينتظم قياس سكتة التسمية مكتوبة فيما بين اللفظين
وكل ما هو مكتوب فيه فهو كلام الله اي قرآن فينتج ان التسمية قرآن اما التصغير فيسببه لا يوجب
الي بيان واما الكبرى فبلاجماع المذكور واقتضات وجه الدلالة هو ان من البين ان المراد
بما بين اللفظين كل ما له مدخل في صيرورة احدى اللفظين بعيدة عن الاخرى وظاهر ان
التسمية مدخلا في ذلك فيكون كل منهما في محله كلام الله تعالى وهذه الدلالة ان لم تكن
فلا اقل تكون لفظية وليست لفظية انتهى اقول قد صرح المفيد المرحوم في هذا المقام ان قوله
والاجماع عطف على قوله حاوية ذلك قوله والوفاق اي ان احاديث في اثبات
مذهبنا وهو انهما من الفاتحة ولنا الاجماع والوفاق في ابطال مذهب من خالفنا وهو
ليست من القرآن في شيء من اول السور هذا كلامه واثبت خبيره بانتهى كفى لهذا الابطال
صدق مفهوم ما بين اللفظين عيها ولا شك ان حصولها فيما بينهما ولو في محل واحد كفى
في ذلك الصدق او يفيض السلب الكلي الايجاب الجزئي واما تعاضل التسمية وان لها
مدخلا في صيرورة احدى اللفظين بعيدة عن الاخرى فمما لا مجال له في ذلك لابطال
نظر على ان المراد بما بين اللفظين ان كان ما ذكره لزم ان يكون الكرايس واقرا طيس
كلام الله اذ لهما مدخل في ما ذكره وايضا القول بان تفصيل التسمية مدخلا في ذلك بعيد
ظاهر المنع اذ انظر ان مجال التسمية لو تكررت حاوية ولم يكتب فيها كانت ضحانة المصنف

المصنف وتضمنها بما لها ثم لها ثم لها في نظرنا بواسطة ان الجسم المادى في عقل في الجملة والاشغال
من الفصحى بقى منها اشكال قوي وهو انه كيف يدعى الاجماع والوفاق على ان ما بين اللفظين كلاما
انتهى مع ان الفصحى اختلفوا في بعضها وبينها اذ روى بن مسعود واكثر كون الفاتحة والمعروف
من القرآن مع انها اشهر سورة واجاب عنه الامام الرازي بان هذه الرواية مختلفة
لانه قد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي تولى جمع القرآن لكن برده نخل عن ابن حجر
ان مع منه الاشارة في المعهودين وانه كان يكتبها من مصاحفه ويقول انها ليس من كتاب الله
واما الفاتحة ففضل لم يكرهها انها لم يكتبها لهم لم حاجة عنده اذ كانت القرآن في حروف الفصحى
وسى الوجوب قراءتها معنوية لكل مسلم وانهم من اجاب بان اخبار بن مسعود كان قيل
ان يتواتر عنده والشواهد مما يختلف زمانا وشاخصا وبرده ما قال الامام روى ان
كان فيكون الفاتحة والمعهودين من القرآن وتولى على الخار في زمن ابي بكر وعمر وعثمان
رضي الله عنهم ولم ينعوه انتهى فتقول منى تواتر عنده ما لم يتواتر في قريب من ثلثين سنة
واجاب صاحب الموقف عن اصل الاشكال بوجهين الاول ان هذا الاختلاف مروى
بالاحاد والمفيدة للطن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المعتمد للبعين الذي ينعقد ان
فتلك الاحاد مما لا يثبت اليه الثاني انه لا اختلاف ولا شك في نزوله على النبي صلى الله عليه
وسلم واجازة وانما اختلفت مجرد كونه قرا او اعتر من علي بن نزيه القرآن هو النظم
المعجز المنزل من الله ففقد الاعتراف بنزول من الله تعالى والابحار لا يقصد اخبار قرا
واجيب بان القرآن عرف بالنظم المنزل للاجواز فلا يكتفى مجرد كونه مجردا ولا يوجب كونه
مجردا ان يكون انزاله للاجواز فلا يلزم من كونه منمرا من الله ومجردا ان يكون قرا او جزء
من الجوزع ونظيره ما ذهب اليه بعض الامم في التسمية انها ليست من القرآن كقوله كلاما
انكرت البكر في اويل السور وقراءة القرآن بل في ابتداء كل امر ذي بال كان في قولهم
ما بين اللفظين كلام الله حيث لم يقولوا ما بينهما قرآن بل قالوا الكلام الله نوع اجاء الى هذا

فان الكلام على هذا التحقيق اعم من القرآن وصدق الاصح على شي لا يستلزم صدق الاصح عليه
 وهو ظاهر فالاجماع على ان باين الذين كلام الله لا ينافي الاختلاف في ان بعضا منه
 ليس بقرآن هذا كمن يريد على ان الاستدلال بالاجماع على ان كلام الله على كونهما من
 من القرآن كان مبنيا على التساوي بينهما فلا يستلزم الاستدلال على تقدير الاعمى قوله
 والوافق على اثباتها من الثبوت بمعنى الكيفية لما كان منها مجال ان يتوهم انه لم لا يجوز
 الوفاق على اثباتها مع عدم كونها من القرآن لبعض من الاغراض ضم اليه قول مع المباشرة
 في تجريد القرآن اى ما ليس بقرآن فلو لم يكن قرانا لما اتفقوا على اثباتها مع تحقق تلك
 للمباشرة حتى لم يكتب لفظه آيات حتى لا يتوهم كونه قرانا قوله بالبا متعلق بجدد آيات
 في بسم الله لكونها من الحروف الجارية التي وضعت لافضاء معاني الافعال او
 الى اعمى لا يبدل من متعلق واذا ليس مدكورا فهو محذوف مقدر في نظم الكلام فان لم توجد
 هناك قرينة تدل على خصوص المقدر فيقدر العام ويكون الطرف مستقرا وان وجدت
 قرينة المخصوص بقدر الخاضع يقال له انظر في اللفظ قوله تقديره بسم الله اقراء عدل عن
 عبارة الكشاف وهو اقراء او اتلوا لان تقديرهما في قوة تقدير الآخر لانهما واحد
 معنى والترديد يوم التقدير المعنوي قوله لان الذي يتلوه مقروفا قال قدس سره هذا بيان
 القرينة المبيحة فان حرف الجر وان اقتضى فعلا يبيح معناه الى مجروره لكنه لا يتخطى دلالة
 مطلق الفعل فاصح في تعيينه الى قرينة اخرى قبل في صلوح ما ذكره المصنف لان يكون قرينة
 معينة نظر لان الذي يتلوه كما وقع عليه القراءة والتلاوة وقع عليه كثير من الافعال
 اذ هو محفوظ ومحدث ومصوت به وتوافق غير ذلك اقوال المراد بالمقروفا ما لم يرد
 بتعلق القراءة به وتوحيها هو القرآن فان القراءة اذا اطلقت يتبادر منها
 قراءة القرآن بخلاف ما ذكر من الافعال فاذا قيل لفظت او احدثت او التفت
 لم يتبادر منها ان المراد لفظ القرآن او احدثته او التفت ثم ان المصنف غير متعمد على
 ان

عبارة الكشاف وهي قوله لان الذي يتلو التسمية مقروفا الى قوله لان الذي يتلوه مقروفا
 وجهه ان المبادر من التسمية المعنى المصدرى وهو ليس مما ادهنا لان حرف الجر اجماعا
 على العبارة المخصوصة فالمعنى الذي يتلو اي يقع عقب هذه العبارة المخصوصة وهو
 قولنا بسم الله فان قيل فالاسباب ان يقول لان الذي يتلوه قراءة لان المقصود اقتراح
 القراءة يقولنا بسم الله فقلت قال قدس سره احبب عنه بما جاز ان هذه العبارة
 المخصوصة يتلوها شيان احدهما من جنبها ويتلو ذكره وكرها وهو المقروفا اعني المخصوصة
 مثلا وان في من غير جنبها ويتلو وجوده ذكرها وهو القراءة وتلو كل واحد منهما يستلزم
 تلو الآخر فصرح بتلو الاول ليعلم الثاني مع المحاطة على التماس وانما قلنا هنا
 لان تسمية التذبح مثلا لا يتلوها الا التذبح فانه يتبع وجوده ذكرها واما المذبح فلا يتبع
 ذكرها لان الوجود في الذكر فلكي يستقيم ان يقال الذي يتلو التسمية مذبح او انتهى واعلم
 ان عبارة القاضى لكونها موازنة لعبارة الكشاف في اكثر المواضع انتم اكثر من قرآن
 القاضى ما ذكره شرح الكشاف سما التسمية قدس سره وقد رده على وجهه اى انه
 من عند انفسهم ونحن ما رخصنا بهما بل نصح بالانتقال في مثل هذا الموضع قوله وكذلك
 يغير كل ما على ما يجعل التسمية مبداء اى كما انهم القارى ههنا لفظه اقراء ليجعل التسمية
 مبداء للقراءة كذلك يغير كل ما على ما يجعل التسمية مبداء له هذا ما يقتضيه ظاهر العبارة
 ويروى عليه ان التسمية انما جعلت مبداء للفعل الحقيقي اعني الحدث كالقراءة والحلول
 والارجال والمقروفا هو الفعل النحوي الذي عليه حتى الكلام اخباراى يغير لفظه على
 كذا القادة قدس سره ويتوجه اليه قول من قبله هذا الاخبار انما يحسن لو كان المقدر
 مضرا اقوال المراد بلفظ ما يجعل الى اللفظ الذي يدل على ما يجعل اليه ويشتم منه
 قوله وذلك اولى من ان يغير ابداء اخباراى كل ما على ما يجعل التسمية مبداء له اولى من
 ان يغير في جميع المواد ابداء يغيره بترجيح ما اخباره من تقدير خصوصيات الافعال

قوله مع الحافظة على الجنس وجهه في نظره
 عليه هو ان المتكلم عليه اعني هذه العبارة
 المخصوصة اليه مقروفا كالتالي فيجوز ان
 مبداء

المناسبة لكل مقام وتضمن الرد على من زعم من الخاتمة ان تقدير الابداء اولي فيقال ان الله
 ابتداء القراءة او الملول والارتمال استدلالا على ذلك بوجهين الاول ان الابداء اعلم
 من خصوصيات تلك الافعال فهو بالتقدير اولي وان في ان فعل الابداء مستعمل في المقصد
 بالتسمية من وقوعها مبتدأ بها فتقديره اوقع في المعنى واستدل المصنف على اختياره بوجهين
 الجواب عن وجه الاستدلال المذكور وهو ان مجرد اعمية المقدر واستعماله بما قصد به
 اولوية تقديره الملم يكن هناك ما يطابق المقدر ويدل عليه وليس هناك من فيه ما يطابق ابداء يدل
 عليه ثم ان النسخ صحتها مختلفة ففي بعضها عدم ما يطابقه ويدل عليه يعطف يدل على ما
 ويكون المعنى لعدم شيء يكون جامعا بين وصفي المطابقة والدلالة بان يكون ذلك الشيء
 مطابقا لابداء ودال على تقديره بخلاف اقراء فان الذي يليه التسمية لكونه مقروا يطابق
 اقراء ويدل عليه دلالة ظاهرة وفي بعضها عدم ما يطابقه وما يدل عليه المعنى لعدم ما يطابق
 ابداء وعدم ما يدل عليه بخلاف اقراء فان ما يليه ما يطابقه لكونه مقروا ويدل عليه
 ايضا دلالة ظاهرة فان قلت في قولها حال الابداء يدل على ان الذي يتلو ما يبدو فيوجد
 ما يطابق ابداء ويدل عليه على قولها ذكرتم في اقراء سواء وسواء قلت المراد ما يطابقه
 ويدل عليه بحسب خصوص كل محقق فيه رعاية حق خصوصية كل مقام ولا شك ان
 محل القراءة مثلا من حيث انه محل القراءة لا يوجد في الا ما يطابق اقراء ويدل عليه
 لان الذي يتلو ما من هذه الهيئة هو المقرو ولا يقرأ ما كونه مبدؤا فلا اختصاص المحل دون
 مع ان المتوقع في حال لو كفي قرينة على تقدير مقتضيه تلك الحال كفي وقوعها في النهاية
 قرينة على تقديرها لانها ووقوعها في الوسط قرينة على تقدير التوسط وذلك مستبعد
 المراد على الشرح الا حيرة انه لا يطابق تقدير الابداء موضع من مواضع ذكر متعلق باسم
 بخلاف القراءة فانها المذكور عند عدم الحذف كما في قوله تعالى اقراء بهم ربك فيطابق هذا
 تقدير اقراء لا ابداء وكذلك ليس هناك ما يدل على تقدير الابداء بان يكون قرينة على التقدير

ما كان مستلزما في قولنا ان الله
 في الابداء في قوله تعالى
 في قوله تعالى

القرينة ليست الا المقارنة بالفعل هذه داعية الى تقدير ذلك الفعل لا الى تقدير الابداء
 حيث انه يعني قرينة تقدير ابداء الحديث المشهور المستعمل في الابداء بالبسملة والتمتع
 بالعموم تضعيف لان الحديث الشريف انما يستعمل في الابداء في الابداء كل امر ذي بال
 ولا يستعمل في سيقان الابداء وحدث العموم ايضا ضعيف لان الابداء مخصوص بما اذا
 كان الفعل ذاتية اتصالية لها بداية ونهاية كالقراءة والحركة والاكل والشرب وانما
 الايات كالوصول والتلا وصول وسائر الامور اتصالية لا لا يستقيم فيها تقدير ابداء
 كما لا يخفى واعلم ان بعض ارباب الحواشي قالوا مهنا بحث في تقدير اقراء فلان اقراء خبايا
 عن القراءة ولا يلزم من تلبس الاجزاء عنها بالتسمية تلبس القراءة بهما اذ يوجد ان يكون
 الاجزاء عن القراءة متمبسا بها والقراءة بغيرها كذلك الوقت رابدا اذ هو اجزاء عن ابداء
 القراءة ولا يلزم من تقدمها غير وقوعها في ابداء القراءة ولا تعلقها بها في تقديرها الا يطابق
 ما قصد القاري مهنا اذ ظاهر ان مقصوده وقوعها في ابداء القراءة التي هي ام ذوبال
 وكذا المسافر اذا انقطع بها لا يسر تعلقه باسافر لانه اجزاء عن السفر ومقصوده
 تلبس السفر بها لا الاجزاء عنه وكذا لو كان تقديره باسم الله ابتداء السفر لجاز
 ان تلبس الاجزاء عن السفر بها وتلبس السفر بغيرها اقول لا يخفى على من انصف ان معنى
 اقراء واسافر وابداء مثلا حدث القراءة والمسافة والابداء والباشرة وان مراد
 من قال هم الله اقراء واسافر بالباشرة القراءة والمسافة والابداء والباشرة وان مراد
 بل بما يمكن ان يدعى ان بسم الله فعل كذا لانشاء التبرك والتمتع مثل حجة الحمد لله
 وايضا الاجزاء انما هو بالنسبة الى التامع ولا شك ان القاري من حيث انه قاري
 لا يقصد ان يخبر التامع عن قرآنه نعم يقطن اقراء مثلا الاجزاء عن القرآنية على تقدير
 عدم تعلقه الى الانشاء لكن ليس ذلك معنى حاق اللفظ لا تقرر ان معنى الفصل مركب
 من ثلثة اعمد اجزات وتسميته الى العمل المعين واذان ذلك الحديث المنسوب

وهذا المصدر الشريف اري
 وتبعه اللاري
 مسلم

او ابتدائي اعطى على قوله بديا اي اضمارا فراء ههنا كما هو اول من اضمارا بديا
اولى من اضمارا ابتدائي بالمصدر المضاف اليه المستحکم قوله لزيادة الاضمار في اي
الاولوية ان في تقدير المتعلق مصدر مضافا لزيادة اضمارا ليست في تقدير افعال
لان جود تقدير ذلك المصدر وجعل اليا متعلقة به لا يعني لانج يكون تركيبا تقيدت بال
من تقدير ركن ليم الكلام مثل او حاصل خلاف الفصل فان يتم الكلام ولا يحتاج الى اضمار
آخ ولا يجوز ان يكون ابتدائي مبتداء وبسم الله خبره كما توهم ان قد يتبع النطق
ح بابدائي بل يكون مستقرا ويجوز ان يكون المعنى ان تحذف تقدير ابداء وهو عدم
ويبدل عليه متحقق في تقدير المصدر ايضا مع زيادة امره اضمارا ركن آخر للكلام سوى
اضمارا ذلك المصدر في تقديره ويجوز ان يجعل زيادة الاضمار وليلا الاولوية اضمارا فراء
ابداء لان محصل ان في ابداء في القراءة بسم الله هذا الكلام قوله ان اراد انه يجوز
ذلك الجعل في عبارة المصنف فلا مجال له فيها وهو ظاهر وان اراد انه يجوز ذلك
في نفس الامر مع قطع النظر عن عبارة المصنف قوله ان محصل الاول ايضا فراء
مستعينا او مية كما بسم الله كما صرح المصنف قيل في البسط فما اجل لبيان على ان الظاهر
ان محصل الثاني اوضح البداية بسم الله من غير تقدير قوله في القراءة قوله وتقدم
ههنا اوقع يريد بيان وجه تقدير العال ههنا مؤخر المستند لتقديم المفعول الذي حقه
التاخير مع ان الواقع في بعض صور ذكر العال هو تقديم العامل على ما هو الاصل
كقوله تعالى فراء باسم ربك فقول ههنا اي في التسمية الواقعة في اويل السور الكريمة
احراز عن مقام يكون فيه العال اولي كما في فراء باسم ربك لان الامم ههنا فعل العز
فلذلك صحح بها وقدت لا الابداء بالاسم كما في البسملة ومعنى قوله اوقع ان زيد
عند لتسامع من تقديم العال فانه وان كان فيه اصل الواقع بناء على ان من قال فراء
بسم الله فله لانه على تلبس قرأته باسم الله يحصل له وقع في قلبه مع ان الالان التوقع الحلال

ما يطابق

الوصول على تقدير تقديم المفعول زيد منه وسيجي وجهه قوله كما في قوله تعالى بسم الله جربها
ومرسيها قال المصنف في تفسير هذه الآية الكريمة متصل بركبوا حال من الواو اي
اركبوا مسيئين الله وقائلين بسم الله وقت اجرائها وارسلها او مكانها على ان
الجرى والمرسى للوقت او المكان او المصدر والمضاف محذوف كقولهم آتيك حقوق
التم وانتصبا بها بما قدرنا حال لا ويجوز رفعها بسم الله على ان المراد بها المصدر قوله
من مبتداء وخبر اي اجراء باسم الله على ان بسم الله خبرا وصلته بالجر محذوف انتهى قوله
انما يكون تيمنا لانه بينه على الوجه الاخير اعني ان يكون بسم الله صلة اي متعلقة قوله
والجر محذوف واما على سائر الوجوه فلان قال ان هذا الكلام مبني على ان يجعل قوله
بسم الله خبر الجراء فانه لان الطرف يكون مستقرا والعال محذوف فلهذا يكون محمولا
مقدما للمصدر قوله يكون تنظير المحن وفيه من حيث ان في كل منهما تقديم ما حقه ان خبر مع
قطع عن كونه محمولا او غيره واما ان معمول المصدر لا يتقدم عليه فعلى تقدير كونه مصدر
يكون مبتداء قدم عليه خبره كما توهم البعض تمنع مخالفة ما جوزه المصنف من كونه صلة قوله
يرد عليه ان الحق جواز تقديم معمول المصدر عليه اذا كان ظرفا لانه مما يكفينا به
الفصل قوله لانه اتم تحليل لقوله اوقع والتقدير راجع الى معمول ونظم السيل
بهذا معمول ههنا اتم وكل ما هو اتم تقديمه اوقع فتقدم معمول ههنا اوقع
ثم ان المصنف حيث الكتي بقوله لانه اتم ولم يبين وجه الائمة اراد بالائمة بحسب
اعتناء المستحکم فان في قوله نصب عين المؤمن وبه يطئن قبله بمعنى قوله لانه اتم
لان معمول ههنا وهو اسم الله نصب عين المؤمن لا يحيط بعلمه شي الا وقد حطر
هو قبله واما ما ذكره الشيخ عبد القاهر من انه لا يعني ان يقال قدم لانه اتم من غير
ان يذكرهم كان اتم فاعا هو في الائمة المطلقة الشاملة كما فعله في الكشاف حيث علق
الائمة بالذلة على الاختصاص فانما هو من كلامي القاضي واكثر في الاختلاف

التقابل الشيخ زاده

وتظهر المعنى اذ لا يجعل الدلالة على الاختصاص وجه استعمال التقديم لانه لا يمتنع
 قوله **اول** على الاختصاص من اذ مع عطف على من قوله **اول** داخل في التعظيم واذا
 للوجود معطوف على قوله **اول** وقع فيكون تقديم المفعول حلالا بوجه اربعة ولا يسن عطفه
 على قوله **اول** لانه لا يكون الا نتيجة معللة باربعة اوجه لان العطف عليه وان كان قريبا لفظا
 الا انه بعيد من حيث المعنى لان **اول** راجع الى المفعول لا الى التقديم كما عرفت فيكون المعنى
 فلان المفعول **اول** على الاختصاص **اول** في التعظيم واذا وقع للوجود معلوم ان الموصوف
 بهذه الصفة انما هو تقديم المفعول لا المفعول نفسه لان ان يقيده كل من المعطوفات تقولنا
 باعتبار تقديمه ووجه دلالة التقديم على الاختصاص على ما بينه قدس سره وهو ان المشركين
 كانوا يبدون في افعالهم باسماء الكهنة فيقولون عند شروع باهم التلات والعري
 وكان هذا التقديم منهم لمجرد الاهتمام ان شي من هذا البرك التعظيم للاختصاص اذ لم يكونوا
 ينفون البرك باسم الله بل كانوا يبركون به ايضا فوجب على الموحدين تعبد بعبادة قطع
 شركة الاصنام كيلا يتوهم منه تحويز الابداء باسمائها فيكون قهر افراد الالهة يعني فيه
 توهم الشركة ولا يجب اعتقاد الشركة وانما دلالة المشعة بتحقيق اصل الدلالة على الا
 في صورة تقديم المفعول ان التخصيص لازم لتقديم المفعول غالبا على ما مر حوايه بكتاب
 العمال فانه قد يعرض له الالهة على التخصيص باعتبار ما يعارضه من العوارض كالاعتقاد
 واداة المحر ودلالة المقام قد لانه تقديم المفعول عليه لانه لا مال اقوى وانما ذلك
 تقديم العامل عليه لعدم لزوم وتوقعه على ما يلحقه من الامور الخارجية **قوله** **اول** داخل في
 يعني ان مجرد ايقاع القراءة باسمه وان كان له دخل في تعظيم الالهة لانه لجر العرف على
 الا شرفه لا لانه كان في تقدمه من زيد عليه في التعظيم **قوله** **اول** داخل في التعظيم
 او فوق ما عليه الوجود في نفسه **قوله** فان تعالي تقدم على القراءة اي في الوجود
 لان سماه يكون واجب الوجود والمحقق لكنه قد تقدم على جميع الممكنات فانه تعالي

وانما التقديم

فاسم تعالي مقدم على القراءة التي هي ايضا من جهة الممكنات فلو قدم في اللفظ ايضا
 لكان الوجود اللفظي على دفع الوجود في نفسه وفي صورة تقديم العامل ان كان
 موافقا ايضا بوجه ما لا عليه الوجود لكونه مقدما على القراءة وغيره مما شرع منه بعد
 المسئلة الا انه مؤخر عن المفعول ففي صورة تقديم المفعول زيادة موانعة للوجود في نفسه
 لتقدمه على الفصل فيكون قد يعال صحت التفضيل في هذا المقام من جهة الزيادة وتعلية
 العامل فتتخف مؤنة التوجية فتبصر قوله **كيف** قد جعل له لها اشارة الى ما يدل على
 تقدم اسمه تعالي على القراءة ودلالة ظاهرة اي كيف لا يكون اسمه تعالي مقدما على القراءة
 وقد جعل له لها بنا على ان الابداء للاستعانة بالالهة فتقدمه في الوجود على ما سألنا
 له لانها يستعان بها في ايقاعه فيسأل لا يصح جعل اسم الله الالهة لقراءة الفاتحة عند
 من جعل باسم الله جزءا من الفاتحة كما اختاره المصنف اجيب بان الالهة ليس لفظا
 بل ما يصدق عليه مفهوم اسم الله وهو بالاسماء الحسنى والمستعان به هو الذات كما فص
 عنه قوله تعالى **وانك نشيخون** وسببى لهذا زيادة تحقيق واين في الجواب ان المراد
 الالهة قراءة ما يتلوها وكونه جزءا من الفاتحة لا ينافي جعله الالهة لقراءة ما بعد انتهت وهو
 كما مر قوله من حيث ان الفصل لا يحتم اشارة الى دفع ما يتوهم من ان جعل اسم تعالي الالهة
 يستلزم التبعية والابتداء فيسأل في التعظيم والاحلال حال الدعاء ان الالهة كما استلزم
 التبعية تستلزم كونها موقوفة على الموقوف لها وهذا هو معنى هذه الجملة فلا منافاة قوله لقوله
 عليه الصلوة والسلام كل امر في بال تعليل لقوله ولا يعبد بشرا واما ان الفصل لا يحتم
 بدون ذلك يحتاج الى تعليل لان ملا حظ مفهوم الالهة كافي في ذلك تبصره في الحديث
 انه يعني ان كل امر في شان وسبب لم يبداء ذلك الامر حين ابتداء باسم الله
 فهو ابشر اتي ناقصا يعبد به وقد يروى بدل لا يبر الا قطع والاجزم والمراد من الكل
 واحد وهو النقصان وقد البركة وقد يتوهم ان الابداء يقول باسم الله ليس ابتداء

بإسم الله بل ابتداء بالباء ولفظ اسم في معنى من أسماء الله تعالى كما في قوله تعالى
بان تصدير الفعل بإسم الله لا يكون إلا ابتداءً فيقع على وجهين أحدهما أن يكون إسم خاص
من أسماء كلفظ الله مثلاً والثاني أن يذكر لفظه والى على وجهه كما في التسمية فان لفظ اسم
مضافاً إلى الله يراد به يمكن لا بخصوصية بل بلفظ والى عليه مطلقاً فينبغي أن التبرك
أو الاستعانة بجميع أسماء وآثار الباء في وسيله في ذكره على وجه يؤذن بجعله
لفعل تهي من تمة ذكره على الوجه المطلوب انتهى فتصدير الفعل ابتداءه بإسم الله
على ان المراد ذكر اسم جلاله وجهين قلنا لم يدرج المصنف لفظ التبرك هنا كما اورد في مصنف
الكتاب حيث قال حتى يصدر بذكر اسم الله تصريحا بالمراد فان قلت فادرجه ترجيح الوجود
ان في على الوجه الاول في معنى بوجه في كلام المصنف قال وانما قال بسم الله
ولم يقل بآية في قوله فيسبب الباء للمصاحفة عطف على ما يعنى من قوله في جعل ال
لما فانه يتضمن كون الباء للاستعانة كانه قال الباء للاستعانة وقيل للمصاحفة
فان راوا الى ان المختار عند كونها لالة حيث لم يصرح بها بل ساقها من
اللام المقترن المنوع عنه وانتهى بدلالة الحديث الشريف عليه لانه يدل على ان الفعل
بدون التسمية وان كان موجودا لکنه لعدم الاعتداد به في حال المعود ضمها الى
الفعل كنه القلم الى الكتابة كما ان الكتابة بدون العلم لا توجد كذلك الفعل بدون
التسمية لا يوجد الا ان الاول لا يوجد وجودا حقيقيا ولا يوجد وجودا شرعيا
ثم عرض القول كونها للمصاحفة لكونه خلاف ما يدل الحديث في معنى تعريض على
ايضا حيث رجح كونها للمصاحفة لانه قال بعد ما جرد الهمزة في هذا الوجه اعرب
و الحسن هو بنية قدس سره فقال اما ان اعرب اي دخل في لغة العرب وافصح
ابن فلان باء المصاحفة والملازمة التمسك بالمراد والاستعانة لا سيما في
المعنى وما يجزى بان من الاقوال واما انه حسن اي اوضح لمقتضى المقام فلو جرد ال
الاول

الاول ان التبرك باسم الله ما ورد بعظيمه بخلاف جعله الة فانها مبتدلة وغير مقصودة
بذاتها الثاني ان ابتداء المشكرين باسم الله كان على وجه التبرك فينبغي ان يرد
عليهم في ذلك الثالث ان الباء اذا حملت على المصاحفة والمجوعة كانت اول
على ملازمة جميع اجزاء الفعل لايم الله منها اذا جعلت واجبة على الالة الرابع
ان التبرك باسم الله معنى مكشوف بوجه كل حد من يتبدى به في اموره والتاويل المذكور
في كونه الة لا يتبدى له الا بنظر دقيق الخ من ان كون اسم الة للفعل ليس
البا اعتبارا انه يتوسل اليه ببركة فقد رجح بالافرة الى التبرك وليس في اعتباره
زيادة معنى بعبارة انتهى وان ظروفه افرقوا الى مجيب ومعرض فطولو الكلام
تطويل لا يجاد ويمتنع عن الاطالة فاعرضنا عنه مخافة ان يعرض الى الملازمة قوله
والمعنى تبركا اي معنى قولنا بسم الله على تقدير كون الباء للمصاحفة تبركا باسم الله
اقراء اي اقراء تلبس باسم الله على وجه التبرك فتقوله تبركا كالبيا ان التلبس
على وجه التبرك لا يبين تعلق الباء فان الباء سواء كانت لالة او للمصاحفة انما
تتعلق بالترارة ولكن المقصود في كل منهما ان يتوسل اليها ببركة الاسم الشريف المرجح
هو التبرك كما اشار اليه قدس سره قوله وهذا ما بعده الى آخر السورة معقول
على السنة العبادات اورد صاحب الكشاف هذا الكلام جوابا عن سؤال فرقة
على الوجه المختار عنده من كون الباء للمصاحفة حيث قال بعد ما رجح قوله وهذا
اعرب احسن فان قلت فكيف قال الله تعالى تبركا باسم الله اقراء قلت هذا
معقول على السنة العبادات الى آخره وكان مساق هذا الكلام موافقا لانقضاء
السؤال بوجه المختار عنده وكان السؤال متوجها على الوجه الآخر ايضا لان ال
ايضا لا يتصور منه تعالى الالبان العبادات مساق المصاحفة على نحو لا يوافق الاختصاص
بوجود دون حيث اورد جملة مستأنفة لرفع السؤال ولم يعرفه على ما فعله بتوسل

وجه الادوية انه اذا لم يعاصبه من غير جميع اجزاء
المنحل لا يتاثر لانه مصاحب المنحل بل يتاثر لانه
مصاحب بعض اجزائه واذا استغين على
وجه من اجزاء المنحل لغيره صدق انه يستعان
في تحصيل ذلك المنحل في كل الشئ اوله يمكن
ذلك الشئ لم يكن البراء ولو لم يكن اجزاء
لم يكن الكل مستغيبا

تردد الى عيب ومعرض الى العيب
من هذا الوجه من قبل القاصي ومعرض
على ذلك المجيب

هذا الكلام
من الكشاف
في التبرك

كما فعل في الكشاف فان قلت في كلام المصنف ايضا ما يوم الاخصاص بالوجه الاخر حيث
 قال يعلم كيف يترك باسمه فعلى ما ذكرت من عدم الاخصاص كان الظاهر ان يقول
 كيف يستعان او يترك قلت قد نعتك عنه قد مر ستره ان مرجح الاستعانة به
 وجعله لا يفتل بالوجه الى البرك وقال منها ايضا في اصل المشية قوله فكيف
 قال انه تعالى يترك كما يتم الله اقراء تزجج على الوجه المختار وان كان السؤال
 متوجها على الوجهين ثم كتب في المشية بل يجوز ان يتوجه على الوجه الاول
 ايضا لانه يتضمن بالبرك انتهى فمن قال قول المصنف هذا وما بعده من قول قيل و
 جواب عما يقال كيف قال انه تعالى يترك كما يتم الله اقراء كما يظهر من النظر في الكشاف
 فقد ضيق ما قصده المصنف بتغيير أسلوب الكشاف من عدم اخصاص السؤال
 بالوجه الاخر ثم ان صاحب الكشاف مثل كونه مقولا على الله العباد بان يقول
 الرجل اشعر على لسان غيره وبما اذا امرك انسان ان تكتب رساله من
 جهته الى غيره فانك تكتب كقوله هذه الاحرف وانما تفصل على لسان امرك
 قال قد مر ستره الى باقى عبارته يتبركون فلا يرد ان ذلك تعليم للبرك باسمه
 لا تعليم لكيفية انتهى فتوضيحه ان قول كيف يترك ستره عن كيفية البرك والواقع
 في تعليم الجواب عن قول اسم الله انما يصح جوابا عن نفس البرك باسمه لا عن كونه
 فلان ان يغير العبارة ويصرف الكلام عن السؤال عن الكيفية الى السؤال
 عن العبارة ثم ان علم العباد بان كونه يترك باسمه يحصل من قوله باسم الله ان
 الرجم وبانه كيف يحذر على نومه يحصل من قوله الحمد لله الى هذا وبانه كيف يترك
 يستعان من قوله الحمد لله القراط المستقيم الى آخر السورة قوله وانما كبرت ومن
 الحروف المفردة ان تفتح اى انما كبرت ابتداء في اسم الله مع انها من الحروف المفردة
 ومن حق الحروف المفردة ان تفتح فمن حق الاء ان تفتح اما انها من الحروف المفردة

في قوله كيف يستعان او يترك
 في قوله كيف يترك باسمه
 في قوله كيف يترك باسمه
 في قوله كيف يترك باسمه

المفردة قياسا ان الحروف تطلق تارة على ما يتركب الكلمات وتسمى حروف البناء
 وحروف البناء وتطلق تارة على ما يقابل الاسماء والانفعال تسمى حروف المعاني
 لكونها موضوعا لباذ المعاني وتسمى المفردة وهي ما جاء على حرف واحد كالياء
 واللام والواو والكاف حركته وهي ما جاء على حرفين فصاعدا كمن والى وليت
 وكان واما ان من حق الحروف المفردة ان تفتح اى تبنى على الفتح فلان الحرف
 مبنى الامل البناء لعدم اختلافه بقايت العوامل كان الامل فيه السكون
 الحقة فان الامل بالتحريف اولى وايضا لما كان البناء مقابلا للاعراب الذي
 اصله ان يكون وجوديا لكونه اثر للعامل وعلما للمعنى كان اصله ان يكون عدليا
 لما تقرر في عمدة ان اشتقاق التماثل تماثل الاء بالياء والتبني ان المناقاة
 فيما عداها ما يوجب المناقاة تماثلا وتماثل البناء على السكون في الحروف المفردة لانها
 من حيث انها كلمة برأسها مضافة لوقوعها في ابتداء الكلام وقد رخصوا الابداء
 بالتسكن فحتمها ان تبنى على الفتح الذي هو اجتز السكون في الحقة وان كانت كسرة
 ايضا اختار في قرب الخنج لانها ادوات كثيرة المدة وعلى الال باسنة تحذف
 قوله لاخصصاصها بلزوم الحرفية وبالر تعليل بقوله وانما كبرت لا تقول لان تفتح
 فالفتح عدل في الاء البارة عما هو الامل من البناء على الفتح الى الكسر لاخصصاص
 الاء بلزوم الاحرف الحرفية والبرقة فضافة الكسرة الى الحرفية والبر ان جعلت من صفة
 المصدر الى المفعول بمعنى انها محققة بكونها لازمة للحرفية والبر ملة وميتان فلا يصح
 حمل الكسرة على مصطلح الحكماء لانه يستلزم ان لا يتحقق الحرفية والبر بدون البناء
 وجود الملزوم بدون اللازم وان جاز العكس اللازم بطريقه ان حمل اللزوم
 على المفعول الحرفي وهو عدم معارفها عنهما بمعنى انها لا توجد بدونها يقال لزم فلان
 بيته اذ لم يعارفه ولم يوجد في غيره ومثله قولهم المتصلة لازمة لعمدة الاستعمال

ومعنى كونها اشتراكا للسكون في الخنج
 انما يخرج الكسرة لئلا تفرق
 من الاعداد

اي لا توجد بدونها فتح يكون معنى قوله لاختصاصها بلزوم الالفردية وامتيازها
 بين الحروف المفردة بصرفها عن الحرفية والبرود عدم وجودها بدونها تكون
 الباء داخله على المختص كما في واخترت لولا ان جعلت من اضافته المصدر الى ما عليه معنى
 انها مختصة بكون الحرفية والبر لا يمتنع لها كانت الباء ملزومة لها فيجوز حمل لزوم
 على مصطلح الكمال لان الحرفية والبر لا يمتنع وجود الباء بدون الحرفية و
 البروان محقق الحرفية والبر بدون الباء على ما هو شأن اللازم العام والاختصاص
 ايضا يمتنع الامتياز ثم ههنا مقدمة اخرى مطوية وهي ان كل الحرفية والبر لا يمتنع
 الكسر فظلم اليل هكذا الباء يلزمها الحرفية والبر وكل منهما يناسب الكسر فالبا يناسب
 الكسر فلذا كسر ما المقدمة الاولى فظاهرة لان الباء لم ياتي الا حرف جرب الخ
 سائر الحروف فانها قد تاتي اسما كما بين في التحوذ والمقدمة الثانية فوجه مناسبة البر
 الكسر حصول التوافق بين حركة الباء وبين اثرها واما وجه مناسبة الحرفية للكسر
 الحرفية التكون فكون الكسر هنا للتكون وكون الساكن اذا حرك حرك الكسر ثم ان مجموع
 الحرفية والبر معا دليل واحد لكل واحد منهما فلا بد والنقص هو العطف وانه اللازم
 الحرفية والبا كما في التسمية اللازمة للبر لكن بغير النقص هو العطف وانه لا يوجد مجموع
 في كل منهما وارجح بان عملها بنسبة الباء فكان البر ليس اثرها قوله ولازم
 في اللام الجارة فان الحروف الجارة التي حروف الاضافة ايضا كونها موضوعا لا
 معاني الافعال الى الاسماء والافضاء الاضافة قوله داخله على المطر قيد بها
 اذا دخلت على المصير كانت مفتوحة لان الفرق بينهما وبين لام الابداء وحاصل
 يجوز المدخل عليه فان لام الابداء لا تدخل الاعلى المرفوع فالصير بعد ما لا يكون الا
 منفصلا مثل نحو جازف لام الاضافة فان الصير بعد ما مجرد متصل في اللام الاتحافية
 ولام التبع ولام التمديد في وان كانت واجبة على المطر لكنه واقع موقع المصير اعني

في الالف
 في التحوذ
 في التسمية

ارضي كات او حرك لاذنحت قوله لفصل بينهما وبين لام الابداء في اللام المفتوحة
 انه اذ دخل على البر في الاول من الجملة الالفية مبتدأ او جزاء او محولا للجزاء او على جزاء او سمي
 اذا فصل بينه وبينها او ما بينهما اذا كان محولا للجزاء لاطلاقا وشبهه طان يكون الجزاء
 يدخل اللام او مضارها او ما يضاف مع قد او غير متصرف لا يكون منفيا فان
 فلم لم يعكس مع ان الفرق حصل فقلت ان اللام الاضافة لما كان جازما سبب
 ان يكون كمسورة لتوافق حركة الاعراب اثره قوله من الاسماء التي خذت اجزا
 بنوع المنفردة جمع عن نفع المهمله ونظم المعجم وهو الاخر فاقصلا اسم كسرتين كنصف
 او نحو بعضها كعضو ثم ان المصعدل ههنا عن عبارة الكشاف حيث قال في الاسم
 احد الالف العشرة التي بينها وبينها على السكون لان الاختصاص الاسماء التي بينها
 على السكون في العشرة غير مقطوع حتى ان صاحب الكشاف صرح في المفصل بانها
 احد عشرة وهي بن وابتة وانم وانشان وانشان وامر وامرأة واسم واستتة وامين
 وامر الله واليه كل مصدر كان بعد الف فعلة الماضي اربع حروف فصاعدا مثل امر الله
 بيني اوله على السكون قوله لكثرة الاستعمال في العدة موجبة لزوم الالف الحرف الاخير
 منواليا لا شيئا فيكون على الاعراب فلابح جريان الاعراب على ما قبله ولهذا يكون اعرابه
 كما في عصا واما اذا حرف مجرد التخفيف الذي يقيقه كثره الاستعمال كان حيا وحيث
 عملا الاعراب كيد ودم واح وابت قوله وبتة او ايها على السكون يعني لم يخذل نفس
 الا وابل كما لا وفر لتلازم زيادة الاجازة في الكلمة مجرد التخفيف بل كبتى بخذف حركتها و
 ابعانها على السكون لتكون مخفوفة بتخفيف اللزوم مخذور زيادة الاجازة قوله واو
 عليها مبتدأ بهما فرة الوصل عطف على نياي او دخلت حمزة الوصل على تلك الاو ايل حال
 كونها واقعة في الابداء ولم يكتف بان قوله دخل عليها النمرة بل اضاف النمرة الى الوصل
 ليشير بسقوطها في الدرج فلان في التخفيف المطلوب من حذف الاجازة وتساكن الاو ايل

قوله لان من اسم ان يتبدوا بالتحريك ويقعوا على الساكن لتعليل تواليه واو قبل عليها فآثر
قدس من التعليل في ذلك دون الامتناع اشارة الى جواز الابتداء بالساكن وهو الموحى
وقر قال بامتناعه لا يسمع منه الا حكاية عن لسانه فيمتنع الابتداء بالمدات الا ان
ذلك لغواتها لا لسكونها انتهى فتبع قدس بقره في ذلك السكاكن حيث قال في تم
العرف من المنفتح التزام تحريك الفاء اما الامتناع بسكونه عند بعض اصحابنا او
لا والله الى الكلفة عند آخرين وهو المختار في الامتناع بالالف والياء والواو والمدون
فقدواتها عندى ودعوى امتناع الابتداء بالساكن فيما سواها صحتها غير مدغم
ممنوعه اللهم الا اذا حكيت عن لسانك لكن ذلك غير مجد عليك انتهى وعام خفيوه
هذا البحث وتفصيله في شرح المواقف فليطالع منه بقى انه لا يمتنع الابتداء بالسكون
فلم جوى واهم على الابتداء بالمتحرك والوقف على الساكن نفيه صاحب الكشاف فتول
لسلمة لغتهم عن كل كنه وبشاعة ولو شجها على غاية من الاحكام والحصانة تار
قدس سرة الاول على الابتداء بالمتحرك دون الساكن اذنى الابتداء بالساكن
ككنه وعنى في اللسان وبشاعة اي اخذ بالحق والتثاني علة للوقف على الساكن
دون المتحرك لان الوقف كالنوع من البناء وانما يكون بالالتقاء فيه ولا اضطرار
فغاية الاحكام والحصانة تقتضى ان لا يوقف على المتحرك لان الحركة تعلق الحرف
وتزججه عن محزه كما يشهد به الوجدان قوله ويشهد له تعريفه وفي بعض النسخ
تعريفه على ان يكون المصدر مضى الى المفعول اي يدل لانه ظاهرة على كون
الاسم من الاسماء المحذوفة الاعجاز لا محذوفة الاول كما ذهب اليه الكوفيون
تعريفهم اي نحو يلهم اياه الى امثلة مختلفة لا تصح شي منها ان بعد صل اسم هو
لا وسما مثل تحويله عند قصد الجمع الى اسماء واحسامى كلاما جمع اسم الا ان التبدل
جمع الجمع لا جمع اسماء جمع اسم صرح به في القاموس ومثل تحويله الى اسم الجمع التبدل وفتح

اليهم عند قصد تصغيره ومثل تحويله الى سميت عند قصد بنا الفعل الماضي المسند اليه كالمعجم
او المني لبط او المني لبطه فلو كان صل اسم وسما على ما ذهب اليه الكوفيون لجمع على او سام وصغر
على وسيم وبني الفعل الماضي المسند اليه في البازونة على سميت لان كلام التصغير مجمع
التكبير والاشياء الى اصولها وكذا في بناء الفعل الماضي المسند اليه البازر نظيره
البتة مثل مبيت وغزوت قاسما اصله سماء وقلبت الواو همزة لوقوعها طرفا بعد الف
وكذا كاسما حى اصله اسامو وسمى اصله سمو وسميت اصله سموت قلبت الواو في الكل
ياء لتطرفهما ووقوعهما رابعة على ما تقرر في محله قوله وسمى كمدى اخذ منه اي وحاشد
لما ذكره جى سمي على وزن هدى حال كونها لغة في الاسم فانهم قالوا في اسم حشر لغات
اسم بكسر الهزة واسم بصمها وسم بكسر السين وسم بصمها وسمى على زنة هدى فاسم سمي سموت
الواو والف تحركها وانفتاح ما قبلها فالتقى الساكن الالف والتسوية في حرف
الالف ووجه شهادته ان النقص لا يجي في المثال فعلم ان اصله ناقص قوله والله اسمك
اي سماك سمي اي سما مباركا والام المباركة يقال به وسيره مثل محمد وسعيد ومبارك
اي خوارك الله بهذا الاسم المباركة اي كما خيرا ركب نفسك الالف بالاشباع
بجائز قوله مباركا وكسره والقيد بعيد تزييف لما اجاب به الكوفيون عن التمسك بالمدونة
للبصيرين في حذفت قالوا ما ذكرتم من الجمع والتصغير وغيرهما لا يدل على ان اصل اسم سمو كما ذكرتم
اذ يجوز ان يكون اصله سم ناهى الواو الى الآخر فصار سمو ثم جمع وصغر وصنع منه سميت
وسمي بعد قلب الواو عن مكانه الاول الى الآخر وسمى قلبا مكانيا ومع هذا الاحتمال لا يلزم
بان اصله سمو واذ يلزم الترجيح بلا مرجح وحاصل التزييف انه احتمال بعيد لكونه خلاف المثال
لان الاصل في كل كلمة ان تثبت كل حرف منها في مكانها فلا يعدل عن الاصل الا لفروا
واعية ولا ضرورة مع وجود الوجه الصحيح قمع بعده غير مطرد ايضا في جميع تصارييف
الكلمة فان التصغير وجمع التكسير يردان النشي الى اصله فلا يتصور فيها حاله الا بالجمع

معناه توه واشتقاقه من التسمو عطف على قول من الاسماء التي حذفت ايجازا ما اتي الاسم
 عند البصريين من الاسماء المحذوفة ايجازا مشتق من التسمو كالعلو وزنا ومعنى قال قلت
 كونه من تلك الاسماء يدل على ان اصله سمو بالتخفيف وكسر السين او ضمها كما بان اصله توفينا
 كونه مشتقا من التسمو المشدود لان المشتق منه اصل المشتق قلت لاصل اعم من المشتق
 وما ذة الا فرق الاصل الاصلان فان قوم مثلا اصل بجيب الاصل العام وليس اصله كسب
 الاشتقاق بل اصله الاشتقاق في هو القيام لان الفعل مشتق من المصدر فكما يصدق ان اصل
 قام قوم وان قام مشتق من القيام كذلك يصدق ان اصل اسم سمو بالتخفيف وان اشتق
 من التسمو بالتشديد فقامنا فاة ونس على هذا قوله واشتقاقه من التسمو عند الكوفيين فاما في
 كونه عندهم هو الوسم قوله لانه رفته للمسمى وشعاره بيان لوجه المناسبة المعنوية ^{المصنعة}
 لجعل الاسم مشتقا من التسمو بمعنى العلو والرفعة والمراد انه سبب لرفعة المتع وزنية لان حيث
 ما لا اسم له لا يعجا، يشانه ولا يعد شيئا كما يقال لمن لا يلتفت اليه ولا يعده شيئا فلان الاسم
 ولا شعار لان الشعار يرفع الشين وكسر ما على الجسد من الشياك وهو ما يزينه وزينة الموجد
 يكون في العدا وقد يطلق الشعار على العلامة وليس مجرد المراد كما ذكر فلان ان الشعار
 يناسب الوسم فالناسب في ه معتم ان المراد بالاسم المذكور معناه اللغوي الشامل للفعل
 والحرف ايضا لا يقابل الحرف في مصطلح النحاة قوله ومن التسمو بكسر السين بمعنى العلامة
 معطوف على قول من التسمو واشتقاقه عند الكوفيين بمعنى ان اصله الاشتقاق في التسمو
 بتعويض التاء عن الواو المحذوفة بعد تعلق حركتها الى ما بعد فان اصل التسمو وهم بكسر الواو
 فنقلت كسرة الواو الى السين ثم حذفت وحوضت عنها التاء فصارت تسمو قوله
 واصلها اى اصل الاسم بحسب الاعلال عندهم وهم يرفع الواو حذفت الواو لكثرة الاستعمال
 الموجبة للتخفيف المقصود لانه لم عوضت عنها همزة الوصل لئلا يلزم ايجاف الكلمة
 وكسرت لانها تراو ساكنة والتساكن اذا حرك حركت كسرة ليقبل اعلاله فيكون

الكوفيين انما جعلوا اصل اسم وسما بالتخفيف كما فعله البصريون ليقبل اعلاله فان اصل
 عدم الاعلال والتقله تناسب لعدم وجوده قبل الاعلال ح ان اعلاله على تقدير كون
 اصله سمو بجذوف الواو وساكن السين وتعويض همزة الوصل في قوله عما حذفت في آخره
 واما على تقدير كون اصله وسما فلما حاجبه الى الاكثار كون السين ساكنة فتعول ليقبل اعلاله
 على لجعل اصل اسم الوسم وجوز ان يكون على التعويض اي عوض همزة من الواو ليقبل
 اعلاله اى تغييره لان اصل الحذف يوجب النقصان في اجزاء الكلمة وحذف هذا الحرف
 يوجب زوال خصوصية المحذوف وبالتعويض يغير النقصان فيقبل التغيير بخلافه اذا
 جعل اصله سمو فان زيادة همزة هنا كان لرفعهم الابداء، بالمكن لا لتعويض
 واما يجوز ان يكون على لقوله من التسمو ويكون المراد قبل الاعلال بالزنية الى كون من
 التسمو اذا الاعلال على الاول في اوله فقط وعلى الثاني في اوله و آخره معا قوله
 فيه نظرا على الاول ايضا في آخره اعلالا كما قوله بحذف التاء لان المحذوف من التسمو
 الحرف الاصل ومن التسمو التاء، ازايده المعوضة عن الواو المحذوفة في الاول ثم انك
 قد عرفت ان الاصل الاعلال في التسمو هو الوسم بكسر الواو واشتقاق الاسم من التسمو يؤول
 الى اشتقاقه من الوسم بالفتح وهذا يوفق بين قول من قال ان الاسم مشتق من التسمو عندهم
 كالمعروفين قول من قال انه عندهم مشتق من الوسم بالفتح فخلاصة الكلام وزيد المرام
 في هذا المقام ان للاسم عند كل من الفريقين اصلان اعلاى واشتقاقا فاصل الاعلال
 عند البصريين سمو بالتخفيف والاشتقاق سمو بالتشديد وعند الكوفيين اصل الاعلال
 الوسم بالفتح والاشتقاق التسمو التي اصلها الاعلال في الوسم بالفتح فاصل الاشتقاق
 عندهم بالاحرف هو الوسم بالفتح قوله لم يهدوا حذفت على ما حذفت صدره في كلامهم اى
 لم يهدوا تعويضها في الاول كما حذفت في الاول ايضا واما الذي عهد في كلامهم
 في الاول عما حذفت في الآخر كما بان اصله سمو حذفت الواو في الآخر وعوضت عنها

تمرة الوصل في الاول آما حذف صدره فالذي عهد منه ان يعوض عنه التاء في
 كعدة وزنه وصفة اصلها ووزن ووصف فحذف صدرها وعوض عنه التاء
 في الآخرة حركة الواصل باليسر كونهما ساكنة لا يعامل هذا منقوض بصح الامر الحذف
 اصل ضرب تضرب فحذف صدره عن حرف المضارعة وتبدلت تمرة الوصل في صنعة
 آما نقول المراد بما حذف صدره ما كان التغيير في الصدر فقط ويكون الحذف
 بعد هذا التغيير باقيا على معناه الاول كالاسم الوسم وفي صنعة الامر وقع في اللفظ تغيير
 حذف المضارعة وجزم الآخر ولم يبق الالف بعد التغيير على المعنى الاول بل نقل الى المعنى
 الانشائي البطني تدبر واما اشح واعاء في وشاح ووعاء فالهمزة بينهما للقطع لا
 لانها مبدلة من الواو على ما تقرر في ابدال الحروف بعضها من بعض قوله من لغاتهم
 وسم اي ومن اللغة الواقعة في لفظ الاسم سوا جعل شتقا من التسمو ومن التسمية سم وسم
 التين الساكنة ونحوها بعد طرح الالف قال الشعبي من جعل الاسم من سمي كرمي بري قال
 اسم وسم كسب الالف والتين ومن جعله من سمي كغمر اغمر ووال اسم وسم بضم الالف والتين
 واملنقول من الكشائي ان بعض العرب يقول اسم بك الالف وبعضهم اسم بصحها فالكشائي
 لغتهم كسب الالف قالوا بعد طرح الالف سم بك التين بنقل حركتها الى السين والذين
 لغتهم ضم الالف قالوا بعد طرحها ونقل حركتها الى ما بعد تام بضم التين قوله فان الذي
 في كل سورة سمه اي سمه الباء فيه متعلق بارسال قوله قبله او بعده على اختلاف الروايات
 اسل منها بار لا يعرته فهو نحوها طريقا يعلمه وبارزل من الابل الذي انشق نابه
 وذلك في ان التاء سوت الابل منها يكون في كمال القوة فالمراد بالباذل القوي وتغير
 من الرقم بالالف المعلة معناه الحفظ والصيانة يقال قرتم بعيره اي حفظه وصانه
 عن الركوب والحمل ترك استعمال التبعوي للغة والمعنى بسم الله ارسلى في الابل
 بعير اقبيا حفظه وصانه عن الركوب والحمل للمعنى فكذلك البعير البارك يقصد بالابل

بالابل طريقا يعلمه لا عبادته بذلك الطريق وذلك الطريق كناية عن الجماعة ويجوز ان
 يكون تعلمه بالخطاب اي يقصد ذلك البعير تلك الابل طريقا تعرفه انت يا هو فهو كناية
 ايضا عن الجماع بالطف طريق قوله والاسم اي لفظ الاسم المضاف الى الله في قوله
 بسم الله بقرينة ان الكلام فيه وهذا هو الموافق للاذهب اليه كساد ابو نصر ابن ابي
 في تعيين محل النزاع فانهم بعد ما اتفقوا في ان النزاع ليس اسم ولا في الالفاظ التي
 يطلق عليها لفظ الاسم للفظ رس فلا يتصور النزاع من عائل في ان اسم
 هل هو نفس مسماه الذي هو المفهوم الكلي الصادق على الالفاظ المخصوصة او غيره ولا
 في ان لفظ رس هل هو نفس الحيوان او غيره فان شيا منهما مما لا يشبه على حد
 قد صاحب المواقف ان محل النزاع ما يصدق عليه مفهوم لفظ الاسم وان
 النزاع في ان مدلول اللفظ الذي يصدق عليه الاسم هو المسمى او غيره وذهب كساد
 ابو نصر الى ان النزاع انما هو في لفظ اسم اي في ان ما يراد منه اذا اضيف الى شيء
 هل هو المسمى اي المضاف اليه او غيره فخرم ابن فوركان ان الاسم حين المسمى والغزالي بايه غيره
 والاشعري فصل وقال قد يكون غيره وقد يكون لا هو ولا غيره فالمراد بالحكمة خارج
 هذا النزاع الى النزاع اللفظي فقال ان اريد به اي بالاسم المضاف الى الشيء اللفظ
 كما في قوله تعالى فله الاسماء الحسنى الى الالفاظ المخصوصة يطلق عليه شئ مماثل له والذين
 بليس قوله تعالى ادعوا الله وادعوا الرحمن اياتا تدعون الله والاسماء الحسنى ومنه قوله
 لصاحبك اذا لم اسمها اسمك لان مرادك باللفظ الموضوع علمالك فغير المسمى لانه
 اللفظ يتألف اي في الالب اذ قد يكون مفردا كالبااء الجازة من اصوات مقطعة
 اي حروف فان المنان الحروف عبارة عن اصوات جعلت قطعاً متميزة بعضها
 عن بعض بالاعتماد على الخنج وذهب بعضهم الى ان الحرف كيفية تعرض للقبول واحداً
 المعنى في الطوارق مكانه رجع عنهن غير قارة اي غير مجتمعة اجزاها في الوجود كقولها

وهي الالف اللفظ الذي مطلقا
 وفي الاصطلاح بقيد عدم التفران
 باحد الازمنة متضمنة

من الاعراض السببية التي يتبع وجودها من غير ان يكون لها اسم واحد يختلف اسمها
 باختلاف اللام وطوائف بن آدم اذ ما من شيء الا واسمه في لغة يختلف اسمه في لغة اخرى مثل الله
 وخرامى وتكرى سماء للذات الالهية لكل اسم في لغة ويختلف ايضا اسم شيء واحد باختلاف
 الاعصار فكلمة من شيء اسمه في عصر يختلف اسمه في عصر آخر وهذا كثير في اسامي البلدان وايضا يتعد
 اسم الشيء بآراء مع النحاة والمسمي كافي الراء في آراء اخرى بغير اللام مع تعدد المسمي كافي اللفظ
 المكشوف وما يكون وضعه عام والموضوع له خاصا والمسمي لا يكون كذلك مرتبنا بالكل اي المسمي
 لا يلزم ان يكون متائها من الاصوات ولان يكون منطوقا للاختلاف والتعدد والاختلاف
 اتفق بينه شيء من ذلك من خصوص المادة قوله وان اريد بدوات الشيء كافي قوله تعالى ما تعبدون
 من دونه الا اسما يسمونوا لانهم ما كانوا يعبدون الا الفاظ وانما عبادوا الذات
 والاعيان التي كانوا يخشون قوله وقوله تعالى سبح اسم ربك ذبح لما يوردون انما لان
 انه لم يشترط اسم بمعنى الذات والتسبيح في القرآن كقوله تعالى سبح اسم ربك وقوله تبارك
 اسم ربك لان التسبيح والتعظيم في الذات وجميها فيه وليس لا شتمها قوله عن ارسطو
 وسوا الادب لرفق الغش من الكلام فانه يجب تسمية اسم من الغش بان لا يسمي بلفظ قريب او غير
 او غير فصيح ويجب ايضا تسمية اسم من اساءة الادب بان يذكر على وجه التعظيم ولا يسمي بالغيره
 لا يذكر في زمان او مكان غير لائق بذكره قوله او الالم يسمي اي زائد بمعنى انه لا يخلو اصل المعنى
 بطله وان كان له فوائد كثيرين اللفظ والتأكيد وغير ذلك لان الزائد انصرف لا يقع في
 بلغة الكلام قوله كافي قوله عز وجل يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وان
 الذين اذكروا الجاهلية والاسلام وعاشوا طاعة وحرمانا واربعين سنة منها خمس وعشرون في
 الاسلام فلما حضر الموت وعند بنتها اشعر او ما لفظه صدر بيت من عذرة وتنا
 حولا كما لفظا اعتذرا وقيل معنى ابتساي ان يعيشر ابوها ما بل انما انزل ربك او مضرا
 فان كان يوما ان يموت ابوكا فلما تمثت وجهها ولا تلتها شعرا قوله هو المرء الذي لا يلبس

القليل ضاع ولا خان التصديق ولا غدا راء الى الحول ثم اسم السلام عليكما، وفيه حولا
 كما لفظا اعتذرا ما يوصي بنيت ويقول لست انا الا من قبله ربعية او مضرا فكالم بجلده منها
 احد فلما اخلد فلما تمثت خلودي بل قولوا واذا ذكر انضائي وعدا على سني لشرطان تركها
 الجاهلية من خشع الوجع وظن الشعر وافتعل ما وصيتكما الى ان يتم المولود ثم اسم السلام عليكما
 اي اودعها وقبل معذرتكما بعد تمام الموت ترك التذرية والبكاء فان من يبكي وشيب
 حولا كما لفظا معذورا لابلان ومحل الاستشهاد قوله ثم اسم السلام عليكما والمراد
 ثم السلام عليكما قوله وان اريد بالصفة كما هو رأي الشيخ المحسن الا شعر في
 اي ان اريد بالاسم الصفة الكائنة على رأي الشيخ بان يراد من الالم المعنى الذي اراد في
 من الصفة وهو الالم القائم بالغير ويسمونه صفة معنوية كالعلم والقدرة والارادة
 وبالجمله مبداء الاستحقاق الذي يسمي مصدر او اما الصفة على رأي غيره فهي المشتقات
 كالعلم والقدرة قوله انتم انقسام الصفة عنده قوله اي اذ اريد بالاسم المعنى
 الذي اراده الشيخ من الصفة اعني الالم القائم بالغير ينقسم الى اقسام الثلثة قوله
 الصفة عنده الى تلك الاقسام قال لا يدعي ذم الشيخ الى ان من الصفات ما هو
 عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غير عين كل صفة امكن مفادتها عن الذات
 لصفات الافعال من كونه عالما ورازقا ومنها ما يعال العين ولا غير وهي ما يتبع
 انشائها عن الذات كالعلم والقدرة انتهى وموضع يتحقق هذه المسئلة هو علم الكلام
قوله وانما قال اسم ولم يعال بانه يريد بيان وجه ترجيح قولنا باسم انه على قولنا بانه
 مع استوائهما في ان كلاً منهما يعيد امتثال حديث الابداء لان تصدير الفعل باسم
 انما يكون بذكر اسمه فاما بخصوصه بان يذكر اسم خاص من اسماة كلفظ الله مثلا وانما
 بلفظ وال على اسمه لكن لا بخصوصه بل مطلقا كلفظ الاسم المضاف الى الله فان ذكره
 في قوة ذكر جميع اسماة قوله وجه الترجيح ان قولنا باسم انه نفس هيما هو الغرض من تصدير

يتبين ان قوله كما هو رأي الشيخ
 قبل للصفة لا الارادة اذ لا يريد
 الشيخ بالاسم الصفة مبهمة

بكر اسم الله لان التبرك ان جعلت ابا للمصاحبة واما الاستعانة ان جعلت
لان معلوم ان التبرك والاستعانة انما هو بذكر اسم الله لان المصاحبة واما الاستعانة
يشترط كان في افاضة الملاية بمدخوليهما واما الامتياز في نحو الملاية فهي في التبرك
ان تليق الفعل على مدخولها بان يأتي به على وجه اليمين والتبرك وفي الاستعانة بان يتلين بجعله
انه للفعل ولا شك ان الذي يتلين الفاعل انما هو اسم الله لا اذاته المقدسة عن ان يتلين
به احد فان قلت ما ذكره ان سلم في التبرك لكن ليس سلم في الاستعانة لان الاستعانة حقيقة
بأدوات دون الاسم كما في قوله تعالى اياك نستعين قلت فرق بين الاستعانة وبين
في الاول يكون استعانا وفي الثاني يكون استعانا بمعنى نستعين انه بجعله استعانا حقيقة
هذه الاستعانة طلب المعونة من تعالي على افعال الفاعل بافاضة القدرة التي يتلين
من احداث الفعل فمن هذا المعنى لا يكون الابدان تعالي ومعنى نستعين بالله بجعله
اي لا يحصل الفعل وحقيقتهما طلب المعونة في كون الفعل محمدا بشرا عاوي هذا المعنى
لا يكون الا بالاسم اذ الفعل لم يصدر باسمه يكون محمدا وشارعا والى هو مدلول الاستعانة
هذا المعنى فلما كانت كل من الاستعانتين واقعة وجب ذكر الاسم لتعيين المراد والى
من قولنا بالله سيما عن الوصف بالرحمن الرحيم مما استعانة بآيات الابلاسم على ان
كون اسم الله انه للفعل انما هو باعتبار انه يتوسل اليه بركته فقد رجع بالاخوة الى التبرك
ولهذا قدم المصنف هنا التبرك على الاستعانة مع انه اختار فيما سبق كون البناء
للاستعانة او لا ثم من القول بكونها للمصاحبة قوله او للفرق بين اليمين واليمين
معطوف على قوله لان التبرك والاستعانة الياي او نقول انما قال بسم الله ولم يقل بالله
للفرق بين اليمين اي القسم وبين اليمين اي التبرك فان قولنا بالله كذا لما احتملنا علم
ان المراد ابيهما بخلاف قولنا بسم الله فانه متعين لليمين لان اليمين تقوية التبرك
اسم الله واسم من السماء كالتبرك الرحيم او صفة من صفات الله تعالى كقوله الله جل

وجلاله ولفظ الاسم ليس سما من اسماء الله تعالى ولا صفة من صفاته ثم ان كون القسم
عبارة عما ذكر مخصوص بالقسم الجاري عن لسان العبد واما اقسام الله باليمين والتبرك
والقسم واليمين واما لها فليست عني ولا بيان عما يفضل وبعد ما عرفت من ان
القسم تقوية التبرك بذكر اسم الله الى اخوة ولا تصحح اليه في بيان وجه الفرق من ان اليمين
يكون بذكر اسم الله تعالى فلو قال بالله لا يتسن يكونه يمين لفظ الله اسم اللذات فلما قال لا بسم الله
تعيين اليمين لانه ما من عدم معرفة من اليمين في عرف التبرك وتبين في هذا الفرق نظر
اذ يلزم ان لا يكون بسم الله الرحمن الرحيم لافعلن كذا يمين ولكنه عين على ما صرح به
نقدها الحنيفة والتشوية اقوال بسم الله اليس من صيغ اليمين شرعا الا انه جعل
في المثال المذكور مجازا عن اليمين لقربة صادقة وهي قوله لافعلن كذا والتقدير
فيما نحن فيه بسم الله اقراء او ابداء فلا ضرورة تدعو الى جعله مجازا عن القسم بل
قوله ولم يكتف بالالف اي لم يكتف بالهزة التي في اول الالف في بسم الله وانما غير عنها
بالالف لانها تكون في الخط على صورة الالف اذا كانت في اول الكلمة واما قوله
المصنف فيما سبق حذف الالف وعوضت عنها هزة الوصل فما عتبار اللفظ
فانها تكون متحركة فوله على ما هو وضع الخط ان يكتب كل كلمة على صورة لفظها اذا
وقع الابداء بها لان وضع الخط على الابداء دون الدير هزة اسم لو وقعها
في الابداء يجب ان يكتب على صورة الالف ان في الدير كما كتبت في بسم ربك
ولكنه الاستعمال علة لقوله ولم يكتب يعني علة عدم كتابة هزة الالف في القسم
مع مخالفة لوضع لفظه كقوله استعمال بسم الله لفظا وكتابة بالنية الى اسم ربك
ولاشك ان كثرة الاستعمال موجبة للتخفيف المؤدى الى الحذف في وضع الخط
كما حذف في التلخيص قوله وطولت الباء عوضا عنها اي لم يترك مفتحة وضع
الخط بالكتابة بل طولت الباء في الخط لتكون عوضا عن الهزة المتروكة في الكتابة

القائل مولانا
عصام الدين

الراد مولانا حسين
القائل

مثل ما قالوا ان معنى عوضت اعترفت
عوضت او عوضت لازمة حق التعريف
او اللام من الكتابة مسته

يقول انما عوضت لتكون الباء بمنزلة الالف اسم الله فيكون الابداء بسم الله ابتداء باسم
 وعوضت هذا القائل في نفع ما يقال من ان الابداء حقيقة بالباء والجاراة التي هي كلمة
 مستقلة لا باسم الله عز وجل بل بان كون طول الباء في الكتابة عوضا عن كتابة الالف
 لا يوجب كون لفظ الباء عوضا عن لفظ الالف حتى يكون الباء بمنزلة الالف اسم الله
 اقول كون طول الباء في الكتابة عوضا عن كتابة الالف كاف في كون الباء
 بمنزلة الالف اسم الله ولا يتوقف ذلك على كون لفظ الباء عوضا عن لفظ الالف
 لان الكتابة تدل على العجالة فاذا كانت كتابة الباء بمنزلة كتابة الالف كانت الباء
 المدلولة لتلك الكتابة بمنزلة الالف المدلولة لهذه الكتابة قوله والله اصله انه شروع
 في تحقيق لفظ الجمالة فانه غير قبيح العقول كما يخبر في سماه وقدم بيان اصله
 الا علاني على اصله اشتغاق فقال والله اي هذا الاسم الجليل اصله من جهة
 الاعلالي الاله مسكرا على وزن فعال غير معقول وعدل عما في الكشاف من جعل اصله
 الاله معرفا بلام التعريف لانه كان يراد عليه ان اصله في كان هو الاله معرفا باللام
 لم يكن حرف التعريف عوضا عن الهمزة المحذوفة لاجتماعها في الهمزة فلابح قوله
 محذوف الهمزة وعوضت عنها حرف التعريف وارجاب شرآح الكشاف في هذا الايراد
 بوجوه لا تخلو عن محمل واستشهد صاحب الكشاف على هذا بوجوه في قول الشرح
 معاذ الا ان يكون كطبيعة توجوه الاستعمال في معناه والضرورة تفرق
 الشيء الى اصله قوله محذوف الهمزة اسم الهمزة آراء تفقوا الا ابا البقاء على ان
 هذا الحذف غير قياسي اذ قياس حذف الهمزة نقل حركتها الى ما قبلها ونقل الحركة متوقف
 على وجود اللام المتوقف على حذف الهمزة لان العوض لا يوثق به الا بعد حذف المعوض
 فلو كان حذف الهمزة بعد نقل حركتها الى اللام لزم الدور اقول هذا انما يتم اذ جعل
 اصله اشكرا كما فعل المصنف واما اذا جعل اصله الاله معرفا فاللام موجودة قبل حذف الهمزة

الهمزة فتنتقل حركتها الى اللام ثم يعبر عوضا عنها قال قدس بن ويدل على ان هذا حرف
 من غير قياس وجوب الادغام والتعويض فان المحذوف قياس في حكم الثابت وقوله لم
 لا ابولك انتهى توحيده ان المحذوف القياسي لما كان في حكم الثابت كانت الهمزة المحذوفة
 ح ثابتة حكما فكما يمنع الادغام بثبوتها حقيقة فكذا بمنعها في حكمه اذ لا يتحقق شرط جواز
 الادغام وهو التقاء المتساويين وكذا لا يتحقق شرط التعويض هو عدم المعوض عنه عند وجود
 المعوض واما ولا تزولوا له الا بوكله لانه لا حذفت الهمزة واللام بينهما جميعا علم
 اللام ليست عوضا عن الهمزة لانه كالم يحيز الجمع بين العوض والمعوض عنه في الاثبات كما يحيز
 الجمع بينهما في الحذف واما ابو البقاء فخر رانه على قياس تخفيف الهمزة بنقل حركتها الى الاله
 التعريف ثم الادغام فزوم الحذف والتعويض مع وجوب الادغام من خواص الاسم
 واقول هذا ايضا انما يتم اذا كان اصله الاله دون قوله وعوض عنها الالف اللام
 عدل عن عبارة الكشاف في قوله وعوض عنها حرف التعريف لانها لا يصح ان يراد منها
 اللام الساكنة المجتبة جندما الهمزة كما هو مذموب في الهمزة لان العوض هو اللام في الهمزة
 وجه قطع الهمزة فيجب ان يراد منها الالف واللام كما هو مذموب الجليل لانه افسر قدس بن
 حرف التعريف في كلامه بقوله قطع الهمزة في ما الله اي الالف واللام معا كما هو مذموب
 الجليل ثم صرح بقطع الهمزة لانه جزء العوض من الحرف الاصل انتهى قلنا وجب ان
 يراد بحرف التعريف في عبارته الالف واللام فليصح بما هو المراد اولا قطعاً لتطويل
 المسافة فاذا ذكر المصنف اصح في المراد وقد يختلف في محل حرف التعريف على اللام الساكنة
 بار تحابا في بلع هو ان همزة الوصل لما اجلبت للنطق باللام جرت منها جوار الحركة على
 اللام من حرف متحرك كان الهمزة مدخلا في التعويض فذلك جاز قطعها قوله وذلك
 قيل ما الله بتقطع اي يكون الالف واللام معا اعني ان عوضا عن الحرف الاصل اعني
 همزة الاله بتقطع الهمزة ان عدم اسبقا لها بالدرج على ما هو شأن الهمزة الوصل

لأن العوض ان كان موجوداً الالام ان كان لا وجوداً في الالام كان في حكم
 عدم قصارت الهمزة كما انها هي العوض ولو خربت بالمدح لم حذف العوض المعوض عنه
 جميعاً وذا غير جائز واما وجه اخصاص المقطع بالنداء مع ان الوضعية فانه في غير الالام
 ايضاً مثل هو الله والى الله وبالله فهو انه هناك تحض الحرف للوضعية ولا يلاحظ معها شائبة
 تعريف صلاحاً من اجتماع التي التعريف واما في غير الالام في غير طرف على صلة الذي هو
 التعريف لان المحافظة على الاصطلاح اجبة ما لم يعارضه موجب اقوى كالتعويض قوله الالام
 مختص بالمعبود بالحق كما اوهم قوله اصل الالام ان يكون سماه مطلق المعبود كما صلا
 عنه بقوله الالام ليس الامر كما اوهمه فذكر بل هو مختص بالمعبود بالحق الذي هو الواجب
 الوجود لان ما سواه من الممكنات الموجودة لا يسمي ان يعبد ولذا يقال ان الله علم
 للذات الواجب الوجود لذاته قوله والالام في الالام يقع على كل معبود قال صاحب
 الالام من أسماء الاجناس كارجل الفرس اسم يقع على كل معبود كبحر او باطل ثم غلب
 على المعبود كبحر كما ان النجم اسم لكل كوكب ثم غلب على الشرايد والمصنف تعرف في كلامه
 اكتفى عن قولين اسماء الاجناس كارجل الفرس بقوله في الالام لان اصل الالام معرفة
 الاله وهو اسم جنس دخل عليه الالف واللام وحذف لفظ الاسم في قوله اسم يقع
 المنحصر عن المعص كما يجب ان يصفه لا اسم والمخبر عنه صاحب الكشاف كما صرح به
 وطوى ايضا قوله بحق او باطل لانه يوافق ان المقصود يقع على كل معبود ما خذ مع اعتبار
 احد الوصفين من الحقيقة والبطلان لا يحميه وليس كذلك بل المقصود يقع على كل معبود
 مع قطع النظر عن وصف الحقيقة والبطلان وشتان بينهما ثم ان المتبادر من قوله
 يقع على كل معبود انه مرادف للمعبود فيكون صفة مثلثة قنينا في ما اخبره صاحب الكشاف
 من انه اسم لصفة ويناسب ما اخبره المصنف ان الالام مرادف وصف قوله ثم غلب على
 بالحق اي غلب هكذا معرفة بالالام على الذات المخصوصة الذي يعبد على الحق لا على غيره

المتقوم الحق الذي هو مختص من معناه الاصل على ما زعم بعضهم قصار المعروف باللام علماً
 للذات المخصوصة بالعبادة ثم اريد تأكيد الاختصاص بالتعريف فحذف الالام ودعم
 الالام في الالام قصار الله وجعل بحذف الهمزة مختصاً بالمعبود بالحق فبنا ثلثه اسماً
 الاله والالام والله قائم باق على كونه يقع على كل معبود قال عز وجل ومن يدع مع الله
 الها آخراً وقال لو كان فيهما آلهة والآله اطلق على غيره اطلاق النجم على غير الشرايد
 على المعبود بالحق قصار علماً بالعبادة فيصرف اليه عند الاطلاق كسائر الاعلام
 الغالبة واما الله فلم يطلق على غيره اصلاً هكذا تحقق المعاصم ثم ان الشريف قدس سره
 قال واعلم ان العقل كما هو في ذات الله تعالى وصفاته لا يجتمع بها بنوار العظمة
 واستار الجبروت كذلك تجر في لفظ الله كما انعكس اليه من سماه اشعة من تلك
 الانوار فبهرت العين مستبصرين عن دورها فاختلوا اسرياً في هو او جرت اسم او صفة
 مشتق وتم اشتقاقه وما لا صلة وغير مشتق علم او غير علم واخيراً العلة انه عربي
 وانه كان في الاصل اسم جنس ثم صار علماً لذات المعبود بالحق وان اصله الاله وان مشتق
 من الاله بمعنى تحريف انتهى اقول لخص المعه هذه الاحتمالات وجعل اصولها اربعة اقوالاً
 اولها ما اخبره العلاء وهو الذي ذكره المصنف بقوله والله اصله الله مع شعبة السبع
 لاقوله وقيل علم لذاته وما يجب ان يتنبه له ان المراد المشتق منها اما خذ من اصل
 بنوع تصرف فيه لا يبرادف الصفة ويقابل العلم واسم الجنس لانه ذكرها كونه اسماً
 مشتقاً في مقابل كونه صفة قوله واشتقاقه مشروع في بيان اصله الاشتقاق بعد ما
 بين اصله الاعلاني اي اشتقاق لفظ الله لان الكلام فيه ويجوز رجوع التضمير الى لفظ
 الاله ايضاً والمآل واحد لان الاله اصل الله فاشتقاقه من شيء هو عين اشتقاق
 لفظ الله من الاله كعبد وزنا ومعنى الاله بك الهمزة ونوع الالام مع مداد الوهية والوهية
 بضم الهمزة والالام فيهما نوع الاله في الاول كسر تام مع فتح الياء المصدرية في الثاني

فقد التثنية مصادره المعنى عبدي بمعنى عبادة وعبودية وعبودية فانه فعال بمعنى
 المألوه في المعبود كالكتاب بمعنى المكتوب ثم ان قوله من انه اما بنى على مندوب
 الكوئين من ان الفعل اصلي في الاشتقاق او المضاف محذوف اي من مصدره
 على ما هو المختار عندهم من كون المصدر اصلا في الاشتقاق ووجه اختيار صيغة
 على المصدر التثنية على الحروف المعبرة في الاشتقاق اذ بعض المصادر كالخروج والقول
 يشتمل على حروف لا يعبر فيها واعلم ان صاحب الكتاب جعل كلامه بالفتح واءه
 واستأله مشتقا من الاله ولما لم يستحق الفعل من غير المصدر استشهد عليه
 بقوله كما قيل استنوت واستخرج في الاشتقاق من الجروان والناهية ثم جعل الاله مشتقا من له بكسر
 بمعنى تحير ولما كان يراد به ان ما ذكره حكم لجواز العكس وان اشتقاق الفعل
 من الايمان على خلاف القياس سيما في الثاني الجرد فانه ما وجد الا بصار اليه ما كان
 المحل على غيره لم يتجزأ فيما ذكر بل فالفه وجعل لكل مشتقا من له بمعنى بعد فعله بفتح
 بالاشتقاق الاله من الاله وانه واءه واستأله اي ومن له بمعنى بعد اشتقاق ما له واءه
 فمعناها تعبد واستجد لاصارها كما في الجرد واستخرج بمعنى صار جرحا كما في صاحب الكتاب
 قوله وقيل من الاله اي في اشتقاق الاله من له بكسر اللام كعلم اذ اخرج القائل صاحب الكتاب
 واما مرثية لان الاله بين ائمة اللغة انما وقع في ان الاله مشتق اشتقاقا صغيرا
 او لا ويشترط فيه بما في معنى المشتق منه بما في المشتق وله كذلك يرجع اشتقاق الفعل
 من المصدر على عكسه وليس معنى الاله بمعنى تحير موجودا في معنى الاله ولا في معنى الاله لان
 معنى الاول المعبود مطلقا ومعنى الثاني الذات وهذا ما لم يقصود في الاول هو
 الذات مع وصف المعبودية وفي الثاني هو الذات فقط غاية ما في الباب
 ان التثنية مرجع للتسمية وهو خارج عن المسمى لا يلزم له وانما يدخل فيه لو كان مصححا
 للتسمية وقد حقق ذلك في موضعه وتيسر على سائر الوجوه في الاشتقاقات

قوله لجواز العكس اي يجوز ان يقال
 الاله مشتق من الاله وانه
 كما يجوز ان مشتق من الاله بمعنى تحير
 ان يقال ان الاله مشتق من الاله
 معناه

الاشتقاقات الالهية بتعديها فان كل مرجع للتسمية خارج عنها الا ان يكتب في
 في الاشتقاق الصغير مجرد اللزوم ولو كان اللازم خارجا وهو خلافا لوجه
 هذا ثم ان جعل المص اشتقاقا من الاله بمعنى تحير مقابلا للاشتقاق من له بمعنى تحير
 على ما يسيى يدل على انه ذهب الي ان عمدة الاله اصلية غير منقبلة عن او كما ذهب اليه
 الجوهري كونه معارضا بقول غيره من ائمة اللغة قوله اذ العقول تحير في معرفة
 الكسفي في بيان معنى الاله بالهمزة بقوله اذ تحير ثم علق بان العقول تحير في معرفة
 اي في معرفة المعبود ولم يكتب في بيان معنى الاله او بقوله اذ تحير بل نعم اليه وتجنبت عقلة ولم يعلقه بشي لان
 المراد في الاول تحير الواهلين الى اوج المعرفة بالتعريف كبرياؤه وصفاته لانهم وصلوا
 الى عرشه العظمة ومنحه الكبرياء تحيرا في مبادئ تلك البوادي فالتين بسجناك
 ما عرفناك حق معرفتك وهذا التحير عين العلم وناش من كمال العقل وفي شانه ورد
 من ازداد علما از داد تحيرا و اليه اشار المص بقوله فان العقول تحير في معرفة واما
 التحير الذي هو معنى له بالواو فالمراد تحير النازلين الى حضيض الظلمة والجهالة
 كما تم فقهه والرواحم وعقولهم وآل هذا اشار المص بقوله وتجنبت عقلة قوله او
 من له معطوف على قوله من الاله دخل تحت القول والمعنى قبل اشتقاقه
 الاله او من له في فلان بكسر اللام ايضا اذا سكنت اليه اي استانت به قوله
 لان القلوب تطمن بذكره بيان لوجه اشتقاقه من له بمعنى سكن ومعنى اطمن
 القلوب بذكر الله عز وجل ما ذكره المص في سورة الرعد الانس والاعتماد
 والرجاء منه قوله والارواح تسكن اليه فان الروح في سيرة الاله لا يزال
 متصاعدا في سلسلة الكسبيات والمسببات ومرقيا في المقامات الى ان ينتهي الى
 الواجب لذاته فيستقر دونه وآية اشير في قوله تعالى ان الاله يستحق تمام صل
 العارف الى هذا المقام فهو في مقام التلويح واذا وصل اليه فهو في مقام التحكين



ثم لا يراد الروح في السير في الله ولا منتهى لهذا السير لانه عبارة عن التحول باطلاق
وصفاة ولا نهاية له واليه يشير في قوله تعالى لنفخ الصور قبل ان تنفذ كلمات الله ثم ان جريا
هذين الوجهين في المعبودات الباطلة باعتبار ان عبدتم تحير فيها عقولهم القاصرة وسكن
ايها قلوبهم القاسية وذلك ان كل من يعبد شيئا فانه يعتقد ان ذلك الشيء هو المعبود
بالحق وان اخطا في اعتقاده واليه اشار عز وجل بقوله ويحيون انتم حين تصفون
ولاشك ان المعبود بالحق من شأنه ان يكون في العظمة والكمال بحيث يتجر العقل
في ادراك كنهه واذا ذكره اطلق به وسكن اليه على انه قال الامام ان عبد الاوثان
انما يعبدون باعتبار انها صور ومظاهر لله اتخذوا ما جلت لذكر الله كالتعبيلين
والمعبود مطلقا بهذا المعنى مما يتجره العقول ويسكن اليه لا يعني ان تعيم جريان وجوه
الاشتقاق انما يجاز اليه اذا كان المقصود الاصل سبحانه اشتقاق الاله
واما اذا كان المقصود بيان اشتقاق الله فلا قوله او من الله اذا فرغ من امر
زل عليه اي او اشتقاقه من الله بالكلية ايضا اذا فرغ كمنح وفرغ اي البحتي
واستغاث من امر نزل عليه اي من اجل امر نزل عليه فكلمة من هذه تعليلية
كما في قوله تعالى مما خفيتم اغرورا فلما يرد ما يقال من ان فرغ في اتمه بمعنى خاف
ويستعمل بمن وماره بمعنى البحتي ويستعمل بالي فتقول المص اذا فرغ من امر نزل صريح
في انه مشتق من البحتي فرغ الذي جاء بمعنى خاف وقوله في بيان وجه الاشتقاق
اذا العائد يفرغ اليه صريح في انه بمعنى فرغ الذي جاء بمعنى البحتي قوله والله
بالبحر المدودة ما منى للفاعل من باب الافعال اصله الله بهتمين اجدهما
اصلية والاخرى همزة الافعال حقت الثانية بعينها القاصرات الله
مدودة الهمزة والقيمه البارز مفعولة قوله غيره مرفوع في علمه مضاف الى المفعول
فيقال له زيد اعرجه الهمزة اذا اجاره اي انقذه وازال الجور عنه فالهمزة

لان مدار الالراد ان كلمة من صلة
لا يمكن صلة بل تعليلية انقطع
الالراد منه

فالهمزة للتب وتما يجب ان يتبين عليه ان المص لم يرد بقوله والله غيره البيان مبداه
لا اشتقاق الاله والالقال من الله كما في حواته كيف لا يتصور اشتقاق الاله
من الله بل هو كونه مزيدا مشتقا من الله كما في قوله لا اله الا الله لا اله الا الله لا اله الا الله
يمكن القول باقتداء الاله من الله كما يقال الوجه من المواجهة باعتبار انها لازمة له
ان تحقق العلاقة بين الاله وبينه بالكمس لازم لتحقيق العلاقة بنية وبذلك كانت
مشتق من مجموع الالمعنى فرع بمعنى اجاره ولذا كانت جمع بينهما في بيان وجه الاشتقاق
ايضا فقال اذا العائد يفرغ اليه وهو يحير فانه لفرغ من امر تب اذا الاول ناظر
الى معنى الاله كما في ان في ناظر الى معنى الاله لانه لا مفرغ اليه بغير قوله حقيقة او
معناه ان الاله ان كان حقا فيتم العائد اجاره حقيقة كما قال عز وجل وهو يحير ولا
عليه كما قال مفرغوا اليه اي ليحيركم مما تفرعون وان كان باطلا فيتم اجاره بفرغ
العائد لا حقيقة قوله او من الله الفصيل اي واشتقاقه من الله بالكلية البحتي في قوله
الفصيل اذا اولع على صيغة المجهول من باب الافعال فان اولع جاء بمعنى
يقال اولعته فهو مولع ببيع اللقاة اي جعلته والعامة هو مجموع الافعال اولع الفصيل
بابه جعل والعامة هي شتاقا اليها وحريصا عليها بسبب فصله عن الله فان الفصيل
هو ولد الناقة اذا فصل عن امه وعند ذلك يكون حريصا على الاجتماع بامه وشتاقا
اليها فتعني الالفصيل في الحقيقة ولع الفصيل بمعنى صار والعامة الان هذا
الولوع لما كان اثر الاطلاع وفصله عن امه قال اذا اولع في فصل الكلام انه انما يعا
الفصيل بمعنى ولع اذا اولع الفصيل وفرق عن امه فان الولوع مطاوع اللامع
يقال اولعته بامه فلولع كسب وحسن اي جعلته والعامة ان اعزته بانها والجماعة اليها
بسبب فصله وقطوعه عن امه فلولع فصار والعامة قوله اذا البعاد في اللفظ لفظ العين
وتشديد الباء جمع عابدة العين وتخفيف الباء جمع عبد والاضمة بها اذا الانسان

كلمة مولود بنوع اللام اتم مفصول في مجولون والبعين بالفتحة اي ينزول الشدة
والحن لان لسان خلق هلوفا اذا امت التشر جزوا واذا امت اليه منوعا قوله
او من ذلك اي او اشتقاقه من له يفتح الواو وكسر اللام يقال وله مكان اذا خير وخط
عقله وقوله وتخط عقله اشارة الى ان التجر المعبر في وله هو التي شي عن تخط العقل
وخرط الجلالة قدس تفضيله ويجوز ان يراو تجرط العقل تاسيها فان العقول
كلها تاسي دون معرفة ذاته وصفاته وملاحظة جماله ومشاهدة كماله كالخفا
في مقابلة الشمس قوله وكان من الخروف المشبهة بدليل قوله اصله ولاه اذ لو كان من
الافعال الناقصة لكان الواجب لا بالانصب الا ان يراو به اللفظ المحكي
على ان الكلام في اصله مع قطع النظر عن وقوعه في التركيب لكنه بعيد وجرم
المتروك في الاستعمال الفضل المتقدم فالمعنى يشبه او انظر ان اللفظ الالف
لا اله ولا اله الا الله لم يجرم لعدم استعمال ولاه في كلامهم قوله فقلت الواو الهزلة لا
الكسرة عليها اي على الواو استعمال الكسرة اي مثل استعمال الكسرة على الهزلة في قوله
حيث قلت الواو فيه هزلة فيقول جوهه وقيل من ان اصل جوهه كان اجوهه
الهزلة فيه واوا على عكس ما نحن فيه فحذف ما في المفصل ساير كتب الصرف فيقول
في ولاه اله في بعض النسخ وقيل الواو عطف على قوله فقلت وليس بصيغة التبريض
تم او رد نظير لما هو بصدده فقال كاه واشاح فان اصلهما وعاء ووشاح
قلت واوهما هزلة لاستعمال الكسرة على الواو فيقول في وعاء وعاء وهو الظرف
وفي وشاح اشاح وهو على تشبه المرأة على جرحها ثم رد المصكون اصل الهزلة بقوله
ويرده اي يرد هذا الاصل او يرد القول اشتقاق الاله من لاء الجمع اي جمع الاله
على لقه بالهزلة الممدودة وكسر اللام واصله الهه بالهزتين على زنة الفعل فقلت
الهزلة الثانية بقلبها الفاصلة كالهة دون ان يجمع على الهه فلو كان اصل الهه

الاله ولاه لجمع على اوله كواو غيب واوشحة في جمع وعاء ووشاح لان جمع الكسرة كالصغير
يرد الاشياء الى اصولها والقول بالهزلة منى على لوقم اصالة الهزلة ككثرة استعمال اله
على لفظ على ارباب الاشتقاق من غير ضرورة تدعو اليه قوله وقيل صلة لاه عطف
على قوله وانه اصله اله فيكون في قوة ان يقال ان الاصح ان صلة اله وقيل لابل صلة
اي اصله الاعلاني لاه بدون الهزلة مصدر لاه يلبس ليهما فقلت ما ليهما الفاعل
فصار لاهانم او حلت عليه الالف واللام ثم جعل علما للذات الواجب ابتداء
او بعد نقله من المعنى المصدرية وجعله بمعنى المعجود والجمع قصارت اللام جزء من الكلمة
كما في النجم لان العلية وضع بيان وكل حرف وضعت الكمية عليها مني جزء منها وانما
مرض هذا القول فلا يظهر وجه قطع الهزلة في ما اتته اذ لا يكون ح عوضا عن
الحرف الاصل الا ان يتكلف ويقال لما استغنى عن التعريف التام في صورة الاله
تحقت اللام للجزئية فلو حذفت الالف كان كد في جزء الكلمة وفي غير الاله فيه
مشابهة التعريف ولذا يقال هو انه باسقاط الهزلة في الدرج قوله اذا اجب
وارتفع يعني ان لاه يلبس يستعمل آرة بمعنى اجب وتارة بمعنى ارتفع فهو مشترك
بينهما يصح النقل من كل منهما لانه يستعمل منهما معا حتى يرد عليه انه استعمال
للمشترك في معنييه جميعا وهو لا يجوز ان اعاد الشافعية قوله لانه محجوب عن اورد
الابصار ناظر الى قوله من لاه ليه اذا اجب قيل في عبارة المصنف لا يمكن
التصحيح لان المحجوب هو المقهور على ما صرح به في شرح المواقف وهو تعالى غاب على
كل شيء وقاهر فوق عباده آتو بؤييه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
وقيل ايضا هذا ليس غير منطبق على الدعوى لانه لما قال اصله مصدر لاه يلبس ليهما اذا اجب
كان المنطبق على ان يقال لانه تعالى محجوب عن ادراك البصائر اقول في الجواب
عن الاول ان عبارة المصنف تصحح اصحالا ظاهرا لان محجوبه مسترحة فاصح

في المصالح والتفاهوس فالجواب معناه المستور ويصدق عليه ما استور عن ادراك
الابصار بمعنى انه لا يركب الا بصار في الدنيا والبصائر كنه ذاته في الدارين و
في الجواب عن الثاني ان حجب معناه استتار فهو مطاوع حجبها حجبها فالحجب
بمعنى استتاره وانستتار فكون الشيء محجوبا اي مستورا يستلزم كونه محجوبا اي مستورا مع ان في
العدول الى لفظ الجواب فائدة جميلة هي الاشارة الى ان احجابها تعالى عن الادراك
انما نشأ عن ذاته فكانه تعالى جعل ذاته مستورا وتوضيحه انه تعالى لو جوب وجوده بالذات
يقتضي دوام ظهوره ووجوده ودوام الظهور والوجود يصير نشأ للظواهر الا بالبر
ان الشمس لو لم تغيب لم يعلم ان الانوار الحاصلة في الارض وظهور الاشياء
انما هو بسببها فلما ارتفع الوجود الفاضل منها وانما على سائر الموجودات
لظهور وجوده لكن لدوام وجوده وعدم انقطاعه لم يظهر فهو خفي من شرط
الظهور وهو نور النور وقام تحقيقة في مشكوة الانوار للامام الغزالي وقوله
ومرتفع عن كل شيء وعما لا يليق به ناظر الى قوله اذا ارتفع والامر اذ ارتفع تعالى
عن كل شيء وعما لا يليق به تعالى عن صفات الممكنات وسمات الممكنات وتشره
عما لا يليق بكبريائه من لا قول والانعزال قوله ليس بهد آي يكون اصل انه لاه
فان شهادته البينة ان كانت لكون اصل لاه الا ان اصل اصل
فان شهادته للاول شهادته للتاني والثاني بقوله تشا عر وهو الاشي اسمه يور
ابن تيسر اقتسموا حلقا جبارا ونحن ما عندنا غار كحلقة من ابى رباح
يسمونه لاهه الجبار واللفظ بالبناء المرة من الملقب بمغبر القسم ابو رباح نقيب الكراء
المهمل والموقدة والياء المهمل اسم رجل لاهه مع اللفظ الجبار بضم الكاف و
تخفيف الموقدة مخفف كبر كما ان مبعثر الكبرياء لانه ابلغ منه كما ان المشددة
منه وهو وصفه لاهه يريدان قسمهم في الجهر شبه قسم ابى رباح فانه مجر في القسم حتى

حتى يسمع قسمه لاهه الكبير والحال لا لا حاصلة الى الجهر في قسمهم او ليس لنا انكار حتى يكون
بالقسم وجه الشهادة ان الضرورة ترد الاشياء الى صولها واعلم انما اسلفنا
ان المصنف لخص الوجوه المحتملة في لفظه الجلالة وجعل حاصلها اربعة اقوال واما فرع من
بيان القول الاول مع شعبها فان ايشير في بيان الثلثة اباقيه فاما الحفظ لك
حاصل ما ذكره المصنف من اول شروع في بيان القول الاول الى هنا فاقول حاصل
القول الاول ان لفظه الجلالة اعني الله مشتق وله اصل علاني واشتقاق وصله
الاعلاني الاصح انه انه خذت النمرة وعوضت عنها من التعريف وفي اصله
الاشتقاق في قول الاول انه مشتق من ايه بمعنى عبد وان في انه مشتق
من ايه بمعنى خذت وانما لانه مشتق من ايه بمعنى سكن واطمان والاربع انه مشتق
من ايه بمعنى فرع ومن ايه بمعنى ازال فرعه وان في نسخة مشتق من ايه اذا اولع وانما
انه مشتق من ايه بمعنى خذت وعطفه وانما ايه ان اصله الاعلاني لبس الجاهل لانه
الاجتناب والارتجاع كما اشار اليه المصنف بقوله وسئل اصله لاه قوله وسئل علم لدانه
المختصه شروع في بيان القول الثاني من الاقوال الاربعة فهو معطوف على القول الاول
وهو قوله وان اصله الاله والاصح عطفه على قوله واشتقاقه من كذا وكذا لانه بيان شعب
القول الاول فيلزم ان يكون القول كونه علم من شعب القول كونه اصله الاله وليس كذلك
فان القائل انه علم يقول انه لا اصل له والاشتقاق منه بل علم من اجل غير منقول وهذا
احد قول الخليل وسيبويه وسئل ابى حنيفة والتا في رضي الله عنهما والخطا
واكثر الفقهاء والاصوليين وحكى ان الاشعر ربي المنام قال غفر الله لي لغوي اهلية
الله واقول هذا هو اللائق بكما لا تعظيم صوما لهذا الاسم الاظم من ان يكون ملجبة
لاصحاب الاقوال لا يقال انهم عرفوا العلم بما وضع لشيء بعينه واراد به على ما صرح به
في الرسالة العوضية الموضوعية اللفظ الذي يكون مدلوله مشتقا ويكون وضعه

في الرسالة العوضية

بان لا يطابق خصوصه ومتصورا بعينه فليزوم ان لا يكون تميزا لا يتصور بعينه كالولد والمالك
 الغائبين وايضا من الاعلام لا يتصور مسمياتها على وجه جزئي غير قابل لغرض التميز
 مثل اسم الله واسماء الانبياء والملائكة فيلزم ان لا يكون مثلما علمنا لاننا نقول
 المحققون على ان الواجب في العلم كون مدلوله متخصا واما كون وضعه شخصيا
 بالمعنى المذكور فلاقال سيد المحققين في شرح الموقف يجوز ان يعطى ذات بوجه
 من الوجوه ويوضع الاسم لمخصوص تلك الذات ويقصد تخصيصها باعتبارها لا
 ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وفارجا عن مفهوم الاسم وقابل هذا الكلام من منظور
 اذ الوجه الكلي لا يكون مصححا لوضع الاسم بازا لمخصوص الذات كما لا يخفى اقول هذا
 اذا كان الوجه الكلي عامافان يلزم التخصيص لا يخصص واما اذا كان من الصفات
 المختصة كواجب الوجود وخالق الارض والسماء فيما نحن فيه فيصح ان يكون
 مصححا ومختصا بتقريره وقيل قوله لمخصوصة اي المتخصة احراز عن قول الوجود
 من ان ذاته تعالى كلى طبيعي هو الوجود اقول الوجودية لم يقولوا بانه تعالى
 كلى طبيعي بل قالوا انه الوجود المطلق اي المعرفى عن التقييد بعينه والانضمام اليه
 فلا يتصور عروضة للمهيات الممكنة فليس معنى كون تلك المهيات موجودة الا ان
 لها نسبة الى حضرة الوجود والقيام بذاته فالوجود جزئي حقيقي والموجود كلى نعم و
 الكلى الطبيعي تمثيلا له واين هذا كما ذكره قوله لانه يوصف نحو هو الله الخ لانه البار
 المصور ولا يوصف به فلا يقال هو الخ لانه واما ما وقع في قوله تعالى في سورة البراق
 العزيز الجيد انه فهو عطف بيان للعزيز صرح به المصنف هنا واعلم ان صاحب الاختلاف
 استدلاله بهذا الدليل على كون الآلة اسما غير صفة حيث قال فان قلت اسم هو ام
 صفة قلت بل اسم غير صفة الآلة تصفه ولا تصف فانك تقول شيئا له كالأقوال
 شيئا رجل تقول له واحدا كما تقول رجل كريم انتي واما المصنف فقد استدلاله على

٤١
 على كون لفظ الله علما وورد على اكثر الاشياء بانها انما يفيد كونه اسما غير صفة لكونه علما
 بل وان يكون اسم جنس واجاب الاخرون عنه بتكلمات ردة فبعضهم بان
 كونه علما يستلزم كونه غير صفة فالاستدلال عليه لا على كونه علما وبعضهم بان هذا القول
 قائل على كونه اسما غير صفة ولاقائل بانه اسم غير علم فقد دل على كونه علما واتواك
 للاسم غير العلم يصح ان يوصف ولا يوصف به لان مناط صحة الوصف بالشيء ان يدل
 ذلك الشيء على معنى في الغير سواء كان في جميع الاستعمالات كالمشتق وما في حكمه
 او في بعض الاستعمالات بان يدل في بعض المواضع على حصول معنى لذات مانع
 يصح ان يوصف به وفي بعضها لا يدل فلان يصح ان يوصف به بخمر مرت رجل اي رجل
 اي كمال في الرجولية وعمرت بهذا الرجل وقد حقق هذا في الكافية وشروحه فعلم ان اسم
 الجنس كما يصح ان يوصف يصح ان يوصف به كيف واسم الجنس مدلوله كلى والكلمة مصححة
 للوصف لان المفهومات الكلية لكونها غير متصلة في الوجود واطلالا لا يورثها
 مقتضية للارتباط بها وما هذا شأنه فيصح ان يوصف به واما الاعلام الشخصية فمدلولها
 لكونها جزئيات حقيقية متصلة لا يقتضى الارتباط بالغير فلان يصح جريه على غيره وصفا
 او جزرا او حالا ونحوه ويعتبر من هذا ما اجاب بعضهم من ان الوصف يلزم
 الجريان وظاهر ان ما لا يجري على الغير من الاسماء انظر اشارة ليرى العلم ان المشتق
 يجري على فرد وكذا اسم الجنس في مثل هذا الرجل قوله ولانه لا بد له وليس ان على
 علمية وحاصله ان كل شيء يتوجه اليه الا زمان لا بد له بمقتضى العرف والاستعمال
 من اسم بخصه وضعها ليفيد احضاره بعينه حتى يجر عليه صفة آتى الصفات التي تخصه كيف والعرف
 ما اهلوا شيئا الا وضعا لاسما يجر عليه صفة فكل من اهلوا افعال الاشياء ومبدعها فلما وجد
 ان يكون للاسم بهذه الصفة والى الالة لا يصح له ما يطلق عليه من الاسماء الحسنى سواء لان ما سوى هذا
 الامم الاظم صفات بجزء على هذا الاسم فهو الموضوع له بعينه وبغيره في الذين بخصوصه ويجر عليه صفة

المنه
 صبعة آتية

لارى

فكل اسم هذا شأنه فهو علم فهذا الاسم علم ونحن العجايب ما قبل اذا لم يصلح له من الاسماء
سوى هذا اللفظ فلو لم يكن غير صفة لم يكن اسم يقصد به شخصه ويجري عليه احكامه
فظهر ان هذا دليل على عدم كونه وصفا لا على كونه علما فلا تعقل انتهى اقول
ان كونه غير صفة لا يكفي في كونه اسما يقصد به شخصه بل لا بد من كونه علما والافانم الجنس
ايضا غير صفة فظهر انه دليل على كونه وصفا علما لا على كونه وصفا فلا تعقل قول
ولانه لو كان وصفا لم يكن له دليل على علية اذ المراد من كونه وصفا كونه ام كليا و
كان داسم جنس لان الدليل انه كونه شيئا جميعا لان كلامهما لا يمنع الشركة الا
ان تخصيص الوصف بالذكور لان لا يظهر عنده كما ينبغي انه في الال وصف للتفصيل
على رد من علم انه اسم لمفهوم واجب الوجود والموجود باجموع فلا ما يند فيه لم قال
في قوله ولانه لو كان وصفا ما يند ما ذكرنا من ان المقصود هنا نفي وصفيته لا اثبات
عليته ثم قال هذا التعادل لا يعني ان هذا الدليل كما يدل على عدم وصفيته يدرك
عدم كونه اسم جنس فانه يكون كليا اقول لا يعني ان هذا اعتراف بدلالة هذا
الدليل على علية وهو المذكور في الدعوى ايضا فانقول بان المقصود هنا نفي وصفيته
بوجود ان في دلالة بعض هذه الال على علية نوع خفاء مما لا ينبغي ان يصح اية في اصل
هذا الدليل انه لو كان اسما لمفهوم كلي ولم يكن علما للفرد الموجود منه لم يكن قول القائل
لا انه ان انه توحيد اى مفيد للتوحيد بحسب دلالة اللفظ فكان في قاعدة التوحيد مثل
لا انه ان الرحمن فانه لا يبيد التوحيد بالاتفاق فانه على تقدير كونه اسما لمفهوم كلي لا يمنع
الشركة بين كثيرين لان الكلية عبارة عن مكان فرض الشركة بين كثيرين كما صرح في قوله
فلا يلزم الا وجود ذلك المفهوم الكلي فحتمل ان يكون في ضمن افراد مستعدة في لانه
ان الله لا يوجد باجموع في الوجود الا مفهوم واجب الوجود مثلا اي فرد في جازان
يكون الفرد الموجود منه كثيرا لا واحدا قال قلت على تقدير علم الفرد الموجود منه ايضا

٤٢
لا يتم المقصود ولانه لا يحصل عقولنا الا بمفهوم كلي والمتصف به يحتمل المتعدد قلت اذا كان
علما للفرد الموجود كان واحدا معينا في نفسه وان لم يحصل في عقلنا الا المفهوم
كلي محقق بمفهوم واجب الوجود وخالق الارض والسماء فيكون المشتق من
حقيقيا وهو الفرد الواحد الذي لا حظ له بعنوان خالق الارض والسماء مثلا
بخلاف ما اذا كان اسما للمفهوم الكلي فان المشتق يكون مفهوما كليا لا فردا
معينا وكلي من حيث انه كلي يحتمل الكثرة فلا يفيد التوحيد وخصص الكلام ان حصر
كلي في كلي لا يفيد انحصار الاول في فرد واحد بخلاف حصر الكلي في فرد معين لان
في مرتبة منه وقد نزل عن المصنعا حاشيته ومي قوله وفيه نظر لانه لو كان
مستفادا من الشرع او من القرائن انتهى اقول قد عرفت ان المراد يكون هذا القول
مفيد للتوحيد فادارة اياه بحسب دلالة اللفظ اى مع قطع النظر عن جعل الشارع
وانضمام القرائن الخارجية فلا يتوجب انظر المذكور واما باعتبار القيد المذكور فما
صرح به ثم ان المصير وهذه الال الثلاثة اثبات تفرقة القول المتعارفة
كما ستطلع عليه ولذا مر من القول بعلية ولم يرتضه قوله والظاهر انه وصف في الاله
شروع في بيان القول الثالث المتعارفة وفي بعض النسخ والمخاطبة وصف
وعلى اى تقدير مراد ان المتعارفة ان ليس اسم ولا يعلم من اجل ان هو منقول من
الوصف وان في اصل وضعه مشتق من الاله بمعنى عبدالله المتعارفة من وجوه الاله
المذكورة سابقا وفي اصل وضعه بمعنى المعبود وما توقف اثبات كونه وصفا
على دفع الاله التي اقيمت على علية حرما او المتعارفة على وجه يتبين دفع
تلك الاله حيث اخذ في تودا يشير كل منها الى دفع واحد من تلك الاله كما تنبهك
عليك فقال كنت لا اظن عليه تعالى كثره استعالة فيه بحيث صار مخصوصا به غير جار
على تى اصلا وهو المراد بقوله بحيث لا يستعمل في غيره تعالى فصار كالعلم التخصيص الا

بذات معية مستعملا فيها غير جار على غير ما هو من الاعلام الغالبة مثل الترابية في
فتح الزا والمهمل والقصي بفتح الصاد وكسر العين المهملتين فانها وصفان في الال
علمان بالغلبة اما ان الترابي الال وصف فكلما تصغير ثروي فونث ثروان صفة
مشبهة يقال امرأة ثروي اي تمولة ثم صارت علما لالكواب محفوفة بغلبة الال
فيها كثرتها فانها تسته عند ارباب الارصاد وسبعة عند بعضهم وروي ان رسول
صلى الله عليه وسلم كان يراها ثروا عشرة واما القصي فلان صفة مشبهة عن الوصفي من
اصابة القصاص ثم صار علما لثوبيل بن قيس بن بنى كلاب بغلبة الاستعمال لانه اصبا
القصاصه جات منها الا ان الغلبة الترابية تفرقة وفي القصي تحقيقة قال الغلبة
مطلقا عبارة عن ان يكون اللفظ الموضوع للمعنى العام مختصا ببعض افراده بواسطة
كثرة استعماله بحيث لا يحتاج في فهمه الى انضمام قرينة محفوفة فان كان استعمال
هذا اللفظ في المعنى العام قبل عروض الاختصاص لبعض افراده فالغلبة الحقيقية وان قيل
بعد وضوح المعنى العام الا في الفرد المعين منه فالغلبة تقديرية لانه لا كان مقتضى الوضع
واقعا ان يصح استعمال في المعنى العام فيقدر كانه استعمال في غير ذلك الاختصاص
ببعض الافراد ولو لفظ الله من هذا القبيل كما تراه اذ لم يستعمل في الاسلام ولا في الجاهلية
في غير الآيات المقدسة غر شانه وتورد اجري جراه جواب لما اي ما عليه وصار
كالعلم الشخصي اجري جبر العلم الشخصي في اجراء الاوصاف عليه بهذا الاستدلال
على كونه علما مجلا بان لا بد له من اسم يجرب عليه او صفة وتقول وامتاع الوصف بالجر
عطف على قوله اجراء الاوصاف عليه بوضع الاستدلال عليه بان يوصف ولا يوصف
وتقول و عدم تطلق اصمالا لشركته بجر العدم عطف على ما ذكره ايضا بوضع الاستدلال
بتوهمه ولانه لو كان وصفا لا وجه الال دفاع ان كلام من هذه الال انما يستدعي
كونه علما مطلقا لا كونه علما مجلا فلم لا يجوز ان يكون من الاعلام الغالبة سيما الغلبة

٤٣
الغلبة التقديرية فانها اقرب الى الارجال قيل الوصف بان يوصف من الاصل كونه على
عليه صار كالعلم يرد امتاع الوصف اقرب هذا غريب بعدما اشار الى
بتوهم اجري جراه في امتاع الوصف وايضا قد عرفت ان مناط صحة الوصف بالشي
ولانه على المعنى في الغير ولو في بعض الاستعمالات والعلمية سواء كانت على سبيل
الارجال والغلبة تسمى ما ذكره لارجال اذا كان في الاصل وصفا لا تفرقة الغلبة لانه
ذلك منع الصفة واما الوصف التخيلى فلابد ان يدل على معنى تام بمبوء العلم
الشخصي مجلا كان او منقولا لمعنى من ذلك فكن على بصيرة ثم شرح في الاستدلال
على ما اخبره بتوهمه لان ذاته تعنى حيث هو اي بلا اعتبار امر آخر حقيق كالعلم
او اضافي كالخلق غير معقول لا يتصل بالاعتناء واما النزاع بين الفلاسفة و
المشككين بعد اتفاقهم على عدم وقوعه في امتاعه وامكانه فلا يمكن للبحث ان يدل
عليه غيره بان يحضره بعينه في ذهن السامع بلفظ مختص به على ما هو شأن الاعلام يتصل
ذاته تعالى بوجه كلي وان كان كائنا في وضع الاسم لمقصودها وقصد تفهيمها باعتبار
لاكتنهما على ما نقل عن الشريف العلامة الا ان وضع العلم اي احضار معناه الشخصي
بعينه في ذهن السامع ابتداء باسم مختص به على ما هو جراه وهذه الفائدة لا تدر
على وضعه على النحو المذكور فلما وجه لارتكابه والى ما ذكرنا مفصلا اشار المصنف مجلا
لا يمكن ان يدل عليه بلفظ حيث لم يدل على ان يوضع له لفظ اشارة الى ان
المانع عدم امكان اجادة بعينه لاعدام امكان الوضع فان قلت الاحضار
المذكور لا يتحقق في جميع الاعلام كمن يسمي ولده الذي لم يره بعد باسم زيد قلت
يكفي تحققة في بعض الاوقات والاحوال واما تحققة في جميع الاوقات والاحوال
فلم يدره احد لان قولنا كل علم قول احضار معناه بعينه في ذهن السامع باسم مختص
مطلقا عامة لا دائمة قوله ولانه الاول على ما اخبره وتقريره انه لو لم

اعلمت ان السعد
ممن انه

وصفا في اصله بل عمالده على جرداته المخصوصة وكودل على جرداته المخصوصة
لما افاد ظاهر قوله تعالى وهو انه في السموات وفي الارض معنى صحيحا فيجب
لو لم يكن في اصله وصفا لما افاد ظاهر هذه الآية الكريمة معنى صحيحا اما الملازمة
الاولى فلان ذلك هو مقتضى العلم الشخصي اما الثانية فلان حروف الحارة
وضعت لانفصال معنى الفعول الى ما يليه فلا بد ان يكون متعلقه معنى حاد
ولانه لا يظهر لقولنا وهو زيد في الارض معنى صحيحا فقلت ان كثير من
الآيات لا تفيد طواها ما معنى صحيحا فيصرف عن الظاهر ويأول بما يفيد معنى صحيحا
فليكن ما نحن فيه كذلك مقدم افادة الظاهر معنى صحيحا ليس مجردا وقد تقرر
في حقه ان صرف النصوص عن طواها من غير ضرورة تدعو اليه مما لا ينبغي ان
يرتكب بل يجب محافظة طواها ما امكن وظاهر هذه الآية ان الظرف متعلق بالمفعول
وحافظه هذا الظاهر وعدم صفة الى حذائه موقوف على كون معناه مما يصلح لان يكون
متعلقا بالظرف تنجيب القول بانه في الاصل صفة لا اكل من ان يكون القول به اظهر
وتعلقه ببعلم او كونه طرفا مستقرا غير او انه بدلا او خبرا نائيا او متعلقا بما لا حظه
الوصف التارخ انما يرجع عن منونه كما في سجد على وان افاد كل منها معنى صحيحا لا
انه خلاف الظاهر قال المصنف في تفسير هذه الآية ان الظرف متعلق باسم الله والمفعول هو المستحي
للعباده فيهما ثم قال وبقره يعلم ستركم وجرمكم الجمله خبرتان او هي الجبره والله يدل
على بصيرة النظرية كون المعلوم فيها كقولك رميت القيد في الحرم اذ كنت خارجا
والصيدية او طرف مستقر وقع خبرا بمعنى انه تعالى كمال علمه بما فيها كما فيهما فاشار
بتقديم بيان تعلق الظرف باسم الله باعتبار كونه بمعنى المستحق للعبادة الى كونه ظاهرا
الآية والى افادة معنى صحيحا وكما كان يرد على تعلقه ببعلم ان علمه لا يتقيد بزمان
ولا مكان وكان يرد على كونه مستقرا انه تعالى منزلة عن ان يكون في السماء والارض

والارض اشار الى توجيه الاول بسوله وكنى لصفة الظرفية والى توجيه الثاني بوجه
تبيينها على ان تعلقه بهما خلاف الظاهر يحتاج في تصحيحه الى اول مما ادق نظره فلما
فان قلت ما الفرق بين الوصف وبين تعلق الظرف حتى امتنع الاول باعتبار كونه
في الاصل وصفا وجازا الثاني بذلك الاعتبار قلت يمكن في تعلق الظرف بالوجه
من الفعل حتى جرد واتعلقه بالتصغير الرجوع الى الحدوث واما الوصف فلا بد ان يدل
على معنى في متبوعه حين ما يوصف به ولا يمكن ان كان في الاصل والى معنى في الغير
مع كون ذلك اللفظ مجهورا في الاستعمال كما في العالم الغائب قوله ولان معنى الاستغناء
اه دليل ثالث على ما اختاره وما ذكره من معنى الاشتقاق هو احد محاذير تحقيق المعاني
وتوضيح المرام على ما ذكره سيد المحققين قدس من في نواتج مختصر الاصول هو ان
الواضع لما وجد في المعاني ما هو اصل يتفرع عنه معان كثيرة بانضمام زيا واداليه
كمنع احدث المخصوص المجرى عنه بالتعريف فانه يتفرع عنه معنى الماضي والمستقبل
والمفهوم اقر انه الى احد الارضين مع الامم وانتهى بانضمام طلب الفعل والتركيب
وهكذا في سائر تصاريقه عين بآياته حروفا معينة مثل ض رب اخذ منها
الفاظا كثيرة موافقة له في الحروف الاصول واصل المعنى بآراء تلك المتكلمين
المتفرقة كلفظ القطار رب المضروب ويضرب وغير ذلك على ما يتحققه رعاية
بين الالفاظ والمعاني واكثر ما يطلق عليه لفظ الاشتقاق هو هذا الاخذ فان
من حيث انه صادر عن الواضع اجتمعا الى العلم بتعريف بحسب العلم كما قال
الميداني هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والترتيب فترد اصدما الى الآخر
فيكون حاصل من هذا التعريف العلم بالاشتقاق وتجانس اللفظ بالاشتقاق
ان تجد بين اللفظين ذلك التناسب فتعرف اصدما الى الآخر واخذ
منه وان اعتبرنا من حيث يجازي اصدما الى علمه عرفنا باعتبار العمل فيقول

هو ان فاضل اللفظ لفظا ينسب اليه التركيب فتجعله والاعلى معنى ياسب معناه
 وقد يطلق لفظ الاشتقاق على الموافقة المذكورة اللازمة للاخذ المذكور وهو بهذا
 المعنى صفة قائمة باللفظ ويعرف بما ذكره المصنف وهو كون احد اللفظين كالنصر
 وضرب مشاركا اي موافقا للآخر في اصل المعنى والتركيب اي الحروف الاصول
 ولا يتميز المشتق عن المشتق في هذا المعنى وانما يتميزان في الاشتقاق بمعنى الاشتقاق
 فان الاشتقاق لما كان هو الاخذ فيكون المشتق هو لما خوذ والمشتق منه
 هو لما خوذ منه والسر فيه ان الموافقة من الاضافات المتوافقة الاطراف فاذا
 تحققت بين الشئيين يكون كل منهما موافقا للآخر كالتورث والبعد مثلا بخلاف
 الاخذ فانه من الاضافات المتخالفه الاطراف كالولادة فان احد طرفيها
 والده والآخر مولود ثم اتهم سمو الاشتقاق الى الصغير وكبير واكثر لانه ان اعتبر
 الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب بينها كقرب من القرب قصير او بدو
 الترتيب كجهد من الجهد فكيف وان عرفت المناسبة في الحروف الاصول نعم من
 ان يكون بينهما توافق كالأب او بعضا او لا يكون هناك موافقة اصلا كما كنعق من الشوق
 واداء المصنف ههنا القسم الاول والامر بالمشاركة في التركيب الموافقة في الحروف
 الاصول مع الترتيب قوله هو حاصل بنية وبين الاصول المذكورة يريد ان المعنى المذكور
 لك اشتقاق حاصل بين لفظا منه وبين الاصول المذكورة فيما سبق في بيان اصله
 وسمى له بمعنى عبدة والى بمعنى غير الى آخر ما ذكره هناك فهو من قبيل الاستدلال بثبوت
 الخلة على ثبوت الحمد وكقولك زيد انسان لا معنى للانسان اليوناني القاطن
 وهو حاصل زيد واقترن للمصنفان هذا الدليل للعبدة المدعى وهو كونه وصفا وانما
 كونه مشتقا بخلاف ان يكون اسما مشتقا لا وصفا مشتقا كالأله فان صاحب الكتاب
 ذهب الى انه اسم مشتق لاصفة كما سلف وكاسماء الرمان والمكان والآلة فانها

قوله ولا يتميز المشتق عن المشتق في هذا المعنى وانما يتميزان في الاشتقاق بمعنى الاشتقاق
 فان الاشتقاق لما كان هو الاخذ فيكون المشتق هو لما خوذ والمشتق منه هو لما خوذ منه

فان اذا تحققت بين الشئيين مثل اشتقاق
 من الآخر وكذا تلك البعد فان كان
 طرفيه بعيدا من الآخر مسه

فانها مشتقات وليست اوصافا عند دم لما ان لذات الماخوذة في معنوا ملك اللفظ
 متعينة نحو تعين بخلق الوصف فان لذات في لابتدوان يكون بهتمه ضرورة وايضا التعليل
 بانه علم بكل نيك اشتقاقه فلا يسلم حصول معنى اشتقاق منه فكل ما يقوم حجة على جوابه
 انه قد ثبت بالدلائل القطعية المذكورة انه مشتق فلا يتصور كونه علما ابتداء للشتاق في بين
 كون اللفظ علما شخصيا وبين كونه مشتقا لان الاول من اقسام ما مدلوله جزئي حقيقي
 وان في من اقسام ما مدلوله كلي وهذا موضح به في الرسالة الالهيية فدار الالهيين كونه اسما
 مشتقا وبين كونه وصفا مشتقا والاول منتف لما صرحوا من ان لذات المعبرة في
 الاسم المشتق الذي لا يكون وصفا متعينة تعينا ما غير باقية على صرافه ابراهما كما في الكون
 ومعلوم انه لا يتعين اصلا بحسب الوضع في مفهوم الال اشتقاق لفظا انه فانه على تقدير
 اشتقاقه من الال بمعنى عبدة مثلا مفهومه بحسب الوضع الموجود كما ان كان فتعاقب كونه
 وصفا مشتقا في اصل هذا الدليل ان مشتق من الاصول المذكورة ومن هذا المشتق وصف
 اما الاول فلحصول معنى الاشتقاق فيه وانما الثاني فلان اشتقاقه من الاصول المذكورة
 يدل على ان لذات المعبرة في مفهومه لا صلي بهتمه ضرورة فيكون وصفا فذلك ما كنا ينبغي على ان
 المدعى ان كونه وصفا اظهر فكيف في الظن بوصفيته والدليل بعينه القول بان المدعى
 نفي كونه علما لذات البحث لا اثبات وصفية وان هذه الدلائل بعينه المدعى مما ياباه الطبع
 السلام قوله وقيل اصلا لا هذا هو رابع الاقوال التي ذكرها المصنف في اصله ان لا ما
 بالغ في آخرة باللعنة السريانية ومعناه من له القدرة وقال الامام زعم بعضهم انها عبرية
 او سريانية اذ هم يقولون لا بارحمانا رجما ويقتولون ووحا وفسا ونورا في روح وقدس
 ونور تعرب اي نقل الى اللغة العربية بان تصرفوا فيه بجدف اللقب عن الامم القحيفة
 كما فعلوا اذ كتبه روح ونور وقدس اذ قال اللام اي لام التعريف عليه فصار الله
 وانما آخر هذا القول مرصه لانه قول بوقوع كلمة غير عربية كثيرة الاستعمال في القرآن

العربي بلا ليل يدل عليه وواع يقتضيه مجاز المشابهة اللفظية وذلك مستبعد جدا
 قوله في تعميم لامة اي تعليل لفظ الله بمعنى تسميتها في اللفظ فهو ضد الترتيق ويطبق
 التعميم على امرك لامة وامة الالف نحو خرج الواو كما في الصلوة والركوة وغير التعميم
 اذ الفتح ما يستر اي ما قبل لفظ الله خوفه وانما احدوا التعميم نحو قوله التسمية اي
 طريقة مسكوة نوارته الخلف عن السلف لما في تعميم اللام تعظيم الكلام المقصود
 المستوي وفتح مبني وبين لفظ اللام ولان اللفظ بالمعنى كاستلامه توجها اكثر
 وتجتا افر يوجب الثواب واما اذا كسر ما قبله فلا يختم وقيل في تعميم مطلقا اي سوا اللفظ
 ما قبله وانضم او كسر التعليل صاحب الكشاف حيث قال فان قلت هل يعم لامة
 قلت نعم فتذكر الرجاء ان تعميها ستة وانما مرصه لما قال قد مرسته
 وهو انه اعترض عليه بانه يدل على جريان التعميم في اللام مطلقا ولا يعم بعد الكسرة اتفاقا
 لا يستحال علو التعميم بعد تسفل الكسرة ثم قال واجيب بان السؤال من جريان
 على سن الاستقامة او تولد من تحريفات العوام لان محله شمة فاجاب
 بصحة وان شئت انتهي قوله وحذف الفه واعلم ان الالف التي بين اللام
 والماء من لفظ الله مما اوجبا حذفه خطأ فاقبته وبين اللام في الخطا فان
 منهم من يلقط به في الوقف معلوما او هاء ويكتبه كذلك على وفق اللفظ
 لكن حذفه في اللفظ كان يقال بانه لحن اي خطأ في القراءة وقوله تعذيب الصلاة
 صفة لتولده لحن فادبها الاحراز عن لحن لا تعذيب الصلاة لانها لا تشبه لحن
 واما كان هذا الحذف للفصاحة لان الالف جزء من اسم الله الذي هو جزء من
 العا في الموضوعين في اسم وفي المودة وانقاء الجزو يوجب انتقاء الكل يكون
 صلاة بلا حاشية لكن هذا على مذهب المصدا واما عند الائمة الخفية فيجوز الحذف
 عند الوقف لكن اثباته اوضح صريح في التيسير كما عذب الصلوة لا يعقد

بصرح العين وهو الذي لا يباح فيه الى التيسير بل منعقد بحجة اللفظ واما لا يعقد بصرحة
 لوجوب وجود اللام فيه ولم يوجد كما في الغراني ولو قال بانه على قصد التيسير وهو اللفظ
 فليس بهن وان نوى به اليمين انعقد ويحمل حذف الالف على اللحن وقد جاء في
 الشعر وفاقل جاء قوله لا لبارك في سبيل اي جاء هذا المصراع بحذف الف منه
 وان كان لثنا لابل الضرورة الشعرية فان الضرورات تنبج المحذورات والمصراع
 الثاني اذا ما الله بارك الرجاء ومحل الكسرة هو المصراع الاول وسبيل التعميم
 يدعواته عجلت ويقول اذا جعل الله الرجاء ابركة فلا يجعل الله سهيلا ابركة قوله
 الرحمن الرحيم اسمان بنيا للبيان في كشاف الرحمن فخلان من رحم كغضبان
 وسكران من غضب وسكر وكذلك الرحيم فيجعل من كرم فيض سيقم من مرض وسقم
 وفي الرحمن من المبالغة ما ليس في الرحيم بل انه عدل ثلث لانه يوم ان صيغة فخلان
 فيجعل من الصنيع الموضوع للمبالغة كفقان مثلا ولكن لا دلالة لكل منهما في جميع
 المواد على المبالغة وانما لا يابل فان عطشان وسقيم ومريض فما يدل على جواز البوت
 من غير مبالغة وتوضيحه كما ان المادة اعني الحروف الاصلية في الافعال المشتقات
 موضوعه الحرف المحض في ضمن صيغة وهيئة كانت كالكسرة والراء والباء فانه يدل على
 الحدت المحض سواء غير عن بصيغة الماضي والمضارع او اسم الفاعل والمفعول او غير
 ذلك كذلك صيرتها وهياتها اي موضوعه لخاصة مخصوصة في ضمن اداة كانت كهيئة
 فصل بالفتحات الثلث فاتفقت على قران الحدت بازان الماضي في اداة كانت
 مثل ضرب ونصر وقيل وغير ذلك صيغة الفعل المن قام به الفعل على وجه الحدوت وصيغة
 المفعول لمن وقع عليه الفعل سواء كان في اداة اقرب والنصر والقيل من صير
 المشتقات ما وضع لمن قام به الحدت على وجه البوت للحدوت وهو الصفة
 المشبهة ومنها ما وضع للمبالغة في الفعل وكل من المبالغة والصفة المشبهة صير

مختلفة تصيغه فقال كعلم وفعل كغفور ومفعول كقمام وفعل كفسيق موقوفة للغة
في التمازاة كانت وتصيغه فعل كفن كفن وفعل كعطشان فمفعول كعطشان وفعل كعطشان
بشيء شبيهة مثل يرضي وسقيم ومادة للمبالغة مثل علم انما او مفعول كعلم انما او مفعول كعلم انما
وفعل من صيغ المبالغة بسيد وازن في بعض المواد المحصورة لان مادة المبالغة كما في
نحن منه فمفعول مخصوص المادة لا مدلول التصيغ لعدم اطراوة فعل المصغرت الى قوله اسما
بشيء المبالغة ليكون ابعد من ذلك لو لم لا لادراكه وبالمعنى الاعم المقابل للفعل كالحرف
المتخي لاخص المقابل للصفة والاسم بالمعنى الاعم بما هو اسم لان صيغته وسماة على احوال
مدلول مواد فمفعول من لدلالة المبالغة ولم يقل فيه وضع المبالغة لان المتباطن الاعم
صله الوصف الا ان كان مفعول الفعلان فانها لا بل بالمعنى انما السمان اي اخذوا شقها
لان مادة المبالغة بمفعول المقام وحضور المادة ليس بصفتين بلتين بهيئة على المبالغة بان
تكون المبالغة مدلول المبالغة كما او مفعول كعطشان حيث غير عنها بوزنها وصيغتها فتقول
من مفعول متعلق بقوله بيا اي سما السمان اخذ من مفعول لان مادة المبالغة مفعول انما قدس
في شرح كعطشان فان قلت الرحمن شبهة فلا شق الاعم من لازم فكيف اشق من مفعول
فعل متعدي واما الرجم فان جعل صيغة مبالغة كالفعل عليه ميبوية في قولهم هو رجم فلان انما
وان جعل صيغة شبهة كاشعر بيشاء بغيره بغيره على السؤال ايضا قلت الفعل المتعدي
قد يجعل لازما بغيره كالعرايز فيفعل الفعل بضم العين ثم يشق منه الصيغة شبهة وهذا
مطرد في باب المدح والذم نص عليه في صرف المفضل وذكره المصنف في الفائق في حقه ورضي
انتهى نقله قدس سره في الخواص فان قلت او جعل المتعدي لازما فانما الحاجة الى عمله
الى فعل بضم العين قلت لان مادة المبالغة لا تحصل من جعل المتعدي بغيره كالعرايز وانما
حكما اقوالا تصيغ ان مفعول على تقدير جعله لازما فقل الرجم والمفضل لان بئونة
كثيرة العرايز اي الامور الطبيعية اللازمة كالشعر والبقع وما في حكمها مما صار ملكة

فما صار ملكة فتعلم انهما اخذوا من مفعول بضم العين وهو اخذوا من مفعول بضم العين فتقول من
يجوز ان يقرأ بكسر العين فيكون المعنى من مفعول المتعدي بعد جعله لازما بنقله الى مضموم
العين وان يقرأ بضم العين فيكون المعنى من لازم بعد نقل المتعدي الى مفعول بضم العين
كما يعلم من علم اقوالنا في معنى ايضا من علم المتعدي بعد جعله لازما فيجوز فيه الامر ان
ايضا لان جعله لازما لا يفي بل لا بد من نقله الى فعل بضم العين كما عرفت في قوله كالعطشان
من عطف والعلم من علم اشارة الى ما قصدت بغيره كعطشان لانها لا يما الى انما كس
من صيغ المبالغة بل هما صفتان شبهتان فان تشبه لفظ الرحمن بالنعسان او صفة
مشبهة مبنية من عطف اللازم وتشبيه الرحيم بالعليم الذي هو ايضا صفة مشبهة
مبنية من علم المتعدي بعد جعله لازما على ما يدل على انها ايضا صفتان مشبهتان
واما ان العفسان من عطف اللازم بنفسه والرحمن من مفعول المتعدي بعد جعله لازما
فغيره من كل وجه فالعقوبة سهل الالمقصد بالتشبيه كونه صفة مشبهة من هذا القبيل
على كونها كذلك شقها ومنها متحد او بغيره ايضا ما يتوهم ان في هذا التشبيه
لان سوالا ديب انما هو في تشبيه مدلول الرحمن بمدلول العفسان وقد عرفت
ان المقصد تشبيه لفظ الرحمن بلفظ العفسان في كون كل منهما صفة مشبهة على ان
الاول ايضا في غير المنع لما ورد واطلاق لفظ عفسان على تعالى في بعض الاقوال
ويكون اثباته بدلالة النص في قوله وفيه عطف الله عليه وهذا هو اطلاق العفسان
على تعالى لان عطفه شديد وكونه سما الله تعالى توقيفية موقوفة على اذن
الناس اعم من ان يكون الاذن ضمنيا قوله والرحمة في اللقمة قوله القبل
قال صاحب الكشاف ومعنا ما هي معنى الرحمة العطف والمنو ولا يخفى ان
المباذون العطف والمنو الميل الجسماني حتى ان بعض شراعه جعلها على قوله وقال
الميل الجسماني وانما كانت الرحمة من صفات القرب من الكيفيات النفسانية

دون الصفات الجمانية قسرها المصنف ربة القلب ليكون نقاشا كونهما من صفات النفس
 دون الجسم حتى ان سبب قدس من صرف عبارة الكشف ايضا غايتها ودورها وروى على
 من جهتها على ظاهره حيث قال رادوا بالعطف والمخول النفساني أي الشفقة والرقة
 وهي من الكيفيات التابعة للمراج وانه سبحانه وشأنه عنها ثم قال وقيل اراد
 الميل الجسماني أي الانعطاف والانعطاف وليس يصح فانه ليس من الرحمة وان كان مشابها
 لمعناها ومبنيها عنه ومدلولها لبعضها لا يفرقها في الاشتقاق كالمزم أو يرى انه
 جعل الانعام سببا عن الرقة لا عن الانحاء انتهى فتقول المقف والنعطاف يقتضي
 التفضل والاحسان انما يتعلق به على المرحوم رادوا بالميل النفساني الجسماني كونه عطفيا
 على قوله رقة القلب وهي من نفسا ومنه أي من ميل الرحمة وحاملها في الاشتقاق
 لمناسبة معنوية لفظ الرحم التي هي وهاء الولد في بطن امه لانعطافها على ما هيها أي علة
 كون المرحوم من قبل الرحمة انعطافها على ما هيها من الولد فان هذا الانعطاف وان كان ميلا
 جسمانيا الا انه يشبه الميل النفساني الذي هو معنى الرحمة في اقتضاء الحفظ ومبنيها
 كما اشبه اليه في كلام قدس من قال القيم المذكور في قوله ومنه راجع الى الرحمة بتعبير المصنف
 المنعم من سياق الكلام وهو ما اشترطه اليه بقوله أي من ميل الرحمة فالمرجع في الحقيقة
 هو المضاف المقدر فقد عدل فيه المصنف ايضا عن عبارة الكشف حيث قال ومنها
 الرحم بتأنيث الضمير وجه العدول ان الضمير يرجع الى الرحمة فيكون المعنى من الرحمة بمعنى
 لولا انعطاف النفساني اخذ الرحم لانعطافها الجسماني الا فيها ولا يخفى ان هذا الكلام غير
 مستقيم بظاهرة فلا بد من ارتكاب تحريف بان يقال المراد ان هذه ما خوذت من تلك المحذورات
 في كل منهما انعطافا مع قطع النظر عن ان الانعطاف في احدهما نفساني وفي الآخر
 جسماني كما كانت الرحمة بمعنى رقة القلب انعطافا النفساني من الكيفيات النفسانية
 التابعة للمراج المترجمة عنه سبحانه وشأنه اشار الاوجه صحتها اطلاق اسم الرحم الرحيم

٤٨
 الرحمن الرحيم على تعاريف بيان قاعدة كليتة تنطبق على جميع اسما الصفات التي مباديها
 احوال نفسانية كالحمة والغضب والحياء والفرح والمكروه الخداع والاستهزاء فانتها
 مباديها ويرتبط عليها غايات فقال واسما انه تعالى مطلقا في امثال هذه المعاني
 انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال وتأثيرات كما تفضل الاحسان ههنا
 على ما اشار اليه المصنف بقوله يقتضي التفضل والاحسان وانما ارادة الانعام وان
 كانت مسببة عن رقة القلب لكنها ليست من مقولة الفعل فلا يجوز ارادتها بعد التصريح
 بانها انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادي التي تكون افعالها
 وتأثيرات مستجيبة على تعال الماد بالانفعالات ما هو غم من ان يكون انفعالها حقيقة
 او مسببة عن فان الرقة وان كانت كيفيا كمناسبة عن المراج المسبب عن افعال
 قوله والرحمن المبلغ من الرحيم يعنى ان الفرق بينهما بعد اشتراكهما في الدلالة على اصل المبادي
 كما مر من انها بنينا للمباينة هو ان المباينة في الرحمن اكثر منها في الرحيم وازيد لاجل عدة
 كليتة اشار اليها بقوله لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى حتى قيل لا يقال بل
 عربان الامن كم يحسن ثوب اصلا وانما اذا كان عليه ثوب خلق فلا يقال عربان
 بل يقال انه عار ومن لطايف الكشاف ما اورده ههنا حيث قال وما ملن على اذني
 من ملح العرب انهم يسمون مركبا من مركب المشقة وهو مركب خفيف ليس في نقل محامل
 العراق فقلت في طريق الطائيف لرجل منهم ما اسم هذا المجل اردت المجل العراقي فقال
 اليس ذاك اسم الشقة قلت بلى قال فذات اسم الشقة فزاد في بناء الاسم لزيادة
 المستمى انتهى ثم انه قدس من قال نقصت هذه القاعدة بمثل جذر فانه المبلغ من حذر
 وارجيب بان الشراطين في ذلك بعد تلاقى الكلمتين في الاشتقاق اتحادهما في النوع
 كصدى وصدبان وغرث وغرثان وفرح وفرحان فان وقع النقص لان حذرا وحاذرا
 متعلقان نوعا اقول لان حذرا صفة مشبهة وما ذرا اسم فاعل وهو نوعان متعلقان

تقسم يجوز ارادتها في كلام الكوف
 اذ لم يصح بذلك

المراد بالركب المجل
 مشهورة

آتت على العطش
 آتت في الجوع

بمخالف الامثلة المذكورة فان كليهما من نوع واحد وهو انما يشبهتم كما وقد
بان القاعدة اكثرية لاكلية فلا تقص وان حذر ان كان يبلغ الحاقه في البتوت
بالامور الجلية كشره ونهم وفطن وذلك لا ينافي كون حاذر يبلغ بوجه آخر في ازان
يدل على زيادة الحذر وان لم يدل على شوبه ولو فمه انتهى قول هذا الجواب مبنى على
ما استلحقناك من ان المعجزة في فعل التفضيل الزيادة بوجه ما يتجاوز مثلا تفضيل
كل من يبرو على الاخر فاحفظ هذا القاعدة فانها تنفعك في مواضع وانما من
قدس سره ما نعلمه من الاجوبة لانه منع اختلاف هذرو حاذر ونوعا مستندا بما ذكره ابن
من ان الاول ايضا اسم فاعل للبالغة واما منع اتحادها نوعا فيما نخصه فمدفوع
بما نسبوه من ان التحقيق ان كلام الرحمن الرحيم ضمه شبهة حيث مثل صاحب الخبر
الرحيم بغيره وصيغ ورواها الجواب الاخر ايضا بانه لا يثبت بلغة الرحمن منها اذ كانت
فجعل في الغزليات كشره وكريم وفعلان في العارضيات كغصنا وسكران
فالحق هو الجواب الاوسط اعني ان القاعدة اكثرية لاكلية ولهذا غيرت في الاسلو
حيث قال وقد يجاب دون اجيب غير الامور او سطرها وقوله كما في قطع وقطع
بتخفيف احداهما وتشديد الاخر لتمثيل تلك القاعدة من الافعال فان المشدود
يدل على الكثرة اما في صل الفصل او الفاعل والمفعول على ما بين في الصرف بحل
المخفف فانه يدل على اصل القطع وقوله وكبار وكبار بضم الكاف منها وتخفيف
الموصدة في احداهما وتشديد في الاخر مثال لها من الاسماء الا ان المشدود اكثر مبالغة
لانه بمعنى المفرط في الكبر والعظمة قوله وذلك اي ذلك المذكور من زيادة المعنى في
في الرحمن او كونه يبلغ من الرحيم انما تؤخذ من اية باعتبار الكمية ان يريد بالكمية الكثرة
فالمذكورة افراد المرهوبين في الرحمن وقلتها في الرحيم وان اريد بها مجرد التقدير
فتشمل الرحمن للدارين وتخفيف الرحيم بالذات وتؤخذ من اية اخرى باعتبار الكيفية اي

اي جلاله التعم واعلمها في الرحمن ودقتها وحقا رها في الرحيم وعلى الاول هو الواحد
باعتبار الكمية قيل ما رحمن الدنيا باضاه الرحمن الى الدنيا فقط لكثرة المرهوبين لانه اي
لان الرحمن ح باعتبار التعلق بعم المؤمن والكافر لان رحمن الدنيا من اضافة الصفة
الى الطرف اتسا عما كان في مالك يوم الدين فتعني رحمن الدنيا الرحمن في الدنيا ويعوم
المثل لانه خلقهم ورزقهم كما قال عز وجل وهو الذي خلقكم ثم رزقكم فبينا سبب الرحمن الدال
على الكثرة ورحيم الاخرة اي الرحيم في الاخرة لعله المرهوبين فيها لانه اي معنى الرحيم
التعلق في الاخرة يخص لان الكفار محرمون عن الرحمة الاخرية فلا يخفف عنهم
العذاب لا يتم تصورهم وعلى الثاني باعتبار الكيفية قيل ما رحمن الدنيا والآخره بانه
الرحمن السها ورحيم باضاه الرحيم الى الدنيا فقط لان النعم الاخرية كلها باسم
الرحيم بمعنى العظام جمع رحيم بمعنى العظيم واما النعم الدنوية فجليلة وحفيرة اي متعظمة
منها ما هو نوعه جليلة كنعمة الاسلام والتوفيق والكون من خير الامة والعلم انفع
المعروف بالعلم الصالح ومنها ما هو نوعه حفيرة كمناع الدنيا كل مناع الدنيا قليل
قيمه بناء على اننا اضافة الرحمن الى الدنيا باعتبار نعيمها الجلية والى الاخرة
باعتبار جميع نعيمها التي هي جسام ولا يصح اضافة الرحيم على الثاني الى الاخرة اذ
لانعمه حفيرة فيها ويصح اضافة الى الدنيا باعتبار نعيمها الحفيرة ثم ان المصنف
عدل في هذا المقام عن لفظ الكثر وهو لفظ قالوا بصيغة الجمع من الماضي المعلوم
الى لفظ يتل لان تلك الصيغة تدل على ان القول المذكور عبده ما تؤد من التلف
كما صرح به قدس سره وقد طعن بعض ارباب الحديث فيه بان شيئا من التولين
المذكورين ليس ما تؤد وانما الاثور المعروف ما رحمن الدنيا والآخره ورحيمها على
ما اخرج في الحاكم في المستدرک من فحاشا بل يفتى ان التولين المنقولة
ليس من الاثور المنقولة بل من نوعه غاية ما في الباب ان يكون من اقول الاخير

قوله واما قدم اي لفظ الرحمن الذي هو اعلى لكونه مبلغ على لفظ الرحيم الذي ليس بالمبلغ
والقياس اي المتناسب مع مقام المدح والتلائق في نظر العقل الترتي من الادنى
الى الاعلى لانه رفع بعد الخط وهو يعقل اما عكس فهو خط بعد رفع وهو لا يعقل
فانك اذا قلت همد بديرحم لما استحسنه العقول اما اذا قيل نعم بديراو بديرس
فكان مقبول الاسماع غير ان قوله واما نقض هذه القاعدة بقوله تعالى وكان رسولا
نبيا فقد اجاب عنه المصنف قال في تفسيره رسله الله الى الملوك وانباءهم عنه
ولذلك قدم رسولا مع انه اخص واعلى هذا الكلام واما قوله تعالى رؤف رحيم مع ان
الرؤف في الرحمة هو المبلغ واعلى فهو من باب التتميم كما سيجي فيما نحن فيه ايتم مقصود
القياس لعطى منها تقديم الرحيم لكنه قدم الرحمن لوجوه اربعة اولها ما ذكره بقوله
لتقدم رحمة الدنيا وحصل هذا الوجه انه قدم ليكون نظم الكلام على وفق الترتيب في
الوجود لان الرحمة التي تدل عليها الرحمن متقدمة في الوجود على الرحمة المدلول للفظ الرحيم
واما باعتبار الكمية فلتقدم النعم النبوية التي هي رحمة الدنيا على النعم الاخرية فقد ما زنا
واما باعتبار الكيفية فلان نعم الوجود والحيوة وما يتبعها من النور والقوى واستعداد
الحق الذي يولد على كل مولود من جلال النبوية ودلوله للفظ الرحمن بالاخبار والاشارة
ولاشك انها متقدمة ذالما وزاما على النعم الحقة النبوية التي لا يدل الرحيم بالاعبار
اشارة في الاعمال قناسيب تقديم اللفظ الذي ان على رحمة الدنيا بالاعبار على اللفظ
الذي لا يدل عليها اصلا باعتبار ويدل على بعضها الحقة باعتبار آخر هذا ما قصده
فتقرر مما ذكره بقوله ولانه اي الرحمن صار كالنعم وان لم يصل الى الحد العلية لكونه
بازاء المعنى دون الذات برسل وقومته لانه تعالى على الاشياء في ضمن بيان وجه
التشبيه بقوله من حيث انه يوصف به غيره اي غير الله فانه يدل بجهوده على انه يوصف به
تعالى خاصة فهو وصف حقيقة لكنه يشبه العلم في اختصاصه بخاصة لفظ الجلالة

به تعالى قناسيب ان يتوسط بين العلم وما يتخص للوصيفة ليكون كارديف للعلم وبهزة
الموصوف للوصف واما اطلاق اتباع مسيلا الكدآب عليه رحمتا لتمامه حتى قال
شاعرهم لارت رحمانا فقد اجاب عن صاحب الكتاب في باب من تعشتم
كترهم اي بالغوا في الكفر حتى خرجوا عن طريق اللغة وقوله لان معناه المنعم الحقيقي
اي بان في الرحمة غايتها تعلق بقوله لا يوصف به غيره يعني ان عدم وصف غيره
تعالى ليس مجرد مبلغ لفظي وهو انه لم يوجد في الاستعمال بل سائر معنوي وهو
ان معناه اي المعنى المراد للفظ الرحمن لا معناه الحقيقي لما عرفت ان اطلاقه عليه
بجاء باعتبار غايتها التي هي التفضل والانعام فالراد ان معناه المراد بالمنعم الحقيقي
الذي يبلغ في الرحمة اي الانعام غاية ومربية لا يتصورها هو اكل منها فقد اخذ
في معناه المراد ان احد ما كونه منها حقيقيا اي يوجد للنعم وقالها
والاخر بلوغه في الرحمة غايتها اي كون انعامه بلا عوض وغرض تمنع الرحمن هو
الذي يوجد النعم ويكتمها ولا يطلب في مقابلتها عوضا ولا غرضا وهذا المحقق في النعم
على سبب ان الممنون من عده طالب عوف وكالواسطة وانه تعالى هو الموجود لها
ولا يتوقف على غيرها ثم ان الدال على كون الامر بما خوذ في مفهوم الرحمن هو ما
من انما صفتان مشبهتان بنيا للبيان وان الرحمن المبلغ من الرحيم هما بنياه
كما وكيفا لكونه صفة شبيهة يدل على ان معناه ذات متصفة بوصف الرحمة وكونه
للبيان يدل على ان ذلك الوصف منه كامل وكونه المبلغ يدل على انه في حقيقة الامر
ولاشك ان اصح مراتب الانصاف بالرحمة اي الانعام ان يكون انعامه بلا عوض
ولا غرض فيكون مجرد النعمة وفاقا وسيصرح المصنف في قتل من حيث اما اولها
كون المنعم الحقيقي ما خوذ في معنى الرحمن غير ان هذا هو من الصفات المشبهة المشقة و
الوضع في امثالها نودي فلان من حيث المعنى بنية وبين سائر الالفاظ والالفاظ

لاري

لا تدل على كون المنعم حقيقة واما انما نينا فلان اعبار بالمنعم الحقيقي في غير المنعم
الوصفي اذا الوصف لا يدل لا على ذات مبهمة وملاحظة الذات يكون معنى حقيقيا
يوجب تعيينه وينا في الوصفية واما انما فلان شمان معناه على الرتبة عايتها
غير ظاهرا ولا يلزم من الاشتقاق ولا من المباينة واما رابعها فانه يعلم منه ان المنعم
من المخلوقات من غير ان يكون او عرفا وهذا الية غير ظاهرا ولا يصدق تعريف المجازي
انتفى فاقول قد ظهر كمال حقاقتها انما ان الدال على كون المنعم الحقيقي ما خودا
في معنى الرحمن وعلى استمال معناه على بلوغ الرتبة عايتها هو الابلية لا البلية
فثبت البحث الاول والثالث الذي هو عن الابلية المستلزمة للامر من المذكورين
استلزاما ظاهرا واقول في جواب البحث الثاني ان معنى لفظ المنعم الحقيقي ذات
انصف بالانعام الحقيقي وتعيينه في الواقع والخصاره في الله تعالى لا يخرج عن
وصفا مستقلا واما كلياتها في مفهوم واجب الوجود على ما هو جواب
البحث الرابع فهو انه قد عرفت ان المراد بالمنعم الحقيقي من المخلوقات المجازي
بل من كانت النعمة مخلوقة له وهو موجود لها وقد صرح بهذا القائل قال في مفهوم منه
ان المنعم من المخلوقات ليس كالمخلوق للنعمة وانه يستعوض بانعامه وهو كذلك لان ذلك
يرشأن احد الا الله وصرح به ايضا هذا القائل قوله وذلك اشارته الى المعنى المذكور
الذي هو كماله ومعنى قوله لا يصدق على غيره تعالى انه من الكلمات المنعمه في فرد كمنه
واجب الوجود وخالق كل شيء وبنيه بقوله لان من عداه ممن يوصف بالانعام فهو
ستعويض لطفه وانعامه اي طالب عوض في مقابله لطفه وانعامه فالتعويض
بالعين المبهمة لا بالفاء كما في بعض النسخ السقيمة لان قوله يريد به جزيل ثواب
او جميل ثناء الى قوله ثم انه البيان تفصيل لا يستقيم ذلك بالنسبة الى الاستفاضة
لان ارادة التثنية الجميل من المخلوق وازالة عار الحشمة من النفس او رتبة الجنية

الجنية ليست استفاضة اي طلبا للفيض من تعالي فهو تفصيل وبيان لكونه مستعوضا
اي طالبا للعوض الذي يطلبه والغرض الذي يتوفاه هو هذه المذكورات على نفس
المعنى في شرح الاسماء الحسنى حيث قال فان غيره تعالى انما يفعل ما يتعاظمه من التفصيل
والانعام لغرض نفسه يستعوض به جزيل ثواب او جميل ثناء او بيزيل عن النفس رتبة الجنية
او عن القلب حب المال او رتبة النحل الى غير ذلك من الاغراض انتهى قوله ههنا
او بيزيل به رتبة الجنية على ما في بعض النسخ هو الموافق لما نقل من شرح الاسماء الحسنى
الا انه ههنا معطوف على يريد داخل تحت تفصيل العوض كجمله اعم من جلب النفع
ودفع الضرر وهناك معطوف على يستعوض داخل تحت الغرض خارج عن العوض
لكونه معاظما وفي بعض النسخ او بيزيل على صنعة اسم الفاعل بدل بيزيل فهو معطوف
على يستعوض معاظما فيرجع من حيث المعنى الى ما ذكر في الشرح المذكور وما وقع
في بعض النسخ او يزوج بصيغة المضارع المعلوم بدل بيزيل في بعضها نزع على بصيغة
اسم الفاعل بدل بيزيل فلما فرق بينه وبين يستعوض بيزيل والاسباب اللفظية اذا اذنا
هي الازالة ثم ان معنى ازالة رتبة الجنية وازالة رتبة نشأت عن الجنية
والالتحا والتوثى بين المنعم والمنعم عليه فان انما اذا اراد ان انما اعطى
اسو حال فحلم الجنية يعطف عليه وترق له نفسه ويتألم منه ويحصل في نفسه
اضطراب ربما يعرض الى المرض فاذا احسن اليه زال اضطرابه واستراح من الله
والمذكور في بعض النسخ بدل رتبة الجنية انه الخية اي يزوج ويزيل به عار الخية
والدناءة عن نفسها فان من امسك ولم يقض حوائج المحتاجين بالانعام عليهم بعد
خسيس النفس وشيخها وهما ام الرذائل قال عز وجل ومن يوق نفسه فاولئك
هم المفلحون وقوله او حبت المال بالنصب عطف على مفعول بيزيل يزوج اي بيزيل
ويزيل بلطفه وانعامه حبت المال الذي هو رأس كل خبيثة وان من حل معصية وقوله

عن القلب متعلق بكل من زاده الرقوبت المائل لانه على سوية النعمة يكون المعنى يربح
به عار الخسرة عن القلب فلا بد ان يرد بالقلب النفس واعلم ان قوله لان من عداه
الى سنها افادته لا يصدق البائع غاية الرحمة على غيره لانك قد علمت ان البائع
غايتهما من يكون انعامه بلا عوض وعرض قوت ثم انه مشروع في بيان عدم صدق
المتعم المحقق على غيره تعالى ومعناه ان من عداه بعد ما علم انه طالب عوض عرض
في انعامه كالواسطة في انعامه الى الخلق كخدم السلطان بالنسبة الى احسانه الى احد
اولاد خلع في النعمة سوى انهما يظهر من يده لان ذات النعم اي تميزها لان التحقيق
ان الجعل لا يبدى اعنى انما يتعلق بنفس المنة بمعنى انهما ينقسمان الى الفاعل والفاعل
الذي يسمى بالفيض الا قدس تعجب الاشياء علما ويسمى عينا تابا ومرتبة ووجود
اي خارجا والقدرة في جانب المتعم على ايصالها الى المتعم عليه والادعية الباقية
في جانبه ايضا لان الانعام فعل اختيارى لا يتصور صدوره بلا داع وباعت
اي على ايصاله لمن من الانتفاع بها اي تلك النعمة في جانب المتعم عليه والقوى
الظاهرة والباطنة التي بها يحصل الفعل في ذلك الانتفاع الى غير ذلك من الشرط
والا كما من حلقه اي من مخلوقة او ناشية من الجادة وناشئة اولاد مؤثر في
الوجود الا الله واعلم ان قوله ذات النعم مع ما عطف عليه منصوب على انه اسم
وقوله من حلقه مرفوع المحل على انه خبر لها وقوله لا يقدر عليها احد غيره اما ما كيد قوله
من حلقه او خبر خبر وايما ما كان فيفيد انه يقال نعم حقيقى بمعنى انه موجود للنعم
في الجادة وذلك ما كنا ننتج ونالت الوجوه ما ذكره المص بقوله اولان الرحمن لا دل اي
باعتبار الكيفية على جلال النعم واصولها وكانت دعواتها ومحرفاتها خارجة عنها
ذكر الرجم لسانا واخرج منها ليكون كالنعمه والرويف له التيمم ان يوثق في الكلام
بفضله لئلا يظن ان قوله تعالى ويطعمون الطعام على حبه امح الاحتياج اليه

اليه وانكته فيما نحن فيه ايضا بالمسألة وافادته ان المولى النعم كلها هو انه واقف صا
الكشاف على هذا الجواب ونقطة قدس حيث قال فليخص الجواب ان لا يبلغ اذا
كان اخض ما هو وونه وشتملا على مفهومه تعين هناك طريقة اذ لو قدم الابلغ كان
ذكر الاخر عاريا عن الفائدة كما في الامثلة المذكورة اي في الكتاب ي قولهم فلان
عالم تجرد وشجاع باسل وجواد قياض فان التجرير يشتمل على مفهوم العالم وزيادة وكذا
الباسل واليقاض بالقياس الى تشجاع وجواد واما اذا لم يكن الابلغ شتملا على مفهوم
الاو في كازم والرحيم اذا اريد بالاول جلال النعم وبالنسبة الى دعواتها جار سلوك
كل واحد من طريق التيمم وانظر الى مقتضى الحال ولما كان المنقذ بالقصد الاول
في مقام العظمة والكبرياء جلال النعم وعطايتها دون دعواتها ولطابتها قدم
الرحمن على الرحيم واراد بالرحيم كالتيمم بتبنيها على ان الكلمة وان غاية شاملة
لذرات الوجود وكما يتوهم ان محرفات الامور لا يلبق بذاته فتجسم منه عن سوالها
انتهى ورابع الوجوه ما ذكره بقوله والحفاظة على رؤس لاي آيات العظمة لا
السور والمراد برؤسها او آخرها فان كل شئ رأس له من ذلك الطرف لا من حيث
انه آخر بل من حيث انه اول من ذلك الطرف وقيل ان رؤس بمعنى الطرف كما وقع
في الحديث انه بعثه الله تعالى على رؤس اربعين سنة اذ هو صلى الله عليه وسلم بعثوه
في آخر الاربعين لاني اوله والاك ان سنة عليه السلام وقت البعث تعالى
اقول طرف الشئ الممتد بعم اوله واخره فلا يصح ارادته في الحديث بل المراد فيه هي
ما ذكرنا من تعظيم المراد بالحفاظة عليها ان تكون تلك الاواخر متواقفة ومتكاتفه
في هيئته مخصوصة وهي في هذه السورة الكريمة كون ما قبل الحرف الاخير با ساكنة
مكسورا ما قبلها كالرحيم والعالمين ويوم الدين وشعبان والمستقيم والضالين وحيث
ان يكون المراد بالآي العلامات التي كتبت بالبحر في المفاصل وبالرؤس ما قبلها

المجوز صفة
الله

تملك العلامات أي واخر الآيات آخوات خبير بان المتبادر من أس الشيء جزؤه
الاول والاطلاق على ما قبله غير متعارف ثم ان المحافظة المذكورة انما تتم في هذه السورة كما
اليتبين من الآيات هذه السورة لكون الكلام في بسملة والتم في كل سورة
يكتف بهذه المحافظة تقتضي في سورة الرحمن تقديم الرحيم والقول بانها قدمت في هذه
السورة لتلك المحافظة وفي سائر السور لكون التسمية في الكل على وتيرة واحدة
انما يتم اذا كانت الفاتحة مع التسمية اول سورة نزلت على انه لا يمتنع في بسملة سورة
انتم لتلها حكاية كآية سليمان عليه السلام الى البعيتين هذا وكذا لهذا المصنف
هذا الوجه وجعله باعقوب الاظهر انه غير منصرف أي الراجح في الاعتبار ان لفظ الرحمن
غير منصرف واعلم ان النجاة اختلفوا في رحمن في انه منصرف او غير منصرف فالرسول
لا رحى ولا رحمة لانه صفة خاصة لله تعالى لا يطلق على غيره تعالى لا على غيره ولا على
فعل من حيث انتفاء فعلانه فهو غير منصرف وعلى ذهب من شرط وجود فعل
منصرف في صاحب الكشاف وتوجه المصنف الى ان الراجح عدم صرفه من غير نظر الى اختصاص
العارض المانع لا عتبار التثنية والاشارة لمصنوع وان خطر اي منع اختصاص
بان الله تعالى ان يكون له مؤنث على فعلانه او فعله بغير الحكم باظهاره منع صرفه من حيث
انتفاء فعلانه بانظر الى ذلك الاختصاص فان الاختصاص المذكور كما اوجب
انتفاء فعلانه اوجب انتفاء فعله ايضا باعتباره بوجوب اجتماع اللفظ وعدمه ببناء
على ما حققه قدس سره انه ان نظر الى انتفاء فعله وجب ان لا يمنع صرفه لان وجوده
هو شرط ومنط الحکم في الظاهر وان نظر الى انتفاء فعلانه وجب ان يمنع صرفه
لان انتفاءها هو مناط الحكم في الحقيقة او بما يتقاضيها في مضاهاها لان التثنية
في عدم قبول التثنية لانه جعل وجوده فعله اماره عليه ومناط الحكم ما اعتبار
الاختصاص بوجوب ان يكون ممنوعا من اللفظ غير ممنوع منه وهو حال فوجب ان لا

ان لا يعتبر امتناع التثنية أي انتفاء فعله وانتفاء فعلانه بسبب الاختصاص
العارض وان يرجع الى اصل هذه الكلمة قبل الاختصاص ويعرف حالها قبله و
بالقياس على نظائر ما من بابها وآياها اراد المصنف قوله الحاقه بما هو الاغلب بان
الغالب فعل ان يكون غير منصرف كسران وغضبان وعطشان وان جاء نادرا
منصرفا كخيشان لان مؤنثه خشية على ما ذكره المراد وفي وكان المصنف رضاه
ولذا ذكر قيد العالجب ولكن المعلوم من الصحاح ان الصفة من خشية خشيان في الذكر
وخشية في المؤنث وكان صاحب الكشاف اراد رضاه حيث لم يذكر قيد الغالب
وقال الحاقه باخره وبأجملة لما علم بالقياس الى بابيه واعتبار اغلب افراده
هو في حكم الكل انه ايضا في اصله مما تحقق فيه وجود فعله كان الحكم بعدم صرفه الحاقا
بما هو الغالب في بابيه اظهر من الحكم بصرفه الحاقه بما هو التثنية وفي بابيه قلما كان الحكم باظهاره
من صرفه متفهما لا اعتبار كل من القرون وعدمه جاز كل ان الوصلية المقترنة لكون
خلاف الشرط اولى بالبراءة لانه على تقدير عدم منع الاختصاص بكون له مؤنث
على فعله او فعلانه فالحكم عليه باعتبار واحد الامر من اولى قوله وانما خص التسمية بهذه
الاسماء ببيان لوجه اختيار هذه الاسماء الثلثة من غير الاسماء التي لبعلم الغالب
باساليب الكلام وخواص التراكيب ان المستحسن ان يستعان به مني على الباء
للكستعانة على اختاره في جماع الامور في كل الامور هو المعجود الحقيقي
الذي يدل على كماله الجلالة الذي هو مولى السمعي معطيها كلها عاجلها و آجلها
جليها وحقيقها على ما تدل عليه كلام الرحمن الرحيم على ما تم تحقيقه وكان الاسباب
ان يقول بذلك الحق المتيقن فان وصف نوره بالجملة بعيد من كمال الادب
ووجه افادة التخصيص المذكور في العلم هو تعليق الاستعانة بالوصف الصالح
للعلية في شتم بعلة وهذا حاله من الاسباب لا العارفين كخواص تراكيب الكلام

وتوكل العارف على ما هو مصطلح الصوفية فاتهم قالوا العارف هو المنصف في تكلمه الى حد
 مستد بالشرع ونور الحق فكانت ملائمة لقوله متوجه فانه منصوب باخبار ان العارف
 السببية عطا على العلم في العلم ولا شك ان العلم الذي يصير سببا لان توجبه العالم الشرا
 اي بكنية ومجامع من شاعره هو علم العارف بهذا المعنى وباجلته فانه ذلك التخصيص
 ان يتوجه العارف بسبب ذلك العلم توجها تاما الى حجاب القدس اي الى حجاب الله المقدر
 عن مشابهة التقصير المراد التوجه الى الله عز وجل توجها بالبر لا جرمه لا يمكن فلفظ الجنا
 تم للتعظيم والافتخار عز وجل منزلة عن الجنا ايضا لانه في الاصل القضاء وما قرب من محلة
 القوم وقوله ويمتلك بالانصب ايضا عطف على يتوجه والمعنى وبصير ذلك العلم
 ايضا لان يتمسك بحبل التوفيق اي بالتوفيق الالهي الذي هو كالجبل الميتين في ان من
 تشبث به فقد تمسك بالبرودة الوثقى لا انقصام لها وقوله ويشغل بضم حرف
 المضارعة على بناء الفاعل من باب الافعال منصوب على ما سبق اي يحل سره اي هو
 الذي هو من عالم السر والامر مشغولا بذكره بان لا يكون في قلبه الا ذكر الله وقوله والامر
 بايجر عطا على ذكره اي لا يستمد بعبادة الامر لله ولا يستعين الا اياه ونصبه عطا على
 سره كما توم وهم لا يساعد العقل وقوله عن غيره متعلق بشغل ومعنى شغل عنه اعراض
 اي يحل سره مشغولا ومعرضا عما سواه بسبب فقره على ذكره والاستعداد به قوله
 الحمد هو التناء على الجميل للاختيارى هذا تعريف لفظي الحمد هو بيان المعناه اللغوي واما
 معناه العرفي فهو فعل نبي عن تعظيم المنعم بسبب كونه متعاضدا والشكر اللغوي ايضا فلفظ
 الحمد يجوز ان يحل على المعنى المصدرى اعني الاتيان بما يدل على كون الحمد متصفا بالجميل
 وعلى المعنى المبني للفاعل اعني الحامدية وعلى المعنى المبني للمفعول اعني الحمدية وعلى الامر الترتيب
 على المعنى المصدرى اعني الاصل بالمصدر والتمريف المذكور ينطبق على كل واحد من هذه
 المعاني لان لفظ التناء ايضا مصدر ينطبق على كل واحد من المعاني المذكورة فاقى معنى

اريد بلفظ الحمد اريد بلفظ التناء ايضا ذلك المعنى لوجوب تطبيق المعرف على المعنى
 فلام الملك على الاولين لا اختصاصا للمتعلق بحسب اللام بالمسئول بل بفتح اللام وعلى الاخرين
 لا اختصاصا من الصفه بالموصوف فاعلم ان صاحب الخشاف قال في تعريف الحمد وهو
 والتناء على الجميل فغيب التناء بالتناء وهو رفع الصوت اطهارا لما ادعاه من
 باللسان وكونه شيع واول واطلق الجميل والمصنف تصرف منه بحرف وزيادة
 حرف قيد التناء وذا وقد الاختيارى فوجه اللفظ هو ان التناء قد يطلق على
 ما يدل على التعظيم فلا يكون الا باللسان وقد يطلق على الاتيان بما يدل عليه قوله
 كان او فعلا مقبل انه حقيقة فيهما وقبل حقيقة في الاول فقط واما في الثاني فجاز
 مشهور فان اريد بالتناء الواقع في تعريف الحمد المعنى الاول بناء على ما ذهب اليه
 صاحب الخشاف من اختصاص الحمد بما يكون باللسان فالتناء يدل عليه فيكون
 مستد كما نظر الى اصل المعنى وان اريد المعنى الثاني بناء على ما ذهب اليه المحققون
 من حقيقة الحمد اطهارا للصفات الكمالية وذلك قد يكون بالعمول وقد يكون
 وهذا اتوى لكونه دلالة الفعل قطعية وحمد الله وشاؤه على ذاته من هذا القبيل
 كما قال عليه الصلوة والسلام لا احصي ثناء عليك كما اثنيت على نفسك فلابد
 من حذف ما يدل على اختصاصه باللسان لتلاخيم هذه الفعلي على ذاته فبعد التناء وان
 الحذف جذرا عن لزوم الاستدراك على تقديره وعن لزوم انتفاض تعريف الحمد
 تقديره ان التناء باي معنى اخذ يختص بالجملة على ما يظهر من التأمل في المعنيين واما
 ما في الحديث من ان من اثنيت عليه خيرته حبت له الجنة ومن اثنيت له شره حبت له النار
 فمن قيل المشكاة واما وجه زيادة هذا الاختيارى فلما اتفقوا على ان الحمد عليه
 لابد وان يكون فعلا احتياري بالجمود حتى ان شراح الكشاف اعترضوا عن ذلك وقال
 قدس سره انما ترك قيد الاختيارى في تفسير معنى الحمد اما اعتمادا على الاشتراك

لا بد ان يكون
 التناء على الجميل
 لا بد ان يكون
 التناء على الجميل

اختيارية واما لانه اراد لفعل الجليل هو بالاختيار فزيادة هذا القيد استغنى الكلام
 عن الاعتدال المنافي لمقام التعريف فان قلت اذ اخض الجمل بالافعال الاختيارية
 يلزم ان لا يجرد الله على صفاته الذاتية كالعلم والقدرة والارادة سواء جعلت عن ذوق
 او زائدة عليها بل على انعامه الصادرة عنها بالاختيار قلت ان تلك الصفات
 لكون ذاتية كافية فيها وكونها مبادى افعال اختيارية تزلت منزلة افعال اختيارية
 يستقل بها فان علمها كذا حقيقة قدس سره في تصانيفه بان المصنوع في تعريف الجمل
 قيدين شاع اعتبارهما في احد هما الجود به كونه كذا كالجود به والثاني كونه على
 جهة التعظيم اخصرا عن الاستدراء فالشايخ في تعريفه هو الوصف بالجمل على
 الجليل الاختياري على جهة التعظيم وجوبه من القيدين سواء اخذنا
 بدل الوصف والشاء بدل عليهما دون الجود به عليه وقوله من نعمة او غير ما اى مؤ
 كان ذلك الجليل الاختياري الذي يقع محمودا عليه انعاما او غيره فكلمة من بيانية و
 المراد بالنعمة الانعام لانه الفعل دون النعمة والمقصود الاشارة الى ان الجود به
 اى يقع الحمد بارائه وان وجب ان يكون محلا اختياريا الا انه اعم من ان يكون
 من قبيل الفواضل والفضائل لا يقال لزوم تعلق الجود بفعل الاختيارى يقتضى
 ان لا يتحقق الاستحقاق الاذاتى للجود به هو خلاف ما هو جوابه لاننا نقول استحقاقه تعالى
 للشاء والتعظيم باراء فعله الاختيارى وصفه بصفته ذاتية تعالى كسائر الصفات
 المحمديّة اذ لا فاعل في الوجود الا هو وان كل ما يفعله فهو جليل وحسن لما قرره
 في محله من ان دخول الشرفى القضاء انما هو بالاتباع فشاؤنا عليه وتعييننا اياه
 وان كان معتقلا بذلك الفصل لكونه باعثاله الا ان استحقاقه لهذا التعظيم وصف
 ذاتى له تأمل فانه دقيق وربه حقيق فان قلت قوله تعالى عسى ان يعطىكم ربكم مالا
 محمودا وقولهم اتقوا ربكم ويبدل كل منهما على انه لا يجب في الجود به ان يقع باراء امر اختيارى

ترديد ان المراد بالنعمة الانعام مجازا
 او كلف المضاف لان الجود به لا بد
 وان يكون محلا اختياريا وانما النعمة ليست
 فضلا فضلا عما ان يكون اختياريا
 مشبهة

الواقع في بعض نسخ هنا او الفاعلة بدل الواو الواصلة فان قلت ايتهما اصل
 ان حمل على تعريف الشكر بالمعنى العرفى او صرف العبد جميع ما انعم الله به الى ما خلقه
 فانصيح هو الواو الا انه يأتى عن هذا الحمل بسبب من قوله فهو اعم منها بحسب المعنى واذ
 اشكر بهذا المعنى عبارة عن مجموع افعال الموارد الثلاثة لا كل واحد منها فموجب كل
 لا كل واحد من تلك الافعال جزء لا جزئى ثلاثا في النسبة المذكورة لابتنائها
 على التصادق المنافى للتفارق الكلى المتحقق بين الكل والجزء وان حمل على تعريفه
 بالمعنى اللغوى الذى هو فعل منى عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعا كما يدل عليه
 المذكورة اذ هو بهذا المعنى كلى وكل واحد من افعال تلك الموارد جزئى له صادق عليه
 فيصح لكل من الواو الواصلة او الفاصلة اما او فظا واما الواو فظا على التركيب
 على تقسيم الكلى الى الجزئى كقولهم الكلمة اسم وفعل حرف اى منقسمة الى هذه الام
 ولا يحمل على تقسيم الكل الى الاجزاء كقولهم السكبين جزء من ماء وقوله قال افادكم
 النعمان منى لثمة يدي ولسان الضمير المحبى فيسئل قاله اعرابى سأل عينا رضيت
 عنه فاعطاه درهما فرأى رضى وجه الكراهية ولم يكن مودعا له فاعطاه فقا
 الاعرابى هذا البيت ومعناه افادكم انعاما لكم على اعطائكم لى استيفاء
 الانواع الثلاثة للشكر التى هى المكافاة باليد ونشر المحامد باللسان ووقف
 الفواد على المحبة والاعطاء وما يقع في ذلك حتى جعل الموارد الثلاثة وقعة
 في معانها النعمان لكلا صاحبها استفاد منها كانه قال يدي ولساني وطلبى لكم
 في القلب الا نصيكم ومجتكم ولا فى اللسان الا شأكم ومحمدكم ولا فى اليد والجوارح
 الا محامدكم وخدمتكم وفى وصف الضمير المحبى اشارة الى انهم ملكوا ظاهره وباطنه
 واعلم ان مقتضى سوق الكلام ان ايراد البيت للاستشهاد على اطلاق لفظ
 اشكر على افعال الموارد الثلاثة مع اليقين للفظ اشكر ذكره في البيت وهذا

جعله العلامة التفتازاني لتمثيل جميع اقسام الشكر ولا كان المعنى يشوبه لكونه
 بمراطل عن السياق لم يرض به قدس سره وقال البيت استشهادا ومعنوي على ان
 اشكر بطلاق على افعال الموارد الثلاثة وبين ذلك بانه جعلها بازاء النعمة جزاء لها
 متفرغا عنها وكل ما هو جزاء للنعمة عرفا يطلق عليه الشكر لانه ثم روي على المحقق فقال
 ومن لم يشكره لذلكت عم ان المقصود التمثل بجميع شعب الشكر لا الاستشهاد على ان لفظ
 اشكر يطلق عليها فانه غير مذكور هنا افواصل كلامه قدس سره ان البيت يدل على
 مقدمية جعلها صغرى لمقدمة كليات معلومة لنا من الخارج فيتنظم قياس منتهى ما هو المطلوب
 من لفظ الشكر على تلك الافعال فكانه قيل كل من هذه الافعال في معاينة النعمة
 جزاء لها وكل ما يقع في معاينة جزاءها يطلق عليه الشكر فكل من هذه الافعال
 يطلق عليه الشكر اما الصغرى فلما ذكر في البيت واما الكبرى فليبين في اللغة
 وعرض عليه قدس سره بما حاصله انه على تقدير كونه استشهادا يتوقف
 الدعوى واهل هذا اطلاق الشكر لغة على الافعال الثلاثة على الاستشهاد
 وقد جعل الدعوى جزاء لاثبات الاستشهاد لانهما متحدة مع الكبرى لما خرد
 في اثبات كون البيت استشهادا فيرد واجبا بان هذه الدعوى
 عين تلك الكبرى بل هي مندرجة تحتها وتلك الكبرى لكونها كليات شاملة عليها على ما
 هو شأن الشكل الاول فان كبراه كلياتها تشمل على النتيجة من غير لزوم دور
 مسادرة لا خلاف الاحكام براهته ونظرته ومعلومية وجوهلية باجتماع
 العنوان وتعاوية لا جمان والتفصيل وقد حقق في موضعها بالامر عليه
 باني ان اشعر جعل الجزاء بازاء النعمة فالمرحوم منه اطلاق اشكر على
 الجميع لا على كل واحد من الثلاثة وهو المطلوب اجاب عنه قدس سره بان
 اشكر يطلق على فعل الانسان اتفاقا واما الاشتباه في اطلاقه على فعل

اختاري قلت الحمد قد يبنى بمعنى الرضا فالمراد الحمد هو المعنى وكذا الصغرى
 واعلم ان المصنف لما فرغ الحمد وكان كل من المدح والشكر قريبا منه في المعنى وقربا
 في الاستعمال ناسب ان يفتر كلا منهما على وجه يظهر التسمية بينهما فعبارة المدح
 لا تخادها في الحروف الاصول ثم بالاشكر فقال والمدح هو التثنية على الجليل مطلقا
 اي من غير تقييد يكونه اختياريا فالمدح على وجه اعلم من ان يكون اختياريا او غير اختياريا
 بخلاف الحمد على وجه اعلم استشهد عليه بقوله يقول حمدت زيدا على وجه اول
 من الفضائل والثاني من القوئل وكل منهما اما العلم فلان المراد به العلم بعبارة
 التي هي مباشرة اسبابه بالاختيار اذ لا يحكم الرجل بعلم الضرورة فلا يقال حمدت
 زيدا على علمه بان الواحد نصف الاثنين وبان السماء فوقنا واما الاكرم فلان
 المراد منه الانعام ولا شك انه فعل اختاري ولا تقول حمدته على حسنة لان
 ليس فعل الاختياريا بل مدحته اي بل تقول مدحته على حسنة فثبت القول الاول
 في المدح بل علمه يقع بازاء الفعل الاختيارية بعبارة انتفاء القول الثاني في مدح على
 اختصاصه بالاختيارية وان القول المنتهي في الجزاءات في المدح فلا يدل على اعني متعلق
 المدح وعدم اختصاصه بالاختيارية لانه لا يعلم منه انه يقع بازاء الاختيارية ايضا
 اذ على تقدير اختصاصه بالمدح بغير الاختيارية يثبت ذلك القول ايضا كما كان
 غرض المصنف على من قال تبارك وتعالى حيث عقبه بترخيص القول بالترادف الكافي بين
 مادة الافراق ولون جانب واحد فيكون ذلك في حصول هذا الغرض هكذا حقق
 المقال ويسل القائل صاحب الكشاف اما اي لفظ الحمد والمدح اخوان
 عن المصنف في تفسير قوله ما اخوان حاشية وهي قوله اي مراد فان لاختصاصها
 بالافعال الاختيارية وهو اختيار صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى ولكن انتم
 ايكم الايمان تحت قال لا يمدح شي بفعل غيره والمدح الحسن والجمال اول قوله

آية فضية توم التبارك فسا فظ عن
 درجة الاعتبار اذ لا فاعل فكيف
 يتم الكسوف

وذهب علماء في الأصول انتهى كلامه ووافقه قدس سره في هذا التفسير حيث قال في شرح
 الحمد والمدح اخوان اي مما مر ادعان ويدل على ذلك انه قال في القابيل الحمد هو المدح
 بما يجعله ان جعل هنا نقيض المدح اعني العدم نقيضا للمدح لا يقال نقيض المدح هو الجوع لا العدم
 لاننا نقول المدح يطلق على انشاء الخاص اي الوصف بالجميل يعا بل العدم وقد يخص بعد المآثر
 ويعا بل الجوع اي عدم الثابت الكلام في المعنى الاول انتهى واعترض على بان نفعه
 من القابيل لا يدل على انه اذ هو ان يكون المدح اعم ويكون عمله على من جعل
 على الخاص كما في قوله الانسان هو الحيوان اقول يا ايه معاهم التعريف لا يشترط
 المساواة فيه واعترض ايضا على ما ذكره من جعل العدم نقيضا للمدح انه يجوز ان يكون
 النقيض اللغوي فيصح ان يكون امرا واحدا نقيضا لغويا للمدح وارجح عن بان
 بالمعنى اللغوي بمعنى المعابل كون امه معابلا للمدح غير ظاهرتم قال وقيل اراد انهما اخوان
 في الاشتقاق الكبر وشبهه وجمان الاول ان الشاع في كتب المعامل الاخر
 فيما بين بن لفظين يتلاقيان في الاشتقاق الكبر او الكبر الثاني ان المدح مخصوص بالجميل
 الاختياري والمدح يعبره وغيره يقال حدث اللؤلؤ على صفاتها ولا يقال حمدتها فاختير
 ههنا الحمد على المدح ليشعر بالاختيار وعلى ان شكره يتناول الفضائل والنوازل ورواها
 بان ما ذكرناه من اليلين اوجب حمل الاخره ههنا على الترادف وان في بان المعنى
 في تفسير قوله تعالى وكن الله حبيب اليك الايمان بان المدح لا يكون بفعل الغير واول
 التمدح بالجماله حسن الوجدان المدح عنه ايضا مخصوص بالاختيارى انتهى قوله والشكر
 معابله النعمه اضافة المعابله الى النعمه من اضافة المصدر الى المفعول والاراد بالتمتع بالانعام
 اي ان شكر معابله المتعم عليه مكافاة الانعام الواصل اليه من جهة المتعم قوله اي معابله
 بانقول بان يتنمي المتعم لمسه وعلما اي معابله بالجماله بان يمدح به بجاهه واعتقاد اي
 معابله بالاعتقاد بان يعتقد اضافة بصقات الكسما او حية في قلبه لاجل انعامه الى الوضع

اما كبره فيان يشترط في الحروف الاصول من غير ترتيب
 مع الحروف في المعنى او تناسب بينه كالجذب والحب
 وكالحمد والمدح واما الكبر فيان يشترط في كثر ما
 الحرف فقط مع الاتحاد او التماس في المعنى
 كانه دوله وكالتوا والفتح كما ذكره العلامة
 التقطارة في هذا المعام منتهى

فعل القلب والجوارح حتى توتم كثير من ان اس ان الشكر في اللغة باللسان وحده ولما جموعنا
 مع الاخيرين وجعلها ملته علم ان كل واحد شكر للنعمه وانه اراد ان نعمها كثرته غدا
 وعظم فاقضت استيفاء انواع الشكر وقوله هو اي الشكر اعم منهما من وجه تفرع على
 تعريف الشكر لاشارة الى ان النسبة المذكورة مما استفاد من ملاحظة مفهوم
 المذكور اي لما كان الشكر عبارة عما ذكر كانت النسبة بينه وبين الحمد والمدح العموم
 من وجه لان مورد بهم الثلثة بخلافهما لان مورد بهما يخص الاشارة على هو المتبادر
 من تعريفهما واخص منهما من وجه آخر لان متعلق الشكر يخص الانعام لوجوب كونه في
 مقابلة الانعام بخلافهما فان كلامهما يعم الانعام وغيره واما كان قوله عليه السلام
 الحمد رأس الشكر ما شكر الله من لم يحمده يدل على ان الحمد جزء من الشكر لان رأس الشيء يكون
 جزءا له وعلى ان الشكر ينقسم بانقسام الحمد وكما ان كل منهما مافيا لا ذكره من نسبة اما
 الاول فلان الجزء ان كان خارجيا فمباين للكل وان كان عقليا فاعم او
 مساويا لثاني فلان ما ينسب الشيء ما ينقسم لانه ان يكون جزءا او لازما اعم
 او مساويا او ابنا ما كان فلا يتصور هناك العموم والخصوص من وجه اراد توجيه
 الحمد الشكر على وجه لا يقع في النسبة المذكورة وقال ولما كان الحمد
 الشكر اي كجائز من شعبة على ان يكون الطرف صفة او كائنا من شعبة على ان
 يكون حالا او جزا او معنى كونه من شعبة انه من اقسامه وانما عبر عن الاقسام بالشعب
 كونه من شعبة عن معتمها الا ان كون الحمد من شعبة بالشكر باعتبار المورد واما اعتبار
 المتعلق فان شكر من شعبة الحمد وقوله اشيع للنعمه جزئها ان او غير مدح غير هو ان
 اشيع اي كثر شيوعا وتا ولا لها اذ كل نعمه يمكن ان يعبر عنها بالثناء ومحمد
 بازائها او من الاشاعة على ما جو رسيوي ببناء اسم التفضيل من الافعال اي
 اكثر اشاعة واظهار لها وادل على كائنها اي مكان النعمه ووجودها والمفضل

فكل من صيغتي التفضيل والتشبعان الباقيان اعني الاعتقاد وعمل الجوارح
 لما كان اشيع وادنى من الاعتقاد وعمل الجوارح كما من الاعتقاد فاشارة الي وجه
 بقوله لخصاء الاعتقاد اي لخصاء هذه الشجعة لكونه امرا قليا لا تدركه الجوارح كما من
 عمل الجوارح فاشارة الي وجهه بقوله لما في اداب الجوارح اي باعتبارها فان الاداب
 كالالتعاب وزنا ومعنى من الاحتمال بيان لكلمة اي ان عمل الجوارح وان كان
 ظاهرا الا انه يحيل خلاف ما قصد به فانك اذا نيت تعظيما لاحد اعمل لقيام امر
 اذا لم يعين القيام للتعظيم واما النطق فهو الذي يفصح عن كل خفي فلا خفاء
 فيه ويجلي كل مشبه فلا احتمال لم يل هو ظاهر في نية معين لما اريد وضعا
 كذا قال قدس سره في حاشية الكشاف وقد يتوهم المناقاة بين كلامه هذا وبين
 ما ذكره في حاشية المطالع في كون المراد الفعلي اقوى من القولي من ان الافعال
 التي هي اثار التسمية تدل عليها ولا تامة محتملة قطعية لا يتصور فيها تخالف بطلا
 الاقوال بان دلالتها عليها وضعية وقد يتخلف عنها مدلولها وقد يعين بطلان
 الدلالة بعد تحققها لا ينافي في نحو ما عن التمتع لتطرق الاحتمال لا يقال كما ان دلالته
 القول لا تتمق بدون العلم بالوضع ويتوقف عليه كذلك لانه الفصل يتوقف
 على علاقة بديه بين المدلول و ظاهر انه بعد حصول بدين العلمين يتخلف المدلول
 في القول لا يتخلف الفعل لانا نقول قلما يتفكك اللفظ في المحاورات و
 بيان المقاصد من العلم بالوضع فجزء اللفظية في المحاورات يتحقق دلالة على
 مدلوله وان لم يحصل القطع بتحقق مدلوله بجزء اللفظ بخلاف الفصل فان مدلوله
 وان كان بعد فهمه مقطوعا بالتحقق الا ان العلم بالعلاقة بينهما لا يحصل بجزء
 صدور عن الفاعل بل لا بد في الاكثر من نظر في كل من يحصل العلم بالعلاقة وجودا
 لما في قوله ولما كان المراد هو قوله جعل على بناء الجمل الذي لا يلائم كون المراد من

بين شعب الشكر وادنى من سائر اشعب جعل المراد الشكر والتوفيق كما ان المراد
 اظهر الاعضاء وادنى من اصل لها وعدة لبقائها كذلك المراد اظهر انواع الشكر
 واشتملها على حقيقة الشكر التي هي الابانة عن النعمة وكشفها حتى اذا انتفى كان عد
 كما انتفى فقال اي بناء على الجمل قال على الصلوات سلام المراد الشكر ما شكرا
 من لم يجده فانه اذا لم يعترف بالانعام ولم يشكر على المنعم بما يدل على تعظيمه واكرامه
 لم يظهر منه شكر وان اعتقد وعلم بغير شكرا لان حقيقة الشكر اظهار النعمة والكشف
 عنها كما ان كفايتها اخفاؤها واستترها كما قال قدس سره وخلاصة الكلام ان قوله
 على الصلوة والسلام المراد الشكر ليس محمولا على ظاهره بان يراد انه جزء حقيقة من
 الشكر وكذا قوله ما شكرا منه لم يجده ليس المراد منه انه ينفي الشكر حقيقة بانتفاء
 حتى ينافي النسبة المذكورة بل كل منهما مني على المباينة في تمثيل المراد بالقياس الى سائر
 اشعب باس من القياس الى سائر الاعضاء في كونه اصلا وعدة وكون ما عد
 بالنسبة اليه كعدم فلا يفتق في النسبة المذكورة فانه في توهم المناقاة قوله ولقد تم
 نقيض ذلك فان نقيض شكره لا كان معرفة نقيض الشئ بقصد زيادة معرفة ذلك
 الشئ لما تقرر من ان كان معرفة الاشياء اعم او بجزءا ضادا كما تعرض لبيان
 نقيضها اذا المراد بالنقيض ههنا التضاد لا النقيض المصطلح الذي هو عبارة
 عن رفع الشئ وسلبه لان الهم وجمودى كالمجد والمجد لانه وصف ما يفتق على
 التحقير ثم ان المشهور ان الهم نقيض للمجد فالحكم بكونه نقيضا للمجد اعم
 على تقدير مترادف المجد والمجد على ما ذهب اليه صاحب الكشاف واما على تقدير
 كون المجد اعم من المجد على ما منى اليه المصنف فلا يصح ذلك الحكم وما يقال لا يشبهه في
 كل ما هو نقيض للاعم فهو نقيض للاخص لا يرى ان اللاجوان كما هو نقيض للمجود
 نقيض للانسان لان كل لاجوان لا انسان بدون العكس فاش من عدم الفرق

بين كون نقيض احد المنهوبين عين نقيض المنهوب الآخر وبين صدق نقيض احد هما على ما يصدق عليه نقيض الآخر والمطلوب هو الاول المتحقق بما ذكره من التفسير هو الثاني
اذ التاجوان الذي هو نقيض الاغم ليس عن الانسان الذي هو نقيض الاضيق
وهما منهومان متعابران يمكن تصور كل منهما بدون الآخر فصدق مفهوم اللان
على كل ما يصدق عليه الا جيون يكمل ما تقر عنهم من ان نقيض الاضيق اغم مطلقا من
نقيض الاغم وصورة في المثال المذكور كيف وكما استلزم صدق احد المعهوبين
على كل ما يصدق عليه الاخر اذ هما لا يتحدان مع الانسان لان كل انسان
وهي في المقام خلت اذ ايفاءه على تقدير عدم الترادف بين الوجود والعدم يكون
كل منهما نقيضا ضد اللان اذ التقادس الطرفين وقد تقر عنهم ان ضد الواحد
لا يكون الا واحدا فالاولى ان المراد ههنا دخول من النقيض الثاني ومانا العام
منا في الخاق او يقال ان قول المصنف ان اخوان الى ههنا ودخل تحت مقول قيل و
حكاية كلام الكشاف وهو جنبي على الترادف فلا يرد عليه شيء مما ذكر قوله ورتوعا
رفع لفظ الجود في قولنا الحمد لله بالابداد اي بسبب كونه مبداء قال قدس سره ربما
يتوهم ان الجور معمول المصدر واللام لتعويبه كافي في ذلك اعني الحمد لله قد ارتفع
بالابداد مع ظهوره يبين ان الطرفين هما مستتر وقوع خبره ولا يربط به بيان
اعني النصب انتهى قد يقال الاول ان يقال وجه التعرض لرفع الحمد حاله
في الال التنبية على ان الحمد يستحق التقديم على الله باعتبار الال والاول وهو
النظر او الجور معمول الال يرتفع ببيان كونه خبرا ولا دخل للتعرض لرفع الحمد
انتهى وقد فوه بان التعرض لرفع توطئة لبيان كون الطرفين خبرا وهو لرفع التوهم
المذكور وبالجملة قوله خبره لله يريده ان الطرفين ليس لغوا متعلما بالحمد بان يكون خبرا
للحمد او يكون الخبر محذورا فانه لا ضرورة تدعو اليه قوله واصلا الى اصل الحمد التنبية

يعني ان يكون منصوبا او الال في النصب او اصل الرفع النصب بمعنى انه متغير من
النصب معدول منه واما ما كان فالمراد ان الال في اعراب الحمد ان يكون منصوبا
وان كان مرفوعا فالاول بين قدس سره كون الال في النصب بان المصادر احدا
متعلقة بحااتها كما انها تقضي ان تدل على نسبتها اليها والال في بيان النسب و
التعلقات هو الافعال بهذه المناسبة تستدعي ان يلاحظ مع المصادر افعالها
التي صلت لها وقد تأيدت هذه المناسبة في مصادر مخصوصة كثيرة كما في النصب
بافعال مضمرة فقد حكم بان صلة النصب واية ه بانه قراءة بعضهم وانشاء المعبر
وقد قرئ به اي قد قرئ الحمد لله بالنصب الال لانهم قالوا اصله حدثت الله حمدا
حذف الفعل له لانه المصدر عليه او دخل اللام الجارة على المفعول ارفع الحمد و
باللام فصار الحمد لله بغير الدال على النصب بالفعل المحذوف ثم عدل من النصب الى
الرفع لما ذكره المصنف بقوله وانما عدل من النصب الى الرفع بان جعل مرفوعا
بعد ما كان منصوبا ليدل على العدول والرفع على عموم الحمد وثباته اما دالة العدول
على ما ذكره فلان العدول عن الال نقيض نكت وما ذكره يصح نكتة فعمل عليه اما دالة
الرفع عليه فلان الجملة الفعلية تنقلب اسمية والاسمية صالحة لان يعصدها ما ذكر
وعلى التصديق انما يتم الكلام لو لم يدل النصب الجملة الفعلية على العموم والاشارة
فان قول ان اريد بالعموم الدوام وجعل الثبات عطفا على خبره فالامر ظاهر لان
الفعلية انما تدل على الحدوث والتجدد دون الدوام والثبات واما الاسمية فهي
وان دللت بنفسها على الثبوت المطلق اي لا بشرط التجدد ولا بشرط عدمه على ما صرح
الشيخ عبد القاهر بانه لا دلالة في زيد منطلق على اكثر من ثبوت الانطلاق لزيد
الا انها بمعونة المقام وانضمام العدول اليها بما يفيد التجدد تدل على انه اريد بجزء
ذلك الثبوت المطلق عن التجدد والثبوت الجزئي عن التجدد وهو الدوام والثبات

على ان الائمة وان لم تدل دلالة فعلية الا على الترتيب المطلق كما ذكره الشيخ الا انها تدل
دلالة عقلية على الدوام على مال الرضى في الصفة المشبهة انما لم تدل على التجرد
ثبت الدوام بمقتضى العقل اذا كمل في كل ثابت دوامه اى لم يظهر ما يقطعوه وان
ايدى بالعموم عموم الحد ونحوه لجميع افراده بحيث لا يشترط فرد منها حتى يكون المعنى
ان كل فرد من افراد الحد من الازل الى الابد من اى حاد كان ثابت له تعالى
قالا سيمتد على مجموع الاعماد اما الفعلية فانها لا تدل على كونها مجموع الاعماد لان
ان قدر الاصل حدث حاد كما هو المشهور فغاية الامر ان يفيد بعد دخول الاعماد
على المبدأ شموله لجميع افراد الحد كحد واحد وان قدر ان الازل تمد على مفعله صحت
فانما تدل على ان جميع افراد الحد الصادرة متساوية له تعالى ولا تدل على ثبوت
الافراد الازلية له تعالى كما هو الصادرة في الازل وقوله دون تجرده و
يؤيد كون الثبات في العموم حيث تعرض للتجدد والمقابل للثبات ولم يتعرض
لما يقابل العموم ثم ان عطف الحدوث على التجرد عطف تفسيري وقائده الاشارة
الى ان التجرد الذي يدل عليه الفعل بمعنى الحدوث لا يمنع التقفية شيئا فثابت
قدس في حواشي المطول ان دخول الزمان الذي من شانه التغير في مفهوم الفعل
يوزن باعتبار التجرد في الحديث وذلك لان المناسبة بينهما اكثر واعتبار
الاتزان على هذا الوجه اولى وانسب ثم قال هذا اذا اريد بالتجدد الحدوث واما ان
اريد به التقفية شيئا فالصحيح ان ليس داخل في مفهوم الفعل وصف قابل بغير
من خصوصية الحدوث او اقتضاء المعام لكنه يخالف بظاهره ما ذكره في شرح الاشياء
حيث قال فيه ولما كان الرفع والاعلى الثبوت مجردا عن قيد التجرد والحدوث
ناسب ان يقصد به الثبات والدوام بمجموعة المعام بخلاف النصب المستلزم لتغيير الفعل
الذليل بوضعه على الحدوث والتقضية فانه يدل على ان التقضية داخل في مفهوم الفعل

وصفاته تدبر فان قلت الائمة الائمة التي تدل على الثبات دون التجرد والحدوث انما هي
الائمة القسرة واما الائمة التي خبرها جملة فعلية فقد خبر حواياتها كالفعالية الصريحة في
التجدد التي خبرها ظرفية كما في خبره ان قدر الطرف بالفعل فهي ايضا اسمية خبرها فعلية
وان قدر باسم الحال فلكونه بمعنى الحدوث بغيره على ان الطرف يكون في حكم الفعل
فرتوابع الفعلية القسرية وبين الائمة التي خبرها فعلية بان المقصود في الفعلية نسبة
الى فاعله واثباتها على التجرد والتمسك في الائمة المذكورة نسبة الفعلية الى المبتدأ
وكون النسبة في الفعلية التي وقعت خبرا على التجرد ولا يستلزم كون نسبتها الى المبتدأ كذلك
تجزوا ان يخل هذه الائمة على الدوام عند وجوده اى كالعقول بخلاف الفعلية لكنه
يشكل فيما اذا كان المنسوبة في الفعلية الواقعة خبرا ضمير المبتدأ بخويزيد قام فان النسبة
الى ضمير النسبة اليه حقيقة تقتضي الفعلية ان تكون نسبة القيام الى زيد على التجرد
ومتقضية الائمة ان تكون تلك النسبة على سبيل الدوام فيلزم تحقق المتساويين لا يمكن
ان يجاب عنه بان اللازم تحقق الدالين ولا تسمى بينهما واما الثاني بن
مدلوليهما ولا تحقق لهما اذا يلزم من تحقق الدالين تحقق المدلولين فالمتحقق
لا تسمى فيه والذاتية التسمية لم تحقق لان كون الكلام دالا على المتساوية
محدورا يوجب التحقيق في الجواب هو ان المنسوب الى المبتدأ ليس حين المنسوب
الى الضمير المنسوب اليه هو مجرد القيام والمنسوب المبتدأ هو مضمون الجملة
الفعلية وهو القيام في الزمان الماضي فيجوز ان يكون ثبوت القيام لزيد على
سبيل التجرد وفي الزمان الماضي ويكون القيام المتجدد الواقع في الزمان الما
ثابتا له واما فيكون طرف ثبوت القيام لزيد هو الزمان الماضي فقط وطرف
كون زيد قائما في الزمان الماضي هو جميع الازمنة مثلا اذا كان زيد صاحكا و
ابصر فكونه صاحكا وان حصر العصر الا ان كونه صاحكا في العصر ليس مخصصا

قلت لورد ولا يمكن
ان يجاب
مقتضى

يا بصير على اعمى لصدق قولنا وانما زيد ضاحك في العصر وقوم سواي الجرد المصادق
 التي تنصب بافعال مضمرة لانها تستعمل معها ما يبدى بان لقوله واصله التنصب على
 ما ظهر مما نقلت منه قدس سره فكانه قال بويككون اصله التنصب انه قرئ به وانه من
 المصادر التي يحذف في اصحابها وجوبا سماها قاضي علي في ذكره ابن الجيب بوجه مستقيا و
 عينا وخيبة وجذفا ومجدا ونسكرا وعجبا ومعنى كونه لا تكاد تستعمل معها الا تكاد تستعمل
 تلك الافعال مع تلك المصادر وتلك المصادر مع تلك الافعال ثم ان المصدر
 اسلوب الكشاف فانه ذكر هذا التأييد في حجب قوله واصله التنصب كما هو المناس
 والمصاحفة ما يفتصل بينهما بما هو من تمة السابق وتعلق به تعلقا تاما وفعالا
 يتوهم ان معنى اصالة التنصب كثرة استعمال المصدر منصوبا بفعل مضمرة قوله والتعريف
 فيه للجنس لما ذكر معنى الجرد واعرابه وما يتعلق بهما شرعا في بيان معنى اللام ولم يصل
 واللام في تعريف الجنس تنبها على ان كون اللام في تعريف امر مفرغ عن
 لانواع فيه اصلا وانما التردد في انه تعريف الجنس او الاستغراق قوله ومعناه
 الى معنى تعريف الجنس في الجرد الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الجرد هو يريد بان
 معناه الاشارة الى ماهية الجرد وحيثه لان قوله ان الجرد هو بيان لقوله ما يعرف
 بتقدير من ائى ان الجرد هو المراد بما هو يقع في جواب السؤال عن الجرد بما هو قد
 تقرر في محله ان الواقع في جواب السؤال من النوع بما انما هو المحل للبين الى
 الجرد وحيثه فاصله ان معنى تعريف جنس الجرد الاشارة الى حقيقة المعلو
 المتيممة عند كل من هو عالم بالوضع ولذا قال قدس سره في قوله ومعناه الاشارة
 الى تضيح بان معنى تعريف جنس الاشارة الى حضور التيممة في الذهن وتتميزها هناك
 من سائر التيمات فان المنكر وان دل على ماهية معقولة متميزة في الذهن حاضرة
 عنده الا ان الاشارة اليه في تعينها وحضورها فاذا عرف بلام الجنس فقد استشير

الى ذلك والفون بن حضورها وتعينها في الذهن وبين الاشارة الى تعينها وحضورها
 لا يخفى ثم قال قدس سره وتحقيق الكلام ان معنى التعريف مطلقا هو الاشارة الى
 مدلول اللفظ معهودا في معلوم متعين حاضر في الذهن وقد صرح بعض الفضلاء
 قال التعريف يقصد به عين عندك مع حيث هو معين كما اشار اليه
 الاعتبار واما التكره فيقصد بها التفات النفس الى معين من حيث ذاته ولا
 فيها تعينه وان كان معينا في نفس لكن بين مصاحبة التعيين وملاحظة فرق جلي
 ومتمدى تصوير ذلك مقدمة هي ان من المعاني الالفاظ المحسوسة الوضع والعلم
 فلا بد ان يكون المعاني متصورة بمنزلة بعضها عن بعض عندك السامع فاذا دل اسم
 على معنى فلا يحلو ان يكون ذلك الاعتبار ان يكون المعنى معينا عندك مع تميزا
 في ذهنه ملحوظا معه او لا فالاول يسمى معرفة والثاني تكملة ثم الاشارة الى تعين
 المعنى وحضوره ان كان المعهود الى فرض جنسا وماهية كاسماء واما شخصيا ان
 كان فردا منها كزيد والافلا بد من امر خارج عن بشارته الى ذلك فاللام اذا دل
 على اسم فاما ان يشار بها الى حصة معينة من سماه فردا كانت او افرادا كذو
 تحقيقا او تقديرا وتسمى لام العهد ونظيره العلم الشخصي فاما ان يشار الى سماه وتسمى لام
 الجنس واما ان يقصد المستمي من حيث هو كما في التعريفات ونحو قولنا الرجل
 خير من المرأة وتسمى لام الحقيقة والطبيعة والنظيره العلم الجنسي واما ان يقصد المستمي
 من حيث هو موجود في الافراد بقرينة الاحكام الجارية عليه الثانية له في ضمنها
 فاما في جميعها كما في المقام الخاطي بعبارة ايهام ان القصد الى بعضها دون بعض
 لانه المتساويين على الاخر وتسمى لام الاستغراق ونظيره كلمة كل مضافة الى التكره
 واما في بعضها كقولك ادخل السوق حيث لا عهد وتسمى عهدا ذهابا ونحوه
 التكره ولذا كبر عليه احكامها فظهر ان اللام اما تعريف الجنس او تعريف العهد

تدرست بشارته الى ذلك فاصله قدس سره
 حيث كان مثل الاشارة في اسماء الاشارة
 كونه الكمال والكمال والغيبية في الضمائر
 كالنسبة المعلومة مجلية وغير جلية في الموصولات
 والمضاف الى المعارف وتكون في اللام والهاء
 في الموصولات بها منسوبة

وان الاستغراق ليس معنى تعريف الجنس ان كان استفاداً من المعرف للام الجنس
في المواضع الخطابية وقوان الاحوال انتهى فعلى هذا التحقيق معنى قول المصنف والتعريف
في الجنس ان التعريف فيه للتحقق من حيث هو تعريفه جعله مقابلاً للاستغراق
قال اول الاستغراق اي الجنس باعتبار القصد اليه حيث تحققت في ضمن جميع افراد
جسمه يقتضيه المقام اذ العهد الذي في مالاي ساعده المقام وفي بعض النسخ قيل
لاستغراق قيل هذا القائل هو لسكا كى ثم ان المصنف خرج كونها للجنس حيث قدما
ومرض القول بالاستغراق في بعض النسخ وتبع في ذلك صاحب الكشاف فانه
القول بكونها للجنس ورد الاستغراق حيث قال في الاستغراق الذي يتوهم كثير
من الناس ثم منهم واختلف ان طرون في الكشاف في وجه اختياره للجنس ورد
الاستغراق وذكره واوجهاً والشرح قدس سره في جميع تلك الوجوه ثم قال والجنس ان
السبب في الاختيار هو ان اختصاص الجنس استفاداً من جوهر الكلام ومستلزم للاختصاص
جميع الافراد فلا حاجة في اذية المقص الذي هو ثبوت الحمد له تعالى وانتفاؤه عن غيره
الى ان يلاحظ الشمول والاحاطة ويستعان فيه بالامور الخارجية فان قلت
اذا استعين بها صار اختصاص افراد الحمد متعدياً واذا اكتفى بدلالة جوهر الكلام
صار مضمواً ضمياً والاول اولى فلم اخار الثاني قلت اجاب عن هذا قدس سره
في حواشي المطول بان الاختصاصين متلازمان فان كان المقص اختصاص الجنس
فلا مظهر وان كان اختصاص الافراد فقد جعل اختصاص الجنس دليلاً عليه وسلك
طريقة البرهان فنق من البلاغة وانت خبير بان هذا الوجه الذي ذكره قدس سره
يتوقف على امرين احدهما ان الاختصاص استفاداً من اللام بمعنى المحم وتامها ان
اختصاص اعملى واعرف من اختصاص جميع الافراد حتى يكون الاول دليلاً على الثاني
وكلا الامرين محل بحث اما الاول فقد صح فيه العلامة انه وانى حيث قال في محقق

فان كان المقص اختصاص الافراد
فلا مظهر وان كان اختصاص الافراد
فقد جعل اختصاص الجنس دليلاً عليه

محقق الاصول قوله قدس سره قد اول بلام التعريف والتخصيص على اختصاص الجنس
المستلزم لاختصاص المحامد كلها وليست كذا لان الظاهر ان اللام انما يدل على
الاختصاص بمعنى التعلق لا بمعنى الاختصاص يدل على ذلك انهم لم يبعدوه من طريق
كاعداً واصل الحروف المشعرة بالحكم منها وان قولك المال لا يزيد لو كان والا على
المال على زيد كان قولك المال لا يزيد مفيداً للمال في صفة الاختصاص في زيد
لحصول هذا المعنى على هذا التقدير قبل ورود ما والا وكان قولك الحمد مفيداً للمحم
على الاختصاص بالله تعالى لا على قصره على الله تعالى لان قولك الحمد لله كما كان الا
على اختصاص الحمد بمعنى كونه مقصوراً عليه تعالى لم يكن تقديم الطرف مفيداً لهذا الا
الى اصله ونبه بل يفتقر ذلك الاختصاص على البناء واللازم مستفك كسبب للاختصاص
الكشفي قال في سورة التغابن قدم الطرف في قوله تعالى الملك الحمد لله
بتقديمها على اختصاص الملك الحمد لله عز وجل هذا صريح في ان هذا المحم لم يكن
بدون التقديم اذ لو كان حاصله بدونه لم يكن التقديم مفيداً لهذا المحم لكونه
الكلام بجوهره لا شتمه على اللام انتهى واقول في الجواب يمكن في دلالة اللام
على الاختصاص بمعنى الاختصاص كون مقصود المقام جميع المحامد فيه تعالى فاقص
في مقام الحمد استفاداً من اللام باستعانة المقام ولا يلزم ان يكون والا على
في جميع مواد استعمالها فانه في جميع ما ذكره من وجوه الدلالة سوى ما نقله مما
ذكر في سورة التغابن وجوابه ايضا استفاداً مما قال قدس سره في شرح المقام
من ان كون اللام الجارة في لكم وكنم مفيدة للاختصاص بمعنى المحم ان سلم لم يشأ
دلالة التقديم على جواز اجتماع الادلة على مدلول واحد قال في الحاشية هناك
يعني ان الاختصاص استفاداً من اللام ليس هو المحم ولو سلم فلان ما فاه انتهى
حتى كلام قدس سره ايضا مشارة ان ان الاختصاص المحم في ليس معنى اللام

في احوال المسند في بيان المادة
المحققية لتقديم السنه مسته

لكن لا ينافي هذا ان يتعان في المقام كما ان الاستغراق ليس تعريف ^{الجنس}
 لكنه يستفاد من المعروف بلام الجنس استغراق المقام على ما سبق حقيقة وتعالى
 في الجواب ان الاختصاص المستفاد من اللام هو الاختصاص بالاثبات المستفاد
 من التقديم هو الاختصاص في الوجود وانت خير عابية من الكلف من غير ضرورة
 تدعو اليه واما ان في خلافه يجوز ان يستدل باختصاص جميع الافراد على اختصاص
 الجنس كقولنا الاختصاصين متلازمين فليس الاستدلال باجدهما على الآخر او على
 من العكس ليس احدهما اوضح من الآخر والبرهان ان يكون اوضح من المدعى
 فخاف في مرتبة واحدة فلا يتعين كون احدهما وليا للآخر فمتبناه وجوابه ان
 الاستدلال من اختصاص الجنس على اختصاص جميع الافراد استدلال برهاني
 وهكذا استغراقه وان البرهان من الاستغراق واما ان الاختصاصين في مرتبة ^{واحدة}
 اذ ليس احدهما اعرف والآخر فكيف يستدل به على الآخر فاقول تعقل اختصاص ^{الجنس}
 لا يتوقف على تعقل الافراد وملاحظة وجود الجنس في منهما حتى لو فرض وجود الجنس
 من حيث هو هو بدون تحققه في ضمن الافراد ^{الجزء} العقل تحقق اختصاص الجنس بخلاف
 الاختصاص الاستغراقي الذي هو اختصاص الجنس في ضمن جميع الافراد فانه يتوقف
 تعقله على تعقل امر زائد وهو وجود الجنس في ضمن الافراد وقد تقررت في محله ان ما يكون
 شرط تعقله ان كان عند العقل خفي وما كان اقل كان عنده اوضح واعرف ^{واعلم}
 اننا قد لاقينا في بعض اسفارنا واحدا من فضلا العمرفقال عندي وجه وجهه ^{اختيار}
 الجنس دون الاستغراق غير الوجوه المذكورة افادة بعض سائذي آوانه
 لما كان المقصود هو الودام والاثبات حتى عدل عن التصيب الى الرغ للاجل وجب ^{الحل}
 على الجنس دون الاستغراق اذ الودام والاثبات لكل فرد واما الودام ^{الاثبات}
 للجنس والطبيعة فتطلب تحديد افراد الموضوع لا ينافي انحصار وطبيعة الموضوع في الجنس

في ضمن تلك الافراد والمجردة بالمول على وجه الودام والاستغراق والذم في تقيده ^{الجنس}
 هو هذا على ان يحد الافراد يستلزم تحيد الطبيعة بل عين تحيد واما تقررت في محله ان
 الفرد واما هو عين انصاف الطبيعة لا بشرط ذلك لانه لا يحد بل انصاف ^{الجنس}
 وقوله والحمد في الحقيقة كذا لله تعالى ذهب اكثر ان طريق الى انه دليل الاستغراق
 والاولى ان يجعل دليل الكل من الجنس والاستغراق لان الغرض من تخصيص الجنس ايضا
 تخصيص جميع الافراد لكن بطريق البرهان على ما عرفت فالمقصود الاصلي هو جعلت
 اللام للجنس والاستغراق هو اثبات جميع الحامد لله تعالى فصرف الدليل الى الاخير يوهن
 ان هذا المقصود انما يحصل على تقدير الاستغراق ومعنى قوله اذ الحمد في الحقيقة كذا لله تعالى
 انه تعالى في ذاته يستحق كل الحمد لان الحمد كله مختص به واللام المصادره ^{المطل}
 ثم ان دعوى حصر استحقاق الحمد كله في الله تعالى مبنى على عدم الاعتداد ^{بالعبد}
 بجعل الجنس في المقام المطابق منصرفا الى الكمال كانه كل الجنس والافعال ^{تخصيص}
 جنس الحمد ولا جميع افراده بسبب ان الله تعالى اهل الحق فلان خالق افعال العبد ^{عند}
 وان كان هو الله تعالى لكن للكسبية يدخل في جميع الحمد اليه ايضا بهذا الاعتبار
 كيف وتصرح ائمة الكلام بان للعباد افعال اختيارية يتأبون بها ويعاقبون
 عليها فيستحقون بها الحمد والذم في الدنيا ولذا ذم الله الكافرين حيث قال
 عز وجل ويحيون ان يحيدوا بما لم يفعلوا فانه يدل بمضمونه على انهم ان اجابوا
 يحيدوا بما فعلوا من الافعال الحسنة لما استحقوا هذا الذم واما عند المعرف ^{فلا}
 خالق افعال العبد عندهم هو العبد ويجوز تملكين انه تعالى واقدره عليها ^{تخصيص}
 الحمد عليها تعالى غاية اللام ان يرجع اليه سبحانه ايضا كل حمد باعتبار وهو ^{عند}
 التخصيص من الكسبية الى ما ذكرنا مفضلا اشار بقوله اذ ما من خير الا وهو
 مؤديه هو تعليل بقوله الحمد كله لله تعالى يعني ان كل حمد فاعيا يقع بازاء ما هو خير جميل

تحقيق المقام

علاوة على ذلك...

وما من خير ايميل الا ومعه وموجده هو الله تعالى لا غير وهذا الاعتبار يكون
العبد بازا، الخيرات الحاصلة له كسبها راجعا الى حمد الله تعالى ولذا قد يكون كل
دفع بقوله في الحقيقة فلا يرصان هذا الدليل لا يدل على المدعى اذ هو العبد في مقابلة
افعال الكسبية حميدة العبد لانا نقول نعم لكن بالبطاهر لان الحقيقة لان كل ما هو
محمود عليه منه تعالى اما بوسط كالتعم الواصلة اليه من غيره او بغير وسط كما في قوله تعالى
علينا ابتداء بلا مدخلية الغير مثل الوجود وما يتبعه من الكمالات وجعل قوله بوسط
اشارة الى ما يرى المعركة من نسبة افعال العباد الى اختيارهم وقوله بغير وسط
الى ما يرى الاشاعة من نسبة الكل الى القدرة القدسية كالفعل البعض لا يلائم
ما ذكره في معرض الاستدلال من قوله كما قال الله تعالى وما يكلم من نعمه لمن انعم
يدل على ان المؤمن في التعم كلها هو الله تعالى فان معنى كونها من الله تعالى صدور
عنه تعالى قوله وفيه اي في اثبات الحمد لله تعالى اشعار بان الله تعالى قادر على كل
اي تتلعب بهذه الصفات او الحمد لوجوب كونه واقعا بازا الفعل لا
لا يحق الامن كان هذا المذكور من الصفات نشأة اي حاله ووصفه بان يكون
متصفا بها لان الاختيار يستلزمها لا متناع صدور الفعل عن الفاعل باختياره
بدون حيوة وقدرته وادارة وعلمه لما تعرض من تمامها بالافعال الاختيارية
قوله وقرئ الحمد بغير الاء بالاتباع الدال اللام اي بجعل الدال ابجا
لام الجر في لغة الكسرية وقرئ ايضا بالعكس اي بضم لام الجر في لغة باتباع اللام
الدال ان يجعلها مضمومة مثل الدال الاول لغة بني تميم وبعض عظماء قراءتها
الحسن البصري والعكس لغة قيس قراءتها ابراهيم بن ابي عبد الله ورجح صاحب
هذه القراءة من حيث ان منها جعل الحركة البناءة تابعة للاعرابية التي هي اقوى لها
على المعنى وما يقوى هذه القراءة ويرتبطان فيه تفنيم لفظ الجلالة ورجح بعضهم

قراءة الحسن كونها في قبيلتين ويكون الاكثر في اللغة جعل الاء في متبوعها ولان في قراءة
الحسن جعل الحركة اللازمة متبوعة وغير اللازمة تابعة وهو اولى من العكس اذ في اللام
يزول من سهل صفة للاتباع ولما تعارضت وجوه التخرج من الطرفين توقفت المص
لم يترجح شيئا منها ولما كان ههنا منقطة ان يقال اتباع احد الطرفين في حركة ايم
يكون في كلمة واحدة مثل مخدر الجبل بضم الدال بفتح اللام ومغزاة بكسر الميم اتباعا
والحمد لله كل من فكيف وقع الاتباع في كلمتين اشار الى وجه جواز تولد ترتيبا لهما
لفظ الحمد واللفظ لله من حيث انهما يستعملان في المحاورات مع بحيث لا ينفك
احدهما عن الآخر غالباً منزلة كلمة واحدة فعول بهما معول بكيفية واحدة فجزى بينهما الاء
قوله الرب في الاصل اي اصل وضعه بمعنى التبرية اي مصدر يستعمل بمعنى التبرية يقال
ربه ربا بمعنى رباه تبرية فها مترادفان واما حديث ان زيادة اللفظ تدل على نفاذ
المعنى فليس مطرد كما سبق وهو اي الرب بمعنى التبرية او التبرية والتكثير باعتبار الجبر
بتلخيص الشئ وايصاله الى كماله وهو ما يتم به النوع ايا في ذاته كهيئة التبرية فانها كمال
للخشبة التبرية اذ لا يتم التبرية في حد ذاته الا بهما ويطلق عليه كمال الاول اذ في
كالبياض فانه كمال للحشم الابيض لا يكمن في صفة الابه ويخص باسم الكمال الثاني والقول بان
المداهمتا هو الثاني فالوجه له فانه شئ ممكن جميع ما سواه ذاتا وصفة فالتخصيص بالآخر
كلمة تدبر فالترية ايصال الى اتم به ذاتا او صفة شيئا اي بتلخيصه في كماله
النظفة الى مرتبة الانسان متدبرها في اطوار الخلق كما نطق به الكتاب العزيز ثم صفة
البري ابتداء من غير ان يجعل بمعنى الفاعل او يقدر ذوقها لغة في مقابلة التبرية كانه
التبرية وتجمع منها كالصوم في رجل صوم والعدل في رجل عدل فانهم حققوا ان جعل
مثل هذه التبرية اكب من المجاز العقل ابلغ من اعتبار المجاز في الطرف بجعل العدل
مثلا بمعنى العادل او ذو عدل بتقدير المصافح مثل وانت غير بان كلمة ثم في قوله ثم

صغيرة الله سبحانه

ليس واقعا موقعا لان الوصف لا يرجع نقله من معناه المصدر في بل في حال كونه مصدرا
 ليفيد المبالغة لكون المجاز عقيقتا اقول قد عرفت ان معنى قوله هو في الاصل بمعنى
 التبرية انه في اصل وضعه يستعمل مصدرا بمعنى التبرية يقال بربا بمعنى رباة تبرية
 بمعنى قوله وصفه ثم استعماله وصفا اي محولا على الغير ولا شك ان استعماله وصفا
 متاخر عن استعماله مصدرا وقيل القائل هو صاحب الكشاف فانه جعل كونه نعتا اصلا
 حيث قال يجوز ان يكون وصفا بالمصدر للمبالغة بعد ما قال ولا هو نعت اي صفة
 بل قول من يبره بفتح العين في الماضي وضمها في العاين فهو رب فان الرب
 صفة تشبهه بمعنى الرب ووجه التبرية هو انه جعله صفة تشبهه من الفعل المتعدي
 فلابد من التأويل ان يقال اراد انه مأخوذ من ربه بعد جعله لازما بالنقل الى محل
 بالضم كما سلف في الرحيم وايضا في نفوت للمبالغة المتفاداة من الوصف
 بالمصدر فان الصفة المشبهة وان بنيت للمبالغة الا انها ابرز من المبالغة
 التي يجعل منها الذات عين الوصف القائم به ولما كان مجي الصفة على فعل
 من باب نصر نضيرا ورا استشهد له في الكشاف بمثال هو ما ذكره المصنف
 كقولك تمم الحديث يتم بالضم والكسر فهو تم اي ونمام والتميمة رفع الحديث
 على وجه الافساد ولا يذوقه ايضا اعتبار النقل المذكور قال قدس سره وكان
 في ترك المفعول نوع اشارة اليه وقوله ثم المالك اشارة الى ان مراد صاحب
 من قوله الرب المالك انه سمي بالمالك بان نقل المعنى المالك بعد كونه نعتا بمعنى الرب
 و اشار الى المناسبة المصححة للنقل بقوله لانه يحفظ ما عكده ويرتبه يعني ان الحفظ
 والتبرية لازم للملك عادة لكن عبارة الكشاف ظاهرة في ان معنى الرب المالك
 من غير ان يكون هناك نقل من معنى آخر وعبارة المعنى في شرح الاسماء الحسنى صريحة
 في ان الرب بمعنى المالك من غير نقل حيث قال وقيل معناه المالك من ربه بربته فهو

يقول ان صاحب الكشاف لم يعقل اول
 هو نعت بل قال الرب المالك
 ان قوله من ربه بربته بربته
 انه جعله نعتا وصفة مشبهة

فجرت اذا ملكه وذكر ايضا بعض المفسرين ان الرب يطلق لغة بالاشتراك اللفظ
 على المالك والرب الرب والرب المصلح والمعبود والكحل ههنا معبر قوله لا يطلق
 على غيره تعالى الا مقيدا لقوله تعالى ارجع الى ربك اي لا يستعمل لفظ الرب استعلاء
 شأنه او في الاسلام مفردا في غير الله تعالى الا مقيدا اي بالاضافة كقوله تبارك
 وتعالى حكاية عن يوسف ارجع الى ربك واما قول الحارث بن حنظلة في مدح
 منذر بن ماء السماء وهو الرب والشهيد على يوم الميادين والبلاء بلاء
 وفي الجاهلية واما قلنا مفردا لا يستعمل في غيره تعالى جمعا سواء قيد بالاضافة
 او اطلاق قال قدس سره واما لفظ الارباب فثبت لم يطلق على الله تعالى
 وحده جار تقييده بالاضافة واطلاقه كما يقال رب الارباب وعال تعالى
 ارباب متصرفون اقول المقيد بالاضافة في رب الارباب هو الرب
 وليس يجمع والجمع اعني الارباب ليس مقيدا بالاضافة الا ان يرا وبالقياس
 بالاضافة ان يكون واقعا في التركيب التقييد للاضافة في فاعل ثم ان معنى
 قوله لا مقيد انه يجوز استعماله في غيره تعالى حال كونه مضافا في الجملة لانه في جميع
 صورة الاضافة يصح استعماله في غيره تعالى اذ لا يصح اطلاق رب العالمين و
 الخلق اجمعين على غيره تعالى وقد يقال بنا في جواز اطلاق الرب على غيره تعالى
 مقيدا بالاضافة ما رواه البخاري وسلم عن ابى هريرة مرفوعا ان النبي صلى الله عليه
 وسلم قال لا يقل احدكم اطم ربك واسق ربك وارض ربك ولا يقل احدكم ربى
 وليقل سيدى ومولاى ولا يلزم من جوازه في شريعة يوسف على حكاية الله تعالى
 عنه انه ربى الحسن ومثواى وارجع الى ربك جوازه في شريعتنا لان قص الشرايع
 السابقة بلا انكارا عما يكون شريعة لنا اذ لم يقع دليل على بطلانها في شريعتنا
 فكذلك دليل على هذا الحديث المرفوع ويجاب بان النبي في الحديث للتعزية لا التحريم

وقيل لا سلم ان يتكثرت نظائر الحديث ويحجب عن اطلاق الرب على غيره تعالى
 قوله والعالم بفتح اللام اسم لا صفة لا يعلم به اى وضع لما يكون وسيلة الى العلم
 بالشيء فهو مشتق من العلم بمعنى الادراك لان العلم بفتح يعنى العلة والمقصود
 اسم للمفهوم الكلى المشترك بين مجموع الموجودات وبين اجزائه من الاجناس
 الانواع والاشخاص لان هذا المفهوم الكلى كما يصدق على المجموع وعلى كل جنس
 يصدق على كل شخص فيصير اطلاقه على الاشخاص نظرا الى المعنى ويؤيده قوله كالتام
 والقالب اى كالتام والقالب مع اشتقاقهما من العلم والعلب اسمان
 لا يختم به ويقلب به لشي من شكلة الاصل الى شكلة وليسا بصفتين كما في الاسماء
 الا انه كذلك العالم مع اشتقاقه من العلم اى لما يعلم به لشيء ووجه ان يند
 ان كلاما من طائفة القالب يطلق على الشخص والتشبيه بهما يعنيه اطلاقه ايضا
 على الشخص الا انه لم يقع وعدم الوقوع لا ينافى التسمية لكن هذا مقتضى النظر
 الجليل واما النظر الكلى فيقتضى ان الشخص من حيث انه شخص لا يعلم به الصانع ومقتضى
 فاصبر صبرا جميلا وقوله علب فيما يعلم به الصانع ضرب بعد ضرب اى قلب بعد ما كان
 في صله عامما يصلح اطلاقه على كل ما يعلم به لشيء صانعا كان او غيره فيما يعلم به الصانع
 خاصة فلا يطلق العالم على ما يعلم به غير الصانع كالدواب الاربع مثلا واطلاق
 الصانع على تعالى ورد في كلام النبي صلى الله عليه وسلم على ما اخرج في الحاشية
 عن حذيفة انه صلى الله عليه وسلم قال ان الله صانع كل صانع ووضعه واضع
 القبر اى ايضا حديثا اخره القوا الله فان فاتكم لكم وصابغ والمراو بما يعلم به
 الصانع ما يستدل به على وجود الصانع وصفاته العلى بالصفات غير ذميمة
 فيه لانها لا يعلم بها الصانع بل هي كالصانع يعلم من المصنوع ثم ان وجه الدلالة
 على وجود الصانع وصفاته كما يسبح هو الامكان او الحدوث وكل منهما من

من الامور العامة الشاملة لجميع المصنوعات للاختصاص لشيء منها بشخص
 شخص فالشخص من حيث هو شخص شامل على الشخصات لا يدخل في الاستدلال
 المذكور فاما استدلال بايمان الممكن بما هو ممكن على وجود الواجب لا بايمان
 زيد بخصوصه فلا يصدق مفهوم ما يعلم به الصانع على الاشخاص من حيث هي
 وان صدق عليها من حيث انها ممكنات فهذا الاعتبار هو كليات اجناس
 وانواع وهذا هو الاستدلال في عدم اطلاق لفظ العالم على الافراد وهو الاستدلال
 المشترك بين اجناس ما يعلم به الصانع وبين مجموعها كما يطلق على كل جنس
 عالم الافلاك وعالم العناصر وعالم النبات وعالم الحيوان فكذلك يطلق على
 المجموع فيقال العالم بجميع اجزائه محدث فقوله وهو اى ما يعلم به الصانع
 عليه كل ما سواه من الجواهر والاعراض عام خص منه البعض هو الاشخاص
 بقرينة حمله على ما يعلم به الصانع فكل فرد من افراد الجوم والعرض وان صدق
 عليه انه سواه الا انه لعدم كونه بخصوصه ما يعلم به الصانع لا يصدق عليه انها
 وهذا الاحتجاج في اطلاق العالم على كل فرد من افراد الانسان الى العلة
 الجارية على كسبي في كلام المصنوع واما حمله على الكون المجموعى جمع انما ياباه جمعه
 اذ لا تعدو في المجموع يستلزم خروج الاجناس والانواع مع انها يعلم بها
 الصانع ويطلق عليها العالم كما عرفت وقد يقال الكل مجموعى وان
 العالم هو مجموع الجواهر والاعراض المحسوسة بان يخص الجواهر والاعراض
 المحسوسة منها اذ هي التي يعلم بها الصانع واطلاقه على الاجناس والاشخاص
 مثل عالم الحيوان وعالم الانسان وعالم الجنة جاز وان جمعه باعتبار ان الله تعالى
 عوالم غير هذا العالم المحسوس كعالم الصفات وعالم المثال وعالم الغيب
 وعالم المعانيات اذ اعتبر مفهوم العالم كونه ما يعلم به الصانع حتى يخص

صفة آية
 سورة

لاجله الجوهر والاعراض المحسوسة فمن ان يكون تداعوا الم عجز العالم المحسوس
يكون جمعه باعتبار ما تم انه نفل عن المصنف في الحاشية ان قول من الجوهر
والاعراض حسن من قول صاحب الكشاف من الاجسام والاعراض لانه لا يتبادر
الجوهر الفرد والتركيب من جوهرين او ثمة لانها ليست عرضا وهو ظاهر ولا جسد
صاحب الكشاف لان الم عن المعرلة هو الطويل العريض العيوني وكذا لا يتناول الجرد
عند من يقول بثبوتها الا ان الذي يستدل بانها على وجود الصانع هي الاجسام
والاعراض لانها محسوسة ومعلومة الاحوال ما سواها لو سلم وجوده فليس محسوسا
فلا يتبرر الاستدلال به اقول قد عرفت ان ما يعلم به الصانع لا يصدق عليها وقوله
فانها تعليل لكون الجوهر والاعراض ما يعلم به الصانع واللام في قوله لا كما انها
واقفقا بالموثر واجب لذاته بتعلقها بغيره من جزان اعني قوله تدل على وجود
اي وجود الصانع في اصل الكلام ان كون الجوهر والاعراض ما يعلم به الصانع انما هو
لذاته على وجود الصانع من حيث انها امور ممكنة يتساوى طرفا وجودها
وعدمها بالنظر الى ذاتها ككفتي الميزان وذلك التساوي يوجب الافتقار الى الوثر
بفتح وجوده على عدمه لا متاع ترشح احد المتساويين على الآخر من غير خروج قاي
المصنف في الطواع ان لا يمكن محوج للمكان الى التسبب الوثر لان الممكن لا
طرفا وجوده وعدمه امتنع وجوده لا المخرج والعلم به بديهى وذلك المخرج يجب ان يكون
واجبا لذاته وان لا يمكن مكنها فيحتاج الى مخرج فانما ان يتسلسل او يدور في الممتنع
على التسلسل والرد يمكن ايضا فيحتاج الى موثر واجب هذا الدليل كما ترى منى على
ان علة الافتقار الى الوثر هو الامكان كما ذهب اليه الحكماء واخصاره له وسائر
المحققين وان كان مذهب المتكلمين ان علة الافتقار لحدوثه لانه ملاحظ لحدوث
لا تدل الا على ثبوت قديم فجاز ان يكون ذلك القديم مكنها فلا يدل على ثبوت الوثر

67
الواجب وايضا لاجابة في مسلك الامكان الى الاستعانة ببطلان الدور والتسلسل
كما اشترنا وهو احد مسلكي اثبات الواجب على ما تقر في موضعه من قدر في كلام المصنف
اخرى حيث في توجيهه فانها لكونها ممكنة مفتقرة الى موثر واجب لذاته تدل على وجود
الصانع وفعالته ودور التسلسل تجعل الدليل موقفا على ابطال الدور والتسلسل
فقد ضيع ما قصد المصنف من ان دليل اثبات الواجب لا يتوقف على ذلك وان جرد
الامكان بعينه والى هذا ذهب المحققون قوله وانما جموع اى انما جمع لفظ العالم مع
ان الافراد كان اصلا واخفت ليس بالحق من الاجناس المختلفة ظاهره ان المراد
شمول الاجناس انفسها لا شمولا لافرادها بان على ان العالم لا يطلق على الافراد فيكون
المعنى لولم يجمع وقيل رب العالم لبياد منه بشهادة العرف في العالم المتناهي
يجمع ليشمل جميع ما تحت مفهوم العالم من الاجناس المختلفة والى هذا المعنى حمل بعض
الكشاف قوله ليشمل كل جنس ورد عليه قدس سره بان المقام يقتضى ملاحظة شمولها
الكشياء المختلفة وكلها وبان المقابل للعالم المتناهي العالم الغائب فاذا كان الافراد
موتها ان المقصود هو الاول فقط ناسب ان يثبت لبيادها معا فان الكل متحد
فيهما قطعاً وجميعيات ربوبية الجنس سكرته لربوبية افراده واحاده اذ ايجادها في الابد
المختلفة وجوبان التخصصات والعوارض عليها دخل في ربوبية وان التسمية
لا اشعار لها بالكثرة فالاولى الجمع لكونه مشعرا بها اقول مقتضى المقام ان يكون
بعبارة تدل على ربوبية جميع الموجودات وكرزوم ربوبيتها في نفس الامر لربوبية
الجنس لا يستلزم دلالتها عليها لوان يكون التزوم غيرتين وانما ان التسمية
لا اشعار فيها بالكثرة فتقول بعد اندراج الكل في المستقلين اى حاجة الى الاشعار
بالكثرة وهو هنا احتمال آخر اخصاره قدس سره وان كان خلاف ظاهر عبارة
التشخيص وهو ان يحل الكلام على ارادة شمولا لافرادها بان يقال المراد انه لو افرد

مولانا حسين
سرمهانه

لارى

معرفا باللام وقيل ارب العالم ربنا توهم ان القصد الى استغراق جنس واحد الى الحقيقة
 اي القدر المشترك بين الاجناس فلما جمع ويشير بصيغة الجمع الى تعدد الاجناس واستغراق
 افرادها بالتعريف زال توهم بلشبهته وفهم المقص بلاهية ولما كان يريد على هذا الحل
 ان العالم لا يطلق على واحد من الجنس المسمى بزيد مثلا فاذا عرفت امتنع استغراقه
 لافراد جنس واحد فان اللفظ المفرد لا يستغرق الا افرادا وينطلق على كل واحد منهما
 اجاب عنه صدره بان العالم لما كان منطلقا على الجنس بانه نزل منزلة الجمع
 ومنه قيل هو جمع لا واحد من لفظه فكما ان الجمع اذا عرفت استغراق احواد مفرد
 وان لم صادقا عليها كذلك العالم اذا عرفت يشمل افراد الجنس المسمى به وان لم يكن
 منطلقا عليها كما انها احواد مفردة المقدر فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما ان لفظ
 الاقارب يتناول كل واحد من احواد الاقوال كذلك العالمون يتناول كل واحد
 من احواد الاجناس انتهى ولما كان هذا خلافا لظاهر عبارته الكفاية وقال لدفعه
 فنقول ليشمل كل جنس اي افراده فعلى هذا قول المصنف لا يختم من الاجناس معناه
 ليشمل افرادها متحدة واقترن على هذا الجواب بان العلم ان الدال على الاجناس
 بمنزلة الجمع وان جموعه بمنزلة جمع الجمع حتى يلزم التساؤل المذكور بعد اللام فان لفظ
 مثلا يشمل كل جنس الاجناس التي هي جموعه لا يشمل احواد كل جنس فاللزم تناول
 الحكم للاشخاص فاذا قلنا الاجناس كذلك الاول ليس كذلك القول قد صدق قدس سره في تصانيفه
 ان المجموع المعرفة تستعمل على وجهين احدهما ان يراد بها المجموع من حيث هو
 فيكون الحكم مستندا اليه دون كل واحد كقولك للرجال عندي درهم فان اللازم
 درهم واحد لكل بخلاف قولك لكل رجل عندي درهم فالتالي وهو الاكثر والاشهر
 استعمالا ان يراد بها كل واحد من افرادها فيكون الحكم مستندا الى كل فرد سواء كان
 اثنا كقولك تعاد الله يحب الحسين اي كل محسن او فعيا كقولك لا اشتري العبيد اي

تميز صدر التعيين
 ١٢١

اي لا هذا ولا ذلك انتهى فاذا قلنا الاجناس كذا بمقتضى التحقيق لا يجوز ان يكون
 عن احد الوجهين اما الاول فكقولنا الاجناس ترتب متصاعدا فان هذا الحكم
 مستند الى المجموع من حيث هو اذ لا يتصور الترتيب في كل جنس فضلا عن كل فرد
 انما فكقولنا الاجناس موجودة في الخارج فان هذا الحكم مستند الى الفرد لانه الموجود
 في الخارج والتخلف في بعض المواد مثل قولنا الاجناس توجد في قسم الانواع فتشأن
 خصوص المادة فان الجنس من حيث هو جنس احكام مخصوصة لا يسهل على افراده كونه
 كليتا وطبيعيئا وذاتيا وكونه موجودا في انواعه مما يكون منشاؤه اللفظية تهيئتها
 شيئا وهو انه قد يقصد بالجمع المحلى باللام الجنس دون الاستغراق كما في قوله تعالى تجري
 من تحتهما الانهار فتأخر الجمع ايضا يوهم ان القصد الى الجنس دون الاستغراق وجوابه ان الجمع
 المحلى باللام حقيقة في الاستغراق وانما يحل على الجنس مجازا عند عدم قرينة الاستغراق
 صرحوا به في بعد ملاحظة اقتضاء المقام فقولنا لافراد وعدم قرينة الجنس لا مجال للاشتمال
 هذا ثم لا يبين المصنف انه اصل الجمع سواء كان مصححا كالعالمين او كسائر احوال العالم
 اراد ان يبين وجهه خصوصية الجمع بالواو والتون فان شرطه هذا الجمع ان كان اسما
 ان يكون مذكرا عاقلا كزيدون وان كان صفة ان يكون مذكرا يعقل نحو مسلمون وقال
 وعلب العقلاء المذكورين منهم اي من افراد العالم كمالك والانس والجن على غير العقلاء
 كالفلك والعناصر جموعه بالياء والتون كسائر اوصافهم كما يجمع جميع اوصافهم بالياء
 والتون يعني انه وان لم يكن صفة بل اسما كما سبق لكنه اسم يشابه الصفة في دلالة على
 الذات باعتبار معنى هو كونه يعلم بجمع كل يجمع جميع الصفات فالتساريف يجمع الجميع
 ان يكون بمعنى الباقي ويراد بالواو اعم من الحقيقة وما هو بمنزلة قولها
 وقيل اسم وضع لذوي العلم يعني ان العالم وان كان اسما مشتقا من العلم الا انه موضع
 لذوي العلم فاقصده لا يستعمل بحسب الوضع في غير ذوي العلم كما يعلم بالقصاع وقوله

كذا في
 ١٢١

من الملازمة والتعليل بيان لذو العلم وقوله وتساووا في العلم اي وتساووا في لفظ العلم
بهذا المعنى يعرف ذوى العلم من الجمادات والحيوانات على سبيل الاستبصار جوابا
على ان يتوهم ان ربوبيته تعالى يتناول غيره ذوى العلم ايضا فوجه التخصيص ذوى
العلم وحال الجواب انه وان لم يتناول غيرهم بطريق استعمال اللفظ في معنى متماثل
للكل كونه يتناول بطريق الاستبصار اي الاستدلال من غير ان يقصد من اللفظ استعمال
فيه فان الاستبصار انهما مع من لفظ لم يستعمل فيه لا حقيقة ولا تجارا ولا كناية
بل بمعنى المقام كما نراه في العكس من قولنا جازا السلطان ووجه الاستبصار هنا
ان ربوبيته الالهية يستلزم ربوبية الفرع استلزام معنى السلطان في خدمته و
وحشمه وقيل معنى به الناس ههنا اي العالم وان كان اسما للمفهوم عام هو العالم
الاصطناعي لكن معنى به في قوله تعالى رب العالمين الماتس وهو الناس خاصة كما عرفت
ذلك قوله تعالى انما اتون الذكر ان من العالمين وقوله فكلوا احد منهم علم اشارة
الى العلة المجوزة لهذه العناية والمصحة بل معنى ان علاقة هذا الجواز ووجه صحة
جمعهم هو ان كل فرد من افراد ان من العالم من حيث يشتمل كل منهم على نظايرها
في العالم الكبير من الجواهر والاعراض قال المعنى الحاشية بباية على الوجه المنقصر
الذي يحمله هذا المقام ان بدن الانسان المتكون فيه الاخطا الاربعة بمرتبة
العالم السفلي المشتمل على العناصر الاربعة الكائنة والفاصلة فالتسوية
باروايا با كالارض والبلغم كونه باروايا كالما والدم كونه حارا رطبا
كالهواء والتفرد كونه حارا رطبا كالقارور المشتمل على الحواس الظاهرة
والباطنة المدبرات لامر البدن والمبني للاعضاء بالتي هي أحسن
والحركة كالعلم العلوي المنوط بالسميات به قال الله تعالى يدبر الامر من
السماء الى الارض هذا كلامه بجوارحه وقال الراغب هذا العاقل جعفر بن محمد

وقد صفت هذا في المعاني
والبيان

محمد قال العالم انسان عالم كبير وهو الفلك بما فيه وعالم صغير وهو الانسان
سبحي لكل انسان عالما لان فيه من جواهر العالم الاكبر الاخطا الاربعة ولان
له كالارض الرخوة وعظامه كالجبال ودمه كالجارى في العروق كالما في الاغصان
ونفسه كالريح وشعره كالنبات وبنه من الملك العقل ومن السهام الشهوة
ومن النبات النمو وفيه ايضا من عالم الغيب الروح والعقل ومن علم الشهادة
البدن المركب من الاعضاء المتخالفه الحقايق ولقد فصل العزالي في كل الفصل
فيلزم ارجع الى تصانيفه وقوله يعلم بها الصانع صفة لقوله لطاير ما في العالم
اي يعلم بتلك النظاير ويستدل بها الصانع كما يعلم ويستدل بما ابدعه في العالم
الكبير من الامثلة القاطعة على وجود الصانع الجبر ولذلك الاستدلال المذكور
سوى على بناء الفاعل بقرينة قوله في المعطوف وقال اي سوى الله تعالى النظر
فيها اي بين العالمين في النظر والاستدلال بها فبا عيار التقدير والمحتوى
المفهوم من لفظها صانع اضافة بين الى غير المتعد فان المعبر في اضافة بين
ان يكون الى متعد ومعنى وان كان فردا لفظا كقوله تعالى لا نفرق بين احد
من رسله على ان النظر في احدهما غير النظر في الاخر ففي النظر ايضا تعدد معنى
ثم انه ان اراد بالتسوية ما ينهم من قوله تعالى سزيم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم
فقوله وقال وفي انفسهم اقل تبصرون معطوف على سوى لكنه لا عطف تغييرا
بل مستقل في اعادة انشاء هذا القول ايضا هو الاستدلال المذكور كما اشرنا
التسوية وان اراد بها التسوية للمفهوم من قوله وفي انفسهم حيث ذكره القول
بعد قوله وفي الارض آيات للوقنين فعطف قوله تعالى وقال يكون عطف تغييرا
بيانا للتسوية فيكون المعنى سوى بينهما حيث قال وفي انفسهم بعد ما قال في الارض
آيات للوقنين فان معناه وفي انفسهم ايضا آيات لم ظاهرة كما انها محسوسة

افلا تبصرون وقد حقق المص ووجه اشمال الارض والافس لايات في تفسير هذه الآيات
 في سورة والذاريات بالانزير عليه فيطالع ثمه وانما مرص هذين القولين لان
 التخصيص خلاف المظاهر قوله وقرى رب العالمين بالتصيب أي نصب لفظ رب
 على المدح بتقدير اعني او التذات بتقدير يا اي يارب العالمين او بالفعل الذي دل
 لفظ الحمد لله كانه قيل بحد رب العالمين او خداته رب العالمين فعلى الاول يكون
 مفعولا لغيره وعلى الثاني مفعولا له وايا ما كان منصوب نحو ما لم يجعل منصوبا
 الحمد لله المذكور لما تقرر من ان اعمال المصدر المعرف باللام قليل ولا يبصار اليه لما
 سمي في نصيب الكلام ولا ضرورة بهما لظهور الوجه الصحيح وقيل للنصب وجه آخر
 وهو انه فعل ماضٍ والجملة لتعليل محذورة وبانه لا بد لهذه الجملة وان كانت لتعليل
 من موضع الاعراب لا مجال للوصفية والقول بانها من افعال الكلف ايضا لانها
 الفصل هذه الجملة من التصفين الآتين وبين موصوفها فاجبه اظهر خلاف الظاهر
 اقول لم لا يجوز ان يكون جملة معترضة لا محل لها من الاعراب سبقت للتعليل ان
 ما ذكره من المحذورين مشترك بين هذا الوجود وبين الوجود المذكور في الكتاب
 فما هو وجودكم فيها فهو الجواب في الحق ان هذه الوجود كلها خلاف الظاهر وذلك
 اني بصيغة التمرين مع انه نصب هذه القراءة الى زيد بن علي قوله وفيه اي في
 تعالى بكونه رب العالمين دليل على ان الممكنات كما هي مفتقرة الى المحدث حال
 في مفتقرة الى المحدث حال بجانها قوله لا يعني ان المناسب ان يقال وفيه
 دليل على ان الممكنات كما هي مفتقرة الى المؤثر حال وجودها بدل قوله الى المحدث
 حال حدوثها ليكون اشارة الى مذهب الحكماء القائلين بان علتة الافتقار الى
 المؤثر هو الامكان لا الحدوث او يقال دليل على ان المحدثات بدل قوله على ان
 الممكنات ليكون اشارة الى مذهب المتكلمين القائلين بان علتة الافتقار هو الحدوث

عصام
 لاري

الحدوث لكنه اراد ان يشير الى ان الافتقار الى علتة وجوده وبقاءه ثابت على كلا
 المذهبين لا كما نتم البعض من انه لا افتقار اليه بقاء عند القائلين بان علتة هو
 الحدوث الا انه قدم الاشارة الى مذهب الحكماء لكونه محمدا عنده كما سبق ولا
 في اثبات المطلوب من غير حاجة الى فهم شيء من الخارج كما في سلك الحدوث وببينة طاعة
 يتضح به المرام هو ان من قال علتة الافتقار الى المؤثر هي الامكان ذهب الى ان الممكن
 الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقاءه لان علتة الحاجة اعني الامكان لازم لما يمكن
 لا ينفك عنها في موجودة حال البقاء فيوجد معلولها ايضا والى انساب المصنف
 قال في الطواع الممكن يستلجى الاحتياج الى المؤثر حال البقاء بقاء الامكان المتو
 للاحتياج فان الامكان للممكن ضروري انتهى ومن قال ان علتة هي الحدوث وحده
 ادعى الامكان شرطا او شرطاً ليزيد ان يكون حال بقاءه مستغنيا عن المؤثر اذ لا يشترط
 حال البقاء فلا حاجة وقد الرزبه جماعة منهم متمسكين ببقاء البناء بعد فناء البناء
 وقالوا ان العالم يحتاج الى الصانع في ان يخرج من العدم الى الوجود ويخرج
 لم يتبق حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى من ذلك لما ضر العالم ولما كان
 هذا امر استيعالم يرضى المحققون كالمص وغيره فقالوا الاحتياج الى المؤثر حال
 البقاء ثابت على هذا القول ايضا بملاحظة مقتضات اضري ان الحادث باعرض
 او جوهه وقد ثبت ان الاعراض عر بآية بل متحدة دائما اما بتعاقب الامثال او
 بتوارد الوجود على ما عدم بعينه فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر
 اعني الاجسام وما يتركب منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوتها عن الاكوان
 المتحددة المحتاجة الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه دائما فدلته در المص حيث اشار
 في قوله على ان الممكنات الى مذهب الحكماء القائلين بعلة الامكان وفي قوله الى المحدث
 حال حدوثها الى مذهب القائلين بعلة الحدوث للتشبيه على ما هو متحقق في مذهب المتكلمين

المكتبة

والحكا من اجتناب ما سوى الله تعالى من الموجودات الى المؤثر وجودا وتقاء من قال بان
 التقاليد بعلة الحدوث فهو الى عدم افتقارها الى حال لبقاء لانعدام حدود
 حال البقاء واختار المصنف المذهب الحكيم على ما صرح به سابقا بقوله فانها لا يمكنها
 واقفقاها انتهي فقد ذهل عما قصده المصنف من بناء الكلام على المذهبين اذ لو كان
 مراد المصنف بالكلام على اختياره من مذهب الحكيم لوجب ان يقال وفيه دليل على
 ان الممكنات كما هي معتقده الى المؤثر في وجودها بدل قوله الى المثلث حال حدوثها
 ثم ان وجه دلالة كونه تعالى ربها على ما ذكر هو ان التبرية كما تبتليج الشيء الى كماله
 الا ان له على التبرية ولا تملك ان هذا التبرية لا يتصور بدون الوجود وهو مستقيم
 للوجود فهو الموجود المسمى اذ البقاء دوام الوجود واستمراره يصغر قوله الذي لا يدرى
 كره على صيغة المجرول وفي بعض النسخ كرهه بافرا والضمير شاويل هذا اللفظ وغيره
 وضع ما استدرك على ان التسمية ليست جزا من القامحة من انها لو كانت جزءا منها
 لزم التكرار بلا فائدة في فصيح الكلام وحاصل الرفع منع الملازمة مستدبان لهذا
 التكرير فائدة جليته هي انه لتعليل اي تعليل استحالة تعالى للمجد لانها بعيدان
 ذلك الاستحقاق لابل اتصافه تعالى بهما على ما تذكره اشارة الى قوله تعالى
 بعد و اجراء هذه الاوصاف مع قوله فان ترتب الحكم ما كرم الذي لا يدرى
 على وزن فاعل فراءه عاصم والكسائي ويعقوب وبعضه ما يقوى ما ذكر
 من رواية عاصم قوله تعالى يوم لا تملك لنفس شيئا والام يومئذ لله ووجه
 كونه عاصم ان تملك في هذه الآية من الالكس لا من الالكس بالضم بقرينة قوله شيئا
 اذ لا معنى لان يقال يوم لا يكون نفس شيئا بخلاف ما اذا قيل ما اذ قيل
 لا يكون نفس شيئا اي نتعا وفر قوله والام يومئذ لله وان
 التعوية بدونها لكشارة الى ان المفعول في مالك يوم الدين محذوف فان التقدير

وان التقدير ما لك الامور يوم الدين على ما سيجي على ان اللام في منه ظاهرة في الملك
 فيه ايضا تقوية وقراء الباقون من القراء ملك على فعل منه شبهة يقال
 صاحب الكشاف ملك هو الاختيار وما كان محل الاختيار على ما قرأه الباقون
 غير صحيح عدل عن المصنف الى قوله وهو المختار وقد يقال ولو قال بدل هو المختار وهو
 الابلج لكان اقرب الى التعوي اذا الادب مع كتاب الله ان لا ترجح القراءات
 بعضها على بعض قال ابو جعفر الخليلي بعد ان حكى اختلاف المفسرين في ترجيح قراءة
 فك رفته مصدرا وفعل ان الديانة تخطر الطعن على القراءة التي قرأ بها
 اجماعة فقرأت ان حسن ان لا يجوز تقديم احدهما على الاخرى وقال الشيخ
 ابو شامة قد اكثر المصنفون في التفاسير من الترتيب بين قرأتى مالك وملك
 حتى بالغ بعضهم الى حد يكاد يقطع وجه القراءة الاخرى وهذا ليس بمجرب بعد
 ثبوت القرائتين واتصاف الرب تعالى بعناهما ثم ان المصنف على كونه مختارا
 بوجه نمشة الاولة قراءة الثقافات وايضا اشار بقوله لانه قراءة اهل الحرم
 وهم اولى الناس بقرآنهم وقرآنهم غضا طريا كما انزل في قرآنهم الاصلون
 رواية وفصاحة وقد وافقهم قراءة البصرة والشام وحجرة من الكوفة والثالثة
 ان ابي القرائن وايضا اشار بقوله لقوله تعالى من الملك اليوم فان المراد باليوم
 يوم القيمة فقد وصف ذاته بانه الملك يوم القيمة والقرآن يتعاضد لبعضه
 ويتناسب معانيه في الموارد والثالث ما اشار اليه بقوله ولما جئنا من التوطين
 بيته قدس سره بان مات تحت جياطة الملك من حيث انه ملك اكثر مما تحت
 جياطة المالك من حيث مالك فان الشخص بوصف بالملكة نظرا الى اقل قليل
 ولا يوصف بالملكة الا نظر الى اكثر كثير وايضا الملك قدر على ما يريد في متصرفاته
 واكثر تصرفاتها وسياسة لها واقتوى ملكا منها واستيلاء عليها من المالك

لان كل احد من اهل المملكة فيها كان او فصيل ما كسب شيئا
 مقبلا كغفنة او جبة او كربة او غير ذلك لثالث الملك
 لا يكون في الملك انا واحد اعظم من جميع اهلها قد روي
 حتى اذا اجتمع كثير من الالكين لا يقبلون عليه ووجهه
 على المالك اكثر من ان يحصى فان عودض اية للملك
 اليوم باكثر من ملك نفسه لنفسه في هذا الوجه وكذا قوله
 لانه قراءة اهل الحرم سالما من المعارض الكسائي

في مملوكة ثم قال ولا يصح في الاول ان يقال ملك الدواب والانعام ولا يقال
 ملكها فان ذلك ليس من حيث ان جياطة قاهرة عنها بل من حيث ان الملك
 يضاف عرفا الى ما ينضوية التصرف بالامر والتشي والاني ان ان الملك يتصرف
 في مملوكة بالبيع وانما ليس في ملك الملك في عيانه لان الكلام في الموضوع الذي
 دون العرف التشريعي فلكل ان يتصرف منهم بما يشاء وانما كون التصرف حقا
 وليس حق فيما لا يعتبر في الملك والاني الملك لغو بل شرعا انتهى واعترض عليه
 القدر بانه ان اراد بقوله الملك يضاف عرفا الى ما ينضوية التصرف بالامر والتشي
 حصر اضافة الى القابل للامر والتشي فهو غير مسلم اذ كثيرا يضاف الى المدينة وهي
 غير قابلة لها وان لم يرد الحصر لا يكون ذلك مانعا عن صحة الاضافة الى الدواب
 والانعام وقد جعل ما نعا عنه ههنا ثم قال فان قلت اضافة الملك الى المدينة
 بتقدير المضاف والتقدير ملك سكان المدينة مثلا قلت فليجوز اضافة الى الدواب
 والانعام بتقدير مضاف ويكون التقدير ملك ملك الدواب والانعام مثلا
 ليس كذلك انتهى قوله وليس كذلك يعني يجوز اضافة الى الدواب والانعام
 ولو بتقدير مضاف فقول وما يدريك لعله يجوز اضافة بتقدير المضاف فان
 كالمفطور فان مدارج اضافة كون المضاف اليه حقيقة مما يقبل التصرف المملوك
 ولا شك ان قولنا ملك اصحاب الدواب صحيح وبعد تقدير المضاف لافرق بين
 ملك الدواب وبين ملك اصحاب الدواب مما مل واورد صاحب الكشاف
 لتأييد وجه آخر حيث قال ولقوله ملك الناس قيل وجه التأييد انه كما عقب
 تعالى وصفه بالربوبية بالملك في فاتحة القرآن ناسب ان يعقبه كذلك في الآية
 وذكره المصنف لانه تعالى ملك الناس في الآية لانه لا يتطابق مع التأييد في
 تعالى بالملك يوم القيمة واعلم انه قد ذهب قوم الى ان معنى ملك ملك احكامه

كفاية ووجه وفكاهة وفكاهة وذهب الجمهور الى ان بينهما اللغوي والمعنى وان معنى
 الملك شمل اتم واختاره المصنف قال الملك هو المتصرف في الامور المملوكة
 كيف شاء بخوبيه وبهية وغير ذلك من حق من الملك كسر الميم وسكون اللام بمعنى
 التملك والملك بفتح الميم وكسر اللام هو المتصرف بالامر والتشي اي القادر على كل امر
 ونهى في الامور من فلا يصدق على الرؤساء بالنسبة الى اتباعهم وهذا مستحق
 من الملك بفتح الميم وسكون اللام بمعنى السلطة والامارة ثم ان هذا الفرق قد
 جعله في الكشاف وجه آخر للاختيار ولم يلتفت اليه المصنف لانه قد عدم الالتفات
 ان الحق ان النسبة هي العموم من جهة فان الملك هو التسلط على من شاء الطاعة
 باستحقاق او بدونه والملك هو التسلط باستحقاق على من شاء الطاعة وعينه
 قوله المملوكة يستلزم الاستحقاق وقرئ ملك بالتخفيف اي تخفيف اللام باسكانها
 فتوا ما تخفف ملك كخفف الالف اسكان اللام او تخفف ملك باسكان اللام او
 مصدر ووصف به بالغة كما في الرب وقرئ ملك بلفظ الفعل الماضي من باب
 نصر او ضرب بالجملة الفعلية في محل الرفع على انها جزم مبتداء محذوف اي هو ملك
 يوم الدين ويجعل الاستيفان قاعلا لها من الاعراب وتدل في محل نصب
 حال بخياره وقيل في محل الرفع على انها منقولة لموصوف مكره هو بدل من لفظ الجلالة
 اي انه ملك يوم الدين وهذه القراءة جامعة لمعنى القراءتين لانه من الملك
 اما بالسر او التضم ونسب صاحب الكشاف هذه القراءة الى الامام ابي حنيفة
 رضي الله عنه وسكت عنه المصنف لان ابن عطية نقل انها قراءة علي بن ابي طالب
 والحسن بن ابي الحسن ويحيى بن يعمر وقرئ ما حكاه اي منونا غير مضاف على ما في الكثر
 الشيخ ونقل ابن عطية هذه القراءة عن ابي حنيفة بالتصنيف على المدح بتقدير اعني
 او الحال على ان تعاملها مع الفعل المستنط من المدح في بعض النسخ وملك

الملك بفتح الميم هو التسلط والربط بينهما هو القهر والملك
 على من يات منه الاقتدار والطاعة ونسبها بالتسلط
 كما من بانه من الله في الايمان منه شيخ زارة

اي مضافا غير ممنون وهو الكورني اكتشاف وجعله قراءه ابى هريرة ونظما ابن
عن عمر بن عبد العزيز والاشرف غيرهما وقرئ ما كنت بالرفع منونا فيقوم منصوبا
على المفعولية لا على الظرفية كما وهم اذ لا يفهم ح كونه ما كنت كل شئ ومضافا
وهذا قراءه ابى هريرة بالجملة الرفع على انه خبر مبتدأ محذوف اي ما كنت قرئ
ملك مضافا بالرفع على خبر مبتدأ محذوف وهذا قراءه سعيد بن ابى وقاص
وبالتسبب المدح بتقدير اعني وانما لم يقرأ ملك منونا كما قرئ ما كنت كذلك لان
ملك كونه صفة شبيهة للزم فعلى تقدير كونه منونا يلزم نصب يوم الدين على الظرفية
فلا يفهم كونه ملكا بالقياس الى جميع ما ينفرد في جميع اليوم او يكفي في صدق انه ملك
في ذلك كونه ملكا في بعض احواله لبعض ما ينفرد بخلاف ما كنت منونا فانه اسم فاعل
متعد من ملكه بملكه فيجوز ان تصاب يومانية على المفعولية فان قلت يلزم المحذوف
على تقدير كونه ملك مضافا ايضا قلت كون اضافة لا يمتد بالمعنى فيكون يوما
مفعولا لا ظرفا فيكون ملكا مع ما ينفرد في قوله يوم الدين يوم الجزاء اي المراد يوم
الدين ههنا يوم جزاء الاعمال ان خيرا فخير وان شرا فشر وذلك يوم القيمة
فاختار يوم الدين على يوم القيمة وسائر الاسامى قيل لرعاية الفاصلة او فاء
العموم فان الجزاء يتناول جميع احوال الآخرة الى التردد وايضا ذكره مع رب
العالمين يتضمن اشارته الى المبتدأ والمعاد ومنه اي من الدين بجمع الجزاء عليهم
في المثل المشهور المرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم كما تدان وادان والمراد التمسك
اذ الاول بمعنى الفعل لان المعنى كما تفعل تخزن كمن سمي الفعل الاول بنا
لشاكله كقوله تعالى فاعده واعلمه مثل ما اعده عليكم والكاف في كما اسمية محذوب
على انها صفة لمصدر محذوف اي تدان ودينا مماثلة للفعلك بفتح الجزاء مما لا
لغفل فعلته اولاد عن بعض اصحاب الحديث انه مكتوب في التورية كما تدان تدان

هذا البيت من كتاب
البيان في بيان
الاشعار الجاهلية
والشعر العربي
والشعر الفارسي
والشعر الهندي
والشعر الصيني
والشعر الهندي
والشعر الصيني

٧٣
تدان وكما تزرع تحصد وفي الايجل كما تدان تدان وبالكيل اندي كيل كمال قوله
وبيت الحماسة معطوف على قوله كما تدان تدان والتقدير ومنه هذا المثل بيت
الحماسة والحماسة في اللغة هي الشدة والشجاعة ثم جلبت على كتاب لابى عام الطام
جمع بينه اشعار الجاهلية مبتدأ بما وقع في المردف فاذا قيل قال الحماسي يراوه تمام
واذا قيل بيت الحماسة يراو ذلك الكناية قوله لم يوح سوى العدو ان تمام
كما اذا بدل من بيت الحماسة اي ومنه ما وقع في هذا البيت اوله فلما صرح الشعر
وامسى وهو عريان وصرح الشئ اي انكشف وجواب لما قوله وتام بالمعنى
فان انكشف الشعر وصار كانه عار عن كل سائر ولم يبق سوى الظلم والعدوان خريا
بمثل ما ابتدوا به قسي الفعل الذي جوزى عليه جزاء لاجل المشاكلة تحمل الاستهزاء
في البيت هو الاول عني وتام على عكس المثل قوله اضافة اسم الفاعل
وهو لفظ المالك الى الظرف اعني يوم الدين يريد به تحقيق هذه الاضافة وان
اي جنس من اجناس الاضافة يدل على ان صاحب الكتاب او روهذا
الكلام بطريق السؤال الجواب فوجه التخصيص باضافة ما كنت يوم الدين هو ان
ملك يوم الدين من اضافة الصفة المشبهة الى غير مجموعها كما في رب العالمين
فكون معنوية مثل ملك المصر واما اللفظية في الصفة المشبهة اضافة تال
فاعلمها واما اضافة ما كنت يوم الدين فهي الى المفعولية كما اشار اليه
بقوله اجراءه اي للظرف مجرر المفعول والمجرر يروي بالفتح والفتح اما مصدر
واما كما على الاتساع اي التجوز بجل الكلام على الجاز العقلي في النسبة الا
بترك تقديره في جعل الظرف بمنزلة المفعول فان الاتساع في الظرف ان لا
معنى في توسعها فنصب نصب المفعول او يضاف اليه على وتيرة كما في قوله
ياسارق الكيلة وهذا التشبيه في مجرور كون الاضافة على طريقة الاتساع والاضافة

غير حقيقية وتبين في حقيقة كما سيجي فالتعريف كما جعلت للشيء سرقة اتساعا
 كذلك جعل يوم الدين مملوكا اتساعا هذه الاضافة مثل اضافة صارب زيد
 في اتساع اسم الفاعل الى المفعول وبمعنى الكلام واتساع كحل هذه الاضافة
 على اضافة اسم الفاعل الى المفعول فيه بتقدير في كافي مصارع او عالم البليد
 انها كانت رافعة لمؤنة الاتساع وما يتبعه من اشكال وقوعه صفة للمعرفة
 لكون الاضافة بمعنى في معنوية لان القول بالاضافة بمعنى في اضافة بانظار الذي
 عليه النجاة لقصور نظرهم في تصحيح العبارة على ظاهرها واما التحقق الذي عليه
 ارباب البيان فهو يقتضي هذا المحل لان الاتساع يستلزم ثمانية المعنى في بناء
 المطبوعين برهاني لان كونه مملوكا ليوم الدين يكون كناية عن كونه مملوكا لتمام
 كلمة بناء على ان تلك الطرف يستلزم تلك الظروف استنادا ما عداها واما الاشكال
 فسيجي جوابه وقوله اهل الدار منصوب بتقدير اتقوا او اضرر على معنى اتقوا يا سا
 من اهل الدار واضررهم وادخلها على حين عطفه من اهلها كالتعق في ورطه الهلاك
 وقال قدس سره منصوب بسارق لاعتاده على حرف التداء كقولك يا صاربا
 زيد ويا طالعا جلا وتحقيقة ان التداء يناسب الذات فاتفق تقدير موصوف
 اي ما يشخص صاربا انتهى ودره جلا في كيف يصح كونه منصوبا بسارق بعد جعل
 مفعولا بده على الاتساع الا ان جعل بدل من التيسر فان بدل في حكم كثر الحال
 او يقال ان التيسر وان اتساع بينا الا ان المعنى على الطرفية كما سيجي فالمفعول
 المحقق لسارق هو اهل الدار فلا بد من تقدير المضاف اي سارق اهل الدار وقد
 ان سارقا قد يتعدى الى مفعولين يقال سرقة مالا كما يقال سرق منه مالا قوله
 ومعناه جواب عن اشكال نشاء عن حمل الاضافة على اضافة الصفة الى
 المفعول والاشكال هو ان الطرف في اكان متعاقبة جاريا جزم المفعول كانت

كانت اضافة اسم الفاعل اليه لفظية فلا يعرف بها المضاف لانها لا تفيد الا تخفيفا
 لا تعريفه فلا يقع وقوعه صفة للمعرفة وحال الجواب ان اضافة اسم الفاعل انما تكون
 لفظية اذا اريد به الحال والاعتقال ليكون عاملا وفي تقدير الانفصال واما
 اذا قصد به الماضي والاسم ارفا اضافة حقيقة كاضافة لام الذي لا يدل
 على الزمان اصلا ولا ينصب مفعولا بقطع كقول العبد والى هذا اشار المصنف بقوله
 ومعناه اي معنى مالك يوم الدين ملك لفظ الماضي الامور يوم الدين
 واثار بدمج لفظ الامور الى ان يوم الدين وان اجري مجرى المفعول به
 الا ان المعنى على الطرفية وان المقصود من جعل الطرف مملوكا اعادة ملكية
 المطروف على المبلغ وجه وقوله على طرفية وما دى اصحاب الجنة اشارة الى وجه
 كون مالك بمعنى الماضي مع ان يوم الدين ليس من الايام الماضية حتى يقال
 انه ملك في الزمان الماضي الامور الواقعة فيه فاشارة الى انه من قبل التعريف
 المستقبل لفظ الماضي بتبنيها على تحقق وقوعه كافي وما دى اصحاب الجنة
 وقوله اوله الملك بكسر الميم عطف على قوله ملك الامور اي ومعنى مالك
 يوم الدين لا الملك في اليوم على وجه الاستمرار قال في الكشاف هذا هو
 المعنى في مالك يوم الدين قال قدس سره اي المراد منه الزمان المستمر لا الحال او
 الاستقبال فالمراد بالتبنياس اليها فلا ينبت في تجوز الماضي ويجاز ان جعل
 بالتبنياس الى الكل اشارة الى انه المختار الذي لا يلتفت معه الى غيره
 فكانه انما جوز الماضي منزلا عن ذلك انتهى والمصنف عدل عن تلك العبارة
 لسلاحيها في تصحيحها التي تحمل ثم اعترض عليه بان هذا يدل على ان اسم الفاعل
 اذا اريد به الاستمرار لا يكون عاملا ويكون اضافة معنوية لا لفظية
 وهذا ينبت في ما جوزة المصنف في قوله تعالى جعل القبل سكا حيث جوز ان يكون

نصب كتابا على ان يراو به جعل مستمر في الازمنة المختلفة واجيب بان الزمان
 المستمر يشمل على الماضي والمستقبل والحال باعتبار اشتراكه على الماضي في جعل حكمه
 ويحكم بان اضافة معنوية كافي ما كاليوم الدين وباعتبار اشتراكه على معاليه في جعل
 اضافة لفظية ويتعين كل من الاعتبارين بحسب القرائن واقتضاء المعام فوق
 بعضهم بين الاستمرارية ما كاليوم الدين وبينه في جعل الاليل بان الاول ثبوتى والثاني
 بخروجي ويجوز ان يعمل الن في لورود المضارع بمعنى الاستمرار التجدي لاجال الامور
 الواقعة يوم الدين بمجدة متعاقبة في الوجود وثابت ان ما كاليوم الدين وجودا
 مستمر ما كاليوم الدين وجودا ثبوتيا بل بخروجي بالانتماء لثبوت عبارة عن
 التحقق في الجملة من غير ان يعتبر مع شى آخر من الحدوث في احد الازمنة فلما بان في التجرد
 بل كايوم فان كل مجدة ثابت بهذا المعنى وان لم يكن كل ثابت بهذا المعنى بمجدة واحدا
 اذا كان ثبوتا واحدا استمرارا ثبوتيا سوا الجسم فيكون معنى ما كاليوم الدين هو
 المالكية في يوم الدين بمعنى ان المالكية لجميع الامور مطلوعا غير مقيد بحدوث تلك
 المالكية في ذلك اليوم ثابتة في ذلك اليوم في يوم الدين ظرف لثبوت المالكية له
 تعالى لحدوثها وبهذا يندفع التمسك بين عدم استمرار يوم الدين وما فيه وبين
 استمرار المالكية ووجه الاندفاع ان ثبوت المالكية وان كان في ذلك اليوم الا
 ان كونه ثابتا للمالكية في ذلك اليوم واتصافه تعالى بها مستمر لا يتقيد بوقت
 دون وقت والتسوية ما حققوا من ان صدق المطلقة دائمة فان اتصاف الموضوع
 بالوجود فيها وان كانت في جملة ذى بعض الاوقات الا انه يصدق دائما ان الموضوع
 متصف به في الجملة وقد يقال المالكية بمعنى القدرة على الاجاد والاعدام وتوحيدها
 بهذا المعنى مستمر على ان التحقق الوقوع الغير المنقطع كالمستمر وتوحيدها لكون الاضافة
 تعليل لجعل اسم الفاعل في مالكيوم الدين بمعنى الماضي او بمعنى الاستمرار فالمعنى

مثلا اذا كان زيد كائنا في بعض الاوقات
 كائنا وان كانت في بعض الاوقات
 لكن كونه كائنا في بعض الاوقات
 مستداما منتهيا
 الامام الرازي

فالمعنى فاعلنا على احد المعنيين ولم يجعل معنى الحال والاستقبال على ما هو
 لتكون الاضافة في مالكيوم الدين حقيقة اي معنوية لا لفظية فتكون معنوية
 اي معنوية لو توجه اي وقوع المالك المضاف الى المعنوية معنوية معنوية لفظ
 الجلالة لا يقال الحكم يكون انظر متشعافية فانما مقام المفعول بحكم يكون
 عا ملا في ناصيا لا كيف يتصور ان اضافة اليه حقيقة وهل هذا الاضافة لانه
 لانه اضافة لانه اضافة لانه اضافة لانه اضافة لانه اضافة لانه اضافة لانه
 تتعلق المالكية بمملوكه حتى لو كانت شرائط العمل حاصلة ليعمل في الايام
 تقول في مالكيوم الدين انه مضاف الى المفعول وتريدانه كذا معنى لانه منصوص
 محلا لفظ شرطية كذا حقيقة التحيز ان قوله وقيل الدين الشرعية قال المصنف
 في تفسير قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة او شرعة وهي الطريقة الى الملاءمة
 شبه بها الدين لانه طريق الى ما هو سبب الحياة الابدية وقيل الدين الطاعة
 والمعنى على كلا التقديرين بالمالكيوم جواز الدين بتقدير المضاف لظهور ان
 ذلك ليس يوم الطاعة ولا يوم الشرعة وانما هو يوم جواز الطاعة ويوم
 ظهور سلطان الشرعة وعلية من تمسك بها على من لم يرفع اليه راسه بانابة
 الاول على قبوله وعقاب الثاني على ترك قبوله وقوله وتخصيص اليوم بالاجابة
 اشارة الى وجه تخصيص الواقع في مالكيوم الدين بالاضافة اي اضافة
 المالك الى اليوم مع كونه تعالى مالكا لجميع الامور الزمان والمكان وما بينهما
 اضافة اليوم الى الدين مع انه تعالى مالكا لكل يوم كتعظيم المراتب تعظيم
 يوم الدين باضافة المالك الذي هو الله العلي العظيم الى ذلك اليوم كتعظيم
 العرش والبيت باضافة الرب اليماني رب العرش العظيم ورب البيت
 العتيق فتكون الاضافة لتعظيم المضاف اليه والمراد تعظيم اليوم باضافة

السعيد

قال السكاكي في مفاصل
 الامر في الزيادة والتبني
 سرلة منه

الى الذين فان ذلك اليوم لوقوع اجراءه في يوم مشهود ويوم فيه يقوم انك
رب العالمين وان الاولين والآخرين لمجوعون الى ميقات ذلك اليوم
فكون الاضافة لتعظيم المضاف كما في عيب الخليفة ويجوز ان يراد به تعظيم
الملك باضافة الى اليوم لان ملكية الزمان وكذا ملكية تخضع به تعالى يوما جز
في كل نفس ما كسبت قالوا اعظم المخلوقات جلالة مهابة المكان والزمان فالحق
فضاء لانها له وخلاء لا فاية له والزمان امتداد وهي شبيهة بنهر خرج من
جبل الازل فامتد ودخل في نهر الابد فلا يعرف لانفجاره مبداء ولا استقرار
منزل فما ظنك بمن كان ملك مثل هذا المخلوق وملكه في سائر ما اعظم شانه فخط
هذا الاحتمال ايضا يكون الاضافة لتعظيم المضاف ونقول ذلك التخصيص لتفرد
تعالى وامتيازها عن الغير امتيازاً يتجاوز الامور في اي ذلك اليوم سواء
كان امر متعلقاً بالملك او الملكة اذ في ذلك اليوم لا تملك نفس شيئاً
والامر يومئذ لله ولن الملك اليوم لله الواحد القهار بخلاف ايام الدنيا فان
فيها ملاكوا وكما يتصرفون فيها يملكون ويحكمون عدلاً وجوراً فيما يتصرفون
نسيان من بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون قوله واجراء هذه الاوصاف
على الله تعالى مبتدأ خبره قوله الآتي للدلالة على الغرض من هذا الكلام ان هذه
الصفات الجبراة ليست باجبية فاصلة بين البين والبيّن اعني المحمديين
من العباد بل هي اشارة الى دليل الاختصاص المستفاد من لامي الملك
التعريف وبيان العلم ذلك للاختصاص وتوطئه لما بعده ايضاً من قوله اياك نعبد
الآية لكونه اشارة الى دليل التيقن بكونه رباً للعالمين موجوداً لهم ايمان هذه
الاصناف وهذا لول لفظ رب العالمين وعبارته الخفاف هكذا من كونه رباً بالملك
للعالمين ولما كان ظاهراً موهوماً لوصف الشيء بنفسه لان الرب في الاحتياط بالملك

بالملك فلفظ رباً بالملك في قوله رباً بالملك عدل عنها المصنف واورده بدل قوله
قوله موجوداً ثم قوله موجوداً لهم صفة مقيدة لقوله رباً للعالمين لا يخرج الرب الذي لا يكون
موجوداً كالوالد يربي ولده وليس موجوداً كال معلم يربي متعلماً ولا يوجد والدليل على
هذا الوصف هو اضافة الرب الى العالمين كما اشار اليه المصنف بتأخير قوله
موجوداً عن قول للعالمين حيث لم يقل رباً موجوداً للعالمين تبييناً على استفاضة
هذا القيد ووجه دلالة الاضافة هو انها تدل على ان ربوبية تعالى ربوبية كاملة
لا يتصور فوقها ربوبية لان كل ما يفرض انه رب فهو من جملة العالم وانه تعالى رب
العالمين فهو رب ذلك الرب ايضاً ولا شك ان الرب الكامل من وجوده تعالى
ويبلغه الى كماله تدريجاً وفي بعض النسخ هكذا من كونه موجوداً للعالمين رباً لهم بتقديم
قوله موجوداً على قوله رباً على عكس ما في النسخة الاولى ووجه ما في هذه النسخة التبيين
على ان ايجاد العالمين متقدم على تربيتهم لان الكمالات ما يبرها من تواريع الوجود
وتمتد في عليا وهما ناسخة اخرى في الوجود من كونه رباً موجوداً للعالمين رباً
لم يشكركم ربانك لبعض الفضلاء وفي نسخة اخرى عن ذلك لم يصرح احد من
بما هو الباعث للص على كبر قوله رباً موجوداً للعالمين واقول وانه علم لعل
ذلك مبني على ما ذهب اليه المصنف ان لفظ انه وصف متفق من احد الاصول
الذكورة سابقاً فقوله رباً موجوداً بياناً وتفسير للفظ انه وقوله رباً لهم بيان لقوله
رب العالمين بمعنى المبلغ الموصل لهم الى كمالهم على ما سبق من مخر الرب
كلامه في قوله قد عرفت ان قول المصنف كونه رباً موجوداً الى آخره بيان للاوصاف
التي اجريت عليه تعالى وهو ظاهر ولا شك ان لفظ انه على تقدير كونه وصفاً مستقماً
ليس من تلك الاوصاف اذ لم يجز هو عليه تعالى هو الذي اجريت عليه هذه الاوصاف
فلا تكن من الغاطين وهذا ما أتيتك من انك كبرين وقد منحتها عليهم بانتم كلها

صبيحة

خير بعد خبر لكون في قوله من كونه وكذا ما سياتي من قوله ما كما لا امورهم قيل كان لا
 سر وهذه الاجزاء بالعطف لا تقر في النحوان في صورة تعدد الجزان كان الكل
 عبارة عن شئ واحد مثل هذا ولو حاض اي مرزا لا وترك العطف آلا في الاول
 العطف مثل زيد عالم وجود وشجاع ولا شك ان الاجزاء المذكورة ههنا انما هي
 من القسم الثاني انتهى قوله لانك انما تقبل الاول والمقصود ههنا تيسيل
 لا يستحق المد في الحقيقة سواه ولا شك ان ذلك الاختصار هو مجموع هذه الاوصاف
 لكل واحد منها وان كان لكان احدهما دخل فيها وقد صرح به هذا القائل فيما ياتي
 في بيان التفصيل الذي ذكره المصنف في قوله فالوصف الاول كذا والثاني كذا الى
 آخره حيث قال لا يثبت المصفاة اجزاء مجموع تلك الصفات على الله تعالى
 من حيث المجموع ارا وان سببت ان لكل واحد منها في تلك الدلالة والاشعار
 فكان مجموع الصفات عليه مائة وكل واحدة عليه ناقصة انتهى كلامه ثم ان الدال
 على هذا الوصف اعني كونه نعمها بالتم كذا هو الرحمن الرحيم والليل على عموم التعمية
 بالتفصيل الذي ذكره بقوله ظاهرها وباطنها عاجبها وادبها هو ذكرها في مقام
 المدح وعبارة الكشاف بانجم كلهما الظاهرة والباطنة والجليلة والرفيعة
 خيرا جليلة والرفيعة بالعاجلة والاجلة لانه بنى كلامه على هذا قوله في قوله
 التي ذكرها لبيان نكتة تقديم الرحمن مع انه المنبع والقياس يقتضيه الترتي و
 ذلك الوجه هو تقدم رتبة الدنيا ولا شك انها عاجلة ورتبة الآخرة اجلة وقد مر
 واما صاحب الكشاف فقيد بنى كلامه على انصرف عن تلك الوجوه وهو ان
 الرحمن جليل النعم والرحيم بيتا ولذا بقاها محذوق النظر وقوله ما كما
 لا امورهم يوم الثواب والعقاب مدلول بقوله ما كما يوم الدين وبني
 بيان المعنى على قرادة ما كما وان كان المنها عنده قرادة ملك لتقديم ذكر

ذكر قرادة ما كما والمعنى على قرادة ملك معلوم وقوله للدلالة على انه ليقين بالحمد
 خبر لقوله و اجزاء هذه الاوصاف على ما انتهت عليه قال في الكشاف وهذه الاوصاف
 التي اجريت على الله سبحانه وتعالى من كونه ربنا ما كما للعالمين ومن كونه نعمها بالتم
 كلها ومن كونه ما كما للامام كونه بعد الدلالة على اختصاص الحمد به وانه يصدق في قوله
 الحمد لله دليل على ان من كانت هذه صفاته لم يكن احد احق منه بالحمد والشاء عليه
 يا هو اهل انتهى قوله بعد الدلالة طرف لقوله اجريت وقوله في قوله الحمد لله
 طرف للدلالة على اختصاص الحمد به ولا يخفى انه اشار اولاً الى اختصاص الحمد به وحقاً
 اياه يكون قوله الحمد لله والآلية دلالة وضعه ثم شبه على ان ذلك للاختصاص بالحمد
 الاستحقاق فيه تعالى ادعائى ايماناً الى تدبيره من كون غيره ايضا مستحقاً له بله
 على فعله الاختيارى الحسن وجعل الاوصاف المحرارة عليه تعالى دليلاً على ذلك
 المحم لا دعائى حيث قال وهذه الاوصاف دليل على ان من كانت هذه صفاته
 لم يكن احد احق منه بالحمد فان معناه انه احق من كل احد فان توكل ليس احد افضل
 من زيد وان دل لغة على نفي الزائد في الفضل الا ان المفهوم منه عرفاً هو المناسبات
 فاذا كان معناه ما ذكر كان ذلك المحم ادعائياً ودل على ان غيره حقيقى في كونه
 هذا تفصيل ما اجمعه قد سبق ههنا في توجيه كلام الكشاف والمصنف غير كفاية
 اولاً الى ان قوله الحمد لله لا يدل الا على ثبوت المحم له تعالى واستحقاقه له لا على
 اختصاص الحمد به حيث نسب الدلالة عليه الى اجزاء الاوصاف لانه قوله الحمد لله
 كما فعله الكشاف ثم شبه في قوله انه ليقين بالحمد بتقديم المنه عليه وتعريف الجز على
 ان ذلك للاختصاص بصيغته لا ادعائى ايماناً الى تدبيره من ان نعمها هو المستحق لجميع
 المحم لا غيره وكما لم يكن هذا النص في المحم الحقيقي بل كان قوله لا احد احق به بالحمد
 منه تعالى بمعنى انه احق من كل احد وهو لكون المحم ادعائياً ضرباً عنه للتخصيص

ومن قوله من ربنا للعالمين الى قوله ليقين بالحمد
 نزل لخاصة كلام الكشاف والافنية
 تفصيل في هذا البين منتهى

على انه المراد فقال بل لا يستحقه اي الحمد على الحقيقة سواء فانه اضراب عن الالهي
المستلزم لاستحقاق الغفر في الجملة الى نوع الاستحقاق عن الغير مطلقا ويجب ان يعلم ان
باستحقاق الحمد كون الحمد لازما له لا يستعمل في العرف فانه ثابت للغير غير مستلزم
عنه فان نسبة الفعل الى العبد كما ينبغي في كونه مستحقا لان الحمدان المجد وصف
يكون في مقابلة الميل المنسوب الى احد ولو كانت نسبة اليه كما يمكن انما يكون
حقا لازما لمن تصف بهذه الاوصاف للمخبرة فيه تعالى فلا يكون الا حق لازما
تعالى كما يمكن دلالة اجراء الاوصاف عليه تعالى على حصر استحقاق الحمد فيه تعالى
دلالة اللفظ على معناه كدلالة الحمد عليه بل من قبل دلالة الدليل على مدلوله
كما صرح بنى الكشاف حيث قال وهذه الاوصاف دليل على كذا وكان مرجعه
الى التعليل كما نبه عليه المصنفين حيث قال كثره للتعليل على كثره
بين وجه الدلالة بقوله فان ترتب الحكم على الوصف بشرعية اي عليه ذلك الوصف
له اي لذلك الحكم والمراد بالوصف الوصف المناسب وهو الذي لا يصلح العلية
اثره الاصول فلا يرد ان هذا القاعدة ليست كلية لعدم جريانها في قولك رأيت
فان خلا فان الفضل ليس علمه للرؤية لانه ليس بوصف مناسب بذلك المعنى و
المراد بالترتيب الترتيب المعنوي الذي هو التعليل والترتيب فلا يتقدم لفظا كما
يكن فيه فان الحكم هو حصر استحقاق الحمد في الوصف هو كونه ربا للعالمين وهو
الحكم وان كان مقدما لفظا الا انه مرتب بما بعده ومعلق عليه بعبارة هي ان
الحكم المترتب على الاوصاف المذكورة على ما اخذ المصنف استحقاقه تعالى
بما كلامه على ان قوله الحمد انما يدل على استحقاقه تعالى له واما حصر ذلك الاستحقاق
فيه تعالى فقد جعل الدليل عليه اجراء تلك الاوصاف عليه تعالى وبعبارة
الحكم على الوصف بعلمه له ولا ينبغي ان اللزوم من علمه الاوصاف للحكم المترتب الذي

الذي هو استحقاقه تعالى للحمد ولا يلزم منه حصر الاستحقاق فيه تعالى وهو
وتحقيق المقام ان هذه الاوصاف لما انضمت منه تعالى لكونها معرفة
وجوب ثبوتها له تعالى وانتفاع ثبوتها لغيره تعالى دل جوازها عليه تعالى
على حصر الاستحقاق فيه تعالى كما دل على اصل الاستحقاق تعالى هذا يكون
على الخلف الوصف من غير اعتبار المفهوم المخالف في قديمه تعالى في ذلك
الترتيب على الحصر المذكورين بالمفهوم المخالف فيقال ان ترتيب المذكورين
بمنطوقه على استحقاقه تعالى للحمد وبمفهومه المخالف وهو انتفاع الحكم عند انتفاعه
على حصر استحقاقه تعالى وعلى هذا لا بد ان يرد من المفهوم في قوله ولا يشاعرن
طريق المفهوم مفهوم المواظفة وهو عدم استحقاق الغير للعبادة كما ينبغي عن قوله
على ان من لم يتصف بتلك الصفات لا يستحق اي لا يتوجب لان الحمد
عن ان يعبد حيث جعل المقصود بالذات في الاشعار عدم استحقاق الغير
فان كلمة فضلا تتوسط بين الاعلى استبعادا واستحقاقا وبين الادنى من
ليستل بين الادنى واستبعاده على نبي الاعلى واستحقاقه ولا ينبغي ان
المقصود بالذات هو المدلول والدليل وسبيله له مقصود بالتبع وتام بحقيق
كلمة فضلا في شروح المفتاح والكشاف فقوله ولا يشاعرن عطف على قوله
للدلالة يعني ان اجراء تلك الاوصاف عليه تعالى تضمن فانه بين احدية التعليل
ما سبق من استحقاقه تعالى للحمد على وجه يستلزم حصر ذلك الاستحقاق فيه تعالى
والثانية التمهيد للحق من حصر العبادة والاستعانة عليه تعالى كما اشار اليه
فيكون انما اجراء الاوصاف من حيث انه عطف بالاشعار المذكورين لا على ما
بعد من الحصر فتقدم المفهوم في آيات العبد واما ان تعيينه ووجه
دليلا عليه هو ما اشار اليه بان ذلك الاجراء اشعارا على ان استحقاق العبادة

وتعني من هذا المفهوم على مفهوم الخالفة
نظرا الى قوله لا يستحق بل لان يحرم قطع
النظر عن قوله فضلا لكنه خلاف اللفظ
مستفاد

منتفخه بالقرن الاولي فالوصف الاول تفصيل لما اجمله من كون مجموع الكوا
ديلا على حصر استحقاق المدين تعالى مشعر الجبر العبادية ايضا فالتفصيل
والمراد بالوصف الاول هو كونه ربا للعالمين وحاصل كلامه ان مجموع الاوصاف
وان كان ديلا لمحض استحقاق المدين تعالى وعلة له الا ان لكل واحد منها خلا
في ذلك فخلية الوصف الاول بانه عليه موجبة لاصل المحر وهو المراد بقوله سبحانه
ما هو الموجب للمجد وهو اى الموجب له الابدان والتبرية المفهوم كل منهما كونه
ربا لا سواه اذ الابدان اول مراتب التبرية وقد سبق بحقيقة ولا شك
ان اضافة الوجود وما يتبعه من الكمالات توجب ان لا يكون شئ الا بوج
بجده والوصف الثاني والثالث اعني الرحمن الرحيم للدلالة على انه
تعالى تفضل بذلك المذكور من الابدان والتبرية فحاربه اى في ذلك
المذكور وهذا جزئان لان وجود الدلالة على ما ذكرنا سبق من ان شاء الله
انما يؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال اختيارية ثم بين ان المراد
بكونه محمداً في نفسه انه ليس يصدر منه ما يصدر لا يجاب بالدات كما يقولون القائل
من افاضة الوجود على ما تم استعداده مفتضى ذاته تعالى فيمتنع كلغة
عنه وقوله او وجوب عليه عطف على قوله بايجاب بالذات اى وليس
يصدر ذلك عنه لوجوب عليه كما يقول المعرزة من ان الاعمال السابقة
حقوق للعباد والاخلال بها قبيح وباطل يمتنع منه تعالى فيجب على الله
ان يحق الحق ويبطل الباطل فيجب امانة المطيع وعقاب العاصي قضية
اى قضاء وحكما لسواين الاعمال اى لاجل الاعمال السابقة الموجبة للحق
بحيث يمتنع على الله تعالى تركه لكونه خلاف ما يقتضيه الحكمة وهو على الله
تعالى سيجل هذا لوجوبه ليس كالجواب على البعد حتى لا ياتي في الاختيار المعرزة

فالمعزة وان قالوا بكونه تعالى عالما فخرنا راكن لهم من حيث لا يشعرون
القول بكونه غير مختار لقولهم بالوجوب عليه سبحانه وقوله حتى يستحق به الحمد بفتح الفعل
كقول حتى ههنا ابتدائية فبايعه جملتها نعت ابتدائية مسمية عما قبلها
كما هو مقتضى حتى الابتدائية على انقررت فهو متعلق بقوله متفضل فمما راجع اليه
ما بعده بيان له وسببا عنه فالمتع ان يدين الوصفين يدلان على انه تعالى متفضل
ومختار فيما يفعل من الاحسان بقسب ذلك التفضل والاختيار يستحق المحر
لهذين الوصفين ايضا دخيلة في استحقاق اصل الحمد اوله لم يكن مختارا تفضله
واشياء لم يستحق الحمد لوجوب كون المحر عليه فعلا اختياريا فلا يرد ما قيل المفهوم
فما ذكر اول الاشعار ترتيب الحكم على الاوصاف بعليتها والمفهوم من قوله فالوصف
الاول ان موجب الحمد هو هذا الوصف فقط وكل من البواني له فائدة اخرى
ووجه عدم الورد وان كونه تعالى ربا انما يوجب الحمد لو كان مختارا في نفسه وهذا
انما يستفاد من هذين الوصفين فهما من تمة الوصف الاول وبيان كونه
موجبا لاصل استحقاق الحمد ليس هذا فائدة اخرى بل تحيل للفائدة الاولى
ومندرج منها والوصف الرابع وهو كونه تعالى عالما او كما يوم الدين ليحقق
الاختصاص اى في بليغ حقيقة الاختصاص الذي دل عليه الاوصاف
السابقة فان كلامنا وان افاد اختصاص الحمد به تعالى لاختصاص كل
واحد منها به تعالى الا ان في كل منها شائبة شركة نظر الى الظاهر خلاف الرابع
فانه لا شائبة في اختصاصه تعالى بقوله فانه مما لا يقبل الشركة به تحيل كقولهم
الرابع محققا للاختصاص بلا شائبة شركة اى الوصف الرابع من الاوصاف
التي يمتنع الاشتراك فيها بوجه آمن الوجود للاحقيقة ولا يجازا لظهور ذلك للملك
ولا تملك ذلك اليوم لاحد سواه بخلاف الربوبية والرحمة فانه يتوهم في كل

الشكره بوجه ما ولو جازا بقى سنانى وهو ان اختصاص الامور بيوم الدين انما يوجب
احكام الواقع بازائها لا اختصاص مطلق المحل بل جواز ان يحمد على غير ما في هذا اليوم
فلابد ان يلاحظ ان هذا الوصف لما كان من اجزاء علل المحل لكونه من الاوصاف
المرتبة المشفرة بالعلية الالهية بمفهومها على انتفاء الحكم عند انتفاءها وجب
عدم قبوله الشكره ان يكون المحل المعقل به مختصا ايضا وقوله وتضمن على صفة المصارع
يريد ان الوصف الرابع وان كان لا فائدة لحقيق الاختصاص لانه يتضمن
بالثواب للميامين له خولم فيم كجزي بالثواب يوم الدين الذي اراد به يوم
والوعد بالعقاب للمعرضين عن القيام بمواجب المحل له خولم من غير التبع
وتى بعض النسخ وتضمن الوعد على صيغة المصدر عطف على قوله لتحقيق واور
عليه لانه لا دخل فيما هو بصدده من تفصيل الاجل سابقا من بيان وجا اجزاء الصفات
عليه فذكره كالاجنبى وايفدى في دفعه ان اشارة الى فائدة اخرى تضمنتها الوصف
الرابع ولا يتقدم في ذلك كونه محلا لادخل في تفصيل الاجزاء اقوال الايراد هو انه
خارج عن القصد لانه لغو لفائدة في اصطلاحنا يدق ببيان الفائدة قبل
في دفعه كل من الوعد والوعد يوجب استحقاق الحمد فيدرج في الاجمال الذي
بجمله ان اجزاء هذه الاوصاف للدلالة على انه تعالى مستحق للحمد فلا يكون ذكره
اجنبيا وانت غير عاجية من البعد والتكافؤ كما اراد المصنف ان يبين فائدة الالتفات
الواقع في قوله تعالى انك نعبدك ونعبد الوعد وتضمن طرية وكان هذا الكلام منفصلا عما سبق
اورد كلمة ثم الاله على تفاوت ما بين المعطوفين تبينها على تباينها في حال
ثم انه مؤكدا بان الاله على غير ذلك اشارة الى عظم شان ما ذكره بعده وهو
لما ذكر الحقيق بالحمد وخالف الكشاف حيث قدم هذا الوجه الذي اخره في الكشاف
لان المناسب في كل موقع ان يقدم ما يخصه من اللطيفة على ما يعم جميع المواقع

عصام
عصام
صحة انه

المواقع فالاولى منها ايضا ان يقدم بيان اللطيفة المختصة بهذا الموقع على بيان
اللطيفة العامة التي تجرى في جميع مواقع الالتفات وقوله لما ذكر بصيغة المثنى
وكذا قوله ووصف تفرقة قوله فيما سياتي في طوبى لبيان لطوبى الالتفات اي لما ذكر
في هذا المقام الحقيق بالحمد في قوله الحمد لله ووصف لك الحقيق بصفات
عظام وهي الربوبية والانعام العام وما لكتبة جميع الامور وقوله تميز بها
صفة ثمانية لقوله صفات اي تميز ذلك الحقيق بالحمد عند الحامد بملك
الصفات عن سائر الازوات المشاركة في الوجود وجواب لما قوله تعلو
العلم بمعلوم معين وتفيد المعلوم بالمعنى لان اصل المعلومية حاصل في مرتبة
ذكر ذلك الحقيق الاله لم يتعين في تلك المرتبة ولم يتشخص بحيث لا يقبل الشكره
اصلا وبعد اجزاء تلك الاوصاف بلنج التمييز مرتبة صادرة عنه حاضرة وشاهد
وكذا افرغ عليه بالفاء في قوله تحو طب واكد به بقوله بذلك بالياء التسمية
اي صار تعلق العلم بمعلوم تميز تميزا تاما مستتبعا لانها طيب سبب ذلك
التعيين والتميز التام الذي هو في الظهور بتميزه الحضور الذي هو المنصوح لفظا
وان لم يكن مبراى من المستحکم كما في خطاب الاعمى ومن هو في خارج الدار
وتى بعض النسخ وتعلق بالواو وخطوب بلا او وفاقا على هذه النسخة
يكون قوله وتعلق معطوفا على تميز بخلاف العائد الى تعلق بها ويكون
قوله خطوب جواب لما والشيء الاول هو الموافق للكشاف وقال المعنى فيها
وهو طام ثم فسر المعنى الى اصل هذا الخطاب بقوله اي بالمشاهدة وهذا ابتداء
وشانه جزه وبجمله صفة من اي يامن هذا المذكور من الاوصاف شانه ووصفة
تخصك بالعبادة والاسعانة وادراج لفظ نخض في بيان معنى الآيات
لاظهار فائدة تقديم المفعول والمفعول بحكم مما آزا ومنفردا من الموضع

قال

بقدر العبادة والاستعانة عليك قالياً داخلية على المقصود والمقصود
وفي الكشف اياك من هذه صفاته تخص العبادة والاستعانة والمصداق
حيث لم يذكر في بيان المنع قوله اياك كما ذكر في الكشف لان مبنى الكلام في هذا المقام
حل التقديم على التخصيص فذكر قوله اياك في بيان المنع وتقدمه على تخصيصه في بيان
المراد بالتقديم تخصيصه بالتخصيص بالعبادة وليس كذلك في تخصيصه في
بيان المنع المراد اشارة الى فائدة التقديم يكون كراياك لغواً وقوله ليكون
متعلق بقوله فطلب بيان الفائدة المرجحة للانتقال بعد بيان طريقه المصحح
اي ليكون الخطاب دل اي اقوى دلالة على الاختصاص من الغيبة فانها وان
اشتهر كافي اصل الدلالة على الاختصاص الا ان الاختصاص الذي دل عليه
اختصاص مدلوله في الخطاب لا ووصاف المذكورة فيكون كالتعليق
الكم على الموصوف بصفة في انه يدل بمنطوقه على ثبوت الحكم عند ثبوتها وبغيره
على انتفاء عند انتفاءها وهذا يوجب الاختصاص يدل عليه فالتقديم في صور
الخطاب يدل على الاختصاص مع دليله بخلاف الغيبة فانه يدل فيها على مجرد الاختصاص
لعدم ابتناء الغيبة على ملاحظة الاوصاف المذكورة وان كان ضمير الغيبة
راجع اليه بعد اجراء تلك الاوصاف وقوله وللترقي باللام عطف على قوله
ليكون لكن التعليق المعطوف عليه بقصد تحصيله كما في ضريته للسأديب وفي
المعطوف بسبب وجوده كما في تعدت عن الحرب للبحر اذ الترتي وكذا انتقال
متقدمان في الوجود على الخطا وفي بعض النسخ والترقي باللام وجوزع عطفه
على قوله الاختصاص او على قوله ادل ويرد على الاول ان كون الخطاب
ادل على الترتي والانتقال في حيز المنع وعلى اثباته يكون المنع ويكون الخطاب
الترقي ولا ينبغي ما فيه اذ الخطاب ليس عين الترتي بل محلل ومما حرم عنه

عنه على ما عرف وبما يحكمه المقصود ان هذا الخطاب بعد الغيبة قوائد احدها كونه اول
على الاختصاص ما بينهما ان يفيدان المتكلم ترقى في المعرفة التي هي الغاية في الاشارة
من مقام البرهان الذي هو الاستدلال بترتيب مقدمات يقينية مضيدة للعلم
اليقيني الى مقام العيان الذي يطهر من قلب العارفين وهو الذي طلب
ابراهيم عليه السلام من ربه فيما حكى الله عز وجل عنه حيث قال اولم تؤمن
قال بلى ولكن ليطهرن قلبي ويسمي هذا المقام مقام عين اليقين وهو اعلى من
علم اليقين فانه قلما يحلو عن شكوك وادوام بخلاف عين اليقين فانه معانيه
البصيرة وهي بمنزلة معانية البصر لان نسبة البصيرة الى مدركاتها كالبصيرة
الى مبصراتها فعمل اليقين بالنسبة الى عين اليقين كالبصيرة الى المعانيه فكما ان
الطير ليس كالعيان فكذلك ليس العلم كالعين وقوله والانتقال عطف على قوله
الترقي اشارة الى فائدة ثالثت وهي انتقال العارفين من مقام الغيبة التي هي
اشتغال التمر بالخلق وغفلة عن الحق الى مقام الشهود الذي هو الاعراض عما سوى
الله تعالى والتوجه التام اليه بحيث لا يكون في لسانه الا ذكره ولا في قلبه الا ذكره
ولاني وسمه الاحشيتة ولاني روحه الا محبتة وقوله وكان المعلوم صار عياناً
والمعقول مشاهداً لاني قوله والترقي بالواو اشارة الى توجيهه الى حصول
ذلك الترتي بسبب انه صار المعلوم بالواو ووصاف المذكورة التي اوجبت
زيادة تميزه كالمعاني والمعقول اي المدرك بصور عقلية كلمة تحفه صار
بحسن البصر وكذا قوله والعبء حضورنا لاني قوله والانتقال اي ذلك الانتقال
بسبب انه صارت الغيبة الحاصلة في مبادي الامر كالحضور بواسطة المراقبة
القائمة الحاصلة في مرتبة اجراء الصفات فيسندرج فيها الاحسان المفترضة
كلام الشارع بان تعبد الله كأنك تراه فلذلك قال اياك تعبد قوله بنى

اول الكلام فصله عما قبله كمال الاتصال بينهما حيث انفصل وبيان ذلك المراد
 باول الكلام قوله الحمد لله الى قوله يا رب العالمين وتعالى اول هذه السورة
 الكريمة على ما هو مبني على العارف الى الطالب لحرقة الله تعالى حيا يكون مقدما
 للشيء واعلم ان الطالب السائر الى الله بزمه اولان يعرض لغيره عن المطلوب
 اعني متاع الدنيا ولذاتها فيسئى باسم الزاهد ثم يزمه ان يقبل على ما يعبره اليه اعني
 الطاعات فيسمى باسم العابد ثم اذا قرب الى المطلوب ووجهه في الجملة فاول
 درجات وجدانه هو المعرفة فيسمى باسم العارف وله في سيره الى الله تعالى ربيع
 مراتب مرتبة الاو تهنيد الطالب بمراتب اعمال النورية والنومير الالهية
 والثانية تهنيد الطالب عن الملكات الردية والاضلال الذميمة والثالثة
 التحلي بالقبور القدسية وهذه الثلثة هو المراد من مبادئ حال العارف والارشاد
 المصنف بيانيا بقوله من الذكر المستفاد من الحمد لله والفكر في احوال النفس
 والافاق المستفاد من قوله رب العالمين والتأمل في اسماء الله الحسنى والنظر
 بعين الاعتبار في الآلهة ونعمائه التي لا تحصى المستفاد من قوله الرحمن الرحيم
 والاستدلال بصنائه العجيبة على عظم شانه وباهر سلطانه اي الصدر اليانعة
 المستفاد من قوله مالك يوم الدين ووجه الاشارة ان هذه الامور المذكورة
 في البيان لازمة لتلك المراتب المذكورة فهي كناية عنها ثم فحق اي عقبها هو مبادئ
 حال العارف بما هو مشتق امره وهو المرتبة الرابعة التي هي ملاحظة جمال الله
 وقصر النظر في كماله واليه اشار بقوله وهو اي مشتق امره ان يخلص العارف من سحر
 الوصول ووسوسة فيصير سبب في ذلك الخوض من اهل المشاهدة التي هي التوجه التام
 نحو جناب لا قدس والاضحاض الكامل عما سواه بحيث لا يبقى في لسانه وقلبه
 غيره متعلقان هذه الحالة اذا صارت ملكة تسمى عندهم مشاهدة مشاهدة البصيرة

البصيرة اياه تعالى فيراه اي بعين البصيرة عيانا فيجده كأنه يراه ويناجيه اي
 في تضرع اليه شفعا اي مخاطبة حاضر بين يديه ويدل على ان مراد المصنف بالمشاهدة
 وبالرؤية عيانا هو ما ذكرنا لا ما يتبادر من رؤية الله تعالى مشاهدة في الدنيا
 قول المصنف فيما سبق من مكان معلوم صار عيانا والمعقول مشاهد العينية
 حضورا حيث شبه تلك الحالة بالمشاهدة والمعانة ولم يجعلها مشاهدة
 ومعانة فلما يريد ان يميل ان غاية ما يستدعيه الخطاب ان يكون المتكلم بمسمى من
 الخطاب اي بحيث يسمع الخطاب صوته فلا يستدعي ان يرى المتكلم الخطاب
 سيما اذا كان الخطاب ليس بحجم ولا جسماني فحق قوله ثم فحق بما هو مشتق امره
 وهو ان يخلص لجهة الوصول فيصير من اهل المشاهدة فيراه عيانا ويناجيه
 شفعا فانظر كما لا يخفى على العارف انتهى على انه يمكن عمل كلام المصنف على ظاهر
 من غير تأويل على مذاق اهل التحقيق وبيانه اجالا ان الطالب الصادق اذا
 سلك طريق التصفية بارشاد المرشد الكامل المكمل اشتمل بالذكر القديم
 والتوجه التام الى المبدأ ونفى الخواطر وتخلصه عن ذكر الغير وصقل قلبه
 بصيقل الذكر والتوجه وصفا عن الكدورات انعكس على باطنه انوار اشعة
 الالهية وانجذب نحو الملكوت الاعلى وبقوة ذلك النور والجذبة اتلخع
 من الصفات الموجبة لتقيده التالك وغيره عن مضايقتها فاولا عن الصفات
 البشرية والحيوانية والنباتية والعنصرية وكل مرتبة غير عنها التالك
 يحصل له منها مكاشفات وحالات يعرفها صاحب الحال فحق المراتب
 المذكورة يرى نفسه يطير بحبسه المشائي في الهواء ويسير في البراري والبحار
 وفي البحار وامثال ذلك ما يعرفه اهله ثم يحصل له العبور عن الصفات الملكة
 والملكوتية وفي كل مقام يشاهد عجائب وغرائب فحق فكذلك يتصل بالمراتب

بروحانية ذلك فحصل معلومات غريبة من معلومات حركة ذلك الفكر والنية
 عن من قائل بقوله وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض ثم عبر بالروح
 والجسد المكتسب المشافي عن العرش والكرسي ونجلى بالكلية عن قيود الاجسام
 والجسمانيات فيصير حراً وافرغ من تجلي له ربه عن نشانه بلا كيف ولا جهة فخذ هذا
 التجلي الذاتي الاحدي يعني الشاك وضميحل ويرجع الى العدم الاصلى وهذا هو
 مقام الفناء في الله الى اصل كمال الاولياء وبعد هذا الفناء يصير باقياً بالله كما
 قال من قلته فعلى ربه ومن على ربه فاننا ربه فهذا نهاية ظهور كمال الحقيقة
 الانسانية التي هي مظهر جميع الاسماء والصفات والآية وهذه الامور وجوباً
 يعاينها اصحاب البصائر وارباب المكاشفات هذا هو سبب هذا الزيادة وتفصيل
 ان شاء الله تعالى فانظر وما ذكر المصم بما وى حال العارف ومنتى امره وحب
 من نفسه شوقاً الى نيل تلك الدرجات ففرغ باب المناجات وما وى قاضي
 الحاجات فقال اللهم اجعلنا من الواصلين الى العين اى من المطلعين على الآيات
 دون السامعين لا اترى لا تجلت من الذين يقرع اسماءهم الاجزاء ولا تكشف
 لهم الحجب الاستار ثم ان المصم ذكر اللطيفة المحققة بهذا الموقع من المشاهدة
 شرع في بيان اللطيفة العامة التي لا تخفى موقع دون موقع فقال ومن عاود
 العرب التفنن في الكلام يقال فنن الرجل وتفنن اذا اخذ في فنون الكلام
 وطرقه فقوله والعدول من اسلوب الى آخره عطف تفسير للتفنن اى هذا التفنن
 عادة ما لوفه للعرب العراة في اساليب كلامهم فبينة اشارة الى فائدة عائدة
 الى المتكلم وهي طهار القدرة على التصرف في الكلام كنهياً اذ التفنن بالمعنى
 المذكور لا يكون بدون تلك القدرة وقوله نظرية له بالتصعب على التفنن
 وضمير يعود الى الكلام فبينة اشارة الى الفائدة العائدة الى الكلام فان النظر

النظرية بالهزمة على ما هو الرواية المشهورة الايراد والاحداث من طرفه عليه اذا
 ورد وبالباية التجديدى جعل الشئ كالجديدى الطراوة والبريق من طرب الشوب
 او عملت به ما يجعله كالجديدى الطراوة في الاجسام كناية عن صفاتها و
 يدعيها وفي الكلام عبارة عن اللطافة حسن بقوله وقوله وتشتيط اللسان
 اشارة الى الفائدة العائدة الى السامع وهي نشاطه اى سروره و
 اليقظة والتصنع باساليب الايرادات في قرى الارواح كالتصنع بالوان
 الاطعمة في قرى الاشباح فيتلذذ بكل جديد ويزيد سروراً واعلم ان صاحب
 الكشاف جعل النظرية والنشاط معا فائدة واحدة بالنسبة الى السامع
 قال اذا نقل الكلام من اسلوب الى اسلوب كان لك احسن نظرية لنشاط
 السامع والمصم غير عبارته الى ما ترى ليكون كل منهما اشارة الى فائدة على حدة
 كثيرة الفائدة ثم ما كان قول المصم من عادتهم التفنن في الكلام مجمل اشار الى
 تفصيل بقوله فيعدل بالياء على صيغة المضارع المجهول اي تفنن الكلام او بالياء
 على صيغة المضارع المعلوم المؤنث الغاية التي تفنن العرب في الكلام من
 الخطاب الى الغيبة ومن الغيبة الى التكلم وبالعكس اى كل من القسمين المذكورين
 فهذه اربعة اقسام لكن الاقسام الى صلة من ضرب الثلثة في اثنين ستة
 لان كلام من الثلثة ينقل الى الاضربين بقى قسمان اذ ان العدول من الخطاب
 الى التكلم وعكسه لم يتعرض لهما لانهما يعلمان بالمقايسة اولقطة وقومهما في
 الكلام وردد الاول بعدم اختصاصه بالقسمين المذكورين والثاني بعدم ظهوره
 وقيل لم يبق شيء من الاقسام الستة لان العدول من التكلم الى الخطاب
 فهم من قول المصم وبالعكس لكن بالواسطة كما فهم عكس من قوله اقول لا يطلق
 العكس للغة ولا اصطلاحاً الا على ما يكون بلا واسطة كيف اذا ذكر شئ

لا ترى
 صيغة الله

ثم قيل وعكس كذا لم يفهم من العكس المذكور لغيره والمذكور ههنا قسما انعكسا
قسما وقوله كقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم ببالبحر والعدول من الخطاب
الى الغيبة لان مقتضى الخطاب هو كقوله اذا كنتم ومثال العدول من الغيبة الى
التكليم قوله تعالى الله الذي ارسل الرياح فتنسها فاستقناها مكان سادة وقوله
وقول امر القيس جرد معطوف على قوله في قوله تعالى قيل هذا امر القيس بن
جر الكندي المشهور وقال ابن زبير هذه الابيات لامر القيس بن عابس وقد
اوردك الاسلام ورودها بانه بالموحدة بدل السين المملة هذه الذبيبة من الصحابة
ومقول القول هو هذه الابيات الثلثة التي اولها تطاول ليكاتب بفتح الكاف
لانه وان كان يوجب لفظه الا ان التثنية في خطاب النفس ليس حقا مقتضا
ويؤيده قوله ولم ترق دون ترقدي وتذكير الضمير في ابية بالاشد بفتح الهمزة
وفهم اليم ويروي بكسرهما اسم موضع وقيل جركيل بن ونام الخبي ابي الخاني عن القم وقرن
ولم ترقدي لم تم لفظ حزنك المانع من التوم ويات اي بئ وبانت له السيلة
فاعل لها انت وله حال منه قدرت عليه لكونه نكرة ولا معنى لتعاقب بيات كما ان
كليلته ذي العائر هو معنى العوار وهو الضمير الذي تلطفه العين حال
الوجه الاراد صفة ذي العائر من مدالك افراناجت عينه والمراد تشبيهه
بذي العائر الاراد في التعلق والاضطراب وتشبيهه بليته الا انه اختصر في
الكلام وذلك اي ما ذكر في البين من سؤال حال من اجل بناء جاء في وخبرته
اي ذلك البناء عن ابى الاسود وهو كنية ولده يريد بذلك البناء خبر قتله قيل
سمع ذلك الجيز من ابى الاسود قال في الكشاف وقد التفت امرئ القيس
التفاتات في ثلثة ابيات والمصسكت عن كرهه والاتفات في هذه الابيات
لان قوله في ثلثة ابيات كالتص على ان في كل بيت التعاة ولا شك انه الاتفات

الاتفات في البيت الاول على مذنب المشهور لانه مسبق بالتعبير بطريق
آخر وهو شرط عند تم تعميم التفات على مذاق السكاكي او مقتضى الظاهر كان
ان يقال تطاول ليلى فعدل الى الخطاب هذا كفي عنده في الاتفات
لان التفتل عنده اعم من ان يكون قد عبر عن معنى بطريق ثم عبر عنه بطريق آخر
او يكون مقتضى الظاهر التبعيض بطريق فعدل الى الآخر ابتداء من غير سبق
التبعيض بآخر واما الاتفات في البيت الثاني فن الخطاب الغيبة حيث
قال وبات والقياس وبات لا ينسب التبعيض بالخطاب فبقيت التفات على كلا
المدامين وكذا في البيت الثالث لانه عدل من الغيبة في جاني الى الخاتمة
اذ القياس كان جاءه واما لم ترق ويات له فمما جاريان على ظاهرهما
خلا التفات فيما قوله وايضا في شروع في تحقيق لفظ اياك بمعنى ان اياك ليس
بمجموعة كلمة واحدة بل ايا ووجه ضمير ليس باسم ظاهر على ما قاله الزجاج والسيراني
فانما ذهب الى ان ايا اسم ظاهر مبهم صنف الى الضمائر التي بعده لازالة الالف
منصوب لامرفوع ولا جرد منفصل لا متصل وما يلد من ايا في التكميل نحو اياي
والكاف في الخطاب نحو اياك والمهاء في الغيبة نحو اياه حروف في صورة
الضمائر لا ضمائر لالتصاف على معنى في غيرها وهو ايا على ما اشار اليه بقوله زيد
في آخر ايات البيان التكميل والخطاب والغيبة فانها ما عاين في اياتها على
هذه القواعد كما هو شأن الحروف فهي حروف وقوله لا محل لها من الاعراب
تفرض بما علمت فمما من حروف التأكيد حرفيتها وفعالها من الخليل وال
قال قول يكونها حروف وايضا عن التعرض بانها لا محل لها من الاعراب لان
بني الاصل ولا يتصور فيها الاعراب لو جئت واحتم ان المصنف بعد ما حكم على

بايا بمرين بكونها حروفا وابتقاء الاعراب عنها قاسها على التاء والكاف ^{قوله}
 كانت في انت والكاف في رأيتك فاما ان يكون مراد المقصود قياسها عليها
 في كونها حروفا او في انتقاء الاعراب عنها ويؤيد الاول ما قال ابن الجيب
 من ان الدليل على اللواحق التي يلحق اياها حرف تدل على احوال الرجوع اليها
 عمل لها من الاعراب انها الفاطماتصلت باللفظ واحد وتبين بمحا
 يرجع اليه فوجب ان يكون حروفا كاللواحق بآنت في انت انما انتمق منها
 حروف مبيته لاحوال الرجوع اليه انتهى فجعلها ابن الجيب مقبسا عليها في
 كونها حروفا لا في انتقاء الاعراب عنها محلا ويؤيد الثاني ما صرح به في كتابنا
 حيث قال كما لا محل للكاف في رأيتك فانه نص في ان القياس في انتقاء الاعراب
 لا في كونها حروفا قال قدس سره الكاف واخواتها في رأيتك ارايتكما ارايتكم ^{طلب}
 الاخبار حروف اجماعا تدل على احوال المحال وتعلق بها ما اريد بالتاء فكانت
 اولى يجعلها مقبسا عليها في انتقاء الاعراب محلل من اللواحق بان انتهى قوله
 وجه الاولوية ان اللواحق بان ليست حروفا اجماعا لان مذهب الفقهاء ان الضمير
 هو انت بكامله ونظرا لبعضهم ان اللواحق هي الضمائر التي كانت مرفوعة متصلة
 وان وهاء لها قدمت بها حين اريد انفسها لتستقل لفظا وكان مقصود
 قدس سره ترجيح قياس صاحب الكشاف على قياس ابن الجيب وانت خير بان العباد
 المنفولة عن ابن الجيب نص في انه جعل اللواحق مقبسا عليها في كونها حروفا لا
 في انتقاء الاعراب كما استرنا اليه انما يدل بما يدعي ان المحال في القياس
 هو كونها حروفا اذ انتقاء الاعراب من لوازم الحرفية نعم يرد على ابن الجيب
 ان الكاف كان هي الاولى يجعلها مقبسا عليها في كونها حروفا ايضا ^{لواحق}
 بان لان الكاف حروف اجماعا بخلاف اللواحق بان ^{قوله} اقول لا سعيان يكون

مقصود المصنف القياس في كلا الحكين فيكون كلامه جامعاً لغيرتين ^{قوله}
 انه زاد التاء على الكاف في تأمل في المواشي الشريفة قال المصنف لما كانت
 مشاهدة الاشياء ورؤيتها طريقا الى الاطاحة بها علما وصحة الاخبار عنها
 استعملوا ارايت بمعنى خبر وهذا يدل على انها من رؤية البصر وذكر في سورة العلم
 ما يدل على انها من رؤية القلب ايا ما كان فالكسفة تسمى بعمل في معنى الا
 انتهى هذا ينفعك مواضع كثيرة في التفسير فاحفظه ^{قوله} وقال الخليل ايا مصاب
 اي ضمير منصوب منفصل ومع ذلك مضاف اليها اي الى اللواحق فكذا اللواحق
 اسماء لا حروف لان الحرف لا يضاف ولا يضاف اليها من الخليل على ذلك
 اي على كونه مضافا بما حكاه اي باضافة الى المنظر فيما حكاه عن بعض العرب ^{قوله}
 اذا بلغ الرجل التين فياه وايا الشوايب بالغ في التحذير فادخل ايا
 على الشوايب ليوم ان كلامها محذوم من الاخر ^{قوله} ان يني نفسه عن البعض
 ويعيرون عن التعرض له وعليهن مثل ذلك اجاب عنه المصنف قوله وهو
 اي ما حكاه الخليل شاذ لا يعتمد عليه صفة لقوله شاذ اشارة الى انه شاذ
 مردود فان الشاذ على ثلثة اقسام تتم بحالف القياس ويوافق الاستعمال
 وقسم على عكس تتم بحالفها والاولان مقبولان والثالث مردود وما نحن
 فيه من قبل الثالث اما مخالفة القياس فلان مقتضى القياس ان لا يضاف
 لان الضمير لا يضاف اما مخالفة الاستعمال فانه لم يقع في استعمال الفقهاء
 فلا تعتبر شهادة قيل في الكشاف فشيء شاذ ويوجه على ظاهره انه وان كان
 شاذ لكن لا يكره شهادته لاضافة ايا الى ما بعده واما عبارة المصنف فلا يوجه ^{عليها}
 ذلك اذ لا تعتبر شهادة ما لا يعتمد عليه اقول عبارة الكشاف هكذا فشيء شاذ
 لا يعمل عليه فلا فرق بين الكلامين في ان كلامهما بغيره شاذ غير مقبول ^{قوله}

لا يرى

نعم في عبارة الكشاف زيادة ^{في وجهه قدس} حث قال واما قال في شاذ
ولم يقل شاذ زيادة استخار له واستخار ما بالغة في انه لا يقول عليه اصلا
وقيل هي اي اللواحق باي ليست حروف قابل هي الضمائر التي كانت متصلة
وايا عمدة اي دعامة دعت بها هذه الضمائر فانها لا فصلت اي جعلت
عن العوائل التي كانت هي متصلة بها تعذر النطق بها على نحو يدل على
بما من المعامفة غير متصلة بشي فتم اليها لفظ ايا لتقل اي لتصير متصلة
بشيء وضعف هذا القول بان الشيء لا يعجز بكثرته حروف قابل الضمير هو المجموع
اي اياك بحاله هو المضمرة وتريف هذا القول بان ليس الاسماء المطهرة ولا المضمرة
ما يختلف آخرة كفاو باء ويا وقرني اياك بفتح الهمزة وهايك بفتحها اي بطلب
الهمزة المكسورة والمنقوطة باء وقرني بك الهمزة والهاء مع تخفيف الباء
قول والعبادة اقصى الخضوع استشكل في هذه العبارة بوجهين احدهما ان
غاية الشيء نهايته والاقصى ايضا بمعنى النهاية فاقصى الغاية يكون بمعنى نهاية النهاية
وثانها معنى غير صحيح اذ النهاية ليست امرامة اصي يكون لها نهاية وثانها انه قال
الرفعي في محيول ضاوة اسم التفضيل ما حاصله ان الفعل التفضيل اذا اضيف وريد
تفضيل موصوف في معنى المصدر المشتق هو من على كل واحد مما يعي بعده من اجزاء ما
اي لم يجز انفراد ذلك المضاف اليه اذا كان معرفة نحو افضل الرجل وافضل
الا اذا كان المفرد بسا يطلق على القليل والكثير نحو البرقي اطيب اليم فاذا عرفت
هذا فنقول اقصى فعل تفضيل اضيف الى مفرد معرفة بالمعنى المذكور وليس كالتعريف
فاقصى غاية الخضوع كفضل الرجل فليس هذا التركيب صحيحا من حيث القاعدة التحويلية
واشار قدس سره الى وجه صحة هذا التركيب حيث قال لخضوع حدود ونهايات
ولفظ الغاية تشملها لكونها اسم من هذا فاقصى اضافة اقصى اليها كما قال

قال اقصى غاياته انتهى وحاصله ان المضاف اليه هتاف في حكم الجمع في صورته كون ما قبله حرفا
من معناه وادور وعلية انه ما الفرق بين اسم الجنس المضاف وبين المفرد المعروف بلام
ليس بنى اجزاء بل هو ذو خرييات لانه على الاكل بخلاف اسم الجنس المضاف فانه يجوز
ان يكون المراد به الكل في المجموع بمعونة القرائن ولا يخفى انه لا يندفع به الاستحسان
الاول ذكرا لا معنى لنهاية لنهاية لا معنى لنهاية النهايات بل ما يندفع ذلك
معنى الاقصى لا بعد لا النهاية فاقصى غايات الخضوع بعد نهاياتها ومثل من النهايات
مرتبة لا مرتبة بعد ما ظاهرا معنى لانه النهايات لخضوع ثم لمراتب ودرجات انتهى
فاقول كون النهاية عبارة عن مرتبة المذكورة لا بنا في ان يكون الشيء واحدا
نهايات كخط الواحد المتماهي وكالمضلعات من المثلث والمربع وغير ذلك
فان لكل منهما نهايات على انه قدس سره اشار بقوله الخضوع حدود على ان الثابت
هو المراتب والدرجات على ما قاله هذا القائل لان الحديثي بمعنى مرتبة ايضا كما
حد لا يجازي مرتبة ويكون كل ذات نهايتين عطف على قوله حدود ونهايات
في اصل كلامه ان الخضوع مراتب ودرجات ذات اطراف ونهايات فالعبارة
بعون نهايات تلك المراتب والدرجات ولطيره ما تقرر عند الاطباء من ان
لكل واحد من الكيفيات الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
مراتب اربع وكل مرتبة من تلك المراتب طرفان ووسط فيقولون تارة هذا
الدواء حار في اول المرتبة الاولى وتارة انه حار في آخر تلك المرتبة اولى
فكذلك مراتب الخضوع واطراف تلك المراتب وهذا بيان لا يخار عليه
ثم انه لا يلزم من كون العبادة عبارة عن اقصى مراتب الخضوع ان لا يكون
الكثرة المؤمنين عابدين لان الصلوة التي يقربها اكثرهم شاملة على التبع و هو
لكونه وضع اشرف الاعضاء على الارض من اقصى مراتب الخضوع على ان عدم

اقول الفرق ان المعروف بلام الاستخارة

كازرون

فكل ما يكون تأثيره في البدن بحيث ان يكون
تأثيره عكسا فهو في الدرجة الاولى وان
احسن ولم يضر البدن فهو في الدرجة الثانية
وان اضر ولم يقبل منه في الدرجة الثالثة
وان استل منه في الرابعة وكل واحد من
هذه الدرجات عرضة لحدود طرفان اخرات
وتنزيه وتبينها ووسط وقد فصل هذا
نكت الطب

كون اكثر من كل علم عاين ليس محذور لان الايمان لا يستلزم العبادة وقوله ^{التي}
عطف على المضموع عطف تفسير ومعناه الاتقيا وقوله ومنه اي من العبادة
اقصى غاية المضموع والتذلل فذوق لم طريق معبد بصيغة اسم المفعول من التفعيل
اي تذلل تامن اذ لم يضم الذال بمعنى الاتقيا ويقابل العرفه وصف الطريق
باعتبار كثرة وطئه بالاقدام واما من اذ لم يكثر اذ لم يكثر اللين ويقابل الصعب
فالوصف باختيار سهولة سلوكه ومنه اخذ ايضاً قولهم هذا ثوب ذو عبيده وكذا
معبد اذا كان ذلك الثوب في غاية الصفاة والصفاء هي الثمن وقوة
التسج وجوده ويقابلها التسجاذ ولما كان الثوب القصيق لا يحصل صفاة
الا بتضرب الشد وقت التسج صار كانه تذلل انما ولذلك التضراب ^{قوله}
ولذلك اي ولكون معنى العبادة اقصى غاية المضموع لا يستعمل في اللفظ
الآتي المضموع لله تعالى استدلال كون معنى العبادة ما ذكر على انحصار ^{لها}
في المضموع لله تعالى وهذا يتوقف على امرين ان يكون مطلق مضموعه تعالى
غاية المضموع وان يكون اقصى غاية المضموع مخم في مضموعه تعالى فكلاهما ^{بانيها}
واشار اليه المصنف في قوله في الآية من قوله اي لا يجوز شرعا ولا عملا
العبادة الا لله تعالى لان المستحق لاقصى غاية المضموع من يكون موليا لا اعظم التعم
من الوجود والحيوة وتوابعها وكذلك يحرم التسجود لغير الله تعالى لان وضع اشرف
الاعضاء على هون الاشياء وهو التراب غاية المضموع انتهى وقوله ان
غاية المضموع هو المضموع للمولى لا اعظم التعم والمولى لذلك هو الله تعالى لا غير فاقصى
المضموع هو المضموع لله تعالى لا غير فاقصى معنى غاية المضموع هو الله تعالى
بعدة من الآيات وهي قوله تعالى قل يا ايها الكافرون لا تعبدوا ما تعبدون
الى آخر السورة وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وقوله

ان اللفظ يستعمل في معنى
مبهمة

تعالى ويوم يحشرهم جميعاً ثم نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحان
انت ولسان من دونهم بل كانوا يعبدون الجن وقوله تعالى ان تعبدون من دون
الله لا ينفعكم شيئا الآية وقوله تعالى لو ان ائمة من بشر من مثلنا فومها لنا حاجا
وقوله تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت ودفع بان المصنف
لدفع هذا النقض فسر في الحاشية قوله لا يستعمل بقوله اي لا يجوز شرعا ولا عملا
فعل العبادة الا لله تعالى ورد ذلك بانه بائي عن كون المراد بقوله لا يستعمل
لا يفعل قوله الا في المضموع لله اذا الواجب مع الله والواجب عنه بان مراد
انه لا يجوز فعل اقصى غاية المضموع الا في ضمن مضموعه تعالى فيلزم ان لا يفعل
ولا يوقع الا لله واقول لا يفسد المضموع من ذلك التفسير بيان معنى لفظ لا يستعمل
الذي المضموع لله بل مقصوده بيان المراد على نحو لا يراد عليه ذلك النقض ويظهر
وجه استعماله كما شرنا اليه لان لفظ لا يستعمل يستعمل بمعنى لا يجوز
ان يفعل العبادة وان ذلك معنى حاق اللفظ وهو ظاهر وقد يقال عدم استعمال
المذكور مخصوص بلفظ العبادة لا بما يشق منها وورد بان كون العبادة
غاية المضموع لما صار سببا لعدم استعمال العبادة في غيره تعالى لزم ان يكون
سببا لعدم استعمال ما يشق منها ايضا الآية تعالى وقد يقال المراد ان لا يستعمل
العبادة منسوبة الى الموحدا الا في المضموع لله تعالى وقوله والاستحانة طلب المعونة
واعلم ان المعونة والاحانة والعون كلها بمعنى واحد وهو لغة النصر الى يقال له
الفارسية يار دادي وادان والمراد منها افاضة القدرة على اتياع الفعل المقترنة
في الاصول بما يمكن بالتكليف من اداء ما لزمه كلف به المنصته الى مكانة ^{تصرف}
عليها اصل التكن من الفعل حيث لولاه لا تمنع صدور ^{تصرف} والى ^{تصرف}
عليها ^{تصرف} الفعل التكن التام من دون اصله ولا يجوز ان يراد بها افاضة ^{القدرة}

ابو القاسم القندي

بهر صدر

كازروني

المفسرة في الكلام بالصفة المؤثرة على وقوع الارادة لانها لا تصدق على شئ مما ذكره
سوى فصار الفاعل كذا لا يجوز ارادة نفس الصدر بين لان اعانة تعالى
ليست عين القدرة بل القدرة قائمة بنا والمطلوب منه تعالى خلق القدرة
فينا واقاضته علينا فهي اثر الاعانة ومترتبة عليها قبل الاصح ارادة القدرة
بالمعنى الاصولي اي لا يرد عليه ما من وجوه اما اولها لعدم صدقها على شئ مما يذكر
المص واما ثانيا فلان القسم الثاني في كلام المص لا يتوقف عليه صحة التكليف كما
سذكره واما ثالثا فلان طلب قدرة يجب بها العبادة ممكنة او مسته
حالا معنى له اذ حاصله طلب الوجوب عليه والمقصود طلب الاعانة في تفرغ
الذمة عما وجب عليه واما رابعا فلان قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم الآية
لا يصح ان يكون بيانا للمعونة بهذا المعنى وقد قال المص انه بيان لها انتهى قول
في الجواب ما عن الاول فلان كلاهما سبب ذكره المص يصدق عليه انه ما يمكن
المكلف من اداء امره لانه لم يكلف الا بالفضل الاختياري الذي لا يمكن
فا علمه بدون شئ من هذه المذكورات لكونها من مبادئ الافعال الالهية
و اما عن الثاني فلان المراد من صحة التكليف في قوله لا يتوقف عليه صحة التكليف
العقلية لا الشرعية وهذا لا يتوقف في توقف الشرعية عليه واما عن الثالث فلان
لانم ان المراد بطلب قدرة يجب بها الفصل حتى لا يكون له معنى بل معناه طلب اعانة
قدرة تمكن بهما من ايقاع ما يجب عليه وتفرغ ذمته وهذا معنى صحيح لا يخبر
واما عن الرابع فلان معنى كونه بيانا للمعونة كونه كاشفا عن كيفية تلك الاعانة
على ما يشبه اليه الحكمة في طلب تلك المعونة بان تهدينا فانك ان تدبنا
فقد اغتنتنا وافضت علينا قدرة تمكن بهما من اداء ما لزم علينا فان اقامة
تلك القدرة من لوازم الهداية على ان هذا الفاعل محل المعونة على المعنى اللغوي

صفاة
وتبعث الشرح او رده
الوجه و اجاب عنها بوجه
فمنه

فرو عليه ايضا ان قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم ان يكون بيانا للمعونة بهذا المعنى
هو ايضا على شئ مما ذكره المص لانه بهذا المعنى فعمل تعالى وقام به ولا شئ مما سبب ذكره
كذلك هو ظاهر كما هو جوايبكم فهو جوايبنا ويؤيدنا فلنا من ان المراد بالمعونة
اقاضة القدرة بالمعنى الاصولي المنقسمة الى الممكنة واليمنية تقسيم المص اما بال
الى ذينك القسمين الالهية غير المص عنها باسم الضرورية وغير الضرورية حيث
وهي اي المعونة اما ضرورية اي تدعو الضرورة اليها في ايقاع الفعل وتسمى
في الاصول ممكنة او غير ضرورية اي لا تدعو الضرورة اليها لا يمكن الفعل دون
وتسمى في الاصول مسته ثم فست الضرورية المراد في الممكنة فقال الضرورية
مالا يتأتى الفعل دونه والمراد بتحصيل ما لا يتأتى الفعل دونه لان المعونة
قائمة بالمعين وما لا يتأتى الفعل الا به غير قائمة به بل بعضها قائمة بالمستعين
كالاقتدار والتصور وبعضه بعينه وما يدل على ان المراد ذلك تفسيره غير
الضرورية بتحصيل ما يتيسر به فعدم التصريح بقيد التحصيل في تفسير الضرورية
للتبني على ان الضرورية من جانب المستعين لا المعين ثم المراد بتحصيل ما لا
تحصيل المعين للمستعين ما لا يتأتى صدور الفعل منه دونه بمعنى انه لو لاه
لا تمنع ذلك من قوله كاقترار الفاعل اي كونه مقدر او كمال القدرة على
الفعل تمثيل لما لا يتأتى الفعل دونه وكذا الثلثة الباقية تمثيلات للمعونة
التي هي تحصيلها وايجادها لما عرفت انها قائمة بالمعين لا يصح تمثيلها بما لا
فلا حاجة الى ما يقال اما ان يقدر المضاف اي اعطاء القدرة والتصور
او يراد بالمبادي اي الاقدار والتصور والتحصيل قوله وتصوره اما مضاف
الى الفاعل اي تصور الفاعل الفعل ومضاف الى المفعول اي تصور الفعل الذي
يريد الفاعل ان يفعل والمراد بتصوره على وجه جزئي لان التصور الكلي لا يتصور

الى جميع البريات لا يبعث منه شوق جزئي الى الفعل البري ثم ان التصور
فما يفتك من ملاحظة وصف الملايمة او المنافرة فيؤدي الى ان يتصور
انه ملائم او منافق فيخرج فيه التصديق بالغاية وهو ايضا من جملة ما لا يتأتى للفعل
دونه لكونه من مبادئ الافعال الاختيارية على ما تقر في محله وحصول الكية وما
يفعل أي تلك الآلة بينما أي في تلك المادة قال الرابع المعونة على
القول المجلد اربعة بنية صحيحة وهي الفاعل بصورة للفعل ومانى المادة
والآلة التي يعمل بها ويصور ذلك في الكتاب فتحتاج الى بنية وهو العضو
والى تصويرها وهو المعرفة والى آلات كالدواة والقلم والى مادة يوجد
الفعل فيها وهو الكاخذ انتهى ثم انه نقل عن المصنف حاشية وهي قوله
الفعل الموقوف عليها لا يتأتى بدونها يريد بان تمثيله لا يتم منه الفعل بدون
بحصول المادة والآلة باعتبار ان مطلق الفعل أي تهية لأخوذة للبشر
لا يتأتى بدونها في ضمن الفعل المأخوذ بشرط التوقف عليهما لا تقر في محله
ان تصاف الفرد بامر عين تصاف الطبيعة بشرط بذلك الام تقدم تاتي الفعل
المأخوذ بشرط التوقف حين عدم تاتي المطلق المأخوذ للبشر بشرط تاتي
ان هذا ليس بضروري في مطلق الفعل وانما هو في فعل يكون في مادة ثم ان
ما لا يتأتى للفعل دونه لا يخفى في الامور الاربعة المذكورة لان الشوق والارادة
وحركة العضلات ورفع المانع مما لا يتأتى للفعل دونه فالبحر يريد الفعل
متايقن الى تصوير جزئي لتخصيص الفعل وشوق ثم ارادة ثم حركة من
العضلات ليقع من الفعل وكافة الاشارة الى هذا او رد المصنف كالتالي
وقوله وعند اجتماعها أي اجتماع هذه الامور التي لا يتأتى الفعل بونها
يوصف الرجل أي الانسان البالغ ذكر اكان او انثى ليشمل المرأة الآتية

انه غير بالرجل لانه عن البلوغ بالاستطاعة التي يعبر عنها المتكلمين بسائر الآلات
والاسباب ويقولون ان التكليف بعد هذه الاستطاعة لا الاستطاعة
القدرة المستعملة لجميع شرائط التأشير فانها مع الفعل عند اهل التلقين
كما ذهب اليه المعزلة وصرح اي شرعا ان تكليف الرجل بالفعل اي بايقاعه
وتبقيده الصحيح بقولنا شرعا ان دفع ما يعال ان تكليف العاقر جاز عند الشارع
لان ذلك ان جاز عدم عقلا لكنه غير واقع في الشرع ويمكن حمل الصحة على الاكثار
الوقوعي بجعلها بمعنى سبب الامتناع الشامل للوقوع فيدفع ذلك انفس من غير
اجتياج الى اعتبار قيد زائد وقيد دفع ذلك بحيل قولنا بالفعل معا بل القوة
حتى يكون القضية فعلية فيرجع المعنى الى انه عند ذلك يقع التكليف بالفعل
وتكليف العاقر وان جاز عدم كنه لم يقع بالفعل في غير الضرورية
المراذفة للبشرية مخرجا هو المراد فعال وغير الضرورية اي هذا القسم
المعونة تحصيل ما يتيسر بالفعل ويسهل اي تحصيل المعين للمعين شيئا يتيسر
صدور الفعل عن المستعين بتيسر وبسهولة وان لم يتوقف صدور الفعل
عليه وقوله كالأحالة في السفر للعاد على المشي مثال لا يتيسر الفعل به التحصيل
فانه يمكن مشيه بدون الاحالة لكنه بعسر وصعوبة فان قلت جعل الاصوة
التراد والاحالة في سفر الحج من قبل العذرة الممكنة والمم جعلها من قبل القدرة
الميسرة قلت السفر المذكور من غير حرج غالبا لا يتأتى بدون التراد والاحالة
فانما هو خوذ اذ ذلك القيد لا يمكن بدون الاحالة واما في نفسه فالاحالة شرط طبيعي
لا امكانه والى ما ذكرنا اشار صاحب التوضيح حيث قال بعد ما قيد بقوله من غير حرج
غالبا واما قيد تايه لانهم جعلوا التراد والاحالة في الحج من قبل القدرة الممكنة التي
وقوله او يقرب الفاعل الى الفعل ويحبه عليه عطف على قوله يتيسر الفعل

اي تحصيل المعين المستعين الامر المقرب له الى الفعل والمغرب له عليه مثل
نفع الفعل والوعده عليه بيان ضرر الشرك والوعيد على التفرق وتكون رجا آلاءه
على فعل الطاعة فانه يرتب عليه وتكون المنفعة من العقاب على فعل المعصية
فانه يرتب على الكف عنها وهذا القسم الغير الضرورية من المعونة لا يتوقف
عليه صحة التكليف اذ بهما القيمة العقلية والافعال الشرعية بغض التكليف
يتوقف عليها كالمزاجات المالية **قوله** والمراد يعني ان المستعان به
وان لم يذكر لفظ الكفر مراد معنى اولي شقين بمنزلة اللازم اذ لا معنى له
يتطلب نفع طلب الاعانة فوجوده مستعان به فحذف ما للتعبير مع انحصار
على ان يكون المراد طلب المعونة في المهمات كلها كما هو المفهوم من اطلاق الاستعانة
ولعدم التخصص بالحقن وكونه مطابقا لنفوس الامر لان جميع المهمات التي توفيق الله
واعانته ولانه المراد عن ابن عباس رضي الله عنهما فانه يرجح المهر هذا الاحتمال
حيث قدمه واما مجرد الاختصاص واليه اشار بقوله او يكون المراد طلب المعونة
في اداء العبادات لاقران الاستعانة بالعبادة وفرض افتقارها على الاله
كونهما على خلاف هوى نفس الامارة ويرجع هيب الخائف هذا الاحتمال بتلازم
الكلام وقسرة قدس سره بتناسب جملة وانتظام بعضها مع بعض حيث دل اليك
ستعين على طلب الاعانة على العبادة فصارت بيانيا للاعانة المطلوبة
فانتظمت اجمل الثلث انتظاما تاما لمزيد ارتباط بينهما واذا جعلت الاستعانة
عامة لم يكن اهدانا بيانيا للمعونة المطلوبة والمعونة مخصوصة بالعبادة فلم يكن
بين الجمل تلك المشابهة انتهى **قوله** الكلام يتعلق بهذا المقام **قوله** التكليف المستكن
اي ضمير التكليم مع الغير المستتر في الفعلين اعني نفيدون مستعين ومعرضه بيان
وجه صيغة الجمع مع انها اعمت جعل افا في اجمع حقيقة ولا مجال له ههنا كقولنا

40
لكون القاري شخصا واحدا واما للعظمة وهي تسمى مقام العبادة التي هي نهاية
الانفوس والذليل حال بيانه ان المراد الجمع لا العظمة وان يميز عن المستتر
نفيدون مستعين للقاري ومن معونه من العظمة الظاهر ان المراد بالحفظه الملكة
التي تحفظونه فان عليهم الحافظين وقيل المراد القراء الحفاظ واقول لو اراد بذلك
كان الظاهر ان يقال من معونه من القراء اذ لا دخل لكونهم حفاظا في الحق وفيه ايضا
قلما يوجد مع القاري القراء الحفاظ فان ذلك مختص بما اذا صلى مع الجماعة ويكون
يتم القراء الحفاظ تحت يد في قوله وخاصة الجماعة واما اذا صلى منفردا
او مع جماعة ليس منهم قراء حفاظ فلا والمبتاد ومن العبارة حيث لم ينقل للقاري
والحفظه بل قال من معونه الحفظه ان لا يكونوا منفكين عنه بحال فان كان
القاري في الصلاة منفردا فلا وللحفظه فقط وان كان فيها مع الجماعة قلما
وحاضري الجماعة اوله ولسائر الموحدين سواء كان في خارج الصلوة او فيها
منفردا او مع الجماعة قيل لا قرب ان يحل المستكن لجميع العقلاء موحدين
او مشركين لان المشرك ايضا يعبد الله ويستعينه لانه لم يعرف حق المعرفة وحيث يكون
اقرب اتصالا بقوله اهدانا القراء المستقيم لانه لما وجد شر كاهن في العبادة
والاستعانة على اثنين طلب الاخر اذ في سلك بعضهم والنجاة عما ابتلى به البعض
الاخر وقد ذلك بان المفهوم من قوله اهدانا القراء المستقيم طلب الهداية
ونشر كانه في العبادة والاستعانة ولذا صرح جعله بيانيا للمعونة المطلوبة فكيف
يعلم من طلب النجاة عما ابتلى به بعض شر كانه انتفى اقول بل المفهوم من طلب
الهداية للكامل ان يخرطوا في سلك بعضهم الحق ويخروا عما ابتلى به الاخر نعم يرد
ذلك القائل ان المراد يستقيم بالنسبة الى المشرك لما كان ما ذكره صحيحا لا يرد
صيغة الجمع اراد ان يشير الى ابراهيم فقال على سبيل الاستيفان ترك الواو

صحة انه

خطا في

ادرج في قوله تعبد عبادة في تضاعف اي انشاء عبادة وتم من موطن الملائكة
 والجماعة وسائر الموحدين وخلق في قوله تسعين حاجته بما جتم لعلمها قبل
 اي رجاء ان عبادة تقبل بركتها اي بركة عبادة تم هذا نظر الى قوله ادرج
 ورجاء ان يجاب اليها اي الى حاجته بركة خلق حاجته بما جتم وهذا نظرا
 قوله خلق حاجته في الكلام لف ونشر مرتب ووجه ذلك الرجاء ان في الجمع
 من تقبل عبادة وتجاوب حاجته كالملائكة والانبياء والاولياء والصلوات التي تقبل
 والاجابة مفتوح لهم فيقبل منها اذ لا يلبق بالكرم التام بتميز البعض التام
 ورده ولهذا اي لقصد قبول الاجابة بركة الاندراج والمظنة شرعت الجماعة
 في الصلاة حيث قال انه عز وجل واركعوا مع الراكعين اي صلوا مع الجماعة
 وقال على الصلوة والسلام صلوة الجماعة تفضل على صلوة الفرد بسبع وعشرين
 اذ العبادة الحقيقية ما يكون ناشيا عن معرفة مقام العبودية والاعتراف
 بالعبودية والتقصير ولا يتكامل ذلك الا اذا استغرق في ملاحظة جلال الله تعالى عظيمة
 وغاب عما سواه وحصول هذه المرتبة في كل احد مما لا يكاد يتحقق وتي واحد بعد
 لا يكاد يدوم بل يكون كبرق خافت واما الجماعة فغيره ان يكون يتم من كون
 هذا ولو واحد اعلى انه يجوز ان يتوجه في الجملة واحد منهم في زمان واخر في زمان
 آخر وهكذا الى ان يستوعب مجموع الاحاد بجميع اجزاء زمان العبادة فيحصل
 التوجه الكلي المستمر في المجموع من حيث هو مجموع فيكون اقرب الى الاجابة وما
 كان من حق الموعول ان يكون مؤخر عن العامل سيما اذا كان فضلة
 لم يؤخر عنها بل قدم اشار الى وجهه فقال قدم المفعول وهو بانك المنوعين
 مع ان حقه كان التأخير لوجه حقه اربعة منها تشمل التقديم اياك على تعبد
 وعلى تسعين وخامسها وهو ان يشر الى بقوله التي التي يختص بتقديم اياك

اياك على تعبد فلا تكن من الغافلين الاول ما اشار اليه بقوله للتعظيم فان العظيم
 لا يوق بالتقديم فهو اعتبارا ريبا سب التعظيم والمراد بهذا الاهتمام اما الاهتمام
 الذاتي فان التمتع الحقيقي للمخوط بالصفات الكاملة الميزة تميزها عن الخطاب
 يهتم به بالذات ويتوجه اليه القصد والاهتمام العرضي بحسب اعتبارها كالتعظيم
 كونه نصب عين المؤمن عند الشروع في امر ذي بال والوجه الثالث ما اشار
 اليه بقوله والدلالة على المحر باجر عطف على قوله التعظيم والاهتمام غير في
 المعطوف اسلوب المعطوف عليه اذ لم يقل هناك للدلالة على التعظيم والاهتمام
 بل قال التعظيم والاهتمام وسهنا لم يقل والمحصر على قياسها بل زاد فيه الدلالة
 لان التقديم ما حقه التأخير لا يوجب المحصر والاختصاص نفس الامر غاية الامر
 ان التخصيص لازم له لزمه خريا كثيرا منها اذ التخصيص ودان عليه
 دلالة طنية فينقص في المقام الخطاب في قال صاحب التخصيص لازم للتقديم عليها
 وقال الشرح قوله غالبا اشارة الى ان التقديم قد لا يكون للتخصيص
 بل لغيره الاهتمام والتبرك والاستلذاذ او موافقة كلام السامع
 او ضرورة الشعر او رعاية التبع والعمالة او ما اشبه ذلك فان قلت
 فلم يكن التقديم موجبا للاهتمام والتعظيم ايضا لانها كانهما في الموضع المذكور
 فلا بد من زيادة الدلالة بينهما ايضا قلت التقديم لا ينفك عنهما قال صاحب
 التخصيص ويفيد التقديم في الجميع اهتماما بما بالمقدم ومن المعلوم ان التعظيم لا ينفك
 عن الاهتمام ففي زيادة الدلالة اشارة الى ان التقديم بالنسبة الى الاهتمام
 والتعظيم هو انه علة لها وبالنسبة الى المحصره دال عليه يمكن تخلفه عن
 وفيها ايضا اشارة الى دفع ما ورد به ابن الاثير على صاحب الكتاب
 حيث صرح بان التقديم في اياك تعبد وياك تسعين لمراعاة حسن النظم

فيقصد به في مقام يلبق به وانما في
 ما اشار اليه بقوله والاهتمام بالجر
 عطف على التعظيم

لا للاختصاص على اذكرة الخشعي ووجه الدفع انما لا ندعي ان التقديم للاختصاص
 وعلته لبل المدعي انه والعلية اماراة له يجوز ان يعقد اليه بمجوزة المعام وبهذا ظهر
 وجه العدول ايضا عن عبارة الكشاف حيث قال التقديم لقصد الاختصاص
 ثم ايد ما ذكره من الدلالة على الحصر بما ذكره رئيس المفسرين في معنى الآية فقال
 ولذا كانت المذكورة من دلاله التقديم على قول ابن عباس معناه اي معنى اياك نعبد واياك
 نستعين بغيرك ولا نعبد غيرك وهذا معنى حصرى لان حقيقة الحصر مركبة من الحجاب
 للمقصود على نفي عما عداه وبالكاشف ما ذكره ابن عباس في قوله تعالى لا اله الا الله
 وما ينقل انه للحصر لا لويل عليه والتمسك به بمثل بل الله فاعبده ضعيفا لانه قد جاء
 فاعبده الله انتهى وجه السقوط انه كفي دليل على الحصر قول ابن عباس لانه رئيس
 المفسرين ومن اهل اللسان وعارف بالبلغة وخواص التراكيب لا يدعوا لدلالة التقديم
 على الحصر لما فسره بذلك على انه ليس المدعى انه للحصر وعلته بل المدعى انه على الحصر وقد
 الفرق بينهما فيل يجوز ان يكون ما قاله ابن عباس من ان التقديم على دلاله الحجاب على الاصل
 المستلزمه نفي العبادة عن غير المطلب فلا يدل على الحصر مستفاد من التقديم وبما
 بان مثل هذه الدلالة غير ملتفت اليها عند من سماها في باب الحصر والوجه الرابع
 ما اشار اليه بقوله وتقدم ما هو مقدم في الوجود على الكل نحو البصائر ومحطوف على
 قوله للتعظيم يعني ان من وجوه التقديم المفعول انه تقدم على الكمال في الوجود
 فهو مقدم علينا وعلى عبادتنا وانا وانا تقدم في اللفظ ايضا ليكون الوجود
 اللفظي على نفي الوجود في نفس الامر فيكون تقدمنا اياه تقدما لاحقة التقديم
 فهو غاية متأخرة قصد التقديم حصولها كسائر الوجوه المذكورة لانه حاله حاله
 عليه متقدم وجوده فلا يرده عليه ما يقال ان علته التقديم ليست بتقديم ما هو مقدم

مقدم في الوجود بل علته انما هو مقدم ما هو مقدم في الوجود فاما ان قيل التقديم
 مبنيا للمفعول اي كونه مقديا او محجبا مصدر تقدم اللازم بمعنى تقدم انتهى وخاس
 وجه التقديم هو ما اشار اليه بقوله والتبني اي يحصل التبني بذلك التقديم على
 ان العابد من حيث انه عابد ينبغي ان يكون عبادة في اعلى درجات العبادة
 فان للعبادة ثلث درجات اذ ما ان يعبد الله رغبة في نوايه ورغبة من
 مني بحري مجرى اجير يعمل عملا لا خذاجرة عملة واوسطها ان يعبد الله لكونه مستحقا
 للعبادة ومبولا لثباته وعلما ما اشار اليه بقوله ان يكون نظره الى العبودية
 اولها وبالذات ومنه الى العبادة ثانيا وبالعرض لآخرها حيث انها عبادة
 صدرت عنه ومكسوبة لبل من حيث انها شريفة اليه اي شتملة على نسبة
 شريفة اليه والافان للعبادة نحل مخصوص مخلوقة له تعالى لانه فلكون تلك
 هي المقصودة من العبادة حملت عليها بمبالغة ووجه ذلك التبني ان التقديم
 يدل على ان المقدم هو المقصود بالذات وغيره تابع وهو هنا المعبود وقيل
 على ان مطر نظر العابد القائل اياك نعبد بتقديم اياك على تعبد هو المعبود الدال
 عليه اياك العبادة الدال عليها بتعبد بل فالوجه في العبادة بتعاليها نسبة
 شريفة اليه بالمعنى المذكور على ما يفيد وجعل اياك مفعول تعبد ووصلة اي رابطة
 اكدية مبنية وبين الحق كان العباد يصل بها الى المعبود وفي هذه الدرجة العليا
 من العبادة يصير العابد عارفا ولذا قال فان العارف مع انه كان الظاهر
 ان يقول فان العابد فالمراد ان العابد الذي يريد ان يصير عارفا ينبغي ان
 عبادة على الوصف المذكور حتى يصير عارفا لان العارف انما يكون اي مثبت
 وصوله الى الحق اذا استغرق في ملاحظة جناب القدس من عاب عما عداه حتى
 عن نفسه واحواله بحيث انه لا يلاحظ نفسه ولا حاله الا من احوالها الا من حيث انها

يقول ان العارف لا يلاحظ نفسه ولا يلاحظ
 من احواله ولا يشا من الاشياء الا من
 حيث ان تلك الملاحظة ملاحظة رتبة
 فان العارف لا يرى ولا يعرف شيئا
 في الوجود الا انه تعالى لان الاشياء التي
 غير عند المجهول عين عند العارف الكائن

الى تلك الملاحظة المتعلقة بنفسه او بحال من احواله ملاحظة له تعالى ومنه تعالى
 من حيث انها مراتب للملاحظة ومقتضى المصباح ان المراد بوصول العارف الى
 الحق هو الاستغراق في ملاحظة بحيث يغيب عن جميع ما عد الحق حتى عن نفسه
 وعن احواله نفسه لا الوصول الجسماني او الروحاني كما زعمه الجلولية والاشيائية والتصار
 في حق عيسى م والتصورية في حق علي رضي الله عنه واصل هذا الكلام ذكره الشيخ في
 مقام العارفين من كتاب الاشارات فليكنه فائدة جليسة تنقله وعند
 ذلك يكشف ما ذكره المصنف من انكشافه فاعلم انه قال اما عبادة العارف
 فان لاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراده ولا يرى شيئا
 غيره الا لاجل ولا يوثق شيئا على العرفان الا الحق فمعلقة بالحق فقط وان لاحظ
 كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الآخر فباعتبار ملاحظة الحق بالقياس
 الى العبادة فيجده لانه مستحق للعبادة وما يعتبر ملاحظة العبادة بالقياس
 الى الحق فيجده طائفة شريفة اليه لا الرغبة في الثواب اول رتبة من العقاب
 كما لا يهد غير العارف كيف لو كانت الرغبة والرغبة المذكورتان غايتين
 لعبادة العارف لزم ان يكون الثواب المرغوب والعقاب المرغوب هو الذي
 الى عبادة الحق ومنها مطلوب عبادة الحق ويكون الحق غير الغاية بل يكون وسيلة
 الى نيل الثواب والمخلص من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو
 المعبود والذات لا الحق فمن تميز في الدنيا وعباد الحق رغبة في الثواب ورغبة
 من العقاب فيسبح ان يرم عليه لانه لم يطعم لذة البهيمية واما معارضة مع
 الذات الناقصة فهو حنون اليها فاعلم عاوداء واما مثلية تقيس الى
 العارفين الا كمثل القبيان بالقياس الى ارباب التجارب فانهم لما غفلوا عن
 طبقات يحرس عليها بالهفون واقصرت بهم المباشرة على طبقات اللعب

صاروا يتعجبون من اهل الجدا اذا عدوا عنها كما ربهين لها عا كيفين على غير ذلك
 من لم يعقد على مطالعة البهيمية الحقيقية كالاتي الذي يطيب شيئا فانه يعلق يده بها
 سواء كان ما اعلق يده مطلوبه او لا فربما يد غير العارف زهد من كره لانه مع كون
 في صورة الرضا وواحرص الخلق بالطبع على اللذات المنسية ان مقتضى فانه انما تكلمها
 يستأجل اضعا فيها واما لعبادته وبطبيعته لينحوله في الآخرة بشهوة من ربه
 الى مطعم شهوي ومشرب شهوي ومنه حتى فكلما يرضع بصره في اولاه واضراه الا الى
 حقيقة دودية واما العارف المستبصر لهداية القدس في طرف الاشارة فقط
 عرف اللذة الحق ودلى وجهه نحو ما ستر حيا على هذا الناقص الماخوذ عن مشه
 الى ضده وان كان هذا الناقص المرحوم ينال ما يرحوه ويطلبه بكده من اللذات
 الحسنة حسبا وعده الانبياء عليهم الصلوة والسلام انتهى وبذلك انكشف
 ان للعبادة مراتب وان ما ذكره المصنف اعلاها كما ذكرنا سابقا قوله ولله
 اي ولا جل ان العابد ينبغي ان يكون نظره الى المعبود واولاها افضل على بناء المشغور
 والقائم مقام فاعلم قوله ما حكى الله في كتابه الكريم عن جيبه بنينا محمد صلى الله
 عليه وسلم حين قال اي الله تعالى لا الجيب لان قوله حين قال طرف لقوله حكى
 والحكاية لم يقع حين صدور القول المذكور من الجيب يعني قال الله سبحانه حكيا
 قول جيب خطابا للصديق لاخرن ان الله معناه وقوله على ما حكاه متعلق بقوله
 فضل اي فضل المحي عن جيب على ما حكاه عن كليمه موسى عليه الصلوة والسلام
 قال الله سبحانه حكيا لتول موسى ردها لقومه فاخالفوا من القراغنة فقالوا اتانا
 لم ندر كون كلامك معي ربني سيد من ووجه التفضيل ان في قول الجيب تعظيم
 ملاحظة ذات الله والتوجه اليه اولاد الى نفي ثانيا وفي قول الكلام الامر بالعكس
 قوله وكرر الضمير يعني كان الظاهر ان يقال اياك نعبد ونستعين بعطف

في الحديث من وثق شريعة ولفظة
 دودية فقط وفي من ان ر الحقيقة
 البطن والقلقة اللذات والدودية
 الفرح مسه

واما صورة الحكاية الواقعة في العرفان
 اي قوله تعالى اذ هي في العاراذ تقول
 لصاحبه لا تحزن ان الله معنا منه

على العبد من غير ان يكرر لفظ اياك في الموضوعين فلابد للكرا من فائدة وهي الاستقصاء
على الاستعانة به لا غير اى ليكون حصر الاستعانة بمنصوصا غير محتمل اذ لو لم
لاحتل ان يعلق الحرف مستفاد من تقديم اياك بالمجوع لا بكل واحد وبالترك اصرار
حصر كل من العباداة والاستعانة منصوصا عليه فلما كان مقتضى الظاهر ما خبر
العبادة عن الاستعانة لان العباداة لا يتيسر بدون الاعانة اشار الى
تقديمها فقال قدمت العباداة على الاستعانة مع كونه خلاف مقتضى الظاهر
ليوافق رؤس الآي وهو سبق بحقيقة وقوله ويعلم الظاهر انه منصوب عطفا
على يتوافق ووجه ثان لتقديم العباداة اى ويعلم منه اى من تقديم العباداة على
طلب الاعانة ان تقديم الوسيلة التي هي منها العباداة والمقصود على طلب الاعانة
التي هي منها الاعانة ادعى للاجابه ووجه كون ما ذكره معلوما من التقديم هو ان الذكر
لما وجب ان يكون على وقوع الوجود فاذا ذكر شئ مقدما على شئ يعلم منه انه يجب تأخير
العبادة عن ان يقدم عليه في الوجود ايضا سيما اذا كان المقدم وسيلة
كما فيما نحن فيه وفي الكشاف اقتصر على هذا الوجه ولم يذكر توافق الآي لانه قد
بينه من الاعتزال بسببه حيث قال قدمت العباداة على الاستعانة بتقديم
الوسيلة قبل الاجابة ليستوجوا الاجابة فاشارة الى قاعدة الوجوب على انه المص
اصح حيث قال ادعى للاجابه او مثل هذا ما يوم الوجوب على انه قيل القول يكون
العبادة وسيلة للاستعانة انما هو على تقدير ان يرا الاستعانة في الماهات
غير العباداة لا يمكن تقديمها كونهما مقصدا واما اذا اراد الاستعانة في جميع
الماهات فالقديم بالنسبة الى بعض افراد الاعانة كونهما وسيلة وبالجملة
كونهما مقصودا وقول وسيلة الشئ ما يتوقف عليه ذلك الشئ فالاستعانة
ليست وسيلة للعبادة على شئ من التقادير لان معنى الاستعانة طلب المعونة

على ما اخبرنا قدس سره
اذ لو اراد الاستعانة في اداء
العبادة كان الاستعانة
وسيلة للعبادة

المعونة والعبادة انما يتوقف على نفس المعونة لا على طلبها فنفس المعونة وان
وسيلة للعبادة ومتقدمة عليها لكن طلبها ما خرج عنها ويتوقف عليها لانها
مصححة للنسبة المصححة للطلب فالعبادة وسيلة لطلب المعونة ونفس المعونة
وسيلة لها لا يقال نفس المعونة يتوقف على طلبها فافضل طلبها عن العباداة
يستلزم آخرها ايضا لاننا نقول نفس المعونة يحصل بدون الطلب لكن
اذا طولت لا بد من العباداة ليحصل المناسبة بين الطالب المستفيض والمط
منه المفيض اليه اشير بقوله تعالى وما ذعوا الكافرين الا في ضلال مع انه قيل
لا ليس انك من المنظرين في جواب انظرن وبقا قرنا سيدفع ما يعامل ان
ويعلم مرفوع على انه كلام متأنف سبق لافادة ان في هذا التقدم شحارا
بان تقدم الوسيلة المطلقة على الطلب ادعى للاجابه المطلوب مع قطع النظر
عن هذا المقام وكيس منصوب عطفا على يتوافق حتى يكون حله اخرى للتقديم
لان الوسيلة التي ذكرت وهي العباداة لا يتيسر بدون الاعانة فكيف
يقدم عليها ولانها ينبغي ان لا يكون وسيلة الى حابة دينية او اخروية
ووجه الالافاع هو ان العباداة وان لم يتيسر بدون الاعانة الا انها
لم يقدم على الاعانة حتى يقال كيف يقدم عليها بل انما قدمت على ما هي وسيلة
لها اعنى طلب الاعانة واما قوله ولانها ينبغي ان لا يكون وسيلة الى حابة اهلا
فان كون اتنا ينبغي ان لا يتخذ وسيلة الى شئ لان لا يكون في نفسه وسيلة
الى شئ فالعبادة في نفسها وسيلة الى طلب المعونة الا ان اللابيق بحال
العابدين لا يتخذ عبادته وسيلة الى شئ بان يفعلها كونهما وسيلة اليه بل لا
ان يفعلها كونهما نسبة شريفة اليه تعالى على ما سبق بحقيقة ومنها وجه آخر ذكره
الامام الرازي في التفسير الكبير ونسبه المص الى نفسه واقوله فهو اما من قبل

باحت

استت الامراى تريا
 و استقام معاج من
 و بعض الجواشي استتت من السباب
 و هو الهلاك فان الشئ اذا تم هلك
 انتهى مشه

التوار و واما اشارة الى انه المحار عنده فقال لا نسب المتكلم اولا العبادة الى
 بقوله اياك نعبد و اياك نستعين و ذلك لان نسب تبيح بتقديم الجيم على الميم اي سرور و افتحار
 و اعتد او امت اي من المتكلم بما يصدر عنه من اجادة فعقبه بقوله و اياك نستعين
 ليدل على التعقيب او قوله و اياك نستعين على ان العبادة كسائر الاعمال حالها
 و لا تستت بالتأين اي لا تتحل له اي للعابد بالاجرة منه تعالى و توجب اي جعل
 اسبابها مساعدا و لا يخفى ان الظاهر ان هذا وجه ثالث لتقديم العبادة على
 الاستعانة لكنه غير صحيح فان الوهم المذكور انما نشأ من تقديم العبادة فيرجح المعنى
 الى انه قدمت العبادة لانه و هم تقديمها تبيح فعقب بالاستعانة و هذا كلام غير منظم
 فهو في الحقيقة على التعقيب العبادة بالاستعانة و يؤيده انه اورد الامام الرازي
 في جواب قول و لا تقل ان يقول الاستعانة على العمل انما يحسن قبل التشرع
 في العمل و سنا ذكر قوله اياك نعبد ثم ذكر عقيبه و اياك نستعين فالحكمة فيه انتهى
 اي فالحكمة في ذكره عقيبه في تنظيم هذا الجواب مع وضع الانتظام فالصواب ان
 مراد المصنف تعريف على من تصدى لبيان و ج تقديم العبادة على الاستعانة
 كصاحب الكشاف بانه انما يحتاج الى ذلك لو كان كل منهما مذكورا قصد اذلال
 و ليس كذلك فان الذي استتبعه اجزاء الصفات العظام عليه تعالى هو حصر
 العبادة في تعالي ثم صار هذا الحصر نشأ للوهم المذكور فذكر الاستعانة لدفع
 الوهم الثاني من ذكر العبادة فوجب كما عقيب العبادة لا محالة و هذا الكون تصرفا
 من المصنف صدره بقوله و اقول اي قول لا تقديم سنا حتى يتبين وجهه
 بل المتحقق سنا هو التعقيب لدفع ما و سمه الاول هذا ما وجدت و انه علم
 بالتضام في قول و ج تقديم او وجه التعقيب ان الثاني من تمة الاول و قيل له
 اذ الو اولي حال المعنى نعبد حال كوننا مستعنين به و اما مرضه لان المضاعف

المضارع المثبت اذا وقع حالا لا يتغير فيه بالتقديم و الواو فيه ضعيف و جعله
 اسمية بتقدير المبتدأ كما فعلوا في وقت واحد و جرت اجازة خلاف الاصل بل انما
 داعية على انه يلزم ايضا تقييد تخصيص العبادة بتعاطي تخصيص الاستعانة و هذا
 كما ترى و قرئ بكسر النون فيما قبل هذا قراءة زيد بن علي و قيل نزلت في
 القراءة في عهد النبي زيد بن علي و قيل نزلت في عهد النبي زيد بن علي و قيل نزلت في عهد النبي زيد بن علي
 هذه القراءة بتعنين و نسبتها الى ابن عباس و هي اي قراءة الكسرة بتعنين
 و نسبتها ابو جحان الى قيس و اسد و بسوية و يتم فاتهم اي في تم كبرون
 عروف المضارعة سوى الياء التثانية فان الكسرة لا تستثقلها على الباء
 لا يكسر و نحوها و كسرهم سوى الياء ايضا مشروط بما اذا لم ينضم ما بعدها اي اذا
 لم يكن ما بعد تلك الحروف مضمومة سواء كانت مضمومة او مكسورة او ساكنة
 و اما اشتراط ذلك لاستثقالهم الخروج من الكسرة الى الضمة و اعلم ان ليس
 المراد بما بعد حرف المضارعة فاء الكلمة على ما هو المبتدأ و لان فاء المضارع
 لا يكون الا ساكنة و اما نحو يقوم و يسبح و يحاف فهو ايضا ساكنة الفاء في
 الاصل نقلت حركة العين اليها لاجل الاعلان بل المراد عين الكلمة و كذا
 جعل القصر فيون حمزة الوصل في الامر مضمومة فيما اذا كانت عن المضارع
 مضمومة مثل اكتب و انصر مع ان الاصل في حمزة الوصل ان يكون مكسورة
 و علوه باستثقال الخروج من الكسرة الى الضمة و على هذا يجوز الكسرة بعد
 لانضمام العين فيه و كانه لهذا اقتصار صاحب الكشاف في هذا القراءة على
 نستعين و المعنوم من كلام ابن عطية ايضا انه لا يجوز الكسرة بعد حذيق
 و اما الكسرة في كل فعل تبيح فاعلم انه زيد و ما يد و بما ياتي من التثاني على فعل
 يفعل نحو علم و شرب و في معتل العين نحو قال فانهم يقولون يقال و سبيا

للمعونة المطلوبة تريد بيان وجه فضل قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم الآية
 عما سبق وترك العطف بينهما وبينه بوجهين الاول انه مرتبط بقوله سبحانه
 لانه بيان للمعونة اي جملة استيانية سبقت جوابا لسؤال اقتضت الجملة الاولى
 كما اشار اليه بقوله فكانه قال كيف اعينكم يعني ان للمعونة انحاء شتى وتقع على
 وجوه مختلفة وكيفيات متوقعة فما الذي تطلبونه فقالوا اهدنا اي المعونة
 التي نطلبها منك هي الهداية الى الصراط المستقيم بان تجعل جميع مهماتنا عبادة
 او غيرها واقعة على نهج الصواب فوجه الفصل عما سبق على هذا الوجه هو كونه متصلة
 بالجملة الاولى بل كمال الاتصال من جهة كونها بيان لا محاد واجام والوجه الثاني ان ليس
 بمرتبط بما قبله لان ما قبله اجزاء عن حصر طلبهم المعونة فيه تعالى وهذا انشاء لانه
 لما هو المطلب الاصل والمقصود الاقصى على كل حال والى ان اشار بقوله او افراد
 المقصود والاعظم لكل احد في كل حال فهو موقوف على قوله بيان للمعونة وانشارة
 وجه لترك العطف وهو كمال الانقطاع لاحكامها خبرا وانشاء فيما ليس محل
 من الاعراب ثم شرح في تحقيق معنى الهداية فقال والهداية وهي في اللغة الاشارة
 وفي الاصطلاح دلالة اي مطلق الدلالة على ما يوصل سواء كانت موصولة بالفعل
 اولاو متبلا راد بها الدلالة البغية على انقله في تفسير قوله تعالى اهدنا الصراط
 المستقيم في سورة فمما لم يذكره ههنا كقوله عن بقوله بلطف كان اللطف انما هو في
 الى البغية لاني مجرد اراءه الطريق لكنه خلاف ما ارتضاه وقد يقال نظر الى ظاهر
 الاطلاق انه مشتمل على المعين المشهورين اعني الدلالة على ما يوصل والدلالة
 الموصولة الى البغية لكن لا يلزم ما ذكره في سورة البقرة بل يكون تعريفا للقدر
 المشترك بين المعينين لكنه انشبه بالتفصيل الآتي من تنوعها الى انواع كثيرة
 فان اكثرها من قبيل اراءه الطريق كما سيظهر ثم ان اللطف الرقيق والآمان

والاحسان لغة واما اصطلاحا فعدنا خلق القدرة على الطاعة وعند المولى
 الامر المقرب الى الطاعة وبأجمله تدرج في الهداية بواسطة اخذ اللطف
 معنومها اعطاء القدرة الممكنة وليسرة فتصبح كونها بيان للمعونة بالمفسرة
 بالمعنى الاصح وقد اشترنا الب فيهما بسى وودعنا بانه في تفصيله فهدا ما
 ولذلك المذكور من اعتبار اللطف في معنومها يستعمل في الخبر اي فقط وليس
 في الشراصل لان التشرية الدلالة عليه احسانا ولا يه طاعة قوله
 فاهدوهم الى صراط الجحيم اشارة الى جواب ما برده على التعريف المذكور من
 ان الهداية في هذه الآية استعملت في الدلالة الى العبادات واللطف
 ولا خير فاجاب بانه وارده على التمسك اي ليس هذا القول على حقيقة بل هو
 من قبيل استعارة اسم احد الضدين لانه يتنزل التضا ونسبة التبا بواسطة
 التمسك كما في قوله تعالى فبشرهم بجزاب اليم على ما صرحوا به قبيح وعجيب ما قيل
 ان هذا القول منه تعالى يمكن ان يكون على حقيقة لانهم لا قطعوا بان الامر
 لهم سوى الجحيم ولا بد لهم منها فخيرهم ان يعرفوا طريقها ليسهل عليهم الوصول
 اليها ويتخلصوا من تعب الطريق التي لا بد لهم من سلوكها انتهى وذلك لانهم
 لما قطعوا بان منزلهم الجحيم هي النار الشديدة الالهب ففقدان طريقها
 وعدم سلوكه او سلوك طريق غير موصل اليها ولو كان موثقا كثير يكون
 من اهم الممات واهم الدرجات لهم فانه كلما تعيب بالنسبة الى ما يصل اليهم
 من الجحيم انتهى اقوت قطعهم بان منزلهم الجحيم وبانه لا بد لهم من سلوك طريقها
 يستلزم قطعهم بعدم فقدان طريقها وعدم سلوك طريق غير موصل اليها
 فخيرهم في ان يسارعوا الى مقرهم غير ما كثر في الطريق لتلاخيهم الفرغ
 الاكبر ويكون المهوم بهما واحدا ومنه اي من لفظ الهداية اخذت الهداية

عصا
وخطا في

وهي الحرف ويحج على ارباب فسميت هدية لدلالة بلطف على حبة الهدى للمهدي
 ومنه ايضا هو ادى الوحش لمقدما لها اي التي تمشي امام الوحش وتسير خلفها
 مكانتها اذ حلتها على الماء والكحل او لما اراد ان يبين ما هو الاصل في استعمال
 هدى هدية له توطئة فقال والفعل المشتق منه اي من لفظ الهداية هدى
 هدى هداية وهدى واما الفصل المشتق من الهدية فهو هدى يقال اهدى
 ثم اتهم بعد ما انفقوا في ان هدى يتعدى الى المفعولين وان تعديته الى
 الاول نفي لا محالة اختلفوا في تعديته الى المفعول الثاني فذهب بعضهم الى انه
 يتعدى اليه بنفسه وبحرف الجر من الى واللام وان معنى المتعدى بنفسه لانه
 الموصل الى المطلوب لذات السند الى الله تعالى خاصة كقوله تعالى والذين
 جا هدوا فبينا لنهديهم سبلنا ومعنى المتعدى بحرف الجر الدلالة على ما وصل
 الى المطلوب اعني اراءة الطريق فيسند الى النبي صلى الله عليه وسلم اذ كلفوا
 تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وذهب صاحب الحاشية وذهب المصنف
 الى ان تعديته اليه بحرف الجر وان ما يستعمل متعديا اليه مفعول عن
 وانه بتقدير صرف البر والى هذا اشار المصنف بقوله واصلة اي الاصل في هدى
 الى المفعول الثاني لما عرفت انه لا يتعدى الى الاول بنفسه بالاتفاق بالذات
 او الى جميعها قوله تعالى قل هل من شريك لكم من يهدي الى الحق قل الله يهدي
 واذا كان الاصل في تعديته الى المفعول الثاني في ما ذكره فمفعول معه فيما عدت
 عن ذلك الاصل عدى بنفسه كما في قوله تعالى اهدنا الصراط مستقيما
 في قوله تعالى واخذا موسى قومه صبيحت عدى اخار في الآية بنفسه ان الاصل
 ان يهدي عن فاعل في هذه الآية اهدنا الصراط او الى الصراط المستقيم
 فخرج مخرج المتعدى الى المفعولين بنفسه اشارة الى قوة الهداية المطلقة

المطلقة فكما قيل هداية كاملة لا يحتاج الى الواسطة وفي قوله فمفعول
 معاملة اخار اشارة الى انه لا فرق في المعنى بين المتعدى بنفسه وبين المتعدى
 بالحرف لانه فاس على اخار فدل على ان المتعدى بنفسه بمعنى المتعدى بالحرف
 هو الاصل في تعديته كما ان معنى اخار حال كونه متعديا بنفسه معنى المتعدى
 بالحرف اعني من قومه فكل فعل منه جية اشعار بعدم الفرق معنى لكنه نقل
 ان هداية لكذا او الى كذا اي يقال اذا لم يكن في ذلك فصل بالهداية اليه وهداه
 كذا لمن يكون منه فيزيد ادا ويثبت ولكن لا يكون في فصل كما دل تعلق الهداية
 بالظواهر المستقيمة المفسرة بصراط المنعم عليهم على تنوعها اجمالا باعتبار تنوع
 التعم وكثرة ما وعدم احصائها اذ ان يفصلها ففان هداية انه قيل اي
 والامن الهداية نوع آخر لسائر الجوانب به يهدي الى جلب منافعها ووقوع
 مضارها واوله يشير قوله تعالى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى انتهى ومقصود
 المقسم واعترض عليه بان اراد اختصاص كل واحد من الاجناس بالانسان
 فظاهرا ليس كذلك لان افاضة المشاعر الظاهرة ليس مختصا بها كما لا يخفى
 وان اراد اختصاص المجموع فلا حاجة الى القيد لذلك الغرض بل الاولى
 لا يقيد نعم الترتيب في الاجناس مختص بالانسان كما لا يخفى انتهى او ليس
 في كلام القائل دعوى الاختصاص لا يتوقف صحة على تلك الدعوى ايضا
 فان قوله للانسان تقدير متعلق الهداية فاللام صلة لها وليست بخصاصة
 مقصودة فاذا ان المراد ليس تنوع مطلق الهداية بل المراد تنوع الهداية
 المتعلقة بالانسان وبيان انواعها واجناسها على ما هو مقتضى البيان
 والبيان نعم يرد على ذلك القائل انه لا وجه لخصيص سائر الجوانب بل
 الهداية انعم كل موجود حتى النباتات والمعادن على ما ينطق به قوله

ملاشرو

توجه اولوية عدم التقييد به ان
 المتنوع الى الانواع والخصص في التماس
 الترتيب ليس هو المجموع اذا التقييد
 لا يكون الا للكل لا لكل منه

اعطى كل شئ خلقه ثم هدى فان الشئ يساوق الموجود فالاولى ان يقال اى
 لان ان والامطلق الهداية لا يختص في الاجناس المذكورة وباجملة المقصود
 ان هداية الله المتعلقة بالانسان لا مطلق هداية المتعلقة لجميع المخلوقات
 سواء كان انسانا او غيره على ما وم بناء على قوله تعالى ثم هدى لانه يا ابا المص
 في الاجناس الاربعة المختصة بالانسان ثم اتى الجنس الاول افاضة القوى
 التي من حيثها القوة العقلية التي لا يوجد في غير الانسان فيكون اخفض
 من القسم الذي هو الهداية المتعلقة بالانسان تتنوع انواعا ولا يحسبها
 عدلاتها نعمة انعمها على الانسان وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها لكنها
 كثيرة النواع انما تخص حصرا استقرائيا في اجناس اربعة مرتبة لا حصرا
 عقليا بل هو ان يهدى الله احد الى الحق بطريق آخر غير الاجناس الاربعة
 ووجه التمييز ان الهداية اعم او خاصة او اولى اما انفسية وهو
 الاول واما افاقية وهي اما تكوينية تعرب عن الحق بذكر الحار والبار
 او تنزيهية ناطقة تاجت بذكر المقام هو الثالث واما الثانية فهو الرابع
 الذي يختص بكل افراد الانسان من الانبياء والاولياء ثم ليس المراد
 بترتيب هذه الاجناس الاربعة تصاعدا في مراتب العروج الى ان ينتهي
 الى الحق كما هو المشهور ولا بترتيب لذاتي او الزماني لان افاضة القوى
 ليس مقفلا لا ذاتا ولا زمانا على حسب الدلائل بل المراد بالترتيب بالبطر ان
 واهتدائه فان نصب الدلائل وان كان على افاضة القوى لكن اهتداء الانسان
 بالاستقلال بها متاخر عن افاضة القوى وكذا الاهتداء بانزال الكتب
 وارسال الرسل بآياتها واشياء كما هي متاخر عنها فافاضة القوى مقدم
 على الكل بهذا الاعتبار وكذا نصب الدلائل بعبارة الباقين واما

واما الثالث في آخر الرابع عن الكل هذا الاعتبار روي في تحقيقه ولما
 الهداية انما تتعلق بالموجود وتساخر عن الابدان كما يفسح عنه قوله عز وجل اعطى
 كل شئ خلقه ثم هدى كما يجعل افاضة الوجود من مراتب الهداية مع تقدمها
 على الكل فقال الاول من تلك الاجناس الاربعة افاضة القوى الهداية بافاضة
 القوى ويؤيده ما ذكره في القسم الثالث من قوله الهداية بارسال الرسل
 لظهور ان نفس افاضة القوى ليست هداية اى دلالة بلطف بل هي بسبب
 ظاير دانتها من مقدمات الهداية وما يتوقف عليه الهداية فلا ينبغي عدّه من
 الهداية ليزيد اشكال طلب الهداية وما قيل في دفعه كون هذه الافاضة ارسادا
 واردة للطريق ظاهر لا ستره فيه قيد فصح قولنا فان نسبة الارشاد
 والارادة الى الافاضة نسبة التاثير الى افعالها فانها ليست بغير بل
 متولدة منه على ما صرحوا به وكذا الحال في قوله والثاني نصب الدلائل ثم ليس المراد
 ههنا بالقوة ما يقابل الفعل يرادف الامكان كما يقال يخرج في الدن منك
 بالقوة اى يمكن ان يصير مسكرا بل ما يكون مبداء للتغير في شئ آخر من حيث هو آخر
 على اشارة الى قوله التي بها يتمكن المرء من الاهتداء الى اقامة مصالحه
 تمكن المرء بسببها من الاهتداء كونها مبداء لحصول الاهتداء الذي هو تغيّر
 اى كون بعد الجهد في الآخر الذي هو الشخص المرتهى الذي هو محل تلك القوى
 وقوله كالتقوية العقلية تمثيل للقوى المفاضة للافاضة التي تفعل الله
 والمراد بالقوة العقلية القوة التي هي من جنس العقل فرد من افرادها
 يمتاز بها الانسان عن سائر الحيوانات وتفسير مبداء لتحصّل العلوم
 وتمييز الحسن من القبيح والخير عن الشر فافاضة هذه القوة بهتدرا الانسان
 الى طريق العقل كما ان بافاضة الحواس تهتدرا الى طريق الاحساس وتتم

ارشد واداره الطريق بافاضة القوى
 كما يصح اذ به بالقراب

المعادية فان معناه

وقوله والجواسس الباطنة التي هي الحشيشة والخيال والوهم والحافضة والمجتمعة
 لا يخالف الشرع لانه لا يشك في وجودها وفي انه يحصل عقيب صرنا الاوراكات
 الحسية بربيل انه لو اصابنا لواحدة منها آفة لآكل في ذلك الفعل كالجواسس الظاهر
 وانما يخالف الشرع لوجعلت مؤثرة في تلك الافعال فاعلة لها تيك الالام
 قال في المعاصدا اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات للاحاسن وادراك الحيات
 والمذكر هو النفس على ما صرح به المتأخرون من الحكماء ارتفع النزاع بين الطرفين
 ومثله في المواقف ايضا لكن اوله اثباتها لما كانت مبنية على اصول فلسفية
 ككون الواحد لا يصد عن الا الواحد وان النفس لا تدرك الجزئيات للمادة
 بالذات لم يشقوا وقد حواني ولائها الواهية على ان المص ذكرنا في الطوارع
 وحققنا وبين مواضعها من الدواعي تم قال والدليل على اختصاص هذه القوى
 بهذه المواضع احتمال الفعل بملكها ثم قال والنفس انما تدرك الجزئيات
 بواسطة تلك القوى وقوله والمشاعر الظاهرة يريد بها الجواسس الحشيش
 الظاهرة التي هي السمع والبصر والشم والذوق واللمس سميت بالمشاعر اما بال
 كونها محلا للشعور او باعتبار كونها آلة للشعور فان المشاعر جميع مشعر
 بالفتح او الكسر نحو اما اسم مكان او اسم آلة وقوله والثاني اي الجنس الثاني
 من الاجناس الاربعة نصب الدلائل اي الهداية الحاصلة بنصب الدلائل
 على ما عرفت وكونه ناسبا الى الافاضة قد سبق بحقيقة فلا تنس قوله الفارقة
 بين الحق والباطل اي في الاعتقاد وانشارة الى الكمال بحسب القوة النظرية
 كما ان قوله الصلاح والفساد اي في الاعمال والاحلاق انشارة الى الكمال
 بحسب القوة العملية والبيج الى الثاني انشارة تعالى وتقدس حيث قال
 وهدينا ه البعدين اي الانسان طريق الخير والشر بان نصب الدلائل

في قوله والجواسس الباطنة

وليعلموا ربنا ه ما في حيزه وشرة كما قال فالله ما يجوزها وتقويتها في الرسل
 الواضح بالبيد الذي هو الطريق المرتفع لانه لو وضوحه كانه موضع مرتفع يراه كل
 احد فآراءه طريق التي ليسكها وآراءه طريق الشر ليجر زعنهما من هذه
 الحقيقتين كما قال عرفت الشر لا للشر بل لتوقية فمن لم يعرف الخير الشر
 تنفع فيه فكيف يتا في هذا ما سبق من عدم استعمال الهداية الا في الخير و
 اليه انشا ربنا حيث قال واما تمود ههنا هم فاسموا العمى على
 الهدى فسر المص هذه الآية بقوله فدللتنا هم الحق بنصب الحج وارسال
 الرسل قيل هذا التفسير يدل على ان الهداية فيها ليست محض النوع الثاني
 وتعليه اولى لانه اول على شقاوهم ومثيل في دفعه ان ارسال الرسل ايضا
 من النوع الثاني لانه مقارن بالآيات والمعجزات على ذات تعالى
 وقدرة الكاملة وكانت في عبارة المص انشارة الى هذا حيث لم يجعل
 نفس ارسال الرسل من النوع الثالث بل جعل الهداية الى صله تسببا
 من النوع الثالث حيث قال والثالث الهداية بارسال الرسل وانزل
 الكتب معهم اقول معجزات الانبياء ليست ولأجل اثبات الواجب
 وصفاته العلى كل هي ولأجل تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لانها
 تصديق من الله اياهم في دعواهم الرسالة على ما صرحوا به فهي من الادلة
 الفارقة بين الحق والباطل في دعوى الرسالة على انه لو تم ما ذكره هذا
 القائل لا ندرج ارسال الرسل في نصب الحج فيلحقو عطفه عليه وايضا
 قد عرفت ان المراد في الاول ان في ايضا الهداية الى صله بهما
 ظهور ان نفس الافاضة ونفس نصب الادلة ليست هداية بل كل
 منها سبب لها وفي كلام المص ايضا انشارة اليه حيث فسر قوله تعالى

عاص
 لاري

فهديناهم بقوله قد لانا هم بنصب الحج ولو كانت عبارة عن نفس الاله
لقال فضيت لهم الحج والادلة الاله على الحق وهو ظاهر الا ان وجار كتاب
المسألة في الاول والثاني والنسخ بالمراد في الثالث هو ان الهداية
لكونها من خواص قوى العقول لا يستند حقيقتها الى غيرهم فيستدل بالرسول
فأمر ارباب الهداية برسالة الرسل الهداية بهداية الرسل المرسل المنزل عليهم الكتب
فالقسم الاول والثاني هو هداية الله بواسطة هداية نبي وان كانت بواسطة
شيء كالقوى المتفاضلة والادلة المنصوبة لانهما ليست فادية بخلاف القسم الثالث
فانه هداية الله في بواسطة هداية الرسل لظهورها بايديهم لانه هداية بسبب الرسائل
ككون الاول هداية بسبب قضاة القوى والثاني هداية بسبب الادلة وهذا ينفع
ايضا ما يقال ان الكلام كان في انواع هداية الله والايات اعني ما ذكره بقوله
وايانا اي هذه الهداية لا غير ما عني بقوله وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا وقوله
ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم لا يهدي لان عليها بل على كون الرسل والقرآن
ما دبرين ووجه الاندفاع ان معنى قوله يهدون بامرنا بارادتنا وخلقنا تلك
الهداية قيم واظهارنا ايانا في ابيهم فاستناد الهداية الى الرسل ان كانت
حقيقة باعتبار قيامها بهم وكونهم محلا لها على ما هو مناط كون الاستناد حقيقة
الانها لما كانت فعل الله وخلقته عدت من هداية تعالى واما هداية القرآن
الى هداية الرسل عليه الصلوة والسلام بواسطة قواي هداية الله حقيقة و
استنادها الى القرآن مجاز من استناد الفعل الى الاله قوله والرابع اي
الجنس الرابع من هدايات الله تعالى ان يكشف الله تعالى على قلوبهم اي قلوب
المؤمنين الكائنين وهم الانبياء على ما يصرح به التفسير اي تخفيات الامور
التي لا تكشف بالنظر والبرهان واما طريق كشفها المشاهدة والعيان ونزولهم

ونزولهم اي يعلم باثني بعين البصيرة الاشياء اي اسويته تعالى من الجواهر
والاعراض الموجودة كما هي عليه في نفس الامر وتحقيق المقام ان كل موجود هو
الواجب على وجوده كان او عرضا فله حقيقة بحسب النظام ونظر العقل وهي ما يدل عليه
حودها وله ايضا حقيقة في نفس الامر وهي الصور العلمية التي هي اطلاق الوجود
الواجب القائم بذاته فان الشئ الاشعري ومن تبعه ومحقق القضية وجمهورها
ذابوا الى ان الوجود الواجب قائم بذاته وان الصور العلمية المرشحة في عرضه علم
تعالى المعبر عنها بالروح المحفوظ ظهور ذلك الوجود في العلم والاعيان الخارجية
ظهور تلك الصور العلمية في العيون وحدثت الموادت خروجها من العلم الى العين
وآل الوجود الخارجي لا من العدم الى الوجود لانها كانت موجودة قبل المحدث
ايضا لكن في العلم لاقى الخارج فلا تعدد في الوجود الواجب ولا تغير واما التعدد بالكمية
والشعر في النظام وهو الان كما كان وتكون ذلك مثلا اذا فرضنا ان شخص كان
عالم او كاتب او قاريا فلما كان في هذه المراتبة شخص واحد ثم اذا تصور نفسه من حيث
انه ذات له العلم ومن حيث انه ذات له الكتابة ومن حيث انه ذات له القراءة
فقد تحققت امور متعددة لكن لاقى الخارج بل في العلم وهي تلك الصور العلمية
ثم اذا علم عليه اشخاصا وكتابة اشخاصا آخر وكذا اقراءه فقد وجد في الخارج اشخاص
كثيرة ظهرت فيها تلك الصور العلمية فانه من حيث انه عالم ظهر في تمامه العلماء
ومن حيث انه كاتب ظهر في الكتابات من حيث انه قارئ ظهر في القراءات
ذلك مع باق على وحدته ولم يتغير عليه ولا كتابته ولا قراءته عن الحالة الاولى بل
هو من حيث انه متصف بهذه الصفات تجلي فيهم فظهر في كل منهم عكس انوار هذه
الصفات على حسب استعداده من غير ان يتبدل الشخص مع تلك الاشخاص لا
ان كل فيهم ولان يلزم من كون تلك الصفات ناقصة في بعض منهم كونها ناقصة

فيه ايضا وتطيره ايضا من وجوه اخرى ^{الصفحة} يشعل من شمع واحد وشمع في غاية
والشمع شموع متعددة متفاوتة في دهنها وفيها صفاء وكثرة فان
الاول لم يتجدد بهذه الشموع ولا حل منها ولم يتعدد ولم يتغير صفاؤه وقوت نوره
بحسب التعدد والتغير في هذه الشموع وانما التعدد والتفاوت في هذه الشموع
بحسب تفاوت قابلياتها ثم انه لا مانع عقلا من كون الحال على ذلك في الشموع
ايضا على خلافه او لا يلزم نظرا الى هذا التحقيق كونه تعالى عين العالم حتى يلزم منه
الحاجة بالاشياء الحسنة ويرتفع التكليف مسائرا يلزم من سمات الحدوث
ولو ازم الاحكام وهذا هو مراد القائلين بوحدة الوجود والبرهان والوجود
غيره وبارك كيف وقد ثبت مثل في التشرع فان اهل السنة والجماعة ^{المستعملين}
ذهبوا الى ان الصفات الذاتية كالعلم والقدرة والحكام وغير ذلك ^{الخاصة}
ولها تعلقات تبصير باعتبارها بالحدوث والتغير وسائر ما هو من سمات
الحدوث ولا يلزم من ذلك تغير في تلك الصفة الواحدة على ما فصل في محل
وقوله بالوحي متعلق بقوله يكشفه او بقوله برهم والوحي ثلثة اقسام ثابت
بلسان الملك فوقع في سمع النبي صلى الله عليه وسلم بعد علمه بالمتابع بآية قاطعة
والقرآن من هذا القبيل واكتفى في ما وضع له عليه الصلاة والسلام باشارة الملك
من غير بيان بالحكام كما قال عليه الصلاة والسلام ان روح القدس نفث
في روعي ان النفس الامرئة متى تسجل رزقها ويسمى هذا خاطر الملك
والتالي ما ابتدئ لعبد عليه السلام بان اراد الله تعالى بنور من عنده كما
قال تعالى ليحكم بيننا وبيننا صلى الله عليه وسلم في هذه التيقن في كتب الاصول فمن قال
ان قوله بالوحي داخل في انزال الكتب لانه اعتبر انزال الكتب بالنسبة الى
الامة فلماذا تعابلا مكانه نعم ان الوحي منحصر بالانجيل الاول واما التمسك في

عصا

واما التمسك في عدم اختصاص الوحي بانزال الكتب لقوله تعالى واوحى ربك الى
النحل فصنع لآل الوحي في معناه اللغوي وهو الاعلام صرح به الله نفسه
والمراد في هذا المقام معناه العرفي المنتقيا بالانبياء بسبل جعله مقابلا للام
والمنام في قوله او بالالهام وهو القاد الخبير في قلب الغير بلا استفاضة فكرية
والمنامات الصادقة التي لا يكون اضغاث احلام ثم انه لا يستعد لهذه
المرتبة من الهداية الا اصحاب النفوس القدسية لان نفوسهم بسبب تميز
النظر والباطن عن زواجر الاعمال والاخلال وقطع عوايقها عن التوجه
الى مركزها الاصلية اتصلت بعالم الغيب اتصالا معنويا فينعكس اليها
ما ارسمت فيه من الصور العلمية القدسية التي الخالصة عن شوائب الشكوك
والاوهام وكذا قال في هذا القسم الرابع من الهداية يختص سلك الانبياء
ناظر الى قوله بالوحي والاولياء ناظر الى قوله او بالالهام واما المنامات
الصادقة فيجمعها والمقصود ان الاهداء بهذه الهداية مقصود على الانبياء
والاولياء لا يتعداهم الى غيرهم لاختصاص الوحي والالهام بهم واما اختصاص
المنامات الصادقة بهم فمحل بحث نعم كشف السراء واراة الاشياء
كما هي بسبب المنامات الصادقة يختص بهم قوله وايضا في هذا الجنس الرابع من
الهداية خاصة لا غيره عنى الله تعالى بقوله اولئك مشير الى الانبياء المذكورين
قبل الآية وهم ثمانية عشر نبيا ذكرهم الله تعالى في سورة الانعام اي اولئك
المذكورون هم الذين هدى الله اي هداية الله الى ما لا يستقل به العسل
فبهديهم اقصد اي فاختص طريقهم بالهداء والجيل على انه انما عنى هذا
القسم من الهداية لا غيره في الآية المذكورة ان الموصول الذي قصد به الجنس
في باب المقصود المعرف بلام الجنس انه يكون مقصودا على اطلاقه

وعلى المبتدأ ان جعل خبر اصرح من المطول في الآية وقع خبرا فيضيد خبر الهداية فيهم
ان الاجناس الثلاثة السابقة ليست منحصرة فيم فتعين ان المراد هو القسم الرابع للغير
قول وقوله بجزر عطف على الجور في بقوله اي واياه عنى الله تعالى ايضا بقوله ^{الذي}
جاهدوا بانواع المجاهدة بالاعادى الظاهرة وبالباطنة من النفس الامارة ^{والاشطى}
فبتنا اي في حقنا واعلاء كلمتنا وانصار ديننا لنهدينهم سبلنا اي السبل ^{الموصلة}
الى الزلعي عندنا وقدم دلالة هذه الآية على ان المراد منها هو القسم الرابع
فقط انه ثبت الهداية فيها على المجاهدة وجعلت مستبينة عنها والاقسام ^{الثلاثة}
السابقة ليست مترتبة على المجاهدة بل هي عامة فتعين الرابع ^{قول}
فالمطلوب تفريع على افضله من انواع الهداية واجناسها المترتبة ^{يعنى كما حقق}
ان هداية الله تعالى متنوعة الى انواع لا تخص ومنحصرة في اجناس مترتبة فمطلوب
الى الملتقى عليه تلك الصفات العظام المنحصرة عبادة واستعانة من
قوله اهدنا احدا الامور الثلاثة لا يتصور ان لا يحصل منه من انواع الهداية ^{احتمالها}
وهو ظاهرا في اصل منه ابا جميع الاجناس وبعضها وعلى التقديرين اما كاملا كما ^{كيفا}
اونا فصا كذلك فان كان الحمل جمعنا فمقتضا او بعضها مطلقا اي كاملا كان
اونا فصا فالمطلوب زيادة ما منحوه على صيغة الجوه التي اعطوه من انواع
الهدى واجناسها والمراد بزيادة ما منحوه اما الزيادة على ما منحوه او زيادة
نفس ما منحوه واياما كان وتلك الزيادة اما بحسب القيمة بان يحصل
ضمن انواع اخرى واخر في انواع والافراد التي حصل في ضمنها لكي
الحمل جميع الاجناس فمقتضا بان يحصل سائر الاجناس ايضا ان كان الحمل
البعوض اما بحسب الكيفية بان يتبدل الحمل كلاً او بعضا ويتقوى وان كان
الحمل جميعها كاملا كما وكيفا فان لم يفرقنا بالنبات بان لم يكن ملكة راسخة

راسخة فالمطلوب ثبات هذا الحال ودوامه بحيث لا يزول واياه اشارت قوله
او الثبات عليه بالرفع عطفاً على قوله زيادة وان كان مع ذلك مفروفاً
بالنبات فالمطلوب سيرت على الهدى وهو في الشاة الآخرة الدرجات
العلية من الجنة والمقام المحمود والفوز ببقاء الله وما لا عين رأت ولا اد
سمعت وفي الشاة الاكوار المقامات العلية من التوكل والقصر والاصلا
والصدق وسائر مقامات العارفين من محن الظلمات واماطة الغوا
والفناء ثم البقاء بعد الفناء وهكذا وهو المراد من المراتب المترتبة
في قوله او حصول المراتب المترتبة ^{عليه} على الهدى فليكن المراد حصول مرتبة من
مراتب الهداية لم يحصل بعد كما توهمه البعض لان زيادة ما منحوا يشمل هذه
الصورة وايضا المراتب المترتبة على الهداية لا يكون من مراتبها وهو
ظاهر وصيغة اهدنا في جميع هذه الصور الثلث جاز لانها موضوعة ^{لطلب}
الهداية لا لطلب زيادتها او الثبات عليها او لطلب مقامات ترتب
فان كل ذلك خارج عما وضع له وفي بعض النسخ والثبات عليه او او
بدل او ونسخه او اصح لانها المواضع لائق الكشاف ولانها اولى لتأدية
المقام حقه من استيفاء جميع الاقسام المحملة ولان جعل مجموعها وجها واحدا
يحمل الى محل كما فعل بعضهم حيث ^{بالتحقيق} ان المراد بالهداية الهداية
الكاملة لا لطلاق اللفظ والكمال كما يكون اذا زاد على الكمال وحده الثبات
عليه فان انتفاء كل منها يوجب النقص فيكون اهدنا مجازا بلا مرتبة لان ^{طلب الهداية}
مع الثبات بصيغة وضعت لطلب ^{الهداية} تجاز بلا شبهة واعلم ان حساب
الكشاف قال ومعنى طلب الهداية وهم مهتدون طلب زيادة الهدى او
عليه فهو جواب اشكال على اصرح به قد استتم وقال في تقرير الاشكال ان

خبر

من خصص الحمد لله تعالى واجر على تلك الصفات المشتملة على احوال المبدأ
والمعاد وبابيتها وحصر العبادات والاستعانة بغيره كان مهديا فكيف يطلب الهدى
وما هذا الا طلب التحصيل في احوال الجواب ان الماهل اصل الابداء والمطلب زيادة
او الثبات عليه والمصنف عدل عن عبارة الكفا حيث ذكر اولها ان الهداية
لها انواع كثيرة واجناس مترتبة ثم فرغ عليه بالفاء قوله فالمطلوب في
كلامه اني عن كونه جوابا عن ذلك الاستحالة كما توهم وان خرج الجواب ايضا
بل سياق كلامه فاداه انه تفاوت الطلب حسب تفاوت الهداية وتوهمها
قوله فاذا قاله العارف تفرغ على ما تقدم من ان المطلوب اما الزيادة او النقص
المدفع وهم ان المراتب المترتبة بعد الثبات على اجناس الهداية حائلة
للعارف فمعنى قوله اهدانا فاشا وبالقرع المذكور ان المطلوب ايضا
حصول تلك المراتب لا يحصل في مراتب التيسر الى الله وانما حصل في مراتب
التيسر في الله كرفع الجب والغواشي على ما اشار اليه فيما سبق بقوله لتجو عن طلب
احوالنا فاذا قاله العارف بالله الواقف على سر تحقيق الوحدة في الكثرة
وانصبغ الوجوب بالامكان الوصول الى منتهى التيسر الى الله المراد بالجوهر
بله بحر الوصول بالانحلال عن العتق واليسيرة اخذ في التيسر في الله عن هذا
العارفي اي بقوله هدانا ارشادنا طريق التيسر في الله هو التحاق
بالاخلاق الربانية والتحقق بالاسماء الالهية وتوضيح المقام يقتضيه نوع
بسط في الكلام فان لفظ التيسر الى الله وفيه يوم الالهية والجسمية والجلول
والاتحاد فامثال هذه العبارات امثها اكبر من نفعها اذ الذين في قلوبهم
زنج يسعون ظواهرها فيضنون ويضلون فخرى بنا ان نبين غرضهم
والمحقق مرادهم على نحو لا يحوم حوله شائبة نقص وقصور فاستمع لانا وعلينا

عليك وهي ان للتساكين درجات مترتبة ومقامات منصاعدة على ما
الشيخ في مقامات العارفين **اولها** ما يسمونه الارادة وجماله تعري بعد
التصدق بوجود المبدأ الاول تصديقا جازما مع سكون النفس وتصور الكمال
الذاتي الخالق العائضة اناره على المستعدين بقدر استعدادهم وتلك
الحالة هي الرغبة في الاعتصام بالعرولة الوثوق التي لا تزول ولا تتغير وهي مبدأ
حركة السير الى العالم القدوس عايتها روح الاتصال بذلك العالم فهذا
مقام الارادة فادامت درجة هذه فهو مرادنا **بينها** مقام الرضا
وهي هي النفس عن هواها وامرها بطاعة مولانا وهي اصناف اذ قربايتها
العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فزادتهم
منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الله واجبارها على التوجه نحوه
ليصير الاقبال عليه والانعطاف عمادونه ملكة لها وعائيتها نيل الكمال
الحقيقي الموقوف على حصول الاستعداد والمشر وطبازالة الموانع الخارجة
وهي تجميد مادون الحق عن الطيران وبازالة الموانع الداخلية التي هي الدوا
الجوانية وهي تطويغ النفس الامارة للمطمئنة لينبذ التخييل والتوهم من
الجانب السفلي الى الجانب القدسي ويشينها القوي بالضرورة قبازالة
هذه الموانع يحصل لطيف التراسعني تهيوه لان يتمثل في الصور القدسية
بسرعة وينفعل عن الامور الالهية المهيبة للشوق والوجد بسهولة فتعقد
ذلك حصل الاستعداد لنيل الكمال ونالها الوقت وهو خلسة لذة
من اطلاع نور الحق عليه كانه بارق تومض ثم تزدومى تسمى عندم وقت او
قد لاحظوا في هذه التسمية قول الرسول صلى الله عليه وسلم لي مع انه وقت
لا يسعني فيه ملك مقرب لاني مرسل ثم كل وقت محفوظ بوجودين

حزن على استبطائه والثاني اسف على فواته فالوقت اول درجات ^{الوجوب}
 والاتصال وانما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة ^{وتستزيد}
 بتزايد الاستعداد ويكثر عليه هذه الغواشي اذا سخن في الرياضة **ورابعها** يمكن
 الوقت بحيث يغير حال الارتياض فان الاتصال بجباب القدر ان اصاب ملكة
 فالوقت قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان محورا لمحصله من قبل كمن في هذا
 الحديث على غواشي الوقت ويرذل هو عن كينته ويتبين جليسه لاستيقاظه
 عن فراره لان الامر العظيم اذا اجاب الانسان فقد يستغفره لكون النفس غالبة
 عن محوره غير متأهبة له فيستزعم عنه دفعة **وخامسها** استقرار الوقت بحيث
 يزول معه الاستقرار لانه اذا اطالت عليه الرياضة وتوالت تلك الغواشي
 واستمرت الف بها وزال عنه الاستقرار لان النفس قد تأهبت لتغلبه لكونها
 متوقفة لعوده **وسادسها** التسيكينة وهو انه يبلغ بالرياضة مبلغا ^{ينقلب}
 وقت سكينته فيزداد الاتصال بحيث يكون المخطوف مؤلوا وحاصل معارفة مستقرة
 ويستمتع فيها بهيمة فاذا انفلت منها انفلت حيران اسفا **وسابعها** يمكن
 التسيكينة بحيث يلبس الموصول بالثبات للحصول لانه كان قبل هذا بحيث يظهر عليه
 اثر الابتهاج عند حصول الاسف عند الانفلات فصارت في هذا المقام بحيث يصل
 ذلك عليه فيراه جليسه حال الاتصال بجباب الحق حاضرا عنده مقاما وهو ^{بالحقيقة}
 غائب عنه مقيم مع غيره وثامنها استقرار بحيث تحصل متى شاء فانه الى هذا
 الحد كان انما يتسر له هذه المعارفة احيانا ثم تدرج الى ان يكون له متى شاء
وتاسعها حصول الاتصال مع عدم المشقة فانه يترقى الى ان لا يتوقف امره
 الى شيئا بل كلما لاحظ شيئا لاحظ عبثا وان لم يلاحظه للاعتناء ^{بشأنه} لا ارتقاء
 عن عالم الازوال الى عالم الحق مستقرا في مقصد صدق عند ملك مقصد ويطوف حوله

حوله الخافلون **دعاشرها** استوارده مع عدم الرياضة فانه اذا تمت رياضته و
 استغنى عنها الوصول الى مطلوبه الذي هو اتصاله الى الحق واصار سره الخالي عما
 سوى الله كراهة مجلوة مجاذي بها فخطر الحق بالارادة فيتمثل في اثر الحق وقت
 عليه اللذات الحقيقية ويتبع لما له من اثر الحق فكان له نظر الى الحق
 المبسج به ونظر الى ذاته المبتهج بالحق وكان بعد في مقام التردد لانه متوجه بآرة
 الى النفس المنشقة بالحق المتزينة بزينة حصلت لها منه وتارة متوجه الى الحق
والحادى عشر مقام الغيبة وهو انه يترقى الى ان يغيب عن نفسه بالكلية
 فيقول التردد المذكور ويتم الوصول الحق فلا يلاحظ الاجاب القدر فقط
 فادام العارف لم يقطع هذه الدرجات فهو سائر الى الله فاذا انتهى الى
 هذه المرتبة الاخرة فقد انتهى هذا السير ويليها درجات السير في الله فانتها
 الاول بخرقة الوصول الى ساحل البحر ابتداء والثاني بخرقة الخوض في البحر فلا يزال
 العارف الواصل الى ان يخرق بحر الوصول ينزع عن الصيد البشرية ويرتفع
 عنه آثار الغواشي والجب الحسانية الى ان لا يبقى في تلك الغواشي والجب اثر
 المعاودة وان لم تكن نفس تلك الغواشي والجب زايلة عنه بالكلية وهو المراد
 بقوله لم يجر عن ظلمات احوال ويمرط غواشي ابداننا فهو متعلق بقوله ارشدنا
 والمراد بظلمات احوالنا الجب الظلمية لعلوبتنا من جهة الاستغراق في بدس
 احوالنا والمراد بغواشي ابداننا الاحوال الغاشية لا بد اننا من الاعراض
 الحسانية والقواحق المادية المضادة للتجرد والاتصال بالملاء الاعلى والامر
 تحوئا واما طهتها جعلها ضعيفة ورفيعة بحيث لا يبقى فيها اثر المعاودة كما
 الرقيق والآفات لك دام في الشاءة الاولى لا تخرج عنه بمحض البشرية
 ملك الظلمات والغواشي بالكلية الا ان في ابتداء السير الاصل ياخذ في النقصان

مستدرجاً في مرابته ويتقوى في آسره حتى يمحو آثار ما يموت قبل الموت ^{تلك} ^{الغواني} ^{والحجب} ^{وان} ^{ضعفت} ^{ورقت} ^{بنايته} ^{كما} ^{أشار} ^{إليه} ^{النبي} ^{صلى} ^{الله} ^{عليه} ^{وسلم}
 بقوله ^{وإن} ^{ليغان} ^{على} ^{قلبي} ^{وإن} ^{لا} ^{استغفر} ^{الله} ^{كل} ^{يوم} ^{مائة} ^{مرة} ^{فإن} ^{الغبين} ^{يحب}
 رقيق يقع في قلوب خواص عباد الله في أوقات الغفلة بمقتضى الفطرة ^{الطرية} ^{الآ}
 إذا جعل الله لرجل من طيبين في جوفه قلب المراد بالغبين الغفلة عن الحق
 حين استغارة عليه الصلوة والسلام بالدعوة المأمورة للخلق ^{لأنه} ^{عليه} ^{السلام}
 كان لا يجترأ في تلك الحالة الغفلة عن الحق قال القاضي في تفسيره الم شرح كصير
 الم نفسو لك حتى وسع مناجاة الحق ودعوة الخلق فكان قابلاً حاضرًا مستغفراً
 عليه الصلوة والسلام تذكره مدخل الشيطان واختلاصه فرصة الغفلة ^{كما} ^{وتتم}
 قال عز وجل إن الذين القوا إذا منهم طائفة من الشيطان تذكر وإذا ذم
 مبصرون ثم إن ارشاد طريق التيسر في الله يفيض إلى كشف السرير واردة
 الأشياء كما هي تهودا في تحت الجنب الرابع من الهداية ليس مما حاس منها
 وبالنسبة العارف الناضل إذا سلك طريق التيسر في الله بارشاده تعالى آياه
 ومحوه عنه تلك الظلمات والغواني فغدا ذلك تخلو باحلاق الله فإذا
 يرى كل قدرة مستغرقة وكل ^{في} ^{قدرة} ^{المنعقدة} ^{بجميع} ^{المعدودات}
 وكل علم مستغرقة في علمه الذي لا يعزبه شيء من الموجودات وكل ارادة ^{مستغرقة}
 في ارادة التي يمتنع ان يسان عليها شيء من ملكات بل كل وجود وكل حال
 وجود فهو صادر عن وفائض من لدنه قصار الحق بصره الذي به يبصر ويكفر
 الذي به يسمع وقدرة التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد
 فلهذا مرتبة توحيد الصفات وآياتها والمصطفى ^{لن} ^{تضي} ^{بنور} ^{قد} ^{سلك}
 أي النور بعد الموحود فضاء الناسوت في الأبهوت والتخلق باحلاق الله كما في

المتقوس عن شوائب الظلمات
 كونه حاصله

^{الطرية} ^{الغفلة} ^{المنعقدة} ^{بجميع} ^{المعدودات}
 في الهدية المتخلقة باحلاق النار نوراً وانهارة وافتاء لما يصل إليها واحداً
 إلى ما يشاء كلها ثم بعد ذلك يعاين العارف ان كثير هذه الصفات
 وما يجري مجراها بالقياس إلى الكثرة التي هي شيوحات للذات الاحدية
 مثل مراتب الاعداد بالنسبة إلى الواحد وأما بالقياس إلى المبدأ بالواحد
 فمخدة فإن علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادة وكذلك
 سائر ما وادلا وجود ذاتها لغيره فلا صفات مخايرة للذات والذات
 موضوعه للصفات وأما هو آله واحد وهذه مرتبة توحيد الذات والذات
 المص بقره فتراك بمرور الذي استضاء به لا بنور البصائر انما باصائر
 وبصائرنا ونورنا اعدام صفة منك التوزد واليك التوزد بنور النور
 يا خفي من فرط الظهور وفي هذه المرتبة لا وصف ولا موصوف ولا ساكن
 ولا مسكوك ولا عارف ولا معروف فهذا هو الفتاء في التوحيد ومرتبته
 اليقين ثم النعوت الآتية والاحلاق الربانية غير متناهية فلو كان المراد
 لكلماتي لفظ الجرح قبل ان تنفذ الكلمات فلا ينتمى هذا التيسر إلى البصائر
 قال صاحب الفتوحات بعدما انتهى امر العارف الى ان رآه في كل شيء و
 ظهر له سمات من سمته في سمع وبني بصيراراد العارف ان يلقى عصا السفا
 ويرزق عنه اسم المسافر ففرق ان الامر لانهاية له وانه لا يزال مسافراً ^{قوله}
 والامر والهاء يشار كان لفظاً ومعنى يريد بيان الفرق بين الامر و
 الء هاء حتى يتبين ان قولنا ههنا دعاء الامر وان كان على صيغة الامر
 قال في الكشف وصيغة الامر الء هاء واحدة لان كل واحد منهما طلب
 ولما كان يريد عليه ان يسئل لا يبيد المدعى لان معنى كون صيغة الامر ^{والء هاء}
 واحدة ان الصيغة التي يصدق عليها مفهوم الامر هي بعينها الصيغة التي

يصدق عليها مفهوم الدعاء من البين ان كون كل من الامر والدعاء طلبا لا
فان اقسام الطلب كالامر والتمنى والاستغناء والتتمنى كل واحد منها طلب مع
ان صيغة كل منها غير صيغة الآخر حتى ان قوله تعالى وقال يا شيرازي
الصيغة موضوعة لطلب الفعل مطلقا يعنى ان مراده بوجه صيغتهما وحدتهما
الموضوع له فيفيدة الدليل ومع هذا لا يتم لان الثابت في نفس الامر كونها
متحدتين في اللفظ والمعنى الموضوع له معالاني الموضوع له فقط عدل المعنى
عبارة الكشاف مقررا بما هو الواقع في نفس الامر فقال الامر والدعاء
بايصدق عليه مفهوم لفظي مفهوم لفظي يشتركان لفظا حيث يعبر
عنها بلفظ واحد كلفظ صل مثلا ومعنى حيث وضع كل منهما لطلب الفعل ومع
اشتركت في هذا الامر لان في احدهما فقط يفترقان واليه اشار بقوله و
يتفاوتان في الاستعلاء والتسفل يعنى يعبر في الامر ان يكون الطلب على وجه
الاستعلاء بان يعيد الامر نفه هاليا سواء وجد فيه العلو ولا نقول الاذني
لا على على الاستعلاء افعل كذا امر ويعبر في الدعاء ان يكون الطلب على وجه
الطلب نفه اسفل وان لم يكن كذلك نفه كما اذا قال الاعلى لاذني على وجه
المخضوع افعل كذا واعلم ان المصنف قال في منهاج الاصول طلب الحصول الشيء مع الاستعلاء
امر ومع التساوي التماس مع التسفل سؤال ودعاء موافقا لما قاله هنا
انه على التساوي ههنا عن البين لان الغرض الاصل ههنا بيان الفرق بين الدعاء
والامر الا انه قال في منهاج ايضا في موضع آخر لفظ الامر حقيقة في تقوله
الطلب للفعل واعتبر المعركة العلو واولى بين الاستعلاء عندما
حكاية عن فرعون ما اذا امر ونهى فبين كلاميه في منهاج تناقض واجاب
عنه بعض الفحول من منهاج انه اراد بالامر في الموضوع الاول ما هو عندنا

اهل العرف والافتقار في شرط الاستعلاء فيجرح لا العلو لان الاعلى رتبة اذا قال
افعل تصرفا لا يقال انه امر والجد اذا قال السيد افعل استعلاء يقال انه امر
ينسب الى الادب واد بالامر في الموضوع الثاني ما هو عند اهل العربية وهم
يسمون الكل امر ان كان المطلوب الفعل نهيا ان كان المطلوب الكف انتهي
فلا يرد على المصنف ما اوردوه بعض ارباب الحواشي من ان ذكره منها في لفظ
ما في المنهاج ويوافق ضد الحسين الذي ابطاله بناك فليسا مل قول ويقال بالرتبة
قال صاحب الكشاف فانه اخارا ما ذهب اليه المعترض من ان التقاوت بين الامر
والدعاء بالرتبة بان يكون الاعلى رتبة في نفس الامر والادنى ازل رتبة فيه ولا يفتي
عدهما نفسهما عاليا ونازلا واسبغوا على ذلك باستيعاج قول من قال
امر الامر دسحان قوله سأله واما مرضه المصنوع فذهب المعترض
وكذا لانه قوله تعالى حكاية عن فرعون حين استشار قومه ما اذا امر ونهى على
فنا اعتبار العلو حقيقة في الامر على ما صرح به في منهاج ووجه الدلالة ان
القوم لم يكونوا اعلون منه حقيقة قول والسراط من سراط الطعام
بالتصريح على انه مفعول سراطم ان ما هو المكتوب في المصاحف كما سيجي هو التصريح
دون السراط الا انه تصدى لبيان ما فيه التبين لكونه اصلا وتركيبا سأله
حيث لم يقل والسراط الجادة كما قال في الكشاف تبينها على ان المصنف بيان
اصالة لبيان معناه اللغوي مع ان شجرة فيها كفت عن مؤنة ذكر بان ان
سراط فلان الطعام اعما يقال اذا ابتلعه فحانة اي السراط التي هي الجادة
يسراط اي يبلغ السابلة وهي الاقوام المختلفة المارة على الطريق فالعناء
في قوله فحانة تعليلية حتى جي بها لبيان وجه تسمية الطريق بالسراط المأخوذ
من سراط بمعنى يبلغ فاللفظ اما سراط لان ابناء التيسيل اذا سلكوه كانت

يستلزم ذلك المذكور من وجهين الطريق بالشرط لكونه كانه يسهل ان يسهل
 لهما يفتح اللام والقاف هو مطم الطريق و وسطه و بكون الفت مصدر مع الفتح
 فقولنا لانه اي الطريق يفتح اي التابد بل من قوله ذلك في بعض النسخ و لك
بالكاشح يكون قوله لانه يفتحهم تعليلا قوله و المقراط اي لفظ المقراط بالصا
 ليس صلا في اللغة بل ما حصل من قلب السين صادوا علة صاب الاحتاق بقوله
 لاجل الطاء وقال كان المبتاد رمت ان الطاء مانعة عن السين لا يل الفتح
 ان الفعل لا يوجب القلب الى الصاد عدل عنه المصالي قوله ليطابق اي
 الصاد والطاء في الاطباق بينهما على ان هذا القلب انما هو لتحصيل المطابقة
 في الطباق اي في كونها من الحروف المطبقة التي هي الصاد وجمعها والطاء و
 واما السين فلكونها من المنفحة لا الخلو كجمع بينهما وبين الطاء عن نوع نقل
 فبالقلب اوضح قال ابن خلكان قلت انا والذي ذكره ارباب اللغة
 في اجواز ابدال الصاد والسين ان كل كلمة فيها وجاء بعدها احد الحروف
 الاربعة وهي الطاء والماء والعين والقاف فيجوز ابدال السين بالصاد
 فتقول في السراط الصراط وتقول في سخر كرم سخر كرم وفي مسجعة مصجعة
 سقل سقل انتهى وكون القلب في السراط لتحصيل المطابقة في الاطباق لا يوجب
 ان يكون في كل مادة لذلك فمثل وقد يشتم الصاد صوت الراء اي يتلفظ
 بالصاد على نحو يشتم السامع منه صوت الراء بلغة تكون الصاد التي
 صوت الراء اقرب الى المبدل منه الذي هو السين لان الصاد والسين والراء
 تشترك في الرخوة والصفارة الا ان السين والراء من المنخفضة المنفحة
 والصاد من المستعالية المطبقة بما اشتم المذكور يكفي الصاد نوع انفتاح
 والحفاظ فيكون اقرب الى السين بعدما كانت قريبة منها في كونها

من المهموت مثلها وقرئ ابن كثر الفاري ورويس راويا عن يعقوب الفاري بالا
 اعني السين وقراءة حمزة الفاري بالاشمام المذكور وقراءة الباقون من القراء
 والرواة بالصاد والحاء هو ما قراءه الباقون افضل القراءات لانه
 لغة قريش اي على وفق استعمالهم ولا ينافي هذا كون الاصل السين كما لا يخفى
 الاستعمال الجازي كون الحقيقة اصلا وهو ثابت ايضا في الامام وهو
 لمصحف امير المؤمنين عثمان رضي الله عنه ومعنى الثبوت في ذلك المصحف
 ان يكون هو او بدله رسمه وما رسمه في الامام بالصاد صدق على السراط
 بالسين انه ثابت فيه لكونه ثابتا فيه فكان قرانا ولو كان في رسمه السراط
 بالسين لم يكن السراط بالصاد ثابتا فيه فلم يكن قرانا فلا يرد انه اذا كان
 الثابت في الامام هو السراط بالصاد لا غير لم يكن القراءة بالسين و
 الاشمام قراءة القرآن ولم تصح الصلوة بها لانهم صرحوا انه لا بد في القراءة
 وفي حريان احكام القرآن عليه من جواز الصلوة به وكونه من امور السنة
 احدا صحة سنة والتن ثبوت في واحد من المصاحف العثمانية التي هي
ائمة المصاحف الثالث صحة بحسب القواعد العربية وجمعه اي جمع صراط
صراط بضم الصاد و الراء كلبت في جمع كباب في بعض النسخ وقد سقط السين
بدل صراط فصير وجمعه يكون راجعا الى السراط لكن باين جمع السراط هنا
غير ملايم كما لا يخفى وهو اي السراط كالطريق في التذكير والتأنيث اي في ال
تستعمل بارة مذكرا و مؤنثا ولا يقتضون جمعه مذكرا او مؤنثا فانه
صراط فقط سواء استعمل مذكرا او مؤنثا وايه اشار المصنف وجمعه
صراط حيث لم يقول وجمعه صراط في قوله في التذكير والتأنيث اشارة الى
ليس كالطريق في المعنى لما فرق بين الطريق والسبيل والصراط في المعنى وقالوا

نقد مغل من هذه الاربعة من فانما استعمل
 مذكرا جمع على الفعلة في العلة وعلى فصل الفعلة
 نحو جار وجر وممر وان استعمل مؤنثا فقياسا
 ان يجمع على فعل نحو ذراع واذرع فصفة

الطريق كل ما يطرق طارق معاً دام غيره ونسبيل ما هو متعاد لتكوت الصراط
 ما هو الاستواء فيه ولا اعوجاج فلا يربح منه ولا يضره بل يكون على
 سمت المقصد فهو خصل الثلثة فائدة وصفية المستقيم هو ان الصراط يطلق على
 فيه صعود وهبوط وكيفية ما لا يدل منه الى شيء من الجوانب الاربعه ولهذا
 قال المصنف والمستقيم اي من الصراط المستوي اي مالا اعوجاج فيه ولا ميل
 جانب اصلاً وصفية الطريق اما لعدم اعوجاجه في نفسه اولاً لان سالكه يستقيم
 فيه ثم اراد ان يبين المعنى المراد بالصراط المستقيم لظهور ان المعنى اللغوي ليس
 فقال والمراد به اي بالصراط المستقيم طريق الحق اي طريق يوصل الى ما هو حق ثابت
 في نفس الامر وهو ما سئو كان ملة الاسلام الموصلة الى الاعتقاد والحجة والاعمال
 الصالحة والاحسان الحسنة او غير ذلك كالاتظار الصحيحة الموصلة الى المطالب
 اليقينية وما يقضي من العجب ما قبل تعاليم البعض اي طريق الحق الشامل لملة الاسلام
 وغيره من العبادات كما في قوله تعالى عبده وهذا الصراط المستقيم انتهى فانه
 جعل العبادات خارجة عن ملة الاسلام وغير الها مع انها داخله فيها فخصص
 ملة الاسلام بالاصول مما لم يقبل احد وقد صرح قدس سره بان ملة الاسلام يتناول
 الاحكام والفروع ثم ان الآية المذكورة لا تدل على الشمول بل انما تدل على
 المراد به العبادات خصوصاً كما استدل من خصه بها ولما كان طريق الحق اعم من
 عن ملة الاسلام وغيره لم يفسره المصنف بملة الاسلام كما فعله في الكشف بل بقائه
 على عموم وجعل القول بكون المراد به ملة الاسلام مقابلاً له فقال وقيل المراد به
 ملة الاسلام القائل هو صاحب الكشف فانه وان قال كالمصنف والمراد به طريق
 الحق الا انه قال وهو ملة الاسلام تجعل طريق الحق متحد مع ملة الاسلام فترد ان
 المراد به ملة الاسلام خصوصاً قال العلامة الذواني في حاشية التهذيب اشارة

اي لا يمتد ولا يستر
 ولا ان صعود ولا يهبط
 منه

حلالي

عصام
 وجعل الآية بمنزلة لاطلاق الصراط
 على العبادات الشاملة لا على الملة

اشارة الى توجيهي القاضي والكشاف والاراد بالطريق المستقيم نفس الامر عموماً
 اوله الاسلام خصوصاً وانما مراده لكون الصراط هو المنهج المقام الرفاه والنجاة
 من انواع الهداية وطلبها قول صراط الذين انعمت عليهم يدل من الاول الصراط
 المضاف الى المنعم عليهم يدل من الصراط الاول الموصوف باليتيم يدل الكمال من
 الكمال هو ان يكون البدل متحد مع المبدل منه فاما وان تعاريفهم ما نحو جازية
 زيد اخوك هناك كذلك او لا شك ان صراط الذين انعمت عليهم هو صراط
 المسلمين كما يشير اليه ولا شك ان من متحد مع الصراط المستقيم وهو اي
 البديل مطلقاً في حكم تكرير العامل يعني ان البديل يفرد من سائر التوابع في انه
 لا ينصب عمل العامل منها على التابع والمتبوع انصبته واحدة كما في سائر
 التوابع بل يقدر على البديل عامل من جنس عامل المبدل منه فكانه قبل
 اهدانا الصراط المستقيم اهدانا الصراط الذين انعمت عليهم واستدل عليه
 صاحب الكشاف بقوله تعالى للذين استضعفوا من امن منهم واعرض عليه
 القطب يجوز ان يكون مجموع الجار والمجرور بدل عن مجموع الجار والمجرور فلما كرر
 للعامل لانه الفعل ثم اجاب بان ابدال المفعول من المفعول اكثر مكان اولي
 وروية العلامة التفتازاني بان المحل عليه يستلزم تكرير العامل لفظاً وهو اقل
 قليل من جميع صوره متنازع فيه وقال قدس سره ونحن نقول لما اعتبر في
 ان يكون مقصوداً بالنسبة وعلم ان حروف الجر اودات لا افضاء من افعال
 الى ما بعد ما يتبين ان التام ليست جزء من المنسوب اليه فلا يكون جزء من البديل
 انتهى ولما كان هذا الاستدلال لا يخلو عن شبهة لا شك ان عدل المصنف الى
 استدلال آخر فقال من حيث انه المقصود بالنسبة الواقعة في الكلام دون
 على صرح بالنهاية ووجه الاستدلال به هو انه لما كان مقصوداً بالنسبة فان ذكر

فقد لوحظت النسبة معه فيكرر العادل على النسبة حكما وان لم يتكرر لفظا
لا يقال بين كون البدل مقصودا بالنسبة دون مبتوعه وبين كونه في حكم تكرير
العادل منافية لان تكرير العادل يستلزم كون المبتوع ايضا مقصودا بالنسبة
لانما نقول رادوا بقولهم انه المقصود بالنسبة دون مبتوعه ان المقصود بالذات نسبة
فالتسبب الى المبتوع هو النسبة اليه دون لان المقصود بالنسبة مطلقا هو المبتوع
ليس مقصودا بالنسبة اصلا وان الذي يباين تكرير العادل هو الثاني لا الاول قوله وانما
اشارة الى جواز سوال نشاء من جعل قوله صراط الذين هم يردلان الاول بدل الكل
وتقريره ان بدل الكل انما يصار اليه اذا لم يتم المقصود باحد البدلين وهنا
لو افترضنا جعل بدل الاول من اول الامر هدا صراط الذين انعمت عليهم لستم المقص
بما تاتي حاجة الى الاطبايب الحاصل في طريقة الابدال مع ان نسبة من شاعبه
المتبعه صورة وان مقصودا بالنسبة حقيقة فاجاب بما حاصله ان الفائدة
المقصودة هو مجموع امرين لا يحصل الا بطريق البدل وذلك مجموع هو ما اشار
اليه بقوله التوكيد والتنصيص على ان طريق المسلمين المفهوم من الذين انعمت
كونن لاسلام اعظم النعم واجلها هو المشهود عليه الاستقامة المقصودة من
القراط المستقيم فاصل ذكره ان فائدة حصول التاكيد مع التنصيص المذكور
لان كلامها فائدة على ما ذهب اليه انا شارحون فان التاكيد فائدة عامة
للبدل فذكر في موضعه ومفروض عنه منها وانما المهم بيان وجا اختيار طريق
البدل وعدم الاكتفاء بتكرير البدل استقلالا واصالة مع انه المقصود حقيقة
فاذا كانت الفائدة المقصودة مجموع ما ذكره فلا بد من اجتناب طريقة البدل اذ
المجموع لا يحصل الا منها ثم انه عدل عن عبارة الكشاف في موضعين احدهما
ان الواقع بينه لفظ الاشعار والمصنف عدل عنه الى لفظ التنصيص وان

واشاني انه عدل في الشهادة بالتام كما هو المتعارف والمصعدا بالجملة على نحو العادل
العدول في الثاني لا في الاول فنون الاشعار عبارة عن الدلالة الحقيقية ودلالة التفسير على
على المبين والمفسر ولانه ظاهرة فينا سبها التنصيص الذي هو اقوى واشد وانما
في الثاني فنون الشهادة المستعملة بالتام بمعنى الاخبار وحقيقة منتقاة منها
طلبه من الجمل على الجواز بخلاف المستعملة بجزء على فانها بمعنى الدلالة قال الشاعر
وصفت نجابة الفرس وسعدني في عمرة بعد عمرة بسوم لها منها عليها شوبه
اي ودلائل تدل على نجابتها فان الشهادة بمعنى الدلالة لا تحتاج الى ارتكاب الجواز
وقوله على كد وجهه وابلعه متعلق بقوله والتنصيص لا بقوله المشهود عليه كما ذهب
اليه البعض لان اصلها اصل الشهادة لا كونها على الينع وجهه وكده كما ظهر
بالتأمل وانما التنصيص فاصلة من غير طريقة البدل ايضا وانما اصل من طريق البدل
فهو التنصيص الكد والينع على ما بينه بقوله لانه اي لان هذا البدل الذي هو صراط
الذين انعمت عليهم جعل كالتفسير والبيان لاي للبدل الذي هو القراط المستقيم
وتوضيحه انه لو اكتفى بجعل بدل اول الامر هدا صراط المسلمين المستقيم لكان
التنص على كون طريقهم موصوفا بالاستقامة افادة ظاهرة كمن اين هذا التنص من
التنص الواقع في النظم الجليل فان ايراد القراط المستقيم الذي هو صراط اولئك ارفق
بما هو كالبيان والتفسير افاد ان الاستقامة مخضرة في طريقهم وانه كالعلم في الاستقامة
لان التفسير غير له التعريف فلابد ان يكون اجلي عند الطلب واعرف والى ذكره مفصلا
اشارة جالا بقوله فحاشا لبيّن الذي لا يخفى فيه ان الطريق المستقيم ليس
الاما يكون طريق المؤمنين فبقي طريقة البدل كما ان الوصية بالاستقامة
منصوص عليه كلك صفة الاستقامة فيه منصوص عليه ايضا ثم اشارة بوجه كالتفسير
والتفسير الى ان ليس بايراد تفسير حقيقة وجهه حقيقة في حاشي التفسير

في تحقيق الفرق بين البدل وعطف البيان مثل قولك جائع اخوك زيد ان قصدت فيه
الى الاول بحيث يثبت بالتالي تميزه وتوضيحه فالتالي عطف بيان وان قصدت الاستناد
الى الثاني بحيث يثبت بالاول توطئه له ومبالغة في الاستناد فالتالي بدل انتهى فلا بد
بدل الكل مع عطف البيان ذاتا وتغايرهما اعتبارا انزله المصنف منزلة عطف البيان
فقال كالتفسير والبيان فان قلت فلم لم يجعل الشيخ عطف بيان للاول حتى لا يجامع
الى النزول يكون تفسير او بيان له لا كالتفسير والبيان له قلت لان جعله بلا مع
على التاكيد والتقرير الحاصل من تكرير العاقل بدل ايضا على ان المقصود بالذات
طلب هداية صراط المسلمين ففي ذلك اشعار بتعليم طريقهم وتكريم لهم وترغيب في طريقهم
على المنع وجه حيث جعل طلبه مقصودا بالذات وهذه الفوائد فائدت في عطف البيان
ثم اعلم ان المصعب ههنا عن صراط المنعم عليهم بارة بطريق المسلمين وبارة بطريق
يقدر على اتحاد الايمان والاسلام عنده لكن صرح في شرح المصباح ببيان السلام
والايمان متباينان ونقل كلام الثعالين بالاكتفاء ورد عليهم من كلامه
والتوفيق ان تباين الايمان والاسلام لا ينافي تضاد المؤمن والمسلم فان
تباين مبداء الاشتقاق لا يستلزم تباين المشتقين كالقطن والضمير فانها
متباينان واما الناطق والنضاحك فتصادقا كليهما من الجانبين **وقيل**
الذين انعم عليهم الانبياء عطف على مفهوم الكلام السابق المفيد ان المراد
بالذين انعم عليهم المسلمين فكأنه قيل المراد بهم المسلمين عامة وقيل المراد بهم
الانبياء خاصة لكون اجل نعم الله تعالى عباده واحملها تحت انعم الله
عليها بقوله انعمت هي نعمة النبوة لا غير بناء على ان مراد المطلق لا الكلام
فيكون المطلوب بالهداية على هذا القول صراط الانبياء عليهم السلام والمراد
ما اتفقوا عليه وهو التوحيد وسائر اصول الدين ومن الغرر ما اتفق عليه

المؤمنين

جميع الشرائع والاديان كقوله قبل انفسد اخذ مال الغير بغير حق والزنا والكذب
وجوب العدل بين الخلف قتل هذا القول يناسب النبي صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى فغير على
قراءة صلى الله عليه وسلم كما ان القول بان المراد بهم المسلمين يناسب قصد المؤمنين
في قرائتهم وروايتهم بخلاف ما ينسب اليه من قوله فاذا قال العارف عنى به الهواقي عارف اعرف
من النبي صلى الله عليه وسلم فالمناسب لقراءة صلى الله عليه وسلم ما ذكره لا هذا انتهى
يريد ان طريق التيسر في الله طريق المسلمين فاذا كان مطلوب العارف ذلك
الطريق يلزم ان يكون مطلوبه عليه الصلوة والسلام ايضا ذلك ان عرف
العارفين قلنا نعم لكن الانبياء كلهم عارفون وان كان في غيرهم من هو
عارف ايضا فالمناسب حاله عليه الصلوة والسلام ان يطلب طريق التيسر
من حيث كونه طريقا سلمه الانبياء عليهم الصلوة والسلام كما في قوله تعالى والذين
الذين هدى الله فبهديمهم اقتده فان من هداهم الله وان لم ينجس منهم لكن اهم
والنبيان يقصد بهم النبي صلى الله عليه وسلم من غيرهم صرح في قول العارف
ارشادنا طريق التيسر فيك لا يستلزم ان يكون اهل ذلك الطريق اعرف
سيما اذا قاله بطريق التواضع وهضم النفس كما كان دأب عليه الصلوة والسلام
عليه هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم اعرف الخلق جميعا بنيا كان او عبدا
قول وقيل الذين انعم عليهم هم اصحاب موسى وهنري عليهما السلام **وقيل**
وقيل النسخ فانهم كانوا على الحق وصراطهم كان مستقيما قال تعالى واتيناها كتابا
المستبين وهديناها الصراط المستقيم ووجه تفرص بين القولين هو ان كلاهما
تخصيص بلا موجب كما تقول لا يلحق مسلم امه محمد صلى الله عليه وسلم
طلب طريق اصحاب موسى وهنري النسخ والتخريف لعدم جواز العمل لنا الآن
بطلبهم ولو اريد الاصول الاعتمادية المتفق عليها لم يكن لتخصيص اصحابهما

صحة

القول الثاني

وقيل ان خصصها لوجود امتها في زمن نبيها محمد صلى الله عليه وسلم وخطبته عليه السلام
 كالتا الامتين وعودته اياها الى الاسلام ونزول القرآن في اسماهما معه
 عليه السلام فلا يصح اختصاصه او لا معنى لطلب طريق قوم وعام نبيها عليه السلام
 الى الاسلام فاسا واما قوله ونزل القرآن في اسماهم وان كانوا يشعرون الحق لا
 في مرتبة بل في زيادة ضعف القول لا جبره المصد عدل عما في الكشاف من تقدم
 به القول على القول بانهم لا نبياء **قوله** وقرئ صراط من نعمت عليهم بابراد وكما
 بدل الذين وانما قال قرئ بصيغة البناء للمفعول وعدل عما في الكشاف من
 وقراءه ابراهيم وسعدوا وقد رواه بهما غيره ايضا نقلها السجواني عن عمرو بن ابي
 رضى الله عنهما واعلم ان صاحب الكشاف تصدى لبيان نكتة اطلاق الانعام وعدم
 بمفعول الذي تصدى ليه بالياء ولم يتعرض لبيان معنى الانعام مع انه المهم في المقام
 لا شئ اكره من معان متعددة كالا عطاء وجعل الشخص مرترا العين قال في القاموس
 انعمها الله عليه وانعم بها ونعم الله عطية وانعم بك عنيا اقربك عن منية انتهى
 ومن جملة معانيه نفع الكائن وونه بامر عظيم فالباغض العوض والشع على استبعاد من
 الاغضب لعدل المصنف واستعمل ما هو اهم ليعتق ما هو المراد من معانيه
 فقال والانعام ايصال النعمة الى المراد بالانعام ههنا هو هذا المعنى لا غيره فيكون
 مقتضى كونه بمعنى ايصال النعمة تعديته بالياء الا انه عدى على اشارة الى ملو مرتبة
 المنعم واستعلاء على المنعم عليه فكانه ينزل النعمة عليه من حال اقواله صرحوا ان النعمة
 موكولة للسمع وقد عرفت مما نقل من القاموس انه عدت بعلى وابلقاء على
 معانيه فلا يعنى نكتة تاتى ولما كانت النعمة ايها مشتركة بين معاني كما في القاموس
 النعم والشع بالنعم الحفظ والدة والما كان نعمة اكره وقال ايضا النعمة بالكمسرة
 واليد البيضاء الصالحة انتهى احتاجت الى بيان ما هو المراد منها كمن بين اولها

الخصص بالتمريك
 اسما ط الشئ في كاليه
 مشهورة

جوابه

معناها اللغوي ثم العرفي ثم قسمها الى اقسام شتى ثم في الاخر ما هو المراد منها
 من بين تلك الاقسام على ما سيجي فقال مبتدأ ببيان المعنى اللغوي وهي اي
 النعمة المأخوذة في مفهوم الانعام في الاصل اي في اصل وضعها في الحالة التي
 الانسان التي تعبد بالذبيحة او يجذب بالذبيحة وهذا مبني على اشتراكهم من ان
 الفعلة بكسر الفاء للحالة كما انها بفتحها للذبيحة ثم اشار على بيان المعنى العرفي
 بقوله فاطلقت حتى جعلت العرف مطلقة اي عامة وشاملة لما يستلذه
 الانسان اي لكل ما يستلذه الانسان سواء كانت حاله ملائمة او غير ملائمة
 الامور الملائمة التي لا يكون حاله كاملا والمسررة وغيره ما بعد ما كانت حادثة
 في اصل اللغة للحالة الملائمة فالمراد بالاطلاق ما يرادف العموم والشمول كما في
 الكشاف واطلق الانعام ليشمل ولهذا اعداه باللام لا ما يرادف الاستعمال
 ويعدي على خلافه وما قيل ان حتى العبارة ان يقول على ما يستلذه الانسان
 لانه صلة الاطلاق انما هي كلمة على مكانة قصد الاختصاص واراها انما خصت
 في العرف لما يستلذه الانسان من الامور الملائمة المودعة انتهى على انه
 يريد على انه يلزم على هذا التوجيه ان يكون النسبة بين المعنى اللغوي والعرفي
 التباين لا العموم المطلق من جانب العرفي فيلزم ان يكون الحالة الملائمة
 التي هي اعظم افراد النعمة خارجة عن المعنى العرفي ولا يكثر منه ذو طبع سليم
 فاذا ذكرناه من كون المراد بالاطلاق العموم والشمول مع سلامته عن التزام
 التأويل البعيد لتصح جعل صلة اللام دون كلمة على بصيد فائدة قوله صاحب
 الكشاف واطلق الانعام ليشمل كل انعام لان شمول النعمة يوجب شمول
 الانعام على البلغ وجه فالحق احق بالاتباع وقوله من النعمة بيان اصلها
 الاشتقاق في قوله ثم ان لقوله وهي الحالة اي النعمة بكسر التاء مأخوذة

بمعنى مشهور عندهم
 المفعول للموضع والمفعول للمالة
 والمفعول للذبيحة والمفعول للحالة

كالمجامع المورث
 لذة الانزال

من النعمة بفتح النون وتجويز كونه حالاً من الجملة أو من مفعول يستلذه أو وصفة لها
 أي حاله التي من النعمة بأبواب تبيين المعنى من الجمل وذوها ثم أراد
 بين معنى الماخوذ منه ليظهر المناسبات في المشق والمثق منه لوجوبها فقال
 وهي أي النعمة بفتح النون اللين صورياً كما في الثوب الحرير والبدن التام
 أو معنوياً كطيب العيش من نعم بالنعيم أي صارنا عما يجمع لنا ومنها النعمومة
 والنعيم يقال كم ذي نعمة لأنعمه له بالفتح في الثانية أي لا تنعم له قيل في بعض
 النسخ وهي الدين بالدال المهملة مكانه فيصحف اللين انتهى وفي بعض النسخ
 فأطلقت ما يستلذه الإنسان من نعمة الإسلام وهي الدين وليس في النسخة
 قوله من النعمة وهي الدين فعلى هذه النسخة يكون قوله من نعمة الإسلام بيانياً لقوله
 ما يستلذه وتفسيره أي راجعاً إلى نعمة الإسلام ولا ينافي هذا ما سبق من إرادة التناول
 والعموم لكل ما يستلذه الإنسان لأن نعمة الإسلام أشملها على سعادة الأشياء
 نعمة مشتملة على النعم كلها ثم فاز بها فقد عاز بجذائره صرح بقدرته وقادراً
 المص من بيان معنى النعمة لغة وعرفنا شرح في تقسيمها إلى أقسامها المختلفة
 ليس بيان ما هو المراد منها فقال نعم الله وإنما أضاف إلى الله مع أن المراد
 تقسيم مطلق النعمة بتبويبها على أن مطلق النعمة من الله تعالى كما قال وبكم من نعمة
 فمن الله فالمراد أن النعمة المطلقة التي لا يكون الأمر الله وإن كانت لا تخص أي أوصاف
 وأشخاصاً كما قال الله تعالى وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها أي لا تصبطوا عددها
 لكنها تنحصر إجمالاً في جنسين أحدهما ديني أي حاصل في الدنيا والآخرة وفي أي
 حاصل في الآخرة وفي بعض النسخ أو أخروي بجملة فهي ما نعمة الخلو ظاهراً من معرفة
 الله نعمة في الدنيا والآخرة وأما على نسخة الروا ونعرة أنه وإن كانت واحدة في
 الدارين إلا أنها نعمة دينية حدثاً وأخوة بقاء ولا يصح تفسير النعمة بما يستلذه

يستلذه النفس من طيبات الدنيا ثم تقسمها إلى الدنيوية والآخورية إلى آخر
 الأقسام ثم القول بأن المراد منها الآخورية وما يكون وصلته إليها من الدنيوية
 إذ لم يرد ح عدم صحة التقسيم لأنه بعد ما أخذ في المقسم كونها دنيوية بالتقسيد
 بكونها من طيبات الدنيا يخرج ما يستلذه النفس من طيبات الآخرة فيكون
 تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره المبين ومثل هذا التقسيم فاسد من وجهين
 على ما تقر في محامه والاول من الجنين اعني النعم الدنيوية فتساوان احدهما
 موهبي أي حاصل بمحض موهبة وفضل منه وليس كسب بعد دخل اصلا في حصوله
 وثانيهما كسبي أي حاصل بمخلية الكسب الموهبي ايضا فتساوان احدهما
 أي منسوب إلى الروح وعائد إليه كنعيم الروح في أي في البدن لدلالة الروح
 عليه فإن أريد بالروح الروح الانساني المراد بالنفس الناطقة ففحة
 في البدن جعله متعلقاً بالبدن كما أشار إليه المصنف في سورة الحجر في تفسير قوله
 ونفخ فيه من روحه حيث قال واصل النعم اجراء الريح في تجوف جسم
 ولما كان الروح يتعلق اولاً بالبخار اللطيف المبعث من القلب ويفيض
 عليه القوة الحيوانية فيسرى حاملاً لها في تجوف الشرايين إلى اعماق
 البدن جعل تعلقه بالبدن نفياً انتهى وإن أريد الروح الحيواني اعني ذلك
 البخار اللطيف المذكور فمعنى نفخ فيه جعله نفخ كما أشار إليه المصنف
 في سورة ص حيث قال في بيان معنى قوله تعالى ونفخ فيه من روحه أي
 احييت نفع الروح وبني التمثيل نفع الروح وما عطف عليه مسامحة النفع
 وكذا الاشراف وسابرها اورد من الامثلة في هذا المعام انعامات
 لانعم بل النعمة الروح المنفوخ وكذا البواني وقوله واثراة بالرحم عطف
 على نفع الروح والتفسير عايد إلى الروح أي وكما شراف الروح بعد النفع

من جهة كون الشيء اعم من نفعه من جهة
 كون الشيء مبانياً له مع وجوده
 اخفق من منه

بالعقل والمراد به القوة العاقلة التي يدرك بها النفس الناطقة الكليات
اريد بالروح النفس الناطقة ومعنى شراقتها بالقوة العاقلة اخذتها ونوير
بها فانها للنفس بمنزلة ضوء يدرك به ما يدرك من الكليات وان اريد بالروح
الجواني فالمراد بالعقل النفس الناطقة فان الروح الجواني اذا تعلقت
بالنفس الناطقة صارت متشرفا متلأنا يظهر بذلك التعلق للانسان بما
لا يظهر لغيره من الكليات والنظريات فيدرك الكليات ويحصل النظر بها
بالفكر وغير الحس واليقين ويحصل لكل ما يميزه عن ساير الجوان وقوله وما
معطوف على العقل اي وكاشق الروح بما يتبع العقل اي بصيرته له من القوى
المستتة التي هي الحواس الخمس الطاهرة والحس الباطنة ويجوز ان يكون ضمير يتبع
الى الروح فان القوى الدراكة تتبع نفع الروح في الفيضان على محالها ثم بين
الروح بالعقل بما يتبعه من الحواس بقوله كالقوى التي هي من الحواس الاحساس
الحرارة والبرودة وساير المحسوسات على اقسامها من الامور الحسية والفكر
الذي يعجز عن خواص الانسان وهو حركة النفس للمعقول لا حركة من باب الكيف
واما حركة النفس المحسوسات فبشيء يتجلى ولا يخفى بالانسان والنطق اي الباطني
وهو ادراك الكليات اذا نطق الظاهر من الامور الحسية وقوله وجماني
اي ونامتني الموهبي جسماني اي منسوب الى الجسم عائد اليه كتميلق البدن وتوابع
القوى الحسية في البدن والمراد غير الحواس الطاهرة والباطنة وهي القوة
الحركة والتأنيمة والغادية والجاذبة والمانسكة والكاهضه والدافعة وغيرها من
القوى البدنية غير الدراكة واعطاء الهيئات العارضة له اي للبدن من
الكيفيات الفعلية والانفعالية من الصفة وهي كيفية تصد عنها الافعال من
الموتنوع لها سببها ويقابلها المرض لا يعال للمعالجات الطبية والاعتماد

صبيحة

والاعتماد عن المضرات وخلق تام في حصول الصفة فهي كسبته لا وبيته لانها
مدخلته تلك المعالجات انما هي في حفظ الصفة او ازالة المرض لا في نفس الصفة والكلام
فيها وقوله وكما الاعطاء اريد به تاسيها وكون كل عضو على وجه يليق به ويرتبط
عليه منفعة الخاصة كالشمى بالارجل والبطش باليدين وهكذا وقوله والكسبي
المقابل للموهبي المندرج تحت الجنس الاول الذي هو نعمة دينوية وهذا ايضا قسما
به وجماني الاله لم يصرح به الكفاء بما اشار اليه في ضمن كلامه فان
قوله تركية النفس فيه اشارة الى الروحاني لان هذه التركية عائدة الى النفس
والروح فالمراد بتركية النفس تطهيرها من الرذائل اي الملكات الردية كالكفر
والمعاصي والبدعة والضلالات وسائر الاعقادات الفاسدة والجمانية
المركبة والاخلاق الذميمة من القدر والحد والنجس والعجب وساير الذمائم وهذه
تخرط النفس في سلك المخلين كما قال تعالى قد افلح من زكيتها فمضى في الطلب
الروحاني بمنزلة التقية للبدن عن الاخطا الردية في الطب الحسي وما كانت
التحلية متقدمة على التحلية ذكرها اولاد وعطف عليها الثانية فقال وتخليتها
اي تحلية النفس بمعنى جعلها متحلية بالاخلاق السنية اي الرفيعة والملكات
الفاضلة من الحلم والجود والقصر والتوكل والتواضع وساير الاخلاق الحميدة
ثم ان هذا الكلام مني على ان الاخلاق قابلة للتبدل والتغير ويجري فيها التباس
وتلوي باعتبار مراتبها المتفاوتة شدة وضعفها واليه ذهب المحققون ومن ذهب
الى انها على السيرة لا قبل التغير كالصورة فالكسبي عنده هو الافعال التي هي
الكيفيات مباد لها وتام تحقيقه في البحث في علم الاخلاق واثارها في الجسم
بقوله وتزوين البدن بالهيئات المطبوعة اي المصنولة عند الطبع السليمة
كتطهير البدن عن الاوساخ وقصر الشارب قلم الانظار وخلق العانة والخطي

تفسير
المراد
بالنفس
الناطقية
التي هي
القوة
العاقلة
التي
يدرك
بها
النفس
الناطقية
الكليات
التي
لا
يظهر
لغيره
من
الكليات
والنظريات
فيدرك
الكليات
ويحصل
النظر
بها
بالفكر
وغير
الحس
واليقين
ويحصل
لكل
ما
يميزه
عن
ساير
الجوان
وقوله
وما
معطوف
على
العقل
اي
وكاشق
الروح
بما
يتبع
العقل
اي
بصيرته
له
من
القوى
المستتة
التي
هي
الحواس
الخمس
الطاهرة
والحس
الباطنة
ويجوز
ان
يكون
ضمير
يتبع
الى
الروح
فان
القوى
الدراكة
تتبع
نفع
الروح
في
الفيضان
على
محالها
ثم
بين
الروح
بالعقل
بما
يتبعه
من
الحواس
بقوله
كالقوى
التي
هي
من
الحواس
الاحساس
الحرارة
والبرودة
وساير
المحسوسات
على
اقسامها
من
الامور
الحسية
والفكر
الذي
يعجز
عن
خواص
الانسان
وهو
حركة
النفس
للمعقول
لا
حركة
من
باب
الكيف
واما
حركة
النفس
المحسوسات
فبشيء
يتجلى
ولا
يخفى
بالانسان
والنطق
اي
الباطني
وهو
ادراك
الكليات
اذا
نطق
الظاهر
من
الامور
الحسية
وقوله
وجماني
اي
ونامتني
الموهبي
جسماني
اي
منسوب
الى
الجسم
عائد
اليه
كتميلق
البدن
وتوابع
القوى
الحسية
في
البدن
والمراد
غير
الحواس
الطاهرة
والباطنة
وهي
القوة
الحركة
والتأنيمة
والغادية
والجاذبة
والمانسكة
والكاهضه
والدافعة
وغيرها
من
القوى
البدنية
غير
الدراكة
واعطاء
الهيئات
العارضة
له
اي
للبدن
من
الكيفيات
الفعلية
والانفعالية
من
الصفة
وهي
كيفية
تصد
عنها
الافعال
من
الموتنوع
لها
سببها
ويقابلها
المرض
لا
يعال
للمعالجات
الطبية
والاعتماد

صبيحة

بكسر الخاء جمع ونصبتها وكسر اللام جمع على المستحقة اي التي استحسها الناس وزنوا
 اي دأبوا بها كما في التور والسوار والشياب الفاخرة ويحيل العين والمضاب ومثل
 ذلك من العوارض المجاورة للبدن المنفكة وقوله وحصول المال برفع الحاصل مخطوف
 على قوله تزيين البدن وكون هذا الحصول سببا بنا على الاثم الاغلب والافضل
 حصول المال ضروريا كما قال في الصل بالارث وكذا الجاهة عن المنصب الجاهلية
 قد ينال الشخص بلا سعي منه كانه ابناء الملوك يتقلدون السلطنة بغير ايمانهم
 على انه لا بد من الانتها الى الكسب سواء كان الاوجابا وبالجملة حصول المال
 والجاه نعمة كسبية متعلقة بالنفس وروح اقبحه حصول الجاه والمنصب وحصول المال
 تلذذ النفس وتبتهج ويحصل لها سرور ونورية لنفس كما قال تعالى وكم فيها مجال
 اي زينة حين تزوجن اي حين تزود منها من امرائها الى امرائها العشي حين
 تسرحون اي تخرجونها بالعادة الى المراعى قال المصنف في تفسيره فان الاثنية
 تزيين بها في الوقتين ويحل اهلها في اعيان الناظرين انتهى وكذلك اصل
 الجاه يحل في اعيان الناس حصول الجاه نعمة روحانية صرفة ومما قيل انه مشتق
 بين الروح والجماعة فان حصول المال والجاه مؤثر في تهذيب اخلاق النفس
 والبدن كما لا يخفى فيه وعليه ان اصحاب الاموال والمناصب اكثرهم بخلاء وحيلاء
 وظلمة وجرمة الامن عصمهم الله تعالى وقيل انهم فان الانسان ليطغى ان رآه
 استغنى **قوله** والثاني اي الجنس الاخرى من النعم الآتية وهو ايضا
 الى جنسها وروحا في اشار الى الاول بقوله ان يعرف الله للعبد المؤمن ما فوط
 من الذنوب والخطايا فان المغفرة سبب انجاة البدن من عذاب النار كما
 من غير سبب عادي من سبب عمل وتوبة من العبد كمغفرة عصاة المؤمنين
 الذين ما كتبوا في ايمانهم خيرا فانجاة المترتبة عليها نعمة جنسية موهبية فان

صفحة آتية

فان كتبوا في ايمانهم خيرا صرنا او خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا فعسى تكتبهم
 كسبية واشار الى الروحاني من الاخرى بقوله ويرضى عنه فان رضوان الله
 من عبده نعمة روحانية سبب لا يتبع الروح قال المصنف في تفسير قوله تعالى
 ورضوان من الله اكبر لانه المبدأ لكل سعادة وكرامة والمودى الى اهل الوصول
 والفوز باللقاء انتهى ولا شك ان السعادة والكرامة والوصول واللقاء
 كلها نعم روحانية ولذا في نفسانية لاحظ للبدن منها وقوله ويؤتونه اي مهيأ
 منزلا في اعلى عليين ويمكنه في عليين جمع على مقام في السماء التي تابعة
 اليه ارواح المؤمنين على ما في العاموس في صلوة عليه كصديق وقيل من اجتمع
 الواو والياء والسابق ساكن فقلب ياء فادعت ثم التبوته في اعلى
 العليين نعمة اخرى روحانية ايضا كما يفسر عنه قوله مع الملائكة المقربين حيث
 يقبل مع النبيين والصديقين والشهداء فانه ليس لتفضيل الملائكة بل لان
 مقامات الملائكة وقربهم من الله قرب معنوي واستغفر لهم في انوار قدس
 الجبروت وانما سهم في بحر وحدة اللاهوت لذات روحانية لا يسألها
 الا من اقرب الناسوت وانخرط في سلك الجبروت وصار من اهل ملكوت
 السموات سبحانه من بديه ملكوت كل شئ واليه يرجع كل ظل ونفى فان كان كل
 من الرضى والتبوة في هذا المقام الاعلى من غير سبق عمل وتوبة بل بمحض فضل
 وموهبة الهية فنعمة موهبية والآفة كسبية لان كسب الاعمال مدخلية عادية
 في الاجرة المترتبة عليها فقد علم ما حققنا ان الجنس الاخرى ايضا ينقسم
 الاقسام الاربعة وان في كلام المصنف اشار الى كل منها وانها كسبية موهبية
 فمن اراد امثلة تلك الاقسام من الخارج فقال فالموهبة الروحانية كسب الروح
 وتوابعها في الشجر والموهبة الجسمية كلبس حلة الجنة لاني معاملة الاعمال كسبية

وهو اما معطوف على قوله بغير كونه
 اسبق واما على قوله يرعى كونه مرتب
 وآما اشارت كونهما روحانيين فاما
 يؤثر في القرآن فتأمل

عصام وصدق الله
 ويعضن آخر

الروحاني كروية الله تعالى في الجنة واسماع الالمان المتناسية والنعجات
الهيبة في مقابلة الاعمال الصالحة والكسبي الجباني كليس حلال الجنة وسائر النعم
الجسمانية من الاكل والشرب والورد والقصور في مقابلة الاعمال الحسنة فلم يدع
انظر في كلام المصنف وتبعه من قلده ويحبون انهم يحبون صنعاً وقوله ابد
الابدين نظير للبتوة والمراة طول الدهر وعدم الانقطاع في القاموس الابد
عركة الدهر المجمع اباد وابد والديم والقديم الازلي وقال ايضا والله لا اله الا
ابدا لا يبدية وابد الابدين وابد الابدين كارتين وابد الابدية حركة وابد الابدية
وابد الاباد وابد الدهر وابد الابدية بمعنى انتهى فالابدين جمع ابد مباغية
الابد كداهر مباغية الدهر يقال ابد ابد كما يقال دهر داهر تخرج لزيادة المباغية
واما الابد فعلى خلاف القياس والمراد بالابد الديم جمع بهما تعليقا للمعنى
ثم لما بين ان النعمة الملائكية انواع اراد ان يعين ما هو المراد منها في هذا
فقال والمراد اي من النعمة المطلوبة المفهومة من قوله انعمت عليهم هو قسم
الاخري اي الجنس الاخروي بجميع اقسامه الاربعه وبعض من القسم الاول
اعني الجنس المديني واليه اشار بقوله وما يكون وصلة اي واسطة يربط
يتوصل بها لتوصلها واسطة الى نيله اي الى نيل هذا القسم الاخروي
كأننا ذلك البعض الذي يكون من القسم الاخر بفتح الحاء اعني القسم الاول
فكلمة من بتعريفية ومجمل كلام ان المراد من النعمة ههنا هو القسم الاخروي
بتمامه وبعض من اقسام الدينوي الذي يكون وصلة الى نيل القسم الاخروي
وهو تحتية النفس وتخليتها لان الوصلة بلا واسطة انما يصدر عن عليهما وما
عداهما من نفع الروح وتخليق البدن ونحو ذلك فانها هي وصلة الى الوصل
ويواسطتها الى نيله ثم بين وجه كون المراد القسم الثامن مطلقا وما يتوصل

هذا هو المراد من النعمة
التي هي من القسم الاول
والمراد من النعمة
التي هي من القسم الثاني

اليه من القسم الاول فان ما هذا ذلك المذكور من القسم الاخرى وبعض القسم الثاني
فما يشتركون في المؤمن والكافر فلا يليق بحال المؤمن من ان يؤمن ان تبتدئه مطلبا
فان نصب عين المؤمن والمطلب الا على عنده هو النعم الاخرى وتكون
ذريعة اليها من امور الدنيا فلا يطلب الا طريق الذين انعم الله عليهم في الاخرة
فقوله انعمت عليهم من قبل التبعير عن المستقبل بلقطة الماضي لتحقق وقوعه **قوله**
بدل من الذين اي قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين من الموصول
في قوله الذين انعمت عليهم بدل الكل من الكل وهو اختيار ابي علي الفارسي
واختار سيبويه كونه منقولة وفي تقديم كونه بالاشارة الى انه المتعار عنده
لا فادته التاكيد والتقرير مع التخصيص على ان غير المغضوب عليهم المشهور
لهم بالانعام عليهم على نحو ما سبق في كون القراط الثاني بدلا من الاول فان قيل
على تقدير كونه بدلا من الذين انعمت عليهم كان المناسبات غير الذين غضبت عليهم
واصلتم فلما عدل عن كاشيا عن التصريح بنسبة الغضب الاضلال اليه تعالى
في مقام طلب اللطف والانعام وقوله على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا
من الغيب والضلال عبارة الكشاف وطلب التغيير والقدس سره اي اذا جعل بدلا
ايريد الثاني ايضا الذات مع قصد كبر العامل وتفسير المصنف في وجوده
تلك المباهات فالبديل في الآية اوقع من النصفة انتهى ومقصوده قدس سره
دفع ما يوجب على جعل بدلا من ان لفظ غير كونه اصلا في النصفة بدل على المعنوم
والمبدل منه كونه موصولا يدل على الذات فكيف يصح جعل المعنوم بدلا من
الذات ومحل الرفع انه اريد به الذات ايضا ليصح جعله بدلا فيفيد فوايد كتحمل
الا بابدل فان بعض المفسرين من فضلاء المتأخرين ردوا على الكشاف والقاضي
في اختيارهما البديل على النصفة لا سبيل الى جعل غير المغضوب عليهم بدلا

ابو السعود

من الموصول لما عرفت من ان البدل ان يفيد متبوعه من يدايد وتقرير وفضل الافعال
ولاريت ان قصارى امرها نحن فيه ان لكتبي فما اضيف اليه نوع تعريف مصحح لوقوعه
صفة للموصول واما استحقاق ان يكون مقصودا بالنسبة مفيدا لما ذكر من الفوائد فكلما
انتهى قول قد صرح هذا الفصل في توجيه احكامه من كونه صفة للموصول ان الموصوف
عبارة عن احدى الطوائف المذكورة المشهورة بالانعام عليهم وامتقانة المسلك
ومن ضرورة هذه الشهرة شهرتهم بالمخايرة لما اضيف اليه كلمة غير من المتصفين
بصدق الوصفين المذكورين اعني مطلق المغضوب عليهم والضايق فكسبت
بذلك تعريفا مصححا لوقوعها صفة للمعروف اعني وقد عرفت بما سبق ان مناط
ما ذكر من الفوائد في البدل هو كونه مشهورا له بما وصف به المبدل منه ولا شك ان
شهرة المنعم عليهم بالمخايرة المذكورة عن كون غير المغضوب عليهم مشهورا لهم
بالانعام عليهم بحيث لا يذهب الوهم عند ذكر المنعم عليهم الا الى غير المغضوب عليهم
وبذلك يحصل ما ذكر من الفوائد اعني التاكيد والتقرير وفضل الافعال والتفسير فكل
الشهرة التي اعترف بها هذا الفصل كمال صحح وقوعها بايانا وتفسير افعال وقوعها
بدلا ايضا بل يخرج كدلالة على تلك الفوائد الغاية في الوصف على ما صرح به
فيما نقلت عنه كيف وتلك الفوائد بما بقى للبدل وغاية مقارعة عنها لانها يجب
حصولها اولابان يكون حاملا يتقدم وجوده حتى يصح البدل على انه يجوز ابدال
الفكرة من المعرفة فعلمنا التسبب نوع تعريف بطريق الاولى وقوله او صفة له
اي للموصول فاما صفة مبنية للموصوف وكاشفة عن المراد منه ان اخذ
عنا وجهها وى موصوفه ويلزمه او مفيدة له ومختصة اياه ببعض افراده ان
عنا وجهها يكون الموصوف اعم منها يتناول غيرها وتوضيحه انه قد يتن ان المراد
النعمة الاخرية التي هي المغفرة والرضا والقبول في اعلى عليين ولا يتصور

صفة للمعروف صح
وقوعها

ولا يتصور ان يعارضها الغضب والضلال او يافرا عنها فاما ان يكون
تلك النعمة مسبوقه بها كما في عصاة المؤمنين الذين ادخلوا نارهم غفر الله
لهم ورضي عنهم واخرجهم الى الجنة اولئك يكونون مسبوقه بها اصلا كما في الصديقين
والشهداء والصالحين فالمنعم عليهم بالنعمة الاخرية يلزمهم ان لا يكونوا مغضوبين
ولا ضالين حين انعموا في الآخرة ولا بعد ما انعموا فيها بقيت طائفتان
من غضبه الله واخذله قبل الغفران والرضا ومن لم يمس به الغضب والضلال
راسا فان اراد بغير المغضوب عليهم والضايقين من لم يكونوا مغضوبين
ولا ضالين حين انعم عليهم وغفر لهم ولا بعد ما افضت مبنية لان المنعم عليهم في
الآخرة لا يكونون الا كذلك ان اراد من لم يكونوا مغضوبين ولا ضالين
اصلا ولو قيل الانعام فهي صفة مفيدة تخصص الموصوف ببعض افراده
الذين لم يكن نعمتهم الاخرية مسبوقه بالغضب والضلال اصلا فيكون المطلوب
طريقا لا غير وقد ذكرنا هذا وجوبه اذ هو الحق بالاتباع وقوله
على معنى انهم مجموعا بين النعمة المطلقة وهي نعمة الايمان وبين السلام من الغضب
والضلال بيان للمعنى المراد على تقدير كون غير المغضوب عليهم صفة سواء كان
مبنية او مفيدة وشارة الى انه على تقدير كونه صفة يراد بكلمة غير معناه
الوصفي لا الذات فيكون في معنى الصلة في الحقيقة صفة للموصول فيكون
الموصول الموصوف حائما معاني الحقيقة بين الصفتين والى هذه اشار في
حيث قال لان النعمة المطلقة اثبتت لهم بطريق الصلة والسلامة بطريق
الصفة ويعني من ذلك انهم مجموعا بينهما انتهى وان المراد بالنعمة المطلقة يكون
مقصودا بالذات غير مفيدة كونه تمهيدا وتوطئة لغيره ومقصودا بالعرض
فان الموصوف مقصودا بالذات والصفة تابعة له على عكس البدل او المراد

لان الصلة

احالا

يعني ان النعمة ماخوذة في جانب الموصول
كوتها صلة والموصول لا يتم جزءا الا بالصلة
على امر حوا به فعلى تقدير الوصفية كونه
ماخوذة في جانب الموصوف هو مقصود بالذات
على عكس البدل منه

بما كان نعمة لا شرطية كالإيمان بخلاف العمل فإنه نعمة شرطية طرقت آتة بالإيمان ثم انه
 فتر النعمة المطلقة يقول وهي نعمة الإيمان وكان الظاهر ان يقول وبها النعمة المغفرة
 والرضاء لكون المراد النعمة الاخرى لكنه اراد ان يشير الى ان المعنى في بيان
 كونه بدلا او صفة هو المنطوق لانه المذكور صريحا كما معنى لان يقال لا يجوز
 ولا تقدر في نظم الكلام ان قولنا كذا بدل منه او صفة له وان كان مراد اقسام
قول وذلك اي جعل غير المغضوب عليهم الآية صفة للموصول الذي هو من
 اقسام المعرفة انما يصح باجرائها وتبين اذ يدون التأويل يلزم وصف المعرفة
 بالفكرة لان كلمة غير كونها من الاسماء المتوكلية في الابهام لا يكتب التعريف
 من المضاف اليه المعرفة فان قلت كما لا يجوز وصف المعرفة بالفكرة لا يجوز
 ابدال الفكرة من المعرفة الا ان يكون موصوفة كقولنا صفة ما صفة كاذبة صوابه
 فوجه تخصيص التأويل بجمله وصفه بل بجمله وصفه بل لا بد في جعله بدلا
 والالم يصح البديل لعدم كونه موصوفا قلت قال الرضا الحق انه يجوز ترك وصف
 الفكرة المبدلة من المعرفة اذا استعبد من البديل ليس في المبدل منه كقوله تعالى
 بالواو المقدس طوى اذا لم يجعل اسم الواو من الطى لانه قدس مرتين فكأنه
 طوى بالتقدير انتهى فلذا خص التأويل بصورة الوصف فلا بد هنا
 من التأويل اما في الموصوف باجرائه الى غير الفكرة واما في الصفة بجملها
 من عدا المعرفة الى الاول شار بقوله اجراء الموصولي او اهل اجراء
 الموصول المعرفة بجري الفكرة اذا لم يقصد بهي هذا الاجراء اذا لم يقصد
 معهودا اي معين وبنيته قدس بان الموصول في حكم المعرفة باللام اذا
 به الجنس من حيث وجوده في ضمن واو ولا بعينه كان في المعنى كالفكرة وهو
 المسمى بالمعهود والذم في فارة ينظر المعناه في تعامل معاملة الفكرة كالو

قول المعبر هو المنطوق لانه المذكور صريحا
 هذا معنى على سبيل المثال المراد بالنعمة عليهم
 المؤمنين مطلقا كان الايمان كونه
 اجل النعم هو النعمة لا غير فاذ اطلق
 النعمة فنصرف اليه بناء على ان المطلق
 ينصرف الى اكمال هذا الاعتبار
 معنى النعم عليهم احسن من النعم
 الايمان فكيف يكون منطوقا ولا ينافي في هذا
 كون المراد النعمة الاخرى لانه في معنى
 فان يدور عليه قصد المتكلم كما في طول
 النجا فان منطوقه طول النجا وادامه
 طول العاقبة منهن

كما وصف بالفكرة وبالكلمة واخرى الى لفظه فيوصف بالمعرفة ويجعل مبتداء
 وذو حال انتهى فبهنا اشكال وهو انه قد سبق ان المراد بالموصول اعني
 الذين انعمت عليهم هم المؤمنون مطلقا او الانبياء واصحاب موسى عيسى
 عليهما السلام قبل النسخ والتبريف فهو على الاخيرين عند خاتمة تقدير
 فيكون معينا وعلى الاول يستغرق لكل وهو ايضا امر معين لا تعدو
 اصلا فليس هناك معنى لا تعيين فيه اجاب عنه سيد المحققين قدس سره بانه
 يحتمل ان يريد بالمؤمنين طائفة منهم لا باعيانهم واذا حمل على الاستغراق
 المتبادر من العبارة تعيين ان يكون ما ذكر في الجواب وجهارا بعنا
 لتلك الثلاثة وهو العهد الذي انتهى انتهى واورد عليه قدس سره ان ارادة
 طائفة لا باعيانهم لا يناسب جعل طريقهم مشهودا عليه بالاستقراء على
 فيما قول مراده قدس سره بطائفة منهم لا باعيانهم طائفة غير معينة
 من الطوائف الثلاثة المذكورة اعني المؤمنين مطلقا او الانبياء و
 اصحاب موسى وعيسى فان كل واحد من تلك الطوائف ان كان متعينا
 لكن لا يتعين حمل الموصول على واحد منهنما لانقاء قرينة ظاهرة في
 الآية على ذلك بل يحتمل ان يحمل على كل منها على سبيل البديل وعلى غير ذلك
 فمن هذا الوجه يعرض له الابهام ويصير غير له ما اراد به فردا ما بعينه اذ ليس
 المراد به فردا لا بعينه ما لا تعيين له في نفس الامر بل اراد به احد الافراد
 المعينة ايها كانت واطلاق لا بعينه عليه باعتبار ان الغرض لا تعيين
 بتعيينه والكلام خلوع عن الدلالة على ذلك وقوله كالمحلي اي كما جرى المحلي
 باللام الذي اصله التعيين جري الفكرة لقصد عدم التعيين في قوله في
 نفي بالاناءة والوقار ولقد امر على التيمم يستبني اذ لم يرد بالالتيمم

هذا الايراد للسمرقندي
 وتوجه ابو السعود
 منه

فراده قدس سره بالمؤمنين ما هو في الاخذ
 بشرط العموم كما في الوجوه الاولى من تلك الثلاثة
 ومنه لا يؤخذ بشرط الموصول كما في الاخيرين
 والحاصل انه انما لا بشرط منع المأخوذ بشرط
 شي وهو العموم والمأخوذ بشرط لا يشي اي
 عدم العموم اي المخصص كما تقرر عندهم ان
 المأخوذ لا بشرط شي اهم من المأخوذ بشرط
 شي والمأخوذ بشرط لا يشي بقصر فاد وبقوله
 طائفة منهم طائفة كانوا مؤمنين سواء كانوا
 جميعهم كما في الجمل على الاستغراق او بعضهم
 كما في الاخيرين مشهورة

والله اعلم

الحقيقة من حيث هي اذ لا يناسب المرور والجمع الافراد ولا المرور على المعتبرين
لقصوره عن فائدة ما هو المقصود من الترح بالاءة والوقار في مواضع
فيها اول الاحلام الصحيحة ولا يثبت الارباب العرايم الكاملة بل المواد الحقيقة
باعتبار وجودها في ضمن فرد لا بعينه أي على انهم من الليام وقام تحقيق معنى
البيت ليس في موضوع وقوله وقولهم اني لامر على الرجل تنكح فيكون مثل
آخر لاجراء المعرف باللام بحري التكره لقيام المانع عن التعريف في كلمة
ايضا لتو عنهما في الابهام كغير المقصود بالرجل فردا لا بعينه اذ لا يثبت
على العهد الخبي ولا بتصور المرور على الافراد ولا على الحقيقة من حيث هي كما
سبق فتعين العهد الذي هو هذا زيادة على الكشاف وروها لان المثال
الاول وان كان كالمثل في وصف المحتى باللام بالجملة لكنه ليس نصا فيه لاصح
المالية ولو مر جوحا ولزيادة مناسبة هذا المثال بالاية في كون الموصوف
والصفة معرفتين صورة ذكرتين معنى وانما دل الثاني ما اشار اليه بقوله
او جعل لفظ في معرفة بالاضافة فهو ما يدل في الصفة يعني ان منشاء تولده
في الابهام والمانع من عدم تعرفه بالاضافة الى المعرفة هو تعدد ما يخاير
المضاف اليه ولا تعدد ههنا لانه اصنف الى ضد واحد في سياق الذهن مما
غيره الى ذلك الضد الواحد فان المقصود عليهم والاضالين ضدا واحدا وهو المنعم
عليهم فتعين المنعم عليهم بالارادة من قولنا في المقصود عليهم في تعين الحركة
من غير التكون أي مثل تعين الحركة لا ارادة من قولنا غير التكون فلذا يوجب
الحركة ويقال عليك بالحركة غير التكون ويعرف به ايضا قبالة الحركة غير التكون
وفي بعض النسخ تعين الحركة بغير التكون اي بقولنا غير التكون فان الحركة تعين
بالارادة وما لالتحتمين واحده وان للتكون ضدا واحدا بالحركة فلا

فلا ينساق الذهن من غير التكون الا الى المتبادر الى الذهن من غير التكون
لانه الخاير للشيء حقيقة ولما كانت الخالفة اعم من التضاد وكان مناط حصول التعيين
هو التضاد عدل المصغر لفظ الخالف المذكور في الكشاف فاورد لفظ الضد
بدله ثم الفرق بين التاويلين انه على التأويل الاول كل المقصود عليهم المضالين
على اليهود والنصارى بسبب غير على ابهامه كمره مثل موصوفة قبطه التشبيه
باللثيم بسبب ابره وعلى الثاني بجمان على مطلق المقصود عليهم والاضالين
ليكون المضاف اليه ضدا واحدا وهو المنعم عليهم وبهذا يندفع ما يورد ههنا
من ان جعل غير معرفة بالاضافة الى الضد واحد يستلزم ان لا يكون الوجه
الثاني تاويلا لانه يكون معرفة حقيقة لانا ولا الوجه الاول تاويلا صحيحا لانه
على تقدير كون لفظ غير معرفة قطعاً لا يكون كقوله ولقد امر على اللثيم بسبب ابره
ووجه الانتفاع هو ان كونه من قبيل اصنف الى ضد واحد ليس متعين فان جعل
المضاف اليه على مطلق المقصود عليهم كان من قبيل ذلك القبيل وصار معرفة قطعاً
فلا يتشبه الوجه الاول وان جعل على اليهود والنصارى لم يكن من قبيل ذلك القبيل
بل بسبب على نكارته الاصلية فيكون من قبيل بسبب ولما كان مدار الوجهين احده
الكلين ولم يتعين شئ منهما صار كل من الوجهين تأويلا وصحياً فان بعض
القول وانما وصف المعرفة بغير تنزيل الوصول منزلة المنكر آدم يقصد
به معهود او دفعا لغير اي لفظ غير لا درجة المعرفة لزوال ابهامه بالاضافة
الى ما له ضد واحد ثم قل اعلم ان غير الالهة او جهة احد ان يقع في موضع
لا يكون فيه الاكراه وذلك اذا اريد به الشئ الساذج كما في مررت برجل غير
زيد والثاني ان يقع موقفاً لا يكون فيه المعرفة وذلك اذا اريد به شئ قد عرف
بمضادة المضاف اليه فيضاهيه لانه كما اذا قلت مررت برجل غيرك

العلامة ابن الكمال

يريد ان المرور ليس
زيدا منها

أي المعروف بمخايرتك إلا أنه في هذا لا يجري صفة فنذكر غير جار على الموصوف
الثالث أن يقع موقعا يكون مكرة آرة ومعرفة أخرى كما إذا قلت مررت
برجل كريم غير ليثيم وعقل عزيز جاهل وأرجل الكريم غير اللثيم كما قال صدق الأفاضل
وقد تبين من أن من قال إن غير لا يتعرف أصلا وأن اصنف إلى المعارف
لم يصح وأن من زعم أنه بالاضافة إلى ماله ضد واحد يتعين تعيين الحركة
غير التكون فقد اخطأ من وجوه آما أو لا قلنا وإن اصنف إلى ماله ضد واحد
لكنه لم يعرف ما يريد بمضادة المضاف إليه في معنى لا يضادة فيه الآه
ولهذا لم يكن من قبل الثاني فلم يتعين تعيين الحركة من غير التكون وآما
فلأنه يكون معرفة بالحقيقة على ما لا يتأول كما ظنه ذلك الزاعم وآما
ثالث فلأنه لا يجري صفة وآما يذكر غير جار على الموصوف وهو في ضد
توجيه كونه صفة لا قبله انتهى كلامه آرا وبالغافل صاحب الكشاف وآما
البيضاوي وآقول في جواب الأول أن صاحب الكشاف آما قال في تعليقه
في تقرير الاستدلال حيث قال فإن قلت كيف صح أن يقع غير صفة للمعرفة
وهو لا يتعرف وأن اصنف إلى المعارف وآما في تقرير الجواب تصح
بتعقبا بها حيث قال قلت الذي الغت عليهم لا توقيت فيه فهو كقولهم وقد
أمرهم ولأن المغضوب عليهم والضالين خلاف المنعم عليهم فليس في غير آذن الآه
الذي يأتي عليه أن يعرف أنتي فانظر كيف نفي الأبهام المانع عن التعريف
في صورة الاضافة إلى الفقد قال قدس سره في توجيه جوابه آجا
أو لا بان الموصوف مكرة في المعنى وثانيا بان الصفة معرفة أنتي نعم المسئلة
مختلف فيها بين النجاة وآخار الرضى عدم تعرفه ولو بالاضافة إلى المعرفة
وإن السرى إلى تعرفها واستدل عليه بهذا الآية وتفصيله يطلب من الرضى

لأنه لا يتعرف

لأنه لا يتعرف

من الرضى وآقول في جواب الثاني آما أو لا فقولا أو لا فلأنه آه مدفوع بأنه من علم
أنه لم يعرف ما يريد به هنا بمضادة المضاف إليه في معنى لا يضادة فيه الآه
فإن التصريح بذلك المعنى ليس يلزم كما في المثال الذي أورده هذا القائل
فإن قولنا مررت بغيرك أي المعروف بمخايرتك لم يصح فيه بالمعنى الذي لا
فيه الآما يريد بغيرك فاعلم هنا معنى لا يضادة للمغضوبين والضالين
الأمؤمنون كما يكون منعا عليه في الآخرة فمقطع قوله ولهذا لم يكن من قبل
الثاني فلم يتعين تعيين الحركة بغير التكون وآجاب عن هذا بعض الفضلاء
بان في كلام المصنف تصريحا بأنه آرا وبقوله يتعين تعيين الحركة من غير التكون أنه
زال ابهامه بالاضافة إلى ماله ضد واحد كما آراوه هذا القائل لا أنه صار معرفة
لأن تعيين الحركة من غير التكون هو تعيين ماهية الحركة وليست بمعرفة كالآه
وأنفس المراد بهما مفهوما هما فقوله ولهذا لم يكن من قبل الثاني إلى آخه
جنط عظيم وخطا جسم لأن عدم كونه من قبل الثاني لا يستلزم أن لا يكون
ماهية من الماهيات معلومة بمخايرة مهية أخرى أنتي وفيه نظرا لا صرف
لكلام المصنف عن ظاهره وهو ادعى تصريحا به كيف وآما ادعى في الجواب
جعل غير معرفة بالاضافة واستدل عليه بقوله لأنه اصنف إلى ماله ضد واحد
ثم فرغ عليه تعيينه تعيين الحركة من غير التكون فلو آراو بتعيينه زوال
ابهامه من غير أن يصير معرفة لم يتم التعريف بقياسه على آراوه القائل
لأن ذلك القائل لم يدع جعله معرفة بل ادعى دفعه إلى درجة المعرفة فكيف
فيه زوال ابهامه وإن لم يصير معرفة وقوله يتعين الحركة من غير التكون
تعيين ماهية الحركة وليست بمعرفة كلام وآه ليس آراو أقسام المعرفة المعرف
بلام الجنس فإن القصد منه إلى تعيين مفهوم مدخولها من حيث هو مقطع النظم

بالمعنى

بالمعنى

عن حقيقة في ضمن الفرد بعضا وكلا وايضا على ما ذكره يكون معنى قول المصنفين
 الحركة من غير السكون زال بهما كنعين مهية الحركة بخايرة مهية السكون وهذا
 كلام خال عن التحصيل هذا وليرجع اليها كما في قوله واما ثانيا فلان ما ذكره
 بقوله واما ثانيا فلان يحكون معرفة بالحقيقة لا بالتأويل كما ظنه الزاع قدوة
 بما ذكرنا سابقا من ان كونه معرفة بمنى على احد المجلين اللذين ليس واحد منهما معين
 فهو معرفة حقيقة ان محل المنصوب عليهم على المطلق وبقا على بخايرة ان محل
 على اليهود والنصارى فذا كونه معرفة صرفة عن ظاهره الذي هو بخايرة
 بالمحل المذكور ولا نعني بالتأويل الا هذا لا ما يعامل الحقيقة واما ثالث فلان
 ما افاده بقوله واما ثالث فلان انما يذكر غير جار على الموصوف ككلام تفرقة
 صدر الالفاضل وكلام النجاة مشحون بانه اذا كان اللفظ اليه ضد واحد غير
 بغيرية يتعرف هناك غير ويقع صفة للمعرفة ومثله بقوله عليك بالحركة
 غير السكون فان غير السكون ذكره جاريا على الموصوف في المعنى ككلامه على هذا
 فلا يحفل بخالفة الجود وكلام صدر عن خرق اجماع القوم ولو كان صدرا
 لان ضل قوله وعن ابن كثير نصبه على الخالص الضمير الجوراني روى عن ابن كثير
 نصب غير على ان يكون حال من الضمير الجوراني عليهم في النعت عليهم فيبقى لفظ
 غير على بخايرة الاصلية لان شرط الحال ان تكون مكرة وقال الكشاف في
 رسول الله صلى الله عليه وسلم والمم سكت عن هذا اللفظ او رد عليه ان جميع
 القراءات قراءة عليه السلام حتى ان شراح الكشاف خاضوا في توجيه عبارة
 فقال القطب وبتبعه الطيبي اي عادة قبل العرضة الاخيرة والاحكام القراء
 قراءة وقال صاحب الكشاف كل واحد من السبع المتواترة نسبت الى واحد من
 الائمة لاشتهارها بها وتفرده فيها باحكام خاصة في الاداء واما غير ما ذكرنا

والضالين

هذا زيادة الطيبي
على القطب
سنة

فاذا ظهر فيها امر الرواية ولم يشتر بها نسب الى النبي صلى الله عليه وسلم ولا يلزم
 من ذلك اعتياده بها ووجه قدس سره وقال وهذا ادلى واخصره
 العلامة التفاتا في فقال نسبت اليه عليه السلام اذ لم يتواتر بالطريق
 المنسوب الى واحد من القراء التابعة والافا كل قراءة عليه السلام وقوله
 والعامل اي في الحال وذيها هو النعت اما في الحال فظاهر واما في ذي
 اعني الضمير الجوراني عليهم فلان حرف الجر اداة توصل معنى الفعل الى
 مجروره فالجور وروحه منصوب المحل بالفعل وبهذا الاعتبار وقع ذحال فلا يرد ان
 العامل في الحال هو الفعل وفي ذي الحال هو الجار فقد اختلف عامل
 الحال وذيها وذا غير جائز كذا في حاشية قدس سره على ان الرضى
 عن الماكي جواز اختلاف العامل بينهما قال قدس سره وما يقال من ان الجار
 والجور في محل النصب والرفع فمن قيل المساهلة في العبارة انما لا على ما
 تقرر من القواعد نعم محل النظم متعلق بمجوعه الواقع موقع عامله
 الجرم مثلا هو مجموع في الالادار وحدها الا ان كلامنا في النصب والرفع
 الذي اوجبه معنى الفعل الذي وصله الجار الى ما بعده فانه للجور وروحه النعتي
 واعترض عليه قدس سره بوجهين الاول ان معنى الفعل اذا وصل
 الى ما بعده بنفسه وجب رفعه ونصبه واما اذا وصل بواسطة حرف الجر الى
 لا ما بعده فاجابه بلاهدهما معنى كيف ولو كان كذلك لكان كل مجرور
 بحرف الجر اما منصوب المحل او مرفوعه فكان البصرة والكوفة في سرت من
 البصرة الى الكوفة منصوب المحل بوصول معنى السير بواسطة من واليهما
 ولم يقل به احدوا لانه لا حاجة في كون الجور وذحال الى كونه منصوب
 المحل لعمه وقوع الحال عن مجرور ولا يكون منصوب المحل كقوله تعالى واتبع

قوله ابراهيم حيقا وقوله النار مثواكم خالدين فيها والجواب عن الاول ان قوله
 ولم يقل به احد ممنوع فان الرضى قال بحيث قال اذا تعدى الى الفعل حرف
 الجزاء فالجار والمجرور في محل نصب على المفعول به والتحقيق ان الجور وحده
 منصوب المحل لامع الجار لان الجار هو الموصل للفعل اليه كالمرة والتضعف
 لكن لما كانت المرة والتضعف من قام صيغة الفعل والجار متصلا كالجاء
 من المفعول به توعدوا في اللفظ وقالوا هما في محل نصب انتهى وهذا
 منه في ان البصرة والكونه منصوبا المحل وعن الثاني ان المضاف في قوله
 تعالى واتبع مله ابراهيم حيقا لما صح حذفه واقامة المضاف اليه مقامه فكانه المفعول
 وكذا قوله تعالى النار مثواكم معناه موضع ثوابكم خالدين فالحال فيها حال
 فيها حال عن المفعول حقيقة كل مذكور في الرضى فهو احق بالرضا وقوله
 او باصهار اعني عطف بحسب المعنى على قوله على الحال اي نصب المروي عن ابن
 اما بكونه حالا او بكونه مفعولا للفعل ضم وهو اعني فيكون ما بعد اعني تفسيرا
 لما قبله فيجب ان يكون ساويا لما قبله او اخيرا لامتناع تفسيرا احد المتباينين
 بالآخر وتفسيره لا يخفى بالآدم فان كان المراد بما بعده الذين لا غضب عليهم
 اصلا وبما قبله المؤمنون الكاملون في الايمان او كان المراد الذين سلموا
 العقاب لا بد ولو بعد حين وكان المراد مما قبله مطلق المؤمنين كان تفسيرا
 والمعنى اعني بهم وان اريد بما قبله مطلق المؤمنين واريد بالمغضب عليهم
 ما لا غضب عليهم اصلا كان تفسيرا بالاختصاص وكان المعنى اعني منهم تبصرة او
 بالاستثناء اي بجمل غير على الاستثناء فان اعرب في الاستثناء كاعراب
 المستثنى وهو محذوف ايضا غير اليه ولما كان محل غير على الاستثناء مطلقا
 خلاف اصله الذي هو ان يكون صفة كالجاء وحمله على الاستثناء المتصل اذ في

تولى بالمكان اذا
 اقامه

اذ في حمله على المنقطع الذي هو ايضا خلاف الاصل في الاستثناء يلزم ان يحيا
 خلاف على خلاف واليه اشار بقوله ان فسر النعم بما يعنى القبيلتين اي المؤمنين
 والكافرين لا يخص النعم بالاحزوبة بل يراد مطلق النعم دينوية واخرية
 شرط الاستثناء المتصل وهو دخول المستثنى في المستثنى منه بيقين في
 المغضوب عليهم والضالين من القبيلتين يكون متصلا قوله والغضب ثورا
 النفس بالمثلثة من اثار العمار اذا اخرج وانتشر وعرفوه بان كفيته تعرض
 تتسع غليان دم مودعة في احد جنبي الشكل القنوبرى وحركتها الى الخارج
 ارادة الانتقام وفي الحديث اتقوا الغضب فانه حجرة توقد في قلب ابن آدم
 الم تر الى انتفاخ اذ واجه حجرة عينه فالمراد بالنفس الدم والنفس طرفة
 وثورا منها على الاول غليانها وحركتها الى ظاهر البدن وعلى الثاني قلعتها
 واضطرابها ولما امتنع وصفه تعالى بحقيقة الغضب كما في الرحمة لكونها
 من الاعراض النفسانية المستحيلة عليه سبحانه وحب صرف الكلام عن ظاهره
 فلذا قال فان اسند الى الله تعالى كما في قوله تعالى وغضب الله عليهم اريد
 المستثنى والغاية على ما بيان معنى الرحمة من ان اسماء الله تعالى انما تؤخذ
 باعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادى التي هي انفعالات فعلى
 هذا يكون المراد بالمستثنى والغاية ههنا هو الانتقام كما ان المراد بالرحمة
 كان التفضل والاحسان على ما صرح به المصنف هناك وقيل يجوز ان يراد
 ارادة الانتقام كما هو الملايم لما ذكره في التعريف من قوله ارادة الانتقام
 واقول في نظر اما اول فلان ارادة الانعام وكذا ارادة الانتقام
 شئ منها فعلا لان ارادة الفعل ليست فعلا فلا تدخل تحت تلك الضابطه التي
 ذكرها المصنف من ان اسماء الله تعالى انما تؤخذ احوالها ثانيا فلان الوصف

لان الشوران هو الهيمان وهو النور والاضواء
 وهو من افعال النفس ان الله يؤيده ما يشاء
 ان الرحمة والغضب من الاعراض النفسانية
 تسمى الله

بالانعام والانتقام اشدي التعذيب والترهيب من الوصف بارادتهما وقوة
 في التعريف ارادة الانتقام معناه ان مبداتك الكيفية العارضة المتبعية
 لغليان الدم هو ارادة الانتقام وانبعاث الشوق والميل اليه يتبرقيل
 فان قلت لا حاجة ههنا الى صرف الكلام عن ظاهره وانما يحتاج اليه فيما ثبت
 له الغضب ههنا نفي عن الغضب نفي غضب الله عن جميع مخصوصين شرهين
 غضبه تعالى لمج آخريته وان خيره ما فيه لانه يلزم ان لا يكون للمنفيات
 الجازات كما انبت الربيع البقل وما بنى الايمر المدينة منها ولا يذهب اليه
 له عقل سليم اقول كون المنفيات في الجازات منها كون اثباتها منها لان
 معنى الاستناد الجازي في النفي انه لو اعبر الكلام مجردا عن النفي وادنى بصوره
 الاثبات كان جازا صرح به في المطول فمقصود القائل ان يحتاج الى التاويل
 انما هو صورة الاثبات وما تخلفه من نفي وانا اقول في دفعه ان المقصود
 معناه الذين غضبت عليهم لانه في معابده الذين انعمت عليهم الا انه عدل عن
 الى صيغة الجمع لكون المقام مقام طلب اللطف المنافي لنسبة الغضب اليه
 انصرح بها كما مر ثم انه جوز صاحب الكشاف ان يكون اسناد الغضب اليه
 من قبيل الاستعارة التمثيلية بان يشبه حال الله تعالى مع العصاة في
 عصيانهم اياه وارادته الانتقام منهم وانزال العقوبة بهم بحال الملك
 اذا غضب على من عصاه فاراد ان يتقم منهم وعاقبتهم والمصطواه عن البين
 لعدم جريانها في جميع ما اسند اليه مما يجب صرفه عن الظاهر ولاستعانة اعتبار
 التمثيلية في ثلث مواضع لوجوب كون كل من الطرفين ووجه التمثيل في الاستعارة
 التمثيلية هيبة متفرعة من امور متعددة كما صرحوا به فكله المونة بلا ضرورة
 نه عواليه وعليم في محل الرفع اي الضمير المجرور فيه لان الرفع المحل فيه هو المجرور

جازرون

صحة الله

انما هو صورة الاثبات وما تخلفه من نفي وانا اقول في دفعه ان المقصود
 معناه الذين غضبت عليهم لانه في معابده الذين انعمت عليهم الا انه عدل عن
 الى صيغة الجمع لكون المقام مقام طلب اللطف المنافي لنسبة الغضب اليه
 انصرح بها كما مر ثم انه جوز صاحب الكشاف ان يكون اسناد الغضب اليه
 من قبيل الاستعارة التمثيلية بان يشبه حال الله تعالى مع العصاة في
 عصيانهم اياه وارادته الانتقام منهم وانزال العقوبة بهم بحال الملك
 اذا غضب على من عصاه فاراد ان يتقم منهم وعاقبتهم والمصطواه عن البين
 لعدم جريانها في جميع ما اسند اليه مما يجب صرفه عن الظاهر ولاستعانة اعتبار
 التمثيلية في ثلث مواضع لوجوب كون كل من الطرفين ووجه التمثيل في الاستعارة
 التمثيلية هيبة متفرعة من امور متعددة كما صرحوا به فكله المونة بلا ضرورة
 نه عواليه وعليم في محل الرفع اي الضمير المجرور فيه لان الرفع المحل فيه هو المجرور

وحده لا مجموع الجاز والمجرور فكما يراد اشكال بان مجموع ليس بسم والاشارة
 من خواصه وانشاء بقوله لانه نائب مناب الفاعل الى ان مفعول ما لم يسم
 فاعله ليس بفاعل بل هو قائم مقام الفاعل هو مختار ابن الحاجب والمحققين
 واما المختار عند صاحب الكشاف فهو انه فاعل وهو مذهب عبد القاهر ولحقا
 اطلق في المفصل تعريف الفاعل عن قيد على جهة قامه به وصرح به في الكشاف ههنا
 ايضا حيث قال ومحل الثانية الرفع على الفاعلة فالمصعد عن تنبها على
 المختار عنه ما ذهب اليه ابن الحاجب هو المناسب لتسمية مفعول ما لم يسم
 فاعله كما لا يخفى بخلاف عليهم الاول اي الذي في انعمت عليهم والمراد
 ايضا المجرور وحده فانه منصوب المحل على مفعول انعمت قوله ولا مزيد
 لتأكيد ما في غير من معنى النفي يريد ان لا في قوله ولا الضالين ليست لطفه
 لانتفاء شرط كونها عاطفة قال في معنى اللبيب لما نلت شروطا لها
 ان يتقدمها اثبات كجاء زيد لا عمر واو امر كما ضرب زيدا لا عمرا الثاني ان
 لا يتقرن بعاطف فاذا قلت باجاء زيد ولا عمر وقال عاطف الواو ولا تأكيد
 للنفي وفي هذا المثال مانع آخر من العطف بلا وهو تقدم النفي وقد اجتمعا
 في ولا الضالين ان نفي وتيسر المانع من كونها عاطفة لزوم اجتماع حرفي
 العطف كما توهم لانه ليس بمحذور كما في قوله العبد دانا زوج واما فرد صبا
 زيد وكن عمرو والقول بان عبد القاهر واما على منع كون اما عاطفة وان
 لكن في المثال المذكور لمجرد الاستدراك تعسف لان النجاة عدوهما من حرف
 العطف وان بعض المحققين صرحوا بان اما لعطف بعد ما على ما قبلها وان
 الواو لعطف اما الثانية على اما الواو وان عد صاحب المعنى عطف الحروف
 على الحروف غريبا قيل اشار المصنفون من جهة تأكيد ما في غير ايا ان المزيد

ولم تنقل ان شرط الثالث
 لعدم تعلق النعمان به
 مستطاب

صحة الله

صحة الله

لا تأتي الأبعد النفي كما لا يخفى انتهى أقول هذا المحصر ممنوع لأن صاحب المفصل
 بعدما عدل من الحروف الزيادة قال وقال الله تعالى لتعلم اهل الكتاب
 اني لان يعلم وقال فلما اتم بمواقع النجوم وقال العجاج في بئر لاهور وانشأ
 انتهى كلامه قال ابن الجارث الكافية ولا تراوم مع الواو بعد النفي لفظا
 نحو ما جاني زيد ولا عمر أو معنى نحو غير المغضوب عليهم ولا الضالين وبعد
 ان المصدرية نحو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذا امرتك قلبك ان تسجد
 نحو لا اتم وتشدت مع المضاف نحو بئر لاهور وما شدد وصرح في المعنى
 بانها زيدت بحرف التاكيد وتقوية الكلام كما في لتعلم اهل الكتاب ثم ان
 فائدة تاكيد النفي فيه انه يدل على استحباب النفي على كل واحد من المعطوف
 والمعطوف عليه لا يبقى مجال أن يتوهم ان المنفي هو المجموع من حيث هو
 مجموع وقيل يجوز ان يكون فائدة زيادة كلمة لا بعد الواو سندا فمع أن
 يتوهم في اول الوهلة انه معطوف على الموصول يعني لو قيل والضاكين
 لتوهم اول الوهلة انه معطوف على الذين انتم عليهم وان المعنى اهدنا
 صراط الذين انتم عليهم وصرط الضالين أقول لا يذهب اليه احد اصلا
 لا اول وهلة ولا في المنام ولا في السكر ولا في البرسام لا اظنك في مرتين
 ذلك وقوله فكأنه قال لا المغضوب عليهم ولا الضالين تحقيق لتضمن غير
 معنى النفي وتصويره اعترض العلامة التقاراني على هذا التصور بما
 حاصله ما حره قدس سره بقوله لا يقال كلمة لا في قوله لا المغضوب عليهم
 ليست عاطفة اذ لم يرد اهدنا صراط الذين انتم عليهم لاصراط المعصومين
 عليهم بل اريد وصف المنعم عليهم بمغايرة المغضوب عليهم فلا وجه لكونه
 ان يكون بمعنى غير فلا فائدة في تبديل غير لان في تصوير معنى النفي وتحقيقة

مواضع الحرة إشارة إلى المتن
 وما بينهما كلام الشارح
 مستمرا

وتحقيقة تم اجاب عنه بقوله لا لان نقول لفظه لا في اصلها موضوعه للنفي و
 اشترت كما نعلم له فهي وان جعلت بمعنى غير اظهر دلاله على النفي وان
 قدما فيه انتهى وقوله ولذلك جاز انما زيد غير ضارب استدلال على ان
 غير ان في حكم لا حيث يجوز فيه تقديم معمول ما اضيف اليه بناء على انه يميز لولا
 فكانه لا اضافة ههنا وكولا ذلك لما جاز التقديم لامتناع تقديم ما في
 غير المضاف اليه على المضاف لان معمول لا يقع الا حيث يصح وقوع
 عامه فيه قال قدس سره وتخصيص الكلام ان غير او صنعت للمغايرة
 مستزمنة للنفي فتارة يراو بها اثبات المغايرة كما في الآية فيكون
 اثباتا في حكم النفي لتضمنه آية فيجوز ما كيد به بلا واخرى يراو بها النفي كقول
 انما غير ضارب زيد اني لست ضاربا له لاني مغاير لشخص ضارب له فيكون
 نفي صريحا والاضافة بمنزلة العدم في المعنى فيجوز تقديم معمول ايضا
 انتهى ثم فاس المصنف جواز تقديم معمول في غير على جواز التقديم في صورة
 الاضائي كما جاز انما زيد ضارب لعدم اضافة لا اليه بعده لكونها حرفا
 وما نقل من التسمية من ان لا في مثل قولك انما لا ضارب زيد اسم
 بمعنى الآلة لا كان على صورة الحرف اجري اعرابه على ما بعده كما في الآخرة
 ان يمتنع تقديم معمول فيه ايضا قد فرغ بانهم صرحوا بان حرف التلخيص العضو
 المعدولة جزء من الموصول تحصيل المفهوم عدني فلا يكون اسما على ان صورة
 الحرفية المقنضية لانتفاء الاضافة المانعة من التقديم كفي في جواز التقديم
 وقال قدس سره لا يقال هناك مانع آخر وهو ان ما في غير النفي يمتنع ان
 يتقدم عليه لانا نقول انما يمتنع ذلك اذا كان بما او ان فانها لا وضلا
 على الاسم والفعل اشبهما الاستنمام فلم يجز تقديم ما في غيرهما عليهما

ولكن قامنا اختصا بالفعل وعلايته وصار كما جاز من جاز ان يعمل بالبعد
بجاز ان يعمل بالبعد هما فيما قبلها واما لافانما جاز التقديم معها وان حلت
على القبيلتين لانهما حرف تنيف في حيث عمل قبلها فيما بعد كما تجوز حيث
بلاشي واريد ان لا يخرج جاز ايضا اعمال بالبعد فيما قبلها وتوله وان انما
مثل ضارب آي وان لم يخرج ذلك التقديم في لفظ مثل مع مشاركة لفظ
غير في كونهما من الاسماء المتوغلطة في الابهام لان الاضافة فيه ليست في
العدم وقوله وقرني وغير الضالين آي قولي بتبديل لا بغير وجه حساب
القاموس على انه على وجه التفسير وكان لهذا لم ينسب المصنف الى عمر وعلى
انه عنهما كما نسب اليهما في الكشاف **قوله** والضلال العدول عن القراءات السوية
وفي بعض النسخ الطريق السوية والمراد بالعدول عنه ترك سلوكه بان لا يسلكه
اصلا او يخرج عنه بعد ان سلكه سواء كان هذا الترك عمدا ان عرف الطريق السوية
ولم يسلكه عمدا واستكبارا او خرج عنه بعد ان سلكه كذلك عمدا او علوا او لم
بان تعد عن الطلب عمدا تماونا او كان خطأ بان طلب الطريق فخطأ في الجهد
فلم يجده او وجده وسلكه فيه فترك التثبت فيه لم يحفظ خرج عنه وبالحجة لا يلزم
في العدول عن الطريق سبق وجدانه وسلوكه ثم الخروج عنه لقوله تعالى الذين
كفروا برهيم يعدلون على احد الوجهين لان الكفرة لم يسلكوا طريق شكر النعمة
راسا لانهم وجدوه وسلكوه ثم خرجوا عنه وهو ظاهريا وقرنا من مع العدول
او تحقيق معنى العمد والخطا به اندفع ما قبل الضلال فقد ان الطريق السوية
سواء سبقه الوجدان او لا كما في قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى وانما عدلت عن
تفسيره بالعدول عن الطريق السوية عمدا او خطأ لان من طلب الطريق السوية
ولم يجده او تعد عن الطلب فهو ضال ولا عدول ثم لا عمد او لا خطأ انتهى

اتسمى او قد عرفت ودخل ذكره من الصورين في تعريف المصنف ايضا واما
قوله فلا عدول ثم ثبتني على ان العدول خروج مسوق بالدخول الوجدان
وقد عرفت انه لا يلزم ذلك فلا تعدل عما هو الحق واما قوله تعالى ووجدك
ضالا فهدى فان اريد به ضلاله في ضلاله في بعض شجاعته او ضلاله بواجب
تسامه عند شجر التمر او ضلاله عند مضعته لدى ابكة او ضلاله في طريق الشام حين ما
خرج به ابوطالب فكل منها مسوق بالوجدان وان اريد به ضلاله عن الشرايع
والحكم والاحكام فكونه ضالا منها كونه عاقلا عنها لعدم الاهتداء اليها
بالاعتقالات صرح بكل ما ذكرنا ائمة التفسير **قوله** وله اي المفضل عرض عن طريق السوية
من قيل ظل ظليل وليل ليل فالمراد بالمباغلة في طولها وامتدادها فانه اذا
كان عرض الشيء واعرض فخطت بطولها وامتدادها فالمراد بالفضل امتدادها
يريد او مراتب كثيرة متفاوتة تفاوتها فاحشا كما قال والتفاوت بين احوال
كارتكاب الكرمات وترك المستحبات واقضاه الذي هو الشكر بانه تعالى
العيان وبانه كثير بل غير متناه وببانه ان الطريق الموصل الى المطلوب هو العدل
بين طرفي الافراط والتفریط اعتقادا وعملا وخلقا فهو لا يقسم في الجهتين و
لا يمكن تعدده كما لفظ المستقيم الواصل بين المنقطتين فانه لا يكون الا واحدا
مع ان الخطوط الواصلة بينهما من جنبه غير متناهية فمرات الافراط والتفریط
عن جنبه الاعتدال الحقيقي كذلك الا ان مراتب القربة الى الوسط من
الجانين شبيهة بالوسط وملتب بها كخطوط القربة الى الخط الوسطاني
المستقيم فانه كلما بعد من الوسط زاد اقربا وكلما قرب منه تيرا أي مستقيما
فلكون الاعتدال الحقيقي مغورا بين الاطراف المتشابهة يشبه الامر على
الساكن فيطن القرب من الوسط الاعتدالي وسطا فيسلكه فيفضل كذا قال

تعالى وان هذا طريق سيقا فاتبوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله
قال المتأتون القراط الاخرى بوصورة هذا القراط فلماذا كان احد
من التيف وادق من الشعر قول قبل المغضوب اليهود في بعض النسخ بالواد
فيكون عطف على ما يفهم من الكلام السابق من جعل غير المغضوب عليهم ولا الضالين
بدلا من الذين انعمت عليهم او صفة له اذ لا شك ان الذين انعمت عليهم اعني
المؤمنين موصوفون بمغايرة مطلق الكفرة لا بمغايرة اليهود والنصارى
و معلوم ايضا ان مطلق الكفرة مغضوبون وضالون لقوله تعالى الذين
كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضللا بعيدا وقوله ولكن من شرح بالكفر
صدرا فعليه غضب من الله فكأنه قيل هم مطلق الكفرة وقيل لابل المغضوب عليهم
اليهود والنصارى التغاري وبالجملة خص هذا القائل المغضوب باليهود
لقوله تعالى فيهم أي في شأنهم وفي بعض النسخ منهم بدل فيهم وهو غلط وقع من
التأنيخ لأن أول الآية قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه
الله الآية من لعنه الله وغضب عليه والليل على ان هذه الآية نزلت في شأن
اليهود وان آخر الآية وجعل منهم القردة والخنازير فدعا جمعوا على ان السخ الى القردة و
الخنازير لم يقع الا في اليهود والنصارى لقوله تعالى في شأنهم
قد ضلوا امر قتلوا ضلوا كثيرا والليل عليه ان قبل الآية ما الميعاد لا رسول
قد خلت من قبله الرسل الآية ثم قال هل يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير
الحق بان ترفعوا عيسى من مرتبة الرسالة الى مرتبة الالهية ولا تتبعوا
انواء قوم قد ضلوا من قبل وقالوا عيسى ابن الله واطلوا من شيايعهم
في ذلك كثيرا ولما كانت الآيات بظاهرها لا تدل على المدعى لان الآيات
الاولى انما تدل على ان اليهود مغضوب عليهم لا على ان المغضوب عليهم هم اليهود

هم اليهود والمدعى هو الثاني دون الاول وكذا الآية الثانية انما تدل على
ان النصارى ضالون لان الضالين هم النصارى وهو المدعى مرض
صاحب الكشاف هذا القول حيث قيل المغضوب عليهم اليهود والمص
ايضا نقل القول المذكور وكن زاد على الكشاف وقد روي هذا امر فوجاه
رذا علبه في تضعيفه أي كيف يمرض القول المذكور بعد ضعيفا وقد ثبت
انه حديث مرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم غير موثوق على الصحابي حتى
يكون حديثا ضعيفا وهو ما اخرجه الترمذي عن عبد بن حاتم ان النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم قال المغضوب عليهم اليهود والنصارى
وأي مسند الامام احمد قال جل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال يا رسول
الله من هؤلاء المغضوب عليهم فقال عليه الصلوة والسلام اليهود وقال من هؤلاء
النصارى فقال عليه الصلاة والسلام النصارى وما مثل هذا من قول
قيل فبع بعدة حيث لم ينقله الكشاف لا يوضح فيما ذكرنا من ان في هذه الآية
على الكشاف ردا للضعيفه ونقوية لما ضعفه العجب من يسأل انه اعترض
على القاضي في هذا المقام حيث قال من العجب العجيب تضعيفه التفسير الوارد
عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بجميع الصحابة والتابعين واخره تفسيره
برأيه وجعله اياه المتجهتم قال فكيف يجوز العدول عن الاجماع والنص المرفوع
الى قول البرقي انتهى اقوال هذا النص المرفوع لا يجوز حمله على ظاهره الذي
هو التفسير والتحصيل لانه مع كونه حكاية لاهل مخالفة الآيات الناطقة
بهموم الغضب والضلال لجميع الكفار كما نقلنا سابقا فهو محمول على انبياء
من اشرار عباد السلام لا هو الاصل في ذلك لانه ظهور الغضب في اليهود
والضلال في النصارى فتفسيره بغير ما فسره اشرار مما يحمله اللفظ لا يكون

علا
وصيغة آت

مخالفا للنص قولاً بالرأى ولذا قال ويجب عليه أي بصير موجهة ومقبولة لا بد
ويظهر بناء على التفسير المذكور من الشرايع المبني على بيان ما هو الأصل من غير اعتبار
تقييد وتخصيص فاعلم تجب هو قوله ان يقال المغضوب عليهم العصاة والفاضلون
الجاهلون بالله تعالى الذي تجب يسبح بناء على التفسير المروي من الشرايع هو هذا
القول أي نفي المغضوب عليهم بالعصاة والفاضلين بالجاهلين بالله تعالى
الشرايع لأم يرد التقييد والتخصيص بل يكفي بيانها هو الأصل فقد وسع دائرة
التفسير فكل أحد ان يفسر بما سيجوز ظهوره من غير لزوم مخالفة للنص بعد الدفع أيضا
ما توهمه صاحب الحاشي من منشاء التمرض القول المذكور من عدم دلالة الآيتين
على المدعى لآيتين منه ان المدعى ليس خص المغضوب والفاضل على اليهود والنصارى
وتقييدها بهما والى هذا اشار المصنف أيضا تبرك لفظهم المذكور في الموضعين الكتاب
في قوله وقيل المغضوب عليهم هم اليهود والفاضلون هم النصارى ولم يصح لم يذكر
بل قال قيل المغضوب اليهود والفاضلون النصارى فلا يرد على عبارة المصنف
دلالة الآيتين على المدعى أو المدعى على ما اخذه المصنف من الوصفين مع الفرق
والآياتان تطلق عليهما لا محالة ومن الشرايع من توهم ان قوله وتجب عليه ايراد
والمنع انه يرد على هذا العمل انه خص المغضوب عليهم باليهود والنصارى
مع عمومها بحسب المفهوم بل لا بد ان يقال المغضوب عليهم العصاة والفاضلون
انه لا يرتبط قوله ان يقال تجب به بقوله وتجب حتى الارتباط كما لا يخفى بل بصير هذا
في الحقيقة ايرادا على الحديث المرفوع ولا يقدم عليه ما قل على ان كلمة عليه غير
موجودة في بعض النسخ وتجب ما ذكرنا ولا يصح حمله على الايراد وأيضا اصل
هذا الكلام للامم الرازي في التفسير الكبير وعبارة صريحة في انه تفسير على حدة لا ايراد
على القول المذكور وعبارة هذه الكلمة في جعل المقبولين طائفة واحدة وهم الذين

وهم الذين انعم الله تعالى عليهم والردودين فرقتين المغضوب عليهم
والفاضلين والجواب ان الذين حكمت عليهم نعم الله تعالى هم الذين جمعوا بين
معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به فهو لا هم الذين المرادون بقوله انعمت
عليهم فان اختلف قيد العمل فتم الفسقة وهم المغضوب عليهم كما قال تعالى ومن
يتقل مؤمنا متعدا فخر اذوه جهنم خالوا فيها وغضب الله عليه ولعنه وان
اختلف قيد العلم فتم الفاضلون لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال انتهى
وقوله لان المنعم عليهم دليل لقوله تجب اي وجب كون القول المذكور موجه
هو ان المنعم عليهم المستفاد من الذين انعمت عليهم من وفق على بناء المجهول
اي جعل موقفا للجمع بين معرفة الحق اي العقائد الحق الثابتة في نفس الامر
المطابقة للواقع وقوله لذاته متعلق بالمعرفة والتفكير للحق فان معرفة العقائد
الحقة والتصديق بها انما يقصد لذاتها لانها الكمال في جانب العلم وقوله
والخير عطف على الحق والمراد به الاحكام العلية المتعلقة بالخير التي هي الاعمال
الصالحة للتعلم اي لاجل العمل فان غاية العلم بالاحكام المتعلقة بالعمل
هو العمل بخلاف العلم بالاحكام المتعلقة بالعقائد الحق فان المقصود من التصديق
بوجود الصانع وتوحيده وسائر صفاته العلية هو حصول هذه التصديقات
انفسها واما المقصود من معرفة وجوب الصلوة والزكوة هو العمل اي اتباع
هذه الافعال الواجبة ومن هنا قيل لنا ان تعلم لتعلم ولنا ان تعلم لتعمل
فالاول اشارة الى الاعتقادات والثاني الى العمليات وقيل في حل
هذا المقام ان قوله لذاته متعلق بالحق فان الله تعالى هو الحق الثابت لذاته
بخلاف ما سواه فانه الحق لكن لذاته بل بالله تعالى الذي هو الحق لذاته وان
الخير هو ما سواه من الخلق الايمان والاكوان بانفسهم واوصافهم وافعالهم

صيغة النهي

وامر اتيهم فانه خير للعمل لانه قاته معدوم محض ما يتم رايه الوجود ولا غير الوجود
لان الوجود غير محض كل ان العدم شر محض انتهى اقول هذا كلام لا يغيره لانه
ولا للعمل به اما اوله فلا انما سبذكره المص من قوله تعالى فاذا بعد الحق الا
الضلال لا يناسب الحق الذي ذكره واما ثانيا فلان قول العمل متعلق
بالمعرفة فلا بد ان يكون مقابله اعني قوله لانه ايضا متعلقا بها وهو
متعلقا بالحق واما ثانيا فلانه لو كان المراد بالخبر ما سوى الله تعالى من
الاعيان والاكوان وقد ذكر ان المراد بالحق هو الله تعالى الرجوع المعنى
الى ان المنعم عليه من وفق للمجم بين معرفة الصانع ومعرفة المصنوعات
للعمل بها وهذا مما يلوح عليه اثر الاله والامر بالاعمال ان المنصوب يثبتون
للاشياء نجسنا عليا ويسمون الاشياء بتلك الاعتبار اعيانا ثابتة
ويقولون الاعيان الثابتة ما شئت رايحة الوجود ولا ان الاعيان الخاتمة
الموجودة في الخارج ما شئت رايحة الوجود واما خامسا فلان قول الوجود خير
والعدم شر مقدمة اقبا بعمه ما صحوا بمره بل فسخوا بينا بالمثل صرح به في
شرح البحر وبالحجة ما ذكره هذا القائل ههنا كلام حال عن التحصيل وقوله وكان
المقابل متفرع على ما قبله اي لا كان المنعم عليه من كان موقفا للمجم المذكور
فالمقابل لم يخرج من احتل احد قوته وقوله العاقلة والعائلة بول من العون
والمراد بالقوة العاقلة ويسمى قوة نظرية ايضا ما يتاثر به النفس عما فوقها
من المبدأ والعائلة وتستفيض منها العلوم النظرية وكما لها بهذا الاعتبار
هو معرفة الحق لانه واما العائلة ويسمى قوة عملية ايضا فهي التي تؤثر بها
فيما تحتها من الابدان وتصرف فيها وكما لها بهذا الاعتبار تهذيب الظاهر
بالشراب النبوية والباطن بالاطلاق المرصية وهو الذي اشار اليه بقوله وغير

بالمعنى

صحة الله
رحمة الله

والخير للعمل به ويقل ان العاقلة هي التي بها معرفة الخير للعقل فاش من عدم اعمال
العاقلة فان اثر العاقلة هو العمل فقط واما معرفة الخير فهي ايضا من اثر العاقلة
ولذلك قيل القوة العملية مستمدة من القوة النظرية فخرج به في حاشية المطالع والى
كان الاخلال بالعمل مع العلم اقمح من الاخلال به مع الجهل كما قال عليه السلام
وقل للجاهل مرة وللعاقل سبعين مرة قدم الاخلال باعتبار القوة العاقلة
فقال والمحل بالعمل اي التارك للعمل الذي كان هو المقصود من معرفة الخير كما
الصلوة العالم بوجودها فاسق اي خارج عن حدود الله تعالى ومن ذريرة الحكيم المصطفى
التي حدها الله تعالى وعينها النظام العالم ومصالح العباد وقوله مغضوب عليه
خير بعد خبر لقوله تعالى في حق القاتل عمدا ومن يعمل مؤمنا متقيا فخره جهنم خالدا
فيها وغضب الله عليه لعنه وموضع الاستشهاد هو قوله وغضب الله عليه
ولنا اقتصر عليه المحل بالعمل اي تارك العلم بما يجب ان يعلم وان كان عاملا
وعامدا جاهل بالحق ضال عن الطريق المستقيم اولاد اسطة بين الحق والاضلال
لقوله تعالى فاذا بعد الحق الا الضلال فالمحل بالقوتين معا فاسق مغضوب عليه
وجاهل ضال فتشج هذه المقدمات ان المغضوب عليهم هم العصاة مطلقا
وان الضالين هم الجاهلون بالله تعالى الا ان اليهود ومن ين يعصاة لمزيد استحقاق
للغضب والنصارى من بني الجاهلين لمزيد اخصاصهم بالاضلال صاروا كائنا لا
ولا ضال سواهما فلذا خصهما الشارح بالذكر في تفسير المغضوب عليهم والضالين
بطريق الاكتفاء بالاهل للتفسير والتخصيص كما عرفت قوله وقرى والاضالين
بالنمرة المفضوة المبذلة عن الالف بعد التضا دلون الالف اخت النمرة وهذه
القراءة ليست مختصة بواحد من القراء كما يوهى قول صاحب الكشاف وقراءه
التسمياتي ولا الضالين بالنمرة بل هذه على لغة من جدي اي اجتهدا جهادا واما في الخبر

من التقاء التكتين ولم يجوزها أصلاً وإن كان على حده بان يكون الأول
حرف تد والناني حرفاً مشدداً والمفهوم من كلام أبي اليقظة ان هذه قياسية
لانه قال هذه لغة فاشية في العرب في كل الف وقع بعدها حرف مشدود
ويقال ما نقل عن صاحب القاموس من ان الذي نقل عليه جهاير النحويين
ان ذلك لا يعارض عليه لانه لم يكثر وانما سمع منه اللفظ منها وآية وشابة
في وآية وشابة ولو كان لفظ آية يقرأ في قائمة الفاتحة وان لم يكن جزءاً
منها تصدى المفسرون لتفسيره وتحقيق معناه وبيان وزنه ولغائه ووجه كون
ختم السورة به سوناً فاقى المصائر ثم فقال آية اي هذا اللفظ اسم الفعل
الذي هو استجوب وفي الكشاف آية صوت سمي به الفعل الذي هو استجوب المصنوع
غير الصوت الى الاسم لان المتبادر منه ان من الاصوات المبينة او من أسماء الأفعال
المنقولة عن المصاوير التي كانت في الأصل صوتاً كصه وليس آية منها في شيء فإلا
من ارتكاب تحالف في اطلاق الصوت عليه بان يقال انه من قبيل اطلاق العام و
ارادة الخاقان يرا ومن الصوت اللفظ كما فعله قدس سره ثم احتاج الى
بيان وجه اختياره على اللفظ ولان طول الكلام ينقل وايضاً غير أسلوب الكشاف
فانه قال سمي به الفعل والمصالح اسم الفعل لان المتبادر من قولنا سمي به فلان انه
علم له ولم يرض الرضي يكون اسماً للأفعال اعلاماً للفاظ الأفعال حيث قال بعضهم
ان صه مثلاً اسم اللفظ اسكت الذي هو وال على معنى الفعل فهو علم للفظ الفعل
للمعناه شيء اذا عرفني القبح ربما يقول صه مع انه لم ينظر باللفظ اسكت وربما
لم يسمعه أصلاً ولقد قال ابن الجاهل هو ما كان بمعنى الامر او الماضي ولم يقل كان
انتهى لكن المتبادر من عبارة المصنف ما ذهب اليه بعض النحاة من ان اسماً للأفعال
موضوعه لصنيع الأفعال بان يكون معنى آية مثلاً لفظ استجوب ملاها بمعناه

وهو طلب الاجابة فيكون مدلوله لفظاً غير مقترن بزمان وان كان مدلوله ذلك اللفظ
مقترناً به في هذا الاعتبار صح كونها اسماً وان استفدنا منها معنى الأفعال
وان كان مناسباً لتسميتها اسماً للأفعال الآتية برؤيله ما اورده الرضي
من ان هذه الاسماء اذا اطلقت لا ينظر باليال الفاظ الأفعال بل بمعانيها
فالحق ما ذهب اليه ابن الجاهل من انها موضوعه لمعاني الأفعال فكان معنيها
ان تعد من اصناف الفعل كما فعله المنقضيون الآتية الذي حللم على ان قالوا
ان هذه الكلمات ليست بأفعال مع ناء وبتربها معاني الأفعال امر لفظي
وهوان صيغتها مما لفة لصنيع الأفعال وانها لا تنصرف تصرفها ويدخل
اللام في بعضها والتسوين في بعضها صريح بالرضي وقال بعض النحاة انها اسما
للمصاوير والتساوية مسدداً لفظاً فاصفة معناه سكوتك بالتحصيص اي اسكت
سكوتك فمى بمعنى المصدر للأفعال ومن ثمة كانت اسماً والقول بانها
اسماً للأفعال مفيدة لمعناها قصر للمسافة ويؤيد هذا القول نظر الرجاء
على ان آية كلمة موضوعية موضع الاستجابة كصه موضع السكوت الآتية
يشكل علة بناؤها على هذا القول وقال الرضي وآية آية فيقول سرباني و
الآية اوزان العجمة كقبيل وبابل بمعنى فعل على فاستره النبي صلى الله
وسلم حين سأل ابن عباس وبني على الفتح وخفض بحذف الالف فيقال آية
على وزن كرم ولا منع ان يقال اصله القصم ثم مد فيكون عربياً مصدرًا
في الاصل كالندير والكثير وقوله وعن ابن عباس رضي الله عنهما سألت
رسول الله صلى الله عليه وسلم من معناه اي معنى آية فقال فعل وتبيل لكونه
اسماً للفعل استجوبان قلت فالدليل لا يوافق قوله عوى قلت حاصل جميع
صنيع الامر هو الفعل وانه المفهوم العام لها فان استجوب معناه فعل الاجابة

واضرب معناه افعال القرب وانضم معناه افعال النحر وهكذا فهو تفسير بالاجل قصر
 للمساوق من جملة جوامع الكلم ولما كانت اسماء الافعال من قبيل المبيئات
 لما بينهما الفعل الماضي والامر كان عداً بين منها متضمناً للقول بانه
 مبنى لتلك المشابهة فلذلك يتعرض المصنف لعله بناء ولكن لما كان الاصل
 في البناء التكون ارجح الى بيان وجه بناءه على الحركة الخاصة فلذلك قال
 وبني على الفتح كما بنى من قال لم يتعرض لعله اصل البناء للظهور لانه صوت
 الامر واقع موقوفه اعمراً بما وقع في الكشاف من انه صوت تسمى به الفعل
 قد عرفت ما فيه وان المصنف عدل عن عدم كونه صوتاً تاماً انه بين وجهه
 على الفتح بقوله لا التقاء الساكنين وهو بظاهرة انما يقتضي البناء على مطلق
 الحركة لا على خصوص الفتح وهو المدعى فتوجيهه ان يقال لو لم يكن على الفتح
 ان يبنى على التكون اذ لا يقال لانه على الكسر للزوم وقوع الياء بين الكسرتين
 ولا على الضم ايضا للزوم الانتقال من الياء المكسورة ما قبلها الى الضمة وكلاهما
 في غاية الثقل فيتعين البناء على التكون بل يرض التقاء الساكنين فتولد
 لا التقاء الساكنين معناه للزوم في الممدود وعلى تقدير عدم البناء على الفتح
 تعين التكون حقيق في زيادة لفظ كائين اشارة صريحة الى ان فتح
 لاجل الياء فكسر سبقي الياء بين الكسرتين ولو ضم لنقل فلا يمكن الا الفتح وانت
 خبير بان اين كسر لا يبيح الياء بين الكسرتين وايضا البناء على الضم
 ليس في غاية الثقل مطلقاً لو توجه في الفاظ كثيرة بحيث وتبل ويجعل الاصل هو
 الانتقال من الياء المكسورة ما قبلها الى الضمة فتولد كائين بلوجه التفسير كونه مبنياً
 على الفتح وليس فيه اشارة الى ما ذكره فضلاً ان يكون تلك الاشارة صريحة تاماً
 نخرج في بيان ما جاء من اللغات فعال وجاء فيه لغات الاول مد الفتح للاب

صحة الله
رحمة الله

صحة الله
رحمة الله

للشباع ورفع الصوت بالدهاء فوزنه فيعمل لا افعال ولا افعال فيعمل
 لانها ليست من وزان العربية لانه يكون سرانياً كشاهين واللفظ الثانية
 قصره فوزنه فيعمل لا محالة قبل معرب هين واخر لفظ قصر الالف مع انها
 الاصل لانه يكون عربياً كما هو مقتضى جعله من اسماء الافعال لان المد اكثر
 فيترجح على ما هو اقل استعمالاً ولو كان اصلاً مع انه حكم بعضهم بان القصر ليس
 بمعروف ولم يجرى الا الضرورة الشعر وعلى كلتا اللغتين فاليم مخففة حتى قال في
 الصحاح وتشديد الميم خطأ ومعناه كذلك فيمكن في القاموس واما في
 والقصر وقد شدد الممدود ويحال ايضا عن الواحد في البسيط اسم من اسماء
 تعالى او معناه اللهم استجب كذلك فيمكن او كذلك فاقول انتهى ما في
 القاموس وروى عن الحسن وجعفر الصادق جواز تشديد الميم مع
 صونا للصلوة العامة عن الفساد فلا يكون ح اسم فعل بمعنى استجب بل يكون
 جمع آتم بالمد اسم فاعل من آتم بمعنى قصد كما في قوله تعالى آتين البيت الحرام
 بمعنى قاصدين فيكون نصب على الحال من مفعول اهدنا اي نطلب منك الهدى
 قاصدين اذ لا يترك اطلبنا تدبرتم انه اولد لكل من لغى المد والقصر شاهداً
 مستشهداً او لا يجرى مد الفتح قال اي المجنون العادمي المشهور بحب ليلي
 روى انه لما امره ابو جين قدم مكة ان يشرب سبار الكعبة ويسأل الله الخلاء
 من حب ليلي اخذ بجملة الباب فقال اللهم من على بيلي فضربه ابو جين
 فيكي قائلاً يا رب لا تسلبني حبهما ابداً ويرحم الله عبداً قال آميناً بعد الاض
 وروى انه لما اشهد به البيت كى ابو جين وقال آميناً فغلاه وسبيله فم
 بعد عن حبه ثم قال مستشهداً لحي قصر الفتح وقال آخر اي غير الاول تباعدني
 فقل اذ دعوة ايمن فراد الله ما بيننا بعداً فامين بقصر الالف متعلق بقوله

كائين بلوجه التفسير
 كونه مبنياً على الفتح

فآد الله قدم للوزن وميل للاهتمام بالاجابة وفضل على وزن جعفر اسم رجل
 وقوله وليس اى آيين من القرآن للرد على من زعم انه من القرآن ولشك
 هذا الرديته بقوله وفاقا يعنى ان عدم قرانته مما اتفق فيه الامة وصاحبا
 مجمعا عليه حتى قالوا ابارتاد ومن قال بقرانته لانه لم يكتب في الامام ولم ينقل احد
 من نقلة القرآن من الصحابة والتابعين انه من القرآن ولما اودعت المباحة
 في نفي كونه قرآنا ان لا يستدل يجوز ذكره في خاتمة السورة ودفعه بقوله لكن
 ليس ختم قراءة السورة اى سورة الفاتحة به لكن بعد تسيرة ليعتاد القرآن
 عماليس بقران ولما لغتم في تجريد القرآن وتيسره عن غيره لم يجوز واكتابه
 ايضا في المصاحف قالوا انها بدعة ولما كان القول بان ختم السورة به
 مخالفا للقياس استدلل عليه بالنص فقال لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
 علمني جبرئيل وفي الكشاف موافقا لكتب الحديث لقضى بدل علمني وهذا الحديث
 رواه البيهقي وغيره وقوله آيين مفعول ثان لعلمني اى علمني جبرئيل ان قول
 عند فراغ من قراءة الفاتحة وقوله وقال انه كالتخم على الكتاب اى المكتوب
 يحتمل ان يكون عطفا بحسب المعنى على قوله لقوله عليه الصلاة والسلام ادفعناه
 لانه قال عليه السلام والسلام في اصل المعنى لانه قال النبي صلى الله عليه وسلم علمني
 جبرئيل الحديث وقال ايضا عليه الصلاة والسلام في حديث اخر انه كالتخم الى
 فيكون ضمير قال راجعا اليه عليه الصلاة والسلام ويحتمل ان يكون عطفا على علمني
 جبرئيل قال جبرئيل ايضا كذا فيكون الحكمي مجموع فعل جبرئيل وقوله معا تدبر
 وفي معناه اى في معنى الحديث المنقول عن النبي عليه الصلاة والسلام او جبرئيل
 عليه من كونه كالتخم على الكتاب قول على صحاحه عن آيين خاتم رب العالمين
 ختم به دعاء عبده فهذا كما تفسر لذلك الحديث ولذا قال وفي معناه واعلم

واخلاص معجزة مقول قوله
 عليه السلام قصير قال
 يرجع الى جبرئيل اى علمني

واعلم ان ما نقل من على يدل على ان الختم من جانب رب العالمين ويوافق ما روى عن النبي
 مر فوفا آيين خاتم رب العالمين على دعاء عباده المؤمنين وكذا ما روى عن
 كعب الاخبار انه قال آيين خاتم رب العالمين يختم به دعاء عبده المؤمن فوجه
 بينه وبين ختم الكتاب انه كان من عظم شانه اذا وقع كتاب احد من صلواته
 ووضع عليه خاتمه يصير ذلك سببا لنفاذه وقبوله كذلك آيين اذا قاله العبد
 بعد الدعاء كما توضع من رب العالمين وختم على كتاب دعاء عباده الرايين
 واتى بقوله فوق هذا القول وانما ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال رجل
 قد اتم في سؤاله اوجب ان ختم فيقول اى شئ قال بايين وكذا ما روى في حديث
 آخر اذا دعا احدكم بدعاء فليختمه بايين فان آيين في الدعاء مثل الطابع
 في القميصة يبدل على ان الختم من جانب الداعي فوجه الشبه انه كما ان القفاة
 والتذكير المرسله الى احدنا تعبيرا ويعتد بها اذا كان عليه ختم المرسل كذلك
 تذكرة دعاء العبد اذا كانت مخومة بايين يكون لها وزن عند رب العالمين
 لدالتها على انها دعاء صدرت عن توجه صادق ورجاء واثق الى استجابة
 الله عز وجل فيكون ادعى للاجابة وقديرا لوجه كونه كالتخم انه يمنع الدعاء عن
 فساد الخيبة كما ان الختم يمنع الكتاب عن فساد التغير او ظهور ما فيه لغير اهله
 اقول هذا انما يناسب ختم الباب والضرورة وغيرهما من الظروف والاولى
 بنحو الطين والشمع وسائر الطلمايا ولو بغية الخاتم وهو احد معاني الختم على نعم
 من القاموس ومنه قوله تعالى ويسقون من رحمته خموم حوامه مسك قال الله
 اى مخوم او اية بالمسك مكان الطين ولكن لا يلزم ختم الكتاب لانه انما يقال
 ختم الكتاب اى المكتوب اذا وضع عليه خاتمه ورسم فيه نقشه فاللزام لهذا هو
 واعلم انتم اختلفوا في ان الامام هل يقول آيين في خاتمة الفاتحة ويخبر به في خاتمة

اولا يقول اصلا او يقوله ويحذفه فقد انتفى رحمه الله تعالى بقوله الامام في كل
صلاة ويجبره في الجهرية لما روى عن ابي الهمزة كقائل بن حجر بتقدم المصلحة ثم
الجيم ان كانت ثم الراء المهملة انه على الصلاة والسلام كان ذاقرا ولا الضامين
قال ابن ابي عمير ورفع بها صوتة اي فيما يجبره وهذا الحديث وان رواه الدرر قطنى و
ابن حبان وصححه الا ان الائمة الحنفية يحكونه على تعليم الاصحاب وروى
عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى انه لا يقول الامام اصلا لانه الدعوى ولان قوله
عليه سلم اذا قال الامام ولا الضامين فقولوا آمين قسمه فينا في الشكره و
ذهب مالك عن الحسن ايضا مثله لكن هذا الرواية عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى
غير مشهورة والمشهوره ان الامام يقول لان حديث ثابن الامام قال
عليه شيخان وصحح غيرهما ايضا الا انه لا يجبره في الجهرية بل يحقنه مطلقا لانه
ذكر فلا يجبره كباي اذكار كما رواه اي روى الاخفاء عن الرسول صلى الله عليه
وسلم عليه السلام في بعض الميم وفتح العين المعجم والفاء المشددة اسم مفعول
من الغضل وان ابن مالك كمن الربيعي قال لم اجده عن واحد منها والاعوام
يؤمن معاهى مع تأمين الامام بالاتفاق من الحنفية والشافعية وانما الخلاف
في الجهر والاختفاء فقد انتفى بجملة الجهرية وعند الحنفية بالاخفاء في الجميع
وقوله لقوله عليه الصلاة والسلام دليل للصدقات كمن الفرقين من
المأموم يؤمن مع الامام اذا قال الامام ولا الضامين فقولوا آمين قيل
هذا الحديث انما يدل على تأمين المأموم فقط لما سبق من انه قسمه منافية
للكفره فلا يوافق الدليل على الدعوى التي هي معية تأمينها واجيب بان
تأمين الامام قد علم مما سبق واما اتفق عليه الشيخان فيلزم مقارنته للمؤمنين
ولا يخفى ما فيه من التكلف واقول لعل الخاطب بقوله عليه الصلاة والسلام

انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال اذا آمن
الامام فاقموا فان وافق تأمينه تأمين الملكة
غفر له ما تقدم من ذنبه وانما آثره على بارواه
الشيخان كونه اول على المعية كما لا يخفى
جملة جارية اي الملكة بقوله حال كون الامام
قال لا يفتى في الاصل وجب الفصل بين قولين
حالا لا يظهر وجه الفصل واما يظهر الجواز
لان تأمينه هو ما ذكرت كما لا يخفى فتأمل
من حاشية التفسير

فان الملكة يقول آمين فان الملكة يقول آمين
فان الملكة يقول آمين فان الملكة يقول آمين
فان الملكة يقول آمين فان الملكة يقول آمين

والسلام قولوا آمين الامام والمأموم جميعا والمعنى انها المصلون اذا قال الامام
من يشكم ولا الضامين فقولوا جميعا اما كم وما موكم آمين ويؤيده هذا المعنى
قوله فان الملكة تقول في ذلك الوقت آمين فوافق تأمينه من الملكة
بان صادقا وقتا واحدا غفر له ما تقدم من ذنبه قال التحليل بان الموافقة بتسبب
وتعنى الى مغفرة الذنب عزيب وحث ينبغي ان يتم الامام والمأموم جميعا
ولا يحرم الامام عن تنيل هذه الفضيلة على انه وقع في اكثر النسخ بعد قوله فان
يقولون آمين زيادة وهي وان الامام يقول آمين وهو الموافق لما في
ومعالم التنزيل في يوم الترتيب ويوافق الدليل الدعوى لاجل حاله التي بها لاقا
المعينة المطلوبة فلا تغفل واحتمل ان عادة المصنف حضرت في هذا الكتاب بيان فضائل
كل سورة ترغيبا على تلاوتها واكثر المفسرين اوردوها في اوائل السور فتأمل على
مطالعة تفسيرها والمصنف يوظفها للكشف نظر الالى انها اوصاف فخرتها ان تأخر
عن موصوفاتها كما نقل عن صاحب الكشاف فقوله وعن ابى هريرة رضي الله تعالى
عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا ياتي من كعب الا اجره بسورة لم تنزل
في التوراة والانجيل والقران مثلها قلت على ان رسول الله شرع في بيان فضيلة
سورة الفاتحة قال قدس سره هذا حديث صحيح وقول بعض الحديث ان من الموضع
الا حديث المروية عن ابى بكر في فضائل السور اراها اكثرها قال القضاة
وضعها رجل من عباده ان فاعذر بان الناس لما اشتغلوا بالاشعار وفنفة
الى حيث يهجم الله تعالى وغير ذلك ونيدوا القرآن وراء ظهورهم اروت ان انهم
فيه انتهى وقوله لم تنزل قال قدس سره انت الفاعل المستند الى المثل لا كات التائيد
عما اضيف اليه اولانه يريد بسورة اخرى مما مثلها في الفصيلة انتهى يقول كات
التائيد من المصنف له نظاير في القران منها قوله تعالى ان الله لا يظلم شعرا ذرة

والترغيب بعد التفسير لوني واشد
كونه ينفي الى المراجعة وغفل
عنه فاقول الله سبحانه

رواه الترمذي وحسنه الحاكم
وصححه على شرط مسلم قاله زكريا
سه م ب ح

يريد الامام النووي
صاحب الروضة
سنة

وان تك حسنة ايضا عرفنا ومنها قولك انما يتبع لفظها ايها مناهي فمن قرأه
 بالتاء صرح بالمصنف في تفسيرهما فاما قوله الارضى من ان المضاف انما يكتب التثنية
 من المضاف اليه اذ صح حذف المضاف واستاد الفعل الى المضاف اليه كما في قوله
 سقطت بعض اصابعه اذ يصح ان يقال سقطت اصابعه بمعناه فهو شرط لوجوب
 الاكتمال للجوازه ولم يذكر الزيادة لانه لم يكن ح متلو اكمل واه الكمية الثلث
 واما لانه تابع للتورية واما لانه يفهم بطريق دلالة النص لان مثلها اذ لم ينزل فيها
 فيها لا في ان لا ينزل في لظهور كونها اشرف منه واعلم ان صاحب الكتاب لم يصح
 باسم الراوي حيث قال عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لابي الا اخرجك رسول
 لم ينزل في التورية والبخيل والقرآن مثلها قلت بل يا رسول الله واورده علي ان
 الذي يقتضيه سياق الكلام ان يقال قال بل يا رسول الله اي قال ابي ذلك في جوابه
 وقال العلامة التفارقي في الجواب في حديث اي قال ابي قلت بل وورده
 قدس سره بان فساد بيتي اقول لا يصير المعنى ح قال ابي في جوابه عليه السلام
 قلت بل مع ان الذي قاله في الجواب هو لفظ بل فقط دون مجموع قوله قلت بل و
 ظاهره اجاب قدس سره بان التصدير وعن ابي انه قال قلت بل فكانه ما ذكر انه روي
 عليه السلام كذا سائل ما اذا روي عن ابي فاجاب بانه روي عنه انه قال
 قلت بل كنه اقتصر في العبارة ولما كان تصحيح عبارة الكشاف يحتاج الى تكلف تقدير
 كثير عدل المصنف عنها وصرح باسم الراوي حيث قال وعن ابي هريرة اذ سئل ابي
 ما يروى على عبارة الكشاف لان الظاهر ان ابا هريرة هو الذي اجاب بقوله
 بل يا رسول الله نشوقا الى بيانه صلى الله عليه وسلم وان كان المخاطب اسيا
 لعلمه بان المخاطب له عليه السلام في مثله غير متعين في تفسيره اصل الكلام
 انه روي عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لابي الا اخرجك

كان انظا هر كان ان يقول وعن ابي هريرة
 رضيا الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله
 عليه وسلم قال لابي الا اخرجك بل يا رسول
 الله بل يا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابي
 ابي هريرة رضي الله عنه عن ابي قلت بل
 حال كونك صلى الله عليه وسلم قال لابي الا اخرجك
 الحديث جوابا عنه سببه صفة انه عليه

الا اخرجك ابا هريرة الى الجواب وقلت بل يا رسول الله وهذا الكلام منسجم لا يرد عليه
 واكثر شارحي هذا الكتاب لم يعرفوا بين عبارتي الكشاف والقاضي ولم يشبهوا
 لعدول المصنف عن عبارة الكشاف زعمائهم ان مقصود المصنف ان ابا هريرة
 يروي ما وقع في مجلس النبي صلى الله عليه وسلم من الكلمة بنية وبين ابي فالتساق
 ان يقول قال بل قلت اقول فعلى ما رويوا لا يكون لعدول المصنف عن عبارة الكشاف
 فائدة بل زيادة لغة في طينور الايراد لانه يروى عليه ما لا يندفع بما ذكره قدس سره
 ايضا اذ رواية ابي هريرة ح تكون قاصرة عن المادة المقصود وهو ظاهر والواقع في
 بعض نسخ القاضي لفظ قال بل قلت فكانه من تصرف النسخين لرفع هذا الاشكال
 عنه والافاضة كلفهم نفلوا لفظ قلت وورد عليه ان الظاهر كان ان يقول
 قال وقوله قال اي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في جوابه قال بل يا رسول الله
 اي السورة التي لم تنزل مثلها في الكتب الالهية هي سورة فاتحة الكتاب قوله
 انما التسبيح المشافي والقرآن العظيم الذي اوتيته اشارة الى تفسير قوله تعالى و
 لقد آتيناك سبعا من المشافي والقرآن العظيم فالقرآن العظيم في الحديث الشريف
 مرفوع على انه معطوف على قوله التسبيح المشافي وقوله الذي اوتيته بضم التاء وضمه له
 ينلزم كون القرآن العظيم ايضا بالان ومحمولا على الفاتحة وهذا يستلزم ان يكون
 المراد بالقرآن العظيم في الآية ايضا الفاتحة لكن المصنف قال في تفسير الآية ان التسبيح
 المشافي الآيات والسور فمن عطف الكل على البعض او العام على الخاص ان ارادة
 التسبيح فمن عطف احد الوصفين على الآخر انتهى اقول ففي هذا الحديث اشارة
 الى توجيه آخر في الآية بان مراد بالقرآن العظيم ايضا الفاتحة بناء على ان الفاتحة اسم القرآن
 ومجمله فكانه القرآن كله ويكون العطف ايضا من عطف احد الوصفين على الآخر فبقا
 جوامع الكلم هو الاو في قيل ما كان في هذا العطف بيان شرف الفاتحة على اتم الوجوه

اي عطف القرآن العظيم بالنصب
 على قوله سبعا من المشافي
 مسماة

صحة له
 رتبة له

جعلها المقصد الاصلى وجعل القرآن تابعا لها اور وصلى الله تعالى عليه وسلم بدل سورة
 الفاتحة هذا الكلام بيان الشرف الفاتحة بانها متبوعه القرآن العظيم كما في الآية ولم يرد
 منه ان يكون القرآن محمولا عليها كما لا يخفى فتأمل ثم انه لو كان القرآن محمولا على الفاتحة
 لكان من اسمائها كما لتسبع المثاني ولم يصرح احد بان القرآن من اسماء الفاتحة بل قد
 التسبع المثاني من اسمائها دون القرآن اول دليل على ان القرآن ليس من اسمائها
 لانه لو كان من اسمائها لحدوه منها قد تسبع المثاني متساكوتا في آية واحدة انتهى
 كلامه اقول لانواع في ان القرآن العظيم ليس من اسماء الفاتحة الا ان عطف القرآن العظيم
 في الحديث الشريف بالرفع على التسبع المثاني المحمول على الفاتحة يستلزم اسرا كما يتبين
 كونه ايضا محمولا على الفاتحة اذ المعطوف على المحمول محمول كما لا يخفى وبيان شرف الفاتحة
 بجعلها متبوعه للقرآن العظيم كما في الآية لا ينافي كون القرآن محمولا على ذلك البيان
 يحصل مجرد العطف المفيد لتبوعه المعطوف عليه المحقق انه لا يلزم من ذلك كونه من
 اسمائها لان محل الشيء على الشيء لا يستلزم ان يكون اللفظ الدال على المحمول من اسماء الموضوع
 والا كان الميوان والجسم والجوهر وانما حاك والكاتب والاشي وغير ذلك مما يحتمل
 الانسان من اسماء الانسان كما ان الغضنفر واليش والعسورة من اسماء الاسد
 ولا يتفق به عاقل والتسوية ان اسم الشيء ما وضع لذلك الشيء فاذا تعدد كما في الالفاظ
 المرادفة يكون كل منهما من اسماء ذلك الشيء ومجرد المحل لا يستلزم الرض فقول لو كان
 القرآن محمولا على الفاتحة لكان من اسمائها كلمة هو قائما منها ومن ورائه منع قوي ثم ان قوله
 اور وصلى الله عليه وسلم بدل سورة الفاتحة هذا الكلام محال يظهره كثير معني فتأمل وقوله
 وعن ابن عباس رضي الله عنهما رواه سلم كنه بلغة آخره وقوله قال اي قال ابن
 بينا اصله بين فاشبعت فقه النون فتولدت منها الالف فصارت بينا وقيدت بـ
 الالف بين فيقال بينا واياها كان يضاف الى جملة اسمية بعد ما يتقدم باللفظ فتعوله

فتعوله رسول الله صلى الله عليه وسلم بمبدأ بقره محذوف اي بين اوقات رسول
 عليه السلام جالس وكان بيننا اذا ما ملك من الملك غير خبر بل لان
 لفظ مسلم بينا جبرئيل عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم او سمع نقيضا من قوة
 فرجع راسه فقال هذا باب من السماء فتح لم يفتح قط الا اليوم فزل منه ملك
 فقال هذا ملك نزل الى الارض لم ينزل قط الا اليوم فسلم فقال اشير بنورين
 الحديث والنقيض بالنون والتفاف والياء الاجزة والنضاد بالجمجمة صوت
 كصوت البياض اذا فتح ومعنى اشير ضرابشارة وتقول بنورين اي بامر من باطنها
 نور يتبلى الا في قلب العارف ونوره فان العلم وما هو كنهه فهو في موطن القلب
 والملكوت نور كما ان الجمل وما هو بدعة فهو في ذلك الموطن كنهه ولذا يقولون
 والمنافقات للذين آمنوا انظرونا نقبض من نوركم وقوله او تيتهما لم يوتيهما
 نبي قبلك يعني ان ذنوبك النورين فما غصبتك الله تعالى واصطفيك بهما من
 بين الانبياء والمرسلين احدهما فاتحة الكتاب اي هذه السورة تهما
 والنور الاخر خواتيم سورة البقرة من قوله من الرسول الى آخر السورة فيسئل
 سمي نورين لان جميع الحروف النورانية على ما ذكره وامبودة فيها وهي
 المقطعة التي في اوائل السور القرآنية وهي اربعة عشر حرفا بعد طح المكررات
 وقوله لن تقرأ حرفا منها اي من ذنوبك النورين والى طح وان كان هو
 النبي صلى الله عليه وسلم بحسب الظاهر لكنه بحسب الحقيقة عام لجميع الامة
 ومعنى قوله الا اعطيت الا اعطيت ثوابا لاجل قراءة ذلك الحرف سوى النوا
 الذي اعطيت لاجل قراءة كلماتها المؤلف منها وسوى ما اعطيت لاجل
 مجموع كل واحد منهما فلما يرد ان هذا مشترك بين جميع القرآن فان جميع
 لن تقرأ حرفا منه الا اعطيت ثواب ذلك الحرف لانا نقول نعم كمن في ضمن

اخرج هذا الحديث الامام علي بن ابي
 في المعالم المشهور بالبحر في كنه بغيره
 الالفاظ صبغة الله
 رحمه الله

صبغة الله
 رحمه الله

شيخ

صفحاته
رحمته

ثواب المجموع وقيل اي اعطيت براءة من الثواب الجزيل لا يحصى الا الله تعالى
 بحرف منها في الدعاء نحو اهدنا واعف عنا واقفر لنا الا اجبت ورد بان هذا
 تخصيص للمعاينة وتعميم بلاطائل لان الغرض وجه اختصاصها من بين جميع القرآن
 وهو لا يحصل كما ذكرنا لاشراك غيرهما فيه فالضمير في اعطيت راجع الى حرف والمعنى الا اعطيت
 ذلك الحرف المقررة تنصرف في ملك الله تعالى كما شاء وليس الملك الا ما ظهر
 الاسماء وتنصرف الحروف العاليات التي هي الملائكة المسماة بما فلو فرض تعلق
 المقراءة بالحروف التي هي غير النورانية اعطيت تلك الحروف ايضا فيكون متصرفا
 بها في جميع الممالك غير اشرافها وهذا المعنى هو المقصود انتهى اقول اذا كان تعلق
 المقراءة بالحروف مطلقا موجبا لا اعطاء تلك الحروف المفضي الى التصرف بها كما
 اعرفت لم يكن لاختصاصها وجه من بين جميع القرآن لاشراك كل فيه وكون جميع
 الحروف النورانية موجودة فيها لا يصلح وجهما للتخصيص لان السور الطوال
 فيها جميع الحروف نورانية او غير نورانية فتصرف براءة تها في جميع الممالك غير اشرافها
 كما اعرفت ولا شك ان هذا على التصرف في نظام الحروف النورانية غير لان
 كل ما هو شر فهو مضمون غير كثير على ما تقر في حقه وقوله وعن حذيفة بن اليمان اخرج
 اشعق بن يسار في روايته قد قال شيخنا في الدين العراقي قال في سننه احمد
 بن محمد وداود بن احمد الهروي واما كذا بان وهذا الحديث من وضع احداهما فهو
 موضوع وباجملة المروي عن حذيفة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان العم اي
 قوام الاقوام ليسب الله عليهم لشوم معاصيهم الجالبة لحلول عقاب الله تعالى عليهم
 العذاب الذي استحقوه كما اي واجبا اوجبه على نفسه لا غضابهم اياه مقتضيا
 اي تعلق به قضاء الله تعالى في الازل او قدر وسط في الوج فيقراء صبي من صبياتهم
 في الكتاب بضم الكاف وتشد التاء جميع كاتب وقد يطلق على المكتب ايضا وهو المولد

الماد منها كذا افاده قدس سره وبوافقه ما في القفايح الكتاب والمكتب احدها
 خطاه صاحب القاموس حيث قال الكتاب كرامان الكتابون والمكتب كقعد
 موضع التعليم وقول الجوهر في الكتاب والمكتب واحد فلفظ الجمع كتابتيم وصغير
 مدور الراس يتعلم بالصبي الرمي وجمع كاتب انسى فهو على ما في القاموس اما اسم
 جمع كرامان او جمع كاتب فقد تبع صاحب القاموس في هذه النسخة المبردة حيث خطأ
 اطلاقه على المكتب كمن قال قدس سره وردت تحطئة المبردة بنقل الليث اياه فاما ان
 يكون حقيقة بالاشراك وبما زاد من موضع الكتاب بمعنى الكعبة جمع كتاب
 وقوله الحمد رب العالمين منصوب المحل على انه مفعول بقرء اي بقرء صبي
 صبياتهم هذه السورة الكريمة في المكتب فيسموه الله سمع يقول واجابة عن ذلك الصبي
 المعصوم برفع الله تعالى اي يؤقر عنهم بذلك اي بسب ذلك المقررة وقوله
 العذاب منصوب على انه مفعول برفع اي برفع ذلك العذاب المحتوم المقضى
 عن ذلك القوم ببركة قرءة ذلك الصبي هذه السورة في المكتب وقوله اربعين
 سنة لحرف يرفع اي لا يرفع ذلك العذاب عنهم را سائل يؤقره هذه المدة
 ثم يحل عليهم ليقضي الله امره ان كان مفعولا فينبغي اشارة الى ان القضاء المحتوم يقبل
 التغير ولا التبديل اذ لا راد لقضاءه والناجز الى يوم المعلوم لا ياتي في
 ذلك بل حقيقة كما قال عز وجل ولن اقرها عنهم العذاب الى امة معدودة
 ما يجسد الا يوم ياتيهم لرب مصر وفا عنهم في قتل فيه اشعار بان القضاء المحتوم يقبل
 التغير فقد غير الحكم عن مواضعها وحرف كثيرا من النصوص عن مواضعها ثم ما تعلق
 بسورة الفاتحة فحده الحمد في الاولى والآخره يوم الاربعاء الرابع من ربيع الاول المنظر
 في سكت شهر سنة اربع وثلاثين والالف بقسطنطينية المجتمة حوت عن الافاق والبلية
 وتلوه انشاء الله ما تعلق بسورة البقرة ولقد كنا كتبنا قبل هذا التاريخ بغير

سنة على سورة الفاتحة ما يتعلق بكل مواضعها المشككة لكن الآن وقع تبدل كثير
وتغير غير يسير والتحويل على الاضر وانته على ما يشاء قديرا قول سورة البقرة
استكره بعضهم ان يقال سورة البقرة وقال ينبغي ان يقال التورة التي يذكر
فيها البقرة كما قال النبي عليه الصلوة والسلام التورة التي يذكر فيها البقرة
المقرآن فتعلموا ولما كان يروى عن علي السلام من قراء الآيتين من
سورة البقرة في ليلة كفتها اطلق المصنف على سورة البقرة وتسمى تفضل في
في آخر التورة ان شاء الله تعالى فقرأية قصة البقرة المذكورة فيها سميت بها
قبل التسمية بالاسما مختصة بالتورة لا توجد في الآيات واما آية الكرسي فجزء اضافية لا تسمى
وبينه انما اطلقت على هذه التورة سورة البقرة لذكرها فيها كذلك اطلقت آية
عليها لذكره فيها فكون الاطلاق الاول تسمية والثاني مجرد اضافية حكيم قوله
لما روى في البخاري عن عائشة رضي الله عنها تاليت سورة البقرة الا وانا
عنده صلى الله عليه وسلم ولم يخيل عليهما الا في المدينة الآيات تزلت يوم انزل في
حجة الوداع وروى قوله تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله الآية ولاياتي في ذلك
السورة مدينة لان الاصطلاح المستقر ان الذي انزل بعد الهجرة وانزل في
المدينة فتلك الآية ايضا مدينة فلا حاجة الى الاستثناء قوله وايها ما نتك
وثمانون هذا عند البصريين وست وثمانون عند الكوفيين وثمانون عند الحجازيين
واربع وثمانون عند الشاميين قوله الم وساير الالفاظ التي تسمى بها اسماء
قبل اى لفظ الم وساير الالفاظ فالمعطوف عليه مقدر ولا يسر العطف على
لانه قرآن وجزءه مذکور فلا يمكن جعل اسماء خبر اعنه انما يمكن لو لم يكن الخبر مذكورا
وقيل نظر ان اول فلان كون خبره مذکور انما هو على بعض التأويلات وعلى بعض
التوجيهات كما سبب تفصيله في كلام المصنف واما ثانيا فلان كونه قرآنا

وانفقوا على انما اول سورة
نزلت بالمدينة

قوانا وكون خبره مذکور الكون مانعا عن جعل سما خبر اعنه كان مانعا ايضا
جعله مضافا الى الاخبار عن مضافة واما ثالثا فلانه لو تم ما ذكره المصنف
لانه لا يحسن وانظر امره لا حاجة الى تفسير المضاف ان العطف عليه باعتبار
الحكاية دون المحكي والمعنى هذه الالفاظ الثلثة التي نلتفظها وساير الالفاظ
التي نبتى بها اسماء هذا والتبني والبهامه بمعنى وهو على ما في الفاصول
الكلمة بحروفها اي بحرفيها بتعداد حروفها بتعداد حروفها التي
التبني والتقطيع ذكر اسماء حروف الكلمة من حيث انها حروفها واما التعداد
بالاشارة او بذكر اسماء العدد او بالسلف بانفسها فلابس في الحياء ولا يتبني في
الاساس من ان الهماء تعداد الحروف فالمراد تعداد ما ياسيها فالالفاظ التي
يوقع بها تقطيع الكلمة بحروفها اي تعداد حروفها بذكر اسمائها لان اسمائها
هي تلك الالفاظ فلا حاجة الى التبني او تفهيم معنى الآيات وشرح آياتها
افترقوا الى معترض وموجب طولوا الكلام ولم يلخصوا المرام وكفاك ما ذكرنا تحقيقاتنا
للمقام ثم ان العرض عن هذه الالفاظ بانها اسماء اي لا افعال ولا حروف
دفع ما او ممة كون مسمياتها حروفها انها افعال حروف قوله مسمياتها ولكان
الحكم على هذه الالفاظ بانها اسماء تبين الحكم بانها موضوعه ولها مسميات ومعنا
اراد تعيين تلك المسميات والمعان فقال مسمياتها الحروف التي ركبت منها الكلم اي
مسمي كل واحد منها حرف من الحروف المفردة التي تتركب الكلم منها وتسمى حروف الكلم
ويقال بها حروف المعاني وهي التي احاد اقسام الكلمة فقد يكون مفردة كالباء الجارة
والتام واكثر الحروف الجارة وهمزة الاستفهام وقد تكون مركبة كمن والي وعن
وغيرها واما حروف البسملة فلا يكون الا مفردة لكن القول بان مسميات تلك الاسماء
حروف البسملة قول ظاهر في التحقيق ان مسمياتها مفردات كلية صادقة

فصل الوجه ان يقال قد يجعل لفظ الكلام
بحيث يحصل له تعلق وارتباط باخرين كما
ذكره الفاضل التفخاراني في شرح المصباح
وذكر ان الفرد هو الذي قد يكون من اللفظ
لا بد من تعلقه بكل منهما ليتم المعنى كقول
فرد وكسر كدش ان من جده ليس في ذلك
أقول هذا انما يتحقق في كلام واحد لا في
كلام متكلمين كما لا يخفى سئل الله

الوجه هو ان اللفظ قد يكون
جمله متبني على اللفظ الذي قبله
فمثل قوله تعالى الله اعلم
بالعقول والاعين والالفاظ
التي هي في كلامه متبني على
قوله فلا حاجة الى التبني
او فاقوا ان التبني عند الحروف
ولا يقال تبنيها باسمها الا اذا
التبني عن التعبد بالاسماء
الحروف مطلقا او ضمن معنى
اي اقبلت باسماء الحروف
منها فلهذا ما ذكرنا لا حاجة
الى تبنيها سئل الله

على تلك الحروف يشك الى ذلك قولهم كل الف ينقلب الى اصله عند التنبيه نحو
عصوان في عصي وكل واو واو يا ينقلب الفا اذا تحركت والنقح ما قبلها لا يقال هذا
التعدد باعتبار التلطف وهو لكونه تقيفا فلسفيا مبتدئا على ان تعدد الحرف
يوجب تعدد الحال غير معبر عنهم لانا نقول هذا التعدد وانما هو باعتبار وقوعه
في الكلمات لا مجرد التلفظ هذا وعبارة الكشاف مسمياتها الحروف المبسوطة
التي منها ركبت الكلم والمصحف المبسوطة واخر كلمة منها عن قوله ركبت
فوجد الحرف ان معنى المبسوطة المنفردة بالمشورة كما صرح به قدس سره فذكرها في
انها اسماء لتلك الحروف باعتبار زفرتها وانتشارها ووزن جمعها ووزن
في الكلم مع انها اسماء لها مطلقا سواء اجتمعت وتركبت منها الكلم او تفرقت
واما وجه التأخير فلان التقديم يؤم انحصار الاجزاء الاولى للكلم في حروف
البيان مع ان من الكلمات ما اجزاءه الاولى ايضا كلمات كالأعلام المنقولة
عن المركبات الاضافية او الاسنادية او البرهانية مثل عبادة وتأبط شراد
بعينك نعم لا بد من انهما بالتركيب بالاجرة الى حروف البيان للابن الكلب
من اجزاء غير متشابهة واما الهيئة جزء ايضا فلا تخلف الاجزاء في الحروف غير عليه
انهم ارادوا بتركيب الكلم تركيبها من اجزاء سموقة مرتبة في السمع على ما صرحوا به في
التركيب المقابل للافراد لان جزء المسموع لا بد وان يكون مسموعا والهيئة ليست
كذلك ثم ان المراد من الكلم المعنى اللغوي اي ما يتلفظ به مفردا كان او مركبا
موضوعا كان او مملا كما يقال تكلم بكلمة لا معنى لها فيندرج فيها المملا اذ هي
ايضا مركبة من هذه الحروف قول لدخولها اي دخول هذه الالفاظ ونورا
في حد الاسم فهو استدلال على كونها اسماء واما كون مسمياتها حروف فاعلم
ليانها لكونها معلومة غير محتاجة الى الاستدلال وتقرر هذا الاسباب ان كلاما من

من هذه الالفاظ يصدق عليه حد الاسم لان كلامها كلمة تدل على معنى في نفسها
مقترن باحد الارزاق الثلاثة وكل ما يصدق عليه الحد يصدق عليه الحد وهو استدلال
يصدق الحد على صدق الحد وكذا الاستدلال على انسانية زيد يصدق الحيوان الثالث
عليه ثم ان هذه حدود اسمية مبنية على الاصطلاح فان الفحاة لما وجدوا مفردات
كلام العرب ثلثة اقسام باعتبار الاستعمال بالمعنوية وعدمه والاقسام
وعدمه اصطلاحا على تسمية كل قسم باسم فالاقسام ما ينتم من الحدود المذكورة في كتبهم
تحكم ما يندرج في حد قسم فهو من افراد ذلك القسم والافراد عن فلكا يراد بكونه
قد ايتوقف على معرفة ان هذه الالفاظ الداخلة فيها اسماء فيلزم الدور فان
ينافي كون هذه الالفاظ اسماء رسم كتابتها فان من كل لفظ ان يكون بحروف
بجانه التي ركبت فك اللفظ منها فمن هذه الالفاظ ان يكتب بحروف بجانه
يكتب مثلا صاد فاف نون ولا يكتب من قون بلت استثناء ما ابن الجلب
قال الخط تصوير اللفظ بحروف بجانه الاسماء الحروف اذا قصدت المسمى نحو قولك
اكتب جيم عين فارقاتك يكتب جعفر لانها مسميا باخطا ولفظا قال الرضي لعل
ذلك لما توهم التفرقة الاولى للمصنف ان هذه الالفاظ عبارة عن الاعداد
كما روي عن بعضهم انها كتابات عن اعمار قوم واجال آخرين وذلك ان اسماء
الحروف قد يصور مسمياتها اذا قصد التحقير في الكتابة كقولهم الكلمات ثلث
الاسم ب الفعل ح الحرف وفي الكشاف او رد ثلثة اوجاه لبيان كونها
مكتوبة على صور الحروف انفسها لا على صور اسمها وفضل نوع بتفصيل في مطالع
قوله واعتوار ما يختص بغير معطوف على دخولها فهو استدلال ان على كونها
اسماء بوجود خواص الاسم فيها ولم يخف بالبرهان لينا كما سميتها بتعاضد الاعداد حتى
ان لم يكتب ايضا بغيره وجود خواص مع كفاية بل زاد الاعتوار ليكون مؤكدا

على ما كيد في القاموس اعترافا والشئ تراو له فحان كل من التعريف والتشكيك
وعينها ما يخذ هذه الالفاظ على التعاقب **قول** من التعريف بيان ما يقين
الذي يعقور من خواص الاسم التعريف نحو الالف حرف لين والتشكيك نحو كسب الالف
والجمع نحو الفات ولامات وسينات والتصغير نحو اليف وجويم وكوليف
ومويم وهكذا **قول** ونحو ذلك اي مما يخص بالاسم كالتوصيف نحو الالف المادة
والاسماء واليه نحو الالف في قال منقبة عن الواو والاضافة مثل الف التثنية
وعد صاحب الكشاف لامالة والتفخيم ايضا من الواو وقد سما على الكل ولم يذكرها
المصنف لانها من اصناف المشتركة بل ياتيها في الفعل اتفاقا وجران الامالة في
الثناء ايضا عند ابى علي والعرشي مثل مما مندرجان تحت قوله ونحو ذلك
كاندراج الوصف سايرا ما ذكره في ان المراد بنحو ذلك ما يشبه المذكور من الواو
في كونه خاصة مثلا وقد عرفت انها ليس من الواو فان بال الزحشي عدتها في
المفصل من اصناف المشتركة وفي الكشاف اوردتها في عدا وخواص الاسم قلت
كانه اراد الواو الاضائية اي بالقياس الى الحرف اذا المقصود دفع توهم ضيق هذه
الالفاظ لوقوع اطلاق الحرف عليها وحمل الواو في كلام المصنف ايضا على الالف
واوردتها في قوله ونحو ذلك تكلف لا يصار اليه الا لضرورة كما في كلام الكشاف
واما ما قبلها ايضا ان معرفة اختصاص هذه المذكورات بالاسم متوقفة على معرفة
ان ما فيه احد باسم فاستفادوا لاسمته من ذلك الا انهم قد وردوا في موضعين
معرفة الاختصاص على معرفة ما فيه لان الحاجة علوا اختصاص كل من هذه الواو
بعلة معرفة انما تفاد من معرفة علته **قول** عليها متعلق بالاعتوار والضمير للالف
قول وبصرح الجليل ابو علي اي كونها اسما صرح مقدم اصحاب العربية فان الجليل
هو ابن احمد البصري سيد اهل العربية في استخراج مسائلها وتعليقها شيخ يسوي

لاري

يسوي وادخل العلم من ابى عمرو بن العلاء المشهورين وابو علي ايضا من كبار ائمة
النحو واسمهم من بن احمد الفارسي قبل ما كان بينه وبين يسوي افضل منه وهذا الكلام
الاستدلال على كونها اسما باحد الواو اشارة الى ان تهنا ما يستغني معه
عن مؤنة الاستدلال هو تصريح الائمة الموثوق بهم باسميتها ولقد افترط صاحب الكشاف
هنا في تعظيم الجليل حيث عبر عن تفرقة ما ينص مع ان النص انما يطلق على كلام
ورسوله عليه الصلوة والسلام وقد يطلق على قول عطاء المجهدين ولهذا بدله المصنف
بالتصريح ثم ان المراد بما صرح به الجليل نقل في الكشاف عن يسوي انه قال
سال الجليل عن اصحابه كيف تقولون اذا اردتم ان تلفظوا بالكاف التي في ك
والباء التي في ضرب قبيل نقول باء كالف فقال انما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالجر
وقال قولكم به اي بدون افعال بالهاء في التلفظ وانما يكتب مثلها بالهاء
على تقدير الوقف كما هو قاعدة الخط وكل ابن الحاجب الشافعي ان السؤال كان
عن كيفية التلفظ بحجم من جعفر وساق الى آخره والامر في سهل اما تصريح ابى علي
انه قال في كتاب الحجة في الكلام على ما ليس الا ترى ان هذه الحروف يعني يا وسين
وامثالها اسما لما يلفظ بها فانه وان عبر عنها بالحروف تسامحا الا انه صرح بانها
اسماء وفسر قدس سره ما يلفظ بها بالحروف الملقوفة ثم قال يقال لفظ القول
ولفظ به كلاهما بمعنى فالضمير في هذا راجع الى ما والظرف قائم مقام العاقل ما يلفظ
كناية عن حروف المباني فانها هي الملقوفة حقيقة في تركيب الكلام ومفرداته لان
التلفظ يزيد مثلا تلفظ بروفه على وضع محصور من هيئة معينة انتهى واعترض عليه
بعض الفضلاء من ابناء الخطباء بان قوله فانها هي الملقوفة حقيقة ان اراد به ان كل
واحد من حروف المباني هو الملقوفة حقيقة في نفس الامر لا غير فبطلانه ظاهر لا
شعور حروف المباني المحصورة كضرب مثلا ملقوفة حقيقة في نفس الامر وليس اطلاق اللفظ

خطيب زاده

على هذا المجموع مجازا غاية ان يكون تلفظ هذا المجموع الذي هو مركب من تلفظات كل واحد
موقوفا على تلفظ كل واحد وهو لا يستلزم انحصار التلفظ المتعلق بلفظ زينة التلفظ
بكل واحد من حروفه وان اراد ان حروف البسائط مطلقا ثم من ان يكون كل واحد منها او
المجموع المركب هو الملقب فهو سلم الا ان تلك الاسماء ليست الاسماء وكل واحد لا
المجموع المركب وبالجملة ان تلفظ حروف البسائط اي كل واحد منها على متقدمة على تلفظ
و هذا القدر من الخصوصية لا يقتضي سهوله الانتقال من لفظ لا يلفظ بها الى حروف
حتى يحسن جعل كناية عنها انتهى اقول نحو ان الشيء الاول ونقول ليس ههنا في
تلفظا متعلقا بالمجموع وراء تلفظات كل واحد منها بل تلفظ المجموع بعين تلفظات
الاجزاء و هذا كما حققوا في الحد بالنسبة الى الحد و من ليس هناك تصور متعلق بمجموع
الاجزاء غير تصورات الاجزاء بل الحد هو تصورات المجموع والحدود و هو مجموع التصورات
والتعابير بينهما باعتبارهما ان التصور ههنا منحصر في تصور كل جزء من غير ان يكون
هناك تصور متعلق بالمجموع متوقف على تصور كل واحد من تصورات الاجزاء
مركبا منها على ما صرح به قدس سره في كنه كنه ليس ههنا تلفظ مركب من تلك
متعلق بالمجموع لا اظنك في مرتبة منه وبعض الفضلاء ايضا اورد عليه قدس سره ههنا
ايحانا اربعة اغنانا بعض النحول عن مؤنة وقعها حيث قال بعض من رام من اورد
النظر في الكتاب و رد ابحاثنا عجيبة على السيد قدس سره الاول ان الاسماء ليست موضوعات
بازاء حروف البسائط كيف كان قبل موضوعات بازاء تلفظات معينة هي و ايل الاسماء
بشراط وقوعها فيها و العبارة لا تدل عليها و في ان الاسماء موضوعات بازائها
كيف كانت و الاشرط المذكور مما يذهب اليه احد كيف قد صرح الخليل في
الكاف و الباء كه برآش في ان ذكر العام و اراوة الخاقين ليس كناية بل مجاز يحتاج
الى قرينة صادقة و لا قرينة ههنا و في انه لم يرد بالكناية المعنى المصطلح بل اراد عند

لاري
نفسه

عدم التفرغ و لا مجازا من اجل رادة قاض بقرنة العقل كما بين انه لا يلفظ حقيقة الا
والمورد و توهم ان الحقيقة في قوله مقابلة للمجاز و اورد ثالث انه حقيقة مبهورة و
بما شاء الرابع ان ما يلفظ انحصرا و اظهر ما يلفظ بها فلو كان المراد ما ذكره لما اختلف
الثاني على الاول و في انه لو سلم صحة الاستعمال لبعث في اختياره اختياره و الا يلزم
مطلقا في كل مقام و رد الاستعمال فيه بالحرف و بدونه ترك الاستعمال به انتهى اقول
و قدس سره ههنا توجيه العلامة التفاضل في بوجوه و المورد و كونه بكنية البعض
تأخذة التفاضل في حل التعصب له على ان اورد عليه قدس سره ما اورد و لا يخلو
بعضه عن توجيه ما يجب الظاهر وان كان مندفعا قوله و ما روى ابن مسعود في
تعالى عنه مبتدأ جزه ما يسبح من قوله فالمراد غير المعنى اليه و الغرض منه دفع ما يتوهم
من ان ما ذكر من الالوة و تعبيرات مشايخ العربية و ان ذلك على انها اسماء لا حروف
لكن الحديث الشريف يعارضه ويدل على انها حروف لهما حيث ورد فيه اطلاق اسم
الحرف عليها و انما عدل المصنف عما اورد صاحب الحشاش في معرض توهم المعارضة من
اطلاق اسم الحرف عليها في كلام المتقديين الى اطلاقه عليها في الحديث لان الاشكال
بمعارضة الحديث اقوى فرفع معارضة ام و اولى قوله انه عليه الصلوة والسلام
قال من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة اي عمل صالح و الحسنة بعشرة امثالها اي كل
حسنة يحسب بعشرة امثالها اي بعشرة حسنات و المقصود ان يكون لصاحبها ثواب عشرين
لا اقول لم حروف ان يريد بالم تحول هذه التورية على ما يدل عليه ما ورد في بعض الروايات
لا اقول لم ذلك الكتاب حرف لكن الالف و اللام و الميم و النون و الكاف فالمراد لا اقول
ان المجموع المؤلف من هذه الاسماء حرف مرتب على قراءة ما ذكر بل الف حرف و لام
و ميم حرف اي بل اقول كل واحد منها حرف و ان يريد باول الفيل كما حوزة بعضهم
فالمراد لا اقول المجموع المؤلف من هذه المسميات حرف بل كل منها حرف و اياها كان

طبي

غرضه على السلام من هذا الاضرب ان الحسنة الموعودة بعد الحروف القرآنية لا الحركات
 والركبات منها اذ التاليف بمقام التعريف بيان كثير الحسنة قوله فالمراد بالمراد بالحرف
 في الحديث الشريف غير المعنى الاصطلاحي اعني بما يقابل الاسم والفعل فان تخصيص الحرف
 بما في المعنى الاصطلاحي عرف مجرد حدث بعد صرحه عليه السلام باصطلاح النجاة
 بل المراد به في الحديث المعنى اللغوي فلا يصح ما ذكر في الحديث للمعارضة لان المعارضة
 اقامة الدليل على خلاف ما قام عليه الاستدل والدليل انما قام على انها اسماء لا حروف
 بالمعنى الاصطلاحي وما في الحديث الشريف لا يدل على انها حروف بذلك المعنى فام يتوارد
 النفي والاثبات على شيء واحد على هو التاليف في المعارضة وانما يدرك على انها حروف
 بالمعنى اللغوي لان جميع اقسام الكلمة ولما اشرك منها الكلم من حروف البسطة
 وذلك المعنى اللغوي العام هو الطرف قال عز من قائل ومن الناس من يعبد الله
 على حرف اي طرف كاذي يقوم في طرف الجيش وهذا المعنى مع حروف المباني وجميع اقسام
 الكلمة اما الاول فلان تلك الحروف اطراف ونهايات لكلم شبيهها الى الحكيمية
 الا ان الزمان فحما ان كل ان يفرض فيه فهو نهاية لما قبله وبداية لما بعده فلك ذلك
 الحروف الواقعة في الكلمات فانها اما بداية حرفة كاول الكلمات او نهاية حرفة
 كالواخر او بداية معانيتها الى القبل والبعث كالواوسط واما الثاني فلان نسبة
 الكلمة الى الكلام كنسبة الحروف الى الكلمات على نحو الكودر واطلاق المعنى اللغوي على
 مطلق الالفات وقع في حديث آخر ايضا فانه روي عن عليه السلام القرآن نزل
 على سبعة احرف هي سبع لغات على ما صرحوا به والالفات هي الالفات الموضوعة
 فالحرف لغة لا اختصار بل بما يقابل الاسم والفعل نعم يطلق عليه ايضا لكن باعتبار
 اندراج تحت ذلك المعنى العام لا خصوصه والعرف الجرد هو تخصيص الحرف على معنى
 المصنف لا اصل اطلاقه عليه قال بعض فاضل المتأخرين من المفسرين واما ما روى ابن

صاحب الارشاد

ابن مسعود رضي الله عنه من انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال من قرأ حرفا من كتاب الله
 الحديث فلما تعلق له بما نحن فيه قطعنا فان اطلاق الحرف على ما يقابل الاسم والفعل
 عرف جديدا اخره ائمة القضاة وانما الحرف عند لاويل ما يتركب منه الكلم من الحروف
 المبسوطة وربما يطلق على الكلمة ايضا تجوزا فانما يريد بالحديث رفع توهم الجوزية
 تعيين ارادة المعنى الحقيقي ليتين بذلك ان الحسنة الموعودة ليست بعدد
 الكلمات القرآنية بل بعدد حروفها المكتوبة في المصاحف كما يلوح في ذكر كتاب الله
 دون كلام الله تعالى او القرآن انتهى وقد حمل بعضهم على انه اعترض على المصنف
 والظاهر ان غرضه ايضا دفع توهم المعارضة لانه اوردوه ايضا بعدما استدلل
 على اسميتها ولانك ان ما روي يوم حرقتهما فلا بد من دفع هذا الوهم وان ما ذكره
 يدفعه على المحل وجهه واتم تفصيله في كلاميها واحدهم يرد عليه انه خص المعنى
 اللغوي في الحروف المبسوطة وجعل اطلاقه على الكلمة تجوزا وقد عرفت ان
 المعنى اللغوي يعنى وايضا قطع بان الحسنة الموعودة بعدد الحروف المكتوبة
 وجعل ذكر كتاب الله تعالى ملوحا به وهو معارض بقوله عليه الصلاة والسلام
 من قرأ حرفا وبقول بل اقول الف حرف فان كلا منهما يلوح بانها بعدد
 الحروف المملوطة اذ القراءة انما تتعلق بالملفوظة وكذا الف واللام وميم
 مملوطة على ان من الحروف القرآنية ما يتعلق به ولا يكتب كالالفات في التوهم
 والطوايين والكتيعص وطه وحق وق ولا ورا وكذا الزين والبرهم والسمي و
 اسمعيل فانه لا يكتب الالف منها كثيرا وكذا هذا وهو كذا، واولئك ولكن وكنت
 وثلت وثلاثين فان الالفات في هذه المذكورات واما لها لا يكتب و
 تلفظ فيلزم ان لا يكتب ولها الحسنة الموعودة فالاولى ان يقال انها بعدد
 الحروف مطلقا مكتوبة كانت او مملوطة قوله ولعله سماه باسمه لانه اشار

الى وضع اشكال في الحديث او بفتح الجواب المذكور وهو ان المعنى التقوي للحرف
وان كان يشتمل الكلمات الآتية لا شك في ان المراد به في قوله السلام من وراء
هو الحروف البسوط لا الكلمات لما عرفت ان الحنة الموعودة بعد الحروف
لا الكلمات فالحرف بهذا المعنى اسم لدلالات هذه الكلمات لا يفتح اطلاقا على نفس
الكلمات وقد اطلق في الحديث عليها وتوضيح الجواب ان اطلاق اسم الحرف على هذه
الكلمات وتسميتها بغير تسمية الشيء باسم دلولة ويجا يطلق على دلولة كما هو شأن المحولات
في القضايا فان قائم في قولنا زيد قائم اسم لدلول زيد وهو الذات ويطلق عليه
فاطلاقه على لفظ زيد وتسميته به تسمية له باسم يطلق على دلولة وتسمى هو به بمعنى الحرف
ان دلولة الذي هو آه حرف لان نفس التي هي كلمة حرف كما ان معنى زيد قائم
ان دلولة زيد وسماه قائم لان هذا اللفظ قائم وبما اوصفا اندفع ما قيل في
على القاضى ليس هذا من تسمية الشيء باسم دلولة في شيء كما قيل كيف لا والحكموم على حرفية
واستنباع الحنة انما هي التسميات البسيطة الواقعة في كتاب الله عز وجل سواء
عبر عنها باسمائها او بانفسها كما في قولنا السين مائة والسين مائة وغير ذلك
فالا بصدق الجمل الا على ذات الموضوع لا اسما به المولفة كما اذ قلت الالف
تؤلف من ثلث احرف انتهى ووجه الاندفاع ان ما ذكره من ان الحكموم على حرفية
الى آخره لا ينافي كون هذا من تسمية الشيء باسم دلولة بالمعنى الذي ذكرناه ووضحا
بل حقيقة وذهب اكثر الباشريين الى ان قوله ولعله سماه اشارة الى الجواب
التسليمي بعد الجواب بالمنع اى ولئن سلمنا ان المراد في الحديث المعنى الاصطلاحي
فلم لا يجوز ان يكون اطلاق الحرف الاصطلاحي عليه لكون الحرف بهذا المعنى اسما لدلوله
اقول لا مجال لهذا التسليم اذ الحرف بالمعنى الاصطلاحي ليس اسما لدلول لفظ الف
متلصقا تكون تسميته به تسمية باسم المدلول به مناشيء وهو انه لما كان مراده عليه

السلام بقوله الف حرف اى ان ستماه ودلوله حرف فلم عبرت بالاسماء ولم يعبر
بان يقول بل آه حرف ولعل المراد ان الحروف المقطعة الواقعة في اوائل السور
الكرمة انما تلتقط باسماؤها لا بانفسها بخلاف سائر الحروف القرآنية فانها
انما تلتقط بانفسها **قول** ولما كانت تسمياتها اى تسميات هذه الاسماء
حرفا وحدا ناما بضم الواو وجمع واحد كركبان جمع راكب المقصود لما كان كل واحد من
تلك التسميات حرفا واحدا اذ مقابلة الجمع بالجمع يفيد توزيع الاحاد كما قالوا انى ركب القوم
ووايتهم اى كل واحد ركب وانه وفي الكشاف ان التسميات لما كانت الفاظا
وهي حروف وحدان اى والمصترك التعرض لكونها الفاظا لان كونها حروفا
يستلزمها ولان المقصود بالذات افادة ان التسميات حروف وحدان وفي
الكشاف جعل هذا قيد اى مركبت اى والحال ان الاسماء مركبت لا جملة بمعنى انها
يجب ان تكون مركبت لتلازم اجفاف المعرب عن القدر الصالح وجواب ما قوله صدر
بها اى جعلت هذه الاسماء مصدره بتلك التسميات بان جعلت واقعة في صدر تلك الاسماء
المركبت فان معنى الف آه وهو صدر الف الذي هو اسميه وهكذا وقد اخذ صاحب
الكشاف في كون الاسماء مركبت ان يكون عدد حروفها مرتقيا الى الثلثة
والمصلم يذكر لعدم دخيل في المطلوب اذ هذه القيود الماخوذة في مقدم
اعنى قوله ولما كانت تسمياتها بالبيان امکان التالى اعنى تصدير الاسماء
بالتسميات ولا دخل للادعاء المذكور في ذلك لان سائر القيود فانه لو لم
المسمى لفظا لم يكن جعله جزءا من اسم الذي هو اللفظ فضلا عن جعله جزءا اول
وتعد كونه لفظا لو لم يكن حرفا واحدا لا تمنع جعله ايضا صدرا لاسمه لانه يكون
مركبا من اجزاء متعاقبة في الوجود فيكون القدر جزءا الاول للمجموع وكذلك
لو لم يكن الاسم مركبا ولو من حرفين بل كان حرفا واحدا كالمعنى لا تحذف الاسم وتسمى

بمعنى انها لو وقع ما توجه على ظاهر
قوله وهي مركبة من ان المتبادر من ان يكون
تركيبها سابقا على التسمية وتصدير الاسماء بها
على مقتضى التام من تقدم ما هو في جزءا على
هو في جزءا بها وتكلم بعضهم في وقوعها
ذكرنا انما يظهر

ولم يكن هناك صدر ووسط وعجز ولم يكن ايضا جعل صدر اللام فظهر ان امكان
 تصدير اللام بالمستى يتوقف على اموزة كون المستى لفظا وكونه حرفا واحدا وكون
 الاسم مكتوبا وان لم يرتق عدد حروفه الى الثلثة اذ على تصدير تركبة من حرفين
 فقط يمكن جعل المستى صدر اللام ايضا وهكذا جعل قدس في قوله في الارتفاع
 الى الثلثة بيانا للواقع الا انه جعل كون المستى ايضا حرفا واحدا بيانا للواقع
 وقد عرفت انه ايضا مما يتوقف عليه امكان التصدير على ان كون الارتفاع
 الى الثلثة بيانا للواقع فيرمطابق للواقع قال الرضي في شرح الشافية واما
 اسماء حروف الهجاء والاصوات فما لم يقصد بوضعها وقوعها مرتبة فلذا
 جوز ايضا وضع بعضها على اقل من ثلثة نحو با تا ثا واغرض بعض ارباب
 الكوفة على قوله صدرت بها بان يلزم من هذا ان تر الشئ عن نفسه لان الاسم
 متأخر عن المستى زمانا فاجعل المستى جزءا من اللام يلزم تأخر المستى عن نفسه تأخرا
 زمانيا ولو اجيب بان المستى جنس وواقع في صدر الاسم فزود منه فالقدا
 جنس المتأخر فزودت قلنا تقدم الجنس يتلزم تقدم جميع الافراد ولان
 الجنس موجود في ضمن كل فرد ومن افراده ما في صدر الاسم انتهى **قول**
 هذا الاستلزام انما هو فيما اذا كان مقتضى ذات الجنس ولازما للمثلية الجنسية
 كتقدم الحيوان على الانسان لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف ومن هنا
 قالوا ان اختصاص جنس المحمدي يتلزم اختصاص افراده واما اذا كان كالعوض
 فيجوز تقدمه باعتبار وتأخره باعتبار كما لانسان فانه مقدم في ضمن الابل متأخر في
 ضمن الابن والطبايع الكلية تنصف بالمتفابلات معاصره في خاصية المطالع
 والظاهر ان تقدم المستى على اللام زمانا ليس لازما لذاته بل لثقله عنه في بعض المواد
 يرتدك الى ذلك قوله تعالى ومبشر برسول يأتي من بعد اسمه احمد وسبحي لهذا

لا يقال هذه الاسماء اذا وقعت في الكرية
 يلحق باو حرا هجرة فيقال هذه ما وكتبت ما
 كما صرح به في الحاشية في قوله في الثلثة لانا
 نقول هذا لا يتلزم كون الاصح جزءا او قد
 يلحق في الكرية واخر الاسماء لغرض ولا يكون
 جزءا كها في الكنية في ما ليس سلطانا وسين
 الكسنة وشين الكسنة في الكسنة
 تأمل
 سبحة

لهذا زيادة تحقيق في كلام المصنف ان شاء الله تعالى والتحقيق في الجواب ان
 تأخر مجموع الشئ عن شئ زمانا لا يستلزم تأخر كل جزء من عن زمانا فان مجموع
 الحادث والقديم متأخر عن القديم زمانا مع ان جزءه القديم ليس متأخرا عن القديم
 زمانا فخذ التحقيق الحقيقي بالقبول وكن من ان كرين **قول** لتكون تاو هما
 بالمستى اولا فيقع السمع بتعليل لوقوع التالي اعني التصدير بعد ما اشير الى امكانه
 باو راج ما يتوقف عليه امكانه في جانب المقدم فلياردان دخول ما يجب ان
 يكون سببا وعلية لخواه فلا يصح تعليل التصدير للمعلل بما قبله بما بعده ثم ان المراد
 بتأويه الاسماء بالمستى ولا الهما عليه والباء ليست للتعدية اذ السأوية متعدية
 بنفسها اعني ان التاكيد كما في اخذت بالخطام او زئدة وقوله اول منصوب
 على انه خبر كان وما في ما يقع موصولة والمعنى لتكون السأوية اول الشئ الذي يقع
 السمع أي يضره ويصل اليه ويجوز بعضهم ان يكون اول مرفوعا على انه اسم كافي في تأويه
 منصوبا خبر له وما مصدرية وصير تفرع راجعا الى الاسماء فاخرها هو اول عندك
قول واستجرت الهمة مكان الالف لتعذر الابتداء بهما اشارة الى دفع
 ما يرد على قوله صدرت هما وهوان الالف من اسماء الحروف ولم يصدر بسماء
 الذي هو المدة ان كنه بل صدر بالهمة التي هي متحركة قد فوه بان تصدير الالف الذي
 هو اسم للتاكن بسماء الذي هو الالف وسحارة الهمة مكانه انما هو لتعذر الابتداء
 بسماءه لكونه ساكن وتعذر الابتداء بالسكون مع ان الهمة المستحارة مكانه
 يطلق عليها الالف ايضا لان الالف كما يطلق على المدة ان كنه يطلق على حركة
 التي يطلق عليها الهمة ايضا وبهذا الاعتبار شاركت ساكن الاسماء في كونها
 مصدرية بالمستى فان قلت فالهمة التي هي اسم للالف حالية عن كونها مصدرية بالمستى
 لانها مصدرية بالهاء لا بالالف المتحركة قلت نقل عن ابن جني ان الهمة اسم مستحارة

والكلام في الأصلية قول وهي لم تهما العوائل لآيتين ان هذه اللفاظ اسما
ومن آيتين ان الاسم اما معرب او مبني اراد ان يبين حالها من الاعراب والبناء
ولما انفقت النخاة على كونها معربة حال تركيبها مع العوائل تصدى المصليها لها
قبل تركيبها معها لاختلافهما فيها اذ ذاك فقال وهي اي هذه الاسماء ما لم تهما العوائل
اي ما دام لم يتصل بها العوائل اتصالا لفظيا كما في العال اللفظي او معنويا كما في العال
المعنوي فالمراد بانولى مطلق الاتصال لا الوقوع بعد ما يتصل كما في قولهم والاسم في
الفعال ان يلى الفعل والالاخر في العال اللفظي المؤخر وقول موقوفه معناه
سكة الابعاز سكوز وقف لا سكون بناء فلا سكون الوقت سكون الابعاز
لم يصرح به كما صرح في الكشاف فسكون اللفظ ميم سكون واحد انسان ثلثه فكما ان
هذا ليس للبناء سكون من وقبل للوقف هكذا سكون الف والوقف قطع
الكلمة عما بعدها انا ضرورة التنفس والحق بين اللفظ او لعدم ما يوجب الوصلة
قال ارضى الوقت على ضربين اما ان يكون في نظر الواضع او لا والاول في سماء
حروف الهجاء لان الواضع وضعها ليعلم بالقسيان ومن يجري مجرى سماء
صورة مفردات حرف الهجاء فسمى كل واحد منها بايم اوله ذلك حتى يقول القسي
الف مثلا ويقف شبهة قدر ما يميزها عن غيرها ثم يقول باو هكذا الى الآخر والثاني ان
لا يكون الوقت بنظر الواضع بل بطرء ذلك حال الاستعمال في غير اسماء حروف الهجاء
والاصوات نحو المؤمنون والمؤمنات والقوت والموت وكذا الاسماء المعدودة
نحو زيد ثود سعيد وذلك ان الواضع وضعها لينطق بها مركبة تركيب اعراب
فينطق عليها المستعمل اما مع تركيبها مع حاملها او لامع تركيبها مع نحو ثود
زيد وقوله خالية عن الاعراب خبر خبر والمراد بالاعراب الحركة الاعرابية
لا ما يقابل البناء يعني ان سكونها وان سكون وقف لا سكون بناء الا انها

الا انها خالية عن الحركة الاعرابية قول لنفقد موجبه ومقتضيه علة لقوله خالية عن الاعراب
والمراد بالموجب كسبر الميم العال لانهم عرفوا مطلق العال بما اوجب كون آخر الكلمة
على وجه مخصوص من وجوه الاعراب وبالمقتضى المعاني المعنوية على الالف المعربة
من الفاعلية والمفعولية والاضافة على ما يدل على قولهم في تعريف العال الا انها
ما به يتقوم المعنى المقضى للاعراب قول لكنها قابلة اياه اي الاعراب معرفة
لنفس الميم وفتح العين وتشديد الزاء اسم مكان بمعنى محل العروض وهذا الاستدراك
لدفع وهم نشأ من قوله لنفقد موجبه وهو انها لا تكون معربة اصلا فدفعها بها
وان كانت قبل التركيب مع عاملها خالية عن الاعراب بالفعل لنفقد العلة الا انها
مع ذلك صالحة في تلك الحالة وتهيئة لان يلحق باواخرها الاعراب بجعل تركيب
معها كان يقال مثلا هذه الف وكنت الف ونظرت الى الف قول اذ لم يناسب
بشي الالف علة لقوله قابلة والمراد بمبنى الالف والحرف والامر بالصيغة والماضي
وراد بعضهم اجملة من حيث هي ايضا والمراد بالمناسبة المناسبة الموثرة في البناء
ولقد فصل صاحب المفصل هذه المناسبة في المفصل فليطالع فيه واما مناسبة
غير المنصرف للفعل فاما نوتر في منح القوت لاني البناء على ما يتواو وتوضيح المقام
ان جمهور المحققين من النخاة وتبعهم صاحب الكشاف حصروا سبب بناء الاسم
في مناسبة لبنى الاصل وعرفوا الاسم المبني بما اوجب مبنى الاصل وجعل ابن الجوزي
ومن تبعه المبني قسامين ما اوجب مبنى الاصل او وقع غير مركب فاعترى كون الاسم
معها امرين التركيب مع العال وعدم المناسبة المذكورة وثمرة الخلاف
تظهر في الاسماء المعدودة العارية عن المناسبة المذكورة مثل زيد عمرو والقياما
فانها معربة عند الجمهور لاكتفائهم في كون الاسم معربا اصطلاحا بمجرد انتفاء المانع
عن قبول الاعراب من غير اشتراط وجود مقتضى فاعترى واخرج الصلاحية لاقتفاء

الاعراب بعد التركيب وان يحصل الاستحقاق بالفعل مبنية عند ان الحارج وترتفع
 لعدم اكتنائهم في ذلك بحرف انتفاء المانع عن قبول الاعراب واشتراطهم وجود
 المقضي ايضا وهو انما يوجد بعد التركيب مع عامله فتم اعتبروا حصول الاستحقاق
 بالفعل ولم يكتفوا بحرف الصلاحيه لاستحقاق الاعراب الاستحقاق بالفعل
 انما يكون بعد التركيب مع العامل اما وجود الاعراب بالفعل فلم يعتبره احد في
 كون الاسم عربيا اصطلاحا ثم ان المصنف لما حكم على هذه الاسماء بانها قبل اتصال
 العوامل بها حاله عن الاعراب لاتقاء سببه لكنها قابله اياه وعلل قبولها
 بحرف انتفاء المانع حيث قال اذ لم يناسب اظهر ان المنع عنده ايضا ان هذه
 الاسماء قبل التركيب معربة لان كونها قبل التركيب قابله لان يلحق بها الاعراب
 بعد التركيب هو عين الصلاحيه لاستحقاق الاعراب بعد التركيب فقبل انما قبل التركيب
 ليست معربة ولا مبنية عند المصنف وكذا قبل ان لا يعلم من عبارة القاضى ان هذه الاسماء
 عنده معربة كما هو من صاحب الكشاف او مبنية كما هو عنده غيره فقاش من عدم تدقيق
 النظر في خصوصيات عبارات القاضى وسيا قلم مع انه يلزم على الاول وجود
 الواسطه بين المعرب والمبنى وهو خلاف ما صرح به قوله ولذلك اى ويكون
سكون او اخرها سكون وقف لا سكون بناء قبل صاد قاف مجموعا فيما بين
ساكنين اشارة الى ما قالوا والذليل على ان سكونها وقف ان العرب حوزت
في الاسماء قبل التركيب انتفاء الساكنين على طريقة الوقف فعلا واذا زيد عروضا
قاف ولو كان سكونها لانتفاء لما اجمعوا بينهما كما في سائر الاسماء المبنية كما اشار اليه
المصنف قوله ولم يعامل على صيغة المحمول عطفا على قبل محاملة اثنان وهو لاء حيث
اى معاملة هذه الاسماء المبنية حيث لم يبين شئ منها على السكون مع خفة خبرها
عن لزوم الجمع بين الساكنين لكونها قبل او اخرها ساكنة فعمل ان هذه الاسماء

صبغة
 لارى

قوله فعلم به اشارة باوجه العلم الى انه
 دليل اني لان جميع من ان ساكنين فيها والله
 كان لكونها معربة كمن العلم بانها معربة بها
 يستقار من الجمع بينها فانهم سكتوا

معربة قبل التركيب وان سكونها للوقف للبناء والاعمال معهما معاملة هذه
 الاسماء المبنية في عدم الجمع فيما بين الساكنين فان قلت ما الفرق بين سكون
 وسكون البناء حيث يجوزوا في الاول الجمع بين الساكنين ولم يجوزوا في الثاني
 قلت الفرق هو ان سكون الوقف بمنزلة العدم لكونه على شرف الزوال لوصول
 في محل قابل للاعراب فالجمع بينهما في كل جمع بخلاف سكون البناء فانه لا يتم
 ليس في شرف الزوال لعدم كون عمله قابلا للاعراب ومعرضا لان قلت
 المشهور ان انتفاء الساكنين يجوز في الاسماء المعدودة وقفا وصل في غير
 يجوز في الوقف واما في غير الوقف فانما يجوز اذا كان على حده بان كان الاول
 حرف لين والثاني مدغما نحو دابة فاذا عدت تلك الاسماء ساكنة الانجاز
 متصلا بعضها ببعض فلا يكون هناك وقف بل نيا قلت اجاب عن مدسه
 بانها قبل التركيب في حكم الوقف سواء كانت متفصلة او متواصلة فان الوقف
 قطع الكلمة عما بعدها اما لفورقة التنفس والتمكين اللفظ او لعدم ما يوجب
 الوصلة من التركيب انتهى فان قلت قوله قد مره فان الوقف قطع الكلمة
 ما يوجب كونها قبل التركيب وقفا حقيقة لاحكام الانتفاء ما يوجب الوصلة
 فلم قال انها قبله في حكم الوقف قلت في الوقف حقيقة لا يكفي مجرد القطع
 لعدم ما يوجب الوصلة بل لا بد من سكتة بعد القطع قال الرضى وليس كل ساكن
 وقفا لانه لا بد للوقف من سكتة بعد الساكن ولو كانت خفيفة واللام بعد
 المسكن واقفا لانك اذا قلت من انت ووصلت من بابت لا تسمى وقفا
 مع اسكانك نون من فعلى هذا يجب في الاسماء المعدودة سواء كانت من اسما
 العدد او اسما حروف او غيرها ان يراعى فيها احكام الاسماء الموقوفة عليها
 انتهى وما يجب ان يعلم ان ما اشتهر من جواز انتفاء الساكنين في الاسماء المعدودة

وقفا وصلوا في غيرهما وقفا وان أوهم الجواز مطلقا سواء كان الأول حرفا
 صحيحا أو لا لأنه مخصوص بما إذا لم يكن أو لها حرفا صحيحا قال الرضوي اعلم ان الحرفين
 الساكنين إذا كانا أولهما حرفا صحيحا لا يمكن التماثل مع اللاحق اتيانك بكسرة حلية
 غير مشبهة على الأول منها فيجب المستمع ان الساكنين التقيان وساركة في هذا اليوم
 المتكلم ايضا فاذا تقطن كل منهما علم ان على الأول منها كسرة خفيفة نحو كسر نون
 حركت عين الثالثة بكسرة خفيفة والاحتمال ان تأتي بعد ما براء ان كانت ثم قال
 بعد كلام طويل فلما ترى ساكنين ملتقيين في أسماء الحروف الاوولها حرف لين
 نحو حيم وآل نون اقول وكان المصنف اورد صا د ا ف في حكاية جمعهم بين
 دون مثل كير بشر قوله ثم ان مستيما بها اي سميات هذه الالفات التي
 يتبين كونها أسماء الحروف المباني لما كانت عنصرا لكلام اي صلوا مادة التي تتركب
 منها وبسائط التي يتركب الكلام منها عطف تفسير قوله وجواب لما قوله فتحت
 السور اي السور المعهودة المعلومة بطائفة منها اي من تلك الاسماء والاسماء على غير
 منها اي المسميات او المراد افتتاح القراءة والمسميات انما وقع في افتتاح
 الكتاب وليس المراد بابتداء السور بطائفة منها افتتاح كل سورة من السور
 المصدرة بها بطائفة منها بل المراد بابتداء افتتاح مجموع تلك السور بطائفة من تلك الاسماء
 لا بجميعها او الواقعة في اوائل السور اربعة عشر اسما كما سيأتي في هذه الاربعة
 وقعت في اوائل تسع وعشرين سورة كمن الواقع في بعضها واحدا مثل صوني
 بعضها اثنان فصاعدا الى الخ فلما ارد ان بعضا من تلك السور ليست منفتحة
 بطائفة منها مثل صوني قالوا لا تتركب طائفة هذا وكان المصنف اورد بالافتتاح
 الافتتاح الاضا في اي جمل بسملة لان الحقيقة على مذهبه انما وقع بالبسملة
 ثم الغرض من هذا الكلام ليس مجرد بيان وجه افتتاح بعض السور بهذه الاسماء والآ

والآل كما ان يكفي ان يقول وانما افتحت بها ايقاطا ابل الغرض بيان وجه الافتتاح
 بها بعد بايتين اثنا عشر حروف البهاء اذا الافتتاح بهما لا يخلو عن شكل
 لان اسماء حروف البهاء انما تذكر حالها بكلمة فانك انما تقول صا د ا با اذا
 تبحرت ضرب فاشا بتصدير الكلام بكلمة ثم وجعل حذو حذو طية الى ان الافتتاح
 المعتل بالايقاط والتبني ووقع الاسماء متأخر عما سبق من جعل هذه الالفات بسائط
 الكلام ومبتدأ عنها اذ الغايات المذكورة لا ترتب على مجرد الافتتاح بتلك
 بل ملاحظة كونها أسماء بسائط الكلام وبهذا التصريح يندفع ايضا انه كيف جاز
 تحليل جواب لما هو معتل يدخل لما لا يظهر ان جواب لما هو الافتتاح المعتل ان
 مدخولها سبب لهذا الافتتاح لا مجرد الافتتاح قوله ايقاطا معقول له قوله فتحت
 بخذف اللام وكذا قوله ويشير بالوجود بشرط جواز حذفها اذ كل من الافتتاح والايقاط
 والتبني فعل الله تعالى وفي لفظ الالفات والتبني اشعار بانهم عن حال القرآن
 نامون من اعجازه خافلون فاريديا يظلم عن من الغفلة ونعمة التعامى لعلم
 يشبهون قوله لمن تحدى بالقرآن التحدي طلب المعارضة وقد يطلق على المعارضة
 يقال تحدى فلانا اذا عارضته فعلى الاول تحدى على بنا بالمجمل اي طلب
 معارضة وعلى الثاني على بناء الفاعل اعلم انه ذكر في الكشاف في وجه وقوع هذه
 الاسماء في فواتح السور وجوه ثلثة اولها كونها أسماء للسور وثانيها الالفات
 ووقع العصا وثالثها تقدمه دلائل الاعجاز والمقدم الاخيرين واخر الاول
 واورد به بصيغة التبريز اشارة الى سؤرتيه وضعف الاول وكونه بمنزلة التقديم
 لما سبق من ان الغرض منها بيان وجه الافتتاح بهذه الاسماء على تقدير جعلها أسماء
 لحروف البهاء من حيث انها أسماء لها لا مطلقا وقد نية على صاحب الكشاف في وجه
 قال فان قلت قد بينت انما أسماء الحروف المعجم فادرج وقوعها على هذه الصورة فواتح

اسماء

للتسور ولما كان الوجهان الاخيران كما معان ذلك التصدير ويصحانه ويندفع بهما
ما يتوجه عليهما من انه كيف ذكرت هذه الاسماء في غير حال التبعي قد هما المعنى
بمختلف كونها اسما لتسور فانه لا يجمع ذلك التصدير بل يعاين في وجوده بجزء
الافتتاح بهما لا على ذلك التصدير الذي يبنى الكلام عليه ومن هذا ظهر وجه
ضعفه ايضا **قوله** ويشيها على ان المتلو عليهم عطف تفسير لقوله اي قاطب
عليهم راجع الى من وجموعا عتبار المعنى كما ان افراد ضمير تحدي باعتبار اللفظ
قوله كلام منظوم مما ينطقون من كلامهم المراد بالكلام معناه اللغوي في الكلام
لان المتلو عليهم يعرّفها والركب المراد بنظم الكلام بجزء التركيب لا باللفظ كقوله
المعاني متناسفة الدلالات على حسب مقتضى العقل لان النظم بهذا المعنى مخصوص
بالكلام البليغ والمقصود التبيين على ان المسميات عنصرا منطوق الكلام وبسائطه
بليغا كان اول **قوله** فلو كان من عند غير الله لما عجزوا عن آخريم اشار بالفاء
الى ترتيب على ان الابقاط والتبيين هو التبيين للاستدلال على عجز المتلو عليهم
وانه من عند الله وببانية انهم وان علموا بجزء استماع المتلو من منظوم مما ينطقون
منه كلامهم لكنه بكونه عبارة عن الكلمات الدالة على معاني مقصودة لا تنقل
الذين عند سماعها الى معانيها للعلم الضرورى بان ايراد ليس الا للافهام
معانيها لا الابقاط والتبيين اما هذه الاسماء الدالة على بسائط الكلمات
فلم تخلت عما يستعمله الكلمات المتلوة من سابع معانيها الى الافهام
المانع من التيقظ والانتباه تحضت لابقاط والتبيين فيكون كقوله العصا
وتس حكيم يستهوا ويشبهوا الى حاله فيستدوا على اعجازه وقيل ان اعجازهم
ليس تركيب الحروف بل تركيب الحروف على اوله ببناء وانما هو من تركيب الكلمات
فوعصر الكلام البليغ وبسائط الكلمات فابقاطهم بان حروف الكلمات ما هو عندهم لا

عصام

لا يلقى بالتبيين بل التباين بالتبيين على ان الكلمات هي ما عندهم فكم كبرها من عند الله
حتى عجزوا انتهى والجواب ان كون منشا الابقاظ تركيب الكلمات لا يترجم
ان يكون عنصرا للكلام وبسائط الكلمات اذ ليس المراد من عنصرا الكلام وبسائطه
الى الكلام اعنى الاجزاء والاولية حتى تكون هي الكلمات بل المراد ما يكون
ويشبهه اليه تركيب لان الكلام مركب وقد صرحوا ان كل مركب لا بد له من الانتهاء
الى البسيط اذ البسيط مبداء التركيب فعلى هذا بسائط الكلام وعنصره ليست
الا الحروف لا الكلمات فبقي الابقاظ بان حروف الكلمات هو ما عندهم
اخذ بالتحقيق وقصر للمساواة جسم المادة البشرية الكلية اذ على تقدير التبيين على ان الكلمات
هي ما عندهم كما يدعيه الى الوهم من ان التركيب يكون هذه الكلمات هي ما عندهم
فلذا لا بد من ان يقال ان بسائط تلك الكلمات وما يشبهه اليه
تركيبها الحروف التي هي ما عندهم فاكفى بالتبيين اليه اولا على انك قد عرفت
ان المراد بالكلام المعنى اللغوي المتداول للمفرد والركب ككونه عبارة عن
المتلو عليهم وهو عام فوجب ان يحكم عليه بالتاليكف على وجه يشتمل جميع اقسام
طالبا ان يقال هو مؤلف من الحروف وما يتوهم من انهم ليسوا عاقلين عن ان
القرآن من كلامهم ومركب مما يتركب من كلامهم حتى يحتاج الى الابقاظ فقد
عرفت ما يدفعه وهو ان الابقاظ باعتبار صورة الاستدلال المشعوبه قوله
فلو كان من عند غير الله اهتم ان معنى قوله لما عجزوا عن آخريم لما عجزوا وكلمهم
لان قوله عن آخريم صفة مصدر محذوف اي عجزوا عن آخريم فيفيد التناول
لان العجز اذا صدر عن آخريم فقد صدر اولا عن الاول كذا في حاشية الحاشية
للسيد قدس سره وقال في شرح المفصاح اي يتبادر عن آخربا بالجماء و
قال وفيه مبانة ليست في تقدير متبادر عنها والبيان باعتبار الجمع بين

عصام

التجاوز والتباعد قول مع تطاهرهم أي تعاونهم على المضادة والمضارة
 قول وقوة فصاحتهم أي بلاغتهم إذا العجاز انما هو باعتبار البلاغة فلا يريد
 مجرد الفصاحة بل ان يكون عجزهم لعدم بلاغتهم مع قوة فصاحتهم لأن فصاحة
 المتكلم لا يستلزم بلاغته لما تقرر ان كل مبلغ فصيح وليس كل فصيح بليغا لكن كثيرا
 يسمى البلاغة فصاحة صرح به في التخصيص قول عن الاتيان بما يدانية أي تعاريف
 فضلا عن المعارضة بما يباويه ويكون نانية محكية عن متعلقة بعجزه والارتم
 تعلق جارين من نوع واحد كما عرفت ان تعلق الاول باعتبار معنى الصدور
 او التباعد والتجاوز فهو في الحقيقة غير متعلق بعجزه وقيل عدم جواز ذلك فيما
 اذا كان كلاهما على معانيهما اما اذا خرجت احدهما عنه وجعلت مجردة
 ككلمة فلا كلام في جوازها من دون بان كونه بمعنى كالم هو حاصل معناه بعد توجيه الكسب
 واعتبار التضمن لتصبح العبارة لانه بمعنى كالم ابتداء على ان هذا القائل بعد
 ما قرئ من احرام يتولى أي عجزه وكلمة حال و افادة التثنية انما هو من كلمة من لانها
 عندهم للبعد والمجازة فيكون معنى قولهم عجزوا عن احرام جاوز عجزهم من احرام
 فافادة التثنية ظاهرة من غير تقدير ولا تضمين فانظر كيف صرح في ابراز المعنى
 بتقدير جاوز وتضمن العجز مع البعد والمجازة في كيف نفى التثنية والتضمن قبل
 هذا الاتهامت قول وليكون منصوب بتقدير ان عطف على ايقاظا وتبينها معجى اللام
 لانها شرط صحتها لعدم كونه فعلا في عمل الفعل المعتل به وليد تغير الاستواء
 من اول الامر على التعادير بين الوجدان فانها وان اشتركا في الاشارة الى الال
 الا ان الاول بالنسبة الى حال الكلام المنزل وهذا بالنسبة الى حال المتكلم بل انزل عليه
 فما ناطران الى تغري قوله فانها تارة بسورة من مثل من رجوع التغير في مثل الى تارة
 او الى عجزنا قول اول يقع الاسماع برفع اول على انه اسم يكون وقوله

بفعل واحد
 صفة انه

مستقلا بنوع من العجاز خبره والمعنى ليكون القليل الاول للجمع من السورة
 المصدرية بها مستقلا بنوع من العجاز بحيث لا يتوقف اعجازه على ما بعده من
 قول فان النطق باسما الحروف بيان لوجه كونه مستقلا بنوع من العجاز يعني
 ان النطق بانفس الحروف في تضاعف الكلام وان كان مما يتاوله الحواس
 والعوام لكن النطق باسماها يخضع من خط أي كتب ودرس أي تعلم واخذ من العجز
 فيدخل فيه ما اخذ من افواه الرجال قول فانما من الامم وهو الذي لا يعرف
 الكتابة ولا يقدر على مطالعة الكتب فقوله الذي لم يجالط الكتاب صفة كالتفة
 للماضي فان من خلت الكتاب أي اهل الكتب والكتابة يلزمه عرفان يعرف الكتابة
 ويعدر على مطالعة الكتب قول فتبعد خارق للعادة فيكون معجزة لانها الامر
 الخارق للعادة الظاهر على يد مدعي النبوة واعترض صاحب الترتيب بان النطق
 باسما الحروف لا يعجزون إذ يمكن تعلمه ولو سماع من صبي في اقل مدة و اجاب
 صاحب الكتاب بعد تسليم ان تعلمه بالسمع من القبي يمكن في نفسه بل يمكن من علم
 محكميه فضلا عن صباينهم لانهم كانوا قوما امين لم يكن قريش قضاها بفضيضا
 في ذلك الوقت سوى اثنين او ثلث من اهل الخط والجماد وكانه فانس ذلك
 الزمان بالزمان الذي هو في انتهى و زبدة الكلام ان صدور هذه النقاط
 عن لم يمارس الخط والكتابة واشتهر بعدم الممارسة ولم يكن من عادة الاقباس
 يدع غير كالعرب العرايا اذا تحلم بالزنجية وكان في كلام المصنف ان لفظ
 النوع في قوله مستقلا بنوع من العجاز نوع اشارة الى دفع هذا الاضراء
 فان فيه ايماء الى انه ليس فيه حقيقة العجاز بل ان يكون متمنع الصدور عن البشر
 بل فيه شائبة العجاز كونه مستبعدا مستغرابا من جهة صدوره عن مستبعد ذلك
 نظر الى حاله من كونه نشابا من قوم امين لا يعلمون الكتاب الا امانى قول كالكاتبه

يقال حكمة السن واخنة اذا حكمت
 انما رب في الامور
 سلمة

والتلاوة أي كما سبقت في كتابه والتلاوة من قبل ان ينزل على الكتاب ^{نطق}
 به قوله تعالى وما كنت تتلون من قبل من كتاب ولا تحطبه بينك قوله سيما وقد راعى
 في ذلك؟ سمي بمعنى المثل يقال هما سيان اي مثلان قال الرضي وتضمن في هذه
 اللفظة أي لا سيما تصرفات كثيرة لكثرة استعمالها فيقولون لا سيما
 بتجفيف الياء مع وجود لا وحذف لا انتهى وما في لا سيما اما زائدة او موصولة او
 موصولة ومعناه على الاول نفي المثل فقط أي لا مثل وعلى الاخير نفي المثل
 مع نفي المعرفة او المتكبر هذا الصلح جعل بمعنى خصوصاً فنصب سمي في الأصل
 على انه اسم لا التي لشيء الجبس والخبر مخذوف والتقدير لا مثل يوجد وبعد جعل بمعنى
 خصوصاً يكون منصوب المحل على المصدر لقيامه مقام خصوصاً واللفظ يكون باقياً
 على نصبه الذي كان له في الأصل حين كان اسم لا اذا المنقول من المعنى الكلي المذكور
 هذا المعنى هو مجموع لا سيما لا سيما لان المناسبة انما يتحقق بين معنى لا سيما وبين
 التخصيص فيما بعده ثلثه اوجه الجواب إضافة سمي اليان كانت زائدة كما في
 غضبت من غير ما جرم والرفع على انه خبر مبتدأ مخذوف ان كانت موصولة او نحو
 والنصب على الاستثناء لان عدة من كلمات الاستثناء وصرح به الرضي
 في المفصل ايضا لكن الرضي لم يرض به وقال اما لا سيما فليس من كلمات الاستثناء
 حقيقة بل المذكور بعد معنى على اولوية بالحكم المتقدم وانما حذف من كلامه لان ما بعده
 يخرج عما قبله من حيث اولوية بالحكم المتقدم انتهى وقال بعض الفحول من اجله ^{صحة}
 وتحقيقة انه لا استثناء عن الحكم المتقدم بحكم عليه على وجه انم بحكم منس الحكم التبعي
 انتهى ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم على مذنب من قال ان حقيقة الاستثناء مجرد
 الاخراج عن المتعدد ولا بشرط الحكم على المخرج اذ الحكم في المخرج بوجه انم منس الحكم
 التبعي لا يقدح في تحقق حقيقة الاستثناء التي هي الاخراج لا بشرط الحكم اذ

العلامة الدونية

اذ عدم اشتراط الحكم لا يلزم اشتراط عدم الحكم واما على هذا من قال ان الاستثناء من
 النفي اثبات ومن الاثبات نفي فعنده حقيقة الاستثناء هو الاخراج عن المتعدد
 الحكم على المخرج بنقيض حكم المتعدد حتى ان كان حكمه سلباً حكم على المخرج ايجاباً والعكس
 فح لا يتم ما ذكر تأمل ويستشكل ايضا بان الحكم بكونه من كلمات الاستثناء بأي نحو
 العاطف عليها كما في قول امر القيسر لا سيما يوم بدارة طبل لان العطف
 لا يدخلها فلا يصح جمل القوم والازيد وبأي ذكر الواو ايضا بعد سيما كما في قول المعصم
 سيما وقد راعى لان توسيط العطف بين كلمة الاستثناء والمستثنى عام حميد
 ويندفع الاول بما ذكره الرضي من ان الواو منه اعتراضية كما في قول الشاعر
 فانبت طالح والطلاق ايتها اذ هي مع ما بعد با بتقدير جملة مستقلة ويندفع الثاني
 بما يستنبط من كلام الرضي ايضا من كون الواو حالية ويؤيده كلمة قد في قول المعصم
 وقد راعى اي راعى الاعمى فان المعنى ان المنطق باسمااء الحروف وكيف ما تنفوخ
 مستغرب من الاعمى ونوع محزنة له خصوصاً حال كونه مرادعياً في ذلك النطق بما يحزن
 عنه الا ويب أي الماهر في القنون الادبية الارب أي القوم العاقل العاقل
 في فن أي فن الادب المقصود بهذه الاوصاف الجمالفة الكليدة وقد توهم
 بعض شرح الكشاف وتبعه بعض ارباب الجواشي ايضا ان اعتراض صاحب
 التقريب انما يتدفع بملاحظة قوله سيما وقد راعى اي أي المستغرب ليس مجرد
 التلقظ به بل مع لطايعها التي ذكرت بعد قوله سيما فان تلك اللطائف
 لا يمكن رعايتها من اعمى الابوي قال قدس سره ورد هذا بان صرح كلام المصنف
 وال على ان المستغرب هو النطق باسماى الحروف مطلقاً مع الاشتراك
 بعدم الاقتباس اي المقصود بيان الفائدة في كل فائده وبما ان الرعايته انما
 هي في القواع باسماى الحروف لا في اوصاف الحروف واحوالها بعد

قال الرضي فاذا قلت احب زيدا ولا سيما
 ركب تنويني خصوصاً ركباً فركباً حال
 من منفرد الفعل المقدر اي واحقه زيادة
 المحية خصوصاً ركباً وذكر اني نحو احب ولا سيما
 وهو ركب انتهى فجعل الواو الواو مع بعد لا سيما
 في قوله وهو ركب حالية وهو موضع
 الاستنباط ^{سليمان}

يبلغ وترجم لا يتعطف بما قبل المصنف احد من خدق العلماء المتبحرين فيما يتعلق بالحروف
 فضلا ان يتعطف بها غيرهم فكيف يكون اول ما يقع اسماع الخيطين بها استقلالاً
 بوجه من الغراب تقدمه في لائل الاعجاز وفي عبارة المعصم منع آخر عن مدخل
 سوى ما ذكر من الوجوه وهو ان سيمانا سيملا اذا تم ما قبله وجعل بعده زيادة تاكله
 قوله وهو اي ما يعجز عليه لا ويرى بالتصغير راجع الى قوله في قوله يعجز عن والقول بانه
 راجع الى مصدر راعي وهو الانسب لا يراود وارجاء الى ما في ما يعجز مروج لانه
 الخان يكون ما يعجز عنه الاديب امر آخر وراء اليراد المذكور ويكون ذلك اليراد
 رعاية ذلك الامر الآخر مع ان الظاهر ان ما يعجز عن الاديب هو هذا اليراد لا آخر
 يكون هذا اليراد رعاية لانظمت مرتين في محل المعنى ان ما يعجز عنه المدة هو انه
 اوروني هذه الفواعل اربعة عشر اسما اي بعد اسقاط المكررات والالتجوع الاساس
 المذكورة فيها مع تكرار ثمانية وسبعون سماً لكن الباقي بعد اسقاطها مكررا رابعة عشر
 اسما وهي الالف واللام والميم والقاذ والراء والكاف والمهاء والياء والعين
 والطاء والسين والحاء والقاف والتون بجميع مسمياتها فقلت نفس حكيم
 فاطع له سر قوله هي نصف اسماء حروف المعجم اي هذه الاسماء الاربعة عشر المودة
 في هذه الفواعل نصف اسماء حروف المعجم في العاموس وحروف المعجم اي الابعام
 مصدر كالفضل اي من شأنه ان يعجز انتهى في الصحاح اليه النقط بالسواد وغيره مثل
 الساء عليها نقطتان تقول اعجت الحرف وعجت بالشد يد ولا تقول عجت محققا
 ومنه حروف المعجم وهي الحروف المقطعة يختص اكثرها بالنقط من بين حروف سائر الابعام
 ومعناه حروف الخط المعجم كما تقول مسجد الجامع وصلوة الكاودناس يجعلون المعجم
 بمعنى الابعام كالمدخل والمخرج اي من شأن هذه الحروف ان يعجز اي ينقط وصل حقيقة
 اعجت الحرف ازلت عمة فالمعنى حروف الابعام اي ازاله العجمة انتهى وتقول الراء

قول مروج

قال العلامة النيسابوري في شرحه في قوله
 هذه الفواعل اذا حذف منها المكررات
 ما يمكن ان يكتب من على مراد من نمسك
 وهذا غير صحيح انه متكلف فلهذا اوردته
 انتهى وانا ايضا لهذا اوردته في الخامس
 على حدة

الازمى عن اليلث ان الحروف المقطعة تيمت بحجة لانها اعجمية اي للبيان لها وان
 كانت اصلا للحكم كلها واما كتاب معجم معناه منقط ليقين عجت فيكون الهمة للتسليم
 قوله ان لم يعد الالف اي المدة الساكنة فيها اي في حروف المعجم يعني ان اربعة عشر
 اسماء نصف اسماء حروف المعجم نصفها مستويا بلا زيادة عليه ولا نقصان
 عنه على ما انتهى اليه صاحب الكشاف بل كونها نصفها المستوي مشروط بان لا يعد
 الالف الساكنة في حروف المعجم حرفا براسها اما بان لا يعد حرفا اصلا بناء على
 اصلية في الالف يكون منقطا عن الواو والياء والهمزة او متولدة من اشتباع
 الفتح او يعد حرفا لكن لا براسها بل يدرج مع الهمزة تحت مولد الالف بناء على
 ان اسم الالف تينا ولها معا وانما متحدان ذاما وانما التعاير بينهما باعتبار
 السكون في الالف والحركة في الهمزة ولذا كتبت الالف الساكنة واما متحركة فاذا
 لم تعبّر اصلا او ادرجت مع الهمزة تحت الالف يكون الاسم ثمانية وعشرين
 نصفها المستوي اربعة عشر بخلاف ما اذا عدت حرفا براسها بناء على انها اسم للمدة
 التي هي وسط جارا مثلا كما هو المتعارف عند الجمهور فترقى عدد الاسماء الى تسع
 وعشرين او المتحركة تكون خارجة عن العدد لعدم اندراجها تحت الالف فيحتاج
 في عددها الى لفظ الهمزة كما قال سيبويه اصل الحروف العربية تسعة وعشرون حرفا
 وهي الهمزة والالف والمهاء وساقها الى آخرها بحسب ترتيبها في الخارج وهذا
 البيان اندفع ما توهم انه لا حاجة الى هذا الشرط لان الاسماء الاصلية لحروف المعجم
 ثمانية وعشرون لان لفظ الالف مشترك بين المدة والهمزة واسم الهمزة مستحدث
 لا اصلي والمذكور في التبعي الالف للهمزة فاربعة عشر نصف تحققي على الاطلاق
 من غير شرط لما عرفت ان هذا مبني على دراجتها تحت مولد الالف وعدم عددها
 حرفا براسها وان كونها تسعا وعشرين مبني على اعتبارها حرفا براسها بتخصيص اسم الالف

عبارة الكشاف هكذا وهم انك اذا تأملت
 ما اوردناه من سلطان في الفواعل من الابعام
 وجدتها نصف اسماء حروف المعجم اربعة عشر
 سواء قال قدس سره في وجودها نصفها
 مستويا بلا زيادة عليه ولا نقصان عنه
 سلمه الله

بالتسكنه فلا يد من الشرط الذي ذكره المصنف قوله في تسع وعشرين سورة طرف
مستقر منصوب المثل على انها حال عن مفعول اورداي اوردا ربعة عشر اسما كما
في تسع وعشرين سورة او وصف مصدر محذوف اي اراد ان كانا في تسع هـ فطرف
لغو متعلق باورد بعد ما غير تعلق الطرف الاول اعني قوله في هذه الفواعل ولا يكون
تعلقه بنصر اورد ولا يلزم تعلق جارين من جنس واحد بفعل واحد وهو غير جائز
بدل من هذه الفواعل او حال منه او وصف له والفضل للمتقدم قوله بعد ما اي
حال كون تسع وعشرين سورة ملتبسة بعد حروف المبع او مساوية له فهو حال
فما قبله او هي كائنه بعد ما على ان يكون خبر متبدا محذوف قوله اذا حدتها اي
في حروف المبع الالف الساكنة وقد سبق بيان كيفية حدتها منها وارتقاء
عددها الى تسع وعشرين ولا شك ان اراد نصف اسمي جميع الحروف باعتبار
في سور عددها بعد جميع الحروف باعتبار آخر غير متصور من الاعمى فهو ما ينطقون
الهوى ان هو لا وحي يوحى وفي اراد كلمة ان في جانب عدم الحد وكلمة اذا
في جانب العداشارة الى ان المتحقق هو الحد وان عدمه يشكوك غير مقطوع
قوله مشتتة على انصاف انواعها منصوبة على انها حال من اربعة عشر والاشارة
جميع نصف المراد بها ما هو اعم من التحقيق والتقريب كما ستعرف كلامها في محله
ان شاء الله تعالى وليس المراد بالانواع جميعها لانها كثيرة يرتقى عند البعض الى
اربعة وربعين نوعا وبعضهم زاد وبعضهم نقص للناس فيما يعشقون تدابرها
فالمراد ما يشاهد انواعها وهي ما ذكره المصنف هنا فلا يرد انها مشتتة على ما
بعض انواعها كحروف الغنة وهي الميم والتون الساكنة والحرف المكرر كراء
ثم ان المذكور في الكتاب لفظ الاجناس المصنف عدل في لفظ الانواع وهو
الموافق لما ذكر في المصنف حيث قال في قسم القوم مساجل الحديث لا يتم الا

164
الابعد التبي على انواع الحروف التسعة وقال ايضا انها تنوع الى مجموعة
ومهموسة الا وليس هذا مما على انه لا فرق عند اهل العربية بين الاجناس والانواع
حتى يكون وجه العدول التفتن في العجالة بل وجهه هو ان هذه الاقسام ليست
تحتها الا الجزئيات الحقيقية ولكنها مثلها ما هي ان الحروف وفوقها كلمات
مترتبة او فوقها حروف المعجم ثم مطلق الحروف ثم مطلق الصوت فهي في هذه
السلسلة وقعت احزابا مترتبة الى الاشخاص كاللسان في سلسلة الكلمات
المترتبة فهي نوع اخر وفوقها اجناس وتحتها اشخاص ويجب ان يعلم ايضا ان قسم
حروف المعجم الى هذه الاقسام ليس تقسيما واحدا حقيقيا الى اقسام متباينة
كقسم العنصر الى الاربعة اذ لا يبين الشدية والرخوة مثلا المجهورة والمهموسة
بل ينسك تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة الى اقسام مختلفة متداخلة غير
متمايزة بالا عبارات والاشياء ولا يلزم التباين بين جميع اقسامها بل بين
اقسامها الخارجة من كل تقسيم على ما هو شأن التقسيمات المتداخلة في واحد قوله
قد ذكر من المهموسة شروع في تقصلا ما اجمله من انما شتملة على انصاف انواع حروف
المبع يعني انها تنوع باعتبار ضعف الاعتماد على المخرج وقوة الهموسة ومجهورة
قد ذكر من المهموسة كذا ومن المجهورة كذا وقد قدم المهموسة لان المذكور نصها التحقيق
بخلاف المجهورة على ما سيجي بيانه قوله وهي اي المهموسة وفي بعض النسخ وهو تقدير
التضمير باعتبار الجزر واشتقاقها من المهموسة وهو في اللفظ التضعيف المعنى قال تعالى
فلا تسمع الا همسا وعزها علماء الاشتقاق بوجوه اظهرها ما ذكره المصنف قوله وهي
ما يضعف الاعتماد على مخرجه وتوضيح المقام ان لسان نفا ضروريا عمدا
من قبل الطبيعة دون تكلف اختياري وذلك النفس هو خارج من الحروف ما را
بمضامين الحلقوم ووسط اللسان وحافتها الى انصاف النغم والصوت كيفية عارضة

لشد النفس والحروف كصفات عارضة للصوت يصيرها قطعاً مختلفه بالآلات
 موحدة لذلك من الحجرة والعضلات والشقة فالنفس الضرورية مطية للصوت
 ومركب للحروف والمخرج عبارة عن مواضع خروج النفس والمراد بالاعمال عليها
 ما نعتها ومصادمها للنفس الخارج ولهمزة الممانعة مراتب متفاوتة بقوة
 وضعفا فان ضعفه بحيث لا يسقى لها اثر معاودة اصلها فنكر لا تكيف
 منه بكيفية الصوت والحرف فيصير نفساً ذاتاً وان قويت لكن لا الى حد تكيف
 كلمة بكيفية الصوت والحرف بل بعضه فهو الهوان قويت واشدت حتى تكيف
 كلمة بتلك الكيفية فهو الجهر فاقان بعضهم من ان الجهر اشباع الاعمال في مخرج الحرف
 ومنع النفس عن ان يجري معه والنفس وكذا ما قيل الجهد انحصار النفس في مخرج
 الحرف والهمس جري ذلك فخرج الكل الى ما ذكره المصنف من ضعف الاعتماد
 على المخرج وقوة فالواد الذي يعرف به بتباينها انك اذا كررت القاف فقلت
 فقط وجرت النفس الى مخرج كلمة متكيفة بكيفية الصوت محصوراً لا تحس معها شيئ
 واذا قلت كلك وجرت النفس الى مخرج الصوت قال في المفصل تردد الكاف
 في النفس معاً ودالها ومساها للصوتها **قوله** ويجمها اي المهموسة تشبهتك
 اي هذا القول في الهمزة في حصة اللوح في اسم امرأة والشدة اللاحقة في المسئلة
 ومن يقال لكدي شحات ونظ عن الزمخشري في الاثني معناه مستكدي عليك
 هذه المرأة اقول المراد منه ومن غيره ههنا مجرد الحروف المجموعة في هذا القول
 غير قصد الى معناه ولو كررت هذه الحروف مثلاً بغير هذا الترتيب لحصل المقصود ايضا
 قال في القاموس والحروف المهموسة حنة شخص فشكت **قوله** نصفها منصوب
 على انه مفعول ذكر والمراد النصف الحقيقي لان تلك الحروف عشرة والمذكور
 في القواعد خمسة ذكرها المصنف في الماء والماء، والصاد والسين والكاف

كل لم مجموعة مكتوبة في عصبة وعصبة
 يقال عض الرجل فهو عض اذا كان
 كثيرة العضلات **سكارة**

قوله مقاد والماء اي مقاد وادعها
 للكاف ومساها اي مماثلة للصوتها
 اي لصوت الكاف واصله وكذا النفس
 لا يلف الكاف بل يساها واما على
سكارة
 المتكدي يشيد الدال الذي يسيل
 الناس بالاحاج **سكارة**

والكاف فالمراد ك ايضا تسمى الآء، والسين والهاء، والفاء، والواو، والياء
 الخمسة بالمراد ككونها حروفاً نورانية **قوله** ومن البوقى عطف على قوله من المهموسة
 اي وذكر من البوقى وهي الحروف التي بقيت من تلك العشرة المهموسة وقوله بالجمهورية
 صفة لبوقى اشارة الى انه لا واسطة بين المهموسة والجمهورية كما بين شديدة والرخوة
 بل ما عد المهموسة جمهورية ولم يعرف الجمهورية بما يقوى الاعمال وعلى مخرجه اعمالاً وعلى
 يفهم من تعريفها يتباينها بما يقابلها وقوله نصفها منصوب اي يذكر المذكور الملاحظ
 في المعطوف **قوله** اي هذا النصف لن يقطع امر على صيغة المجهول اي هذا الصوت
 لان الحروف المجموعة فيه تسعة وهي نصف ثمانية عشر الباقية بعد اخراج الغنة المهموسة
 من جميع الحروف الثمانية والعشرين فمد النصف ايضا تحقيقاً لكن هذا اذا لم يعد
 الالف حرفاً بارزاً واما اذا عدت في نصف تقريبي لان الباقية بعد العشرة تسعة عشر
 والنصف لها صحى واهم ان المصنف في الجمهورية قولاً يجمع نصفها المذكور في القواعد
 ولم يذكر قولاً يجمع مجموعها وفي المهموسة عكس الامر فذكر قولاً يجمع جميعها ولم يذكر
 المذكور في القواعد قولاً يجمع بل عدتها باسمها كما بين في الامر على الشهرة لا على العلم
 لوجود قول جامع لجميع حروف الجمهورية ايضا وهو **قوله** قو ريف اذ غرا جند
 مطيع لكنه لم يشهر استشارته تشبهاً بحصة القوام موضع ودرجته في تركيب
 الماوى **قوله** ومن الشديدة الثمانية المجموعة في اجدر طبقك اي وذكر من الحروف
 الشديدة التي عددتها ثمانية يجمعها قولك اجدر طبقك على صيغة الخطاب من اللاحق
 وطبقك نفتح الباء، ونصب العاف ومعناه جعلت طبقك جيداً واعلم انهم سماوا
 حروف البهاء قسماً ثمانية الى ثلثة اقسام شديدة ورخوة واما بينهما وجعل
 بعضهم هذه القسمة ثمانية والمخاضار بالانقل الا قام وسهل التوسط
 ولم يذكر لها تعريفا لعدم اختلافهم في تعريفها مع ان المقصود منها تعيين النوع

باعياننا واعدادها لتيمر المذكور من كل منها في الفواتح مما ليس بذكر كذا وكذا وما
تعريف المسموت فقد عرفت انهم ذكروا الحد واداء المصنعة بالتعريف على انه ^{المراد} ظاهر
واكتفى هناك بالتعريف التعريفي عن التعريف العددي ومنها عينها بالعدد لان
المطلوب هو هذا التعريف كما عرفت قال الشيخ الرضوي في شرح الشافية ونحو
بالشديدة ما اذا نطقت لم يخرج الصوت وبالرخوة ما يخرج الصوت عند النطق
ثم قال والفرق بين الشديدة والمجورة ان الشديدة لا يخرج الصوت عند
بها بل انك تسمع به في ان تخم ينقطع والمجورة لا اعتبار فيها بعدم جري الصوت
بل الاعتبار فيها بعدم جري النفس عند الصوت بها قال واذا اشبعت ^{الاشباع} ^{الاشباع} ^{الاشباع}
وجري الصوت كما في الفداد والظا والزاء والعين والعين والياء فهي ^{المجورة}
رخوة وان اشبعه ولم يخرج الصوت كالقاف والجيم والطاء والذال فهي مجورة
شديدة انتهى فعلم ان مناط الشدة والرخوة على اعتبار جري الصوت
وعدمه لا على اعتبار جريان النفس وعدمه كما في المجورة والمسموت ^{تسقط ما توهم}
ان الحصار جري الصوت في حرجه انما هو بمنع جريان النفس مع النطق ^{بالحرف}
وهو ناش من قوة اعما والحرف على حرجه فلامع ذلك بعض الحروف المسموت
كالكاف وبعض الحروف المجورة كالقاف والطاء في الحروف الشديدة ^{قوله}
اربعة بالنصب مفعول ذكر المقدر بجمعها اي بجمع هذه الاربعة اقلك اي حروف
هذا القول ولم يقل نصفها بجمعة كما قال في الاولين بل صرح بالعدد ^{لنساب}
اصله الذي صرح بعده اعني كونه ثمانية والاقط مثلثة طعام يتخذ من اللبن ^{الاصلي}
للخطاب ^{قوله} ومن البواقي اي وذكر من الحروف الباقية بعد الثمانية الشديدة
وهي عشرون حرف الرخوة بالخرصة للبواقي عشرة وهي نصفها تحقيقا ان
لم يعد الالف حرفا اسما بل خص بالهمزة ليختص بالشديدة وانما لم يكنف بقوله

من الرخوة كما في الكشاف بل تبيده بالبواقي ليكون نقسا على اختيار القسمة الثانية لا القسمة
الثالثة الى الرخوة والشديدة وما بينهما كما عرفت وكلام صاحب الكشاف هنا وان
كان ظاهرا في انه اختار القسمة الثانية الا انه اختار الثالثة في المفصل وصرح بكون
المناسب تقديم الرخوة على الشديدة على محاذاة تقديم المسموت على المجورة لمزيدة
مناسبة بين المسموت والرخوة الا انه نظر الى فلة المعدودات وكثرة البواقي
قوله بجمعها ثمة عشرة وضمير المفعول راجع اليها اي بجمع تلك العشرة وفاعل
بجمع قوله خمس على نكرة اي حروف هذا القول في القاموس كقوله اشبه
وصلت الدين والقتال انتهى فحان معنى هذا القول قائل على نكرة وما يليق
ان يبينه على هذا المقام انه يمتحن المجورة بان تكرر ما مفتوحة او مضمومة او مكسوة
كما سبق في فتن بجلال المسموت فانهما كفي فيها التكرير وكوبدون الحركة وانما ^{الشديدة}
والرخوة فالعبرة في معانيهما اسكان الحروف قال في المفصل ويعرف بتاينها
بان تقف على الجيم والثين فتقول الج والطنش فانك تجد صوت الجيم والطنش
مصورا لا تقدر على مده وصوت الثين جاريا مده ان شئت قال الرضوي
وانما كررت الحروف في امتحان المجورة لانك لو نطقت بواحد منها
غير مكرر فعقيب فرا فك منه يخرج النفس بلا فصل فظن ان النطق انما
يخرج مع المجورة لا بعده فاذا تكرر وطال زمان الحرف ولم يخرج معك
الحروف المكررة بنفس عرفت ان النطق بالحروف هو الجايس للنفس وانما ^{كانت}
الحرف لان التكرير بدون الحركة محال وانما المسموت فانك اذا كررتها
مع استتباع الحركة ابدونها فان جوهرها لضعف الاعتماد على فخارجها
لا يجب النفس فيخرج النفس ويخرج كما يخرج الصوت بها نحو كذا وانما اعتبر في
امتحان الشديدة والرخوة اسكان الحروف لانك لو حكمتها والحركات البواقي

الواو والياء والالف وبمنار خاوة ما جرت الحركات لشدة اتصالها بحروف
 الحروف الشديدة الى شئ من الرخاوة فلم يتبين شذرتها انتهى قول ومن المطبقة
 اتى وذكر من الحروف المطبقة بفتح الباء وهي حروف ينطبق معها الشك الاعلى على
 اللسان لانك ترفع اللسان الى فيضيه كك كما ينطبق على ذلك فتكون الحروف التي
 يخرج من بينها مطبقا عليها فالحرف مطبق عليه فهو مثل الحذف والايصال كما لم يشرك
 في المشرك فيه ولم يعرفها كالتقاء بما ذكره القوم لا تعلقهم في تعريفها وقام
 لها قول جامع ذكرها باسمها فقال اتى الصاد والطاء والضاد والظا اي
 اربعة من المهملة والمجرب وقوله نصفها اي ذكر من هذه الحروف الاربعة المطبقة
 نصفها اي المهملة الصاد والطاء وقوله ومن البواقي المنقولة اي وذكر من الحروف
 الباقية التي تسمى بالحروف المنقولة لانها تنفتح ما بين اللسان والحك عند النطق بها فتسمى
 مقابلة للمطبقة ومخالفة لها في النطق بها الطباقا وانصافا فوقه نصفها مفعول
 ذكر المتدرج يكون المذكور اني عشر حروف لان الحروف الباقية بعد اخراج الاربعة
 المطبقة من جميع الحروف اربعة وعشرون ونصفها اثني عشر وهي الالف والتلام
 والميم والراء والكاف والمها والياء والعين والسين والحاء والقاف والواو
قول ومن القلقة اي وذكر من الحروف القلقة وتسمى حروف القلقة ايضا
 وهي من قلقة اذا حركت فسميت بها لعدم سكونها ما لم يتحرك ونزل عن ان الحروف
 انها سميت بها لشدة صوتها من القلقة التي هي صوت الاشياء اليابسة و
 الاول هو الموافق لما في القاموس من ان القلقل والقلقل بينهما المعوان
 السريع الثقيل اي الحرك انتهى قول وهي حروف تضرب عند حوجها
 وعرفها القوم بانها حروف يصعبها ضغط اللسان في مجزها عند الوقف مع
 شدة الصوت المتصعد من الصدر ولما كان هذا الضغط تام يمنع خروج ذلك

المعوان الحسن المعونة او غيره
 فانوس
 سكراته

ذلك الصوت حتى اذا اريد بيانها للمخاطب حتى ان قلقة اللسان وتحركت في موضع حتى
 يخرج صوتها فيسمع عدل المصنف عن تعريفهم وأشار الى ان الاسن في تعريفه هو ما ذكره
 وان ما ذكره من القلقة لا يكفي لم ينضم اليه تحريك اللسان والاضطرار عند اخرجها
 من مجزها كيف هذه الحروف جامعة بين وصفي الشدة واللين لكونها مجززة شديدة
 فاجبر مانع للتضخ عن جريانها والشدة مانعة للصوت عن جريانها فاولا الاضطراب
 والتكلف لم يتبين عند المخاطب مع ان الاضطراب يناسب معناها اللغوي الذي
 هو الحركة بخلاف القلقة فانما لاسب قول ويجمعها اي يجمع حروف
 القلقة المعروفة بما ذكره قديمي هو بفتح الطاء المهملة وكسر الباء الموحدة والهمزة وفي
 القاموس حروف القلقة قطب جده وهذا الضف واضح مما ذكره المصنف وهو المذكور
 في الشايطي وسائر كتب الفراءة ايضا وباجملة حروف القلقة الحروف الخمسة
 في القول المذكور وطبع على وزن فرج من الطبع وهو الضرب على الشئ الاجوف
 كالطبل والراس وسحقها المماقة وقوله نصفها الاقل اشارت الى ان المذكور
 النصف التقريبي الاقل الذي هو الطاء والقاف اذ لا يتصور في الحرف النصف
 الحقيقي وقوله لقلتها تعليل لذكر النصف الاقل مع تحقق النصف التقريبي
 في النصف الاكثر ايضا يعني انما اخار النصف الاقل لقلته هذه الحروف في تعريفها
 فيناسبها ترجيح جانب القلة والحروف المطبقة وان كانت اقل منها لكن لها
 نصف تحقيقي ويؤيد هذا ان الحروف الباقية بعد اخراج الخمسة الاكثر اختير
 نصفها الاكثر لانها ثلثه وعشرون والمذكور منها اثني عشر وهو نصفها الاكثر
 فرجع على النصف الاقل لمناسبة الكثرة وانما لم يذكر المصنف ههنا البواقي لعدم
 تسميتها اياها باسم خاص كسائر البواقي قول ومن اللين الياء اي وذكر من
 اللينين وهما الياء والواو والياء فقط وانما سميت باللين لزوجها في لين بلا كلفة

على اللسان لا تساع مخرجها وهو يوجب انتشار الصوت وانما حصر الياء منها بالذكر
لانها اى الياء اقل ثقلا من الواو وبعد اشتراكهما في اصل الثقل ولم يعتبر الالف كونه
مع انهم عدوا بحرف اللين ايضا حتى قال في المفصل اللينة حروف اللين بصيغ الجمع
كقولهما في التاليف منقلبة عن الواو والياء **قوله** ومن المستعجلة اى وذكر من
الحروف المستعجلة بالمتعجلة ولما كان تعريفهم اياها بما يرتفع بسببها اللين اليه
بوجه او تحاديا مع المطبقة وعدم الفرق بينهما مع انها اعم من المطبقة لا تقيا
هى الاربعه المطبقة مع ثلثة اخرى كما سيذكرها احنا جو الى بيان الفرق بينهما بان
المعبر منها مجرد ارتفاع اللين الى المنك سواء وصل الى حد انطباق المنك عليها
او لا يصل الى ذلك الحد كما في الثلثة الزائدة على الاربعه المطبقة من تلك السبعة
فالصاعد عن تعريفهم وثبت على ان الالف في تعريفها ان يقال وسمى الحروف التي
يتصعد الصوت بها في المنك الاعلى اى يستعلى الصوت عند النطق بها ويخرج
من جهة المنك الاعلى سواء ارتفع اللسان واستعمل الى حد انطباق المنك الاعلى
على سطحه ولم يرتفع الى ذلك الحد بل ارتفع واستعمل اقصاه الى المنك بلا طباق
ثم عيّن عددا وذكرنا باسمائها الزيادة ليعينها وتميزها فقال مضرا بعد ذلك
سبعة ثم ذكر باسماء غيرها فقال **ميتا لتلك السبعة القاف والظاء والطاء**
المهملتان والحاء والعين المعجّان والصاد والظاء المنقوطين فالاربعة
منها مطبقة والثلثة من المنقوطة **قوله** نصفها الاقل بالنسبة مفعول كالمقدر
اى ذكر منها النصف التقريبي الاقل وهو الصاد والطاء والقاف اذ ليس بسبعة
نصف صحيح فوجه اختيار النصف الاقل هو المناسبة في القلة لانها قليلة بالنسبة
الى البواقي المنخفضة والمذكور في بعض النسخ نصفها الاكثر وهو من التاليف
لعدم مطابقتها للواقع ومن لم يثبت له ذلك كان ينبغي ان يقول في المنخفضة

في المنخفضة نصفها الاقل **قوله** ومن البواقي المنخفضة اى وذكر من الحروف الباقية
بعدها اخراج السبعة من جميع الحروف المسماة تلك الباقية بالحروف المنخفضة
لانها حصر اللسان وتثقل عن المنك الاعلى عند التلفظ بها فتقول نصفها مفعول
ذكر المقدر على امر غير مرة ولما والنصف الاكثر اذ البواقي بعد اخراج السبعة اهد
وعشرون ولا نصف لها صحيحا والمذكور هو واحد عشر واكثرها فاضرا الاكثر كونهما
تتصرف ولما احتمل ان النصف المذكور نصفا تحقيقيقا بان يعيد الالف حرفا براسها
حتى يكون البواقي اثني عشر فيكون احد عشر نصفها صحيحا لها اطلوع النصف
ولم يعقده بالاكثر **قوله** ومن حروف البديل اى وذكر من حروف البديل قال
ابن الحاجب في الايضاح انما تعني بحرف البديل الحرف المبدل للمبدل منه بسبب
ان العين تبدل منها والشاء تبدل منها وليست معدودة من حروف البديل
بالاتفاق ثم قال فاذا كان كذلك فعلى اللين من حروف البديل خطأ لانها
لا تبدل **قوله** وسمى حروف البديل احد عشر ولما كان ما ذكره صاحب المفصل في
بيان حروف البديل لا تخلو عن مثل واضطراب حيث قال قلا وحروفه حروف الزيادة
والظاء والذال والميم يكون ثلثة لان حروف الزيادة عشرة قال ثانيا ويجمعها قولك
استبخره يوم صال زوطا وحروفها ثلثة عشر فيا في ما ذكره اولوا كما لهذا زيد
في بعض نسخ المفصل على الثلثة المذكورة الصاد والزاى وانشارنا الى انها
اربعة عشر حيث اورد في التفصيل اربعة عشر لا اربعة عشر حرفا غير اللين احوال
المع كونهما احد عشر على ريس النجاة فقال على ما ذكره سيبويه واضاره ابن جني
بتشديد التون وسكون الياء **قوله** ويجمعها اى يجمع حروف البديل الماخوذة
على ما ذكره سيبويه اجد طويت منها اى في القول فان يجمع حروف هذا القول
احد عشر فان منها منها وابد فعل المضارع المتكلم من الوجدان وطويت بالخطاب

بمعنى اعرضت يقال طوى الكشح أى عرض ونميرتها رجع الى الجهورية والمعنى اجدك
 طويت الكشح واعرضت عن الجهورية وتكون ذلك مثالا لكل واحد من هذه الحروف مما ذكره
 القوم فالهمزة تبدل من حروف اللين نحو حمراء وقائل وياض وليم تبدل من الياء
 المشددة في الوقف نحو ابو علي في محلي ومن غير المشددة كما في قوله لانم ان كنت
 قبلت حجج . ملايزال شاح يايتك نبح . أى كنت قبلت حجج فلا يزال حمارى
 يأتى لزيارة بيتك بى والال تبدل من التاء نحو اجد حوائى اجمعوا واطاء تبدل
 من التاء نحو اصطر فى اصتر من الصير والواو تبدل من احيتهما من الهمزة نحو ضوير
 فى تصغير ضاربت طوبى فى طيبى وجوزة فى جونة وآليا تبدل من احيتهما من الهمزة
 ومن احد طرفى التضعيف نحو مفتيح فى مفتاح وميزان فى ميزان وذيب فى
 ذئب وابلت فى اطلت والتاء تبدل من الياء والواو نحو اتعدى فى اتعدو وجات
 فى وجاه وليم تبدل من اللام كما فى قوله عليه الصلاة والسلام لبس من ابر
 امصسام فى امسفر ومن النون نحو عمير فى عمير والنون من الواو واللام نحو صنعانى
 فى صنعاوى ولعن فى لعن والكها تبدل من الهمزة والالف والياء نحو هرفت
 فى ارتت وصيله فى جهلوا وهذه امة انه اى هدى والالف تبدل من احيتهما ومن
 الهمزة نحو قال وياض وسال وتمام تفصيل بحث الابدال فى المفصل والثانية
 فليطالع ثمه **قوله** الستة منصوب على انه مقصور ذكر المقدر وكالممكن للاحد عشر
 نصفها صحى ذكر الستة بالتي هى النصف الاكثر وانشاير الى ان وجها ختياره على
 الاقل شيوعها وشهرتها حيث وصف الستة بقوله الشايقة المشهورة و
 معنى شيوعها انها لا تخاف فى كونها من حروف البدل ومعنى شهرتها ان جعلها
 من غير ما اكثر فى الاستعمال **قوله** التى يجعها الهلجيين أى يجمع هذه الستة هذا
 القول وتل هما جملان **قوله** وزاد بعضهم سبعة اخرى أى زاد البعض فى حروف البدل

البدل على احد عشر سبعة اخرى حتى بلغت ثمانية عشر حرفا **قوله** واللام
 أى تلك التسعة من اللام مع ما عطف عليه من الستة الباقية فان ملاحظة
 العطف فى مثله مقدم على الربط **قوله** فى اصيلا فان اصلا صيلاان تصغير
 اصلا بضم الهمزة جمع اصيل كعيران جمع بعير فابدل اللام من النون لقرب المخ
 والاصيل هو ما بين العصر الى المغرب **قوله** والصاد والراء باهما لاول
 واجام الثاني فى صراط وزيلا فانها بينهما مبدلتان من السين لان اصلهما
 سراط كما قرئ فى الفاتحة **قوله** والفاء فى اجدان فان اصلها اجدان بالتاء
 المثلثة جمع جدت وهو القبر فابدلت الفاء من التاء وفى بعض النسخ
 فى جند بصيغة المفرد **قوله** والعين فى اعين بكسر العين وتشديد النون
 اصله ان فابدلت العين من الهمزة ويجوز فتح العين وتخفيف النون
 بمعنى ان بنو تميم يجعلون الهمزة عينا ويقال له عنقه تميم **قوله** والتاء
 فى نزوع الدلو فان اصل نزوع فروغ جمع فروغ وهو مخرج الماء من الدلو
 من بين العراقى فابدلت التاء من الفاء فصار نزوع **قوله** والباء با
 فانها مبدلة من الميم فاصلها ما اسكت وقوله حتى صارت ثمانية عشر
 فاية لقوله زاد ومتعلقة به أى انتقلت حروف البدل بزيادة التسعة
 فيها الى ان انتهت الى ثمانية عشر **قوله** وقد ذكرتها أى من ثمانية عشر
 تسعة أى تصغيرها الحقيقي وقوله الستة المذكورة اعنى حروف الهلجيين
 بالرفع مع ما عطف عليه من قوله واللام والصاد والعين خبر مبتدأ فحذف
 أى التسعة التى ذكرت هى هذه الستة مع هذه الثلثة ويجوز نظيرها على ان
 يكون بدلا من تسعة **قوله** وما يدغم فى مثله ولا يدغم فى المقارب أى وذكر
 الحروف التى تدغم فى مثلها أى بعضها باعتبار التقابل الشخصى ولا يدغم فى حرف

العراقى جمع عود والعرقان
 المشبان اللان يعرضان
 على الدلو على وجه القلم كالقالب
 مسكينة

يقاربه آما في المخرج أو في صفة تقوم مقامه نحو الشدة والرخاوة والجهر والهمس
والاستعلاء قول وسمى أي تلك الحروف حرف عشر حرفا وقوله الهمزة بملاحظة
عطف ما بعده بدل من حرف عشر أو حرف حذف أي هي مجموع الهمزة مع ما عطف
والمراد بالهمزة الالف المتحركة المسماة بالهمزة وأما لم يقل الالف ليشمل الساكنة
أيضا لأن الالف الساكنة لا يدغم في مثلها ولا في مقاربهها ولا يكون مدغما
أيضا صرح به في المفصل ق أما الهمزة فإذا اجتمعت نتان منها في كلمة واحدة
فألمح أرا عندهم أن تحذف أحدهما أو تخفف لأن حرف أحدهما أو تخفيفها
أخف من الادغام الألفي باب فعال بفتح الفاء وتشديد العين فإنه باب
قبلي حفظ عيسى مع وجود المدة بعد ما كانت مسهلة لهما ولذا قال في
المفصل بالهمزة لا تدغم في مثلها الألفي نحو قولك سائل ورأس فمن يري
تحقيق الهمزتين أي بقاءهما من غير حذف أحدهما أو تخفيفهما فعلم أن ادغام
الهمزة في مثلها فرع تحقيق الهمزتين ومع ذلك منحرف في باب فعال قول
والسما فانها أيضا يدغم في مثلها نحو أجبة ههلا لا أي ضرب جبهته من جنس
إذا ضرب جبهته أحد ومنه عن امر والعين أي الهمزة فانها تدغم في مثلها
كقولك ارفع عينا والقادر والطاء أي الهمتان فانها تدغم في مثلها
نحو فقق يقض واطيا ط والميم فانها لا تدغم الألفي مثلها نحو قولك فلق آدم
من ربه وإياها نحو وحي وحي في الادغام في مثلها والجاء والعين أي المجمعين
فإن كل واحدة منهما يدغم في مثلها كقوله لا تمسخ خلقك وكقراءة أبي عمرو من
يستغ غير الاسلام دينا والضاد والطاء أي المنقوطان أما الضاد فلا تدغم
الألفي مثلها صرح به في المفصل كقولك اقبض ضعفها وأما الطاء المدغم في
نحو احفظ ظالما والنساء وهي أيضا لا تدغم الألفي مثلها على ما في المفصل كقوله

تخفيف الهمزة يجبه الابدال والحذف
ومن بين أي مهنها وبين حركتها
تتشبه أو حرف حركة ما قبلها
شاذة

تعال وما اختلف بينه وبين الراء أي المجمعين وأما السين فهي أيضا لا تدغم
الألفي مثلها نحو اقبض شيئا وأما الراء نحو عزوب والواو فانها تدغم في مثلها
نحو عدو وقيل ويدغم في الياء أيضا نحو مرعى ففيه انما قبلت أو لا ياء تدغم
الياء في الياء وأعلم أن المدغمي ههنا مركب من اثبات وسلب أي ان هذه
الحروف السين عشر تدغم في مثلها ولا تدغم في ما يقابرها والاثبات في ظاهر لاختفاء
فيه وقد ذكرت امثلة أيضا وأما الشان في اثبات الجزء الثاني فأن
الذي لا يدغم فيما يقاربه هو الهمزة وحروف صنوي مشعر صوابه وما عدا هذه
الحروف كما تدغم في مثلها تدغم في المقارب أيضا على ما صرح به في المفصل
أما السما فيدغم في الجاء كقولك في أجبة حاتما أجمعا وأما العين فيدغم
في الجاء نحو ارفع حاتما وأما الطاء والنظا فبني داخلته في التاء التي قال
في المفصل انها تدغم بعضها في بعض في الصاد والراء السين وهي الطاء
والدال والتاء والظاء والذال والواو وأما الحاء والسين فيدغم كل واحد
منهما في آخرتها أيضا نحو ادغم خلفا واسع غمك وأما الضاد والمهملة والراء أي المجرى
فلما قال في المفصل أن الضاد والراء السين تدغم بعضها في بعض فأنزلت
تدغم في المفصل والشاذة بانه في الصاد ادغام حرف في مقاربه فلا بد من قلب الهمزة
ليصير مثالا لأن حما وله ادغامه فيه كما هو حال الادغام في المقارب في الصور
المذكورة ادغام في مثلها حقيقة فيصدق ان هذه الحروف يدغم في مثلها و
لا يدغم في المقارب قلت في يخضر الادغام في ان يكون في المثل ولا يوجد في
المقارب فلا يستقيم ما سجي من قول المصنف وما يدغم فيها إلا أن يقال المراد ما يدغم
في مثلها ولا يدغم في مقاربهها في كلمة واحدة والادغام في الصور المذكورة
لم يقع في كلمة واحدة لكن نجد أنه ان أكثر الامثلة الموددة في المفصل الساد

القفش المجمع والشح
نبت معروف
سكارة

الجزء



في مثلها انما وقع الادغام فيهما في كلين كما لا يخفى وكذلك امثلة المدغم فيها الواو
 في انما في كلين الا في كلمة واحدة كما ستعرف قوله نصفها الاقل مضعول اللفظ
 ولما لم يكن لغشة نصفها صحى الزم ان يكون المذكور ان النصف الاقل او الاكثر كان خيرا
 النصف الاقل وهو السبعة المذكورة او الاغنى الحفرة والهاء والعين والتصاد
 والطاء واليم والياء وبسبب وجب اختيار ههنا والاكثرت فيما يقابل قوله وقد يدغم
 اى وذكر من الحروف التي يدغم في مثلها وفي مقاربتها وهي اللام والسين والشين والعين
 بعد اخراج خمسة عشر من ثمانية عشر نصفها الاكثر وهو سبعة فصلها بقوله انما
 فانها تدغم في مثلها وفي الهاء والعين ايضا نحو اذبح حملا وقوله تعالى لا ابرح حتى يبلغ
 واذبحا ذوق اذبح هذه واذا جئتوا في اذبح عتوا والقاف والكاف فان
 كل واحدة منهما يدغم في مثلها ويدغم احدهما في الاخرى ايضا لقرب مجزما كقول
 فلما افان قال وقوله تعالى كى نبيك كثيرا وذكر ك كثيرا في ادغامها في مثلها
 واما ادغام كل منهما في الاخر فكقوله خلق كل دابة وقوله تعالى حتى اذا فرغوا من
 عندك قالوا والراء اى المملة فانها تدغم في مثلها كقوله تعالى واذا ذكر ربك واما
 انه تدغم في مقاربتها ايضا فخالف لما في المفصل حيث قال في الراء لا تدغم الا
 في مثلها ولانها من حروف مشرفاتها لا تدغم في مقاربتها ولا يجوز ان يجعل
 هذا معجمه وما عدى حمت عشر مائة لان العجمة ليست مذكورة في الفواعل ولانه يلزم
 ح ان يكون المذكور حمت عشر نصفها الاكثر والسين فانها تدغم في مثلها
 نحو مسس مقروني يقار بها من الراء والقاصد على ما نقل من المفصل واللام فانها
 تدغم في مثلها نحو الله وفي الراء ايضا نحو اهل رابت بل بان والنون فانها تدغم
 في مثلها نحو من يؤمك وكذا تدغم في حروف يملون فنقيت من هذه الثلثة عشر
 بعد اخراج هذه الحروف السبعة حروف وهي الباء والتاء والياء واليم واللام

والدال والذال فان كلا منهما يدغم في مثلها وفي يقار بها اما ادغام الباء في مثلها
 نحو لذهب بسعم في قراءة في عمرو ويدغم في القاء واليم ايضا لقرب المخرج نحو اذبح
 ممن تبعدك ويابني ركب معنا واما التاء والتاء فيدغم كل منهما في مثلها وفي اخنها
 فالتاء نحو كانت ثايتهم رسلهم واما التاء نحو امكث تاو يا في البلدة واما التاء
 كل منهما في الاخر فلما عرفت ان صاحب المفصل قد هما من التاء التي تدغم بعضها
 في بعض وفي الصاد والراء والسين نحو انا رواثا رواثا الجيم قد عم في مثلها نحو اخرج
 جابرا وفي الشين نحو اخرج شيا قال عز من قائل اخرج شطاءه فاما الدال والذال
 ففي مثلها نحو مد وشذ ويدغم كل منهما في الاخر لانها من التاء المذكورة ولما في الاغنى
 من الحقة والفصاحة تعيل لاختيار النصف الاقل فيما يدغم في مثله ولا يدغم في مقاربتها
 ولا اختيار النصف الاكثر فيما يدغم فيها وتوضيحا ان مطلق الادغام ينصرف في بعض
 في البلاغة الحقة والفصاحة اما تضمه الحقة فلان حقيقة الادغام اخراج الحرفين
 مخرج واحد دفعة واحدة باعتماد قوتى على مخرجه ومن البين ان اخراج حرفين من مخرج
 واحد دفعة اخف من اخراج حرفين من مخرج مرتين لما في الرجوع الى المخرج بعد
 الالتقال عنه كلفه شديدة على اللسان واما تضمه الفصاحة فلانه اعتبر في فصاحة
 المفرد فلو صفة عن مخالفة القياس اللغوى والادغام كونه واردا على القياس من
 الخلو عن مخالفة بهذا الوجه ولما كانت الحروف التي تدغم في مثلها والمقاربتة
 نادرة باعتبار كثرة المواد من الحروف التي لا تدغم الا في مثلها مناسب ان يذكر
 الاكثر مما فائدة اكثر والاقل مما فائدة اقل وقد ومن الاربعة اى وذكر من
 الحروف الاربعة التي لا تدغم فيما يقار بها وان جازان يدغم في مثلها ويدغم فيها
 مقاربتها وهي اى تلك الاربعة اليم والراء اى المملة والشين اى المجمة والغنى
 انما ان هذه الاربعة لا تدغم فيما يقار بها فلانها حروف مشرف من صوتى مشرف وقد

وقد عللوا عدم جواز ادغام المقاربتين
 بالجمع بينهما لثبوت اعتبارهما الى الآخر
 بان كل حرف عزجا قيلزم تعدد المخرج
 على تقدير عدم قلب احد هما الى الآخر
 سلمة



انما لا تدغم فيما يتواربها على ما صرحوا به وحد المصرا والمهمله مما يدغم فيها قد عرفت
 ما فيه واما انما يدغم فيها مقاربه فلان الميم والراء من حروف يملون وقد
 ان النون يدغم فيها واما التين فلانها تدغم فيها مقاربهما التي هي الياء كقولنا
 اخرج شطاهه واما الفاء فيدغم فيها الباء كقولنا وان تعجب فقولهم
 اقول وان تعجب فقول من قال الراء والتين هما المعجمتان وهو الاصح
 وقال المراد من النصف في قوله نصفها النصف الاقل وهو الميم فنقول بامولانا
 لوصح اطلاق النصف على واحد من شيئا معدودة لصح ان يقال الميم نصف
 الحروف الثمانية المعجزين فالاصح ما قلنا وان المراد هو النصف الصحيح وهو الميم والراء
 ويؤيده عدم تقييد النصف واطلاقه وما قررنا ظهر اندفاع ما قيل انه يراد على
 قوله ومن الاربعه الى آخره ان الراء والتين ان قرنا معجمتين لا يصح ان المذكور
 في الفواعل نصفها بل الميم فقط وان قرنا مهملتين او احداهما ناقص ما سبق
 من عد المهملتين فيما يدغم في المقارب انتهى لانا اخترنا الثالث واما حديث
 الساقض وان همم عد هما فيما يدغم في المقارب فقد عرفت ان المقصود
 في الراء ما تقرر عندهم من عدم ادغام حروف ضوئيهما ربا من غير تقييد
 بكونهما في كلمة واحدة او كلمتين والافان ان كلام المعنى في الفصل اعني الفصل
 الادغام بانواعه الثلاثة لا يخلو عن مخالفة لما تقرر عندهم ولما صرحوا به
 وان لاح له وجه لصحة ما ذكره في الجملة وقد حسن صاحب الكشاف في حيث لم يورد
 هذا الفصل ولو اورد على نحو ما اورد المصنف ما فصله في الفصل قوله وما كان
 الحروف الذليقة واعلم انهم سمو الحروف قسمين ثلثة ايضا الى ذليقة ومصممة
 وعرف صاحب الكشاف الذليقة في المفصل بحروف التي يعتمد بها على ذلوق اللسان
 وهو طرفه بعد ما قال وحروف التلافة ما في قوله من ينقل والمصممة ما عداها

ما عداها ثم قال في الراء واللام والنون ذليقة لان مبداءها ذلوق اللسان
 والقاء والياء والميم شفوية او شفوية فاعترض عليه ابن الجاريد صاحبها بما عجزت
 اذ لا يعتمد على طرف اللسان الا بعضها كما اعترف به واما الميم والياء والفاء فلا دخل
 لها في طرف اللسان ولا حصر غير ذلك وهذا الاعراض عدل المصنف وقال في
 تعريفها التي يعتمد عليها بذلوق اللسان ولم ينقل على ذلوق اللسان بقدر كلمة على بالياء
 تيسرها على ان المعبر في التلافة ان يكون الاعتماد عليها بسبب طرف اللسان و
 مدخلية سواء كان الاعتماد وايضا على طرفه كما في اللام والراء والنون او على الشفة
 كما في الياء والميم فان الاعتماد وبها على الشفتين بسبب طرف اللسان لكونها مائلة
 الى داخل الشفتين ولهذا لم يعدوا ومع كونها شفوية منها فاتها لكونها مائلة الى
 خارج الشفتين ليس لطرف اللسان مزيد مدخلية وسببية في الاعتماد وبها على
 الشفة قوله وسمى اي الحروف الذليقة ستة ثلث منها تسمى ذليقة وثلثة
 تسمى شفوية قال في القاموس حروف الذلوق حروف اللسان والشفة ثلثة ذليقة
 اللام والراء والنون وثلثة شفوية الباء والفاء والميم وقد صرح به في المفصل
 ايضا على ما قلنا انما الان صاحب القاموس ايضا خالف ما في المفصل
 حيث لم يكتف بقيد طرف اللسان زاد عليه قيد الشفة لتلايمه على الاعراض
 المذكور قوله يجمعها اي الحروف الستة قولنا رب منقل بالكسر اسم فعل
 من نقل بالبتة اي عنت نقلا بالفتحة واحدا لانقال وهي الغنيم وقيل
 وعد الامير الاحوال والعكر وتعينه لواحد منها شيئا كان يقول من نقل فيك اوله
 ومن نقل هذا الحصن اوله ما فيه مثلا قوله والحليقة بالرفع معطوف
 على الذليقة قوله التي هي الحاء والياء اي هذه الستة ولم يعد الالف منها مع
 صاحب المفصل عدا منها حيث قال قللمرة والماء والالف اقصى الملق

وكان الخار عند المصاذهب اليه الفقهاء والتصوف من الالف والهمزة حرف
 قول كثيرة الوقوع بالنصب على انه غير كان اما اكثره وقوع الحروف اللطيفة
 فلانه قلما يخلو كلمة رباعية او خماسية عنها قال في الشافية وحروف التلاوة
 لا يتفك رباعية او خماسية عن شئ منها والمصحة بجلاهما لانه صحت منها في بناء رباعية او
 خماسية قال الرضي التلاوة الفصاحة واللمعة في الكلام وهذه الحروف اختلف الحروف
 ولان تفك رباعية وخماسية من حروف منها الاشارة الى العبد والذميمة وذلك لان
 الرباعية والخماسية ثقيلتان فلم يخليا من حرف سهل على اللسان حفيف اسمي ولما
 كثرة وقوع الحليقة فظاهرة لا يحتاج الى البيان قوله ذكر ثلثين جواب لما ذكر
 ثلثي كل منهما اثنى مجموعها والمال واحد لان كلا منهما سبعة فمجموعهما اثنى عشر
 وقد ذكر من كل منهما اربعة فيكون المذكور من الجميع ثمانية فالاربعة ثلث السته
 والثمانية ثلث اثنى عشر اما الاربعة المذكورة من اللطيفة فهي غير السياء والغاء
 المذكورة من الحليقة في غير الحاء العين فالذكر من كل منهما النصف الاكثر في الحروف
 عن النصف الاكثر الثلثين اختصارا في العجالة فلا ياتي في سابق من انما
 على انصاف انواعها قوله ولما كانت اربعة لا يتجاوز عن السباعية اى في
 لان اربعة المزيد في الافعال لا يتجاوز ذات السبعية وانما قيد بالمزيد لان اربعة الاصول
 لا يتجاوز في الاسماء عن الخماسية وفي الافعال عن الرباعية وتفصيل المعام ان الكلام
 باعتبار حروفها الاصول ينقسم الى ثلثي ورباعية وخماسية وعقرب وسفوح
 والفعل ينقسم باعتبارها الى ثلثي ورباعية ولم ين من الفعل خماسية لانه يصير اذا
 تقيلا بما يلحقه مطردا من حروف المضارعة وعلامات اسم الفاعل اسم المفعول والنصب
 المرفوعة هي جزء الفعل واما الزيادة فيراد على ثلثي الفعل واحد كخرج واثنان
 كما نطقه وثلاث كما استخرج وعلى رباعية واحد كخرج واثنان كما استخرج فاقية

العبد الذم والجوه ككلامه والياء
 والبعير الضخم قاموس مسكوك
 انه بدو من الابل الماء واكثره
 قاموس
 مسكوك

فابنية المزيد في الفعل لا يتجاوز ذات السبعية ولا شك ان المصدر الذي هو اسم
 لا ياتي من ذات السبعية كما استخرج واخر بنجام واخر اراما ثلثي الالف
 فيراد عليه واحد كضارب واثنان كضروب وثلاثة كضروب وكذا رباعية
 يراو وفيه واحد كخرج واثنان كخرج وثلاثة كخرج واخر بنجام واما خماسية فلا يراو
 فيه غير حرف يراو قبل آخره نحو تسبيل او بعده كقبض على فالتسبيل لا يكون الا في الالف
 التي هي مصاوير اسيات من الافعال ولا يوجد في سائر الاسماء ولا يتجاوز
 عنها في الاسماء الا انا وراحو قرعبلانة واصطفيانة فانها ثمانيتان لان كلا
 منهما خماسية زيدت فيه ثلثة حروف فان اصل الاول قرعبلان واصل الثاني اصطفيان
 ثم المراد من اربعة المزيد الالف التي زيدت فيها على الثلثي او الرباعي ان كان
 فعلا او الخماسية ايضا ان كان اسما فاذا زيدت على الالف المزيد بهذا المعنى من حرف
 الزوايد كالف الثلثة ونونها فالجميع الثاني الى اصل بعد زيادة علامة التثنية على
 المزيد لا يعد من اربعة المزيد فليرد ان الزيادة السابعة في الاسماء ترتقي الى
 تسعة مثل محاربان ودهاتمان وقد نوقش على المصانح بان تجاوزت عن سبعين
 فالاولى حذف عن في قوله لم يتجاوز عن السبعية واجيب بان يتعدى عن ايضا
 لورود استعمال ذلك عن الثقات قوله ذكر جواب لما اى صار عدم كما يوزن
 اربعة المزيد عن السبعية سبب لان ذكر من الحروف الزوايد العشرة التي يجتمعها اليوم
 تنسأه وكذا يجتمع قولك يا اوس هل عنت وفوكك لم يأتا سهو وجمع
 هذه الثلثة بعضهم في بيت وهو هذا يا اوس هل عنت ولم يأتا سهو فقال
 اليوم تنسأه ويجعبها ايضا قولك انا سليمان اوروه في المفصل قال
 الرضي تسئل تلميذ شيخه عن حروف الزوايد فقال سألته وبنها فظن انه لم يجبه
 احواله على اجابهم بقل فقال ما سالتك الا هذه التوبة فقال الشيخ اليوم تنسأه

الالف عبلانة دوية عنضة البطن
 الاصطفيانة جزئيوك
 تنسأه

قال بنو الحبيب في الايضاح وقد
 بعض النسخ ان حصره في اناه سليمان
 ليس يتيم من حيث انه سقط منها الواو
 واجيب بان المراد اناه سليمان يصل
 اليها يواو فعند ذلك يحصل الواو
 انتهى

فقال والله ما اتاه فقال قد اجبتك ايمن مرتين وقيل ان البرد سال المازني
عنها فانت المازني هويت السمان فيسبني ه وما كنت قد ما هويت السماء
فقال لانا ساكت عن حروف الزيادة وابنت تنشر في الشعر فقال قد اجبتك
مرتين وقد جمع ابن حروف منها ايضا على عشرين بركبا حكيتا وغير حكيتا قال واحسرتها
لفظا وهي قول سالت الحروف الزيادة عن اسمها فقالت ولم تجل امان وتيسل وتيسل وتيسل
واما سالت هون وامتا هوي وسالت هوني وغير ذلك انتهى ومعنى كون هذه الحروف زوايد
ان كل حرف زيد على الكلمة لا يكون ذلك المرزوا لا منها لانهما تقع ابدا زوايدا
وامنها حرف الا ويكون اصلا في كثير من المواضع صرح بي في المفصل وان فيه قول
سبعة احرف منها بالتصنيف مفعول ذكر في ذكر من الحروف العشرة الزايدة سبعة
وسمى ما عدلوا وواتا، والالف الساكنة وقوله منها اي من تلك العشرة الزوايد
فلا حاجة اليه بقوله من الزوايد العشرة لانه مؤذنه المعنى قوله بتبنيها على ذلك مفعول
لوقد ذكر في وجه ذكر التسعة من العشرة الزوايد التبني على عدم جواز التبني في المرزوي
التبني قوله ولو استقرت الحكم وتراكبها اي ولو تبعت مفردات لفظ
العرب ومركباتها فثبتت عن الحروف الواقعة فيها وجواب لوقوله وجدت الحروف
المرزوية اي في الفروع من كل جنس متعلق بالمرزوية مكتورة بالتصنيف على انها مفعول
لوجدت وقوله بالمرزوية متعلق بقوله مكتورة اي مغلوبة في الكثرة من كثرته فكترة اي
غلبته في الكثرة والمراد من كون المرزوية من كل جنس من الاجناس المذكورة مغلوبة
منه ان المذكور في الفروع من كل جنس غلب وقوعا واكثر استعمالا في تركيب لغو العرب
وكلماتها من المذكورة على معنى انه يعلو ويبراز ان يوجد كلمة او مركبة في لغو العرب لا يكون
حرفها ما ذكر في الفروع فلا يرد ان ضرب زيد يبرز من المهموس شي فضلا عن ان يكون
المذكورة غالبية وكذا البرزوخ من المهوره شي سوى الراء والياء لانه من ذلك التاثير القليل

التقليل فلا يقدر في كون اكثر الكلمات والمركبات مما يكون اغلب حروفها واكثرها
ما ذكر في الفروع من هذا الكلام على اشار اليه في الكافي هو ان ما ذكر معظم ما كتب
كلامهم وحله فتران منزلة كلمة فحان الكل قد جدد عليهم فيكون وحله الا لازم واكمل الا
قيل ففي اختياره بتبنيها على ان الملتزم في تراكيب القرآن كلمات هي اكثر استعمالا فهي
منهاية الفصاحة كما ان مركباتها في نهاية البلاغة ثم قيل وفيه بحث لانه اذا كان الملتزم
ذكرا هو اكثر استعمالا لا يثبت كثير من النكات التي دلت على الاجازة بنا، على ان مثلها
من الافي من تغرب لان اعتبار النصف الاقل من العطفة مثلا لانه اكثر استعمالا
لا لعلقة العطفة وليس النصف الاكثر مما يدغم في المتل والمقارب والنصف الاقل مما لا يدغم
الافي المتل لان الادغام يوجب الخفة والفصاحة بل الترام ما هو اكثر استعمالا
ولا يثبت ان اختيار الثلثين من اللدنية والحليقة لكونها كثيرة الوقوع في الكلام بل
لا يجاب الترام ما هو اكثر استعمالا من كل نوع وكذا ايراد التسعة من الحروف الزايدة
انتهى ونحن نقول به البحث بما يرد على ما فهمه من قول المصنف لو استقرت ه حيث فهم
ان الغرض من ايراد ه افادة ان في اختياره بتبنيها على ان الملتزم ه على ما يشعرون
تفريجه عليه بقوله ففي اختياره ه وقد عرفت الغرض منه وتوضيحه ان كون المذكور اكثر
استعمالا وغلب وقوعا في اكسيرهم وصف للمذكور في الواقع ونفس الامر قصد المصنف
بذكر هذا الوصف الواقعي افادة ان المذكور التي هي معظم ما يتركب من كلامهم بمسبابة
عد كل ما يتركب من كلامهم فهو ادخل فيها هو المقصود من هذا في الفروع اعني الا لازم و
الايضا لان هذا الوصف عليه لذكر المذكور به كل حله ذكرها هي تلك النكات التي لا
قوله ثم انه ذكرها ه يريد بها ان النطق باسماء الحروف التي هي مادة كلامهم من الافي
مستغرابا في العودة معجزة لاشعاره بان القرآن مع مشاركة في المادة
كلامهم لما عجزوا عن معارضة تحقق انه من عند الله كذلك النطق بها منقسم الى الاقسام

ثم الغرض

التي هي صور كلامهم مستغزب معجزة اخرى لا تتعارف بان عجزهم عنها مع تحقق المشاركة
النصورية ايضا بين كلامهم ليس الا لكونه من عند الله فهد الكلام بيان لكثرة استغزبه
وانه على الاعجاز باعتبار المشاركة في الصورة التي هي ساخرة عن المادة ولهذا صدره
بكله ثم الدالة على الترتيب قول مفردة كق ولوقال بدل قوله مفردة احادية
لبنات مع اخواته وثنائيات كط وثنائية نحوالم ورباعية نحوالمروحماسية
نحو كجيمعص واعلم ان القول بانه مفردة وثنائية الى اخره انما هو بالنظر
الى الكتابة والآلاف الاسماء اكثر بالثنائية في التلفظ وبعضها ثنائية قول ايدانا
على القول ذكر اى ذكر اسماء الحروف على هذه الطريقة فلا يذ ان بان المتخذي به اعني
القرآن مركب من كلامهم التي اصولها اى مجرد ما لم تعرف ان ابنة المرندى
سداسية وسبعية ولا يتجاوز عنها كلمات مفردة نحو همة الاستفهام ومركبة
من حين نحو من فصا عد من ثلثة نحو زيد واربعه نحو احمد وينسب الى الخبز نحو
سفرجل فحاصل الكلام ان اصل ذكر اسماء الحروف ثلاثيات بان المتخذي به يشارك
كلامهم في المادة بجميع انواعها من كونها مبهومة الى اخرها وانما ذكر با على هذا
التنوع المعين فلا يذ ان بان المتخذي به يشارك في التركيب الصورة ايضا ليكون
الالزام بالمادة والصورة جميعا قول ذكر ثلث مفردات في ثلث سور
شروع في بيان كمات متعلقة بذكر با على اعدا ومجته متفرقة على ذكر با على صور
مخصوصة لتأكيد اعجازها باعتبار صورها مزيدا كيد فبدأ بذكر ثلثة المفردات
لتقدمها الطبيعي فقال ذكر ثلث مفردات وهي من قن في ثلث سور مخصوصة
قول لانها اى المفردات توجد با علة لذكر الثلث بملاحظة طرفها اعني
كونها في ثلث سور فقط لانه علة لذكر الثلث فقط وان ذكر كونها في ثلث سور
لمزيد التنبه كما قيل لان ذكر المفردات اثلث بدون ملاحظة كونها في ثلث سور

سور لا يدل على وجودها في الاقسام اثلثة لوزان يكون ذكر التنبه على ان التنبه
المجرد اعدل الابنية وان الحروف المفردة قابلة للحركات الثلثة الاعرابية بكل
يمكن ان يدعى ان هذه الفائدة انما يحصل من ذكرها في ثلث سور من غير ملاحظة كون
المذكور فيها ثلثا اذ لو ذكر واحد منها ايضا في ثلث سور لحصل التنبه على وجودها
في الاقسام اثلثة وكذا ذكر ثلثها في سورة واحدة نحو طسم لم يحصل ذلك التنبه نحو
وا بر عليه وجودا وعلما قول الالم والفعل والحرف يدل من الاقسام الثلثة
الاسم فكما الكاف بمعنى المشي واما الفعل نحو امر امر من في بيتي واما الحرف كواو
العطف قول وابع ثنائيات بالنصب عطف على ثلث مفردات اى ذكر
اربع ثنائيات ومن طه طس ليس حم وقوله لانها يكون علة لذكر الثنائيات
اربعا بلا ملاحظة الطرف ولهذا قدم عليه يعنى ان ذكرها اربعا للتنبه على انه يوجد
في مواضع اربعة هي ما فصله بقوله في الحرف بلا حذف كبل وهل وفي الفعل كيد
كقل فان اصله قول نقتضه الواو الى القاف وحذف همة الوصل للقاء
عنها وحذف الواو لالتقاء التكين فصار قول في الاسم بغير حذف كمن ويجوز
كيد ودم اصلها يدي ودمو واما هذه الحفوصيات اعني كونها بلا حذف او حذف
او بهما فانها ذكرها بالتحقيق المواضع الاربعة لان ذكر الثنائيات اربعا يدل على
تلك الحفوصيات ايضا وهو ظاهر ثم ان القول بانها يكون في الحرف بلا حذف لا يصح
على مذاهب من قال ان هذا محض منة مطلقا فحاشا احسن قول من ذهب الى انها
محض منة اذا كانت اسما لا مطلقا فاذا كانت حرفا فهي اصلها قول تسع
سور متعلق بذكر المعذر على قول اربع ثنائيات او بالمفرد باعتبار ملاحظة
على ذلك القول لكونه معطوفا على معموله وتلك السور التسع هي طه والنمل واليس
والحواميم التسع اعني غير الثورى فانها خامسة كما عرفت قول لو قوعها

في كل واحد من الاقسام الثلاثة تعليل لذكرها في تسع سور وفي بعض النسخ
 اي الثاني الدال على الثنائيات ودلالة الجمع على واحدة قوله ثلث او
 آي من الحركات الثلث في الاول فبضرب الثلث في الثلث يحصل التسعة قوله
 ففي الاسماء تفصيل لوقوع الثاني في كل واحد من الاقسام الثلثة على اوجه
 من فتح الاوابع ضمه وكسره قوله على لغة من جربها اي جعلها حرف جر
 واما عن جعلها اسما بمعنى اول المادة يكون ما بعد ما فرغنا قوله وثلاث ثنائيات
 اي ذكر ثلث ثنائيات وهي الهم الروطم قوله لخصها في الاقسام الثلثة علة
 لذكر الثنائيات ثلث من غير ملاحظة طر منها اي لثلاث الثنائيات في الاسم والفعل
 والحرف نحو رجل ضرب وليت قوله في ثلث عشرة سورة ففي ست منها ذكر
 الهم وهي البقرة آل عمران عنكبوت روم لقمان سجدة وفي خمس منها ذكر الروم
 وهي يونس هود يوسف ابراهيم حجره وطس وذكر في سورتين الشعرا و
 القصص قوله فخصها على ان اصول الابنية المتعملة ثلث عشرة علة لذكر الثنائيات
 اثنتي عشرة سورة بعد بيان علة ذكرها ثلثا قوله عشرة للاسماء قال في
 الشاوية وللام الثنائي المجرع عشرة ابنية والقسمه تقتضي اثنا عشرة سقط
 ففعل وفعل استحقاقا لثم بعد ما اجاب عن الدليل واليك اورد امثلة ما فيها
 وهي فلسن فرس كسفن عضد جبر عنبت ابن فضل صرد عنوق قال الرضي انما
 كانت الضمة اثنا عشرة لان اللام للاعراب او ابشاء فلا يتعلق به
 الوزن وتلفا ثلث احوال فتح وضم وكسر ولا يمكن اسكانه لتعذر الابتداء بالسين
 وللعين اربعة احوال الحركات الثلث مع التكون والثلثة في الاربعة اي
 سقط المثالان ففعل وفعل بضم الفاء وكسر العين وبالعكس لستقال الخروج
 من ثقل الى ثقل بخلافه انتهى قوله وثالث للافعال كون اصول ابنية الافعال

اورد على الاول بدل وعلى الثاني ما يجيب
 فاجاب من الاول بان من الاعلام المنقولة
 عن الفعل نحو غزال في بانه من الثنائيات
 المداخلة وتفيد في شرحه
 سكرية

الافعال ثلث: بمعنى على ان المراد الاصول نفسها من غير ان يحصل تغيير كما في بناء الجمل
 او زيادة كما في المستقبل فلما ارد ان اصول ابنية الافعال اربعة ثلث للمعروف ووجه
 بل هو ان القسم العقلي كانت تقتضي ان يكون اصول ابنية الافعال ستة عشر
 حاصلة من ضرب الاحوال الاربعة للفاه من التكون والحركات الثلث في هذه
 الاربعة للعين الا انه لما اختير فتح الفاء لتعذر سكونه وتصل ضمير وكسره وخطه الضمة
 سقط اثني عشر فما حاصلا من ضرب هذه الثلث في الاربعة للعين بقية اربعة هي
 الاحتمالات الاربعة في العين بالقياس الى فتح الفاء فلما التزموا حركة العين تحركوا
 عن التقاء السين عند اتصال الضمة المرفوع بالفعل لوجوب تكسب اللام ح مبريا
 عن اربع حركات متواليات فيما هو كما كلمة الواحدة سقط واحد من الاربعة البقية
 بقيت ثلث فعل بفتح العين وفعل بكسره وفعل بضمه نحو ضرب وشرب وكرم قوله
 وربا عيتين عطف على قوله ثلث ثنائيات او على ما قبله اي وذكر رباعيتين
 وهما المزمع في سورتين وقوله وخمسين عطف على رباعيتين اي وذكر
 ايضا خمسين وهما كقبيص وجمع في سورتين ايضا قوله فخصها على ان
 لذكر رباعيتين وخمسين باعتبار العهد اي انما ذكر من كل من الرباعي والخمسين
 اثنين لان النقص ولا يزيد لاجل التبيين على ان كل منها اي من الرباعي والخمسين
 اي مجرد كعطف في الرباعي المجرود وهو الكسر الصغير وسقط في الخماسي المجرود هو
 ثمة معروضة وطلحا بذلك الاصل وقوله كقرد مثال للملحج بالرباعي المجرود ان
 قرد وهو المكان الغليظ المرتفع ملحق بجعفر بزيادة الال ولهذا لم يدغم لان الملحج
 لا يدغم محافظة على وزن الملحج به ويقال ايضا في جمعه قراود وفي تصغيره قريد مثل
 جعفر وجعفر واما حكم بان دال قرد زيد للاحاق لانه لا معنى لزيادة الا بصيرة
 على مثال جعفر وقوله ومخضن تقديم الجحيم على المهلة مثال للملحج بالخامس فان اصله

محمول ان زيادتها كقولنا وقولنا حرفين في اللفظ
 فان اللفظ والنون في زيادتها ومعناه اللفظ
 الشخصية واللفظ في زيادتها في اللفظ
 المعنى اخر من زيادة اللفظ في اللفظ
 وزيادة اللفظ في اللفظ في اللفظ
 وفي مفعول اللفظ في اللفظ في اللفظ
 فان زيادة اللفظ في اللفظ في اللفظ
 في مفعول اللفظ في اللفظ في اللفظ
 على اللفظ في اللفظ في اللفظ في اللفظ
 المفصل ان دليل اللفظ في اللفظ في اللفظ
 ان حرف اللفظ في اللفظ في اللفظ في اللفظ
 الكلمة في اللفظ في اللفظ في اللفظ في اللفظ
 موافقة المصدر في اللفظ في اللفظ في اللفظ
 على اللفظ في اللفظ في اللفظ في اللفظ في اللفظ
 لان جاز في اللفظ في اللفظ في اللفظ في اللفظ
 مقيد بالافعال لان اللفظ في اللفظ في اللفظ
 سكرته

تحصل كعقود زيد النون في عينه الحاقا بسبب جعل ومعناه الغلظة الشفة وحمل للزيادة
 الشفة للسان ومعنى الحاق في كسبه وللفعل على ما ذكره ابن الجوزي في فصله
 ان زيادتها حرفين على تركيب زيادة غير مطروقة في افادة معنى لم يصير ذلك التركيب
 بتلك الزيادة مثل كلمة اخرى في عدد الحروف وحركاتها المعنى والسكانت كل واحد
 في مثل مكانتها في الملقى بها وفي تضاريفها من الماضي والمضارع والامر والمصدر
 اسم الفاعل والمفعول ان كان الملقى به فعلا باعيا ومن التصغير والتكبير ان كان
 الملقى به اسما باعيا فائدة الحاق انه راجع الى تلك الكلمة الى مثل ذلك التركيب
 في شعر او سجع ثم انه لا يلزم عدم تغير المعنى بالحاق فان معنى قرود ومخالف لقرود فانه
 مكان مرتفع من الارض ومن الظاهر علاه ومن الشاء شدته وصدته وجاه في
 الحديث على قروده اي وجهه ولم يجز القرود بهذه المعاني وقد لا يوجد لاصل الملقى معنى
 في كلامهم نحو كوكب وزين فانه لا معنى للتركيب ككوكب وزين وقد لا يكون جميع حرف
 الملقى به اصلية فان سود وطعن كجذب مع ان النون زائدة لعدم ثبوت جعل
 بفتح اللام عند سيبويه بناء لمخض ما ذكره الرضي وقد اظن فيه على هو وادبه واعلم ان المصنف
 اظن في بيان نجات ايراسما الحروف في الفواعل وزاد على الكشاف زيادا
 كثيرة كما لا يخفى على الناظر في الكتابين وكذا قبل فيما اورد المصنف وقت ان عطفه
 عليه ما قال في بعضها انها من ملح التفسير وليست من ميثاق العلم قوله ولعلها فرقت
 على السور ولم تعد باجمعها في اول القرآن اشارة الى دفع سؤال نشاء كما سبغ
 من قوله اقتضت السور لها نفع منها بقاها آه آه من قوله ثانيا كبريت اول ما يرفع
 الاسماع وتقريره لو كان الغرض من ذكر الفواعل على هذا الوجه كما ذكر كان تغريفها
 على السور خاليا عن الفائدة لان هذا الغرض حاصل بعد ما باجمعها في اول القرآن
 فغير الاسلوب بباراد كلمة لعل وقطع الكلام عما قبله للتبني على ان الغرض دفع

دفع سؤال يرد على ما قبله لا اشارة الى ان كون هذه العلة مرادها من كونه الفواعل
 على هذا الوجه غير مقطوع حتى يرد على ان هذا مشترك بينهما وبين العلة المذكورة التي ذكرت
 فيها كلمة لعل واوردت على وجه يوجب القطع بكونها مرادها من فجاج في دفعه الى ان يقال
 تركها في العلة السابقة للاكتفاء بذكره ههنا لان الاشارة المذكورة انما تتم كون
 مدار النكات كونها مرادة للمتكلم اذ لا يمكن القطع بكون شيء من العلة المذكورة مراد
 له تعالى لكن مدار النكات وجودها في الكلام وان لم يكن مرادة للمتكلم قوله لهذه العلة
 اشارة الى ما ذكر من ان ذكر المفردات الثلث في ثلث سور لا اشارة الى وجودها
 في الاقسام الثلثة وذكر الثنائيات الاربع في سبع سور لا اشارة الى وجودها
 في اربعة مواضع وبارها تقع في الاقسام الثلثة على ثلث اوجه من الحركات
 وذكر الثنائيات الثلث في ثلث عشرة سورة للتبني على ان اصول الالبنية المستعملة
 ثلث عشرة فان هذه المذكورات لا تحصل من هذا باجمعها في اول القرآن بل من
 من التفريق حتى يحصل هذه الاغراض مثلا لو ذكر الثنائيات الثلث في موضع واحد
 لم يحصل التبني على ان اصول الالبنية ثلث عشرة فان رابها ان كان فوابدا لا
 بالنسبة الى مطلق التفريق فائدة واحدة فلهذا قال لهذه العلة فاعلم ان هذه العلة
 اشارة الى ما استفيد من قوله انه ذكرها مفردة الى قوله ولعلها باه وهو قوله اي انما بان
 المتخذي به مركب من كلماتهم فيرد على ان هذا الايدان لا يتوقف على تغريفها بل
 لو عدت باجمعها في اول القرآن حصل هذا الغرض ايضا كما لا يخفى لا يقال هذه النكات
 التي ذكرها صاحب الكشاف ههنا وتبعه المصنف وزاد عليه زيادات كثيرة من اول
 من قوله ذكر من المهمات كذا ومن المجموعة كذا ومن النوع الفلاني كذا الى ان انتهى الى
 ولعلها فرقت لهذه العلة فاعلم ان مصطلحات استعملتها ارباب العربية حين دونها
 فكيف يقصد حال نزول القرآن المتقدم عليها لانا نقول المستحدث هو الاسامي

صبغة الله

والعبارات لا المعاني المراد بها وهي المقصودة هنا كذا افاده قدس سره
قول مع ما فيه أي السبب في التفرقة هي هذه الفائدة منضمها اليها ما في في
التفريق من فوائد اخرها المصنف جعل اصل الفائدة في التفرقة ما اشار اليه بقوله
لهذه الفائدة وجعل الفوائد الاخر منضمها اليها وتابعا لها وكلام الكشاف
لا لم يكن سبوقا يستفاد منه الفائدة التي اشار اليها المصنف على الفوائد
الاحرف في كلام المصنف زيادة فائدة **قول** من عادة المتخذي بيان ما في في
التفريق اموز مثلثا عادة المتخذي وكره التبيين على اعجازة وكونه من عند الله وليا
في الكبرياء اعادة المتخذي فلان اصل المتخذي قد حصل في فتح السورة الاو من السور
المفتوحة بها في فتح سائر السور بها يحصل عادة التخييري واما تكرار التبيين فلان
اصل المتخذي يستلزم التبيين على اعجازة فعادة يستلزم تكرار التبيين واما المبالغة في
تكرار التبيين فلاته كذا اعيد المتخذي حصل التكرير فقد اعيد المتخذي مرارا فحصل تكرار التبيين
كرارا فحصلت المبالغة فيه ولقد علق صاحب الكشاف في تكرار التبيين بكونه اوضح الاثر
واقره في الاسماع والقلوب من ان يفرد ذكره مرة واحدة كذا في عنه بقوله والمبالغة
فيه لان المبالغة في الشيء هي تفرقه وتثبته اشد تفريرا واكمل تثبته **قول** والمعنى ان
هذا المتخذي به مؤلف اي المقصود من ذكر الحروف على نمط التعديد مضمون جملة
اسمية في حروف المبتدأ والخبر فان جعل تلك الحروف بتاء اول المؤلف منها خبرا
المبتدأ محذوف وهو المتخذي به او مبتدأ الخبر محذوف وهو متخذي به على الاول يكون
المعنى المتخذي به مؤلف من جنس هذه الحروف وعلى الثاني المؤلف من هذه الحروف متخذي
قبل مقصود المصنف من هذا الكلام ان تعداد هذه الحروف في الفروع يتبين هذه
الدهوى وانها محصل استفادته وانظرا من مقصوده توجيه اعرابها كما يدركه
قوله فيما بعد وان ابقيتها على معانيها فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كان

كان في خير الرفع بالابتداء او الخبر على امر فقيده رد على الكشاف حيث خص كون هذه
الحروف ذا محل من الاعراب بجعلها اسما للسور وجعلها في سائر الوجوه مسروقة
على نمط التعديد من غير ان يكون لها محل من الاعراب فاشارة المصنف ان ذكر با على
سبيل التعدد لا ينافي اي جعل لها محل من الاعراب وتحقيقة ان الغرض من تعداد
هذه الاسماء هو التبيين على ان هذا المتخذي به مؤلف من جنس ما يؤلفون منه كلامهم بجعلها
ذا محل من الاعراب بالتأويل المذكور لا ينافي في هذا الغرض بل حقيقة ويقره **قول**
وقيل هي اسما السور عطف على قوله ولما كانت مسمياتها من حيث المعنى فانه
في قوة ان هذه الالفاظ اسما للحروف التي يتركب منها الكلام فكانه قيل هذه الالفاظ
الواقعة في فروع السور اسما للحروف المباني صدرت تلك السور بها حيث
اسما اسما لتلك الحروف اي قاطا وتبينها به وقيل اسما للسور صدرت بها
لاكونها اسما للحروف بل كونها اسما للسور فالتقابل بينهما في جهة التصدير وانها
اسما للسور ايضا اذ لا مجال للخيار كونها اسما للحروف الهجاء ووجه التبريز
ما اسلفناه فارجعوا وراءكم فالتمسوا انورا وقيل وجه ما اشار اليه بقوله عليه
الطيبات الاكثر لانه يدل على ان هذه التسمية خلاف المعقول فهو ضعيف غاية الضعف
لكن ذكره هنا لانتسابه الى الاكثر وانت خير بان هذا القول يدل على كونه قويا
القوة لان التسمية من الامور العقلية لا العقلية فاطباق الاكثر من المتكلمين و
معظم اهل العربية كالحليل وسيبويه عليها يدل على انها ثبتت عندهم فان
لم يدل على قوتها فلا اقل من ان لا يدل على ضعفها وهذا القائل لم يرض راسا
بجعلها دليل الضعف وقيل وجه الضعف ان اسما السور توقيفية ولم ينقل هذه
لا من فروعها ولا موقوفا قيل ذكر ابن جيان في تفسيره انه قال زيد بن اسلم وقال
الامام في وجه ضعفه لو كانت اسما لها لكانت اسما لغيرها بل يغيرها

صحة آية

لاري

كسورة البقرة مثلا قبل فيه نظر ظاهرا اذا اشتها غير لازم لان كثير من المسميات
 مشتركة ببعض الاسماء دون بعض وانت خير بان تسميتش وعشرين سورة باسماء
 لا يكون واحدة منها مشتركة بذلك الاسم بعيد غاية البعد ثم يجي على ما ذكره الامام ان
 عدم الاشتها انما يكون دليلا على عدم اذا كان ذلك الشيء مما يوافق الوجود والعدم
 واشتهاه على ما تقر في محله وتسمية السور باسماء معينة ليست كذلك لانها
 ليست من معظمات الامور الدينية التي يتخلق بها اعتقادا وعمل قوله سميت بها
 اشارة الى وجه تسمية السور بهذه اللفاظ دون غيرها مع تساويها فيما يقصد
 بالاعلام من الدلالة على المسمى قوله اشعارا بابها اي السور المفتحة بهذه اللفاظ
 كلمات معروفة التركيب اي معلومة كونها مركبة ومنظومة مما ينظرون منه كلامهم
 فهو وحي منه تعالى وعلم ان عبارة الكشاف هنا كان المعنى في ذلك ان في
 تسمية السور بها الاشعار بان الفرقان ليس اللفاظ العربية معروفة التركيب
 من سميات هذه اللفاظ والمصنف عدل عنها في ثلث مواضع حيث لم يقيد
 الكلمات بكونها عربية ولم يذكر كون التركيب من سمياتها وجزم فيما ذكره صاحب
 الكشاف بطريق الظن فوجه الاول انه لا اشعار في هذه ^{بالتسمية} بكونها عربية لان
 التورية والابحاج والزبور بل جميع الالسن واللغات مركبة من سميات
 هذه اللفاظ فلا اشعار فيها على خصوصية كونها عربية ووجه الثاني ان العلم
 بالتركيب على الوجه الجزئي التفصيلي كما يفيد قوله معروفة حيث لم يقل معلومة
 يستلزم العلم بما منه التركيب فلما جاز الى ذكره ايضا واما الثالث فلان ^{بالاظ}
 صاحب الكشاف في وجه الاشعار بما ذكر على ما بينه قدس سره هو ان لا
 في الاعلام المنقولة تراعي مناسبة بين معانيها الاصلية والعلمية عند التسمية
 وربما تلاحظ تلك المناسبة حال الاطلاق بمقتضى المقام وما كانت تلك

تلك الاسماء موضوعه في الاصل بازاء الحروف فالظاهر ان تسمية السور بها اللفاظ
 تركيبها منها ولو خطن المعنى عند الاطلاق عليها لاقتضاها مقام التخييل اياه
 ولما لم تكن رعاية المناسبة في الاعلام واجبة اني بحكمة كان المفيدة للظن
 ولم يجرم انتهى خلاصة كلامه قدس سره واما المصنف فلاحظ فيه ان الاعلام
 المنقولة حال استعمالها في المعنى العلمي يدل على معانيها الاصلية لكن
 ليس اداة او اذن الدلالة من الارادة فجداته علماء يدل على العبودية والالتوا
 وعلى النسب بينهما لكن لا يراعي الا الشخص المعين صرحوا به هذه الاسماء لا تنفك عن
 الدلالة على معانيها الاصلية التي هي حروف المباني سواء ذكر باعتبار التعداد او باعتبار
 انها اسماء السور فتشعر بالمدكور باعتبار الدلالة اللازمة لذكرها وما كان هذا
 مقطوعا جزم المصنف قوله لم يتسا قط مقدرتهم مثلثة الال الممثلة ولكن انضم اشهر
 محضا بالقدرة قوله دون محارضا اي عند محارضا او في اوزن مكان منها
 وقبل الوصول اليها قوله واستدل عليه اي على كونها اسماء للسور بابها اي هذه اللفاظ
 لو لم تكن من مفعلة اللفاظ انما على صنعة اسم الفاعل اي دالة على بصيغة اسم المفعول
 من لاقها اثرها على صنعة المفعول من الضم اشعارا بانه لا دخل للرأي في معرفتها وانما
 استفاد من الافهام وانت خبير بان اللفاظ ليست مفعلة ولا مفعولة بل معجم بها قولا
 من ارتكاب تحلف الحذف والايصال وفيما ذكرنا غرضه مندوحة وانما قدم هذا الشق
 مع كونه عدليا على الشق الاخير الوجودي لتصل قوله لا يعال لم لا يجوز ان المصنف
 منه تزييف هذا الاستدلال باختيار الشق الاخير ثم ان هذا التردد ان لا يكون مفعلة
 اصلا وبوجه من الوجوه وبين ان تكون مفعلة في الجملة وبوجه من الوجوه واللام يستقيم
 بطور الواضحة بان لا تكون مفعلة بالقياس الى العادة وتكون مفعلة بالقياس اليه
 عليه الصلاة والسلام فان قلت لم اورد المصنف هذا الاستدلال بصيغة التبريض

مع انه اجاب عن المنوع الواردة بكونه لا يقال لا قلت لان ما اختاره
المصنف انما اسما هو موضوع لمخروف البهاء ذكرت للايقاظ والتبني وغير ذلك
يتضمن الجواب عن هذا الدليل لان مرجحنا انها مفهومة وان المراد بها ما وضعت
في لغة العرب ذكرت لتلك الفوائد قوله كان الخطاب بها رتب على مقدم ان شرطية
الاولى كانت توالي احد لزوم كونها شرطية بما على تقدير كونها غير مفهومة كالخاطبة بالكل
اي بلفظ لا مفعول كالكلمة بالزنجي اي باللسان الزنجي مع الخطاب العربي قبل
تخصيص الزنجي اشارة الى صعوبة بالنسبة الى العرب من غير ما كاشا به في الحديث
ان العرب يفهمون التركي والفارسي والهندي وغيرها ويستعملون كلامها دون
الزنجي فانها لا يعرفها الا من مارس مع السودان وشراءهم انتهى وانما قال
كالخطاب بالمبطل مع انه لو لم تكن مفهومة كان الخطاب بها خطا بالملبس لجواز ان
تكون موضوعه غير مستعمل لعدم استعمالها او لعدم العلم بوضعها لا تكون مفهومة
اي دالة بالفعل وقيل انما قال كذلك لان المراد فهمه تعلقه بحكمه والاطلاق
والالتما على حروف البهاء يوجب الاقسام انتهى وانما غير بانه لا يتأتى ح
الترويض الا في القسم الاخير فاقى حكمه بتعلق بكونها اسما للتور ولا يتعلق بكونها
اسماء الحروف مع انهم طرخوا ان ما يتعلق به الحكم هو الكلمات وهذه من المتشابهات
ثم ان وجه بطلان هذا التالى ان الغرض من الكلام سيمالك الكلام الملك العلامة هو الاقسام
واما منع هذه الملازمة مستند بجواز ان تكون مفهومة لمن او حيث اليه ان لم تكن
مفهومة على سبيل العموم فلا يلزم ان تكون المنى شرطية بها كالمنى طبة هو فقد عرفت جوا
ما ذكرنا من معنى الترويض وكونه حاضرا فلا تغفل قوله ولم يكن القرآن بامره عطف
على قوله كان الخطاب انتهى بان اي لو لم تكن مفهومة لزم ان لا يكون القرآن باسمه
وبحجج اجراءه بيانا وهدى وآت الى باطل اما الملازمة فلان البيان كلام معرب

لاري

معربا في التفسير فاذ لم تكن مفهومة لم يكن معربة والهدى فرع الدلالة واما بطلان التور
فلقوله تعالى هذا بيان للتاسع هدى وموعظة فان قلت لا يلزم من هذا كون
القرآن باسمه بيانا وهدى كيف في المجلد قلت شايه قلت سبغ في كلام المصنف
في تفسير هدى للمفسرين ان ما فيه من المجلد والمثابه لا يصدق في كونه هدى لما لم يتفك
عن بيان تعيين المراد منه وسبغ في حقيقة قوله ولما امكن التورى به هذا هو
التورى ووجه لزوم ان التورى وان لم يجب ان يكون بجزء من اجزاء القرآن
بل بكلام تام الا ان عدم كونها مفهومة نقيضة تدل على انها ليست من عند الله
فردونه من اول الامر من غير معارضة قوله وان كانت مفهومة عطف على شرطية
الاولى اعني قوله لو لم يكن مفهومة ورتب على مقدمه هذه الشرطية احد الامرين اشار
الى اولها بقوله فاما ان يراد بها التور التي هي مستلهما اي مشتقها على انها
القابها متعلق بقوله يراد بها اذا راد التور منها بمنية على انها التور
اي اسما وذا اذ اللقب هو العلم المشعر بالمدح والذم ولا اشعار بهنابة لا
لتعلقه بقوله مستلهما على ما وهم وأشار الى الامر الاخر بقوله او غير ذلك اي
او يراد بها غير التور فهو معطوف على قوله التور ثم ادعى بطلان بقوله وآت في
باطل يستعين الاول لانه المدعى الذي استدلى عليه ثم استدلى على البطلان
بقوله لانه اما ان يكون المراد بها على تقدير ان يراد بها غير التور ما وضعت هذه
الافعال في لغة العرب وظاهره انه ليس كذلك اقول هذه المقدمة هي موضع
الخلل من هذا الاستدلال اذ ظاهرا كذلك لان ارادة حروف البهاء من
هذه الاسماء ارادة ما وضعت هي له في اللغة العربية ويترتب عليها فوائد
اختار المصنف واكتفى به عن الجواب كما بينا قوله او غيره معطوف على قوله ما
وضعت له الا ان يكون المراد غير ما وضعت له في لغة العرب وهو اي يكون المراد

غير ما وصفت له في لغة العرب ما بطل لان القرآن نزل على لغتهم اي لغة العرب لقوله تعالى
بلسان عربي مبين والمشهور في الاستدلال على عربية القرآن قوله تعالى انا انزلناه
قرآنا عربيا ولمص عدل عنه لاحتمال ان يكون التفسير في انزله راجعا الى السورة
بتأويل على جوزه ثم ان المص اشار فيما سبها الى ضعف هذه المقدمة ايضا
قال ما حاصله ان الدلالة وان لم تكن عربية تلحق الالفاظ العربية بالمعربات كالمشكاة
والسجيل والقسطا سفان فيه اشارة الى انه لم يشترط في اللسان العربي ان
يكون كل كلمة منها عربية بل المعبر هو الاعم الاغلب وبعضهم ذهب الى ان المعنى
انه عربي الاسلوب **قوله** لا يقال لم لا يجوز ان يكون مزيدة للتبني **قوله** وما يمكن
ان يجاب به عن هذا الاستدلال بمنع بعض مقدماته مع المستند فان اريد كونهما
مفهمة كقوله دالة وضعية فالمنع المستند بقوله لم لا يجوز ان يتعلق بالملازمة لا
اي لا تسلم انها لو لم تكن مفهمة اي دالة بالوضع كان الخطاب بها كالمعنى
لم لا يجوز ان يدل بالوضع على التبني وان اريد بها ما تكون دالة مطلقا فذلك المنع
متعلق بدليل البطل الذي دعاه بقوله وهو باطل اي لا تسلم ان عربية القرآن
يشان في كون المراد بها غير ما وضعت له في لغة العرب ولا يلزم منه الحمل على اليس في لغتهم
لان ما ليس في لغتهم ما لا يستعمل عندهم ولا يوافق استعمال لغتهم وذكر هذه الحروف
في الفواتح يوافق استعمالهم لان لغتهم اذا استعملوا كالكلام ان يتواشوا في غير
الكلام الذي يريدون استنباطه ليكون ايقاظا للمخاطب لما يلحق اليه من الكلام مثل
ما والا وما وليدل على قطع الكلام الاول استنباطا للكلام الجديد فجاز ان يكون
هذه الاسماء ايضا كذلك فكل من التبني والدلالة على الانقطاع وبما سئل
ويدل عليه قال الامام ان قول ابن روق وقطرب ان الكفار لما قالوا لا نسمعوا هذا
القرآن والغوا فيه اراوا الله تعالى ان يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببا

سببا لاسكاتهم واستماعهم لما يورد عليهم من القرآن فانزل الله تعالى هذه الحروف **قوله**
اذ اسمعوا قالوا كما لم يتعجبوا اسمعوا الى ما نحي به محمد فاذا اصغوا بهم عليهم القرآن فحان
سببا لاسكاتهم وطريقا لانقطاعهم انتهى وانما الدلالة على الانقطاع والاستنباط
فقد اسنده الامام الى محمد بن يحيى بن ثعلب فقوله والدلالة على انقطاع كلام وجهان
لا تفسير للتبني والجار متعلق بهما لانه وقوله واستبان اخر معطوف على انقطاع كلام
على معنى الجمع اي الدلالة على مجموع الامرين بالنظر الى قبله على الاستبان بالنظر الى
ما بعده **قوله** كما قاله قطرب هو من انما تلامذة سيبويه اسمه محمد لقبه بقطر وهو
لا يستريح في التمهيد من النسخ وكان يشكر الى سيبويه فكلم فتح بابيه ووجهه بالباب فقال
ما انت الا قطرب ليل **قوله** او اشارة بالنصب عطف على مزيدة وفي بعض النسخ
بالواو اي لم لا يجوز ان يكون هذه الحروف اشارة الى كلمات هي اي هذه الحروف
منها اي من تلك الكلمات على معنى انها ابعاضها او مأخوذة عنها **قوله** اقتصر
عليها اي جعل من اقتصر عليه اي لم يجاوزه فهو على صيغة المعلوم والمعنى لم يجاوز
تلك الكلمات عن هذه الحروف بمعنى انه لم يترك من حروفها الا هذه دون غيرها وان
جعل من اقتصر عليه اي جعله مقصورا عليه غير متجاوزا ياه فهو على صيغة المجهول مستند
الى التضييق الرجوع الى الكلمات اي اشارة الى كلمات اقتصرت تلك الكلمات عليها
اي على هذه الحروف **قوله** في قوله ليس مستند الى الطرف حتى يرد ان التا هو
والواجب اقتصر عليها **قوله** اقتصارا لثا عن منصوب بنزع الى فخص على انه
مطلق لقوله اقتصرت اي مثل اقتصارا لثا عن في قوله قلت لها قفي فقلت
قاف اي وقفت واقف فاقصر على القاف وفي بعض النسخ في بصوذة المسمى
القراءة بالاسم كما في قوله تعالى ق والقرآن المجيد واعلم ان هذا صدر بيت وآخره
لا تحبين اناسنا الا يجاف وهذا ايضا من مقول قلت والاياف الاسراع في

وفي رواية قلنا لها قفي فقال قاف فعلى هذه الرواية يسلم المصراع الاول عنا
 من الزخاف قوله كما روى عن ابن عباس فيما اخرج ابن جرير ابن خاتم انه قال الالف
 من الم آلاء الله واللام لطفه والميم ملكه فاقصر على الالف من الآلاء وعلى اللام من
 اللطف وعلى الميم من الملك فعلى تقدير ان يكون لها محل من الاعراب على ما هو مخار
 المص يكون المعنى القران او التوراة فيه آلاء الله تعالى ولطفه وملكه اي ان
 الملك او اذكر واذا ذلك واقسم بها والآؤه وملكه ولطفه واسعه والقران
 مشتمل عليهما بمعنى انهما مذكورة فيهما قوله وعنه اي وعن ابن عباس ان الروم
 ون مجموعهما الرحمن آي يحصل من جمعها اسم الرحمن لكن المراد حصوله بحسب الحكمة واما
 بحسب التلفظ فللام في اسم الرحمن نسبة وايضا لا بد من الف بعد الميم قوله وعنه ان
 الم معناه انا الله علم فاقصر من انا على الالف ومن الله على اللام ومن اعلم على الميم
 قوله ونحو ذلك في سائر الفواعل كقصة الراء بانا الله اي والمراد انا الله اعلم واري
 والمص بانا الله الصمد قوله وعنه ان الالف في الم من الله واللام من جبرئيل والميم
 من محمد قبل هذا لم يظهر نقله عن احد من السلف وفيه ان بعض المفسرين نقله من
 رواية الضحاك قوله اولى مدد اقوام جمل عطف على قوله الى كلمات اي واشارته
 الى مدد اقوام واجالهم والمدد جميع المدة وهي عبارة عن مجموع زمان بقاء الشيء والا
 يطلق على آخر المدة وعلى جميعها فعلى ان في يكون عطفه على المدد عطف تفسيري قوله
بحساب الجمل بالجمع المضموم والميم المشددة وقد يخفف وهو تعداد الحروف الابدية
 وكل حرف عدد معلوم فمن الالف الى الطاء اثنان ومن الياء الى الص لثلاث ومن
 ق الى الظاء ثلاث والعين للالف تسبي هذا بحسب الجمل الكبير واما الجمل الصغير فهو ان
 تسقط من عدد كل حرف اثني عشر اثني عشر فاقصر بعد الاسقاط فهو عدد ذلك
 الحرف في قول حرف يمكن اسقاط من عدده هو حرف الكاف واذا اسقطت من عدد

وآجال

عدد الكاف اثني عشر سبعة ثمانية فمضى عدد حرف الكاف في هذا الحيات قال الام ستة
 والميم للاربعه والنون للثلاثين والسين ساقطة وعلى هذا القياس وبعضهم يسقط
 تسعة تسعة فاقصر بعد اسقاط التسعة يكون عدد ذلك الحرف في قول حرف
 يمكن اسقاط التسعة من عدده هو الياء فالياء فيكون واحدا فهو حرفه وعلى
 القياس واكثر ما يستعمله المشاركة هو الجمل الكبير ومشايخ المغاربة يعنون
 بشان الجمل الصغير وحكي بن حكمان في وقيامة ان السلطان صلاح الدين
 لما فتح حلب اشاد القاضي محي الدين قصيدة من جملتها البيت وفتح القلعة
الشهباني في صفر بشر بفتح القدس في رجب فكان كما قال فقيل في
 من اين لك هذا فقال اخذته من تيسر ابن بركان في تفسير قوله الم غلبت الروم
 في ارض الارض وهم من بعد عليهم سيفعلون ولم ازل نطلب تفسير ابن بركان
 حتى وجدت ذكره حسابا طويلا وطريقا في استخراج انتهى وقد اوردنا كتابه شرح
 فتح القدس من هذه الآية فيما كتبناه تفسيره على سورة يس فليطالع قوله
كاف ابو العباس مسكبا ما روى انه عليه السلام رواه البخاري في تاريخه
 بسند ضعيف وابن جرير من طريق ابن اسحاق عن ابي بصير عن ابن عباس
 انه راى ابيا سمر بن اخبب برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتلو فاتحة سورة البقرة
 الم ذلك الكتاب فاما جى بن اخبب في رجال من اليهود فقال تعلمون والله لقد
 سمعت محمدا يتلو فيما انزل عليه الم ذلك الكتاب فقال انت سمعت قال نعم فمشى
 حتى في اولئك النفر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا محمد الم تذكر انك تسلموا
 فيما انزل عليك الم ذلك الكتاب قال بلى قالوا اجاءك بهذا جبرئيل من
 عند الله قال نعم قالوا لقد بعث الله قبلك نبيا ما نعلم بين النبي منهم مادة
 ملكه وما اجل امته غيرك فقال جى بن اخبب واقبل على من كان موالا لالف واحد

واللام ثلثون والميم اربعون فهذه احدى وسبعون سنة انتم حطون
في دين من مدة ملكه واجل امته احدى وسبعون سنة ثم اقبل على رسول الله
عليه وسلم فقال يا محمد هل مع هذا غيره قال نعم قال يا ذاك قال المصنف هذا
اطول واكثر من الاول هذا مائة واحدى وستون سنة فهل غير هذا قال نعم
الرف قال في هذا اكثر من الاولى والثانية ونحن نشهد انك ان كنت صادقا
ما ملك امتك الا ما في احدى وثلاثين سنة فهل غير هذا قال نعم المرف قال في
نشهد ان من الذين لا يؤمنون ولا ندرى باي اقوالك اخذ فقال يا ماسر انا ما شهد
على ان انبياءنا قد اجروا عن ملك هذه الامة ولم يتوا انما لم يكون فان محمد صادقا
فما يقول في اراه يجمع له هذا كله فقام اليهود وقالوا اشبهت علينا امر فلاندرى
ابا القليل يا خدام بالكثير انتهى ما روى فاذكره المصنف مختصر هذه الرواية مع زيادة
قوله فبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله تسبوه وفتح السين بين الياء
بمعنى العدا لا بكسر السين من محبان وقوله فما لو اخطت اي ما لو اذك بعد ما
حي فحين تشهد الى قوله فقام اليهود قوبه فان تلاوته اباها بيان لوجه التمسك بما روي
اي فان تلاوة الرسول صلى الله عليه وسلم هذه الالفاظ بهذا الترتيب حيث ذكر
الاقوال لا القليل فكثيره فالاكثر وقوله عليهم اي على اليهود متعلق بالتلاوة
وتعريفهم من اضافة المصدر الى المفعول اي تقريره عليه السلام اليهود على استيناطهم
المد ومن هذه الالفاظ وقوله وليل جبران على ذلك اي على ان اشارة الى المدد
الاجال بحسب الجمل وجه دلالة انه لو ذلك لما قرء بل هما من قوبه وهذه
الدلالة اشارة الى جواب معارضة يمكن ان يورد وهما بان ما ذكر من التقرير
كان وليلا على ذلك لكن كون هذه الدلالة غير عربية وليس على خلاف ذلك لان القرآن
نزل على لغتهم وتقريرها بلوا بيان هذه الدلالة لا يجزية وان لم تكن عربية اي مستندة الى

وقوله

الى الوضع العربي بل الى الساب الجلي كمنها لا شمار بايها بين الناس حتى العربي
حتى بين العرب فكله حتى متعلقه بقوله لا شمار باو هو متعلق بما بعده اعني قوله
تلمحها وهو غير لقوله وهذه الدلالة فالمستتر فيه راجع الى الدلالة وبالارز الى
الالفاظ اي هذه الدلالة تلحق هذه الالفاظ لشهرتها بين العرب ايضا بالمعرب
اي بالالفاظ التي يستعملها العرب مع عدم كونها عربية وهذا يؤيد ما سبق
من ان المعتر في العربية كون اللفظ مستعملا عند العرب لا الوضع العربي
كالمشكوة فانها لغة حبشية وضعت في لغتهم للكهوة الغير النافذة التي يوضع
فيها المصباح وكذا السجمل فارسي معرب اصله سنكي كل اي البحر المشكون من الظنين
وكذا القسطاس معني الميزان رومي معرب وقع كل في القرآن قوله او دالة
بالنصب عطف على اشارة لقريبه او على مزبدة لسبقه كما تقرر في محله اي لا يقال
لم لا يجوز ان تكون هذه الالفاظ دالة او مذكرة للدلالة على الحروف المسوطة
اي على سيماتها التي هي حروف مفردة حال كون تلك الحروف مقسما بها
لشرفها بيان لوجه الاقسام بها وقوله من حيث بساط اسماء الله تعالى
خطابه اي كلامه بيان لوجه شرفها وهذا هو مذهب الخنفس حيث قال ان
الله تعالى اقسم بهذه الحروف لشرفها وفضلها لانها مباني كتبه المنزلة على الالهة
المختلفة ومباني اسماء الحسنى وصفاته العلى واصول كلام الامم بما يتعارفون
ويذكرون الله تعالى ويوحدونه ثم اقتصر على ذكر البعض فان كان المراد هو الكل
بناء على ما هو المتعارف كما تقول قرأت الحمد لله وتريد السورة كلها فحاشا تعالى
للقسم بهذه الحروف ان هذا الكتاب هو المؤلف من هذه الحروف انتم قوله
هذا اي خذ هذا الذي ذكر من نبي الاحتمالات ومضى هذا المذكور قوله وان
بانهما اسماء السور بكب الهزرة معطوف على قوله لم لا يجوزوا اشارة الى

المذلول بطريق المعارضة بعد ابطال دليل يمنع مقدماته اي لا يقال ايضا في ابطال
المذلول ان القول بائتها اسماء السور يلزم ثلث مخذورات الاول انه يخرجها
الى ما ليس في لغة العرب لان التسمية بثلث اسماء مثل الم والر فصاعدا اربعة كانت
مثل الم والمص وحمزة مثل كصيص حم عسق مستكر عند اسم اي جائز جوارزا
على استنكار من البلغاء فتوفي القرآن في حكم غير الجائز والثاني يودي الى امر
باطل هو اتحاد الاسم والمسمى في امشي على توهم ان كل واحد من الاخرين متحد
مع جميع الاخرين المتحد بالذات مع الكل المتغاير له من حيث الاجزاء التفصيل
الذي مرجعه الى المتغايرة في الملاحظة لاني الملاحظ على ما هو جوابه فهذا سفسطة
المعنى في دفعها في الجواب وقيل لزوم الاتحاد باعتبار الاسم جزءا خارجيا
من الكل غير متميز عنه في الوجود مثلا اذا قلت سورة البقرة الم ذلك الكتاب
الى آخر السورة واسم هذه السورة الم التامة ان يقال الاسم متحد مع المسمى
بالمعنى المذكور اي بمقتضى عدم الامتياز في الوجود واقول لا يتصور ان يكون الشيء جزءا
خارجيا ويكون غير متميز عن الكل في الوجود لان الجزء الخارجى ما يمتاز عن
الكل في الوجود وعدم الامتياز عن الكل في الوجود من خواص الاجزاء العقلية
على ما نقر في محله وقيل يجوز ان يكون توهم الاتحاد مبنيا على انه من الاسماء
التي يتشارك فيها الجزء والكل كاسم الماء فانه يطلق على الكل وعلى كل قطرة منه
او مبنيا على اصطلاح المتكلمين من ان الجزء لا يطلق عليه غير وأشار الى المخدور
الثالث بقوله ويستدعى تأخر الجزء عن الكل وتوجيهه على ما هو ظاهر العبارة
ان القول بائتها اسماء السور يستدعى تأخر الجزء وهو باطل اما الاستدعاء
فلقوله من حيث ان الاسم يتأخر عن المسمى بالرتبة واما بطلان التلازم فظاهر
لوجوب تقدم الجزء على الكل ضرورة كنه لا يلزم هذا التوجيه ما سيذكره في الجواب

في الجواب من انه مقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه اسما فلا دور فان هذا
الجواب يدل على ان المخدور هو لزوم الدور ويرد عليه ايضا ان تقدم الجزء على
الكل ذاتي وتأخر الاسم عن المسمى رتبى على ما صرح به وبطلان كون المتقدم بالذات
متأخرا بالرتبة غير رتبى ولا مبيت وقيل في توجيهه يعني ان الجزء مقدم ولا
متأخر فجزء الشيء لا يكون اسمه لان التثالي بين التوازم يستلزم التساوي بين
المذوات وقيل الجزء مقدم على الكل بالرتبة والاسم متأخر عن المسمى بالرتبة
فلو كان الجزء اسما لزم تقدمه عليه وتأخره عنه معا وهو بدعي البطلان و
كل من القولين مع عدم ملائمة للجواب الآتي خلاف ظاهر العبارة واما ما
الجزء من حيث انه جزء مقدم على الكل فيلزم الدور لان الاسم الذي هو الجزء
لكونه موضوعا للمسمى الذي هو الكل يتوقف عليه والكل من حيث انه كل متوقف
على الجزء فيلزم توقف الشيء على نفسه لتوقفه على ما يتوقف وهو الدور فانه
وان كان ملائما للجواب الآتي الا انه يرد عليه ان تصيد المصاحف يكون
بالرتبة مبنى عن تغاير حرمه التوقف ولابد في الدور من اتحادها وايضا كون
اللفظ موضوعا للمعنى يقتضى توقف الموضوع على ذلك الموضوع له وتأخر
كما في محي وعيسى عليهما السلام حيث قال الله تعالى وتقدس بان يشرك بعباد
اسمه محي لم يجعل له من قبل سميا وقال عز من قال اذا قالت الملائكة يا مريم
ان اتدبيرك بكلمة منه اسمع عيسى بن مريم فالصواب ان يقال الفواحش
داخلة في السور وجزء منها وجزء الشيء مقدم على الشيء رتبة لتوقف الكل
عليه المصحح لان يقال تحقق الجزء فتحقق الكل وهذا هو المراد بالتقدم بالرتبة
هنا دون الترتب الحسى او العقلى من غير ان يتوقف المتأخر على المتقدم
واسم الشيء متأخر عن رتبة لانه سمة وعلاوة له وتابع اياه فيتوقف عليه

في الوجود العيني او العلي قيودتي جعل الجزء اسما الى توقفه على ما يتوقف عليه هو
 الدور قوله لا انقول ابرجوا بسما نقاه بقوله لا يقال وعلة لذلك التثنية
 ولما ذكر المنع المذكور سابقا متعددة شرع في ابطالها على الترتيب المذكور
 بناء على ان الظاهر انها مساوية والاما فاداباطها فقال هذه اللفاظ
 المذكورة في الفروع لم يعهد في كلامهم مرادة للتثنية اي لغرض الدلالة على
 المتخاطب وايضا وانما عهد لذلك الغرض زيادة اللفاظ مخصوصة مثل ما هو
 مجملها مرادة لغرض التثنية باطل لكونه خروجيا عن قانون كلام العرب وقيل
 ان القرآن لما كان متميزا عن كل كلام ناسبت التثنية بالفاظ لم يعهد ليكون
 ابلغ في الايقاظ فيزول عليه ان استعمال اللفاظ غير معهودة مما كان
 بلاغة قيل لقائل ان يقول لم يعهد ايضا تسمية شئ بتلك الاسماء اقول قال
 القفال وقدمت العرب بهذه الحروف اشياء فسماها ابلام والدارت بنلام
 الطائي وبصا والتماس وبعين البقر وبعين السحاب وبقاف الجبل ونوت
 الحوت وغير ذلك والدلالة على الانقطاع ابطال التثنية في ما عرفت من ان
 كلام التثنية بالجزء معطوف على الانقطاع وقوله لمرها خبر المبتداء والتثنية
 لهذه اللفاظ وقوله وغيرها بالنصب عطف عليه وقوله من حيث انها فروع
 التور بيان لوجه لزوم والحيثية لبيان الاطلاق للتثنية والتثنية
 يعني ان الدلالة على انقطاع الكلام السابق واستيفاء الاصحح لازم
 للفروع لدا تماكروية الاربعة لانفك عنها سواء كانت تلك اللفاظ
 او غيرها كالسمة مثلا فلا يرد ما قيل فيه منع لانه يلزمها من حيث انها كلمات
 غير معنوية فيجوز ان لا يكون داخله في شئ من التثنية المنفصوتين بها انتهى
 لان مبنى هذا المنع حمل الحيثية على التثنية وما كان ههنا مظنة ان يحظر

والدلالة وجه مستعمل في
 بالرفع مبتداء وقوله
 والاستيناف

بالبال ان الفروع انما تدل على ما ذكرنا اذا لم تقدم معنى تخفف لتلك الدلالة في
 لازمة للفروع لدا تماكروية بل تخفف بهذه اللفاظ وضع بقوله ولا يقتضي ذلك
 المذكور من انها للدلالة ان لا يكون لها معنى في حيزها اي تختمها بل يكون
 لتلك الدلالة لاني البسمة في اوائل السور تدل على انقطاع السورة الاولى و
 استيناف الثانية مع ان لها معنى فالتخفف لتلك الدلالة غير لازم لجواز ان
 يكون لها معاني في نفسها وتدل على الانقطاع والاستيناف ايضا نحو هذا
 وذلك وسائر ما يذكر من اللفاظ لفصل الخطاب فانها تدل على الانقطاع
 والاستيناف مع ان لها معاني في نفسها ثم ان المطلوب في هذا المقام
 ابطال كونها مرادة ومن البين ان هذا المطلوب لا يتم الا بتثنية اقتضاء الدلالة
 على ما ذكرنا ان لا يكون لها معنى اذ لو اقتضت لتعين كونها مرادة فلا يكون في
 حصول هذا المطلوب صح ان لا يكون لها معنى لانه يرجح كونها مرادة ولانها
 فلا يبطله فلا طائل تحت هيل المطلوب في هذا المقام صح ان لا يكون لها معنى
 حتى يستغنى عن تكلف الاوليل عليه من كونها اسما السور فلا طائل
 لغنى اقتضاء ذلك ان لا يكون لها معنى في هذا المقام اذ يكفي ان يكون
 مصحح لذلك انتهى قوله ولم تستعمل للاختصار عطف على قوله لم تعهد و
 اشارة الى ابطال التثنية الثالث اعني جواز كونها اشارة الى كلمات
 هي ابعاضها اي هذا التثنية لانه لو صح لاستعملت هذه اللفاظ في كلام
 للاختصار والتالي باطل فالمقدم مثله قوله واما الشعر فتاوهما في
 معناه مما اشد سيبويه وقطرب من قوله بالجزء خيرات وان شرا فاه
 ولا يريد الا ان تاها اي فلما وان نشا يعني ان ما وقع من الاختصار
 في الشعر شاذ مردود وكونه في القياس والاستعمال المعروف

اشارة الى رد ما يتوجه على دليل
 ابطال التثنية من النقص بالشعر
 اعني قوله قلت لها قضي فقالت
 خاف

فلما حمل عليه الكتاب العزيز الوارد على طبعات البلاغة وبما قرنا اندفع
 ما قيل وفيه ان الشعر ليس محققا بهذا البيت بل في غيره ايضا من الاختصار
 كما في قوله بالخير خيرات **قوله** واما قول ابن عباس في تفسيره على ان هـ اشارة الى
 جواب استشهده على الاختصار بما قاله ابن عباس ان الالف الالهة بمعنى
 ان مقصود ابن عباس مما قاله ليس بان هذه الحروف مختصة بهذه المعاني
 واما مراده التنبية على ان هذه الحروف متبع الاسماء اي منها يجرى بنا سبغ
 الاسماء الحسنى ومبادى الخطا اي منها تبذرو وتظهر خطايا الشارع للحفظ
 بكل ما يأتون ويذرون ويمثل وتصوير لصفاته العلى بامثلة حسنة اي دالة
 على صفات الجمال والاكرام حيث لم يقل الالف اخذ الله واللام والميم كرمه مع كونه
 من المحتملات **قوله** الا يرى اي دليل على ادعاه من ان ما قاله ابن عباس محمول
 على التنبية المذكور و اشار الى ان هذا المدعى في ظهوره وجلالة كانه مرئي ومشاهد
 حيث انه قد كل حرف من لم من كلمات متباينة اذ عد الالف اشارة من الالهة وانه
 من الرحمن وانه من الله واللام نارة من لطف الله ونارة من علمه وانه من
 جبرئيل والميم نارة من ملك الله ونارة من علمه ونارة من محمد ومن البين المكشوف
 ان الحرف الواحد في الاطلاق واجد لا يكون مقتصر من كلمات متباينة فتعين انها
 تنبى على ما ذكر وتمثل وبعد استدلال المصنف بهذا الوجه لا معنى لافراض صاحب الحواشي
 على قوله بالتفسير بانه غير مسلم لان ما نقله عن ابن عباس ان معناه انا الله اعلم صريح
 في التفسير انتهى لان مرجع المنع الى طلب الدليل على المنوع وقد استدلى عليه بقوله
 الا يرى اي على وجه اشار الى بدهته فكون هذا المنع لغوا واما ما اجاب بعضهم عن
 هذا الاعتراض بان محصل كلام المصنف انه تفسير لعبارة فيها مبالغة اي لم لا يجوز
 ان يكون تنبيهها على ان هذه الحروف مادة الكلام وكلام المحتسب يؤول الى المنع على المنع

على المنع لكن توجيه العبارة المنقولة عن ابن عباس بما ذكره المصنف لا يتلوه عن الجدي عليه
 انه لا مجال لمحل كلام المصنف لان اصل السؤال منع مع الاستدلال بجوابه منحصر في ابطال
 الاستدلال على تقدير كونه مساويا ولا يفيد منعه ولو مساويا على ما تقرر في محله فقوله
 لا تفسير بالرفع عطف على قوله فتنبى اي ما قاله ابن عباس تنبيه لا تفسير للمعاني هذه
 الالفاظ وقوله ولا تخصيص في هذه الالفاظ بهذه المعاني اي امثال الالهة
 والالطف والملك دون غيرها من المعاني اذ لو قيل مثلا اللام من اللعن لجاز
قوله اذ لا تخصص تعليل لقوله لا تخصيص وقوله لفظا ومعنى انصبا بهما على
 التثنية اي لا تخصص مطلقا لاجتهاد اللفظ بان يقتضى اللفظ اختصاصا بالمعنى ولا
 جهة المعنى بان يقتضى اختصاصا باللفظ ويجوز انصبا بهما على الطرفين اي لا تخصص لها
 لاني جانب اللفظ ولاني جانب المعنى فاذا اتى التخصيص كان التخصيص منتقيا
 بالضرورة **قوله** وللحساب الجمل ابطال كونه اشارة الى مدد اقوام و اجال
 قومه وحطوف على قوله للاختصار اي لم تستعمل حساب الجمل وفي بعض النسخ وحساب
 الجمل بالياء قيل هو سهو من قلم النسخ والعجب ان المحققين اكثرهم كتبوا على هذه النسخة
 ولم يتعرضوا لوجه الباء انتهى اقول لعلمهم لم يتعرضوا لظهوره اذ الباء
 يكون للتبئية فيرجع الى معنى اللام اذ لا فرق بين ان يقال لم تستعمل لاجل حساب
 الجمل وبين ان يقال لم تستعمل بحساب الجمل كما قيل ان تكون للطرفية اي لم تستعمل
 في حساب الجمل فالجزم بكونه سهوا من القلم حقيق بان يسمى سهوا **قوله** فقلنا بالمعربيات
 على بناء المجهول منصوب باضمار ان بعد الفاء في جواب التثنية كما في قوله فقلنا
 فتحدثنا اي تجعل هذه الاسماء اجزا منها ملحقا بالمعربيات ومعدودة من جعلتها
 فيكون الممراد فالواحد وسبعين والالف لواحد ولام ثلثين وميم لاربعين
 وهذا الكلام يتضمن الجواب ايضا عن قوله وهذه الدلالة وان لم تكن عربية فحقها

عطف على قوله لا تفسير فائدة
 الاشارة الى انه وان سلم كونه
 اداة لا تخصيص

بالمعربات إذ حاصله ان الالحاق بالمعربات لا يكفي فيه اشتغال الدلالة على
 معنى بنى العرب بل لا يجمع ذلك من وقوع الاستعمال بهذا المعنى بينهم حال الخ
 لم يستعمل بنهم طيب لظن اذ لا استعمال فلا الحاق قوله والحديث لا دليل فيه
 يريد دفع تمتك ابى العالیه بحديث على انه اشارة الى المدد بحسب الحروف الخ لا
 ولالة التسم على ذلك وتندما اشار اليه بقوله يجوز ان يتسم تعجباً من جملهم
 اى بلغه العرب حيث فسر وما مع كون القرآن عربياً بما جاني لم يستعمل فيها عند
 او المراد جملهم بامر الدين حيث جعلوا مدار الخول فيه ووامه وامتداد مع الطلوع
 فيه كونه ديناً له تعالى وشرعه قبل لم يستدل ابو العالیه بتسمه عليه السلام فقط بل
 من تلاوته اياها عليهم بالترتيب المنصوص وتقريرهم على استنباطهم وايضا كما جاز
 ان يكون تسمه تعجباً من جملهم جازان يكون تعجباً من اطلاعهم على المراد وترجمه معارضة
 التلاوة والتقرير واورد ايضا ان لالة تسمه عليه السلام عند حسابهم ليست
 اخفى من لالة قول ابن عباس على انه قصد به التنبه على المعنى المذكور بل اخذ ذلك
 المعنى من تسمه صلى الله عليه وسلم وعدم الخاره اهون وايسر من اخذ معنى التنبه
 من كلام ابن عباس وانت خير بان منع ولالة التسم مستندا بما ذكره يرجع الى
 منع التقرير ولالة التلاوة او لا يتصور تفريرهم ولان لالة التلاوة عليهم بالترتيب
 المنصوص على ما ذكره بعد ما تعجب من جملهم فحصل كلامه ان الالحاق انه عليه السلام فرم
 على استنباطهم ولان لالة التلاوة عليهم ذلك يجوز ان يكون تسمه
 عليه الصلاة والسلام التعجب من جملهم وهو ينافى التفرير وعدم الاشارة ودلالة
 التلاوة وفتح قيام هذا الاحتمال لا يتم التمسك لانا من وراى المنع يكفينا الا
 ولو كان مرجوحاً فانه في الاشكال بخلافه **قوله** وجعلها مقسماً بها
 وان غير متمنع هذا باطل لكونها للدلالة على الحروف المبسوطة مقسماً بها

اى لم لا يجوز ان يكون منشاء
 التعجب من جملهم

فتقوله وجعلها مبتداءً وخبره قوله كنية كجرح واو قال كمن عليه لرفع يوم نشأ
 الحكم عليه بعدم الامتاع فانه يوم كونه مقبولاً لا فخر بها يوجب عدم قبوله ورواه
 كجرح لانه السابق منه ما نشأ منه يوم وقد يقال الخبر مخذوف وهو بعد لقيام الديل مقامه
 وهو قوله وان كان اى كانه قال وجعلها مقسماً بها بعد لانه وان كان
 صحيحاً كنية كجرح الى اضممار اشياء لا اوليها وانت خير بانه تعلق متعجب
 بما ذكرنا والاشياء المضمرة هى فعل القسم وقاعله وحرف القسم وجواب
 القسم ايضا في بعض المقامات كهذا المقام فان قوله ذلك الكتاب مخلوه
 عما يتعلق به القسم من ان واللام لا يصلح لان يكون جواباً فاقدره
 بجوز كونه مقسماً به مختص بما يكون بعده قسم او ما يصلح ان يكون جواباً للقسم
 واما نحو المذموم ذلك والتم الله فلا يجوز فيه ومنهم من عم على حذف جواب
 القسم من نحو انه لم يجر لكن اللفظ لما لم يكن صريحاً في القسم ليجعل دليلاً على
 الجواب كان حذفه ضعيفاً جداً والتعويل في ذلك على ان كثير من الفواعل
 قد عطف عليه قسم او ذكر معه ما يصلح جواباً لا يدفع ضعفه بل يستحق في الجملة انتهى
 وبهذا خرج الجواب عما يقال عدم الديل مطلقاً ممنوع لان عطف القسم
 على بعضها نحو والقلم وق والقرآن يدل على كونه مقسماً به ويحل البواتى
 عليه لان غاية افاوه الصحة في الجملة ولا تراعى فيه كما اشار اليه المصنف بقوله
 وان كان غير متمنع على ان صاحب الكشاف جعل وقوع القسم بعد ما نفا
 من جعلها مقسماً بها لانهم استكروا اجماع قسامين على مقسم عليه واحد
 وسبغ تفصيله **قوله** والتسمية ببلته اسماء الى هذا شروع في جواب
 وجوه المعارضة بقوله وان القول بانها اسماء يخرجها ابعد الخراف عن
 جواب المنع باطل وجوه التمسك لكان المعارض مستدلاً بانه المنع

اقضاء

في مقابلة اشار الى منع قوله لان التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا مستنكرة
عندهم بقوله والتسمية بثلاثة اسماء انما يمنع فهو منع مع التنداء لان استنكار
التسمية بها عندهم وانما تكون مستنكرة اذا ركبت بعضها مع بعض فخرجت
حتى جعلت اسما واحدا يجري الاعراب في آخره على طريقة جعلك ولما كان
المستنكر في القرآن في حكم المنع عبر عن الاستنكار بالامتناع واما اذا
نشرت ثرا اسماء العدد اى ذكرت على سبيل التعديد فلا استنكار ولا امتناع
في التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى
حكاية كما يتموا بتأثيراً ونحوه وتوضيح هذا المعنى ما حقه الحرير العلامة
في حواشي مختصر الاصول شرح قول ابن الحاجب لا تركيب في لغتهم من ثلثة
حيث قال اعلم انه لا نزاع في التركيب من ثلثة الفاظ فصاعدا بطريق الاضمار
واجراء الاعراب المستحق على كل من تلك الالفاظ مثل بن عبد الله وابي عبد
الرحمن ولا بطريق الحكاية وايقاء الالفاظ على ما كانت عليه من الاعراب
والبناء مثل نرق كثره وابطاشرا والتسمية بزيد منطلق اوبت من الشعر
او بالمد وبمحقق ونحو ذلك منشورة ثرا اسماء الاعداد من غير اعراب وانما الكلام
في التسمية بثلاثة الفاظ فصاعدا اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرت
وبعك من غير ان يلاحظ فيها الاعراب البناء الاصليان بل يكون
بمنزلة زيد وعمرو ويجري الاعراب المستحق على حرفه الاخر وهذا ليس من
لغة العرب بل انما انتهى قوله واما هيك بتسوية سيوية اى حسبك وكافيك
تسوية فالبا زائدة كما في حسبك يدوم والنا هي اسم فاعل من التثنية كما
التسوية تنهاك عن طلب دليل سواه قوله والمسمى هو مجموع السورة اشارة
الى جواب قوله ويؤدى الى اتحاد الاسم ولما كان توهم اتحاد الاسم

الاسم والمسمى على عدم الفرق بين كل واحد من الاجزاء وبين جميع الاجزاء
الماخوذة مفصلة المتحد مع الماخوذة مجمله كما سبق تقريره اشار الى ان
مغايرة كل جزء مع المجموع بديهية كيف وقد اعتبر في تقويم المجموع كل واحد
من الاجزاء ولم يعتبر في تقويم واحد منهما شئ من الاجزاء للتبني على بداهتها
جعلها مفروقا عنها وساق الكلام لتعيين المسمى والاسم فقال المسمى هو
المجموع والاسم هو الجزء فلما اتحاد يعنى من اين يلزم الاتحاد والمجموع مع
الجزء متغايران هكذا ينبغي ان يفهم وان الجزء لا يطلق عليه الغير على اصطلاح
المتكلمين فليس يضار لان الكلام من ليس الاصطلاح قوله وهو مقدم
من حيث ذاته اشارة الى الجواب عن لزوم الدور والشارح راليه بقوله
ويستدعى آخر الجزء عن الكل فتقريره ان التقدم على الكل لازم لذات
الجزء ومهيته من حيث هي فلما ينفك عنها في كلا الوجودين في الخارج
والذهن واما الاسم فليس التاخر عن المسمى لازما لذاته حتى يلزم من كون
الجزء اسما لكل ان يكون المتقدم لذاته عن الشئ متأخر لذاته عنه فيتوقف
على ما يتوقف عليه فيدور واما المتأخر في الاسم هو وصف كونه اسما وهو
وصف حادث غير لازم لذاته بحيث لا ينفك عنه خارجا وذهنا فلما
جهتا التقدم والتاخر اندفع الدور وهذا هو تقرير كلام المصنف واما التحقيق
فموانه لا يلزم ان يتأخر الاسم عن المسمى في الوجود الخارجي لحوال ان يتصور
المسمى قبل وجوده فيوضع له اسم كما يسمى الولد قبل وجوده وليس هذا تعليقا
للتسمية بالوجود اى اذا ولد كان اسمه كذا كما توهم لانه برده قوله تعالى ومبشرا
برسول ياتى من بعدى اسمه احمد اذا البعدية انما هي بالقياس الى ما قبلها من الاله
والايتان لا الى ما بعد ما من كون اسمه احمد فهو من حيث كونه جزءا متقدما في التحقيق

ومن حيث كونه اسما مؤخر في التصور فلا دور قول والوجه الاول اراد به اقدر
المشرك بين الوجهين اللذين ذكرهما اولاً وارضاءهما وهو انهما اسماء للحروف
البيسطة ذكرت للتبني على اعجاز المتلو عليهم اما بالنظر اليه في نفسه كما في الوجه الاول
المشار اليه بقوله يقاطع المنجدي اياً وبالنظر الى المنزل عليه كما في الوجه الثاني
المشار اليه بقوله فان التطق باسماء الحروف من لا تقي مستبعدا في العادة
قول اقرب الى التحقيق لانه لا يرد عليه ما يرد على احتمال كونها اسماء
للتسور حتى يحتاج الى مؤنة الجواب وقيل لان كونها اسماء الحروف محقق لا محالة
بخلاف غيره من الاحتمالات فانه محذور وقيل خبير بان كونها اسماء للتسور مما يطبق
عليه لاكثر فلا يكون مجرد احتمال وقيل لبقاء الالفاظ على اصل وضعها والتصل
خلاف الاصل وانه يندرج تحت السلافة من لزوم النقل فلا يكون وجهاً على
وفي صيغة التفضيل اشارة الى ان اصل القرب الى التحقيق حصل في احتمال
كونها اسماء التسور ايضا لان دفاع ما اورد بما ذكر من الاجوبة وكونه مما يطبق
عليه لاكثر قول ووافق للطايف التنزيل لما فيه من الرمز اقلها وبالذات الى ما
هو المقصود والاصل من التنزيل هو التمدى المؤدى الى نكيت الحضم والزام واحتمال
كونها اسماء للتسور وان شتمل ايضا على الرمز الى التمدى على ما اشار اليه بقوله
سميت بها اشعارا بانها كلمات معروفة التركيب اذ الاله اعتبر ذلك في تسميتها
وبالعرض ترجيح التسمية لكونه المقصود والاصل في اصل الموافقة للطايف التنزيل
مشرك بين الوجهين وهكذا قال ووفق بصيغة التفضيل قول ولو سلم من لزوم
النقل كلمة من ليست تفضيلية بل صلة للسلافة المفهومة من سلم والمفضل عليه
اي الوجه الاول شد سلافة من لزوم النقل عن معانيها الوضعية الى العلمية
من الوجه الثاني فان فيه نظما من تلك المعاني التي هي الحروف البيسطة الى المعاني

معان اخروى التسور والاصل في الالفاظ المستعملة في القرآن ان يراودها معاني
التفوية حتى ذهب القاضي ابو بكر ان الحقيقة الشرعية آي المنقول التزمي غير واقعة
قول ووقوع الاشتراك في الاعلام باجر عطف على لزوم النقل اي وكذا الوجه
الاول شد سلافة من وقوع الاشتراك من الوجه الثاني فان اكثر الفواعل يشترك
بينها عدة من التسور كالم والرود طسم وم قول من اضع واحدا اشارة بوجوه وقوع
اذا تعدد الواضع كما في الاعلام المشتركة مثل زيد اذا وضع جماعة لاؤهم بان
سمى كل منهم ولده باسم زيد فانه وان اخل بمقصود العلمية اعني تعيين المعنى و
تمييزه من غير التباس لان تعدده عذر واما وقوعه من واحد بان سمي
شخص واحد عدة من اولاده بزيد فانه اخلان بمقصود العلمية من غير عذر فلهذا
ان يقع سيما من الحكيم قول فانه يعود بالنقض على مقصود العلمية بتعليل
لما يتضمنه واسلم من وقوع الاشتراك فانه يتضمن القول بان وقوع الاشتراك
في الاعلام من واحد واحد مخل بمقصود العلمية ومعنى كونه فائدا بالنقض على
مقصود العلمية انه يبطله وينافي به لان المقصود من وضع الاعلام تمييز المعنى
واحضاره عند الخاطب شخصه بحيث لا يلتبس بغيره والاشترار يستلزم الابهام
والالتباس ولا عذر لكون الواضع واحدا فان قلت كون الوجه الاول اسلم
من الوجه الثاني في لزوم النقل ووقوع الاشتراك يدل على اشتراكهما في اصل
السلافة من لزوم وقوعه مع ان الوجه الثاني في غير سلم عنها تتحققها قطعا
فلا وجه لصيغة التفضيل هنا قلت يمكن تأويل الوجه الثاني بوجه يكون هو ايضا
سما عنها بان يقال قالوا انهما اسماء للتسور ارادوا بانها كالاسماء لها في
جماها عليها جريان الاسماء على المسميات فانك تقول قرأت المصوم ومحسوق كما
قرأت الحمدته وقل هو الله واذا جاء نصرته فاما ان هذه الجمل ليست باسمي

لهذه التوزع كذلك هذه الالفاظ ليست باسماي لكن لما استفيد منها ما
منها على تقدير كونها اسما للتوزع عن مجموع التورسما واولوا انها اسما لها
لوضوح المقصود فاشتركت الوجها في اصل السلامة منها الا انها في الوجه الاول
لعدم احتياجا الى التأويل اشده وازيد منها في الوجه الثاني لاحتياجا
الى التأويل على ان فصل التفضيل قد يجرى عن معنى التفضيل يستعمل في اصل العمل
قوله وقيل انها اسما القرآن واعلم ان المعنى المذكور لاني وجه وقوع الاسماء المذكورة
فواج للتوزع وجوها ثلث وضعف الثالث بتأخيرها ويراوده بصيغة التبريض
كما عرفت ثم اورد بها يقال وجوها اربعة معارضة للوجه الثالث وتبريها بقوله
لانا نقول ثم اورد وجوها اربعة اخرى وجه وقوعها فواج زادا على الكتاب
فبلغت الوجوه سبعة لا احد عشر كما قيل اذا عرفت ان الاربعة المذكورة في
جزء لا يقال ذكرت معارضة لبعدها اسما التوزع يمكن جعلها ابتداء وجوها
للووقوع المذكور من غير ان يعارضها الوجه الثالث ثم ان القائل بانها اسما القرآن
هو الجليلي والتمسك وقادة وانفق ارباب الموشى على انه لا بد ان يراود القرآن
على هذا القول المعنى الشخصي وهو مجموع ما بين الالفين على اخباره ائمة التفسير للمعنى
الكلي اعني القدر المشترك الصادق عليه على كل بعض منه على ما اخباره ائمة الاصول
اذ لو اريد القدر المشترك بزم اتحاد الاسم والمسمى اقول اللزوم ممنوع لان
على كل بعض صدق القدر المشترك عليه لا لكونه مسمى اللفظ على ما هو شأن الالفاظ
الموضوعية بازا ومفهومات كلية اذا اطلقت على افرادها بزم صحة اطلاق
هذه الاسماء وجعلها على انفسها مراد بها في جانب الموضوع خصوصياتها وفي جانب
المجموع القدر المشترك الصادق عليها وعلى غير ما قيل قولنا الم هو الم اي في البعض
من المجموع يصدق عليه الم مفهوم الكلي ونظيره ان يقال لشخص سمة العلم انسان

لان انسان انسان فلا يخار عليا وما لزوم التوافق على تقدير كونها اسما القرآن
فليس محذورا لانها تدل على قصد التعظيم الحاصل من كثرة الاسم كدلالتهما على
شرف المسمى قوله ولذلك اخبر عنها بالكتاب والقران اي وكونها اسما القرآن
اخبر عنها في بعض المواضع بالكتاب كما في الم ذك الكتاب والمص كتاب انزل
ايك والكتاب احكمت والكتاب انزل اليك والابخار عنها بالقران فلم يقع
صحا فبقيل قوله والقران عطف تفسير للكتاب ليظهر وجه الاستشهاد به
وقيل اشارة الى ما في الرتللك آيات الكتاب وقران مبین ورد هذا بان قران
معطوف على ما اضيف اليه الجز على الجز لا يقال على تقدير عطفه على اضيف اليه
الجز يكون التقدير آيات قران مبین وآيات القران قران فيكون الآيات
بالقران ايضا لا نقول على تقدير ان يكون المراد بالقران المجموع الشخصي لا القدر
المشترك لا يمكن القول بان آيات القران قران وقيل حمل على هذه الاسماء
في بعض المواضع الكتاب فقط كما في الم ذك الكتاب وفي بعض المواضع القران
فقط كما في الرتللك آيات الكتاب وقران مبین وفي البعض الآخر حمل كلاهما
كما في طس تلك آيات القران وكتاب مبین فان آيات القران قران لا آيات
الكتاب انتهى كما يريد بقوله فان آيات القران اية بيان كون الم في الاول
القران فقط وفي الثاني كليهما فيرد عليه انه على تقدير عدم كون آيات الكتاب
كتبا كيف يكون المجموع في كلاهما على ان هذا القائل ممن صرح بان المراد بالقران
المجموع الشخصي لا القدر المشترك فتأمل قوله وقيل انها اسما الله تعالى
روى هذا عن ابن عباس وقاله سعيد بن جبير وجمع من التابعين فمعنى الم ذك
الكتاب انا الم فيكون ذلك الكتاب استيناقا قوله ويدل عليه ان عليا
من معقول وقيل ولما لم تكن الفوايح دالة بحسب الوضع على التعظيم والتشريف

او يارج اليهما مع وجوب ذلك في اسماء الله تعالى بحسب الاستقراء ولم يرد
ايضا اذ ان الشارح صرح على اطلاقها على الله تعالى لم يرض المصنف بهذا القول
واشار الى توجيه قول علي رضي الله تعالى عنه فقال ولقد ارادوا ان يقولوا
يا كيعص ما جمعوا ما يمتزجا واما خصهما مع ان الله تعالى منزل لكل ما روي
ان عليا رضي الله تعالى عنه كان يعرف القرآن والقرآن بينهما سيما جمعتهما وذكر
التشريف والتعظيم في تفسيرهما ان النبي صلى الله عليه وسلم لما نزلت هذه
الآية عرفت الكتابة في وجهه فقبل ما اخرجك رسول الله قال اخبرت بليل يا
تزل يا متي من حنيف وقديف وناير بحشرهم الى البروز في فهم الى البحر ورايت
متابعة عند نزول عيسى وخرج الدجال قول وقيل الالف من اقصى التلج
اي قيل في معنى الم خاصة بطريق الاشارة الى المنجرح الثلثة سواء جعل من اسماء
السور او من اسماء السور فهو تخصيص بعد التعميم ليعديل القول بانها اسماء الله
وللا ما قبله بل متعلق بجميع الاقوال ببيان الالفاظ المذكور في كل واحد من المعاني
المذكورة لكونه ذكرا قول ينبغي ان يكون اول كلامه واوسطه واخره ذكرا
كناية عن كون كلامه مخرجا في ذكر الله تعالى لان الاوسط يستوعب ما بين الاول
والاخر والمناسب لو وقع الم في اول السور القرآنية ان يكون المراد بالذکر
القرآن كما في قوله تعالى وهذا ذكر مبارك انزلناه فيكون المعنى ينبغي ان
يكون اول الكلام واوسطه واخره قرآنا أي يكون مواجها على تلاوة القرآن
كل حين واوان وقيل المراد بذكر الله تعالى هو القرآن لانه الجمل على الم
فيرد عليه ان هذه الكلمة وان كانت مختصة بالم كما سبق الا ان الم وقع في موضع
عدة من السور الجمل هي في كلها هو القرآن مثل الم حسب الناس الم
غلبت الروم والم الله لانه لا هو قول وقيل انها اي الفواعل بشر استأثره

استأثره الله تعالى بعلمه هكذا في كثير من نسخ بالهاء ثم غناه بشر خصه الله تعالى
بعلمه اي جعله مقصورا على علمه غير متجاوز الى علم غيره وقاصلا انه جعله بحسب العلم الا هو
وما في بعض النسخ من استأثر الله بعلمه بدون الهاء هو الموافق لما في القاموس
استأثر بالشيء استبد به وخصه بنفسه قول وفردوى عن الخلفاء الابرار
وغيرهم من الصحابة ما يقرب منه اي من انه بشر لا يعلم الا الله تعالى ففردوى في
المعالم وفيه من ابى بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في كل كتاب بشر واستأثر الله
في القرآن اوائل السور ومن علي رضي الله تعالى عنه كل كتاب صفوة وصفوة
الكتاب حر والقبلي وفي تفسير ابى الليث عن عمرو وعثمان وابن مسعود رضي الله تعالى
عنهم الحروف المقطعة من المكتوم الذي لا يفسر وقال في السبع شئ عن
الخطاب رضي الله تعالى عنه ما فقال لو تكلمت لكنت مكلفا وقدم الله تعالى
ابن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان يقولوا انا من المكلفين وسئل الشعبي عنها
فقال شر الله فلما تطلبوه قول ولعلمهم ارادوا اشارة الى ان ما قالوا ان
انها شر استأثر الله بعلمه لم يجمع على ظاهره بل مرادهم به انها اسرار
بين الله تعالى ورسوله عليه السلام ورموز لم يقصد بها الفهم غير اي غير
فمعنى استأثر بعلمه انه لم يقصد بها الفهم غير الرسول عليه السلام لانه لا يخبرها
احد سوى الله تعالى وثبوت هذا التأويل قاله بعض العارفين ان النبي صلى الله
وسلم نزلت نشات نشاءة بشرية كما يفصح منها قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم
ونشاءة ملكية كما اشار اليها بقوله عليه السلام لست كاحد منكم ابديت
عند ربى يطعني ويسقني ونشاءة لاهوتية في خيمة ربانية قدسية في عالم
اللاهوت في مقعد صدق عند مليك مقتدر كما اشير اليه في قوله تعالى
ان الذين يباعدونك انما يباعدون الله يدا الله فوق ايديهم وما ريت

اذريت ولكن انه رمي في قوله على الصلوة والسلام من رآني فقد رأى الحق فيكلمته
تعالى بحسب كل نشاءة بما يناسب تلك النشاءة فكلامه بحسب النشاءة الشريفة
بكلمات مرتبة مثل قول هو الله احد الآيات وبحسب النشاءة الملكية بحروف مفردة
مثل الموطر ويسوع وحسب النشاءة الثالثة يكلم بكلام لا يكون من جنس الحروف
والكلمات بل بما لا يدركه العقل كما قال عز وجل في حكاية كلامه معه عليه الصلوة
والسلام فادعى الى عبده ما ادعى حيث اشار بكلمة ما الابهامية الى ابن ماري
ادعى اليه في ذلك الموطن بلغ في النفاة مبلغا تقاصرت العارة عن
والعقل عن ادراكه **قول** اذ يعبد الخطاب بالابنيد علة لتأويل كلامهم
وصرفه عن ظاهره وعرضه من هذا التأويل وضع ما ورد على الشافعية من ان
بأدركه من تأويل المشابهات ومنعم الوقف على الله مخالف للحدود المتأولة
عن الخلفاء الاربعة رضي الله عنهم جعل بعد الخطاب بما لا يفيد ويلا على هذا التأويل
بكل كلامهم على هذا البند في الايراد اذ حمل كلامهم على ظاهره بفضي الى القول
بالبيد والائمة الحنيفة التزموا الوقف على الله وقالوا فائدة المتشابهة
ابتلاء الرايين بمنعهم عن التفكير والوصول الى متفاهم من العلم كما ان ابتلاء
الجمال بالجل على تحصيله والامعان في طلبه لان ابتلاء كل احد انما يكون بما هو
خلاف هواه وعكس ما يتمناه على ما يقتضيه الحكمة والآية والمصلحة الربانية
الا ان المتكلمين اختاروا ما ذهب اليه الشافعية وقالوا لا يجوز ان يكون في
كلام الله تعالى ما لا يكون مفهوما للخلق وتمسكوا في ذلك بالكتاب والسنة
والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى افلا يتدبرون القرآن فلو لم يكن معنوما
لما صح امرهم بالتمسك به واما السنة فقوله عليه الصلوة والسلام اني تركت
فيكم ما ان تحسبتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي والامر بالتمسك بتوقف على كونه

على كونه مفهوما واما المعقول فهو انه لو ورد في السبيل الى العلم بكتاب الله
به كالمخاطبة بين العرب بالربحي فكما لا يجوز هذا الا يجوز ذلك سيما من الحكيم وعور
من قبل الحنيفة بالثلاثة المذكورة ايضا اما الكتاب فقوله تعالى وما يعلم تأويله
الا الله فان الوقف فيه لازم لان صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لا يثبت
من دليل لفظي او عقلي واللفظ لا يكون قاطعا لما تقر في الاصول من انه يقف
على نقل اللغات وعلى وجوه التصريف والاعراب وعلى عدم الاشتراك وعلى عدم
الجماز وعدم التخصيص وعدم الاضمار وعدم المعارض العقلي والنقل في نقل
منظون ولوقوف على المنظون اولى ان يكون منظونا قليلا يجوز التحويل عليه
في المسائل اليقينية فان لا سبيل الى صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه
المرجوح الا بالدلائل القطعية الدالة على ان معناه الراجح محال عقلا فاذا قاطع
الدلالة وعلم المكلف انه ليس مراد الله تعالى من هذا اللفظ ما اشعر به ظاهره
فلا يحتاج الى ان يعرف ان المرجوح المراد ما ذال ان السبيل الى ذلك انما يكون
بتزجيج مجاز على مجاز وتأويل على تأويل وذلك لا يمكن الا بالدلائل اللغوية
وهي نظمية كما بينت فيما المستعمله في تزجيج مرجوح على مرجوح آخر فاذا ذل الخوض
في التأويل غير جائز واما السنة فقوله عليه الصلوة والسلام ان من العلم
كهيئة المكثون لا يعلم الا الله وقوله عليه الصلوة والسلام اصحابي كما ترحموا بهم اتم
استدتم فوجب ان يكون قولهم بان هذه الفواعل غير معلومة واما المعقول
فهو ان الاعمال التي كلفنا بها قسام منها ما هو معقول المعنى اي يعرف
بينه وجه الحكمة كالصلوة والزكوة والقوم ومنها ما هو غير معقول المعنى حيث
لم يعرف فيه وجه الحكمة كفعال الحج من رمي الجمرات والتسبيح بين الصفاء والرق
واستلام الحج وغير ذلك وقد اتفقوا على انه كما يحسن الحكيم عبادة بالتو

الأول كذا كجس الامر من النوع الثاني لدلالة على كمال الانقياد ولأن
امثال امر لا يعرف وجه الحكمة فيه لا يكون الأمر محض الانقياد والاطاعة
فكما أن الأفعال المأمور بها منقسمة إلى هذين القسمين كذلك أقواله تعالى
منها ما يفهم منه شيء ومنها ما لا يفيد أصلاً والحكمة في التكلم به ظهور كمال الامتثال
قول فان جعلتها ابتداء في تفصيل ما جملة سابقا مثل هذه الفروع أسماء
معربة خالية عن الاعراب لاتقاء الموجب المقصود فانه دل على انها اذا حققت
ما يوجب ويقضي بان تكون واقعة في التكسير غير مسروبة على منط التعديد
كانت ذات حظ من الاعراب فشرع يبين ما تتحقق من الاعراب حسب
ما يقضي كل مقام فأوردت احتمالات ثلثا على تقدير اسميتها وثلثا
على تقدير بقائها على معانيها الاصلية وقدم الثلث الأول مع انها
كانت مؤخره في البيان لوجوب كونها ذات حظ من الاعراب على
التقارير كلها فتقدمها الشيقام بيان وجوه الاعراب بخلاف الثلث الاخره
فانها في بعضها لا حظ لها منه **قول** اما الرفع بكسر الهمزة واختارها والفتحة
في قوله او النصب والرفع بالرفع على انه خبر مبتداء محذوف والتقدير وهو
اي الاعراب الذي هو حطها اما الرفع على الابتداء اي على ان يكون الم
نحو ما مبتداء او الخبر اي الرفع على ان يكون خبرا فخبر معي الخبره ويجوز
ان يكون الابتداء بمعنى المبتداء ويكون المعنى الرفع على تقدير المبتداء او الخبر
قبل لاجابة الى التأويل لان الخبر مصدر كالاتداء الا انهم يطلقوه على المجرى
على المبتداء والخبره فالمناسبة في الغاية وانت خبر بان الغرض من التأويل
ليس محض وتخصيص المناسبات بل تحصيل المقصود للاعراب فانه في المبتداء هو كونه
مبتداء اي سندا اليه وفي الخبر هو كونه خبرا اي سندا والخبر بالمعنى المصدر

المصدرى على تقدير تسليمه حقيقة مبهورة فلا بد من التأويل ثم ان كان الرفع
على الابتداء فان جعلتها أسماء الله تعالى لغير مناسبة للمقام مثل انزل كما
في قوله تعالى قل الله فان تقديره قل الله انزل على ما قالوا او المستعان كما في قوله
وانه المستعان او حسبتا او حسبي كما في قوله تعالى فاولوا حسبتا الله وقوله تعالى
قل حسبي الله او ربنا كما في قوله الله ربنا وربكم وكذا في ما اجتره في القرآن في الله
فان القرآن يفسر بعضها بعضا ومما قيل ان ما يأتي بعدها ان صلح الهماء على ما
منها فيكون اما مبتداء وما بعده خبره او خبرا وما بعده مبتداء كقوله تعالى
الم الله لا اله الا هو فغيره عليه ان معنى الم على تقدير كونها أسماء الله تعالى فيكون
الم الله في قوة الله فان لم يأول لا يصح الممل وان اول احدهما باسم الله فلا بد
ان يرا من الآخر لفظه اي اسم الله هذا اللفظ او هذا اللفظ اسم الله فلا يكون
مفيدا وان جعلتها أسماء القرآن او السور فغيرها في اكثر السور هو ما بعده كما
صرح به المص في سورة الاعراف وهو مريم والم التجددة وحم السجدة والباسنة
وفي ما عدا ما يقدر الخبره مناسبا للمقام كما اشير اليه ايضا في موضوعه وان
كان الرفع على الخبره بقدر المبتداء فعلى تقدير جعلها أسماء الله يكون التقدير
المستعان المبكر باسمه الم اي الله وهكذا في البواقي وعلى تقدير جعلها أسماء
السور والقرآن يكون التقدير هذه السورة الم او هذا الكتاب المنزل الم
فيكون الممل باعتبار التسمية اي مستمى بالم قول او النصب رفع على انه
على الرفع في قوله اما الرفع اي او اعربها النصب بتقدير فصل القسم
تقدير او اوقعا على طريقة الله لافعلن اي تجعل مقسما بها منصوية بنزع
الجار وايقال الفصل المصدر اليها بنضمها كما في قوله الله لافعلن كذا
فان تقديره قسم بالله لافعلن كذا فاضم الفعل له لانه جواب القسم عليه

ثم زرع الجارة فانتصب المقسم به بالفعل المضمر لأن المانع من انتصابه بذلك كان هو الجارة
 فلما حذف بي وخوله الذي هو متعلق الفعل خاليا عن المانع فيجب نصبه قال ابن
 الجوزي شرح قول المفصل ويجزى الباء وينصب المقسم به بالفعل المضمر انما
 المقسم به بعد حذف الباء لأن مدخولها متعلق بالفعل المقسم لأن الحروف الجارة موصولة
 لتقدير الفعل وشبهه في الابعاد ما حتى يكون المجرور بها مفعولا به لذلك الفعل الآتية
 لا ينصب لفظا لمعارضته حرف الجارة فاذ حذف بي متعلق الفعل خاليا عن المعراض
 له فيجوز ان ينصب متعلقه بدليل كل زيادة وكذا يزيد واستغفرت الذنوب واستغفرت
 من الذنوب وذلك مطر وفي كلامهم الا انهم لا يجزونها الا مع حذف الفعل فلا يكون
 حلفيتا واقسم الله بل يقولون الله لا فعلن انتهى واعلم ان صاحب الكشاف بعد ما
 ان لهذه الفواعل محلا من الاعراب قال فان قلت محلتها قلت بحمل الوجة الثالثة اما
 الرفع فعلى الابتداء واما النصب والجر فلما من وجه القسم بها وكونها بمنزلة الله
 والله على اللغتين انتهى وقال فيما قرأ قلت بل انزلت انما نصبها وانما نصب
 قولهم نعم الله لا فعلن واما الله لا فعلن على حذف الحروف وعمال فعل التعلق ان
 القرآن والقلم بعد هذه الفواعل محلوها فلو زعمت ذلك ليجت بين قسمين على
 عين واحد وقد استكرهوا ذلك ثم قال كاسيل فيما نخر في جعل الواو للعطف
 لخاتمة الثاني الاول في الاسرار فاعترض على المصانعة لوجه لهذا الاحكام
 بعد ما زعم صاحب الكشاف بانهم استكروا الجمع بين قسمين على مقسم عليه
 واحد وانه لا مجال للعطف اقول انما زعمت فيما بينه مانع من القسم وهو وقوع
 القسم بعد ما يجر ورا جرفه وانشاء الى جوارزه ايضا حيث علمه بانهم استكروا
 ذلك وهو لا يستلزم الامتناع على ما صرح به قدس سره في شرح ما مر من كلامه
 حيث قال فاعلم بمنع جواز ان يعزم المقسم بشواهد المعترضين وقال في شرح

في شرح قوله قلت بحمل الوجة الثالثة ثم الوجة الثالثة تجارته بلا ضعف في كل ما
 يصلح في الظاهر ان يكون قسما واما في غير ما فلا يجوز النصب المقسم به بالفعل مضمر ولا الجارة
 مطلقا الا على وجه ضئيف وهو ان يقدر جواب القسم من جوارته المعزوم ما شاكله فاما
 ان يريد جريان كل واحد في كل واحد فانه كثيرا ما يذكر في هذا الكتاب الوجه الرابع وهو
 المبروح مع ما بلاتفرقة بينهما اعتمادا وعلى فهم الشارع منه واما ان يريد التوزيع على
 معنى ان بعضا من الفواعل يجري فيها الوجة كلها والباقي منها يجري في بعضها وتحتل
 في ذلك ايضا على ما ذكره ولكن المبادر هو الاول انتهى اقول التوجيه الذي ذكره قدس سره
 بقوله فاما ان يريد الى آخره ما نقلت في كلام المعانيه فمختصص كلامه بالثاني
 كما فعله بعضهم غير وجهه على ان استكراه اجتماع القسمين على مقسم به واحد مما
 فيه النجاة فعند غير الخليل وسبويه لا استكراه فيه على ما نقله ابن الحاجب فجاز
 ان يبنى المقسم على هذا ويبدل عليه عدم التعرض بكونه شكرا عندم كما في الكشاف **قول**
 او غيره بالجر عطف على فعل القسم اي والنصب تقدير غير فعل القسم
 اوائل او اقراء **قول** او بالرفع عطف على النصب او الرفع على ضم
 حرف القسم ويجري هذا في جميع الفواعل ولو كانت مفتوحة لعدم الانحراف
 او المانع من العطف الى لغة في الاعراب وقد زال وعدل عن عبارة
 الكشاف حيث قال على ضم الالباء لتلا يحتاج الى الاعتذار بان تخصيص
 الباء اما لانها الامل وكثرة استعمالها واما اختيار الاضمار على
 فلتقاء اثره فان المضمر ياتي اثره بخلاف المحذوف فانه اعم ولم يورد
 مثلا لا على ضم حرف القسم لعمدة وقوعه ومنه قولهم لاه ابوك اي لله
 ابوك على ان المثال النصب باضمار فعل القسم يصلح مثلا لا على ضم حرف
 القسم كما اشار اليه في الكشاف بقوله بمنزلة الله والله على اللغتين ويجوز

في كلام المصنف ايضا واما الفرق باعتبار المضمرة فان صحت حرف القسم
 اثره الذي هو الرفع والاقطع اثر الفعل المضمرة **قوله** ويتأني الاعراب لفظا
 والحماية اشارة الى انه الفواعل على تقدير كونها ذات حظ من الاعراب
 تنقسم الى قسمين قسم يتأني فيه الاعراب لفظا اي يجوز فيه الرفع والنصب
 والجر لفظا والحماية اي ويجوز فيه الحماية ايضا بان ينطبق به ساكن العجز
 على صورته الاولى ويكون اعراجه حلتا لا لفظيا وانشاء الى تحسين
 هذا القسم بقوله فيما كانت مفردة مثل ضرورة او موازنة بالنصب عطفا
 على قوله مفردة لمفرد كما انها كجبايل زنة وقسم لا يتأني فيها الاعراب
 المحلى وهو المرد بقوله والحماية ليست الا جمعا وذلك لان مرفوع عطفا على قوله
 الاعراب لفظا والحماية اي يتأني بالحماية فقط لا غيرها لان ليست الا وليس الا
 على ما في بعض النسخ من قبل حذف المشي قال في المقصل ويجوز المشي تخفيفا
 لقوله ليس الا بمعنى يتأني بالحماية ليست الا وليس الا ان المتأني ليس الا بالحماية
 فقط دون غيرها والكماد بما عدا ذلك الفواعل التي لا تكون مفردة ولا موازنة
 لها كالم وكهيعص والحماية على ما صرح به في الكتاب ان نجي بالقول بعد نقله على
 استبقاء صورته الاولى كقولك **قوله** عن ترمذان في جواب من قال بكيفيك ترمذان
 وبدأت بالجدنة وفوات سورة ازلنا قال قدس سره في تفسير قوله ان نجي بالقول
 اي باللفظ مفردا كان او مركبا وقد مثل لها وكثر الامثلة تقريرا للحماية وانما
 باب مطروفي نوعي الجمل والمفردات معلوم من اللغة بالاستقراء كما يمكن اجرائها
 في اسماء الحروف اذ جعلت اعلاما للتسوية وان لم تكن مسموعة فيها انتهى
 غرضه قدس سره وفع ما يتوهم ان الحماية تقتصر على مورد السماع وهنالك تسمع
 فلا تسوع واغرض العلامة النيبا بورتى ههنا بان يجب ان تختص بالحماية

عمناه وضمني من هذا الحديث
 وتوسيل ترمذان لم يؤد هذا
 المعنى كذا في ده قدس سره
 سلمه

بالحق الاخير ولا يتجر في القسم الاول الاعراب لفظا لان الحماية في الاعلام
 تجري في الجمل كما تبين في الصورة المنبثة عن اسباب نقلت لاجلها الى العلية
 وفي الالفاظ التي وقعت اعلاما لانفسها كقولك ضرب فاعل ما ضرب ولم لتكثيره ومنه
 لفظ الجاز مع المستحق والاشعاب بانها ليست منقولة عن اصلها بالحكمة واما على
 فلابد من الحماية سواء كان مفردا او مركبا اضافيا او مرفعا او لا يبرهان ضربا
 عن الضمير وانما يبرهن بل لم يكن محكما وما نحن فيه من هذا القبيل فحجب ان يتعين في الاعراب
 لفظا ولا تسوع الحماية اصلا لكن القسم الاخير لا يمنع في الاعراب لفظا
 الى التسمية بثبوت اسما فضاء اركبت وجعلت اسما واحدا يجري الاعراب
 وقد عرفت امتناعه وجب ان يكون محكما بالضرورة ولا ضرورة في القوم
 فلا حماية واجاب عنه صاحب الكشف وارتضاة ان يفسر قدس سره من حيث
 واوضح فقال واجيب بان اسما الحروف كثر استعمالها معدودة ساكنة
 الاعجاز موقوفة متى صارت هذه الحالة كانت اصلها وما عداها عارض لها
 فلما جعلت اسما للتسوية حوزت حكايتهما على تلك الهيئة الراسخة بينهما
 على ان فيها ثمة من ملاحظة لال لان سميها مركبة من مدلولاتها الاصلية اعني
 الحروف المبسوطة والمقصود من التسمية بها الايقاظ وقرع العصا فيجب
 مخصوص هذه الاسماء حال كونها اعلاما للتسوية فلو تسمى مثلا بجن اصادا وسود
 بالغاثة لم تجر بالحماية وكذا فاق انتهى **قوله** فعلى هذا يلزم ان لا تسوع
 الحماية على تقدير جعلها اسما انه تعالى لان المستحق ليس مركبا من مدلولاتها
 الاصلية حتى يلاحظ الاصل فيجب ان يقال مع قول المصنف ويتأني الاعراب
 انه يتأني على تقدير جعلها اسما للتسوية والقران فيجاءت ظاهرا قوله فان
 جعلتها اسما انه تعالى او القران او التسوية كان لها حظ من الاعراب

صفحة
رختانه

قول وسيعود ذلك اي هذا ذكر اجمالي ببيان وجوه الاعراب والحكاية في الفروع
وسيعود اليك ذكره في نقب اوائل السور المنقبة بها حال كون ذلك التكرار
مفصلا فان تصاب مفصلا على انه حال من فاعل يعود واما جعله صفة لمصدر
يعود على ما وهم فغير سديد لانه لو لم يكن هذا التكرار عودا مجملا مع انه
الذكر الا تداي قول وان بقية ما عطف على قوله فان جعلتها اسما وفي بعض
النسخ بقية ما فعلى الاولى تشديد التقاطع من البقية لا بخصيصة من اللقاء لا يلزم
فعدى بفتحة الى التفعيل والغرض من هذا بيان حالها على الاحتمالات
الثلاثة الكائنة على تقدير انما على معانيها الاهلية التي هي الحروف
المبسوطة من غير نقل عنها وجعلها اسما انه تعالى او القرآن او السورة
قوله فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف شروع في تفصيل احتمالات
اباؤها على معانيها اي بعد ان ابيتها على معانيها بعد ان قدرتها واولها
بالمؤلف من هذه الحروف بان اردت به القول فالمؤلف مرفوع على
الحكاية والباء داخله عليه مراد به لفظه كما في قولك بدأت بالحكمة فلما حال
لا يميل ان المؤلف بالمؤلف لا يختص بالرفع بل يحتمل النصب والجر كونه معتمدا بعد
ما اريد اللفظ وجعل المؤلف مرفوعا محتملا لا يتصور كونه منصوبا او مجرورا
على ان هذا القسم فيم للقسمة الرفع قول كان اي كان كل
واحد منها في غير الرفع بالابتداء او الجرايم كونه مبتداء او خبرا قوله على
تر اشارت الى سابق من قوله والمعنى هذا المتخذي به مؤلف من جنس هذه
الحروف او المؤلف منها كما اي هو المقدم بقوله وان جعلتها معتمدا بها
عطف على قوله فان قدرت به وبيان احتمال آخر بعد ان ابيتها على
معانيها وفي جعلها حال محل من الاعراب على هذين الاحتمالين ودعوى

على الكشاف حيث لم يجعل لها محلا من الاعراب على تقدير ابقائها على معانيها
قول يكون كل كلمة منها اي كل اسم من تلك الاسماء الا انه غير من الاسم
بالحكمة يتبينها على ان المقسم به هو مجموع ما يذكر في اقتراح كل سورة لا كل واحد
حتى لا يلزم اجتماع اكثر من قسم واحد على مقسم به واحد لا عطف فزيادة كلمة
كل لشمل اقتراح كل سورة ولو لم يكن المقسم به هو مجموع لاكل واحد ما روي
عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان معناه اقسام الله بهذه الحروف
حيث بصيغة الجمع الى ان المقسم به الجميع ومما قيل ان جموع الحروف بدل على
ان تقديره اقسام الله بالالف واللام والميم ولا اختلاف في جواز الاجتماع بطرف
العطف على مقسم به واحد بخلاف الظاهر لان مدلول صيغة الجمع هو مجموع
لكن اذا فصل تخلف او اجمع بنى اجزاها قوله منصوبا اي بحذف الجار والجار
فعل المقسم اليه ثم اضماره او مجرورا باضمار الجار وقدم بيان الفرق بين
الحرف والاضمار انه يجوز ان يراد بجواز النصب الجار على تقدير كونها مقسما بها
جوازها في جميع الفروع غير تفرقة بين الراجح والمرجوح على سابق او
يراد بالتوزيع على معنى انه يكون منصوبا فيما لا مانع فيه من النصب كاجتماع
القسمين على مقسم واحد ويكون مجرورا في غيره وتكوني كلام المعنى على عدم تكرار
الاجتماع المذكور على نداء ابن الحاجب عن غير الجليل في سبويه يرجح الى
التوزيع ولا الى عدم التفرقة بين الراجح والمرجوح كما يباح في جميع الفروع
على السواء من غير رجحان بعضها على بعض وقوله على اللعين في الله لا فعل
يريد النصب بتقدير فعل القسم وحذف حرف الجر والجار باضمار الجار في قوله يكون
جملة قسمة مستتر على كلا الاحتمالين وفي بعض النسخ ويكون بالواو او قايما
ما كان مراده انه سواء كان منصوبا او مجرورا يكون كل كلمة جملة قسمة وهي

بجملته الفعلية المصدرية بالقسم لفظا او تقدير او قوله بالفعل المقدر له التي تليق
بالفعل المقدر في نظم الكلام لاجل المقسم سواء قدر حرف القسم ايضا كما في صورة
البحر او حذف كما في صور النصيب قوله وان جعلتها ابعا في كلمات عطف على
قوله ان قدرت او على قوله ان جعلتها مقسما بها فهذا ايضا من احوال
ابنائها على معانيها آتى بعد ابنائها عليها ان جعلتها ابعا في كلمات كما روي
عن عباس رضي الله تعالى عنهما وقوله او اضواتا منترلة منترلة قوله النبي
على قوله ابعا في كلمات واشارة الى الوجوه المذكورة في خبر لا يقال من كونها
مزيدة للتبني الى آخر الوجوه في تنظيم قوله او من احوال عطفها بالاقاط
وقرع الاسماع وما قاله قطرب وقاله ابو العالقة وما قيل من ان الالف من اقصى
المخوق وما روي من الخلف الراشدين فيحصل استيفاء الوجوه فلا يبقى في
اهمل بيان حال الفواعل على ذلك الوجه وهي في هذه الوجوه فان كانت
زوايا الا انها تكونها كالاصوات في العراء عن المعنى عبر عنها بالاصوات
قوله لم يكن لها محل من الاعراب لعدم ما يقتضيه ويوجب من العال المعنى
المقتضى وقوله كما يحل المبتداء والمفردات المعدودة اى كما لا محل من الاعراب
للمبتداء اى التي وقعت في ابتداء الكلام فلم تقع موقع مفرد ليطر
عليها ما يقتضى اعرابا في محلهما وكذا المفردات المعدودة اى الواردة
على نمط التعدي لم يقع تركيب يتحقق فيه ما يوجب اعرابها لفظا او محلا
وتحصول ان هذه الالفاظ اذا سردت على طريقة التعدي لم يكن لها محل
اعراب لعدم مقتضى العامل فيها اشارة الى ان تمثيلها باجمل المفردات
التواني لا محل لها من الاعراب اعماء وحيثما اذا كانت مسرودة على نمط التعدي
بان جعلت ابعا او اضواتا منترلة منترلة حروف التبني دون ما اذا قدرت

اذا قدرت بالمؤلف من الحروف او جعلت مقسما بها لتحقق مقتضى قوله
ح قضيته وروى على الكشاف ان قوله ومن لم يجعلها السماء للتسوية يتصور ان يكون
لها من الاعراب عنده كما لا محل للمبتداء والاسماء المعدودة لا يصح
مطلقا ما عرفت من تحقق الموجب فيما عدا احتمال كونها مذكورة على نمط التعدي
وهو وخص في احتمال جعلها السماء للتسوية وانما او رد مثالين مع حصول
من احد هما تبنيها على ان ما اتفق اعرابه لفقد مقتضى قسمان جملة ومفرد
وقية اشارة ايضا الى ان بعض الفواعل كما في قوله في تعدد كلماته وبعضها
كما لمفرد في انه كلمة واحدة قوله ويوقف عليها وقف التمام واعلم ان
الكشاف قدم بيان حكم الفواعل في الوقف على بيان حكمها في الاعراب حيث
قال اولها فان قلت ما حكمها في باب الوقف الى آخره ثم قال فان قلت بل
محل من الاعراب الى آخره والمصدم ما اخره واخر ما قدمه رعايه للتبني
الطبيعي لان الاعراب من الاحوال العارضة للكلمة نظر الى ما قبلها
العامل فيستحق الكلمة او لا بخلاف الوقف فانه لكونه عبارة عن قطع
الكلمة عما بعده من الاحوال العارضة لها نظر الى ما بعده فيستحق الكلمة
انما يتم ان للفراء اصطلاحات كثيرة واقوالا شتى في الوقف أشهرها
ان الوقف اما تام او حسن او قبيح لانه ان كان على ما لا يضيء معنى مستقلا
فقبیح وعلى ما يضيء حسن فان استقل ما بعده ايضا نحو واو ذلك هم المنفك
فتام والافنو كاف ويسمى حسنا ايضا نحو الحمد لله فان ما بعده وهو
العالمين غير مستقل لكونه صفة له فالوقف على اسم الله الرحمن الرحيم تام وعلى
بسم الله الرحمن او بسم الله حسن وعلى بسم قبيح فان قلت كون الوقف
على الله والرحمن حسنا يوجب ان يكون تاما لان ما بعده كل منهما مستقل لكون

الوقف عليه ايضا ساقط ليس المراد استقلالها بل ما يقابل المعنى الحرفي
بل المراد منه ما يحصل عنده فائدة لا يحتاج حصولها اليها بعد كما اشار اليه المصنف
فكل منهما مستقل بهذا المعنى عند اعتبار ارتباطها بما قبله واما بدون اعتبار
ارتباطها فغير مستقل ولا تفيد ان الوقف على كل منهما انما يكون اذا اعتبر
ارتباطها بما قبله فعند الوقف على احدهما سبق الآخر الذي بعده غير مرتبط
بما قبله فيكون الوقف على السابق وقفا على مستقل بعده غير مستقل
اما الاول فلانه باعتبار الارتباط يكون مضيدا غير محتاج اليها بعده واما الثاني
فلانه بدون اعتبار الارتباط لا يكون مضيدا فضلا ان يكون مضيدا فائدة
ولا يحتاج اليها بعده قول اذا قدرت اي اقلت بحيث لا يحتاج اليها بعده
بان البقيت على معانيها وذكرت على منط التعديا و قدرت بالموقف من
بذره الحروف او نقلت عن معانيها وجعلت اسما الله تعالى او القرآن والسورة
ورفعت على الجزية وحده او نصبت باذكارا وجعلها مقسما بها محذوفة لا
فانها لا تحتاج في جميع هذه الوجوه اليها بعد لان المراد من عدم الاحتياج اليها
ما بعد ما عدم تعلقها بما بعد في كونها مضيدا فالوقف فيها تام بخلاف
ما اذا لم يجعل وضدها خبرا بل جعل ما بعده ايضا خبرا لذلك المتبداء المحذوف
او بدلائنها لان ما بعد ما غير مستقل فالوقف عليها غير تام فعلم ما ذكر ان
قول اذا قدرت بحيث لا يحتاج اليها بعد لتعيين التقدير التي يكون
الوقف فيها تاما وليس تعريفها للوقف التام حتى يرد انه لا يكفي ذلك
في كون الوقف تاما بل لا بد فيه من كون ما بعده ايضا مستقلا ومثيل في وقع
هذا الايراد من انه لا يتصور عدم استقلال ما بعده على تقدير استقلالها
فحقيق ان يقال في حقه ما قاله في حق المورد من انه كلام يلوح عليه آثار العقلية

اذ لو استلزم استقلالها استقلال ما بعده لما تحقق الوقف الحسن نتقض
ايضا برب العالمين لعدم استقلاله مع استقلال الحمد قول وليس سمي
منها آية عند غير الكوفيين يريد بيان حالها التي لا يظهر لها اثر في ظاهرها بعد
بيان حالها التي يظهر لها فيها فان كونها آية او لا عمالا يظهر له اثر فيها بخلاف
الوقف اذ لا اثر يظهر فيها والمراد ان شيئا من النواع ليست آية أصلا
عند البصريين واما عند سمي اي عند الكوفيين فالمراد في موافقها وهي ست سور
لان الرواية الصحيحة ان الم في آل عمران ايضا آية ورواية انه فيه ليست باية ضعيفة
وقوله فالم مع ما عطف عليه من قوله والمصر وكيعص وطه وطسم وليس وحى
اي في السور التي مبتدأ وقوله آية بالرفع خبره وقوله وحى عسق ايمان
اي حم آية وعسق آية قول والبواقي وهي التي في موافقها الستة والمروست
وصحوق ون ليست بايات اي عند الكوفيين وهذا ما رواه المفسرون من
الكوفيين وعليه جرى المعجزة في شرحه للشاطبية فعليه التعويل كمن ادعى
من كتاب المرشد لابن شامة ان النواع كلها آيات عند الكوفيين بل افرد
بينها قوله وهذا الاشارة الى جواب ما يورد ههنا من ان الم الكامل هو
كالم وطسم كيعس وحى فعد بعضها آية دون بعض ترجيح بلا مرجح وتوضيح
الجواب ان هذا اي عند البعض آية دون البعض والعلم بما ذكر من كون
بعض النواع آية دون بعض لتوقف بتقديم القاف اي لا يمكن الوقف
عليه الا بتوقف الشارع اي جعله واقفا اذ لا مجال للقياس منه لعدم
كونه مما يدركه العقول ولا يلزم من وقوع الاختلاف فيه بين الأئمة ان
يكون للقياس مجال فيه اذ كان النبي صلى الله عليه وسلم يقف على رؤس
الآي للتوقيف والاعلام وربما كان يوصل بعد ما علم فينظر التام مع

انها ليست فاصلة فصار هذا منشاء لوقوع الخلاف فيه مع صحة الرواية لا
صحة الرواية عند البعض دون البعض فمن مع عنده رواية ان لفظ كذا آية قال كذا
آية ومن لا فلا اذا ثبت عنه على الصلاة والسلام في تعيين رؤس الامم في سورة
للاعلام وقد صحت الرواية عند اهل منشاء الخلاف ليس الا ما ذكرنا قولا وذلك
اشارة الى الم لفظ ذلك المذكور في كلامه اما عين ما في القرآن احضرت به حكم
عليه بانه اشارة اليه او اشارة احضرت به ما في القرآن وحكم على المشارة
بانه اشارة الى الم وهذا جار في كل لفظ فان زيادته لا يقدركم فيجوز بانه حكم
عليه بما هو من احوال افعال زياد اسم وقد يذكر لاهضار معناه ليحكم عليه فيقال زيد
فانتم قول ان اول اية المشارة الى لفظ الم وهو ظاهر ولما اريدتم
مطلقا لعدم صحة حمل الكتاب عليه ووصفه على الاحتمالات الاخرى في المشارة
باختياره ما اول بقولنا المولفة من هذه الحروف او مفسر بالسورة او القرآن
واما اختار في الاول الثاني و قد مره وفي الثاني وفي الثالث التفسير واخره
لان الاول ليس ما وضع له لفظ الم بل هو احتمال عقلي الا انه لرجحانه عند المصنف
على ما سبق قد مره بخلاف الاجرين فانها بيان للمعنى الذي وضع له لفظ الم
لما كان تفسيره بالتورمبنا على ان يراد بالكتاب المعنى اكله الصادق على
كل بعض منه على ما هو اصطلاح الاصولين وكان هذا غير مناسب لفظ المصنفين
اخر مما قول فانه لما تكلم به على صيغة المجهول وتخصي على صيغة المعلوم
اي لعدم ولم يبق والمقصود من هذا الكلام بيان وجه اشارة بلفظ ذلك
الموضوع للبعيد الى مدلول الم المذكور ايضا فاشارة الى ان وجهها امران احدهما
انه لتخصي وعدم بقائه لكونه من الاعراض التي لا يغير القارذات صار في
في حكم البعيد وهذا الوجه وان كان يتم بحجوه منقضية من غير حاجة الى ذكر

ذكر الحكم الا انه صرح به للاشارة الى ان الواجب في اسم الاشارة ان يكون الراجح
محسوبا بالبصر ومنه لا منزهة صرح به لتسكاكي في قسم التعمير المفتاح و اشار الى ان
فالمشارة اليه تهنا وان لم يكن مدرسا بالبصر لكنه منزلة قال نظر الى ابتداء نزهة وكان
كعني حاضر جعل كالمشاهد كرهه في حكم البعيد لزوال ذكره وتخصي وان نظر الى
لم ينزل بتمامه كان كعني فانبصير مشاهد البعيد المذكور به يندفع ان اصل الاشارة
ايضا لا يصح تهنا وتاينها ما اشار اليه بقوله او وصل من المرسل الى المرسل اليه
وهو عطف على تقضي لاهل تكلم ما عرفت من ان الم في الاشارة في الوجه الاول هو
التخصي وجواب ما قولنا اشارة اليه بما اشار اليه الى البعيد اي صار لتخصي او وصوله
الى المرسل اليه سبب لان اشار اليه بما وضع للبعيد لكونه في حكم المشاهد بالبعيد ما على
الاول فلما ذكرنا ما على الثاني فلو قومه في حد البعد عند وصوله الى المرسل اليه اقرض
على الوجه الثاني باقبل الوصول الى المرسل اليه كان كذلك واجاب عنه قد مره
بما حاصله ان تركيبه لما كان للواصل لو حظ قبل الوصول حاله واصلا اقول ينظر
انك تكتب الى شخص ما ارسلنا اليك كتابا مع ان الارسال ليس بماض حال الكتابة
لكن تلاحظ حال وصول الكتاب الى ذلك الشخص فان الارسال ماض وليس هذا
من جعل غير الواصل بمنزلة الواصل حتى يرد عليه ما اودده صاحب الطوائف من انه لا
من اشتماله على كونه مناسبة للمقام وهي غير ظاهرة منها بل هذا من باب رعاية
البلوغ في كلامه ما يليق بحاله ويكون غشا على ما ليفه ولما كان تنزيل القرآن لمصطفاه
الوصول الى الرسول عليه الصلاة والسلام لو حظ في حال الوصول اليه القسطة
ولسلام واخرج الكلام على ما يليق بذلك الحال وامين هذا ما ذكره من جعل غير الواصل
بمنزلة الواصل كيف وصيغ الماضي والمستقبل والحال الواقعة في كلامه كما ذكرنا
هذا القبيل لعدم تصور الماضي الاستقبال والحال في حقه تعالى والمذكور في المفتاح

ان ذلك للتعظيم والاشارة الى بعد درجته في الهداية والمحققون من شرح الكشاف
رتجوا ما اختاره صاحب الكشاف والقاضي بانه اشهر في العرف واجرى في المواد لا طرد
على اشبه اليه في الكشاف واقرب الى التحقيق لان ما يكرر معى كان او عينا بل في
العرف منزلة المشاهير البعيدة في حقيقة عينية بخلاف في المصاحح فانه غير مطرد لعدم جريان
في غير مقام التعظيم ولانه مجاز ولا اصل الحقيقة منها يمكن العمل بها لا يعدل عنها
بعض الافاضل من متأخرى المفسرين اخذوا في المصاحح واعترض على الكشاف
والقاضي بان ما قاله وان كان معصيا لا يراد به لكنه بمنزل من ترجيحه على ايراد ما
للأشارة الى القريب انتهى اقول هذا غريب بعد ما رأى ان القول رتجوا
ما قاله ويثبوا وجه ترجيحه بالابتكار مع ذلك هو مأخوذ مما ذكره بعض اربابنا في
من ان ما قاله ناظر الى جانب اللفظ واستعماله وما اختاره صاحب المصاحح
التي لمقام تعظيم القرآن وانت خير بان هذا لا يصيد رجحانه على ما قاله لانه
يكفي في توفيقه للمقام حقه المبالغة المستفادة من المص في قوله ذلك الكتاب
فلا حاجة للعدول عن الحقيقة لاجلها **قوله** وتذكيره آخر بيان وجه التذكير من تصحيح
استعمال صيغة البعيد في القريب لانه انما يحتاج الى تصحيح التذكير والتأنيث
بعدهما كان اصل استعمال صحيحا **قوله** متى اريد بالمتسورة يعني اذا اريدت
المؤلف من هذه الحروف او القرآن فام التذكير ظاهرا كما اذا اريدت السورة
بان يكون علما لها فامه غير ظاهرا لانه وان لم يكن علما للسورة بل مستماتا
ان مستماتا ليس هذا المنزل المنصوص مطلقا بل باعتبار كونه طائفة من القرآن
كما سيصح المص ان السورة طائفة من القرآن مترجم اوله واخره والطائفة
قد اجترأ تأنيثها وان كانت عبارة عن الكون قال تعالى وقالت طائفة
وودت طائفة وآمنت طائفة ومثلها تلك امه فلان يقال تذكيره

تذكيره على هذه الارادة ليس لتذكير المشارة اليه بل لتذكير ما بعده كما اشار اليه
بقوله لتذكير الكتاب وقوله فانه صفة او خبره بيان لوجه سببية تذكير الكتاب
لتذكير اسم الاشارة يعنى ان الكتاب ما صفة ذلك او خبره لان الم ان جعل
وذلك خبره او جعل خبر مبتداء محذوف وذلك خبر ان الكتاب صفة وان جعل
الم مبتداء وذلك مبتداء ثانيا فالكاتب خبره والمبتداء الاول وجميع
ذلك يأتي في كلام المصنفين سواء كان صفة او خبرا بعبارة المطابقة بينهما
تدكيرا وتأنيثا واشارة الى وجهه بقوله الذي هو هو فان الموصول وان كان
في الظاهر صفة للجزء الاله في الحقيقة صفة لهما لان الاوصاف قبل العلم بها
اجاز على ما صرحوا في اصل التوجيه ان ذلك لما اجمع الكتاب ذاتا وان
تغيرا مقبولا ما جاز اجراء حكم الكتاب الذي هو الخبر سابقا او لاحقا على
الذي هو المبتداء كذلك التذكير فالاول كما في قوله عند ذلك الاشارة
والثاني كما في قوله تعالى فلما رأى الشمس بازغة يذاري في قوله او الى الكتاب
معطوف على قول الى الم اى واشارة الى الكتاب صريحا فالتأنيث
ح ان يطابقه في تذكيره وان كان المجموع عبارة عن مؤنث وقوله فيكون
صفة اى على تقدير ان يكون الاشارة الى الكتاب يكون الكتاب صفة المشارة
فلا يحتاج بعده وتذكيره الى توجيه اصلا لا يقال الاشارة تتدعى بتضمين
المشارة الى اسم الاشارة والكتاب متأخر عنه لانا نقول اللازم تصدق
في الوجود وان تأخر في الذكر كما حق في موضوع ان اسم الاشارة مبهم الذات
وانما يتعين الذات المشارة اليه اما بالاشارة الحسية وهذه اما بالصفة
واعلم ان كلام الكشاف صريح في ان المشارة اليه على تقدير ان يكون الكتاب صفة
هو الكتاب حيث قال فان جعلت صفة فانما اشير به الى الكتاب صريحا

اسم الاشارة الى الم ايضا فثبت على ان جعله صفة بحر في كلا الاحتمالي الاشارة ولا
بالاخير كما يؤيده عبارة الكشاف ثم ان مقتضى ترتيب البحث هو تقديم الاحتمال
الثاني لكونه متعاقبا في المناسب فيقال لا سلم ان ذلك الاشارة الى الم بل
هو اشارة الى الكتاب ولو سلم فهو في حكم البعيد الا انه اشارة الى ان
المختار هو الجواب التليقي **قول** والمراد به اي المراد بالكتاب سواء كانت
الاشارة اليه او الى الم هو الكتاب الموعود وانزاله يشير الى ان اللام في الكتاب
ليبين ولان الاستغناء بل للعهد لا يربح والمعهود الكتاب الذي وعده الله
انزله قبل نزول هذه السورة التي هي مدنية في سورة المزل التي نزلت في مبادي
الوحي في مكة فقوله انا سئلتني عليك قولاً فضلاً متعلق بالموعود وقد عرفت
ان المراد هنا بالقرآن والكتاب ما يعبر عنه البعض على ما هو مصطلح الاصويين
فلا يتوجه ما يتوهم ان هذا انما يستقيم اذا اريد بالقرآن السورة لا القرآن كله و
لا المؤلف من هذه الحروف لادخول قوله تعالى انا سئلتني عليك الآية في الكتاب
الموعود فلا يصلح الوعيدة فخص بعضهم كون المراد بالكتاب الموعود انزاله كما
كون الاشارة الى الكتاب وانت خبر بانه لا بد على تقدير الاشارة الى الم ان
ان يكون المراد بالكتاب الموعود اذ لا مجال لغيره وهو ظاهر قوله وكقوله
باب عطف على المجرور في بقوله اي الموعود انزاله بنحو القول السابق كتوجه
فلا تنسني في قوله الموعود عدول عن قول الكشاف وهو الزور عدو له لانه لا يناسب
الوعد بقوله انا سئلتني عليك الآية اذ الخطاب هو الرسول صلى الله تعالى عليه
وسلم فلا يلزم صيغة الجمع **قول** او الكتب المتقدمة عطف على قوله بقوله
من حيث المعنى كما قبل الموعود انزاله في هذا الكتاب بقوله انا سئلتني الآية
او في الكتب المتقدمة لكن يجب ان يلاحظ ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان

عالم قبل هذه الاشارة بانه سبحانه وتعالى وعد في الكتب المتقدمة بانزال الكتاب
فلعله اوجى اليه من قبل فيتحقق البعد على تقدير الاشارة الى الكتاب الموعود
مطلقا **قول** وهو اي الكتاب مصدر يقال كتبه كتابا وكتبا وكتابة اي خطه
فهو مصدر التثاني كالقيام والقيام لا كالخطاب على ما قيل والالكان من كتاب
كما ان الخطاب من مخاطب **قول** سمي بالمفعول اي اطلق على المفعول الذي هو
المكتوب كالخلق كما في قوله تعالى هذا خلق الله وكقولك هذا سيف عمل فلان
وهذا الذي ارضى لايبر وتمثيله برجل عدل لا يناسب المقام لان عدل
بمعنى مفعول للمبالغة كانه نض الكتاب **قول** او فعال عطف على قوله
اي واسم جامد ليس مصدر وان كان على زنه نبي للمفعول اي وضع ابتداء
ليكون بمعنى المفعول من غير نقل عن المصدر اليه كاللباس الموضوع
للبس من الثياب وعلى تقدير ان الكتاب بمعنى المكتوب عرفا على ما يفهم
فما سياتي من قوله واصله الجمع **قول** ثم اطلق على المنطوق عبارة اي
استعمل بعد ما كان بمعنى المكتوب عرفا في المنطوق عبارة قبل ان يكتب
اي ينظم كتابة لانه مما يكتب فهو مجاز عرفي باعتبار ما يؤول واشار الى بيان
علاقة الجاز بقوله واصله الكتب اي معناه في اصل اللفظ الجمع اي المجموع
مطلقا لان اللفظ يشمل على معنى غير ان المجموع في الكتابة صور الحروف
والنقوش الدالة على الالفاظ وفي العبارة نفس الحروف والالفاظ فلا
ما قيل ان فيه ميسرة الى الجاز بلا ضرورة لان الكتاب في اصل اللفظ بمعنى المجموع
مطلقا كما يفهم من قوله اصل الكتب الجمع وظاهره حقيقة المنطوق عبارة
الا ان يقال انه بجزء ذلك المعنى العام لا يوجب كون استعماله في اللفظ
حقيقة بجزء الاول ولا يسئل قال الراغب اكتب ضم اديم الى اديم بالجملة

ايضا

المعنى انتهى لان وضوءه لذلك

وفي المتعارف ضم الحروف بعضها الى بعض في اللفظ ولهذا سمي كتاب الله
لم يكتب كتابا ومن قال اطلق على المنطوق عبارة قبل ان يكتب لانه مما كتب
فكانه لم يفرق بين الخط والكتابة اقول نقله من الراغب كثير من التفات
بهذه العبارة الكتب ضم اديم الى اديم بالحياطة وفي المتعارف ضم الحروف
بعضها الى بعض في الخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضها الى بعض في اللفظ
ولهذا سمي كتاب الله تعالى وان لم يكتب كتابا بقوله تعالى الم ذلك الكتاب
فعلى ما نقلوه يكون معناه العرفي عند الراغب ايضا هو المضموم في الخط وهذا
القائل حرف قوله في الخط الى قوله في اللفظ اما لانه سقط في نسخة من قوله
في الخط الى قوله في اللفظ او بدل اليه عمدا ليكون منشا للاعراض على القاضى في نقل
عليه ما اوردده عليه من عدم الفرق بين الخط والكتابة لانه على ما نقله كان الواجب ان يكتفى
بقوله ولهذا سمي كتاب الله كما بالان قوله وان لم يكتب يوم خلاف المقصود ولا يدل
دلالة ظاهرة على انه في المتعارف هو المضموم في اللفظ كما لا يخفى على من له ذوق
سليم **قوله** ومنه الكنية للجنين والعكر لاجتماعه والنظام الاحاد بعضها
الى بعض والغرض ان هذا التركيب ينشئ من الجمع والانتظام مطلقا وفيه ايضا
اشارة الى ان استعماله في الكتابة بطريق النصل العرفي كما في الكنية **قوله**
معناه اي يريد ان لا يرب فيه غير محمول على معناه الظاهر وهو في وجود جنس
الرب فيه لورود الاشكال على صدق كثره المرابين فيه بل معناه انه لو لم يكن
اي وعا صله ان المنقح ههنا ليس يتعلق الرب بالقران بل كونه محلا
في نفس يتعلق الرب بما هو في نفس بحيث لا ينبغي لاحد ان يرتاب فيه
لسطوع البرهان على كونه حقا من لا من عند الله فيجب على كل احد ان يكون
منه على يقين وهو بهذا المعنى صادق لا يقدح في صدق ارتباب جميع الناس

الناس فيه فضلا عن بعضهم وهذا كما تقول بعد تقرير الحق في مسألة هذا اما انك
فيه فانك تريد بانها يقينية لا ينبغي ان يتعلق بها شك لان احد الاشياء فيها
فقوله لو توجه على لقوله لا يرتاب قدم عليه اعتناء لاشارة والمراد به ظهور
حاله في كونه مما يخرج عن البشر **قوله** وسطوح برهانه بالجو عطف على وضوح
والمراد بسطوح برهانه اي رفعة هو عدم ظهور التصدي للمعارضة ممن يتحدث
مع تهاكهم في المضادة والمعادة فلا يرد ما قيل ان بلوغه حد الاجاز هو برهانه
الساطع فالاولى ان يقتصر على قوله في كونه وجبا ولا يذكر قوله بالغاء حد الاجاز
انتي **قوله** بحيث لا يرتاب العاقل في محل الرضع على انه خبرانه **قوله** بعد
النظر الصحيح متعلق بقوله لا يرتاب وقوله في كونه وجبا متعلق ايضا بل
لا بقوله النظر الصحيح وقوله بالغاء حد الاجاز انا خبرتان لكونه اوضحة مضمرة
لقوله وجبا واعلم ان صاحب المفتاح جعل قوله تعالى لا يرب منه من قبل
تنزيل وجود الشيء منزلة عدمه حيث نزل وجود الرب منزلة عدمه بسبب الامور
القائلة اياه والفرق بينه وبين ما ذكره صاحب الكشاف من ان المراد ان ليس
بمنظنه للرب وان الرب لا يليق به هو ان المراد بنفي الرب على ما ذكره في كونه
صالحا في نفسه يتعلق الرب به وعلى ما ذكره صاحب المفتاح يكون المراد
نفي حقيقة ادعاء بجعل ريب المرابين بمنزلة العدم ومن لم يفرق بينهما قال
فاذا لم يوجد من العاقل الناظر ريب فيه وكان الموجود من غيره بمنزلة العدم
ظهران معنى نفيه عنه في كونه محلا ومنظنة لثبوت فلم ينظر نظرا صحيحا ثم ان
المهزاد على الكشاف قوله بحيث لا يرتاب العاقل بعد النظر الصحيح الحكا
قصد بذلك ان يكون كلامه بحيث يحتمل توجيهه الشين فان حصل على ما
في الكشاف تكون تلك الزيادة لبيان عدم لباقة الرب وعدم صلاحية

عصم

في نفسه لتعلقه به وان حمل على ما في المقام يكون لبيان كون الريب الواقع منه بمنزلة
العدم بناء على ان الريب انما يعتبر اذا كان من عاقل نظر اصحيا وريب غيره
كالعدم ولما لم يتحقق الريب المعبره لكون المرابين كالانعام بل هم اضل صح انه
لا ريب فيه قيل اذا كان معنى قوله تعالى الم المولى من هذه الحروف ويكون ذلك
الكاتب بمنزلة فلا اشكال في صدق قوله لا ريب فيه وانت خير بان مبني الاشكال
رجوع الضمير الى الكاتب وهو كماله على ذلك التصدير ثم لو كان مرجع الضمير مضمون
هذا الحكم كان المعنى ظاهرا الا ان الاشكال في ظاهر النظم قوله لان احدا
يرتاب فيه اي ليس معناه انه لا ريب لاحد فيه حتى يرد الاشكال على صدقه بكثرة
المرابين فهو معطوف على قوله لوضوحه وعبارة الكتاب هكذا ما نفى ان احدا
لا يرتاب فيه وانما المنفى كونه متعلقا للريب بمنزلة ولما كان المفهوم من ظاهر
نفى عدم الارتباب المقصود نفى الارتباب عدل المصنف عنها وشرح الكتاب
تكملة في توجيهها لا يخفى على الناظر فيها قوله الا يري الى قوله تعالى وان كنتم
في ريب مما نزلنا الآية بائيد لقوله لان احدا لا يرتاب فيه ودليل عدم
كون معناه ذلك في قوله فانه ما بعد الريب عنهم بيان لوجه التأييد والدلالة
فان ما نافية لا تجيب ومعنى ما بعد الريب ما جعل الريب بعيدا عنهم اي انهم
وجوده فيهم بل جعله كاللام المقر المرفوع عنه وساوا الكلام لغرض آخر حيث
قال فاتوا الابه فعرّفهم طريق ازالته لظهور دلالة الآية على وجود الريب قال
الايدي وتوضيح المقام ان كلمة ان وان كانت تستعمل في المعنى المشكوك
المحملة للوجود والعدم كمن استعملت في الآية في الموجود ونزولها بعد ما رتابوا بها
وقالوا لولا انزل عليه القرآن جملة واحدة كما يحكمه عز وجل عنهم واثير الريب
في الآية ايضا فان قوله مما نزلنا يدل على ان نزوله بمخالفة جملة علة لريبتهم

وقد وجدت العلة فوجد الريب ولم يكتف ايضا بذكر علة الالاء عليه بل نص على
بجعل الشرط لفظا كان لان الخاة ذهبوا الى ان كلمة ان لا تعقب كان الى معنى الاستقبال
وانه اذا اريد بقاء معنى الماضي مع ان جعل الشرط لفظا كان نحو قوله تعالى ان كنت
قلته فقد علمته وان كان محبسه قد تم قبل ذلك لقوة دلالة كان على الماضي تخفض
له بمعنى ان كنتم في ريب الابه واذا وجد فيكم ريب في الماضي فما زلت اي سبب
نزوله بمخالفات جهدها في ازالته وهكذا قال المصنف عن طريق الطريوح المزج لاي
المزول للريب فان ازالته الشيء بعد الوجود لكن اشير بكلمة ان الابه ينبغي ان لا يكون
الامفروضنا وما اوضحنا ان دفع ما قيل يرد عليه اولاً ان ظاهر هذه الآية لا يفيد
القطع بوجود الريب ليلام قوله لان احدا لا يرتاب فيه فيحصل التأييد المتناهي
ان تؤيد بقولهم ان هذا الاختلاف وما هذا الا انك مفترى وكذا ذكرنا ثانيا
ان قوله فانه ما بعد الريب عنهم ليلام ذلك بل الملايم لان يقال فان ان ههنا
بمعنى اذا و يقال انها للتوبيخ على الارتباب وتصويره مما لا ينبغي ان يقع
الا فرضنا لوجود القاطع عن اصله او يقال غلب على المرأتين قطعا غير المرأتين
اي الذين لا قطع بارتبابهم عن يجوز الارتباب منهم وعدم انتى ووجه الارتفاع
انه ظهر مما ذكرنا ان وجه فادتها القطع بوجود الريب وذكر علة بقوله مما نزلنا
وجعل الشرط لفظا كان واما ما اجاب بالقائل المورد من ان القطع بوجود الريب
كما انه ينفي القطع بانتفاء كذلك تجوز الريب نيا في القطع بانتفاء فليس
الايراد ان انتى فيرد عليه ان المفهوم من كلمة ان فرض الشرط لا تجوزة فادام
لهم ريب وكان انكارهم واظهارهم الريب عما دلح ان يقال تبكيكيا لمعنى
كان لكم ريب فاتوا الابه كما في قوله من ان كان للرحمن ولدا الآية قوله وهو الريب
المزول ان يجهدوا اي يبذلوا جهدهم وطاقتهم في معارضة من يؤمنهم في اللفظ

شرك بين الكوكب وما يقابل الشجر ونجم الحياة ويجزوم القرآن مقاربا النازلة اليه
صلى الله عليه وسلم في كل وقت والمراد هنا السورة او مقدارها اذا لا تحدى بأقل
قوله وقيل معناه اى قيل في وقع الاشكال معنى لا ريب فيه انه لا ريب للمتيقنين
اى بالنسبة اليهم لا مطلقا والمراد بان ليسوا بمتيقنين فلا يصدق في صدق ارباب
غير المتيقنين فعلى هذا يكون للمتيقنين جزلا وفيه صفة وانما مراد كون التخصيص غير
مناسب لمقام الموع وللزوم كون قوله هدى حيا لا يفتوح التنى الى القيد فمخيل
المعنى كما يسمى فيحتاج الى التمكن ان حال لانه او قيد للتنى للمعنى مع ان فيه ما فيه
كما لا يخفى وقد يقال في وجه التمييز ان الغالب في الظروف الواقعة بعد لاهى الجزية و
ايضا يابى عنه وصل المتيقنين بالدين اذ المعنى لا ريب في حقيقة للمتيقنين المصدقين
بحقيقة ويرد على الاول ان الغلبة ممنوعة عند تحقق ما يصلح للجزية وصلاح الوعد
لنظرية وعلى الثاني جاز ان يكون هذا الوجه مبنيا على فصل الدين اذ كثيرا ما يذكر
من الاعراب والمعاني على تقدير دون تقدير قوله هدى حال من مقول قيل او مرتبط
بمقول قيل وايا ما كان العرض منه وقع ما يورد من انه اذا كان قوله للمتيقنين جزلا
فلا معنى لتوسط قوله هدى بين لا وجزها قد دفعه بانه حال من التفسير المحرور اى في
لا من المستتر فيه لانه راجع الى الريب فيفسد المعنى وهو ظاهر لكن يجدر ان يكون
المعنى ح لا ريب حاصل منه للمتيقنين حال كونه هدى لهم فيلزم منه ان يوجد فيه
الريب حال عدم كونه هدى لان الحال يتبدل فيفسد تصديقا انتفاء الريب عن كونه هدى
لهم فعند عدم كونه هدى يلزم وجود الريب فيجب ان يجعل صلا المؤكدة لانتقلا قوله
والعامل فيه عطف على قوله هدى حال فها ايضا دخل قوله قيل وان عرض منه
ما يرد على جعله حال من التفسير المحرور من لزوم اتحاد عامل الحال مع عامل ذي الحال
لان عامل حرف الجر هو لا يعمل التصديق في الحال قد دفعه بقوله والعامل فيه اى في

في هدى الواقع حال الطرف الواقع صفة للمعنى اى الريب والمراد بالطرف الواقع
صفة هو حاصل معنى الطرف اعمى معنى الفعل الدال عليه الطرف كالاتقرار والحصول
والكون لانه الواقع صفة وهو العامل حقيقة في ذي الحال كما مر في نعت عليهم
يتحد عامل الحال مع عامل فيهما ويكون المراد بالطرف حاصل معناه لم يكتف
بان يقول العامل في الطرف بل وصفه بكونه واقعا صفة للمعنى قوله الريب
اي اخبيا بان معنى الريب عن تحقيق مضمون جملة لا ريب فيه وقد مر في الكتاب
لما اشار الى ان المقصود الاصلى تحقيق مضمونها وان نعى الريب اى معنى
اخذ غير صحيح فالاحتياج الى التأويل ثابت على التقادير كلها فتقدمه اولى
بقوله في اصل مصدر رابى الشيء الى ان المراد هنا ليس معناه المصدر بل الشك
كما يسمى قوله اذ حصل طرف للقول المفهوم من الكلام اى نقول رابى الشيء اذا
حصل ذلك الشيء فيك الريبة كبر الزاء منصوب على انه مفعول حصل لا يشك
من التخصيص قوله وسمى الريبة قلق النفس واضطرابها عطف بغير لعلق النفس
قوله سمي بالشك اى الريب نحل عن معناه الاصلى الذي هو تحصيل الريبة
وتشتمل ههنا وفي نظايره في الشك الذي هو التردد في النسبة بين الشئين
بحيث لا يخرج عند العقل احد طرفيهما من الوقوع والتوقع فيفضى الى العلق
والاضطراب ولهذا قال ليشير الى علاقة النقل لانه اى الشك يعلق النفس
ويريل الطائفة اى يوقعها في القلق ويريل اطمينا منها فالشك سبب تحصيل
القلق فالطلاق الريب عليه من قبل اطلاق اسم المسبب على السبب قال في
استعمل ههنا بمعنى الشك اذ لو اريد معناه الاصلى لقليل لا ريب له كما يقال
لا ضرب له واعترض عليه بان القرآن ليس مما يتوهم رابيا حتى كان المحقق ان
يقال لا ريب له بل لو كان مصدرا ايضا لكان الواجب لا ريب فيه انتهى قوله

عصم

قد سبق ان معنا مصدر يحصل الريبة بمعنى الريب يحصل الريبة وقد عرفت ان المراد
 لنزوله مفردا حصل الريبة في قلوب المرابين فكيف لا يتوهم كونه راييا بعد ما حثوا
 انه رايهم فلا بد من نفيه عنه بالتأويل المذكور واجاب بعضهم بان مراده قدس سره
 ان استعمال امثال هذا المصدر في غير شايع بل الشايح الاستعمال بالتلام وهو
 غير مناسب فلما يكون الريب سنا مصدر او لا يلزم من كلامه جواز استعماله
 بالتلام في هذا المقام حتى يقال القرآن لا يكون راييا انتهى وانما خبر بان
 تسليم ان القرآن ليس راييا قد عرفت ما فيه **قول** وفي الحديث **مقصود**
 من اراد هذا الحديث الشريف الاستشهاد على ان الريب في الاصل مصدر رايي
 وعلى ان الريبة غير الشك كما ان الريب عيظه على اشارة اليه بقوله تسمى بالشك
 لما عرفت ان المراد به انه نقل الى الشك والشك المنقول عنه غير المنقول اليه
 وعلى ان الريبة هي القلق اما الاول فلان الريب في الحديث استعمال في اصل
 معناه مغاير للشك لان الشك ان يريب بفتح اليا مشتق وجوز ضمها اليها
 من الريب بالمعنى المصدرى ولو بالواسطة وان معنى راع ما يريبك بالاربية
 اترك ما يحصل فيك الريبة والقلق مستقلا الى ان الشك في ما يريبك عبارة
 عن الشك ولهذا علق الامر بترك ما يريبك بقوله عليه الصلاة والسلام فان
 الشك ريبة واما الثاني فلان محل الريبة على الشك يقتضي التقاير بينهما واللامكين
 في الكلام فائدة واما الثالث فلان جعل الريبة مقابلة للطمانينة في قوله عليه
 الصلاة والسلام والصدق طمانينة يدل على انها القلق قال قدس سره
 ومعنى الحديث دع ما يريبك اي ما يفتلك ذاهبا الى ما يطمئن به قلبك فان كون
 الشيء في نفسه مشکوكا فيه غير صحيح مما يتعلق بالنفس الزكية وتضطرب معه وكونه
 صحيحا صادقا مما يطمئن له اي اذا وجدت نفسك مضطربة في امر فذعه واذا

لاري

اي الاستشهاد على ان الريب
 في الاصل مصدر
 سلم الله

هذا على تقدير ضم الهاء فانه
 من ارايه بمعنى جعله
 ذاريب سلم الله

اي الاستشهاد على ان الريبة
 غير الشك سلم الله
 اي الاستشهاد على ان الريبة
 هي القلق سلم الله

واذا وجدت ما مطمئنه فيه فاستمكتك لان اضطراب قلب المؤمن في شيء عليه كونه
 باطلا محتملا لان شك فيه وطمانينة متقابلة حقيقة وصدقا وقيل معناه دع ما
 فيه الى ما تعلمه فان العمل بالمشكوك يقتضي قلحا وتردد واو في ذلك مشتقة بخلاف
 العمل بالمعلوم فانه يقتضي سكونا وراحة والاول قوي انتهى ولعل وجه كون
 الاول اقوى هو ان قوله والصدق طمانينة انما يلزم المعنى الاول لا الثاني
 ثم ان تصيد النفس بالركية بمعنى على ان نفس كل مؤمن مزكاة غرا وساح الكفر
 واوضار الشكر فلا يرد ان الامر عام لكل مؤمن فخصصه بالدليل غير مناسب
 واعلم ان صاحب الكشف نقل عن الطبرسي انه قال الحديث من رويته الترمذي
 وفيه قال الكذب ريبة وما سلف لا يصح روايته ولا دوايته ثم اعرض عليه
 بانها ممنوعتان اما الدواية فتدبرين المص ووجه المعنى بما لا مزيد عليه واما
 الرواية فلان احدي الروايتين لا تبطل الاخرى قبل هذا الصدر لا ينبغي تعليق
 بالرواية ولا يشي بل التحصيص ان يقال ذكر الامام الابيغ والشيخ شهاب
 الدين في تخرجه احاديث الكشاف ان الترمذي رواه في آخر الطب والحاكم في
 الاحكام والبيوع ورواه الطبراني والبرزرا في اقول حاصل ما ذكره القائل
 ان هذا ايضا رواية ولا يخفى ان صاحب الكشف ايضا افاده بالطف ووجه
 والبلغ حيث جعله احد الروايتين **قول** ومنه اي من قيل لا ريب فيه قوله
 ريب الزمان لتوايها في مصايبه مجمع نارية بمعنى المصيبة لا شرا كما في العلاقة
 فان مصايب الدهر وحوادث الزمان تعلق النفوس وتزبل اطمئنانها كما كان
 الشك كذلك **قول** يهديم الى الحق يشير الى ان الهدم استعمال مجازا في معنى القائل
 المراد به الاستمرار التجددي وانه من هدى المتعدي وان جاء من اللانم ايضا بمعنى
 الالهة واسرار الى كونه مجازا في هذا المعنى بقوله والهدى في الاصل مصدر لانه

ملاحظه

على انه ههنا ليس مستعملا في المعنى المصدرى وفي ما اختاره وان فانت المبالغة الى
 من اجابها على المعنى المصدرى وجعله بمنزلة نفس الهداية على ما قرروا في افعال
 وادبار الآيات بعد ان كونه ما يستمر وتجدد وهذا المبلغ واوفى بمقام مدح الكتاب
 لانه يكفي في كونه الركن كما ينقص العدل كونه كذلك وقت ما كما لا يخفى **قوله** كالتى
 والتسرى قال الرضى قالوا ليس في المصادر ما هو على فعل الآيات الهدى والتسرى والهدية
 في المصدر يؤتى بها بنوا على توهم انها جميع هدية وسرية وان لم يسمعا ككثرة فعل
 في جمع فعلة وانما تبنى فعال الزجاج هو فعل وات بدل من الواو كما في تقوى وقال
 المبروروزة فعل والفاء محذوف كما حذف في الفعل فيقال في اتقى اتقى انتهى **قوله**
 والمحق بها بعضهم لقي وبكى ونزل عن سبويه انه قال مرة ان الهدى مصدر واخرى المصدر
 لان فعل لا يكون مصدرا ولو وقع الاختلاف في كونه مصدرا صرح المصنفان **قوله**
 علبت محي نظيره مصدرا **قوله** ومعناه اى معنى الهدى مصدر الدلالة مطلقا
 غير مقيد بكونها موصولة الى المطلوب بقية ذكرها في معاملة الدلالة الموصولة فلانها
 تقيد بكونها بلطف على ما ترى في لفظها ويكونها على ما يصل الى المطلوب مطلقا الآيات
 ترا الاول اكتفاء بما سبق والثاني لتبادره ولعدم الدليل على التقيد بكونها
 فزجعا بهذا المعنى ارادة الطريق الموصل وان لم يسلكه اصلا او سلك ولم يصل
 تعلقا واما نحو فهديتناهم فانجوا النعمى الآية واراد بهذا المعنى **قوله** وقيل فانه صا
 اكتشاف الدلالة الموصولة اى لا الدلالة المطلقة ولا المقيدة بمجرد كونها الى يصل
 مطلقا وان لم تكن موصولة بالفعل بل المقيدة بكونها منصفة بالفعل لا يصل الى
 البغية بالتضم اى المطلوب وبهذا المعنى ورد في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت
 والمصدر رجع المعنى الاول ولم يذكره وليلا وقرض الثاني مع انه نقله وليلا بتبنيها
 على ان الاطلاق لكونه اصلا لا يحتاج الى الدليل فيكون راجحا والتقيد كونه خلافا

الاصل يحتاج الى الدليل فيكون مرجوحا ويقتوى المقام انه ورد استعماله بكل المعنيين
 كما في الآيتين المذكورتين فالمعنى الاول منقوض بالآية الثانية والمعنى الثاني منقوض
 بالاولى واحتمال التجوز مشترك والاشراك يجوز قيل لم يذهب الى التقيد غير صاحب
 الكشاف فانه اخاره بناء على ما ذكره من الدليلين مخالفا لجمهور ائمة التفسير
 رئيس المفسرين ابن عباس رضي الله عنهما والامام علم الهدى ابو منصور المازينى
 والامام ابو بكر الترمذى والامام القزوينى والامام الرازى والراغب وصاحب
 لسان الغايب وغيرهم من المحققين وجمهور اهل اللغة منهم ابن عطية وابن الاثير
 ابن القطاع والفارابى والسيوطى وصاحب القاموس وغيرهم فانهم اطبقوا على عدم التقيد
 بالوصول انتهى **قوله** فكر في شرح المقاصد وشرح العقائد المذكورين كلام المشايخ
 ان الهداية عندنا الدلالة الموصولة الى المطلوب وعند المعتزلة ارادة طريق الحق والهداية
 ان الهداية عند المعتزلة هى الدلالة الموصولة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق الوصول
 الى المطلوب سواء حصل الوصول ولا انتهى فعلى ما هو المذكور في كلام المشايخ يكون
 التقيد مما ذهب اليه اهل السنة وعلى ما هو المشهور يكون مما ذهب اليه
 جمهور المعتزلة فلا يبع انه لم يذهب غير صاحب الكشاف فان قلت فالله
 مناف للمشهور قلت حاول بعضهم التوفيق بينهما بان مراد المشايخ بيان
 الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات الشايخ والمشهور
 بين القوم هو معناه اللغوى او العرفى فلا منافاة **قوله** لانه جعل مقول
 قيل فان صاحب الكشاف استدل على ان الهدى هو الدلالة الموصولة الى
 المطلوب لا مطلق الدلالة على ما يصل اليه بوجه ثلثة كمن المصترك الوجه الثالث
 كونه مع الاول دليلا واحدا على سببى بباية الاول من تلك الوجوه ما ذكره
 المصنف بقوله لانه جعل اى الهدى محال الضلال في قوله تعالى لعل يهدى

مولانا خسرو

مولانا خيال

كمن الظاهر في القرآن هو المعنى
 الشرعى فيلزم على المصنف او
 صاحب الكشاف العدل
 عن الظاهر مستمدا

اوفى ضلال مبين وصاحب الكشاف لم يكتب بهذه الآية بل ذكر آية اخرى وقد مر
 على هذه الآية وهو قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والمصالح
 لاحتمال ان يكون التعريف فيها للعهد والنجس باعتبار الكمال ومع قيام
 لا يتم بها الاستدلال ثم ان وجه دلالة المقابلة بالاضلال على ان الهدى هو الدلالة
 الموصولة هو ان عدم الوصول معبر في مفهوم الضلال فلو لم يعبر الوصول في مفهوم
 الهدى لم يصح التقابل واعترض عليه بان المذكور في مقابلة الضلال هو الهدى
 بمعنى الابداء اما مجازا واما اشتراكا كما قال في الصحاح هدى واهدى بمعنى
 وكلامنا في المتعدي ومقابلة لاضلال كما في قوله تعالى يضل من يشاء وهدى
 من يشاء والاستدلال لا يتم اذ ربما يفسر الاضلال بالدلالة على ما لا يصل
 الى المرام لا يجعل ضلالا اي غير واصل واجيب بانه لا فرق بين اللزوم والمتعدي
 في باب المطاوعة الا بان الاول اثر والثاني تأثير فان المطاوعة حصول الاثر
 في المفعول عند تحقق الفعل المتعدي به فلا يخالف المطاوعة اصله الا في
 تاثير واصله تاثير كالتكسر فان من حاله تسمى تحصيلها كسر او قبولها انكسار اذ
 اعتبر الوصول في اللزوم كان معبر في المتعدي ايضا واداه قدس سره بان
 التمسك بالمطاوعة وجه مستعمل وذكر المقابلة مستدرك لان اعتبار الوصول
 في الابداء مستغن عن الدليل وانت خبير بان هذا الورد انما يتم في كلام الكشاف
 حيث جعل المطاوعة وجهان لثا واما المص فقدر كحديث المطاوعة وقد مر
 وجهان مستقلا يتبينها على ان دليل المقابلة مبني عليها فتمت الجواب المذكور
 نظرا الى كلامه سالما عن الرد المسطور وتنبه في المص ما ادق نظره في اعتبار
 عدم الوصول في الضلال ليس لكونه فقدان المطلوب بل لكونه فقدان طريق
 شانه الايصال اليه صرح به التفات حتى القائل فانه فان في الافعال ضل

مولانا خسرو

صل كراهة ثم تقتضي المقابلة كون معنى الهدى اللزوم وجدان طريقين
 شانه الايصال ومعنى الهدى الدلالة على ذلك الطريق كما لا يخفى انتهى
 اقول لو كان معنى اللزوم وجدان الطريق لم يصح ان يكون معنى المتعدي
 الدلالة على ذلك الطريق بل وجب ان يكون معناه جعله واجدا للطريق وتحصيل
 له بان يريد بعينه ويشير اليه اشارة حتمية ويقول هذا هو الطريق فان وجدان
 الطريق انما يكون لازما لمفهوم الجمل للدلالة على ذلك الطريق فانها تجوز ان
 تكون بيان اماراة من غير ان يريد بعينه فربما لم يجده بمجرد بيان الامارات
 فينفك الوجودان عن الدلالة فلا يكون لازما لها وقد نبهنا في بحثنا على الاستدلال
 بهذه الآية بان المتقابل فيها هو الضلال المبين لا مطلق الضلال كما يحتمل ان يرد
 المبين وهو عدم الوصول مع الدلالة تحت الهدى وانما خير بان غير المبين هو الضلال
 الخفي وكيف عاقل بان الضلال الخفي هداية فانه ضلال مبين حتى اهننا بحث
 وهو انه لا يصح هذا الاستدلال من اصله كما تقرر في محله ان الهدى لا يكتب بالهدى بان
 وجوابه انه قد تقرر ايضا في محله ان كل تعريف فانه يتضمن دعاوى مثل انه صادم
 وجامع ومانع ومساو وانه مغلي لغوي وشرعي او عرفي للمعرف فثبت
 على تلك الدعاوى الضمنية ويمنع وينقض ويعارض باعتبارها كل ذلك مما صرحوا
 به وما ينبغي ان ينبت عليه ان صاحب الكشاف انما اخبرنا بهذا المعنى وسئل
 عليه كونه اوفق للاصول الاخرى وقدمت في هذا في شرح المعاصد قوله ولا
 لا يعال مهدى الا انما يهدى الى المطلوب اشارة الى الوجه الثاني من الاستدلال
 المذكور وتقريره ان يقال في مقام المدح فلان مهتر في معلوم انه لا يقال له
 في المقام المذكور الا اذا كان مهتدا او اصلا الى المطلوب اذ لا مدح الا بالوصول
 الى الحال المطلوب في عبارة الكشاف انما هكذا يقال مهتر في موضع المدح

عصام

أي الاستدلال على ان الهدى
 هو الدلالة الموصولة
 مستعمل

كرهتد والمصعدل عنها لان المتبادر منها انهما متاويان في اعتبار الوصول لهما
 وليس كذلك فان الوصول معتبر في المعنى الحقيقي للمستد واما المهدي فقد جاز ان يرد به
 في مقام المدح المستفيع بالمهدي مجازا على ما ذكره الامام الرازي فان من لم ينتفع
 بالمهدي كان في حقه كما معدوم اذا لا اعتداد بالوسيلة عند فقدان المقصود واد
 على هذا الدليل ايضا بان استعدا الكمال والتمكن من الوصول اليه ايضا فيسجدون عليها
 المدح واجيب بان التمكن مع عدم حصول الوصول بغيره يندم ودره بان التمكن
 في نفس فضيلة والمذمة انما نشأت من المقارنة بعدم الحصول كما ان العلم
 لنفسه احق الفضائل بالتقديم واسبقها في استيجاب التعظيم الا انه اذا لم يجز
 العمل يكون مذموما وندم موصوفا ايضا لا لكونه عالما بل لكونه تاركا للعمل به
 وبهذا يندفع ما يقال ان التمكن من افعال الخير اذا لم يفعلها لم يمدح على تمكنه
 بل قد يذم حيث لم يفعل ما تمكن منه بخلاف غير التمكن فانه معدور انتهى لان هذا
 التزم على عدم فعله لا يمكنه واما عدم فعله فيمكن فلان الفعل منه تمتنع فعده
 واجب فهو في حقه معدور كما قال لغم يرد ان التمكن عام لكل لما تقرر من ان نوع
 الانسان مجبول على استعداد الكمال والتمكن من الاستعداد الى ما فيه صلاحه فلا يترك
 قوله فلان مهدي الا ان هذا وجه آخر **قول** واختصاصه اي اختصاص المهدي
 المقترن بالدلالة على ما يوصل المستفاد من الامام بالمتقين وغرض بيان وجه
 تخصيصهم بالذكر مع كون المهدي المفسر بها شاملا لكل فالمراد بالاختصاص
 التعلق الخاص الذي يعبر عنه بالاختصاص لا الحصر حتى يرد ان الامام لا ينفيد
 الحصر ثم انه بين له وجهين احدهما ما ذكره بقوله لانهم المهتدون اي الى ما فهم
 من التقوى به اي مهدي ذلك الكتاب فله مزيد تعلق بهم من حيث انهم المستفدون
 به دون غيرهم من طبع على قلوبهم واياه اشار بقوله والمستفدون بنصبه فانه عطف

عطف تفسيره لقوله المهتدون فيكون المراد بالمتقين الصابرين الى التقوى ولا
 المطبوع على قلوبهم فهو مجاز باعتبار ما يؤول والتخصيص قوله بنصبه اما مصدر نصبت
 الى المفعول اي نصبته تعالى اياه وليلا لان المهدي مهنا بمعنى العال الى السبل
 كما اشار اليه بقوله يهدى بهم واما بالضمين بمعنى العلامة المنصوبة قال في القاموس
 ونصبتين كلنا جعل علما كالنصبية انتهى فهو بهذا المعنى ليس من محج والضمير راجع
 الى الكتاب ايضا على ان الاضافة بيانية فان الكتاب علامة منصوبة واية تستر
 يدل على المقاصد الحقيقية وقد وقع في بعض النسخ بنصبه وهو من تحريف النسخ
قول وان كانت دلالة عامة لكل ناظر من مسلم او كافر في بيان اختصاصه
 بالمتقين باعتبار ما يترتب عليه من فائدة التي هي لا ابتداء وان انتفاع باعتبار
 اصل مدلوله الذي هو مطلق الدلالة اشارة لكل **قول** وهذا الاعتبار
 اي اعتبار عموم الدلالة لاختصاص الانتفاع قال تعالى وتقدس هدي للناس
 حيث غير عنهم بلفظ يعم الفريقين ومقصوده التوفيق ايضا بين الابين في حال
 هذا الوجه ان اثر المهدي انما يظهر في الصائرين الى التقوى بهدائه لان الذين
 طبع على قلوبهم لا يهتدون به وكان هدا **قول** اوله لا ينتفع به هذا هو
 الوجه الثاني وحاصله ان الانتفاع بهذا المهدي يتوقف على الانتفاع
 بالتقوى بالفعل اذ لا بد في الانتفاع بالدليل من التأمل والنظر الصحيح
 لانه ما يتوصل بصحيح النظرية الى المطلوب ولا يتأتى هذا الا من جعل عقله
 مصقولا عن صده الكفر واوضارا لشرك وهذا اول مراتب التقوى
فقوله فصقل بالتخفيف وجوز التشديد بما لفته **قول** واستعمله
 اي استعمل ذلك العقل المصقول في تدبر الآيات اي آيات الله تعالى
 المنصوبة في الانفس والآفاق الدالة على وجوده وصفاته وآيات انبائه

لا ينافي في عموم م

اي العلامات الدالة على نوبتهم غير التقوى قول والنظر في المعجزات التي تحصل
 تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وتعرف النبوات التي طلب معرفة ما يتعلق بالانبياء
 عليهم الصلاة والسلام من حوالهم واخلاقهم وطوارهم يحصل اتباعهم فالمراد بالمتقين
 في هذا الوجه معناه الحقيقي لا المجازي اي هدي وهدى للمتقين بالاول
 مراتب التقوى لتحصيل سائر مراتبها فيكون مخصوصا بهم فعلى هذا الوجه يرفع
 محذور آخر يتوجه على تفسير الهداية بالدلالة على ما يوصل وهو ان تعلقه بالمتقين فار
 عن الفائدة فان من اهتدى الى مقصوده كانت دلالة على ما يوصل اليه لغوا
 ويؤدي ايضا الى تحصيل المصالح الاندفاع ان من اهتدى الى المرتبة الاولى
 من مراتب التقوى لو دل على ما يوصل الى سائر المراتب لا تكون هذه الدلالة
 لغوا واما على الوجه الاول فلا يتوجه المحذور اصلها ما عرفت من ان المراد
 بالمتقين المعنى المجازي اي الصائرون الى التقوى بهذا الهدى والهدى
 بمعنى الدلالة الموصلة على ما اختاره صاحب الكشاف فليست عامة لكل فلا
 الى بيان وجه التخصيص الا انه يروح محذور لزوم تحصيل المصالح فان قولنا هو هدي
 للمتقين غير انه دالة موصلة الى المطلوب للمتقين الواصيلين اليه
 لانك اذا عبرت عن شيء بما فيه معنى وصفية وعلقت به معنى مصدريا ايا في
 فعل او غير ما فهم من في عرف اللغة ان ذلك الشيء موصوف بتلك الصفة حال
 تعلق ذلك المعنى مثلا اذا قلت ضربت مضروبا تبا ورمته ان موصوف
 بالمضروبية حال تعلق ضربك بالسبب كيا به بل قد كان في قولك منه شفاء
 للمريض هدي للتعال والجاب في الكشاف عن هذا المحذور بان المراد بالهدى
 اما التثبيت على ما كان حاصله او اريد بالمتقين المشارقون بالتقوى قول
 لانه كالعشاء تعليل لما تضمنه قوله لا ينتفع به الا من صقل هو وتوقف الارتفاع

الانتفاع المذكور على الصقل الذي مرجعه المرتبة الاولى من التقوى وهو الايمان يعني
 ان علمه التوقف المذكور في الكتاب غذاء روحاني يحفظ صحه الروح كالغذاء
 الجسماني الصالح لحفظ الصحة البدنية فكما ان قوام الاشباح واعتدال
 افعالها بالصحة المسببة عن الغذاء فكذلك قوام الارواح واعتدال افعالها من
 تحصيل ما ينفعها في المعاش والمعاد بالصحة الروحية المسببة عن التقوى كجبا
 نها والعمل بموجبها وقوله فانه لا يجب نفعها لتحقيق وجه الشبه بينهما اي كمال الغذاء
 الجسماني الصالح لحفظ الصحة لا يجب للبدن نفع من صحت المزاج والقوة ما لم
 اصل الصحة حاصله فيه لان حفظ الشيء انما يكون بعد تحقق اصله فكذلك الكتاب
 لا يجب نفع الروح من الاهتداء به وتدرجه في مراتب الكمال ما لم يكن اصل
 صحته وهو الايمان حاصله وان الغذاء وان كان صالحا في نفعه
 لا ينفع التقيم بل يضره كالمجموم فانه ان اكل غذاء صالحا يزيد حماره بل يؤدي
 الى امراض ردية تشوش الطبيعة في التوجه اليها ولذا يدفع المرض اولاً
 بالدواء ثم يعطى الغذاء الصالح وما قيل منه انه كالدواء النافع ايضا في دفع
 المرض كما يدل عليه قوله تعالى ما هو شفاء فيلتنفع بالكافور لدفع مرض الكفر
 قد دفع بان الدواء النافع لا ينتفع به كل مريض بل من يكون قابلا للدواء الا
 يرى ان المريض اذا كان غير متأثر بالدواء لا يستعمل الطبيب بعاجلة الضياء
 ما ذكره المص هو الملايم لمقام توجيه قوله تعالى هدي للمتقين لان قوله تعالى شفاء
 ورحمة للمتقين غير ان قوله شفاء للاصحاح يحتاج الى التوجيه كهدى للمتقين
 واما كونه شفاء للمرضى فلا يحتاج الى التوجيه اصلا لكونه على ظاهره فلا يكون شفاء
 لمقام بيان الا يحتاج الى التوجيه نعم ذكر المص في تفسير هذه الآية ما يلائم ما ذكره
 هذا القائل حيث قال انه كالدواء الشافي للمرضى والحج ان القرآن

يشبه كلام من الغداء الصالح والدواء الشافي منها نظر الى مناسبة المقام ^{عبر}
 كونه كالغذاء ونفي تفسير الآية نظر الى نسبة الشفاء اليه وجعله كالدواء الشافي في ^{قوة}
 واليه اي الى كون الكتاب كالغذاء الصالح اشار بقوله تعالى ونزل من القرآن
 الآية وموضع الاشارة هو قوله تعالى للمؤمنين قان في قوة ان يقال بالصحاء
 ولا شك ان التام في الصحيح هو الغذاء الصالح اذ نفوه حفظ الصحة الموجهة
 واما الدواء فنفعه ازالة المرض وجلب الصحة هذا وقد عرفت مما نقلنا عن المصنف
 تفسير هذه الآية ان فيها اشارة ايضا الى كونه كالدواء النافع للمرضى ^{فلا}
قول ولا يصح ما فيه من الجمل في اشارة الى وضع ما يرد على كون القرآن
 هدي من انه يقدح في ذلك وجود الجمل المشابهة لانهما لا يفيضان بنفسهما
 شيئا وتوجيه الرفع ان ذلك غير فاضح لعدم التماثل في بيان تعيين
 ما هو المراد لما تقر في محله انه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة فهو الهدي
 صيغة واما ما يعين المراد منه فهو تابع له معتبر لبيان المراد منه وغير مفيد
 ابتداء لكن هذا الجواب انما يمتشي على مذاهب الشافعية حيث فسروا المشا
 بما لا يتضح معناه وذهبوا الى ان تأويله مما يعلمه اتراسمون في العلم واما على
 مذهب الحنفية القائلين بانه لا يعلم تأويله الا الله فتعويده هدي هو ان
 الحكمة في انزال التشابهات من التعبد بالتسليم الانبياء وتعميق علمه
 الى الله تعالى وكبح عنان النظر عن الخوض في معناه فهو بهذا الاعتبار هدي هدي
 للمصنفين الى ان لا يتعاطوا اسراراً يستبد بها ولا يعرضها الا هو ثم ان كونه هدي
 في بيان الشرايع وما يبيد في العقول ولا يلزم ان يكون هدي في كل شيء حتى
 يقال انه ليس هدي في اشارة المطالب من معرفة آتة تعالى وصفاته ومعرفة النبوة
 لانه يتوقف كون القرآن حجج عليها **قول** والمتقى اسم ^{عقل} في اللغة اسم

اسم فاعل من اتقى الذي هو مطاوع وتقى كما اشار اليه بقوله من قولهم وقاه فأتى
 فاقصده او تقى على وزن افتعل قلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها وابدلت منها
 التاء ثم اذمنت ولامه ياء خذنت في المتقين كحذف اعراب التاكين
 لانهما ساكنة وعلامة الجمع ايضا ساكنة وتعيينها بالحذف لان العلامة تدل على
 المعنى منى بالبقاء اولى ولا كان اتقى افتعل لا تخاذ بمعنى اخذ وقاية بين
 معنى الوقاية ايضا فقال والوقاية اي الدال عليها المتقى او اتقى دلالة
 المشتق على مبداء اشتقاقه فرط الصيانة اي هي في اللغة مطلق الصيانة
 المفردة بمعنى كمال الحذر من اي شيء كان من غير اختصاص بما ذكر في المراتب
 الثلاثة كما يقال فرس اتقى اذا وقي حافره من ادنى شيء يصيبه **قول** وهو
 اي المتقى في عرف الشرح اسم لمن اتقى نفسه اي يصونها لا مطلقا بل عما يضره
 في الآخرة ويرد عليه انه لا يندرج فيه صاحب المرتبة الاولى ولا الثالثة
 اما الاول فلانه اعتبر في المعنى اللغوي المعبر في المعنى العربي الشرعي ان تكون
 الصيانة معرفة وصاحب المرتبة الاولى لم يصن فرط الصيانة عما يضره
 في الآخرة لانه انما صان نفسه عن العذاب المخلد وهو اخص مما يضر في الآخرة
 لتأوله العذاب الغير المخلد ايضا كما العصاة المؤمنين فرط الصيانة عما
 يضر في الآخرة ان لا يحوم حوم ما يفيض اليه اصلا مخلدا او غير مخلد واما الثاني
 فلان فقد المرتبة الثالثة التي هي مرتبة الانبياء والاولياء لا يفيض اليه
 الضرر الاخرى حتى يكون تحصيلها فرط صيانة للنفس عن ذلك الضرر
 الجواب عن الاول ان ما يضر في الآخرة مطلق فينصرف الى الكمال هو
 العذاب المخلد ولا شك ان فرط الصيانة عنه انما يحصل بالمرتبة الاولى
 التي هي الايمان والتسرى من الكفر اذ لا يتصور صيانة عنه فوق هذا ^{عنه}

نفسه

ان شغل السر عن الحق وعدم التبطل اليه تعالى شاء كقولنا باني العبد والرب
ضراخوتى نظر الى اصحاب المرتبة الثالثة لانها سبب بالنسبة اليهم كقوله
عنه حسرات الارباب سيئات المقربين على اتم ما يتبعه وابدوا برجل عايف
الى ما يفرتم في الآخرة صدق انهم فرطوا في الصيانة حيث لم يكونوا حوم
المباحات فضلا عن الآثام واثى صيانة فوق هذا قيل في اجواب عن الاول
انه لا يلزم رعاية جميع ما في المعنى اللغوية في المطابق الشرعية بل قد يزداد
فيه قيد من الصيود كالصلاة والركوة وقد ينقص كالايمان والكفر فانها
في اللغة مطلق التصديق والترغم مما في الشرع وانت خير بان الايمان
كالصلوة في انه زيد في الشرع على مطلق التصديق كونه متعلقا بما جاء
من عند الله كما زيد في الصلوة على مطلق الدعاء كونه على وجه مخصوص نعم
المعتبر عدم مخالفة بين ما في اللغة وما في الشرع وههنا كذلك قوله
وله اى للتقوى ثلث مراتب اشارة الى ان كل من اتقى معان بل للتقوى
درجات والتمتقى ليس الا من يعنى نفسه والمراد المراتب الكلية والافلام
الجزئية تزيد على الثلث وتفصيله لا يليق بهذا الموضوع ثم ان المرتبة الاولى
تقوى العوام عن الكفر بالايمان والاسلام والثانية تقوى الخواص
عن الذنوب والآثام والثالثة تقوى خواص الخواص عن الاستعجال
بغير الملك العلام وقد فصلها المعصم بالامر زيد عليه قوله الاولى اى المرتبة
الاولى من تلك الثلث التقوى عن العذاب المحل الذي هو اعظم مضارا والآخرة
بالسيرة عن الشرك اى مطلق الكفر لانه موجب للخلو والآن ان اشرك كونه
اعظم انواع الكفر خصه بالذكر كما انه خصه لذلك في قوله تعالى ان الله لا يعجز
ان يشرك به الاية قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم قوله وعليه اى على اية التقوى

التقوى بالسيرة عن الكفر ورد قوله تعالى والزمهم كلمة التقوى اى كلمة التوحيد والشهادتين
فان اضافة الكلمة الى التقوى لانها سبب فدل على ان هذه الكلمة كافية في حصول
التقوى ولا شك ان هذه الكلمة انما تكفى في عدم الخلو وظهر ان التقوى في هذه الآية
بمعنى التقوى عن العذاب المحل قوله والثانية التجنب عن كل ما يؤثم اى يوقع
في الاثم من آثمه بالمد او وقع في الاثم ولا شك ان الاثم ايضا ما يضره في الآخرة
قوله من فعل او ترك بيان لما يؤثم فكل منهما مندرج تحته لا احدهما فكان الخطاب
الواو والا اشارة الى عموم التقى المستفاد من التجنب كما في قوله تعالى ولا تطع
منهم اثما وكفورا قوله حتى الصغار عند قوم واعلم انهم اختلفوا في انه يجب
اجتناب الصغار في حصول التقوى ولا بعضهم ذهب الى انه يجب لان فرط الصبا
يقضي ولا تهاددا خلة في عموم كل ما يؤثم وبعضهم الى انه لا يجب وفي قول المعصم حتى
الصغار عند قوم اشارة الى ان المختار عنده انه لا يجب الا يلزم ان لا يكون
احد متيقا حتى الانبياء لما حقق في موضعه انه لا يشترط في البتة العصمة عن
الصغار ولو بعد البعثة قوله وهو اى التجنب المذكور هو المتعارف باسم التقوى
في عرف الشرع كما ان المتقى هو المتعارف في المعنى المذكور بحسب ذلك العرف
قوله وهو اى التجنب عن كل ما يؤثم هو المعنى اى هو المراد بقوله تعالى ولو ان
اهل القرى آمنوا واتقوا الآية فان عطف تقوا على امنوا يشيران المراد به
امر لا يحصل بمجرد الايمان بل لابد منه ايضا حتى يترتب عليه جواب كونه هو قوله
لقد علمنا عليهم بركات من السماء والارض ومعلوم ان ذلك الامر هو الاجتناب
عن المعاصي والآثام قوله ان ينشر عما يشغل سره اى يجعل باطنه وقلبه مشغولا
ومعرضا عن الحق وقوله ويتبطل اليه بالتصيب عطف على ينشر اى ينقطع عن
الخلق متوجها الى الحق بشر اشهره اى بجلبته وجامع قلبه وقالبه فانها جمع بشرية

بمجموعتين مكسورتين وممهلتين أو لمهما وما بينهما مفتوحة وهي القطعة من الشيء
 فشره قطعه فبقتله اليتقطعه اليه بجميع قطعته التي هي اعضاؤه وقواه قوله
 وهو التقوى الحقيقي المطلوب بقوله تعالى واتقوا الله حق تقاته فان ساير مراتب
 التقوى في جنبه كالعدم فهو حقيق بان يبي حق التقاة واما انه المطلوب في هذه الآية
 فيرد عليه اولاً ان الظاهر ان الام للوجوب وليس في التثنية من الواجبات الشرعية
 وثانياً ان المفسر حق التقاة في تفسيره هذه الآية بما استفاد الواسع في القيام بالواجب
 والاجتناب عن المحارم وقد يختلف في فهمها بان المراد انه التقوى الحقيقي عند المحققين
 اهل الحقايق والتصوف والمطلوب عندهم وان التثنية المذكور واجبة على الكل العارفين
 وتاركه يكون ناقصاً على ذلك قوله وقد فسره المفسر على الاوجه الثلاثة قبل فمعناه على
 الاول هدى للذين يتقون عن الكفر وعلى الثاني للذين يتقون عن الآثام كلها وعلى
 الثالث للذين يتقون عما يشغلهم عن التوجه الكلي الى الحق واعلم ان الغرض من قوله وقد
 مع انه علم تفسير التقوى على هذه الاوجه الثلاثة من الوجهين المذكورين لا اختصاص المفسرين
 لكونها مبنيين على تفسيره بها هو ان ما ذكر من وجوه الاختصاص ليس من قبيل التفسير الذي
 بل قد وقيل التقوى بذلك فادفع ما اورده عليه ان قوله وقد فسره المفسر لانه علم
 التفسير من الوجهين المبينين عليه قوله واعلم ان الآية يحتمل اوجه من الاعراب شروع
 في بيان اعراب الآية بعد بيان معناها فان المراد بالآية ليس محجوقه تعالى المذكور
 الكتاب بل هو الى قوله للمؤمنين والذين آمنوا هذا لارادة سباق كلامه وسيادة آيات
 الاول فلهذا اخرج بيان هذه الاوجه عن بيان معنى قوله لا ريب في المفسرين واما
 الثاني فلهذا اورد بيان اعراب قوله لا ريب وقوله هدى للمؤمنين في تفسيره لا
 التي ذكرها كما سيظهر وهذا الترتيب حسن من ترتيب الكتاب حيث اورد اولاً
 وجوه اعراب الم ذك الكتاب ثم بين معنى قوله لا ريب وقوله هدى للمؤمنين ثم بين

ثم بين اعرابها ايضا فانه يوجب انتشار اللفظ بحجاب ترتيب المصفاة جعل كلا من بيان معنى
 وبيان اعرابها بيان وجوه اعرابها فصلا على حدة قوله ان يكون اى الوجه الاول هو
 ان يكون الم مبتدأ بنا على اية اسم للقرآن كله او اسم السورة المعينة او محذوف
 منها اى ما قول بقولنا المؤلف من هذه الحروف وانما بنى كونه مبتدأ على هذه الاحتمالات
 الثلاثة من غير الاحتمالات السابقة على بعضها وان كان واحداً من الاعراب
 الا انه لا يكون مبتدأ لعدم صحة جعل ذلك الكتاب عليه وعلى بعضها لا يكون واحداً
 منه اصلاً فضلاً عن ان يكون مبتدأ قوله وذلك خبره بنصب خبره عطفاً على قوله
 الم مبتدأ لكن على تقدير كونه اسماً للسورة لا بان يراد بالكتاب المعنى الذي تصادق
 على كل سورة حتى يصح جعل ذلك الكتاب خبراً عنه قوله وان كان اخص بالمؤلف
 مطلقاً مرتب بقوله وذلك خبره على الاحتمال الثالث اى هو خبره على تقدير كونه
 مقدرراً بالمؤلف ايضا وان كان على هذا التقدير اخص من مطلقاً الصدق المؤلف
 على غير ذلك الكتاب ايضا والاصل اى والحال ان الاصل في القضايا بالجملة التو
 ان الاخص من حيث هو اخص لا يحل على الاعم من غير جعله مساوياً بالادخال التور
 الخ في كافي قولنا بعض الحيوان انسان فلابد ان يكون انسان لانه يفضي الى ان
 الاعم اعم لان معنى الكل الياجبي الاتحاد وهو ينافي العموم لاستلزامه التثنية
 فيجب ان لا يحل للاعم ايضا على الاخص لان الاتحاد من الطرفين قلت هذا انما
 اذا كان الحكم الياجبي بالاتحاد بين الموضوع والمحمول من غير تعيين التحد المتحد به
 كذلك الا لما كان بين القضايا عكوساً فربما معنى بل الحكم في الموجبة انما هو
 بالاتحاد والموضوع والمحمول وهو ان كان استلزاماً في نفس الامر للاتحاد والمحمول
 ايضا لكنه مغاير له بحسب المفهوم فال موضوع ما حكم بالجملة به المحمول وقد حقق هذا
 كلمة في موضوعه فاذا حكم بالاتحاد الاعم بالاخص يلزم نظر الى مفهوم القضية ان
 لا يتحقق

الاصح يدون الاصح في العموم قاتا اذا حكم بالاجاد الاصح بالاعم فاللازم منه نظرا
 الى هذا المفهوم عدم تحقق لاخص بدون الاصح وهو لا ينافي ان يكون من حقيقة **قول**
 لان المراد به لرفع الاستبعاد والمفهوم من قوله وان كان اخص اي انظر المذكرة
 وان كان من المبتداء ظاهرا لكنه ساو له من حيث الارادة لان المراد ليس مطلوب
 المؤلف حتى يتم بل المؤلف المقيد وهو المؤلف الكامل البالغ اقصى درجات البصيرة
 ومراتب البلاغة والمؤلف المقيد بهذه القيود وان كان اعم ايضا بالمفهوم
 لما تورد في محله ان تصيد الكلي بالكل لا يفيده الجزئية ولو كانت البصيرة والوفاء الالهيا
 بحسب الخارج لا فائدة التصيد لاخصا في فرد بحسبه والقضية خارجية لا حقيقية
 من الافراد المقيدة للمؤلف الكامل البالغ اقصى درجات البلاغة ما لا يصدق عليه
 ذلك الكتاب لانه تعالى قادر على ان ياتي بما هو على درجته من ما تقرر في محله ان
 المراتب الممكنة للبلاغة غير متناهية وان كانت الموجودة منها متناهية **قول**
 والكتاب صنعة ذلك من صنع الكتاب ونصب صنعة عطف على قوله وذلك منه ويجوز
 ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه مبتداء وجزءا عطف على جملة يكون مع
 عطف جملة على جملة فيجب رفع الجزئين الاخيرين فيما دأيا ما كان فاجز على هذا
 الوجه يكون مفردا والكلام جملة واحدة واللام فيه للعهد لا فائدة في الاجزاء
 عن القرآن والسورة او المؤلف غيرها بان جنس الكتاب يصدر عليها **قول**
 وان يكون الم خبر مبتداء محذوف عطف على قوله ان يكون الم مبتداء فهو
 ثان من اوجه الاعراب مبنى ايضا على ان الم اسم للقرآن او السورة او
 بالمؤلف فعلى الاول يقدر المبتداء القرآن فيكون المعنى القرآن مسمى بهذا
 وعلى الثاني يقدر المبتداء السورة فيكون المعنى السورة المعروفة بحال البلاغة
 والهداية مسماة بهذا وعلى الثالث يقدر المعنى بمؤلف من هذه الحروف

فالمعنى المتحد بين

الحروف وهو وان كان معلوم التركيب من هذه الحروف الا ان فائدة الاجزاء الالهية
 باية من عند الله تعالى والالما محذوف عن الايات بمثابة على ما تقرر في الالفائدة في الالهية
 لكونه معلوم التركيب منها فقد انى بما لا فائدة فيه **قول** وذلك خبرا ثانيا عطف على
 قوله الم خبر مبتداء محذوف اي ويكون ذلك خبرا ثانيا لذلك المبتداء المحذوف
 او بدلا اي من الخبر الاول الذي هو الم وعلى التقديرين يكون الكتاب صنعة اي
 ذلك ويجوز ان يجعل كالمبتداء والكتاب خبره وبجمله خبرا ثانيا للمحذوف او بدلا من الخبر
 الاول المفرد **قول** ولا ريب في شروع في توجيه اعراب لفظ لا ريب وانما قد
 على الوجه الثالث من وجوه اعراب الم ذلك الكتاب وكان المعاسب خبرا
 عنه ايضا لان لا ريب في على بعض محلات الوجه الثالث من تنمة ذلك الكتاب
 وجزله والمجموع جملة فالاول تقديم بيان اعرابه ليظهر وجهه كونه خبرا هناك بالكلية
 وقيل انه جواب سؤال مقدر تقرر ان التأويل المذكور في لا ريب في اعراب
 ايه لو كان معنى لا ريب نفي الريب بالجملة ومن اين له ذلك فاجاب بان
 قرأتين وكل منهما يدل على نفي الريب بالجملة احدهما بطريق النقص والآخر بطريق
 الظهور انتهى فيرد عليه انه كان الواجب ايراد في جنب التأويل المذكور
 ولا معنى لتأثيره اليه هنا وقوله في المشهورة مبنى اي ريب في القراءة المشهورة
 بين القراء مبنى على النقص فيلس المراد بالمشهورة ما يقابل المتواترة فليست تكون
 هذا القراءة متواترة لان شهرتها بين القراء انما هي لتواترها قال الرضي في
 شرح الكافية فان كان مفردا فهو مبنى على ما ينصب به انه مبنى لتضمنه لمن استغزته
 وذلك لان مؤلف لا رجل نص في نفي الجنس غير له لان من جنس بخلاف الرجل في الاله
 كانت ما جأت من رجل نص في الاستغزاه بخلاف ما جأت من رجل او يجوز ان يقال
 لا رجل في الاله بل جلتان وما جأت من رجل بل رجلان ولا يجوز لا رجل في الاله

صنعة آية
رحمة آية

بالفتح بل رجلان وما جاني من رجل بل رجلان فلما ارادوا التخصيص على الاستغراق
 ضمنوا النكرة معني من بنو با واما نيت على الفتح ليكون البناء على حركة
 استحقاق النكرة في الامل مثل البناء انتهى فقول المصنف لضمته معني من اي الاستغراق
 لبيان سبب اصل بناءه للبناء على الفتح ولذا لم يصرح بقوله على الفتح او لم يصرح
 مقتوح واما بناءه على الفتح فاشارة الى سبب ايضا بقوله منصوب المحل على انه
 اسم لانا في الجنس العاطل على ان وهو نصب الاسم ورفع خبر فانه يدل على
 ان الحركة التي استحقاقها لفظ ريب قبل البناء هو الفتح لان اعراب الامل انما هو
 بالفتح قوله لانها نصفيها اشارة الى ان محل الاعيان في العمل من قبل
 محل النقيض على النقيض لانها تحقق النفي وان لتحقيق الاثبات وقوله
 ولازمة للاسماء لزومها اشارة الى جهة اخرى تقتضي ايضا المحل المذكور
 وتسمى افعالها لشركان في ان عملها يختص بنوع الاسم قال في قسم النحو من المصنف
 واما لانفي الجنس فهو طلق بان الحاق النقيض بالنقيض مع اشتراكهما في
 الاختصاص بالاسم انتهى فان قلت لا تدخل على الفعل ايضا وتعمل فيه الجزم
 فكيف يختص بالاسم قلت الكلام في لانا في الجنس هي لا تدخل على الفعل لانها ليست
 فيه والتي تدخل لانا هي الجازمة واما الاصله على الماضي مثل لا صدق ولا اصل
 فان لم تكن ناهية وجازمة لكنها ليست بنا في الجنس ايضا بل مجزئة النفي قوله
 وفي قراءة ابي الشعثاء معجبة ومهملة ومثلثة بابعي مشهور اسم سليمان بن الامير
 الحارثي وقيل سليمان قيل كان لا يسيء معاينة المشورة ان يقول وفي
 الشذوذ الا انه يدل على ان ما بان من قراء بهذه القراءة بابعي مشهور
 قوله مرفوع بلا التي بمعنى ليس اي لفظ ريب في هذه القراءة معرب مرفوع
 منونا على ان يكون لا بمعنى ليس عاملة على من رفع الاسم ونصب الخبر على

لانا في الجنس قوله وفي اي لفظ في على القرائتين خبره اي خبر لا يفران على
 مرفوع المحل وعلى الثاني منصوب المحل ثم انه فرق في اكتشاف بين القرائتين بان
 المشورة توجب الاستغراق وهذه تحوزه قال قدس سره بانه بيان ذلك ان
 المشورة لنفي الجنس اي الحقيقة ويرتبه نفي افرادها اذ لو ثبت فردتها كانت
 الحقيقة ثابتة في ضمة ولا يخل معنى آخر فنفي في الاستغراق توجبه فاذا قيل لا رجل
 في الدار بالفتح لم يصح بل رجلان او رجل غير المشورة مجوزة للاستغراق على ان
 انها ظاهرة فيه ومحتملة لمعنى آخر اما الاول فلان المتبادر من النكرة المنونة فرد
 لا بعينه وهو ما والحقيقة فاذا نفي استلزم نفي جميع الافراد واما الثاني فلانه يقصد
 بذلك نفي الوحدة المنفردة اي المجردة عن العدد فيقال لا رجل في الدار رجل
 اي الجنس موصوف بالتعدد والابا لاجل اذ اذوت لفظ من الاستغراقية وقلت
 لان رجلان الاحتمال وصار نصا في الاستغراق كما لم يبق الا ان مفهوم المبنى
 نفي الحقيقة ومفهوم لانا رجل نفي فرد لا بعينه حتى اذا نفي الاول بالفارسية
 قلت نيت مردود سراي وان قلت نيت بهج مردوي واما لا رجل بالرفع
 فمعناه نيت مردوي انتهى وقد تبين ان تعليقه ببناءه بتضمنه لمن شعر بعدم الفرق
 بين لا رجل وانا رجل وهو قدس سره قد فرق بما ذكر وان قلت خبر بان قولهم
 ببناءه وتضمنه للمبني معناه ان من مقدرة في نظم الكلام مراد به معناه بل ارادوا
 اظهار علة البناء فيه وان لا رجل في قوة لانا رجل في نصوصه في الاستغراق وهذا
 القدر يكفي سببا للبناء فانهم قالوا بسبب بناء المبهمات كونها كالحروف في الاحتياج
 مع تحقق الفرق المعنوي بنينا وبين الحرف بالاستقلال المفهومية ووجه نعم يريد
 هذا على من جعل استغراق المبنى تضمنه معنى من مقدرة على ما صرح به قدس سره في
 ذيل الكلام المنقول حيث قال وقيل استغراق المبنى لتضمنه معنى من مقدرة فوجب



ان لا يصرقا مفهوما انتهى وانما لم يلبثت المصالي بيان الفرق العتوي بن القميين
 لكونه خارجا عما هو المقصود الاصل في هذا المقام من بيان وجوه الاعراب المتضمن
 للفرق العتوي قول ولم يقدم كما قدم في قوله تعالى لا يفرها غول يعني لما لم يكن
 المقصود بالنفي ههنا هو الريب بل كونه متعلقا له توهم ان النفي لم يتوجه
 الى اصل الريب بل الى متعلقه الذي هو الطرف فكان ذكره اهم قلم لم يقدم ههنا
 كما قدم في قوله تعالى لا يفرها غول مع ان شترهما في ايها ان ذكر الطرف المهم
 لتساويهما في ان نفي الاسم مطلقا ليس بمقصود في كل منهما كما كان ينبغي ان يراعى
 فيما مقتضى الاهمية على السواء قول لانه لم يقصد يعني ان وجه عدم التقديم
 مع اقتضاء المشابهة للآية المذكورة اياه عدم قصد تخصيص نفي الريب من
 بين ساير الكتب التي كتبت الالهية كما قصدت في قوله لا يفرها غول المقصود
 ان الفرق حتى لا مجال للريبة فيه رد اما بزرعة المشركون الا ان الريب نفي عنه
 ثابت لغيره اذ لم يكن هناك منازعة في ذلك بخلاف لا يفرها غول وقصدت
 تخصيص نفي الغول في عموم الجنة من بين ساير الجوز وفي المفتاح امتنع تقديم
 دلالة على ان ريبا في ساير كتب الله وانما باطل لا خفاء انه توجيه آخر كما صرح به
 قدس سره قيل تعريفه على في المفتاح تأخير الجوز لان الحرف المستمد من
 تقديمه باطل لان باقى الكتب السماوية ليس بمجرب فلما قطع لعرق الريب في غير
 الكلام لما سبق له فان المفهوم من المصداق المذكور فضلا في المقام واختيار ما هو
 نظما وتوسيع دائرة القراءة وروبان انتفاء الابدان لا يوجب عدم قطع
 عرق الريب لجواز ان يكون على انتفاء الريب هناك امر آخر سوى الابدان
 على ان الريب المنهني هو الريب في كونه وحيث ان الله تعالى ولا تملك ان جميع الكتب
 مشتركة في انه لا ريب في انها وحى من الله فالقول بوجود الريب في باقى الكتب

وجمادى فرنا اندفع مثل لو كان
 السؤال توهم الابهة لم يكن
 بقوله تعالى لا يفرها غول معنى
 ستره

ابن الكمال

صفحة اته
رخصة اته

الكتب لا يجزى عليه سلم فضلا من فضل وما ذكره في الترتيب صريح في ان الحرفين بمقصود
 وهذا امر اذ لم وعينه من قال بطلان المحراراد الزيادة على قدر الكفاية انتهى اقول
 الحق الذي لا يحدت هو ان ساير الكتب الالهية لعدم كونها محفوظة عن التحريف
 والتبديل والزيادة والتقصص صارت منظمة للرب في انها وحى من تعالى والذى لا يرد
 في انه وحى هو ما كان باقيا على ما نزل قبل التحريف والمصداق من التقديم انما هو
 بالقياس الى ما في ايديهم مما حرقوا كلمها عن مواضعها وعدم كونها بتامة حيا
 بمقطع قال الله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله
 الآية فالقول بعدم وجود الريب في باقى الكتب انها وحى من الله لا يجزى عليه مؤمن
 فضلا عن قاض ثم ان قوله وما ذكر في الترتيب ال قوله وهذا هو مراد المص وغيره يرد
 عليه ليس في كلام ذلك العاقل شائبة الرد على المص لانه صريح في الرد على ما في
 المفتاح ومن ههنا يتبين ان المص انما اختار ما في الكتاب لحل لاح على ما في
 وسمنا نكتة اخرى لا بد من التنبية عليها ايضا وهو ان صاحب الكتاب ذكر هذا الكلام
 في القراءة المشهورة والمص عدل عنه واورده عقيب قراءة الرفع ووجه العدل
 هو ان لا يرب في على القراءة المشهورة مما لا يصح فيه تقديم الطرف اذ لا يجوز لانه
 ريب بدون الرفع والتكرير ما تقرر في التحوان اسم للنفي الجنس اذا كان مفصلا
 بينه وبين الرفع والتكرير وسمنا وان امكن الرفع بعد التقديم لكنه لم يتكرر
 والقول بانه مبنى على ههنا من لا يقول بوجود التكرير كما في العباس ابن كيسان
 خلاف ما صرح به في المفضل وصرح على قراءة الرفع في شتمه قوله او صدقة بالرفع
 عطف على غيره والتقدير راجع الى لا يتغير المضاف اي صفة اسم لا او باعتبار الجوز
 في الاضافة كما في المعطوف عليه فان الجز في الحقيقة انما هو اسم لا واطرافه الى
 كلمة لا باصدا لا اعتبارا من الملازمة انما عامله فيه فلا يلزم تفكيك الضمير واما في غيره

يعود الى ريب لان ريب قبل دخول المبتداء وفيه جزه وان ضمير او صفة يعود الى
 ريب فلا تفكيك فتنى على الغفلة من قول المص على انه اسم لافانة نصر في ان المراد
 من قوله وفيه جزه ان جزه لا قول للمقتضين جزه وهدى نصب على الحال يعني ان جزه
 على تقدير ان يكون لفظه صفة هو قوله للمقتضين وهدى ح بتقدير النصب على انه
 حال من الضمير المجرور في قوله وفيه والعال في معنى الطرف وقد سبق هذا كله لكن
 هناك من يقول قبل فلا تكرر في كلام المص فالتقدير لا ريب كائنا فيه حال للمقتضين
 حال كونه هدى وليس ريب كائن فيه حاصل للمقتضين حال كونه هدى **قوله** وهدى
 محذوف عطف على قوله وفيه جزه او جزه لا سواء كان تنفي الجنس او بمعنى ليس
 محذوف وهو لفظه في كافي قوله تعالى لا تضير اي لا يضر فيه **قوله** ولذلك اي
 وكون الجزه محذوفاً مقدره وقف على لا ريب او بتقدير الجزه وجعله منوباً صاعداً
 كلاماً تاماً مفيداً استقلالاً ولولا التقدير كان الوقف عليه وحده قبيحاً وفي قول
 المص وقف بصيغة التمرير والعدول عما في الكشاف من شبهة الى ارفع وهام
 الى اولوية القراءة الاولى لانها يكون الكتاب نفسه هدى وعلى هذه القراءة
 يكون فيه هدى والاول بلوغ وادنى لما كثر في القرآن من التصريح بكونه هدى **قوله**
 على ان فيه جزه هدى قدم لتكثيره كونه على بناءه متعلقة بقوله محذوف او بقوله
 وقف اي القول بان جزه لا محذوف او الوقف مبنى على ان يكون لفظه في المذكور
 جزه القول هدى قدم على المبتداء لكونه مكرراً صفة غير صالح لان يقع مبتداء من غير
 ان تخصص بتقدير الجزه كما تقرر في محله لا يقال قوله تعالى للمقتضين اما صفة لهدى او
 حال منه او متعلق به واياها كان فهو مخصص فكيف يحكم بان مكرراً صفة على انه
 يحتمل ان يكون التشكيك للتعظيم لانا نقول هذا مبنى على ما سبق من ان المقصود وصف
 الكتاب بالهدى مطلقاً وذكر المقتضين كونهم المستفيدين به لا لاختصاص فلا تمشي



٢٠١
 فلا تمشي غير احتمال كونه متعلقاً به وهو لا يفيد التخصيص واما ما قيل ان متعلق بالمشي
 المبتداء على تجارة القرية فيرد عليه يودي الى معنى ريبك يجب تزيده سا الفتن
 عنه لا يصير المعنى ان الهدى وصفه بالوصول في الكتاب للمقتضين وهو محمول
 تضمن الكتاب كونه مهمته من به والمقصود اعادة ان الكتاب يتضمن هدايتهم وبيان
 باين المقصود والمقادير **قوله** وان يكون ذلك مبتداءً والكتاب جزه وجهه
 من اوجه الاعراب التي كرم مع الاول في كون المبتداء بدليل قوله فيما ساء والجملة
 خبر الم في كل هذا الوجه ان الم مبتداءً وذلك مبتداءً ثان والكتاب جزه والمبتداء الثاني
 مع جزه جملة واقعة خبر المبتداء الاول **قوله** على معنى انه الكتاب الكمال
 يريد ان المحضر استفاد من تعريف المبتداء باللام حصر الجنس حتى يلزم ان لا يكون
 سائر الكتب الالهية كتاباً بل المراد حصر الكمال فانه لغاية كماله كاشمارة على
 اللطائف الزائدة على الاجازة كانه الجنس كله وما عداه خارج عنه وفي الكشاف
 كان ما عداه من الكتب في مقابلة ناقرة اما اسقط المص اشعاراً بعدد الاتح
 الي اصلا مع ان فيه راحة كمال لتاوب مع سائر الكتب الالهية قبل اذا كان
 الم اسماً للسورة وذلك اشارة اليها لم يصح هذا التوجيه لان حصر الكمال فيها
 يستلزم اثبات النقص في سائر السور لانها المقابلة لها لا الكتب المنقذة
 ولا يقول مؤمن الا ان سيجل ولهذا اخرج عن قوله وريب على القراءة المشهورة
 بها فواضعف الوجه **قوله** قد عرفت وجه التاخير عنه وتوسيط بين
 الوجهه وانه كثيرا ما يذكر وجهه من الاعراب والمعاني على تقدير دون السورة
قوله الذي سأل ان يسمى كتابا اي يستوجب وسحق والجوهري وان
 كرمي استاهل بمعنى اسحق واستوجب وزعم ان المسائل من ما اخذ الالهية
 وياكلها الا ان صاحب الكشاف صحه في الاساس قال استاهل فلان كذا

عشاره ال ان ذكره قد سبق من هذا
 انما لم اذ الوحفي المحض سورة من حيث حتمها
 والما في الوحط من حيث انها وان فلان حالها
 من هذه بحيث هو الكتب المقدسة لاسر السور
 وايضا يجوز ان يادى سورة القران
 كلة مجازا انتهى ولا يخفى انه يحلف سلكها

دون تقدير فليكن هذا التوجيه على
 تقدير ان يكون الم اسماً للقران

أى هو أهل له قول أو صفة وما بعده خبره بالنصب عطف على قوله خبره أى يكون
الكتاب صفة ذلك الخبره ويكون بعد الكتاب هو قوله لا ريب فيه خبر ذلك قول
والجمله خبر لم أى هذه الجملة التى وقع فيها ذلك مبتداء سواء كان وقع الكتاب
خبره أو صفة وقد وجد فى بعض النسخ بعد هذا هكذا أو يكون الم خبر مبتداء محذوف
وذلك خبر ثانى أو بدلا على أن الكتاب صفة ولا خفاء فى أنه تكرار للوجه السابق
فلا يعول قول والأولى أى الاستنباط فى البلاغة أن يقال أنها
أى هذه الآية وهى قول تعالى ألم الى قوله للمتقين أربع جمل ووجه اولوية هذا القول
على ما اشير اليه الكشاف أنه دخل فى البلاغة لشماله على ما هو مدار البلاغة ومنعها
من رعاية جانب المعنى وجزالة واعتبار الدلالات والارتباطات المعنوية
وفيما عداه من الوجوه المذكورة روى جانب اللفاظ وانقطاعها على وجه التقية
مع سداد المعنى فى الجملة ولأنك أن الواجب على مفسر كلام الله أن يتلفظ بالمعنى
ويحافظ عليها ويجعل اللفاظ يتعاملها قائما وانه أولى من الوجوه المذكورة
المتعلقة بنظر اللفظ لأن جميع الوجوه المحتملة فلا يرد أن ذلك الكتاب
يحمل أن يكون جملة واحدة فات اجزائه يقرر كل لاصح منها سابقة ويستيع
كل سابق لاحقة استنباع الدليل النتيجة يكون فيها إجازة القصر المنع على إجازة
الحدف وان يكون بمنسجل محمل للرب جملة محذوفة الجز وقوله للمتقين جملة
محذوفة المبتداء جوابا لمن قال لمن هو هدى وإنما توضح اولوية ما ذكره بقرينة عليها
قول متناسقة أى واقعة على نسق واحد فى كون بعضها مرتباً ببعض
ارتباط التلاحق بالتسابق والى الإشارة بقوله يقر اللاحقة منها السابقة
أو ارتباط التلاحق بالتلاحق وهو ارتباط الموقوف عليه بالموقوف وسيشترى به
بقوله ويستيع السابقة أى بقوله يقر مع عطف عليه بيان لجملة التناسق

التناسق من وجهين أحدهما كون الجملة الثانية مقررة أى مؤكدة للجملة الأولى بالمعنى
والثانى كون الأولى مستبعدة للثانية وإياها كان يحقق بينهما كمال الاتصال
الموجب لترك العطف فقوله ولذلك لم يدخل العاطف بينهما معناه ولا يكون
هذه الجملة متناسقة بأحد الوجهين ترك العطف بالواو بينهما لوجود كمال الاتصال
المانع للعطف بالواو وهو المراد بالعاطف لأن كمال الاتصال إنما يمنع على ما
حقق فى جملة وليس معناه ولا يكون اللاحقة مقررة للسابقة ترك العطف كما
أوهمة يراد به فى جنبه لانه لا يشتمل الوجه الثانى قول فالم تفصيل لكون اللاحقة
مقررة للسابقة قول جملة أى بما يقدر له مبتداء أو خبر أو لم يذكره
ولما كنفاء عنه بما سيذكره من قوله وهى للمتقين بما يقدر له مبتداء فالتقدير
فى القول المتخدى به قرأنا كان أو سورة هو المؤلف من هذه الحروف وفى قوله
المؤلف منها هو المتخدى بالربيل طان التقدير ما ذكر قوله دلت على أن المقدر
هو المؤلف من جنس ما يركبون منه كلامه لكن هذا مبنى على اختياره المعنى
من كون الم أسماء الحروف المسوطة المقدره بالمؤلف من هذه الحروف وإنما إذا
جعل اسم القرآن أو السورة يكون التقدير فى الأول المتخدى به هو القرآن والسورة
وفى الثانى القرآن أو السورة هو المتخدى به وبعبارة الكشاف يكره أن
قوله لم جملة برأسها وطاقته من حروف المعجم مستقلة بنفسها والمضاد قوله وط
لأنها يكون ح مسرودة على منط التعدي فلا يكون جملة ولذا تكلف شرحه
تصحیح وقال فإن معنى كونه طاقته من حروف المعجم مستقلة بنفسها إنما
فى إفاة ما يريد بها من اللفاظ وبقية الأجزاء غير مجابة إلى غير ما قرئت
لذلك منزلة جملة لا محل لها من الأعراب فكان ذلك الكتاب جملة ثانية على هذا
التقدير أيضا قول وذلك الكتاب جملة ثانية بان يكون ذلك مبتداء الكتاب

جزءه قوله مقررة بجهة التقدي أي الجملة التي من أجلها حقيق بان يتجدي به وهي كونه
 في غاية الكمال في نظر ومعناه بحيث لا يسجد عزه ان يسجد كما بانها اشار اليه بقوله
 بانه الكتاب المنعوت بغاية الكمال فانه متعلق بقوله مقررة يعنى ان تقريره بالجملة التي
 من اجل انها تدل على ان الكتاب المنعوت بغاية الكمال نظما ومعنى بناء على ان
 المقصود من الحصر المستفاد من تعريف المصنف المحض هو حصر الكمال المفيد
 للبيان بان يكون في الغاية بحيث لا يتصور من اهدا لالتيان بما يدانيه ولا شك
 انها تقرير بجهة التقدي المستفاد من الجملة الاولى التي دلت على ان المتحدث
 وما يحكى ان يتجدي به هو المؤلف منها مقدمة مقررة ومؤكد لمضمون الجملة الاولى
 بحسب المعنى فان المراد بالتقرير والتأكيد عند البلغاء هو المعنى اللغوي للمعنى
 الاصطلاحي من التأكيد اللفظي والمعنوي لانه من التواضع وهو بان معربا عن
 سابقه فلا بد ان يكون للتواضع محل من الاعراب مع ان الكلام يشتمل على كل
 لها من الاعراب فلا يغربك قولهم في باب الوصل والفصل ان وزان بعض
 هذه الجمل بالنسبة اليها بتمه وزان نفس في جاء زيد نفس ووزان بعض ماثل
 وزان زيد الثاني في جاء زيد زيد قوله ولا ريب فيه جملة ثالثة وهي بعض
 النسخ ثم سجل على كانه بنى الرب عنه اي حكم حكما قطعيا به والمقصود ايضا
 انه جملة ثالثة مقررة لمضمون الجملة الثانية وشاهد على كمال الكتاب قوله
 ولا كمال به حله كونه مقررة لمضمون ذلك الكتاب وبيانه انه ما بولغ في
 وصف الكتاب ببلوغه الغاية العنصرية جازان يتوهم السامع قبل
 التأمل انه مما يرمى به جرافا في ورد وعقبه لا ريب فيه اذ ان ذلك الوهم لا
 لا كمال على ما هو للمعنى واليقين فكل ما هو حو في غاية درجات الكمال
 ان كل ما هو شبيهه وباطل فهو في غاية دركات النقص والرزوال وفي النقص

وفي الكشاف قيل لبعض العلماء فيم لثمتك قال في جملة سبحة التضا حوا وفي شبيهة
 تتضال افتضا حوا قوله وهدى للمتقين اي هذا القول بما يقدر له مبتداء اي
 ما خودامع ما يقدر لاجله حال كونك المصدرا مبتداء وهو لفظ هو وحوه
 جملة رابعة فقوله هدى للمتقين مبتداء ورابعة جزوه ومبتداء منصوب على انه حال
 فاعل يهدى وهو الضمير الرجوع اليه وضمير يعود اليه هدى للمتقين قوله يؤكد
 كونه حقا لا يحوم الشك حوله وفي بعض النسخ ثم انه كونه حقا لا يحوم الشك حوله
 بانه هدى للمتقين واما ل واحد فان كلا منهما يفيضان جملة هدى للمتقين يقررون
 بحسب المعنى مضمون جملة لا ريب فيه لان مصنونه ان ذلك الكتاب حوا لا يحوم
 حوله ولا شك ان كان هدى لهم لا يكون نطفة للتريب لا يرتاب فيه العقل فكل
 واحدة من هذه الجمل الثلث مقررة ومؤكد معنى ما قبله لفظا فلا مجال
 بينها قوله او يستيع السابقة منها اللاحقة استيع اليل المدلول
 عطف على قوله يقررا اللاحقة منها اي وشارة الى وجه آخر للتناسق على ما عرفت
 ثم ان هذا زيادة على الكشاف في يربدها التعريف عليه بان التماسق يتصور من
 وجهين الاول ان يكون كل لاحق مقررا لسابقه كما ذكره والثاني ان يكون
 كل سابق متبعا للاحقه فكلما ان وجه الفصل ظاهر في الاول لكونها توكيد فكلما
 في الثاني لكونها لوازم وامتناع ودخول العاطف على التازم على ما هو في الكلام
 الاتصال بينهما على كل من الوجهين ترك العطف بينهما الا انه ترك على الوجه الثاني
 افخاوة ترتيب الثواني على التواضع بالفناء التفرقة على ما هو المعروف في
 ذكر التناج بعد الدلائل لكون المقصود والاجراء بكل جملة استقلالها
 الامران كل لاحق لكونه متبعا للتابع في الواقع ترك العطف بينهما قسلا
 هذا الوجه اشارة الى انه من القسم الثالث من الاستيناف وهو ان يكون

ملائمة
 وتبعه صبغته

الثانية جوابا عن غير السبب المطلق والخاص كما أنه لما فهم من المبحر المتحدية لكونه من حسن
 كلامهم كان بحيث اوجب ان يقال فاذا يلزم من ذلك فصل في لك الكتاب فلكلامهم
 منه ان الكتاب البالغ قد اكتمل كان بحيث اوجب ان يقال فاذا يلزم من ذلك
 فصل لا ريب فيه فلما فهم منه ان الرب لا يتشبه باطرافه اذ لا انفص عما يعبره التشك
 كان بحيث اوجب ان يقال فاذا يلزم من ذلك فصل في المسمى فلما فهم ما هو
 المقصد الاقصى من الكتاب انتهى اللزوم وانقطع السؤال والجواب
 انتهى اقول هذا توهم بعيد وتوجيه بارد وكثير في خيارة يجب تنزيه سائر التمثل
 عنه اما اوله فلانه لم يعهد ذكر النتيجة بعد الدليل من غير افادة ترتيبها عليه لجد
 ارادة الاستيفاء بل ربما يدعى عدم صحة واما تركها هنا فقد عرفت
 وجهه واما ثانيا فلان صاحب الكشف رد اجمل على الاستيفاء مطلقا وقال
 من شرط حسن الاستيفاء ان يكون السؤال ظاهرا لورود آيات شاهدة
 اللفظ كما في قوله تعالى هل انبئكم على من نزل الشياطين او بشهادة السيات
 كما في قوله تعالى قالوا اسلاما قال سلام لانه يصح في الجملة تقدير السؤال
 وليكن هذا ضابطا محفوظا انتهى وقيل من انه مصرح بان طريق الاستيفاء
 غير طريق الاستيفاء لم يكن وجه الفصل فيه ظاهرا كما كان في الشق الاول
 من مجال الاتصال فقد عرفت وجه ظهوره فيه ايضا وقد يقال الوجه انه في
 لاني في الوجه الاول بل يجامع فكله او لمنع الخلو اشارة الى استقلال
 كل منهما في افادة التماسح وترك العطف باعتبار الوجه الاول فانه واقع
 في كلامهم فلما يريد ان جعل الاستيفاء نكتة الفصل مسلك لطيف لكن لم نعثر
 عليه في كلام القوم اقول لا حاجة في رد ما اورد الى هذا التوجيه البعيد
 ان نفس الاستيفاء والاستلزام كمال الاتصال بين الشئين يقتضي ترك العطف

قد قيل بطل الشواقي واردة على طريق الاستيفاء
 جوابا لسؤال شاه من لا وفي فحاشا لا قيل
 هذه التمشا راي المتحدية قيل ما بال صار
 معر الاخر ما ذكره صراحة صاحب الكشف
 بانه لو حمل على الاستيفاء فيصير الاجوبة
 معادرات تمنع ان من شمس طامن
 الاستيفاء الى اخر ما نقل في الاول
 مكية

لاري

العطف بينهما والقوم وان لم يصير جوابا بخصوصه لكن عدم عطف النتيجة على الدليل
 وتصريحهم بعدم جواز دخول الواو على اللازم يقتضي ذلك تبقى ههنا نكتة وهي
 ان المعبر عن الاستنتاج والاستلزام بالاستنتاج لانه من التصانيع
 البديعية وفسرته بفتح شيء على وجه يستتبع مدحه بشي آخر وهذا النوع واقع ههنا في
 كل سابق مدح مستتبع للمدح بلا حقه **قول** وبيان اي بيان الاستنباط المذكور
 انه لانه اول اي بالجملة الاولى اعني جملة الم على اعمار المتحدية به وهو القرآن
 وقوله من حيث انه من حسن كلامهم وقد عجزوا عن معارضة متعلقوا بالآثار
 لا بقوله بانه فالنتيجة عليه الاعجاز المعكول ما ذكر تحليل ان لا لم فلما يريد انتم
 لم تذكروه فيما بين علل اعجاز القرآن فان قلت لا يتبين في الم على اريد من
 ان المتحدية من حسن كلامهم واما انتم قد عجزوا عن معارضة فلما قلت
 قد وقع التحدي قبل نزول السورة وظهر عجزهم عن المعارضة فبعد ذكر الم الدال
 على ان المتحدية من حسن كلامهم يحصل الاتقان بسبب نذكر المتحدية به الى عجزهم عن
 المعارضة فلما يريد ما توهم ان الم لا يتبين على عجزهم من معارضة **قول** استتبع
 بصيغة المجهول منه اي من المنة عليه الذي هو اعجاز المتحدية به انه اي المتحدية به
 الكتاب البالغ الكمال من حيث اللفظ والمعنى وجه الاستنباط ان اعجازه
 معلول في نفس الامر لكونه بالغا حد الكمال فبالجملة الاولى دليل في الثانية ولهذا
 عبر عن هذه الدلالة بالاستنتاج الذي هو طلب حصول النتيجة في الذهن والتصديق
 بها فبما سبب الدليل اللاتي الذي يكون الاوسط منه واسطة في التصديق
 واما الحمل الباقية فمضمون كل منها علة لما بعدها فمضى لائل لية ما بعدها ولهذا
 اورد فيها الاستلزام المتبادر منها عليه الملازم **قول** والاستلزام
 ذلك اي استلزام بلو فحد الكمال ان لا يتشبه الرب باطرافه اي بغير

ذلك الكتاب المحترى الذي هو مضمون لاريب فيه برديه بيان وجه دلالة قوله تعالى
ذلك الكتاب على قوله تعالى لاريب قول اذ لا انقص مما يعترى بالشك والتشبه
علة لوجه الاستلزام المذكور يعني ان تشبث الرب بطرف الشيء واعتراء الشك عليه
يوجب الزيادة في النقص وهو ينافي البلوغ حد الكمال والزيادة لا يقال قد سبق
معنى قوله تعالى لاريب فيه نفي الشك في كونه من الله تعالى فاللزام من تشبث الرب
باطرافه ان يكون مما يعترى بالشك في كونه من الله تعالى ولا يلزم من ذلك ان يكون نقص
يلواز ان يكون حقا وصادقا ولكن ^{لا يكون} تعالى لانا نقول بما يعترى بالشك في كونه من الله
يعترى بالشك في حقيقته وصدقه لان فائده يكون كاذبا في ادعاء انه من الله فيكون
للشك ويعترى بشبهه قول وما كان كذلك كان لا محالة هدي للمتقين اشارة
الى وجه استلزام قوله لاريب فيه لقوله هدي للمتقين يعني ان ما لا يشبث الرب
باطرافه ولا يعترى بالشك كان في نقص الامر لا محالة هدي لهم وبما ان ما كان كذلك
يكون محض صدق وعين يقين ومناط الهداية التصديق والحقيقة فيكون هدي
اي هدي قول وفي كل واحدة منها جملة جارية اي والحال انه يوجد في كل واحدة
من تلك الجمل نكتة ذات جلاله غير نكتة المجموع من التفرير والاستتباع هذا وقد
جوز ان يكون عطفها على قوله مناسفة بتاويله يقولون يتناسون كما في قوله
فالق الاصباح وجعل الليل سكنا على راي ولا يخفى انه بعيد لفظا ومعنى قوله
ففي الاو شروع في تفصيل النكات المختصة بكل واحدة منها سواء كانت واحدة
او متعددة لان في بعضها ثلث نكات ففي بعضها خمس كما سيجي في الجملة الاو
ثلث نكات احدها الحذف اي حذف المبتداء او الجزء السابق من ان الما متبدا
مخروف الجزء او خبر مخروف المبتداء فمن خصه بالاول فقد فوت العموم الترتيب قصد المصدر
من اطلاق الحذف ثم جعل الحذف نكتة مساهمة لان النكتة في الحذف لا في نقص الحذف

٢٠٥
الحذف وثانيتها الرمز الى المقصود اي الاشارة الى ما هو المقصود بالافادة
في الجملة الاولى وهو اعجاز المتيقن وانما قال الرمز لما عرفت ان الجملة الاولى انما تدل
على ان المتيقن من حسن كلامه فاما دلالتها على اعجازه فهو اسهل الانتقال من
تذكر المتيقن به الى انهم قد عجزوا عن المعارضة فهو رمز اليه لا تصريح قوله مع
التعليل بزيادة على الكشاف اشارة الى نكتة ثالثة في الاو اوردت بالجملة
مع رفر الى انهما شارك النكتة الثانية في كونها موزنا اليها اي مع الرمز
الى بيان علة الاعجاز اي علة انه معرر ووجه الرمز الى هذا هو ان تذكر المتيقن به
المستلزم لتذكر عجزهم عن المعارضة ليقضي الى ان يستدلوا على اعجازه بانه
لولا لم يكن من عند الله لما عجزوا عن معارضة قوله وفي الثانية اي النكتة في الجملة
الثانية وهي ذلك الكتاب فخاتمة التعريف اي الفخامة التي صلته من تعريف المسند
والمسند اليه فان لكل منهما شانا ومن خصه بتعريف فقد ضيع ما قصد المصنف
من الاطلاق قوله وفي الثالثة اي جملة لاريب فيه تأخير الطرف حذر عن
ايهام الياسل اذ لو قدم قيل لاريب في تلاوم حقوق الرب في سائر الكتب الالهية
وهو باطل على ما جرح اليه صاحب المفتاح لكنه ادعى ان التقديم دال على تحققة في سائر
والمصداق على انه موهوم لا دال فلما ارد ان هذا عين ما اخاره صاحب المفتاح و
قد سبق ان المصداق ما في الكشاف لخلل في ما في المفتاح شجرتين لو قدم احد
المصدر المقيد للبل قبل شي لان التقديم موهوم لا قيد ولذا اورد المصنف لفظ
اليهام قوله وفي الرابعة اي قوله هدي للمتقين بخبر نكتة الاو الحذف
اي حذف المسند اليه اذ التقديم هو هدي وهذا مبني على ان لا يجعل الطرف
خبرا مقدا معن هدي بان لا يعبر الوقف على ما قبله والثانية التي توصيف المصدر
اي توصيف المسند اليه بالمصدر الذي هو مصدر للمباينة لما تقر من ان المجاز في

اطلع منه في الطرف كما قرروا في ما هي اقبال اودبار والثالثة ايراده ^{المصدر}
 منكر حيث لم يقل المهدي كما في قوله تعالى ان مهدي الله هو المهدي للتعظيم اي هو
 مهدي لا يكتنه كنهه والمقام للتعظيم والرابعة تخصيص المهدي مع كونه عام لكل
 بالمتقين بتخصيصه بالذکر وادخال اللام وقوله باعتبار الغاية متعلق بالمتقين
 اي الذين عاقبتهم وبالمرهم الي التقوى فهو اشارة الى انه مجاز باعتبار المال
 ولما كان المجاز باعتبار قد يكون بطريق المشاركة كما في قل قبيلا فاقبل حقيقة عيب
 تعلق الصلح به بل اذ قد يكون بطريق الصيرورة مجردة عن المشاركة كما في قوله تعالى
 ولا يلدوا الا فاجرا فاقول ان التصاق بكفر و الجور مترشح عن تعلق الولادة بالمولود اشارة
 بقوله وتسمية المشارف للتقوى متيقنا ان انما نحن فيه من قبيل الاول فتوا اشارة الى
 خامسة ويسين الى صنف العلو كما ان قوله باعتبار الغاية بين نوعين قوله وتخصيص
 المهدي بالمتقين جواب سؤال قد روي ان بداية الله شاملة لجميع الملائق فتخصيصه بالمتقين
 بايراد لام الاختصاص غير مناسب فاجاب بان هذه اللام لام الغاية والعاقبة للام
 وان قوله وتسمية بالبر عطف على قوله الغاية يبيها للتعليل يعني ان جعله لام العاقبة والتا
 انما يناسب المستقبل لا الحال والمتقين بحسب الوضع للحال انتهى وانت خبير بان المصنف
 اشار الى جواب هذا السؤال فيما سبق بقوله واخصاصه بالمتقين لانهم المهتمون به
 وقد اعترف به هذا القائل ايضا حيث قال هناك هذا جواب سؤالك روي ان هذه
 الكتاب عام للناس فلم خصه بالمتقين الى آخره ما قال في هذا القول ايضا على
 جواب ذلك السؤال يكون تكرار او كما يقضي منه العجب ان هذا القائل في هذا
 الحل وقال في آخر كلامه ولعمري هذا حل عظيم سمح خاطري وقد في جعل الاربعة
 على حسن نكت على ما ذهب اليه جمهور الناظرين وقال انه من فله المطالعة والتدريه
 ولعمري ان القضية منعكته قول ايجازا وتعمي اشارة الى وجار كتاب

صبغة الله
 رنحة الله

ارتكاب الجازم ان الاصل الحقيقة اما الايجاز فمات مهدي للمتقين او خير للضالين
 الضالين الى التقوى والمشارفين اليه اما في غير اشارة الى شان القرآن فلانه صدر
 بذكر اولياء الله نظر الى ظاهر لفظ المتقين قول اما موصول بالمتقين ليس اذ
 الموصول المصطلح لاجل جعله مقابلا للمفصول وهو ايضا موصول اصطلاحا في الكلام
 المعنى اللغوي اي متصل بالمتقين اتصالا معنويا سواء اتصل لفظا ايضا كما اذا
 كان صفة باعقده في الاعراب باجرا او كان منقطعا عنه لفظا كما في صورة الرنة
 او النصب وان خرجت عن السبعية صورة لكنها باوجه حقيقة على ما نقل عن
 ابي علي انه اذا ذكرت صفات للمدح او الذم وخولف في بعضها بالاعراب
 فقد خرجت لاقتان ويسمى ذلك قطعاً فقد صرح بان الكل صفة فسمي قطعاً نظراً
 الى اطلاقها في جعله متصلاً معني والقول الضابط في هذا المقام ان قوله تعالى الذين
 يؤمنون بالغيب متصل بالمتقين او منفصل عن على الاول اما مرفوع او منصوب
 او مجرور وعلى تقدير كونه مجروراً اما صفة مقيدة او موصولة او ما دحه وعلى الثاني
 مرفوع فقط فلكثرة الوجوه في الاول قدمه على الثاني قول على انه صفة
 مجرورة به شروع في تفضيل ما اجملنا في القول الضابط و ايراد قوله مجرورة مع ان
 كونه صفة للمتقين يستلزم الجهورية للاشارة الى ان المراد بالصفة الصفة التابعة
 له في الاعراب لما عرفت من ان المقطوعة بالرفع او النصب سمي ايضا صفة لكونها
 تابعة حقيقة قول مقيدة اي مخصصة بصيد غير ما افاده موصوفها من تقييد اطلاقها
 وتعليل اشتراكه و رفع احتمال ان مفهوم المتقين بدون هذه الصفة هم المتكبرون
 للمنبئات اعم من ان يكونوا فاعلين للمامورات او لا وبهذا التقيد اختص بالمتقين
 الفاعلين وفي جعل قوله مقيدة مقابلا للموصولة والمادحة اشارة الى انه لا تقييد
 في الاخيرين معني ووجه العدول عما في الكتاب من تقديم الموصولة على المقيدة مع كونه

من مهدي

ان في المقام لتوقف المقيدة على حمل التقوى على معنى غير متعارف هو ان المقيدة
 اكثر استعمالا واكثر من الاحتمالات الاخرى على ما صرح به الامام حيث قال
 وهذا الاحتمال قريب لان كمال العادة لا يحصل الا بترك ما لا ينبغي وفعل ما
 فالترك هو التقوى والفعل ما فعل القلب وهو الايمان او فعل الجوارح و
 هو الصلوة والزكوة وانما قدم التقوى لان القلب كاللوح القابل للنقوش
 العفائية الحقة والاطلاق الفاضلة واللوح يجب تطهيره او لا عن النقوش
 الفاسدة ليتمكن اثبات النقوش الصالحة فلما قدم ترك ما لا ينبغي على
 ما ينبغي انتهى فذكر المصنف في هذا المقام ما حوذا مما فصله الامام قول ان قسرت
التقوى ترك ما لا ينبغي بيان لوجه كونه صفة مقيدة يعني ان جعله صفة مقيدة
 يتوقف على تفسير التقوى بهذا الترك او يصير معنى المتقين ح التاركين
 للمنهيات وهو اعلم من ان يكونوا قائلين بالامور او غير قائلين لها
 فوصفهم بكونهم مؤمنين يخرج غير القائلين ويخصهم بالقائلين فيقولون
 وهو المعنى بالصفة المقيدة على ما عرفت ثم ان هذا التفسير مغاير للمعنى العرفي
 المذكور سابقا لان ما لا ينبغي يشمل ما يسقط المروة وان لم يكن موثقا هذا
 مما ينبغي ان يعلم ان المراد بما لا ينبغي فعل ما نهى عن والترك ليس بفعل فلا يرد
 ان ترك الطاعات مما لا ينبغي وترك تركها مستلزم لفعلها فترك ما لا ينبغي
 شامل لفعل الطاعات فلا يكون الصفة مقيدة لان التصيد انما يكون بترك
 على ما يدل عليه الموصوف على ما هو المتعارف وما دفع هذا اليراد بان المراد بالترك
 ما يعاين الفعل عرفا ولا يقال في العرف لفعل الصلوة انه ترك تركه في
 عليه انه يكفي في اليراد ان يقال لا ينبغي يشمل ترك الصلوة فترك تركه داخل
 في التعريف وهو مستلزم الفعل قول مترتبة عليه مرفوع على انه صفة تالفة

تالفة لقوله صفة قوت ترتب التحلية بالحاء المهملة بمعنى التزين على التحلية
 بالحاء المعجمة بمعنى الازالة والرفع فان التحلي بالايان والاعمال الصالحة و
 التزين بها متوقف على التحلي عن الكفر وسائر المنهيات وازالتها وجوز
 بعضهم ان يكون المذكور تاليا بالجم ويلايمه قوله والتصوير على التصقيل
 لان التصقيل هو التحلية بالجم يقال صقل السيف جللاه وتشد يد المبالغة
 قيل فيه ان ترك ما لا ينبغي لا يجب ان يكون لا ينبغي ترك تحلية بالمهملة فيكون
 ترك هذا الترك تحلية ايضا كما عزم ابو بكر رضي الله عنه على ترك الانفاق على
 مسطح فنتى عنه بقوله تعالى ولا ياتل اولوا الفضل منكم الآية اقول قد عرفت
 ان المراد بما لا ينبغي فعل ما نهى عن وان الترك ليس بفعل وقد صرح به قسرت
 ايضا فترك التحلية بالمهملة لا يدخل فيما لا ينبغي فترك الانفاق والغرم عليه
 ليس يدخل فيما لا ينبغي لعدم كونه فعلا قوت او موصوفا بارتفاع عطف
 على قوله مقيدة اى او صفة موصوفا لخال موصوفا وتسمى كاشفة ايضا قلنا
 غير قاندة موصوفا فلا يعقلم منه امر زائد على مفهوم لفظ المتقين بل يفصل
 مفهومه ويوضحه قول ان قسرت ما يعي فعل الطاعة بيان لما يصح كون الصفة
 موضحة يعني ان كونه صفة موضحة يتوقف على تفسير التقوى بما هو المتعارف
 في عرف الشرع وهو التثبت عن كل ما يؤثم من فعل سيئة او ترك حسنة وحرمة
 فعل جميع الطاعات وترك المعاصي كلها فيكون صفة مفصلة للمحدود
 شارحة شرح الحد للمحدود ولا نعني بالصفة الموضحة والكاشفة الا هذا وما
 كان يرد عليه ان هذا الوصف لا يشمل على ترك المعاصي اصلا ونفعل
 الطاعات انما يشمل على بعضها فكيف يكون كاشفا عن الموصوف و
 شارحا لمفهومه اشار الى قوله بقوله كاشف اى هذا الوصف على ما هو

ان يكون تحلية بالمعجمة بجواز

اصل الاعمال فيكون ذكر هذه الامور بمنزلة ذكر الكل وقوله واصل السنات
 عطف لقوله اصل الاعمال **قوله** من الايمان ايمان ايمان لان الموصولة في قوله
 لما هو اصل الاعمال **قوله** لانها امهات الاعمال هي تعليل لكون الثلثة المذكورة
 اصلا واصلها السنات لعني انها وان كانت حسنات مخصوصة الا انها بمنزلة
 الام بالنسبة الى جميع الاعمال الحسنات كيفيات النفسانية المكتسبة كالملكيات الفاضلة
 ومن الاعمال البدنية والمالية اما الايمان فلا يتوقف صحة جميع العبادات عليه
 كما ان الام يتوقف عليه وجود الولد فهو اصل واساس له لا يتم شئ منها عبادة
 بدونها واما الصلوة والصدقة فاما وان لم يتوقف عليهما شئ من العبادات
 الا انها لا تستباها جميع العبادات البدنية والمالية بمنزلة الامهات لها
قوله المستتبع بالرفع صفة لامهات الاعمال اشارة الى ان كون
 الامور الثلثة بمنزلة الامهات في كونها اصلا واصلها باعتبار هذا الاستتباع
 واعلم ان صاحب الكشاف جعل الايمان اصلا واصلها والصلوة والصدقة
 بمنزلة الام بناء على ان الايمان شرط للعبادات وهما ليسا شرطين بل هما بمنزلة
 الام التي قد يتغير عنها بعد الولادة والمص جعل الكل بمنزلة الام لاشتركتها
 في الاستتباع اللازم للائمة آل علي ان المقصود الاصل الذي هو ان ذكر
 هذه الامور بمنزلة ذكر الكل انما هو باعتبار هذا الاستتباع لا غير فترى ان
 في عبارة الكشاف لطيفة خلت عنها عبارة المعصوم هي ان جعل الايمان اصل
 العبادات لتوقف صحتها عليه وجعل الصلوة والصدقة اتمى العبادات البدنية
 والمالية لانها وان كانا اصلين لها لا يتوقف صحتها عليهما كعدم توقف الولد
 على الام بقاء فليدقق النظر في كلامه وذهب عما قصده المصنف اللطيفة التي حلت
 عنها عبارة الكشاف على ما ذكرنا ثم ان التلميح في العبدول عن ذكر العبادة بالجملة

لكل الى ذكرها هو بمنزلة هي التتمية على ان العدة هي السنات وان واحدة منها عن
 الصلوة مستتبع لترك السنات وان السنات قلبية وقالية ومالية وان
 الثلثة المذكورة اصول وعزها منطوية تحتها **قوله** والتجرب بما عطف على سائر
 فيكون داخل في غير الاستتباع اي المستتبع للتجرب عن المعاني كلها فتكون لها
 اما قد لا تستباع مطلقا واطارة الى انه ليس كل ما يتحققا واما قد لا يستتبع
 واطارة الى ان المتحققين بها لا يتفكرون عن محضه ما **قوله** الا يرى الى قوله
 تعالى ان الصلوة تعني الآية تنوير وتحقيق الاستتباع الصلوة للتجرب عن
 المعاصي قد في التشرع انه كان مؤخر ان التلف لكونه آية ولو صرح دلالة على المقصود
قوله عطف الصلوة والسلام الصلوة عماد الدين والزكوة فطرة الاسلام
 تحقيق الاستتباع الصلوة والصدقة لسائر الطاعات فان تركها في بيان
 العبادات كان ذلك ليعلا على وجود سائر العبادات فيه غالبها واعلم ان
 النووي قال في شرح الوسيط ان هذا حديث منكر كقول ابن جرير ان ابا نعيم سئل
 البخاري اخرج برجال ثقات بلنفظ عمود التمرين وذكر الزبلي ان البيهقي اخرج
 بلنفظ عماد وكذا الذي يلى في الفردوس ثم ان ظاهر العبارة يدل على ان هذا
 حديث واصل لان ائمة الحديث صرحوا بانها حديثان قال ابن سيرين واما
 حديث تسمية الزكوة فطرة الاسلام فقد ضعفه الصغاني **قوله** او مسوقة
 بالرفع عطف على مقيدة اي او صفة محروزة مسوقة للمدح بالتقنية اي
 المتقنون وفي بعض النسخ او مادة بالتقنية لكن ينبغي ان يكون الخطاب لمن
 معنوم المتقني على التفضل والالم يكن التقية مادة وتخلص الكلام في هذا المقام
 ان المتقني ان حصل على ما يقرب من معناه اللغوي الذي هو المبتغى مطلقا واريده
 المبتغى عما يوثق وهي المعصية كان الوصف مقيدا وان حصل على معناه الشرعي الذي

يفعل الواجبات باسمها ويترك التسيات من آخرها ويجعل كرايما وان قام ^{الصلة}
 وابتداء الزكوة كناية عن جميع المشتات وترك جميع التسيات على قرنان كان
 المخاطب عالما بذلك المعنى كان الوصف مادحا والا كان كاشفا قوله وتخصيص الآ
 بالغيب اشارة الى وضع ما يتوجه منها من ان يتفهم المتشوق من الاوصاف
 الفاصلة كلها يصلح لان يمدح به فوجه تخصيص هذه الثلاثة بالذكر من بينها وحصل
 الرفع ان المقصود من تخصيص هذه الثلاثة اظهار فضلها وشرفها على سائر الصفات
 بناء على ان الغرض من الوصف المادح اظهار كمال الموصوف وقصد تعظيمه وذلك
 يستدعي فضل الوصف وشرفه قوله او على انه مدح منصوب اعطف على قوله
 انه صفة مجردة احادة كلمة على طول الفصل اى او موصول بالمتقين على ^{منصوب}
 على المدح بتقدير عن او مرفوع عليه بتقدير هم ولما كان المقطوع عن الموصوف
 بالرفع او النصب خارجا عن النتيجة صورة جعل كونه ممدحا منصوبا او مرفوعا
 مقابلا لكونه صفة ولما كان تابعا حقيقة على ما سبق تفصيله جعل كالتصنيف في قوله
 متصل بما قبله وان خالفه في الاعراب قوله بتقدير اى او هم الذين نشر على
 اللف وعلى اى تقدير يكون من باب المدح اختصاصا قال قدس سره قد فرغ
 بين المدح صفة والمدح اختصاصا بان الوصف في الاول اصل المدح ومعنى الثاني
 بالعكس وبان المقصود الاصل من الاول اظهار كمال المدوح والاكتمال اذ ^{بمعرفة}
 ورد بما يخص بعض صفاته بالذمك تبيينها على ان الصفة المذكورة اشرف من سائر
 صفاته ومن الثاني اظهار ان تلك الصفة احق باستقلال المدح من باقي
 الكمالية اما مطلقا او مجزى في المقام حقيقة او اذ عا قوله سواها مقصود
 عن عطف على قوله او موصول بالمتقين وتسمي له اى قوله تعالى الذين يؤمنون
 الاية اما مفصول عن المتقين بمعنى انه غير متصل اتصال التابع بالمتبع لا صورة

لا صورة ولا حقيقة كما في الوجوه السابقة بل مرفوع على انه مبتدأ خبره وانك
 على هدى فهو بما بعده جملة مستقلة متأنفة جوابا لسؤال نشاء عما قبله على
 مسيحي بالمصير بتبطله ارتباطا معنويا بهذا الاعتبار وان لم يتصل اتصال
 التبعية فان المفصولة بهذا المعنى لا ينافي ان يكون مرتبطا بما قبله ارتباطا
 معنويا والشرفية ان الصفة اذا قطعت عن اعراب موصوفها ممدحا او ذمما
 تر حال لم يتغير بحسب المعنى ما قصد بها من اجرائها على موصوفها واما المشتات
 فقد قصد الاجرائية بما بعده لا اثباتا لما قبله وان فهم ذلك ضمنيا فليس هو جارا
 عليها في المعنى حقيقة بل كالجاري عليه كذلك كما افاده قدس سره ثم انه ^{قوله}
 في شرح الكشاف ان اريد به المشار فقول لم يكن ان يجعل الذين يؤمنون
 صفة ولا مخصوصا بالمدح رفعا ونصبا ولا استيناغا لان الكافرين الضالين
 الصابرين الى التقوى ليسوا بمتصفين بشئ مما ذكر وحل الكل على الاستقبال
 والمشارفة ياباه مساق الكلام قيل يمكن وقوعه بان في هذا النوع من الجاز
 زمانين زمان النسبة و زمان اثبات النسبة واعتبار المشارفة بالنظر الى
 نسبة الهدى واعتبار حقيقة التقوى بالنظر الى زمان اثبات الهدى فلا كمال
 ونظيرة ان يقال قلت قيتا كفن بثوب كذا او وزن بموضع كذا فان اعتبار
 المشارفة بالنظر الى زمان نسبة القتل واعتبار حقيقة القتل والكفن والذين
 بالنظر الى زمان اثبات نسبة القتل انتهى ورد هذا بان زمان النسبة المعنوية
 من الكلام عن زمان اثباتها الا ان يعبر زمان اثبات مستقبلا فيقول
 الى ما ياباه مساق الكلام ثم المثال الذي اوردته ليس مطابقا لزمان
 التكفين متأخر عن زمان اثبات القتل بل المطابوع هذا خلأ يتم ^{بالتصوير}
 فانه غير صحيح الا باعتبار المشارفة والتصوير قوله انتهى قوله زمان النسبة

ذكره

ملاخرو

لارى

هو زمان ثبوت المحكوم به المحكوم عليه وهو الذي سموت به حال اعتبار الحكم وزمان اثباتها هو زمان
الكلمة وهو الذي سموت به حال الحكم فاذا قلنا ضرب زيد قرمان نسبة القرب هو الزمان
الماضي اذ فيه ثبت القرب لزيد وانصف به واما زمان اثبات هذه النسبة فهو حال
الكلمة بهذا الكلام فلا يكون احدهما عينا للآخر ومن ههنا تبين ان هذا زمان
اثبات النقل هو زمان الحكم بقول قلنت ولا شك ان زمان التكليف
متقدم عليه لامتاخر عنه فيكون المثال مطابقا وبين ايضا ان زمان الآيات
يتمتع ان يكون مستقبلا فان زمان الحكم حال النسبة نعم قد يكون زمان النسبة
مستقبلا كما في النسب الاستقبالية واما في ههنا المتعدي فانها تراه ان زمان
نسبة الهدى مقدم على زمان اثباتها لان زمان اثباتها هو وقت نزول
الآية و زمان نسبة الهدى هو زمان نزول الآيات السابقة على نزول هذه
الآية لان هذه الآية ليست اول ما نزل فيكون نظير الثاني الفصل امل عن
استبصار قول فيكون الوقف على المتعدي تاما تفرغ على قوله واما
مفصول عنه ووجه كون الوقف تاما ان الوقف التام هو الوقف على
مستقبل يكون مابعد ايضا مستقبلا كما سبق ولا شك ان المفصول لكونه
متأثرا كلام مفيد مستقل بنفسه و ما قبله ايضا مفيد مستقل بنفسه ولا يقدح
في كون المتأثر كلاما مفيدا مستقلا لكونه مرتبطا بما قبله ارتباطا معنويا كما
لصلوحه ان يعطف عليه مابعدا عن ان الذين كفروا كما سيجي قول
والايمان في اللغة التصديق قال في الكشاف الايمان افعال من الايمان
يعال امنته وامننه غيري ثم يعال آمنه اذا صدق و حقيقته آمنه التكدية
والمخالفه انتهى وظهره ان الايمان مجاز لغوي في التصديق حيث قال
وحقيقته آي حقيقته آمن معنى صدق واما كان هذا محال لما يشعر به كلامه

في الاساس من كونه حقيقه لغوية في التصديق ولما بين في كتب اللغة من ان التصديق
فانه لا يبين في اللغة المجاز عدل المصنف وجعله حقيقه لغوية في التصديق قول
من الايمان اي مشتق من الايمان الذي هو ضد الخوف كقوله تعالى وامنتم من خوف
اي جعلهم ذوى امن من الخوف فالثاني الذي هو امن كسبح تعدي الى مفعول
واحد كقوله تعالى فان من بعضكم بعضا ثم نقل الى باب الافعال بزيادة
الهمزة فصارا من على وزن فعل فمعنى امنه جعله آمنة ويجوز ان يكون الهمزة
للضرورة ومعنى آمنه صيرة ذامنه ووجب حمل النقل الى الافعال متعديا
الى مفعولين تقول امنينه غيري اي جعلني آمنة منه غيري قول كالصدق
بكر الدال امر المصدق نفع الدال من التكذيب المحالفة اشارة الى بيان
العلاقة بين التصديق وبين جعل الشيء آمنة الذي هو معنى الايمان بعد النقل
من الجرد الى الافعال تعني ان تصديق الشخص يلزم جعله آمنة فانك اذا صدقت
فقد جعلته آمنة من ان يكذب ويخالف قول وتعديته بالباء اي كما ذكرنا في الايمان
بمعنى التصديق مأخوذ من الايمان المتعدي بنفسه كان مطنة ان يتردد في حال
الباء التي يستعمل موه ففصله وحققه بان ذلك لتضمنه معنى الاعتراف
فيل قال الفاضل التفات زاني في شرح العقاب ياديه يعدي باللام والباء الطاء
منه عدم الحاجة الى التضمن انتهى وانت خبيران تعدي الفعل المعدي
بحرف لا بد وان يكون باعتبار تضمين معنى فعل يعدي بذلك الحرف هذا
ثم ان شرح الكشاف قالوا التضمين ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي
ويلاحظ مع معنى فعل آخر تناسبه ويدل عليه بذكر شيء من متعلق الآخر
كقولك احمد اليك فلانا فانك لاحظت فيه مع الحمد معنى الاثناء وودلت
عليه بذكر صلة اعني كلمة اليك فانك قلت اني حمد اليك اقول كأنهم بنوا

لاري

الامر على الاغلب اذ لا يلزم في التصمين قصد المعنى الحقيقي للفعل بل كونه
 كونه مجازا او كناية فهو في التحقيق ان يلاحظ معنى الفعل المستعمل فيه حقيقة
 كان وعينه معنى آخر ناسبه ومايل الحسن ان يقال ويدل على الثاني اما
 بذكر شي من متعلقاته كما مر او حذف شي من متعلقات الاول ويشمل نحو
 شوقا متعبيا الى مفعولين لتضمنه معنى ذكر او يفتح يتعدى الى الثاني في
 علة ان قالوا ليشمل مثله فان ذكر المنصوب شيئا فهو احسن كونه اخر واعلم
 انهم اختلفوا فذهب بعضهم الى ان المعنى الآخر مراد باللفظ محذوف لكن
 لما كانت متنازعة للذكور بمعونة ذكر صلة قرينة على اعتبار جعل كانه في
 ولم يجعل من قبيل الاضمار وذهب آخرون الى ان كلا المعنيين مراد بلفظ
 واحد على طريق الكناية اذ يراد بهما معناه الاصل ليتوصل بغيره الى ما هو
 المقصود الحقيقي فلا حاجة الى التصدير والتصوير المعنى وبارازة وضعفه
 قدس سره بان المعنى الكناية في الكناية قد لا يقصد بثبوت وفي التصمين ^{القصود} _{بالمقصد}
 الى ثبوت كل من المضمّن والمضمّن فيه ورد بان غاية ما لزم ما ذكره عدم اتحاد
 معنى الكناية والتصمين كمن يجوز ان يكون مراد الكناية وانت خبير بان
 مراد قدس سره من قوله قد لا يقصد بثبوت الثبوت اصالة على ان يكون
 كلمة للتحقيق وقد صرح في حاشيته شرح المفتاح ان المقصود الاصل
 في الكناية هو الكناية عن الكناية بل لا يقصد الكناية الا لئلا يتصل منه ان ذلك
 فلا يتصور كون التصمين من افراد الكناية لوجوب القصد فيه الى ثبوت
 معنى كل من الفعلين اصالة ثم قال والاظهر ان يقال اللفظ مستعمل في
 الاصل فيكون هو المقصود اصالة لكن قصد تبعية معنى آخر ناسبه من
 ان يستعمل فيه ذلك اللفظ او يقدر لفظ آخر فلا يكون من باب الكناية

ولا من باب الاضمار بل من قبيل الحقيقة التي قصد بمعناه الحقيقي معنى آخر ناسبه
 وتبعه في الارادة و قد يكون معنى التصمين واضحا كما تكلف انتهى قبله في بحثه
 ان اراد بقوله فيكون هو المقصود انه المقصود الحقيقي فيفسد ان كون المعنى المقصود
 حقيقيا لا يلزم من استعمال اللفظ فيه فان كلمة ان يستعمل في معناه مع ان المقصود
 الحقيقي من دفع الشك والاشكال وكذا استتبع التراكيب بمجوز ان يكون
 المقصود الحقيقي هو المعنى المضمّن للمعنى الاصلى وان اراد بالمقصود الابتدائي
 فليس كذلك يجوز على هذا ان يكون المقصود الحقيقي غيره والجواب ان المراد
 الاول وان المراد يكون المعنى المقصود حقيقيا ان لا يكون مقصودا بتبعه
 وظاهر ان المعنى الذي يستعمل اللفظ فيه لا يكون مقصودا بتبعه ^{الغير} _{قوله} ^{الغرض} _{الغرض}
 اشارة الى ان اللفظ الايمان المأخوذ من الايمان من حقيقته اخر لا يجازى فيه
 الى التصمين وهو الوثوق لانه يستعمل بالباء بكلمة للتحقيق والمراد بالاطراف
 ما هو بطريق الحقيقة كما حكاه ابو زيد على ما ذكر في الكشاف وقوله بمعنى الوثوق
 حال اي يطلق كائنا بمعنى الوثوق ^{قوله} _{قوله} من حيث ان الوثوق صار ذا امن
 اشارة الى رعاية اصل المادة في هذا الفرع ايضا على ما هو قاعدة اللغة
 من كون اصل المادة معتبرا في جميع اللغات المأخوذة منه وان كان على
 النجاء مشوقة فان الايمان بمعنى التصديق اعتبر فيه الا ان الذي هو اصل المعنى
 باعتبار ان المصدق كما جعل المصدق آمنة من التكذيب كما سبق والذي
 الوثوق اعتبر فيه الايمان باعتبار اللزوم للوثوق فان الوثوق يلزمه ان يصير
 امن فالامن معتبر في كل منهما على نحو معين وفيها اشارة ايضا الى ان المهمة
 للضرورة لا التسعة وان امن لازم وان اللزوم هو الايمان للوثوق ^{العكس}
 كما ظن ^{قوله} _{قوله} ومنه اي مثل الايمان بمعنى الوثوق قوله ما امنت بعد الهمة

عصام

آي ما وقت ان احصاها اي بان اجد رضاء قائم اذ بالقبالة الرضاء لا الصحا
 عليه الصلوة والسلام وهذا كلام يقول من نوى سفر اثم ما خرجت به العذر قوله
 وكلا الوجهين من كونه بمعنى التصديق المتضمن للمعنى الاعتراف ومن كونه بمعنى الوثوق
 قوله حسن في الذين يؤمنون بالغيب والمعنى على الاول يصدقون معتر
 بالغيب وعلى الثاني يشقون على الغيب صلى الله عليه وسلم نعمنا على المعنى الاول
 واصالة على المعنى الاخير ووجه حسنهما كون النظم فيها باقيا على اصل الوضع
 لكون كل منهما معنى حقيقيا بحسب وضع اللغة فكلاهما ان الاول حسن لا
 الحقيقة اللغوية لانه يؤم ان الوثوق ليس حقيقة لغوية وقد عرفت فيما
 انه ايضا حقيقة لغوية واما فائدة التصديق بقوله في يؤمنون بالغيب فهو إشارة
 الى انه فيما سيجي من قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك الآيات انما يحسن
 التصديق فقط لا كلاهما قوله واما في التشرع معطوف على قوله في اللغة
 وكان الظاهر ان يقول وفي التشرع لكنه اشار بتصديده بكلمة اما الى ان
 المقصود بالذات على كل حال هو معرفة الايمان الشرعي واما اللغوي
 يحتاج الى معرفة لمعرفة المناسبة بينهما قوله فالتصديق بما علم بالضرورة
 انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم اي معناه الشرعي اخص من معناه اللغوي
 في اللغة مطلق التصديق سواء تعلق بالامور الدينية او لاني التشرع
 متعلق بما علم بالضرورة من غير نظر واستدلال من دين محمد صلى الله
 وسلم كوجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحوها مما اشتهر كونه من الدين بحيث
 يعلمه الجوامع من غير افتقار الى النظر وان كان في نفس مقتضى اليه
 لما تقرر من ان الاعتقادات والعمليات كلها نظرية بالضرورة
 هي كون هذه الامور من الدين والنظرية هي هذه الامور انفسها لا اليعال

فيكون بالغيب

لا يقال التصديق من مقولة اليك والتكليف انما يتعلق بالافعال لا بالحياة
 دون الكيفيات النفسانية فلما يصح التكليف بالايمان لا ان تقول انما التكليف
 بتجصيل تلك الكيفية بمباشرة اسبابها فتبصر ثم هذا التصديق يعتبر
 فيما لو حظ اجمالا وتفصيلا فيما لو حفظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة
 وحريم الخمر عند التسوال عنها كان كافرا ولا يلزم معرفة صفة الاسلام
 والصلوة لان اكثر المسلمين لا يعرفونها فمن يقضى بنكاح المطلقة مثلا من
 غير ان نكح زوجا غيره بان يسئل عن احد الزوجين هل تعرف صفة صفة الايمان
 فيقول لا يفهم بان نكاحه لم يكن صحيحا من الاصل حتى يقع الطلاق ثم يعلمه
 صفة بقوله امنت بالله وملكته وكتبه اينسجها اياه فهو مفيت ما جن
 لم يعرف الصافي من الاكسرت قوله كالتموحد والبنوة والبعث وارجاء
 امثلة لما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم وكذا وجوب الصلوة
 والصوم وحرمة الزنا والخمر فان كلاما من الكفرة والمسلمين يعلم ان هذه الامور
 من دين محمد صلى الله عليه وسلم وان كان في نفسه موقفا على النظر والاستدلال
 ثم انه يجب ان يعلم ان تعلق التصديق بهذه الامور مختلفة فان المراد بالتصديق
 بالتوحيد ان يصدق بانه تعالى واحد في الوجود وبالتصديق بالبنوة ان
 بان النبي عليه الصلوة والسلام مبعوث من عند الله تعالى بالمعجزات
 وبالتصديق بالبعث ان يصدق بان يبعث الاجساد من القبور واعادة الارواح
 فيها واقع البتة وبالتصديق بالجزاء ان يصدق بان الناس بعد البعث محربون
 باعمالهم فاما مشابون بالجنة او معايقون في النار قوله ومجموع الامور
 مرفوع عطفها على قول فالتصديق هو وفيه اشارة الى الاختلاف الواقع
 بينهم في المعنى الشرعي للايمان وان ما ذكر من التصديق بما علم بالضرورة

هو مذهب جمهور العلماء واما الخوارج فالمعتزلة والخوارج قد سوا الى انه سركب
من مجموع امور ثلثة قول اعتقاد الحق اى الامر الاول بحزم والاعتقاد
القلبي المتعلق بالامر الحق اى الحكم الثابت المطابق للواقع سواء كان حكما
اعتقاديا مقصودا في نفسه او حكما عين متعلقا بكيفية العمل فهذا الحزم والاعتقاد
القلبي هو المعنى بالتصديق الذي كسفى به الاشعري واتباعه في الايمان وجعلوا
الاقرار منشاء لاجراء الاحكام والحقيقة جعلوها جزئين له الا ان الاقرار
قد يسقط بضرورة الكراه دون التصديق والمعتزلة زادوا فيه العمل وكذا
الخوارج قولوا والاقرار به اى الامر الثالث الاقرار بالحق او باعتقاد الحق با
يقربا يدل على اعتقاده قوله والعمل بمقتضاه اى الامر الثالث العمل بمقتضى
الحق او بمقتضى الاقرار به وهو الحق ايضا فلا تفكيك في المعنى ثم ان ظاهر كلام
المصنف يدل على اتحاد مذهب جمهور المعتزلة والخوارج قبله من دخول
الاعمال في حقيقة الايمان عند الحديث ايضا وليس كذلك لانها عند جمهور
الايمان الكمال من حقيقة يجب ان يحل ان المراد الايمان في كون كل من
الامور الثلثة جزء من الايمان وداخل فيه في الجملة اعم من ان يكون في اصل
الايمان او في كماله وتفصيل المقام على ما ذكره بعض المحققين ان هناك اصحاحا
الاول ان يجعل الاعمال جزءا من حقيقة الايمان داخله في قواه حقيقة حتى
يلزم من عدمها عدم وهو مذهب المعتزلة والثاني ان يكون اجزاء عرفية كالايمان
فلا يلزم من عدمها عدم كما يعتد في العرف والشعر والظفر واليد والرجل فزاد زيد
مثلا ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد بانعدام احد هذه الامور وكالاغصان
للشجر بعد جزء منها ولا يقال بانعدامها بانعدامها وهذا هو مذهب الحديث كما
ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة اعلانا قول الله

لاري
واصل هذا التفصيل
مذكور في التوضيح ستجد

آل الله واذنا ما اطاة الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوع للتقدير
المشرك بين التصديق وبين مجموع التصديق والاعمال فيكون اطلاقه على التصديق
فقط مجازا وعلى التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعبر في الشجرة المعينة يجب
العرف لفظا لم يشرك بين سابقها وبين مجموع سابقها مع الشعب والاورق
فلا يقال بانعدامها باقيا سابق وقت عليه الانسان المعين كزيد والتصديق
بثمره اصل الشجرة والاعمال ثمره فروعها واغصانها فادام الاصل
يكون الاعمال باقيا وان انعدم شعبه الثالث ان يجعل الاعمال اثارا خارجة
عن الايمان سببه له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا ولا مخالفة بينه
وبين الاحتمال الثاني الذي اطلاق اللفظ عليها حقيقة او مجازا وهو
بحث لفظي الرابع ان يجعل الاعمال خارجة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا
الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة
وهو مذهب بعض الخوارج انتهى قول من اجل الاعتقاد تفرغ على قوله
ومجموع امور ثلثة عند هؤلاء المذكورين اى من لم يعتقد ولكن اقروا على
هو منساق اى كافر مخف ككفره ونظر لصورة الايمان فما وقع في بعض
الاشيخ من قوله بالاعتقاد وحده معناه ان الايمان كافي في تحقيق النفاق
لانه وحده موجب للنفاق واذ قرن بالعمل لا يوجب فلا يرد ان من اخل
بالاعتقاد والعمل ايضا منساق ثم ان عدم تقييد الاقرار بقوله وحده
للاكتفاء بالاول وقد عدل المصنف عن عبارة الكشاف وهي من اخل
بالاعتقاد وان شرد وعمل فهو منساق لانها توهم ان من لم يشهد ايضا
يكون منساقا وكذا ان لم يعمل مع انه لم يشهد فكما اتفقا وان لم يعمل
فخارج عن الايمان عند المعتزلة قوله من اخل بالاقرار فكما قرأى من ترك

ان جعل لا يوجد جزء له بوجه لا حقيقة ولا عرف
وهو مذهب الاشعري ومن تبعه
وتم من زاد احتمال الآخر وهو ان
يجعل اعمال الخوارج نفس الايمان
وقال هو مذهب الخوارج وقد عرفت
ان مذهبهم مذهب المعتزلة سببه الله

الاقرار او ما يقوم مقامه كالاتي في الاخرس مثلا كما يمكن سواها
 معتقدا او لا فهو كما فرأى جاهر بكفره **قول** ومن اجل العمل اي صدق بقلبه
 بل شاو لكن ترك العمل فهاستوى خارج عن طاعة الله وفاقا اي عند جميع ارباب
 المذاهب عند السلف والخلفين فظاهرا خارج عن العمل الذي هو طاعة
 وهو ايمان ايضا لكنه ليس بجارج عن الايمان بالكيفية ولهذا يدخل النار ولا
 فيها فيكون عندهم مؤمنا فاسفا واما عند الخوارج فلان المعصية عند
 كفر فيكون كافرا فاسفا ولانك انما ايضا خارج عن الطاعة لعدم امتثال
 بقوله تعالى آمنوا واما عند المعتزلة فخرج ايضا عن اصل الطاعات الذي
 هو الايمان وان كان في داخل في الكفر الذي هو ضد الايمان عندهم لا يقتضيه
 حتى يمتنع ارتعا عما فيكون عندهم فاسقا ليس بمؤمن ولا كافر فقولنا
 قيد للاخير متعلق به توطئة لعطف قوله وكافر ضد الخوارج بخارج عن الايمان
 عند المعتزلة وقد يقال يجوز ان يكون متعلقا بالثبوت وقيد لها وفيه بعد
قول والذي يدل على انه للتصديق وحده استدلال على اخباره من نواب
 جمهور العلماء من كون الايمان في الشرح موضوعا للتصديق وحده
 اي لا لمجموع الامور الثلاثة بوجوه الاول نسبة سبحانه وتعالى اضافة الايمان
 اي نسبة الى القلب اما بالاثبات فيه حيث قال كتب في قلوبهم الايمان
 اي اثبتته فيها قال المصنف في تفسير هذه الآية وهو دليل على خروج العمل
 من مفهوم الايمان فان جزء الثابت في القلب يكون ثابتا فيه واما
 الجوارح لا تثبت فيه وكذا قوله وقوله مطشرا بالايمان فان اطمينان القلب
 بثبوت فيه من غير قلب واضطراب واما بالتسليم عنه كما في قوله تعالى ولم يؤمن
 قلوبهم وما يدخل الايمان في قلوبكم لان ما يتصف به القلب ويدخل فيه ليس

ليس الا التصديق وحده **قول** وعطف عليه معطوف على قوله اضافة
 اي الوجه الثاني انه عطف سبحانه وتعالى على الايمان العمل الصالح في موا
 كثيرة وظاهرا ان الجزئية تبا في العطف لان المعطوف مقصود بالنسبة
 كالمبتوع فلو كان جزء الزم تكرر النسبة اليه مرة في ضمن الكل ومرة بجعله
 معطوفا على الكل نعم قد يتضمن ذلك كناية كالخصيص بعد التعميم في قوله تعالى
 حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى الا ان كثرة الوقوع على اشار
 اليه بقوله في مواضع لا يحصى لا يبا سبها **قول** وقرنه بالمعاصي هذا هو الوجه
 الثالث وتوجيهه انه لو لم يكن الايمان عبارة عن التصديق فقط بل اعتبر
 معه ترك المعاصي ايضا على ما يقتضيه كونه عبارة عن مجموع ثلثة امور لما صح جعله
 معارفا للمعاصي لانها تكون ح منافية للايمان وظاهرا ان الشيء لا يكون
 معارفا لما ينافيه مع انه قورن بهما في الآيات المذكورة ااما الآية الاولى
 فلان اثبت فيها الايمان مع الاقتسال المنهي عنه واما الآية الثانية
 فقد اثبت فيها الايمان مع القتل الموجب للقصاص واما الآية الثالثة
 فلانها يعيد اجتماع مع الايمان لان البس يقتضي استتار الملبوس
 باللبوس لا رفعه وهو ظاهر واما بالظلم في الآية وان كان الشرك
 على ما في في سورة الانعام الا ان الآية لا انا و اجتماع الايمان مع
 الشرك واما لما كان لنفسه معنى كانت في الرلالة على ان الايمان هو
 التصديق فقط اقوى لان الشرك لكونه ظلما عظيم اعظم المعاصي **قول**
 مع ما في من قوله التغيير حال من قال يدل وهو ما ذكر من الوجوه البراهين
 على ان الايمان في الشرح مجرد التصديق بما علم به اي يدل ما ذكر عليه وهو
 بما في التصديق الذي نفل اليه اللفظ وغيره عن اصل الموضوع له اليه من قول التغيير

عثمان اصد ما كان العين بمقتضى اعتقاد الحق
 وهو يقتضي ترك المعاصي سبحانه

قوله يدل على اجتماع الايمان مع الشرك
 قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بانه
 الا وهم مشركون سبحانه

المناسبة لعدم الذي هو الاصل في الإشارة الى وجه رابع سوى الوجوه الثلاثة
 المذكورة الا انه غير الاسلوب بقوله مع ما فيه في الإشارة الى ان هذا القول
 مع ما عطف عليه من قوله وهو متعين للارادة من غير حركات خاطرة
 لانه اقرب الى الاصل لتعليل كونه التغيير المذكور قليلا لان اصله مطلق التصديق
 وما نقل اليه في التشريع هو التصديق المفيد بكونه متعلقا بما علم بالاشك ان
 التغيير من الاطلاق الى التصديق قليل بخلاف ما اذا جعل عبارة عن مجموع ثلث امور
 وفي بعض النسخ وانه الاصل بدون قوله مع ما فيه من قوله التغيير فيكون وجها
 رابعا يعني غناء النسخ الاولى **قوله** وهو متعين للارادة في الآية اي الاصل
 الذي هو التصديق المتعلق بشي مطلقا متعين للارادة في هذه الآية ابي النسبة
 الى المجموع لا مطلقا فلان في جواز ارادة معنى الوثوق على ما صرح به في مسبق
 من ان كلا الوجهين حسن فقوله وهو متعين للارادة مع ما عطف على قوله
 مع ما فيه في الإشارة الى وجه آخر اي ومع ما فيه ايضا من كون الاصل
 متعينا للارادة ثم عطف تعين الاصل للارادة في هذه الآية بقوله **المعبر**
 بالياء هو التصديق اي اللغوي على ما صرح به الامام حيث قال اجمعنا على ان
 الايمان للمعدي بالياء يجرى على طريقة اصل اللغة في كل هذا الوجوه ان الايمان
 للمعدي بالياء كما كان بمعنى التصديق اللغوي لا بمعنى المجرع كان الآخرة
 اليه اجمود بان يكون معنى شرعيا واما ما قيل هذا انما يتم لو تعين كون الياء
 للتعدي ويسمى فيه احتمالات اخرى منها انه الغفول عما يصحح
 من ان هذا اذا جعلته للايمان في فاته يدل على ان الايمان قد يستعمل
 بدون صلة فلا يتوقف كونه بمعنى التصديق على كون الياء للتعدي **قوله**
 وفاقا اي اتفاقا منا ومن المعتزلة وجهور المحدثين والخوارج ادلا

من متعين المقام ان التعدي بالياء انما هو في معنى الايمان الذي
 هو ان الايمان لا يشترط ان يكون التصديق المعبر بالياء المتعلق
 فاقص وهو على الطريقة في قوله الم مع الياء قبل
 زبور من جاز على الطريقة في قوله الم مع الياء قبل
 مصدق باجماع الفروقة في قوله الم مع الياء
 فلا بد ان يكون التصديق في قول الامام الذي هو
 اللغوي على ان التصديق في قول الامام الذي هو
 التصديق بما علم بالفروقة في معنى التصديق اللغوي
 لا يشترط في هذا ما نحن لفرط ظهوره في كلامه

اذ لا يشك من تتبع اللغة ان آمن به انما يستعمل اذا اراد يصدق به لا
 اعتقد حقيقة جناتا واقربا لنا وعمل مقتضاها اركانها على ما هو مقتضى كونه
 عبارة عن مجموع ثلثة امور **قوله** ثم اختلفت في القائلون بان الايمان
 في التشريع هو التصديق وحده بما علم في اختلفوا بعد هذا الاتفاق في ان مجرد
 التصديق القلبي بل هو كافي في كون الشخص مؤمنا عند الله في ايمان انبيائه
 الخلود في التار او هو غير كافي فمن قال انه كاف قال لانه المقصود من التكليف
 بالايمان واما الاقرار بشرط لاجراء الاحكام الدينية عليه من الصلوة خليفه
 وعليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعبثور والذكوات والكفارة
 وكذا الزم ان يكون على وجه الاعلان والاطهار على الامام وسائر اهل الامام
 بخلاف ما اذا كان ركنا من الايمان فان مجرد التكليم من غير ان يظهره على الغير
 يكفي **قوله** او لا بد اي او غير كافي بل لا بد من انضمام الاقرار به اي بالتصديق
 القلبي حتى يكون مؤمنا ايمانا مبنيا وانشاء بقيد الانضمام الى ان القائل بانه
 غير كافي جعل الاصل هو التصديق والاقرار منضمما اليه **قوله** لكن من قبي ائمن
 الاقرار بان كان قادرا على ان يقره من غير ان يصدق بقلبه لكن بغير الاقرار بالكل
 في سانه كالاخرس والاضرم الميتة ونحوه قبل اتساع الوقت للاقرار بالشرية
 او خوف القتل لمن وقع بين الكفرة المتعصبة فان المصدوق العاقر
 لهذه الاعذار مؤمن قطعا اتفاقا متوجب للجنة على ما صرح به الامام كما
 ان المصعب عدم الاقرار مع المطالبة به كافر اتفاقا **قوله** ولعل الحق هو
 الثاني وجرم القاضي عياض في الشفاء بان الثاني هو الصحيح ولعل المص
 لم يجرم لورود المشكك عليه قال الامام الغزالي في الاحياء ان الاول
 هو الاظهر **قوله** لانه تعالى ذم المعاند وهو من عرف الحق بيقينا وصدق بقلبه

ولم يقرب عنادوا واستكبارا وكرها قال عز وجل فيهم ذموا بها واستبقوا
 انفسهم ظلما وعلوا وقال ان زينا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وبقيد
 عدم الاقرار بما تراز عن المناقاة وان عرف الحق لكنه يقربه واما الجاهل
 المقصر فهو من لا يعرف الحق لتقصيره في النظر الصحيح **قول** اكثر من ذم الجاهل
 المقصر لانه قال في ذم الجاهل المقصر ومنهم ايتون لا يعلمون الكتاب الا ااما
 وانهم الايطون واما المعاند فقد قال في حقهم فويل للذين يكتبون الكتاب
 بايديمهم ثم يقولون هذا من عندنا لئلا نشتره بيه ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت
 ايديهم وويل لهم مما يكتبون ولا يخفى ما بين الذين من التقاوت **قول**
 ولما منع ان يجعل الذم اعمى لمن يمنع لزوم انضمام الاقرار بالتصديق القلبي
 لكيتمن منه ان يجعل ذم الله سبحانه وتعالى لاكاراى لحدوثه مع معرفته بقلبه
 لا لعدم اقراره بالذم على ما يدل عليه قوله وحمدوا بها واستبقوا **قول**
 ظلما وعلوا فانه يستفاد منه ان تتم بالظلم والعلو من اجل تجرد الحق مع
 استيقانها فقلنا وجه ما قيل للمنع الذي ذكره لانه لا شك ان الذم لعدم
 الاقرار المبني عن الحق والقلبي مع وجود اليقين والمعرفة بانه جاء من غلبه
 لا لعدم الاقرار مطلقا انتهى فقد عترف بان منشاء الذم هو التجرد واما عدم
 الاقرار مبني عن **قول** فيصير **قول** والغيب مصدر يقال غاب الشيء غيبا وغيبة
 وغيابا وغيبا **قول** وصف به للبالغة اتمى طلوعه على ما يقوم به لابل المبالغة
 في اتصافه به كانه عينه كما في رجل عدل فانه المبلغ من رجل عادل على ما تقر **قول**
 كالشهادة في قوله عالم الغيب والشهادة ولما لم يكن شهادة الغيب مسموعة
 لم يقبل كالغيب والشهادة في قوله تعالى الآية **قول** والعرب تسمى على صيغة
 المبني للفاعل **قول** المطمان وفي الحواشي التشرية المطمان يريدون في

لا وجه

تبتلان شهادة الشيء
على نفي

يقع الحفرة على انه مكان وبكسر با على انه صفة والتذكير باعتبار الموضع والمراد بالارض
 المطمان المكان المنخفض **قول** من الارض كالمز للبيان ويشير للتبعية **قول**
 والخصة بالنصب عطف على قوله المطمان وهي لفتح الحاء المعجمة واصلاها الجوهرة
 والمراد الحفرة التي تظهر في بطن الدواب في جنبها متصل بالجملة ويزداد ظهورها
 بالجوع واذا بطنت غابت الحفرة المذكورة واكلمت بضم الكاف واحدة الكليلين
 وهما يكونان في جنبي كل حيوان يقال لها بالفارسية كروه **قول** غيبا مفعولا
 فان لتسمى وانما سمي غيبا لانها يغيبان عن الحس اما الاول فلفظا والثاني
 بفعل الشجب **قول** او فيجعل عطف على قوله مصدر فانه يفتقر بالتبعية الى الغيب
 اما مصدر كالتشهادة او صفة مشبهة محقق غيبا بالتشديد كقولنا تخفيف
 اصله قيل بالتشديد واخر هذا الاحتمال مع ان الوصف به على ظاهره لان هذا
 لا يدعى الا فيما سمع مثقالا نظيره وهذا ليس من هذا القبيل والقيل هو الملك
 دون الملك الاعظم من ملوك حمير كانه الذي له القول اي ينقد قوله ويجمع
 اقواله يقال ايضا **قول** والمراد به الحقي الذي لا يدركه الحس اي لا يقع
 تحت ادراك الحواس مطلقا ولا يقتضيه بهيمة العقل اي لا يدركه العقل
 ايضا بالبهيمة فاما ان لا يدركه لا بالحس ولا بالعقل لا بالبهيمة ولا بالنظر وهو
 الاول ويدركه لكن بالنظر في الدليل لا بالهية وهو القسم الثاني وهذا التفسير
 ظهر التقابل بين الحس وبدية العقل قال في الكشاف والمراد به الحقي الذي
 لا ينقد فيه اسداء العلم اللطيف الخبير ولما كان ظاهره مختصا بالقسم الاول
 عدل عنه المصداق وهو المقصود **قول** قسم لا دليل عليه اي مطلقا لا
 ولا عقلا ولم يقل لم ينصب عليه دليل على يقتضيه حسن المقابلة لقوله
 عليه اشعار بان هذا القسم مما لا يسيل فيه لنصب الدليل **قول** وهو المعنى

تعالى وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا انتي هذا القسم هو المراد بالغيب الواقع فيه
فان حصر العلم به في تعالى يدل على ان المراد بالغيب ما لا دليل عليه فان الذي دل عليه الدليل
يعلمه غيره تعالى ايضا بالنظر في الدليل المنصوب عليه **قوله** وتم نصب عليه
دليل اما عقلي كالصانع وبعض صفاته وكذلك البتوات فانها ايضا تعلم
بدليل ولا يدخل فيها النقل واما سمعي كاليوم الاخر او احواله من القراط والميراث
والحساب مما لا يدخل للعقل في التصايط فيه فالا لامام وهو ان لا يمكن اثبات
النقل الا بعد شئ فانه لا يمكن اثباته به وما كان اخبارا من وقوع ما يجازي وقوع
وجاز عدمه لا يمكن معرفة الا بالحواس او النقل والصانع والبتوات من قبيل الاول
والخبر والنسب وما يتعلق بهما من مثل الثاني انتهى كلامه وان لفظ الغيب
انما يجوز اطلاقه على من يجوز عليه الحضور فكيف يطلق لفظ الغيب على الله
وصفاته فلا يبقى الا الايمان بالآخرة مع ان الركن الاعظم في الايمان هو الايمان
بالله وصفاته فدفعه منع انه لا يجوز على الله تعالى الحضور لانه الحاضر والتناظر
والغائب والتشاهد والظاهر والباطن على انه انما اطلق الغيب على الامر الخفي
الذي يندرج تحته ذات الله وصفاته واحوال الآخرة ولا يلزم منه اطلاقه على
شئ حتى يجوز عليه الحضور وكيف واسماء الله تعالى توقيفية على اللاحق قوله وهو
المراد به في الآية اي القسم الاخير من الخفي هو المراد من الغيب في هذه الآية لان
الغيب الواقع موقع المفعول بواسطة الباء على ما سيصرح به يقتضي اقتضا
بين ان يتعلق به العلم وما ذلك الا القسم الاخير وقد يقال القسم الاول
ايضا مراد لان المتعين يؤمنون بالغيب المراد من قوله تعالى وعنده مفاتيح
الغيب لا يعلمها الا هو وانت جبري بانه ايمان بهذه الآية لا بالقسم الاول من الغيب
لان الايمان يستلزم العلم به كما مر قوله هذا اذا جعلته صلة للايمان اي

اي تعين راوه القسم الاخير من الغيب الآية اذا جعلت قوله بالغيب صلة للايمان
بجعل الباء للتعدية وجعله مفعولا به بواسطة كانه عليه بقوله واو وقوع
المفعول به لان هذا يقتضي تعلق العلم به فيختص بالقسم الاخير فالضمير في قوله جعلته
راجع الى قوله بالغيب لا الى الباء كما قيل لان الصلة في اصطلاحهم هو المفعول
بواسطة الحرف صرحوا به مع ان الظاهر في التفسير الرجوع الى الباء الثانية ايضا
يستلزم ذلك رجوع ضمير وقعة ايضا الى الباء ولا وجه له على ان هذا القول
قد اعترف بان التفسير في قوله وان جعلته حال ارجح الى قوله بالغيب وهو قوله
فما ذاع لوجه لوجعه ايضا راجعا اليه حتى لا يلزم التفكيك **قوله** وان جعلته اي
قوله بالغيب حال على تقدير ملتبس بالغيب اشارة الى انه يكون حال فعل
يؤمنون اما بتسوية منزلة التلازم اي كيد ثون الايمان او يجعل المفعول
اعني المؤمن به محذوف للتعميم اي يؤمنون بكل ما يجب ان يؤمن به **قوله**
كان اي الغيب بمعنى الغيبة والحفاء لا بمعنى الاحفنى **قوله** والمعنى انهم
يؤمنون غايبين عنكم لا كالمنافقين بل يريدان الغيبة على تقدير جعله حالا
صفة للمؤمنين وان كان على تقدير جعله صلة لصفة للمؤمنين في قوله الكون في الشريعة
ان الفرق بين جعله صلة وجعله حالا ان الايمان على الاول اما منقضي فيه معنى
الاقرار او مجاز عز الوثوق ومعنى الغيبة صفة للمؤمن به اي يؤمنون بما هو
غائب عنهم وعلى الثاني بمعنى التصديق بلا تضييق والغيبة صفة في المعنى للمؤمنين
والمؤمنين به محذوف للتعميم اي يؤمنون في حال غيبتهم كما يؤمنون في حال حضورهم
لا كالكاذبين فانفقوا انتهى فيكون هذا مدحا للمؤمنين بانهم ليسوا كالمنافقين
الذين يقولون بافواههم بالدين ولقوبهم بل هم مخلصون في ايمانهم يستوي
حالم مع المؤمنين حضورا وغيبه فلا يرد ما قيل ان هذا الوجه مختص بغير الصحابة

خمس

لا تم شاهدوا بعض ما يجب الايمان وهو النبي عليه الصلوة والسلام انتهى وقد عمل
هذا القائل عن قول المصنف لكاننا فقين الذين فانه صريح في ان المقصود الاصل
بيان اخلاصهم في الايمان لا كونهم فانيين عن ما يجب ان يؤمن به بقوله
او من المؤمنين مضموع على صيغة المفعول عطف على منكم فالغيبه صفة المؤمنين
ايضا والمعنى يؤمنون فانيين عن جميع ما يجب ان يؤمن به وقيل المراد
بالمؤمن به النبي عليه الصلوة والسلام خاصة وهو الملايم لما روى عن ابن مسعود
وسبغ وجهه تطييقه على الاول ايضا قول لما روى ان ابن مسعود ما يبد
لكون المراد بالغيب غيبهم عن المؤمن به قال في الكشاف وبعضه ما روى ان
اصحاب عبد الله ذكروا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم واجابهم فقال ابن مسعود
ان امر محمد كان بينا لمن آه والذي لا آه غيره ما آمن مؤمن افضل من ايمان
بغيب ثم قرأ هذه الآية انتهى فالمصنف ترك صدر كلام ابن مسعود مع توقف
ما يبد المدعى عليه لان صدره كان معروفا من اهل الحديث فاكتمى ما يرياد ما هو
موضع الاستشهاد طلبا للايجاز وهو طريقة مسكوكة متما بين اصحاب الحديث
وتوقف الاستشهاد والتأييد على التصديق لا يستلزم عدم صحه التأييد
حتى يكون ايجازا محتملا لانه كوقف المقدمه النظرية من الدليل على دليلها مع كونه
متروكا غير مذکور في دليل المدعى نعم هذا الاثر يؤيد كون المراد بالمؤمن به النبي
صلى الله عليه وسلم خاصة فعلى تقدير ان يرد به جميع ما يجب ان يؤمن به لا بد ان
يعال كفى في تمام الترتيب ودخول الايمان به عليه الصلوة والسلام في ذلك
الجميع وكونه عمدة فيه لان الايمان بجميع ما جاء النبي صلى الله عليه وسلم به
الايمان بسائر ما يجب ان يؤمن به ثم ابن مسعود اراد بقوله ان امر محمد كان بينا
لذراة انه لا يخفى حال من آمن بعد ما رآه وحضر محله بمعنى كون الايمان به

بالغيب افضل الايمان انه اشد اعتدادا واغلب حالا من ايمان من آمن به
عليه الصلوة والسلام بعد ما رآه واما قوله صلى الله عليه وسلم لو وزن ايمان
ابى بكر مع ايمان جميع الخلايق لرجح فاما بغيره افضلية ايمان ابى بكر
كونه اقوى واشد كيفا لكونه في اعلى مراتب اليقين وهو مرتبة حق اليقين
فلا يقدر في افضلية ايمان من آمن بغيب قول وقيل المراد بالغيب القلب
لانه مخفى عن الحس والغيب بمعنى الغائب المحض قول والمعنى يؤمن
بقلوبهم اشار بصيغته جمع القلوب الى ان اللام في الغيب المراد بالقلب
للاستغراق بقرينة قوله يؤمنون فيكون من معاملة الجمع بالجمع المفيد لتمام
الاحاد الى الاحاد اى يؤمن كل قلبه قول غالبا على الاول وهو كون
المراد بالغيب المخفى الذي نصب عليه دليل قول للتعدية بتضمين معنى الامر
وجعل قوله بالغيب واقعا موقع المفعول به وقد مر قول وعلى الثاني
وهو جعله حالا يجعل الغيب بمعنى الغيبة والحفاء قول للمصاحفة فان قلت
قول المصنف ان جعله حالا على تقدير ملتسبين بالغيب يقتضى ان يكون
الباء على تقدير جعله حالا للملابسة قلت لم يفرقوا بين المصاحفة والملازمة
على ما يشهد به تتبع الكتب المبسوطة المعبرة فمن فرق بينهما ان الباء التي
للمصاحفة متعلقة بخذوف بخلاف الملازمة وادعى ان الفرق بينهما مشهور
فقد ركب شططا قول وعلى الثالث وهو ان يكون المراد بالغيب القلب
يكون الباء لانه لكون القلب آلة كالتعلم على ما اشار اليه بقوله والمعنى يؤمنون
بقلوبهم لا باقواهم قول بعد كون اركانها ولما كانت الاقامة بالمعنى
اللغوي الذي هو جعل الشيء قائما اى مستصفا من خواص الاجسام ولا يتصور
في الصلوة التي هي من قبيل المعاني قول تعالى يقيمون الصلوة على اربعة اوجه

باعتبار معاني مجازية تناسب الصلوة الاول ان يكون المراد من افعالها ^{تعد}
 اركانها القلبية كالنية والخشوع والقولية كتكبيرة الاحرام والقراءة والتشهد
 والفعلية كالقيام والسجود والركوع والتجوّد ^{قوله} ويحفظونها من ان يقع
 زيغ في افعالها قريب من العطف التفسير في قوله بعد كون اركانها فان الافعال
 تشمل افعال القلوب والجوارح واللسان ^{قوله} من اقام العود اذ اقومه ^{شارة}
 الى المناسبة بين هذا المعنى المجازي وبين معناه الحقيقي اللغوي وتوضيحه ما ذكره
 قوس ستره وهو ان القيام في اصل اللغة الانتصاب والاقامة افعال منه
 والهمة للشغية فمعنى اقام الشيء جعله قائما أي منتصباً ثم قيل اقام العود اذ اقومه
 أي سواه وازال عوجها فصار قويا يشبه القائم ثم استعيرت الاقامة من تشوية
 الاجسام التي صارت حقيقة فيها تشوية المعنى كتحليل اركان الصلوة
 على ما هو حقيقتها وانما لم يجعل استعارتها من تحصيل القيام في الاجسام بل من
 تشويتها رعاية لزيادة المناسبة بين المعنى وقيل الاقامة بمعنى التشوية حقيقة
 في الايمان والمعنى فلا حاجة الى الاستعارة انتهى فعلى هذا يكون الاستعارة
 في يعقون بتعبئة لكونها بواسطة المصدر وكذا الحال في المعنى ^{قوله} او يواظبون
 عليها عطف على قوله بعد كون اركانها وشارة الى معنى ان يعقون أي يواظبون
 معني يعقون الصلوة يواظبون عليها بمعنى يداومون عليها كما في قوله تعالى على صلواتهم
 دائمون ولا تخجلن في ذمكم ان حو الكلام ان يعاك ويعقون على الصلوة
 او المواظبة انما تستعمل بكلمة على لان كون فعل بمعنى فعل لا يستلزم الاتجا
 في الصلة ^{قوله} من اقام التسوق به إشارة الى ان هذا المعنى المجازي منقول
 عن معنى مجازي آخر صار كالحقيقة فيه لو حط في كل منهما المناسبة بالمعنى الحقيقي
 المذكور والى ما ذكرنا اشار قوس ستره حيث قال نفاق التسوق كان انتصاب ^{الشخص}

الشخص في حال الظهور التام واستعمل القيام فيه والاقامة في انقائها أي
 جعلها نافعة ثم استعيرت منه للدأوة على الشيء فان كلامنا الانفاق والمداومة
 يجعل متعلقه مرغوبا متناسفا فيه متوجها اليه انتهى فمعنى يعقون على هذا الاستعارة
 بتعبئة ^{قوله} اقامت عزالة استشهاده لمجي اقام التسوق بمعنى جعلها نافعة
 أي راجحة وعزالة اسم امرأة شبيب الخارجي لما قبله الجاهل خرجت عليه
 وحاربه سنة كاملة وهزمت سوق الضراب أي سوق المضاربة بالتيقن
 على التخييل والتشبيه والعراقان الكوفة والبصرة والقبط كناية عن التام كأنه
 شد بالقطاط وهو ما يشبه القصب في المهديكة أي الحواشي الشريفة فيس من
 جملة حكاياتها العجيبة الواقعة ما حكاه ابن جرير وهي انها دخلت كوفة ومعها
 ثمنون فارسا وكان بينهما ثمنون الف مقاتل من اتباع الجاهل فصلت
 صلوة الصبح وقرأت فيها سورة البقرة ثم هرب الجاهل ومن معه ذلك
 قيل في بجموه اسد على وفي الحروب نعاة فتجاء تنفر من نفي القصار ^٦
 بلاكررت على عزالة في الوعى ^٦ بل كان قبلك في جنابي طائر ^٦
^{قوله} فانه اذا حوفظ عليها اشارة الى بيان العلاقة بين المنقول
 والمنقول عنه وان هذا النقل ايضا بطريق الاستعارة بتعبئة كما ذكره وان
 وجه التشبيه هو الرغبة ولا شك انه امر واضح فان المداوم على الشيء بدون الرغبة
 فيه لا يتحقق كما ان النفاق في الاسواق لا يتحقق الا بالرغبات فقيه اشارة
 الى دفع ما اوردوهنا من ان هذه المشابهة حقيقة جدا واما الايراد بان الاصل
 اعني اقام التسوق مجاز والتجوّد من صغيف فيدفعه صاغرة الحقيقة كما اشرنا
 اليه ^{قوله} او يتشرون لا وانها اشارة الى معنى ثالث استعمل فيه يعقون
 مجازا من سلام باب ذكر الملزوم واردة اللازم فان القيام امر الانتصاب

ايضاه

الفقيه طو شجخل قوشى
 عقابك . احمر

للشئ بيزنه التشرية فتقول المصنف قام بالامر بمعناه ان يعمون الصلوة من قبل فلهم
 قام بالامر في انه استعمل مثله في لازم معناه المحقق قال قدس سره وحققة قام بالامر
 قام طلبا بالامر والقيام له يدل على الاعتناء بشانه ويزنه التجلد والتشمير فالقيام
 على لازمه ومنه قامت على ساقها اذا التحمت واشتدت كانها قامت وتتمرت
 لسلب الارواح وتخریب الابدان انتهى فقد اشار الى ان الباء في قام بالامر للملاحة
 للالتعدي كما قال وليس لك ان تقول الباء في قام بالامر للتعدي فالمستعمل بمعنى التجلد
 والاجتهاد وهو الالف في الحقيقة لان قولهم في ضد فعد عن الامر وتعا عنه
 يبطله ايضا القيام بنسب التشرية لا الالف كما ان الصعود ونسب الكسب الالف
 واعلم انه اعترض على الكشاف بان الالف في قام بالامر اذا كانت مأخوذة من القيام
 في لازم معناه عن التشرية كان معناه على قياس التعدي جعل الصلوة متشمة
 لكون المصلي متشمر في ادائها بلا فتور عنها والمعزاد على الكشاف قوله ان
 اذا وجد فيه وتجلد له في هذا الاقراض بانه ان جعل الصلوة متشمة معناه
 متشمة لاخراج المصلي عن عهدة ادائها والخلص عن تبعه تركها وذلك لا يتشمر
 الا بتشر المصلي لا ادائها فتشمة لازم لجعلها متشمة فكل من قام بالامر اقامه
 استعمل في لازم معناه وهو الجهد والتجلد ولذا قيد المصنف كليهما بقوله اذا وجد فيه
 وتجلد فما قيل اشار بعضهم اقامة الى قام به الى ان الباء للتعدي وبقوله اذا وجد
 وتجلد الى ان الجهد والتجلد على كون الباء للتعدي ايضا صفة المصلي دون الصلوة
 غاية ان يكون بطريق اللزوم فيرد عليه انه لا حاجة في حمل كل من قام به واقامة
 على صفة المصلي بطريق اللزوم كما بينا الى جعل الباء للتعدي وارتكاب ما
 صرحوا ببطلانه كما نقلنا عن قدس سره وقد يقال ان اقامة من باب الحذف
 والايصال اي المراد اقام به فكما ان القيام بابشئ يدل على التشرية فكذلك الالف

الالف اقول فيلزم ان يكون يعمون الصلوة مقدره بعميون بالصلوة على
 والايصال ولا يخفى ما فيه قوله او يؤدونها عطف على قوله او يتشرون لا ادائها
 واشارته الى معنى رابع للاقامة اي ومعنى يعمون الصلوة يؤدونها فاما ان
 يراو باواها ايها عما بحيث يحصل تفرغ عنها ادائها كان او قضاء او
 ايها عما بحيث يكون هو في جميع حقوقها من ايها عما في وقتها مراعى منها
 بجميع حدودها من الفرائض والواجبات والتشتم والاداب الداخلة
 والمخارجة وهو بهذا المعنى يقابل القضاء ويسقطه والاول لا يسقطه المصحح
 لان ايقاع الصلوة مطلقا لا يوجب ايها عما في وقتها الاول مراعى منها
 جميع حقوقها فتبين ان يراد الثاني قوله عبر عن ادائها بالالف كما قلنا
 اي الصلوة على القيام يريد بيان العلاقة بين المعنى الحقيقي لالف الصلوة وهم
 جعلها قائمة وبين ما يريد بها ههنا وهو ايها عما على الوجه اللانح على ما سبق
 وحاصل كلامه ان الصلوة لما كانت مشتمة على القيام الذي يزم الالف التي
 هي ايها عما القيام عبر عن ادائها الصلوة الذي هو ايها عما الصلوة بالالف تعبير
 عن الملزوم الذي هو الاداء بالالف الذي هو الالف فيكون كناية لكونه اشتمالا
 من اللزوم الى الملزوم ولا يغرنك قوله لاشتمالها على القيام ان يكون هذا
 مجازا من باب اطلاق اجزاء الكل لان ذلك غاية اذا عبر عن الصلوة
 بالقيام والواقع ههنا هو التعبير عن ادائها باقامتها ولا خفية بينهما ومحقق
 ههنا كلام طويل حاله اشتمال على الالف قوله كما عبر عنها اي عن الصلوة
 بالقنوت اي القيام كما في قوله تعالى وكانت من القانتين والركوع نحو واركع
 مع الركاعين والتسجود نحو ومن الساجدين والتسبيح نحو ومن اناء الليل تسبيحا
 والتشبيح في مجرد ان الاشتمال صار سببا للتعبير كما مر تحققة وان تغاير

المصحح كما ينبغي وانما يوجب

المصلون الذين هم عن صلواتهم ساهون وكذلك ذكر في سياق المدح والمقيد بالصلوة وفي معرض الذم فويل
للمصلين والصلوة فعل من صلى اذا دعا كالزكوة من زكى كتبنا بالواو على لفظ المحم فانه صواب

جه التعريف في الامثلة المذكورة من باب اطلاق اسم الجزء على الكل مجازا
وفيما نحن فيه من باب اطلاق اللازم على الملزوم كناية كما حقق قوله والاول
اي المعنى الاول من المعاني الاربعة وهو جعل يعقون بمعنى بعدلون اركانها
بما اظهر من التثنية الباقية قوله لانه اشهر بما عتبار كثرة موارد استعماله كما في قوله
تعالى فاقموا وجوهكم عند كل مسجد واتموا جهك للذين واقموا الوزن وكذا قوله تعالى
ولو انهم اقاموا التوراة والابجيل اى حفظوها عن الزينج والتحريف ولا شك
ان الاشتراكية في الاستعمال تسكروا الظهور لربما والذين اليه شيرته
فلا يرد ان ظهوره مما بل الظهور الاداء على ان منع مقدمة استدلال عليها
خارج عن قانون التوجيه قوله والى الحقيقة اى الى المعنى الحقيقي للاقامة
وهو التسوية وازالة الاعوجاج اقرب لظهور وجه المشابهة بينهما لا كثر الكما
في الاشتغال على معنى التسوية وازالة الاعوجاج غاية الامر ان متعلق ذلك
في احد المعين وفي الآخر المعنى وقيل لان اقامة الصلوة ازالة اعوجاج الصلوة
وتسويتها وهذا مقيد بالمعنى الحقيقي هو مطلق التسوية وازالة الاعوجاج فالفرق
بينها بالاطلاق والتقييد فيكون اقرب لكون المطلق جزءا من المقيد قوله وافيد
معطوف على قوله اظهر وان كان بعد لا على قوله اشهر او اقرب وان كان اقرب
قوله لتضمنه التثنية لان تسوية الايمان وازالة اعوجاجها وان خفي
بالظاهر الا ان تسوية المعاني اعم من ان يكون بحسب الظاهر وبحسب الباطن
قوله على ان الحقيقي بالمدح يعنى ان يعقون الصلوة لما كان في معرض المدح بل
على ايجاب كان عمله على تعديل ركانها اولى فانه المناسب لترتيب الهدى الكمال
والصلاح التام الشامل كذا في الحواشي شريفة ثم اعلم ان الامام بعد ما نقل
المعاني الاربعة بعبارة الكشف قال الاول حمل الكلام على ما يحصل مع التثنية

اى وجه اظهره للمعنى الاول
كونه اشهر

العظيم وذلك لا يحصل الا اذا حملت الاقامة على اقامة فعلها من غير خلل في اركانها
وشراطينها وتوهم بعضهم من قوله اقامة فعلها انه اختار الوجه الثاني حتى ان
الطبي قال اختاره الامام اولى مما قاله القاضي لان الوجه الثاني جامع لجميع
المعاني المطلوبة فيها وانت خير بان ظاهر عبارة الامام اقرب الى الوجه الاول
منه الى الوجه الثاني لان قوله من غير خلل اركانها وشراطينها كالنص في الاول
بل الظاهر ان ما ذكره وجه فاس مرتب من الاولين فحسم قوله للمصلو
اه عطف على من راعى راعى اى الحقيقي بالمدح هم من راعى ما ذكر لا من صلى مطلقا حتى
يدخل تحت المصلون الذين هم عن صلواتهم ساهون اى ما فعلون غير ما يلزم بها
قوله ولذلك ذكر في سياق المدح اى لتضمن المعنى الاول التثنية المذكور في المصليين
في مقام المدح بعنوان والمقيد بالصلوة فقورن مع الاقامة وفي الذم ترك
الاقامة واكتفى بعنوان المصلين ومن قال هذا لا يدل على ما ادعاه من ان حمل الاقامة
على المعنى الاول اولى اذ يمكن ان يكون الاقامة في قوله والمقيد بالصلوة بمعنى المواتة
والادامة والتساهون عن الصلوة على ما فسره ابن عباس رضي الله تعالى
عنهما هم المنافقون يتركون الصلوة اذا غابوا عن الناس ويصلونها اذا حضروا
فالتساهون معنى الترك والمقابل له الاقامة بمعنى الدوام فتجوز قوله ولذلك ليس
لاولية المعنى الاول للتضمن المذكور ولا معنى له مع انه استدلال على اشهر
وايضا الموجب للمدح المعنى الاول الذي هو التقيد بالثاني الذي هو المواتة
والمدامة اذ ما لم يقترن التقيد بهما لم يستحق المدح قوله والصلوة
اى اصل الصلوة صلوة على وزن فعلة بفتح الفاء والعين قلبت الواو
الفعلية كرها وانفتاح ما قبلها وكذا الزكوة اصله زكوة قلبت واو الفاء
والدليل على كون الفهما منقلبة عن واو جمعها على زكوات وصلوات

قول من صلى اذا دعا اي الصلوة بالمعنى الشرعي المراد ههنا منقولة من الصلوة
بمعنى الدعاء فهي حقيقة لغوية في الدعاء مجاز لغوي في المعنى الشرعي وهذا ما
يتمرد قول كالكوة من زكي فانها بالمعنى الشرعي الذي هو اخرج قدرين
من المال الى الفقراء منقولة من المعنى اللغوي الذي هو التزكية بمع التسمية او
قول كجسا بالواو وضع لا يقال من مدار الكتاب على اللفظ وبها يلفظ
بالالف فلم يكتب الالف في صورة الواو وتقرر الرفع انما لا يلفظان
بالالف الخالصة بل بالف عمالة نحو خرج الواو مع ان اصلها واو خاصة
قول على لفظ المعجم بكسر الجاء قال السكاكي في صرف المضاع التخييم هو ان
تكسو الفقه ضمة فتخرج بين اذا كانت بعد الف منقلبة عن الواو التمثيل
تلك الالف الى الالف كقولك الصلوة والزكوة انتهى وفي قوله التمثيل إشارة
الى ان التخييم ههنا امالة الالف نحو خرج الواو لا ضد الامالة بل مع تركها ولا
الترقيق بمعنى اخرج التام من سف اللسان وقد يطلق الرقيق على ترك الالف
فمن قال التخييم ههنا ضد الترميق اراد هذا المعنى فان ضد ترك الامالة
فلامنا فاة قول وانما سمي الفعل المخصوص بها يريد بيان العلاقة بين
المعنى الشرعي للصلوة وبين معناها اللغوي فان قلت المعنى الشرعي
ليس فعلا مخصوصا بل افعال مخصوصة فقلت ليس المراد بالفعل المعنى المصدر
اعني التاثير بل المراد هو حاصل المصدر اعني الاثر وهو الهيئة المخصوصة الى صلة
من ترتيب اركان مخصوصة منقولة بالكبير مختصة بالتسليم قول كشمالة على
اي لعلاقة ان الفعل المخصوص المسمى بالصلوة مشتمل على الدعاء المقصود
منها على ما نطوق به قوله عليه الصلوة والسلام الدعاء مع العبادة ما عبادته
من لم يدعه فهو مجاز مرسل من اطلاق الجزء المقصود من الكل عليه كما هو شرط

كما تلام في اسم الله فان الراء اتفقوا على تفرقتها
في اسم الله ولله كسرة ما بعدها وتعمل الانتقال
من الكسرة التقلية الى اللام المعجمة سيما ان
ما بعد ما كسورة ايضا بخلاف نحو انما الله
توكل هو الله فاسمهم استحسنوا التخييم التام و
تقليد نظرا في مشابها لتعظيم اسم الله تعالى
سبحانه

شرط اطلاق الجزء على الكل على ما بين محله قوله وقيل اصل صلي حركة الصلوة
هو القائل هو صاحب الكشاف قال قدس سره في بيانه يريد ان صلي مأخوذ
من الصلا بمعنى حرك الصلوة وبها العظمان التابان في اعالي الفجرين يقال
ضرب الفرس صلوية بدنه اي ما عن يمينه وشماله ثم استعمل صلي بمعنى فعل
المهيات المخصوصة مجاز لغوي لان المصلي يحرك صلوية في ركوعه ولما اشتبه
في هذا المعنى استعير منه بمعنى وعي تشبيها للداعي بالمصلي في حضوره وخشوعه
وفيه ضعف من وجهين الاول ان الاشتقاق مما ليس بحرف قبل
الثاني ان الصلوة بمعنى الدعاء شائعة في اشعار الجاهلية ولم يرد عنهم
اطلاقها على ذات الارقان بل كانوا يعرفونها فاني يتصور لهم التجوز
فيها فالصواب ما ذهب اليه الجمهور من ان لفظ الصلوة حقيقة في الدعاء
مجاز لغوي في المهيات المخصوصة المشتملة عليه وتام تحقيقة في اصول الفقه
انتهى ومن هذا علم وجه ترميز قول الكشاف وان ما ذهب اليه يذهب
الجمهور قول واشتهر هذا اللفظ في المعنى الثاني اي شاذة التي وضع
ما يرد على ما نقل هو ان صلي بالمعنى الثاني المنقول اليه اعني الارقان المخصوصة
اشهر من بالمعنى الاول المنقول عنه اعني تحريك الصلوة فكيف يصح ان
هذا المنقول منه وتقرير الرفع ان اشتها هذا اللفظ فيما ذكر مع عدم اشتها
في تحريك الصلوة غير فادح في نقل هذا اللفظ الى ذلك المعنى المشهور وقد
يشتهر المجاز بحيث يصير الحقيقة مبهورة بالكلية كما تقرر في محله قول وانما هي
الداعي مصليا من تمة المنقول كما يظهر بالنظر في الكشاف والمقصود
وضع ايراد يرد عليه وهو ان الداعي يسمى مصليا مع انه لا يحرك الصلوة
وتقرير الرفع ان هذه التسمية باعتبار المعنى الثاني الذي اشهر فيه التشبيه الداعي

لا يرد ان الصلوة عبادة فقولهم ان الكلام في التسمية كالتعبادة
عبرة وقد ثبت انهما على ان الصلوة عبادة وانما انما في الكلام انما كان
يعرفون انهم انهم انما كانوا عبادة واما عن ذات الارقان المخصوصة
فقد جازى بينه والاشارة على كلامهم فضلا عن العلة بما ذكره
حجب الكشاف طلب تارة وهو ان الارقان المخصوصة

بالمعنى هذا المعنى في تحشوه وتخضعه **قول** الرزق في اللغة الحظ أي النصيب **وتخصيصه**
 ان الرزق بالفتح مصدر قطعاً ومعناه في اللغة العطاء والكسب يستعملان في مصدره بمعنى
 العطاء وايضاً واخرى اسما بمعنى الحظ المعطى لكن الاغلب هو الاخير وهذا في اللغة **الحظ**
قول قال تعالى ويجعلون رزقكم انكم تكذبون أي حطكم المعطى اذ لا حتى لا ارا
 المعنى المصدرى هنا كما لا يخفى ولتعيين ارادة هذا المعنى في الآية فيسره بالمص
 بتقدير المضاف حيث قال أي شكر رزقكم بتصرف **قول** والعرف تخصيصه تخصيص
 التي بالحيوان أي العرف جعل الرزق مخصوصاً بتخصيص الله تعالى التي بالحيوان
 بمعنى قصره ذلك التي على الحيوان بحيث لا يتجاوزها غيره وقوله وتكفيه بالبحر
 عطف على تخصيصه أي وتكفيه تعالى الحيوان من الانتفاع أي بالشيء فالرزق بهذا
 المعنى يعم رزق الانسان وسائر الحيوان ويتناول المأكول والمشروب والملبس
 والعيادة وكل ما يمكنه حلالاً او حراماً اذ المراد من تكفيه من الانتفاع به تكفيه من التقرف
 فيما خصه بالحيوان من الشيء اذ يصح على اصلنا ان يمكن الله العبد من التقرف بالحرام
 وان يبره عنه ولم يجزه فلا يرد ما اعترض على المصانق هذا رأي المعتزلة وبعض
 اصحابنا ورأي الاكثر انه سوق الله تعالى حيوان ما ينتفع به وكيف نطق بالمع ان
 يتكلم هو مخار الاشارة ونحوها هو مخار المعتزلة فانه يعيد عن طور المصمير حل
 سيما وقد قصدت هنا بقوله والمعتزلة لما استحووا به الى بيان الفرق بين
 الفرقين وذكرتمسك كل منهما واجاب عن تمسك المعتزلة ثم ان التخصيص المذكور
 بالنظر الى المعنى المصدرى وقد خصصه العرف ايضا بالنظر الى المعنى الاسمي اعني الرزق
 قال في شرح المواقف ومذهب الاشاعرة هو ان الرزق لكل ما انتفع به حتى
 سواء كان بالتغذي او بغيره مباحاً او حراماً واما ما قيل انه بالمعنى المصدرى
 ما يصح انتفاع الحيوان به وبالمعنى الثاني ما ينتفع الحيوان به فيرد عليه ان يصح

يصح به الانتفاع ليس معنى مصدره بالان ان اول بصحة الانتفاع فيقال المعنى الثاني ايضا
 يصح تأويله بالانتفاع **قول** والمعزلة لما استحووا من انه تعالى حتى قد ومجالا
 عليه تعالى ان يمكن العبد من الحرام أي من تناوله لانه تعالى منع من الانتفاع
 وامر بالزجر عنه وهذا مبنى على الحس والقبح العقليين لان يمكن القبح خلقة
 والاقدار عليه متبع عندهم واما على اصلنا فيصح المنع من الانتفاع بالشيء والامر
 بالزجر عنه مع التمكن من كتابه والاقدار عليه وكتابه فان جميع المعاصي
 والقبائح كذلك **قول** قالوا الرزق لا يتناول الحرام جواب لقوله ما لا يتناول
 واشارة الى ان دليل مندهم هو دخول ما لا يسهب للحواب على ما تقرره محله قوله
 الا يبرى انه اسند الرزق الى نفسه بتويز لتقوية هذا الدليل فتوى قوة وهذا
 اسند الرزق الى نفسه ولم يقيدته فلا يرد انه لا يتويز فيه لاختصاص الرزق
 بالحلال لان استفاضة الحلال اذا كان من الاستفاضة كيف يدل على اختصاص
 الرزق بالحلال ولهذا ورد على صاحب الكشاف حيث جعل الاستفاضة للاعلام
 بحال ما ينفقون ان التعبير عما ينفق بالرزق يعني غير استفاضة من الاستفاضة
 حتى اجاب عنه السيد قدس سره بتكلف انه لما كان الرزق في اصل اللغة
 بمعنى الحظ وهو شمل الحرام والحلال تمتك بالاستفاضة انتهى **قول** فلورؤ
 هذا على الكشاف تمسك المص على مندهم بما ذكره في قوله جعل الاستفاضة تأييداً له
 بينها على انه وان لم يصلح ان يكون دليل الا انه يصلح ان يكون تأييداً له **قول**
 ايذاناً بانهم ينفقون الحلال المطلق أي الى الصل الطيب ووجه الايدان هو ما
 اليه بقوله فان اتفاق الحرام لا يوجب المدح وتحريره ان الآية مسوقة للمدح
 بالاتفاق واتفاق الحرام لا يوجب المدح بل يوجب الذم فوجب ان يراد منه
 الحلال فقط **قول** ودم المشركين عطف على قوله اسند به فهو تنوير آخر وتأيد

بعض
بعض تقوية مذمهم يعني لو كان الرزق شاملا للحرام ايضا لم يتوجه المذم في حريم
ما رزقتم الله تعالى لان حريم الحرام ليس بمذموم **قوله** واصحابنا جعلوا الاسناد
للتعظيم والتحيص اي منعوا الاحتياز كنه الاسناد اليه تعالى في بيان الحل بل جعلوه
للتعظيم كما جعلوا الاضافة لذلك بيت الله وما وانه وللحيص على الاتفاق
فان الاسناد الى نفسه تعالى يودن بانه لا دخل فيه لقرنة العبد ومعلوم ان الهالك
في الغيبات ليس من حقوق الفقر والاحتياج فاذا علم ان الله هو الرزاق زال عنه
خشية الاملاق فلا تقوية في الاسناد لذلك المعركة **قوله** والذم منصوب
عطفا على الاسناد اي لا تقوية في الذم المذكور ايضا لمذمهم لان الذم ليس الا
لمعلم ما لم يحركه الله تعالى واما وتخصم انفسهم نصيب الشارع المحلل المحرم واتي لهم
قوله واختصاص ما رزقناهم به اشارة الى دفع ما يرد على اصحابه هو ان
ما رزقنا مختص عندكم ايضا بالجمال فالاسناد ليس الا للايدان المذكور وتوصيه
الدفع ان اختص ما رزقنا بالجمال فان كان متفقا عليه بين الفريقين الا انه
ليس لاجل الاسناد ومستقدا من قبل القرنية الذم على ذلك الاختصاص **قوله**
في حريم الرزاق هنا لا خلاف بين الجماعة والمعرفة ان المراد بما رزقناهم هو
الجمال لان الجماعة ما سمو الحرام رزقا واسندوا الاشياء كلها الى الله تعالى
تمسكوا في ذلك بان المرح والانتصاف بالتقوى يدلان على ان الاتفاق من
الجمال وكذا الاسناد الى الله تعالى عند الاطلاع يفرق الى ما هو افضل
احل واما المعرفة فلا يسمون الحرام رزقا ولا يجوزون اسناده اليه تعالى عن
القباح فلفظ الرزق واسناده اليه تعالى دليلان له على ان المنفق هنا
هو احوال الطلوع انتهى وقد علم من كلامه قدس سره ان قرنية الاختصاص هو الانتصاف
بالتقوى وكون الآية مسوقة لموج المتقين واسناد الرزق اليه تعالى **قوله** وتمسكوا

وتمسكوا عطف على قوله جعلوا اي اصحابنا بعد ما اجابوا عن شبهة المعركة تمسكوا
بشمول الرزق للحرام بقوله عليه الصلوة والسلام في حديث **قوله** واي في حديث
قال لعمر بن قرة بالعاق وفي بعض الروايات مره بالميم المفهومة والرا المشددة
قوله لقد رزقك الله هذه الحديث اخرجه ماجه وابو نعيم من حديث صفوان بن ميه
قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاهه عمرو بن قره فقال يا رسول الله ان
الله قد كتب علي الشقوة فلا اذني اذ رزق الامن في بيك في اذن في العناء
من غير فاحشة فقال عليه الصلوة والسلام لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت
اي عدوانه لقد رزقك الله حلالا طيبا فاخرت ما حرم الله عليك من رزقه مكان
ما حل الله لك من حلاله اما انك لو قلته بعد هذه المقالة لغربتك ضربا وجعا
وقوله عليه الصلوة والسلام فاخرت ما حرم الله عليك من رزقه صريح في ان الحرام
من رزق الله تعالى فالمتناقص من هذا الحديث على موضع الاستشهاد **قوله**
وبانه لو لم يكن عطف على قوله بقوله عليه الصلوة والسلام و اشارة الى الدليل
العقلي وتقريره انه لو لم يكن الحرام رزقا لم يكن من تغذي طول عمره بالربوا
او الميعة مثلا مردوقا والتا ليا طل قوله تعالى وامنوا به في الارض الآية فانه
يحل على ان الكل مردوق قال في شرح المقاصد واجب بانه تعالى ساق
اليه كثر من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمرات ولم يأكل
حلالا ولا حراما في اكله جوابا فانك بعض الفضلاء اقول الجواب اما عن الاول
فهو ان المفروض مردوقا هو البصير قبل البلوغ وقبل ان يصير اهلا لاكتساب
ولو كان بالغا قادرا نفرض انه تعالى لم يسق اليه شيئا من المباح فان قيل فيكون
منسقطا فيباح له ذلك قلنا قد تقرر في الاصول ان المحرم والمحرمة باقيا في
صورة الاضطرار واما عن الثاني فانه تعالى اعلم ما من دابة يتصف

بالرزوقية الآعلى رزقها كما قالوا معنى قولهم كل حيوان يذبح بالتكبير كل حيوان
 يتصف بالمذبوحية ليندفع السمك انتهى أقول توضيح اجواب الثاني ان حاصل
 النقص هو ان دليل بطلان التاكيد فيمن مات لم يأكل شيئا مع تخلف الحكم فيه لانه
 يصح عليه ان ذاب وكل ذابة مردون بحكم الآية مع انه ليس بزوج فاذا
 منع الآية ما ذكر يكون موضوع الكبري ذابة متصفة بالرزوقية لا مطلقا فلا يجري
 الدليل في المادة المذكورة لانهما من دفعه كالتسكك المثال في هذا الكلام لا غير
 عليه وبهذا ظهر ان لا تدفع بين الجوابين فتدبرتم ان بعض المتأخرين شرح
 الكتاب في قال وابن الكمال دفع هذا الاستدلال بان الملازمة مسته وكذا بطلان
 التالي مسلم وانما الثاني في وقوع المقدم اقول المقدمة الاستثنائية
 في القياس الاستثنائي اذا كانت رافعة للتالي فتسليم الملازمة مع تسليم
 انتفاء التالي وبطلان نتيجان نقيض المقدم وبطلان البتة مما منع وقوع
 المقدم مثلا اذا قلنا لو تعدد الاله لفسد العالم لكن التالي منسفي فانه بعد تسليم
 الملازمة بين تعدد الاله وفساد العالم وتسلم انتفاء الفاد يلزم انتفاء
 تعدد الاله فاذا قيل الملازمة المذكورة مسلمة وكذا انتفاء الفاد مسلمة وانما
 الثاني في وقوع النقص فانه ممنوع كان كلاما فاسدا خارجا عن النظام وكان
 وقع سهوا من علم الناسخ وعراده انما الثاني في وقوع التالي فيكون اشارة
 الى منع ان يوجد في عرصة الوجود شخص تغذي طول عمره بالحرام فان الجرم بوجود
 مثل هذا الشخص غير محقق وقد يدعى بان القيان الذين تولدوا من الزواني
 والنعايا وبنات الهواء الذين لا شغل لهم بدون كسب الحرام كثيرا ما يموتون
 قبل البلوغ وقيل ان يصلوا الى صلاحية الكسب فيحقق وجود شيئا من عندوا
 طول العمر الحرام اقول لم يعتدوا بالبيان انها لهم فانها حلال لهم وان

وان لم تكن طيبة قول وانفق الشيء وانفقه اخوان اي متساويان في اكثر الحروف
 الاصول واصل المعنى فبينهما اشتقاق كبير قول وجدت كل ما فاهه نون وعنه
 فاء اي كل كلمة كان فاهه نونا وعينه فاء مثل نذر ونفذ ونفر ونفس ونفت ونفع
 ونفع ونغ ونغى ونفض ونقل وامثالها مما يشتمل على معنى الذباب والزوج قول والطا
 من اتفاق وجه الظهور اطلاق لفظ الاتفاق لانه النسب بمقام المدح من التقييد لانه
 انهم ينفقون من كل جنس من الحلال كانه اقال الامام الاتفاق المذكور في الآية يتناول
 الواجب والمندوب والواجب يتناول افساد من الزكوة والاتفاق في الهاد وعلى النفس
 وعلى من يجب نفقة والمندوب الصدقة كما في قوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم والصدقة
 فكل من هذه الاتفاقات داخل تحت هذه الآية لان كل ذلك سبب لاستحقاق المدح
 وانما قال النظم لاحتمال الاتي قول ومن فسره بالزكوة اي من صرفه عن
 الظاهر المتبادر وفسره بالزكوة اي ابدائها والمنفق بها قول ذكر افضل اقوال
 والاصل منه اما كونها افضل الانواع فلان مرتبة قرب القرائض على ابي
 عندهم من مرتبة قرب التوافل اما كونها الاصل فانه فلانها من اركان الدين
 واصول الاسلام وسائر الاتفاقات من الفروع قول او خصصه بها
 عطف على قوله ذكر لا على قوله فسره فيكون تفسيره بالزكوة مبني على ان
 والفرق بينهما انه على الاول من باب الاكتفاء فيكون ساير وجوه الاتفاق
 مرادا ايضا بتعا وعلى الثاني من باب التخصيص بملاحظة اقرانه بما هو مشتق منها
 اعني اختها وهي الصلوة فان اكثر ما يقترن بالصلوة هي الزكوة كقوله تعالى اجتموا
 الصلوة واتوا الزكوة وغير ذلك من الآيات والاحاديث وفي هذا الاحتمال
 تتعين الزكوة بالارادة ولا يشمل ساير وجوه الاتفاق ولو تبعا لقيام
 المخصص في هذا الاعتبار تأمل فان تعدد المحامل لشيء واحد كالعموم والخصوص

بملاحظه اعتبارات متعدده مما لا يكره وقوعه قول وتقديم المفعول لأن
 أي الجار والمجرور وفي الخواشي الشريفه سمي الجار والمجرور مفعول الفعل
 على الاطلاق تبيينها على انه يجب المفعول بأي بعض ما رزقناهم ينفقون
 وان كان بحسب اللفظ يقدر ههنا موصوف أي شيئا مما رزقناهم ثم ان
 الغرض منه بيان نكته تقدم مما رزقناهم على ينفقون لان تقديم ما حقه التأخير
 يستدعي نكته فاشارة الى ان النكته ههنا مجرد الاهتمام بشان المقدم لكونه
 نصب عين المنفق في مقام الاتفاق لشرفه وعظم خطره المكتسب من انتابته
 تعالى وتسهيل الامر عليهم من اول الوهله واشاره صاحب الكشاف الى ان نكته
 التقديم قصد الاختصاص حيث قال تقدم مفعول الفعل لانه على كونه اهتم
 كانه قال ويخصون بعض المال الحلال بالتصدق ولهذا قال قدس سره اما كونه
 اتم فلنقصه معنى الاختصاص ولما كان يرد على الكشاف ان الاختصاص يستفاد
 من تقييد البعض فلا حاجة الى التقدم عدل المصنف وجعله مجرد الاهتمام على ما هو
 المتبادر من قوله للاهتمام والتسديد قدس سره حاول دفع هذا اليراد عن الكشاف
 حيث قال لا يقال او حال من التبعية يعني عن التقديم للتخصيص فان اتفاق
 البعض يتبادر منه عدم التمول ومن ثمة كان فيه صيانة وكف لانا نقول يجوز
 مع اتفاق البعض للتمول على انه محتمل مرجوح فاذا قدم زال احتمال الكيفية
 الى ذلك تا تلك الفروع بين قوليك اتفق زيد بعض ما له وبعض ما له اتفقوا واكثر
 التي حين ما غفلوا عن ان المصطلح عن الكشاف ليس كلامه عن اليراد والمذكور
 فلما يحتاج الى دفعه قالوا وجه الاهتمام الاختصاص به تعالى شرح الكشاف
 تأمل قول للكف عن الاسراف المنهي عنه لقوله تعالى ولا تسرفوا انه لا يحب
 المرففين وانما خص الاسراف بالذكر مع ان التبذير ايضا مما يجب الكف عنه لان

الاتفاق

هذا معنى على الفرق بين الاسراف والتبذير على ما هو الحق فان الاول نجاة في الكمية
 وهو كجمل مبالغ في التمول والتبذير نجاة في موقع الحق وهو كجمل يواضعها سبحانه

لان معنى عنه ايضا لقوله تعالى ولا تبذروا ثمن الاله شاع ان الاسراف في الخرفات
 منطه لان مدح به فاذا وجب الكف عنه فمع التبذير الذي هو احتش من تعوله
 تعالى ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين الآية بالطريق الاولى في الآية
 اشعار بان التقيد بجميع المال ممنوع عنه لكن هذا في حق من لم يصير على الاصابة
 والا فقد تصدق ابو بكر رضي الله تعالى عنه بجميع ماله ولم يتكره النبي صلى الله تعالى
 عليه وسلم قول من جميع المعاون بالذال وفي بعض النسخ بالواو وبدل الواو
 وهو اسم لموضع المعون والمال واحدا فان كل ما اتاهم الله تعالى من النعم الظاهر
 المتعلقة بالابدان كالمأكل والمشرب والملابس والمسكن والمراكب وغيرها والنعم
 الباطنة المتعلقة بالقلوب والارواح كالعلوم والمعارف معدن وموضع
 معونة يعان بها المحتاجون اليه فالغنى بماله وذو الجاه به كجابه وشفاعته وذو العلم
 بتعليمه وذو القدرة بنصر العاجزين قول ويؤيده اي يؤكدون المراد بالاتفاق
 ما يتم ان يكون بالمال او بغيره من الكمان قوله عليه الصلوة والسلام ان علما
 لا يقال به اي لا يحدث به يدل عليه اخوجه الطبراني من حديث ابى هريرة رضي
 الله تعالى عنه من قوله عابظ مثل الذي تعلم العلم ثم لم يحدث به كمثل الذي كثر الكثر
 ولا يتقونه وقال حكيم الجود التام بذل العلم فان متاع الدنيا عرض رائل
 ينقص الاتعاف والعلم باق يريد النشر والاتفاق قول واليه اي الى
 احتمال ان يراد بالاتفاق من جميع المعاون ذهب من قال في معنى الآية
 وما خصصناهم من اوار المعرفة يفيضون اي على القوابل والمستحقين
 فتكون كلمة من التبعية اشارة الى التجنب عن وخامة الاسراف والتبذير
 والمحافظة على حال الطالبين حتى لا ينفقهم باليسعة قابلياتهم فيفسدوا و
 تقسدا واو الرزق على هذا الاحتمال وان كان يعنى جميع النعم ظاهرة وباطنة

اثبات هذا الذاهب خص انوار المعرفة بالذكريات والاشارة الى ان العلم
 التام والوجود الكامل بذل الحكمة والعلم والمعرفة **قوله** هم مؤمنوا اهل الكتاب
 ذكر المصنف في توجيه العطف في الآية اربعة اوجه وهاصلها ان المعطوف اما
 ان يكون مقابلا للمعطوف عليه بيانه اوله على الاول اما ان يكون المعطوف عليه
 الذين يؤمنون بالغيب او المتقين وعلى الثاني اما ان يكون المعطوف مقابلا للمعطوف
 بالذات او طائفة منه **قوله** كعبدان بن سلام تحييف اللام واما ابن سلام
 بتشديده فهو ابو عبد القاسم وروى ابن رباح ان عبد الله من ولد يوسف
 الصديق كان اسمه المصين فسماه النبي صلى الله عليه وسلم كعبدا **قوله** واضراب
 اي امثاله قال قدس سره الجمهور على انه جمع ضرب بفتح الضاد وغند صاب
 الكتاب بكسر با فعل بمعنى المفعول كما تظن وهو الذي يضرب بالمثل ولا بد
 ان يكون مماثلا للمضروب فيه ويعضد مثل وشبه انتهى قيل ويعضده كثرة
 امثاله كضعف وصنيف وقسم وشبه ومثل وتد وضد وليس بجمع ضرب
 كما تراه وشريف لان جمعه على اضراب ضرب الشئ مثله وتسلكه فالاضراب
 بمعنى الاشكال والاضراب بمعنى الامثال **قوله** معطوفون خبر بعد خبر هكذا **قوله**
 واخرون معتم ومفاد الخبر الاول ان المراد بالموصول الثاني مؤمنوا اهل
 الكتاب كعبدان بن سلام وامثاله ومفاد الثاني ان الموصول الثاني
 معطوف على الموصول الاول سواء كان موصولا بما قبله او مفضولا
 ومفاد الثالث انها صفتان للمتقين مراد ابهاما ذوات متغايرة و
 قدم هذا الوجه لرجحانه على غيره لمزيد ملائمة بقوله وما انزل من قبلك ولكون
 التعابير بين المعطوفين فيه بالذات على هو الاصل في العطف ولكون
 اتصافهم بالتقوى امر اظاهرا في الاولى وخالفهم فيهم ثلثا يوم عظيم

قون

عظيم على المتقين وخروجهم عنهم **قوله** وقول اخصين تحت اعم ارادوا اخصين
 الموصولين مع صلتهما وبالاعلم المتقين هذا على تقدير ان يراد بالمتقين الموصوفين
 بالتقوى واما اذا اريد المشار بقون للتقوى فلا يدخل الثاني فيتم **قوله** او الموصوفين
 بالولئك؟ **قوله** هم مؤمنوا اهل الكتاب بيان للتعاير الثاني بين الموصوفين
 المندرجين تحت المتقين والمشار اليه بالولئك هم الاولون اي المعطوف عليهم
 وخبر قوله المراد قوله الذين آمنوا عن شرك وانكار اي آمنوا بعد ما كانوا مشركين
 غافلين عن جميع الشرايع غير ملتهبين ملة من ملل الانبياء عليهم الصلوة
 والسلام كونهم اميين لا يعلمون الكتاب الا ما في كتاب الله تعالى **قوله** وايضا
قوله وبهؤلاء اي المراد بهؤلاء المعطوفين اعني الذين يؤمنون بما انزل
 اليك **قوله** معابلوهم اي الذين آمنوا بالقرآن والترمو املته عليه الصلوة
 والسلام بعد ما آمنوا بالكتب المنزلة قبل الترموا العمل بموجبها فلا يرد
 ان سائر المؤمنين يشاركونهم في هذه الصفات التي يشتمل عليها مقبول
 المعطوف وانما قطع يكون المراد ما ذكر حتى اوجب التعاير الثاني بين المعطوفين
 مع انه يجوز ان المراد بالثاني عين الاول ويكون العطف لتعاير الاوصاف
 كما ذكره بعده بقوله ويجعل ان يراو بهم الاولون؟ لانه الظاهر المتبادر من تكرير
 الموصول وكذا ذكر للتكرير كونه في الاحتمال الذي ذكره دون هذا الاحتمال
قوله فكانت الآيات وبها قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب الآية وقوله
 والذين يؤمنون بما انزل اليك الآية **قوله** تفصيلا للمتقين اي تقسما لهم
 الى القسمين لاوصفا كما شفا لان قسم الشئ ما كان اخص منه ومندرجا تحته و
 الوصف كما شفا لابدان يكون مساويا **قوله** او على المتقين عطف على
 قوله الذين يؤمنون؟ اي او معطوفون على المتقين وتوسيط بين اجمال التوا

الاول لكونه مناسب الاحتمال الاول في كونه تقصيلاً للمتقين على ما اشار اليه
 المصنف بقوله فكافة قال هري للمتقين عن الشرك والذين آمنوا من اهل الملل لان هذا
 القول لدفع ما يرد على هذا العطف من ان الذين يؤمنون بما انزل اليك الآية دخل
 في المتقين والعطف يقتضي عدم التحول ووجه الرفع ان المراد بالمتقين هم الذين
 اتقوا عن الشرك ولم يكونوا اهل مله لا مطلق فلا يدخل فيهم الذين آمنوا الآية لا تتم
 من اهل الملل فكل من المعطوفين اخضع من مطلق المتقين مندرج تحته فيكون العطف
 تقصيلاً لبقى الكلام في وجه تخصيص المعطوف عليه بوصف الاتعاء مع اشتراكها
 في مطلق الاتعاء فقد يقال هو لا يذان بتشرهم عن حالتهم الاولى بالكلية لانها
 من حال القباية والمبانيه للشرايع كلها الموجبة للاتعاء عنها بخلاف الآخرين
 فانهم غير تاركين لما كانوا عليه بلزة بل متمسكون باصول الشرايع التي لا
 يختلف باختلاف الاعصار **قوله** ويجعل ان يراوهم الاولون باعيانهم
 ابي يحتمل ان يكون المراد بالوصول الثاني عين ما اراد بالوصول الاول وهم
 الذين آمنوا عن الشرك والانكار فتجد المعطوف والمعطوف عليه ذاتاً و
 تعابيراً مفهوماً **قوله** ووسط العاطف ما دفع ما ورد على هذا الاحتمال
 من ان العطف شايه لاقتضائه المعايير بين المعطوفين وسيأتي وجه الرفع
قوله كما وسطه بتكثير الامثلة لتوسيط العاطف بين الصفات على
 ان عطف بعضها على بعض كثير في الكلام بناء على تعابير المفهومات وان
 كانت متحد في الذات ويكون بالواو وغيره كما في احواش الشريفة
 ومنها ايضا باني هناك تقصيلاً هو ان واو العطف ان توسطت بين الذات
 اقتضت تعابيراً بذات وان توسطت بين الصفات اقتضت تعابيراً
 بحج المفهومات وكذا الحكم في التاكيد والبدل ونحوهما وان وقعت فيما

٢٤١
 وان وقعت فيما يحتملها على سواها كان الحمل على التعابير بالذات اول فلا يحكم في
 مثل زيد عالم وعامل بان الحمل على تعابير الذات اظهر وقدير في الآية الكريمة
 الحمل على عطف الصفة بان وضع الذي على ان يكون صفة فالظاهر عطفه على
 الموصول الاول على انه صفة اخرى للمتقين بلاهتيم **قوله** الى الملك القرم
 وهو في الاصل النحل المكرم الذي لا يحمل عليه والمراد السيد المحام وهو من
 اسماء الملوك ومعناه العظيم السهمه لانهم عظمت همتهم اولانهم اذ انتموا باه
 فلما يقدر احد على صرفهم عما هموا به ولبث الكنية وهي اجش واليث ما اول
 بالشيء لان الكلام في توسط العاطف بين الصفات والمردوم وهو موضع
 الازدحام اى معركة القتال **قوله** يلهف زياًة للحارث ،
 الصياح فالقائم فالآيب ، كهدف كلمة يتحسر بها ويحزن وهو من كفا
 وهو الشعر لابن زياًة بفتح الزاى وتشديد الياء التحانية المنشأة بعد
 الالف موقدة فالجواب بالقول الحارث بن عمام الشيباني ايا بن زياًة
 ان تلقى لا تلقى في التعم العازب ، ومعنى البيت الاول يا حسرة ابي
 من اجل الحارث فيما حصل له من مراده وانصف به من الصفات المتعابرة
 وقيل تهكم به لان الحارث بوعد لابن زياًة بالفضل ثم نكص عن جوابه و
 الصياح المغير صياحاً والعطف بالفاء للترتيب في الاضاف اي صبح فقم
 وآب سالماً وبعده وانه لولا قيته لآب سبفانامع الغالب ارادى
 لكنه التفت ادعاء نظهور ان القيلة له **قوله** على معنى انهم الجامعون
 آه كلمة على متعلقة بقوله وسط وانشاء الى وجه اندفاع ما ورد على
 هذا الاحتمال على ما وعدناه وحاصله ان فائدة العطف بين الموصولين
 مع عدم تعابيرهما واتحادهما ذاتاً هي الجمع بين معاني الصفات التي تد

يعني ابن زياًة انك انت ازجدن لا تجدن راى الانعام
 في الامام العبيد بن خلف العازب من غزيت ابل
 اى اجبت في المامى
 اى سيفه وسيفى منى كانه
 كسى من قتل
 وهدوم
 سجد

عليها الصفات وهي في جانب المعطوف عليه الايمان بالغيب وفعل ما
يصدق من قامة الصلوة والانتفاء وفي جانب المعطوف الايمان بما انزل
الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبما انزل الى الانبياء الماضين عليهم الصلوة
والسليم **قول** بين الايمان بما يدركه **ب** إشارة الى الصفات الملول
عليها في جانب الموصول الاول فان الايمان بما يدركه كالعقل جملة اي اجمالا
يدل عليه قوله الذين يؤمنون بالغيب لانه يتناول الايمان بالغائبات
على الاجمال وان عجز العقل من اذراك تفصيله **قول** والاثبات بالبر عطف
على الايمان والتصريح بقوله بما يصدق راجع الى الايمان اي بما يكون مصداقا
للايمان وامارة من العبادات البدنية والمالية وهذا يدل عليه قوله ويقيمون
الصلوة ومما رزقناهم ينفقون **قول** وبين الايمان بما لا طريق اليه غير التمسك
عطف على قوله بين الايمان بما يدركه العقل **ب** وإشارته الى ان الصفة
التي دل عليها الموصول الثاني هو الايمان التفصيلي بهذا المنزل وبما انزل
قبله لكن شار بقوله بما لا طريق اليه غير التمسك الى ان الواقع صلة للموصول الاول
وان ايمانا اجماليا بالغائبات لانها بما يدركه العقل ابتداء لان معنى
الايمان بالغائبات التصديقي باحوالها مني موضوعات لقضايا موضوعها
ومحولاتها امور معقولة لا محسوسة كقولنا انه واحد وصفاة ازلية والبعث
وما تبرزت عليه حوق فان كلام من هذه الامور معقول لا محسوس وانما معنى
الايمان بما انزل اليك الآية فالصدق بانها حوق ومن عند الله تعالى وهذه قضية
محوها وان كان امر عقليا لكن موضوعها امر محسوس مثل قولنا محمد رسول
الله لاننا نرى ان المنزل مما لا سبيل الى اذراكه ابتداء سوى حس التمسك وهذا
التحقيق انه رفع ما اوردنا من ان الايمان بالبعث وما تبرزت عليه

ومن القضايا ما يكون كل موضوعها محسوسا
محسوسا كقولنا اشرايق بين وباردوا باليوت
موضوعها معقولا ومحسوسا فغير محسوس
لانواع المحسوس بالمعقول **سنة الله**

تأخره الشارح مما لا طريق اليه غير التمسك مع انه دخل في الايمان بالغيب كما
قول وكرر الموصول **ب** ولما كان المتبادر من عادة الموصول المعطوف
هو التعاريف الثاني المتناهي للتأكد الذي هو مدار هذا الاحتمال اشار الى
ان اعادته وتكريره لثبته وهي التبيين على تعاريف التبيين اي الصفات المعطوفة
والمعطوف عليها كان الموصوف باجدها يعاير الموصوف بالآخر وتبين سبيل
اي العقل والنقل فان التكرير له لانه على الاستكمال في تعاريف سبيل الادراك
فيها تعاريف اذ انما تستلزم للتبين **قول** او طائفة منهم بالبر عطف على
قوله الاولون اي وكما ان يكون المراد من الموصول الثاني طائفة من الاولين
اي الذين ارادوا بالموصول الاول بان يكون المراد من مطلق من آمن بالغيب
سواء كان شركا او كافرا او لا فيدخل منهم مؤمنوا اهل الكتاب فيكون عطف
الموصول الثاني على الاول مع دخوله فيه من عطف الخاص على العام تعظيما
لشانه واليه شار بقوله وذكرهم مخصصين بفتح الصاد والاول عن الجملة اي
عن جملة ما اراد بقوله الذين يؤمنون بالغيب الآية مع انهم فهم كما ذكره جبر
وميكائيل بعد الملائكة مع انه راجعا فيهم **قول** تعظيما لشانهم اي شان مؤمنين
اهل الكتاب له لانه على انهم جميعا بين الايمان اصالة اي الايمان بالقرآن
والايمان بالكتب المتقدمة بخلاف من آمن بعد الشرك والاشراك فان ايمانه
بالكتب المتقدمة ليس اصالة بل في ضمن ايمانهم بالقرآن المصدوق لما تقدم من
الكتب في بعض النسخ اشادة بذكرهم بالادلة المهمة وهي رفع الصوت
بالشيء يقال اشاد بذكره اي رفع من قدره **قول** وترغيبا لامثالهم
اي الذين آمنوا بالكتب السابقة لكن لم يؤمنوا بالقرآن في ان يؤمنوا به ايضا
كما آمن هؤلاء المؤمنون من اهل الكتاب فيستحقوا المدح والثناء كما استحقوا

والمصداق تباركاً غير هذا الاحتمال وجعله وجهاً رابعاً الى ضعفه لان جعله من عطف
 على العام تعظيماً لثان مؤمنى اهل الكتاب وهم تفضيلهم على غيرهم وهو يفضي
 الى تفضيلهم على الخلق الراشدين وهو خلاف اجمع الائمة واعتقده ^{الائمة} قوله
 والازل اصل الشيء اي تحريكه من علو الى اسفل وكذا التنزيل الالهى يعتبر ^{التنزيل}
 بواسطة ما يدل عليه من الكثير بخلاف الازل فانه اذا قوبل مع التبرج كما في
 قوله تعالى آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب
 الذي انزل من قبله يتبادر منه الازل دفعة واما النزول فلكونه مطاوعاً لها
 حركة منه اليه ^{قوله} وانما يلحق بالمعاني بتوسط لموتة الذوات الحاملة لباراد
 بالحق التعلق للعروض كما هو شايع اى الازل وكذا التنزيل ^{الازل}
 بالمعنى بتوسط تعلقه بالاعيان المستبعدة لها وغرضه من هذا الكلام دفع ما
 اتهم من ان الازل بالمعنى المذكور من خواص الاعيان اذ لا يتصف بالحركة
 حقيقة الا المتغير بالذات من اجزاء الافراد وما يتركب منها دون الاعراض
 سواء كانت قارة يمكن اجتماع اجزائها كاللون او سائلة يمتنع فيها ذلك
 كالصوت الذي هو جنس للكلام فكيف يتصور انزاله وتنزيله وتوجيهه
 ان وصف الكلام بالنزول وصف له بوصف مبتدع كما يقولون نزل من
 القصر حكم الامير الى حاملة وبتلغها فالانزال مستعمل في معناه الحقيقي وانما
 التجوز في نسبة الى الكلام فهو مجاز عقلي لا لغوي وقد سيج في شرح ^{الديباج}
 تحقيق جمع اليه بعض المحققين فذكر وقال بعض الفضلاء وهو انما يلحق المعاني
 بتوسط لموتة الذوات الحاملة كما في انزال القرآن او للنفوس الالهية
 عليها كما في انزال التوراة فانها تركت مكتوبة في الاواح ^{الازل} ليس غرضه بيان
 القصور في عبارة المصداق وانت تعرف ان المراد بالمعنى ما يقابل اجسام

انزال الكلام

صحة

الاجسام بتغير المقام فلا يحصل المرام انتهى اقول وانت تعرف ان النسخ ليس
 عقيباً قائماً بالغير بل هو جسم مادى يلتصق باللوح او القرطاس ولذا يزول
 بجله فيحصل المرام ويتم الكلام ^{قوله} ولعل نزول الكتب الالهية هو بريد في دفع
 ما يرد على قوله وهو انما يلحق به من انه انما يتم اذا كان الملك النازل بكلام الله تعالى
 حاملة وهو حال لانه معنى اذنى قائم ببناءه تعالى لان كلام الله تعالى هو التحقيق هو
 الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازل بصفة الازلية التي هي مبداء ما يلحقها
 كما ان كلامنا هو الكلمات التي رتبنا ما في حياتنا فكما ان تلك الصفة قديمة
 فكذلك تلك الكلمات المرئية ايضا يجب وجودها العلمى الازلية ولا تعاقب
 بينهما في هذا الوجود وسمى كلاماً لغوياً وانما التعاقب بينها في الوجود خارج
 وبحسب هذا الوجود يسمى كلاماً لفظياً وتقريره دفع ان الكلام النفسى بمنزلة
 الروح للكلام اللفظى المتركب من الالفاظ والحروف فيتلحقه الملك من انشاء
 تلقفاً اى اخذاً سريعاً دقيماً روحانياً اى معنوياً غير مكسب كسوة الحروف
 والاصوات فينزل به ويليقه الى الرسول عليه الصلوة والسلام وبيانه ان كلاماً
 عالم يكن في ذاته مرتكباً من حروف مقطعة متوقعة على توجهات متعاقبة قادراً
 لا يكون الا بسرعة لان ادراكه انما يكون بطريق التمثل والارتسام في العلم
 تتلوا دقيماً على نحو تمثل المعاني بصور خيالية مشتملة على اجزاء كثيرة من غير
 تقدم وتأخر بينها والموجب لبطؤ الادراك تتوحد الهوا المتكثيف بكيفية
 الحروف المقطعة الخارجة عن مجازها لان ذلك الهوا المتوحد يوصل تلك
 الكيفيات الى الضمخ متعاقبة حروف فحينئذ ادراك بعضها الى
 انقضاء بعض وانصراء على التعاقب فيلزم البطؤ فاذا كان ادراكه بطريق
 التمثل والارتسام الرضى يكون بسرعة وان كان كلاماً طويلاً ما يروى عن بعض

فواض عباد الله تعالى انه تلافى مقدار الحجة فاما يمكن ذلك بهذا الطريق والى هذا
 اشار المصنف في آخر سورة التورى قول او يحفظ من اللوح عطف على قوله
 يتلقى الملك اشارة الى وجاهة كيفية نزول الملك بالحكام الالهى اى او يكون
 نزول على الرسل على نبينا وعليهم الصلوة والسلام بان يكون الله تعالى فى اللوح المحفوظ
 صور الكلمات الدالة على الكلام النفسى ويكون فى الملك علما ضروريا به فيقرأه ويحفظه
 وينزل فيلقى الى الرسول وفى البخارى ان البرث بن هشام سأل رسول الله
 صلى الله تعالى عليه وسلم فقال يا رسول الله يا نبيك الوحي فقال رسول الله صلى الله تعالى
 عليه وسلم احيانا يا نبي مثل صلصلة الجرس وهو أشد على فيفصم عني وقد وعيت
 ما قال فاحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فاعني ما يقول وهذا مما يؤيد ما ذكره المصنف
 من الوجهين في كيفية نزول الكتب الالهية على الرسل على نبينا وعليهم الصلوة والسلام
 قول والمراد بما انزل اليك القرآن هو هذا جواب سؤال ودورها فى الكشف
 والمصنف الكفى بذكر الجواب عن ذكر السؤال لدلالة عليه والسؤال هو ان قوله بما انزل
 اليك ان عنى به القرآن بأسره فلم يكن فلك من لا وقت ايمانهم فكيف قيل انزل
 بلفظ المضى وان اراد مقدار الذى سبق انزاله وقت ايمانهم فهو ايمان ببعض المنزل
 واشتمال الايمان على الجميع سابقه ومرتببة واجبة حاصل الجواب باختبار الشوق
 الاول ودفع محذوره وانما احذاره لانه المطايع لمقتضى الحال والمناسب
 لما يعقبه من ترتب الهدى والقلاح الكاملين ويؤيد به ايضا ان ما انزل قول
 بما انزل من قبلك وانما يقابله مجموع ما انزل اليه لا بعضه وكذا قوله يؤمنون فانه
 بدلالة على الاستمرار يدل على عدم الاقتصار على ما تحقق نزوله فى الماضى كما قيل
 يحد دون الايمان شيئا فشيئا على حسب تحدد الانزال كذا فى الحواشى التفسيرية
 قول تغليبها للموجود على ما لم يوجد وتمزيقا للمنظر منزلة الواقع فى الحواشى التفسيرية

قول مقتضى الحال لان المقام
 مقام روح المتقين وهو بالايمان بكامل
 سعادته

فى الحواشى التفسيرية ذكر للتعبير عن الماضى والمترقب بصيغة الماضى وجهين احدهما
 تغليب ما وجد نزوله على ما لم يوجد وحقيقته ان انزال جميع القرآن معنى واحد يشمل
 على ما حقه صيغة الماضى وعلى ما حقه صيغة المستقبل فغير عنهما معا بصيغة لما
 ولم يعكس تغليب للموجود على ما لم يوجد فذلك من قبيل اطلاق اسم البراءة على الكحل
 والثانى تشبيه المجموع المنزل بشئ ينزل فى تحقق النزول لان بعضه نازل وبعضه
 نازل وبعضه منتظر سينزل قطعا فيصير انزال مجموعها بانزال ذلك الشئ
 الذى نزل فيستعار صيغة الماضى من انزاله لانزال المجموع وقد اوضحنا فى فصلنا
 ما يتوهم من لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى كل واحد من الوجهين ولا يشبه عليك
 ان المجاز المرسل والاستعارة المذكورتين متعلقتان بصيغة انزل وصدما
 بلا اعتبار لما دونه انتهى فليس لا يقال قد صرح فى المصنف بانك لا تستعمل الفعل
 والتصفة الا بعد تقدير الاستعارة فى مصدرهما واذا كان الاستعارة
 فى الفعل ههنا بدون استعارة مصدره يكون ما ذكرنا فى ذلك التصريح
 الا ان نقول المراد بذلك انك لا تستعمل الفعل باعتبار مادة الابد اعتبارا استعارة
 مصدره وهذه الاستعارة انما هى باعتبار الفعل ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره
 فى حواشى المطول حيث قال ان التعبير عن الماضى بالمضارع وعكسه بعد استعارة
 بان يشبه غير الحاصل بالحاصل فى تحقق الوقوع ويشبه الماضى بالماضى فى كونه
 نصب العين واجب المشاهدة ثم يستعار لفظ احدهما للآخر فعلى هذا
 يكون الاستعارة فى الفعل على قسمين احدهما ان يشبه الضرب الشديد
 مثلا بالقتل ويستعار له اسم من يشق من قبل بمعنى ضرب ضربا شديدا والى
 ان يشبه الضرب فى المستقبل بالضرب فى الماضى مثلا فى تحقق الوقوع يستعمل فيه
 ضرب فيكون المفعول المصدرى اعنى الضرب موجودا فى كل واحد من المشبهة

التفائل خطيب زاده فى حواشيه
 على حاشية الكشاف هـ

مولانا ميرزا جان

والشبهه بكنه قيد في كل واحد منها بقيد معيار لصيد الآخر فصح التشبيه لذلك انتهى كلام
القائل اقول وجه التأييد هو ان فيه تصريحاً بان المصدر في القسم الثاني
على حقيقة لم يتغير وانما التعابير بين الصيغ فكيف يكون استعارة الفعل
بتبعية استعارة والاستعارة في حقيقة وقد اوضح الاستاد والعلامة في بعض
رسائله بطريق التوارد حيث قال ومن البين ان المصدر في حاله لم يتغير معناه
فكانت الاستعارة في الصيغة والهيئة او لانهما الدالة على الزمان الماضي
وبواسطه كانت الاستعارة في الفعل كما كانت بواسطة المصدر والفرق
ان هذه الاستعارة في الفعل بواسطة جوهرة ومادة وما نحن فيه بواسطة صورة
وهي في اصل الكلام ان الاستعارة بتبعية في الفعل ما بتبعية مادة التي هي المصدر
او بتبعية صورة وهي فانها موضوعة للزمان كمن في مادة موضوعة متصرف
فيها لتلايد ونحوه وجرح على ما صرحوا فكما ان المادة الموضوعه للحدث بلاهية
الهيئة يجري فيها التشبيه اصالة بتبعيتها في الفعل كذلك الهيئة يجري فيها
ذلك بلاهية المادة فالقول بان الاستعارة في كليهما بتبعية المصدر كمن
في احدهما باعتبار مادة المصدر وفي الآخر باعتبار بقده الذي هو الزمان المحدث
للهيئة اعتراف بان الاستعارة بتبعية الهيئة فيعود على اخاره بالنقض
وعمن صرح بان الاستعارة تجري في الفعل باعتبار الزمان كالمصدر والعلامة
المحقق عضد الدين حيث ذكر في الفوائد الغياثية ان الفعل يدل على النسبة
ويستدعي حدثاً وزماناً والاستعارة متصورة في كل من التثنية وفي النسبة
كهنرم الامير الجيوش في الزمان كما دى اصحاب الجنة وفي الحديث نحو بشرهم
بعذاب اليم هذا كلام وفيه اشارة الى ان التشبيه في التعبير عن المستقبل
بلفظ الماضي للزمان للحدث فتكون هذه الاستعارة بتبعية الهيئة لا المصدر

لا المصدر والجن تهتف والانوار ساطعة: والمحق يظهر من معني ومن كلم: ثم
ان المعجزة في الاستعارة بتبعية ان بتبعية الغير سواء كان ذلك الغير ما يجري في
الاستعارة اصالة بان يكون لفظاً كالمصدر او لا بان لا يكون لفظاً كالهئية
فانها ليست لفظاً لانها ليست بمجموعة على ما صرح به في جوانبي المطالع فلا يرد
ان المجاز مطلقاً من تمام اللفظ فلا يتصف به اللفظ باعتبار مجرد الهيئة بل
المادة ثم اعلم ان العلامة التقاربي اجاب عن لزوم الجمع بين اللفظ والمجاز
بان الجمع هو ان يرد باللفظ معناه الحقيقي والمجازي على ان كلا منهما مراد باللفظ
وهنا اريد بالمعنى الذي بعض اجزاء من افراد الحقيقة وون البعض واعترض عليه
بان يلزم منه صحة ان يقال لاقتل الماسد وبراو الرجل الاسد مع انه ذكر في التلويح
انه لا يصح واجيب عنه بانه مشروط بان يكون الكل موجوداً له اسم وفيه لانه
للجزء كالانسان المركب من الرقبة وغيره والمركب من الرجل والاسد ليس كذلك
اعتباري محض لا لشك ان ليس لكل منهما اي الماضي والمستقبل اسم وحده ولو سلم
فليس هذا الكمال للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه على ما صرح به في التلويح وليس لاراد
ايضا بمعنى انه اذا اتفق الجزء اتفق على ما صرح به في هاشيتي شرح المختصر اقول ويحقق هذا
الطراب هو انهم صرحوا ان التركيب قد يكون اعتبارياً بان يكون هناك عدة امور
يعتبرها العقل امراً واحداً وليس بواحد حقيقة وربما يقع بازاء اسمها كالعسكر وقد
يكون حقيقياً بان يحصل من اجتماع عدة الموجودات حقيقة واحدة: وحده حقيقة
مختصة بالذوات والآثار ولا شك ان تركيب القرآن من مثل الاول لانه
واحد في الحقيقة بل هي عدة سور وآيات اعتبرها التشريع واحداً وسماها
باسم القرآن وليس التركيب من البعض الماضي والمستقبل من متقابل هو تركيب
العشرة من الاحاد والعسكر من الافراد لا تركيب الانسان من الرقبة وغيره وان

بلازم للجواب بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه اذ كثيرا ما تصور جزءا منه كآية سورة
ولا يخطر ببالنا كل القرآن واما استقاؤه بايقاظ الجزء فمن قبل استقائه
باستقاء فرد واحد فقلنا من قول ونظيره اي نظيره ما انزل اليك كلا وحجج
والنزول قوله تعالى حكاية عن الجن انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى عالم
الوجهين اما ان يعبر في قوله سمعنا او في كتابا او في انزل لان القرآن كله
لم يكن منزلا ليلا حتى فسماعه وتسميته كتابا وانزاله كل منها يحتاج الى ارتكاب
بجاز وتاويل والتيسر قدس سره اعتبرهما في انزل حيث قال في وجه
الآية لان المراد بقوله كتابا هو المجموع لانه المتبادر عند الاطلاق خصوصا
اذا قيد بكونه منزلا من بعد موسى لبعضه ولا القدر المشترك منه وبين كونه قد عبر عن
انزاله بل بلفظ الماضي مع ان بعضه كان مترقيا فوجب ان ياول بالجدالتا والذين
واما قوله سمعنا فالظاهر فيه تعليب المسموع على المسموع في ايقاع السماع عليه
انتفىح على هذا يجب ان يحل النظر على معنى المثال لا على ما هو المتعارف وهو ما كان
مثلا للشي في الاعتبار في غير تلك المادة ومعلوم ان انزل عين ما نحن فيه
لا مثل له وظاهر عبارة المصنف ان كونه نظيرا باعتبار سمعنا حيث قال فان الجن
لم يسمعه جميعا اي في ليلة الجن وان سمعوا الآن جميعه فيكون قوله ولم يكن
الكتاب كله منزلا منتمه ما قبله في قوة اذ لم يكن الكتاب في التبعية بصيغته
للتعليب والتزيل ويجوز ان يعبر كونه نظيرا بحسب الكتاب لان المتبادر منه كذا
قدس سره ولم يكن ما سمعوه كله **قوله** وما انزل من قبلك عطف على قوله ما انزل
اليك في اصل كلامه ان المراد بما انزل اليك القرآن كله والمراد بما انزل من قبلك
سائر الكتب المنتهية الى الشرايع ما جمعها **قوله** والايان بها جملة اي الايات
ما انزل اليه وما انزل من قبلك اجمالا مع قطع النظر عن تفصيل ما فيها من

٢٣٣
من الشرايع والاحكام فرض عين اي فرض على كل مكلف بان يؤمن بان جميع
الكتب حق وقوله والايان مبتدأ وجملة تميز وقوله فرض عين خبره **قوله**
وبالاول اي الايمان بالاول وهو ما انزل اليه عليه السلام فهو عطف على قوله
وقوله تفصيلا يميز اي الايمان به على سبيل التفصيل بان يؤمن بتفصيله
من الشرايع والاحكام وقوله من حيث اما مستجدون اي مكلفون بها يصلح
تعليل لقوله فرض بمعنى انما كان الايمان التفصيلي بالاول فرضا لان ايقاع
اوجبه علينا علما وعملا ولا يمكن الصيام بالابعد العلم بتفصيله بخلاف الشرايع
فان تفصيله ليس بفرض علينا لاننا لم نحلف به الا ان حتى يلزمنا معرفة على
التفصيل **قوله** ولكن على الحكاية اي ان قام به البعض بسط عن البيان
فان تحصيل العلم بتفصيل الشريعة المحمدية غير واجب على الكمل بل الواجب وجود
شخص يعلم جميع الاحكام الشرعية الاصلية والفرعية حتى اذ ذكر الفقهاء
انه يحرم على الامام اخلاء مسافة القصر عن شخص يضر على تفصيل الدلائل
بحيث يتمكن معه من ازالة الشبهة والزام المعاندين وارشاد المشركين
وتبسي المنصوب للذنب وكذا يحرم عليه اخلاء مسافة العدو عن شخص يطلب
الشريعة والاحكام العلية التي يحتاج اليها العامة وقيل الواجب وجود
شخص متصف بالوصفين المذكورين في كل اقليم وقيل في جميع المعمورة
قوله لان وجوبه على كل احد يوجب الحرج وفناء المعاش لان الايمان
بتفصيله يتوقف على ادوات لا يحصل الا في مدة متطاولة بانظار
دقيقة فتعرق تحصيلها العمر ويفضي الى تعطيل غيره من المقاصد الدينية
والدينية فيتمثل ام المعاش والمعاد **قوله** اي يوقنون اي ايمانهم
اي المراد بالايان هنا ليس مطلق الايمان المشترك بين مؤمنى اهل الكتاب

وبين من عداهم بل لا يعان المقيد بهذا القيد فلا شك انه مخصوص بمسمى
 وعرضه من لك وقع ما يرد على قوله وبالآخرة هم يوقنون ان المنحصر
 المص والمروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان المراد بالدين يؤمنون
 اليك لآية مؤمنوا اهل الكتاب فلا بد ان يذكر فيه ما يخصهم ولا يوجد في غيرهم
 من اهل الكتاب والايقان بالآخرة مشترك بينهم وبين من عداهم فلا يكون
 بهم ووجه دفع ان المراد بالدين المطلق ولا شك ان الخاص مخصوص بهم دون
 عداهم من اهل الكتاب **قول** واختلفتم في مجرور معطوف على ان الجنة التي
 هي مجرورة عن البيانية واحتمال كونه مرفوعا عطفا على المرفوع اعني ما مرفوع او
 مرفوع لانهم كانوا مستقرين على ذلك الاعتقاد والفاقد على ما بينه
 قوله كانوا كذلك مستقرين على هذا الاختلاف في الرفع يعنون بالمعنى
 فمن قدمه لزم ترجيح المرفوع لا اقل **قول** وتقديم الصلة لفظ الصلة كما يطلق
 فيها هو المشهور على صلة الموصول كذلك يطلق على الجار مع المجرور المتعلق بالفعل
 وهو المراد به هنا لان قوله وبالآخرة متعلق بوقنون وقوله وبناء معطوف على
 المضارف لا على المضارف والاولى لا معنى لتقديم البناء وهو ظاهر وان العلامة
 الشريف قدس سره قال في شرح الكتاب يريد ان هناك تعيين احدهما
 تقديم النظر الذي بالآخرة ويصيد تخصيص ايقانهم بالآخرة اي ايقانهم
 على حقيقة الآخرة لا يتعداها اليها هو على خلاف حقيقةها وفي ذلك تعريف
 بان ما عليه مقابلوهم ليس من حقيقة الآخرة في شيء كما قيل بوقنون بالآخرة لا
 بخلافها كما اهل الكتاب الثاني تقديم المسند اليه الذي بنى عليه بوقنون ويصيد
 ايضا تخصيصا اي الايقان بالآخرة مقصورون عليهم لا يمتد بهم الى اهل الكتاب
 ووجه تعريف بان اعتقادهم الذي يزعمون انه ايقان بل هو جبل محض كما ان

زكريا

بالآخرة ليس بايقان

ان معتقد هم جبال فاسد انتهى فقوله المص تعريف من عداهم مبتداء جزوه ما قدم عليه
 من قوله وفي تقييمه يعني في التبيين المصدين للتخصيص بتعريف من عداهم بمعنى ان
 في كل تخصيص تعريف فيحقو تعريفان مختلفان فالعطف في و بان له للتوطئة كما
 في العجني زيد وكرمه وقوله بان اعتقادهم في امر الآخرة غير مطابق ناظر الى الاول
 وقوله ولا صادر عن ايقان ناظر الى الثاني على طريق الالتفات والنشر المرتين
 وقوله من اهل الكتاب بيان لمن عداهم وقائمه الاحراز عن مؤمنى اهل
 الشركان المظهر بالنسبة الى غيرهم بل بالنسبة الى من عداهم من اهل الكتاب كما مر
 قال الشريف في شرح المفصاح وفي الآية تخصيصان احدهما من تقييم بالآخرة اي
 المؤمنون بوقنون بالآخرة لا بشي هو غير الآخرة فهذا قصر غير حقيقي قصد به
 التعريف بان الآخرة التي عليها اهل الكتاب ليست بالحقيقة الآخرة والثاني تقييم
 هم اي المؤمنون هم الموقنون بالآخرة لا اهل الكتاب فهذا ايضا قصر غير حقيقي قصد
 به التعريف بان ايقان اهل الكتاب بالآخرة التي هم عليها ليس بالحقيقة اليقانا
 انتهى فمن قال تقديم النظر للقصر كما في لالي انه تخشرون وتقدم المسند اليه وهو
 هم مع بناء الفعل عليه ايضا للقصر عليه كما في انما سمعت في حاجتك والقصر ان
 اضائيات كما هو الغالب في استعالات البلغاء والمنع المستفاد من القصر
 الاول ان ايقانهم مقصور على حقيقة الآخرة لا يتعداها اليها هو على خلاف حقيقةها
 وتعيين لسائر اهل الكتاب وبما هم على من امر الآخرة والمنع المستفاد من
 القصر الثاني ان الايقان المذكور لا يتعداها الي غيرهم وهذا تصريح بانهم على حقا
 في امر الآخرة فقيد اخذ من كلام الشريف العلامة لكن تصرف بان جعل مستفاد
 من القصر انما التصريح والظاهر انه قصد بذلك الاعراض على المعصاة جعل مستفاد
 من القصر من التعريف عن عداهم من اهل الكتاب كما استفيد من ايراد الكلام

العلامة ابن الكمال

بطريق اللغز والنشر المربين على ما تر و انت خير بان فا ذكره ليس تصريحا بان من عدم
من اهل الكتاب على جوازها ام الاخرة بل هو تعريفهم كما صرح به قدس سره نعم هو
بان الايات المذكور لا يتعدى الذين يؤمنون الآية فيكون تعريفها بمن عدم
من اهل الكتاب ولفظ ظهوره قد خفي عليه لشغفه على الاعتراض **قول** واليقين
ايقان العلم الموجود في اكثر النسخ بالتاء المنقوطة المشارة من فوق وهو
الصحيح وما وقع في بعض النسخ بالياء المشارة من تحت مكانه من سهو النسخ فاعني
ان اليقين هو العلم الحكيم بمعنى الشك والتشبهه عنه بالاستدلال فقيه رده على الامام
حيث قال اليقين العلم بعد الشك فلا يقال يتحقق بوجوده وان السماء
فوق بل يقال في العلم الحادث سواء كان ضروريا او استداليا فلا يردان
في كلام المصنف خلا من جهين احد هما ان قيد الاستدلال مستدرك لانه قد يكون ضروريا
كما دل عليه قول الامام و قد خفي ان التفسير بالابتقان تفسير للايقان لا اليقين
بل اليقين هو العلم كما دل عليه قول الامام ايضا انتهى ووجه عدم الورد وان
رد على الامام فكيف يكون كلام الامام موجبا للرد عليه ثم ان ما ذكره المصنف
على ان لفظ اليقين والايقان مشترك بين المعنيين احدهما العلم مطلقا
ان في العلم الاصل بالاستدلال قال البغوي الايقان العلم وتحليل الايات
واليقين العلم بالاستدلال انتهى والاول هو المتعارف عند اهل الكلام
والميرانيين وهو المذكور في شرح المواقيت وغيره من كتب المنطق والكلام و
الثاني هو المشهور عند ائمة التفسير واللغة كما ذكره المصنف في سورة التكاثر من
ان علم المشاهدة اعلى مراتب اليقين مني على اهل الكلام وغيرهم وما
ذكره ههنا مني على ما علمه ائمة التفسير فلا يردان المشاهدة من اليقنيات
وهي علوم ضرورية وقد قال ههنا اليقين لا يوصف بالعلم الضروري و

٢٣٥
وتعريف المحققين بعد ما ذكر من ان المعنى المذكور هو معناه التقوي والمذكور في كتب
والميران هو المعنى الاصح الثالث بل الضروري قال لا حاجة الى اعتبار الاستدلال
في الآية لانه لو حصل الايمان بالآخرة بالحق والمشااهدة لكان في اعلى المراتب
والتقوي لا يتوقف على الاستدلال انتهى يريدان ايراد المعنى التقوي
ههنا وان كان يوم انه يحتاج اليه في الآية الا انه لا حاجة اليه فيها لانه لو حصل
في نوبين للواقع لا اعتراض على المعنى لايحال الكلام في مدح الكتاب وكونه
دليلا للايمان وامر الآخرة لانا نقول بل الكلام في مدح الكتاب بكونه هدي
للمتقين سواء كان التقوي حاصل بالاستدلال او بالضرورة فتأمل **قول**
ولذلك اي وكون اليقين عبارة عن العلم المتقن بنى الشك عنه بالاستدلال
لا يوصف به علم الباري ولا العلوم الضرورية اما علم الباري فلانه ازل فيمتنع
الاستدلال والاكتمال بالعلوم الضرورية فلما فاة الضرورة الاستدلال
فلا يوصف شي منها باليقين وفيه نص صريح بالرد على الامام بعد ما اشار اليه
الاستدلال **قول** والآخرة ما ثبت الاخر بك الحناء فيها اسم فاعل
من اخر بمعنى تاخر الالان لم يستعمل ومعناها ضد الاول وكرر الاخر
الحناء فاعل التفصيل منه **قول** صفة الارض ان لقوله والآخرة يعني ان
الآخرة التي هي ما ثبت الاخر صفة فلا بد لها من موصوف وانه الموصوف
تلك الارض والآخرة على ان موصوفها الارض المقابلة لهذه الارض وتسمى
موصوفها النشاء بدليل قوله تعالى ان الله ينشي النشاء والآخرة والحق
ان موصوفها ههنا احد الامرين من الارض والنشاء لورود كل منهما في قوله
قول فقلت كالذي ار الاخرة صفة غالبة على تلك الارض كما ان الاله
صفة غالبة على هذه الارض من الصفات الغالبة ولا اقل ذكر الموصوف

دولة

منه انما هو
منه انما هو

معها مثل قولك الدار الآخرة والدار الدنيا قبل نفاذ الزمان في ان الغلبة قد يكون
في الاسماء كالكتب على الكعبة وقد يكون في الصفات كالرحمن والرب بدون
الى الباري جل ذكره وقد يكون في المعاني كالحوض على الشروع في الباطل ومنها
في الصفات وكذلك الدنيا كالقدس ستره ثم انما جرت مع الغلبة المذكورة
جرى الاسماء اذ قلنا يذكر موصوفا معا قول وقد ذكر الموصوف وندرت
لاتا في الغلبة الا يرى انهم صرحوا بان الرحمن من الصفات الغالبة مع انه ذكر
موصوفه معه في التسمية لا يقال ان الارض مع الغلبة تخصيص اللفظ ببعض ما
وضع فلا يخرج عن مطلق الوصف بل انما يخرج عن الوصف العام اي لا يطلو على
كل ما وضع به بل يخرج الوصف عن كونه وصفا اي لا يتبع الموصوف فلا يقال
قيد ادم انتهى وقال الشريف العلامة في حاشيته الترتيب ذلك ان خصوصية
الموصوف صارت بالغلبة داخلية في مفهوم الوصف مع ملاحظة انصافه بمفهوم
المستوف فلا يصح اجزؤه على غيره وهو ظاهر ولا عليه اذ يصير مع مثل قيد ادم
قيد هو قيد فيه وبنية انتهى فكلامهما نصح انه يمتنع ذكر الموصوف مع التصفة القياسية
وايضا يلزم المخالفة بين كلامي العلامة في الماشقين لانا نقول هو مع الغلبة
بحيث يكون من جملة الاسماء التصفة غير الجارية على الموصوف والمراد هنا ما يكون
جارية على الاسم لان يكون اسما صرفا فيكفي قوله ذكر موصوفا معا وقد صرح
في شرح المضاع على انه لا يقصد في المدايرة التختلف على سبيل النذرة او العلة قال
في المفصل وحق التصفة ان تصح الموصوف الا اذا ظهر امره ظهورا يتحقق
عنه ذكره في يجوز تركه واجابة التصفة مع انه كقولنا وعليها مسودان قضاهما
داود و قوله تعالى وعندهما قرات الطرف عين وهذا باب واسع وقد
يلج من الظهور انهم يطرحونه رأسا كقولهم الاجوع والابطخ والفارس

النذرة اقل وجودا
من الغلبة
سليمان

والصاحب والراكب والاورق والاطلس وهذا يؤيد ما ذكره تبصر قولنا وعن
انه خففنا اي خفف لفظ بالآخرة بحرف النفرة والقاء حركتها اي حركة النفرة
المخدومة على اللام قبلها فصار وبالآخرة قولنا وقرئ يوقنون بقلب الواو ونفرة
لضم ما قبلها واعلم ان اصل يوقنون يقينون بلبت الياء واو الكون ما قبل الياء
مضمومة فصار يوقنون ثم قلبت الواو المقلوثة من الياء المضمومة ما قبلها
نفرة لانها وان لم تكن نفسها مضمومة بل ساكنة لكنها اجريت بحر المضمومة
في وجوهه ووقنت فقوله اجراء لها بحر المضمومة مفعول له لقوله قرئ اي قرئ
بقلب الواو ونفرة اجراء للواو والمضمومة ما قبلها بحر الواو والمضمومة نفسها فان الواو
المضمومة الواو اقوى بالحكمة كما يجوز قلبها نفرة كما في وجوهه ووقنت فانه قرئ منها
اجوهه ووقنت كذلك يجوز قلبها نفرة وان لم تكن الواو المبذولة من القاء
مضمومة كما في ههنا لان نمة ما قبلها اعني الياء بمنزلة ضمها نفسها قولنا ونظيره
لبت الموقدان الى موسى، وجمعة اذ اضاء بها الوجود، اي نظير اجراء
الواو المضموم ما قبلها بحر الواو والمضمومة نفسها قولنا في وصف ابنته
بالكرم والاشتهار به وفي الحيواني التسمية بلبت بروي بفتح الحاء وبضمها من
جب على وزن شرف اذ اصاب محبوبا فادغم الياء بالاسكان او بنقل الضمير
الى الحاء يقال جت الى فلان بعلان على زيادة الياء اي ما جت الى واللام
جواب تتم مقدر ولم يوت بقدم مع انه ماض مثبت لاجراء بحر فعل المدح نحو
واته نعم الرجل زيد وشعره بجزير او بالبي حية التميز وصف الشاعر ابنته بالكرم
والاشتهار فكفي عن الاول بايقاد نارة البقر وعن الثاني باضاءة الوجود
اياها وقد صح الوجود ههنا بضم الواو وهو مصدر واذا منحت كان اسما ملوكا
وقرئ وايسمويه بلبت الواو ونفرة في موسى ايضا انتهى قوله والجملة

والماضي مثبت اذا وقع جوابا للضم فاللام
ان يجمع بين اللام وقد لا اذا كان من افعال
المدح والذم كانت تنصرف على اللام ولا تنصرف
قد لعدم تنصرفها هكذا كتبت قدس سره
في الحاشية
جاء بمهذوبه ونحوه واسم المشيم بوزاره
سليمان

في محل الرفع أي جملة اولئك على هدى كأنه في محل الرفع فإجمله مبتداء وفي محل
 الرفع جزؤه **قول** أن جعل أحد الموصولين مفصولا عن متقين فيه عدول عن
 الكشاف حيث اقتصر على الموصول الاول لأنه يرد عليه أنه إذا اجزأ الموصول
 الاول على المتقين وجعل الثاني مبتداء مجزأ عنه باولئك على هدى في محل الرفع
 أيضا فلا بد أن يؤلفا فعلا فيسره ثم أن فصل الموصول الاول يستلزم فصل
 لأن في فصل الاول فقط يلزم الفصل بين الاول وجزؤه بالاجتناب وهو الثاني
 ولا عكس فنجعل أحد الموصولين مفصولا عما يجعلها موصولين بان يجعل الاول
 مبتداء والثاني معطوفا عليه **وقال** ما يجعل شيئا فقط مفصولا مبتداء والاول
 موصولا بالمتقين وكرره مع ذكره فيما سبق ليظهر صحة قوله والآفة استيفان
 بلا حاجة الى التأويل كما احتاج الى عبارة الكشاف **قول** خبره مرفوع على أنه
 خبر ثان لقوله الجملة وإنما آخره عن الشرط لاشتماله على مرجع الضمير **قول**
 وكأنه لما قيل هدى للمتقين هذا التقدير مخصوص بكون الموصولين جميعا مفصولا
 عن المتقين بان يكون الاول مبتداء والثاني عطفًا عليه وأما إذا كان
 الثاني وحده مفصولا عنه بان يجعل الاول موصولا به وثالث مبتداء والجملة خبره
 فلا يتشبه هذا التقدير فيه وكأنه خص البيان به لاشتمال الثاني على نوع مختلف
 فإن جملة هدى للمتقين بيان حال الكتاب وهذا بيان حال الذين يؤمنون
 بما أنزل اليك فلا يصح عطف أحدهما على الآخر فلا بد أن يتكلم في أرجاء
 الى بيان حال الكتاب بان يقال المقصود من الجملة الثانية تعريف أهل الكتاب
 الذين لم يؤمنوا بما أنزل اليك الا ويحسون أنهم على الهدى والصلاح **مكانه**
 قيل هدى للمتقين وليس هدى أهل الكتاب الذين زاعوا أقباعا والتعريف
 يرجع الجملة الثانية على بيان حال الكتاب فصحة عطفها على جملة هدى للمتقين

حيث قال بعض على ما سبق من جعل الذين يؤمنون
 عطفًا على المتقين أو على الذين يؤمنون بالعبادة
 إذا اجزأ الاول على المتقين وجعل الثاني مبتداء
 مجزأ عنه باولئك فلا محل أيضا

للمتقين وإنما قال مكانه أليس هناك سؤال بل إجابة سؤال تجعل لذلك كأنه مقدر
 كذا في المواشي الشريفة **قول** قيل بالهم خصوا بذلك هذا الاختصاص
 مستفاد من لام الاختصاص للمتقين فإنه يدل على اختصاصهم بكون الكتاب
 هدى لهم وأقول قد عرفت ان الاختصاص المستفاد من اللام بمعنى التعلق
 والارتباط لا المحصر فلا يغير ذلك ما يؤيده عبارة الكشاف من كونه بمعنى المحصر كما توهمه
 بعضهم وبني عليه ما بني ثم أنه قد سوره قال في تفسير قوله ما بال المتقين خصوا
 بذلك أي حالهم مختلفين بذلك وهل هم أحقاء به فمال السؤال هل يستحقون
 ما أثبت لهم من الاختصاص والجواب يشمل على هذا الحكم مع تخصيص موجه وقد ضم
 فيه الى الهدى نتيجة وهو الفلاح تقوية للبيان التي يتضمنها تشكيه كما قيل
 هم مستحقون للاختصاص والتسبب تلك الاوصاف التي رتب عليها الحكم
 فاستغنى عن تأكيد النسبة ببيان علتها وقد يقال المقصود من السؤال التسبب
 فقط أي ما سبب اختصاصهم واستحقاقهم الآيات في اجواب مرتبا على تسببه
 فان ذلك اوصل الى معرفة السبب فلا حاجة اصلا الى تأكيد الجملة وربما قيل
 قصده مجموع الامر أي هل هم أحقاء بذلك والتسبب فيه حتى يكونوا كذلك
 انتهى كلامه قدس سره **قول** فاجيب بقوله الذين يؤمنون الى آخر الآيات
 أي الذين هذا عفايدهم واعمالهم أحقاء ان يهديهم الله ويعطيهم الفلاح
 صريح في الكشاف وذلك في الكشاف وحي بصفة المتصين المنطوية تحتها
 خصايصهم التي استوجبوا بها ان يلطف بهم ويفعل بهم ما لا يفعل بمن
 ليسوا على صفتهم انتهى والمصطوي هذا الكلام عن البين ما دس فيه الاعتراف
 حيث اراد ان يجب ذلك على الله تعالى بمقتضى حكمته وجوبا عقليا حيث يستحق
 ما ركه مذمة وأما محل الاستصحاب على الاستحقاق لكن عند المعركة بالمعنى المذكور

الصحابة المدونة لذلك الكشاف في قول اوله ان الكتاب
 لهم على ما سبق لهم كونه مؤخرًا في الكشاف وقولنا
 ليسوا على ما لا يفعل لمن ليسوا على ما لا يفعل
 بالعبادة من التعلق الذي يوجب له ذلك لا يوجب
 ما سبق من السؤال ولا يحتاج في دفعه الى احد التولين
 ثبت الهدى لهم ولا يجوز ان يكون الهدى مستحقا
 المعهودين لان الاستلزام في ذلك فلا بد ان يحصل التعلق
 وكونهم مستحقين لا يستلزم ذلك فلا بد ان يحصل التعلق
 بل التعلق في ذلك بالاعراض والاكرام انتهى كونه
 قوله فليس سره ولا حاجة اصلا الى التولية
 ووجه ان سوال المطلق لا يقتضي التولية
 قال كيف استقلت عليه سره ووجه ان قوله
 وقد مر جوابه

وعند اهل السنة بمعنى الملازمة لجاري العادات في التعليقات بلا وجوب
 شرح الكتاب فتكلم اذ لا شك ان مراده المعنى المذكور كما صرح به قدس سره
 واما ما قاله بعض المحققين من انهم فسروا الهدى بالدلالة باللفظ وهو غير المعنى
 سابق على اعمال الخير فيجعل الايمان والاعمال سببا لاستيحاء الهدى على كل حال
 الا ان يراد بالهدى ثمرة من مثل الفلاح ويرد عليه عطف الفلاح على الهدى في قوله
 تعالى او لك على هدى من ربهم واو لك المفلحون ويمكن ان يقال على ما هو
 السيدان اللطف الذي يدعوا الى كل عمل غير اللطف الذي يسجد به العمل لكنه
 يشكل الامر في اللطف الداعي الى اصل الاعمال فلا يظهر وجه اختصاص المتقين بالهدى
 الذي هو عبارة عنه ولا يلائم ما ذكره وامن ان كل وصف سبب للاختصاص
 فكيف اذا جمع الاوصاف بالجملة ليس المقصود اعادة ان تلك الاوصاف
 اسباب للتصانف بافراد اخر من تلك الاوصاف كما لا يخفى انتهى فاما يرد
 على صاحب الكتاب والاعلى القاصي فلا حاجة في دفعه الى ارتكاب تكتفات باردة
 وتعتقات شارودة **قوله** والافاسيات لا عمل لها اي وان لم يجعل
 اصل الموصولين مقصولا عن المتقين بل كلاهما متصلا يجعل الاول صفة له مثلا
 وان في معطوفات عليه او على المتقين جملة او لك على هدى الآية جملة مستأنفة
 ايضا الا انها كانت في الاول في محل الرفع على انه خبر للموصول المقصود عن
 المتقين وفي هذا الوجه لا عمل لها من الاعراب فمناط الفائدة قوله لا عمل لها
 والاستيان مشترك بينهما **قوله** فكانه نتيجة الاحكام والصفات المتقدمة او
 جواب سائل؟ يعني ان كون جملة او لك مستأنفة يقتضي ان يكون جواب
 سؤال اقتضت الجملة الاولى فاما ان لا يكون السؤال عن السبب اصلا لا عن المطلق
 ولا عن الخاص بل يكون عن نتيجة ما تقدمه من الاحكام والصفات اي فائدة ثمرتها

اي فائدتها وثمرتها فكانه لما جرى الصفات على المتقين بعد اجراء الاحكام
 على الكتاب سائل فائدة هذه الاحكام والاصناف ونتيجتها فاسباب
 بانها الترتي من حضيض الضلالة والنجاة الى اوج الهدى والفلاح والى هذا اشار
 بقوله وكانه نتيجة الاحكام او يكون السؤال عن السبب المطلق والى هذا اشار
 بقوله او جواب سائل قال الموصوفين بهذه الصفات اختصاصا بالهدى
 اي بل هم احصاء بتلك الاثره فتقوله نتيجة هم مع ما عطف عليه من قوله او جواب
 سائل قال بيان وتفصيل لكون جملة او لك الآية مستأنفة فتعطف
 قوله او جواب سائل على قوله نتيجة لا يقتضي ان لا يكون هو جواب سائل في كل
 الكلام انه جواب سائل اما عن نتيجتها لا عن سببها او عن سببها المطلق فتعريف
 الكلام فكانه جواب سائل عن النتيجة والثمره او كانه جواب سائل سأل عن
 السبب المطلق واشارتا خيرا كما لكونه جوابا عن السؤال عن السبب المطلق
 الى ضعفه وقبته قدس سره بانه بعد ما جرى عليهم تلك الصفات المتقدمة
 لذلك للاختصاص اقتضاء ظاهر لم يبق لهذا السؤال اتجاه اما بان
 السائل عن اقتضائها الاختصاص من كان اجواب المذكور اعادة للذمور
 بينهما على ان السائل منها يعني من مؤنة السؤال الا انه غير تامة النسبة بين الهدى
 والمتقين ويزيد التصريح بنتيجة الهدى احرازها عن شاعة التكرار انتهى وورد
 بانه لا تسئل عن سبب اختصاصهم به لك احصاء بانه تمام الرسوخ على كمال
 الهدى من الله تعالى والهدى من الله تعالى توفيق وتأييد واعانة منه تعالى بلا مرتبة
 فكانه سبب اختصاص هؤلاء بكون الكتاب هدى لهم هو كونهم موقنين من الله
 مؤيدين منه تعالى وظاهر ان كونهم موقنين من الله تعالى مغاير للاختصاص المذكور
 وسببه لا سيما اذا انضم اليه الفلاح الاخرى الذي هو اهم المآرب واعظم

الراد مولانا خسرو

المطالب انتهى اقوال كما ان تلك الصفات الجارية مقتضية لذلك
 اقتضاها ظاهر البحث لم يبق لهذا السؤال اتجاه الا بان يغفل السائل عن اقتضاها
 الاختصاص الى ما ذكره قدس سره كذلك يقتضي الاتصاف بها اقتضاها ظاهر
 كونهم موقفين من اتعاها ومؤيدين من عند اتعاها فليس معنى لهذا السؤال اتجاه الا
 يغفل السائل عن الاقتضاء الى آخر ما ذكره خلاصة ما ذكره قدس سره باق لا
 مكشوف لا يتقنع ولا يتجلبن في وجهك ان كلام الراوي معنى على التعاريف الهدي
 الاول والثاني مع ان كلام المصنف لا يناسبه على الا يتجلبن لان التوفيق والتأييد
 محمول على الهدى لا تفسير له فالهدى واحد في الموضوعين ثم ان المراد بالاحكام
 الاحكام المنطوقة المستفادة من قوله ذلك الكتاب لا ريب في هدي للمتقين
 وبالصفات المتقدمة الصفات المستفادة من قوله اتعاها الذين يؤمنون
 الى آخر الآية وبما حققناه اندفع الابحاث التي اوردنا بعض المدققين
 بخلافها حيث قال في ابحاث احدنا انه ليس في قوله الا الحكم واحد هو كون
 الكتاب هدي للمتقين ونما بينهما الاستيناف لا يكون الاجواب بالسؤال
 ونما لثما ان كون الجملة نتيجة السابغ لم يجعل من جهات الفصل والمناسبة
 له بالفصل او النتيجة يقتضي ذكر الرابطة الدالة على التفرع انتهى تحت البحث
 الاول الغفول عن تعدد الاحكام المنطوقة وقد عرفت ومنها الثانيين حمل
 النتيجة على المصطلح وقد عرفت ان المراد منها الثمرة والفائدة وان المراد
 ينتج انه سؤال عن فائدها وغرتها قيل واعلم ان استيناف الوصول الاول
 ارجح واولى لانه يحسن على تقدير ما قيل الهدى بزيادة والنبات عليه
 تأويل المتقين بالضالين القاصرين الى التقوى واما استيناف اولئك
 او الابداء بالوصول الثاني فيجوز ان على تقدير الصيرورة الى كلفه وصفه

وجه عدم المناسبة انه جعله نظير القول
 الى زيد صدقك القديم اهل ذلك كما ان
 ذلك ان رة ان الله اتى بقوله كذا
 الهدي يناسبه ان يكون عين الهدى ان يوج
 سلمه

عصام

في وصف الضالين بتلك الصفات الجارية على المتقين ولان استيناف
 الاول منطوق على بيان الموجب مفصلا دون استيناف اولئك لان الاستيناف
 بعد اجراء تلك الصفات المقتضية للاختصاص ليس من غير لطف بل هناك
 نوع غفول عن فضيلة تلك الصفات انتهى واصله مأخوذ من كلام الشريف
 قدس سره لكنه فصله فلا يخلو عن فائدة قوله ونظيره ظاهر العبارة ان
 المراد بنظر الاستيناف المذكور بقوله او جواب سائل بل لان قولك احسنت
 الى زيد صدقك نظير قوله اتعاها هدي للمتقين الذين يؤمنون بالغيب قوله
 يؤمنون وقوله صدقك القديم حقيقة بالاحسان نظير لقوله اولئك على قدر
 ربهم الآية وقيل المتبادر من العبارة وان كان انه نظير الاستيناف الاخير
 وحده الا ان الحسن بحسب المعنى ان يجعل نظير الكلام الاستينافين لا
 كل واحد منهما واقع على الوجه الابلغ اما الاول فينبغي لاسترة فيه واما الثاني
 فلان وضع اسم الاشارة موضع الضمير اشعار بتميزهم بتلك الصفات
 كما قيل اولئك المميزون بتلك الصفات على هدي من حيث ان ترتب
 الحكم مشعر بعليه الوصف له بخلاف الضمير فانه راجع الى الذات بدون حنطة
 الاوصاف انتهى واصله مأخوذ من كلامه قدس سره وسيشرح تفصيله وعلم
 انهم اتفقوا على ان المصنوع في احسنت هو صيغة الخطاب لكن العلامة النفا
 قال في شرح الكشاف ان السؤال في صورة اعادة باسمه عن سبب الاحسان
 حتى قال في المطول والسؤال المقدر لما اذا احسن اليه بترده العلامة الشريف
 قدس سره في حاشية المطول بان الحكم المثبت لزيد في المثال المذكور هو
 احسان الخاطب اليه وليس يقدر هناك سؤال من الخاطب عن سبب احسان
 اليه كيف وهو اعلم من غيره باسما هو الحاملة له على افعال الاختيارية

ممثل احسنت اليه زيد نية
 حقيقة بالاحسان

نعم يتصور ذلك اذا انتهى واراد ان يمتحن غيره هل يعرف ذلك ام لا لكنهما عما
 بر اهل الفلوب ان يقال لما قلت لصاحبك احسنت الى زيد اجبه له ان يسأل
 هل هو حقيق بالاحسان حتى يكون اثبات الوجود واقعا موقعا لا فاذا قلت زيد
 حقيق بالاحسان فقد تم اجواب عن السؤال المقدر واذا قيل صدقتك القديم
 اهل لذلك فقد اتى بما هو الجواب حقيقة وهو الحكم بكونه حقيقا لذلك وزيد فيه
 ذكر ما يوجب استحفاة وهو الصداقة القديمة وبذلك يتضح الاستحفاة ويتقوى
 الحكم فيكون المنبع والحق فظهر ان قوله والسؤال المقدر منه لا اذا احسن لشيء
 سواء ذكرى على صيغة الحكاية من المضارع او على صيغة المبني للمفعول من الماضي
 بل الحق ان يقدر بل هو حقيق بالاحسان واهل قول يستحسن التاكيد في الجواب لانه
 جملة ملقاة الى التل عنها المتردد ومنها وقد يستغنى عن ذكر موجب الاستحفاة
 كما اشترنا اليه انتهى واغرض عليه اما اول اطلاق الاحمال لامتحان متعين لان قوله
 احسنت بطريق الخطاب ليس الا لافادة لازم فائدة الجزء حقيقة الكلام اتى
 لا علم احسانك به ولا يعني ان الاسباب ان يقدر السؤال مناسب بالاصل
 فالسؤال المقدر بل تعلم ماذا احسنت فاجواب اعلم انه حقيق بالاحسان يعني
 ان سبب احسانك استحفاة لاشي آخر من جلب نفع او دفع ضرر وغير ذلك
 واقول في الجواب عنك انك اذا قلت حفظت التورية لمن حفظها لا يتوجه
 ان يسأل هل تعلم ماذا حفظتها بل المتوجه ان يسأل هل هي حقيق بالحفظ حتى
 يكون حفظها واقعا موقعا لا واما ثانيا فلان السؤال اذا كان هل هو حقيق
 بالاحسان اسحسن التاكيد في الجواب لكونه جملة ملقاة الى التل المتردد
 ذكر موجب الاستحفاة المعنى عن التاكيد انما هو في القسم الثاني والاول
 عنه فيكون قسما واقولا في اجواب عن تقدير المتردد ونزلة الى اني عنه

ههنا تغيير بسير لاضر فيه
 سلم الله
 كما في صورة اعادة بصفته
 سلم الله

للتبينة على ان الحكم لكونه حقيقا بالاحسان ينبغي ان لا يتردد وينه ولا يقال حقيقا
 الى دفعه بالتاكيد وقد اشار اليه قدس سره في شرح الكشاف حيث قال فان
 بذكر اسمه فقد ترك تاكيد الجملة على خلاف مقتضى النظم لكنه انتهى ثم انه قدس سره رد كلام
 العلامة التفارقي في شرح الكشاف بوجه آخر وهو انه اذا قيل ما سبب الاحسان
 اليه واستحفاة اياه كان ذلك طلبا للتصور مخصوص بعد العلم بان هناك سببا
 في الجملة فلا يصح في جوابه ان يقال زيد حقيق بالاحسان اذ لا ينضم منه سبب مخصوص
 قيل وينبغي ان السؤال عن سبب الاحسان لا عن استحفاة الاحسان
 ولا شك ان كونه حقيقا بسبب معين من سببها غاية الام ان يكون له فيها
 سبب لاضر اقول المراد هو التسبب الحقيقي الا لير انك اذا قلت زيد حقيق
 بالاحسان يتوجه ان يقال لم قلت انه حقيق به فتقول لصداقة القيمة فالسبب الحقيقي
 هو ما يكون سببا ولقد اطننا في تحقيق المرام عسى ان ينفع انظر في المقام
 قوله فان اسم الاشارة ههنا وجهه قدس سره بان اسم الاشارة
 حقه ان يشار الى محوس مشا هذا الى ان ينزل منزلة في تميزه وظهوره وكما
 الصفات الجارة على التبيين بتميزه لهم جاعلة اياهم كأنهم حاضر ونشاهد
 وضع اولئك موضع التمييز اشارة اليهم من حيث انهم موصوفون بها كما قيل
 اولئك المميزون بتلك الصفات فيكون من ترتب الحكم على الاوصاف الكفاية
 ومفيد للعلية بخلاف القيمة فانه راجع الى الذات وليس فيه ملاحظة لاوصافها
 قول بصفاته المذكورة هو وقع في عبارة الكشاف ههنا باعادة صفة
 فورد عليه ان الصفة غير مذكورة او لا فكيف يعاد فعول المص عن لرفع هذا
 لان اعادة الموصوف بصفة معناه ان يذكر الموصوف بذكر صفة كما ان معنى
 الاعادة باسمه وحده فالمراد هو الموصوف كمن اارة بذكر الاسم وحده وارة

في قوله
 في قوله

بذكر الصفة ثم قال في اشكال وهو ان المثال لا يناسب المثال لان الموصوف
 لم يذكر فيه بصفة حتى يعاد ذلك فالناسب ان يمثل بقولك احسنت الى زيد
 الكريم الصالح لك الموصوف تلك الصفات حقيق بالاحسان فلم يفرق بين
 اعادة الموصوف بذكر صفة وبين اعادته باعادة صفة ويدل ايضا على ان
 المثال في نسخة كان هكذا احسنت الى زيد صديقتك القديم حقيق بالاحسان
 لكن في اكثر النسخ التي عندنا هكذا احسنت الى زيد صديقتك صديقتك القديم
 حقيق لذلك **قوله** وهو ابلغ من ان يستأنف باعادة الاسم وحده اى
 الاستئناف باعادة الموصوف بذكر صفة المذكورة ابلغ من الاستئناف
 باعادة بذكر الاسم وحده وهو المراد باعادة الاسم وحده مثا قولك احسنت
 الى زيد صديقتك القديم حقيق بالاحسان ابلغ من قولك احسنت الى زيد
 حقيق لذلك **قوله** لا يفتى من بيان المقصود دليل لا بلغة المذكورة اى لما
 في الاستئناف الذي حصل باعادة الموصوف بذكر صفة اما صريحا كالمثال المذكور
 واما اشارة من بيان المقصود كما في قوله وتخصه مجرد معطوف على بيان
 ذكره ليشمل اسماء الاشارة فان فيها تخيص بيان المقصود من غير تصريح **قوله**
 فان ترتب الحكم على الوصف اى المناسب الضام للعلية ايدان اى اشعا
 بانه الموجب اى بان ذلك الوصف المناسب هو الموجب للحق والبعث
 بمعنى انه سبب له اى اعادة كما هو مذهب اهل السنة من ان لا مؤثر في الوجود
 الا الله تعالى وان ما عداه اسباب عادية واما عطلا بمعنى يستحق باركة
 الدم عند العقل كما هو مذهب المعتزلة فالواجب بهما بمعنى مطلق التسبب
 الاعم من العادى والعقلى لا بمعنى الايجاب الشرعى **قوله** ومعنى الاستعلاء
 في على هدى اى قال قدس سره يريد ان كلمة على هذه استعارة بتعبئة شبيهة

كأن في اسم الاشارة

معنى الاستعلاء في على هدى

شبيهة تمسك المتقين بالهدى بالاستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار في
 الحرف الموضوع للاستعلاء كما شبيه استعلاء المنسوب على الجذع بالتمسك
 المطروف في الطرف بجامع النبات فان استعلاء الحرف الموضوع للطرفية وانما
 معنى الاستعلاء دون معنى على لان الاستعارة في الحرف تقع اولاً في
 متعلق معناه كالاستعلاء والطرفية والابتداء مثلاً ثم يسرى اليه بتعبئة كما حقق
 في موضعه **قوله** تمثيل كمنهم عدل من عبارة الكشاف ومعنى مثل كمنهم لان غرضه
 بيان ان هذه الاستعارة بتعبئة وقد تقرر ان مطلق الاستعارة متفرع على التشبيه
 والتمثيل في اللفظ بالتشبيه كما ان المثل الشبه بخلاف المثل فان معناه القول المتساوي
 الممثل مغزبه بمورده وهو ليس مجرد قطعاً فلا بد ان يؤول بالتصوير مثلاً كما فعل قدس سره
 ثم ان هذه الاستعارة بعلية ترجية تمثيلاً فقد اختلف فيها وصار هي معركة
 للاراء ومصداق للهواء حتى اجرت في قدس سره مع العلامة النصارى في
 مجلس الامير التتمور ونصب مولانا نعمان الحواري يومئذ بتميزه وذكر قدس سره
 خلاصة هذا البحث بوجه اجمالى في حاشية الكشاف ولم يصرح به لكن صرح به
 بعض تصانيفه وفضل القول فيه فتسلف كونه افيدوا حسن قصصاً فاقول
 قال قدس سره بعد ما طول الكلام في تحقيق الاستعارة بتعبئة وانها يمتنع
 مع التمثيل ثم ان هنالك قصة غريبة في الاستعارة التمثيلية فلنقصها عليك
 احسن القصص ليرداد ايماناً بما ذكرنا وتكشف لك بها ما ريب اخرى في موضع
 شتى قال صاحب الكشاف ومعنى الاستعلاء في على هدى من ربهم مثل كمنهم
 من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به شئت حالهم بحال من اعلى الشئ و
 ركبته وقال هذا الشرح في حواشيه عليه معنى الاستعلاء مثل اى تمثيل وتصوير
 كمنهم من الهدى يعنى ان هذه الاستعارة بتعبئة تمثيلاً اما بتعبئة فليجربها اولاً

فقط ام بتعبئة
 بجهة ان يسير مع العلامة النصارى
 في مجلس التتمور في الاستعلاء

وتبعيتها في الحرف

في متعلق معنى الحرف واما التمثيل فلكون كل من طرفي التشبيه حال متصرفه
امورا واقول لا يخفى عليك ان متعلق معنى الحرف هنا اعني كلمة على هو
وهو من المعاني المقردة كالضرب والقيل وكذا امعني لفظه على فكون كلمة على استغارة
تبعية يستلزم ان يكون متعلق معناها اعني الاستعلاء مشبهها به واستغارة منه
اصالة وان يكون معناها مشبهها به واستغارة منه تبعا وكون كل واحد طرفي التشبيه
هنا مركبا يستلزم ان لا يكون معناها ولا متعلق معناها مشبهها به ولا استغارة الا
ولا تبعا وتسا في اللازمين ملزوم لتسا في الملزومين فاذا جعلت الاستغارة
في على تبعية لم تكن تمثيلية مركبة الطرفين قطعا ولما اوردت عليه هذه التكلفة
بهذا المنطق واضحه المقدمات وتحققه بنية على القواعد البانية والمشهور
ابن عصبته ان يدعي ان استنبان من الحق في بعد ما استقيسها ففصله فقال
في الجواب ان استراع كل من طرفي التشبيه من امور متعددة لا يستلزم تركيبا في
شي من طرفي بل في ما خذها وهذا كما ترى ظاهر البطلان من وجوه احدها ان المشبه
مثلا اذا انتزع من عدة امور فلا يصلح ان ينتزع بتمامه من كل واحد من تلك العدة لا
اذا انتزع بتمامه من واحد منها فقد حصل المقصود الذي هو المشبه فلما عني لا تراه
من واحد اخر مرة اخرى فيجب ان يكون جزء من ما خذ من بعض تلك الامور وجزء
اخر من بعض اخرى فليزوم تركيبه قطعا اتاني انهم اطبقوا على ان وجه التشبيه في
التمثيل لا يكون الامركيا وليس هناك ما يوجب تركيب سوى كونه منتزعا
من امور عديدة فانهم عرفوا التمثيل بما وجه منتزع من متعدد فاذا كان استراع
وجه التشبيه من امور متعددة مستلزما لتركبه كان استراع كل من طرفي التشبيه
منها مستلزما لتركبهما لان المقصود لتركيب هو الاستراع من متعددة وخصوصا
كون المنتزع وجه شبه او مشبهها او مشبهها ملغاة في ذلك الاقتصاء جزا

بجما الثالث انه قد حكم بان استراع كل من الطرفين من امور عدة يوجب تركيبها
حيث رده على من جوز ان يكون قول تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً من
تشبيه المفرد بالمفرد وهذا كلام حق لا يجوز حوله شك واما منع هذا المعنى في ذلك
الجواب فهو باحقيقة مكابرة ويليس خوقا من شناعة الالزام ولعلك تشتهي
الآن زياق تحقيق وتوضيح فتقول ان قوله على هدي يحمل وجوباً لثالث الاول ان
يشبه الهدى بالمركوب الموصل الى المقصد فيثبت له بعض لوازمه وهو الاستعلاء
على طريقة الاستعارة بالكنهية ان في ان يشبه تمسك المتقين بالهدى بالاعلاء
الركب التمكن والاستقرار وكون كل على استعارة تبعية الثالث
ان يشبه هدية مركبة من المتقى والهدى وتمسكه بناب مستقراً عليه هدية مركبة من
الركب والمركوب واعلم انه عليه متمكنا منه وعلى هذا كان ينبغي ان يذكر جميع
الالفاظ الدالة على الهيئة الثابتة وبراد بها الهيئة الاولى فيكون مجموع
تلك الالفاظ استعارة تمثيلية كل واحد من طرفيها منتزع من امور متعددة
ولان في شي من مفردات تلك الالفاظ تصرف بحسب هذه الاستعارة
بل هي على حالها قبل الاستعارة فلا يكون هناك استعارة تبعية في كلمة
على كما للاستعارة تبعية في الفعل تقدم رجلا وتوخر اخرى الا انه اقتصر في
الذكر من تلك الالفاظ على كلمة لان الاعلاء هو العمدة في تلك الهيئة اذ بعد
ملاحظة يقرب الذهن الى ملاحظة الهيئة واعتبارها بتجملت كلمة بمعونة قرآن
الاحوال فزينة دالة على ان الالفاظ الاخر الدالة على سائر اجزاء تلك الهيئة
مقدرة في الارادة قد دل بها على سائر الاجزاء فصد كما قصد الاعلاء
بكلية على ولا مسانع لان يقال استعرت كلمة على وحدها من الهيئة الثالثة
لهيئة الاولى وذلك لان الهيئة الثانية ليست معنى على ولا متعلق معناها

الذي يسرى الاستعارة منه الى معانيها والهيئة الاولى ليست مفهومة منها وحدها
 فكيف يستعار بهي من الثانية للاولى وبعد ما اورد ههنا سؤالا وجوابا ونظائر
 مما صرحوا ومن الامثلة القرآنية قال واذا قد تحققت بالمتى عليك عرف ان
 تميز الوجه الثالث اعني ان يكون الاستعارة تمثيلية عن الوجه الثاني اعني
 ان يكون الاستعارة تبعية مبنى على تدقيق النظر في احوال المعنى المقصود
 بالالفاظ المقدره ورعاية ما يقتضيه قواعد علم البيان فمنه زلت فيه
 اقدام قوم فضلوها واهلوا ثم انه قد سره بعد ما طول الكلام في تحقيق الاستعارة
 في هذه الآية وفي قوله تعالى لعلم تقون وفي قوله تعالى ختم الله على قلوبهم قال
 ثم ان الشرح بعد ما جرى في المباحث من ابطال الاستعارة التمثيلية
 التبعية في صورة خريفية اعني كلمة على كما عرفتاه وتشتبه بما لا يتشبهت كما
 مضى فكر في نفسه برهته وقدره وصور ذلك الجزئي في صورة كلية وقرر فقال
 لا يعال الاستعارة التبعية الحرفية لا تكون تمثيلية لانها تتركز كون كل
 من الطرفين مركبا ومعنى الحرف لا يكون الامفردا لانا نقول هكنا المفردتين
 في حيز المنع فان معنى التمثيل على تشبيه الاله بالجال بل وصف صورة منتزعة
 من عدة امور لوصف صورة اخرى وهذا لا يوجب الا اعتبار التعدد
 في المأخذ لانه نفس ولا ياتي كونها متعلق الحرف ومن البين في ذلك تقرير
 المفاح لاستعارة لعلم تقون هذه عبارة بعينها ومنها وان
 خبرتك بتحقيق ما سلف وجوب افراد متعلقات معاني الحروف وجوب
 تركيب ما يتخرج من امور متعددة تعلم سقوط متبعية مع سقوط الامر فيه
 ولا خفاء ثم بعد ما ناقش في خصوصيات عباراته قال واما قوله من البين
 في فقد بيتا انه خيال فاستدل لا يتيسر على من له صدق في القواعد البديعية ثم قال

ثم قال في آخر كلامه واعلم ان الاتصال اليميني توتم اجتماع التبعية والتمثيلية من
 عبارة المفتاح لكنه لم يصرح بان طرفي تلك التمثيلية يكونان مترهين من
 امور عدة فحق الفساو في كلامه والتشريح قلده في ذلك وزياده ما اظهر
 فساوه فثبتت انت في رعاية القوانين ولا يمكن من المتكلمين الذين يسيرون
 انهم يحسنون صنعا ومن الغرائب انه قص هذه القضية العلامة التقاراني في
 او اخر شرح المفتاح شاكيا فيه عن الزمان وعن نفاذ الاقران وقال في حاشية
 الذكوال كاف الخطاب اشارة الى ان الخطاب في هذا الفن والاعتد في هذا
 الكتاب يعني ان تصيف بسلامة الذوق واستقامة الطبيعة وشدة الكفاة
 وصفاء القريحة والام يحفظ منه بطائل بخلاف بعض العلوم الاخر فانه ربما يحصل
 لبعض الاحرار طرف منه بكثرة التكرار واذا التحم في هذا الفن كان اثره للسا
 وضحية للناظرين كما جرت في مجلس غاقر بقولنا فضل مناشئة فائدة
 في جريبات الاستعارة التمثيلية في الحرف على ما ظن به الكشاف والمفتاح وفي
 ان المنتزع من عدة امور يصح ان يكون واحدا متعلقا لمعنى الحرف وقد حضر
 بعض العلماء عند انفسهم الجملاء في بني جنهم ممن ليس من الكفاة في القيد ولا
 في التنقير وفي الفضل لا يعرف قتيلا من دينهم فحمله التعظيم على التحكم والترأس
 على التنقير فقال بعد ما ذلك عينيه وصراذيه وحك لحيته وبلسنته هذا ما
 يكون على التفصيل فان كانت الامور مركبات فالصورة المنتزعة متعددة
 بلا التباس والاشبهة كما ما خذوة من الكباب والشمس والجماع والقياس
 وشكر جماعة وتكلى آخرون وضحك قوم وبكى الاثرون وما ردا على ان حلتنا
 العظوا معاشر الايكاس وتعودوا ببيت الناس من شر الوسواس
 وآبصر وافرقة الفضلاء على الايتلاء بمنزل هذه الحظوة الكبراء والجنة العجاء

غريبية

حين
 انزل خاص بقوم التيمور
 اي على بهم
 فحاج
 بعض العلماء
 النعمان الخوارزمي
 اشارة الى ما يمكن ان التيمور جعل النعمان
 الخوارزمي صدر العلماء ورؤسهم وكان
 في هذا البحث غير ابرح جانب السيد
 قد سره عليه السلام

والشركة في الصورة المترفة من طواهر هؤلاء الذين لهم ملوك لا يفتقرون واعين
لا يبصرون بأذان التعميم يسمعون وبأذان الانعام يعقلون انتهى فمدان
خصمان اختصوا فيه ونقل كل منهما قصته مع الآخر في ذلك المجلس الغاص
زاعمان الحق معه فان قلت الحق مع من قلت سال التيمور الميمر الزبور
عن ذلك فقال موريا في الجواب الحق مع الامير اقول عندي ان الحق
مع الخبير التقاراني فانه كما ان خصوصية كون المترغ وجه شبه او شبيهة
او شبهة تلغوي اقتضاء التركيب على اصرح به قدر سته وكذلك يلغوي اقتضا
تركيب وجه شبه كون المترغ من امور معتبرة في الطرفين بل الواجب كونها
من متعدد واما في الطرفين كما في الاستعارة التمثيلية او في اوصافها كما
اذا كان الطرفان مفردين ووجه الشبه مركبا لكونه مترغا من متعدد في
كما في شبه الثريا بالعنقود فتركيب الطرفين مستزم لتركيب وجه شبه من غير كس
وقد صرح به قدر سته بل يجوز ان يكون تركيب وجه شبه يكون مترغا من عدة
في اجزاءه لاجراء للطرفين ولا اوصاف لها كيف وقد اضطر قدر سته
الى القول في طرفي الاستعارة التمثيلية حيث قال ان الاتراع فيها متعمل
في اخذ التركيب من اجزاء المادة نظرا الى ان الصورة العارضة لتلك المادة
مترعة منها فلا محل للاتراع ههنا سوى ما ذكر بخلاف وجه شبه فان له اشعا
من الطرفين واما من الاجزاء فنقول فليكن وجه الشبه ايضا متاقتفا من الاجزاء
من غير ان يكون مترغا من اجزاء الطرفين فلا يلزم تركيبها ودعوى كون المتبادر
منها الاتراع من الطرفين مم ويجوز ان المافظ التكملي حتم مع صاحب الارشاد
فانما دارت الكلام في تقلب الامور الى عقب تيمور فذكر كجب الخبيرين وتقدية
الشريف على السعد فقال المافظ المذكور اني انظر ان الحق في جانب التقاراني

فب

فذلك البحث وحججه

حكاية صاحب الكتاب وكان حاضرا
في ذلك المجلس
امر العلامة بالسعد
يذكر ان التيمور جلس في المجلس
السير الجواني على السعد
وقال سنان آتت ما سوا وان علم
كن فيه شرف السيادة

التقاراني في تجويز اجتماع الاستعارة البيعة والتمثيلية واني حصصتي
حوادث على المطول على ما هو ظني وقد صرح بجواز اجتماعها الفاضل العمري وشار
اليه القاضي البيضاوي في مواضع عديدة وحكم به غير واحد من الفضلاء فلما
صاحب الارشاد من الخار ما حقق في تفسيره وبرهانه جانب الخبير قال يوازمي
عن الغفول عن تحقيق المقام فان منى الاستعارة البيعة تشبيه المفرد بالمفرد
ومنى التمثيلية تشبيه المركب بالمركب فيتساويان فقال المافظ فالتقول في كسره
الذي هو جزء اللسان فانه مترغ من امور متعددة وهي جسم نام حساس متحرك
بالارادة ومع هذا مفرد بلا خفا فليكن الهيئة المترغ من الامور المتعددة
كذلك فقال صاحب الارشاد هذا بحث فلسفي لا يناسب المقام لان اهل
المنطق يترددون بين الحدود والقضايا وارباب البلاغة يخوضون في التوازي
والمزايا وشتان بينهما فلما آل الامر الى الشاير بينهما اقيم لصلوة العصر
وكانت على شرف القوات فانفصلا على ذلك خلاصة ما حكى ومنه وقع
هذا البحث من الخبر التقاراني والشريف البرجاني افرق العلماء في
كل عصر فرقتين فمن يرجع جانبه قدر سته وترغ جانبه روح انه تعاروه
والاكثرون في طرف السعد والحق ان الميمر المذكور والامير التيمور ووزيره
في جانبه قدر سته لا يرجع من روح انه تعاروه وهذا اجلسوه على خبر
التقاراني فانقص منه خاطر المظفر وشرح صدر الشريف في ذلك
المجلس المنيف بحري ما جرى قلده الامر في الآخرة والاولى قوله وقد صرحوا
بني قولهم امتطى الجهل والعوى واقعد غارب الهوى عدل على كسره
من قوله جعل الغواية مركبا وامتطى الجهل واقعد غارب الهوى لان الظاهر
منه انها ثلثة امثلة كل منها نظير لما نحن فيه وان كلاً منها يقع وحده في قولهم

والصانع من حيث ان كل من قدس في خبره او في انطلق من العلوم كلها
تفاد حكمة وان قدس في خبره او في انطلق من العلوم كلها
فانما هو من حيث ان كل من قدس في خبره او في انطلق من العلوم كلها
فانما هو من حيث ان كل من قدس في خبره او في انطلق من العلوم كلها

رديته ماضي ايم الا وقد نقل الخبر
الى رحمه الله جعل له لجنة مشواه
٩٢٥

قبة المص على انه مثال واحد شتمل على نظائر ثلث وانه يقال فيمن تصف بالجهل والغبوة
 واتبع الهوى وان الواقع في قوتهم هو الغوى لا الغواية لا لزوم واج
 بقوله الهوى وان قوله جعل الغواية مركبا حاصل معنى امتطى الجهل والغوى
 بعطف الغوى على الجهل لانه يقع وحده في قوتهم فان معنى امتطى الجهل والغوى
 اتخذ الجهل والغواية مبطنة ومركبا والمراد ان تصف بهما وكذا معنى اقتصد غار
 الهوى ركب الهوى فان الغارب ظهر البداية بابين التشاء والعنق والار
 اتبع الهوى وصل عن الهدى ثم ان من الغرض من قوله وقد صرحوا به على
 افادة قدس سره هو ازالة استبعاد هذا التشبيه فيما ذكرناه ضمنى غير
 مقصود من الكلام وقد صرحوا به في مواضع اخرى وجعلوه مقصودا من الكلام
 اما ما ذكره المصنف من قوله امتطى الجهل والغوى فان جعل نمرة فوكرك
 مطي الجهل والغوى كان اسعارة بالحجاية وان جعل في قوة فوكرك اتخذ الجهل
 والغوى مبطنة كان تشبيها ولا يرد عليه ما قيل ان هذا المعنى ملزوم معنى امتطى
 الجهل للمعناه الموضوع له ولو صح منذ التأويل جعل الكلام من قبل التشبيه
 لصح ان يكون اسدا في تمام من باب التشبيه لان اصل معناه رايت رجلا
 شجاعا مثل الاسد لانه لا ضرورة في تأويل رايت اسدا في الكلام وارجاه
 الى التشبيه لرجحان الاستعارة فيه بخلاف امتطى الجهل فانه يحتمل على السوء
 من غير رجحان لاحدهما على الآخر فلا بد في توجيهه من جعل على احدهما وايا
 ما كان فتشبيه الجهل بالمبطنة مقصود وهو المراد بكونه مصحوبا واما اقتصد
 غارب الهوى فقد تشبته فيه الهوى بالمبطنة على طريق الاستعارة الكنيية
 وخيل بان ثبات الغارب وشرح به ذكر الاقتعاد واما ما ذكره صاحب الكتاب
 من قوله جعل الغواية مركبا فقد جعله قدس سره من باب التشبيه وقال انه في قوة

قد يقال وجه الاستبعاد
 عدم الملازمة بين العين والمعنى
 سلكه
 لانه تشبيه الجهل بالمبطنة في النفس والشرح
 بين من اراد ان يسمي التشبيه كما
 لانه نمرة جعل الجهل
 شيخ الاسلام كما ذكره
 كما ذكره

في قوة فوكرك الغواية مركب اى كالمركب وقال العلامة التفتازاني امتطى
 استعارة تبعية شبيهة اتصافا بالجهل واستقراره عليه بامتطاء المبطنة وان
 لفظ المشبهة للثبته وسرت الاستعارة الى الفعل فذكر المفعول قرينة لها
 واعترض عليه قدس سره بانه لا فرق بينه وبين قوله على هدى في ان تشبيه
 الهدى والجهل بالمركب ليس مقصودا منها فكيف يجعل مصحوبا في احدهما دون
 الآخر واقول يرد عليه انه قدس سره يجوز ان يكون امتطى الجهل مركبا
 الاستعارة الكنيية والاستعارة مطلقا مبنية على تهاهي التشبيه والمقصود
 من الكلام امر آخر والتشبيه ضمنى على ما صرحوا به فلامر ان اذ بين على هدى وبين
 امتطى الجهل في ان التشبيه ليس مقصودا منها وما اجاب بعضهم
 عن اعتراضه قدس سره بان التصريح لا يقتضى اصالة القصد بل مجرد الظهور
 دون الاستبعاد ولا نفك ان تشبيه الجهل بالمركب في هذا المثال اظهر
 من تشبيه الهدى به بحيث لا يخفى على احد سواء اعتبر فيه الاستعارة بالكناية
 او البعثة او التشبيه فبرده عليه انه يكون ح قياس هذا التشبيه على التشبيه الذي
 صرحوا به قياسا مع الفارق فكيف يزول استبعاد المقصود قال في الجيب
 من قوله بل نقول اسم الاشارة في قوله وقد صرحوا بذلك اشارة الى تشبيه
 حال المهتدى بحال الراكب فان ذلك ايضا ضمنى يحتاج الى التسطير والتوضيح
 قمع انه يا باه ما قاله الخريز في تفسير المثال الاول من قوله فانه نمرة فوكرك
 الغواية مركب اى كالمركب وفي تفسير المثال الثالث من قوله حيث جعل الهدى
 مبطنة ويلازم تشبيه الهدى بالمركب لا تشبيه حال المهتدى بحال الراكب
 يرد عليه انه لا يخرج به عن كونه استعارة فيعود عدم الفرق المذكور ح تأمل
 قوله وذلك كما يحصل الاشارة الى ما ذكر من التمكن من الهدى والاستعداد

عليه والمقصود ان ذلك التمكن والاستقرار يتوقف على استكمال القوة النظرية
والعملية فقوله باستفراغ الفكر وادامة النظر فيما نصب من الحجج لبيان تحصيل
كمال القوة النظرية وقوله والمواظبة على محاسن النفس في العمل لبيان تحصيل
القوة العملية فحصل المعنى ان ذلك التمكن لا يتم الا بتفريغ القلب مما سوى
الحق واستعمال الروية وادامة النظر في الآيات المنصوية في الاقوال والآثار
الالهية عليه والملازمة على محاسن النفس في العمل فعند ذلك تحصيل استكمال القوة
فيمكن من الهدى ويستقر عليه استقرار الركاب على المركوب **قوله** ومكرهدي **التعظيم**
يعني كان اظاهرا ان يعرف الهدى ويقال ولك على الهدى اشارة الى الهدى
المذكور سابقا كما في قوله تعالى فزعوني لرسول اشارة الى الرسول المذكور
سابقا في قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا لكنه تكبر لقصد التعظيم **قوله** فكأن
اريد به ضرب من الهدى بيان لكيفية دلالة التمكن على التعظيم **قوله** لا يبلغ كنهه
على بنا المفعول كذلك يقادروا لكنه الحقيقة والغاية اي لا يبلغ احد حقيقة
ذلك الهدى وغاية **قوله** قدره بسكون الال وجوز فتحا اي لا شيء يرب
ويبلغ مبلغه وفي المواشي الشريفة وقدر الشيء مبلغه وهذا لا يعاد قدره
وقلان يعادرنى اي يطلب مساواتى **قوله** ونظيره اي نظيره في ان
تكبره لقصد التعظيم **قوله** الهدى في المواشي الشريفة هو ابو خاشق بنى خاله
بن زهير ولا رائدة في اول القسم كما في الاقسام ولقد وقعت جواب له **قوله** ولما
لا يظير على طريقه لا لتفات وتكبر لم التعظيم استعظم لم خالده حتى استعظم اليطر الوهم
وابا حيث اقسم به ولا حاجة الى حمل اللى على الجمع انما ذنبا الى كثرة اليطر والمز
الواقعة اللازمة من رب بالمكان اقام به وعن المصان كان يقول ما افسحك
باب انتى هذا على رواية الجرنى اليطر باضافة الاب اليه ونزل الصلاة الفسقا

ابن جرير الشين العجيب بوخلين من كان
وزن العرب كان بعد على فبني الجبل
وجنل سلامة قات من شمس الجية في
عرب الخطاب من انما عنها وكان شاعرا
غاية الغصاة والبلاء في نقل من
انه كلما نظر هذا البيت يقول ما افسحك
وكان قال في منية خالد بن زيد الرضخ
افسح ان كان على الكان ذى القدر الرضخ
وان الشين على استعظام اليطر الوهم
سنة

العلامة التفارنى الشرفى ديوان الهذليين برقع اليطر على انه فاعل فعل بعينه
لقد وقعت ولم يلتفت اليه من ستره لبعده وقد جوزنى رواية الرقع ان يكون
المراد بالاب الشاء ويكون كلمة لاردا لما يقوله الاعداء بعد قتله ووقوع
عليه ويكون جواب القسم ما دل عليه الردى اقسام باي ليس الامر كما يزعم الاعداء
من المثلية والمنقصة فان اليطر الواقعة على لم خالده وقعت على لم عظيم لا يقادروا
قدرة فكيف يتصور ان يكون فيه مثلية ومنقصة فتكون جملة اليطر المرية وقعت
على لم عظيم في محل التعليل للرد السابق **قوله** واكد عطف على كتر بيان لفا
قوله من ربهم فكثير من ابتدائية ومن ربهم صفة لهدى ووجه كونه تأكيد هو انه يدل
على ان ذلك الهدى بمحض العجاية الربانية والموهبة الالهية من غير ان يكون
مخالفه فهو لازم لوجودهم غير منفاك عنهم وفيه زيادة تعظيم لتلك الهداية من
الجهة فيكون ما كيدا على تأكيد في كلام المصان اشارة الى الرد على الكشاف
بعد ما بين معنى هدى من ربهم فسر الهدى باللفظ والتبيين رعاية لهذه الهدى
قال معناه منحوه من عنده وادوته من قبله ولم يقل انه ما تخه كما قال المصنف
فاشار المصنف الى انه يدل على انه تعالى خالق الهدى من ربه ومعطيه اياهم
عناية وتوفيقه كما هو المذهب من ان خلق الالهة فيهم **قوله** وقد اوتيت
النون اي نون من ربهم في الراء بغنة وبغير غنة والغنة الصوت المحصور
الخارج من الجنبوم وهو قصى داخل الالف المتصل بالبطن الما اول من الراء
واعلم انهم صرحوا ان النون الساكنة تدغم في حروف يربطون كمن في اللام
والراء وبغير غنة وفي غيرهما مع غنة وفي المواشي الشريفة المشهور عند القراء
ان لا غنة مع اللام والراء وقد وردت عنهم في بعض الروايات الغنة معهما
ولانراغ في جوازها بحسب العربية انتهى فما ذكره المصنف من التعميم بحسب

منحوه من عنده وادوته من شمس
ان العبد وان كان خالقا الاضال
الاختار بين العبد والادوار
الاصح

نمى على بعض الروايات وفيه نوع تفصيل ذكر في الكشاف قول بينهما على ان
اتصافهم ووجه التبيين ما عرفت من ان اعادة اسم الاشارة تهتم بمنزلة اعادة
الصفة فترتب الحكم على مشعر بالعلية وتكرير العلة مشعر بتعدد والمعلول حتى لو لم يكرر
لربما فهم انه يقتضى الاستدراج بمجموع التصقين لا بكل واحد منهما لان مجرد العطف
بدون التكرير انما يدل على اجتماعهما فيهم واما انهما معلولان لعلية واحدة فلا يدل عليه
التكرير فلما يرد ان التكرير انما يشعربان العلة واحدة فيكون علة الصلاح هو علة
الهداية ولا يشعربان مقتضاها شيان بطريق الاستطال لان التعدد في مقتضى
حصل من العطف فقط حتى لو لم يكرر لفظه ذلك التعدد ايضا فالاولى ان يقال
تكرير الاشارة للتبيين على ان مقتضى الصلاح بعينه هو مقتضى الهداية لا غير وان
كل واحد منهما يميز لهم عن غيرهم لان الاتصاف بتلك الصفات يقتضى كل واحد
منها قول من الاثرين الاثر بفتح النقرة والثاء المثلثة التقدّم والاستدراج
يقال استأثر بالشيء اي استبد به وتقدّم على من عداه والمراد بالاثريتين
هنا الهدى والصلاح ووجه التبيين وتبيين بانه قول وان كلامهما
على قوله ان اتصافهم آتى وتبيينها على ان كلام من الاثرين كاف في تميزهم
بها آتى بتلك الصفات لا بكل واحد من الاثرين حتى يروح ان اعادة مجرد
تعريف المستداليه القصر هو مذهب صاحب الكشاف فانه ما لم يجر في الله
الرزق دون غيره فانه انما يرد اذا كان الضمير فيهما راجعا الى كل واحد
من الاثرين باعتبار كونه عبارة عن الاثر واما اذا كان راجعا الى اتصاف
فلا كما لا يخفى على ان الاثر لكونها عبارة عن الاستدراج والاستطال
الاختصاص فلا يلزم منه ان يكون كل من القولين مفيداً حتى يرد ما لا يجوز
ان يكون المفيد في القول الاول هو اللام في هدى للمتقين وفي الثاني هو المركب

هو المركب قول ووسط العاطف اختصار لما اوردته في الكشاف بقوله
فان قلت لم جاء مع العاطف والفرق بينه وبين قوله اولئك كالانعام بل
اضل اولئك هم الغافلون قلت قد اختلف الجران ههنا فلذلك دخل
العاطف بخلاف الجزين ثم فانها متفقان فان التجميل عليهم بالنعمة وتبيينهم
باليهايم شئ واحد فكانت الثانية مقررة للاولى فهي من العطف بمغزل انتهى
فالمتصف اكتفى بالجواب الذي حاصله ان الفرق بينهما واضح عن التوكيد
على ما هو دايه ووضح هذا الجواب قدس سره حيث قال يعني ان على هدى و
المفلون مع كونهما متساويين معيان مختلفان مفهومهما وجودا فان الهدى
في الدنيا والصلاح في العقبى واثبات كل منهما امر مقصود في نفسه فالجملتان
المشتملان عليهما المتحدتان في الجزئية واقعيان بين كمال الاتصال فيهما
فلذلك دخل العاطف بينهما واما كالانعام والغافلون وان اختلفا
مفهوما فالتحدا مقصودا اذ لا معنى للتشبيه بالانعام الا المبالغة في النعطة
فان جملة الثانية منها المشاركة للاولى في المحكوم عليه مؤكدة لها فلا مجال للعاطف
بينهما انتهى وقوله فان الهدى دليل للاختلاف في الوجود واشارة الى
ان المراد بالاختلاف في الوجود والاختلاف في طرف الاتصاف بهما فلا يرد
انها محمولان على المشار اليه باولئك هو يقتضى اتحادها بالوجود واما ما
في المفهوم فلكونه ظاهراً لم يستدل عليه فالمراد بالشيء الواحد كان واحداً في كمال
الاتحاد في المفهوم ثم انه يرد على هذا الفرق الذي اتفقوا عليه قوله تعالى اولئك
الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وابصارهم واولئك هم الغافلون اذ لا
لطبع الله سبحانه على قلوبهم وسمعهم وابصارهم الا المبالغة في النعطة فانه وان
اختلفا مفهوما فالتحدا مقصودا فيهما كمال الاتصال بخلاف الواجب الفصل

وقد وصل وقد بان الجملتين هناك وقعا في محل التعليل لما سبق من قوله
وان الله لا يهدي القوم الكافرين فتنبيه بالعطف على ان كلاهما باعتبار التعاريف
في المصنوع علمه مستقلة لعدم هداية الله تعالى للكافرين **قول** وهم فصل اي لفظ
هم في اولئك هم المفلحون ضمير فصل فائدة في هذه الآية انه يفصل الخبر الذي هو
المفلحون عن الصفة اي بدل على انه خبر لصفة وكذا سمي البصرون الضمير المتوسط
بين المبتدأ والخبر مطلقا سواء كان قبل دخول العوامل او بعدها فصلا او بغيره
عمادا لكونه قاربا بين كونه خبرا وبين كونه نعتا ولا اعتماد عليه في ذلك الفرق
وهذا فيما يصلح لهما ثم اشبع فيه فادخل فيما لا يشبع وذلك عند اختلاف
الاعراب وكون المبتدأ ضميرا او غير ذلك **قول** ويؤكد النسبة عطف
على قوله يفصل الخبر ووجه كونه مؤكدا للنسبة انه وضع للدلالة على النسبة التي
بها يرتبط المجرور بالموضوع لكن ربما حذف التحالا على شعور الذين بمعناه
فسميت القضية شائبة فاذا ذكر فقد أكد ذلك الربط الذي به تقوم النسبة
وتحصلها فيكون مؤكدا لها **قول** ويصفا اختصاص المبتدأ بحصر الخبر الذي
هو المفلحون بالمبتدأ اليه اي بالمبتدأ وهو اولئك اما على تقدير كون اللام للعهد
الخارجي فلا يمكن ان يتوهم ان المعهودين بالفلاح في الآخرة يندرج فيهم
غير المتقين من البله والقيان والمجانين ومن شاء في شابه الجوانم يصل
اليه صيت الاسلام فضمير الفصل بعيدان ذلك الفلاح منحصر فيهم لا يتجاوزهم
الى غيرهم من المذكورين واليه اشار في الحواشي التشريفية بعدما افادناه في
على تقدير كون اللام في المفلحون للعهد الخارجي الى اعتبار القصر كما اذنت
الزيدون هم المنطلقون اشارة الى المعهودين بالانطلاق بقوله ولكن
تعتبر كلمة هم فصلا وتقصده قصر المسند على المبتدأ افراد انصافا لما عسى يتوهم من ان

ان المعهودين بالفلاح في الآخرة يندرج فيهم غير المتقين ايضا انتهى اما على تقدير
كونه للجنس العام فلكانه يشمل الاحياء والاشياء فيكون تعريف المسند للمصنوع كما صرح
في الحواشي التشريفية حيث قال المعرف بلام الجنس قد يقصد به اشارة حصره في
المبتدأ اما حقيقة او ادعاء نحو زيد الامير اذا انحصرت الامارة فيه او كان
فيها كانه قيل زيد لكل الامير وجميع افراده فيظهر الوجه في افادة الجنس المصنوع
اخرى ان المبتدأ هو عين ذلك الجنس ومتممه لان ذلك الجنس مفهوم مغاير للمبتدأ
منحصر فيه على احد الوجهين فهذا معنى آخر للمعرف بلام الجنس غير المحصر انتهى
فضمير الفصل بعيدان هذا المعنى منحصر في المتقين لا يندرج فيهم غيرهم من المذكورين
نقيا لما ذكر من التوهم **قول** او مبتدأ بالرفع عطف على قوله فصل
فهو تسميه وفيه اشعار بان في الوجه الاول لا محل له من الاعراب لانه
على النسبة الرابطة على ما سبق تحقيقه فهو حرف في قالب الاسم واربطة
غير زمانية على ما حققوا وهو الحق ولهذا اقدمه ولكن لما جعله بعض العرب
مبتدأ وما بعده خبره كما صرح به ابن الجايب واوردوه الزمخشري في
المفصل جعله المصنوع من محملات اللفظ فقال او مبتدأ فلا يكون تأكيد
الحكم كافي الاحتمال الاول بل يكون لتأكيد المحكوم عليه لانه راجع اليه فيكون
تكريرا له **قول** والجملة خبر اولئك تريد ان الآية على هذا الاحتمال حملتان
كبرى وهي الكل وصغرى وهي الجزء بخلاف الاحتمال الاول فانها جملة
واحدة **قول** والمفرد بالحاء والجميم الفائر المطلوب يريدانها مترادفتان
لغة لانه يقرأ بهما لان القراءة ليست بالحاء فالغرض من ذكره التمهيد
لقول وهذا التركيب **قول** كانه الفتح له ووجه الظاهر اشارة الى ان
الفتح في الاصل بمعنى الفتح والفتح يقال فلان الشيء فلان اي شققتة نصيفين

وتمه الحديد بالحديد يفتح اي شئ ويقطع فالهزة في افعال للصيرورة اي صار ذاك
اي فتح **قوله** وهذا التركيب وما يتاركة بالبعنى ان ما ذكر من كون الالتماس
الشق والفتح لا اختصاص لهذا التركيب بل له ضابطة كلية وهي ان ما تاركة
في الفاء والعين وان خالفه في اللام فتويدل على الفتح والشق اي
يرجع اليهما فان فلق بمعنى شق يقال فلق الصبح اي شقه قال المصنف في تفسير
قوله تعالى قالوا لا صباح لنا في عمود الصبح عن ظلمة الليل وقلنا كقرب
بمعنى قطع ولا شك ان القطع يتضمن الشق وقلنا بمعنى فلق يقال فلق
الشعر اي فرقه وفيه لطلب العمل ويقال فلوثة من امة اذا فطمة وقلوثة
بالسيف وقلية اذا ضربته به وقطعت به رأسه **قوله** وتعريف المفلين
للدلالة به يريد به دفع ما يتجه على قوله وبغية اختصاص المسند بالمسند اليه
من افادة ضمير الفصل للاختصاص المحرر في تجرى في الفكرة ايضا فلم يسبح
حاجة الى تعريف المسند في المواضع الشريفة ان ضمير الفصل يدل على محصر
المسند في المسند اليه فعلا كان او اسما معرقا او متكررا فتوكل زيد هو افضل
من عمرو ومعناه زيدا وست كما افضلست از عمرا انتهى ووجه الدفع ان
تعريف المسند هنا ليس للمحرر حتى لا يحتاج اليه لكونه مستفادا من ضمير الفصل
بل للدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم المفلين في الآخرة
هذا اذا كان اللام لتعريف العهد الخاربي فانه يدل على انهم معيتون تحقيقا
او ادعاء ولا حاجة فيه الى اعتبار المحصر كما اذا قلت الزيدون هم المنطلقون
اشارة الى المعروفين ولكن لا كان هناك مجال ان يتوهم ان المعهودين
بالفلاح في الآخرة يندرج فيهم غير المتقين ايضا اعتبر لفظهم فصلا وقصد
قصر المسند على المسند اليه افراد انقيا لهذا التوهم وقد سبق تفصيله واما

٢٤٥
واما قدم الاشارة الى تعريف العهد الخاربي لان المتقين فيه لكونه شخصيا اقول
من سائر اقسام مطلق التعريف الذي هو عبارة عن الاشارة الى ما يعرفه
قال في الكشاف هناك كما اذا بلغك ان انسانا قد اب من اهل بلدك فاشترت
من هو فقتل زيدا القاب اي هو الذي اجرت تبوية انتهى والمصطواه عن
لانه يحتاج في دفع ما اورده عليه الى تحلمات مع عدم توقف تحقيق ما قصده من
كون التعريف للعهد الخاربي عليه **قوله** او الاشارة بحرور على انه معطوف على
الدلالة في قوله للدلالة هذا اذا كان اللام لتعريف الجنس هذا وان احتمل ان يراد
قصر الجنس على المتباد وان يراد دعوى اتحاد المسند اليه مع الجنس كانه مجتمعة فيكون
من كونه للمحصلة ان المصاراد الاخير بقرينة انه بين المحصر في ضمير الفصل فهاهنا محصر
هذا المعنى في المتقين ايضا لتوهم اندراج غيرهم فيهم مثل ما سبق في العهد الخاربي
وقربينا ايضا فيما سبق فنذكره ولما كان دعوى الاتحاد وقصدان المسند اليه
عين ذلك الجنس ومثله وليس مغاير له مع انه لتعريف الجنس مغاير للمعنى العهد
الذمى ومعنى قصر الجنس تملكا على دقة بحيث يكون المتأمل عنده كما يقال يعرف
ويكره غير المعاصلا لاسلوب في الاشارة اليه حيث عدل فيه عن الدلالة التي اشار
بها الى تعريف العهد الخاربي الى الاشارة تأمل فانه حقيقة وتفصيله يطلب من حوتى
الكشاف والمطول السيد قدس سره **قوله** وخصوصياتهم بالجر معطوف على حقيقة
المفليين ولما اذا شئ صهم او مشخصاتهم فنوا اشارة الى الاستغراق والعهد الذمى
اما الاول فله لانه عبارة عن الحقيقة من حيث وجودها في ضمن خصوصيات الاتحاديين
واما الثاني فلان العهد الذمى وان كانت عبارة عن الحقيقة باعتبار الوجود
في ضمن فردا الآلية حصل له الشخصيات والوجودات باعتبار كون لفظ المفليين
جمعا فصح الاشارة اليه بهذا الاعتبار بلفظ الخصوصيات وانه در المصنف اشار

يلغ

التي تجميع اقسام التعريف فانه ينقسم اولا الى العهد الخارجي والجنس والثاني الى الحقيقة
 من حيث هي والعهد الذهني والاستغراق فانشار الى الاول بقوله للدلالة الى
 والى الثاني بقوله والاشارة والى الثالث والرابع بقوله وخصوصياتهم وانما
 عطفا بالواو دون واشارة الى ان القسم للعهد الخارجي هو المجموع وان
 العهد الذهني والاستغراق من فروع التعريف الجنسي وليس بجمله على ما حقق
 في موضعه **قول** تبيينه اي ذابته وانما وسمه به لكون الآتي بعده معلوما عما سبق
 بادني توجه **قول** تأمل كيف تبه سبحانه كلكم كيف منسجة عن معنى الاستفهام
 متضمنة لمعنى الطرف اي تأمل في كيفية تبيينه سبحانه **قول** على اختصاص
 المتقين بنبيل لا يناله اي امتيازهم وتفردهم عن غيرهم يكون نبيل لا يناله احد
 مقصورا عليهم لا يتجاوزهم غيرهم فالبناء في نبيل لا يناله احد غيرهم متعلقة
 بالاختصاص داخله على المقصور كما في اختصن بوا على ما هو المشهور والمراد
 بما لا يناله احد غيرهم كمال رسوخهم على الهدى في الدنيا وكمال الفوز والظلاح
 في العقبى **قول** من وجوه متعلق بقوله به وشي جمع شئت كرضي و
 اي وجوه متفرقة وهي هنا اربعة واحد منها مشترك بين المجلتين والثلاثة
 الباقية مختصة بأجله الثانية **قول** بناء الكلام به شروع في تعداد الوجوه
 ويجوز فيه اوجه الاعراب اما بالرفع على انه بدل من وجوه مع ما عطف عليه
 واما الرفع والنصب فيعتبر المبتداء او اعني **قول** للتعليل مع الايجاز
 متعلق بقوله بناء الكلام وعله له يعني ان علة بناء الكلام على اسم الاشارة
 هو التعليل الموجز لما من ان اسم الاشارة هنا كعادة الموصوف
 بصفاته فيفيد ترتيب الحكم على الوصف المفيد للعلية فيكون تعليلا موجزا لكونه
 تاء وية بكل واحد لمعنى كثير هو معنى الموصوف والنصفه واما وجه التبيين على

على الاختصاص المذكور فلان ذكر العلة للحكم يفيد ثبوتها وعدمه في هذا الوجه
 مشترك بين المجلتين **قول** وتكريره معطوف على قوله بناءه ووجه ان التبيين على
 الاختصاص المذكور والمكرر باسم الاشارة كما يدل عليه قوله كتر فيه اسم الاشارة
 فيكون هذا الوجه مختصا بأجله الثانية لوقوع التكرار وهو ذكر الشيء ثانيا فيها وقد
 جوز ان يكون تكريرا للذين او تكريرا ليوثون فيكون مشتركا بينهما ايضا لكنه بعيد
 ووجه التبيين في على اختصاص المذكور هو ان البناء على اسم الاشارة لما افاد الا
 المذكور لافادته اختصاص هذه الحكم بهم فباطن الاولي يفيد تكريره اختصاص
 الفلاح بهم لاختصاص علة بهم **قول** وتعرف الخبر عطف على قوله بناء
 الكلام او على قوله وتكريره على الاختلاف المذكور وكذلك قوله وتوسط الفصل
 ووجه التبيين على الاختصاص في هذا الوجهين هو افادتهما الاختصاص وحصر الكمال
 وحصر الكمال نظرا الى جعل التعريف في المضمون للجنس **قول** لاظهار قدرهم متعلق
 بقوله به وعله له بعد ما تعلق بقوله من وجوه شتى ويجوز في القدر سكون الدال
 وفتحها ومعناه المرتبة والمبلغ يعني به على ما ذكر لاظهار قدرهم ورتبتهم وهذا
 الى كماله في انفسهم **قول** والترتيب لاقتفاء اثرهم بالترتيب معطوف على اظهار
 لاعلى المضاف هو اليه وهذا بالنظر الى تجميل الغير ففي هذا التبيين اشارة الى كمال التقوية
 النظرية والعلية **قول** وقد تشبث به اي بقوله تعالى ولكل على هدى من بهم و
 اولئك هم المفلحون والتشبيث بالمشابهة بعد الموحدة التعلق والمراد هنا
 المتمسك **قول** الوعيدية والمراد بهم المعزلة والخوارج نحو اهل القلوب
 بوقوع الوعيد بالجلود لفساق اهل القبلة كما ذكره الكتاب معرضا بالمثل
 حيث قال فانظر كيف كره الله عز من قائل التبيين على اختصاص المتقين بنبيل
 ما لا يناله احد على طرق شتى وهي ذكر اسم الاشارة وتكريره وتعرف المفلحين

بعدها

واما انظر الى جعل التعريف للعهد الخارجي
 فليسوا تفضيلا من ان الترتيب عدم
 الاختصاص

وتوسط الفصل بين وبينه ولكي يسير مراتبهم ويرغبك طلب ما طلبوا و
 ينشطك لتتقدم ما قدموا وينشطك عن الطمع الفارغ والرجاء الكاذب والتمني
 على ما لا يقتضيه حكمته ولم يسبق به كلمة انتهى فان تعريضا بهم بان طمعيهم بجائزهم
 من الاطماع التي لا فائدة فيها من التمتيات الباطلة المنافية للحكمة الالهية
 ووجه التمسك بالآية انها افادت ان الفلاح منحصر في المتقين لانصافهم
 بتلك الصفات الموجبة لذلك المنحصرة فيهم فيلزم ان من اضل بشئ من
 تلك الصفات لا يكون متقيا فلما يكون مغلما اي فائرا بمطلوبه الذي هو التعاؤ
 الابدية ومعلوم ان الحرمان عنها العياذ بالله تعالى والخلود في العذاب
 الترمذي امر واحد **قول** ورد في اشارة الى جواب التمسك المذكور اي رده
 هذا التمسك بان المنحصر فيهم كمال الفلاح وهو لا ياتي في حصول اصل الفلاح لغيرهم
 لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام وهكذا المراد في جميع مواضع المحصر
 هو الكامل لا المطلق نحو قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
 الآية وله نظائر كثيرة في القرآن واعترض عليه لانه لا دلالة في الآية على خلود
 الفساق من اهل القبلة في العذاب لان الفائر بمطلوبه في الآخرة من
 زحزح عن النار وادخل الجنة فالمعذب بالنار وان لم يجلد فيها غير مطلق
 نعم لو قيل ان فيها دلالة على ان الفاسق وتارك الصلوة لا بد له من العذاب
 لا يجز في جوابه الى ان يقال ان المراد بالمتقين الكاملون في الفلاح انتهى
 وجوابه ان الدخول يسلم المخلود عندهم على ما تقر في محله وهذه الآية تدل
 على دخول الفساق في النار فتدل على المخلود فلما يحصل الزامهم في تمسكهم
 بهذه الآية الاجل المظلمين على الكاملين في الفلاح وقد اعترفوا بالمعترض ايضا
 وتفصيل الكلام في هذا المقام مذکور بما قبلها ومناسبتها اياها وما وصلها

العلاء ابن كمال
 ما أخذ من قوله تعالى من زحزح
 عن النار وادخل الجنة فقد فاز
 سكرانه

في التفسير الكبير لا اقام طلب
 قوله ما ذكره خاصة ببيان
 لوجه ارتباط هذه الآية

وما وصلها ان ذكر حكم احد القديين يقتضي ذكر حكم الآخر لان التقدير اقرب خطورا بالليل
 عند ذكر ضده ولذلك ترى ذكر الوعد مشفوعا في الاكثر بذكر الوعيد فالمناسبة
 المصححة للارتباط انما تقتضي تعقيب احدهما بالآخر وانما يكون احدهما مفصولا
 عن الآخر كما فيما نحن او موصولا به كما في قوله تعالى ان لا يبرارا الآية فيحتاج الى بيان
 تحقق كمال الارتباط او الانقطاع او الاتصال بينهما وعدمهما وكذلك تصدى بعد بيان
 وجه الارتباط لبيان وجه الفصل وترك العطف على السببي قوله خاصة بعبادة
 وخالصة وليسا من اضافة النصفة الى موصوفها اي عبادة الخاصة والولاية
 الخاصة والمراد بهم المستوفون الموصوفون بالصفات السابقة التي اوجب
 كونهم اهل للهدى والفلاح فقوله بصفاتهم التي اهلتم متعلق بقوله ذكر
 وقوله اهلتم من التاميل اي جعلتهم اهل للهدى وسبب وجوب اللطخ والمراد
 بتلك الصفات التي اوجبها الهلية هو التقوى والايان بالغيب
 واقامة الصلوة والانتفاع من الحلال الى آخر ما ذكر **قول** للهدى والظلال
 اي للهدى في الدنيا والفلاح في العقبى والمراد بالهدى ههنا خلق
 او الالهتاء بخلاف ما في قوله لا ينفع فيهم الهدى فانه بمعنى اراءة الطريق
 والارشاد الى سبيل الرشاد **قول** عيبهم باضدادهم جواب تام من
 التعقيب اي او رداضدادهم عيبهم لمناسبة التضاد **قول** العناء
 المرودة صفة لا ضادهم والعناء كالقضاة جمع العاني من العتو
 هو التجاوز عن الحد والمرودة كالطلبة جمع ما ردد وهو المتمرده والمتعنت
قول ولا تعني عنهم الايات والنذر اراد بالايات الايات الكونية
 وهي المنصوبة في الافاق والنفس الدالة على وجود الصانع وصفاته و
 افعالها وبالنذر الايات التشريعية المنذرة على السنة الرسل المرسله

في الغرض وشارة الى ان المراد بتباين الغرضين عدم تناسبهما تناسباً
 متعدياً فان الغرض من الآية الاولى تعظيم الكتاب وبيان شانه من انه كامل
 في الهداية بالغاية حتى صار عين الهدى والغرض من الآية الثانية بيان
 تمرد الكفار وانها كره في الضلالة فلان تناسب بين المجموعين يعقد بها حتى
 يحسن بسببها عطف اهدى على الاخر عطف قصة على قصة بخلاف قوله تعالى
 ان الابرار لنفي نعم وان الفجار لنفي جحيم فان بين الغرضين وهو بيان حسن
 حال الابرار وسوء حال الفجار تضاداً وهو من المساببات المعبرة عندهم
 لانهم عدوه جامعا وهما واما قوله تعالى ولا يزيد الظالمين الا خسار اعطفا
 على قوله ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين فليس من قبيل ما نحن فيه
 بان يكون الغرض من المعطوف عليه شرح حال القرآن بانه شفاء للمؤمنين
 ومن المعطوف بيان تمرد الظالمين وان القرآن لا يزيدهم الا خسار حتى
 يكون مما يحسن به ترك العطف لان من بيانية قدم على المبين فكون القرآن
 شفاء للمؤمنين وزيادة لحسن ان الظالمين كلاهما من وصف القرآن حاله
 واما يقال الآيات فيما نحن فيه ايضا مسوقة لبيان حال الكتاب وهو انه
 هدى لطائفة وليس يهدى لاضدادهم فاما على حد يحسن العطف بينهما
 فتدفع بان الغرض المسوق له الآية الاولى تفخيم شأن الكتاب واعلاء
 مكانة ولا تفخيم لشانه في عدم الانتفاع به فان قيل هذا اذا كان الموصولاً
 موصولين بالمتقين صفة او مدحاً واما اذا كان اهدى الموصولين مفصولاً
 عن المتقين فالقصة الاولى حانما سبقت لبيان حال المؤمنين لا لبيان
 شأن الكتاب والقصة الاخرى مسوقة لبيان حال الكفار في الاصرار
 على الكفر والانكار فيصح العطف كما صح في قوله ان الابرار لنفي نعم الآية

والناس التي ذكرت انما
 هي التعقيب لاح العطف
 سبباً

حيث قالوا ان طريق الاول الحكم على الكفار
 بجملة محذوفه المتدا موصول بخبر ما ذكره المتقين
 واحوال المؤمنين وطريق الثانية الحكم على
 الكافرين قصداً بجملة آية مصدره بان
 المشعرة بالاختلاف في كلام آخر سبباً

في اليهم **قول** ولم يعطف بما بيان لوجه فصل الآية الثانية من الاولى
 وترك عطفها عليها مع ان ما ذكره من وجه الارتباط يصح ان يعبر وجها
 لترك العطف ايضا كما عرفت وفي قوله قصتم على قصة المؤمنين اشارة الى
 انه لو عطف لكان من عطف القصة على القصة وهي عطف عمل متعده مسوقة
 لغرض على حال اخرى مسوقة لغرض آخر فالعطف هو المجموع ^{المناسبة} وشروطه
 بين المجموعين وكلما كانت المناسبة بينهما اقوى كان العطف احسن
 لانه لم تكن المناسبة اقوى كما يشير اليه كان ترك العطف احسن **قول**
 كما عطف في قوله تعالى ان الابرار لنفي نعم الآية قيد للمنفى أي لم يعطف
 عطفاً مثل العطف في هذه الآية فان العطف فيها لتحقق المناسبة
 بين الجملتين المانعة لتحقق كمال الانقطاع بينهما وهي كون المسند اليه احدهما
 فضالاً في الاخرى اذ عدوا والتضاد جامعا وهما مصححا للعطف كما تقر في علمه
 يعني هذه المناسبة متحققة فيما نحن فيه ايضا فوجه ترك العطف فيه **قول**
 لتباينهما في الغرض متعلق بقوله ولم يعطف وبيان لوجه ترك العطف
 فيه مع اشتماله على ما يصح العطف وقد عدل عما في الكتاب حيث افترق
 على التباين في الغرض ولم يذكر التباين في الاسلوب كما ذكر في الكتاب
 ووجه العدول الاشارة الى ان العدة في الفصل هو التباين في
 الغرض اذ قد تغير الكلام من اسلوب الى اسلوب مع الاتحاد في الغرض
 التباين في الاسلوب هو التباين في طريق الاداء اذ قد بينه شرح الكتاب
 في الآية ثم ان التباين في الغرض ما يوجب الفصل وترك العطف بغير
 الفصل صلاحية النظم لان تجل الجملتان للغرضين المتباينين يجب الجمل
 عليه كما فيما نحن فيه **قول** فان الاولى سبقت له دليل لتباين الآيتين

قلنا قد مر ان احد الموصولين اذا كان مفصولا عن المتقين كان واردا على سبيل
 من قوله به للمتقين ولا شك ان الاستئناف اتم الولىين لانه مبنى على التسوال
 المبني على منشاء فيكون في حكم المتقين واتباعه فلا يبقى ح فرق بين ان يكون
 قوله الذين يؤمنون كلاما مبداء على طرفي الاستئناف وبين ان يكون موصولا
 بالمتقين صفة او مدها منصوبا او مرفوعا فيكون الغرض من القصة الاولى
 بيان حال الكتاب وتفخيم شأنه فيحقق بيان الآيتين في الغرض فلان العطف
 فان قيل اذا كان الموصول الثاني اعني قوله والذين يؤمنون الآية مبداء
 وقوله اولئك على هدي خبره كانت الآية الاولى مسوقة لبيان حال من
 بالمرئين والثانية لبيان حال آخر على الكفر فلم يتحقق تمايز الآيتين في الغرض
 بل التمايز في صفة العطف قلنا قد سبق ان الموصول الثاني اما معطوف على
 الموصول الاول او على المتقين وايا ما كان فالغرض المسوق له منه هو بيان حال
 الكتاب من تفخيم شأنه واعلاء مكانة في الاتباع به لان حكم حكم المتقين فان
 متباينان فلا يقع العطف فان قيل لم لا يجوز ان يكون قوله ان الذين كفروا
 واردا على سبيل الاستئناف الباني فيكون الفصل وترك العطف لذلك
 ويكون التاكيد بان كون التسوال عن السبب الخاص قلنا اما ان يقدر التسوال
 عند قوله هدي للمتقين واما ان يقدر بعد قوله هم المفلون فعلى الاول هو الظاهر
 المتبادر بقدر التسوال هكذا بال المتقين خصوصا يكون الكتاب هدي لهم دون
 من عداهم فاجيب بان الموصوفين بتلك الصفات احقوا لذلك وان كان
 المصنف قد استوى عليهم وجوده وعدمه فلا يتفخرون به فيرد عليه انه كان
 الواجب ان يؤكد قوله الذين يؤمنون بالغيب كما أكد قوله ان الذين كفروا
 وحل ان في وجب ان يقدر التسوال هكذا بال غير المتقين لم يكن الكتاب هدي لهم

الاستئناف

هدي لهم وفلا حافا حجب بانهم لزوال استعدادهم لم يؤثر فيهم وعودة الكتاب
 ال اليان قيمه عليه انه بعد سبق ذكر الاوصاف المعنوية للهدي والظلال
 لا معنى لهذا التسوال بتقديره وما ذكرنا كانه مذكور في شرح الكشاف والقاضي لكن
 فصلنا ما اجملوه وتبيننا ما اهلوه فكن على بصيرة قوله وان من الحروف التي
 شابهت الفعل اي الفعل الماضي الضمير المتصرف فيه بدليل ان ما اشر
 في وجه الشبه انما يتصور فيما ذكر لان البناء على الضمير انما هو في الفعل
 وعد الحروف انما يظهر في الضمير لانه المحفوظ من الحروف والاعلال واما قيد
 المتصرف فيه فلانه المتبادر عن إطلاق الفعل قوله في عدد الحروف اعطاء
 معانيه تفصيل لوجه الشبه مينا وبين الفعل مطلقا لانه كان او متعديا
 واشاره الى انها تشبه لفظا واستعمالا ومعنى والاول اما ان يكون
 مارة او صورة فقوله في عدد الحروف اشارة الى المشابهة لفظا باعتبار
 المادة يعني انها على اكثر من حرفين كالافعال وقوله والبناء على الضمير اشارة
 الى المشابهة باعتبار الصورة وهي حركة الاء يعني انها تكون مبنية على الضمير
 كالفعل الماضي وقوله لزوم الاسماء مجردا معطوفا على عدد الحروف اشارة
 الى المشابهة استعمالا يعني انها تسلم الاسماء في الاستعمال كالاستعمال
 الفعلية فيه وقوله واعطاء معانيه مجردا ايضا معطوفا على ما قبله اشارة
 الى المشابهة معنى يعني انها تعطى معانيها من التاكيد والتحقق والتشبيه والاستدراك
 والتمني والترجي للاسماء التي بعدها كما ان الفعل يعطى معانيه من التضرع والتضرع
 وغير ذلك للاسماء التي بعدها فاقضيه معانيه يرجع الى الفعل قوله المتعدي
 اي منصوب عطفا على قوله الفعل من عطف الخاص على العام يعني انها تشبه
 مطلق الفعل المتعدي فيما ذكر من الامور الاربعه وثبت به الفعل المتعدي خاصة

القول

تسوية كان متعديا
 اولادها...

في دخولها على اليمين يعني كأن الفعل المتعدى يقتضي ايمان احدهما يكونا على
 مرفوعا والآخر مفعولا منصوبا كذلك هذه الحروف تقتضي ايمان احدهما يكون
 منصوبا وبسبب الاسم والآخر مرفوعا وبسبب الجز ولهذا تسمى هذه الحروف نواسخ المبتداء
 والجز **قول** ولذلك اشارة الى مجموع ما ذكر من الامور من حيث انعقاد المشابهة
 بينها وبين مطلق الفعل اعلمت اي جعلت عاملة كالفعل ومن حيث انعقاد المشابهة
 بينها وبين الفعل المتعدى خاصة اعلمت عملة القرعي اي العمل القرعي للمتعدى
قول اي انا هم عليه لقوله اعلمت والضمير في بانه اشارة الى الحروف باعتبار التماثل
 بالعامل والى مطلق العامل الذي يدل عليه قوله اعلمت وبالحكمة المقصود ان المشابهة
 بالفعل وان اقتضى ان تعمل عملة مطلقا اصلية او فرعيا الا انه خصت بالعمل
 القرعي للاعلام بان غير الفعل قرع له في العمل وحيل فيه غير اصلية فيه اشارة
 الى ما تقرر في محله ان الال في العمل الفعل واما يعمل غيره المشابهة له **قول** وقال
 الكوفيون اي ما ذكرنا من ان هذه الحروف عاملة في المبتداء والجز معا **المستاء**
 ورفع الجز هو ما قاله البصريون وقال الكوفيون الجز قبل دخولها كان مرفوعا
 وهي بعد باقية اي هذه الحروف لم تعمل في الجز الرفع واما تعمل في المبتداء انصب
 والجز مرفوع على حالها كما كان مع المبتداء وقوله بالجزية لم يرد به ان العامل في الجز
 هو الجزية لان التحقيق ان العامل في المبتداء والجز هو الجز وجز عن العامل النقط لكون
 مستاء اليه او مستاء بل اراد ان مرفوع بسبب كونه جزا مستاء ولا يلزم منه ان العامل
 هو الجزية **قول** وهي اي الجزية بعد اي بعد دخول هذه الحروف باقية لم تنزل الا
 من داخل المبتداء والجز **قول** مقتضية اما مرفوع على انه خبر ثان او منصوب على
 الحالية اي باقية حال كونها مقتضية للرفع اي لم ينزل اقتضاء الرفع عنها **قول**
 قضية للاستصحاب وهو ابقاء الشيء على ما كان عليه وانتصاب قضية اما على

انه مفعول له لقوله مقتضية اي لا اقتضاء الاستصحاب اياه او على انه مفعول
 اي مقتضية للرفع اقتضاء الاستصحاب مثل ضربه ضرب الامير ويجوز ان يكون القضية
 من قضي بمعنى حكم فان تصاب على انه مفعول له اي مقتضية للرفع حكما للاستصحاب **قول**
 فلا يرفع الجز والالزم اجتماع عاملين على معول واحد في عمل واحد او تحصيل المصطلح
 وانما بطل **قول** واجب اي من جانب البصريين بان اقتضاء الجزية الرفع شرط
 بالجزية بل هو العامل على ما هو التحقيق على ما عرفت فهو على سبيل التزل اي سلمنا
 ذلك لاقتضاء فلا أقل من انه شرط بالجزية **قول** لمخلف عنها علم لقوله مشروط
 بالجزية والضمير فيه للرفع وضمير عنها للجزية اي انما قلنا بان اقتضاء الجزية الرفع مشروط
 بالجزية وعن العوامل النقطية لمخلف الرفع عن الجزية في خبر كان لانه منصوب في خبر
 الجزية مقتضية للرفع لانهما بلا شرط شيء لما تخلف عنها ما دامت باقية لانها
 لا تخلف **قول** وقد زال اي الشرط الذي هو الجزية والمذكور بدخولها اي
 بدخول هذه الحروف والشيء يقتضي ابتقاء الشرط كما يقتضي ابتقاء المقتضى اذا
 لم يكن الاقتضاء مستندا الى الذات **قول** فتعين اعمال الحرف اي بالسر
 والتقسيم لان محل الكلام ان الاعمال اما للجزية او للحرف ولما بطل الاول بما
 ذكر من التخلف تعين الثاني **قول** وقامتها اي فائدة زيادة ان في الكلام
 تأكيد النسبة المشتمل عليها الكلام وتحقيقها يريد ان الجز اذا لم يكن فيه
 للجزية طعن خلافة لم يمتحج اليها بل الاحتياج اليها فيما اذا كان له طعن
 خلافة فانه يزيد ايرادها فيه حسنا في الكلام لانها توكيد النسبة وتحقيقها
قول ولذلك تسمى اي الافعال الثلاثة كلها على صيغة البناء للمفعول **البناء**
 من اللعاء وهو المصا دة والمراد هنا الاستقبال ومنه قولهم لتمامه بالقبول
 اي وكون فائدة زيادة ان تأكيد النسبة يستقبل القسم الموضوع له كالمعقول

المخوف عليه بكلمة ان الموضوعه لا ايضا ليتعاضدا في افادة تلك الفائدة قوله
ويصدر بها الاجابة معطوف على قوله يتلوه ولاجل افادتها التاكيد يصدر بها
اجابة السؤال فيقال في جواب هل زيد قائم ان زيد قائم وفي جواب كيف زيد
انه صالح وفي جواب اين زيد انه في السوق وذلك لان السؤال يدل على
التردد والطلب المحاطب اذا كان مرودا طالبا للحكم حسن تقوية بمؤكد
قوله وتذكر في معرض الشك معطوف ايضا على قوله يتلوه او يصدر راي يذكر
في موضع لا يكون في قسم ولا سؤال بل كان المقام مقام الشك اي عدم الحكم
فيستوي الاقسام واما مقام الاخبار فاما لم يذكره لكونه داخل بما يتلوه
بالقسم والقسم انما يكون في مقام الاخبار فلا وجه لما قيل لا وجه لعدم التعرض
لمقام الاخبار **قوله** ويسلوئك الظاهر انه مثال لما يصدر بها الاجابة
وقوله وقال موسى يا فرعون اني رسول من رب العالمين مثال لما ذكرته
معرض الشك لم يذكر مثلا لالتقي القسم بها لوضوح كقوله تعالى يس والقرآن
الحكيم انك لمن المرسلين قيل لم يذكر لما صدر بها الاجابة ايضا مثلا لان ظهور
وانما المثالان المذكوران لما يذكر في معرض الشك فاوله مثالين لتمام
اول تنوعه الى انواع مختلفة فان الاول اخبار بما هو مشكوك عنه هم من كون في
القرنين بنيتا ام لا وليس سؤال حتى يكون مثلا لما صدر به الجواب وفيه ان
يس ان ذلك هو وان كان اخبارا عن سوالهم عنه لا سوالا لكن قوله انما
له هو وقع في جواب لك السؤال حين يقع بل هو اجواب حقيقة كيف المسبب
من الذكر في معرض الشك ان يذكر في مقام يكون المتكلم شاكا فيه وانه تعالى
منزه عنه لا يقال كونه جوابا يستلزم ان يكون عليه الصلوة والسلام **قوله**
بان يقول انما مكنته فساده ظاهر لانا نقول هو عليه السلام ما موربنا وفيه

٢٥٥
بتأويله معنى هذا الكلام بعبارة يليق به بان يقول ان الله مكنته في نظيره قوله
للذين كفروا ان ينهوا يعظلم ما قد سلف اي ومعنى هذا الكلام بطريق
الخطاب **قوله** قال المبرزة يريد به تايد قوله وفائدة انها تأكيد
النسبة وتحقيقها روي انه قال المبرزة في جواب ابى العباس الكشي
المتطسلف حين قال له اتى لاجدني كلام العرب حشا اتقول عبد الله قائم
ثم تقول ان عبد الله قائم ثم تقول ان عبد الله قائم وحاصل ما قاله المبرزة
في جوابه ان الكلام الملقى الى الخطيب يعبر فيه حال الخطيب فان كان خائفا
الذهن لم ينجح الى التاكيد بل يكتفي في على اصل الاخبار وان كان مترودا
سائلا او منكرا اجتنح الى التاكيد لكن في الاول استيما ازالة لردده
وفي الثاني وجوبا ويزداد التاكيد بقوة الاخبار وشدة وفصل
ذلك في عمله **قوله** وتعرف الموصول بالهدى قال في الكشاف
والتعريف في الذين كفروا يجوز ان يكون للهدى ولما كان هذا موافقا لخصائص
هذا اللفظ قد علمت ونبه على ان حكم المعرفة باللام يحري في غير الموصول
ايضا لان تعريف الذي وتصاريفه من الموصولات كتعريف ذي اللام من
كونه للهدى تارة وللجنس المنقسم الى اقسامه تارة اخرى سواء جعلت من
المعرفة باللام كما ذهب اليه شاذية او لا كما ذهب اليه المحققون ثم كلف
من ايراد هذا الكلام بيان ان ليس المراد من قوله تعالى ان الذين كفروا ما
هو الظاهر منه لان كثيرا من الكفار اسلموا فليس عليهم معلقا بانهم
لا ينفعهم الاذار فالمراد اما المعجئون على ان يكون التعريف للهدى والجنس
مطلقا والحكم واقع عليه لكنه خص فيه المصرون بقرينة الجزئية في المواشي الشريفة
والوجه في العهدان هؤلاء اعلام الكفر المشهورون به فهم لذلك كالمخاضرين

كالاذنان فاذا اطلق اللفظ التفت اليهم واذا حمل على الجنس عم الكفار الا
ان الاجراء عنهم ما يدل على الاصرار ول على ان المراد هم المصرون فقط فيكون
عاما مقصورا على بعض افراده بقريته الجزئية تعني ان المراد باللفظ الجنس
والحكم واقع عليه الا انه عام خض من البعض هم المصرون لان المراد باللفظ
المصرون حتى لا يكون فرق بين العهد والمنس **قوله** او لجن عطف على
للعهد اي اما للجن فتشمل الاستغراق والعهد الذي واما الحقيقة من حيث هي
فلا مجال للحمل عليها لان الاصرار وعدم نفع الانذار لا يعرض للحقيقة من حيث
هي بل انما يعرضها باعتبار تحققاتها في ضمن الافراد وكلا او بعضا **قوله** متساولا
من صمم بالتشديد اي اصر على الكفر وقوله وغيرهم بالثب عطف على من صمم
واراد بالتساؤل لهم ما هو عام من ان يكون بطريق التعمول كما في الاستغراق او
بطريق البدل كما في العهد الذي ولما كان المتبادر هو الاول ترك لفظ كل
ولم يقبل كل من صمم كما وقع في الكشاف تخاشبا عن ايهام الاختصاص
بالاستغراق **قوله** فخص عنهم روي في ضمير غيرهم و عنهم واليهم على ما في بعض نسخ
جانب معنى من وفي ضمير صمم جانب اللفظ ونظيره قوله تعالى وهم من يستمع اليك
حتى اذا خرجوا من عندك قالوا الذين الاية وهو كثير في القرآن **قوله** بما استنصروا
الباي متعلق بخص على معنى السببية اي خص منه غير المصرون بسبب ما استنصروا اليه اي
الى ذلك الجنس المتساؤل لغير من صمم وهو الجز فضمير استنصروا راجع الى الضمير
او اليهم على اختلاف النسخ راجع الى الموصول فالجز قرينة التخصيص لا تخصص
وتوضيحي ان التخصيص قصر العام على بعض ما يتبادر له سواء كان بدلالة اللفظ
او العقل او الجنس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادة
على ما فصلوه واوردوا الكل منها مثلا فلو انما يكون بالنسبة الى الحكم الوارد

وهو الذين كفروا
الآية

الوارد على العام كما قالوا في قوله تعالى انه خالق كل شيء من ان الشيء محصور
بالممكن بدليل ان العقل حكم بان الواجب والمستع لا يكون مخلوقا فلا بد ان يكون
ذلك القصر غير الحكم الوارد على ذلك العام حتى يكون القصر بالنظر الى ذلك
الحكم تعني هذه الآية الحكم شامل للجنس مطلقا لكن خص غير المصرون به بما ذكر
في المواضع الاخر مثل قوله الا الذين تابوا واصلحوا ويتوبوا فاولئك اتوب
عليهم وانا التواب الرحيم وقوله الا من تاب وآمن وعمل صالحا فلنكون
يبدل الله سيئاتهم حسنات وغير ذلك لا بالجزء ان يكون الجزء خارجا عن
كونهم المراد وفي ما نقلنا من المواضع الشريفة اشارة الى ما ذكرنا حيث
قال بقريته الجزئية لانه لا يختصص لا مختصا **قوله** الكفر اي بضم الكاف
لغة اي بلا ملاحظة المعنى الشريفة اي الى من المصيبة بكونه متعلقا
بالنعمة ويعبر عنه في الاكثر بالكفران **قوله** واصله الكفر بالفتح وهو الشريفة
مطلقا من غير تقييد بكونه ستر للنعمة واما جعل المفتوح اصطلاحا لانه عام موضوع
لمطلق الشتر والمضموم خاص موضوع لستر النعمة والنظام ان المطلق العام
اصل للمفيد الخاص والمضموم من الصحاح ان كلا منهما لغويا اصلية لانه قال
الكفر ضد الايمان والكفر ايضا تجرد النعمة وهو ضد الشكر والكفر بالفتح
قوله ومنه اي من اجل انه مطلق الشتر قبل للزراع والليل كما قرأى اطلق
عليها لان الزراع يستر البذر بالارض والليل يستر الاشياء بظلمة **قوله**
ولكلام النعمة كما نور اي ومنه قيل ايضا لكلام النعمة وهو جمع كبر الكفاف
بينما كما نور وهو فاعول مبالغة الكافر لفرط سوره الطلع وتغطية النور
بفتح النون وتسمى القرية ايضا كقر السرا الناس ومنه قوله عليه الصلوة والسلام
اهل الكفور اهل القبور **قوله** وفي الشريعة انكار ما علم بالضرورة في

عليه الصلوة والسلام هذا تعريف لنوع الكفر وهو كفر من كفر بعدي الرسول
 لا المطلق الكفر والرسول عليه انه لا يتصور انكار ما علم في الرسول به الا في من
 وجد بعد الرسول وكفر به واما كفر من كفر قبل في الرسول ككفر البليس فخارج
 عنه ثم انه ليس المراد بالانكار الجحود والاكمان التباين بين الايمان والكفر
 تعابيل التضاد لكونها وجوديتين فيلزم ان يكون الشاك في خالي الذهن
 واسطة بين المؤمن والكافر ولا واسطة بينهما عندنا بل هو من قوله كبرت
 الشئ بمعنى جهلته فيكون عبارة عن عدم التصديق عما مرثانه ذلك يكون
 التعابيل بينهما تعابيل العدم والملكة فلا يثبت بينهما واسطة كما هو الموقر ثم انك
 قد عرفت فيما سبق ان المراد بما علم بالضرورة في الرسول عليه الصلوة والسلام
 به هو ما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظرو
 استدلال وان كان في نفسه نظريا فخرج ما علم بالاستدلال او بغير الواحد فلهذا
 لا يكفر من صدق بما علم بالضرورة في الرسول به واكرامه بضره من التثنية
 ومن هذا لا يكفر احد من اهل القبلة لتأويلهم ما عدوا الضروريات الدينية قوله
 واقاموا لبس العجاير وهو بكسر العين المعجمة قيل هو كفنسوة طويلة كانت تلبس في
 ابتداء الاسلام وهي الآن من شعائر الكفرة وقيل هو ما يؤخذ به اهل الذمة
 من تغيير اللباس بل ينيطوا فوق ثيابهم ما يخالف لونه لونها بموضع الاعداد
 الحياطة عليه كالكثف والزناز بالزاي المعجمة والتون المشددة فينظر مجمع
 غليظ في الوان تشد في الوسط فوق الشباب والتعرض منه دفع ما يورد
 من ان لبس العجاير وشدة الزناز كرفوفها مع جواز ان يرتكب امثال هذه
 الاطوار من غير ان يكفر شي مما جاء بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فلا يكون تعريف
 الكفر بالانكار جامعاً وحال الدفع ان ما ذكره وكفه ليس كفر في نفسه بل الكفر

قول كونهما وجوديين اما الايمان
 فظاهراً والوجود فظاهراً فكيف يتفان
 مضادة للايمان تضاداً السود ليس
 كونهما

بل الكفر هو الانكار المذكور لكنه امر باطن لا اطلاع عليه فنصب الشارع امثال
 ذلك مما يدل على التكذيب امارات عليه ومعرفاته له وجعل حكمه منوطاً بما يقع
 عليها الكفر لكونها علامته للكفر ومنظنة للتكذيب كما جعل السفر من طاعة المشقة
 لكونه منظنة للمشقة وان لم تحصل المشقة فيه ونقل عن المحيط لو نوى الكافر ان يسلم
 لا يصير مسلماً لانه احداث اعتقاد لم يكن اعتقده فلم تنصل التوبة بالمنوي فلغت
 ولو نوى المسلم ان يكفر يصير كافراً لانه نوى ترك اعتقاده فانصلت التوبة بالمنوي
 فعملت انتهى وللنظر فيه مجال **قوله** لا يجزي عنهما طاهراً او لاشك
 ولانها على التكذيب وان فعله بطريق التقليد واللعب كما يفعل المقلدون
 في مجالس اللعب والفرق بينه وبين ارتكاب المنهي عنه حتى لم يجعل الشارع
 التكذيب وجعل ارتكاب امثال هذا علامة له هو ان الانسان ركبت الشهوة
 وسائر ما يتبعها من القوى فخرت ارتكاب المنهي والاقدام على الكبيرة لغلبة
 او انفة او كسل سيما اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على
 التوبة لا يدل على سوء الاعتقاد فلم يجعل الشارع علامة للتكذيب **قوله**
 للمؤمنين واما ارتكاب امثال ما ذكر من لبس العجاير وكفه مما لا عذر له في ارتكابه
 فيدل على سوء اعتقاده فلذا جعل امارة التكذيب حكم بكفر من ارتكبه **قوله**
 واجتبت المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ المضى على حدوده اي حدود القرآن
 يقتل عليه ليس هذا الاض وقع في التنزيل فلما وجه البيان الاحتمال
 بهنا دون قوله وما رزقناهم بل الذين انعم عليهم انتهى والجواب ان
 كلا منهما ليس نصاً في المضى اما الذين انعم عليهم فلان الظاهر ان معنى المنعم
 عليهم على ما اشار اليه القاضى هناك حيث قال في قوله تعالى غير المعصوب عليهم
 والاضايتين انه يدل من الذين على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب

والمضال واما قوله وما زرقا ثم قلناه يحتمل ان يكون ما مصدرية كما قاله البعض
 قول لا استدعاء اي المضي لا لفظ الماضي لان الاحتجاج لا يدور على لفظه
 بل على معناه واما لما مضى المعجزة عن المستقبل تميزها على حقوق وقوعه لا يكون
 حجة قول سابقه فخره اي سابقه وقوع النسبة التي اجترت عن
 فيلزم التسبق على الازلي سابقا زمانيا وهو محال قول واجب باي
 الحدوث اللازم من الدليل مقتضى التعلق اي ما يقتضيه تعلقه بالماضي و
 المستقبل والحال قول وحدوثه اي حدوث التعلق لا يستلزم حدوث الكلام
 لينا في قدمه وازليته فان الازلية لا تنافي التعلق بالماد كفا في العلم فانه اذلي
 وتعلقه بالمعلوم حادث وتحقق هذا الجواب ان كل ما هو كائن من الازل
 الى الابد ما ضيا او مستقبلا او حالا فهو موجود في علم الله تعالى في الازل بهذه
 الموضوعيات اذ لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من الكلمات والجزئيات فباعتبار
 الوجود العلي قديم وانما الحادث ظهوره في الخارج بحيث يترتب عليه الآثار
 فهو باعتبار انه موجود في الخارج سبق بنفسه باعتبار انه موجود في العلم
 ذاتيا فلما يلزم التسبق الزماني على الازلي وكذا الحال في العلم فان الحادث
 هو تعلقه بمعنى ظهور تعلقه القديم لا لمطلوع تعلقه فانه قديم وبهذا التحقيق يتضح
 كثير من شبهات الموردة على هذا الجواب وانه تعالى اعلم بالصواب قول
 خبر ان اي مجموع هذا القول خبر لها وانما ذكره ولم يكتب بما بعده كما في الكشاف
 ليمتد في اول الامر عن الوجه الاخير وهو ان يجعل هذا جملة معترضة ويكون خبر
 قوله لا يؤمنون واشار بقوله وسواء اسم الى ان يكون هذا المجموع خبر ان
 اما ان يجعل سواء خبرا وما بعده فاعله او يجعله خبرا لاجل وجعل الجملة
 خبرا لان ثم اتى اربابا لاسم ما يعامل التصفة اي لفظ سواء اسم لصفة

لا زمانيا

لا صفة مشتقة لكنه استعمل بمعنى الاستواء قول نعمت به نعمت لفظه اسم
 وبعبارة الكشاف وصف به عدل عنها لان المتبادر منه الوصف النحوي وهو
 ليس مجردا ومعنى نعمت يفعل نعمتا اي عومل معه معاملة نعمت في اجراءه على
 الموصوف كما يعامل فك مع المصادر قول كما نعمت بالمصادر وفي
 المواثيق الشريفة اي كما يجز المصادر على ما انصف بها كذلك سواء يجز على
 ما انصف بالاستواء اي يجعل وصفا معنويا اما نعمتا نحويا كما في كلمة سواء
 واربعة ايام سواء باجر والمشهور هو التخصيص واما غيره كما في هذه الآية
 فان سواء ههنا في موضع مستو اما خبرا عما قبله وسند الى ما بعده كما
 الفعل الى فاعله فيجب توحيد واما خبرا عما بعده فيكون ترك تشبيهه
 المصدرية وكما تبين على ذلك حيث قال اول استوعبهم وثانيا سوا
 عليهم واختار بعضهم الوجه الثاني لانه اسم غير صفة فالل في الاعم
 وايضا المقصود من الوصف بالمصادر المبالية في شان حالها كانه صارت
 عين فاقام بها معنى قولنا زيد عدل انه عين العدل كانه تحت منه واذا
 اولت بمجر اسم الفاعل كمتو مثلا فان ذلك المقصود وكذا ان حملت
 على حذف المضاف انتهى فيسئل فيه نظر اما اول فلان لفظ سواء ههنا لا بد
 ان يكون مأولا بالفاعل مثلا كما قال سواء ههنا في موقع مستو لان سواء اذا
 كان مجولا على معناه الحقيقي لا يكون محملا على الذين صحى فيكون كاذبا والامر
 برأ عنه واما ثانيا لان اسم انه لو كان مأولا باسم الفاعل تقوت
 المبالية اذ المبالية تحصل بمجرد حمل المصدر عليه بحسب الظاهر وان كان
 مأولا باسم الفاعل لانه اوهم انه عين العدل وهذا يمكن للمبالية كما لا يخفى
 على الفطن انتهى والجواب عن الاول ان الالوية بالمبالية القرآنية ان يكون

كازرون

من قبل التشبيه البليغ فلا يلزم الكذب كما تقرر في محله وقوله في توقع متوالات
ان يكون ما اولاه كما لا يخفى وعن الثاني ان المبالغة المستفاد من التصريح
اقوى مما استفاد من الابهام فهو اليقين بان كلام الملك العلام قول قال
تعالى تعالى ال كلمة سواء استشهدا وكون التعت به كالتعت بالمصادر
واكتفى في الاستشهاد بهذه الآية ولم يورد ايضا قوله تعالى في اربعة ايام
سواء للتأملين كما في الكشاف لان الاستشهاد به انما يتم على قراءة الخبر
مع ان المشهور هو التعت كما اشار اليه قدس سره قول رفع اما مصدر
بمعنى مرفوع او على صيغة الماضي وايا ما كان فهو خبر لقوله وسواء قيل اعاد مع
علم فاعلم يعطف عليه او بانه خبر لما بعده وانت خير بان ما علم فاعلم بان
هذا المجموع خبر لانت وقد سبق انه انم من ان يكون سواء خبر لانت ما بعده فاعلم
او يكون ما بعده متبداً وسواء خبر له مقدما عليه فتكون الجملة خبر لان فاعلم
فما زعم من قد ذكر قول وما بعده هو قوله ان نذرتم ام لم تنذرهم قول
كأنه قيل ان الذين كفروا مستوعليهم؟ اشار به الى ان الفعلين قائمان
مقام المصدرين والتعبير بالفعل كما سيجي قول والفعل انما يمنع الابد
ان قال في الكشاف فان قلت الفعل ابد اخبر لا خبر عنه فكيف صح الاخبار عنه
في هذا الكلام ثم اجاب عنه بما حاصله ما ذكره المص بقوله والفعل انما يمنع
وقال قدس سره لما حكم بان قوله ان نذرتم ام لم تنذرهم مرفوع المحل اما
على العاقلية او على الابتداء مع تقديم الخبر توجه عليه اسوة الاول ان الفعل
كيف وقع خبراً عنه وسند اليه فاعلا او متبداً الثاني ان ما ذكرته يبطل
تقدير الاستفهام الثالث ان الهمزة وام موضوعتان لاحد الامرين وما
يسند اليه سواء يجب ان يكون متعدياً وقصر بالمتوالات الاول واجاب عنه

عنه وعقبه بما هو جواب عن الاخيرين انتهى ولما كان دأب المص الاكتفاء
بذكر الجواب عن السؤال قصره بالجواب عن الاول بقوله والفعل انما يمنع
ان وعقبه بما هو جواب عن الاخيرين بقوله وحسن دخول في وسبغ تقرر
قول اذا اريد تمام معناه وهو مجموع امور ثلثة الزمان والحادث المقرو
به ونسبة الى الفاعل المعين ووجه امتناع الاخبار عنه اذا اريد هذا المجموع
هو عدم استقلال بالمعنوية لاشتمال على النسبة التي هي محض حرفي لكونها
آلة لملاحظة طرفيها ومرآة لتعرف حالها وقد تقرر ان صح الاخبار عن الشيء
يتوقف على كونه مستقلاً بالمعنوية وتفصيله على ما ذكره قدس سره في بعض
كتبه ان الفعل التام كضرب مثلاً شتمل على حدث كالضرب وعلى نسبة مخصوصة
بينه وبين فاعله وتلك النسبة ملحوظة بينهما على انهما آلة لملاحظة على قياس معنى
الحرف وهذا المجموع اعني الحدث والنسبة الملحوظة بذلك الاعتبار غير مستقل بالمعنوية
فلا يصح لان يكلم عليه بشئ ولان يكلم به نعم جزؤه اعني الحدث وحده مأخوذ في مفهوم
الفعل على انه مستدل بشئ آخر فصار الفعل باعتبار جزئه محكوماً واما باعتبار
مجموع معناه فلا يكون محكوماً عليه ولابا اصلاً قول اما لو اطلق واريد به اللفظ
ان اطلاق الفعل واردة لفظه يكون على وجهين احدهما ان يكون المراد مجرد
نفس اللفظ من غير اعتبار معناه كقولك ضرب ثلثان فان كونه ثلثياً امر بجزءه
من غير اعتبار المعنى لشاركة المص له فيه مثل جسيق وتا بينهما ان يراوه لفظه
لكن باعتبار معناه نحو ضرب فاعل فان كونه فعلاً ما ضياً وان عرض للفظه
لكنه باعتبار معناه ومن هذا القبيل قوله تعالى واذا قيل لهم امنوا فان المراد بالقول
العارضة لهذا اللفظ باعتبار معناه قول او مطلق الحدث المراد بالاطلاق
ما هو باقياً على الفاعل لان لا يكون مقيداً بكونه منسوباً الى الفاعل فلا يثبت

كونه مقيداً بالمخاطب لظهور ان ليس المراد في قولك سمع بالمعدي مطلق
 السماع بل سماعك **قول** على الاشياء قبل متعلق بارادة مطلق الحدث
 فانها المبني على التوسع والتجوز لارادة اللفظ **قول** الظاهر ان متعلق بهما
 فان ارادة اللفظ ليست باعتبار ان اللفظ موضوع لنفسه على حقيقة اللفظ
 قدس سره فيكون تجوز **قول** كقوله تعالى واذا قيل لهم امنوا بربكم
 ينفع الصادقين الاول مثال لما اريد به اللفظ لكن باعتبار معناه كما
 واثني مثال لما اريد به الحدث المطلق على طرفي اللفظ والشرط جمع بينهما
 مع كونها مثالين مختلفين لكونها من كلام الله تعالى كما ان فصل قولهم سمع
 ان مثال لما اريد به مطلق الحدث مثل يوم ينفع الصادقين اشارة الى انه من
 كلام العرب **قول** سمع بالمعدي خير من ان تراه يروي سمع وان سمع ولا
 سمع صريح بالميداني في الامثال وهو مثل يضرب لمن له صيت واشتهار فاذا
 رايته اذ دريته قيل اصل هذا المثل للمذنبين ماء السماء قال الشيخ بن زهر سمع
 بذكر فلما رآه اقمته عنه فقال ان سمع اء فارسله مثلاً فقال الشيخ ان حال
 يسوا بجزور يراوهم الاجسام وانما المراد بصغرية قلبه ولبث فاذهب مثلاً
 اعجب المذنب بما رآى من عقله وبيانه والمعيد تصغير معد تشديد الدال اسم حي
 وكان الكسائي يرى التشديد في الدال في التصغير ايضا وقال ابن السكيت
 يخفف الدال في التصغير استحقاقاً للجمع بين التشديد مع ياء التصغير لانه
 تشديد الحرف وتشديد ياء النسبة مع ياء التصغير فوجب تخفيف الحرف
قول وانما عدل ههنا عن المصدر جواب عما يقال ان الفصل لما كان
 ماؤلاً بالمصدر فما وجه العدول عن صريح المصدر الى ما اول اليه وتقرر الجواب
 ان في العدول ايها التجرد قيل ان اراد التجرد بمعنى اللدوث فهو محقق

التجرد بانفتح ما يخرج
 من الابل
 سيرة

محقق لا يؤتم وان اراد التجرد الاستمرار التجردى فلا يؤتم الماضي وجوابه ان
 هذا الماضي بمعنى المضارع بقرينة قوله لا يؤمنون لكنه نظر الى ظاهر التصيغة
 فذكر الايهام انتهى وهذا اولي مما قيل انما قال ايها لان حقيقة التجرد
 انما يحصل اذا استعمل الفعل في معناه حقيقة يؤتم انه اذا استعمل في
 تحصل حقيقة التجرد وقد عرفت التفصيل **قول** وحسن قول الظاهر ان
 بصيغة الماضي وجوز ان يكون بصيغة المصدر مجروراً معطوفاً على ايها التجرد
 واياً ما كان فيها اشارة الى دفع السوالين الباقيين وتقريره على ما
 الحواشي الشرعية ان بايتين الكلمتين قد اخرج عنها معنى الاستفهام بل
 حتى زال عنها الدلالة على احد الامرين وصار بالجر ومعنى الاستواء فان
 اللفظ الحامل لمعينين قد تجرد لاجلها ويستعمل في وجهه كما في صيغة النداء
 فانها كانت للاختصاص الندائي فخرت لمطلق الاختصاص في هذه الآية
 كما خولف لفظ الفعل واربده بالحدث مضافاً الى فاعله فصيح الاخبار كذلك
 خولف لفظاً النمرة وام تجرماً عن معنى الاستفهام لمعنى الاستواء
 اقتضاء صدر الكلام وزال كونها لاجل الامر انتهى **قول** لتقرير معنى الاستواء
 تأكده على لقوله حسن وجعله متعلقاً بالدخول كما بعضهم ركبت ثم انه
 اقتصر في الكشف على كونها لجر الاستواء والمصدر اذ عليه كونها لتقرير
 معنى الاستواء تأكيداً على تقدير الفاعلية ظاهر واما على تقدير المتبديئة
 فالوجه انه لما آخر المبتداء لفظاً فذكر ما ينضمه الجز المتقدم مع المبتداء المتأخر
 لا يجعل الجز لغواً بل مقررراً ومؤكداً لظن بعضهم ان ما ذكره المصنفين فاذكر
 شرح الكشاف وليس كذلك لان الاستواء المستفاد من الام والامر عند
 غير ما استفاد من كلمة سواء فلما تأكد ولا تقرير على تقريرنا انتهى آراء بما ذكره الشرح

عنه

سعدى

ملق الحواشي الشريفة وغيره حيث قال لا يقال فعل ما ذكرتم يؤل المعنى المستوي
 سواء وانه تكرر بلا حال لاننا نقول بل المعنى ان المستويين في صحة الوقوع مستويان
 في عدم النفع وتكريره ان ثابتين الكلمتين تدلان على الاستفهام واستواء
 الامر في العلم بالوقوع وبصحة ايضا فنقلت الى مجرد استوائهما في صحة الوقوع
 من غير استفهام واعتبار علم واجز عنها بسواء على انه مقيد بعدم النفع او بما ذكر
 جراه مما يناسب المقام انتهى ففائدة هذه الزيادة على ما ذكره هذا القائل هو
 ان هذا الاستواء الذي جردت له هو عين ما استفاد من كلمة سواء لا غير فهو
 لتكريره وتأكيده فلما يلزم التكرار بلا حالين فصار كمن الفصل قول كما جرد
 حرف النداء عن الطلب؛ تأنيث الفعل المبني للمفعول بالحاق بآء التانيث
 الساكنة في آخره مع انه سندا الى الحرف الذي هو مذكر باعتبار آء الكلمة
 او الاداة ثم ان الظاهر ان المراد بالحرف هو الحرف الاصطلاحي على ما يدل
 عبارة شرح الوافي حيث قال وقد جرد النداء عن معنى الدعاء وطلب الاقبال
 بحرف حرف للاختصاص الذي كان ثابتا قبل الحذف فان المنادى مختص
 بالخطاب من بين امثاله كنداء الشخص نفسه فانه ليس المراد منه حقيقة النداء و
 هو طلب الاقبال وانما الاختصاص في ذلك انما فعل كذا ايها الرجل انتهى
 فمعنى كلام المصنف انه جردت حرف النداء التي كانت في المنادى قبل الحذف
 عن الطلب لجرد الاختصاص ثم حذف فلا يرد ان باب الاختصاص على جرد
 فيه حرف النداء بل لا وجود لحروف النداء فيه اصلا وانما الاسماء فيه
 شابهت المنادى وهي التي جردت لا الحرف قول ايتهما العصابة في
 القاموس العصبه بانضم من الرجال والجنل والظير ما بين العشرة الى الاربعة
 كالعصابة بالكسر انتهى ومعنى قولهم اغفر لنا ايتهما العصابة تخصيص الضمير

حتى ان بعضهم لم ينع هذا الراء اول العبارة
 وقالوا ما يجوزون الكلمات الجارية
 في الاختصاص قسي الاسماء التي صورتها
 صورة المنادى لا الحروف التي هي بالوجه
 ولا يخفى انه يتكلم مستغنى عنه مع كونه بعد
 منبذ

الضمير لا طلب العصابة أي مختصا هذه العصابة بالمغفرة لم وفي الرضى الغرض من قولهم
 في معرض التقاض انما اكرم القنيف ايها الرجل بيان اختصاصه بدلول ذلك الضمير
 من بين امثاله بما نسب اليه مجموع ايها الرجل في باب الاختصاص في عمل النصب
 لو وقوعه موقع الحال أي مختصا من بين الرجال اكرام القنيف ولا يجوز في باب الاختصاص
 انما رصف النداء مع اي لانه لم يبق فيه معنى التذات انتهى قول والانداز
 التحوييف اريد به التحوييف من عذاب الله تعالى يعني ان الانذار في اللغة يطلق
 التحوييف لكن اريد به في القرآن التحوييف الخاص وهو ما كان من عذاب الله تعالى حقيقة
 ان الانذار افعال من ذكر معناه علم موضع الحذف فانه انذار المأخوذ من معناه
 اعلام موضع الحذف ويلزمه التحوييف منه واريدي في القرآن التحوييف الخاص قول
 وانما اقتصر عليه دون البشارة اي انما اقتصر على الانذار في طرفي الايجاب
 والتسلب ولم يقتصر على البشارة كذلك قول لانه اي لان الاقتصار على ايجابا
 وسلبا على الانذار دون البشارة كذلك اوقع في القلوب اشتد ما شير
 في النقص قول من حيث ان دفع الضر بيان لوجه الاوقعية والاشدية اي
 دفع الضر المستفاد من الانذار اهم من جلب النفع المستفاد من البشارة و
 فاذا لم ينفع فيصم ليس بتفريع بل من تمة الدليل اي اذا ينفع الانذار فيصم
 كانت البشارة اولى بعدم النفع فقوله بعدم النفع متعلق بقوله اول البشارة
 واما الجمع بينهما فلا معنى له لدخول كل منهما في سلب الآخر فكذا ترك وجه الجمع بينهما
 قول وقرئ بتحقيق الهمزتين من التحقيق بالعين وفي اكناف التحفيف
 اعرب اي ادخل في العربية من تحقيق الهمزتين والمصا سقطه لان القراءة بحذف
 الاستفهامية سجي فلا حاجة اليتم ان القاري بتحقيق جوابان عام ودعام
 وجمرة والك في قول والتحفيف الثابتة اي وقرئ بتحفيف الهمزة الثانية

اعني نمره الافعال مع تحقوا النمره الاولى وهذا قراءه بان كثير ونافع وبالي عرود
ولما كان تخفيف النمره على ثلث انواع يجعلها بينين ويصلها ويجزئها وكان
اصل الانواع جعلها بينين كونه تخفيفا مع بقاء النمره بوجه قدومه والمراد جعلها
بينين جعلها بينها وبين حرف حركتها فتعقل من النمره والواو ان كانت
تخزوف وبينها وبين الالف ان كانت مفتوحه نحو سأل فبينها وبين الياء ان
كانت مكسوره نحو سئل **قوله** وقبلها الفاي وقرئ بتخفيف النمره الثاني
بعلها الفاي وهي قراءه ورش لكن يشيع الالف شبا عازا زيدا على
مقدار الالف المعاده ليكون الاشباع فاصلا بين الساكنين **قوله** وهو ان
اتي خارج عرفا عدم غير مطابق لما تقرر عندهم من عدم جلب النمره المتحركة وعدم
جواز اجتماع الساكنين على غير هذه وهذا لا ينافي كون القراءه بصيغته متواتره
عنه عليه الصلوة والسلام فان من اللغات ما هو مختصه بصلى الله عليه وسلم
مع تواتره عنه ومنه عن النبي بيت فلما يرد ان هذا طعن فيما هو من القراءه
السبعه الثانيه بالتواتر وهو كقولهم في باب المتواتر ما نقل بين قريه
الامام وهذا من قبيل الاداء ونحوه المد والاماله وتخفيف النمره بينين **قوله** لان
لا تطلب قد عرفت ان المراد انه لا تطلب على مقتضى قاعدتهم وانه لا ينافي صحتهما
وتواترهما على الصلوة والسلام **قوله** ولانه يؤدى الى اجتماع الساكنين بها
الالف المقلوبه والنون قد عرفت ان من بعلها الفاي يشيع الالف شبا
زائدا على القدر المعاد في الالف ليكون فاصلا بين الساكنين ويقوم مقام
الحركة **قوله** على غير هذه اى حد الاجتماع وهو ان يكون الالف حرف بين الساكنين
حرفا مدعيا نحو والفتاين ووجه جواز اجتماع الساكنين هو ان الساكنين
يعرب عن المتحرك **قوله** بتوسيط الف بينهما محققين اى وقرئ بتوسيط

بتوسيط الف بين النمرتين حال كونها محققين مع الالف الاولى فقط وهذا
قراءه فالون وهشام **قوله** بتوسيطها والثانيه بينين اى وقرئ
بتوسيط الالف بينهما حال كون النمره الثانيه فقط بينين مع تحقوا الاولى
قوله ويجذف الاستغناء اى مع حركتها بقرنيه انه اعتبر فيها بما يلبه
حذفها وحذفها في المواضع الشريقيه هذه القراءه التي بعد ما من الشواذ والى
من شيع المتواتره وانما جعل المحذوف نمره الاستغناء ككثره حذفها دون
حذف نمره الافعال في الماضي **قوله** ويجذفها والقاء حركتها على الساكن
قبلها اى وقرئ بجذف النمره الاستغنايه فقط والقاء حركتها التي هي
الفتح على الساكن الذي قبلها وهو الميم فتكون القراءه عليهم بفتح الميم ويجعل
نمره اندرهم بينين وهي قراءه حمزه في الوقت وما في المواضع الشريقيه
من ان الظاهر ان الضير في قوله والقاء حركته راجع الى حرف الاستغناء المحذوف
فتكون القراءه بفتح النمره معا وهي مع كونها غير مرويه عن احد مخالفه
للقياس موجبه للشغل فلذلك قيل هذا الضير للحرف الذي بعد حرف الاستغناء
فتكون القراءه عليهم نذرهم بفتح الميم وسكون النون بلا نمره اصلا **قوله**
قوله كما قرئ قد اطلع انتهى فانما يتاى في عبارة الكشاف حيث استشهد بقوله
قد اطلع واما عبارة القاضى حيث حذف الاستشهاد المذكور فصرح في ان
الضير في حركتها للاستغنايه فيكون هذا قراءه حمزه على ما ذكرنا **قوله** جمله
مفسره اما خبر محذوف اى هذه جمله جمله مفسره او خبر لقوله لا يؤمنون
بناء ويل هذا القول اى قوله لا يؤمنون جمله مفسره وهي على ما صرح في معنى
الفضل الكاشفه لحقيقه ما يليه نحو واسروا الجنوى الذين ظلموا اهل هذا البشر
مشكلم جمله الاستغناء مفسره للجنوى لان اهل اهل اللين وصاحب الكشاف

عبر عن الجملة المنقصة بالجملة المؤكدة والمصعد عن لانهم انما عبروا عن هذا القسم
 عن الجملة بالجملة المنقصة للمؤكدة قول لا مجال قبلها اما متعلق بقوله منقصة
 وصلته له وانما تعليل لصحة كونها منقصة والمراد بما قبلها قوله سواء عليهم الآية قول
 فيما فيه الاستواء متعلق بالاجمال تعني ان قوله سواء عليهم الآية مجمل في ان استواء
 الاثارة وعدمه في اتي شيء منقصة بقوله لا يؤمنون فبين ان في عدم الايمان قول
 فلا محل لها اي اذا كانت هذه جملة منقصة فلا محل لها من الاعراب لان النجاة
 عدو الجملة المنقصة من الجمل السبع التي جعلوها محلا لمل من الاعراب وتفصيلها
 في معنى التليب قول او حال مؤكدة وهي التي لا تنقل من صاحبها مادام موجودا
 غالباً مثل عطوفاني زيد ابوك عطوفان العطوفية لا تنقل عن الاب في غائب
 الام وانما سمي مؤكدة لانها تؤكد وتقرر مضمون الجملة التي بقية وهي هنا قول
 سواء عليهم فانه يدل على عدم ايمانهم فيقره قوله لا يؤمنون ويعايلها الحال
 المستقلة فانها قيد للعامل والمصعد زاده الاحتمال على الكشاف فكانه حاول بذلك
 الرد على ابي حيان حيث استبعد كونه حالاً فان اشار الى ان الاستبعاد فيما اذا
 كانت حالاً مستقلة وانما اذا كانت مؤكدة فلا قول او يدل على اي مما قبله
 جزان بدل الكل من الكل في هذا ايضا كما زاده على الكشاف استبعده تجوز كونه
 حالاً مؤكدة لانه يؤدي مؤدتي الحال للمؤكدة قول او جزان امي وقوله لا يؤمنون
 جزان قول لجملة قبلها اعراض بما هو صلة الحكم بعين الجملة الكاشفة فيل جملة
 لا يؤمنون على تقدير كونها جزان جملة معرضة بين اسمان وجزاها وهي جملة يؤمنون
 في اثناء كلام اوبين كلامين متصلين معنى لا فادة الكلام تقوية وتسدد الكمال
 بجملة الحكم هنا وهو عدم الايمان هي قسوة قلوبهم بحيث لا تنفعهم الايات والنذر
 وهي ايضا من الجمل السبع التي لا محل لها من الاعراب وعم تفصيلها في معنى التليب

فان علمه عدم الايمان

التليب والمصعد اخر هذا الاحتمال كونه اضعفها كما انه قدم الاول كونه اتواها وخطا
 قال قدس سره جعل لا يؤمنون تأكيدا وبيانا للاستواء في عدم الاجراء اولى من
 ان يجعل خبرا وما قبله اعتراضا لان ما تقدمه اقوى واظهر منه في فادة ما سبق
 له الكلام في طريق ان يكون عدة فيه لا معترضة انتهى قول والآية مما احتج به
 من جواز تكليف ما لا يطاق تحقيق المقام يتوقف على معرفة معنى التكليف
 وما ابت ما لا يطاق فالتكليف نوعا طلب تحقيق الفعل والايان به واستحقاق
 العقاب على تركه واما ما لا يطاق فنلت على ما في المواضع اقصا بما تمتنع له
 كالمحج بن الضدين وقلب المعايين واعدام القديم واسطها ما يمكن في نفسه ولا يمكن
 من العبد حقيقة كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وادنا ما يتعلق علم الله
 بعدم وقوه وتعلق ارادة او اجبر بعبده والتكليف بالثالثة يجوز وتقع بالاتفاق و
 بالثانية لا يقع اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعزة وانما الاول مجهود لمحققين ذهبوا
 الى ان التكليف بها غير جائز وذهب بعضهم الى جوازه واحتج عليه بهذه الآية
 بانها تدل على الوقوع وهو اول دليل على الجواز قول فانه سبحانه اجبره بيان
 لوجه الاحتجاج بالآية على ذلك الجواز وحاصله انه تعالى اجبر عن عدم ايمانهم
 امرهم بالايمان فلو آمنوا لا نطلب حين كذا وهو متمنع لانه لا يستلزم
 انقلاب الحقيقة والحال ان ايمانهم الذي امروا به يشمل الايمان بعدم
 ايمانهم وهو ايضا متمنع لانه لا يجمع بين الضدين فقد كلفوا بالمتنع بالآية
قول والحق ان التكليف بالمتنع هو يريد به تحقيق المقام وان ما ادعاه
 المستدل اثبتة بحسب زعمه لا يدل الآية عليه في نفس الامر قول من حيث
 ان الاحكام امي الشرعية لا تستدعي اي عندنا عرضا اي عللا فائدية وان
 اشتملت على حكم ومصالح لا تخصي على ما حقق في موضع قول سيما الامثال

من وجهين

وقد عرفت ان المراد بما ذكر في الكشاف
 من كونه تأكيدا وبيانا للاستواء قد عدل عنه
 بعد وظهرت بانفسه لانه التعارض بين الآيات

الى التسدي شيئا من الغرض فضلا عن الغرض الخاص وهو الامتثال والالماز
 التسخير قبل التمكن من الفعل فضلا عن ان يقع مع انه وقع التسخير قبل التمكن
 واستدل عليه بقصة ابراهيم عليه السلام حيث ام يذبح ولده ونسخ
 عنه قبل التمكن من الفعل وقد حقق ذلك في الاصول **قول** بالاستواء وقد
 دلت الآيات والاحاديث ايضا على عدم وقوعه كما فصل في موضعه **قال** انصار
 على الاستقرار لاحتمال ان تكون الآيات والاحاديث مأولة **قول** والاختيار
 بوقوع الشيء اشارة الى جواب الاستدلال المذكور بانه لا يثبت المدعى
 بحسب الواقع لان الاخبار بعدم وقوع الشيء وان كان المخبر هو الله تعالى
 لا يترجم الامتناع الذاتي الذي هو محل النزاع بل انما يترجم الامتناع
 بالغير وهو لا ينافي في الامكان الذاتي وكون الشيء مقدورا للفعل كما ان
 الاخبار بوقوعه لا يجعله واجبا بالذات فلا يلزم من الاخبار بعدم ايمانهم
 مع الام بايمانهم الشامل بايمانهم بعدم ايمانهم التكليف بطيب الحقايق و
 لا يجمع الضدين لان الكذب مما يلزم اذا وقع خلاف الخبر عنه والتكليف لا يقضي
 ايقاعه بل انما يقضي القدرة عليه والاختيار عن عدمه لا ينبغي تلك القدرة
 فتم لم يكلفوا الا بتصديقه وهو ممكن في نفسه لكن علم الله تعالى انهم لا يصدقون
 ولم يخبروا ايضا بعدم ايمانهم بل الله تعالى اجبره للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم
 كما اجبر لنوح عليه بقوله لن يؤمن من قومك الا من قدامن وبعد علمهم
 اياه باخبار الرسول عليه السلام اياهم لا يكونون مكلفين بالمتنع لانه اصالة
 وهو الحال بل التلازم تكليفهم بتبعان حيث انهم مكلفون بالتبع بحسب
 عن الايمان وبما حققنا ظهرا ما ذكره جواب عن الوجهين جميعا اعني لزوم
 انقلاب خبره كدبا ولزوم الجمع بين الضدين وان الثاني متفرع على الاول

وقوعه لانه لا يقضي

على الاول **قول** كما جباره تعالى عما يفعل هو والعباد باختياره وبحقيقة ان
 الاخبار عن الشيء حكم عليه مضمون الخبر وذلك الحكم تابع لارادة الحاكم اياه واداره
 تابعة له عليه تلزم للمعلوم والمعلوم هو ذلك الفصل الصادر عن قاعلة باختياره
 او تركه باختياره ففعله او تركه باختياره اصل وجميع ذلك تابع له والتابع
 لا يوجب المتبوع ايجابا يؤدي الى القسمة والابالاجل يقع التابع على حسب وقوع
 المتبوع تعالى في نحو حيشية سيقع المعلوم في الخارج في الزمان المستقبل كان العلم
 الازلي يتعلق به على نحو هذه الحيشية فالعلم به على هذه الحيشية لا يوجب كونه مقسورا عليها
 وقد حقق هذا في محله **قول** وفائدة الاذكار جواب عما يقال فائدة الاذكار في الاذكار
 المأمورا برسول عليه الصلوة والسلام في قوله تعالى وانذرنا سن بعد العلم اي علم
 الرسول صلى الله عليه وسلم بانه اي الاذكار لا يجمع اي لا يؤثر فيهم من يخبر به الوعظ
 والدواء اي دخل اثره وتقرير الجواب ان في الاذكار فائتين الاولى الراسم
 الخطة لتلاكيون للناس على الله حجة بعد الرسل فلا يثبت لهم ان يقولوا اننا كنا
 عن هذا غافلين لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك ونكون من المؤمنين الثانية
 جازاة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم واحاطة فضل الابلغ اي كمال الابلغ فان
 كماله ان يصادف من يتفق فيه فيدل على عموم رسالته عليه السلام او المراد بفضل الابلغ
 ثوابه فان الدعوة الى طريق الحق من عظيم الطاعات بنال المرء كثره المشويات
قول ولذلك اي لما ذكر من الفائدتين جعل استواء حالتي الاذكار وعبادته بالنسبة
 اليهم خاصة لا بالنسبة اليه صلى الله تعالى عليه وسلم لمصول الفائدة له عليه السلام في حال الاذكار
 دون حاله عدم الاذكار فعرض المصداق لاختلاف لفظ عليهم للاشارة الى ان الاستواء في عدم
 الايمان انما يعبر بالنسبة اليهم واما بالنسبة اليه عليه السلام فلا استواء وليس الغرض
 ان الاستواء في عدم الايمان كان متحقا بالنسبة الى الرسول صلى الله عليه وسلم كغيره من احوار

ومن لا يسمع

لفظ عليهم على عليك لهذه الكلمة فلا يدعى بالانذار لا يصح ان يستوي على الرسول
عليه السلام الانذار وعدمه في عدم ايمانهم ولا معنى له فلا يكون اختيار عليهم على
ما ذكره قوله وفي الآية اخبار بالغيب اي بالامر الغائب الذي هو عدم ايمانهم
على ما اى على الوجه الذي هو به اي ذلك الغائب ملتبس وهو استمرار ذلك فيهم
الى ان يموتوا قوله ان اريد بالوصول الشئ من ايمانهم اي اذا كان تعريف الوصول
للحمد و اريد به ما سيجي انهم كما في قوله ان يحب البوليز المعيرة و اجار اليهود
تكون الآية اخبار بان هؤلاء المعنيين يموتون على عدم الايمان وكان كما اخبرنا
فيها اخبار بالغيب اما اذا اريد به تعريف الجنس لم يكن عبارة عن الاشياء المعنيين
بل عن المصتمين على الكفر فالاجار عنهم بانهم لا يؤمنون ليس اخبار بالغيب بل هو
اخبار عن الشئ بما يصير اليه عاقبة لوجود ما يقتضيه ويوجب قوله فمضى من اجراء
اي الآية على هذا الاحتمال من معجزات الرسول عليه السلام لا مطلقا حتى يريد ان
المحتمل لا يكون معجزا كما قيل قوله تعليل الحكم السابق اشارته الى وجه الفصل في
المعطف يعني انها جملة متأنفة وقعت جوابا للسؤال عن علة الحكم المتقدم
وهو تسوية الانذار وعدمه في انهم لا يؤمنون فكانه قيل ما علة هذا الحكم فاجيب
بان الله ختم على قلوبهم لكن هذا علة قريبة لها و العلة البعيدة هو غيبتهم وانما حكمهم
كما سيصير به وعلى تقدير ان يكون لا يؤمنون خبرا ويكون قوله سواء عليهم
جملة معترضة لبيان علة الحكم يكون الحكم ات بوج عدم ايمانهم ويكون الختم المذكور
علة المذكور علة لهذه العلة قوله و بيان ما يقتضيه عطف تفسيره للتعليل
لان معناه بيان العلة وهي تساؤل الباعث والمقتضى ففسره بالمقتضى قوله
والختم الكتم بتعريف لفظي للختم و بيان له بما يراد به على ما هو شان التعارض
اللفظية لان الكتم من جملة معانيه اللغوية على ما في القاموس حيث قال و بامرة

كتم فاشارة للمصيبة به الى انه المراد ههنا بالختم دون ساير المعاني وفي الكتم
الختم والكتم اخوان ذهب اكثر فتراوح الى ان معناه ان بينهما اشتقاقا اكبر
لا شتر كما في العجز والتمام وتساويهما في اصل المعنى لان في الختم على الشئ وهو
ضرب الختم عليه كماله وانما هو ان مراده ايضا مترادفان وما قال في سورة
الفاتحة من ان الحمد والمدح اخوان فانما اوله بعض الشرح هناك بالسما في
في الاشتقاق الاكبر لضرورة دعوت اليه وهي انه على تقدير الترادف لا يعلم
انه في العموم او الخصوص اما ههنا لضرورة تدعوا اليه فيجمل على ظاهره مع
انه قد مر حمله فيما سبق ايضا على الترادف لم يرد ذكره ببعض الشرح
الا انه بقي ههنا خدشة وسمي ان من جملة معانيه اللغوية على ما في القاموس
ختم على قلبه لا يفهم شيئا وهو النسب للارادة ههنا من الكتم قوله سمي به الى
ولما كان مدار التعريف اللفظي على الترادف على ما حقق في محله وكان
معنى الترادف انما واللفظين في المسمى استدلال على ترادف الختم والكتم بما جا
مساها فقال سمي اي بالختم الاستيذان من الشئ بضرب الختم عليه لانه اي
الاستيذان كتم قبل ذلك على ان سمي الختم والكتم واحد وهو الاستيذان اي احكام
الاخلاق وكونه وقد عرفت ان ذلك هو معنى الترادف فثبت انها مترادفان
وهو المدعى بها غاية توجيه كلام المصنف قوله بضرب الختم اما متعلق بقوله الاستيذان
او صفة له قوله والبلوغ مرفوع وقوله آخره منصوب به وقوله نظرا عليه سمي
المقدر ثم اختلف في عطف قوله والبلوغ فقيل هو عطف على الكتم يعني ان
الختم يستعمل في معنى الكتم وفي معنى البلوغ آخر الشئ اقول ويؤيده انه عند
في القاموس البلوغ آخر الشئ من جملة معانيه وقيل عطف على الاستيذان
اي كما سمي بالختم الاستيذان سمي بالبلوغ آخر الشئ نظرا الى ان الختم آخر فعل

يفعل في ضبطه وحفظه فيكون الواصل ان الختم كما يطلق على ايراد الكتم كذلك يطلق
على معنى آخر وهو البلوغ آخر الشيء ويحتمل ان يكون ذلك بطريق النقل من الكتم
جامع الكتم تأمل قول والعشاوة فعالة أي على وزن فعالة بكسر الفاء
وقوله من عشاها بالتشديد من الغشبية كما ان غطاه من التغطية وقوله بنت
أي فعالة سواء كانت عشاوة او غيرها لما يشمل على الشيء اشتمالا حقيقيا كالأ
كالعصاة من عصب القوم بظان أي احاطوا به او بعضا كالعمامة فانها بنت
لما يشمل الرأس هو بعض الشخص او اشتمالا حكما كذلك كالأ وبعضا كالملاذو
الامارة قول ولا ختم ولا غشبية هو رد على من جعل الكلام على الحقيقة من صحابة
الطواهر كما في الحواشي الشريفة ونقل عن بعض المتأولين ان القلب على هيئة
الكف ينقبض مع زيادة الضلال صبعا صبعا فيصير نحو ما وذلك قوله تعالى
ختم الله على قلوبهم وقبّل اذانهم فلو لم يجلو على الحقيقة تخشيا من نسبة الظلم الى الله تعالى
وقال بعض المحققين من الصوفية ما حاصله ان توأم لزوم الظلم لعدم الاطلاع
على قدره وحقيقته لا يجاد فان الاستعداد اذني فاقض من فضله الاقرب
فأعيان الكفار لا يمكن ايجادها الا على ما هم عليه من التجاني والبعد عن الحق
كأنها يام فإيجادهم على خلاف ذلك محال وابعاءهم في كتم العدم ترك الختم الكثير
لاجل الشر القليل اذ في الوجود مصالح لا تحصى ونحوها لا يلزم من ان يكون الناس
كلهم انبياء واولياء ظلم فكذا كتمنا توصفهم بالجنم على قلوبهم واسما عهم
وغشبية ابصارهم عبارة عن ايجادهم على مقتضى أعيانهم فكما لا يمكن ان يوجد
المنظن بطيئا حلوا وله خاصية المنظن فكذا لا يمكن ايجاد الكافر مؤمنا وله
خاصية الكافر قول وانما المراد بهما ان يحدث الله تعالى به أي ليس المراد
بالجنم والغشبية الا المعنى المجازي وهو ان يحدث الله تعالى في نفوسهم أي اشخاص

أي اشخاصهم فيقول لقلوب والسمع والابصار قول بنت أي صفة تشبيهة
بنقش الخاتم نظرا الى القلوب والاسماع وبالغشاوة نظرا الى الابصار
وقوله تمنهم أي تقوؤهم ويجعلهم معادين ومصرين من التمير وهو التعويد
التمير التعويد وهو في محل النصيب على انه صفة قوله بنت وهو على سبب الكفر
اشارة الى ضرر تلك الهيئة واخلاقها بالقوة النظرية كما ان قوله والمعاصي
اشارة الى اخلاقها بالقوة العملية وقوله واستجاب مجرور معطوف على قوله
استجاب الكفر والمعاصي فقوله الايمان اشارة الى مكمال القوة النظرية وقوله
والطاعات اشارة الى مكمال القوة العملية والحال ان تلك الهيئة تؤدي
الى استجاب ما يحل بالقوتين واستجاب ما يكملها قول بسبب غيبتهم متعلق
بقوله ان يحدث والنفي الضلال قول وانما كتم أي لجامهم وتوغلهم وقوله
في التعليل أي بآياتهم واسلافهم الكفرة وإعراضهم عن النظر الصحيح أي المنع عن
ظلمات الجهل والاصل ان احداث تلك الهيئة في ذواتهم عقوبة مجزية لهم
مبسطة عن ضلالهم وعصيانهم ولعذاب الآخرة اشد وابقى قول فنجعل
قلوبهم بحيث هو النسخ هنا مختلفة ففي بعضها تجعل بقاء المفرد الموثق فيكون
المضارع مرفوعا معطوفا على قوله تمنهم ويكون الضمير المستتر فيه راجعا الى
الهيئة فيكون الاسناد مجازيا وفي بعضها بقاء المفرد المذكور فيكون منصوبا
معطوفا على قوله يحدث ويكون الضمير المستتر فيه راجعا الى انه تعالى فيكون
الاسناد حقيقيا قول واسما عهم بالنصب معطوف على قلوبهم وقوله تعاف
أي تكرر وتفرغ عنه وقوله فتصير أي القلوب والاسماع قول وابصارهم بالنصب
معطوف على قوله اسما عهم على اختلاف الراي بين في قوله لا يخفى ان كراهية
السمع الحق ليس للاسماع بل للقلوب التماسية وشان الاسماع استماع الكلام

واما الكراهة فهو للقلب القاصي وكذا انقول ان اجلاء الآيات ليس للبصار المستبين
 بل لعلوهم وليس لبصارهم الا ادراك المبصرات ولا فرق في نفس الادراك
 البصري بين نفس المستبصر وغيره فلا يظهر معنى الختم على الاسماع ولا معنى العشاوة
 على الابصار بما ذكره والاوّل ان يقال ان الابصار والاسماع ما يشترط في القلب
 فانه اذا ابصر الرائي شيئا يحصل منه اثر في القلب وكذا اذا سمع فمعلوم المراد الختم
 والغشبية ان الله تعالى خلق هيئة في الاسماع والابصار تمنع ما يشترط يحصل
 في القلب وما قاله الشريف العلامة ان حج الاسماع الحق ونسبوا عن الاصغاء
 اليه وكرهتها لاسماعه يدل على عدم نفوذ الحق فيها لاجل هيئة حادثة فيها
 مانعة من النفوذ مؤيد من وجه لما ذكرنا انتهى **واجب** بان هذا صحيح لكن الصواب
 نزل على عرف العرب **قول** لا تجتلي الآيات اي لا تنظر اليها مجلوة يقال
 يقال جليت العروس ان فانظرت اليها مجلوة مكشوفة ويقال ايضا اجتلي
 العروس اي عرضها مجلوة مكشوفة اي لا تعرض عينيهم على انفسهم الآيات
 مكشوفة بل ستورة بغطاء الشبه والكسوك والمراد بالآيات الآيات
 الكونية بديل قوله والمنصوب من الآفاق والانفس لا التشرلية والالاء
 كما توهم **قول** فيصير كأنها غطي عليها لم يوجد في بعض النسخ قوله فيصير
 يكون قوله كأنها غطي عليها بل لا من قوله لا تجتلي الذي هو مفعول ان تجعل
قول وجبل ميثا وبين الابصار اي وقعت الجبلولة بينهما **قول** وسماه
 اي سمي احداث الهيئة المذكورة وفي بعض النسخ سماها بالضمير راجع الى
 الهيئة والمراد احداثها **قول** على الاستعارة قابل الاستعارة بالتمثيل
 ذهابا الى ما اخبره الشيخ عبد القاهر وجاراه حيث ذهب الى ان
 الاستعارة قسم من المجاز المفروض على علاقة التشبيه واما مذاهب السكاكي

واما مذاهب السكاكي فهو ان الاستعارة تشمل التمثيل وكذلك سمي التمثيل استعارة
 تمثيلية وحال هذه الاستعارة على ما في نحو اشى التشريفية ان لفظ الختم استعارة
 ضرب الخاتم على نحو الاواني لاحداث هيئة في القلب والسمع مانعة عن خلوص الحق
 اليها كما يمنع لغير الخاتم تلك الظروف من نفوذها هو بصد والانسحاب فيها يكون
 استعارة محسوس لمعقول بل جامع عقلي هو احتمال على منع القابل عما يشترط
 ان يقبله ثم اشتق من الختم المستعار صيغة الماضي فتخى ختم استعارة تصريحية
 وان لفظ العشاوة استعارة من معناه الاصلى لما لية في ابصارهم مقتضية
 لعدم اجلائها آيات الله تعالى ودلائله فهو استعارة مصرح بها اصلية من
 محسوس لمعقول والجامع هو الاحتمال المذكور في تلك التبعية انتهى ويمكن ان
 تجعل هذه الاستعارة ايضا بتبعية بنوع محل تدبر **قول** ختم الغشبية مفعولا
 لقوله سماه اي سمي احداث تلك الهيئة ختم ان كانت الهيئة في العيوب
 والاسماع وسماه غشبية ان كانت في الابصار قضية نشر على ترتيب اللبس
قول او مثل نلوهم على بناء الفاعل معطوف على قوله وسماه والقول بان
 جملة فعليه معطوفة على الجملة الاسمية التي هي قوله واما المراد بهما ان يحدث
 بعيد جدا والشارع جمع مشعر اما بفتح الميم فتعناه محل الشعور او بكسر الميم فتعناه آلة
 الشعور والمراد هنا الاسماع والابصار وقوله الموقوفة اي التي اصابتهما آفة
 من ايض الزرع فهو مؤوف اي بها آفة فهي اسم مفعول وفي بعض النسخ يوجد
 هنا لفظ بها فعلى هذا البناء سببية والضمير عائد الى الهيئة اي صابته آفة بسبب
 الهيئة الحادثة فيها وقوله بمشياء متعلق بقوله مثل بتقدير المضاف اي مثال حال
 فلو بهم مجال المشاء وقوله ضرب حجاب بينها صفة لقوله اشياء اي اشياء موصوفة
 بضراب الحجاب بينها وقوله ختم الغشبية نصب على التمييز من النسبة في ضرب فيكون

ان يكون المراد بقوله ختم الغشبية على ابصارهم غشاوة
 وان الله غشى ابصارهم ونورده ان غشاوة وقرئت
 بانصب على اسبج او في كلام المصنف ايضا قال
 يا اخي قلت قال لا ضمير ولا غشبية ولم يقل ولا غشاوة
 يكون هناك ايضا استعارة بتبعية بتدبر

في المعنى قائم مقام الفاعل كما قيل ضرب ختم وتغطية بين تلك الاشياء وبين الاستغناء
بما حصل من التمثيل على ما في المواشي الشريفة ان يشبه حال فلوهم واسماعهم
مع الهيئة الحادثة فيها المانعة عن الاستغناء بها في الاغراض الدينية التي
خلقت هذه الآيات لاجلها بحال اشياء معدة للاستغناء بها في مصالح مهمة
مع المنع عن ذلك الختم والتغطية ثم يتعارف للمثبة اللفظ الدال على المشبه فيكون
كل واحد من طرفي التشبيه مركبا من عدة امور والجامع عدم الاستغناء بما اعد له
بسبب عروفه من جهة وهو امر فعلي منتزع من تلك العدة فيكون الاستغناء
تمثيلية **قول** وقد عبر عن احداث هذه الهيئة بالطبع في قوله **الطبع** اي ان احداث
هذه الهيئة كما عبر عنه ههنا بالختم عبر عنه في موضع آخر بالطبع فالختم والطبع عبارة
عن الاحداث المذكور فكما جرى في التعبير عن الختم الاستغارة والتمثيل يجري في
الطبع ايضا **قول** وبالاعتقال معطوف على قوله بالطبع اي وقد عبر عن الاحداث
المذكور بالاعتقال ايضا اذ لا يمكن حمل الاعتقال في الآية المذكورة على معناه الحقيقي
وهو جعل الشخص غافل القلب عن ذكر الله تعالى غير ملتفت الى جانبه لانه لا يخلو
عنه احد في بعض الاوقات او في جميعها وذلك لا يكون سببا للنسي عن اطاعة
فلا بد ان تحمل على احداث هذه الهيئة **قول** وبالاقسا معطوف على قوله
بالاعتقال او على قوله بالطبع اي عبر عن هذه الاحداث بالاقسا ايضا لكن
معنى اللفظ لان الاقسا معناه جعل القلوب قاسية **قول** وهي اي الامور
المذكورة من الختم والطبع وغيرهما واعلم ان قوله من حيث الاول متعلق بقوله
استندت الذي بعده وقوله واقعة بقدرته خبر ثان لان وجها للمبتداء قوله
استندت وكذا قوله من حيث الثاني متعلق بقوله وردت الذي بعده **قول**
كلامه ان هذه الامور استندت الى الله تعالى من حيث ان الممكنات باسرها مستندة

مستندة اليه لوجوب وجوده وواقعة بقدرته ووردت الآية ناعية عليهم
صفتهم من حيث انما سببه مما اقره فوه وغرضه من هذا الكلام وضع ما يتوهم من
التناقض بين اسناد الختم بمعنى احداث الهيئة في فلوهم ومشاعرهم الى الله تعالى
وبين فتمهم بعدم تقع الانتذار فيهم حيث دل الاسناد الى الله تعالى على ان المانع
من قبول الحق من جهة تعالى ودل ذمهم بذلك على ان القصور من جهتهم حيث
لم يهتدوا بهداية تعالى ووجه الرفع تغاير حقيقتي الاسناد والذم وان الاول
من حيث ان الكلام واقعة بقدرته والثاني من حيث انه مسبب مما اقره فوه عقوبة
بمحلته **قول** ناعية عليهم اي في القاموس هو يعنى على زيد ذنوبه يظهر ما يشتهر
فقوله ناعية عليهم معناه منظره عليهم ذنوبهم وقيد في التعريف بغير الموت ومع
بالآثار قال في القاموس تعاه له اجبر بموته والوخامة بمعنى القضاة من الوخامة
وهي داء يخضر بالابل **قول** واضطربت المعزلة **قول** الاضطراب الاختلال
يقال اضطراب امره اي اختل يعنى اختل امر المعزلة فيه اي في اسناد الامور
المذكورة من الختم والطبع والاقسا وغيرها الى الله تعالى بناء على ان حلول الصبح عند
صبح كفعلة وتوضيح المقام انه لا نزاع بيننا وبين المعزلة في ان كلام الختم والتعزلة
ههنا ليس على حقيقة بل محمول على المعنى المجازي وانما النزاع في تعيين ذلك المعنى
المجازي فنقول هو احداث الهيئة المانعة عن حلول الحق فيهم واسناد هذا
المعنى المجازي الى الله تعالى حقيقة عندنا وهو النسبة الى صدور عنه تعالى ليس
يقضى منه وانما الصبح كسب العدايا به وقيامه به بل لا يفتح بالنسبة اليه تعالى لان افعال
كلها بالقياس الى تعالى على سواء ولا يتصور في افعالهم ظلم لان الكل منه وبالله
فان يتصرف في الاشياء كيف يشاء وانما يوصف بالصبح والظلم ونظائرهما
افعال العباد باعتبار كسبهم لها وقيامها بهم لا باعتبار ايجاد الله تعالى اياها فيهم

والمعزة لما لم يجوزوا اسناد القبائح الى الله تعالى وكان احداث تلك الهيئة
 بيتها على زعمهم بناء على استلزامه ان يكون سبحانه وتعالى مانعا من قول الحق وهو
 فيج يمتنع صدوره عنه تعالى بدليل عقلي هو انه تعالى مستغن عن الصبح وعالم بقره
 وبقائه عنه فيمتنع الصدور كونه لا يزوج من قدرته وبدلائل سمعية نطق بها
 التسري فان نفي العظم عن ليس الالبقي فيعقبها كلها واذا لم يكن امر الخشاء
 لم يكن فاعلا لها اصلا احبوا في التفضي عنه الى التاويلات التي نطقها
 المعصوم **قول** الاول ان القوم جاهل بالوجه على في الحواشي الشريفة
 ان الاسناد اليه تعالى كناية عن فرط تمكن هذه الصفة التي هي المصيبة المادية
 المانعة وثبات رسوخها في قلوبهم واسماهم فان كونها كذلك يستلزم كونها
 مخلوقة لله تعالى صادرة عنه فذكر اللزوم ليتصور ويتصل منه الى الملزوم الذي
 هو الملزوم الذي هو المقصود فيصدق به الاتراهم يقولون فلان محمول على
 كذا ولا يريدون تحقق خلقه عليه بل ثباته وتمكنه فيه وكالم يكن ارادة الحقيقة
 في اسناد ختم الى الله تعالى على مذهب المعزلة ويجب ان يعد مجازا متفرعا
 عن الكناية لان المعنى اذا امكن كان كناية كما في قولك الملك استوى على سيرة
 فانه كناية عن سطة الملك وسعة الناس اياه واذا لم يمكن كان مجازا متفرعا عن
 الكناية كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه في حقته تعالى مجاز متفرع
 على الكناية اذا اريد ما كني عنه وهو الملك فيجوز اطلاق الكناية عليه بعبارة
 الاصل المجاز باعتبار الفرع لكن ما يقتضيه كلام المعصوم انه من قبيل الاستعارة
 التصريحية حيث شبه اعراضهم عن الحق المانع عن نفوذه بالوصف الخلق المانع
 عما هو المطلوب من ذلك الشيء في التمكن والاستقرار لكن لم يصرح بالمشبه بل كني
 بالاسناد الى الله تعالى لان الوصف الخلق يستلزم الاسناد اليه تعالى واما ما نقل

يعني من ادركت قضا انما تركية لا من اما
 ليجل يكونه بيتي اذ لا احتياج الى فعله
 والله سبحانه وتعالى منزله عنهما
 لعلنا نعلم

ما نقل عنه قدس سره في الحواشي الشريفة وان كان ملايا لظاهر عيا
 الكشاف كونه يعبر عما هو مقتضى عبارة القاضي **قول** الثاني ان المراد
 تمثيل حال قلوبهم بقلوب البهائم التي خلقها الله تعالى خالية عن العطن
 وفي الحواشي الشريفة ان هذا الجواب تغيير للمعنى وهو ان لا يحمل الختم
 على الاستعارة ولا على التمثيل المذكور بل على تمثيل آخرون وجهان لنا
 في الآية وهو ان يشبه حال قلوبهم فيما كانت عليه من البهائم والنبات والاشجار
 بحال قلوب محقق ختم الله تعالى بقلوب الاغنام والبهائم او بحال قلوب
 مقدر ختم الله تعالى عليها ثم تتعارف الجملة اعني ختم الله على قلوبهم كما هي اى
 مأخوذة بتامها من المشبه بالمشبه اما على سبيل التمثيل التحقيقي او التخييلي
 فيكون المسند الى الله تعالى اسنادا حقيقيا ختم تلك القلوب المحققة
 او المقدره حتى لا تسمى شيئا ولا تقع فيه اصلا سواء كان ختما حقيقيا او مجازيا
 كما هو انظاره لاختتم الكفاية لان الاسناد الى الله تعالى وخلق المشبه
 له تعالى في تجاني قلوبهم ونبوهم كما لا مدخل للتردد الذي خاطبه بقوله كاني
 اراك تقدرم رجلا وتوضو اخرى في تقديم الرجل ما يضربه اذ كل منهما دخل في المشبه
 على ما ترى وان فرض انه عبر عنها او عن احدهما بلفظ مجازي كالمعنى في الآية اذا
 حل على المجاز الذي هو المختار **قول** المصنف مقدر مجرور وختم الله مرفوع على انه
 قائم مقام فاعله واذا كان الختم مقدر يكون المراد بالقلوب القلوب المقدره
 فتأمل **قول** وتظيره اى نظيره ما نحن فيه في ان الكلام بجملة تمثيل من غير ان
 يكون للاجزاء مدخل فيه **قول** في الوادي اذا هلك وطارت به العنقا والظالم
 عيبه حيث مثلت حاله في هلاكه بحال من سال الوادي وفي طول عيبه
 من طارت به العنقا من غير ان يكون للوادي مدخل في هلاكه ولا للعنقا و

الاغنام جمع غنم جمع اغنم
 وهو الجاهل الذي لا يفهم
 شيئا سيد القدره

في طول غيبه والتنظير الاول ناظر الى التمثيل الحقيقي لان من سال بالوادى متحقق كغير
الوقوع والثاني الى التمثيل الخيالي لان نفس العنقاء لما كانت معروفة للاسم
بجهول الجسم كان من طاربت العنقاء لا عماله مقدر امفروض الوقوع وتنى
القضاح العنقاء الدائمة واصلها طائر عظيم معروف للاسم مجهول الجسم قال
الميل العنقاء اسم ملك وتأتيثه بانظر الى لفظ العنقاء وتفل عن لازهرى
ان بجوالى الراسن جلا مشهورا بدمج بفتح الال المهلة وسكون اليم والماء
المعجم قدر سكة ميل كان فيه طيور كثيرة وفيها طائر من احسن الطيور لها صوت
طويل لونها مشوب بجل الالوان وكان من عادتها ان تنقض على الطيور
فما كلها فجاثت يوما ولم تجد طيرا فاقنضت على صبي قد هبت به سميت عنقا
مغرب لانها تغرب كل ما اخذته ثم انقضت على جارية فارت الخلم فدابت بها
فشكوا الى نعيم حنظلة بن صفوان فدعا عليها فقال اللهم خذها واقطع نسلا
فاصابتها صاعقة فاحترقت ففرب بها العرب مثلالى اشعارهم وقيل
فدعى عليه حنظلة عليه السلام فدنا الله تعالى الى بعض ضراير البحر المحيط تحت خط
الاستواء وهى جزيرة لا يصل اليها الناس الا بالاول نيا سب الالهلاك الكلى
وهذا نيا سب طول الغيب المفروض له قوله الثالث ان ذلك في الحقيقة
فعل الشيطان او الكافر حاصله ان يحل الختم على الاستعارة او التمثيل التبا
ويجعل اسناده الى الله تعالى مجازا من باب اسناد الفعل الى الميتة فالجاء
في الحقيقة هو الشيطان او الكافر نفسه الا انه تعالى لما كان هو الذي اقدره
ومكته اسناده اليه الفصل كما اسناده الى الامير في قولهم بنى الامير المدينة كذا في الرواى
الشريفة واورود على هذا الوجه بانه يقتضى صحة اسناده والتشور والقباح
اليه تعالى باختيار الاقدار والتكليف قوله الرابع ان اعراقهم بماى ضمائرهم

اي ضمائرهم المحببة ما بدانهم فان الاعراق جمع عرف وهو اصل الشجرة تشبه
الضمائر بهما في كونها محببة غير ظاهرة كما ان الاعراق كذلك محمولة ان
الختم ليس مجازا عن الالغاء الى الكفر والمنع عن قبول الحق حتى يمتنع اسناده
الى الله تعالى حقيقه بل هو مجاز عن ترك القسر والالغاء الى الايمان فتعني ختم الله
على قلوبهم انه لم يقصرهم عليه وليس هذا المعنى ايضا اعني ترك القسر مقصودا في
نفسه بل هو كناية فنسبهم في الكفر والضلال لان اعراقهم رسخت في
الكفر واستحكمت فيه ولولا ابتداء التكليف على الاختيار لالغاءهم الى الايمان
لكن لم يلغأهم ابقاء لغرض التكليف وهو اتيته المكاف بمقابلته اتيته بما
كلف باختياره فان المرء لا يشاب بمافعله قسرا والى ما فاطلق الختم على
ترك القسر مجازا من سلامة كنى به عن ذلك التا هي رد هذا الوجه ايضا
بانه فال عن القرنية وتغير للنظم بجعل الختم مجازا عن ترك القسر ثم جعله كناية
عن تناسلهم في الغي والضلال بحيث يكسبون الى القسر قوله غير عن
ترك القسر جواب لما وقوله فانه فاسد لا يما تم بيان لوجه سببته دخول
الجواب يعني ان ترك القسر والتغير عنه بالختم سدا لا يما تم من حيث انه سد لطلب
الذي هو القسر كما ان الختم سد للشئ المحنوم عليه من حيث انه سد لطريق التفرقة
قوله وفي اشعاره اشارة الى كون هذا المجاز كناية عن تناسلهم في الاصرار
والتضلال الترامى الوصول الى المرعى كما ان التناهي الوصول الى النهاية قوله
التمس ان يكون حكاية لما كانت الكفرة يقولون اي يكون قوله تعالى
ختم الله على قلوبهم حكاية لكلام الكفار وتقلالة بالمعنى لا بعبارتهم فان كون
القلوب في الكنة هو معنى الختم عليها كما ان ثبوت الوراق في الاذان ختم عليها
وثبوت المجازية للاثصار لان الغشاوة جازية من الابصار وسناد

قصره على الامر اكره عليه
وقدر وما به ضرب وكذا القصر
عليه فجاز سماه

العلاقة بين المعنى الحقيقي وبين ترك القسر على الايمان
باعتبار ان ترك القسر على الايمان لوجبه عدم دخول
عليها ويكون استعارة على الظلال كما ان اسناده
لان الختم المقصود ترك القسر كما ان في استلام
عدم الدخول كما في قوله

الامور الى الله تعالى حقيقة لان الكفار يجوزون اسناد البقيع اليه تعالى واليه يحوزون
 ان يكون حقيقة وان يكون مجازا ثم ان قوله تهكما واستزاء بهم علمه لقوله
 وآورد على هذا الوجه ايضا انه ياباه سوق الكلام لان القصد بجم الله الى تقرير
 ما تقدم من حال الكفار وما كيد سوا جعل استيفاها اول قول كقوله تعالى
 لم يكن الذين كفروا ايعني نظيره في كونه حكاية لكلام الكفرة ونعكاله بالمعنى لا
 تهكما واستزاء قوله تعالى لم يكن اذ قد حكى فيه على سبيل التهكم معنى ما كانوا
 يقولون قبل البعثة بعبارة اخرى فانهم كانوا يقولون لانفك عن ديننا
 ولانتركة حتى يعيث النبي الموعود في التورية والابحار اي لانتركة الا عند بعثة
 فلما بعث الرسول عليه السلام ودعاهم الى الحق كفروا به فاستزاء الله تعالى
 بهم حكاية عن قولهم انهم كانوا يقولون كذا وانما حمل على الاستزاء لانه لو كان
 ابتداء اجاز من الله تعالى كان الانفكاك عن دينهم الذي كانوا عليه واقعا
 متحققا عند مجي الرسول عليه الصلوة والسلام ولم يقع فتعين الاستزاء و
 التهكم وقائدة هذا الاستزاء الوعيد والتهديد **قوله** وان ادبر ان ذلك الختم
 في الآخرة حاصله ان ختم القلوب وابطال القوى ليس في الدنيا حتى يكون
 تركها لا يصلح فلا يستدل الله تعالى بما هو في الآخرة جراء على اعمالهم في الدنيا
 يكون من جنس الاعمال وجراء سببية متشابهة مثلها فهو عدل لا ظلم فالاسناد
 على حقيقة وانما التجوز في التعبير عن المستقبل بلقطة الماضي لتحقوق وقوعه
 كثير في القرآن **قوله** ويشهد له قوله ونحشرهم ايعني ان القرآن يفسر
 بعضها بعضها فيشهد بصدق هذا الوجه انه تعالى اخبر عن ان يعيهم ويصمهم بقوله
 ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا وكما وصحا وقال ايضا اليوم نختم على
 افواههم الآية وقال لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون **قوله** السابع ان اللز

ويمكن دفع بان قولهم هذا يدل على كمال صراحتهم
 على الكفر فيكون عدم ايمانهم او عدم نفع الانذار
 فيهم وذلك بين وان خفي على العلية التفسير
 والسيد المحقق وممن بين من يفتي له قوله عصام

ان المراد بالجم وهم قلوبهم هذا الوجه حكى عن ابى الحسن البصري وخارجه
 والعا بعد الجبار وحاصله ان المراد بالجم سمة وعلامة يجعلها الله تعالى في قلوب
 الكفرة واسماعهم ويعلم الملكة بذلك انهم كفرة وانهم لا يؤمنون ابدا فيغضونهم
 ويلغونهم قسبة الوسم المذكور بالجم فاطلق اسم الختم عليه استعارة اصلية
 ثم اشتق من الختم بمعنى الوسم صيغة الماضي استعارة بتعبئة وهذا الوجه ان
 غير ما في الكشاف الا ان المعزلة ذكر وسما في وجوه التأويل وورد ما في التفسير
 عمارة وعلى فداهم فزادها المص على ما في الكشاف من الوجوه الختم الاول و
 اور وعلية ما اور وعلى اناس من ان كل واحد منها غير مناسب للمقام
 وعلى السابع خاصة انه غير مناسب لما بعده فالمناسبة من الغفارة
 المانعة للابصار وبين العلامة التي يستدل بها على حال من اتهم بها وورد
 بان عدم المناسبة مما يجوز ان يرا وبالعشوة ايضا وسم كذلك وفيه بعد لا
قوله وعلى هذا المنهاج كلامنا وكلامهم عن كل ما وقع في القرآن من امثال
 هذه الكلمات مسندة الى الله تعالى فنحن نحل الاسناد على الحقيقة وان الله تعالى
 خلقهم كذلك من غير حاجة الى ما يدل غير المتشابهات لان الكل من الله تعالى
 ولا فوج بالنسبة اليه والمعزلة يصرفونه عن الظاهر ويأولون بمثل هذه التأويلات
 المذكورة التي تسمى على سوء الحسم ووخامة ما لهم وقوله كلامنا مع ما
 عطف عليه مبتداء قدم عليه خبره الذي هو قوله وعلى هذا المنهاج وقوله فيما
 يضاف ظرف للكلام المفهوم من قوله كلامنا وكلامهم فانه في قوة الكلام معهم
قوله وعلى سماع معطوف على قلوبهم اي وضع لاحتمال ان يكون واحدا
 التثنية دون الختم فانه يحتمل ان يكون معطوفا على قلوبهم عطف مفرد على مفرد
 فيكون متعلقا بالختم متمما للجملة الفعلية التي قبله ويحتمل ان يكون مع ما بعده خبرا

التي

مقدمات القول غشاوة قانها وان كانت مكررة لكنها مخصصة بتقديم الخبر
 فيكون متعلقا بالتغشية وتما للجملة الاسمية واخاره دلالة لشار الى الاول بقوله
 لقوله وختم على سمعه وقلمه وتما وجعل على بصره غشاوة فانه نقص في ان
 التسمع داخل تحت الختم وذلك لان التسمع في القرآن يفهم بعضه بعضا وذكر
 في مكية تقديم القلب الختم الله على قلوبهم وتما في حم على سمعه وقلبه ان هذا
 المقام مقام بيان اصرارهم على الكفر وعدم قبولهم للايمان وذلك متعلق
 بالقلب فالمناسب فيه تقديم القلب وذلك المقام مقام بيان عدم قبولهم
 النصي وعدم مبالاةهم بالمواعظ وذلك مما يتعلق بالتسمع فالمناسب فيه
 تقديم قوله وللوفاق على الوقف عليه اشارة الى دليل ثان وتقريره ان
 اتقان القراءة على الوقف على سمعهم والابتداء من قوله وعلى ابصارهم يدل
 على انه داخل تحت الختم اوله لم يكن كذلك بل كان خبر القول غشاوة ثم
 الوقف فكيف الاجماع **قوله** ولانها لما اشتركا في اشارة الى دليل
 ثالث على المقصود عقلي فان الاولين كانا نعتيين جاصليه ان التسمع كالقلب
 لا يختص اذراكه بجهة من الجهات بل يدرك من جميع الجهات فالتسمع ايضا ينبغي
 ان لا يكون منعه مقتصرا بجهة من الجهات وهو الختم فانه يمنع الادراك مطلقا
 من غير اختصاص بجهة بخلاف الغشاوة فانها تمنع الادراك من جهة المقابلة
 فقط لا اختصاص اذراك العين بتلك الجهة فاختتم يناسب التسمع كالقلب واما
 التغشية فانها تاراب البصر ووجهها واغرض عليه صلب الكشف بان لفظي
 الغطاء والغشاوة لا يثبتان عن خصوص جهة الحماوة بل لان الغشاوة
 في امراض العين مشهورة والغشاوة انبى بها انتهى يريد ان الغطاء
 والغشاوة قد يجطان جميع جوانب الشيء كما يكتبه والبقية المفروبة على الشيء

وتام هذه الآية مذكرة في الكتب وانما
 لم يذكره المصنفات بدلالة اولها عليه
 ولان ما ذكره كاف فيها هو مقصود
 منادخال التسمع في حكم الختم دون
 التغشية كما نزل سبحانه



على الشيء فلا يكونان مخصوصين بحية الحماوة واجب عن هذا الاعتراض ان المقصود
 منهما ليس الجانب من الرائي والمرتضى واختصاصه بالمقابلة واضح **قوله** وكرر
 الجار ليكون اوله بربيد به وضع ما يمكن ان يورد ههنا من انه لو كان التسمع دخلا
 تحت الختم لم ينجح الى اعادة الجار بل يكفي ان يقال ختم الله على قلوبهم وسمعهم
 لان المعطوف عليه مظهر وانما يحتاج الى اعادة الجار اذا عطفت على الضمير المحذوف
 الدخ ان اعادة الجار تكرر ههنا لتكثير الاول ان يكون اول اي اريد ال
 على سدة الختم في الموضوعين اي القلب والتسمع والاخرى ان يدل على استقلال
 كل منهما اي من القلب والتسمع بالحكم وهو الختم اما الاولى فلان ملاحظ معنى الجار
 في كل منهما على ما يقتضيه العطف استدعي ان يكون الفعل متعبا بالجار مع انه غير
 بنفس من غير حاجة الى حرف جر ولا شك ان زيادة اللفظ مع حصول اصل المعنى
 بدونه يدل على زيادة المعنى والمناسب للزيادة ههنا هو ان سدة فكان والآيات
 بلا اعادة الجار فاذا اعيدت كانت اول واما الثانية فلان الختم على القلب يستج
 الختم على التسمع اصلا فيحتاج الى اعادة ليفيد كون التسمع ايضا محتوما واما الختم
 على القلب فربما يكون تابعا للختم على التسمع فانه اذا لم يسمع لم يعقل السموعات
 ولذا لم يترك اعادة الجار فيما قدم فيه ختم التسمع على ختم القلب كما في قوله تعالى وختم
 على سمعه وقلبه **قوله** ووجه التسمع للامن عن اللبس باعتبار الاصل جواب
 عما يقال ان التسمع لفظ مفرد اذ ينصرف الى ضمير الجمع والجموع لا يكون لم يسمع
 واحدا بل لكل واحد منهم فتمتصفت الظاهر ان يقال اسماء عم بيتا ان ما قبله
 وما بعده كليهما جمع وتقرير الجواب انه اورد مفردا لانه احد هما الامن
 من الالتباس بباية انه اذا كان مدلول اللفظ امرا منفصلا عن الشخص مثل
 الثوب والنفس فلا يجوز اطلاق اللفظ المفرد وارادة المتعدد فلا يقال توهم

وقسم عند اذنه الاثواب والافراس حذرا عن اللبس في يجوز اشتراك جملة
 في ثوب واحد وفرس واحد واما اذا لم يكن مدلول اللفظ اما منفصلا كما التسمع فيجوز
 اطلاق اللفظ المفرد واردة المتعد لعدم اللبس لظهوره لا يجوز اشتراك
 شخصين فصاعدا في سماع واحد وانما اعتبار الاصل فانه اى التسمع مصدر
 اصله يقال سمع سمعا وسمعا وسمعا ولا يجمع لانها تدل على المهية المعرأة عن
 الدلالة على التعدد والجمع يستلزم وهذا المعنى ايضا لا يثبت فلا يقال
 جلوسين او جلوسات الا ان يقصد العدو والنوع وهنالك يقصد شيئا منها
 وفي الحواشي الشريفة وكذا الحان المصادر عند الاصل واما المخرج قال
 والتفنن بتوحيد التسمع وجمع اخويه مع اشارة لطيفة الى ان مدركاته نوع
 ومدركاتها انواع مختلفة ويميل من ان دلالة واحدة على وحدة متعلقة لا يعلم
 من اتي الدلالات هي مدفع بانها من الدلالة الاتزامية التي كتمت فيها باي
 لزوم كان ولو بحسب الاعتياد وفي اعتبارات البلغاء انتم يريدان ما ذكر من
 الوجهين يجوز للتوحيد فلا بد من مخرج وهو الاختصار والتفنن واعلم ان القرطبي
 قال وقرئ على اسماءهم فعلى هذا لا يتوجه شي ولا يحتاج الى هذا للتوحيد ولا تجوز
قول او على تعدد برضا عطف على الجار والمجرور اعني قوله للامن قول مثل
 وعلى حواس سمع الحواس جمع حاشية اى القوة الحاشية اى الدراك وفي
 الحواشي الشريفة فيكون التسمع بمعنى المصدر وفيما سبق من الوجهين كان بمعنى
 القوة السامعة ويجوز ان يكون فيهما بمعنى العضو قول والابصار جمع بصير
 وهو ادراك العين في الكشف البصر نور العين وهو ما يبصره الرائي ويدرك
 الرئيات كما ان البصيرة نور القلب وهو ما يستبصر ويتأمل كما انها جوهران
 لطيفان خلقهما الله تعالى لا يبصار ولا استبصار والمعدل عنه وقصره باو ادراك

التعدو

باو ادراك العين لان الظاهر كونه مصدرا قائما سببا لغيره لا ادراك وهو ايضا
 في اللغة واما كونها نورين فليس مجزوما بحسب اللغة ولا بما يقتضيه العقل
 وفي الحواشي الشريفة نور العين هي القوة التي بها الابصار كما ان نور القلب
 هو القوة التي بها التعقل والافتكار واللفظ كان في قوله وكانها ليس
 للتشبيه بل للظن والتخمين الذي كثر استعماله في كلامه وادبها هو اللطيف
 الثوراني لاما هو قائم بذاته ذابا الى جعل القوى مقبل الصور على اى
 النوعية دون الاعراض انتهى وانما خير بانه على هذا التقدير يكون القول
 يكونها جوهرين منظونا غير مجزوم به فلا وجه لترك المجزوم به واختيار
 المنظون ثم ان عدم كون القوى اعضاءا لا يستلزم كونها اجساما او كوني
 فيه كونها جواهر كما ذكره المصنف واقوم فلذلك عدل الى قول وقد يطلق
 اى البصر مجازا اى بطريق المجاز على القوة الباصرة وهي قوة مودعة في
 العصبين المجوفتين اللتين متلاقيتان ثم تقرقان فيتاويان الى العين
 يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال قول وعلى العضو اى كذا
 يطلق لفظ البصر مجازا على العضو المحض المسمى بالعين قول وكذا التسمع
 يعنى انه يطلق حقيقة على الادراك المحض المتعلق بالصوت وقد يطلق
 مجازا على القوة السامعة المودعة في العصب المفروش في معق القمام
 وعلى العضو المعين الذي هو الاذن ويجمع على آذان قول ولعل المراد بها
 اى بالسمع والبصر وشارب كماله لعل الى انه غير مقطوع به لا يمكن حمله على الحقيقة
 بتقدير المضاد كما سبق قول العضو اى الاذن والعين قول لانه اشتباه
 للشم اى باعتبار المعنى الحقيقي الذي يكون الجسم على الجسم المناسبة المعجزة
 في الالفاظ انما هي باعتبار المعنى الحقيقي وان لم تكن مادة منها فكونه اشتد

هو الادراك فان مجزوم به
 لغة كما سبق في الكلام

مناسبة باعتبارهما جسمان صالحان للتحتم والتغطية عليهما بخلاف المعينين الآخرين
 لهما فاشتماعرضان تابعان لهما وبهذا الاعتبار يتحقق بينهما ايضا اصل المناسبة
 وان لم يكن شدة قوله وبالقلب معطوف على قوله بهما اي فعل المراد بالقلب
 ما هو محل العلم لان الغرض من التحتم منع محل العلم والادراك عن ادراكه واختلفوا
 في محل العلم فذهب اكثرهم الى انه الدماغ ولهذا لا يعلم شيئا من احوال دماغه و
 بعضهم الى انه داخل الكون التصوري ولما تعارض ذلك الفرضين لم يصرح به دفعا
 للتحتم قوله وقد يطلق اي القلب ويراد به العقل والمعروف اي التامل والتفكير
قوله كما في قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او المعبر في التذكير
 انما هو نفس العلم والتامل والتفكير لا محله لان وجود محله بدون اعماله بائنا
 التفكير لا يفيدها فكما قيل في هذا المعنى لا احضاره في تفسيره حيث قال اي قلب
 وارج بتفكر في حقايقه قوله لا محله اصلا فانه اشار بتوصيف القلب بكونه
 واعيا متفكرا في الحقايق الى ان القلب ههنا مأخوذ باعتبار هذا الوصف وشك
 ان اعتبار الموصوف من حيث الوصف يرجع الى اعتبار الوصف فيرجع الى ما
 ذكره ههنا قوله وانما جازاهما لتما مع الصادق واعلم ان الامالة ان تخالف
 نحو الياء وبالفتحة نحو الكفرة وطها شرط وصلوا في محله فكان القياس ان
 لا يجوز في كلمة ابصارهم لان الامالة ههنا تستدعي تسفل صوت الصادق هونيا في
 كونها من الحروف المستعلية التي يتصعد الصوت بها الى الجاه الاعلى وهذا قول
 القوم يمنع عن الامالة متى كان حرفها مستعليا ما شاء الله وجواز ما يقوله
 لان آراء المكسورة تعلب المستعلية لاجتماعها من الكبرية وتقريره ان آراء الكسرة عند
 مدها في حرجها فاذا كانت مكسورة فحانها كثررت كسرتها ايضا فكانت
 غالبة على المستعلية الواحدة سيما وقد قامت الكسرة مقام كسرتين فان ذلك

اذا قلب الذي لا يتأمل
 ولا يتذكر بغيره لعدم استدارته

اعون على الامالة فان في المفصل الزاء المكسورة اذا وليت الالف عمل لها مالا
 يمال مع غيره فتقول طارد وغارم وقال فيه ايضا وتعلب المكسورة غير المكسورة
 كما تعلب المستعلية انتهى ولما كان تكرار الحروف موجبا لتكرار حركاتها اختصر
 المصنف الكشاف ولم يذكر قوله كان فيها كسرتين قوله وعشادة رفعه بالابتداء
 عند سيبويه اي مرفوع على انه مبتدأ وعلى ابصارهم خبره قدم عليه وليس لتكرار
 الجاز كما في وعلى سمعهم لانه غير داخل تحت التحتم كما سمع ثم ان القول برفعه بالابتداء
 لا يختص بسبويه بل هو قول الجمهور لانهم شرطوا في رفعه ما بعد الجاز والمجور
 على الفاعلية تقدم في او استقام او نحوهما مما يعتمد عليه اسم الفاعل في العمل
 الا ان الاكثر لما اشتهر تراعى مع سبويه ذكره لالكونه مخصوصا به بل لشهرة
 المقابلة قوله وبالجاز والمجور عند الاكثر اي هو مرفوع عنده على انه فاعل
 انظر لامبتداء فلما قيل في الجاز والمجور بل هو نائب عن استقوار رفع
 للظاهر وليس للاعتماد عنده شرط للعمل هو قول الكوفيين ايضا لان التقدم
 المذكور ليس شرط عندهم ثم ان الاكثر والكوفيين لا يمنعون الرفع على الابد
 بل يجوزون الوجهين بخلاف سبويه فانه يمنع كونه فاعلا للظرف قوله يؤيد
 اي يؤيد رأي الاكثر العطف على الجملة الفعلية اذا عطف عليها يتأنيب
 تفسير الفعل هو يعمل بلا اعتماد على شيء فلما يتأنيب منها من الجاز والمجور
 وايضا يحصل التناهي بين المعطوف والمعطوف عليه في الفعلية قوله وفي
 بالنصب اي قرني عشادة منصوبا فتذكر الضمير بتأويل الغشاة وبالغطاء
 اوتأويل المذكور وفي الكشاف وقرني عشادة وبالنصب بالكسرة كسرتين
 الاولى ونصب الآخرة ولما كان ذلك مستدركا ههنا لم يذكره المصنف لانه اورد
 بصيغة التمرير لكون هذه القراءات كلها شواذ لكن نقل ابن عطية وغيره انه

قوله بالنصب المفضل التضييق عن عام **قوله** على تقدير جعل على ابصارهم أي على
 فعل مناسب للمفعول سواء كان مناسباً للفعل المعطوف عليه أو لا وهما
 الفعل المناسب لثمن مثل جعل واحداً وقد صرح بجعل عاملاً في قوله جعل على
 غشاوة فيكون على طريقة قوله علفتها بتا وماء بارداً أي سقيتها لأنه المناسب
 لا التعليل **قوله** أو على حذف الجار عطفاً من حيث المعنى على قوله على تقدير
 وجعل أي قرئ بالنصب **أما** على حذف الفعل وتغييره أو على حذف الجار من غير
 حذف للفعل وكان الأصل وضم الله على ابصارهم غشاوة وحذف الجار أو
 الفعل ولما كان الإجماع على الوقف على قوله وعلى معمم بمنع هذا الوجه آخره مع
 كون الحذف والإيصال باباً شاملاً في **قوله** وبالضم والرفع أي قرئ
 بضم العين ورفع التاء وكذا قرئ بفتح العين ونصب الآخر الذي هو التاء
قوله وهما لغتان فيهما أي ضم العين المعجمة وهما لغتان في غشاوة
قوله وغشاوة بالكسر مرفوعة وبالفتح مرفوعة ومنصوبة أي قرئ بدون الالف
 مع كسر العين المعجمة ورفع الآخر وبفتحة ورفع الآخر ونصبه بتقدير جعل مثلاً
قوله وعشاوة بالعين الغير المعجمة ولم يبين حركة الأول وأعراب الآخر
 فقبل بفتح الأول ورفع الآخر وقيل يحمل فتح أوله وكسره مع رفع آخره
 ونصبه وفي الواشي الشريفية العشا مصدر الأعشى وهو من لا يبصر بالليل
 ويبصر بالنهار ولعل المعنى أنهم يبصرون الأشياء ابصار عقلة لا ابصار
 عمرة انتهى وهو نقص على أنها بفتح الأول ورفع الآخر وبالضم **أما** العشا
 بالفتح والمد المقطوع بؤكل بعد الزوال ويقابل الغداء وهو ما يؤكل قبل الزوال
قوله وعيد وبيان لما استحققت به بديان قوله تعالى ولهم عذاب عظيم
 جملة مستأنفة لبيان الوعيد وما استحققت **قوله** بناءً ومعنى آياتها فلان كليهما

أي يدركون عقابها كاشياً كما
 يدركون البصرات في ظلمة الليل
 ولا يدركونها كما يدرك أولها البصائر
 البصرات في النهار

كليهما على وزن فعال بفتح الفاء وأما معنى فلان المراد بهما كما استمر العقاب
 الذي يرتدع بالجاني عن المعاوذة إلى الجناية التي وقع العقاب المذكور جزاء عليها
 ويرتدع به غير الجاني عن ارتكاب مثلها **قوله** إذا امسك أي إذا أعرض عن ذلك
 الشيء وامتنع عنه فسمى العذاب عذاباً لأنه يمك الجاني عن الجناية ويعينه عنها
قوله ومنه الماء العذب لأنه يرفع العطش أي ومنه قوتهم أخذ
 عن الشيء أخذ قوتهم الماء العذب لأنه يكفي العطش بخلاف الملح فإنه يزيد
 قفيه معنى الامسك **قوله** ولذلك أي ولكون الماء العذب يرفع العطش
 ويكفيه سمي نقاحاً بضم النون والقاف والماء المعجم لأن النقع الكسر الماء العذب
 ينقع العطش ويكسره وفي الصحاح النفاخ الماء العذب الذي ينقع الفؤاد ويرد
 وفي القاموس النفاخ الماء البارد والعذب الصافي **قوله** ورواها أي لذلك
 المذكور أيضاً سمي الماء العذب رواها لأنه يرفق العطش أي كسره يقال رفقت الشيء
 يرفقه أي فته وكسره بيده كما يرفق المدر والعظم اليابس فهو على القلب المحاني كما صرح
 في الكشاف أي على جعل العين موضع القاء والفاء موضع العين **قوله** على هذا فوزن
 فرات عقال صرح به في الواشي الشريفية وبسبب أن نهر الكوفة إنما سمي **قوله**
 لكون مائه عذبا جدا **قوله** ثم اتسع فيه وفي الواشي الشريفية أي اتسع في العذاب
 بالتعظيم دون الكمال يقال فذخى الشيء أي اشغلتني فهو فادح انتهى يريدانها كما كان في
 الأصل مترادفين ثم اتسع في العذاب بالتعظيم بأن استعمل في معنى عام من أصل معناه
 وهو الالم المتقلد إن لم يكن روعاً للجاني والقادح بقاء ودال وحاً بهملين معناه
 المتقلد في القاموس فذخه الذين كمنع انقلد وفوادح والدهر خطوبه وفادح الالم
 واستفذه وجهه فادحاً أي متقلداً صعباً والقادحة التارلة انتهى **قوله** أي
 عقاباً يردع الجاني به تفي للنحال **قوله** يردع الجاني عن المعاوذة صفة مقيدة

وقد فسّر المصنف الكل بالعقبات
في قوله تعالى ان لدينا انكالا
عقبات

لقوله عقبا بفتح العين يكون انكالا اخف من العقاب فيلزم ان لا يتحقق انكالا في الآخرة
يشكل بقوله تعالى في حق فرعون فاخذ الله انكالا الآخرة والاولى آلا انكالا
بناك جاز عن مطلق العقاب **قوله** فهو اعم منها اي العذاب بعد ما اشع فيه اعم من
انكالا والعقبات اعم من انكالا فلتحقق العذاب بدونه في الآلام الآخرة فانها
لم يرد بها روع الجاني عن المعادة بل هي جزاء للجنايات التي اكتسبها العبد في
الدنيا واما عموم من العقاب لتمام الآلام التي تلحق الاطفال والبهائم فلابد ان
بعقاب فقد تحقق العذاب بدون العقاب ايضا فيقول الصغير منها رجع
الي ما يكون انكالا وما لا يكون انكالا لوجوده في كل منهما بدون الآخرة ومن ارجع الصغير
الي العقاب فقد راع عن من الصواب انتهى وانت جدير بان لا يكون انكالا
ليس بمذكور واما المذكور هو انكالا العقاب ليس الذي ذكره جازي في كل منهما
على ما حققناه فاعتبار العقاب في المرجع هو الصواب **قوله** وبتل اشتقاقه بهيرون
وجه كون العذاب هو انكالا مع كون العذاب شيئا ملهما وما لا طيبا فاشار
الي ان وجه ان العذاب مشتق من التعذيب بمعنى ازاله العذاب ولا شك ان ازاله
العذاب اي النسي الملبس والجال الطيب انكالا واعلم ان اشتقاق الثلاث من البردية
انما يصح اذا كان المراد شهر او وجه معنى من الثلاث كما يقال الوجه مشتق من المواء
فان المواجهة اوضح واشهر من الوجه وفيما نحن فيه ليس كذلك الا ان جعل العذاب
مشتقا من العذب ليس بمعنى الاستلام كون العذاب اخلاني مفهوم العذاب
لوجوب دخول مع المشتوم في المشقة فاصطغر في اشتقاقه الى جعل الثلاث
من البردية **قوله** كالنقبة يعز ان التعذيب بمعنى ازاله العذاب ليس بعبيد
لان التعذيب بمعنى ازاله العذب ثابت في اللغة وكذا التبريد فانها وان كان
عبارة عن حسن القيام على المريض الا ان حسن القيام عليه يلزم ازاله المرض

المرض **قوله** والعظيم يقيض المحيرة وفي الحواشي التشرية المراد باليقين ههنا
ما يدفع به النبي عرقا فاذا قيل هذا كبير او عظيم وضع الاول اذ صغير والثاني اذ
ولما كان المحيرة دون الصغير كان العظيم فوق الكبير لا يرى الى جريان العادة بان
الاشد مقابل الاشد وليس بالترتيب فما يتوهم من ان يقيض الاصل اعم مما
لا يلتفت اليه في امثال هذه المناجزة انتهى وانما حمل على المعنى العرفي دون
لانه لا اختلاف بينهما بالاجاب والتب فهو مع المعادل **قوله** فكما ان المحيرة
دون الصغير اي هما نسيان والمحيرة اختصها لكون الصغير باعتبار المقدار و
الجنة والمخارة باعتبار الدرجة والرتبة في ازان يكون الشيء صغيرا لجنه عظيم
لا حصره **قوله** فالعظيم فوق الكبير اي هما شريقتان والعظيم اشرفهما لان الكبير
والصغير لكانا مقامين الى الجنة والمخارة والعظيم الى الرتبة في ازان يكون
الشيء حال كونه كبيرا بحسب الجنة حقيقا بحسب الرتبة فظهر ان وجه اختيار توصيف
العذاب بالعظيم دون الكبير هو ان العظم لكونه بحسب الرتبة اذ في تهويل
شأن العذاب فهو انبى بالمقام واليه اشار بقوله ومعنى التوصيف به انه اذا
قيل سائر ما يجازى به اي من الالم والايذاء قصر عنه جميعه وحقر بالاضافة
اليه وقد افصح عن ذلك قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله فاذا
اودى في الله جعل قننه الناس كعذاب الله الآية وشان ما بينهما فاما
بعذاب يكون المعذب به هو الواحد القهار **قوله** ومعنى التنكير في الآية
اي معنى تنكير غشاة وعذابا فالمقصود بيان معنى تنكيرها لا بيان معنى تنكير
عذاب فقط ولنا في الآية ولم يقل فيه فانه لو قال فيه لانصرف الى العذاب
لكون الصدوقى بانية وانما حمل التنكير في غشاة على التوزيع مع انه محله بعضهم
على العظيم اي غشاة اي غشاة لانه انبى بقوله عذاب لان حمل تنكير

على التتويج اظهر الاستفاضة التعظيم من صريح وصفه الدال عليه بجوهده وصحة
مع تشكيرا ايضا كذا في المواشي الشريفة ويجوز ان يحل التشكير على التعظيم ويجعل ما
يستفاد من صريح وصفه الدال عليه بجوهده للتأكيد في نسخة واحدة واسر الدابر
وكانه لهذا قال الشب على صيغة التفضيل **قول** وهو التعامي عن آيات الله
احتمار التعامي على العجبتينها على ان ذلك من سوا اختيارهم وشأمة اضرهم
على النكاح كذا في المواشي الشريفة **قول** من الآلام العظام وصف الآلام بالعظام
ليس للاشارة الى ان التشكير فيه للتعظيم حتى ينافي في اشارة اليه من كونه للتتويج بل يظهر
صدق الوصف المذكور اذ عظيم عليه ولهذا قال من الآلام فان كلمة من يدرك على
ما يصدق عليه الوصف وما في بعض النسخ من قوله نوع عظيم بزيادة لفظ عظيم فهو
ايضا للاشارة الى صدق معنى الوصف المذكور عليه مما مثل **قول** شرح حال
الكتاب وهو قوله ذلك الكتاب لا يرد في هدي للمؤمنين **قول** ذكر المؤمنين الذين
اخلصوا دينهم لله وهو قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب **قول** وتنتي باصدق
الذين هم حيث قال ان الذين كفروا سواء عليهم الية لان المراد منهم المصرون
المجاهرون الذين لم ينفعهم اندار النبي صلى الله عليه وسلم فلم يؤمنوا ولا يؤمنون
اصلا لا قلبا ولا لسانا كما اشار اليه بقوله ظاهرا وباطنا فان معناه لسانا وقلبا
فلا يندرج فيه المنافقون سواء كان تعريف الموصول للعهد مراد به ناسا بعينهم
او الجنس العام الذي خص منه غير المصرتين لان المنافقين آمنوا لسانا ونفعم الانذار
ظاهرا وبهذا يتدفع ما اوردوه شرح الكهانيين من ان هذا انما يظهر اذا جعل التعر
للعهد واما اذا عمل على الجنس العام فبعضه اشكال لتساوله المصرتين من المحضين
والمناقين معا **قول** لم يلتفتوا لفتة اللفت على وزن علم ومعناه التفت
والجانب يقال لم يلتفت لفت فلان اى لم ينظر اليه ولم يحيط بجانبه والتفت في لفة

في لفة راجع الى الكتاب والايان وجوز رجوعه الى الله تعالى **قول** قلت جوابا
قول بالقسم الثالث المذبذب في اشارة الى ما قاله تعالى في قوله المناقين
مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء فان التذبذب هو التردد
وهم مترددون بين الايمان المحض والكفر المحض لا صابرون الى احد الفريقين
بالكيفية **قول** وهم الذين آمنوا باقوا بهم ولم تؤمن قلوبهم اشارة الى ما قال
تعالى من الذين قالوا آمنوا باقوا بهم ولم تؤمن قلوبهم فانه ورد في المناقين
واشار الى ان المراد منها بقولهم آمنت اظهارهم كلمة دانه على الايمان وهي
كلمة الشهادة والى ان المراد بقوله ما هم بمؤمنين اذ ذلك لاظهار القول
لم يكن عن تصديق القلب لان محل القلب **قول** يحتمل للتقيد عليه للتثنية
فان الناس ما ان يتلفظ بكلمة الشهادة او الاشارة في الكفار المجاهرون بالكفر
والاول اما يوافق قلوبهم السنتهم ولا الاشارة فيهم المنافقون والاول هم
قول لانهم متوهموا الكفر اذ اظهروا بغير اذ اظهروا بغير اذ اظهروا بغير اذ اظهروا بغير
بعضا الى الله تعالى يقال مؤمنون اذ اظهروا بغير اذ اظهروا بغير اذ اظهروا بغير اذ اظهروا بغير
والسنة لازم له بمعنى قوله متوهموا الكفر استروه بالايمان الظاهري قبل محرم
ذكر لا يدل على كونهم اجنابا كفرة اذ لا يخفى ان ذي المنكرين للنبي صلى الله عليه وسلم
والمؤمنين بالتب الصريح والمجاربات وسائر انواع الاذى اش من التتويج
والاستهزاء والخرع ويمكن ان يجاب بان المصرتين لظهور كونهم لا يمكن لهم المحاد
ويحترس عنهم اهل الايمان ويسعون في دفعهم بامر الله والقول معهم ولا يستر
الاخراس من المنافقين فيمكن لهم ما ارادوا من الاذى فهذا واما ما نشأ
من التتويج والمخافة والمخافة فلقد اصابوا اجنابا **قول** دخلوا به خداعا
اى دخلوا بالكفر في دعة كما قال الله تعالى دعوا الله والذين آمنوا **قول**

القائل الكازروني

واستراء اي خلطوا به استراء ايضا كما قال تعالى حكاية عنهم انما نحن مستر
 قوله ولذلك اي ولكون المناقبة اجبت اولانهم موهوا الكفر وخلطوا به
 خداعا واستراء طول الله في بيان خبيثهم وذلك التطويل حيث ذكر اذ جاء
 الايمان بالمبدء والمعاد ونجاد عنهم ومرض طوبهم وكذبهم وفادهم في الارض
 وتسعينهم المؤمنين قوله وجلهم واستراءهم كمثل كل منهما بحسب اللفظ ان
 يقرأ بلفظ الفعل عطف على طول هو لما سبب للسياق والسياق وان يقرأ
 بلفظ المصدر عطف على خبيثهم لان بيان الجنت والجهنم استراء وقع في آيات
 متشابهة كقوله ومن الناس من اشترى الآخرة بالآخرة وقوله في آيات
 اخرى انفقوا على ان قوله وتميم بافعالهم بصيغة الكما عطف على طول لانه
 بآية مستقلة غير متشابهة بما قبله وهي قوله اولئك الذين اشترى الآخرة
 بالآخرة فما رحبت بتجادتهم وما كانوا مهتدين فان المراد بالاستقلال عدم
 التشابك بما قبله قوله وسجل بصيغة الماضي عطف على قوله وتميم من التسجيل
 وهو الحكم القطعي قوله على غيرهم وفي بعض النسخ موافقا للكشاف على علمهم
 وطمعناهم اي حكم بها حكما قطعيا حيث قال ويذمهم في طغيانهم يعمهون قوله
 وضرب لهم الامثال حيث قال مثلهم كمثل الذي استوقد الآيات قوله وقصصهم
 آخرة اي قصة المناقبة مجعها المشتملة على ثلث عشرة آية معطوفة على قصة
 المصيرن اي على المجرع المشتمل على آيتين وفي الحواشي الشريفة اي ليس بذا من عطف
 جملة على جملة ليرتبط بينهما المناسبة المصححة لعطف الثانية على الاولى بل ومن
 عطف جملة متعددة مسوقة لغرض على مجموع جملة اخرى مسوقة لغرض آخر فيشرط
 فيه التماس بين الغرضين دون احاد اجمل الواقعة في المجموع وهذا اصل
 عظيم في باب العطف لم يتبينه كثير من فاشكل عليهم في مواضع شتى انتهى واما

واما بيان تناسب الغرضين فبما ان اجمل التي هي المعطوف عليها كانت مسوقة
 لتبقي حال الكفار المصيرن على الكفر بانه لا ينفع منهم الدعوة والاندراوان اجمل
 كانت مسوقة لتبقي حال المنافقين من الكفار المصيرن على كفرهم ببيان نصف
 كفرهم وخبيثهم ولا خفاء في تناسب هذين الغرضين حيث قيل في ما ذكره قوس سره
 تعريف السكاك فقد قال في المفصاح ان قوله واما زوا اليوم ايها المجرمون
 معطوف على مقدر مفهوم مما سبق وهو وصف اصحاب الجنة وهو قوله ان اصحاب
 الجنة اليوم في شغل فاكهون الى قوله سلام قولنا من رب رحيم وهذا المقدر فاما زوا
 اهل الجنة وبين تهدير هذا بكلف فلذا قال الشريف العلامة في شرح المفصاح
 بعد ما بالغ في تقرير كلامه ولا يخفى ما فيه من التعطف فالوجه في الآية ان جعل من عطف
 القصة على القصة وهذا عطف لم يذكره السكاك انتهى قوله وسبحي في بيان
 عطف قوله تعالى وبشر الذين آمنوا الآية فزيد تفصيل لعطف القصة على القصة
 نصا عن الحواشي الشريفة وقد سبق الاشارة اليه ايضا في بيان قوله ولم يعطف
 قصتهم على قصة المؤمنين كما عطف في قوله ان لا يبرار لفي نعم وان البخار لفي نعم
 فذكر قوله وان الناس اصله اناس يضم الهمزة على وزن فعان يضم الفاء قوله
 لقولهم اننا انما نشتهد بكون اصلنا من اناس بوجود الهمزة في المفرد وهو انسان
 وانس في وجوده في الجمع ايضا وهو اناسي بفتح الهمزة لان الجمع يرد والكشياء الى
 اصولها وقد يقال لا يجب كل لفظ ان يكون مشتقا من لفظ آخر والالزم التسلسل
 فعلى هذا لا حاجة الى لفظ الانسان مشتقا من لفظ آخر قوله صدقها في لوعة
 فان اصلها الوجة حذف الهمزة للتخفيف وفي الحواشي الشريفة اللوعة الزيادة
 بالزبط وقيل الزيادة وحدها يقال لوق الطعام اذا اصيل بالزيادة وهذا يدل على
 ان اللوعة لوق اخرى كما نقل في الفصح عن عبيد بن ابي جهم ان المصيرن جعلوا الطعام

في التبريل ونقبة ما خلفها
 انعاما وانما في الخبر المكي

ما خوذ من لومة تخفيف الومة انتهى تعني ان المفهوم ما ذكر في الصحاح ان فاء الكلمة في لومة
 هي اللام لا الهمزة المحذوفة فيكون لومة تعابرة للوه الومة لان فاء الكلمة فيها الهمزة
 قول وعوض عنها حرف التعريف اي عوض في الناس الذي اصله انا من طرف التعريف
 عن الهمزة المحذوفة وانما المثال المثلن فلما عوض فيه اذ يعال بعد الحذف لومة بلا عوض
 اللام قول ولذلك لا يكاد يجمع بينهما اي ولا جمل كون لام التعريف في الناس
 عن الهمزة المحذوفة لا يكاد يجمع بينهما في الاستعمال كما يلزم من الجمع بين العوض والمعووض
 وفي بعض النسخ ولذلك لا يجمع بينهما والكور في بعض النسخ هو الاولي لان في التعريف
 من الجمع ابلغ من في الجمع قول وقوله ان المتايبا جواب لما يعال انه اجمع في
 البيت الهمزة مع اللام قات رالي دفعه بانها ذعت اليه ضرورة الشعر المتايبا
 جمع المتية وهو الموت ومعنى يطلعن يحين كما هنن يطلعن على باطن الانسان والاهن
 في اخر الامين للشباع والتخصيص بالامين لانه ان الموت لا يتجو
 احد فانه اذا لم يخلص منه الامون فكيف من عداهم قول هو اسم جمع كرم قال
 في الحيوان الشريفة اي انا من سماه اجمع كرم قال هي بضم الراء اسم جمع وكبير جمع
 رطل على وزن نمر وتي الاني من ولان القان وقد بعد ما هي با بضم جمع انظر الى
 المعنى او الى ان الضمة بدل من كسرة لانه على القوة كما ابدت ذلك من الفحة
 في سكارى وجبارى انتهى قول اذ لم يثبت فعال بالهاء المضمومة والعين المهمله
 في ايتيه الجمع وانما التايب فيها فعال كسر الفاء كرمال جبال واما قضاة وعزاة
 فالاصل قضية وعزوة على وزن فعلة بضم الفاء وفتح العين واللام وهي من ايتيه
 اجمع على ما صرح به في المفصل وغيره قول ما خوذ من كسر النون وفتحها يقال
 ان وانته وانته به انت على مثال كبرت بكرا وهو ضد الوحشة قول
 لانهم يتاسنون با متاسم لان الانسان مدني الطبع فيا فيه التوجه والحق

بخلاف سا ز انواع الحيوان قول وانس عبد الهمزة يحتمل ان يكون من ايب المعاملة
 من انس يعايش مواسنة وان يكون من ايب الالفعال من انت بمعنى ابصرت
 قال تعالى ان من جانب الطور نار وان انتم منهم رشدا لم تصدح ما يناس فتوما
 ناس لانهم طاهرون مبصرون قول ولذلك سموا بشر اي وكونهم طاهرين
 مبصرين سموا بشر لان البشر والبشرة طاهر جلد الانسان وبشرة الارض ما ظهر من
 نباتها قول لا جسامهم اي استتارهم عن عينا الناس وعدم ظهورهم مبصرين
 قول واللام في الجنس اي اللام في الناس لتعريف الجنس في الحيوان الشريفة فان
 قيل لافادة في الاجار بان من يقول كذا وكذا من الناس حسب بان فائدة التثنية
 على ان الصفات المذكورة تنافي في الالات فينبغي ان يحل كون الموصوف بها
 من الناس وتجب منه ورد بان مثل هذا التركيب قد يأتي في مواضع لا يتأتى فيها
 مثل هذا الاعتبار ولا يقصد فيها الا الاجار بان من هذا الجنس طائفة متصفة
 بكذا كقوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا الاية قالوا ولي ان يجعل مضمون الجارو
 المحرور مبتداء على وبعض الناس وبعض منهم من تصف بما ذكر فيكون مناط الهاء
 تلك الاوصاف ولا استبعاد في وقوع الطرف بتاؤل معناه مبتداء يرشدك
 الى ذلك قول الحماسي قمتهم ليوث لا ترام وبعضهم قائمت فصم جبل الى طلب
 حيث قابل لفظ قمتهم بما هو مبتداء اعني لفظ بعضهم وقد وقع الطرف موقع المبتداء
 بتقدير الموصوف كقوله تعالى وما دون ذلك وما من الاله مقام معلوم فالقول
 قدر والموصوف في الطرف الثاني وجعلوه مبتداء والطرف الاول خبره
 اول يجب المعنى اي جمع ما دون ذلك وما احد من الاله مقام معلوم
 لكن وقوع الاستعمال على ان من الناس جبال كذا وكذا دون رجال شهد لهم
 انتهى كلامه وانما قال فالاولى دون فالقول للاشارة الى انه يجوز ان يكون

القميص ينحني جميع النسي من هبت
 وهبت وجن فاعل صم

في قول الجيب الفائدة في الآية المذكورة تحصل بما ذكره ولا يدعي جريان ما ذكر في كل قول
 مثله وايضا جازان يقال الرجال الذين صدقوا ما اتفقوا به هذه الصفة الشريفة
 كانوا من طينة ان يخرجوا عن مرتبة المؤمنين الى مرتبة اعلى مرتبة الملائكة المقربين
 جازان يميل كون المتصفين بهذه الصفة من المؤمنين فينظر ان من جنس اعلى فاشرف
 من جنس المؤمنين يحصل الفائدة في الاخبار بان من المؤمنين من يصل الى هذه المرتبة
 العليا بسبب الصدق ويرد على الجواب الذي يرد بقوله فالاولى ان كلاما مضمونا
 الصدق والصفة يجب ان يكونا معلومين قبل الاخبار فلو كان متناط الفائدة ملك
 الاوصاف لزم تحصيل الحاصل حصول العلم بها قبل الاخبار بها قوله ومن موصوفة
 في الكوائف الشريفة جعل من موصوفة مع الجنس موصولة مع العهد رعاية للمناسبة
 والاستعمال المناسبة فلان الجنس مهم لا توقيت فيه فناسب ان يعبر عن بعضه
 بما هو مذكور والمعهود معين فناسب ان يعبر عن بعضه بمعرفة واما الاستعمال فحاشي
 قوله تعالى رجال صدقوا و قوله تعالى ومنهم الذين يؤذون النبي ففي الآية الاولى عبر
 عن البعض بالكلية لانه اريد بالمؤمنين الجنس وفي الآية الثانية عبر عن البعض بالمعرفة
 لانه اريد بالصفة الجامعة المعينة انتهى ثم قال قيل والسر في ذلك انك اذا قلت من هذا
 الجنس طائفة شانهما كما ان التصيد بالجنس مفيد بخلاف ما اذا قيل من هذا الجنس الطائفة
 الفاعلة كذا لان معرفة كونهم من الجنس لا واذا قلت من مؤل الذي فعل كذا
 اذ فيه زيادة تعريف ولا يحسن كل احسن ان يقال فاعل كذا لانه عرفهم كعلم الا اذا
 كان في تشكيه فخره عليه وتحويل كلامه في الامل انتهى قيل انما مرصده لان كلية
 القضية ممنوعة لانا لا نسلم ان من عرف الطائفة كذا عرف منهم من الجنس المذكور
 مثلا اذا قيل من المصورين من يقرأ القرآن يمكن ان يكون مفيدا اذ لا يلزم من
 معرفة الذين يقرؤون القرآن معرفة كونهم مصورين قوله اذ لا عهد بتعليل قوله

ونظيره قولك وان تغفل الامام وانت منهم
 فان المك بعض دم النوال فان شاع
 اراد ان يقول ان المدوح قد فاق الناس
 بحيث لم يبق بينه وبينهم شئ به فصار
 اصلا رتبة وجب اخ اعلى من جنس
 الانسان وهذا في الظاهر كما لم يخ
 بين اماكنه بان شبه حاله بحال
 المك الذي هو من الدماء كناية
 من الاوصاف الشريفة التي لا توجد
 في الدماء عبد الله

واللام للجنس اي انما حملت اللام في من الناس على تعريف الجنس دون تعريف العهد
 اذ لا عهد صريحا لانه ما سبق ذكره ان الناس ليسوا باللام العهد تأمل قوله وللعهد
 والمراد العهد الخارجي لانه المبتدأ ومن اطلاق العهد كسر المراد التقديرى من صفات
 العهد الخارجي كما يكون بل يفظ بسبق ذكره صريحا كما في قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون
 رسولا فغصى فرعون الرسول كذلك يكون بلفظ مغايرة كما في هذه الآية فان الذين
 كفروا ومعناه الناس الكافرون فالاولى ان يعمدوا تحقيقا والثاني ان يعمدوا تقدير
 وفي بعض النسخ وقيل للعهد قصيدة التمرير للشارة الضعفة لانه استدل على
 حمل اللام على الجنس بوجوه العهد فكونه للعهد جرد احتمال لا يدل عليه قوله و
 نظراؤه اي امثاله في الاصرار على التناق وفي الظن على قلبه ومشاعره سواء
 كانوا من اصحاب ابي او لم يكونوا قوله فانهم من حيث هو دفع ما ورد من
 ان المتنافقين قسم للذين كفروا على ما مر من تلبيث القسمة فعلى تقدير العهد لزم
 ان يكونوا داخلين في الماحضين بالكفر وقسمتهم مع انهم مخصون بزيادة
 ليست فيهم وهي تويه الكفر بالجماع والاستهزاء ووجه الدفع هو ان خصصهم
 بتلك الزيادة لا يمنع دخولهم تحت هذا الجنس المعهود باعتبار كونهم حصاة من
 مطلق الكافر المصر كما ان اختصاص الماحضين بزيادة هي الجاهرة بالانكار للمنع
 ودخولهم تحت هذا الجنس ايضا فان الجنس انما يتنوع بسبب اشتمال كل نوع منه على
 زيادة تحفة ولا توجد في سائر الانواع وتلك الزيادة وان كانت خارجة
 عن الطبيعة الجنسية الا انها داخلية في الانواع ومقومة لها فان الحيوان مثلا
 يتنوع بناطق وناهنق وصاهل ونحو ذلك فكل نوع يخص بزيادة لا توجد في
 غيره مع ان مفهوم الحيوان لا يصير نوعا مباينا لشي من انواعه باشتمال ذلك
 النوع على الزيادة التي هي مقومة له وعدم اشتمال مفهوم الحيوان اياها وتلك الانواع

مع اشغالها على تلك الزيادة المقومة لها من جهة كتحصيل الحيوان فالنصفون
 مع اختصاصهم بما يتيم من الزيادة تحت الحس المعهودين وهم المصرون على الكفر **قوله**
 فعلى هذا اي فعلى تقدير ان يكون اللام في الناس للمعهود يكون قوله ومن الناس
 من يقول الآية تقسيم للقسم الثاني وهم الذين منحوا الكفر ظاهرا وباطنا وكانه تعارض
 على الكشاف من ان باجوزه من تعريف اليهودي لم يزلهم عدم صدق المقسم القسم
 مع وجوب صدقة عليه من هنا ينفتح وجه آخر لصيغة التبريض على ما في بعض النسخ
قوله واختصاص الايمان بالله وباليوم الآخر اشار الى دفع ما يرد ههنا
 من انه لما كان مقصودا للمناقضين من اظهار الايمان وتوبه الكفر به ان يتاتي لهم
 المحاذقة ظاهرا وباطنا وكان ذلك لا يتم الا بالايمان بجميع ما آمن به المؤمنون
 سيما الايمان بالنبي صلى الله عليه وسلم كان الواجب في جميع ما يجب ان يؤمن به
 فكيف صح الاقتصار على ذكر الايمان بالله وباليوم الآخر واشار الى دفع
 بان الاقتصار عليهما بوجه اربعة وكان الظاهر ذكر التخصيص وانما ان الاقتصار
 عليه ليعيد الابهام فيمن خصصهما بالذكور فانه يمكن ان يكون هم المناقضين بان لم يرد
 سواهما وعليه مدار الوجهان الاولان لانهما يتعلقان بمعانيهما لا بجكائيهما وان
 يكون هو الله تعالى بان يذكر والايمان بجميع ما يجب ان يؤمن به الا انه حكى الله تعالى
 عنهم الايمان بهما وعليه مدار الوجهان الاخران فانهما يتعلقان بجكائيهما
 وعلى كلا الاحتمالين يحصل لهم الاختصاص فذكر لكل من الاحتمالين وجهين فان قلت
 لما كان كل من الوجهين على احد الاحتمالين كان الواجب في عطف الوجهين الاخرين
 على الاولين كلمة او دون الواو قلت هو من قبيل قوله تعالى هو الاول والآخر
 والظاهر والباطن فانه كما ان الواو المتوسطة في هذه الآية لعطف مجموع الصفتين
 الاخيرتين المتقابلتين على مجموع الصفتين الاوليين المتقابلتين واعتبر

٢٨١
 ولو اعتبر عطف الظاهر وحده على احدى السابقتين لم يكن هناك تناسب كذلك
 الواو المتوسطة ههنا لعطف مجموع الوجهين الاخرين على مجموع الوجهين الاولين
 ولو اعتبر عطف كل وجه على سابقاته لم يكن هناك تناسب لابتداء بعض تلك الوجوه
 على احد الاحتمالين والآخر على الآخر **قوله** تخصيص هذا مع ما عطف عليه من
 قوله وادعاء رفع على انه خبر لقوله واختصاص الايمان وتعلق بمعانيها المحكية
 كما عرفت يعني انهم انما منحوا بها بالذكري لوجهين احدهما المقصد الاقصى والمطلب
 الاعلى هو معرفة المبدأ والمعاد والمعبر عنهما بالايمان بالله واليوم فكأنهم عبروا
 عن الايمان باعظم اجزائه ونمايتها اذ جاء منهم باتهم احاطوا بالايمان بجميع
 اجزائه لان المبدأ احد طرفي ما يجب الايمان به والمعاد طرفه الآخر ومن آمن بهما
 فقد حاز اي جميع الايمان بجميع اجزائه **قوله** وايزان انهم هم هذا مع ما عطف
 من قوله وبيان لتضاعف خبثهم متعلق بجكائيه مقالتهم ووجه اول بالنظر اليها
 يعني ان الله خصصهما بالذكور حين حكى عنهم اذ جاء الايمان اينانا بانهم فقون
 في هذا القول المعتقد عندهم بناء على ظنهم القاسم **قوله** فكيف بما يقصدون
 المتناقض اي اذا كان ذكرهم هذا القول انما هو بطريق النفاق مع انه معتقد
 حقيقة ذكروه اظهارا للمواطاة بهم فكيف لا يكونون منافقين فيما ذكروا
 يجب الايمان به مما لم يعتقدوه بل قصدوا به لتناق فقط **قوله** لان القوم
 كانوا يهودا به علة لقوله ايدان يعني ان وجه كونه ايدانا بانهم منافقون هم
 هو ان القوم اي القائلين آتت بالله وباليوم الآخر كانوا يهودا وكانوا
 يؤمنون بهما اخلاصا وصدقا وان كان ايمانهم كلا ايمان في الواقع ويرد
 المؤمنين موافقتهم لهم في ايمانهم فيكون نفاقا فيما ينظرون اخلاصهم فيه وان
 كان ظن فاسدا وقصر في الحواشي الشريفية اليهود باليهوديين ثم قال

يعني حال الواحد يهودي ويجمع يهود
 كمن يجمع ويجمع يهودي وروم
 واما يهود مفردا به
 نهية

يقال يهودي ويهود كبري ونج واما يهود مفردا فهو علم يجري في كلامهم بحر القسيلة
 وول الخ قول لا اعتقادهم التشبيه حيث قالوا لموسى عليه السلام فيما حكى الله عنهم
 اجعل لنا الها كما لهم الهة **قول** واتخاذ الولد كما حكى الله عز وجل عنهم
 بقوله وقالت اليهود عزير ابن الله **قول** وان الجنة لا يدخلها غيرهم حيث حكى الله
 تعالى عنهم وعن النصارى بطريق اللف والتشريع بقوله وقالوا لن يدخل الجنة الا
 من كان هودا او نصارى **قول** وغيره بالنصب معطوف على التشبيه
 فهو من مفاعيل الاعتقاد اي واعتقادهم غير التشبيه مثل اعتقادهم ان اهل
 الجنة لا ياكلون ولا يشربون ولا ينجسون بل يولدون بالنعيم والارواح العبيدة
 اي الرواح الطيبة من عبق الطيب بالكر اذا لزوج **قول** ويرون المؤمنين
 على قوله يؤمنون في قوله وكانوا يؤمنون اي وكانوا يرون وهو بضم السين والراء
 من الراء اي يؤمنون بهذا الكلام انهم آمنوا مثل ايمانهم **قول** وبيان
 حيثهم عطف على قوله ايمان ومعلق بالجملة ايضا كما عرفت يعني ان تخصيص ايمان
 الايمان بهما بالذم من بين ما قاله بيان لتضاد حيثهم لان قولهم هذا لا يكون ايمانا
 اصلا سواء قالوه جده او اعتقادا او على وجه التقاطع لانهم اعتقدوا اليوم الاخر
 على خلاف صفة بخلاف الاقوال الاخر فانها انما يكون ايمانا لو قالوا على وجه
 التقاطع واما اذا قالوا على وجه الجدة والاعتقاد وكان ايمانا مثلا اذا قالوا
 عن صميم القلب آمنة بحد وكاتب من غير قصد الخداع والتناق كان ايمانا **قول**
 وعقيدتهم عقيدتهم جملة حالية والتكسب من قبل شعري شعري اي لو صدر هذا
 القول اعني قولهم آمنة بالله وباليوم الاخر لا على وجه الخداع والتناق
 منهم والحال ان عقيدتهم عند صدور هذا القول منهم هي عقيدتهم التي عليها اوهي
 العقيدة المشهورة المنقولة عنهم لم يكن هذا القول منهم ايمانا **قول** لم يكن ايمانا

٢٨٢
 ايمانا الواقع في الكشاف بدله فهو كقول الايمان والمصغرة الى قوله ايمانا دفعا
 لا يراد على الكشاف ان قولهم هذا لا على وجه التقاطع مع العقيدة الفاسدة ليس
 بكفر غاية اذ ليس بايمان لفساد العقيدة **قول** وفي تكرير اليباء ايمانا كما كان اعادة
 الجاز اذا كان المعطوف عليه سما ظاهرا غير محتاج اليه اشار الى تكملة اعادة
 مع الاستثناء عنها فاشارة الى ان التكملة في تكرير اليباء ايمانا استغناء
 والاستحكام بكل منهما بالتفصيل لا بطريق التبعية لان ملاحظة الجاز في كل منهما
 يقتضي ان يلاحظ مع كل واحد منهما معنى الفعل المعدي به فحكاية تكرير اليباء في قوله
 يدل على استقلال كل منهما بالايان واستحكامه وتاكده **قول** والقول هو التلطف
 بما يقيد اي هو مصدر بمعنى التلطف بلفظ يقيد معنى من المعاني سواء كان ذلك
 المعنى مفردا او مركبا وسواء كان قادرا له بالوضع او الطبع او العقل والاشارة
 الى هذا التعميم حذف مفعول يقيد **قول** ويقال بمعنى المفعول اي يطلق القول
 على اللفظ المقول اي المتلفظ به تسمية للمفعول باسم المصدر **قول** وللمعنى
 المتصور في النفس يقال له الكلام النفساني قال تعالى ويقولون في انفسهم
 ما لا يبديون لك **قول** وللرأي والمذهب اي يطلق القول بمعنى الرأي
 والمذهب فيقال هذا قول ابن حنيفة رحمه الله تعالى اي رأيه ومذهبه الفروع
 بينهما ان الرأي من روية الطب وهو الاعتقاد المكتسب من النظر والاجتهاد
 سواء كان متقفا او مختلفا فيه والمذهب هو الاعتقاد والاجتهاد في الخلف
 قالوا اي اعم **قول** مجازا فيقول ويقال اي يطلق على هذه المعاني الاربعة
 اطلاقا مجازيا اما الاول فمن المفعول باسم المصدر كما عرفت واما الثانية
 فمن تسمية المدلول باسم الدال **قول** والمراد اي المراد ههنا فان اليوم في
 الشرع ما بين طلوع الصبا ووقوع الشمس وعند الجماء من طلوع الشمس

الى غروبها ويطلق بمعنى مطلق الوقت لئلا كان ونهارا طويلا كان وقصيرا قوله
من وقت الحرة الى ما لا يتساوى فهو وان كان له مبداء وهو وقت الحرة ويحال
الابد الدائم الذي لا يتقطع الا انه لا آخر حتى باليوم الاخر لانه آخر الاوقات
المنقضية قوله او الى ان يدخل اهل الجنة هو وعلى هذا يكون له مبداء ونهته
لانه يكون عبارة عن وقت النشور والحساب قوله لانه آخر الايام المحدودة قوله
لتسمية وقت النشور والحساب باليوم الاخر ومعنى كونه آخر الايام المحدودة انه
لا يجد بعده وقت قوله انكار ما ادعوه به يعني ان قوتهم آمن صريح في دعوى
احداث الايمان ويدل التراما على كونهم من زمرة المؤمنين وقوله تعالى وما هم
بمؤمنين نفي صريح للرد على التراما كما ان النفي التراما لما ادعوه صريحا
والانتماء او عا الشخص لنفسه ما غيره يقال انحل فلان شعرا اذا نسب شعرا
الى نفسه قوله وكان اصله وما آمنوا به ولما بين ان المراد من قوله تعالى ما هم
انكار ما ادعوه ونفيه ورواه ان مقتضى ظاهر الحال ان يكون صريح النفي قوله
عليما ادعوه صريحا من احداث الايمان حتى يكون النفي مطابعا للنفي فادعوه العدول
الى نفي المدلول لا التراما بقوله ليطابق قوتهم حلة كقولنا لعلنا ذكرنا مما حملنا
ان الاصل مقتضى الحال ان يقال وما آمنوا ليحصل التطابق بين قولهم وبين نفيه
فان قولهم آمننا كلام في شأن الفعل وقيل ان انه متحقق صاد عنهم وقوله تعالى وما
هم بمؤمنين كلام في شأن الفاعل وبيان ان الفعل لم يصدر عنه فالرد الذي
يطابقه هو النفي نفي الفعل لا نفي ما عليه لم يشار الى جوابه بقوله لكنه عكس
ما كيدا وبالعقبة في التأكيد بحري الجواب على ما في الحواشي التفسيرية ان
الى الاسمية لسلك طريق الخفية في رد دعواهم الكاذبة فان انحراطهم في
سلك المؤمنين وكونهم طائفة من طوائفهم من لوازم ثبوت الايمان الحقيقي

الحقيقي وانتفاء التلازم اعدل شأ به على استفا، ملزومه فقيه من التأكيد المباليق ما
ليس نفي الملزوم ابتداء وكيف لا يقبل في نفي التلازم بالدلالة على الروام المستزم
لاستفا، حدوث الملزوم مطلقا وكذلك النفي فليس في هذه الاسمية التقدم لقصد
الاختصاص بل المقصود بها سلوك طريق هو ابلغ واقوى في رد تلك الدعوى
انتهى ومن هذابتين وبالعدول الى نفي المدلول لا التراما قوله لان اخرج ذواتهم
ولو ضحوا ما ذكره في التفسير الكبير من انه لو قيل وما آمنوا لكان نفي العين ما ادعوه ونظره
ان نفي فلان ناطق في المسئلة الضالته فان قلت انه لم يبا طر فيها كنت قد كذبت
اما لو قلت انه ليس من الما طر ن كنت قد بالغت في تكذيبه يعني ليس من الجحش فكيف
ينطق به ذلك فكذا ههنا قوله واطلوا الايمان به فطف على قوله اكد وحل تحت
التعليل ومعنى اطلوا عدم تقيده بمفعول الذي يعدى اليه لبا حيث لم يعط ما هم
بمؤمنين بانه واليوم قوله على معنى اي تزلوا لاجبة الى ذلك المفعول غير ان
بناء على اداة معنى انهم ليسوا من الايمان في شيء اصلا لان الايمان بانه واليوم الاخر
ولامن الايمان بغيره فقيه تأكيد النفي من حيث ان نفي الايمان المطلق يستلزم
نفي الايمان المقيت بالطريق الاولى قوله ويحمل ان يقيد اي يحمل ان يراد التقييد
بالمفعول المذكور على ان يكون المعنى ما هم بمؤمنين بانه واليوم الاخر الا انه قد
لدلالة قولهم آمننا بانه وباليوم الاخر عليه لانه جواب عنه فيكون ذكر القيد الاول
قرينة على اعتباره في الثاني قوله والآية تدل على ان نفي الايمان المطلق يستلزم
الايمان حيث قال ان الآية تدل على ان من لا يعرف الله واقربه فانه لا يكون مؤمنا
بقوله تعالى وما هم بمؤمنين وقالت الكرامية انه يكون مؤمنا وبين وجه دلالة الآية
بان هؤلاء المناقضين لو كانوا عارفين بانه وقد اقرؤا به لكان يجب ان يكون
بذلك ايمانهم اعترافا مطابعا للواقع سواء كان ذلك للاعتراف استفا

من الدليل هو العلم وكان اعتقاداً وتقليداً فان احوال الصلابة الاربعة الاعماد
المطابق المستفاد من الدليل والاعتقاد المطابق لا غير الدليل هو اعتقاد
والاعتقاد والغير المطابق هو الجهل الذي هو ضد العلم والرابع خلو القلب
كل واحد من ذلك لان من عرف الله واقربته لا بد وان يكون مؤمناً بهذا الكلام وتوجيه
الان هذه الآيات اما تدل على نبي الايمان من المتأفق وهو من اظهر الايمان وخالف
قلبه لسانه بان كان مكذباً بقلبه بدليل الآيات التي بعد ما وليس هذا محلاً بخلاف الكرامة
وانما محل خلافهم من نطق بالشهادتين فانزع القلب بما يوافق ذلك او ينافيه
فقد علم هو مؤمن وعندنا لا قول مع الكرامة بصفتها في التاموس نفتح
الكاف وتشديد الراء كشراد وبعضهم كبر الحان وتخفيف الراء وباجلها هم طائفة
منسوبة الى محمد كرام قائلون بانه تعالى ستر على العرش وانه جوهر تعالى
غير ذلك علواً كبيراً ثم ان القول بان الحقائق معهم في الثاني يخالف ما في المقاصد
من ان من اظهر الكفر واظهر الايمان فهو مؤمن عند الكرامية ذلك حتى الخلود في النار
ويوافق ما في المقاصد ما ذكره الامام الرازي في تفسير قوله تعالى يؤمنون بالغيب
ان الذين قالوا الايمان هو الاقرار باللسان فقط فزيان الاول قالوا ان
ان الاقرار باللسان فقط هو الايمان لكن شرط كونه ايماناً حصول المعرفة
في القلب فالمعرفة شرط لكون الاقرار اللسان ايماناً لا انما دخل في معنى الايمان
وانه في قالوا الايمان يحصل بمجرد الاقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا ان
المتأفق مؤمن الظاهر كافر التسمية فثبت له حكم المؤمنين في الدنيا وحكم الكافرين
في الآخرة **قوله** فلا يشتمس اي لا يقوم بجهة على الكرامية لعدم قيامها في محل
الخطاف عند المصنف وقد عرفت ما في **قوله** الخدع بفتح الخاء وسكون الال وفي
بعض النسخ والخدع وهو ما في **قوله** ان توهم غيرك خلاف ما تخفيه من المكروه

والخلاف

من المكروه اي توقع في وسمه خلاف ما تخفيه مما يكرهه **قوله** تشره من الازلال اي تسقط
وتمنعه عن مطلوبه الحاصل كما في قوله تعالى فان لهما الشيطان عنها اي اسقطهما
عن الجنة ومنعهما عنها بعد ان كانا حية وفي بعض النسخ تشره من الازلال المراد
اما استتار الغرارة او عن مطلوبه الذي هو غير حال لكنه بصدده قيل ولو قال وتزله
عطفا على قوله توهم لكان اولى لان المعبر في معنى الخدع وهو الازلال بالفعل
لا الابهام المذكور ولذلك فسر قدس سره قوله ان يوهم اي يقوله يعني ويصيب اي
ويصيب الخدع صاحبه خلاف ما تخفيه من المكروه ولا يخفى عليك ان الابهام لابل
للازال مستبج لافعال المستبج للازال بالفعل **قوله** من قولهم خدع
الضرب اي يعني ما ذكر معنى في الخدع مأخوذة من بين القولين فاما حقيقان
لعويتان له **قوله** اذا توارى في حجره وهو بتقديم المضمومة على الملهة ان كنهه نقيته
في الارض **قوله** اذا وهم الحارشر بالحاء المهملة والثين المعجمة صائد الضب خاصة
اي وقع الضب في وهم الحارشر بعد الاحتفاء في حجره خلاف ما تخفيه من مكروه
الحارشر والمكروه ههنا هو ابدان الضب وهو يوم الحارشر اقبال عما هو
قوله واصله اي اصل الخدع الاحتفاء لا اعتباره في كلام معنيه اللذين اخذ
منه فاقبل الظاهر ان يقال اصل الاحتفاء يقال بحسب اللغة اخذ اعاد
بمعنى اخفى اخفاء غلب بظاهر وكذا قيل اي الخدع بمعنى الاحتفاء لما عرفت
ان المعبر في المأخوذ منه هو الاحتفاء **قوله** ومنه اي من الخدع بمعنى الاحتفاء
الخدع بضم الهمزة وفتح الدال علم الخدع وفي الصحاح الخدع والخذ على مثال المصنف
والمصنف الخدع واصله انضم الاله كسره واستثقالا انتهى فهو اسم مكان
على صيغة اسم المفعول ثم باب الافعال لا ينافيه كونه مأخوذاً من الخدع
بمعنى الاحتفاء **قوله** والاحذاعان بفتح الهمزة شعبة من الورد ذكره

بخادعوك

في القاموس والوريد هو العرق في العنق وهما وريدان مكتفان في صفحتي العنق
على مقدمه **قول** والمخادع يكونان اثنين لانها من باب المفاعلة من خواص الباب
انه يكونان اثنين لانها من باب المفاعلة من خواص الباب
من المخادعين مخدوعا لصاحبه **قول** وقد علم مع انه ليس على ظاهره اي لا يصدر
فعل الخدع متعلقا بالله ولا من الله متعلقا بهم اما الاول فاشارة اليه بقوله لا يخفى
خافية اي يتحمل على الله ان يخدع من احد لتوقف الخداع على ان يخفى عليه وانه منزه
عنه **قول** ولانهم لم يقصدوا خديعة بل ولسل آخذ لعدم صدور فعل الخدع منهم
بانه تعالى يعني انهم اهل الكتاب عارفون بالله تعالى لا يخفى عليه خافية فيمتنع ان يخدع
من احد فلا يقصدون خديعة واما الثاني فلانه معلوم الانتفاء للصدور الخدع
من احد متعلقا بالآخر انما يكون عن العجز عن المكافاة واطهار الكسوم والله تعالى منزه
عنه وانما لم يتعرف له لان انتفاء الفعل من احد الجانبين كمن في استواء المفاعلة
وقد استدلل صاحب الكشاف على الثاني ايضا بان الحكيم الذي لا يفعل القبيح
لا يخدع ولما كان هذا مبني على قاعدة الاعتراف في البقيع العقلي حذو المصنف ولم يتعرف
لحال خدعهم مع المؤمنين لانه على ظاهره اما صدوره عنهم متعلقا بالمؤمنين فلو
و اما صدوره من المؤمنين متعلقا بهم فلما اشاد اليه من انهم كانوا يجوفون حالهم
ويخونون عليهم احكام الاسلام دفعا لزيادة فسهم واحترار اعراضهم خصوصتهم
لتلايعينوا الشياطينهم وفي الكشاف ما حاصله ان المؤمنين وان جاز ان يخدعوا
لكن لم يجز ان يخدعوا الاله سبحانه والمصنف حذو ايضا لما عرفت ان خدعهم للكفار
بمصلحة الاسلام مستحسن **قول** بل المراد اما مخادعة رسول الله صلى الله عليه وسلم
ما ذكر في الكشاف في الجواب وجوب اربعة وكم اكتفى باثنين منها وترك
اثنين آخرين لبعدهما كما لا يخفى على الناظر في الكشاف وقد ورد الوجه الاول

الاول بطريقين احدهما تأنيديا على الكشاف وهو حذف المضاف الى الجاد
رسول الله حذف المضاف لظهور ان الله تعالى لا يخدع ولا يخدع واما بينهما ان يكون
بجازا عقليا في النسبة الالهيانية وهو المراد بقوله او على ان معانته الرسول
عليه الصلوة والسلام فانما معطوف على قوله على حذف المضاف وما حاصله
ارادة مخادعة الرسول عليه السلام ليس من حيث اطلاق لفظ الجلالة على الرسول
بجازا فانه غير جائز بل آتيا من حيث ان المضاف محذوف او من حيث ان الجاز
في النسبة الالهيانية وهذا الاخير هو المذكور فقط في الكشاف كما اشير اليه وجعله
مثل الجاز العقلي في النسبة الاستنادية وقال كما يقال الملك لنا ورسم لنا
وانما القائل والراسم وزيره او بعض خاصته الذين قولهم قوله ورسمهم رسمهم
مثالا لما نحن فيه ما اوردوه للمؤمنين واما انه على هذا الوجه وجعل من قبل
حذف المضاف او من قبل الجاز العقلي في النسبة الالهيانية يلزم خدع الرسول
والمؤمنين اياهم فقد عرفت انه يجوز لمصلحة وبنته وانشاء المصالح ايضا
في تقرير الوجه الثاني **قول** من حيث انه حليفة اشارة الى بيان العلاقة
لا اعتبار التجوز في النسبة الالهيانية اي صح هذا التجوز بعلاقة ان الرسول
عليه السلام حليفة الله في ارضه والناطوق عنه باوامره وتواهي مع عباده
قول واما ان صورة صنعهم هذه الحكمة في محل الرفع معطوف على قوله اما مخادعة
الرسول عليه الصلوة والسلام فهو وجه ثان من وجوه الاجابة ذكر في الكشاف
قبل التصنيع من صنع بصنعها في التصنيع من صنع اليه معروفا وحال هذا الوجه
على ما هو انظار من عبارة المصنف من قبل الاستعارة التمثيلية بان يشبه
الهيئة المنتزعة من عدة امور بصنعهم مع الله تعالى من حيث انه تعالى امرهم باجراء
احكام المسلمين عليهم والحال ان هؤلاء الكفار عنده تعالى في عدة شرار الكفرة

من حيث انهم يطهرون الاعيان وهم
كافرون وصنع الله تعالى معهم

بالهيئة الاخرى المتفرقة من عدة امورا من الاحوال الحاصلة للمخ و عين من حيث
ان كلامها يخرج الآخر لطلب التفع لنفسه وايصال الضر الى صاحبه فتستعمل لفظ الهيئة
المشبهة بها للهيئة المشبهة استعارة تمثيلية والجامع هو الهيئة المركبة المشبهة
بين الطرفين بان اظهر كل واحد منهما للاخر خلاف ما عنده حتى يحصل مراده وكلاهما
مراد الآخر وفي الحواشي الشريفة ان حال هذا الجواب ان ينتمى من الجانبين معا
شبيهة بالمخادعة فتولد بخادعون استعارة بتبعية وليس في هذا الجواب اعتبار هيئة
مركبة من الجانبين وما يجري بينهما شبهة هيئة اخرى مركبة من الخادع والمخدوع
يلحق الكلام على الاستعارة التمثيلية انتهى بريد الرد على العلامة التصارفي
حيث جعلها بتبعية وتمثيلية على ما ذهب في جواز اجتماعها وانت خير بان ظاهر
عبارة الكشاف والمصحح على الاستعارة التمثيلية لكن يجوز حملها على الاستعارة
التبعية من غير حاجة الى حملها على التمثيلية ليجمعها **قول** وتبع ابي بكر عطف
على قوله ويشعهم **قول** اجراء احكام المسلمين عليهم كالتوارث واعطاء سهم
من المغنم والصلوة عليهم ووقفتهم في معابر المسلمين ونحو ذلك **قول** واهل الدرر
الاسفل من النار وهو الطبقة السفلى من طبقات جهنم نقل عن الراغب ان
الدرر كالدرج لكن الدرج يقال اعتبارا بالقعود والدرر كاعتبار بالحدوث
ولهذا قيل درجات الجنة ودرجات النار وتصور الحدور في النار سميت بآوتة
قول واستدراجهم على لقوله مشيخ من قوله درجة الكراد واستدراجهم
او ناه منه على التدرج وقرينة درجة فدرجة يكون انخفاض التسوط الى اسفل
اشد واقتوى **قول** وامثال الرسول بجر معطوف على صيغ الله **قول** ام الله
بالنصب على انه مفعول لامثال **قول** و اجراء حكم الاسلام بجر عطف على
اليه في اخفاء حالهم اي وفي اخفاء اجراء حكم الاسلام عليهم كمران التوارث

التوارث واعطاء السهم من التعاليم ووضع الجزية عليهم ونحوها قول بخاراة لهم
علة لامثال المذكور وانما يجوز وانما يمثيل صيغهم لان خراء سببته سببته مثلها **قول**
صورة صنع الخادعين خبر ان في قوله ان صورته صيغهم ولفظ الخادعين صيغة
الشيء لا الجمع **قول** ويحتمل ان يراد بخادعون بخادعون اي ما قلنا من ان الخادع
يكون بين اثنين مبني على ما هو الغلب في باب المفاعلة كقولهم يبيع بعضهم بعضا
اعني بخروءه بخروءه ولفظ يبيع يبيع وسائر المعنى سفوفه وايضا حقيقة على ما صرحوا
فيتمثل ان يراد بخادعون ايضا معنى الخادع اعني بخروءه فلما يحتاج الى اعتبار خدع
والمؤمنين انما هم كما يحتاج الى اعتبارها اذا كان فعل الخادع على ما هو الغلب
فيه من كونين الاثنتين **قول** لانه بيان ليقولوا واستيفات علة لكونه يبيع
يخدعون فان القول لا شك انه من جانب المؤمن فقط فينتهي ان الحد
كذلك ليطابق البيان المبين والاستيفات ايضا فيقاعدة البيان لانه
معرض الجواب لما عسى ان يقال ما بالهم يقولون آمن وما هم بمؤمنين وما غرضهم من
ذلك فقيل بخادعون لانه فلما كان هذا الكلام بيانا لغرضهم كان الفعل المذكور صادرا
منهم فقط وفي الحواشي الشريفة وجعل بخادعون بيانا ليقولوا ولما جعله استيفاتا
لانه ايضا لما سبق وتصرح بان قولهم كان بخروءه خداع وايضا ليست الخادعة امر
مطلوب بالذات فلما يكون الجواب شافيا بل يحتاج الى سؤال اخر انتهى والقول
بان خدعهم غاية متأخرة فهو تصرح بان قولهم كان بخروءه خداع لانه نفس خدع
فلما يكون ايضا حالما سبق خلاف الظاهر باي عن خبره التبريل **قول** تدكرها
هو الغرض منه اي من قوله يقول امثاله كما انه قيل ما غرضهم في ادعائهم الايمان
كاذبين فقيل بخادعون يعني ان غرضهم هو ان يخدعوا الله اي رسوله والمؤمنين
لا غرض فاسدة ذكرها المصنف وكان غرضهم في ذلك **قول** لانه انما يخرج

لا كان في الزيادة معنى التلاني حاج اللمكة لكونه خلاف الظاهر اشار اليها قوله الاله
آه استثناء من قوله ويجعل ان يراد بجاء دعوى الجرمون الاله اي يجرمون الاله
على ان الخبز صاوم من واحد اخره في زنة فاعلت الظاهر ان يقال في زنة قال كاد وقع
في بعض النسخ الاله اشار الى المثال المشهور من قولهم طارقت النعل حقيب النص
قوله فان الزنة ه اشار الى ان وجه دلالة الاخراج المذكور على المباني ان هذه الزنة
اي المعارضة وبيان ان قصد كل من الطرفين ان يفعل مثل فعل صاحبه على وجه يغلبه
مثل كرمته وكرمه وما ضلته فضلة اي غلبت في الكرم وروى التسم وقد عرف بعض
التاخير لفظ المعارضة فاورد بها لفظ المباني وهو غلط **قوله** والفعل متى غلب
فيه جملة حالية اي والحال ان الفعل متى غلب فيه بان قصد فيه كل من الطرفين العينة
على الآخر **قوله** كان ابلغ منه اي شد بمبالغة من ذلك الفعل اذا جاء بلا معارضة
فالمفضل والمفضل عليه متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ووجه البلغية انه يكون
الذاعى ح والاهتمام به الشد واقتوى ما اذا اوله وحده من غير ان يكون معارضا
يقصد العجلة عليه **قوله** وبما عطف تفسير للمعارض فان المارة المعارضة وان
يفعل مثل فعل صاحبه ليغلبه **قوله** استصحب على البناء للفعل جواب لما ذكروه ضمير
الزنة وذلك مفعوله والاشارة الى الحكم المذكور زنة فاعلت وهو كون الفعل ابلغ
يعني ان تلك الزنة وان زال عنه ما قصد بالمبالغة وقصد منها اصل الفعل الاله
لكونها في اصل وضعها للمعابلة لا ينفك عن الدلالة على المباني **قوله** ويعضده اي يقوى
الاحتمال المذكور في ضمن قوله ويجعل قراءة من قرأ الجرمون ويرد على هذه القراءة
ايضا ان ضد عم الله غير متصور الجواب هو الجواب ولو بنوع تغير في الجواب الثاني
بان لا يعتبر صنع الله معهم **قوله** وكان وهذه الصورة يجوز ان يكون ما ضيا من
الافعال الناقصة وان يكون من الحروف المشبهة بالفعل والثاني هو الاطراف اياتا

ما كان منه جواب لسؤال وهو انه لا يغرر من الاغراض صدر عنهم الخداع ولا ي
كانوا يجردون فالتسول عن الغرض يتأني على كل من القرائين وحال الجواب
ان لهم في ذلك المذكور من الخداع او الخدع ثلث منافع وقع المفرة عن انفسهم
وتجذب المنفعة لها وايصال المفرة الى المؤمنين **قوله** ما يطرق به على البناء
لمفعول اي اصاب والظاهر مقام الفاعل هو قوله من سواهم من طرق الزمان
بنوامه اصابه بهما والمراد ما اصاب من عدم من الكفرة من راحة الدم واتباع
المال والزراري **قوله** والاعطاء اي من الغنى والغنايم والركوة **قوله** الى غير
ذلك من المقاصد كان يخفيها كما يكبرون بسبب اطلاعهم على الاسرار وتبهموا
من ضرر المؤمنين على ما يكون محال اذا اذاعتهم الى منابذهم **قوله** ويبدوها التي شعروا
الى منابذهم اي منابذ المسلمين بمعنى معاوذينهم والمنا بذة انظار العداوة كان
كلاما من المتعاوذين نيبا الى صاحبه ما في قلبه من العداوة او ينيذعه اليه كذا
في الجواني الشريفة وقد ورد في اكتشاف التسول عن وجه عدم ظهار حال
المنافقين وكشفها لتلايصلوا الى هذه الاغراض الفاسدة واجابان
ذكت للمصالح التي لو كشفت حالهم لانقلبت مفاسد والمصطفى هذا الكلام عن
البين لما دس فيه الاغترال حيث نبى الكلام على تعليل افعال انه بالمصالح **قوله**
قراءة ما وقع اي قراءة مجادعون بالالف قراءة هو لاء الائمة وما حقي
هذا المعنى في هذه القراءة من حيث انه قصر فيها تعلق المجادعة على انفسهم
بعد ما صرح بكونها متعلقة بالله وبالمؤمنين بين ان معنى قصر تعلقها على انفسهم
قصر ضرر عليهم وانه لا يتجاوزهم قال في اكتشاف كما تقول فلان يضار فلانا
ولا يضار لنا نف اي دائرة الضرر راجعة اليه غير متخطية اياه انتهى ومثل هذا
الاستعمال شائع في اللغات كلها يجرى في المفاعلة وغيرها فتكون العباد

الآلة على حق تلك المعاملة جازا وكناية عن تخارضا فيهم او يحل لفظ الخراع
بجرام سلا من ضرره في المرتبة الثانية وعلى هذا يكون المراد الخادعة **قوله** وانهم
في ذلك الخراع خدعوا انفسهم **قوله** يريد ان يكون المراد الخادعة اخرى جارية
بيتهم وبين انفسهم بحسب التعابير التي ان كان المراد بالفساد لارواح والآراء
او التعابير الاعتبارية ان كان المراد الذوات **قوله** كما غرنا بآياتك جعلوا
انفسهم مغرورة بما او يسمون بالباطل والكاذيب من ان يتفرغ على هذا الخراع امور
مهمة واغراض مطلوبة وهي يتجدد به وتطعن اليه **قوله** خدعتم انفسهم حين خدعتم
بالاماني جميع الامنية بضم الهمزة بمعنى المطلوب **قوله** الفارعة اي الخالية من اثرها
تترتب عليه **قوله** وحملتم على خادعة من لا يخفى عليه خافية وهي خدعة العلية وهي
الخفي **قوله** وقراء الباقون وما يذعنون لان الخادعة لا يتصور الا بين اثنين
اي لان حقيقة الخادعة لكونها من باب المقابلة لا يمكن تحققها الا بين اثنين **قوله**
ايضا ان يكونا فاعلين مختارين يقصد كل منهما اصابة الاخر بكموه فلا يتصور
الحقيقة بين المشيخت وانفسهم سواء اريد بها ذواتهم او دواعيهم وصاحب
التمني وبعده بينهم وبين انفسهم حقيقة لفظه تعريف له **قوله** تفصيل الحكماء في هذا المقام
في الحواشي التفسيرية ثم ان تعليل هذه القراءة لا بد ان يحل على وجه اختيارهم هذه
القراءة وتبريرها على الاولى لان نفس القراءة تثبت بالنقل المتواتر لا محل
للرأي فيه قيل ان الخراع وان لم يقتض اثنين الا انه يقتضي شخصا مغايرا للخادع
حتى يقصد اصابة المكروه به وانت تعلم ان المغايرة الاعتبارية كافية على
قد عرفت انه لو اريد بالانفس غير الذوات من الارواح وغيره بالتحقق التعابير
الذاتية ايضا **قوله** وقرئ يذعنون بضم الياء وفتح الجاء وكسر الال المشددة
من باب التفعيل ولذا اقل من خدع فانه بالشد يذعنون التفعيل بالياء

٢٨٨
للمبالغة والتكثير او انه بمعنى خدع بالتحفيف كقول من يذعنون **قوله** ويجذعون
يجذعون اي قرئ يذعنون الياء والحاء وكسر الال المشددة فان اصله يذعنون
فعلت فحة الساء الى الجاء ثم قلبت الاء والالتقاء فاذعنوا الال
في الال وهو هنا متعد وخدعوا انفسهم كذا في قوله انتزعت الشيء
اي قلعة قيل ينبغي ان يكون نصب المفعول على هذه القراءة ايضا بنزع الخفض
الا ان ثبت اختدع بمعنى خدع **قوله** وقرئ يذعنون ويجذعون على الياء
للمفعول اي في القرأتين جميعا ونصب انفسهم اي على ما بين القرأتين فان نصب
على سائر القرآت على المفعولية لكون الفعل متعديا مبتدئا للفعل **قوله**
شرع الخافض ليعال خدعت زيد انفسه اي عن نفسه على طريقة واخار موسى فومه
او على التميز ان يجوز كونه معرفة كذا في الحواشي الشريفة **قوله** والنفس ذات
الشيء وحقيقته **قوله** وحقيقته عطف تفسيرية للذات وهو عبارة عما به الشيء
هو هو سواء كان جسما او قائما به وهو جزء امه او موجودا اخر قائما بذاته سواء
كان قيوما لغيره كالواجب تعالى او لا كالنفوس الناطقة عند تحقق الطائفة
قال تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك **قوله** نفس
الروح اي اطلق عليه ونزل اليه وفي الحواشي الشريفة والمبادر من اللفظ
النفس حقيقة في الذات مجازيها عداه وذكرنا في الهم والماء والاراي انتهى
يشير الى ان كونه مجازا في القلب والروح غير ظاهر لاشتراك استعمال في الآيات
دون ما عداه **قوله** لان نفس التي به بيان لعلاقة الجواز وكذا سائر التعليلات
الآتية يعني لفظ النفس معناه الحقيقي ذات الشيء فنقل عنه الى امور اخر لعلاقتها
فنقل اولها الى الروح بعلاقة النفس التي وذاته يتقوم به فالروح بسبب لقوام
النفس فالقول اسم المسبب الذي هو النفس اريد بسببه الذي هو الروح **قوله**

وللقول اي واطلق لفظ النفس على القلب في التصوير اي ايضا بعلاقة
 انه محل الروح او متعلقة الاذن مني على ان يراد بالروح الروح الحيواني والثاني
 مني على ان يراد بالروح الانسان فان من الجواهر كما ليكم يقول الروح هو
 النفس المحررة وهي لا محل شيء ويتعلق بالبدن تعلق التبريد والتصرف ومتعلقة
 اولها هو الروح الحيواني اعني النجاسات المتكون من لطيف الاغذية فالوان القلب له
 تجويف في جانبه الايسر تحذب اليه لطيف الدم فيجده حرارة قد كذب النجاسات هو
 الروح الحيواني والنفس يتعلق به فيقده قوة بها يسرى في جميع البدن فيقيد كل
 عضو قوة بها يتم فعله وقد يطلق على هذا الجوهر مجرد الروح والقلب ايضا ثم ان
 كون النفس جوهر مجردا الى آخر ما ذكر هو المحيى عند المحققين من الفلاسفة و
 اهل الاسلام من الصوفية وغيرهم وذهب بعض المتكلمين الى ان الروح يطلق عليه
 النفس ايضا جسم لطيف سار في البدن سرمان الما في الورد والنار في الفخ
 والدهن في السمسم وتخصيص القلب التصويري باعتبار انه مبداء للسرمان **قوله**
 وللمد لان قوامها باي ويطلق لفظ النفس على الدم ايضا بعلاقة ان قوام
 نفس الشيء بمعنى ذاته انما هو بالدم حتى ان الابطباء ذهبوا الى ان الروح هو الدم
 فان الحيوان يضعف بخروج الدم الى ان يموت **قوله** للماء لقرط حاجتها اليه
 اي واطلق لفظ النفس على الماء بعلاقة ان نفس الشيء وذاته يحتاج الى الماء حاجتها
 كما ملاب حيث لو لا الماء لا تمتنع البقاء عليها كما قال سبحانه ومن الماء كل شيء حي **قوله**
 وللراي في قولهم فلان يوارى قلبه فان المراد بالنفس الراي لانه انما يعال اذا
 تردت شخص امر واجته له رايا ورايا ان اليه لا يدرى على ايها يعتمد **قوله**
 لانه ينبعث عنها اي اطلاق لفظ النفس على الراي في ذلك القول بعلاقة ان
 الراي ينبعث عن النفس وذات الشيء وتيسر منها فيكون جوارحهم سلا من اطلاق

من اطلاق اسم السبب راوادة المسبب **قوله** او يشبه ذاتا بامرته ويشير اليه اي
 او نقول العلاقة في اطلاق لفظ النفس على الراي ان يشبه الراي ذاتا امرته له
 ويشيرة اليه فاطلق عليه بعلاقة المشابهة فيكون استعارة وفي الحاشية ^{بعضه}
 كونه استعارة مبنية على المشابهة انب هذا المقام واظهر بحسب المعنى انتهى اما كونه
 التنب فلان الموامرة المشاورة انما يتعلق بالذوات المشيرة وتايمها فالتناهي
 ان يكون ترشيحا للاستعارة واما كونه اظهر بحسب المعنى فلان اعتبار المشابهة
 بين النفس وبين الراي الداعي اظهر من اعتبار كون النفس سببا للراي كونه ^{السبب}
 الحقيقي هو الله تعالى كذا قيل **قوله** والمراد بالنفس ههنا ذواتهم لانها حقيقة
 فيها فلا يعدل عنها من غير ضرورة تدعو اليه فغلي هذا يتعين ان يكون المراد
 قصر خدامهم على ذواتهم قصر ضرره عليهم على قدره في المعنى الاول **قوله** و
 يتحمل حملها على ارواحهم وارايم لظهور اعتبار المغايرة بينهما فعلى هذا ^{بتعين}
 المعنى الثاني ثم انه جزم او لا يكون المراد ههنا ذواتهم وجوزنا بنا حملها على
 ارواحهم وارايم للمشاراة الى ان حملها على الذوات كونهما حقيقة راجح
 منها لا يبق بان يكون مراد من حاق اللفظ واما الحمل الثاني فلتوقفه على
 اعتبار العلاقة وتضم القرائن كونهما مجازا مرجوحا لانه لا ينسب بها ان يكون
 من محتملات اللفظ دون ان يراد من حاق اللفظ واما حملها على الدم او الماء
 فما لا مساغ له ههنا وان كانا من المعاني المجازية التي يستعمل فيها لفظ النفس
 في الجملة **قوله** لا يحسون بذلك اي بان الله تعالى لا يخفي عليه خافية ^{ببعضه} فعلى هذا
 قوله لا يشعرون بقوله بما دعوت الله ويجوز ان يكون الاشارة الى ضمهم
 لانفسهم اي لا يحسون بانهم يذعنون انفسهم فيقولون وما دعا دعوتهم
قوله لئلا يدعي غفلتهم اي لئلا يدعي غفلتهم او الامتداد غفلتهم وبلوغها الى

وغايتها **قول** جعل لوق وبال الخداع كالمسوسة اشارة الى ان ما هو كالمجوس
في الظهور هو المعنى الاول من معني خداعهم لانفسهم وفي المواشي الشرعية يفتي
لا يشعرون اشارة الى الخطاطم عن مرتبة البهائم حيث لا يدركون اجلي العلوما
فيكون المنع واليق بالمقام من لا يعلمون **قول** وشتاع الانسان حواس
ظاهرة كانت او باطنة يثبت بها كونهما مواضع الشعور والآهات **قول**
واصله الشعراى اصل الشعور الشعر بفتح الشين على ما صح بعضهم ويؤيده
ومنه الشعار لان الشعر بالفتح ما ثبت على ظاهر البدن والشعار بالكسر ما لي
الحد من الثياب فيثبت على ظاهر البدن فيناسبه ما الشعر فصدر شعر
بمعنى اذكر فكلما يناسب الشعار بالمعنى المذكور وانما يناسب الشعار بمعنى العلاقة
لكونه علاقة القطنه **قول** المرض حقيقة فيما يعرض للبدن في الكش في ان المرض
حقيقة في الالم والملم عدل عنه الى ما ترى وفعلا يارد على الكش في من ان الالم عند
الاطباء عرض باش من المرض لانفس المرض قاش المصل الى ان حقيقة المرض كيفية عارضة
للبدن مخبره عن الاعتدال التايق به فيلزمه الالم فينطبق على ما ذكره الاطباء
لدفع هذا الايراد فالكش في قار قدس سه وغيره من شراح الكش في كون الالم
مرضا حقيقة مما لا يشبهه فيه عند اهل اللغة قاش روا الى ان ما ذكره الاطباء
لا يراعيها اهل اللغة **قول** فيخرج عن الاعتدال الخاص به وتوضيح ذلك
ان كل بدن له نوع من الاعتدال المراجي بخصه ويلبوج بحاله ويكون النسب بافعال
وانما هو المطلوبة منه فاذا خرج عنه لم يصدر عنه تلك الافعال ولم يترتب عليه
بأتيك الانا رمثلاثان الاسد والاشتر المطلوب منه اجراة والاقدام و
شان الارنب في الاثر المترتب عليه الخوف والاحجام فيلبوج بالاول الحارة
لاقدام وبالثاني غلبه البرودة المناكسة للاجرام فان خرجا عما يلوج بهما فان

فان كان بالافراط فقد ادى الى الهلاك وان كان بالتفريط فقد اوجب الخلل في الآل
والانما **قول** وبما زنى الاعراض النفسانية معطوف على قوله حقيقة والاعراض جمع
عرض نفتح المهملتين ومعنى النفسانية هو المنسوبة الى النفس والمراد بها الصفات العارضة
لنفس سواء كانت سلبية كما بلل البسيط فانه عدم العلم عما من شانه او شوية كسوء العقيدة
وكذا اكلها كان من قبيل اجمل المركب **قول** التي تخن كما لها اي كمال النفس فالغير
راجع اليها وهي وان لم تذكر كن يدل عليها النفسانية والموصول مع صلة
صفة مقيدة اي مطلق الاعراض النفسانية لا يطلق عليها المرض بل انما يطلق
على ما يشبه الامراض البدنية في الاخلان ما يلوج بها من الكمال والمراد بكمال النفس
اكتساب الفضائل الدينية من معرفة انه بحاله من الصفات العلي وطاعة وسلوك
سبيل مرضاة **قول** كالمثل في شروعه في تمثيل الاعراض المحلة بكمال النفس
فان مرادوا بجملة الكمال على السبيل كالحكام الشرعية والامور الدينية واما الامور
الدنيوية فعدم العلم بها لا يخل بالكمال كما اشار اليه عليه الصلاة والسلام انتم
اعلم مني بامور دنياكم وهكذا حال كل افراد الانسان فانهم لا يعلمون كثيرا
من احوال الدنيا لكون مطلعهم امور الدين **قول** كالمثل في شروعه في تمثيل الاعراض المحلة بكمال النفس
زوال نعمة المحمود والضعيفه كينه المحقدا كما من الذي يؤدي الى قصد الانتقام
قول وحب المعاصي واخلاقه بكمال النفس من جهة انه مانع له ومانع اياه
ثم ان ما يخل بكمال النفس اما آفة في الادراك كما جهل وسوء العقيدة واما آفة
باعتد على ارتكاب الرذائل كالمسد والضعيفه واما مانعة عن اكتساب الفضائل
كحب المعاصي فكثير الامثلة للاشارة الى هذه الانواع الثلاثة **قول** لانها
مانعة عن مثل الفضائل ومؤدية الى زوال الحيوة الحقيقية الابدية لتعليل
لكون المرض بخانا فيما ذكره اشارة الى علاقة الجاز وان الجامع بين المعنى

الحقيقي والمجازي هو المنع عن نيل المنافع او التادية الى المهلاك الابدية قالوا
باعتبار الحال الثاني باعتبار المال وتوضيحات الامراض البدنية فيها حالتان
الاولى تهاجر البدن عن الاعتدال للتاوية وتوجب المثل في افعاله فان المرض يعالج
لعضوه كما لا يمنع عن كماله وهو صدور الافعال المتعلقة به كالاجتذاب والبطش والالتصاق
تادية الى زوال الحيوة الجسمانية وهلاك الجسم والاعراض النفسانية تشبه الامراض
في هاتين الحالتين فان الامراض الجسمانية كما انها مانعة عن نيل المنافع البدنية التي هي
آثار القوى ويستلذها البدن كشره الطعام والتشابها والالتذاذ بها
فينفسد المرض كذلك تلك الاعراض مانعة عن نيل الفضائل الدينية التي هي كمالها
يستلذها النفس ويبتغى بها ^{بها} يقصد بان تلك الاعراض وكما انها تؤدي الى زوال الحيوة
البدنية في وارا القضاء كذلك هذه الاعراض مؤدية الى زوال الحيوة الحقيقية
الابدية الى صفة المؤمنين في وارا البقاء **قول** والآية يحتملها اي يحتمل ان يراى
بالمرض فيها المعنى الحقيقي وان يراى والمعنى المجازي وهذا وعلى الكشاف فانه ذهب
الى ان المراد في الآية المعنى المجازي فقط وبتوضيحه والموجود ارادة الحقيقة
ايضا وقد هما في البيان لان قوله فان قلوبهم اشرارة الى بيان احوال كونه
حقيقة اذ المراد من القلب هو العضو القشوري ولقد افانح الاشارة الى
المجازي ولفوسهم كانت ^{مستوية} فاعني ان عضوهم القشوري كانت متساوية اي مستوية
توجعا حيا لاجل شأبه واما ما كبرهون لما تقر في الطب ان الانسان اذا
شابه الكروه ودام على ذلك استمر فتمت صاير ذلك بسبب التغير مزاج قلبه وتوجه
وكون قوله تعالى في قلوبهم مرض جمله متساوية لبيان موجب خداعهم ونفاقهم
لا يمنع الحمل على المعنى الحقيقي فان العين تنكر الضوء من رده والغم شكر طعم الماء من سقم
فلا يستبعد من ان لا يدركوا ان الله تعالى لا يخفى عليه حافية يقصد مواضع الخداع

على المداع والتفائق وقد اشار اليه المصنف حيث فسره لا يشعرون بما يكون على ما سبق قوله
تحرقا على كالت وفي بعض النسخ عمافات فعلى الاول من حرق الاسنان اي سحق
بعضها على بعض حتى سمح لها صرفه هو كناية عن شدة الغيظ والحقا واذ حلوا
عضوه عليكم الانا من الغيظ وعلى الثاني من حرق بمعنى حرق فيكون ملايا كما اشتبه
من ان المسك كالت روي الحاسد كالحطب في الاضراق روي ان اهل المدينة انفقوا
على ان يباعدوا ابن ابي ويوحوه بتاج الامارة قبل طلوع شمس الاسلام وقد روى
عن ابي سلمة بن صالح انه قال عليه وسلم فلما تقرت امر النبوة وقبلها اكله اهل المدينة ذكروا
باعتوا عليه في حق ابن ابي عمير ذلك عليه وعلى ابا عبد الله عليه وعلى ابي بصير عليه
فرض قلوبهم مرضا حقيقيا واشتد وجعا فقوله تحرقا عليه باعثة لتألم قلوبهم مستقما
الوجود عليه كما في قوله فقدت عن الحرب جبا لا حافية يقصد حصولها من
الفضل كما في قوله ضربته ^{بأذى} **قوله** وحسد اهلها عطف على قوله تحرقا وهو
عليه باعثة له مستقمة عليه في الوجود **قوله** وراواته عنهم معطوف على قوله فان
قلوبهم كانت متساوية ^{بها} فاعني ان يقال وراواته باعثة لتألم قلوبهم
على ان الله تعالى زاول قلوبهم بزواياة عنهم المؤدية الى التآلم بواسطة تغير المزاج
القلبي وايضا فيه تنبيه على ان قوله تعالى في قلوبهم مرض ليس وعاء عليهم كما قيل بل
اجزاء بان الله تعالى يزيد عنهم باعلاء شان رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيادة
قدره يوم القيامة ووجه التنبيه ان المقصود منه تفسير قوله تعالى في قلوبهم مرض على
تقدير ارادة المعنى الحقيقي منه فاعني ان يقال وراواته باعثة لتألم قلوبهم
فان الزيادة لا بد ان تكون من جنس الزيادة والاعتمام ليجوز تألم القلب بسبب
يفضي اليه وفي بعض النسخ فراد الله عنهم بالقاء قيل على ان تألم قلوبهم مسبب من
بشأه ما كبرهون من اعلاء قدره عليه الصلاة والسلام **قوله** وانشأوه

وأصل الاشادة رفع الصوت بذكر النبي وآله ورفعه عليه السلام **قوله**
 ونفوسهم كانت موقنة بالتصديق على قلوبهم كانت من آياته وأشار إلى جواز
 ارادة المعنى المجازي من المرض **قوله** فرادته ذلك بالطبع تفهيم لقوله تعالى فرادهم
 انه مرضا على تقدير ان يراو بالمرض المعنى المجازي وأشار إلى ان الطبع زيادة على
 في قلوبهم من المرض المعنى المجازي كالكفر وسؤال الاعتقاد ومعاداة النبي صلى الله
 عليه وسلم بناء على ان الطبع يزيد في نفوسهم من مرض الكفر وسؤال الاعتقاد وغيرهما
 والرائد من التبريد وبما علم لانه يؤكده ويصويه **قوله** او يازوا والتكاليف
 أي والمعنى فرادهم انه ذلك المذكور من المرض المجازي بازدياد التكاليف أي زيادتها
 فتصبح الكثرة في استعمال الازدياد متعبا فان الزيادة وان كان متعبا
 ولازما لان المشهور في الازدياد اللزوم فقد استعمله متعبا كما في زيادة وقد ذكر
 هذا في الحواشي الشريفة **قوله** ويكرر الوجود مصدر مضاف إلى المفعول أي ويكرر
 الوجود إلى النبي صلى الله عليه وسلم وكذا قوله وتضعف التصرفان معنا تضعيف النظر
 عليه السلام على عدائه **قوله** وكان اسناد الزيادة من متعلق بقوله او يازوا
 التكاليف والمقصود منه وقع ما يرد على المعنى الاخير من ان زيادة التكاليف
 واخوية ليست من جنس الامراض المجازية فضلا عن ان يكون من جنس المرض عليه مع ان
 ذلك لا يرد منه وحاصل الجواب ان زيادة التكاليف ليس زيادة كفرهم حتى يريد
 ان الزائد ليس من جنس المرض عليه بل زيادة التكاليف بسبب زيادة الكفر وسائر
 الامراض النفسانية ومؤدية اليها فاستناد زيادة مرضهم الذي هو الكفر وغيره
 إليه تعالى ليس من حيث نفس بل من حيث ان ضعفها كما قيل فرادهم انه كفر
 بسبب زيادة تكاليفهم **قوله** من حيث انه أي من حيث ان ذلك المذكور من الكفر
 وسؤال الاعتقاد ومعاداة النبي صلى الله عليه وسلم ونحوها مسبب عن فعله هو ما ذكر من

من التكاليف واخوية فالضمير المنصوب راجع إلى لفظ ذلك الذي يشير به إلى ما ذكرنا
 ارجاعا إلى الزيادة فيحتاج إلى تأويل الزيادة بالمرض الزائد ثم ان بيان كون الكفر
 وسائر ما ذكر من امراضهم الفعلية مستبعا عن زيادة التكاليف واخوية الله تعالى كلما
 التكاليف فانكروه وازداد كفرهم وسؤال اعتقادهم وكذلك كلما كرر الوجود اليه
 عليه السلام ونصره على عدائه ازداد معاداة الله تعالى عليه السلام وحسدكم **قوله**
 واستادوا إلى السورة لكونها سببا في غرضه التوفيق بين ما ذكره من اسناد
 زيادة مرضهم إلى الله تعالى وبين ما ذكر في سورة التوبة من استادوا إلى السورة
 حيث ذكر فيها ما فالذين في قلوبهم مرض فرادتهم أي السورة رجسا إلى جسمهم
 وحاصل التوفيق ان الاستاد بينهما من حيث انها مسببة من فعله وفي التوبة
 من حيث انه السورة نفسها سبب استناد الشيء إلى سببه وبسببه شايخ في
 كلام البلغاء بسبب السورة زيادة مرضهم من حيث انه اذا سمعوا يافتكروا
 كفروا بها **قوله** ويحتمل ان يراو بالمرض ما يدخل قلوبهم من عطف على قوله الا
 يحتملها وأشار إلى جواز ارادة معنى مجازي اخر شبهه بالمعنى الحقيقي **قوله**
 والفرق بين المعنى المجازي الاول وبين المجاز ان يراو بالمرض في الاول
 الاعراض النفسانية المحللة بكما لها في باب الاعتقاد كما جعل وسؤال العقيدة
 او في باب الاخلاق الفعلية بان يكون من المكات الردية الفعلية كما في
 المعاصي وفي هذا المعنى اريد بالاعراض النفسانية المحللة بكما لها في باب الاخلاق
 الانفعالية بان يكون من المكات الردية الانفعالية مثل الجبن والخور وهو
 يفتح النافذ والعين ضعف القلب **قوله** حينئذ هو طرف لقوله قد اقلع
 ان قلوبهم كانت اولاقوية كونهم وثيقين في زعمهم بان يرجح تهم حينئذ
 تكن ظلمة قرا مره بل يصحح فلما شاهدهوا شكوة المسلمين في الحرب وغيره

السلام ٩

وكونها المتعاقبة بالاعتبار الاول اما كلمة كان فلكل لالة على الاستمرار في الازمنة

عم لعموم

سورة الاعراف

اقفال سنان

فيه ان ذلك

قال القاضي في سورة الاعراف في تفسير قوله تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات
والارض في ستة ايام وفي خلق الاشياء مدرجات مع القدرة على الاجاد
وليس للاختيار واعتبار للنظر قبل عليه هذا غير ظاهر فانه يجوز ان يكون الفاعل
موجبا ويكون وجود المعلول مشروطا بشرائط توجد وقتا فوقا قوله واعتبار
للتظار يتوقف على ثبوت تقديم خلق الملائكة على خلق السموات والارض
وذلك اني تبسني انتهى اقول لا يرد شي منها اما الاول فلانه مني على
الغفلة عن قول مع القدرة على الاجاد فادفعه وببانه ان الفاعل اذا كان مختارا
يتوقف وجود المعلول على تعلق الارادة به فهو جزء العلة التام فمحموز
ان يتخلف المعلول عن الفاعل المستقبلي بالتأثير لا تتأثر بتعلق الارادة فلا يلزم
من قدمه قدم المعلول واما اذا كان الفاعل موجبا اي مقتضيا للنتيجة
الوجود على ما تم استعداده فان كان المعلول تام الاستعداد في ذاته
كالكبريت بالنسبة الى النار فيجب وجوده ويمتنع تخلفه والاراد التخلف
عن العلة التامة فيلزم من قدم الفاعل ح قدمه والاجرام الفلكية من هذا

من هذا القبيل عند الفلاسفة وان توقف تمام استعداده على امر متجدد كما
لم يحصل في ذلك الامر متمتع ايجاده كالحطب الرطب فانه ما لم يلبس متمتع ان حركته
والحوادث اليومية من هذا القبيل عند الفلاسفة وتلخصه اثبتوا برزخا بين عالمي القدم
والحدوث لبيان ربط الحوادث بالمبادئ القديمة هذا في صورة كون العقل
موجبا مشروطا بوجود معلوله بشرائط متعاقبة متمتع الاجاد دفعة فامكان الاجاد
بهذه الاشياء المتبني عن عدم التوقف على شئ اخر اصلا دفعة مع الخلق التدريجي
المستلزم لتأخر وجود المعلول عن وجود الفاعل لا يجمع الوجوب المستلزم لتأخر
ذلك التأخر ويستلزم الاختيار المصحح لذلك التأخر واما الثاني فلان الاجاد
التدريجي للاشياء عبارة عن اجاديات تتعلق كل منها بشئ فيبدل على تعلق العلم
والقدرة والارادة بكل منها تفصيلا بخلاف الاجاد الدفعي للاشياء فانه الاجاد واحد
متعلق بالمجموع فيبدل على تعلق ما ذكر بالمجموع من حيث هو مجموع اجالا واستوضح ذلك
من الفرق بين ضرب الخاتم على نحو القرطاس ومن ان كتبت تلك الكلمات فانك الصورة
الثانية تتجملها كلمة فكلية بل حرفا فخرها وترتبه كذلك فتوقفتها في الصيغة بخلاف الصورة
فان فيها تتجملها جملة وترتبه ايضا كذلك وتضربها ضربا واحدا فتوجد دفعة فانظار
يعبرون من الخلق التدريجي الى حصول علمه وادائه وقدرته للاشياء تفصيلا فالتاليين كان
من لا يعرب عن علمه متعلقا فرة في الارض ولا في السماء وايضا فالوا اذا فعلت شيا
بالاختيار تصورناه اولاً ثم اعتقدنا له فائدة هي غاية ثم يحصل لنا اليه حالة شوقية
ثم يحصل لنا حالة وميلان نفساني الى الارادة ثم تبعث القوة الباعثة القوة
الحركة للاعضاء نحو الاجاد فيحصل لنا ذلك الشئ فكل واحد من تلك الامور الحقيقة
المستعارة وخلق وجود ذلك الشئ ثم لو افهمنا الابد في صدور الافعال الاختيارية فينا من هذه
الامور كذلك في صدور الاختيارية للواجب تعالى منها سوى ما يكون مستغاني

اعني الحالة الشوقية فانيتواله تعالى علما و ارادة و قدرة زائدة على ذاته و فائدة
 و استدلو على ذلك من كونه في آثاره الخلقية التي هي لما كان دالا على الاختيار الذي
 على ما ذكر صدق ان فيه اعتبارا للتطابق فاعبر و ايا اولي الاقطار الى مراتب الرجال
 من نتائج الاحكام ثم **٥٥٥** في قوله تعالى و تعلق الارادة باحداثها بالاداء
 الى قوله بالتبع و بانه ان الله تعالى واجب الوجود و وجوب الوجود منسج
 كل حال و مبعوث عن كل و ذوال **٥٥٥** و قد تقرر ان العلة لا بد ان يكون لها خصوصية
 و مناسبة مخصوصة بالمحلول لا يكون تلك المناسبة بالنسبة الى غيره حتى يخرج
 دون غيره و جهة الوجوب انما تناسب الوجود و كل ما هو غير و اما العدم و كل ما هو شر
 من مقتضى الفطرة الامكانية و يتاني وجوب الوجود و كل موجود اما غير محض او
 مستتبع لشيء فليان يتك لاجل الخير الكثير لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل مما
 لا يساعده الحكمة كقطع العضو المدفوع لاجل صحة باقى الاعضاء فانه لا يتركه العاقل
 فصانع العالم لكونه حكما يتعلق ارادة بمثل هذا الموجود من جهة نفعه الكثير و يتعلق
 الارادة بتبعيته و في ضمنه بذلك الشر القليل الذي لا ينفك عن ذلك الموجود فكل
 و ان كان من الممكن الشرب اليه كما نطق به فضل من اولى الحكمة و فضل الخطا
 حيث قال الخبير كماله يدك و الشرب اليك في قوله تعالى و لئن اذقناه نعما
 من بعد ضراء متتة اشارة الى هذا ايضا و قد قال تعا حكاية عن الجن ايضا
 و اما لانه رى شرار يدعون في الارض ام اراد بهم ربهم رشدا حيث نسبوا ارادة
 التي تدون ارادة الله و بهذا ظهر قوله تعا ما صابكم من حسنة فمن الله و ما صابكم
 من سخط فمن نفسي و بعد قوله تعا و كل من عند الله فان قلت ما النفع في وجود
 اليس هو شر محض قلت فالوانفوس و وجوه الناس الى عمارة دار الدنيا و تولاه
 طربت الدنيا و دخل نظام العالم و لم يخرج هذه المراتب الامكانية الى الفصل و لم يميز

اي في قوله تعالى في تفسير قوله
 فاذا جاءتهم سنة الآتية
 في سورة الاعراف

الى الرب

النفع في وجوده ليس

و لم يميز الجنت من الطيب و قال حميد الاسلام لولا صرف حوجه العلماء الى طلب الدنيا
 و حبت الجاه و اكل الحرام لبقيت هذه العلوم في القوة و لم تفرغوا من العبادة
 لتحصيها و تدوينها فان قلت يلزم ان لا يكون ارادة متعلقة بهلاك قوم نوح
 و عاد و ثمود مثلا بالذات قلت الامر كذلك فان بقاءهم كان يؤدي الى
 فساد الارض لان الاخلال بالشر اربع و الاعراض عنها مما يوجب الهرج و المرح
 و يخل بنظام العالم صرح به القاضى في سورة البقرة لتعلق الارادة اولها و ثانيا
 فما لا وجه للتعليل بها قلت وجهه ان ذلك التعلق يستلزم قطعها
 بدليل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول لئن لم يكون و اما التعلق بالتبع فهو كمال
 تعلق فيلزم التردد و المشكوكية و كفى هذا القدر **٥٥٥** في قوله تعالى في سورة
هود و علمت كلمة ربك لا ملأن جهنم من الجنة و الناس اجمعين و في سورة
 البقرة و لكن حق القول مني لا ملأن جهنم من الجنة و الناس اجمعين استشكل
 فيه بانه بظاهره يقتضى دخول جميع الفرقين في جهنم و المعلوم من الآيات
 و ساثر الآيات خلافه و كانت القاضى اشار الى دفعه حيث قال في تفسيره ما في
 سورة هود و اى من عصاتها اجمعين او منها اجمعين لانها قد فسرت على ان
 فائدة لفظ اجمعين اما استغراق افراد العصاة و شمولها بتقدير اجمعين
 و اما بيان ان الذين في جهنم ليسوا مقصودين على احد الفرقين و هذا لا
 شمول افراد و كلا الفرقين كمن يريد على الاخرة ان يمتى على جواز وقوع اجمعين
 ما كبر اللبتي و ذاخلاف ما صرحوا به و اجاب بعض المفسرين بان ذلك لا يقتضى دخول الكل
 بل قدر ما يملأ به جهنم كما او تامل طلاء الكيس من الدرهم فانه لا يقتضى دخول
 جميع الدرهم فيه و ردة العلاء ماله و انى بانه نظير ان يقال طلاء الكيس من
 جميع الدرهم و هو بظاهره يقتضى دخول جميع الدرهم فيه فالكلام فيه كالكلام

فائدة كذا زودنى

هو ابعاد نظام العالم الا انه يقتضى
 ذلك بلاكهم فانه لا بد ان
 فان قلت كثيرة الوجود تلام ارادة
 التحقيق و اما تعلق الارادة بحداتها
 بالذات

سورة هود

قال
في المبحث ثم الخلق في الجواب ان يقال المراد بلفظ اجمعين نعم الاصناف في كل صنف
و دخول جميع الافراد كما اذا قلت ملأت ابراب من جميع اصنام الطعام
لا يقتضي الا ان يكون فيه شيء من كل صنف من الاصناف لان يكون فيه جميع افراد
الطعام وكقولك امثلا المجلس من جميع اصناف الناس لا يقتضي ذلك ان يكون
في المجلس جميع افراد الناس بل ان يكون من كل صنف فرد وذلك ظاهر وعلى هذا
تظهر فائدة لفظ اجمعين او فيه رد على اليهود وغيرهم من زعم انهم لا يدخلون النار
اقول في بحث لا تتم صرحوا بان فائدة التاكيد بكل واجمعين وفتح توهم عدم
والاحاطة بجميع الافراد وما ذكره من المشايخ انما نشأ بمشول الاصناف فيه من
اصنافه لفظ اجمع الى الاصناف كيف ولو قيل ملأت ابراب من جميع الطعام
ياسقاط لفظ الاصناف كان الكلام فيه كالكلام في المبحث ثم ان ما ذكره من انه
رد على اليهود وغيرهم في زعمهم انه لا يدخلون النار غير صحيح لان اليهود قالوا ان
النار الايام معدودة فكيف يترجمون انهم لا يدخلون اصلا اجاب بعض المحققين
ايضا بان كقولهم ملأت الكيس من الدرهم والدرهم جميعا في انه لعموم الابعاد
لاعموم الافراد فالمعنى لا ملأها من ذنوبك التوعين جميعا ولا يلزم دخول كل فرد
فرد منها في جهنم **اقول** ما ذكره من المشايخ ايضا يقتضي بظاهرة مشمول الافراد
فالكلام فيه كالكلام في المبحث على انه فرق بين لفظ جميعا ولفظ اجمعين فانهم
صرحوا بان التاكيد باجمعين لمشمول الافراد وما لفظ جميعا في ان معنى مجتمعا
ويكفي في اجتماع التوعين تحقق بعض الافراد من كل منها فتبصر **اقول** في
في اجواب تخصيص الجنة والناس بان سابع الميس لقوله تعالى في سورة الاعراف
وسورة ص لا ملان جهنم منك وممن تبعك منهم اجمعين فاللزام ودخول
جميع ما بعينه في جهنم ولا محذور فيه فان القرآن يفسر بعضها وبعضا وقد كتبت

سعدى افندي رحمه الله

كتبت هذا الجواب سالف الزمان قبل هذا سبع سنين ثم ظهرت الآن بنسخ
عليه في تفسير العلامة ابى السعور رحمه الله الودود محمدت الله وشكرته على هذا التوارد
واقول على مذاق المتألمين تفسير الآية في بعض بطونها ان المراد من الجنة والناس
الذين بقوا في مرتبة الجنة والانسية حيث انعموا في ظلمات الطبيعة وانكسروا في قعر
الاجرام العنصرية ولم يرتفعوا الى العالم العلوى ولم يلقوا بالملاء الاثلي والاطناو
باي حوة الدنيا ورضوا بها وانسلخوا عن عالم المرات وهم المشركون الذين قيل فيهم
انما المشركون نجس فلما يقربوا المسبح الحرام الآية فانهم لا يتأهلون داره وقرة
جواره وكذا ترى الله عز وجل يرمي الانسان ويذم عليه كما قال قل للانسان كفر
وفي موضع ان الانسان لربه كنعود وفي موضع آخر ان الانسان لظلم كفار قال
ايضا يجب للانسان ان لن ينجح عطامة وقال في آخره وكان الانسان اكثر شئ
جدلا الى غير ذلك من الآيات وبدل على هذا المعنى ايضا قوله تعالى فلما تم بيت
المشارق والمغارب انما القادرون على ان ينبل خيراتهم وما نحن بمبيوتين
فانه وقع بعد قوله اطلع كل امرئ منهم ان يدخل جنه نعم كلما انا خلقناهم مما يعاون
قال القاضي انهم مخلوقون من نطفة قدرة لا تناسب عالم القدس فمن لم يستكمل
بالاعان والطاقة لم يخلق بالاحلاق الملكة لم يستعد دخولها وقال بعض المحققين
فعل هذا قوله تعالى بعد فلما تم بيت المشارق الآية بحرى مجرى الجواب
عن سؤال مقدر كانه قيل اذا كان المخلوق من ماء مهين لا يتأهل جوار رب
العالمين اذا التراب رب الارباب فكيف يدخل المؤمنون جنه التعم ففعل
بتدريج بنشاءه من هذه النشاءه كما قال نشاءه كما قال نشاءه كما قال نشاءه
لدار القدس كما قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
فمن لم يلحقه ذلك التبديل وفيه في رجس البشرية فما بهم دار البوار جهنم يصلونها

وليس القرار ثم ٥٥٥ قوله تعالى في سورة هود وهو الذي خلق السموات والارض
 في ستة ايام وكان عرشه على الماء قال القاصي في تفسيره وكان عرشه على الماء قبل
 خلقها لم يكن حائل بينهما لانه كان موضوعا على متن الماء ثم قال واستدل على مكان
 الخلاء وان الماء اول حادث بعد العرش من اجرام هذا العالم انتهى قال الفصل
 ابو السعدي ونحوه بغفرانه الملك الودود وفي تفسيره ذلك القول ليس تحت شئ غيره
 سواء كان بينهما فريجة او كان موضوعا على متنه كما ورد في الاثر فلا دلالة فيه على مكان
 الخلاء كيف لا ولو دل على وجوده لا على مكانه ولا على كون الماء اول ما حدث
 في العالم بعد العرش وانما يدل على ان خلقها اقدم من خلق السموات والارض
 من غير تعرض للنسبة بينهما اقول قد تقرر في علم الابعاد والاجرام ان ليس
 لمجموع كرات العناصر بالنسبة الى الفلك الاعظم الذي هو المراد بالعرش قدر محسوس
 فلا يتصور كونه موضوعا على متن كرة الماء فان ذلك انما يكون اذا كان عظم كرة الماء
 بحيث يلا جوف العرش مما سماه محمداً معقره والالم يكن موضوعا على متنه الذي هو
 عبارة عن السطح المحذب بل ان لا يماسا او يماسا بنقطة على ما يشهد به التحليل الصحيح
 وكيف يتصور كونه مائلا وهو الآن لم يمتلأ الا بالسموات التسبع والكرسى والعرش
 بجلته فان قلت لعل الماء كان في ابتداء الخلقة على هذا المقدار الصغير الذي الآن
 فتحمل الى حيث ملاه جوده لا امتناع الخلاء فلما خلق سائر الاجرام العلوية والسفلية
 عا وبطبعه الى مقدار الصغير قلت التحليل عبارة عن ازدياد مقدار الجسم من غير ان
 ينضم اليه شئ يستدعي حركة ابنيه ويستدعي وجود فضاء خال عن الشغل وهو المراد بالخلاء
 فان قلت فليكن في ابتداء الخلقة عظيم المقدار بحيث يلا جوف العرش فيشكك
 بعد خلق سائر الاجسام الى هذا المقدار الصغير الذي الآن عليه قلت الكاشف الذي
 هو عبارة عن انتفاخ مقدار الجسم من غير ان يتقص منه شئ سببه على ما تقرر عندكم

٢٩١
 امران احدهما التحليل السابق العارض له بما يوجبها فاذا زال ذلك العارض عاد
 بطبعه الى مقداره الاول كما في المد والجزر وفي الصورة المذكورة لا يتصور
 لان المفروض انه خلق ابتداء عظيم المقدار بحيث يلا جوف العرش فكيف يتصور
 ان يتحمل عارض حتى يعود عند زواله الى مقداره الطبيعي الصغير وهو ظاهر وانما
 الاجساد باستيلاء البرودة الشديدة وهذا ايضا لا يتصور ههنا اما اولها
 الماء المنعقد جدا وان كان اصغر مقدارا منه غير منعقد لكنه لا الى مرتبة لا يكون
 له قدر محسوس بالنسبة الى مقداره الاول بل يقرب في الحس كما يشاهد في المياه المنعقدة
 جدا ولا قدر لكرة الماء الموجود الآن بالنسبة الى العرش وهذا مثل ان يتعقد الجرم
 فيصير مثل العرس ولا يلزمه عقل وامانا فان كرة الماء على ما يشهد به غير
 بل باقية على طبيعتها من تسيلان والليعان فان قلت بل على تقدير كون الماء
 في ابتداء الخلقة عظيم المقدار ما لبث جوف العرش احتمال آخر وهو ان يفر بعض
 اجزاء هذه الكرة العظيمة ويجعل مادة لسائر الاجرام السماوية والارضية كما في صورة
 انقلاب الماء هواء وارضا ويؤيده ما ورد في الاثر من ان العرش كان
 قبل خلق السموات والارض على الماء ثم انه تعالى احدث في الماء اضطرابا فابعد
 فارفع منه دخان فاما الزبد فنشأ على وجه الماء فخلق منه السبوت فجعل
 ارضا واما الدخان فارفع وعلما فخلق منه السموات وقوله تعالى ثم استوي
 الى السماء وهي دخان مؤيد لهذا ايضا قلت هذا الاحتمال ايضا غير واقع
 اما على تقدير تركيب الجسم من الهبولي والصورة على ما ذهب اليك فلان هو العنصر
 وان كانت واحدة بالتحقق فبله لان يتوارد عليها صور العناصر بواسطة
 متعاقبة يعرض الا ان الهبولي كل فلك مخالف بالحقيقة لهبولي فلك آخر لا يقبل
 الا الصورة التي حصلت منها واما على تقدير تركيب من الجواهر الفردة على ما هو ذهب

فلا تتخالفة الحقايق عند تحقق المتكلمين على ما صرحوا به فمات كيب منه الماء لا يجوز أن
 منه ساؤل الاجسام واما ما ورد في الاثر ودل عليه الآية ايضا من جعل الدخان المرتفع
 من الماء مادة للسموات فمصرف غزظا هره اذ الدخان هو اجزاء نارية حالطتها
 اجزاء صفار رضية تلطفت باجرامه ولا يميز بينهما في الحس لغاية الصغر ففصل
 خلق السموات والارض بما بينهما لكي يار وارض من اين يتولد الدخان وكذا
 ان اريد بالدخان البخار لانه اجزاء هوائية مازجتها اجزاء صفار مائية تلطفت
 باجرامه بحيث لا يميز بينهما في الحس حيث لا هواء فلما جاز ولقد قال القاضي في
 تفسير قوله وسمى دخان ام ظلماتي ثم قال ولعله اراد به مادتها او الاجزاء المصغرة
 التي ركبت منها اشارته الى منتهي الحكما والمتكلمين وظهر ما ذكرنا ان ما ورد في الآ
 لا يؤيد كون العرش موضوعا على متن الماء بل يؤيد ان لا يكون بينهما حائل اذ ارتفاع
 الدخان والبخار يستدعي وجود فضاء فيحرك فيها تلك الاجزاء في صورته كون
 العرش موضوعا على متنه ملتصقا به لا يمكن ان يتصفد عنه بخار ولا دخان يشهد به الخليل
 وبما فصلت طهراية يجب ان يفسر قوله وكان عرشه على الماء بما قرره في آياتها ولا مجال لكونه موضوعا
 على متنه فيتم الاستدلال اذ لو دل على وقومه لا على مكانه فيضيان الوقوع اذ لو دل
 على مكان الشيء ومثل هذا الاستدلال شائع ذائع لا يخفى على من تتبعه واما ان المراد
 الامكان الوقوعي والحلاء الوقوعي فكلما اذ النزاع في الامكان لا الوقوع قيل قال الام
 هذا كقولهم السماء على الارض وليس كذلك على سبيل كون احدهما ملتصقا بالآخر فيكون
 معنى قول المصنف لم يكن حائل محسوس بينهما فان بين السماء والارض حائل هو الهواء
 لكن لما لم يكن محسوسا لم يعد حائلا انتهى ولا يخفى ان هذا لا يصلح ان يكون معنى قوله
 اذ هذه الفوقية كان قبل خلق جميع اجرام العالم فعمل تقدير عدم الالتصاق لا يتصور
 حائل اصلا ولو غير محسوس مادام دلالة الآية على ان الماء اول حادث بعد العرش فلان

العائل هو سعد بن جابر

فلان كل جسم فله مكان طبيعي وان المكان من لوازم وجود الجسم فان الفاعل اذا
 اوجد الجسم اوجده لا محالة في مكان صرحوا به والمكان للتحاقف من الاجسام هو الوقوف
 وللتشكال الخت وتحدوها انما هو بالفلك الاعظم فوجود الماء في جوف العرش يتوقف على
 وجود مكان المتوقف على وجود العرش فتأخر عنه حدوثا فان قلت جميع ما ذكرت
 في هذا التفصيل مني هل يكون اجرام هذا العالم كرات محبطة بعضها ببعض واعلمها
 اجسام مسطحة مستوية مبسوطة بعضها فوق بعض كقرص مسوطة كذلك يؤيده
 قوله تعالى وهو الذي مد الارض لو ان في تفسيره باي بسطها طولها وعرضها قلت كون
 هذه الاجرام كراته الاشكال مما شهد به الحس والارض وادل عليه الامارات والاعلا
 من غير اخلال بما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية كيف وبعض المثل
 الشرعية يمتنع عليها كتعدد المشارق والمغارب واختلف المطالع وتم القبلة
 واوقات الصلوات وانتفاء وقت العشاء في بعض المواضع وغير ذلك مما قوله
 وهو الذي مد الارض فقد قال الامام الرازي في تفسيره ثبت ما يدل ان الارض كره
 لاينا في ذلك قوله تعالى مد الارض لان جميع الارض جسم عظيم والكرة اذا كانت في
 غاية الكبر كان كل قطعة منها يشاهد كالتسطح ولقد اطنب الكلام لما اقتضاه المقام
 فلما تخذوني بهذا الملامم ولقد كنا كتبنا في سالفنا زمان على هذا المقام لانهم يسلنج
 الكلام فيه مرتبة كمال التصفولان الامور موهنة باوقاتهما تم التحريم لفضل التحرير
 قول تعالى في سورة هود ولقد ارسلنا موسى باياتنا وسلطان مبين الى فرعون
 وملائكة الآية يجوز القائل ان يكون المراد بالآيات التورية اجمع ان ظرون فيه
 على انه غير صحيح لما علم من ان التورية نزلت بعد هلاك فرعون وقد صرح به القاضي
 ايضا في سورة المؤمنين في تفسيره قوله تعالى ولقد اتينا موسى الكتاب لعلمهم به دون
 حيث قال لا يجوز ارجاع التفسير الى فرعون وملائكة لانه في التورية بعد سلاكهم قوله

يكن تصحيحه اما اولها صرحوا من جواز اجتماع التقيمة وتعلقوا بالبار ونحوه الى المطلق المذكور
 في ضمن المعية فقوله الى فرعون يجوز ان يتعلق بالارسل المطلق لا المقيد بكونه بالتوراة
 واما ثانيا فلان موسى كما ارسل الى الفراعنة ارسل الى بني اسرائيل ايضا فيجب ان
 يحل للافرعون على ما يشهدهم فحيز ان يحل الكلام على التوزيع على معنى ارسلناه
 الى فرعون بسلطان مبین الى طائفة بالتوراة فيكون لقاوترا غير مرتب ثم
 قول تعالى في سورة الانفال ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس
 بظلام للعبيد قال صاحب الكشاف اي ذلك العذاب بسبب كفرهم و
 معاصيتهم و بان الله ليس بظلام للعبيد لان تعذيب الكفار من العدل كاتية المؤمنين التي
 وعرضه توجيه الآية على وجه مفيد وجوب تعذيب الكفار والعصاة على ما هو
 المعترضة ووجه الافادة ان التعذيب لا علة بنفي الظلم فاداة لولا ان نفي الظلم
 بان كان ظالما لا يمكن ترك التعذيب لكنه غير ظالم فيمتنع تركه فيجب القاضى
 الى الرد على الكشاف حيث قال قوله تعالى وان الله ليس بظلام للعبيد عطف على اللذان
 على ان سبب عقوبة بانضمامه اليه اولاه لا يمكن ان يعذبهم بغير ذنوبهم لان لا
 يذنبونهم قال ترك التعذيب عن مستحقة ليس بظلم شرعا ولا عقلا حتى ينتهض نفي
 الظلم بسبب التعذيب وتوضيحه ان لا مجال لجعل نفي الظلم سببا للتعذيب كما فعله
 صاحب الكشاف لانه يستلزم ان يكون ترك التعذيب من مستحقة ظالما وليس كذلك
 بل سبب التعذيب الذنوب المكسوة لكن بملاحظة نفي الظلم عنه تعالى اولاه بل
 كان ظالما لا يمكن التعذيب بدون الذنب هو نفي التوبة لا تقرر عندهم
 من انه يمتنع ان يكون التثبي مع السبب كقولنا لانه يمكن ترك التعذيب
 بذنوبهم على ما زعمه لان ترك تعذيب المذنب ليس بظلم لاعضوا ولا شرعا وبما قررنا
 انه دفع ما قبل من انه ليس سديا لان امکان تعذيبه تعالى عبيده بغير ذنوبه

بل وقوعه لا ينافي كون تعذيب هؤلاء الكفرة المعينة بسبب ذنوبهم حتى يحتاج الى
 اعتبار عدمه مع عدم كون المدعى كون جميع تعذيبه تعالى بسبب ذنوب المعذبين
 لا يحتاج الى ذلك انتهى ووجه الانتفاع انه قد ظهر ان امکان التعذيب بدون
 ينافي سبب الذنب فكيف يكون الذنب سببا للتعذيب هؤلاء الكفرة نعم يتيق
 وجوده مع المسبب وهو لا يستلزم التيسية على ما تقرر في محله على ان كون جميع
 تعذيبه تعالى بسبب الذنب ان لم يكن هو المدعى كونه موقوف عليه ما هو الملائم
 لا شرط كونه الكبري فان المدعى كون تعذيبه تعالى هؤلاء الكفرة بسبب ذنوبهم
 فيستلزم الدليل هكذا التعذيب هؤلاء الكفرة تعذيب من الله تعالى وكل تعذيب
 من الله بسبب ذنوب المعذبين حتى ينتج ان تعذيبه تعالى اياهم بسبب ذنوبهم محال
 الرد على الكشاف ان نفي الظلم ليس سببا مستقلا للتعذيب كما زعم فلا يتم ما يابا
 عليه من وجوب التعذيب بل هو صحيح لسبب ما قدمت فهو علة لعلة العلة
 لاعلة اخرى فان قلت هذا مناف لما اسلفه في سورة آل عمران حيث جعل
 هناك نفي الظلم سببا وقال وسببته من حيث ان نفي الظلم يستلزم العدل
 المقضي لاثابة المحسن ومعاينة المسى والقاضى مواجدا قدمت يراه قلت
 لم يجعل هناك نفس نفي الظلم سببا بل معناه المجازي عن العدل اللازم له كانه
 قيل وان الله عادل صرح به في الكشاف فالذي نفي عن التيسية في سورة الانفال
 هو المعنى الحقيقي ملحق الظلم والذى اثبت له التيسية في سورة آل عمران هو المعنى
 المجازي له فلا يتوار والنفي والاثبات على شئ واحد فاشارة في الموضعين الى
 التوجيهين في كل موضع الى توجيه آخر باعتبار المعنيين ومن لم يتفطن بهذه الحقيقة
 اعترض عليه هناك بان فساد ظاهر فان ترك التعذيب من مستحقة ليس بظلم شرعا
 ولا عقلا حتى ينتهض نفي الظلم بسبب التعذيب كما ذكره القائل في سورة الانفال

انتهى نعم لقائل ان يقول ان صاحب الكتاب ايضا اراد نفي الظلم حيث جعله سببا
للعذر اللازم كنه كنه قد صرح في سورة آل عمران بان محكي كونه غير ظلام للعبيدانه عادل
عليه و اشار اليه في سورة الانفال ايضا حيث قال لان تعذيب الكفار من العذر به
يحصل توجيه الآية على منسبه لان العذر اخرج عنهم فوجب التعذيب فلما تم رد العاصي
عليه لا يتناه على جعل نفي الظلم سببا فان قلت لان نفي الظلم يستلزم العذر
لانهم صرحوا بان نفي الظلم لا عادل ولا جابر لمن انصف بحاله متوسطه بينهما فقلت العذر
هو المتوسط بين الظلم والانتظام على ما صرحوا به فالمنظوم لا عادل ولا جابر فاذا لم يكن
انه ظالما فيستعمل ان يكون منظوما فيكون عادلا ثم اورد ان نفي الظلم عنه تعالى يستلزم
العذر فان قلت ليس القول باقتضاء العذر باليمن ومصاب المسئى مما قاله صاحب
ابن التينة وقولا بوجوب الاثابة والعقاب على الله تعالى على ما هو منه المعتبر
قلت فرق بين الاستلزام والاقضاء فان الاستلزام كونه عبارة عن امتناع
يمتنع فيه وجود الملزوم بدون التلزم بخلاف الاقتضاء فانه يمكن وجود المقضي
بدون مقتضاه فلذا عدل القاصي في العذر عن الاستلزام الى الاقتضاء حيث
لم يقبل نفي الظلم يستلزم العذر المستلزم للآية بل قال يستلزم العذر المقضي
كيف والعذر لا يجب على الله تعالى لانه يعجز التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات
فلو وجب لم يمكن ان يجامع قبول التوبة والعفو فاذا لم يكن العذر اجبا فما ظنك
بمقتضاه كما ان الكتابة تقتضي حركة الاصابع الا ان الكتابة لا تجب على الكاتب
حتى يجب عليه ان يحرك اصابعه فان قلت يرد على قوله فان ترك التعذيب من جهة
ليس ظلم انه اذا لم يكن ظالما كان عدلا واذا كان عدلا كان مقتضيا للآية و
فمنع ان ترك التعذيب من جهة اذا لم يكن ظالما كان مقتضيا لتعذيب المسجون وهو
سفسطة ظاهرة قلت لا يلزم من عدم كونه ظالما كونه عدلا فان زيد ليس ظلم

ليس ظلم ولا يلزم منه كونه عدلا والتمس منه ان عدم انصاف شئ باحد الضدين وان استلزم
انصافه بالعدل الاخر فيما لا واسطة بينهما الا ان عدم صدق احد الضدين وحمله بالمواظبة
على شئ لا يستلزم صدق العدل الاخر وحمله عليه بالمواظبة فان قلت قوله اذ لو لا
لا يمكن ان يعذبهم بغير ذنوبهم يوهم ان التعذيب بغير ذنب ظلم وهو مخالف للمذهب
الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء قلت
هو ليس بظلم شرعا لانه ليس يتصرف في حق الغير لكنه ظلم عقلا لانه لا يحسن العقل تعذيب
المذنب بخلاف تعذيب المذنب اذ لا ظلم فيه لانه شرعا ولا ظلم كما صرح به تفسيرا اشار
الى ذكرنا وهذه التحقيقات اذ عرفت الاعتراضات التي كن اوردنا باعلى هذا
المقام في رسالة مفردة كما لا يخفى على الناظر فيها فان قلت فما بالك
تسال بارة وتجب اخرى قلت اما سمعت ان الجدلا اما مجيب يحفظ وضعا او
مسائل مهيم وضعا حبا يقتضيه المقام ويحكي اليه الكلام واحمد لله الملك العلام
هـ هـ هـ قوله تعالى في سورة الانفال ولو علم انه منهم خيرا لاسمعهم ولو سمعهم
لنولوا وهم معرضون قد استشكل في الآية الكريمة بوجهين احدهما انها وردت
على هيئة قياس سراقته ان شرطي فينتج لو علم انه منهم خيرا لتولوا وهذا محال لان علم
انه تعالى منهم خيرا بوجوب انصافهم ولو علم انه منهم خيرا لاسمعهم ولو سمعهم
لنولوا وهو في نفسه واما بينهما ان كلمة لو اعلمت في المشهور ببيان نسبة
المقدم لانتفاء الشئ في الواقع بعد كون كلا الانتقائين معلوما لشرطية
الثانية فيقيد انهم ما تولوا لانه تعالى ما سمعهم ولا شك ان انتفاء التولي خير وقد
ذلت الشرطية الاولى بمقتضى ذلك الاستعمال لانه لا خير فيهم فاخر الكلام في مقتضى
اوله والآخر رحمه الله تعالى اشار في تفسير الآية الى وضع كلا الانتقائين اما الاول فيقتضيه
معدم الشرطية الثانية بقوله وقد علم ان لا خير فيهم فاشار بذلك الى ان الاسماع

الواقع ثالثا في الاول غير الواقع مقدر في الثانية فلم يتكرر الحد الاوسط فلا يكون قياسا
 بل يكون الشرطية الثانية مقررة للسببية المعنوية من الاولى لان معنوها بمقتضى كلمة
 انه تعالى ما اسمعهم لعدم علمهم خيرا اذ لم يكن فيهم اذ لو كان فيهم خيرا لعلم الله وجوب علمه
 بما هو واقع فكان مظنة ان خطر بالبال انه لم لا يجوز ان سمعهم مع ذلك العلم الحكيم فلا يتم
 تلك السببية فقررة بانه لو اسمعهم مع ذلك العلم كان خارجا عن الحكمة وخاليا عن المصلحة
 لان فائدة الاسماع سماع نعمهم هو الانتفاع بهم لا ينفعون به واما الزام الحكمة فيحصل
 بمجرد الاسماع كمن المراد اولين ذلك كما اشار اليه بقوله سماع نعمهم واما الثاني فاشارة اليه
 بتفسير التولي بعد الانتفاع او الازداد بعد التصديق والقبول بانه ان انتفاع التولي انما يكون
 خيرا اذا كان التولي بمعنى الاعراض وعدم القبول فيكون انتفاعه مقبولا وهو خيرا لانه لا يمكن حمل
 التولي ههنا على معنى الاعراض لانه قوله وهم معرضون فيجب ان يحمل اما على الازم معناه وهو
 عدم الانتفاع لانه يلزم الاعراض على ملزومه وهو الازداد لانه يلزم الاعراض بالمفهوم من الشرطية
 الثانية على التفسير الاول انه انتفى عدم انتفاعهم بالانتفاع الاسماع لا يعقل انتفاع عدم الاعراض
 بوجوب الانتفاع لان عدم العلم ملزوم الوجود والانتفاع خيرا لا نقول المراد بعد الانتفاع
 كون الاسماع عبثا وخارجا عن الحكمة وهو ليس بخير وعلى التفسير الثاني يكون المفهوم انه
 انتفى الازداد بعد القبول بالانتفاع الاسماع وموجبه انه لا اسماع فلا يقبل فلا ارتداد فلا
 ان انتفاء الازداد ايضا خيرا لانه انما يكون خيرا بعد القبول وقد يجاب عن الاشكالين
 بحمل كلمة لو ههنا على معنى آخر غير المشهور وهو ان يعقد بيان استمرار الشيء ودوامه بتعليقه
 بابتداء النقيضين عنه كما في قوله عليه الصلاة والسلام في صهيبي لو لم يخف الله لم يعصه
 فيكون الشرطية الثانية ابتداء كلام لا فائدة لزوم توليهم فكلونها متفصلة عما قبلها
 لا يكون قياسا وكون كلمة لو فيها بالمعنى المتعارفا هو المشهور لم يلزم الاشكال الثاني
 المبني على المعنى المشهور واخرا صاحب الكشاف هذا التوجيه حيث قال في تفسير الآية لو علم الله

لو علم الله في هؤلاء التسم الكيم خيرا التي انتقاها باللفظ لا بمعنى اللطف بهم حتى سمعوا
 سماع المصدقين ولو اسمعهم لتولوا التي ولو لطف بهم لما نفع منهم اللطف فذلك
 منهم الطاعة وقال السيد الشريف قدس سره وعلى هذا القول عبارة عن عدم نفع
 اللطف فيهم وعدم انتفاعهم به وهذا مستمر على تقديرى الاسماع اى اللطف وعدمه
 ولما كان وجوب اللطف على الله على تقدير العلم بنفعه منسب المعاملة لم يلبثت اليه
 القاضى رحمة الله تعالى وعدل عنه الى ما ترى بتعا للامام الرازى وقد يلزم كون الآ
 قياسا ومنع اسحالة النبي مستندا بان علم الله فيهم خيرا محال اذ لا خير فيهم فلو ان استلزم
 المحال محال آخر وهذا بان نقطة لولا تستعمل في توضيح الكلام في القياس الاقرانى واما
 تستعمل في القياس الاستثنائى المتشبه به فيفيض التالى وانت تعلم ان هذا في الحقيقة
 رد لكونها قياسا **اقول** في الرد ان جواز استلزام المحال محال آخر مشروط عند
 المحققين بعدم منافاة المحال لل لازم للملزم وبهذا يتحقق المناقاة فان التولي
 مناف لعلم الله فيهم خيرا لاستلزامه كون علمه تعالى لاعلمه عليه الشيء وقد حاول العلامة
 التفسير الثاني وفتح الاشكال الثاني مع كون كلمة لو على صلة المشهور فقال
 اقول يجوز ان يكون التولي منتفيا بسبب انتفاء الاسماع كما هو مقتضى اصل التولي
 هو الاعراض عن الشيء وعدم الانتفاع به فعلى تقدير عدم اسماعهم ذلك الشيء لم يحقق
 منهم التولي والاعراض عنه ولم يلزم من هذا تحقق الانتفاع له وردة المحقق الشريف
 بان بيان كون التولي منتفيا بسبب انتفاء الاسماع يشتمل على امرين احدهما ان
 الاسماع سبب للتولي والثاني ان ذلك المسبب منتف في الواقع لانتفاء سببه
 منه والامر الثاني اعنى انتفاء التولي عنهم لا دخل في ذلك في ذمتهم ولا هو مناسب لمقام التولي
 والتولي يتبع بخلاف دوام التولي ولزوم على تقدير الاسماع وعدمه ثم قال فان
 اذ لم يكن اسماع لم يتصور تولى واعراض فكيف يتصور استمراره على التفسيرين

تقدير

قلت التولى على ما ذكره صاحب الكشاف عبارة عن عدم نفع اللطف فيم وهذا ستم على
 الاسماع اي اللطف وعدمه هذا خلاصة كلامه قدس سره واقول ان الما صلا الله لا ماسا
 تكون التولى هنا بمعنى الاعراض لما علق فيجب حملها على ما ذكره صاحب الكشاف او على ما
 ذكره القاضى وايضا ما كان فلا يتم ما ذكره العلامة التفتازانى لا بسبب ان يكون معنى الاعراض
 قال القاضى في تفسير قوله تعالى في سورة الانعام وهو انه في السماوات
 وفي الارض يعلم سركم وجهكم الآية ان في السموات متعلقين باسم الله ثم قال وليس متعلق المصدر
 لان صلته لا تقدم عليه يريد بعلته بآله في قوله تعالى وهو الذي في السماء آله مع ان
 وصرح بتعلقه به وهو صاحب الكشاف فان اول البصفة مثل الموجود فليسا والشرط
 ايضا بانحرفي والظاهر قال عز وجل في سورة الانعام ولو جعلناه ملكا لجعلناه
 وللبستنا عليهم ما يلبسون قال القاضى في هذا جواب بيان ان جعل السماء للمطوب يريد عليه
 ان مطلوبهم نزول ملك في صورته بحيث يعاينوه والتاخر من هذا المطلوب قضاء
 لاجل الملك لا وقال ايضا وللبستناهم جوارح محدوفة ولو جعلناه رجلا لبستنا
 يريد عليه انه لا بد للذئب من قرنيه ولا قرنيه ههنا نعم لو كان يدل الواو فالكما كانت
 تفرعية وقرنيه على انه يمكن عطشه على الشريطة مع حصول المعنى المطلوب من تقدير
 الشرط وفي تلك السورة ايضا قال عز وجل ولقد استنرئى برسلك الالاية
 قال القاضى في هذا تسلية للرسول عليه الصلوة والسلام على ما يرى من قوله يريد عليه
 ان سباق هذه الآية اعنى قوله تعالى بالذين الالاية لا يلائم على تقدير اهلاك الله تعالى
 قوم سائر الرسل الاستنراهم بهم كيف يتسلى الرسول محبة الاستنراهم بل يرسل
 بدون اهلاك قومه اذ له عليه السلام وان استنرئى رسل من قبلى لكن اهلك
 قومهم بسبب استنراهم لم يملك قومي قال الله تعالى في سورة
 الانعام سيقول الذين انشركوا الوثناء الله ما انشركنا ولا ابائنا ولا احمرنا

من

من شئ كذلك كذب الذين من قبلهم قال القاضى في تفسير هذه الآية اراد
 بذلك انهم على الحق المشروع المرضى عند الله لا الاعتذار عن ارتكاب هذه
 القبائح بارادة الله تعالى اياها منهم حتى ينهض فيهم به وليس للمعذرة وتوعد
 ذلك قوله كذلك كذب الذين من قبلهم انتهى وتوضيح المقام بحيث يتضح به
 المراد انهم لم يريدوا بهذا الكلام بهذا الكلام الاعتذار عن ارتكاب القبائح اذ
 لم يعتقدوا قبح اعمالهم بل يحسبون انهم يحسون صنعا على ما نطق به الآيات
 وصرح به القاضى في سورة النحل فتعين انهم ارادوا بذلك الاحتجاج على اربكوه
 حق ومشروع ومرضى عند الله بنا على ان المشية والارادة تساوي الامر وتسلم
 الرضا على ما زعمت المعذرة في كل كلامهم ان ما تركوه من الشرك والتبريم وغيرهما
 به مشية الله واردة وكل ما تعلق به مشية الله تعالى واردة هو مشروع ومرضى
 عنده تعالى فينتج ان ما نحن فيه مشروع ومرضى عند الله تعالى انتهى من قائل
 احتجاجهم هذا ثم رده بانهم يتضمن تكذيب الرسل من المعلوم ان المقدمة او
 لا تتضمن هذا التكذيب بل فيها تصديق ما تطابق فيه العقل والشرع من كون
 كل كاشن بمشية الله وامتناع ان يجزى في ملكه خلاف ما يشاء انتهى هذا التكذيب
 هو المقدمة الثانية لان الرسل عليهم السلام يدعونهم الى التوحيد ويقولون لهم ان الله
 لا يرضى لعباده الكفر ولا بما هم الفناء فقوله لهم ما تركوه مشروع ومرضى عنده تعالى
 كذب لهذا القول ففساد هذه الحجة باعتبار المقدمة الثانية فليدنب
 وانما الصادق نصيضا وهي ان ليس ما تعلق به المشية والارادة مشروع
 ومرضى عنده تعالى بنا على ان الارادة لا تساوي الامر والرضا على ما هو
 اهل السنة اذ المشية ترجح بعض المحمات على بعض ماورا كانا ومنهتيا
 حسنا كانا وقبيا وقد صرح به القاضى في سورة الزخرف فان هذا الامر على المعذرة

وحاصل هذا الرد نفق اجازة الحق
 وليعلم باستنراهم حاله هو زوم كذب
 ثبت صدقه برال منطوية كمن منشا الف
 هو الكبر والتبرع مسابقة

وصارت الآية تجية لنا عليهم لا تم لم يفرقوا بين المأمور والمراد واعتقدوا كما
 بان كل مراد مأمور ومضى فلهذا في سورة ولاهل السنة بالآيات على المشركين والمعركة
 ثم اعلم انه يجوز ان يكون مقصودهم بذلك القول رد دعوة الانبياء وادفع البعثة
 والتكليف صرح بهذا الاحتمال القاضى في سورة النحل مع ما ذكره من ان هو المذكور
 في شرح الموقف وسائر الكتب الكلامية في اصل كلامهم ح ان ما شاء ان يجب
 وما لم يشاء لم يستع وكل ما هذا انه فلا يكلفه كونه مشروطا بالاستطاعة فيجب ان
 ما تركه من الشكر وغيره لم يكلف به ولم يجب له ان يفرق الله عليهم بان هذه كلمة صدق
 اريد بها بل لا يتم ارادوا به ان الارسال دعوات البعثة والتكليف كاذبون وقد ثبت
 صدقهم بالادلة القطعية وكون هذا صدقا اريد به بل في مهم انه بالتكذيب في الكذب
 وأشار الى ان وجوب وقوع متعلق المشية لا ينافى في صدق دعوى البعثة والتكليف
 لان ما شاء الله انما يجب وقوعه لا سيما قدر حاله لان من الممكنات ما لا يلقى امكانه الا
 لو وقع بل لا بد من امور مقررته الى العلة الفياضة فالبعثة والتكليف بسبب لهدى من
 صرف اختياره نحوها ولضلال من استجى على الهدى كالغدا والقاصح ينفع المراج
 المستقيم ويضر المنحرف فكذلك آيات القرآنية والتكليف الشرعية وتنزل من القران
 ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا واتي هذا الفصل اشار القاصح
 مجمل في سورة النحل تدبر **قوله تعالى سورة الاعراف في قصه شعيب**
 على نبيا وعليه الصلاة والسلام وما يكون لنا ان نعبد فيها الا ان يشاء
 ربنا ولما كان ظاهره حجة لنا على المعركة لانه على كون الكفر بمشيئة تعالى
 اجاب عنه صاحب الكشاف بما حاصله انما لا تسلم ان المعنى الا ان يشاء
 عودنا بل خذلانا ومنع اللطاف منا ولو سلم فلا تسلم انه يلزم منه مشيئة تعالى
 لكفر جو ان يكون من قبل التعليق بالمحال القاضى رحمة الله جوى على الظاهر

سورة الاعراف

واعلم ان قول تعالى وما يكون لنا ان نعبد فيها الا ان يشاء ربنا
 الا ان يشاء الله ربنا انما ان يقرر كذا لو كان متعلق
 مشيئة تعالى ليعودنا وكفرنا بالصدق منا ذلك كمن الاقدم
 حتى كلفنا ان لا انما ان يقرر كذا لو كان متعلق
 التعليق ليعودنا ما ذكره في التفسير من انما ان يشاء
 وعلى التفسير الا ان يشاء ربنا على كون الكفر بمشيئة
 تعالى دون التفسير الا ان يشاء ربنا انما ان يشاء ربنا
 في نفس الامر مع كون الكفر بمشيئة تعالى ان يكون

ذلك الحال لا عا دبا لا يمكن وقوعه بحسب بوجاهة لاني في ذلك قوله تعالى وما يكون لنا ان نعبد فيها الا ان يشاء ربنا
 في نفس كلفنا المحال الذي لا يمكن وقوعه بحسب بوجاهة لاني في ذلك قوله تعالى وما يكون لنا ان نعبد فيها الا ان يشاء ربنا
 عند الاستعانة لارادة في انما ان يشاء ربنا في ذلك قوله تعالى وما يكون لنا ان نعبد فيها الا ان يشاء ربنا
 مع تكرر ما على كونه من قبل التعليق بالمحال ولو عا دبا لا يمكن وقوعه بحسب بوجاهة لاني في ذلك قوله تعالى وما يكون لنا ان نعبد فيها الا ان يشاء ربنا
 مستغبرا وحكم عليه بالحدس يلزم منه انما ان يشاء ربنا في ذلك قوله تعالى وما يكون لنا ان نعبد فيها الا ان يشاء ربنا
 مستغبرا وحكم عليه بالحدس يلزم منه انما ان يشاء ربنا في ذلك قوله تعالى وما يكون لنا ان نعبد فيها الا ان يشاء ربنا

حيث قدر مفعول المشية العود فان قوله وارتدادنا عطف تفسير بقوله
 خذلانا ولهذا قال فيه دليل على ان الكفر بمشيئة تعالى انما ان يشاء ربنا
 الى الوجه الثاني الذي ذكره صاحب الكشاف فقال وقيل ارادوا حسمهم في العود
 بالتحقيق على ما لا يكون الا انه تصرف فيه بما يقربه الى التقيح حيث لم يجعل المعلق عليه
 المحال بل لا يكون اى لا يقع وغير الواقع لا يلزم ان يكون محالا والمعلق عليه هنا
 ما لا يقع وهو يكتفي في حسم اطاعهم وانما انه محال فمبني على اصل الاغتراب هو استند
 الخروج عن الحكمة وبعض المفسرين اختاروا كونه من قبل التعليق بالمحال استند
 بان التعرض لعنوان ربوبية تعالى لهم مما ينفي عن استحالته مشيئة لارتدادهم قطعاً
 وكما قوله تعالى بعد انما ان يشاء ربنا فان تخيئة تعالى لهم من اول عدم مشيئة لعموم
 فيها وفيه نظراً ما اولافى حاجة الى اختيارها اتركه الا بخرج في تصحيح مذهبه المعوج
 وانما ثانيا فلان التعرض لعنوان الربوبية لو انشاء فانما ينفي عن عدم مشيئة تعالى
 لا عن استحالتها وانما ثانيا فلان النتيجة كما نطوق به من اول عدم مشيئة لاستحالة مشيئة
 على انه لو لم يزل ان لا يكون ارتداد من ارتداد بعد ان انشاء الله خذلانا وقيل
 وهو بل انما قال هذا القائل في تفسيره لانه ان يشاء الله خذلانا وقيل
 فيه دليل على ان الكفر بمشيئة تعالى وانما ان يشاء ربنا فانما ينفي عن عدم مشيئة
 فيها في حيز الامكان وخطر الوقوع بناء على كون مشيئة كذا بل سائر استحالته
 وقوعها كما قيل وما كان لنا ان نعبد فيها الا ان يشاء الله ربنا وبهذا ذلك
 بدليل ان ذكر من موجبات عدم مشيئة تعالى وانت جنير بان موجب عدم مشيئة
 لا يوجب استحالة وقوع ما علق بها وانما يوجبها استحالة مشيئة تعالى وما ذكره لم يدل
 عليها كما عرفت ثم ان كونه دليلاً على ان الكفر بمشيئة تعالى انما ينافى على تقدير ان يرد
 ان العود فيها في حيز الامكان بناء على كونه مشيئة تعالى كذا كيف والمعركة بالتقوا

المشركين

الى جعلها محال لا يكمل يكون فيه دليل على ما ذكر فكيف يصح ما ذكره هذا القائل بقوله
 واما ما كان فليس المراد به ما نقل عن استبصار ٥٥٥ قول تعالى في سورة
 البراءة كيف لا يمكن عمدت راتته وعند رسول الاله قال القاضى وغيره يكون
 كيف وقوم تلك تفهام او لم تكن او عند راتته اقول جعل يكون ناقصة
 ولم يتعرض لاحتمال كونه تامه لان الاصل فيه ان يكون ناقصة لكونها حقيقة فلا
 الى الامة الا الضرورة وادعية مثل ان لا يوجد في الكلام ما يصلح ان يكون خبره كما في
 قوله تعالى وقالم وهم حتى لا يكون فتنة وهما ليس كذلك وما قيل ان الاولى
 ان يكون تامه لان في انكار بثوت العهد في نفسه من المبالغة ما ليس في انكار
 بثوت الممكّن لان بثوته الرابطة فرع بثوته العيني فانقاء الال لا يوجب انتفاء
 الفرع رأسا فيغير صحيح ما تقرر ان انتفاء مبداء المجرور في الخارج لا يوجب انتفاء
 الحمل الخارجي لانصاف الاعيان بالاعتباريات والعدييات في الخارج
 حتى صرحوا بان زياد عمى قضية خارجية مع انه لا بثوت عينا للمعنى كيف وقد صرحوا
 بان بثوت شئ لشيء افا يقتضى بثوت المشتبه له لا بثوت الثابت وقد بينوا
 سره ايضا ثم بثوت الشئ للشيء وان لم يقتضى بثوت الشئ الثابت في طرف
 الاتصاف لكنه يقتضى بثوته في نفسه ولو في محل انشائه وقد حقق هذا ايضا في
 محله ٥٥٥ قال القاضى في سورة التوبة في تفسير قوله تعالى استغفر لهم
 سبعين مرة فلن يغفر الله لهم انه قال على الصلاة والسلام لا يزيد على سبعين
 قرنت سواء عليهم استغفرت لهم الآية وذلك لانه عليه السلام فهم من السبعين
 العدد المخصوص لان الال يجوز ان يكون ذلك حدا كايضا حكم ما دراهه فيمن له
 ان المراد بالكثير دون الحد بانه انتهى اقول هذا معنى على تفرقة في الاصول
 ان اسم العدد لفظ فاضح مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان وهذا ابطال الامة

القائل القائل
ابو السعود

في سورة التوبة

الامة الخفية تاويل الشافعية القروء بالاظهار حيث قالوا ان ثلثة لفظ فاضل
 فلما يريد بالقراء في قوله تعالى ثلثة قروء الظاهر لبطل موجب الحاقه بثنويه بالامر
 عليه فخرج على القاضى انه ذكر في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى فسوف يهن سبع
 سموات انتهى في الآية نبي الزايد وقد تبع فيه الامام حيث قال فان قال قائل فهل
 يدل التنصيص على سبع سموات على نبي العدد الزائد قلنا الحق لان تخصيص العدد
 بالذكر لا يدل على نبي الزايد انتهى الا ان الامام غير فاضل يكون اهم العدد نصا في
 مدلوله على ما ذكره الامام الاستوى في التمهيد حيث قال مفهوم العدد وحده عند
 الجمهور كما قاله الامام الحارثي في البرهان ونقله القرطبي ايضا في المنقول عن ذلك
 لانه لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال النبي صلى
 عليه وسلم والله لا يزيد على السبعين واختيار الامام غير الزايد والامدق انه ليس
 بحجة انتهى كلامه واما القاضى فمن ذهب الى حجية دلوله نصا في مدلوله حيث
 قال في كتاب منهاج الاصول التخصيص بالعدد لا يدل على الزايد وانما قصد
 وقال شراحه معناه انه تفرغ مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان ثم قال
 القاضى وقد شاع استعمال السبعة والسبعين والسبعائة وكونها في الكثير
 لاستعمال السبعة على جملة اقسام العدد وكما في العدد وباسره انتهى وقال في شرح
 للمصالح يحتمل ان يراد بالبضع والسبعين الكثير دون التحديد كما في قوله
 ان تستغفر لهم سبعين مرة واستعمال لفظي السبع والسبعين لكثير كثير
 وذلك لاستعمال السبعة على جملة اقسام العدد فانه ينقسم الى فرد وزوج وكل منها
 الى اول ومركب فان فرد الاول ثلثة والمركب خمسة والزوج الاول اثنان
 والمركب اربعة وينقسم ايضا الى منطوق كالاربعة واصم كالثمة والسبعة
 تشمل على جميع هذه الاقسام ثم ان يراد بالمبالغة جعلت اجادها اعشارا وعشارا

ماتت في الكلام و أراد بالفرد الاول الفرد الذي لا يكون مسبوقا بفرد آخر عند
 كالتثنية اذا الواحد ليس بعدد و بالفرد المتركب فردا يكون مسبوقا بفرد آخر
 فان الحث مسبوقة بثبوتها وعلى هذا القياس اراد بالزوج الاول زوجا غير مسبوقا
 بزوج آخر كالاثنين وبالتركيب ما يكون مسبوقا كالاربعه المسبوقة بالاثنين وقد تقسم
 العدد ابتداء الى اول و مركب يراد بالاول لايعدو الواحد كالتثنية والزوج الثاني للثبوت
 ويراد بالتركيب ما بعده غير الواحد كالاربعه بعده الاثنان والتسعه بعده الثلثة والمنطق
 فقيد باده ما له كسر صحيح من الكسور التسعه من النصف الى العشر والاصم الذي يعاينه مالا هو
 كذلك كاحد عشر وثلث عشر فتراديه المجدور وما يكون حاصله من ضرب عددين في نفسه
 كالاربعه الى اصله من ضرب الاثنين في نفسه والتسعه الى اصله من ضرب الثلث في نفسه
 فالاصم الذي يعاينه مالا يكون كذلك كالتثنية والثلثة وهذا المعنى الثاني هو الذي
 اراده المصنف حيث مثل الاصم بالتسعة التي لها كسر صحيح نصف سدس كنهنا ليست
 حاصله من ضرب عدد في نفسه كما لا يخفى ومعنى شتمال التسعة على هذه الاقسام
 انه اذا جمع الفرد الاول مع الزوج المتركب او الفرد المتركب مع الزوج الاول
 كان سبعة وكذا اذا جمع المنطق كالاربعه مع الثلثة التي هي اصم كان سبعة
 وهذه الخاصية لا توجد في عدد قبل التسعة بخلاف ان الالف بالاعتبار يجب هذا
 الاشتمال هو التثنية لا التسعة لانها الشتمال المذكور و منها هو الم يحصل معنى الاشتمال
 او لم يعرف هذه الاصطلاحات لكونها من فظيفة عالم الارثما طيقى وبما ذكره من معنى
 الاشتمال يدفع ايضا ما يمكن ان يتوهم ان التحصين ان كل عدد مركب من محض الوحد
 لان الاعداد التي تحته هذا ووجه الاندفاع انه ظهر ان الالف بالاستمال التركيب بل لا ذكر
 فان قلت فاما هذه الالف المختلفة قلت الصور النوعية عند من يقول بان لكل عدد
 صورة نوعية مغايرة لوحداته و اما عند من يقول بان محض الوحداته وليس في صورة

انها ان هو انسان قطبي

صورة نوعية يكون كل مرتبة نوعا متميزة من سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا
 مغايرة لموادها ويكون هذا من خواص الحكم المتفصل قسما فلان لتحقيق هذا المقال
 مقام آخر ولغزبه محال بل آخر لكن هذا القدر اقتضاء تحقيق كلام المصنف المنقول
 من شرح للمصنف على كل هذا المقام ٥٥٥٥٥٥٥٥٥٥ ما يسميه سبحانه قوله تعالى سورة النساء
 لكن الله يشهد بما انزل اليك انزل بعلمه والملائكة يشهدون قال القاضي بعد ما
 قرأ الآية الكريمة وفيه تبيين على انهم يودون ان يعلموا دعوة النبوة على وجه يستغني
 عن النظر والتعلق بهذا النوع من خواص الملك و لا بسبيل ثلاثان الى العلم بما بين
 ذلك سوى الفكر والنظر فلواتي هؤلاء ان ينظر الصحيح لعرفوا نبوتك وشهدوا بها
 بها كما عرفت الملائكة وشهدوا بها انتمى واعلم ان بعض ارباب الخوارج ارجح
 انهم يرون قول على انهم يودون ان يعلموا الى الملائكة وبعضهم الى اهل الكتاب
 والذي عندي انها راجع الى اهل الكتاب والمعنى وفي قوله تعالى انزل الله ما يشهد الى
 قول والملائكة يشهدون تبيين على ان اهل الكتاب المتعنتين يودون ان يعلموا
 دعوة النبوة من غير نظر في الادلة الدالة عليها والحال ان هذا النوع من العلم
 من خواص الملك الذي يعلم المطالب النظرية بالقوة القدسية وليس فرسان
 الانسان ان يعلمها من غير نظر صحيح فالبينة عليه مجموع الامر من احد ما انهم يودون ان
 ويريدون ان يعلموا بالانظر وتاما ثمانينهما ان ذلك لا يتأتى تتمم كونهن من خواص
 الملك فوجه التبيين على الاول فلانهم لما لم يشهدوا بصحة تلك الدعوة مع
 قيام الدليل عليها وهوشهادة انهما بانزال القرآن المبحر الدال على النبوة
 بل سألوا ما لا يحتاجوا معه العلم بها على نظر وفكر وهو ان ينزل عليهم الكتاب على علم انهم
 يودون ان يعلموا من غير احتياج الى النظر كنهى ولو ما ملوا فيما شهد الله به من
 انزال القرآن المبحر الدال على صحة الدعوة لما سألوا ذلك وانما هو من التعنت

سورة النساء

واما على الثاني فلان شهادة الملائكة بما لا يقيد بثبوت تلك الدعوى وانما الميثاق
 شهادة الله بها والسر فيه ان شهادة الله تعالى بها هي اثباتها بما لا يزال القرآن
 الله عليها كما اشار اليه القاصي في تفسيره تعالى بما انزل اليك بقوله من القرآن
 الخ الازل على نبوتك واما شهادة الملائكة فهي اعتراضهم وادراكهم بها من شهود
 وعيان من غير فكر وتأمل هذا لا يكفي في ثبوت تلك الدعوى ولذلك خصت ^{الخصيات}
 بشهادة الله وقيل وكفى بالله شهيدا فائدة الاجتناب عن شهادة الملائكة مع عدم
 ثبوت المدعى هي ان ما يودون ويريدون من ان يعلموا تلك الدعوى على
 شهودها وعيانها لا يتأتى منهم وانما ذلك من شان الملائكة وخواصهم ثم ان
 يشهدون بها ويعلمونها عن شهود دون الناس مما يدل على رجوع الضمائر الى
 اهل الكتاب قوله وهذا النوع من خواص ^{لكل} لا يسيل للانس الى آخرة او
 على تقدير رجوعها الى الملائكة لكان المناسب ان يقال هذا النوع من خواصهم
 ولا يسيل للانس الى آخرة كما يظهر بالتأمل هذا ما ظهر لي بالتأمل في هذا المقام
 والله اعلم بحقيقة الحال والمقام **٥٥٥٥٥٥** ما يسمى بشيخا قال القاصي
 في تفسير قوله تعالى في سورة يونس وما كانوا ليؤمنوا وما استقاموا
 لهم ان يؤمنوا الضاد استعادهم وخذلان الله تعالى اياهم وعلية ما بهم يؤمنون
 على كفرهم انتهى قيل لا ما تير لعلية ما بهم يؤمنون على الكفر في عدم ايمانهم لان العلم
 تابع للمعلوم فلا يؤثر فيه اقوال معني علمها بما بها للمعلوم ان علمها في
 الازل بالمعلوم المعين الحادث تابع لماهية بمعنى ان خصوصية وامتيازه عن سائر
 العلوم انما هو باعتبار علم هذه الماهية واما وجود الماهية وفعاليتها فيما لا يزال
 فتابعة لعلية الازل بها التابع لماهية بمعنى انه تعالى لا علمها في الازل على هذه ^{الخصوصية}
 كونها في نفسها على هذه الخصوصية لزم ان يتحقق ويوجد فيما لا يزال على هذه الخصوصية

سورة يونس

على هذه الخصوصية فنفس موثم على الكفر وعدم ايمانهم يتبع لعلية الازل ووقوعه تابع
 خذ هذا التحقيق فانه ينفعك في مواضع شتى زلت فيها اقدام اقوام فضلوها
٥٥٥ باسمه شيخا قال القاصي في سورة يونس في تفسير قوله تعالى قيل
 اتينون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض الآية وما يعلم العالم بجميع ^{المعلوما}
 لا يكون له محقق ما قيل اي في شيء من الازمنة ثم قيل انما لم يقل هذا لانه لا يكون محققا
 على الا محقق لان في الخارج ولا في اليبا في العالمة مع ان الشركاء وكذا اشفاعتهم
 المتوقفة على وجودهم المتسخ منتفية ليس لها محقق كما بين ذلك في علم آخر لعدم ^{اختصاص}
 علمها بما لا محقق وكونه عاما لجميع المقنومات ما يبرها انتهى اقوال عدم اختصاص ^{علمها}
 بالمتحقق ونحوه لجميع المقنومات لا ينافي ذلك بل يبركده ويقره لان نفي علمها
 بان له شريكا وله شفاعته كناية عن نفي الشريك وشفاعته على ما صرح به هذا القائل في قيل
 الكلام المنقول في الكلام من قيل الاستدلال بانها، اللازم على انشاء الملزم تحصيله ان لو
 شريك لعلية لثبوت عليه جميع المعلومات والتالي منتف فكله المقدم وان
 قلت شريك الباري وكونه اجتماع التقيضين وسائر الكواذب حرسه في المذكر
 السطانية والاذنان البشرية فلما تحقق فيها وان لم يتحقق في اليبا في العالمة
 والملاء الاعلى تنزهها عن الشرور والله تعالى عالم بتحقيقه فيها فكيف يصدق الكلام
 قلت المراد التحقيق النفس الامري فان قلت قد تعرف في محله ان البرهان دل على وجوده
 جميع المقنومات في نفس الامر المتسخ كشركيك الباري اذ ما من مفهوم الماد
 قد يقع موضوعا في قضية موجبة صادقة مثل شريكك ^{عليه} منتف وبثبوت شيء لشيء يستلزم
 ثبوت الميثاق في طرف الاتصاف قلت ما دل البرهان وجود مفهوم شريك
 الباري والنزاع فيما يصدق عليه هذا المفهوم لانهم ما كانوا يعبدون هذا المفهوم
 بل فردوه وهذا الكلام مو ان كان يعلم عن طور المرام الا انه اقتضاه الكلام فان ^{الكلام}

سنان جلي

سورة يوسف
فيه تفصيل آيات الرؤيا
وتحرير المذاهب

بالحكام ٥٥٥٥ قوله تعالى في سورة يوسف لا تقصص رؤياك على قومك
الاية ذكر القاضي في تفسير هذه الاية في حقيقة الرؤيا كلاما اجماليا فتحقق عليك
احسن القصص بنقل المذاهب منها وتحقق حقيقتها على وجه يميزها هو القاصد
منها من الكاذب وان كنت من قبله من الغافلين فاعلم اول ان النفس الناطقة
الانسانية سلطان القوى البدنية وهي آلات لها ان القوة الجسمانية تكمل
بكثرة العمل كالسيف الذي يكمل بكثرة القطع فالنفس اذا استعملت القوى الناطقة
استعمالا كثيرا بحيث يعرض لها الكلال تعطلها التسريح ويقوى كما ان القاصد
اذا اكثر ركوب فرسه برسله ليتعلم ويرعى ويقوى وهذا التعطل الى الكلال
الاعصاب الرماغية المتصلة بالآلات الادراك والنوم وما يترأى فيها هو
الآن المتكلمين والحكام المشايخ والمتألمين من الاشرايين والصوفية خلتوا
في حقيقتها الى قرايب ثلثة فذهب المتكلمون الى ان الرؤيا حيايات باطلة
وان النوم ضد الادراك ولما شهد الكتاب والسنن بصحة الرؤيا ولم يكن ايضا احد
من الناس لا وقد جربها من نفسه تجاربا او جبه التصديق لم يرض بالمحققون كالتفاس
البيضاوي ومن خذ وحذوه وذهب المشايخون الى ان المدرك في النوم يوجد في
الحس المشترك الذي هو لوج المحسوسات ومجموعها فان الحواس الظاهرة اذا احدثت
صور المحسوسات الخارجية وادتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور في
هناك ثم ان القوة المتخيلة التي من شأنها تركيب الصور اذا ركب صورة
فربما انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة حسيته
الصور الخارجية فان مدارك المشاهدة الانطباع في الحس المشترك سواء احدثت
اليه من الخارج او من الداخل ثم ان القوة المتخيلة من شأنها التصوير داخليا
لا تسكن نوما ولا يقظة فلو خلت وطباعها لما قدرت عن رسم الصور في الحس

وظاهره

في الحس المشترك الآلة يصرفها عن فعلها امران احدهما توارد الصور من الخارج
على الحس المشترك وبعدها نقاشه بهذه الصورة لا يسهران ينقش في الصورة التي
يركبها القوة المتخيلة وثانيتهما تسقط العقل والوهم عليها بالاضبط عندما
يستعملانها في مدركاتهما ولا تسكن في انقطاع هذان الصارفان عند النوم
فيتسع لانقاس الصور من الداخل فيكون ما يدركه النائم مرتمة في الحس المشترك
وموجودة فيه وهو المنام الا ان المنامات منها صادقة ومنها كاذبة اما الاولى
فهي ان ترد تلك الصور على الحس المشترك من النفس بانية ان صور جميع الحوادث
ما كان وما سيكون مرتمة في المبادئ العالية التي يعبر عنها ارباب الشرع بالملكة
ومنطبعة في النفوس مجردة الفلكية واتصال النفس المحررة لعلة الجنة ثم من
اتصالها بالقوى الجسمانية فمن شأنها ان تتصل بها وتنقش في فيها الا ان
بالحواس الظاهرة والباطنة واستغرافها بتدبير البدن يمنعها عن ذلك اتصال
والانقاس لان اشتغال النفس ببعضها فاعلمها يمنعها عن الاشتغال
بغير تلك الاقاييل فان الذي لا يشغله شان عن شان هو الواحد القهار
ولا يمكن ازالة العايون الا بغير الحكمة مادام البدن صاغة لتدبيره الا ان يسكن احد
اغنى اشتغال النفس الادراكات الحسية حالة النوم اذ في البقطة ينتشر الروح
الى الظاهر البدن بواسطة الشرايين وينصب الى الحواس الظاهرة حالة الانتشار
ويحصل بها الادراك فيشتغل النفس بتلك الادراكات واما في النوم فيجس
الروح الى الباطن ويرجع عن الحواس الظاهرة بعد انصبا بها فتستعمل في
الحواس فيحصل للنفس ادنى فراغ فيتصل بتلك المبادئ اتصالا روحانيا
معنويا وتنقش في بعضها ما فيها مما استعدت من كالمرايا اذا حوذى بعضها
ببعض فانه ينقش في بعضها ما يتسع له كما استنقش في البعض الآخر فذكر

نفس

فما ارتسم في تلك ما يناسبها من احوالها و احوالها يقارنها من الاقارب الابل
والولد والاقليم والبلد ما ضيق و آتية الا ان هذا الادراك لعدم تادية من طرف الحواس
كل مني كمال القوة المتخيلة التي جعلت محكية لا يرد عليها بصور خيالية متخيلة حالة
مناسبة اياه في كل ما هو خبير بالنسبة اليها في صورة جميلة وما هو مشترك
في صورة قبيحة ما يله على مراتب مختلفة ووجوه متعددة ومن ثم قدرتي ذاتها بصفة
جميلة صورية ومعنوية من الجمال والعلم والكرم والشجاعة وغير ذلك من الصفات
المجودة وقد ترى متضفة باضداد ذلك وقد ترى تلك الصفات في صورة
ما غلبت تلك الصفات على بل قدرتها انما اقتضتها صارت نوعا آخر
لغلبة صفاته عليها فانه اذا غلبت عليها الصفات الجميلة والاخلاق الحميدة
ترى صوراً جميلة من الاشخاص ذوي الجمال والعلم والاولياء والملئكة بل
قدرتها صار عالماً او ملكاً او غير ذلك وتغلبت عليه الصفات الذميمة
ترى صوراً بائسة كصورة غولية او سبيجة وكذا رؤية حالها يقارنها من الابل
والولد والبلد والاقليم او العالم فانها تراه با اعتبار اختلاف المراتب و
المتناسبات على ما عليها في المعنى والحال والاستقبال حتى لو اهتمت
بمصاح القاسر انما لو كانت منجذبة الهمه الى المعقولات لاحت لها
اشياء منها حتى لم يكن اختلاف بين الصور بين ما هي خوقة من الابل كالحيلة والخيالية
كانت الرؤيا غير محتاجة الى التعبير والتجوز ومنها الى ما يناسبها بوجه من المماثلة
والضدية التي تقتضيها نحو الالف والحلق او الاسباب السمية وغير ذلك
من وجوه خفية لا يطلع عليها الا افراد من ائمة التعبير وان كانت مخالفة لها
لغصور يقع في التخيلة اما لذاتها واما العرف من هشة وجيرة لها مما ترى اوله
ملايتها الى بعض ما يناسبها بما ذكر كان محاسبا الى التعبير وهو ان يرجع المعبر

المعبر فتقرى مجردا لما رآه التام عن تلك الصور التي صورها المتخيلة الى ان غشيت
بمرتبة او مراتب الى ما ملقته النفس من تلك الميادى فيكون هو الواقع وقد
سيما اذا كان الرائي كثير الاهتمام بالرؤيا وما يراه ان يحبر رؤياه في النوم
رأيا يئنه او غيره فهو ما تذكره واطلاعه لما كانت الرؤيا حكاية عنه واما بتصوره
حكاية رؤياه حكاية اخرى فيحتاج الى التبعين واما الحكايات فيكون الاما
النفس اذا احتت في حال اليقظة بتوسط الآلات الجسمانية بصور خيالية مشوشة
او خيالية وبقيت مخزونة في قوة الخيال فعند النوم الذي يخلص فيه الحس المشترك عما يرد
عليها من الحواس الظاهرة يرسم في الحس المشترك رسما لمحسوسا اما على ما كانت عليها
و اما بصور مناسبة لها اولاً النفس التفت بواسطة المتخيلة صورة والفتما فعند النوم
يتمثل في الحس المشترك ولان مزاج الدماغ يتغير فيغير مزاج الروح الحاملة للقوة المتخيلة فيغير
المتخيلة بحسب تغيره فمن تغير مزاجه الى البرودة لغلبة البهيم يرى ثلوجاً ومياه باردة و اذا
تغير الى الحرارة لغلبة الدم او الصفراء يرى اشياء حمراء حارة ونيراناً مشتعلة
و اذا غلبت السوداء يرى اشياء سوداً كالجبال الادخنة ومن هذا القبيل رؤية
كون برنه او بعض اعضاءه مصنوعاً في الثلج او الماء او النار عند غلبه السخونة والبرودة
عليه ورؤية انه يأكل ويشرب ويبول عند عرض الاحتياج الى احداهما ومن عجائب
في هذا الباب انه اذا غلبت المنى واحتاجت الطبيعة الى دفعه بحال يستعاض بالقوة
المتخيلة الى تصوير ما يدفع به من الصور الخيالية وفي رسال الزرع الناضرة لآله الجمع
وارادة حركاته حتى يدفع بذلك ما اراد ان يدفعه وقد يكون ذلك لكثرة النوم
والاعتناء ولا لغلبة المنى فلذلك لا يدفع به شيئاً وقد عرض للروح اضطراب وتحرك من
الاسباب الخارجة والداخلة فترامور من غير متغيرة تغير منضبطة فيما تتركب من مجموع
صورة غير معدودة قلما يتصوره احد او يقع مثله في الخارج وقد يكون ذلك لا اتصالاً

فلكية و اوضاع سماوية فاذا كان سبب الرؤيا احد هذه الامور تسمى اوضاع احلام
 ثم ان اصدق الناس رؤيا اعدلم مزاجا فان المزاج اليابس لا يستثب و ارب
 لا يخط و الحار يشوش حكاية و البارد يكون بليدا فمن كان مع ذلك منقطع عن
 العلائق الشاغلة و الجنالات الفاسدة معتادا بالصدق مستكشفا
 الاحوال متوجها الى الرؤيا و استنباطها و كيفياتها كانت رؤيا صالحة
 و اصدق و اكثر احلام الكذاب و السكران او المعزوم و من غلب عليه سوء مزاج
 او فكر و جنالات فاسدة و مقتضيات قوى عنصرية و شهوية كاذبة لا يعتمد
 عليها و لهذا قالوا لا اعتمد على رؤيا الشاعر لتعوده لان نقالات الكاذب
 و التخيالات الفاسدة و الاكاذيب الباطلة قال الله تعالى فيهم الم تر انهم
 في كل واد يسمون و انهم يقولون ما لا يفعلون هذا و ذهب اصحاب
 الكاشفات و ارباب المشاهدات من الحكماء المتأهلين و الصوفية المنكرين
 لارتسام الصور في الخيال الى ان المنام مشاهدة النفس صور امثالية موجودة
 في عالم المثال الذي هو برزخ بين عالم الجبروت اللطيفة المسمى بعالم الملكوت
 و بين عالم الموجودات العينية الكثيفة المسمى بعالم الملكوت و قالوا فيه موجودا
 متشخصة مطابقة لما في الخارج من جزئيات مثال لها قائم بنفسه ما مناسبه
 لما في العالمين المذكورين اما لعالم الملكوت فلانها صور جسمانية شبيهة و اما
 لعالم الملكوت فلانها معلقة غير متعلقة بمكان و جهة كالجبروتات حتى انه يرى
 صورة مثالية لشخص واحد في مراتب متعددة بل في مواضع متكررة كما يرى بعض
 الاولياء في زمان واحد في اماكن متعددة غريبة و شرقية ثم ان تلك الصور
 مجالي مخلقة كالمرآة و الماء الصافي و القوى الجسمانية سيما الباطنة اذا
 انقطعت عن الاشتغال بالامور الخارجية العائقة اذ بذلك يحصل لها

لها زيادة مناسبة الى ذلك العالم كما للبردين عن العلايق البشرية كالانبياء
 و الاولياء و المرضى و الناجين و اذا قويت تلك المناسبة كالانبياء و الاولياء
 اكتمل نظرهم في القوى الظاهرة ايضا و لهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يشاهد
 جبرئيل حين ما ينزل بالوحى و الصحابة حوله كانوا لا يشاهدونه و ما نبأت هذا العالم
 بمنزل كثير من المشكلات كاحوال القبر و ما يرتبط بالبرزخ و قد فصلت في رسالتي
 و حققنا فيها بما لا مزيد فنقتصر هنا على هذا القدر ٥٥٥٥ باسمه سبحانه و تعال
 في سورة يوسف . يا بني لا تدخلوا من باب واحد و ادخلوا من ابواب متفرقة
 قال القاضى في تفسير هذه الآية و لنفسنا انما رمننا العين اقوال فمنها قوله
 الاول ان العين حق و الثاني انما نأثر نفسنا لا جسماني كما زعم البعض و الثالث
 ان النفس و راء هذا التأثير انواع اخرى من التأثيرات المطلقة الاول فاشارة القاضى الى
 بيانه بقوله و الذي يدل عليه قوله عليه الصلوة و السلام الحديث و اما بيان الاجزئين
 فاعرض عنه لاستدعائه تفصيلا مع ما فيه من الغرض فلا علينا ان نحقق المقام و نكشف
 اللثام عن وجه المرام فنقول علم منظره و لا ان تأثيره في احوال انفساني و اما جسماني
 و النفساني اما في نفسنا او في جسماني و كذا الجسماني اما في جسماني او في نفسنا وهذه
 اربعة انواع يندرج تحتها صروب الوحي و الكرامات و قوت المعجزات و الايات
 و اصناف الالهامات و المنامات و انواع التسمي و الاعين المؤثرة و النيرجات
 و الطلسمات اما النوع الاول اعني التأثير النفساني في النفس كالتأثير المبدئي
 العالي في النفوس الناطقة الانسانية باضداد العلوم و المعارف و تدبيرها تحت
 هذا النوع الوحي و الكرامات لانها افاضة المعاني الحفية على النفوس البشرية المستعدة
 لذلك و اما الايات و المعجزات فيضحت هذا النوع صفان منها احدى ما يتعلق
 بالعلم الحقيق و ثانيا ما يتعلق بالتجمل القوى فالاول هو ان يؤتى النفس المستعدة

وفي بيان اثر العين حق و تفصيل
 في السحر و نحوه



كمال العلم من غير تعليم وتعلم حتى يحيط بمعرفة حقائق الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر
 بقدر الطاقة البشرية كما قال عليه الصلوة والسلام او تيت جوامع الكلام و
 اجتمعت الالة على انه صلى الله عليه وسلم كان قد اوتي علم الاولين والآخرين
 مع كونه عليه الصلوة والسلام اميا حيا نطقه قوله تعالى وما كنت تتلون من كتاب
 ولا تحطه يميناك والثاني ان يلقي الى من يكون مستعدا للتحليل القوي بالقوى
 به على تحيئات الامور الماضية والاطلاع على المغيبات المستقبلية فيلقى كثيرا من
 الامور التي تقدم وقوعها بزمان طويل فيخبر بها وكثيرا من الامور التي ستكون فيندرز
 او يستره فيصير شيرا ونذيرا كما قال تعالى تلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت
 تعلمها وقوله تعالى لم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد عليهم سيغلبون
 في بضع سنين واما المتامات والالهامات فداخلة ايضا تحت هذا النوع
 لانها تلقى للتفكر في المبادئ العالية من صور الحوادث على ما سبق من الحقيقة
 وكذا يدخل تحت هذا النوع صنف من الشروح وهو تأثير النفوس البشرية القوية فيها
 قوما بالتمثيل والوهيم في نفوس بشرية اخرى ضعيفة فيها ما ان القومان كنفوس السبل
 والقبان والنساء والعوام الذين لم يقو قوتهم العقلية على قمع التخييل وترك
 عادة الانقياد والتخييل باليمن بوجود في الخارج موجودا بينه وتخييل انما هو موجود
 بينه على ضد الحال التي هو عليها كما تخيل الممرك ساكنا والتاكن يحر كما والجماد حيا
 والحي حادا او ما فعله سحره موسى كان من هذا القبيل حيث سحر والعين القاسية سحره
 والقوا حيا لم وعصيته تم تخيل اليهم سحرهم انما شئ وقد يتعاني في ذلك القسم من الشرح
 بافعال صركات يعرض منها للحسن حرة ولخيال دهنه كابر ارضي شفاف عرش
 ليصير تبرجها ومدشرا ياه ينعيفه وترقرقه وبما يحر كالجبال تحركها كخيال
 في حيرتها فرصة الخلسة المذكورة وما يعين على ذلك الاسهاب في الكلام والتخليط

بينه واما النوع الثاني من الانواع الاربعه اعني التأثير النفساني في الجسم فكلما
 النفوس الانسانية في الابدان من تغذيتها وانما لها وقياها ووقودها الى غير ذلك
 ومن هذا القبيل صنف من البحرة وهو ما يتعلق بالقوة المحركة للنفس بان يبلغ قوتها
 الى حيث يتمكن من التعرف في اجسام العالم نضر منها في بده كد مير قوم بترج عاصفة
 او صاعقة او زلزلة او طوفان وربما يستعان فيه بالتضرع والابتهال الى البنا
 العالية كان يستسقى للناس فيسقون ويدعوا عليهم فيخفف بهم ويدعوا لهم فيجوا من
 الوباء والموتان ويندرج في هذا النوع صنف من التضرع ايضا كما في بعض النفوس
 الخبيثة التي تقوى فيها القوة الوهيمية ويولع هو ايضا بتقويتها بالعادة والالتجمل
 والرياضة والمجاهدة فيسلطها على التأثير في انسان آخر بتوجه تام وعزيمة صادقة
 الى ان يحصل المطلوب الذي هو الافساد والخلل كاضاء شخص بل اثناء على ما يشتر في
 طائفة من الكارجه وربما يستعان في تقوية هذه القوة الوهيمية وتقريب
 وعزميتها بالمطلوب بضم بعض اجسام الى اجسام وشدة بعض الى بعض وغرزا لا يبر
 اشياء في مواضع مخصوصة كالعبنة والمقابر وتحت النار فان نفس الساجدة تنذر
 ما همت به بواسطة تصور هذه الاشياء فيجعلها ذلك على النباتات في العزيم فكلما
 هذه الحالة اذ على التيل المطلوب واما النوع الثالث اعني التأثير الجسماني في الجسم
 فكلما يؤثر السموم والادوية في الابدان ويدخل منه اجناس اليرنجيات والطلستات
 فانها بتأثير بعض المركبات الطبيعية في بعض خواص يخص كل منها يجذب
 المقناطيس للمديد وكهرب ما بعض الخلل من الخلل واختلاف الكهر بالبين
 الرقيق وتأثير الحجر المعروف سنك يده في تغيير الهواء او نزول الثلج والمطر
 الى غير ذلك من علم اليرنجيات وقد يستعان في ذلك بتمزيق القوى السماوية
 الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وبتحصيل المناسبات بالاجرام العلوية

المؤثرة في عالم الكون والفساد وكما نجد من صور وأشكال موضوعة في أوقات
محدودة على أوضاع معلومة في مقابلات آفاق السماء من المشرق والمغرب الجنوب
والشمال وعلى مسامات الكواكب ومطارج الشعاعات على مسامات مخصوصة
يستدفع بها كثير من أذبة الحيوانات وغير ذلك من علم الطب والسموم والنوع
الرابع اعني التأثير الجسماني في النفس كما في الصور المسخنة او المستقيمة في
النفوس الانسانية من استمالها اليها ونضيرها عنها ويندرج في هذا النوع
من السحر كما في المعشوق في العاشق حتى يهيم به ويعرضه الوجد والسرور وكما في
الدواب وخلق الحيوانات المسخنة في نفوس اصحابها كالفرس والباري والقفر
والغرد وغير ذلك من نفائس الامتعة حتى يتولعون ويشفقون بالنظر اليها
بحيث يشغلون بها عن كثير من مصالحهم وكما في اضافة الاقاني والرقص
والملاهي في نفس المعشوقين وكما في الكلام في نفس السامعين كما ورد في الحديث
النبوي ان من البيان لسحرا فان هذه الاشياء سحر الناس وتلبيهم في الاحوال
لا يوجد التلخيص عن تأثيرها هذا فلتلخص جمعها الى ما كنا فيه من حقيقة تأثير العين فتقول
بعضهم الى انه من قبيل التأثير الجسماني في الجسماني وذلك بان يتهد من العين اجزاء
هي اجسام شعاعية فيتصل بالشمخ المستحسن فان كان صديقا حصل للعين عند
ذلك الاستحسان خوف شديد من ذواله وان كان عدوا حصل له خوف شديد
من حصوله وعلى التصديق يستحق الروح ويختر في داخل القلب ويحصل في الروح الباطنة
كيفية تسمى مسخنة مؤثرة كما في السمع والشم فلذا امر النبي صلى الله عليه وسلم العاين
بالوضوء ومن اصابته العين بالسم من ذهاب الحياء واخضاره القفا ان لا
بالعين من قبيل ان يثر النفساني في الجسماني فانهم قالوا كان لبعض الاجسام خاصية
عجيبة تخصه كما ذكرنا ذلك النفوس لها خواص عجيبة من السعادة والشآمة والبركة

والبركة والشره واصابة العين من خواص الغيبة لبعض النفوس فهي امر طبيعي
لنفس من مبداء الخلقه واصل فطرته ومن هذا القبيل ايضا استدعاء اذى العين
التي يحاف مضرتها اذارة بالرقى والغرايم وتارة بتعليق التعاويذ والتمايم
فانها ايضا من خواص بعض النفوس كذا يتفاوت افراد الناس فيها عصمتها
تعا من عين الناظرين والسن الحاسدين **٥٥٥٥** **٥٥٥٥** **٥٥٥٥** **٥٥٥٥** **٥٥٥٥**
قوله تعا في سورة يوسف وانه لندو علم ما علمناه ولكن اكثر الناس لا يعلمون
قال القاضي في تفسيره هذه الآية اي لا يعلمون سر القدر وانه لا يفتح عنه الخدر
فان قلت ما سر القدر وكيف لا يفتح عنه الخدر فبين لنا ما هو فان اكثر الناس
لا يعلمون قلت لنا قضا وقدر وسر القدر وسر السر القدر وبيانه ان ملكنا
الموجودة وان كانت حادثة باعتبار وجودها العلمية وتسمى بهذا الاعتبار
مهمات الاشياء والحروف العاليات والايمن الثابتة ثم ان تلك
الايمن الثابتة صور نسب واطلال شيونات ذاتية لحضرت الواجب تعا
فكما ان الواجب والشيون الذاتية لا مقدته عن قبول التغيير اذ لا وابد كذلك
الايمن الثابتة التي هي اطلالها وصورها تمتنع ان تتغير عن الاحكام التي
هي عليها في حد نفسها فالقضاء هو الحكم الكلي على ايمان الموجودات باحوال
جارية واحكام طارية عليها من الازل الى الابد والقدر تفصيل هذا الحكم الكلي
بتخصيص احوال الايمن باوقات وازمان تقتضي استعداداتها الوقوع
عليها وتعليق كل من احوالها بزمان معين وسبب مخصوص **وسر القدر هو**
ان يمتنع ان يظهر عين من الايمن الا على حسب ما يقتضيه استعداده
وسر القدر هو ان تلك الاستعدادات اذلية ليست مجعولة بجعل
الفاعل لكون تلك الايمن اطلال شيونات ذاتية مقدته عن الجعل

والانفعال ولا شك ان الحكم الكلي على الموجودات تابع لعلمها بما عيناها التام
وعلم تلك الايمان تابع لنفس تلك الايمان اذ لا اثر للعلم الاثر في المعلوم
باشياء امره لا يكون ثابت او ينفي امر عنه يكون ثابتا بل علمها بما عيناها يكون
على وجه يكون هو في حد ذاته على ذلك الوجه واما الايمان فتعرفت انها طلال
لامورالية مقترنة عن شوايب التغيير فكانت اذ لا تعلم كما كانت وقضى
وحكم كما علم وقدر ووجد كما قضى وحكم فالقدر تابع للقضاء التابع للعلم
التابع للمعلوم التابع لما هو ظله فاليه يرجع الامر كله سبحانه الذي بيده
ملكوت كل شيء واليه ترجعون فيمتنع ان يظهر خلاف ما علم فيلغوا الخذر فان
قلت علم اوجبه الشارع حيث قال ضدوا حذركم وقال لا تلقوا بأيديكم الى
الفساد فقلت كثير من الامور ضمنى معلقا ويتطرح فيسلب بالافعال الاختيارية
بشبه ترتيبا سببا ودفع موانعها كاصابة العين التي اندفعت بدخولهم
من حيث امرهم ابومهم فانهما لم كانت منوطه بدخولهم كوكبة واحدة وكان دخولهم
من ابواب متفرقة فانها صادف التفسير التقدير لانه دفعه قليا بل هذا
المقام فانه مما ينزل فيه الاقدام ٥٥٥٥ بابمه سبحانه قوله والمعنى
الامر الموعود به بمنزلة الاثني المتحقق من حيث انه واجب الوقوع فلا يتعجل او وقوه
فانه لا خير لكم فيه ولا خلاص لكم عنه اقول لا مكان النبي يقتضيه امكانه على ما تقر به
الاصول كان استجبال وقوع الامر الواقع سيمتلا اشار الى توجيهه وحاصله
ان قوله تعالى اني امر الله ليس المراد به ظاهره ضرورة ان الامر الموعود لم يكن اتيا
وواقعا وقت النزول بل هو من قبل التبعين للمستقبل بلغظ الماضي بعلاوة المحقق
في الوقوع على ما هو الشايع في النزول فمنع اني امر الله وجب اتيانه ووقوعه لانه
وقع حتى يستحيل استجبال الامر الغير الواقع الواجب وقوعه يمكن

سورة النحل

عن النبي

يمكن فيصح النبي ثم لا كان هذا انما يفيد من النبي لا النبي لظهور ان مجرد ان يصح النبي عن النبي
لا مكانه لا يكون ذلك الشيء منبها عنه والابحاز ان تكون الصلاة منبها عنها لانها
لا مكانها تصح نبيها اشار الى العلة الموجبة للنهي عن الاستجبال وتفرعيه على ذلك
بقوله فانه لا خير لكم فيه ولا خلاص لكم عنه فهو علة موجبة لقوله فلا يستجبل او وقوه
وما قبله من قوله فانه لا خير لكم فيه ولا خلاص لكم عنه فانه لا خير لكم فيه فتعجيل
شيءه تحققه وقوعه لا يخاف من فوته حتى يستجبل فترد عليه انه لم لا يجوز ان يستجبل لكونه
خيرا وعلى تقدير كونه شررا يجوز ان يدبر حيلة في الخلاص عنه فيستجبل ووقوعه قبل فوات
اجله حتى يخلص عنه ثم قال ذلك القائل انما قوله فانه لا خير لكم فيه فتعجيل المنهي
عن استجباله ولا ينافي ذلك تفرعيه على ما ذكر لكن في اسلوب تحريره شيء
فان المناسب ان يقول مع انه لا خير فيه حتى يكون وجهها آخر اقول قد ظهر
ما حررنا ان لا ينافي في اسلوب تحريره وما ذكره من المناسب من مناسب
لا ظهر ما ذكرنا ان الوجوه لم يتواروا على شيء واحد بل المفعول عليه صحه وهذا علة
موجبة وشستان ما بينهما وهذا ظهر ايضا ان ما اوردوه هذا القائل على نفسه
ثم وقع حيث قال فان قلت لعله اراد بذلك يتم التفرع قلت فذلك كاف
في ذلك من غير حاجة الى المفعول عليه فيضيق التفرع ليس بشي لا يثبت على ما تجمله لا
ما ارادوه المصنف قال وبالحكمة فكلما لا يخلوا عن تنويعه وهذا فسر بعضهم اني امر الله
بقره او انه ليس التفرع قد عرفنا انه لا تنويع فيه وما فتره به بعضهم فهو يصح
التفرع لا يحسن وبالحكمة كل من فتره عن ظاهره ليصح النبي ويستقيم التفرع بتبصر
وقراء حرة والكسافي باننا على ايون الخطاب او على ان الخطاب للمؤمنين اولهم
ولغيرهم لا روى انه نزلت اني امر الله فثبت النبي صلى الله عليه وسلم ورفع الناس وسهم
فترت فلا يستجباله قبلنا فاعلم الخطاب لكفره خاصة كماله على القراءة على

علمه

نهي الغائب

واستعماله وان كان بطريق الاستنزاء لكنه حمل على الحقيقة ومنها من يفر من التبع
 لامع المؤمنين سواء اراد بامر الله ما ذكر او الغراب الموعود للكفرة خاصة اما الاول
 فلا لا يتصور من المؤمنين استعمال الساعة او ما يعتمدا وعينها من الغراب حتى ينسى
 واما الثاني فلان استعمالهم له بطريق الحقيقة واستعمال الكفرة بطريق
 الاستنزاء كما في قوله تعالى فبلا طيما صيغة واحدة والالقاء الى ارادة معنى مجازي
 يعتمدا معا من غير ان يكون هناك حياة تكتم سرية تعسفا ليلوح بشأن الشرب
 الجليل وما روى فيس من دلالة على عموم الخطاب كما قيل في قوله تعالى والاضحى على عدم
 العموم لان المراد بامر الله انما هو الساعة وقد عرفت استحالة صدور استعمالها
 من المؤمنين اقول وينبغي بحث اما اول فلان الذي لا يتصور من المؤمنين
 الاستعمال بمعنى طلب الوقوع عاجلا لا عداه عاجلا وسيان ما روى يدل
 على الاضحية فاقول ان امر الله مخلوقه اولا على الطاهر بضم طاء فيقول فلا تجلو
 اي لا تعدوه عاجلا على ان عدم تصور المعنى الاول ايضا منهم في غير المنع لجواز
 ان يستعملوه لتشفى صدورهم واذا باب عيظ قلوبهم والاشارة بهم والضحى عليهم
 كقوله تعالى ان سحرنا ما كنا نسحر منكم كما تسحرون وقوله تعالى فاليوم الذين امنوا
 من الكفار يصحكون الاله واما ثانيا فلان الجمع بين الحقيقة والمجاز لعدا من
 القائل واما ثالث فلان القول يكون القراءة على صيغة منى الغيب والله على
 ان الخطاب مخصوص بالكفرة ممنوع والتسند ظاهر واما رابعا فلان نفي دلالة ما روى
 على عموم الخطاب غير وجه لعموم لفظ القاس اما خامس فلان قوله بل فيه دلالة
 واضحة على عدم العموم لان المراد بامر الله انما هو الساعة وقد عرفت استحالة
 صدور استعمالها من المؤمنين بقرينة ان لا دلالة فيها اصلا على عدم العموم فضلا ان
 واضحة لما عرفت ما في قوله وقد عرفت استحالة صدور ذلك لان محم المراد بالامر

بالامر في الساعة مخالف لما ذكره هذا القائل في تفسير قوله تعالى ان امر الله حيث قال
 اي الساعة او ما يعتمدا وعينها من الغراب فتعدها التصريح كيف يدعى ذلك
 المحصر **٥٥٥٥٥** **قوله تعالى** وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر الالة
 قال القاضى في تفسير هذه الآية وفيه ايرادان باجواب عما عسى ان يقال ان المؤثر
 في تكون النبات حركات الكواكب وضاعتها فان ذلك ان سلم فلاريب في انها
 ايضا ممكنة الذات الصفات واقعه على بعض الوجوه المحتملة ظاهرا لها من وجود
 مختص مختار واجب الوجود وفعال للدور والتسلسل اقول اما انه لا بد لها
 من وجود فلان احتياج الممكن الى مؤثر موجود ضروري واما كونه مختصا اي محجبا
 فلهذا يلزم من وقوعه على بعض الوجوه مع احتمال غيره ترجحا بلا مرجح واما كونه محجبا
 فلان الايجاب يناهى في الترجيح والتخصيص بخلاف الاختيار فانها صفة من شأنها
 ترجيح الاحتمالين على الآخر واما كونه واجب الوجود فلما ذكره من قوله وفعال للدور
 والتسلسل فهو له لا غير ثم اقرض عليه باية مني بدسيا من ما ذكره في وجوده
 وقدرته واختياره وانت تدري ان ليس الامر كذلك فان ليس مما ينزع فيه
 الحضم ولا يتلعم في بقوله قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض والشمس
 والقمر ليقولن الله فاني يوفكون وقال ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فاحيي
 الارض من بعد موتها ليقولن الله الاله واما ذلك ادلة التوحيد من حيث ان من
 بذاته لا يتوهم ان يشاركه في شئ فضلا عن ان يشاركه بجاد في الالهية اقول
 لم يفت عن القاضى كون ذلك ادلة التوحيد ومسوقا لافادة كيف وقد صرح فيما
 سبق بان الآيات التي بعد ذلك ادلة التوحيد بين هناك كيفية دلالتها على وجود
 وصرح بذلك ايضا قبيل هذا الكلام حيث قال فان من تأمل ان الجنة هي على
 ذلك ليس الا بفصل على غير مصدر من منازعة الاضداد والاضداد فغرض القاضى

في سورة النحل

في وجوده

ولذلك فالوجه ان
بجواب ولم يقل هذا
جواب عما يقال في

ذلك مع كونه مسوقا لافادة التوحيد تتضمن جوابا عما يقال في مسوق الكلام لغرض
على وجه يتضمن جوابا او فائدة اخرى فن من البلاغة كيف ودلالة النص اشارة
بالنسبة الى عبارة النص من هذا القبيل على ما تقرر في الاصول فالحق احمق بايقول
ثم ان هذا القائل روي هذا الايراد ايضا على ما ذكره الله سبحانه في تفسير قوله ان في ذلك
لاية لقوم يذكرون ولا يرد هناك الا ان ما ذكره هناك تقدير لمفعول يذكرون
لما يستدل عليه بالآية فالمراد ان في ذلك لآية يستدل بها على التوحيد لقوم يذكرون
ما سبق من ان خلافا في الطباع والهيئات والمنظورين الا يصنع صانع حكيم فن
من تذكره علم بالضرورة ان من هذا اشارة لا يشاركه احد كما ذكره هذا القائل الا
ان القاصي اوجه على ما يراه الكفاء بما سيج منه من هذه الآيات مسوقة لافادة
التوحيد **٥٥٥٥** قوله سبحانه والقي في الارض رسوما ان
تبيدكم الآية **٥٥٥٥** قال القاصي في تفسير هذه الآية ان الارض قبل ان يكون
يتمها اجبال كانت كرة حقيقيه بسيطة الطبع وكان من حقيقتها ان يتحرك بالاستدارة
كلا فلاك او ان يتحرك باحدى سبب للتشريك فلما خلقت الجبال على وجهها تفاوتت
جوانبها وتوجهت الجبال نحو الكوز فصار كالا واد التي تمتعها عن
الحركة **اقول** يريد ان الارض لما كانت في ابتداء الخلق كرة حقيقيه بسيطة
فكان حقيقتها من هذه الهيئة مع قطع النظر عن كونها جسما عنصريا احد الامرين
لانها من تلك الهيئة اما ذو ميل مستدير كالأفلاك فكان حقيقتها ان يتحرك مثلها
على الاستدارة واما ذو ميل مستقيم فحقيقتها ان يكون يتحرك باحدى سبب
قاسرا اما التسكون فلان الجسم المصلح الى الحركة الطبيعية لا يتحرك حركة طبيعية اينية لا تتحرك
المخرج عن الهيئة الطبيعية ولا يتصور من الارض الحركة الارادية لكونها عديم الشعور
واما التحرك باحدى فاسر فيحكم بالضرورة من حيث يتخلل صحيح واستوضح ذلك من

في سورة النحل

من كرة حقيقيه على سطح حقيقي فانه لا فائده الا بنقطة فبإحدى نتي ولون في تدريج عن
مكانة وبما قرنا ان وضع مثل عليه ميزان مع ايتنا على القواعد الفلسفية غير مسلم
عندهم فان في الارض ميلا مستقيما وما هو كذلك لا يكون فيه ميلا مستديرا على
ما ذكره وان العلم الطبيعي ووجه الاندفاع ان مراده انها من حيث كونها كرة حقيقيه
بسيطة مع قطع النظر من كونها عنصرا كان حقيقتها احد الامرين كما يتبادر على
كلامه وان كان الواقع في نفس الامر احدهما معينا والغرض بتوسيع الدائرة
وهذه طريقة مسكوكة بينهم واما الايتنا على القواعد الفلسفية فيغرضنا
ان لم يخالف بالقواعد الشرعية كما في حقيقتها كيف وبعض الاحكام الشرعية مني
على كرية الاجرام البسيطة على ما تقرر واما ما قيل من ان قوله فلما خلقت الجبال
على وجهها على نظر اذ قد ثبت في الهيئة ان نسبة اعظم جبل في الارض هو ما
ارتفاعه فرسخان وثلاث فرسخ الى جميع الارض نسبة الشمس سبع عرض شجرة
الى كرة قطرها ذراع ولا ريب ان ذلك القدر من الشجرة لا يخرج الكرة المذكورة عن
صحة الاستدارة بحيث يمينها من سائر الحركة فكذا ذلك ينبغي ان يكون حال الجبال
بالنسبة الى كرة الارض فوايه انهم قد ضروا في كتب الهيئة بان في كل إقليم ثلثون جبلا
بل اكثر فبذلك يكون ان كانت كالتسوية المذكورة لكن يجوز ان يكون مجموعها نغما
عن حركتها كالجبال المولف من الشعرات الخالف حكمه حكم كل شجرة على ان تلك النسبة
باعتبار الحجم ومنعها من حركتها باعتبار ثقلها وثلث هذه الجبال كجدا ان يقاوم بثقل
الارض لان الجبال اجسام صلبة جوية والارض رخوة متخللة كالكرة الخشبية التي لا تتحرك
عليها اجسام من حديد **٥٥٥٥** باسمه سبحانه قوله تعالى في سورة النحل
ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن الآية
استدل رباب المعقول بهذه الآية الكريمة على ان المعبر في الدعوة الى سبيل

من بين الصناعات الحسن انما هو البرهان والخطابة والجدل فحقوا الحكمة اشارة الى
الدليل البرهاني والموعظة الحسنة الى الخطابة والجمالية بالتي هي احسن الى الجدل ^{صحة}
ان النبي صلى الله عليه وسلم لما كان مبعوثا الى كافة الناس فنصت الحكمة ان يكلمهم
على قدر عقولهم ويدعوهم حسب ما يصل اليها منها منهم والناس متفاوتون بينهم
خواص وهم اصحاب نفوس مشرقة قوية شديدة الاستعداد لا وراك المعاني قويم لا الجلاء
الى المياوي العوالي ما بون الا اليقين وان كانوا متفاوتين في مراتبهم ايضا
علما وعينا وحقا فامر عليه السلام ان يدعوهم بالحكمة اى البرهان المفيد لتعدين
تحقيق على وجه لا يحوم حوله شك ولا يتطرق اليه متغير اصلا ومنهم عوام وهم اصحاب
نفوس كدرة ضعيف الاستعداد شديد الالف بالمجوسات قويم التعلق بالرسوم
والعادات تعصر انما هم عن درجة البرهان يقنعون بالخطابيات والعرفان
عليه السلام ان يدعوهم بالموعظة الحسنة اى بالدليل الخطابى ومنهم من يجاندو
يجادل بالباطل ليدحض الحق لما عليه تعليد الاسلاف ورسوخ فيه العقائد الباطنة
فلا ينفعهم الموعظة والعجز لا بد من القائم الحرج باحسن طرق لتبين عريكتهم ونزول
شدة شيكمتهم فبالنسبة اليهم امر عليه السلام بان يجادلواهم بالتي هي احسن والى ما ذكرنا
مفضلا اشارة القاضي البيضاوى في تفسير هذه الآية الكريمة اجمالا حيث
عرف الحكمة بعد ما فترها او لا بالحق الحكمة بالدليل الموضح للحق المزج للشبهة ولا
انه لا يصدق الا على الدليل البرهاني وفسر الموعظة الحسنة بالخطابيات المفضلة
والعبر النافعة ثم قال فالاولى لدعوة خواص الامة الطالبين للحق والى والثانية
لدعوة عوامهم واراد بالخطابيات المقدمات التي يتألف منها الدليل الخطابى
وهي مقدمات منطوية او مقبولة من شخص معتقد فيه اما لامر سماوى كالانبياء
والاولياء واما لا اختصاصه بزبد عقل ودين كالحكام والعلماء والزماد وارشاد

الحق

وارشاد بقوله المقتضى الى ما قالوا من ان فائدة الخطابة اقصا من هو قاصر عن
درجة البرهان وارشاد بقوله والعبر النافعة الى ما قالوا من ان الخطابة نافعة جدا في
تعظيم امر الله تعالى والشفقة على خلقه ويضيد ترغيب الناس فيما ينفعهم من امور
معاشهم ومعادهم وكذلك يفعل الخطباء والوعاظ ثم اشار الى ان الامر بالجدل
انما هو بالقياس الى المعاندين بقوله وجادل معانديهم وفسر قوله تعالى بالتي
هي احسن بقوله بالبرهانية التي هي احسن طرق المجادلة ثم بين ذلك بقوله من الفهم
واللين واشار الوجه الايسر والمقدمات التي هي اشهر وارشاد بقوله التي هي اشهر
الى ما قالوا من ان مقدمات الجدل المشهورات وهي القضايا التي يحكم بها العقل
لعموم اعتراف الناس بها اما لا اشتغالها على مصلحة عامة نحو العدل حسن الظن
او بسبب رقة كقولنا مواصلة الفقراء محمودة او حجة كقولنا كشف العورة
مذموم او بسبب عبادات او شرايع او اداب كقولنا شكر المتعم واجتياز
الامور الشرعية فان المقدمات اذا كانت مشهورة بحيث يعرف بها جميع الناس
لا يمكن الخصم من المنع فيصير ملزما وقوله فان ذلك النفع في تسكين ليهنم وتبين
عنادهم ومرامهم اشارة الى ما قالوا ان فائدة الجدل لزام المعاند الخالف ليعتصم
عن تلك المخالفة بايقاع وهن في اعتقاده وودفعه عن التصرف في العادة بما لهم
الى ابطال مقبوله في تسكين ليهنم اشارة الى الاول ذبايقاع الوهن في اعتقاده يسكن
لهب العناد ونكر سورة المخالفة فيرجع الى الحق وارشاد بقوله وتبين
الى انك اذا بعد ما تبين باجمل كون الخصم مشاغبا معاندا لا طالبا
لحقي لا تميل العادة الى باطليه ومزخرفاته فلا يتمكن من التصرف فيهم وفضلا
ثم ان المخالفة والشعر من التصلاحات الخس لم يعبر في الدعوة الى
سبيل الحق قالوا اما المخالفة فلان فائدتها تعليل الخصم والاحراز

معظم

فن تعينته اياه ومرتبة الرسول عليه السلام تاتي ان يعطى وتتعا ان يعطى
 واما الشعر ان كان هذا الموضع العوام فان الناس في باب الاقدام
 والاحكام اطوع للتجليل منهم للتصديق الا ان مداره على الكاذب ومنع
 قيل حسن الشعر كزبه فلا يبيح باقتصاد كما يشهد به قوله تعالى وما علمنا
 الشعر وما ينبغي له لا يقال الشعر الذي هو احد الصناعات الخسوف قياس
 مؤلف من مقدمات مجتذبة والشعر الذي مداره على الكذب هو الكلام
 الموزون المقفى وهو الذي لا ينبغي له وما علمنا انه لا ينفون كون الشعر
 مذموما ليس كونه كلاما موزونا مقفى لا شمالة على تحيلات كاذبة فيما
 واد واحد تأمل ٥٥٥٥ قوله تعالى في اول سورة بني اسرائيل
 سبحان الذي اسرى عبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الآية
 قال القاضى في تفسير هذه الآية الاكثر من على انه اسرى جسده الى البيت
 المقدس ثم عرج به الى السموات حتى انتهى الى سدرة المنتهى ولذلك
 تعجب قرئش واستحووا والاستحالة مدفوعة بما ثبت في الهندسة
 ان ما بين طرفي قرص الشمس ضعف ما بين طرفي كرة الارض مائة وثمنا
 وستين مرة ثم ان طرفها الاصل يصل موضع طرفها الاعلى في اقل من ثمانية
 وقد برهن في الكلام ان الاجسام متساوية في قبول الاعراض وان الله
 قادر على كل الممكنات فيقدر ان يخلق مثل هذه الحركة السريعة في بدن النبي
 صلى الله عليه وآله اعلم ان النسبة المذكورة هي نسبة مقدار كرة الشمس الى
 نسبة مقدار قرص الشمس الى قطر الارض لا يتبين ان قطر الشمس في نصف مثل
 قطر الارض وقدرين اقل من ربع المعتاد الثانية عشر ان نسبة الكرة الى الكرة
 كنسبة مكعبي قطريهما والمكعب هو اصل من ضرب الشئ في الاصل الاول

المصدوق

سورة بني اسرائيل

من ضرب في نفسه كالتثنية بالنسبة الى الاثنين على ما حقق في علم الحساب
 امثال قطر الارض ونصفه التي هو مقدار قطر الشمس اذا كعب يكون كرة الشمس
 وستين مثالا للارض وربع وثمان مثل الارض وهو المراد بالتيف في عبارة الحكماء
 فليس المراد ما بين طرفي قرص الشمس قطرها الذي هو الخط المستقيم اما بالمرکز المنتهى
 المحيط في الطرفين بل المراد حجمها المحصور بين اطراف الاعلى من سطحها والاسفل
 هو المقدم والمؤخر في الطلوع فلما ارد ان وصول طرفها الاصل الى موضع طرفها
 الاعلى اذا كانت الشمس في النصف الشرقي من دائرة نصف النهار واما اذا
 كانت في النصف الغربي فالامر بالعكس لا يقال ان وصول طرفها الاصل
 موضع طرفها الاعلى انما يكون بحركة فلك الافلاك بخلاف التوالي بمقدار قطر
 الشمس ومقدار قطر عند المتأخرين احدى وثلاثون دقيقة وعشرون ثانية بما نصف
 قطر منطقة البروج التي تلامزها منطقة الفلك الخارج للمركز للشمس ستون
 ذرا وقدينا ان محيط كل دائرة ثلثة امثال قطرها تقريباً فيكون قطر الشمس
 باجزاء المنطقة على ان المنطقة ثلثة امثال قطرها احدى وثلاثون دقيقة وخمس
 وعشرين ثانية فلا يصل طرفها الاصل الى موضع طرفها الاعلى الا في احدى وثلاثين
 دقيقة وعشرين ثانية فلان يصح قوله ان طرفها الاصل يصل موضع طرفها الاعلى
 في اقل من ثمانية انا نقول حركات الكواكب كما يتقدر بالمسافة يتقدر بالزمن
 مثلاً اذا قلنا الشمس تقطع في كل يوم ببليلة درجة فبالدرجة مسافتها واليوم
 ببليلة زمانها ثم انهم كما قسموا منطقة كل فلك على ثمانية وستين قسما وتسمى
 كل قسم منها درجة وتسمى اكل درجة على ستين قسما وتسمى اكل قسم دقيقة وتسمى
 كل دقيقة على ستين انة وكل انة على ستين نانة وهكذا الى الروابع والخوابع
 والسوادس وغيرها الى ما ارادوا كذلك فتسمى اكل يوم ببليلة الى اربع وعشرين

فمن غير عبارة الفاعل الى قوله وقد
 ثبت في الهندسة ان قطر الشمس
 ضعف قطر الارض مائة وثمنا
 وستين مرة الى اخره فقد غيرت الى
 لا يمكن تصحيحه ثم المراد من الاعلى
 والاسفل
 يقال بعض الناس
 في هذا المقام

واما قلنا عند المتأخرين لانها عند اصحاب الهند
 اثنتان وثلاثون دقيقة وثمان وثلاثون ثانية
 وعند اربخش اثنتان وثلاثون دقيقة
 وعند اربعون ثمانية

وخمس

وتمواكل واحد منها ساعة ثم فتمواكل ساعة الى ستين جزءا وتمواكل واحد منها
 دقيقة وكل دقيقة الى ستين ثانية وكل ثانية الى ستين ثالثا وهكذا قال في الثانية
 في عبارة القاضي ما هو من اجزاء الدقيقة التي هي من اجزاء الساعة التي هي من
 اجزاء اليوم بليلة فالمراد بوصول طرفها الا أسفل موضع طرفها الاعلى في اقل
 من ثانية انه يقطع مسافة مقدار قطرها الذي هو احدى وثلاثون دقيقة وخمس
 وعشرين ثانية في زمان اقل من ثانية والامر كذلك كما يظهر ذلك اذا رصد
 ساعة معمولة فيها الدقائق والنواني والثواني ولقد اطننا في الكلام على
 دفع هذه الاعتراضات عما هو المراد فلا تخذوني هدف الهمام **٥٥٥٥**
 قوله تعالى في سورة بني اسرائيل وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
 قال القاضي في تفسير هذه الآية وفيه دليل على ان الواجب قبل الشروع
 انتهى ولم يبين كيفية دلالة الآية عليه هنا لكنه اشار اليها اجمالاً في طول
 حيث قال في بعد ما رد قول المعزلة بالوجوب العقلي بوجوه وبيان قوله تعالى
 وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي الوجوب قبل البعثة لنتفي لازمه انتهى
 والمراد باللازم المنعني في الآية التعذيب فوجه دلالة الآية على ما ذكره انها
 تدل على نفي التعذيب قبل الشروع وهو لازم للوجوب وانتفاء اللازم يستلزم
 انتفاء الملزوم ولما كان يرد عليه امور الادل ان التعذيب لا يلزم الوجوب
 بل ترك الواجب والثاني ان ترك الواجب انما يلزم استحقاغ التعذيب لا
 التعذيب بجواز العفو عندنا والثالث انه يجوز ان يكون انتفاء التعذيب
 قبل الشروع لانتفاء ترك الواجب لعدم الوجوب فمراد صاحب المواقف
 وشارحه دلالة الآية على ما ذكره على نحو دفع عنه جميع الاشكالات حيث قال
 نفي انتفاء التعذيب مطلقا دنيويا كان او اخرويا قبل البعثة وهو لازم

في سورة بني اسرائيل

من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم اذ لا يجوزون العفو حتى الوجوب
 قبل البعثة لانتفاء لازمه فاشا ريقوله بشرط ترك الواجب الى ان التعذيب ليس
 من لوازم الوجوب في نفسه بل من لوازمه بشرط ان يترك فان دفع الاول واشار بقوله
 عندهم اذ لا يجوزون العفو الى ان هذا الاليل الزامى جهة على المعزلة القائمين
 بوجوب تعذيب تارك الواجب فان دفع الثاني ثم قال شارح المواقف ومحموله
 انه لو كان وجوب عقلي ثبت قبل البعثة ولا شبهة في ان العقلاء كانوا
 يتكون الواجبات حيث فيلزم ان يكونوا معذبين قبلها وهو باطل فاشا الى
 ان هذا الاليل لا يتم الا بضم مقدمه هي انه لا شبهة في ان العقلاء هم فان دفع الثالث
 ايضا وكلام صاحب المواقف في تقرير الاستدلال بالآية في شرح مختصر ابن الجوزي
 اصرح في اعتبار هذه القيود حيث قال انك اول ان الاحكام لو كان مدرهما
 العقل لزم التعذيب قبل البعثة لتحقيق الوجوب والجرم وهما يستلزمان التعذيب
 عندهم لمنعم العفو ثم قال قول المصنف الاستدلال من ههنا الاقرب حمله على ان
 مذهبه في عدم جواز العفو يستلزم التعذيب بشرط الواجبات العقلية شارة
 الى انه الزامى وانه لا يتبع ان يقال بالوجوب العقلي مع نفي التعذيب قبل
 البعثة انتهى وبالحكمة اتفقت كلمة الكلمة على ان هذا الاليل الزامى مبنى على
 انه يجب على انه تعذيب تارك الواجب فلا يتم على مذهب اهل السنة القائمين
 بجواز العفو فظهر ان من قال يريد القاضي ان فيه وليلا الزاميا والافارحكا
 المعاصي لا يوجب التعذيب عند اهل السنة فقد اصاب وبني كلام القاضي
 على ما حققوه وقرروه وقد اخطأ من رد هذا القول حيث قال ان العفو
 لشيء عينا من الاحكام التكليفية قبل الشروع والاعذار بتركه قبله لانه لا يجب
 تعذيبنا على انه بالمعصية قبل شئ حتى يرد عليه ان المذهب عدم وجوب

الآية

والعقاب على انه اصلا يحتاج ذلك التأويل انتهى راجع بالناظرين حله
الزامية انظر الى ما حمل كلام القائل وكيف بعد عن تحقيق هذه المسئلة عن اصلها ولم
بانه لو لم يجعل هذا دليلا الزامية للملازمة التي ادعاها بقوله والاعذار بتركه
قبله فانه يبنى على وجوب التعذيب بترك الواجب وهو خلاف المذهب هذا لكن
بقي هناء شيء وهو ان الاستدلال بهذه الآية اعمايم اذا اريد بالاعذار المطالبون
لديني والآخرى كما اشار اليه شارح المواقف لكن المناسب لما بعده
واذا اردنا ان نملك الآية ان يراد عذاب الاستيصال في الدنيا ولا يلزم من
انتفاء العذاب الديني قبل البعث انتفاء الوجوب لان لازم الوجوب عندهم هو
العذاب الاخرى واجيب بان الآية لما دللت على انه لا يليق بحكمة ورحمة
ايصال العذاب الاخرى على ترك الواجب قبل تنبيههم بارسال الرسول فذالها
على ان لا يوصل اليهم العذاب الاكبر على تركه قبل ذلك اول قال المراد في شرح
منهاج الاصول للسفاضي لاحاجة الى جعل اليمين الزامية بل يجوز اتمامه على تقدير
جواز العفو ايضا بان يقال وقوع العذاب وان لم يكن لازما للوجوب
لكن عدم الامن من وقوعه لازم له ضرورة انه يجوز العقاب على ترك الواجب
عندنا وان لم يجب في هذا التلازم اعني عدم الامن منتفيا لدلالة الآية على عدم
وقوعه فيتمى الملزوم ورد ذلك اما اولاً فيمنع ان عدم الامن من وقوع العذاب
من لوازم ترك الواجب مطلقا بل عدم الامن اذا لم يتيقن عدم وقوع العذاب
بدليل آخر واما ثانياً فيبان انتفاء عدم الامن اعمايم بالآية اذ قيل في رود الآية
كان العقاب جائزا ولا شك ان انتفاءه بالآية انتفاء بالاعفوان منع العفو
عدم العقاب والآية تدل عليه فلم يتم الدليل على تقدير جواز العفو وقيل تجعل
اللازم جواز العقاب فيتم الدليل باحاجة الى جعل الزامية لان جواز العفو

المعنى لا يشوار العقاب في رومان الملازمة القابلة بانه لو كان الوجوب ثابتا قبل
الشرع لعذب ما ركه وان كانت مسلمة ح لكن بطلان التالي ممنوع لان الآية اعما
تدل على نفي وقوع العذاب لا على نفي جوارزه واجيب بان معنى الآية ليس من
ولا يجوز من التعذيب قبل البعث فان مثل هذا التركيب كثيرا ما يستعمل في مثل هذا
المعنى كما في قوله تعالى وما كان ظالمين وما كنا لامين ولو اريد الوقوع ليقيل وما نغوب
حتى نبعث رسولا ويؤيده ما ذكره صاحب الكشاف ان معناه ما ضح من ضحمة يدعو
اليها الحكمة ان تعذب قوما لا بعد ان نبعث اليهم رسولا فلو لم يمتهم الحجة ثم ان صاحب
الكشاف لما قرر معنى الآية بهذا الاستشعار ان الآية تدل على عدم الوجوب قبل البعث
كما هو مذهب اهل السنة فاول ذلك قوله تعالى فانزلت الحجة لازمة لهم قبل بعثه الرسول
لان محم اذ له العقل التي بها يعرف انه غر وحل وقد اغفلوا النظر وهم تمكنون
منه واستجابهم العذاب لاغفالهم النظر فيما معهم وكفرهم له كما لا يغفالهم الشر
التي لا يسيل اليها الا بالتوقيت والعمل لا يبعث الا بعد الايمان قلت بعثه الرسول
من جملة التبيين والاحتياط من ردة العقلة ثم لا يقولوا كما غافلين فلو لا بعثت
الينا رسولا يبينها على النظر في دولة العقل انتهى وما كان كل ما ذكره في السؤال
والجواب مبتدأ الاصول الاعتزالية اعرض عن الكفا والكتبي ببيان ان في
الآية دلالة على خلاف مذهبهم واطول الويل ولم يقيد بكونه الزامية تبينها على
المحار جعله تحقيقا كما عرفت وان كان الظاهر كونه الزامية على ما حققه
٥٥٥ قول تعالى قل هل انبئكم بالاحسرين اعمالا
في سورة الكهف قال القاضي اعما لاصب على التميز وجمع لانه
من اسماء الظالمين قال بعض الفضلاء يشير الى ان الاحسرين بمعنى الخاسرين
اي في تصريه بان الاعمال جمع العاطل اشارة الى ان الاحسرين مجرد عن الزيادة

سورة الكهف
حل
مولانا سعدى

التي يدل عليها اسم التفضيل في استعمال معنى اسم الفاعل اعني الخاسرين ووجه
 الاشارة ان التيمية اذا كان صفة كان عبارة عن المنصب عنه متخذا معه بالذات
 نحو لا يعلو بالمواطاة حتى ان النجاة صرحوا بانها تحمل الحال ايضا وهي خبر عن ذي الحال
 معنى ومن البين ان فعل التفضيل يمتنع اتحاده مع اسم الفاعل لانه يدل
 على الموصوف بالزيادة في اصل الفعل على غيره واسم الفاعل يدل على الموصوف
 بصل الفعل والتلازم من كونهم عاملين متصفين باصل العمل كونهم خاسرين
 باصل الخسران لا كونهم متصفين بزيادة الخسران وان كانوا كذلك في
 نفس الامر فالمناسب تقدير كون الاعمال بمعنى العاملين ان يكون الا
 بمعنى الخاسرين كيف لا تصاف باصل الضرب مثلا انما يتلزم كون الشخص
 ضاربا لا يضرب هذا ما قصدته ولما لم يمتد اليه الناظرون خطأؤه ووجه
 بانه غلط فاذا وجدت كلاما جيكا محملا صحيحا فلا تقدم من الخطئة فيخطأ
 ابن ابي خالتك **ه ه ه ه ه** قول تعالى في سورة الكهف
 قل لو كان البحر مدا كالكلمات ربني لنفدت اليه قبل ان تنفذ كلمات
 ربني ولو جئت بمثل موداء استشكل في هذه الآية بانها تشعر بتيقا
 كلمات الله لان المفهوم منه ان ههنا نقادين والنقاد الاول قبل النقاد
 الثاني اقول في دفعه ان هذه القبيلة زمانية وهي عبارة عن تحقق
 الشيء في زمان لا يتحقق فيه الآخرة وذلك اعلم من ان لا يتحقق ذلك الا في الآخرة
 او يتحقق لكن لا في ذلك الزمان بل في زمان لاحق وذلك ما تقر من ان
 صدق النسابة لا يقتضي وجود الموضوع فيصدق ان البحر مع مثله ينضوي
 يثبت نقاده ويتحقق في زمان لا يتحقق نقاد الكلمات لعدم نقادها لعدم
 تناهيهما وفي عبارة القائل حيث قال المتأخر هي ينضوي ان ينضوي

في سورة الكهف

قبل ان ينضوي المتأخر هي لا محالة اشارة الى ما ذكرنا واما قبل القبيلة والبعديتين
 والمتضايقتان متكافئتان في الوجود فهنا وتخرجنا فبقية انهم صرحوا بان القبيلة
 والبعديتين من المعقولات الثانية واتهما لا يتضايقتان الا في الزمن ضرورة
 امتناع اجتماع القبيل والبعدين الزمانيين وهو ظاهر **ه ه ه**
 قال القاضي في تفسيره قوله تعالى في سورة مريم قم مثل لها بشراسويا
 ولعله يشبه شهوتها فيقدر لطفها الى رحمتها قبل عليه هذا مع مخالفة لقام
 بيان انما القدرة الخارقة للعادة يكذب قوله تعالى قالت اني اعوذ بالرحمن
 منك ان كنت تقيا فانه شاهد عدلان لم يخطئها بها شائبة ميل الى فضلا عما
 من الخال المترتبة على اقصى مراتب الميل والشهوة اقول انهم موافقة لذلك
 المقام يصدق ذلك القول ايضا اما الاول فلان خلق شخص انسان من ماء واحد
 انما انما القدرة الخارقة للعادة اذا العادة الالهية جرت على حلقه من مجموع
 ماء الرجل والمرءة كما نطق به قوله تعالى انما خلقنا الانسان من نطفة امشاج و
 قوله تعالى يخرج من بين الصلب والترائب اما الخلق لا من ماء اصلا وان كان ايضا
 من انما القدرة الخارقة للعادة الا ان الاسباب العادية ليست بمفروضة
 بالحكمة كما في خلق يحيى حيث ذهب لذكرها بعد ما اصبح له زوجة للولادة وكما
 عاقرا بل نقول ليس من مراتب القدرة لان قدرتي محلة ان الجادشي لا عن شيء
 محال بل لا بد من نسخ للمعلول قابل لان يتطورا بطوار مختلفة لا يقال هذا
 لا يتشبه في الجعل الابداعي الذي هو ايجاد الاليس عن الاليس لا نقول ذلك
 بالنسبة الى الخارج والافالصور العلمية التي يسمونها اعيانا ثابتة نسخ لها و
 اصلها وهي قديمة صادرة عن تعال بالفيض الماقدس والابدعيات
 بالفيض المقدس وقد بنى في محله واما الثاني فلان استعادتها بالله يبنى عن

سورة مريم

القائل العلامة البغدادي
سمي الله

ذلك

تبيح شهوتها

ويميلها اليه ميلا طبيعيا على نحو ما قال تعالى حكاية عن يوسف والآية في
 كيد من أحب اليهن واكن من الجاهلين وقال هذا القائل في تفسيره آي امل
 الى جانبهن على قضية الطبيعة وحكم القوة الشهوية ثم ان هذا الميل لا يتبعها
 بل يحققها لكونها طبيعيا اضطراريا غير دخل تحت التكليف كما قال القائل
 ايضا في سورة يوسف في تفسير قوله تعالى وهم بها اذى مال اليها بمقتضى الطبيعة
 البشرية وشهوة الشباب ميلا جبليا لا يكاد يدخل تحت التكليف لانه قصدنا
 قصد اختياريا لا ترى الى ما سبق من استعصاء المبنى عن كمال كراهته له
 ونفرة عنه وحكم بعدم افلاح الظالمين انتهى واستعصاء السابوع هو ما صلى
 بقوله قال معاذ الله انه ربي احسن مثواي فعمل ان الاستعاذة بالله تعالى عن
 امر مكرهه لا ينافي الميل الطبيعي ويجمع العفة كما في الراهب المشتى للمحم
 التارك لترك اختياريا كما يتنوا في الفروع بين الشوق والارادة جعلت
 واياكم من اهل السعادة قال عز من قائل
 ولقد مننا عليك مرة اخرى اذا وجينا الى امك ما يوحى
 ان اذقوه فسر القاصي رحمه الله ما يوحى بما لا يعلم الا بالوحى او ما ينبغي
 ان يوحى ولا يخفى يريد ان ما يوحى لم يقصد به التخييم والتمويل والالقبيل
 اذا وجنا الى امك ما اوجينا كما في قوله تعالى فاحمى الى عبده ما اوحى وقوله تعالى
 فغشيهم من اليم ما غشيهم بل هو مثل ما يقال هذا مما يكتب وهذا مما يحفظ اى
 مما يجب ان يكتب وما يجب ان يحفظ فما يوحى معناه ما يجب ان يوحى ولا شك
 ان كونه واجبا ان يوحى اما لانه لا سبيل الى معرفة سوى الوحي واليه اشار بقوله
 اى ما لا يعلم الا بالوحى واما لان الاضلال به مفوت لمصلحة اللبوع الاضلال بها
 كما نفاذ بنى من عدو غوى واليه اشار بقوله او ما ينبغي ان يوحى ولا يخفى

سورة طه

ولا يخفى واما تقدم الاول لانه اشد ملاية بما بعده من تفسيره بقوله ان
 اذقوه في التابوت فاذقوه في اليم الآية فانه مما لا يعلم الا بالوحى فلهذا التفسير
 اولى دليل على فك الحصر وان كونه مما يجب ان يوحى احدم الابداء اليه بيوك
 الوحي هذا ما اوحى ال في حل في المقام والعلم عند الله الملك العلام
 هذا مما يكتب ويحفظ **قوله** **تعالى** **خلقنا**
النفطة علقه بان احلت النفطة البيضاء علقه حمراء فخلقنا العلقه
مضغة فصورنا ما قطع لحم فخلقنا المضغة عظاما بان صلبنا ما
قاصي رحمه الله ولما كان الخلق الذي بمعنى الايجاد لا يتعدى الى مفعولين
اشار المصنف الى انه في هذه المواضع الثلثة بمعنى الجعل والتصير الا انه
لما كان تصير شيئا وجعلها اياه اما يجب للذات كصير الماء حجرا و
بالعكس حقيقة اذالة الصورة الاولى عن المادة واقاضه صورة
اخرى عليها واما يجب الوصف كصير الجسم اسود بعدما كان ابيض و
حقيقة افاضة الاعراض على المحل القابل لها اشارة المصنف الى ان الاول
والثالث من قبيل الثاني والثاني من قبيل الاول حيث قال في الاول و
الثالث بان احلنا و بان صلبنا فان فيه اشارة الى ان الجعل والتصير
في الاول من وصفها بياض الى وصفها بحمره وفي الثالث من وصف
الرخوة الى الصلابة واما الثاني فقد كان فيه قصيرا ما قطع لحم اى بدلنا ذات
العلقه ذات المضغة فعلم ان تغيير التعبير في التفسير ليس مجرد التفتن في
العبارة فان قلت فعلى هذا يكون صيرورة النفطة علقه وكذا صيرورة
المضغة عظاما من باب الهمزة في كيف لتعاقب الكيفيات على موضوع
واحد ويكون صيرورة العلقه مضغة من باب الكون والفساد لتعاقب

سورة المؤمنين

الصور

على مادة واحدة مع ان قول المصنف بعيد هذا التفاوت بالتحاللات يدل على ان
 جميع هذه الاطوار من قبيل الحركة الكيفية او استحالة في الحركة في الكيف قلت قد اطلقوا
 الاستحالة على تعاقب الصور ايضا على ان الكون والفساد يستلزم الحركة في الكيفية
 الاستعدادية فان استعدا والمادة للصورة الاولى الفاسدة ياخذ في التقاص
 واستعدا بالصورة الثانية الكائنة ياخذ في الاستعداد ولا يزال الا ان ينقصر
 والثاني يشتد الى ان تنتهي المادة الى حيث تزول عنها الصورة الاولى فيحدث
 الثانية دفعة فيتوارو هذه الاستعدادات التي من مقوله الكيف على موضوع واحد
 لا يعال الظاهر ان الاول الثالث كما يتحقق بينهما الحركة الكيفية كما اشار اليه المصنف بتحقيق
 بينها الكون والفساد ايضا والقول بان النطفة متحد مع العلقه بحسب الحقيقة وكذا
 المضغ مع العظام وانما الاختلاف في الاول بحسب البياض والحركة وفي الثاني
 بحسب الرخوة والصلابة بعيدا بل الظاهر ان تعاقبت في جميع هذه الاطوار على ما قد
 واحدة صور حسب تعاقب الاستعدادات الى ان انتهت الى الصورة الثانية
 لانا نقول كون اطوار الخلق استحالات سوى طور العلقه والمضغ مما يتوه فلا يسمع
 مجرد الاستعداد والله ولي الرشاد **سورة يس** وايلاء حرف
 النفي الشمس للدلالة على انها مسخرة لا تيسر لها الا ما يريد بهما في من رحمة الله تعالى
 لا يخفى عليك خفاء وجه الدلالة الا ان يقال المراد الدلالة من اول الامر على ان يجعل
 النفي كون ملك الامهنا غير ما ذكره في حيز الدلالة ادعاء وانت خبير بما فيه
 من التحف **سعدى رحمه الله** قوله الا ان يقال غرضه ابداء وجه الدلالة وبنيانه
 ان كلمة على في قوله على ان يجعل صفة للدلالة وقوله في حيز الدلالة متعلق بجعل
 النفي اي نفي الشمس نفسها وقوله ادعاء قيد للجعل المذكور وقوله كون
 ملك الامهنا على لارادة الدلالة من اول الامر على الجعل المذكور في قوله ان

سورة يس

ان ملك الامهنا والغرض للمسوق له الكلام هو نفي سرعة السير عن الشمس لا ذكر
 المص لا يقتضيه على نفي الشمس المنع عن عدم استقلالها الا ان الالباء المذكور
 يدل من اول الامرات مدلول هذا الكلام ومفاده هو نفي الشمس في نفسها يا دع
 انها منزلة منزلة المحدثوم ونهذ الاعتبار يدل على انها مسخرة به بخلاف ما قيل
 الشمس لا يمنع لها الاية فانه لا يدل على ما ذكره ولما كان في هذه الاعتبارات
 نوع خفاء ونموض قال انت خبير بما فيه من التحف وقد وقع في بعض النسخ
 هكذا الكون ملك الامهنا عين ما ذكره به فعلى هذا قوله في حيز الدلالة متعلق
 بما ذكره وقوله عين ما ذكره مفعولان ليحجول والصير في قوله كونه راجع الى النفي
 والمراد بالنفي ح النفي الواقع في الكلام فالمعنى ان المراد الدلالة من اول الامر
 على ان يجعل النفي الذي هو ملك الامهنا في هذه القضية كونهما سالبه عين
 ما ذكره المصنف في حيز الدلالة في قوله للدلالة على انها مسخرة به ولا شك ان
 هذا ايضا امر ادعائي لان ملك الامهنا كان هو النفي الا انه نفي الكون
 عن الشمس لانفي الشمس في نفسها الدال على انها مسخرة به وثمان ما بينهما
سورة الصفات قال البيضاوي القصد
 القيد وسمى به العطا لانه يرتبط بالمنعم عليه وفوقه ابراهيم فاعلموا صفه
 قيده واصفه اعطاه عكس وعد واعد وفي ذلك نكتة انتهى قوله
 وفي ذلك نكتة وهي ان الفرقة للتسليم فاذا كان التصديق القيد فالاصفا
 ازالة القيد وسمى اعطاء وكونه عكس وعد واعد ان الاعداء الذي هو ازالة
 الوعد وعيد فلما كون اعطاء بل تهديدا وانتقاما
سورة الم السجدة قوله تعالى يدبر الامر من السماء الى
 الارض ثم يعرج اليه اي يثبت في علمه موجودا في يوم كان مقداره الف

قال عثمان بن عفان لا تقسم بين لجان من العلم
 في العمارة البيضاوي في نفيه الدلالة على انها مسخرة له ان تدرك في
 قوله على نفي الشمس المنع عن عدم استقلالها الا ان الالباء المذكور
 يدل من اول الامرات مدلول هذا الكلام ومفاده هو نفي الشمس في نفسها يا دع
 انها منزلة منزلة المحدثوم ونهذ الاعتبار يدل على انها مسخرة به بخلاف ما قيل
 الشمس لا يمنع لها الاية فانه لا يدل على ما ذكره ولما كان في هذه الاعتبارات
 نوع خفاء ونموض قال انت خبير بما فيه من التحف وقد وقع في بعض النسخ
 هكذا الكون ملك الامهنا عين ما ذكره به فعلى هذا قوله في حيز الدلالة متعلق
 بما ذكره وقوله عين ما ذكره مفعولان ليحجول والصير في قوله كونه راجع الى النفي
 والمراد بالنفي ح النفي الواقع في الكلام فالمعنى ان المراد الدلالة من اول الامر
 على ان يجعل النفي الذي هو ملك الامهنا في هذه القضية كونهما سالبه عين
 ما ذكره المصنف في حيز الدلالة في قوله للدلالة على انها مسخرة به ولا شك ان
 هذا ايضا امر ادعائي لان ملك الامهنا كان هو النفي الا انه نفي الكون
 عن الشمس لانفي الشمس في نفسها الدال على انها مسخرة به وثمان ما بينهما
سورة الصفات قال البيضاوي القصد
 القيد وسمى به العطا لانه يرتبط بالمنعم عليه وفوقه ابراهيم فاعلموا صفه
 قيده واصفه اعطاه عكس وعد واعد وفي ذلك نكتة انتهى قوله
 وفي ذلك نكتة وهي ان الفرقة للتسليم فاذا كان التصديق القيد فالاصفا
 ازالة القيد وسمى اعطاء وكونه عكس وعد واعد ان الاعداء الذي هو ازالة
 الوعد وعيد فلما كون اعطاء بل تهديدا وانتقاما
سورة الم السجدة قوله تعالى يدبر الامر من السماء الى
 الارض ثم يعرج اليه اي يثبت في علمه موجودا في يوم كان مقداره الف

سورة الم السجدة

سنة مما تعدون

اي في ربه من ايمان متطاولة فالمراد استطالة ما بين التبرير والوقوف
 وقيل بغير الامور من الطاعات منزلا من السماء الى الارض ابو جهم لا يخرج
 اليه خالصا الا في مدة متطاولة لعله المخلصين والاعمال المخلص اقواله
 لا بد ان تمضي مدة متطاولة حتى يعرج اليه عمل المخلص من ذرة العمل الصالح
 لان العروج لا يكون الا في مدة متطاولة فلا يرد في من ان فلة الاعمال
 الى لصة لا يقتضي بطوع وجهها بل قلت

سورة الانفال من الغايبات في قوله
 يخضعون لي وانهم لا يعلمون

اعمال المؤمنين الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا نزلت عليهم آياته رادتهم ايماناً
 وعلى رتبهم يتوكلون تمتك بهذه الآية جمهور المحدثين والمعزلة والخواج
 على ما ذهبوا اليه من ان الايمان مجموع امور ثلثة التصديق والاقاربه والعمل
 بموجبه خلافاً للحنفية والاشاعرة فان العمل عند دخل فيه عندهم الا انه لا بد من
 انضمام الاقرار اليه للممكن منه عند الاولين لكنه ركن يحتمل التسقوط بعذر
 كالكراهة وعند الآخرين خارج يعتبر لاجراء الاحكام وتمتلك بهذه الآية
 ايضا الشافعية على جواز الاستثناء في الايمان بان يقول انا مؤمن
 ان شاء الله خلافاً للحنفية فانه شك في الايمان وهو كفر وجه التمسك الاول
 ان الآية ناطقة بزيادة الايمان والتصديق لا يقبل الزيادة والنقصان
 فاذا العمل دخل فزيد بالطاعة ونقصان بالعصية ووجه التمسك الثاني ان
 تعالى ذكره ولا من اعمالهم الحسنة اعمال القلوب من الحسنة والاخلاص الرسول
 ثم عقب باعمال الجوارح من الصلوة والصدقة ثم رتب عليها انهم هم
 المؤمنون حقا وانهم درجات من الجنة وتعقيب الشارح ان قوله لا يعلمون
 يدل على انها علة لا يرد بعد من الحكم ولو صح القطع بالايمان لصح القطع بالجنة

الفائل صاحب العقل
 ان يعلم بالتعريف

بالجنان والتالي باطل بالاجماع على انه لا يجوز القطع بكون احد من اهل الجنة سوى المشقة
 المشقة فمن قال اني مؤمن حقا لا بد له ان يقول اني من اهل الجنة وانى في عند الله رجحا
 هذا وقد نرى تطلب جهك فينا فلنورد كنت المسئلين تحقيقات ترصنها
 قول وجهك شطرا والحق السمع وانت شهيد لقد كنت في غفلة من هذا فكشفا
 عنك عطاءك فنصرك اليوم حديد فنقول الحق في مشقة الايمان الايمان هو
 التصديق اليقيني والمراد بالزيادة في الآية ما هو بحسب كيف لا كما فان اليقين لهما
 متفاوتة شدة وضعفا وادناه مرتبة علم اليقين واعلام حق اليقين واد
 عين ومثلا في بيان الفرق بينها بان شاهد كل ما يرى بواسطة نور النار
 بمثابة علم اليقين ومعانيه جرم النار الذي يضيئ ذك النور على ما يقبل
 الاضاء بمثابة عين اليقين واما اثر النار من قسبل علم اليقين واما اليقين
 اصحاب الكشف والعيان كالانبياء والاولياء من قبل العيون والحق
 على حسب طبقاتهم وتفاوت درجاتهم على ان علم اليقين ايضا مراتب
 متفاوتة قوة وضعفا وتحققه ان الايمان له وجود عيني اصلي ووجود ذهني ظاهري
 ووجود في العبارة ولا شك ان الوجود الاصلي لكل شئ هو منشاء ترتيب
 الآثار فالوجود الاصلي للايمان هو حصول المعارف الالهية بنظرها في القلب
 واما تصوراته فانه وجود ظلي ومنشاء الاتصاف هو الاول والثاني فان من
 تصور الايمان لا يصير مؤمنا كما ان من تصور الكفر لا يكون كافرا ان تصور
 العيلة انوارها يضيء من المبدأ ايضا فمن شرح انه صدره للاسلام فهو على
 نور من ربه فاذا حقيقة الايمان نور حال للقلب بسبب ارتفاع الحاجات
 بينية وبين الحق وهذا النور قابل للمشتداد والنقصان ككلها ارتفاع الحاجات
 بهداية الله تعالى وتوفيقه ازدا والنور وتكامل الى ان يسقط في ذوا القلب

محوه وتبصره نار كالحديد الى
 بمثابة حق اليقين يقين اهل الاستدلال
 والبرهان

اصلي

ينشئ الصدر ويطلع على حيايق الاشياء وينكشف له الغيوب ويعرف كل
 على ما هو فيظهر له صدق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما اخبر عنه فينبعث من قلبه واعية العمل
 بكل ما موروا الاحتساب عن كل محذور فينبض ال نور معرفته انوار الاعمال الصالحة و
 الاخلاق الفاضلة فترى المؤمنين والمؤمنات يوم القيمة يسعي نورهم بين ايديهم واما
 ويقول المنافقون والمنافعات للذين آمنوا انظرونا نقتبس من نوركم فقال
 لهم ارجعوا وراكم فالتمسوا انورا قالوا لايمان كسفرة طيبة اصلها ما ثبت في الارض و
 فرعها في السماء تنمو وتنبت وتزيد في قطارها تجليتها عن الرذائل وسعتها بما يباينها
 الاخلاق الحسنة والاعمال الصالحة واليه اشير بقوله تعالى اليه يصعد الحكم الطيب والعمل
 الصالح يرتفع واما الوجود الذهني للايمان فملاحظة المؤمن للتصديق القلبي بما يتبعه
 من الانوار والمعارف والمطالعة لمواقعها واما الوجود اللفظي فشهادة ان لا اله الا
 الله وان محمدا رسول الله ولا يخفى ان مجرد الوجود الذهني وكذا مجرد اللفظي لا يحصل
 عين الايمان والتور المذكور لا يفيد كما لا يفيد للعطشان تصور الماء البارد والالتقاط
 بل مجرد بهما لا يصير الانسان مؤمنا فان المؤمن هو من تصف بالايان بان حصل في الاعيان
 بذاته لا من تصوره وحصل في صورته كما ان الصحيح من حصل فيه صفة الصحة لا من تصوره والالاء
 المريض بتصور الصحة صحيحا واصار الفقيه بتصور الغناء غنيا ثم ان التعبير عما في القدر لا يتم
 الا بواسطة المنطق المفصح عن كل خفي كان لللفظ بحكمة الشهادة وعدم التلفظ بهما عن عظم
 في الحكم بما يان المرء وكفره فصح جعل ذلك وان يخرط في سلكه من العلامات هذا هو التحقيق في
 هذه المسئلة ثم ان شرع في تحقيق مسئلة الاستثناء في الاعان فتقول بان الله التوفيق
 ذهب الالام الا عظم ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى ان الايمان لما كان عبارة عن التصديق وهو
 امر معلوم الحد والهيئة لم يتصور الشك فيه لانه ان حصل هذا التصديق بذاته فيتم مؤمن
 قطعا وجرما والافهوا كقطعا وتظهر هذا الجسم الابيض فانه بعد حصول البياض فيه لا يمكن

عليه

لا يمكن الشك في كونه ابيض فهو ابيض قطعا فلما كان في الايمان يجوز ان يحصل له
 التصديق ولا يكون له علم بذلك فيشك فيه لا يقول قد نقر ان تعلم شيئا فهو
 بحيث اذا راجع الى وجهه علم انه يعلم ذلك شيئا من راجع الى نفسه ولم يعلم انه
 للنبي عليه الصلوة والسلام فيما جاء به ونسك فيه فهو ليس بمصدق فيكون كافرا
 ثم ان الايمان له لوازم كالتعادة واستحقاق الجنة والدرجات عند الله تعالى
 فحصول الايمان فيه يستلزم حصول لوازمه الشك التازم عن اللزوم من حصول
 الايمان يصح ان يقول انما مؤمن حقا وسعيد ومن اهل الجنة ومستحق للدرجات
 عند ربي كما ان الجاذب ابيض صار مفرقا للبصر لانه لا يباينها مع يمكن ان
 يزول الايمان عن الشخص فيزول لوانه ايضا فيصير كاذرا وشيئا ومن اهل النار
 ومستحقا للدرجات كالابيض اذا صار اسود فانه كما يزول عنه البياض يزول
 لازمه اعني يفتقر البصر فيكون اسودا وقابض البصر فعلى هذا تبدل التعادة والشقاوة
 فالسعيد قد شقي والشقي قد سعيد وتصح ايضا الحكم بكونه مؤمنا في علم الله تعالى كقول
 الواقعة معلومة له تعالى كما يدل عليه عبارة الامام العظيم في الفقه الاكبر حيث قال
 ولما خلقهم مؤمنا ولا كافرا ولكنه خلقهم اشقا صاد الكفر والايان فخل العباد وهم
 الله من كفر في حال كفره كاذرا فاذا آمن بعد ذلك عليه مؤمنا حال ايمانه من غير ان
 يتغير علمه وصفته هذا واما الاستثناء في الجنة والاشارة فقرة فقهه سهوا الى
 اجواز الاستثناء في الايمان وان التعادة والشقاوة لا تبدلان وان
 المدار على الخاتمة فالمؤمن من حتم على الايمان فالسعيد سعيد في بطرته والشقي شقي
 في بطرته والخاتمة على وفق الفاتحة سخما لم يكن الخاتمة معلومة ولم يحصل لاحد الختم
 بايمانه عند الموت صح الاستثناء ورد هذا التوجيه بان الخوف من سوء العاقبة
 مذهب جميع اهل السنة والمخالف فيه ليس الا المعرلة فيكون النزاع بين الطرفين

لا امتناع في
 كون نعم شارة الايمان
 لا امتناع في كون نعم شارة الايمان
 لا امتناع في كون نعم شارة الايمان

لغيبا وليس كذلك فان النزاع في الايمان على مطلق بهام مشكوك وتضل في كسبه
عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه انه قيل له هذا يزعم انه مؤمن قال سلوه في الجنة هو ام في
فسلوه فقال الله اعلم فقال له ابن مسعود فملا وكلت الاوكاج وكنت الاخرى وبعثهم
وجه كلامهم بان مرادهم الاستثناء على سبيل التبرك كما في قوله انا انشاء الله
بكم لا حقون في سلام المقابر مع كون اللجوج مقطوعا ورؤ هذا ايضا بان اللجوج
باللجوج ليس مجرد اللجوج في صفة الموت بل المراد اللجوج في المكان والدرجة
على ان اللجوج مستقبل وهو من حيث انه مستقبل يحمل الطرفين فلا استثناء
فيه بخلاف انا مؤمن فانه حال الاستثناء فيه غير معقول المعنى ولو كان
على سبيل التبرك فان من قال انا انشاء الله ولو تبرك كما يكون انصحرك للتنازل
وسحره للتأخرين فان قلت قد طال الكلام فما تحقيق المقام قلت لا يصغر
تحرك ولا تضجر قلبك فان المطلب حال وصعب المنال فشيئا
فان القصة التي شاهدهت رفعتها نمو وتبنت ابوابا بنوبيا فاعلم ان
هذا الاختلاف منفرع على اختلاف آخرو هوان جمع من الحجاج كما رسطوا
ذهبوا الى ان النفوس البشرية واحدة وان الاختلاف انما هو بالصفات
والمكلمات بحسب العوارض والادوات ويشعر قوله تعالى كان الناس
امّة واحدة فبعث الله النبيين الاية وقوله تعالى ولولا ان يكون الناس
امّة واحدة لجعلنا لمن كفر الرمن لبيوتهم سققا من فقسمة ومعارج عليها
يتطرون وحديث ما من مولود الا وولد على الفطرة ايضا ناظر الى هذا
واخيرا للائمة الحقيقة هذا المذهب كما يدل عليه العبارة المنقولة عن الامام
في الفقه الاكبر حيث قال ولا خلقهم مؤمنا ولا كافرا بل خلقهم اشخاصا وقد
بعض الحجاج الى انها مختلفة بالمرتببة ببعضها من جنسها انواع مختلفة قيل

وجوه

قيل شبه ان يكون قوله عليه الصلوة والسلام اناس معادن كعادن النفقة
وقوله صلى الله عليه وسلم الارواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر
اختلف اشارة الى هذا واليه يشير قوله تعالى ايضا ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة
ولا يزالون مختلفين واخبار الشافعية والمحدثون هذا المذهب فعلى هذا كما ان الشيء
قد يقتضي بطبعه امر او اسطة قوة غيرية عرضية امرا اخرى لا يثبت اذا زال
بالعرض عاد بطبعه الى مقتضاه كالحجر المرمى الى القون المقتضي بطبعه التساقط
يتصاعد الى ان يزول عنه الميل المصحف المتقاد من الخارج ثم يعود بطبعه الى
السفل كذلك النفوس على تقدير اختلافها يكون مقتضى بعضها الايمان وان عرض
له الكفر بواسطة امور خارجية كصاحبة الاثر وتطليد الآباء واتباع الرسوم والعادة
ويكون مقتضى البعض الكفر وان عرض له الايمان فيعود الكل بالعرضة الى مقتضى
فطرة لان ما بالذات لا يزول ولا يتخلف ولا يتجلف فكل مسير لما ضلوه له فالانسان
منه ما فطرني ومنه ما هو غير فطرني فالشعر وان كان جاريا بانه مؤمن لكنه غير فطرني
بان ايمانه فطرني ام عارض فالاستثناء يعود الى هذا فهم اعتبروا الايمان الفطري
المبني عن الذات وجوزوا الاستثناء واما على تقدير التنازل كما اخساره
الائمة الخفية فلا يتصور هناك فطري وعارض بل العبرة الى اختيار العبد وكسبه
فان اخسارا لايمان فهو مؤمن جزما وان اخسارا لكفر فهو كافر كما تدل عليه عبارة
الفقه الاكبر حيث قال فالكفر والايان فعل العبد لا حرة نعم هل يسمي هذا الايمان
ويحتم عليه وهو مع حسن الحجة فليس محذور بل لا حد بالاتفق وليس النزاع فيه
فان قلت قد جادلتنا فكثر جدالنا ان الامر تناب علينا فبين لنا
ان الفريضة خير مما واهسن ما وينا قلت عم يتألون عن البناء العظيم
والخطب الجسيم فاستمعوا لما يتلى وخذوا بما يحكم ما يلقى وهو ان انضوى

الذهب

والاجماع اذ في ذلك ان الفرية
انما هو دين ونحن ايضا القائلون
وليس محل النزاع منه

ما نشأت متعددة جاءت في بعضها مختلفة وفي بعضها مشابهة قال الله عز وجل خلقنا اول مرة متشابهة ثم انشاء ثانية مختلفة كما ورد في الجزء ان الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره ثم اصابهم من ذلك النور ابتداء من اخطاه فخل في الخلق في ظلمة اشارة الى النشاء الاولى وهي بينا متشابهة في ظلمة وقوله ثم رش عليهم من نوره اشارة الى النشاء الثانية وهي فيها مختلفة فقال ومهد ثم انشاء ثالثة في موطن الميثاق وهي فيها ايضا متشابهة كالنشاء الاولى وهذا قالوا ابا سرهم على كما ورد في الآية والحديث ثم انهم يولدون على وفق هذا الميثاق كما ورد في الحديث كل مولود يولد على فطرة الاسلام فابواه يهودانه وينصرانه ويوروني حنيفة افر ايضا التي خلقت عبادة حنفاء كلهم وانهم اتهم الشياطين فاجتالهم عن دينهم ثم انهم يمتازون باختيارهم واكتسابهم على طوبى النشاء الواسطة قبل الميثاق كما بدكم تعودون فريفا هدي وفرقا حق عليهم الضلالة وما ثبت ان هناك نشأت وكل نشأة حكم على حدة ارتفع ما يتوهم من التناقض والاختلاف بين الآيات بعضها ببعض كذا بين الاحاديث كذا بين الآيات لان كلامها حكاية نشأة من تلك النشآت حسبما يقتضيه المقام والاختلاف بين الفريقين ^{البيان} من هذا القبيل كما ان علماء الفريقين اصحاب فروع وارياب كاشفات والعلوم مختلفة والمقامات متفاوتة ففتح الله تعالى على قلب كل منهم بابا الى عالمها سلك حردا ويليام مشربة فيكلم على وفقة قد علم كل لها من شرهم فاختلافهم عين الترجمة وهم متناسبون في الشرف كالحلقة المفردة دامت بركة انفسهم الى يوم الدين وحرثنا الله في زمره ابا عام آيين هذا ما عندنا تحقيق المسائل فان ردتا القاصرون في بقائها الماهرون وبمثل هذا فيجعل العالمون **٥٥٥٥**

سورة التوبة

الآية يقتل وفران بن عباس الغيب ما يستره من الاعمال والشهادة ما يظنه كقوله تعالى يعلم ما يرون وما يعلنون والتقديم لتحقيق ان نسبة علمه المجرى بالسر والعلن واحد على ابلغ وجهه واكد به بايها ان علمه تعالى ما يستره اقدم منه بما يعلنون كيف لا وعلمه سبحانه تعالى بمعلوماه منزه عن ان يكون بطريق حصول الصورة بل وجود كل شئ وتحققه في نفسه علم بالنسبة اليه تعالى وفي هذا المعنى لا يختلف الامور البارزة والكامنة انتهى ولا يخفى عليك ان هذا قول يكون علمه تعالى بالاشياء حضوريا لا انطباعيا وحصوليا وقد رويوه وابطلوه لشمول علمه تعالى بالمتغيرات والمعدومات الممكنة والعلم الحضورى يختص بالموجودات العينية لا حصول المعلوم بصورة العينية عند العالم فكيف لا يختلف الحال فيه بين الامور البارزة والكامنة مع ان الكامنة يشتمل للمعدومات ممكنة كانت او تمتنع ولا يتصور فيها التحقق في نفسه يكون علماءه تعالى وتحقيق علم الواجب بالاشياء من البحث المشكك والمسائل المعضلة ولو امسك هذا القائل في امثال هذه المطالب كان خيرا له اذ بالقوة بمثل هذه المرتفات يتبين انه لم يحج حوم ما تفر عنهم من التحقيقات وقد حققنا هذا المقام في بعض تعليقاتنا مما لا مزيد عليه فليطلب ثم **٥٥٥٥٥**

قول تعالى في سورة القصص وقال فرعون يا ايها الماء ما علمت كلم من الله غيري الآية قال القاضي وقيل المراد بنفى العلم بنفى المعلوم كقوله انبتون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض فان معناه ما ليس فهين وهذا من خواص العلوم الفعيلة هو يريد به الرد على الحنفاء وتوضيح بوقوف على حقيقة الفعيل قالوا العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيا ففعلته ويسمى فعليا او يكون سببا في وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيا فتعقلته ويسمى انفعاليا او يكون لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقلة التي ليست فعلا كقولهم

كونه من مبادي وجود المعلوم لازم لتحقيق المعلوم بمعنى انه لا يمكن ان يوجد المعلوم
 ويصدر من الفاعل اللاحق بعلمه ونفي الازم يستلزم نفي المازوم فلما كان علمه
 بالموجودات فعليا كونه تعالى فاعل الكل لزم من نفي علمه شيء نفي وجود ذلك
 الشيء وعلمه فزعون بوجود الآله يكون انفعالاتها لافعالها والعلم الانفعالي
 لا يلزم وجود المعلوم بل الامر بالعكس فقياس نفي علمه بوجود الآله على نفي علمه
 بوجود شيء في كونه مستلزما لنفي وجود ذلك الشيء قياس مع الفارق هذا
 ما قصده فان قيل العلم تابع للمعلوم فلا يكون علمه لوجوده بل ان لا يكون علمه
 فعليا قلنا كون العلم بابعال نفس المعلوم ومهمته لابنائنا كونه وسيلة الى اختيار الفعل
 واراثة وهو المعنى بكونه علمه تمهية المعلوم متبوع للعلم ووجوده تابع كما صرح
 قدس سره في حواشي الشرح القديم تبصر ولقد متنا عليكم مرة اخرى اذ
 فصلنا هذا المعنى اكمل تفصيل فحذوه بقوة وكونوا من الشاكرين

في سورة الاعراف

قوله الحديث رواه عمر رضي الله تعالى عنه واعلم ان اصحاب الحديث رووا
 عن عمر رضي الله تعالى عنه انه سئل عن قوله تعالى واذا خذ ربك من بني آدم من ظهورهم
 ذريتهم الآية قال سئل عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله
 خلق آدم ثم مسح ظهره بيمنه فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة
 ويعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره بشماله فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار
 ويعمل اهل النار يعملون ثم لما كان ظاهرا الحديث غير موافق لظاهر الآية اذ الميرور
 في الحديث استخرج الذرية من صلب آدم دفعة ولو اريد ذلك لوجب ان يقال
 واذا خذ ربك من ظهر آدم ذريته مما ولوا التوفيق بينهما فذهب اكثر المفسرين
 الى ان المقابلة المذكورة في الآية من قبيل التمثيل وتخلوا في ارجاع الحديث

الحديث اليها وآلى هذا ذهب المصنف حيث قال في شرحه للمصباح معنى الآية ان الله
 اخذ من اصحاب بني آدم نسلا واشهدهم على انفسهم بان نصب لهم من الاولاد على رتبته
 ووحدايته وركب فيهم العقول والبصائر وجعلها تحيضة بين الحق والباطل
 نزل تكليمهم من العلم برؤية بنصب الدلائل لخلق الاستعداد فيهم وتمكينهم من معرفتها
 والاقرار بها منزلة الاشهاد والاعتراف غشيا ونشيا ونظيره قوله تعالى انما قلنا شيء
 اذا اردناه ان يقول لكن فيكون وقوله تعالى لها وللارض انسيا طوعا وكرها قالت
 ايتنا طائعين وقول الشاعر قالت له ربح القبا قر قار فان من البين الذي
 لا يشك فيه انه لا قول ولا خطاب ثم وانما هو تمثيل وتصوير للمعنى وظاهر الحديث لا يسا
 هذا المعنى ولا ظاهر الآية فانه سبحانه وتعالى تعارفا وان تكرر انه استخرج الذرية
 من صلب آدم دفعة واحدة لا على توليد بعضهم من بعض على مر الزمان لقول واذا
 اخذ ربك من ظهر آدم ذريته والتوفيق بينهما ان يقال المراد من بني آدم
 في الآية آدم واولاده وكان صارا سما للنوع كالانسان والبهائم والارواح
 بالاخراج توليد بعضهم من بعض على مر الزمان واقتصر في الحديث على ذكر آدم
 كالتقاء بذكر الاصل عن ذكر الفرع وقوله عليه الصلوة والسلام في الحديث
 مسح ظهر آدم بحيث ان يكون الماسح هو الملك الموكل على تصوير الاجنة و
 تخليقها وجمع موادها واستداليه تعالى لانه هو الامر به كما استند التوفيق
 اليه في قوله تعالى الله يتوفى النفس حين موتها والمتوفى لها هو الملك
 لقوله تعالى تتوفاهم الملائكة ويحيط ان يكون الماسح هو الله تعالى ويكون الماسح
 من باب التمثيل وقيل هو من المساحة بمعنى التقدير كانه قال فذرا في
 ظهره من الذرية انتهى كلام المصنف في ذلك الشرح وبما صرح به المصنف في ذلك
 الشرح من قوله بنصب الاولاد على رتبته ووحدايته ان دفع ما يقال ان آوار الذراري

ربوبيته لا ينافي في الشرك لان المشركين فأنكون ربوبيته تعالى ولئن سألتم
من خلقهم ليقولون الله ثم انهم استدلووا في وجوب حمل الآية على هذا المعنى
وصرفها عما يقتضيه ظاهر الحديث والتوفيق بينهما بهذا الوجه بقوله سبحانه ان يقولوا
يوم القيمة ان كنا عن هذا غافلين فقالوا ان كان هذا الاقرار عن اضطرار حيث كوشفوا
بحقيقة الام وشاهدوه عين اليقين فديم يوم القيمة ان يقولوا شهدنا يومئذ اننا
زال عنا علم الضرورة ووكفنا الى آرائنا كان منا من اصاب ووشمنا اخطا وكان
عن استدلال لكنهم عصمو عنه من الخطأ فلم ايضا ان يقولوا ايدنا يوم الاقرار بتوفيق
وعصمة وخصمتنا بهما من بعد ولو امدونا بهما ابر الكائنات شهدنا في كل حين كشهادتنا
في اليوم الاول فقديمتين ان الميثاق ما كتب الله فيهم من العقول واما من البصائر
لانها هي التي الباقية المانعة لهم عن قطع ما كنا عن هذا غافلين لان الله سبحانه جعل
هذا الاقرار والتفكير من معرفة ربوبيته ووحدانيتها تحب عليهم في الاقرار كما جعل بعث
الرسول تحب عليهم في الايمان بما اجزوا عنه من العيوب والاصل انه لو لم يأول الآية
بما ذكرنا ان لا يكونوا محجوبين يوم القيمة وقد يجاب باختيار كل من الشقين ووقع
مخذوره اما الاول فبان يقال اذا قالوا شهدنا يومئذ فلما زال علم الضرورة
ووكفنا الى آرائنا كان كذا ينادى ايها الكذابين متى وكلمتم الى آرائكم لم نرسل سنا
تسمى ليوظفكم عن نسبة الغفلة واما الثاني فبان يقال ان هذا مشرك الا انما فانه
اذا قيل لهم لم ننحكم العقول والبصائر فلم ان يقولوا اننا ذخرنا اللطف والتوفيق
فان منفعة لنا في العقل والبصيرة ورد ايضا ما ذكره في تأويل الحديث بان آخر
المنقول عن ائمة الحديث ينافي هذا التأويل وهو قوله عليه الصلوة والسلام ثم اعادهم
جميعا في صلبه فاهل القبور محجوسون حتى يخرج اهل الميثاق كلهم من اصلاب الرجال
وارحام النساء وايضا لا يحتمل هذا التأويل الحديث الصحيح الذي رواه ابن عباس

ابن عباس وهوان النبي صلى الله عليه وسلم قال اخذ الله الميثاق من ظهر آدم
بشعاع يعني وادى بالجيب عرفة فاخرج من صلبه كل فدية ذراعا فشرهم بين يديه كالذر
ثم كلمهم قبلا اي عينا ما قال الست بربكم قالوا بلى شهدنا الآية ولا يخفى ان ذلك
التأويل مما لا يحتمله هذا الحديث وما قالوا من ان هذه الاحاديث من جملة
الاحاد قلا يترك ظاهرها ككتاب مثلها فلم يرض به اصحاب الحديث ولهذا حملوا
المقابلة في الآية على حقيقتها وتحملوا في التوفيق بينهما فقالوا امع الحديث
انه اخرج الكل من ظهر آدم ابتداء بل المراد انه اخرج من ظهره ابتداء القلبية
وهكذا الى ما شاء الله على نحو ما يتوالد الابناء من الآباء الا انه نسب اخراج
الكل اليه لان بيته يخرجون من ظهره فالخرج من ظهرهم خرج من ظهره ولم يتعلق
غرض في الحديث بذكر الوسائط لكونه مسوقا لبيان حال الفريقين اجمالا
بخلاف الآية الكريمة فانها لما كانت مسوقة للاحتجاج على الكفرة وبيان ان
اعتدارهم في استناد الشرك الى بائهم فاسد اقتضى الحال ان نسب اخراج
كل واحد منهم الى ظهره من غير تعرض لاخراج الانساء القلبية لآدم من ظهره فان قيل
كيف يلزم الجحمة ولا احد يذكر ذلك الميثاق اجيب بان النسيان وعدم الحفظ لا يقطع
الاجتهاد بعراجار الجحمة الصادق به ومن الغرائب ما قيل ههنا اشكال وهو
انه اذا حمل الآية على المعنى الحقيقي كما ذهب اهل الحديث فافائدة السؤال والله
عالم بان الذرية عالمون بانه تعالى بهم وعلم الله تعالى انهم عالمون ثم اجاب عنه
بان الفائدة اعطاهم كمال القدرة لمن حضر من الملائكة او شهداء الملائكة واقول
واقى فائدة يطلب هذا القائل بعد ما قال تعالى كراهية ان يقولوا اننا كنا عن هذا
غافلين الآية ثم ان العلامة الشيرازي ذكر في التوفيق بينهما كلاما ارتصاه
القول وتلقوه بالقبول وتواصلت جواب النبي صلى الله عليه وسلم حين سئل

ليس

كازروني

عن الآية من قيل الاسلوب الحكيم على منوال قوله تعالى يسئلونك ماذا ينطقون
قل يا اتقتم من خير فقلوا الذين يسئلون عن بيان ما ينطقونه وايحيوا بيان المصنف
وضمن بيان ما ينطقونه فكذا همنا سئل من بيان الميثاق الخالي فاجيب تبين
الميثاق المقالي على الطيف وجهه وببانه ان الله تعالى له ميثاقان مع نبي آدم احدهما
يهتدى اليه العقول من نصب الادلة الباعثة على الاعتراف الخالي وبانها
المقالي الذي لا يهتدى اليه العقل بل يتوقف على توقيف واقف على احوال
العباد ومن الازل الى الابد كالانبياء عليهم الصلوة والسلام فاراد النبي
صلى الله عليه وسلم ان يعلم الامة ويجزيه عن نورا الميثاق الذي تهتدون
اليه بعقولكم ميثاقا اخر ازلت فقال ما قال من مسح ظهر آدم في الازل واخرج
الذرية ليعرف منه ان هذا النسل الذي يخرج في الازل من صلاب نبي آدم
هو الذر الذي اخرج في الازل من صلب آدم واخذ منه الميثاق المقالي الازل
كما اخذ منهم فيما الازل بالبتدريج حين اخرجوا الميثاق الخالي الازل في الازل
لابدان يراد بالازل في كلام العلامة ابتداء خلق آدم لا ما يراد في القدم
والازل من قدم الذر المخرج من ظهره في الازل بل قدم آدم ايضا ويلزم التدافع
ايضا بين قولنا الست بربكم قالوا بلى وبين الماثور المشهور وهو كان الله
ولم يكن شيء وقال استاذنا العلامة مولانا حنين الخاني اسكنه الله
تعالى المقام العالي في وضع هذا التدافع الخالي يكون هم الصور العلمية القديمة
التي هي ميثاق الاشياء وحقا يعرّفها ويميزها بالاعيان الثابتة وليست
تلك الصور موجودة في الخارج فلا يتعلو بها بحسب هذا الوجود جعل كل شيء
في ذاتها محتاجة الى ما يجعلها تلك الصور يكونها صادرة عنه تعالى بالفيض
الاقدي في شئونات واعتبارات الذات الاحدى وجوابهم بقولهم

معهم

بقولهم بل انما هو بان استعداداتهم الازلية لا بالالته التي هي بعد حقيقتها
في الخارج انتهى ومن هنا ينقح وجه آخر للتوفيق بين الآية والحديث هو ان
المراد بالذرية المستخرجة من ظهر آدم وبنيه هو الصور العلمية والاعيان الثابتة
وان المراد باستخراجها هو تحلي الذات الاحدى وظهوره فيها وان نسبة الخارج
الى ظهورهم باعتبار ان تلك الصور اذا وجدت في الاعيان كانت عندهم
وان هذه المقاوله حاله استعدادية ازلية لا اقلية لا اقلية لانه حادثة وهذا المراد
ما نقله المقابح السلمي عن بنان حيث قال او جدهم لديه في كون الازل ثم دعاهم
واجابوا اسرعا وعرفتم نفوسهم كما يكونوا في صورته الالتهية ثم اخرجهم مشيئة
خلقا واودعهم في صلب آدم فقال واذا خذ ربك من نبي آدم من ظهورهم ذريتهم
فاجزاهم تعا فاجزاهم وهم غير موجودين الا بوجوده لهم اذا كانوا واجدين بحق
في غير وجودهم لانفسهم وكان الحق باجمع في ذلك موجودا انتهى ثم ان ههنا
قصة غريبة وهي ان المعزلة قد حوت في صحة الحديث المروي بمقدمات عقلية
مبتنية على قوا عد فلسفية على ما هو دأبهم في امثال هذه المطالب ولهذا التقوا
بجائز الفلاسفة قالوا اولاً ان اخذ الميثاق لا يمكن الا من العاقل فوجب
ان يترك الانسان في هذا العالم ذلك الميثاق اذ لا يجوز للعقل ان لا ينشئ
مثل هذه الواقعة العظيمة نسياناً كلياً وجوابه ان العلم بالاحوال الماثورية
انما يخلق الله تعالى في ازان لا يخلصة وثانياً بان تلك الذرات الماخوذة
من ظهر آدم لابد ان يكون لكل واحد منها قدر من البنية حتى يحصل فيها العلم
والفهم مجموع تلك الذرات لا يحويهم عرضة الدنيا فيمتنع حصولها باسرها
في صلب آدم وجوابه انه مني على كون الحيوة مشروطة بالبنية المحصورة
كما هو مذهب الحكماء والمعزلة والبرهان قائم على بطلانه كما تقرر في الكلام

فيجوز ان يخلق الله تعالى الحيوة في جزء واحد من الاجزاء التي لا يتجزئ عن ان الحق
 هو ان الانسان عبارة عن النفس الناطقة فهو جوهر غير متجزئ ولا حال فيه ^{بالتالي}
 ان فائدة احد المشاق هي ان يكون حجة عليهم فلما لم يتذكروه لا يكون حجة ^{بالتالي}
 اتم ذكره وان لم يتذكره وقال الله تعالى فذكرهم بايام الله قال بعضهم اي ايام
 ميتة كيف وهذه الآية ايضا اعني قوله تعالى واذا خدرت يركب الآية تذكير
 للمذكور ولقد سيرنا القرآن للذكر فحصل من ذكر **سورة المؤمنين**
 قال القاضي في سورة المؤمنين في تفسير قوله تعالى وما كان معه
 من آله اذ اذهب كل آله بما خلق ولعل بعض على بعض الآية اي لو كان
 معه آله كما يقولون لذهب كل واحد منهم بما خلقه واستبد به وامتاز ملكه
 عن ملك الآخر ووقع بينهما التجارب والتغالب كما هو حال ملوك الدنيا
 فلم يكن بيده وحمده ملكوت كل شيء واللازم بالاطل بالاجماع والاستقراء
 وقيام البرهان على استناد جميع الكمالات الي واجب الوجود انتهى
 يريد ان الآية اشارة الى قياس استثنائي حذف مقدمه الاستثنائية
 ثم اخذ في جانب تالي الشرطية قوله فلم يكن بيده وحمده ملكوت كل شيء اشارة
 الى وجوب ارتباط الآية بما قبلها ودلالة على ان بطلان التمسك مما انفوخ فيه الحضم
 لا سبق من انه اذا قيل لهم من بيده ملكوت كل شيء سيقولون الله
 حيث يخصونه به تعالى اذا تقرر هذا فاعلم انه رد على القاضي بان الاجماع
 والاستقراء لا يناسب المقام واما البرهان فانما قام على وجوب انتفاء
 سلسله الموجودات الي واجب بالذات ولا يلزم منه ان لا يتعد
 الواجب ولا يكون في الوجود سلاسل ينتهي بعضها الي واجب وبعضها الي
 واجب آخر انتهى اقول وجه عدم مناسبة الاجماع والاستقراء المقام

سورة المؤمنين

اراد العلامة ابن كمال الوزير

المقام ان المطلوب برهاني يقيني وهما دليلان ظنيان لا يضيان القطع
 ثم اقول في الجواب ان المراد بالاجماع ليس هو احد الادلة بل اتفاق
 المحض على ما اشار اليه القاضي باختلاف المقدمات الاتفاقيه في جانب
 التالي كما بينت انما ويؤيده قوله بعبء بناء على توافقهم في انه المقدر
 بذلك على ان من الاجماع ما هو قطعي كما تقرر في الاصول وايضا استدلال
 على كونه مستلزما بالاجماع الانبياء ايضا واما الاستقراء فاذا كان تاما
 فيفيد اليقين كما صرحوا به هنا الاستقراء تام لان كل ملكين وقع بينهما
 التجارب والتغالب لا يكون بيد واحد منهما ملكوت المملكة كما علم من تتبع جميع
 ملوك الدنيا وانه اشار القاضي بقوله كما هو حال ملوك الدنيا واما قيام
 البرهان على الوجوب الذاتي لا على الوحدة تجوابه ينافي التعدد ويستلزم حجة
 حتى انهم استعانوا في اثبات وحدة تعالى بالوجوب الذاتي اما ان يقال
 لو وجد واجبان والوجوب نفس المهيبة تمايزا بالتيقن الداخلي هوية كل
 منهما فيلزم تركيب هوية كل منهما من المهيبة المشتركة للاسكان المناسقي للوجوب
 واما المتكلمون فقالوا لو تعدد الآله لم يوجد شيء من الكمالات المستلزما احد
 المحالين اما وقوع مضورين قادرين واما التخرج بلا مرجح لانها لا يستجمعا
 شرايط الالهية التي هي الوجوب الذاتي وياتيها من الكمالات يكون
 نسبة المقدورات اليها على السواء اذ مقتضى القدرته ذاتها ^{المصحة}
 للمقدورية هو الاسكان فيلزم وقوع المقدور المعين اما بهما او باحدهما و
 كلاهما محال فالوجوب الذاتي كونه ملك التوحيد يكون اليه بان الدال
 عليه بالذات والاعلى هذا ايضا بواسطة ولذا قال بعض المتأخرين من المفسرين
 بهت مع قيام البرهان على استناد جميع الكمالات الي واجب الوجود ^{بالذات}

ان وجود الوجود

اتى هو الوجوب والتعيين وهو مستلزم
الاحتياج المستلزم

العلامة ابو السعود رحمه الله

واحد

حيث ادرك الوحدة في مدلول البرهان وما يتجلى في الجواب من ان البرهان الرامية لطبيعة
يقينية ويبيد دفع ما ذكره الخصوم من مشركي العرب انصارى لانهم لا يدعون لانهم
الوجوب والتشعب بل يعترفون بوحدة الواجب القانع واستناد الجميع اليه
على ما دلت عليه الآيات السابقة فعلى تقدير تسليمه لا يدفع الايراد لان حاصل
الايراد ان برهان اثبات الواجب لا يدل على بطلان تالي شرطية هذا الدليل
على ما ادعاه القاضى وكون هذا الدليل الرامية لا يستلزم تلك الدلالة نعم
اعترف الخصم بوحدة دليل آخر على بطلان التالى على ما اشار اليه القاضى بقوله
بالاجماع على ما بينت فمثل ثم قال القاضى في تفسير قوله تعالى عالم الغيب والشهادة
انه دليل آخر على تقييد الشريك بناء على توافقه في انه المتصرف بذلك يعنى انه اشار
الى دليل آخر والآفة المقيدة الواحدة لا تكون دليلا لهذا الدليل قياسا مستمرنى
ببراه مطوية وتقريره ان الله تعالى عالم الغيب والشهادة ومن هو عالم الغيب
والشهادة متمتعان عن الشريك فانه تعالى متعال عن الشريك اما الصغرى فثابتة
الخصم وهو المراد بقوله بناء على توافقه واما الكبرى فلما اشار اليه صاحب الغشفت
وهوان عالم الغيب والشهادة لو تعدد لوجب ان يعلم كل واحد حقيقة الآخر
كعلم ذلك الآخر بنفسه وذلك محال بالضرورة ثم يكون علمه بالثقلات بما
لوجود المعلوم يتكون في صفة العلم مقتراد هو يوزن بالنقصان والامكان
انتهى وكان في تعريفه على التام حيث اكتفى ببيان الصغرى مع ان الكبرى
احوج منها اليه تأمل عن استبصار ٥٥٥ ٥٥٥ ٥٥٥
في آخر سورة الانعام قال القاضى والمعنى انه لا ينفع الايمان
ح نفسا غير مقيدة ايمانها او مقيدة ايمانها غير كاسية في ايمانها خيرا يرتد ان
التام هو تحقق الايمان السابق وكسب الجزئية والايمان الحادث في ذلك اليوم

في ذلك اليوم لغولاته هو الشارح بشرط تحققها ثم قال وهو دليل لمن اعتبر الآيات
المجود عن العمل وجد دلالة عليه هو ان مبنى هذا المعنى اعتبار دخول النفي على المنع
المعطوف عليه او لانه العطف على ذلك قيد اشتراط عدم المنع
باجد النفيين فيلزم ان يكون المنع مشروطا بهما جميعا ثم تصدى للجواب
عن هذا الاستدلال بوجه ثلثة اشار الى الاول بقوله وللمعبر تخصيص
الحكم بذلك اليوم والمراد بهذا الحكم عدم نفع الايمان المجرد اذ هو محل النزاع
بين الفريقين لا عدم نفع الايمان الحادث في ذلك اليوم اذ هو غير نافع
اصلا بالاتفاق فحصل هذا الجواب ان التلازم من الآية الكريمة عدم نفع
الايمان المجرد في ذلك اليوم لا عدم نفعه بعده ايضا والذي نقول به هو
انه ينفع في الخلاص عن الخلود في النار لانه العقاب في ذلك اليوم وشار
الى الثاني بقوله وحمل التزويد على اشتراط النفع باحد الامرين على معنى
لا ينفع نفسا حلت عنهما ايمانها ومبنى هذا المعنى على ان يعبر العطف او لا
ثم ورود النفي عليه فيفيد نفي احد الامرين المفيد لثبوتها جميعا لان انتفاء
احد الامرين اعم من ان يكون في ضمن انتفاء احدهما فقط او في ضمن انتفاء
مجموعهما ومع هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال اذا الاحتمال يقدح في استلزام
دون المنع ونحن من وراء المنع يكفينا ادنى الاحتمال فحصل هذا الجواب
انه لم لا يجوز ان يشترط النفع باحد الامرين حتى يلزم اشتراط عدم النفع بعدم
مجموع الامرين لاستلزام اشتراط شئ بشئ اشتراط نفيته بنفيته بناء على
نقد من ان عدم العلة على عدم المعلول الا ليراد ان صحة الصلوة لما كانت
مشروطة باحد الامرين من الوضوء واليتم كان عدم صحتهما وبطلان مشروطا بانتفاء
جميعا ولهذا اعتبرت صحتهما بالنسبة الى الطهارة وسر العورة كان جميعا

شرط الصحتها فشرط عدم صحتها ما يتقاه احدهما اي كان فان قلت هلا
 طول المسافة واعتبر شرط النفع باحد الامرين المستلزم لاشراط عدم النفع
 بينهما جميعا مع ان هذا اللازم هو المقصود ولم يقل وحمل الترديد على شرط عدم
 النفع بنفي احد الامرين قلت لدفع ان يؤم ان في الكلام تكرارا لان عدم
 الايمان السابق يستلزم عدم كسب الجزئية فيكون الترديد لغوا وتكرارا ووجه الدفع
 هو ان المقصود ليس محجوب ببيان عدم نفع الايمان بالحدث والاما حجب اليمين
 النفس بالبعدين لانه لا ينفع على كل ما لا يتفق بل المقصود الاصلى بيان ان النفع
 انما هو واحد الامرين من الايمان السابق والجزئية المتسبب بطريق منع الخلو وان ينظر
 الى المقصود يلزم الترديد واما وجود الايمان يكفي في النفع فلما منع لاشراط باحدهما
 قيد فحان مجرد الايمان انما ينفع في عدم الخلو واما كسب الجزئية فينفع وفي الخلو
 عن العقاب في رفع الدرجات ولكون هذه الخصوصية مقصودة اشترط النفع
 بكسب الجزئية في الايمان ايضا على وجه الترديد مع استلزام الايمان لان كسب الايمان
 لا يمكن ان يتحقق بدون الايمان واما الثالث بقوله والعطف على لم يكن
 ومبناه كون التسوية حاصلة في كسب الجزئية في الايمان بالحدث وعدم الايمان
 السابق في ان الايمان بالحدث يتماقرن لا ينفع فتأمل ٥٥٥٥

حال

قال الله عز وجل في سورة البقرة وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات
 ان لهم جنات قال صاحب الكشاف البشارة الاخبار بما يظهر سرور الجزئية
 قال العلماء اذا قال العبيد ايكلم بشرني بقدم فلان فهو سرور بجزئية فردى عشق اولم
 لانه هو الذي اظهر سروره بجزئية دون الباقي ولو قال كان بشرني اجزئي عشقوا
 جميعا لانهم جميعا اجزوه انتهى وقال الامام البيضاوي البشارة الجزئية السارفة

سورة البقرة

فانه يظهر اثر السرور في البشارة وكذلك قال الفقهاء البشارة هو الجزئية الاول
 حتى لو قال رجل العبيد من بشرني بقدم ولدي فهو سرور فاجزوه فردى عشق
 اولم ولو قال من اجزئي عشقوا جميعا انتهى ونفي سرور الكشاف ان قوله فردى
 اشارة الى انهم لو اجزوه معا عشقوا كلهم لانهم جميعا بشروه وتبعهم شرح
 واقول هذا لا يصح في توجيه كلام البيضاوي اما اوله لانه اخذ الاول في
 مفهوم البشارة فيما نقله عن الفقهاء وثانيا انه غير كلمة ايكلم في عبارة
 الكشاف الى كلمة من فخر بشر بمعنى من اجزوا ولا وقد تقررت الاصول ان الواو
 اما ان يتناول مجموع الافراد بان يكون متعلق الحكم بمجموع الاحاد لا كل واحد
 على الانفراد حيث يثبت الاحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالتوسط
 والقوم واما ان يتناول كل واحدا على سبيل الشمول او على سبيل الجزئية
 ومع التساؤل الشمولي ان يتعلق الحكم بكل واحد بمجموع جزئه او منفردا
 عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخل واحد استحق درهم ولو
 جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد درهم ومع التساؤل الجزئي
 ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد اخر مثل من دخل
 هذا الحصن او لاقه درهم فكل واحد دخله او لا منفردا استحق درهم ولو
 جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحقوا الا الواو اظن
 فمن بشر على تقدير كونه بمسح من اجزوا ولا على ما يقتضيه كون البشارة بمسح الجزئية
 الاول يكون من قبل من دخل الحصن او لاقوه اجزوه جميعا لم يعتق واحد
 منهم بخلاف ايكلم بشر فان عموم اتي بالصفة وقدمت ائمة الاصول بانها اذا
 قال اتي عبيد ضربك فوجه فرضوه جميعا عشقوا جميعا ٥٥٥٥
 في سورة البقرة قوله تعالى فويل للذين كفروا من سوء ما هم صنعوا وكان

لغاضي

ومن ثم ذكر السيد الخراساني في حاشية قوله ان الواجب مراعاة الهبة دون العين
اقول هذه الدلالة انما تدور وجودا وعدمها على ذكر لفظ الشرط وعدمه لا
لفظ المجرى الحرام فانما تكشف كمال

٥٥٥

في سورة البقرة

عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز عن امي ما وسوست به صدورنا ما لم
او نتكلم استصعب التوفيق بينه وبين قوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او
بحاسنكم به الله فقال بعض العلماء الامور التي تخطر بالبال لكن يكرها الله ان
ولا يمكن اذالها عن النفس لا يواخذ بها لانها مجرد عن التكليف بما لا يطاق ولا
يحمل على هذا واما الخواطر التي يوطن الانسان نفسه عليها ويعزم على ادخالها
في الوجود فقد يواخذ بها لقوله تعالى ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم وهو المراد
من الآية وقال بعضهم ان معنى الآية ان تدخلوا تلك الاعمال في الوجود
ظاهرا او خفيا كما سبكم به الله وقال بعضهم الآية منسوخة بقوله تعالى لا يحلف
نفس الا وسعها ويرد علي ان الشرح يفتقر بالاشياء ولا يجزئ في الجزاء وقول
وبالله التوفيق المراد بما في انفسكم ما حصل فيها حصولا اصليا بحيث يوجب
اتصافها بالملكات الردية والاخلاق الذميمة كالحقد والكبر والعجب
واكفران مني الذي يجاسب به واما تصور المعاصي والاخلاق الذميمة وهو المراد
بما وسوست به الصدور وهو لعدم اجابها تصاف النفس بها لا يعاقب
عليها ما لم يوجد في الايمان واليها الاشارة بقوله عليه الصلوة والسلام ما لم تتعمل
او تتكلم تمنع الحديث الشريف ان الله تعالى يعاقب امي على تصور المعصية
وانما يعاقبها على عملها فان قلت اذا وصل التصور الى حد التعميم والغرم يواخذ
بقوله تعالى ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم قلت المواخذة بالحقيقة على التعميم

فان قلت ليس التحقيق ان العلم متحد مع
المعلوم فاما واقع الاشياء انما توجد في الذهن
بانفسها لا بصورها واشباحها قلت نعم
كثرتها بوجود ظلي غير مرتب على انارها التي
من جملتها تصاف المحل بها فلا يلزم تصور
المعصاة تصاف النفس بها وان كانت
صورها العلمية عينها وقد حقق هذا في محله
سبحه الله

على تصميم العزم على ارتكاب المعصية في الايمان وهو ايضا من الكيفيات النفسانية
وهذا التوفيق مما تفردت به ٥٥٥ في سورة الفتح
ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار قال
القاضي البيضاوي فصل الوعد واجمل الوعيد مباني في الوعد لسبق
رحمة ثم جبر ذلك بالتكريم على سبيل التعميم فقال ولمن تول بعدة عبد الله
اذ التزم به هنا النفع من التزعم قيل عليه لا يذنب عليك ان الوعيد
المحل السابق وهو قوله تعالى بعدتكم عدا باليهما هو قرين الوعد المحل السابق
وهو قوله يؤتكم الله اجرا حسنا والوعيد العام الآتي وهو قوله تعالى ومن تول
بعده عدا باليهما هو قرين الوعد العام المذكور بقوله تعالى ومن يطع الله ورسوله
الآية فكما ان في الوعيد المحل تكريرا وعموما كذلك في الوعد المفصل تكريرا وعموما ليس
في جانب الوعيد ما يكون جابرا لنقصان الوعيد الناشئ من الاجمال انتهى اقول
فسر والتكرير بذكر الشيء مرتين وبعضهم فسره بذكر الشيء مرة بعد اخرى فهو على الابد
مجموع التكرير وعلى الثاني الذكر الاخر واما ما كان لا يكون التفصيل بالاجمال
تكريرا له لانه بيان وتوضيح بالتبعية الى الاجمال لا ذكر له ثانيا فان تفصيل بالتبعية الى
الاجمال افادة والتكرير عادة ففي الوعد تفصيل والتكرير في الوعيد ولا تفصيل
في غير نقصان الناشئ من اجاله بتكريره المفقود في جانب الوعد وقيل من ان هذا
القائل غفل عن كنية تقييد العلامة البيضاوي قوله بالتكرير بقوله على سبيل التعميم
اذ مراده ان التكرير اذا كان بطريق التعميم في الوعيد مقابلا للتفصيل في الوعد
فيحصل الخبر فيردي عليه ان التعميم موجود في جانب الوعد ايضا فان من يطع الله الآية
في جانب الوعد في مقابلة ومن يتول في جانب الوعيد في مقابلة وان قيل
التكرير بالتعميم في حصول الخبر كونه اذ دخل في التزم الذي هو اذ وقع بالمقام كما

تكرير

انزل كمال الفخر

كما اشار اليه اذ الترتيب هنا النفع من التعريب واما قيل من انه لا يتم في جانب الو
لان دخول الجنة مخصوص بالآخرة واما العذاب الاليم فيتناول عذابي الدنيا والآخرة
ففيه ان المراد تعميم من اوعدهوا بكلمة من الموصولة في قوله ومن ثم عمل ^{الآن} تخصيصهم في
صدر الآية بالي طين حيث قيل وان تتولو او يعذبكم الله ومثل هذا موجود في جانب الوعد
ايضا حيث اذ بالي طين فيقول وان تطيعوا يؤتكم الله الآية وعم ثانيا وقيل ومن يطع الله
كايضا من كان يدخل الآية فلتأخرق بينهما في فالحق ما قدمناه قائل

بقوله

خص

وانصف ٥٥٥٥ في سورة الكهف

قوله يعني القرآن يريد ان اللام للعهد والمعهود هو القرآن لكونه في حكم المذكور
بناء على انه لا ينساق اليه من الآله كانه كماله هو الكتاب ثم انه ان يجمع
القرآن فهو تغليب الموجود على المرفق وان اريد به جميع المنزل حيث انظر لظاهر
لكن قوله قيدا على بعض التوجيهات لا يلائم **قوله** رتب استحقاق الحمد على ازاله
المرتبة بحسب الظاهر ثبوت الحمد فاما ان يصار الى ان الآام فيه للاستحقاق على
ما صرح به ابن هشام او يقال ان استحقاق الحمد معتبر في مفهوم لفظة الجلالة على ما
صرح به في المطول وغيره فان كل ما اخذ في مفهوم الجلالة استحقاق الحمد المذكور
استحقاق الحمد قلت هما متلازمان على استناد من الكشاف وحواشيهم لما كان
ترتيب الحكم وتعليله بالموصوف بالمتشوق وما في حكمه من الموصول مع صلته في قوة
ترتيبه بالمتشوق في افادة علية الاخذ فالرتب استحقاق الحمد على الاثرال و
الاول فالمرتبة عليه هو اسم الذات الموصوف بالموصول المذكور **قوله** يترتبها
على انه اعظم نعماء فان قلت ترتب الحمد عليه انما يدل على كونه فعلا جميلا
اختياريا نعمة او غيرا على ما صرحوا به في حقيقته الحمد عليه فلا يدل على كونه نعمة
فضلا عن ان يكون اعظم نعماء كيف ولو دل ترتب الحمد على شيء على كونه اعظم نعماء

اعظم نعماء لكان كل ما رتب عليه الحمد في غير هذا الموضع في الانعام وسيا والفاطر
اعظم نعماء هو مستلزم كون كل منها اعظم من الآخر قيل لم تفضل المفضل
وتفضل الشيء على نفسه وهو محال قلت كل فعل جميل اختياريا لا تعالى فهو نعمة
ومفارقة الحمد للشكر في الوصف بالعلم والتشجاعة على ما صرحوا به انما هو في حمد غيره
تعالى كما لا يخفى واما كونه اعظم نعماء فمعناه انه متصف في نفسه بالعلم الزاخر
من بين النعماء لا بالقياس الى غيره من النعماء او مطلقا ووجه افضل التفضل
بهذا المعنى مما صرح به السكاكي في قسم الصرف من المفصاح فكل ما رتب عليه الحمد
في القرآن اعظم بهذا المعنى من غير لزوم المحذور المذكور اذ لم يعتبر مقبلا
الى الغير وهذا ينبغي ايضا ما قيل ان رسال محمد صلى الله عليه وسلم وخلق
الاهداء في العبد ايضا كذلك فوجب ان يحل على انه من اعظم نعماء على انهم
حققوا ان الزيادة المعبرة في نحل التفضل هو الزيادة بوجه ما لان
جميع الوجوه يجوز ان يكون نعم يكون كل منها اعظم من وجه من الآخر **قوله**
انما في كمال لعباد وهو نزل الارواح البشرية من حضن السموات الى اوج
الملكوت بسبب ما يفيد من المعارف والآلهية واما ما يتنظم صلاح المعاش
فالمراد به الاحكام الشرعية العملية وباجملة هو الهادي الى الكمال الممكن في
جانب العلم والعمل **قوله** باختلال في اللفظ وهو ان يكون اللفظ متصلا
على اسباب اخلال الفصاحة من الغرابة والمخالفة للقياس والتنافر
وضعف التاليف والتعقيد وغيره **قوله** وهو في المعنى كالعوج في الاعيان
اي المكسور يستعمل في الامور المعنوية والمفتوح في الامور العينية واما قوله
تعالى لا ترى فيها عوجا ولا امماتة قيل هو للدلالة على انتفاء ما لا يدرك
من العوج بجانسه البصر بل غايه يوقف عليه بالبصيرة بواسطة استعمال المقاش

الهندسية وما كان ذلك مما لا يشعر بالمشاء الظاهرة عند من قيل ما في
 المعنى وأقول يردّه قوله تعالى لا ترى فانه ظاهر في ان المستغنى منه ما يرد
 بحاشية البصر الا ان يراد به الادراك لا ضرورة في حمله عليه وان حمله القاضى
 وغيره عليه تأمل **قوله** مستقيما معذرا الى قوله او على الكتب السابقة
 ثلث معان ذكرها في تفسير فيما يكون ابيات الاستقامة بعدنى العوج **تأسياسا**
 ولم يرض بما ذكره صاحب الكشاف من كونه تأكيداً حيث قال فائدة الجمع التوكيد
 قريب مستقيم مشهور له بالاستقامة لا يخلو عن ادنى عوج عند السبر والتفحص لا
 يرد عليه انه انما يصح اذا ذكر النقي عقيب الاثبات وسهنا العطف منعكسية
قوله لا افراط فيه ولا تفريط حيث احل فيه الطيبات وحرم الخبائث ووضع
 الاصر والاعمال التي كانت في الاديان السابقة **قوله** او فيما بمصاح العباد
 عطف بحسب المعنى على قوله مستقيما وقوله او على الكتب عطف على قوله بمصاح
 العباد وحصل الكلام ان القيم بمجمع المستقيم المعدل او بمجمع العايم بامر الشئ
 وذلك الشئ اما مصاح العباد او الكتب السابقة **قوله** او فيما بمصاح العباد
 الاحوال الصالحة لم في المعاش والمعاد ومع كونه فيما لها بيانها على اكل
 وجه واتم تفصيل ومع كونه فيما للكتب السابقة كونه مصدقاً لها ومبيناً
 عليها وتلاشارة الى هذا عدل عن الباء الى كلمة على في قوله او على الكتب
 لا في ذلك باعتبار تضمين معنى الميمين ٢٥٥٥
الكهف
تعلقات متعلقة على بعض الحواشي على البضاوى في سورة
قوله ادخل منها محامل **قوله** انت تعلم ان المطلب احتجاً على البرهان في قنوت
 المحامل انما يقص في حقه الاستدلال على المطالب البرهانية مع ان الادل
 في الحقيقة هو ما زعموا من ان العرب اذا عدوا **قوله** اذا العدة في اثبات

في اثبات المطالب اللغوية هو النقل عن اهل اللسان **قوله** ادريكم ان يحل
 في قد عرفت ان هذا لا يقص في تجويز كونها واو الثمانية لانها ايضا من المحامل
 الصيغية ووظيفة المفسر من حيث انه مفسر تجويز ان يكون مراد الله عز وجل من كلامه
 كذا مما يكون من المحامل اللغوية ما لم يتم برهان على خلافه الا ان بعض المحامل
 تكون في نظر بعض المفسرين ارجح فينقصر عليه والقصر ليس مراد **قوله**
قوله فالتحقيق ان واو الثمانية لا حقيقة لها اذا صح ما زعموا ان العرب
 اذا بلغوا في مراتب العد الى الثامن زادوا الواو وكان لهذه الواو
 تحقق في اللغة **قوله** لكن ما قاله من ما أكد التصون في غير مستم **قوله** اى تاكيد التصون
 فوق الاتحاد بين الشئين ذاتا وحكما وليس مراد عبادان قرية **قوله** في غير مستم
 ايضا لان **قوله** الظاهر ان مراد صاحب الفراد ان الواو ابنا كانت كقولها
 في الاصل للعطف فينبى عن الاثنية والمغايرة وبهية التركيب التوصيفى و
 لا كما والدانى فكيف تصور ان يستفاد من احدهما معنى الآخر ويؤيد هذا انهم
 علقوا عدم جواز قيام المخبر مع مقام الفاعل بانه بدون لا يكون مفعولا معه
 لا يصح قيامه مقام الفاعل لان الواو اصلها العطف وهى دليل الانفصال
 والفاعل كمرء الفاعل **قوله** فاذا كان المراد منها الوصل فيفيد أكد الاتحاد
 الماهل **قوله** الوصل الواو ومقابل الفصل والانقطاع لا يجمع الا
 حتى يفيد حوله على الصفة اتحادا على الحاء فيؤكد الاتحاد الى صل بينهما **قوله**
 اما عن الاول الى قوله غير مستم **قوله** انت خير بان مع كون الواو لفضل الواو
 من الثاني انها تدل على انها امران متغايران متفاضلان حتى لا يلزم تحلل
 العاطف بين الشئ ونفسه ولا ياتي كونها جامعة بينهما بل يصح **قوله** فاذا
 توسطت بين الشئين المجمعين **قوله** لا حفاء في انها لا تتوسط بين شئين

يتصفان بالاجتماع قبل توسط حتى تفيد توكيد الاجتماع بل اتصافهما بالاجتماع
 انما هو بعد توسطها **قول** وليس كذلك بل لا فرق بينهما الا في الاعتبار **اقول**
 المراد بالصفة ههنا الصفة النحوية لا المعنوية ولا شك ان الحال والصفة النحوية
 متباينان تباين كلياً لا خفياً كما في الحقيقة والتوازم اما الاول فلان النعت
 تابع يدل على معنى في متبوعه ولا مطلقه والحال يبين هئية الفاعل من حيث انه
 فاعل او للفعل من حيث انه مفعول واما الثاني فلان الحال قيد لعامله وتسم
 من المنصوبات والنعت معرب باء اب سابعة من جهة واحدة فتشأن
 ما بينهما بحيث لا يراى ناراها فلا شئ من الحال لصفة ولا شئ من الصفة بحال
 على ما هو مرجح المبانيه الكلية بين الشبان من صفق السالين الكليتين من الحاشي
 كما تقر في حمله وما ذكر من التوير فلا يدل على ما ذكر لانها اذا تقدمت اشتملت
 عنها معنى الوصفية وانصبت حالا لا يبرازها اولنا زيد المنطلق تعين المنطلق
 للجزية فاذا تقدم قيل المنطلق زيد تعين للبتية وهذا لا يدل على ان لا فرق
 بين المبتداء والجزء لان الاعتبار **قول** للبتية على ان معنى الحال الصفة لا يفرق
 كما عرفت انها بغير فرق انى افرق **قول** في الهامش واذ صح
 فليصح ذلك اذ لا فرق بينهما بل بينهما فرقان لوجود ما يصلح ان يكون ذاك
 في قولنا جاءني رجل مع آخر وهو رجل لكونه فاعلا بخلاف قولنا ان رجلا
 راى سيدا سعيدا ذاك على هذا التركيب ولا مفعول حتى يقع ذاك الحال
قول فالحل على الوصف اولى وهذا معارض بما تقر من ان مرجع النعت
 والاشياء في الكلام المقيد والقيد فلا يكون المقصود بالافادة كونهم ثلثة
 مثلا بل ثلثة موصوفة يكون رابعهم كلهم **قول** انه مجاز عن بطرير اطلاق
 اسم الجزء على الكل بل بطرير اسم الجزئي على الكل الصادق عليه وليس

اطلاق

اذ ليس المقصود ايقاع الفعل في مجموع اجزا المستقبل بل المقصود ايقاعه
 فيما يصدق عليه مستقبل فيصدق على كل يوم من الايام المستقبل فيدخل فيه
 الغد وخولا قطعتا برهانيا لا تقر في حمله ان العلم اليقيني بالجزئيات انما
 هو من قبيل الكليات واما ما اراد بقوله وخولا اوليا **قول** فظهر ما في كلام
 من قال ان في كلام البيضاوي فيما يستقبل اشارة الى ان ليس المراد
 الغد بعينه بل المستقبل من التسامح **اقول** ان الدلالة من الارادة ان
 كما ان يراد والغد بعينه ويكون شموله ما عداه باعتبار دلالة النص او يراد
 المستقبل مطلقا فيدخل على الغد بخصوصه بطرير الدخول الاولى واما ارادتها
 فكلام البيضاوي عن قوله فيما يستقبل لا شك انه اشارة الى المراد
 فظهر انه لا تسامح في كلام ذلك القائل وانه وقوع واجاد ٥٥٥٥

في سورة الفتح
قال الله عز وجل في سورة الفتح **ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك**
وما تأخر الآية **يجعل** صاحب الكشاف الفتح علة للغفران والسماوي
 جعل الغفران علة للفتح فلما بدله في الحاشية من وجه وبسببه يتوقف على
 تهيئته مقدمة وهي ان ما يترتب على فعل الفاعل المتأخر ان كان ترتيبه عليه
 بطرير الاتقان والافضاء من غير ان يكون هناك اقتضاء وسببية تسمى اللام
 الدارحة عليه لام الصيرورة والعاقبة وان كان هناك سببية واقتضاء في
 نفس الامر من غير ان يكون حاملا للفعل عليه وباعثا له يسمى ذلك اللام لام التعليل
 ويدخل كل منهما على ما يترتب على افعالها بالالاتقان كما في قوله وكذلك فتشأ
 بعضهم ببعض ليقولوا أهؤلاء من الله عليهم من بيننا حيث قال البيضاوي
 في تفسير هذه الآية ان اللام للعاقبة او للتعليل باعتبار تضمين معنى الجزئيات

انتهى وان كان مع ذلك حاملا عليه وما عشا لاقامه على ذلك الفعل تسمى لام الغرض
 ولام العلة الغائية ولا يجوز دخوله على ما يرتب على افعالها خلافا للمعنى على
 بين في عمله اذا تم هذا فنقول الفتح الظفر بالبلدة عنوة او على جرب وبغير
 حرب وتضمن الجهاد مع الاعداء فان لم يعتبر التضمين لم يصح بظاهرة جعل هذه اللام
 واحدا كما ذكرنا الفتح والظفر بالبلدة لا يفتى الى غير ان الترتيب لا يقتضيه
 في نفس الامر فضلا عن ان يكون العفران ابغثا لعل عليه فصاحب الكشاف
 جعل اللام اول الغرض على ما هو مذهب وجعل العلية والغرضية لم يورع ما عد من
 الامور الاربعة واما المغفرة واما النعمة وهما القراءات المسبقة والنظر العزيز
 قال كانه قبل سترنا لك فتح مكة ونضناك على عدوك لتجمع لك بين عز الدين
 واغراض العاجل والاجل وجوز ثانيا كون اللام للتعليل باعتبار تضمين الفتح
 مع الجهاد والمحقق البضاوي لم يلتفت الى الاول لا بناء على هذا بل على ان
 فخرم بالثاني واشار الى ان السببية باعتبار تضمين معنى الجهاد حيث قال
 علة للفتح من حيث انه مسبب عن الجهاد ولم يقتصر على تضمين معنى الجهاد بل ضم
 اليه تضمين معنى التسعي في اداء كل ما الله وكيمل النفوس الناقصة وتخلص
 الضعفاء عن الظلمة بظهور سببية الفتح كقول احد من الامور الاربعة المنعقدة
 واما ذكره ان من قال ان المص قصد الرد على الزمخشري حيث جعل فتح مكة
 للمغفرة ثم اعرض عليه بان فيه بحث اما اول فلان التعليل الذي ذكره
 المص لا يفيد الا علية الفتح للمغفرة كما قاله واما ثانيا فلان افعال الله تعالى
 لا تعلل بانغرض على مذهب اهل الحق بل هي للصيرورة والعاقبة او التشبيه
 مدخولها بالعلة الغائية في ترتيبه على متعلقها فكان تعبير الزمخشري اوفق من
 الحق واما ثانيا فلان العلة الغائية لها جثمان علية ومعلولية على ما تقر

على ما تقر فلا روم على من نظر الى جهة المعلوليات لظهور صحة انتهى كلامه فقد بعد
 عن المرام ولم يتفطن بما هو مقصود الشيخين في هذا المقام كما عرفت مما ذكر
 ان لا رد على الزمخشري بل اختار المص احد توجيهيه واعرض عن الآخر لا بناء
 على مذهب وعرفت ايضا انه اذا لم يكن اللام على حقيقة بالابتين كونها
 للتصير ورة والعاقبة بل تحمل على التعليل ان امكن كما صرح به المص في
 نحا يقولوا اموات من الله عليهم من بيتا من ان اللام للعاقبة
 او للتعليل باعتبار تضمين كما نقلناه انما واد لم يكن مقصود المص
 الرد على الزمخشري على ما ذكر لم يكن فيه لوما عليه في نظره الى جهة المعلولية ثم ان
 اوفيقه بتعريف الزمخشري للمذهب الحق بناء على الظاهر والاقوال في الحقيقة
 اوفق لمذهب لانه يفيد ان صدور الفتح عنه تعالى انما هو لاجل ما ذكر من اجماع
 الامور كما اشار بقوله فكانه قال سترنا لك الفتح لتجمع لك في بخلاف التعريف
 الثاني الذي اخاره لمص فانه يفيد ان الفتح باعتبار ما تضمنه من الجهاد
 مسبب عن نفس الامر ومقتض له من غير ان تكون الامور باعشاله وحاطا عليه
 على ما اشار اليه بقوله من حيث انه مسبب عن الجهاد ووشان ما بينهما من استصحاب

في سورة سبأ

ونقل عن بعضهم اجواز استدلالا بقوله تعالى وما ارسلناك الا كاتبا
 للناس اقواك ههنا قصة نقلها العلامة تقي الدين في شرح منغني
 اللبیب عن القاضي ابوسعید العصبانی وایاها قال جمعت بمراش
 مع يهودی يشتغل بالعلوم فقالوا ليكم على عموم رسالة نبيكم قلت
 قال عليه الصلوة والسلام بعثت الى الاحمر والاسود فقال هذا جزا احد
 فلا يفيد الا انظر في المسئلة القطع فقلت قوله تعالى وما ارسلناك

والمطلوب

الآكافه للناس فقال هذا لا يكون حجة الا على من يقول بصحة تقديم الحلال
 على صاحبها الجور والظلم وانا لا اقول بصحة قلت دليل عموم رساله عليه
 الصلوة والسلام في غاية الظهور لكن من لم يجعل الله له نورا فجعله من نور
 من ذلك كبرياءه الى القياصرة والاكاسرة وملوك الحبشة يدعونهم الى الام
 واجماع الامة المعصومة على ذلك اقول للملوك المطرودان وهو
 ان كبرياءه الى الملوك ايضا من قبل خبر الاحاد وان يمنع قطعية ذلك
 ذلك الاجماع والظني لا يفيد وانا اقول الدليل على عموم رساله
 عليه الصلوة والسلام قوله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا
 فانه نفي فيه فلو اخرج به لبهت الذي كفر على ان ما ادعاه اللعين من المحصر
 في قوله لا يكون هذا حجة الا على من يقول بصحة تقديم الحلال على صاحبها الجور والظلم
 لانها اذا جعلت مصدرا لحد او طائفة كان كذا سلبية اذاج، لم الاجتاج،
 لوضوح الامر كالترج، تم ٥٥٥





