

حاشية الشهاب

المسماة

عناية القاضي وكفاية الراضي

للْقَاضِي شَهَابِ الدِّينِ أَحْمَدَ بنِ مُحَمَّدَ بنِ عُمَرَ الخَفَاجِي

المتوفى سنة ١٠٦٩ هـ

على

تفسير البضاوي

الإمام أبي سعيد ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد

المتوفى ٦٩١ هـ

ضبطه وفتح آياته وأعادته

الشيخ عبدالرزاق المهدي

الجزء الأول

المحتوى:

من أول سورة الفاتحة - إلى آخر الآية (٢٠) من سورة البقرة

منشورات

محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة

جميع حقوق الملكية الادبية والفنية محفوظة لحداو الكتب
العلمية بيروت - لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة
أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو جزءاً أو تسجيله على أشرطة
كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على أسطوانات
ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

Copyright ©
All rights reserved

Exclusive rights by DAR al-KOTOB al-ILMIYAH Beirut - Lebanon. No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

الطبعة الأولى
١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحري، بناية ملكارت
تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١١٣٣ (٩٦١ ١)
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH
Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohatory st., Melkart bldg., 1st Floore.
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يا مفيض البركات ومنزل الآيات البيّنات، افتح عيون بصائرنا لمشاهدة أنوارك، وارزقنا من موائد كرمك ذوق حلاوة أسرارك، ووقفنا لشكر آلائك، والتوفيق له من جملة نعمائك، واجعلنا ممن تمسك بعرا اليقين، واعتصم بحبلك المتين، من كتابك الكريم المنزل نجوماً مشرقة بنور الهدى، ورجوماً لشياطين الغواية المسترقة لسمع التحدي في ظلمات الردي، فقطع علاقتهم عن طريق الحقيقة، فلم يهتدوا إلى المجاز، حتى تصفى أسماعهم إلى هينمة^(١) الإعجاز، فظل كل شاعر في واد يهيم لا يجد شعوراً، وكل خطيب لسن يرى أسجاعه هباءً منثوراً، إلا من لمعت له أنوار ذاته، من خلف سرادقات صفاته، قد حلّ عكاظ الحقائق، وفاز بمتاع أسرار الدقائق، بالوساطة المحمدية لا زالت الملائكة تهدي منا إليه كل حين أنفس صلاة وسلام وتحية، فإنه جزاه الله عنا خيراً لجزاء ختمت به الأديان، وفتحت به أبواب الرحمة وقصور الجنان، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه عرانيين الكرم ومصايح الدجى والظلم، حماة بيضة الهدى، وكماة^(٢) حومة الوغي، ما لمعت بروق البراهين، من مطالع اليقين.

(هذا) وإن الله تعالى لما خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور، خط على مهارق البسيطة آيات توحيده معربة بالنبات منقوطة بالزهور.

والأرض طرس والرياض سطوره والزهر شكل بينها وحروف

وجعل أديم الخضراء المحيط بالستور لأوراقها جلد مذهباً بالشموس والبدور، بعدما خاط دفاتر الرياض ببابر الطلّ وخيوط الوسميّ الفياض، ثم نشر صحفها على كراسي الروابي، بأيدي الصبا والقبول حتى درستها بمكتب الهيولي أطفال الطبائع والعقول، فردّدها خريز الماء الجاري، وخطبت بسجعها على منابر القصب فصحاء القماري، فأذان الزهور لها مصغية، ورؤوس الجبال مطرقة، وعيون سيارة الزهر لها حائرة باهتة محدقة، فلم تهتد لها قلوب ميتة ظلت أجسامها لها قبوراً: ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليماً خفياً﴾ [سورة الإسراء، الآية: ٤٤] فسبحان ما أوضح دلائل توحيده، وما أفصح السنة

(١) الهينمة: الصوت الخفي - والهيئوم: كلام لا يفهم.

(٢) الكميّ: الشجاع أو لابس السلاح.

الكائنات الناطقة بتمجيده، كما أبداه ترجمة الحضرة القدسية، دوحه جرثومة المجد الأبطحية، من قرع هامة العز والشرف، وشنف مسامع الدهر بدر لا تعرف آذان الصدف، من كتاب تدفقت مياه البلاغة من حياضه، وتفجرت ينابيع الإعجاز خلال رياضه، فشرقت بها المصانع حسداً، وغصت بعريض العجز كمدأ.

كما قال الوليد وقد أصاخ له:

«والله إن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة وإن أسفله لمغدق وإن أعلاه لمثمر وما هذا بقول

بشر».

والفضل ما شهدت به الأعداء، فكل من ينعم النظر فيه ويمعنه يقول هذا طراز ما أحسنه، وهم ما هم في الجلال والجدال، وفتح أكماء الأفواه عن أنوار المقال من كل من ساجل الدهر حتى ملّ ساجلته، وصبر حتى وجد صبره من الفرج ضالته، وكانت مناهل تفسيره ترددها سابلة الأفهام، والمورد العذب كثير الزحام، وتفسير البيضاوي له من بينها اليد البيضاء لاقتناصه رواتع الأصلين وبدائع الشريعة الغراء، وقد تقدّم رتبة وإن جاز منه أخيراً، فلسان حاله يتلو ﴿ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً﴾ [سورة الفرقان، الآية: ٣٣] وإن أمعنت في تأويله نظراً ليس حسيراً ولا كليلاً، فهو خير وأحسن تأويلاً.

أتيت بها يبدأ بيضاء حتى كأنك في الذي أبدعت موسى

وقد أحييت موتى الفضل فيها كما قد كان يحيى الميت عيسى

له فيه وفور حظ وسلاسة لفظ كما قال البحرني:

قد ركب اللفظ القريب فأدرك من به غاية المرام البعيد

بل لفظه قريب لكنه أمنع من معشوق له رقيب، وشاؤه بعيد، ولكن ليس لنفس الفكر وراءه تصعيد فيه أنضر روض طابت ثماره، وتفتحت بيد النسيم أنواره، سقاه من صيب^(١) البلاغة هتونه^(٢)، حتى تشعبت فروعه وتهدّلت غصونه، نجوه بصوب الوحي مغدق، ودوحه في ربيع المعاني مثمر مورق وكنت ممن اجتنى باكورة أبقاره، وتمشت في حدائقه أحداق أبقاره، وقد كثرت حواشيه، ونمّ على ضمائر أسراره وأشبهه، وتبرّج القليب بعذب ماؤه، ويأنفاق المال يزكو نماؤه، وبصقل الفرند يبدو جوهره وعنقه، ويزيد في عطر المسك الذكيّ سحقه، راقته محاسنه فالعيون والأذان تهواها، فلو مني الحسن أمانتي ما تعدّتها.

إذا امتحنت محاسنه أنته غرائب جمّة من كل باب

(١) الضباب: الخالص - والخيار من الشيء.

(٢) هنتت السماء: انصبّب، أو هو فوق الهطل، أو الضعيف الدائم، أو مطر ساعة، ثم يفتر ثم يعود اه قاموس.

﴿سُرِّ أَللَّهُ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾

الحمد لله الذي نزل الفرقان على عبده، ليكون للعالمين نذيراً فتحدّى بأقصر سورة

وكيف تشبث يد المحجن بأهداب سحره، أو يصل غائص النظر إلى قرار فكره، والتفاسير جداول تنصبّ في لجة بحره ولكني رأيت البغاث ربما تفكّمت بأعذب الثمار، ووردت قبل الضواري غير الأنهار فحداني ذلك إلى موارده ومصادره، وحثني على الغوص على فرائد جواهره، وأن أكتب عليه حواشي تكون سياجاً لثماره، ومقدمات لنتائج أفكاره، التي تحير فيها البيان، ونادت الفضل للمتقدّم في كل زمان، ولما ثقت دررها من الأقلام المثاقب، وكان فكر الشهاب لها هو الثاقب.

ولاح نور من سنا أفقها لا يدّعيه البدر والشمس

نظمتها في سلك التحرير عقوداً، واجتهدت في أن أقلد بها جيد هذا العصر العاطل تقليداً، فجاءت مواردها صافية من الكدر، ورياضها محروسة بعين القضاء والقدر، لا زالت وجوهها ناضرة، وعيون معانيها إلى ربها ناظرة، ما انجلى صدأ القلوب والأفهام بتدبير ما في الذكر الحكيم من الأحكام فرحم الله من استصبح من نور القرآن، واستضاء بقبس البيان، وجعل ذلك مطية إلى سبل الجنان.

أخلق بذئ الصبر أن يحظى بحاجته ومد من القصر للأبواب أن يلجأ

ولما وقفت دهم الأقلام على ساحل التمام، سميتها «عناية القاضي وكفاية الراضي»، وها أنا أقول مستعظياً بكف الضراعة القبول.

(مصنف هذا الكتاب) أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد بن علي أبو الخير القاضي ناصر الدين البيضاوي نسبة إلى البيضاء قرية من أعمال شيراز كان إماماً في فقه الشافعي رحمه الله تعالى والتفسير والأصليين والعربية، والمنطق نظاراً زاهداً متعبداً، ومن مصنفاته هذا التفسير وهو أجلها ومنهاج الأصول وشرحه، وشرح مختصر ابن الحاجب ومتن في علم الهيئة وشرح المنتخب للرازي والطوالع والإيضاح في أصول الدين، والغاية القصوى في فقه الشافعي وشرح المصابيح ومختصر الكافية وتاريخ الدول الفارسية الذي سماه نظام التواريخ، وتوفي سنة خمس وثمانين وستمائة بتبريز وقال السبكي: سنة إحدى وتسعين وستمائة قدس الله روحه، ونور ضريحه.

أقول هذا هو المشهور والذي اعتمده وصححه المؤرخون في التواريخ الفارسية أنه توفي في شهر جمادى الأولى سنة تسع عشرة وسبعمائة تقريباً ويشهد له ما في آخر تاريخه نظام التواريخ وهو المعتمد:

قوله: (الحمد لله الخ) براعة استهلال وفي نسخة القرآن بدل الفرقان والأولى موافقة للتنزيل إن فسر بما يكون مفرقاً في النزول لا بالفارق بين الحق والباطل ونحوه بحسب الظاهر

بناء على الفرق بين التنزيل والإنزال بأن الأول التدريجي والثاني الدفعي، وهل هو أكثرّي أو كليّ أو عند التقابل وضعي مستفاد مما يدلّ عليه التكثر أولاً ذهب إلى كل طائفة .

وسياتي في محله ولا يرد هنا السؤال الوارد على النظم في سورة الفرقان بأن الموصول يقتضي سبق العلم بالصلة ليتعرّف بها وهذا ليس كذلك، فيجاب بأنه نزل منزلة المعلوم لسطوع برهانه ونحوه لأنه علم بعد ذلك فضلاً عن زمان التصنيف، والنزول وإن استعمل في الأجسام، والأعراض لا يوصف به إلا باعتبار محالها والقرآن من الأعراض الغير القارة فلا يتصور إنزاله ولو بتبعية المحل فهو مجاز متعارف لوقوعه على مبلغه كما يقال نزل حكم الأمير من القصر، أو التنزيل مجاز عن ايحائه من الأعلى رتبة إلى عبده تدريجاً كالتجوّز في الطرف أو الإسناد، والقرآن مصدر قرأ قراءة وقرآنًا صار حقيقة في المقروء وهو كلام الله الذي بين دفتي المصحف ويطلق على المجموع، وعلى المشترك بينه وبين الأجزاء المختصة به، وعلى تلك الأجزاء، وعلى الكلام النفسي القائم بذاته، والظاهر اشتراكه بينها خلافاً لمن جعله حقيقة في أحدها، وقيل: المعرّف مخصوص بالجميع بخلاف المنكر حتى لو حلف لا يقرأ القرآن لا يحنث إلا بقراءة الجميع بخلاف ما لو حلف لا يقرأ قرآنًا ثم إن المصنف رحمه الله تعالى لم يقل تبارك مع أنه الموافق للنظم والمناسب للاقتباس المتعارف فيه ترجيحاً لمقتضي المقام من التصريح بالحمد .

وقيل: لا حاجة إلى العذر لأنه عند ارتكاب خلاف الظاهر إلا أن يقال إنه هو الظاهر بعد قصد الاقتباس، فإذا عارضه مقتضى المقام فرعايته أولى لأن مبنى البلاغة على مطابقتها والاقتباس من المحسنات، وفيه نظر ثم إنه رتب استحقاق الحمد على تنزيل القرآن لبراءة الاستهلال مع أنه من أعظم النعم لأنّ به نظام المعاش والمعاد وقال على عبده موافقة للنظم، ولأنه أشرف الأوصاف لاقتضائه التمحيض لجانب الحق بخلاف النبوة والرسالة، ولذا قال: ﴿سبحان الذي أسرى بعبده﴾ [سورة الإسراء، الآية: ١] كما قال الشاعر:

لا تدعني إلا بيا عبدها فإنه أشرف أسمائي

وإضافته لله للتشريف وفي كيفية نزوله كلام فقيل نزل جملة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، وأمرت السفارة بانتساخه، ثم نزل إلى الأرض منجماً في ثلاث وعشرين سنة على حسب المصالح وإنّ جبريل تلقاه في مقامه عند سدرة المنتهى من حضرة القدس إمّا بسماعه بلا صوت ولا حرف أو بصوت من جميع الجهات على خلاف العادة أو من جهة بصوت غير مكتسب للعباد، وقيل: أخذ المعنى وخلق فيه علم ضروري بعبارته، وقيل: تلقاه بلفظه ومعناه بالذات أو بواسطة ملك آخر كما فصل في محله وقوله: (ليكون) فيه ضمير مستتر للعبد وهو الأظهر أو للقرآن، وقد جوّز أن يكون لله، ونذير بمعنى منذر أو مصدر بمعنى الإنذار كالنكير

والاقتصار على الإنذار إِمَّا اكتفاء والمعطوف مقدر أي وبشيراً، وحذف لتوافق النظم وقيل لأنه يعمّ الكل بخلاف البشير، والأوجه أن يقال اقتصر عليه ليوافق قوله فتحدّي الخ إذ المعارضة إنما صدرت من الكفرة واللائق بهم الإنذار لا التبشير، وعلى تقدير عمومه فهو للبشر أو للثقلين، وهو المناسب للعالمين، لا يشمل الملائكة إلا بتكلف أنّ إنذار الثقلين إنذار لهم وما قيل من أنه إن كان المراد بالإنذار والبشارة ما هو بطريق التعيين مثل فلان يدخل الجنة وفلان يدخل النار، فلا عموم في شيء منهما وإلا فهما سيان في العموم نحو من اتصف بكذا يثاب، أو يعاقب فليس بشيء إذا المراد الثاني والعصاة، والكفرة من حيث العصيان والكفر منذرون غير مبشرين بلا شبهة، وتحقيق الحمد ومعنى العالمين سيأتي في محله، ولام ليكون تعليلية، وهو ظاهر على رأي من جوزّ تعليل أفعاله تعالى، ومن منعه يقول لها ثمرات وحكم نزلت منزلة العلل أو هي لام العاقبة، وسيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى قوله: (فتحدّي الخ) التحدي طلب المعارضة ويكون بمعنى المعارضة نفسها كما صرح به أهل اللغة لكنه غير مناسب هنا كما توهم إلا بتعسف لا حاجة إليه وأصله من الحداء، وهو التغني لحث الإبل على سرعة السير، ثم توسعوا فيه وصار حقيقة لما مرّ، ولذا قيل إن فيه إيماء إلى اختصاصه بالإنس بل العرب لأنهم أصحاب إبل فيكون تمهيداً لما بعده، وجملة تحدّي لا تحتاج إلى رابط وإن عطفت على جملة الصلة، وكان الضمير فيها عائداً إلى العبد كما هو الظاهر لتكلف عوده إلى القرآن من غير حاجة إليه إذ الفاء تجعلهما كجملة واحدة، فيكتفي بالضمير الواقع في إحداها مثل الذي يطير الذباب فيغضب عمرو كما قرّره النحاة سواء قلنا الفاء سببية فقط، أو سببية وعاطفة كما ارتضاه الرضى فإن كان الضمير لله فهو ظاهر، والتحدّي كما ينسب للنبي ﷺ لقوله: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٣] وهذا مما لا مرية فيه وإنما الكلام في أنه إن أريد بالقرآن المجموع لم يصح دخول الفاء لأنّ التحدي لم يكن بعد نزول المجموع وإن لم يرد لم يصح رجوع الضمير في من سورة إليه إذ هي بعض من الأول دون الثاني، كما في بعض الحواشي، وقد أجيب عنه بوجه:

الأول: أنّ المراد المجموع لكنه تجوز به عن الإرادة كما في قوله تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة﴾ [سورة المائدة، الآية: ٦] ولا يلائمه ما بعده لأنّ الإنذار بما نزل لا بما أريد إنزاله اللهم إلا أن يقال إرادة إنزال الكل لا تنافي إنزال مقدار يتحدّي به وينذر ولا يظهر أيضاً كونه محموداً عليه، وإن كان الأمر فيه سهلاً.

الثاني: أنّ المراد به الثاني والتفريع باعتباره، وإرجاع الضمير إليه باعتبار المجموع استخداماً، ولا يخفي ما فيه، فإنّ المقام لا يناسبه، وإرجاع الضمير إليه لأنه من جنسه كعندي درهم، ونصفه أقرب وإن قيل إنه استخدام أيضاً.

من سورة مصاقع الخطباء من العرب العرباء، فلم يجد به قديراً وأفحم من تصدّى لمعارضته

الثالث: أنّ الفاء للترتيب الربّتي لا الوجودي كما في يرحم الله المحلقين فالمقصرين لأنّ التنزيل أعلى وأشرف رتبة من التحديّ لأنه من أعظم النعم في هداية المؤمنين ولذا جعل محموداً عليه أو للترتيب في الوجود لكنه بالنسبة إلى إنزال بعض القرآن لكون التحديّ في أثناء التنزيل قاله الفاضل الليثي في حواشيه، ثم اعترف ببعده ونوره بقوله وهو وإن كان بحسب الظاهر بعيداً لكنهم اغتبروا مثله فإنهم ذكروا أنّ المعطوف إذا كان ذا أجزاء تحصل بتمامه في زمان طويل جاز عطفه بالفاء إذا كان أول أجزائه متعقباً وجاز عطفه بضم نظراً إلى تمامه، وعلى هذا إذا كان المعطوف عليه كذلك والمعطوف متعقباً لآخره جاز الفاء نظراً إلى آخره وضم نظراً لأوله كما قرره التفتازاني في «شرح المفتاح» في قوله: فأصح ثم اختل في الالتفات، وإن رده الشريف، فدلّ على أنّ تراخي المعطوف لا يجب أن يكون عن جميع المعطوف عليه بل يجوز أن يكون مجتمعاً مع بعض أجزائه متراحياً عن بعض فلا يبعد تجويز مثله في التعقيب والمقصود مجرد التمثيل لا اعتبارهم في الترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه بعض الأجزاء، ولا ينافي ذلك الاعتبار تعقيب الأمر الممتدّ المتعقب أول أجزائه بالمعطوف عليه، ووصفه بكونه عقيباً لأنه كذلك حقيقة، أو في العرف نظراً إلى عدم تخلل زمان بين زمان وجوده وزمان المعطوف عليه بخلاف ما ذكرنا لأننا ندعي أنّ ذلك متعارف.

الرابع: أنّ المراد بالقرآن الجنس من حيث الوجود لا المجموع ولا المفهوم الكلي، وهو أقرب إذ به يصح التفرّيع وعود الضمير بلا تكلف وتأوّل، لكنه لا يخلو عن نظر وكون المتحدّي به أقصر سورة يؤخذ من التنوين في قوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٣] وقوله من سورة احتراز عن سور غيره من الكتب السماوية، فإن فيها سوراً أيضاً كما صرّحوا به. قوله: (مصاقع الخطباء) جمع خطيب وهو من يأتي بالخطبة وهي الكلام البليغ المقول على رؤوس الأشهاد وإن لم يكن على الوجه المتعارف الآن، ولا يشترط فيه السجع أيضاً كما توهم والمصقع بكسر الميم بزنة منبر البليغ ومن لا يرتج عليه كلامه، والجهير صوته، ومثله لفظاً ومعنى مجهر من صقع الديك إذا صاح، أو من الصقع بمعنى الجانب لأنه يأخذ في كل جانب من الكلام، أو من صقعه إذا ضرب صوقعته وهي وسط رأسه، والعرباء كالعاربة الخالص الصريح، وقال ابن قتيبة: العرب العاربة ولد اسماعيل والمتعرّبة غيرهم وهذا معنى آخر غير مراد هنا لأنه للتأكيد من لفظه كليل أليل وظل ظليل كما هو دأبهم إذا أرادوا المبالغة ومن في قوله: من العرب الخ تبعيضية سواء أريد ما هو أعمّ من الفصحاء أو خص بهم بقرينة ما بعده لأن منهم خطيباً وشاعراً وغيره وليس خاصاً بالخطباء، ويجوز أن تكون بيانية بتأويله بما من شأنه ذلك وقيل هي على الأول تبعيضية، وعلى الثاني بيانية. وقيل: الأوجه على التقديرين أن تجعل بيانية لأنّ مصاقع الخطباء أخص من مطلق الفصحاء، ولا يخفى أنّ فيه ما هو غنيّ عن البيان. قوله: (فلم يجد به قديراً) قيل أي لم

يجدهم أو لم يصب إشارة إلى ما في الرضى من أنّ وجد لإصابة الشيء على صفة ومن خصائص أفعال القلوب أنك إذا وجدته على صفة لزم أن تعلمه عليها بعد أن لم يكن معلوماً انتهى يعني أن أصل معناها الإصابة كوجد ضالته فيتعدى لواحد قال المتنبى:

والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذاعفة فلعله لا يظلم

ثم إنها إذا دلت على الوجدان العلمي، كانت مثله في التعدي لاثنين، وهذا يخالف ما في التسهيل من أنّ كلا منهما معنى على حدة، وليس هذا محل تفصيله، والوجهان جائزان هنا، ولو قيل إنه على تعديه لاثنين مفعوله الأول تقديره هنا فلم يجد المتحدّي بصيغة المفعول وبه صلته لتعديه بالباء والضمير للفرقان لم يبعد، وهو أقرب من تعلقه بيجد على أنّ الباء للسببية، أو الملابس أو بمعنى مع، والضمير للفرقان أولاً قصر سورة أو للتحدّي لا للعبد لما فيه من البعد أو هو متعلق بقدير قدّم للفاصلة أو للقصر لقدرتهم على غيره والباء بمعنى على كما قال النحاة في قوله تعالى: ﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار﴾ [سورة آل عمران، الآية: ٧٥] وقوله تعالى: ﴿وإذا مروا بهم يتغامزون﴾ [سورة المطففين، الآية: ٣٠] أو على ظاهرها لأنه في معنى لا طاقة له به، فلا يعترض عليه بأن صلته على لا الباء لا يقال لا يلزم من نفي كامل القدرة الخاص نفي من له قدرة ما العام لما قيل من أنّ قديراً هنا بمعنى قادر جرد عن قيد المبالغة أو هو كقوله تعالى: ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾ [سورة فصلت، الآية: ٤٦] أحد الوجوه، وهو أنّ المبالغة في النفي لا المنفي على ما فيه، وقيل: إن المبالغة في وصف العبد به لا تضمر لأنها باعتبار تعلمه وكسبه. وقيل: إنه لا ضير فيه إذا آتت بالكامل في البلاغة لا بدّ من كونه كاملاً كما ستراه في سورة الأنبياء في تفسير قوله: ﴿لا يستحسرون﴾ [سورة الأنبياء، الآية: ١٩] على أن المراد بمثله نفي أصل الفعل وعبر بهذا للدلالة على أنه يقتضي الغاية من ذلك، وقيل الباء للملابسة فيصح أن يكون نفي قدير نفي الكامل على ظاهره بلا تكلف، والباء متعلقة بقدير أي لم يجد من يقدر عليه فضلاً عن وجوده، فعدم الوجدان لعالم الغيب والشهادة كناية عن نفي الوجود، وأيضاً المبالغة ليست لازمة لفعل إلا إذا كان من فعل بضم العين، وليس هذا كذلك حتى يلزم أن عدم وجدان القدير لا ينافي ثبوت من يقدر عليه في الجملة، ولو سلم أنه من نفس الصيغة فلا ضير فيه كما مرّ آنفاً، وقيل: عليه أنّ القول بالنقل إنما هو في الصفة المشبهة من المتعدّي ولزوم الضرر بعد التعدي ظاهر إذ آتت بالكامل في البلاغة لا يلزم أن يكون كامل القدرة في ذلك الإتيان وإن كان كاملاً في الجملة فلا يلزم من نفي كامل القدرة نفي الآتي مطلقاً، ولا يخفي ما فيه من الخبط فإن هذا القائل أرجح ضمير يجد الله ليستلزم نفيه نفي الوجود وتصح الكناية، وما ذكر ليس بلازم حتى يرتكب مخالفة الظاهر، وما ذكره في الصيغة لا وجه له كما بينه المعترض مع أنه لم يقف على المراد فإنه عين ما حققه المصنف رحمه الله كغيره في سورة الأنبياء وستعرفه، والأوجه أن الباء بمعنى في الظرفية متعلقة بيجد كقولك

خطب إذا نزل لم نجد فيه معيناً أي في شأنه وحاله والضمير للتحدّي، وإذا لم يوجد إذا تحدّي بأقله ذو قدرة تامة غيره بالطريق الأولى، وأولى من هذا كله ما قرره العز بن عبد السلام في الأسئلة القرآنية أن المبالغة كما تكون في الكيف تكون في الكمّ، فالمراد كثرة العجزة عن إعجازه.

واعلم أن الإمام الراغب قال: إن القدير لا يطلق على غير الله تعالى بخلاف المقتدر ففي إطلاقه هنا نظر لا يخفى فتأمل قوله: (وأفحم الخ) وفي نسخ أفحم بدون عاطف لأنه بيان أو توكيد لقوله: لم يجد به قديراً، فالعطف إما لعدم قصد ذلك أو لعطفه على جملة تحدّي ويجوز كونه استئنافاً بيانياً حيثئذ أيضاً والإفحام إسكات الخصم عجزاً حتى كأنه لاقتضاه اسودّ وجهه وصار كالفحم كما قيل:

* فتعجبوا لسواد وجه الكاذب *

وتصدّي بمعنى تعرّض، وأصله تصدّد، فأبدلت الدال الأخيرة حرف علة هرباً من ثقل التكرار، كما قالوا في تقضض تقضي، فالمراد أسكتهم للعجز لا للصرقة كما يشهد له السياق، وهذا يدلّ على وجود التصدّي للمعارضة وقوله في «الكشاف»: فلم يتصدّد للإتيان بما يوازيه أو يدانيه واحد من فصاحتهم يدلّ على عدمه وكلام المصنف رحمه الله هو الموافق للواقع وما في الكشاف أمّا محمول على نفي القيد أي لم يأتوا وإن تصدّوا بموازيه، أو على تنزيل تصديهم منزلة العدم لعدم ثمرته، وأمّا كون من تصدّي غير فصيح، فليس بشيء، وقد اعترف به الوليد مع بلاغته ومبالغته في كفره في كلامه المعروف في السير، وقول قريش له صبأ والله فإن قلت لم خالفه المصنف رحمه الله، وهو أبلغ كما قيل من وجهين، لأن عدم التصدّي مع كمال الحرص عليه أدلّ على العجز من عدم الإتيان بعد التصدّي كما أن عدم تصدّي واحد للإتيان بما يدانيه فضلاً عن مساويه كذلك، ولا احتمال أن ذلك لقلة المبالاة.

قلت: هو كما ذكرت في إلا بلغية لكنه مخالف للواقع وموهم للصرقة إيهاماً قوياً فلذا رجحه المصنف رحمه الله تعالى فاختر لنفسك ما يحلو فإثباته للتصدّي يدلّ على أنه ليس للصرقة أو الإخبار بالمغيبات، قيل: ولو قال أفحم به اندفع توهم أن الإفحام بالصرقة لا للبلاغة، وفيه أن السياق يدفعه مع أنه لا مجال له هنا إذا صرف فعله تعالى وإلا فحام مسند إلى الرسول ﷺ وعبارة الكشاف توهمه لإسناده الإفحام إلى الله تعالى، فلذا زاد به مع أنه لولا دلالة السياق أيضاً لم يفهم أنه بالبلاغة لاحتمال أنه لاشتماله على المغيبات والسلامة من التناقض والاختلاف، ولا يخفى أن زيادة به تدفعه لأن مقدار أقصر سورة لا يجري فيه ذلك نعم لو قيل: هو لا يدفع كونه بالنظم الغريب المخالف لغيره أو بمجموع النظم والبلاغة، كما ذهب إليه الباقلاني لم يبعد ولا يخفى ما فيه من التعسف.

من فصحاء عدنان، وبلغاء قحطان، حتى حسبوا أنهم سحرُوا تسحيراً ثم بين للناس ما نزل

وفي تهذيب الأزهري. اختلف الناس في العرب، ولم سموا عرباً فقال بعضهم: أزل من نطق بالعربية يعرب بن قحطان أبو اليمن وهم العرب العاربة ونشأ إسماعيل عليه الصلاة والسلام معهم فتكلم بلسانهم وأولاده العرب المستعربة، وقال آخرون: نشأ بعربة وهي بلدة من تهامة فنسبوا إلى بلدهم وفي الحديث «خمسة أنبياء من العرب إسماعيل ومحمد وشعيب وصالح وهود»^(١) وهذا يدل على أن لسان العرب قديم وكل من يسكن جزيرة العرب وتكلم بلسانهم فهو منهم انتهى فقوله عدنان وقحطان إشارة إلى قسيمي العرب العاربة والمستعربة وكناية عن جميعهم، وعدنان أبو معد أحد أجداده ﷺ، وإضافة الفصاحة إلى عدنان، والبلغة إلى قحطان إما تفنن أو بناء على المتعارف من إطلاق الفصاحة على الكلام العذب السهل، والبلغة المتين الجزيل، وهو الغالب في اللغة القديمة، والإضافة لهما لأنهما من أولادهما أو لأنهما أريد بهما القبيلة كما يقال تميم لأولاده، وهو مجاز مشهور، ثم إن المراد بالفصحاء هنا ما يشمل البلغاء، والشيخ في الدلائل كثيراً ما يستعمل الفصاحة بمعنى البلغة فلا يقال إن الفصاحة لا دخل لها في الإعجاز مع ما يرد عليه من المنع الظاهر قوله: (حتى حسبوا الخ) السحر كل ما لطف مأخذه ورق وما يخيل شيئاً ليس بواقع واقعاً وفعله سحر مخففاً ومشدداً وقد يمدح به نحو إن من البيان لسحراً على أحد الوجهين فيه وحسبوا بمعنى ظنوا، وقد يرد بمعنى اليقين نادراً كقوله:

* حسبت التقي والجود خير تجارة *

وليس بمراد هنا، وفيه إشارة إلى أنه ظن فاسد، وتوهم كاسد إذ ليس عجزهم لسحر ونحوه وحسبانهم لعدم الفرق بين المعجزة والسحر وسيأتي تحقيقه وليس في هذا إشعار بالصرفة لأن جعل المانع عن الإتيان بمثله السحر يشعر بأن لهم قدرة في حد ذاتهم، ولذا قيل إن إظهار الحسبان لدفع الخجالة والتلبس على سفهائهم لعلمهم بأنه ليس بساحر وإن نسبوه له مكابرة وعناداً، ولو اعترفوا بصرف الله عن معارضته اعترفوا بأنه من عنده فمثل هذا الخيال الفارغ لا يضرتنا، وقيل في عبارة الحسبان رد على معتقدي الصرفة لدلالته على أنه مجرد توهم وفيه نظر وسحروا مبنى للمجهول، وحسبوا معلوم، ويصح فيه بناء المجهول، والمعنى على الأول حسبوا أنفسهم، وعلى الثاني حسبهم من رأيهم من الناس، وقد قيل: إنه أبلغ قوله: (ثم بين للناس الخ) ثم لتفاوت ما بين مرتبتي المنكر المتحدّي والمؤمن المتدبر أو للتراخي لأنه أمر ممتدّ فعطف بشم باعتبار أوله وإن قارنه ويعقبه بعض منه حتى جاز فيه الغاء أيضاً كما مرّ وقيل هو للإشارة إلى جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، وإن لم يجز عن وقت الحاجة، وفيه نظر ولا م للناس صلة أو تعليلية والعموم لا يقتضي ثبوته لكل فرد فرد، وكذا قوله ليدبروا.

(١) لم أقف عليه.

إليهم، حسبما عن لهم من مصالحهم، ليذبروا آياته، وليتذكر أولو الألباب تذكيراً، فكشف

ونزوله إليهم بواسطة الرسول، وهم المقصودون بالذات والجنّ بالتبع، وأمّا تفسير الناس بالإنس والجنّ كما في الصحاح فمع كونه خلاف الظاهر لا يوافق ما ارتضاه المصنف رحمه الله في سورة الناس وسيأتي ما فيه فإن قلت هل نسبة التنزيل إليهم مجاز ونسبته إلى الرسول حقيقة لأنها له أولاً وبالذات ولأمته ثانياً وبالعرض كحركة السفينة وراكبها كما في بعض الحواشي.

قلت: لا فإن الأصل الحقيقة وقوله تعالى: ﴿لقد أنزلنا إليكم كتاباً فيه ذكركم﴾ [سورة الأنبياء، الآية: ١٠] يتبادر منه ذلك لأن المراد بإنزاله إليهم إيصاله لهم ليأتمروا بأوامره، ويتبها بنواحيه لا الوحي وخطاب جبريل عليه الصلاة والسلام، فإن فسر بهذا لزم اختصاص معناه الحقيقي بالرسول ولا حاجة تدعو إليه. قوله: (حسبما عن الخ) أي بمقدار أو على مقدار ما سنح وعرض من قولهم لا أفعله ما عنّ في السماء نجم أي طلع وظهر وما موصولة أو موصوفة عبارة عن الأمور والحوادث التي لها أحكام بينها الشارع وحسب منصوب على نزع الخافض أو على الظرفية لأنه بمعنى وقت الحاجة وعامله بين أو نزل أو هو حال أي بقدر ما عنّ لهم وسينه مفتوحة، وقد تسكن وتبينه كما قيل يشمل القياس، ودليل العقل لارشاده إلى ما يدلّ عليه فما رجع إليه رجع في الحقيقة إلى بيان الرسول، وفي هذا تلميح إلى قوله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكراتيين للناس ما نزل إليهم﴾ [سورة النحل، الآية: ٤٤] قيل وظاهره أن القرآن كله محتاج للبيان ولذا قال الإمام: المراد بيان ما يحتاج إلى البيان من مجمله ونحوه ولا حاجة لهذا إن قسر البيان بالإعلام والتبليغ الذي لولاه لم يعرف وقد ورد هذا المعنى في القرآن كقوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾ [سورة إبراهيم، الآية: ٤] الآية ولذا عمم في تفسيره بقوله فكشف الخ ليشمل جميع الأقسام ورعايته لمصالحهم تفضل منه لا بطريق الوجوب كما ذهب إليه المعتزلة، والتدبر النظر في عواقب الأمور وأدبارها، والتذكر الإيقاظ والمحافظة عليها لحفظها والألباب جمع لبّ وهو العقل فإنه لبّ الإنسان والبدن قشره واللباس قشر القشر، وبما ذكرناه من تفسير البيان اندفع ما أورد عليه من أنه بعد البيان لا يحتاج إلى التفكير لمعرفة ما ذكر حتى يجاب بأنه لم يبين جميع الآيات بل البعض ليتفكر في نظائره ويستنبط منها وقد يكون اللفظ بحيث لا يمكن التفكير فيه إلا بعد البيان في الجملة لكمال صعوبته قوله: (تذكيراً) مصدر من غير فعله أو مصدر فعل مقدّر أو مصدر المجهول فيؤل إلى معنى التذكير قيل وفيه دقة لأنّ المراد تذكيرهم أنفسهم، فالتذكر تذكير بهذا الاعتبار فقصد هذا وإن جاز أن يراد تذكير الغير لأجل السجع، ويجوز أن يكون من ذكره الشيء فتذكر أي ليستحضروا ويذكروا ما هو مركز في عقولهم مع تمكنهم من معرفته للدلائل المنصوبة عليه، فإن القرآن بيان لما لا يعرف إلا من الشرع وارشاد إلى ما يستقل به العقل ولعلّ التدبر للأول والتذكر للثاني وفيه اقتباس مع تغيير ما وقد جوزوه إذا لم يقصد به التلاوة (وألوا) وفي (ليذبروا) ضمير (أولى الألباب) على التنازع وأعمال الثاني أو للناس قوله: (فكشف قناع

قناع الانغلاق عن آيات محكمات، هنّ أمّ الكتاب، وآخر متشابهات، هنّ رموزاً لخطاب

الانغلاق) الكشف إزالة ما يستر الشيء عن المستور به والقناع بالكسر ما يستر به الرأس وهو أوسع من المقنعة والانغلاق انفعال من غلق الباب إذا سدّه وضرب عليه ما يمنع فتحه كالقفل وقد شاع فيما يشق الوصول إليه وما يشتدّ خفاؤه فيقال استغلق عليه الكلام وكلام مغلق وضدّه الفتح والإضافة فيه من قبيل لجين الماء، فالتقدير كشف انغلاقاً كالقناع، ولما كان المناسب للانغلاق الفتح والكشف يناسب القناع يقال كشفت قناعها وألقت جلبابها كما في الأساس جعلوا الكشف هنا ترجيحاً للتشبيه وفيه ما فيه، وفي الحواشي أنه يحتمل المكنية والتخييل والترشيح تشبيهاً لهذا الخفاء بخفاء ما تحت القناع، وقيل: شبه الآيات تارة بمخزونات النفائس، وأخرى بمحتجبات العرائس على طريق الكناية وأثبت للأولى الانغلاق وللثانية القناع ففيه استعارتان مكنيتان وتخييلتان وهو وجه وجيه ذكر أهل المعاني نظيره في قوله تعالى: ﴿جعلناهم حصيداً خامدين﴾ [سورة الأنبياء، الآية: ١٥] كما في شرح المفتاح فمن ظن أنه لم يسبق إليه فقد وهم إلا أنّ ما في الآية من أعلى طبقات البلاغة وما هنا أضيف أحد التخييلين للآخر والمعروف فيه عدم الإضافة كما في هذه الآية، أو إضافة التخييل مكنية، كإظهار المنية فلو كان النظم جعلناهم في حصاد الخمود كان مما نحن فيه لا يقال الانغلاق من لوازم الخزانة دون المخزونات والقناع أثبت للانغلاق لا للآيات لأننا نقول إذا كان من لوازم الخزانة كان من لوازم المخزون بواسطة ومثله كثير، ولما شبه الانغلاق بالقناع تشبيهاً بليغاً صيره من جنسه كزيد أسد كان ثابتاً للآيات ادّعاء إن كان على هذا الوجه من قبيل لجين الماء أيضاً إلا أنه يكون القناع مسوقاً للتشبيه فيبعد جعله تخيلاً وإثبات الكشف له كما مرّ.

وعلى كل حال فراكته ظاهرة والقوم صرّحوا بجواز اجتماع المصّرحة والمكنية في لفظ واحد كما في قوله تعالى: ﴿فأذاقها الله لباس الجوع والخوف﴾ [سورة النحل، الآية: ١١٢] فلو حمل ما هنا عليه كان أوجه وأقرب مما ذكر فيقال استعير الانغلاق لخفاء المعاني وصعوبة فهمها ثم لما شاع في الاستعمال استعير مرّة أخرى على طريق الكناية فشبه خفاء المعاني في ألفاظها باحتجاب العرائس، وتسترها بقناعها وأثبت ذلك لها تخيلاً فتدبر قوله: (عن آيات محكمات الخ) فسر المصنف رحمه الله في سورة آل عمران المحكم بما أحكمت عبارته بأن حفظت عن الاحتمال والاشتباه والمتشابه بخلافه فيندرج في المحكم النص والظاهر وفي المتشابه ما يخالفه كالمجمل والمؤول، وهو مصطلح الشافعية في أصولهم، فيشملان جميع أقسام النظم وعند الحنفية المحكم ما زاد ظهوره حتى سدّ احتمال النسخ معنى وإن احتمله لفظاً وتلاوة والمتشابه ما خفي بنفسه فلا يدري أصلاً فلا يشمل الأقسام، ويرد عليه أن كشف قناع الانغلاق يقتضي سبق الاستتار فيه، وهو غير ظاهر في المحكم، وأجيب عنه بأنّ معاني المحكمات قبل نزول الوحي والقائه على الناس كانت مخفية، وبالقائه النبيّ الكلمات ظهرت

معانيها، وزال خفاؤها لبروزها من قناع الكمون إلى تجلي الظهور قوله: (تأويلاً وتفسيراً) لف ونشر غير مرتب وهما منصوبان على المصدرية لأنهما نوعان من الكشف أو على التمييز أو الحالية أي مؤولاً ومفسراً، فالأول للمتشابهات، والثاني للمحكمات كما في التفسير، وتسميته تفسيراً على هذا بالنظر إلى المعنى اللغوي، وهو التبيين والمراد به ما يتناول التليخ، أو المراد ما يتناول التعبير عن مراد الله بعبارة أوضح بالنسبة إلى متفاهم العامة وحينئذ الانغلاق عبارة عن خفائها بالنسبة إلى متفاهمهم أيضاً، وقيل: لما كانت في عرضة الانغلاق كالمتشابهات، وحفظت عنه جعلها مكشوفة عنها على حد قولهم ضيق فم الركبة، ولا يخفي ما فيه من التكلف ومنافاته لقوله تفسيراً مع تكلف الجمع بين الحقيقة والمجاز، وإن قال به المصنف رحمه الله تعالى، ومع أنه لا يناسب نسبة الكشف إلى النبي ﷺ، ولذا قيل إنه على تقدير إرجاع الضمائر لله تعالى، وأما على إرجاعها للعبد كما هو المتبادر من الإفحام وقرائنه فالوجه أن يراد بالمحكم غير ما ذكره المصنف ثمة وفي الدر المنثور المحكم ما عرف المراد منه إما بالظهور وإما بالتأويل، والمتشابه ما استأثر الله بعمله، وقيل ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهها واحد والمتشابه ما احتمل أوجهاً، وقيل ما كان معقول المعنى وما خالفه وفيه ما فيه، ومن قال في شرحه كشف لثام الانغلاق عن آيات محكمات واضحات لا تقبل النسخ فقد غفل عن مذهب المصنف رحمه الله تعالى، والمراد بكونها أم الكتاب أنها أصله الذي يرذ إليه وأفردها لأن المراد كل واحدة منها أو لأنها بمنزلة شيء واحد لا شراكها كلها في الظهور وللمتشابه أسباب مختلفة، والرمز الإشارة بشفة أو حاجب والمراد ما أفيد لا بطريق الظهور، فلا يرد أنه يناسب ما فسر به الحنفية المتشابه والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام ويطلق على الكلام الموجه نفسه والتأويل من الأول وهو الرجوع لأنه بيان ما يرجع إليه بمقتضى القواعد والنظر الصحيح، أو بيان عاقبة الأمر كما سيأتي.

وليس هو التفسير بالرأي المنهي عنه في حديث: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»^(١) لأنه ما كان بمجرد التشهي وما يتكلف فيه أو يجزم فيه بأنه مراد الله تعالى، والتفسير ما

(١) أخرجه الترمذي ١٩٥٠ و٢٩٥١ والنسائي في الكبرى ٨٠٨٥ والدارمي ٧٦١ والبغوي في شرح السنة ١١٨ و١١٩ وأبو يعلى ٢٣٣٨ والطبري ٧٣ و٧٤ و٧٥ وأحمد ٢٩٣/١ و٣٢٧ من حديث ابن عباس ولفظ الترمذي: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار» ورواية «ومن قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار».

ومداره على عبد الأعلى بن عامر الثعلبي، وقد ضعفه أحمد وأبو زرعة وقال يحيى: ليس بذلك القوي. - وقد أخرجه الطبري ٧٦ عن عبد الأعلى عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس موقوفاً لم يرفعه، وكرره ٧٧ من طريق آخر غير طريقه موقوفاً أيضاً.

ومع ذلك قال الترمذي: حسن صحيح. وكذا حسنه البغوي وسكت عليه ابن كثير، وهو إلى =

تأويلاً، وتفسيراً وأبرز غوامض الحقائق، ولطائف الدقائق لتنجلي لهم خفايا الملك

كان برواية معتبرة، وقد يراد به مطلق التبيين ولهما معانٍ آخر، ومن السلف من أنكر هذا الحديث لما رأى السلف والخلف على خلافه، ولا حاجة إليه كما عرفت، وما قيل من أنّ نسبة المتشابه إلى غيره تعالى تدلّ على أنّ المصنف رحمه الله تعالى لا يقف على إلا الله فيه أنّ من وقف فسر المتشابه بما استأثر الله بعلمه كوقت الساعة ومن لم يقف لا يفسر بذلك كما يسأني قوله: (وأبرز غوامض الحقائق) أبرز بمعنى أخرج وأظهر لأنه جعله في براز من الأرض أي مرتفع وغوامض جمع غامضة أو غامض بمعنى خفي لأن فاعلاً في الأسماء وصفات غير العقلاء يجمع على فواعل، واللطف ضدّ الكثيف والحقيقة ماهية الشيء وكنهه ولا يخفي مناسبتها للغموض، لأن حقائق الأشياء تخفي معرفتها حتى تحتاج للنظر التام بخلاف المعرفة بوجهه ومناسبة الدقائق وهي الأمور المحتاجة لدقة النظر للطائف في غاية الظهور أيضاً ومنهم من فسر الحقائق بعالم الشهادة الدقائق بعالم الغيب، أو نفس العوالم وأحوالها، والإضافة لامية، أو من إضافة الصفة إلى الموصوف، وعطفه بالواو لأنه لم يقصد به تفسير ما قبله ولو قصده لصح، أو لجعل مجموع الكشف والإبراز بياناً للتبيين قوله: (لتنجلي لهم خفايا الملك والملوك الخ) متعلق بقوله أبرز والإنجلاء الظهور والانكشاف، والملك بالضم التصرف في الأمور، وسأني تحقيقه والفرق بينه، وبين الملك بالكسر في سورة الفاتحة، وخفايا جمع خفية وهي ضدّ الظاهرة والملوك عظيم الملك، لأنه مبالغة فيه كالرهبوت ولذا فسر الملك بعالم الشهادة، والملوك بعالم الغيب، وهو عالم الأمر، وقيل: الملك ما يدرك بالحس والملوك ما لا يدرك به، والخبايا جمع خبية من خبأته إذا سترته، وفي أمالي الغزالي: عالم الملك ما ظهر للحواس تميز بعضه من بعض بقدرته تعالى، والملوك ما أوجده بالأمر الأزليّ بلا تدرّج، وبقاؤه فوق الأول، وعالم الجبروت ما بينهما مما يصح أن يلحق بكل منهما انتهى، والقدس بضم القاف والدال، وتسكن الطهارة والتنزه عن دنس النقص وشوائبه، والجبروت والقهر والكبرياء والعظمة ويقابله الرأفة، وفي القاموس: إنه تكبر من ليس لأحد عليه حق،

= الضعف أقرب، والله أعلم.

- وأخرج أبو داود ٣٦٥٢ والترمذي ٢٩٥٣ والنسائي في الكبرى ٨٠٨٦ والطبري ٨٠ وابن عدي في الكامل ٤٥٠/٣ من حديث جندب بلفظ: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ». ومداره على سهيل بن أبي حزم، وعند الطبري والبغوي: سهيل أخو حزم وهما واحد قال الحافظ في التقريب: ضعيف.

وأعله ابن عدي به، وفي التهذيب: ضعفه البخاري والنسائي وأبو حاتم، ووثقه العجلي، وهو ضعيف. وذكر ابن عراق في تنزيه الشريعة ١/٢٧٤ من حديث ابن عمر «من فسر القرآن برأيه فأصاب كتبت عليه خطيئة لو قسمت بين العباد لوسعتهم، وإن أخطأ فليتبوأ مقعده من النار».

قال ابن عراق: وفيه أبو عصمة نوح بن أبي مريم اهـ.

قال عنه ابن حجر في التقريب: لكن كذبوه في الحديث، وقال ابن المبارك: كان يضع اهـ.

والمملوكوت، وخبايا قدس الجبروت. ليتفكروا فيها تفكيراً، ومهد لهم قواعد الأحكام

وإضافة القدس له لأن جبروت الله متنزه عن النقص بخلاف العباد فإن تجبرهم ظلم وتعَدُو في نسخة القدس، والجبروت بالعطف وهو أنسب بما قبله، والمراد أن تعرّفوا ما في قهره من الحكم والمصالح، فإنه بسورة باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب، وفي الحواشي الليثية المراد بخبايا قدس الجبروت صفات الله تعالى، وذكرها بعد خفايا الملك والمملوكوت تخصيص بعد تعميم لزيادة شرفها، ويجوز عطف خبايا قدس الجبروت على غوامض الحقائق، والتخصيص لما ذكرنا، وجوّز أن يكون المراد بخبايا قدس الجبروت صفات الأفعال، ويؤيده قوله: (ليتفكروا) فإن المناسب بحسب المعنى أن يكون الإبراز باعتبار تعلقه بالغوامض واللطائف معللاً بالتجلي، وباعتبار تعلقه بخبايا قدس الجبروت معللاً بالتفكر وإن كان المناسب بحسب اللفظ عطفه على خفايا وحيثئذ، فقوله ليتفكروا متعلق بتنجلي، وإنما قلنا المناسب ذلك لأن صفات الذات وجمال الحضرة الإلهية، كما قاله حجة الإسلام في نهاية الإشراق والعقول لا تطيق النظر إليها إلا من آثار الصفات كما ترى الشمس إذا انكشف بعضها في طشت فيه ماء فكذا الأفعال واسطة لمشاهدة صفات الفاعل لثلاث تبهير أنوار ذاته، وهذا سرّ قوله في الحديث «تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذاته»^(١) ولذا قال الأصفهاني في شرح قول المصنف في المطالع إبراز أسرار اللاهوت عن أستار الجبروت أن أسرار اللاهوت صفات الذات، وأستار الجبروت صفات الأفعال انتهى.

ولذا قال الدواني في شرح الهياكل المراد بالجبروت عالم العقول ويسمى أيضاً بالملكوت الأعلى والأعظم ذكره الشيخ في كتاب برنوماه. قيل: وإنما سمي به لأنها مجبورة على كمالاتها النظرية، ولأنه حفظها وجبر نقصها الإمكاني بحصول ما يمكن لها بالعقل انتهى، وقال القرطبي في «شرح الأسماء الحسنى»: الجبروت التكبر والعظمة ولما وقع هذا الاسم بين العزيز والمتكبر علم أن المراد به ذو الجبروت، وفي الحديث الصحيح أنه ﷺ قال في ركوعه وسجوده «سبحان ذي الملك والمملوكوت سبحان ذي العزة والجبروت»^(٢) فجاء في الحديث بعد الملك والمملوكوت والعزة على ترتيب الأسماء فمعنى الجبار ذو الجبروت أي المستعلي المتعاضم، وقيل: هو الصفات السلبية، وقيل: الجبروت الملاً الأعلى لأنه جبر به نقص الإمكان بالكمال بالفعل، أو لأنهم مجبورون على حفظ كمالاتهم وهو بعيد رواية ودراية، فإن

(١) أخرجه البيهقي في الشعب ١٢٠ من حديث ابن عمر، قال البيهقي: هذا إسناد فيه نظر اهـ.

قال العراقي في الإحياء ٤/٤٢٤: فيه الوازع بن نافع متروك اهـ.

وأخرجه أبو نعيم في الحلية ٦/٦٧ من حديث عبد الله بن سلام، وإسناده واو.

وللحديث شواهد أخرى واهية، راجع الإحياء، وكشف الخفاء ١/٣١١ برقم: ١٠٠٥.

(٢) لم أره بهذا السياق وإنما أخرجه أبو داود ٨٧٣ والنسائي ٣/٢٢٣ من حديث عوف بن مالك مطوّلاً وفيه «فمكث راعياً بقدر قيامه يقول في ركوعه: سبحان ذي الجبروت والمملوكوت والكبرياء والعظمة...».

وأوضاعها من نصوص الآيات، وأماعها ليذهب عنهم الرجس ويطهرهم تطهيراً، فمن كان

قلت 'انجلاء الخفايا والخبايا بحسب المآل هو إبراز الغوامض، فكيف يجعل غاية وعلّة له، وهل هذا إلا كتعليل الشيء بنفسه ولا يخفي ما فيه.

قلت إبراز غوامض الحقائق والدقائق المراد به إظهار حقائق الموجودات المحسوسة والمعاني المعقولة بقدر ما تسعه الطاقة البشرية، وانجلاء خفايا عالم الغيب والشهادة في الملك والملوكوت معرفة الصانع والعقائد الحقّة، والحاصل أنه أوجد العالم ليبدّل على موجهه، ويصدّق بكلّ ما جاء منه فما قيل من أنّ قوله لتنجلي غاية للإبراز، وترتب الغاية على ذي الغاية غير لازم، ولذا قالوا غاية العلوم الغير الآلية أنفسها تعسف من غير داع له. قوله: (ليتفكروا فيها تفكيراً) التفكير بمعنى التفكير واختياره لرعاية السجع كما مرّ.

وقيل المراد بالتفكير حصول العقل المستفاد منه، وفيه إشارة إلى أصول علم الكلام فتدبر قوله: (ومهد لهم قواعد الأحكام وأوضاعها) التمهيد وضع المهاد، وهو البساط استعير للتهيئة والإعداد والقواعد جمع قاعدة وهي المسائل والقضايا الكلية، والأحكام جمع حكم، وهو النسبة التامة وخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين عملاً واعتقاداً، والمراد بالأوضاع جمع وضع أما بالمعنى اللغوي من وضع كذا في كذا أو عليه إذا كان في داخله أو متمكناً عليه والمعنى أنه بين الأحكام وأحوالها أو مصطلح أهل الأصول المسمي بخطاب الوضع، وهو بيان أسباب الأحكام وشروطها ونحوهما، والضمير للقواعد أو للأحكام والنصوص جمع نص، وهو ما كان معناه صريحاً غير محتمل لمعنى آخر، والإلماع جمع لمع كضوء وأضواء، وهو لمعان الضوء ونحوه والمراد به إشارة النص، وليس جمع لامع كما قيل. قوله: (ليذهب عنهم الرجس ويطهرهم تطهيراً) علة لقوله مهد أو لجمع ما مرّ والرجس اسم لما يستقدر والتطهير إزالته والمراد إزالة الأقدار الحسية والمعنوية لتكفل الشريعة بالطهارتين، والأكثر على أنّ المراد الثاني فإن قلت معنى الطهارة إزالة الحدث أو الخبث، وكونها بمعنى إزالة دنس الذنوب مجاز على طريق تشبيهاً بالطهارة الحسية والتأكيد بالمصدر ينافي المجازية. قلت: هكذا قرّره بعض أهل العربية لكن ذهب بعض المحققين إلى أنّ الفعل المؤكد بالمصدر لا يتعين استعماله في معناه الحقيقي، لما ورد في كلام العرب مما يدلّ على خلافه، كما فصل شراح التسهيل، ولك أن توفق بينهما بأنه إذا لم تقم قرينة تعين الحقيقة وإلا فلا أو أنه إذا اشتهر المجاز جاز كما هنا لالتحاقه بالحقيقة، فإن الطهارة. كذلك ولذا ورد «الصدقة أوساخ الناس»^(١) وسمي المشركون نجساً، وفيه اقتباس مع تغيير يسير، والمراد بالرجس هنا الجهل والذنوب وتطهيره بالعلوم والملكات الفاضلة قيل: وهو مناسب لما قيل في الآية من أنّ المراد بأهل البيت الأمة لأنهم أهل بيت الشريعة، والقرينة الأولى للإشارة إلى إفادة القرآن للمسائل الكلامية، والثانية لبيان

(١) انظر صحيح مسلم ١٠٧٢ وسنن أبي داود ٢٩٨٥ والنسائي ١٠٥/٥ - ١٠٦.

له قلب، أو ألقى السمع وهو شهيد، فهو في الدارين حميد وسعيد ومن لم يرفع إليه رأسه،

إفادته للمسائل الأصولية والفرعية كما أنّ ما قبلهما بيان كشفه تعالى للمعاني القرآنية بالقرآن وغيره والكل للحمد الذاتي وغيره قوله: (فمن كان له قلب الخ) نكر القلب لتفخيمه، وللإشعار بأن كل قلب لا يتفكر ولا يتدبر أي من كان له قلب واع يتفكر في حقائق القرآن، وما بين له فيه، أو أصغى لسماعه، وهو حاضر بذهنه ليفهم معانيه أو شاهد بصدقه فيتعظ بمواعظه، وينزجر بزواجه فهو حميد محمود في الدنيا سعيد في الآخرة، وهذا على اللف والنشر التقديري أو فيهما وهذا اقتباس من قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [سورة ق، الآية: ٣٧] وفي بعض رسائل الرازي أنه إشارة إلى أنّ المدرك هو القلب لا الدماغ كما بين في محله، فإن قلت العطف بالواو هنا أليق من أو الفارقة لأن القلب محل الإدراك وإلقاء السمع عبارة عن الجذّ في تحصيل المدرك ولا بدّ من الأمرين. قلت: إن أريد به ظاهره فالمراد بالأوّل من له كمال في معرفته وقلبه مشغول باستخراج حقائقه ودقائقه وبالتالي من سواه، وقريب منه ما قيل: إنّ المراد بمن له قلب ذوو الأنفس القدسية الغنية عن الكسب والتعلم، ويمن ألقى السمع المحتاج إلى ذلك وقيل الأوّل إشارة إلى رتبة الاجتهاد والثاني إلى التقليد، وعلى كل تقدير فأوفى موقعها، وعلى التأويل، فالأمر أظهر وهذا بيان لحال المكلفين بما بين فيه والمأمورين بالاهتداء بنوره المبين والغاء تفرعية أو فصيحة قوله: (ومن لم يرفع إليه رأسه الخ) يعيش مجزوم في جواب الشرط، ويصل سعيراً مجزوم بعطفه عليه وفي نسخة وسيصلى سعيراً بالرفع على الاستئناف والقطع، ولذا قيل عزاه عن الجزم ليفيد الجزم لأنّ دخوله النار محقق، ولذا أتى بالسين الدالة على التأكيد والتحقيق عند الزمخشري، كما فصل في المغني وشروحه بخلاف معيشته مذموماً فإنه قد لا يقع في الدنيا وهو بيان لحاله في الدارين كمقابلته فإن المراد بكونه في عيشة مذمومة أنها مستحقة للذم، أو هي كذلك عند الله، وعند المؤمنين، وهذا محقق أيضاً وعدم رفع الرأس عبارة عن تركه أو عدم الالتفات له والاعتداد به وقد يكتفى به أيضاً عن الحياء والخجل وليس بمراد هنا كقوله:

خجل البنفسج حين لاح عذاره أو ما تراه ليس يرفع رأسه

وهمة رأسه لسكونها بعد فتحة يجوز ابدالها ألفاً وهو المناسب هنا ليشاكل قوله نبراسه، وأطفاً مهموز من قولهم أطفأت النار، وقد يرد معتلاً وضمير إليه للنبي ﷺ وللقرآن، والنبراس المصباح ويزنته، والضمير المضاف إليه إن عاد إلى من، فالمراد به نور العقل أو الفطرة التي يولد كل مولود عليها وإطفاؤه بريح الجهل والعناد، وعوده إلى النبي أو القرآن على معنى أراد إطفاءه بعيد جداً. قوله: (ذميماً) بالذال المعجمة بمعنى مذموم في الدنيا ما دام حياً وكونه بالذال المهملة بمعنى قبيح غير مناسب هنا، وإن جوزه بعضهم ويصل سعيراً أي يدخل جهنم في الآخرة، ويقابله ما في الفقرة السابقة، فإن أريد بمن له قلب صاحب القوة القدسية، وبمن ألقى السمع صاحب العقل المستفاد فمن لم يرفع رأسه ذو الغباوة والغواية وإن أريد بالأوّل

وأطفاً نبراسه يعش ذمياً، ويصل سعيراً، فيا واجب الوجود، ويا فايض الجود ويا غاية كل

المجتهد، وبالثاني المقلد فهذا هو المنهمل في الجهل والضلال، وقيل: الأول صاحب التأويل والثاني صاحب التفسير وهذا الجاهل البحت وفي قوله: (نبراسه) إشارة إلى مكتنية فإن فهمت فنور على نور وفي قوله يرفع إليه رأسه إشارة إلى علو مرتبته ورفعة منزلته لأن الناظر إنما يرفع رأسه لما كان عالياً عليه مرتفعاً فوقه، وهكذا هو يعلو ولا يعلو عليه قوله: (فيا واجب الوجود) لما كان جميع ما سبق إلى هنا يدل على أن كلامه المعجز الذي بلغه رسول الله ﷺ وتحدى به، وأبرز فيه خفايا الملك والملكوت، وخبايا قدس الجبروت من الصفات القدسية الدالة على وجوب وجوده، وإنعامه بجلائل النعم بواسطة ما أنزله على نبيه ﷺ، وأمره أن يصدع به فبذل طاقته في تبليغه وتبيينه على أحسن وجه يرتسم في مرآة البصائر والعقول صار كأنه مشاهد لذلك في حضرة قدسه واقف بين يديه مناج له فلهدا التفت بعد الغيبة وفرع النداء بالفاء على ما مر، كما سيأتي في الفاتحة، فقال: فيا واجب الخ.

وقيل: لما لزم من كون القرآن معجزاً كون المتكلم به واجب الوجود إذ الممكن الوجود، لو قدر على مثله لم يكن ذلك معجزاً ومن كونه مكملاً للناس بحسب القوتين كونه فائض الوجود، وكان المقصود الأصلي والغرض الأولي لكل من استكمل بالكمالين تحصيل الرضوان، ومشاهدة جمال الرحمن فزع عليه قوله: فيا واجب الوجود الخ.

وقيل: إن هذه الفاء سببية رابطة لما بعدها بشرط مفهوم من الكلام السابق أي، من كان بهذه المثابة من السعي في أعلاء كلمتك، والشفقة على خلقك فصل عليه يا واجب الوجود الغني بالذات، وهذا يناسب كون الأفعال السابقة مسندة للعبد كما لا يخفى، وستسمع عن قريب توجيهاً آخر اخترناه فيه كفاية عن القيل والقال، ووجوب الوجود كون ذاته مقتضية لوجوده، أو كونه عين وجوده، وهو يقابل الامتناع والإمكان، فإن كان ذاتياً فمعناه ما لا يمكن عدمه، كما فصل في علم الكلام، وإطلاق واجب الوجود على الله مبني على ما ذهب إليه الغزالي رحمه الله تعالى من جواز إطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لأن إجراء الصفة إخبار بثبوت مدلولها فيجوز إذا تحقق بدون مانع بخلاف التسمية، فإنها تصرف في المسمى لمن له الولاية، وهو منزّه عن ذلك. قوله: (ويا فائض الجود) فسر الحكماء الفيض بفعل فاعل يفعل دائماً لا لعوض ولا لغرض، والجود بإفادة ما ينبغي لمن ينبغي لا لعوض لأن من فعل لعوض يناله فهو فقير، أو متجر والغني هو الذي لا يحتاج في ذاته وكمالهِ إلى غيره، والغني المطلق هو الذي وجوده من ذاته، وهو نور الأنوار ولا غرض له في صنعه بل ذاته فياضة للرحمة، وهو الملك المطلق كما في هياكل النور، وأصل الفيض سيلان الماء من جوانب ما هو فيه لزيادته، ووجه الشبه كثرة المنافع، أو هو من فاض الخبر إذا شاع فيكون حقيقة كما فصل في حواشي شرح المطالع، وفائض الجواد وصف بحال المتعلق كواجب الوجود أي فائض جوده وواجب وجوده. قوله: (ويا غاية كل مقصود) أي كل مطلوب يطلبه كل طالب لا بد أن ينتهي إليك، فإنك المفيض للخير لا سواك من الوسائط، فالمراد

مقصود صلّ عليه صلاة توازي غناؤه وتجازي عناءه، وعلى من أعانته وقرّر تبيانه تقريراً،

بالغاية معناها اللغوي وهو المنتهى، وهذا هو الظاهر، أو هو من العلة الغائية، ومعنى كونه العلة الغائية أنّ ذاته كافية في وجود ما يوجد، ويصدر عنه، فهو بذاته علة فاعلية من حيث التأثير، وعلة غائية من حيث كونه المقتضي لفاعليته على نحو ما حقق في كون صفاته تعالى عين ذاته، كما قاله الدواني في «شرح هياكل النور» فتأمل في الوجهين، واختر لنفسك ما يحلو، ويحتمل أن يكون المعنى أنه أسنى المقاصد وأعلاها فإنّ جميع الموجودات وسيلة لمعرفته التي هي نهاية المآرب، وقبله وجوه المطالب.

وإنما أنت مغناطيس أنفسنا فحيثما كنت دارت نحوك الصور

وإطلاق الغاية وقع في كلام الحكماء كالمبدأ، ولما كان غاية الغايات دعا بعد التوجه إليه للواسطة بيننا وبينه، فقال: صلى عليه أي على عبدك ونبيك السابق ذكره. قوله: (توازي غناؤه الخ) سيأتي معنى الصلاة، وتوازي بمعنى تقابل، وتساوى وماضيه آزي، وتبدل همزته واو في المضارع فيقال: يوازي ولا يبديل في الماضي، فيقال: واّزي، وهي مولدة عند بعض أهل اللغة، وقال التبريزي: يجوز حملاً على المضارع وتجازى تكون جزاءً وعوضاً، والغناء بفتح الغين المعجمة والمد النفع، وقيل: معناه إقامته للدين لقوله في القاموس: ما فيه غناء ذاك أي إقامته، ولا يخفى ما فيه من الركاكة، والغناء بالمهملة التعب، ونفعه عليه الصلاة والسلام في الدارين أجلى من البيان، وتعبه في تبليغ الرسالة، وإعلاء كلمة الله على ما فصل في السير مما لا تفي به طاقة البشر، والمعنى صلّ عليه صلاة لا تحصى ولا تعدّ، كما أنّ منافعه وما تحمله من أعباء الرسالة كذلك، والغناء بالمعجمة في الأوّل، وبالمهملة في الثاني، وأجاز بعضهم عكسه، وجزالة المعنى تأباه، وفي قوله توازي وتجازى جناس مضارع، وفي قوله غناءً وعناءً جناس مصحف، وهذا مأخوذ مما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما موقوفاً من أنّ من قال: جزى الله عنا نبينا محمد ﷺ ما هو أهله، أتعب سبعين كاتباً ألف صباح. قوله: (وعلى من أعانته الخ) الإعانة المساعدة قولاً وفعلاً، والمراد بهم الصحابة رضي الله عنهم، وبما يعده من خلفهم من التابعين وعلماء الدين والتقريب والتقوية والثبوت، وتبيانه بكسر التاء المثناة الفوقية مصدر بمعنى البيان، وفي وزن تفعال بالكسر كلام سيأتي في محله، وفي نسخة بنيانه بضم الباء الموحدة مصدر بناه بينه، وهو استعارة لما أتى به من الشرع وأحكامه كما في الحديث «بني الإسلام على خمس»^(١) والتقريب على النسخة الأولى من قرّر المسألة حققها وبينها فجعلها قارة في الأذهان أو في نفسها، وعلى الثانية من القرار والبقاء ترشيحاً لاستعارة البناء، لأنه من شأنه

(١) أخرجه البخاري ٨ ومسلم ١٦ والترمذي ٢٦٠٩ والنسائي ١٠٧/٨ وأحمد ٩٣/٢ و١٤٣ وابن حبان ١٥٨ والبيهقي ١/٣٥٨ من حديث ابن عمر.

وأفض علينا من بركاتهم واسلك بنا مسالك كراماتهم، وسلم علينا وعليهم تسليماً كثيراً. (ويعد) فإن أعظم العلوم مقداراً وأرفعها شرفاً ومناراً: علم التفسير الذي هو رئيس العلوم

أو استعارة أخرى تبعية، وتقريراً مصدر مؤكد. قوله: (وأفض علينا من بركاتهم الخ) قد مرّ تحقيق الإفاضة، وما يدلّ على أنها الإحسان الكثير والبركة للزيادة والنماء، وهي هنا زيادة معنوية، والمعنى حصل لنا الخيرات بالتوسل بهم إليك حتى كان ذلك من نفس خيراتهم، أو علمنا علومهم، وأفض علينا من معارفهم. قوله: (واسلك بنا مسالك كراماتهم) أي أدخلتني في الطريق التي أوصلتهم إلى إكرامك لهم بنيل المراتب العلية عندك، وبما أعدته لهم مما هو، كالمنزّل لهم في دار البقاء، وهذا أحد معاني الكرامة، وقال بعض الفضلاء ذكرهما بين صلّ وسلم لكونه أقرب إلى الاستجابة لوقوعهما بين المستجابين، ولو بالنسبة إلى بعض المدعوّ لهم، والباء في بنا للدلالة على التكرير والدوام، فإنّ السلك بالفتح بمعنى الإدخال متعدّ قال تعالى: ﴿كذلك سلكتنا في قلوبنا المجرمين﴾ [سورة الشعراء، الآية: ٢٠٠] وفي لغة أخرى يقال أسلك فيه، وأدرج دعاء التسليم على من أراده بضمير علينا في دعاء التسليم على النبي ﷺ ومن أعانه حيث أحرّ سلماً رجاء استجابته مع رعاية السجع فيه انتهى.

وقيل إنّ الدوام فهم من الملابس المحمولة على الكمال فتدبر.

واعلم أكرمك الله أنّ زبدة ما قصده المصنّف رحمه الله من أول الخطبة إلى هنا مع رعاية براعة الاستهلال أنه حمد الله بعد حمده الذاتي على نعمه التي من أجلها تنزّيل معجز كلامه على أعظم رسله المرشد. لكافة الأنام بما بلغه من الأحكام، كما أوماً إليه بقوله، ثم بين الخ وبما قرّره من حقائق العلوم الدنية، ودقائقها المشار إليه بقوله: وأبرز الخ.

وبما أبداه من العقائد الحقة الدالة على التحميد والتمجيد بصفات الذات والأفعال المرموز إليه بقوله لينجلي إلى آخره، وأدرج فيه بعدما أفاضه بالوساطة المحمدية من جلائل النعم ما قاساه في حمل أعباء الرسالة في مغازاة الجاهلية من الشدائد والمهالك المكنى عنه بقوله: فتحدى، ومن لم يرفع إليه رأسه، ونحوه ليتفكر العازف تفكيراً وتشرق به مشكاة قلبه، وتفتح عين بصيرته حتى يشاهد جمال ذاته من مشرق صفاته قائماً في مقام الإحسان كأنه يراه، وهذا هو السبب في التفاته لخطابه والتماس الفيض من جنابه، فلهذا قرّعه عليه بالفاء واصفاً له بوجوب الوجود وإفاضة الجود اللذين هما أصل صفات الذات والأفعال، والتمس منه غاية مناه من سعادة الدارين بعد الدعاء للوساطة في ذلك والثناء عليه، وإذا عرفت هذا فاعلم أيضاً أنّ المناسب لمغزاه أن يرجع الضمائر ويسند الأفعال السابقة عليها للنبي ﷺ ليدلّ ذلك صراحة على غنائه، ونفعه بإرشاده وتعليمه، وغير ذلك مما أثمر السعادة العظمى، وعلى عنائه وتعبه في تحديده وحناء أعدائه الداعي للقتل والقتال، فيأخذ الكلام بعضه بحجز بعض ويضمخ بمسك ختامه مفارق افتتاحه، وهذا مما من الله به بفيض كرمه. قوله: (ويعد) فإنّ أعظم العلوم مقداراً

الكلام على بعد وكون الفاء لتوهم أما أو تقديرها أشهر من قفا نبك فأعادته تعدّ من الفضول والمقدار والقدر بمعنى والمراد به هنا المنزلة والشرف الرتبيّ والعلوم إن كان المراد بها هنا العلوم الشرعية، وهي التفسير والحديث والفقه على أنّ تعريفها عهدي، وهو المتبادر منه إذا أطلق، ولذا اختاره بعض المحشين فلا شبهة في كونه أعظمها وإن كان المراد ما يشمل سائرهما، فكذا لأنه عظم بشرف موضوعه، وشرف معلومه وغايته، وشدة الاحتياج إليه، وهو حائز لجميعها، فإنّ موضوعه كلام الله الذي هو معدن الحكم ولا شك في أنه أشرف الموضوعات، ومعلومه أشرف المعلومات مع أنه مراد الله تعالى الدال عليه كلامه الجامع للعقائد الحقة والأحكام الشرعية وغير ذلك مما لا بدّ منه كما قال تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ [سورة الأنعام، الآية: ٣٨] وغايته الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها، والوصول إلى سعادة الدارين وشدة الاحتياج إليه ظاهرة لتوقف الأدلة والأعمال والأحكام عليه، فإن قلت: موضوع علم الكلام ذات الله وصفاته، وهي أشرف من كل شيء فيكون علم الكلام أشرف منه. قلت: المتقدّمون على أنّ موضوع علم الكلام المعلوم، وقيل: الموجود من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية على ما فصلوه، وحينئذ لا يلزم كون موضوعه أشرف، وذهب القاضي الأرموي من المتأخرين إلى أنّ موضوعه ذات الله، وذهب صاحب الصحائف إلى أنه ذات الله من حيث هي، وذات الممكنات من حيث استنادها إليه، وردّ بأنه لو كان كذلك ما كان اثباته من المطالب الكلامية كما في شرح المقاصد، وليس هذا محل تفصيله إلا أنا إذا سلمناه نقول كلام الله مشتمل على التوحيد والعقائد الحقة فيندرج في موضوعه موضوع الكلام، وزيادة الخير خير أو نقول مجموع الثلاثة لا تجتمع في غيره، وقال بعض الفضلاء رحمه الله تعالى: فإن قيل قد ذكروا أن علم الكلام أساس العلوم الشرعية، وعليه مبنى الشرائع والأحكام إذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصوّر علم التفسير والحديث وكذا الفقه والأصول، وكلام المصنّف رحمه الله تعالى يدلّ على خلافه وتخصيصه بما سوى الأحكام خلاف الظاهر. قلنا: السمعيات من الكلام دليلها القرآن أو ما يتوقف حججه عليه وما يستقلّ بإثباته العقل لا يعتدّ به ما لم يؤخذ من الشرع، فيستند إليه أيضاً من حيث الاعتداد به والاستدلال به يتوقف على علم التفسير، وهذا لا ينافي كون الكلام أساسه باعتبار القسم الأخير من حيث التصديق لا من حيث الاعتداد به انتهى.

قلت: قد علمت مما مرّ عدم ورود هذا السؤال، وأما كون ما يستقلّ به العقل كالإيمان بوجود الباري يؤخذ من الشرع فهو بناء على ما قاله بعض الأشعرية وخالفه بعضهم، وبعض الماتريدية قال في التلويح وغيره إن ثبوت الشرع موقوف على الإيمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه، وعلى التصديق بنبوة النبي ﷺ بدلالة معجزاته، فلو توقف شيء من هذه الأحكام على الشرع لزم الدور انتهى وفيه كلام ليس هذا محله، وما قيل من أن المراد أنه من

الدينية ورأسها، ومبنى قواعد الشرع وأساسها، لا يليق لتعاطيه والتصدي للتكلم فيه إلا من

أعظمها لكن قصد المبالغة في مقام الخطابة بعيد. قوله: (وأرفعها شرفاً ومناراً) الشرف علوّ القدر والمكان العالي والمراد الأوّل أو الثاني على أنه استعمار لثلاثا يتكرّر مع ما قبله، وهو الأنسب لما بعده أيضاً، ومن فسره بالعلماء لم يصب والمنار كالمنازة ويقال منورة على الأصل موضع النار وجمعه مناور ومنائر كما في كتاب النبات وشاع في كل بناء عال يهتدى به سالك الطريق، ولما يوضع عليه السراج وشاع في العرف لمحل الأذان المعروف وفسر هنا بالدليل ولا وجه له إلا أن يريد به بيان حاله فإنّ المراد أنه أعلى العلوم من جهة شرفه، ودلالته على طرق النجاح، والتفسير يطلق على بيان معنى كلام الله رواية ويقابله التأويل، وهو ما كان بطريق الدارية ويطلق على بيان معناه مطلقاً وعلى ذكر ما يتوقف ذلك عليه، وهو المراد هنا وموضوعة القرآن بمعنى الكل أو الكلي، والتفسير تفعيل من الفسر وهو الكشف، ومنه التفسير لما يعرف به الطبيب المرض، وقيل: إنه مقلوب من السفر ومنه أسفر الصحيح. قوله: (رئيس العلوم الدينية ورأسها) الرئيس سيد القوم ومقدّمهم والرأس عضو معروف، ويكون بمعنى الرئيس أيضاً وهو هنا استعارة، أو تشبيه بليغ فجعله رئيساً لنفاد حكمه عليها وتوقفها عليه، لأنّ مرجع أدلتها إليه ورأساً لأنّ به بقاء البدن، وبحواسه يتصرّف في مهماته وبه يتم غيره من العلوم ويتمشى معتمداً عليه لما فيه من الحقائق، وهمزته مبدلة ألفاً لما مرّ والمبني موضع البناء، والأساس ما يوضع عليه غيره، وهو المراد لما فيه من الأدلة التي يبني عليها، والقواعد جمع قاعدة، وهي الأساس وساق البناء والصف الأوّل منه أيضاً، وهو معطوف على المبني عطف تفسير لا على القواعد لثلاثا يلزم اختلاف حركة ما هو كالرويّ المعيب لا التكرار كما توهم قوله: (لا يليق لتعاطيه الخ) التعاطي في أصل اللغة تفاعل من العطاء، ثم أطلق على الأخذ والتناول وهو المراد، وخص في عرف الفقهاء بالأخذ من غير إيجاب ولا قبول، وفي عرف الناس بالسؤال، والتصديّ التعرّض، وبرع بفتح الموحدة وفتح الراء المهملة. وضمها، وعين مهملة براءة وبروعاً فاق غيره في علم وغيره، والدينية ما له انتساب وتعلق بالدين كالفقه والحديث والأصلين، وأصولها وفروعها بدل قصد به التعميم أي كلها، فإن قلت في كلامه هنا اختلال ظاهر، فإنّ كونه رئيس العلوم الدينية ورأسها، يستلزم توقف البراعة، والتفوق فيها عليه، فتوقف على تعاطيه والتكلم فيه أيضاً، فكيف يتوقف تعاطيه والتصديّ للتكلم فيه على وجه اللياقة على البراعة فيها قلت: المراد بتعاطيه والتكلم فيه أخذه من كتب التفسير والتكلم بكلامهم فيها، فإنه يتوقف على البراعة في العلوم الدينية، كما قيل: فالأوّل بالنظر إلى السلف المقتبسين لأنوار التنزيل من مشكاة النبوة بواسطة، أو بدونها، وأصحاب الأنفس القدسية والسليقة العربية، والثاني ما عداهم. وقيل تقدّمه بالذات إذ ما من علم من العلوم الدينية إلا وهو محتاج إلى كلام الله تعالى الذي لا يتحصل بدون علم التفسير، وأمّا تأخره فمن حيث التعلم لأنّ العلماء بينوه بها وهو قريب مما مرّ فليس جواباً مستقلاً كما توهم وقد قال بعض

برع في العلوم الدينية كلها أصولها وفروعها، وفاق في الصناعات العربية والفنون الأدبية

الفضلاء المتأخرين: إنه لا طائل تحت السؤال إذ دعوى الاستلزام غير ظاهرة لما مرَّ أن المتوقف عليه الاعتداد بها أي لا يعتد بها ما لم تؤخذ من الشرع، وكذا الأوجه للقول بأن الأول بالنسبة للسلف، والأصحاب والثاني بالنسبة لغيرهم، لأن المراد بالعلوم المدونة المشهورة، وهي بعد الصدر الأول والمقصود الترغيب فيه من بينها لتبقى علوم السلف خارجة انتهى. وفيه دخل يعلم مما قدّمناه ول بعضهم هنا كلام تركه أتم فائدة من ذكره. قوله: (وفاق في الصناعات العربية الخ) قيل: العلم إن لم يتعلق بكيفية عمل كان مقصوداً في نفسه، ويختص باسم العلم، وإذا تعلق بها، وكان المقصود منه ذلك العمل يسمى صناعة في عرف الخاصة، وينقسم إلى قسمين قسم يكون حصوله بمجرد النظر والاستدلال كالطب، وقسم لا يحصل إلا بمزاولة العمل كالخياطة، وهذا القسم يختص باسم الصناعة في عرف العامة، والظاهر أنه لا يطلق العلم على مثل الخياطة والحياكة إلا أن يراد أنه علم لغة، وعلم الأدب عزّوه بعلم يحترز به عن الخلل في كلام العرب لفظاً أو كتابة وقسموه إلى اثني عشر قسماً على ما في شرح المفتاح.

وسميت أدبية لتوقف أدب النفس والدرس عليها بقي أنه قيل إن بعض فنون الأدب لا يستمدّ منه التفسير، وهو العروض والقافية وقرض الشعر والإنشاء فمراده بأنواعها أنواعها الكاملة المعتمدة، ولا شك أن من أراد النظر فيه على أتم الوجوه يحتاج إليها، أما الخط فإن الرسم العثماني يحتاج إليه فيه، فلا بدّ من معرفته ليعلم ما جرى على وفقه ووجه مخالفة ما خالفه، وكذلك قرض الشعر والعروض والقافية لو لم ينظر فيها لم يفرق بينه وبين الشعر حتى يعرف معنى قوله «وما علمناه الشعر» [سورة يس، الآية: ٦٩] مع وقوع أنواع من الموزون فيه، وكذا الإنشاء ينظر فيه ليعرف مخالفة النظم المعجز له كما قيل: عرفت الشّر لا للشّر لكن لتوقيه، ثم قال: إن علم القرائت لا بدّ منه أيضاً في التفسير ولم يعدّ من العلوم الأدبية فإما أن يدرج في الدينية لاختصاصه بالقرآن، أو في علم التفسير كما يشعر به كلام المصنف رحمه الله فيما سيأتي ويعرّف التفسير حينئذ بما يعرف به معاني كلام الله وألفاظه بحسب الطاقة البشرية، وتكون تسميته بالتفسير تسمية له بأشرف أجزائه، ولا يخفى ما فيه فإن أحداً لم يعدّ القرائت من التفسير مع أن أكثر مسائله المتعلقة بالأداء لم يذكر فيه، والمصنف لم يحصر ما يتوقف عليه التفسير فيما ذكره فكم من أمور تلزم فيه أحياناً ولم يذكرها، ثم إن المصنف رحمه الله أن جعل قوله بأنواعها قافية لفروعها فلا يخفى ما فيه من اختلاف الردف فكأنه لم يقصد التقفية فيه، وفي تعبيره عن الشرعيات بالعلوم وعن غيرها بالصناعة حسن أدب لطيف.

تنبيه: قال الجواليقي في «شرح أدب الكاتب»: الأدب في اللغة حسن الأخلاق، وفعل المكارم، وإطلاقه على علوم العربية المذكورة مولد حدث في الإسلام، وكذا قاله الإمام

بأنواعها، ولطالما أحدثت نفسي بأن أصنف في هذا القرن كتاباً يحتوي على صفوة ما بلغني من عظماء الصحابة، وعلماء التابعين، ومن دونهم السلف الصالحين وينطوي على نكت بارعة، ولطائف رائعة استنبطتها أنا ومن قبلي من أفاضل المتأخرين، وأمائل المحققين،

المطرزي رحمه الله. قوله: (ولطالما أحدثت نفسي الخ) هذه اللام زائدة للتأكيد أو جواب قسم مقدر وليست توطئة وما كافة عن طلب الفاعل، فإن قل وكثر وطال تكف بها ولا تتصل ما الكافة بفعل غير هذه الأفعال الثلاثة، أو هي مصدرية فترسم منفصلة، والموجود في أكثر النسخ اتصالها ويليهما الماضي في الأكثر نحو طالما دار في خلدي والمضارع كقوله:

فلما يبرح الحبيب إلى ما يورث المجد داعياً ومجيباً

وتقديره هنا بنحو طالما كنت أحدث الخ تكلف لا داعي له، ويحتوي بمعنى يشتمل والصفوة مثلث الصاد المهملة بمعنى الخالص، والصحابة بفتح الصاد بمعنى الأصحاب وكذا الصحبة، وقال المرزوقي في شرح الفصيح: صحابة مصدر بمعنى صحبة لكنه وصف به، وقد يجعل الصحبة جمعاً كالرفقة، وفي التسهيل: صحبة اسم جمع لصاحبة، وكذا صحابة اسم جمع كقرابة اسم جمع للقريب.

والصحابي كل مسلم لقي النبي ﷺ أو اجتمع معه وهو يعقل وهذا أحسن من قولهم رأى لشموله الأعمى ولا يشترط طول الصحبة ولا الرواية عنه ولا يشترط بقاءه على الإسلام أيضاً وإنما يشترط موته عليه، وعظماؤهم كابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم والتابعين: جمع تابع، وهو من لقي الصحابي، واشترط بعضهم فيه طول الصحبة بخلاف الصحابي لأن نور النبوة مؤثر فيمن لمحه طرفه عين، ومن دونهم من بعد التابعين، والمروئي عنه التفسير من الصحابة كثير والمعروف منهم الخلفاء وابن عباس، وقد كثر عنه ذلك حتى سمي ترجمان القرآن، وكذا يروى عن ابن مسعود ما لا يحصى، والمشهور من التابعين مجاهد وعطاء وعكرمة وسعيد بن جبير وطاوس وزيد بن أسلم وبعد هؤلاء ألفت تفاسير جمع فيها أقوال الصحابة والتابعين، كتفسير سفيان بن عيينة ووكيع وشعبة وعبد الرزاق وزيد بن هرون، وبعد هؤلاء ابن جرير وتفسيره أجل تفسير للمتقدمين ثم استفاض التأليف حتى انتهى للزجاج والرماني، ومنهما أخذ الزمخشري، ثم جاء بعدهم من كثر السواد بأقوال الحكماء والصفوية كالرازي حتى قيل في تفسيره كل شيء إلا التفسير، وقوله أحدثت نفسي حديث النفس هنا مستعار للخواطر والأمانى استعارة مشهورة كقوله:

أكذب النفس إذا حدثتها إن صدق النفس يزري بالأمل

قوله: (وينطوي على نكت الخ) انطوى مطاوع طواه ضد نشره وضمن معنى الاشتمال فعدها بعلى أي ينطوي مشتملاً على النكت وهو جمع نكتة بضم النون، وهي اللطيفة المستخرجة بقوة الفكر من نكت في الأرض إذا نبشها بإصبع، أو قضيب ونحوه سميت بها

ويعرب عن وجوه القراءات المعزية إلى الأئمة الثمانية المشهورين، والشواذ المروية عن القراء المعبرين إلا أن قصور بضاعتي يثبطني عن الأقدام ويمنعني عن الانتصاب في هذا المقام، حتى سنع لي بعد الاستخارة ما صمم به عزمي على الشروع فيما أردته، والإتيان بما قصدته، ناوياً أن أوسمه بعد أن أتممه بأنوار التنزيل، وأسرار التأويل، فها أنا الآن أشرع

لمقارنتها لذلك غالباً، أو لأن تأثير الفكر كالنكت في القلب، ويصح أن ينقل من نكتة الأديم والثوب، وهي ما تخالف لونه لكونها تخالف غيرها بلطافتها، وبارعة بمعنى فائقة، ورائعة من الروع بفتح الراء، وهو الإعجاب يقال راعني الشيء إذا أعجبني وراقني أو من راعه إذا أفزعه كان الرائع الجميل يفرط حتى يروع من يراه قاله السهيلي في «الروض الأنف»: وقيل إنه من الربيع بمعنى الزيادة والنماء، والاستنباط أصل معناه إستخرج ماء البئر ونحوه، فاستعير لاستخراج المعاني بجدّ واجتهاد وفيه تشبيه المعاني بالماء للطفه، وصفائه، أو لأنه سبب الحياة، ومراده رحمه الله بالأفاضل الزمخشري والراغب والرازي، فإن معول المصنف رحمه الله على هؤلاء في الأثر حتى قيل: إن كل ما فيه من العربية وما فيه من اللغة من الراغب، وما فيه من الكلام من التفسير الكبير. قوله: (ويعرب عن وجوه القراءات الخ) المعزية ويقال: معزوة بمعنى منسوبة، وفعله عزيته وعزوته، والثاني أكثر والثمانية هم القراء السبعة المشهورون، والثامن يعقوب بن إسحاق الحضرمي البصري وروايه روح بفتح الراء ورويس بالتصغير، والشاذ ما وراء السبعة والأصح أنه ما فوق العشرة، وأحكامه مبسطة في محلها قوله: (الثمانية الخ) إشارة إلى وجه اختياره الثامنة دون باقيها لأنها اشتهرت حتى قيل إنها الشائعة في الصدر الأول إلى رأس الثلثمائة، ثم أسقطها منها ابن مجاهد وأثبت بدلها قراءة الكسائي، وقد قالوا: إن يعقوب كان أعلم أهل عصره بالعربية، ووجوه القراءات كما في الإتيان وغيره. قوله: (إلا أن قصور بضاعتي الخ) في الأساس قصر عنه قصوراً عجز عنه، ولم ينله والبضاعة المتاع المجلوب، فنسبة القصور إليه مجازية، والأصل قصوري عن تكثير بضاعتي، أو ترويجها وهو استعارة شبه العلم والاشتغال به بالمال الذي يتجر فيه أهله، وقلة معلوماته بقلته رأس مال التجارة، وثبطه عن الأمر عوقه عنه، وأبطأه عنه، قوله: (ويمنعني عن الانتصاب في هذا المقام) ويعني به مقام تأليف ما ذكره. وقوله: (أن أوسمه) أي أجعل سمة وعلامة والمعروف فيه وسمه يسمه كوعده يعده، وأما رسم المشدّد، فإنه بمعنى حضر الوسم، فإن صح روايته هنا، فهو لأجل الازدواج مع قوله أتممه، وصمم على صيغة المبني للفاعل أي خلص عن التردّد، وموجب التوقف وصار ماضياً لا فتور فيه. يقال صمم في السفر ونحوه أي مضى، وصمم السيف نفذ للعظم وقطعه، وصمم أي عض ونشب فلم يرسل ما عضه ويجوز كون صمم مبنياً للمفعول من هذه اللغة أي أخذ عزمي ولم يرسله قوله: (بأنوار التنزيل الخ) النور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره فإن فهمت، فهو نور والسر ما يلزم كتمانها ولب الشيء ولا يخفى مناسبتها

ويحسن ترفيقه أقول وهو الموفق لكل خير ومعطي كل سؤل .

للتأويل، والسؤل السؤل أبدلت همزته واواً على القياس، وفي بعض النسخ مسؤل بدله، وأقول هنا نزل منزل اللازم فلا معمول له، أو معموله ومقوله ما بعده على الحكاية.

سورة فاتحة الكتاب

السورة مهموزة وغير مهموزة بإبدال إن كانت من السؤر وهو البقية، لأن بقية كل شيء بعضه، وبدونه إن كانت من سور البناء، وهي المنزلة منه أو من سور المدينة لإحاطتها بآياتها، ومنه السوار المحيط أو من التسور، وهو العلو والارتفاع نقلت إلى مقدار من القرآن يشتمل على آيات ذي فاتحة، وخاتمة أقلها ثلاث آيات، وقيل: السورة الطائفة المترجمة، والترجمة في الأصل تفسير لغة بأخرى وتطلق على التبليغ مطلقاً كما في قوله:

إِنَّ الثَّمَانِينَ وَبَلَّغْتَهَا قَدْ أَحْوَجْتَ سَمْعِي إِلَى تَرْجَمَانِ

وتطلق على التسمية كثيراً في كلام المصنفين وهو المراد هنا وأسماء السور كلها توقيفية ثابتة بالأحاديث والآثار، والمراد بالطائفة قطعة مستقلة أو آيات مخصوصة منه فلا يراد آية الكرسي لأنها غير مستقلة إذ هي بعض من سورة البقرة وآية واحدة أيضاً، ودفعه بأن المراد بالترجمة أنها مسماة بالسورة ضعفه غني عن البيان، وإنما جعل القرآن سوراً لأنه أسهل للحفظ وأنشط.

وقال الشريف قدس سره: الفاتحة مصدر كالكاذبة بمعنى الكذب، ثم أطلق على أول الشيء تسمية للمفعول بالمصدر لأن الفتح يتعلق به أولاً، ثم بواسطته يتعلق بالمجموع، فهو المفتوح الأول، وهذا بالنسبة للمقروء، والمكتوب مطلقاً، فقول بعض المتصنفين من أهل العصر أنه إنما يتحقق في المكتوب إذا كان كالطومار من خمود الفكر وجموده، وقيل: الفاتحة صفة جعلت اسماً لأول الشيء إذ به يتعلق الفتح مجموع، كالباعث على الفتح فالتاء علامة للنقل من الوصفية إلى الإسمية، وقيل: للمبالغة ولا اختصاص لها بزنة علامة كما توهم، وهذا أقرب لقلّة فاعلة في المصادر قيل، ولم يجعل آله، وإن أطلق عليها فاعل كالقاطع والقاتل لأن الآلة لا تتصف بالفعل، وهذه متلبسة بالفتح، ولا باعثاً لأنه لا يقارن الفعل، وهذه قارنت الفتح، وفيه أنه إن ادعى كلية ما ذكر، فليس كذلك فإن الصبغ آلة للصبغ يصبغ أيضاً، وفي نحو قعدت عن الحرب جنباً الجبن باعث على القعود، وهو مقارن وإن ادعى الأغلبية لم يفد لأنه يقال له هذا من غير الغالب، اللهم إلا أن يقال كفى بالندرة باعثاً على الترك أو المراد أنه لا يقصد اتصافها به، وما ذكر لا يعدّ باعثاً مع أن جعل بعض القرآن آله غير مناسب لإيهام أنه غير مقصود منه وحيثئذ يتم هذا وجهاً، والحاصل أنه مفتوح من جهة، وفاتح من أخرى، فنظر كلّ فريق إلى جانب، وجوز أن يكون للنسبة أي ذات فتح مع وجوه أخرى مرجوحة لم نكسر بها السواد، ثم قال: الكتاب بمعنى المكتوب والمصحف يطلق على المجموع وعلى جزئه وعلى المشترك بينه وبين أجزائه، وفاتحة الكتاب صارت علماً بالغلبة لهذه السورة، فالفاتحة علم آخر، والألف واللام عوض عن الإضافة وفيه نظر، وذكر بعضهم أن هذه الإضافة بمعنى

من لأنّ أوّل الشيء بعضه، وردّ بأنّ البعض يراد به الجزئي كزيد للإنسان، والجزء كاليد لزيد وإضافة الأوّل بيانية بمعنى من، وإضافة الثاني على معنى اللام وليس الكتاب جنساً شاملاً هنا لأنّ فتح الفاتحة بالقياس إلى المجموع لا إلى الكلّ الذي هو القدر المشترك، فإن قيل في الكشاف أن معنى إضافة اللّهُو إلى الحديث التبيين، وهي الإضافة بمعنى من أي من يشترى اللّهُو من الحديث، فبين اللّهُو بالحديث لأنه قد يكون من الحديث، وقد يكون من غيره والمراد بالحديث المنكر كما ورد «الحديث في المسجد يأكل الحسنات»^(١) ويجوز أن تكون الإضافة بمعنى من التبعيضية، كأنه قيل: ومن الناس من يشترى بعض الحديث الذي اللّهُو منه، فعلى التقدير الثاني إن أريد بالحديث مطلقه كان جنساً للهُو صادقاً عليه، كما يطلق عليه الحديث المنكر، فتكون الإضافة بيانية لا مقابلة لها وإن أريد العموم والاستغراق، كان لهو الحديث جزءاً منه، فقد ثبت أنّ إضافة الجزء إلى كله بمعنى من التبعيضية وإن لم تكن مشهورة قيل الظاهر أنّ المراد مطلق الحديث، لكن العلامة دقق النظر في إضافة الشيء إلى ما هو صادق عليه، فإن حسن فيه جعل المضاف إليه بياناً وتمييزاً للمضاف كالساج للباب، والحديث المنكر للهُو جعلها بيانية، وإن لم يحسن ذلك فيه كالحديث المطلق للهُو جعلها تبعيضية ميلاً إلى جانب المعنى. أقول هذا ردّ لما في الكشاف تبع فيه الشارح المحقق، وليس بوارد عليه وما ذكره المدقق مخالف لكلام قدماء النحاة كشرّاح الكتاب، ومن حذا حذوهم، فإنّ إضافة نحو يدّ زيد على معنى اللام، وقال قوم منهم كابن كيسان والسيرافي: إن إضافة ما هو جزء من المضاف إليه بمعنى من التبعيضية، واستدلوا عليه بفصله عن الإضافة بمن كقوله:

كأنّ على الكتفين منه إذا انتحى مذاك عروس أو صلاية حنظل

وهو شائع كما فصله أبو حيان في شرح التسهيل، ومنهم من ذهب إلى أنّ من المقدّرة في الإضافة مطلقاً تبعيضية من غير فرق بين الجزء والجزئي، كما في لمع ابن جني وشرحه للثمانين، وعبارته: إن كان الأوّل جزءاً من الثاني كانت الإضافة بمعنى من نحو باب ساج، ودار آجرّ وجبة صوف، وتقديره باب من ساج ودار من آجرّ والأوّل في هذا جزء من الثاني ومن فيه للتبعيض انتهى.

فادعاء أنها غير موجودة، أو غير مشهورة مكابرة لمخالفته ما سطر في كتبهم المعوّل عليها، وفيما ذكره في توجيه كلام الكشف دقة لا يتحملها نظر أهل العربية، ثم إنّ للناظرين في كلام الشريف وجوهاً شتى كلها خارجة عن قانون العربية، لاقتصارهم على ما لا يغني، ولا يسمن من كلام المتأخرين ولذا أضربنا عنهما صفحاً، وأمّا إضافة السورة فمن إضافة المسمى إلى الاسم كيوم الأحد وهي مشهورة، ثم إنهم أطلقوا كون الإضافة إلى الجزئي بيانية، وهو

(١) قال العراقي في تخريج الإحياء ١٥٢/١: لم أقف له على أصل.

سورة فاتحة الكتاب

وتسمى أم القرآن، لأنها مفتتحة ومبدؤه فكأنها أصله ومنشؤه، ولذلك تسمى أساساً

مخالف لما صرح به كثير من المتقدمين والمتأخرين من أنها إنما تكون كذلك إذا كان بينهما عموم وخصوص وجهي، كخاتم فضة، فإن كان مطلقاً كمدينة بغداد فهي لامية، وذهب شارح الهادي إلى أنها بيانية أيضاً، ولذا تراهم يجعلون شجر الأراك من الإضافة اللامية تارة، ومن البيانية أخرى، وهذا مما غفل عنه كثير من الناس فاحفظه. قوله: (وتسمى أم القرآن) عطف على مقدر رأى تسمى بفاتحة، أو على سورة الفاتحة باعتبار المعنى، أو التقدير هذه سورة فاتحة الكتاب وتسمى الخ وعطف الفعلية على الاسم شائع كعكسه، والمراد بالتسمية وضع العلم لا الإطلاق.

وقال الفاضل الشريف: فاتحة الكتاب صارت علماً بالغلبة للسورة وقد ذكره في الكشف أيضاً، وفي اجتماع الغلبة والتجوز نظر مع أنه مناف لما مر من النقل قيل: وفيه خفاء أيضاً لأن القول بعلمية الجنس ضروري لمنع الصرف ونحوه من الأحكام ويجب في العلمية الشخصية تشخص المعنى ولا تشخص هنا، والأصح أن أسماء السور موضوعة لتلك الألفاظ المقررة، فتكون واحدة بالنوع كما في التلويح وشرح المقاصد إلا أن يقال مثل هذا المؤلف بحسب العرف يعدّ شخصاً، وأما جعلها وأمثالها من قبيل أسماء الإشارة في عموم الوضع وخصوص الموضوع له فبعيد جداً، وما ذكر من السبب في عدم اعتباره فيها من أنها لو كانت موضوعة لشيء من الخصوصيات كانت في غيره مجازيات، وإن كانت موضوعة لكل منها كانت مشتركة بين معان غير محصورة، وإن كانت موضوعة لمعان كلية لزم كونها مجازات لا حقائق لها، والكل فاسد لا يتأتى هنا إذ قلما تستعمل في شخص، والأكثر استعمالها في الكل، فلا يلزم ما ذكر وتفصيله في شرح الرسالة الوضعية.

أقول الذي عليه المعول في أسماء السور وأسماء الكتب والعلوم، ونحوها أنها أعلام شخصية لتلك الألفاظ المخصوصة لا للصور الذهنية، ولا للنقوش، ولا للمركب منها وهي تعدّ في العرف شيئاً واحداً شخصاً، واختلاف اللفظ، وتعدده كتعدّد أمكنة زيد لا يغير تشخصه، لأنها غير معتبرة فيه، ومما يشهد له شهادة يزيها الاستقراء تسميتها بالجمل ك﴿قل هو الله أحد﴾ و﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾ ومثله معهود معروف في الاعلام كتابت شرأ وبرق نحره وصررد دون اسم الجنس، فإنه وإن لم يكن مفقوداً فيها نادر، وأما الاستدلال بدخول اللام عليه كالكافية والشافية، فليس بشيء، لأنه ليس مما يستدلّ بمثله، وما قيل من أن العلمية الجنسية ضرورية مما تفرّد به الرضي، وهو غير مسلم عند النحاة، ودلالة الموصول على ماهية نوعية أو جنسية لا ترد عليه نقضاً.

وفي شرح الفوائد العتابية لشيخ مشايخنا أسماء العلوم كأسماء الكتب أعلام أجناس عند

التحقيق وضعت لأنواع وأعراض تتعدّد بتعدّد محالها القائمة بها كزيد وعمرو، وقد تجعل أعلاماً شخصية باعتبار أن المتعدّد باعتبار المحلّ يعدّ واحداً في العرف، وهو إنما يتمّ إذا لم تكن موضوعة للمفهوم الاجمالي وتردّد السبكي في أسماء العلوم هل هي أعلام بالغلبة أو منقولات عرفية كالدابة ورجح الثانية، وسيأتي تنمة لهذا المبحث في تعريف الجلالة الكريمة. قوله: (لأنها مفتحة ومبدؤه الخ) الأم في اللغة الأصل والوالدة ثم أطلق على الفاتحة ومحكم القرآن قال تعالى: ﴿منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب﴾ [سورة آل عمران، الآية: ٧] ومفتتح اسم مفعول أو اسم مكان أو مصدر ميمي، وقال صاحب القاموس في شرح الديباجة المفتتح لغة شائعة فصيحة يقال فتحه وافتحه نقيض أغلقه، وأما المختتم فغير فصيحة، ولا تكاد توجد عند لغويّ ثبت، والمراد به غير الأوّل ولذا عطف عليه قوله ومبدؤه عطفاً تفسيريّاً، ولما كان افتتاحه وابتدائه بها في كتابة المصاحف، أو في التلاوة، أو في الصلاة أو في النزول بناء على أنها أوّل سورة نزلت ويتلوها ما عداها في ذلك جعلت أمّاً وأصلاً له ومنشأً بطريق التسبب لأنّ الولد يتكوّن ويوجد به أمّه، ولذلك سميت أساساً لتوقف بقية البناء وابتناؤه عليه، ووجوده بعده وبهذا التقرير سقط ما في بعض الحواشي من الأوهام مثل ما قيل من أنّ المبدأ يقال للجزء الأوّل، ولما منه ذلك الشيء، والفاتحة مبدأ بالمعنى الأوّل، وأمّ بالمعنى الثاني، فجعل هذا وجهاً لتسميتها أمّاً غير مرضي، وكذا ما قيل أنه لا فائدة لذكر الأصالة والمنشئية إذ ليس في الفاتحة سوى المبدئية، وإن كانتا موجودتين في المنقول عنه، وهي والدة والأمّ في اللغة الأصل، ومنه قيل للوالدة: أصل وحيثنذ لا يناسب ذكر كان، لأن الجزء الأوّل من الشيء أصل يبني عليه باقي الأجزاء من حيث أنها أجزاء متأخرة انتهى.

وقيل: إنها سميت أمّاً لجمعها كل خير كأمّ الدماغ الجامعة للحواس، أو لأنها مفرغ أهل الإيمان كما تسمى الراية أمّاً وركافته ظاهرة، فإن قلت: زعم بعض فضلاء العصر أنّ قوله في الكشف، وتسمى أمّ القرآن لأنّ أمّ الشيء أصله وهي مشتملة على كليات معاني القرآن أولى مما ذكره المصنف، لأنّ الاشتمال أنسب بالأمّ من الافتتاح، والمبتدئية بمعنى الابتداء، وإن كان ما ذكره صحيحاً أيضاً.

قلت: هذا وهم منه فإنّ المصنف ذكر ما في الكشف بعينه وزاد عليه وجهاً آخر قدّمه عليه إشارة لأرجحيته عنده لأنّ أصل معنى القرآن والكتاب الألفاظ لا المعاني، وهو فيما اختاره باق على أصله بخلافه في الوجه الثاني فإنه محتاج إلى التجوّز أو التقدير. أي أمّ معاني القرآن، وهو بعيد كحمل القرآن على المعاني، وهذا لم ينبه عليه أحد وتنبه له.

وأعلم أنّ في كلام المصنف هنا وجهين:

أحدهما: أن يكون قوله مفتحة بياناً لوجه التسمية بفاتحة الكتاب، ومبدؤه لأمّ القرآن لفاً

أو لأنها تشتمل على ما فيه من الثناء على الله سبحانه وتعالى، والتعبد بأمره ونهيه وبيان

ونشراً. وقوله: (فكانها الخ) بيان لمشابهته للمعنى الأصلي للام في المبتدئية حقيقة للمعنى العرفي وهو الوالدة فيما له زيادة خصوصية واشتهار به أعني المبتدئية، والمنشئية ادعاء دون المبتدئية الأولية، وكونه مفتوحاً غني عن البيان.

والثاني: أن يكون مبدؤه عطفاً تفسيرياً وهما علة لقوله أم القرآن، وترك تسميتها بالفاتحة لظهوره.

قال الفاضل الليثي: وهو وجه وجيه إلا أنه مخالف لما نقل عن المصنف في حواشيه من أن قوله لأنها مفتحة تعليل لما تضمنه قوله سورة فاتحة الكتاب من الجملة الخبرية التي تقديرها تسمى فاتحة الكتاب، في هذا الوجه يكون المنقول عنه بالمعنى العرفي أنسب، كما أن الوجه الأول بالأصلي أنسب، وإن جرى كل منهما في كل منهما. وقوله: (ولذلك) أي لكونها أصلاً وهو ظاهر، ثم أنها تسمى أيضاً أم الكتاب، وفاتحة القرآن ووجهه يعلم مما مر، ثم أنه قيل: إن في كلام المصنف إشارة إلى أن التسمية بفاتحة الكتاب من قبيل تسمية المكان باسم الفاعل، وهي من فروع الإسناد إليه، وإذا كان مصدر كالعافية، فمن فروع تسمية المكان بالمصدر وجعلها من تسمية المفعول بالمصدر إذ فاتحة الشيء أوله والفتح يتعلق به أولاً وبتبعيته للمجموع، فهو المفتوح الأول بعيد إذ تسمية المفعول بالمصدر غير مشهورة، وقيل: فاتحة الشيء، وأوله آلة لفتح، وهو من تسمية الآلة بالفاعل كالبصرة والسامعة، وعلى اشتقاقها تاؤها للنقل لا للتأنيث بتقدير طائفة فاتحة ولا للمبالغة لقله مجيئه في غير صيغ المبالغة، وعدم مناسبه هنا وجعله من النسب كتامر بعيد غير مسموع إذ هو مقصور على السماع انتهى.

ولا يخفى ما فيه من التعسف، لأنه ليس بمكان حقيقي، فنقل اسم الفاعل إلى المكان المتجوز به عن الأول مع صحة تسمية الأول فاتحاً لحصول الفتح به تطويل بغير طائل، وقد مر ما فيه غنية عنه، والذي حمله على هذا قوله مفتحة. قوله: (أو لأنها تشتمل على ما فيه الخ) في بعض الحواشي أن المراد جميع ما فيه يعني ادعاء واجمالاً ويأباه قوله فيما بعد أو على جملة معانيه إلا أن يكون تفناً في التعبير، والذي في الحواشي الشريفة وغيرها تفسيره بأصول ما فيه، ومقاصده، وهو الظاهر فلا يرد عليه أن فيه القصص وغيرها، وإن قيل إنها ترجع لما ذكر لما فيها من العبرة والإعجاز، وهذا هو الوجه الثاني لكونها أمّا. وعليه اقتصر في الكشف كما مر. قوله: (والتعبد بأمره ونهيه) أي التكليف، وهو في إياك نعبد لأن العبادة قيام العبد بما تعبد به من امثال الأوامر واجتناب النواهي كما قيل، وأورد عليه أن في قوله إياك نعبد التنسك الذي هو وصف العبد لا التكليف، وأجيب بأنه بناء على أنه على لسان العباد تعليماً لهم وطلباً لعبادتهم فهو تكليف، ثم إن تفسير التعبد بالتكليف لا تساعده اللغة إلا أن يقال هو تفسير له بلازم معناه، وحقيقته اتخذه عبداً، أو تضمين لتعدي به بالباء كذا قيل.

وعده ووعيده أو على جملة معانيه من الحكم النظرية، والأحكام العملية التي هي سلوك

(وأنا أقول) الذي دعا الشريف وغيره لتفسير التعبد بما ذكر أنه ليس المراد مطلق التنسك لتقييده بأمر الله ونهيه، بل تعبد المرء تنسكه بما كلفه الشارع به، فتفسيره بالتكليف إما لأنه أظهر في العبادة المقصودة هنا سواء كانت الآية تعليماً للعباد أم لا نعم إذا كانت تعليماً كانت أظهر وأنور فهو كقولهم حصول الصورة أو هو حقيقة لغة قال السمين في «مفرداته»: قوله تعالى: ﴿أَنْ عَبَدْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [سورة الشعراء، الآية: ٢٢] أي اتخذتهم عبيداً وقيل ذلتهم ذلة العبيد وقيل كلفتهم الأعمال الشاقة التي يكلف مثلها العباد، وبهذا وقفت على ما في كلام هذا القائل، وأن قوله لا تساعده اللغة من قصور الباع وعدم الإطلاع، ثم إن الإيمان بالله ورسله داخل في التعبد، لأنه مع توقف العبادة عليه مأمور به في آمنوا بالله ورسله، فلا يتوهم أنه خارج وهو أجل المقاصد، واشتمالها على الثناء من الحمد وإجراء الصفات المذكورة، والتعبد في قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ كما مرّ وفي قوله: ﴿الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ إن أريد به ملة الإسلام، وقيل: هو في قوله الحمد لله لأنه بتقدير قولوا وفيه نظر، وأما الوعد والوعيد، ففي قوله: ﴿أَنْعَمْتَ﴾ و﴿الْمَغْضُوبِ﴾ عليهم أو في يوم الدين والجزاء لتناوله الثواب والعقاب، ولما كانت مقاصد الأمور نتائجها والنسل أعظم المقاصد ونتيجة مقدمات الأعمار شبهت بالولد، ولذا سمي نتاجاً ووجه الشبه ظاهر كما قيل:

لنا من بنات الفكر نسل بها نسلو

وإنما كانت هذه مقاصد وأصولاً، لأنه أنزل إرشاداً للعباد، إلى معرفة المبدأ والمعاد ليؤدّوا حق المبدأ بامتثال أوامره ونواهيه، ويدّخروا للمعاد مثوبة كبرى، ولأنه كافل لسعادة الإنسان، وذلك بمعرفة مولاه، والتوصل بما يقرب به والتنصل عما يبعده منه، والباعث عليه الوعد والزاجر عنه الوعيد، وإلا حجب عن نور الأنوار، وهوى في ظلمات بعضها فوق بعض، وأما الدعاء والسؤال، فوسيلة يعتبر منها ما تعلق بالمعاد، ولا يرد احتمال غير هذه السورة على مثل ما ذكر لأن وجه التسمية لا يلزم اطراده ولأنها استحقته بالسبق إليه، والترتيب الخاص والإجمال المفصل في غيرها فضاهت مكة في تسميتها أم القرى لما تقدّمت، ودحيت الأرض عنها، وتمام تفصيله في شروح الكشاف، وفي بعض الحواشي أنّ ابن سيرين كره تسميتها أم القرآن والحسن البصري تسميتها أم الكتاب، وردّ بشبوته في الصحيحين وغيرهما كحديث «الحمد لله أم القرآن وأم الكتاب»^(١) قوله: (أو على جملة معانيه الخ) الجملة بمعنى الجميع، وبمعنى الإجمال والمراد الثاني، والحكم جمع حكمة وهي لغة العلم الحق المحكم عن قبول الشبه، ولذا فسرها ابن عباس في قوله عز وجل: ﴿وَمَنْ يُوْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا

(١) أخرجه أبو داود ١٤٥٧ والترمذي ٣١٢٣ من حديث أبي هريرة وقال الترمذي: هذا حديث حسن

الطريق المستقيم، والاطلاع على مراتب السعداء، ومنازل الأشقياء وسورة الكنز، والوفائية،

كثيراً [سورة البقرة، الآية: ٢٦٩] بعلم القرآن وفسرها الحكماء بمعرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية، وهو قريب مما قبله، والنظرية نسبة للنظر بمعنى الفكر والمراد لا تعلق له بالعمل من العقائد الحقة الشاملة لأمر المعاد والنبوة وسائر الإلهيات ونحوها مما المقصود منه بالذات العلم دون العمل، والأحكام مَرّ تفسيرها، والعملية منها العبادات، وكل ما ذكر في الفروع، والأول مستفاد من أول السورة إلى قوله: ﴿يوم الدين﴾ والثاني من قوله: ﴿إياك نعبد﴾ وما بعده، وسلوك الطريق المستقيم من قوله اهدنا الصراط، والإطلاع بتشديد الطاء افتعال من طلع ظهر، وبسكونها أفعال منه والأول أظهر وهو من قوله: ﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾ الخ وفيه، وعد ووعيد فدخل فيه، والأمثال والقصص المقصود بها الاتعاظ، وكذا الدعاء والثناء فهذه جملة المعاني القرآنية إجمالاً مطابقة، والتزاماً فقوله من الحكم بيان لجملة وقوله: (التي الخ) في موصوفة احتمالات، لأنه يحتمل أن يكون صفة جملة أو معان أيضاً الميينة بالحكم، والأحكام فيكون في المعنى صفة لهما من غير تكلف، كما في القول بأنه صفة لهما معاً وليس صفة للأحكام وحدها كما في بعض الحواشي قيل: لأن السلوك شامل للنظرية والعملية، وقيل لأنه لا يصح الحكم عليها بأنها سلوك الطريق المستقيم، لأنه العمل لا الحكم فيحتاج إلى تقدير مضاف أي أحكام الخ، وكلاهما على طرف الثمام، ومنهم من جعل المشير إلى الأحكام العملية الصراط المستقيم، وإلى النظرية ذكر السعداء والأشقياء على أنه لف ونشر غير مرتب مع أن ذكر الصفات ذال على ما هو من الحكم النظرية أيضاً، وقوله والإطلاع الخ إن قرئ بالجرّ على أنه معطوف على الحكم في قوله من الحكم فالأقسام ثلاثة، والإطلاع على مراتب السعداء للإقتداء، وعلى منازل الأشقياء للإتقاء، والأول من قوله: ﴿أنعمت﴾ والثاني من ﴿غير المغضوب﴾ الخ وهذا لا يختص بالنظرية، ولا بالعملية بل هو من آثارهما وثمرتهما، وإن رفع فهو معطوف على قوله سلوك الطريق على أن التي صفة للحكم، والأحكام معنى أو حقيقة لا للثاني، ولذا قيل الإطلاع ناظر إلى الحكم النظرية، ولم يراع ترتيب اللف محافظة على ما عليه التنزيل من تقديم الأول أعني ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ وتأخير الثاني أعني الذين أنعمت الخ. وقد قيل عليه أيضاً: إنه محتاج إلى التقدير أي بعيد سلوك الخ أو أصله التي غايتها أي المقصود منها، فلما حذف المضاف ارتفع الضمير، وانفصل أو هو محمول عليه مبالغة وأدعاء، وليس هذا مخصوصاً بكونه صفة للأحكام فقط كما توهم.

(قلت) نقل هنا بعض أهل العصر عن المصنف حاشية قال فيها: الحكم النظرية معرفة الله تعالى بصفات الكمال المشتمل عليها الحمد لله إلى قوله ﴿يوم الدين﴾ والأحكام العملية هي سلوك الطريق المستقيم، والإطلاع على مراتب السعداء والأشقياء المشتمل عليها ﴿إياك نعبد﴾ إلى آخر السورة انتهى.

فإن صح عنه ما ذكر فهو مخالف لما مرّ، وصاحب البيت أدري بالذي فيه تدبر، وعبر

في السعداء بالمراتب لاشعاره بالعلو والرفعة لأنه من رتب بمعنى انتصب قائماً كما في الفائق، وفي الأشقياء بالمنازل لأنه من النزول، وهو الانحطاط المقابل به كما قيل: درج الجنة ودرك النار، والفرق بين التوجيهين قد مرّ، وقيل: مبنى الأول على اشتمال ألفاظه باعتباره جميع أجزائها والثاني على اشتمالها باعتبار ما هو دعامتها ولو عكس كان أظهر، ولذا قيل: إنّ الأول بيان لاشتمالها على ما يستفاد منه أصول المعاني القرآنية وأساس مقاصدها. والثاني لاشتمالها على جملة مقاصده المستفادة من تلك الأصول وكونها أماً على هذا لتأخر التفصيل عن الإجمال تأخر الولد عن الأم، كما قيل في أم القرى وقيل إنّ هذا التوجيه متضمن لوجه تسميتها فاتحة أيضاً لأن ما يدلّ على الشيء إجمالاً حقه أن يكون فاتحة، كعنوان الكتاب الدال على ما فيه، ويدل عليه عطف قوله وتسمى، وذكر المبدل بعد المفتوح والمنشأ بعد الأصل، والتأسيس أولى من التأكيد مع مناسبة ألفاظه للمفتح لفظاً ومعنى، والمبدل لللام، ولا يخفى ما فيه من التكلف مع أنه قد اعترف بما يتأخر عنه وقد علم مما ذكرناه ضعف ما قيل: من أنّ ما ذكر هنا مستفاد من الوجه السابق لأنّ الحكم، وهي الأحكام الاعتقادية تستفاد من إجراء صفات الكمال عليه تعالى، والأحكام العملية من تفاصيل التكليف المشار إليها بالتعبّد، والإطلاع المذكور من الوعد والوعيد، ونوقش بأن الإطلاع من قبيل العلم والمعاني معلومات فكيف يعدّ منها، ودفع بأنّ المراد به الإطلاع بقريئة السياق وقال بعض المدققين: لا يخفى ما في جعل الثناء مقابلاً للتعبّد أي التكليف بالعبادة، والوعد والوعيد من عدم المناسبة، وأيضاً لا يظهر من الدليل جعل الثناء مقصوداً أصلياً من الكتاب بل المقصود معرفته تعالى وقد أشير إليها بقوله ﴿رب العالمين﴾ أي موجدهم ومربيهم، وأبعد منه جعل الوعد والوعيد مقصودين وهما مقحمان باعثنان على العبادة، وقد عرفت مما قدمناه الجواب عنه، وبقي هنا وجوه أخر لم نسوّدها بها وجه القرطاس، فإن قلت اشتمال الفاتحة على جميع المعاني القرآنية مناف لما في الحديث من أنها تعدل ثلثي^(١) القرآن قلت: إن صح فلا منافاة، لأنّ الإجمال لا يساوي التفصيل فزيادة مبانيه تنزل منزلة ثلث آخر في الثواب، ومن العجب ما قيل هنا من أنّ ذلك لاشتمالها على دلالة التضمن والالتزام، وهما ثلثا الدلالات، وقيل الحقوق ثلاثة حق الحق على العبد وعكسه، وحق العبد على العبد، وقد تضمنت الأولين فلذا جعلت ثلثيه. قوله: (وسورة الكنز الفخ) لذلك أي لاشتمالها على مقاصد القرآن، أو جملة معانيه التي هي كالجواهر النفيسة المكنوزة لأنها ذخر المعاد، والسعادة الأبدية فتفي، وتكفي في ذلك، وقيل سميت وافية لأنها لا تنصف في الصلاة كغيرها وكافية لأنها تكفي المصلي دون غيرها، وهذه الألفاظ كلها

(١) «فاتحة الكتاب تعدل ثلثي القرآن» ذكره السيوطي في الدرر ٢٣/١ من حديث ابن عباس وقال: أخرجه عبد

والكافية لذلك وسورة الحمد، والشكر، والدعاء، وتعليم المسئلة لاشتغالها عليها

منصوبة عطفاً على قوله أم القرآن، وهو الموافق لتصريحهم بأن الوافية والكافية بدون إضافة سورة من أسمائها، وإن وقع في كلام بعضهم خلافه وجرهما يستلزم حذف جزء العلم، أو العطف عليه، وقد قيل حذفه جائز إذا أمن اللبس كما سيأتي في شهر رمضان وإن كان من قبيل حذف بعض الكلمة نظراً لأصله إلا أنه قيل عليه أنه في مقام بيان الاسم لا يؤمن الإلباس وإنما يلزم ما ذكر لو لم يكن كل منهما بدون السورة، وقد قيل به، ويؤيده ما جاء في الحديث مما يدل على أنه يطلق عليها الكثر بدون السورة وهو قوله عليه الصلاة والسلام «إن الله قال فيما من به على رسوله إني أعطيتك فاتحة الكتاب وهي كنز من كنوز عرشي»^(١) وقد قالوا إنه سبب تسميتها به ثم إن كونها كترأ أو من كنز استعادة وتمثيل لعظم ما فيها وهو أنفس من الجواهر بل هي عنده من الحجارة، أو أخس وجعل العرش، والسموات مهبطه، لأنها محل ابتداء ظهوره وفيضه، ولذا رفعت الأيدي في الدعاء نحوها وإن تنزه الله عن المحل والجهة وقيل: إنه من المتشابه الذي استأثر به وهو أسلم. قوله: (سورة الحمد والشكر الخ) لاشتغالها عليها أي على المذكورات أما اشتغالها على الحمد فظاهر، وكذا على الشكر لأنه في مقابلة نعمة الربوبية والرحمة الشاملة كما سيأتي، وليس هذا مبنياً على تقدير قل كما قيل واستشكل بأنه في مقابلة النعمة بل النعمة الواصلة للشاكر، وأين ذلك هنا إلا أن يقال إن توصيفه برب العالمين يشعر بالعلمية وأن الحمد لذلك كما صرح به الإمام، وهذا لا يتم إذا جعل حمداً من الله لذاته الأقدس، ولذا قيل إنه شكر إذا قرأه العبد في مقابلة نعمة، وهو تكلف ولا يخفى سقوطه، لأنه سواء قدر قل، أو لا فإن كل قارئ منعم عليه فإذا حمد كان في مقابلة ذلك، ولا حاجة إلى ما قيل إنه يؤخذ من قوله: (أنعمت الخ) بل لا وجه له، فإنها مشتملة على الحمد وهو أعم من الشكر والحمد الحقيقي شكر لغوي فتدبر. وقوله: (والدعاء) لوقوعه فيها وتعليم المسئلة بأن يثنى ويعظم المسؤول، ثم يتوجه إليه بصفاته، والمسئلة هنا مصدر ميمي بمعنى السؤال، والمراد تعليم كيفية السؤال، وطريقه وليس محل السؤال لاحتياجه إلى التكلف، والشكر وما بعده مجرورات، وفيه ما مر من حذف جزء العلم أو العطف عليه، وكون التسمية بمعنى الإطلاق لا وضع العلم، ونصبها على أن العلم الشكر وما بعده بعيد، وفي التفسير الكبير الاسم العاشر السؤال يروى عن رسول الله ﷺ: «إن رب العزة سبحانه وتعالى قال: من شغله ذكرى عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين»^(٢) وقد فعل الخليل عليه الصلاة والسلام

(١) أخرجه ابن الضريس في «فضائل القرآن» ١٤٤ والبيهقي في «الشعب» ٤٤٨/٢ من حديث أنس، وإسناده ضعيف لأجل صالح بن بشير المرّي.

(٢) أخرجه الترمذي ٢٩٢٦ من حديث أبي سعيد الخدري، وقال: هذا حديث حسن غريب اهـ.

وأخرجه البيهقي في «الشعب» ٥٧٣ والأصبهاني في «الترغيب» ١٣٦٤ من حديث جابر.

ذلك حيث قال: ﴿الذي خلقني فهو يهدين﴾ [سورة الشعراء، الآية: ٧٨] إلى قوله: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَالْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ [سورة الشعراء، الآية: ٨٣] ففي هذه السورة وقعت البداية بالثناء عليه تعالى، ثم ذكر العبودية، ثم ذكر الاستعانة، ثم وقع الختم على طلب الهداية.

وأورد عليه أنه لا يتحصل مما ذكره الدلالة على تسميتها بالسؤال الذي أزاذه، ثم مقتضى الحديث تجرّد الذكر عن السؤال والسورة جامعة بينهما، فلا مناسبة لهذا الحديث هنا، وليس كما توهمه المعترض بل المراد أن تسميتها بالسؤال، لأنها مشتملة على تعليمه وبيان كفيته اللائقة بالكاملين كما مرّ، ويشهد له قصة الخليل عليه الصلاة والسلام، وكذلك هذا الحديث القدسي أيضاً بناء على أن المراد منه اشتغاله بذكره ويؤيده ما ذكره بعده نعم هو لا يخلو من الخفاء وقبلة اقباله، ومن أحب شيئاً أكثر من ذكره ويؤيده ما ذكره بعده نعم هو لا يخلو من الخفاء وكون المراد بالحديث ما ذكر غير مسلم، وقد سئل بعض التابعين عما ورد في الحديث «أفضل ما دعاني به عبدي، لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد»^(١) فقبل كيف سمي هذا دعاء، وهو صرف ذكر، فقال هو دعاء أيضاً لحديث «من شغله ذكرى» الخ ثم نقل هذا الجواب لبعض السلف فقال: هو كما قال فإنّ الثناء على الكريم سؤال وطلب، فقبل: هل عرف مثله فقال: نعم أما سمعت قول أمية بن أبي الصلت في ابن جدعان في قصيدته المشهورة:

أذكر حاجتي أم قد كفئاني
إذا أتني عليك المرء يوماً
وإنه قول الغنوي:

وإذا طلبت إلى كريم حاجة

فلقاؤه يكفيك والتسليم

وهو معنى بديع سيأتي بيانه. قوله: (لاشتمالها عليها) أي على المسألة، وكيفية تعليمها ولو قال: عليه بإرجاع الضمير للتعليم كان أظهر وفي تفسير ابن برحان من آداب الدعاء وحلية السؤال، والضرعة إلى الملك الملك الأمر كله أن يقدم العبد بين يدي دعائه التوحيد والتعظيم والإجلال، ثم يحمد الله بمحامده التي هو لها أهل، وينشي عليه ويمجده، ويتبرأ إليه من حوله وقوته، ثم يسأل الله الهداية إلى ما يرضيه، وحسن العون على ذكره، ثم يسأل الله بعدما ما

= وأخرجه البيهقي في «الشعب» ٥٧٢ وابن عبد البر في «التمهيد» ٦/٤٥ - ٤٤ من حديث عمر.

(١) لم أره بهذا اللفظ وجاء في سنن الترمذي ٣٥٨٥ «خير الدعاء دعاء يوم عرفة، وخير ما قلت أنا والنبيون قبلي: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير» قال الترمذي: هذا حديث غريب من هذا الوجه وحماد بن أبي حميد، ليس بالقوي عند أهل الحديث اهـ.

وله شاهد مرسل في الموطأ ٢٤٦/١.

والصلاة لوجوب قراءتها، أو استحبابها فيها، والشافعية، والشفاء لقوله عليه الصلاة والسلام

يشاء، لعموم قوله الحق: «ولعبي ما سأل» ومن قدّم أمر الآخرة على أمر الدنيا نظمه الله في نظام الاقتداء بأمر القرآن وإنّ المطلوب الأعظم لفي أم القرآن مجملاً ويحق ما قال بعضهم: لو قرئت أم القرآن على ميت فحي ما كان ذلك بعجب لأنّ الحمد اسم من أسماء الله وكذلك سائر الحروف كلها فافهم انتهى. قوله: (والصلاة لوجوب قراءتها الخ) لفظ الصلاة يجوز جرّه ونصبه هنا لأنها كما تسمى سورة الصلاة، تسمى الصلاة أيضاً، وهو من تسمية الجزء باسم كله، أو تسمية أحد المتلازمين باسم الآخر والصلاة بمعنى العبادة المعروفة. قوله: (واستحبابها) قيل عليه إنه لا قائل بالاستحباب لأنها فرض عند الشافعي وواجبة عند أبي حنيفة، وإنما تبع صاحب الكشاف في قوله لأنها تكون فاضلة أو مجزئة بقراءتها فيها، وما ذكروا رد عليه أيضاً، ولذا قال في المدارك لأنها واجبة أو فريضة، وهو أحسن لأنه لا قائل بالاستحباب كما عرفت هذا زبدة ما في جميع الحواشي، وهو لا يسمن ولا يغني من جوع (وأنا أقول) كون المذاهب الأربعة متفقة على عدم الاستحباب، وأنه لا صلاة بدونها مما اتفق عليه هنا لما روه في كتب الفقه المشهورة خصوصاً كتب الحنفية، وليس كذلك، فإنّ المصنف شافعي المذهب، وفي كتبهم المعتمدة ما يخالفه، وعبارة الإمام الغزالي في شرح الوجيز الفاتحة متعينة في الصلاة خلافاً لأبي حنيفة حيث قال: فرض الصلاة قراءة آية ما طويلة أو قصيرة، وإن كان ترك الفاتحة مكروهاً انتهى.

وعليه اعتمد المصنف رحمه الله، فالاستحباب عنده مذهب أبي حنيفة، ولو سلم عدم صحة ما ذكره فالسلف لهم في أكثر الأحكام أقول شتى، ومذاهب مختلفة، وإن لم يرخص لنا العمل بها، وقد نقل الإمام الجصاص رحمه الله في كتاب أحكام القرآن مذهب ابن عباس رضي الله عنهما أنه يجزىء في الصلاة قراءة شيء ما من القرآن، ولا تتعين الفاتحة، وبه فسر قوله تعالى: ﴿فأقرؤا ما تيسر من القرآن﴾ [سورة المزمل، الآية: ٢٠] فإن أردت تفضيله فراجعه فإذا ثبت عن بعض الصحابة ومجتهد السلف أنها غير واجبة في الصلاة مطلقاً، وأنّ المراد بقوله في الحديث «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(١) نفي الكمال لا الصحة، فمراد المصنف والزمخشري الإشارة إلى مذهب هؤلاء لا إلى شيء من المذاهب الأربعة حتى يحتاج إلى ما قالوه من التعسف هنا: من أنّ استحبابها إشارة إلى مذهب أبي حنيفة رحمه الله بناء على تفسير المستحب بما يشمل الواجب والسنة لا المستحب المتعارف على أنّ الواجب بمعنى الفرض والمستحب ما يقابله، أو هو مبني على أنّ الوجوب في الكل عند الشافعي رحمه الله أو الركعتين الأوليين عند أبي حنيفة والاستحباب فيما عداهما عنده، أو في صلاة النفل في رواية

(١) أخرجه البخاري ٧٥٦ ومسلم ٣٩٤ وأبو داود ٨٢٢ والنسائي ١٣٧/٢ وابن ماجه ٨٣٧ وأحمد ٣٢١/٥ وابن حبان ١٧٨٢ والدارقطني ٣٢١/١ والبيهقي ١٦٤/٢ من حديث عبادة بن الصامت.

«وهي شفاء لكل داء» والسبع المثاني، لأنها سبع آيات بالاتفاق إلا أن منهم من عدّ التسمية

عن الشافعي، وأبعد منه ما قيل من أنه مذهب ابن حنبل، وأنه لورعه كان لا يطلق الواجب على ما لم يتواتر عن السلف إطلاقه عليه، وقد جوز أن يكون المراد بالصلاة هنا الدعاء فيكون كتسميتها بسورة الدعاء، فإن قلت هل لما قيل من تعيين الجرّ هنا وجه وإن كان النصب بناء على تسميتها صلاة الحديث «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين الحديث»^(١) لأن تعليل المصنف يناسب معنى الجرّ لا النصب، لأنّ تسميتها في الحديث بالصلاة من إطلاق اسم الكل، وإرادة الجزء الذي هو ركن تنتفي الحقيقة بانتفائه، وهو غير مناسب لقوله، أو استحبابه مع أن بعضهم قدر في الحديث مضافاً أي قراءة الصلاة، أو ذكر الصلاة قلت لا، فإنّ ما ذكره من الشرط غير مسلم عند المحققين من أهل الأصول، مع عدم تعيين التجوّز أيضاً فتدبر. قوله: (الشافية والشفاء الخ) بالنصب أي تسمى الشافية الخ. كما صرحوا به ويجوز جرّه.

وفي الكشاف أنها تسمى سورة الشفاء. وقيل: إنّ المصنف ذهب إلى أنّه يطلق عليها هذا بدون سورة، ولولاه لقدّم الشفاء على الشافية وفيه نظر، وقد ورد في البخاري أيضاً تسميتها سورة الرقية، وهو قريب مما هنا والحديث الذي ذكره المصنف^(٢) صحيح أخرجه البيهقي، والدارمي، وغيرهما، إلا أنه قيل عليه إنه لا يدل على تسميتها بذلك إذ لا يدل قولنا زيد كاتب على غير اتصافه، وصدق كاتب عليه، وأمّا تسميته به فلا، وقريب منه ما قيل الحديث إنما يدل على أنها شفاء في نفس الأمر وأنه أطلق عليها الشفاء شرعاً، وليست التسمية هنا بمعنى الإطلاق إلا أن يقال وضع الاسم ثبت بالنقل عن الثقات، ولا حاجة لدعوى الاجماع كما قيل، فالحديث إنما ذكر لبيان سند ما نقل ولا ثبات الباعث على التسمية به. قوله: (والسبع المثاني الخ) السبع منصوب. وقوله: (لأنها الخ) علة لتسميتها سبعا، وفيه أنه ذكر في التيسير أنها ثمان آيات عند الحسن البصريّ وست آيات في قول الحسن الجعفي، وقد نقل عن بعضهم أنها تسع أيضاً فكيف يتأتى دعوى الإتفاق أو الإجماع المذكور في كثير من التفاسير وعليه المصنف فقيل أراد اتفاق الجمهور ومن يعتدّ به فخلاف غيرهم بمنزلة العدم، ومخالفة واحد أو اثنين تسمى خلافاً لا اختلافاً، فلا يخرج بها الحكم بكونه متفقاً عليه، وقيل المراد اتفاق القرّاء، وقيل اتفاق الحنفية، والشافعية وما له لما مرّ فلا وجه لردّه به، وقيل: إنه لا خلاف فيه والزيادة

(١) هو بعض حديث أخرجه مسلم ٣٩٥ وأبو داود ٨٢١ والنسائي ١٣٥/٢ - ١٣٦ ومالك ٨٤/١ - ٨٥ وأحمد ٤٦٠/٢ وابن حبان ١٧٨٤ والبيهقي ٣٩/٢ و١٦٦ عن أبي هريرة مرفوعاً.

(٢) «فاتحة الكتاب شفاء من كل داء» أخرجه الدارمي ٤٤٥/٢ والبيهقي في الشعب عن عبد الملك بن عمير مرسلًا.

وعبد الملك قال عنه ابن حجر في التقريب: ثقة فصيح عالم تغير حفظه وربما دلّس اهـ. وأخرجه الديلمي ٤٣٨٥ والبيهقي في الشعب كما في الدر ٢٢/١ من حديث أبي سعيد الخدري بلفظ «فاتحة الكتاب شفاء من السم». وللحديث شواهد أخرى انظر الدر المنثور ٢٢/١ - ٢٣.

دون أنعمت عليهم، ومنهم من عكس، وتثنى في الصلاة أو الإنزال إن صح أنها نزلت بمكة

والنقص وهم من الراوي لأنه لما رأى عدَّ «أنعمت عليهم» آية ظنَّ أنه في الباقي مع غيره ولما رأى عدَّ التسمية فيه كذلك، وهو مراد المصنف بقوله إلا أنَّ الخ وفي قوله: «أنعمت عليهم» تسامح أي «صراط الذين أنعمت» الخ لظهور أنَّ الموصول بدون صلته، والمضاف بدون المضاف إليه لا يعدُّ آية فمبدؤها معلوم وإنما الخلاف في آخرها قوله: (ومنهم من عكس) أي عدَّ أنعمت عليهم آية دون التسمية والمناسب لما جعل عكساً له أن يكون المراد أنه جعل التسمية جزءاً من آية كما ذهب إليه البعض، فيلزمه عدم التعرُّض لمذهب الحنفية وهو أنَّ التسمية خارجة عن السورة. وقوله: «صراط الذين أنعمت عليهم» آية وقوله «غير المغضوب عليهم ولا الضالين» آية أخرى، وإن لم يحتمل عليه يلزم عدم التعرُّض لبعض المذاهب وأمره سهل إذ ليس في كلامه ما يدل على الانحصار قيل: ولا يبعد أن يجعل قوله: ومنهم من عكس إشارة إليهما على أنَّ المراد بعدم جعل التسمية آية ما يتناول خروجها عنها وجعلها جزءاً منها وليس في القرآن سورة آياتها سبع غير الفاتحة، وسورة أرايت. قوله: (وتثنى في الصلاة الخ) أي تكرر وأصل معنى ثني الشيء ردُّ بعضه على بعض. قال الراغب سمي القرآن مثاني لأنه يثنى على مرور الأوقات، ويكرر فلا يدرس وينقطع، ولا تقضي عجايبه، ويصح أن يكون من الثناء لأنه يثنى عليه، وعلى من يتلوه ويعمل به وجوز فيه أن يكون جمع مثني كرمى أو مثني مشدد النون أو مثني مخففاً منه، وكلها مع هاء التانيث وبدونها، والجمع بالنظر للآيات، وهذا بيان لإطلاق المثاني عليها وهي من الثنية، وقد فسرت هنا بالتكرير ولا يرد أنها تثلت في المغرب، وتربيع في الرباعية مع أنه اقتصر على الأقل، فلا ينفي الزيادة، ولا ترد الركعة الواحدة، وصلاة الجنائز لأنَّ المراد المتعارف الأغلب من الصلاة، وغير المصنف عبارة الكشاف وهي قوله: تثنى في كل ركعة وهي عبارة مأثورة عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقد أورد عليها أنها تثنى في الصلاة لا في الركعة وأجيب عنه بأنه مجاز مبالغه في أن كل صلاة فعلة واحدة كركعة أو أنها تكرر في كل ركعة بالقياس إلى أخرى، وقيل: في للمصاحبة أي تثنى مع كل ركعة، ويفهم منه عرفاً أنَّ كل ركعة تثنى معها كما إذا قيل فلان يأكل مع كل أحد لا يفهم منه إلا أنه يأكل مع كل أحد يأكل معه، وهذا مع كونه تكلفاً بارداً زعم قائله أنه أحسن الوجوه وأولها، وقيل الأشبه أن يراد بيان محل التكرير على معنى أنَّ الفاتحة تكرر في كل الصلاة بحسب الركعة لا بحسب أركانها كلها، كالطمانية ولا بحسب ركعتين ركعتين كالشاهد في الرباعية ولا بحسب كل صلاة كالسليم، فإن تعددت الركعة تعددت الفاتحة وإلا فلا كأنه قيل تثنى باعتبار الركعة واعتراض عليه بأنَّ هذا المعنى، وإن كان واضحاً في نفسه إلا أنَّ دلالة هذه العبارة عليه في غاية الخفاء ويردُّ بأنَّ مراده أن لفظ في ههنا، كما في قولهم يستعمل في وضع الشرع لكذا بمعنى أنه مستعمل بحسبه، واعتباره وهو واضح، وإن خفي عن الفاضل المعترض (وأقول) هو لم يخف عليه كيف وهو أبو عذرتة كما حققه في شرح العضد في قول

ابن الحاجب الحقيقة اللفظ المستعمل في وضع أول حيث قال: هذا يحتاج لتمهيد مقدّمة وهي أنّ في ليس ظرفاً للاستعمال تحقيقياً، بل تقديرية، فإنه لما تعلق بالمعنى تعلقاً مخصوصاً صار كأنه ظرف للاستعمال محيط به، ولا شك أنّ الاستعمال متعلق بالوضع ناشئ عنه بحيث يتصوّر فيه ظرفية تقديرية، فكما يقال استعمل اللفظ في معنى كذا بناء عليها يقال استعمل في وضع كذا أيضاً لأنّ مآل الظرفية هنا إلى تعلق خاص تستعمل فيه اللام كثيراً وإن كان في أكثر وههنا أيضاً ما لها إلى السببية والباء فيه أكثر وفي تستعمل فيه أيضاً انتهى وليس إنكار خفائه وتكلفه مسموعاً وإن لم تنكر صحته فكيف يعترض عليه بما مرّ وليس الغافل إلا المعترض، ثم إنّ، الظرفية المجازية به إنما تظهر وتحسن إذا لم يكن مقارن في صالحاً للظرفية الحقيقية كما في التوضيح فليس وزان في كل ركعة وزانها في قوله المستعمل في وضع أول فتأمل، ثم قال: والذي أدّى إليه الخاطر القاصر أن اضطرابهم في هذه العبارة إنما نشأ من حمل الظرفية على اللغوية المتعلقة بثني وهو مستقرّ، والتقدير ثني واقعة في كل ركعة، وقال بعض علماء العصر: لا يخفي ما فيه.

أما أولاً: فلأنه مع التقدير فيه لا فائدة فيه بالنظر لهذا المقام لتعرضه للوقوع في الركعة والكلام في بيان تكرارها وليس هذا قيد للتكرار بل خارج عنه.

وأما ثانياً: فلأنه لا يصح قوله باعتبار كل ركعة إذ الصحيح أن تكرارها باعتبار تعدّد كل ركعة وفهمه من هذه العبارة في غاية الخفاء كما قاله السيد السند رحمه الله والمعارض لم يفهم مراده وفيه بحث وقيل إنه لا يبعد حمل العبارة على التضمن أي ثني مقروءة في كل ركعة وقيل يرد عليه أنه مع الاستغناء عنه فاسد لظهور أنّ التكرار ليس في حال القراءة في كل ركعة، بل في حال القراءة في الركعة الثانية والثالثة والرابعة، فإذا قلنا زيد يقوم في زمان قيام كل واحد من القوم لا يفهم منه إلا أن يكون قيام زيد مقارناً لزمان قيام كل واحد لا لزمان قيام المجموع من حيث هو مجموع فافهم. قوله: (أو الإنزال) عطف على الصلاة إلا أنّ العامل وهو ثني لا يظهر تعلقه به لأنّ ثنية الإنزال قد وقعت فعاملها فعل ماض لا مضارع، ففي هذه العبارة خلل ظاهر، ولذا قيل إنّ ثني للاستمرار بالنسبة إلى الصلاة وماض بالنسبة إلى الإنزال والتعبير بالمضارع لاستحضار الصورة وحكاية الحال الماضية بناء على رأي المصنّف رحمه الله في جواز إرادة معني اللفظ معاً أو على عموم المجاز بأن يراد مطلق الزمان الشامل للماضي وغيره يعني أنّ المضارع لدلالته على الحال الحاضر الذي من شأنه أن يشاهد قد يذكر ليستحضر به ما مضى، فيستمر وثني لاستحضار التسمية المعللة بالثنوية ولا يفعل ذلك إلا بما يهتم بمشاهدته لغرابته أو فظاعته، كما ذكره أهل المعاني، وهو مجاز، ولذا لما لزم المصنّف الجمع بين الحقيقة، والمجاز أشار المحشي إلى دفعه بما ذكر ولا يخفى بعده لاختصاصه بما يستغرب ولا غرابة هنا، والأقرب عندي أن يقال إنّ المراعى تحقق الاستقبال وغيره زمان الحكم لا زمان

حين فرضت الصلاة وبالمدينة لما حوّلت القبلة وقد صح أنها مكية، لقوله تعالى: ﴿ولقد

التكلم كما حقق في كتب الأصول والتسمية مقدّمة على تثنيتهما في الصلاة، وكذا على تكرار الإنزال لأنها توقيفية، فإن كان الواضع هو الله في الأزل فاستقبال الإنزال ظاهر وإن كان الرسول ﷺ، فالتسمية في أول النزولين وتكرر النزول إنما يتحقق بالثاني فهو مستقبل من غير تكلف لتقدير متعلق أو عطف معمول ماض على معمول مستقبل، وأما كونه من قبيل.

* علفتها تبناً وماء بارداً *

فلا يخفى برودته وركاكته مع أنهم لم يذكروه إلا مع اختلاف الحديثين دون الزمانين وإن كان القياس لا يأباه فتدبر. قوله: (إن صح أنها نزلت بمكة) هذا بناء على جواز تكرر النزول وهو في الآيات متفق عليه وفي السورة مختلف فيه، فأنكره بعضهم مطلقاً لعدم الفائدة فيه قيل ولذا قال المصنف: إن صح واستدل المنكر له بأن نزوله ظهوره من عالم الغيب إلى الشهادة والظهور به لا يقبل التكرر فإن ظهور الظاهر ظاهر البطلان كتحصيل الحاصل وإيجاد الموجود ويرد بأنه ليس من هذا القبيل، وفي منازل السائرين من تواضع للدين لم يعارض بمعقول منقولاً، ولم يتهم دليلاً، ولم ير إلى الخلاف سبيلاً، وقال الزركشي في البرهان: قد ينزل الشيء مرتين تعظيماً لشأنه وتذكيراً عند حدوث سببه خوفاً لنسيانه وفي جمال القراء للسخاوي فائدة نزول الفاتحة مرتين أنها نزلت أولاً على حرف، وبعده على آخر كملك ومالك، ويجري هذا في وجوه القراءات وقد قيل إنها نزلت مرّة أخرى بعد تحويل القبلة ليعلم أنها ركن في الصلاة كما كانت وقيل: نزلت مرّة بالبسملة، وأخرى بدونها، واستحسنه ابن حجر والجزري، وبه جمع بين المذاهب، والروايات وسقط ما قاله المعترض من أنه لا فائدة في تكرر النزول، وذهب الغزالي رحمه الله إلى أنه ليس في القرآن مكرر أصلاً لأنه يفسر بمعان مختلفة وما توهم من أنه لو تكرر نزولها كانت أربع عشرة آية توهم باطل ومعنى قوله إن صح الخ إن صح مجموع هذين الأمرين لأنه لا تردّد في نزولها بمكة ولذا قيل لو قال إن صح أنها نزلت بالمدينة لما حوّلت القبلة وقد صح الخ كان أوضح وأخصر، وقد علم مما مرّ أنّ في تكرر النزول مذاهب. قوله: (وقد صح أنها مكية الخ) هذا قول ابن عباس وأكثر الصحابة والمفسرين والمراد بكونها مكية أنها نزلت بمكة لأنه أشهر معانيه كما سيأتي وقيل: إنه لم يقل نزلت بمكة لأنه ليس بصدد إثبات ما في الشرطية بل بصدد بيان كون السورة مكية باصطلاح المفسرين وأما القول بأنها مدنية وهو قول مجاهد فقد قيل إنه هفوة منه والقول بأن بعضها مكّي وبعضها مدني في غاية الضعف، وكون المراد بالسبع المثاني في الحجر الفاتحة عليه أكثر المفسرين، وقد ورد التفسير به مسنداً إلى النبي ﷺ في صحيح البخاري وقيل هي السبع الطوال وقيل الحواميم وقيل غير ذلك، فإن قيل اسمها السبع المثاني والواقع في الآية سبعاً من المثاني فلم جعلت عين المثاني قيل من في الآية بيانية فمؤداهما واحد لأن الجار والمجرور صفة والمعنى سبعاً هي المثاني مع أنّ كونها مثاني مخصوصة لا ينافي كونها بعضاً من مطلق المثاني وكونها مكية

أتيناك سبعا من المثاني ﴿ [سورة الحجر، الآية: ٨٧] وهو مكي بالنص.

بالنص على ما في بعض النسخ وقد سقط من بعضها، وأورد عليه أن المكية والمدنية إنما يعلم من الصحابة والتابعين لا بالنقل عن النبي ﷺ، فإنه أمر لم يؤمر به ولا يلزم بيانه كالناسخ والمنسوخ كما نقله في الإتيان، وفيه أنه لا مانع من نقله عنه عليه الصلاة والسلام كان يقول بمكة أو بالمدينة بملا من الصحابة (أنزل عليّ اليوم أو الساعة كذا) ثم ينقل ذلك عنه عليه الصلاة والسلام وقد وقع مثله وقيل المراد بالنص هنا نص العلماء أي تصريحهم بأنها مكية فهو بالمعنى اللغوي، والنص له معان منها اللفظ المفيد لمعنى لا يحتل غيره ويقابله الظاهر، ومنها ما يقابل القياس والإجماع والاستنباط فيراد به أدلة الكتاب والسنة، ويطلق في الفروع على ما يقابل التخيير أي القول المأخوذ من النص، كما قاله ابن أبي شريف رحمه الله، وقيل إنه هنا بمعناه المتعارف، فإن ما قبلها وما بعدها إلى آخر السورة في حق أهل مكة، وظاهر أن الله لم يمنّ على النبي ﷺ بإتيانه السبع المثاني بمكة ثم نزلها بالمدينة، وما قيل عليه من أنه لا بعد في الإتيان بما هو محقق الوقوع قبل وقوعه لبيان شأنه، وقد وقع قوله: ﴿إنا فتحنا﴾ [سورة الفتح، الآية: ١] الآية والمجاز المتعارف يساوي الحقيقة في جواز الإرادة فلا يعترض عليه بأن الأصل الحقيقة سقوطه في غاية الظهور لأنه لا يدفع الظهور، وأما بعد صلاة النبي ﷺ بمكة بضع عشرة سنة بلا فاتحة الكتاب، وفرض الصلاة كان بمكة ففيه أنه أمر ظني مستقل في إثبات مكيتها خارج عن الاستدلال بالآية والكلام فيه، وقيل المراد بالنص صريح النقل عن الصحابة لأنه ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما، وكلام الصحابة فيما لا اجتهاد فيه له حكم المرفوع، فلذا أطلق عليه النص، وبما ذكرناه علم حال ما قيل من أنا لا نسلم أن المراد بالسبع المثاني في الآية الفاتحة للاختلاف في تفسيرها وكون آتيناك فيها من قبل، ونادى أصحاب الجنة، وأنه لو سلم لا ينافي نزولها مرة أخرى بالمدينة ولا يخفى عليك أن كون ما قبلها، وما بعدها في حق أهل مكة إنما يكون مؤيداً على القول بأن المكي ما كان في حق أهل مكة، والمشهور خلافه، وكون سورة الحجر نزلت بمكة بعد الفتح لم يقل به أحد، وفيه نظر، وفي الوجيزان ترتيب السور، ووضع البسملة في أولها بوحى له عليه الصلاة والسلام، ولو كان من الصحابة لكان بحسب النزول، ولا خلاف في ترتيب الآيات، وقال ابن عطية: إن زيدا رضي الله عنه لما جمع القرآن في المرة الأولى جمعه غير مرتب السور، ونقل عن القاضي أن ترتيب السور اليوم من تلقاء زيد رضي الله عنه مع مشاركة عثمان رضي الله عنه، ومن معه في المرة الثانية، وذكر نحوه مكي أيضاً والصحيح أنه بوحى له عليه الصلاة والسلام في العرصة الأخيرة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

من الفاتحة، وعليه قرء مكة والكوفة وفاقا، وابن المبارك رحمه الله تعالى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ويقال لمن قال بسم الله الرحمن الرحيم: بسمل بالفتح كحمدل وحوقل، وهو كثير في كلام العرب إلا أنه قيل إن بسمل لغة مولدة لم تسمع من النبي ﷺ، ولا من فصحاء العرب والمشهور خلافة، وقد أثبتتها كثير من أهل اللغة كابن السكيت والمطرزي، ووردت في قول عمر بن أبي ربيعة:

لقد بسملت ليلى غداة لقيتها فيا حبذا ذاك الحديث المبسمل
قوله: (من الفاتحة الخ) في البسملة في غير النمل، فإنها فيها بعض آية بالاتفاق أقول
عشرة.

الأول: أنها ليست آية من السور أصلاً.

الثاني: أنها آية من جميعها غير براءة.

والثالث: أنها آية من الفاتحة دون غيرها.

الرابع: أنها بعض آية منها فقط.

الخامس: أنها آية فذة أنزلت لبيان رؤوس السور تيمناً، وللفضل بينها وهذا وإن ارتضاه متأخرو الحنفية لا نظير له إذ ليس لنا قرآن غير سورة، ولا بعض منها.

السادس: أنه يجوز جعلها آية منها وجعلها ليست منها بناء على أنها نزلت بعضاً منها مرة، ولم تنزل أخرى لتكثّر النزول استقلالاً أو لمدارسة جبريل له عليه الصلاة والسلام في كل عام، وهكذا سائر القراءات وهو المشار إليه في حديث: أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف وهذا أغربها، وكان ابن حجر يرتضيه، ويقرره في دروسه، ويدفع به الاعتراض بأن القرآن قطعي التواتر، فكيف يصح إثباته، أو نفيه، بدونه، فيقول: إثباتها ونفيها حينئذ متواتران كسائر القراءات، وقد نقله القراء كأبي شامة وغيره، وأطنب في تحسينه السيوطي في حواشيه، فإن قلت لو سلم هذا لجاز على سائر المذاهب الجهر بها وعدمه ولا قائل به، وأيضاً لم يعهد في وجوه القراءات اختلاف في الآيات بل في الحروف وهيئاتها، ووقع في بعض حروف المعاني، وهذا سرّ التعبير عن القراءات بالأحرف في الحديث وتقليلها، وإن اندفع به الاعتراض بأنه قرئ بالبسملة في السبعة، وهي متواترة فيما عدا الأداء، فكيف صح تركها قلت: هذا غير وارد، فإنه يجوز ترجيح أحد المتواترين، وإن لم يبلغ غيره مرتبته مع تواتره كما في وجوه القراءات السبعة، وكونه خلاف المعروف يبعده ولا يبطله.

والسابع أنها بعض آية من جميع السور كما نقله السيد رحمه الله والثامن أنها آية من الفاتحة وجزء آية من السور.

والشافعي، وخالفهم قرءاء المدينة والبصرة والشام، وفقهاؤهما، ومالك والأوزاعي، ولم ينص أبو حنيفة رحمه الله تعالى فيه بشيء فظن أنها ليست من السورة عنده وسئل محمد بن

والتاسع: عكسه.

والعاشر: أنها آية فذ وإن أنزلت مراراً، وعلى هذا اختلف الأداء وبنوا عليه فصلها ووصلها وتركها، فابن كثير وعاصم والكسائي يعتقدون أن البسمة آية من كل سورة الفاتحة وغيرها وقرءاء المدينة، وأبو عمرو يرونها آية من الأوائل وحمزة يراها آية من الفاتحة فقط كما قاله الجعبري.

والمصنف سكت عن سائر السور، فلا ينافيه أن قرءاء مكة ومن تبعهم ذهبوا إلى أنها آية من كل سورة مصدرة بها، وكلامه شامل لكونها آية وبعض آية، وقرءاء مكة ابن كثير ورواته، والكوفة عاصم وحمزة والكسائي ورواتهم، والمدينة نافع ورواته، والبصرة أبو عمرو ويعقوب ورواتهم والشام ابن عامر ورواته، ومالك من فقهاء المدينة، والأوزاعي هو الإمام عبد الرحمن الشامي منسوب للأوزاع، وهي قبيلة معروفة، وذكر مالك والأوزاعي من ذكر الخاص بعد العام للتنبية على جلالة. قوله: (وفقهاؤهما) كذا هو في كثير من النسخ بالثنية رجوعاً إلى البصرة، والشام فقط دون المدينة. وفي الكشاف: وفقهاؤها بضمير الجمع للجميع، وتعبه البلقيني بأنه يقتضي اتفاق أهل المدينة عليه وليس كذلك، فإن جماعة من فقهاء المدينة من الصحابة والتابعين كابن عمر والزهري وغيرهما يرونها آية من الفاتحة وغيرها، فكان المصنف رحمه الله غير عبارته إشارة إلى إصلاحها بذلك، وفي بعض النسخ فقهاؤها كما في الكشاف، وقدم كونها من الفاتحة على خلافه ترجيحاً لمذهبه، ولذا عكسه الزمخشري. قوله: (ولم ينص أبو حنيفة النخ) ضمير فيه يرجع إلى كونها من الفاتحة المعلوم من السياق، وهي المراد بالسورة لحضورها أو كل سورة، ولما كان المصنف رحمه الله شافعيًا قائلاً بمفهوم المخالفة مع أنه مراعى في الروايات وعبارات المصنفين، ومفهوم قوله لم ينص أي لم يصرح أن في كلامه إشارة، وتلويحاً يورث الظن كاخفائها في قراءة الصلاة، فصح تبرع قوله فظن عليه فلا يرد عليه أن عدم النص على الشيء نفيًا وإثباتًا لا يتسبب ويتفرع عليه ظن عدمه، ولا حاجة إلى ما قيل إنه بناء على أنه من أهل الكوفة الذاهبين إلى كونها من الفاتحة كما مر، فسكوته يشعر بمخالفته لهم لما تقرّر في الأصول من أن السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بيان ولا مرية في أن هذا موضعه، وأورد عليه أن سكوته يجوز أن يكون احترازاً عن الخوض فيما لا دليل عليه كما ذهب إليه الإمام أو لتعارض أدلته، واقتصر على الظن دون نفي القرآنية رأساً لأنه أدنى مراتب الخلاف مع قيام الأدلة على قرآنتها، وكذا ذهب بعض الحنفية إلى أن الصحيح أنها آية فذة أنزلت للفصل أو لبيان أوائل السور فلا يرد عليه الفاتحة حتى يقال هو بالنسبة لعود الخاتم إلى الصدر. وقوله: (ليست من السورة عنده) يحتمل القولين وقيل الفاء لمجرد تأخر الظن عن عدم

الحسن عنها فقال: ما بين الدفتين كلام الله تعالى، لنا أحاديث كثيرة منها ما روى أبو هريرة

النص، وسبب الظن أمر بالإسرار بها، وقال الكرخي: لا أعرف هذا المسألة بعينها لمتقدمي أصحابنا إلا أن أمرهم باخفائها يدل على أنها ليست من السورة، وقيل: إنه لم ينص فيها بشيء ظن أنه أبقاها على أصلها من العدم حتى يظهر الثبوت وقيل: ظن في هذه العبارة ليس فعلاً مجهولاً بل مصدر منزون مرفوع لأنه خبر أن مقدم والمراد تزييف نسبته إليه، والرد على الزمخشري في قوله: إنه مذهب أبي حنيفة تلميحاً لقوله تعالى: ﴿إِنْ بَعْضُ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ (قلت) وهو من بعض الظن أيضاً. وما في الكشف: إن لم نقل أنه ظفر برواية عنه بناء على إطلاق مذهب أبي حنيفة على ما يشمل كلام أصحابه كما هو المتداول بينهم. فإن قلت: كيف يصح القول بأنها ليست منها وأن أبا حنيفة لم ينص فيها بشيء مع أن محمد بن القاسم، والبرهان الكافي وغيرهما نقلوا عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى إيجابها في الصلاة، حتى قال الزيلعي رحمه الله: يجب سجود السهو بتركها، ونقل عن المجتبي وجوبها في كل ركعة قلت: قال أستاذي المقدسي في كتاب الرمز عن شرح المختار لشيخه السمدسي: إنها ليست بواجبة فقد حكى المحققون كالإمام أبي بكر الرازي والكاشافي وغيرهما أن الخلاف في السنية لا في الوجوب، وقال بعض المحققين: القول بوجوب البسملة ليس له أصل في الرواية وما نسب إلى أبي حنيفة من الخلاف في الوجوب من طغيان اليراع، وكذا ما ذكره الزيلعي ويلزم مما ذكر أنها ليست آية من غيرها أيضاً إذ لا قائل بأنها آية من غير الفاتحة فقط قوله: (وسئل محمد النخ) الدف والدفعة بفتح الدال المهملة وتشديد الفاء الجنب من كل شيء، ودفنا المصحف جانباً جلده المتضمن له ونحوه وهو أيضاً لم ينص على نفي، وإثبات تأدياً وإن كان المراد قرآنتها، والمراد المصاحف العثمانية القديمة المتداولة، فلا يرد كتابة القنوت في مصحف ابن مسعود رضي الله عنه. فإن قلت: ما بين دفتي المصحف صور الألفاظ ونقوشها وكلام الله إماماً لفظي أو نفسي فما وجه إطلاقه عليها.

قلت: في المواقف أن الكلام يطلق بالاشتراك عليها وعلى صور الألفاظ، والصور دلائل ألفاظ القرآن، ولشدة الامتزاج يقال لها قرآن انتهى وأورد عليه أنه كلام متناقض، لأن قوله بالاشتراك يقتضي أنه حقيقة، وقوله لشدة الامتزاج يدل على أنه مجاز، وهو من إطلاق الدال على مدلوله، وفي قوله لشدة الامتزاج تسامح ظاهر، ورد بأنه لا منافاة لأنه مجاز بالعلاقة المذكورة شاع فصار حقيقة عرفية، ولما قال محمد: هذا قيل له لم نسر بها فلم يجب إشارة إلى أنه أمر تعبدية لا ينبغي الخوض فيه، وما قيل في توجيهه من أن نزولها للفصل والتبرك ولا يلزم أن يثبت لها سائر أحكام القرآن، أو هي لقوة الشبهة في قرآنتها في أوائل السور ألحقت بالأذكار، والأصل فيها استجباب الإسرار فسكوت محمد رحمه الله أبلغ منه، فإنها كيف تكون للفصل، وهي في الابتداء، ولو قيل بالتبرك وحده، فهو لا يدري مع الإخفاء، وإلحاق القرآن بالأذكار فيه عبرة لأولى الأبصار فتدبر. قوله: (لنا أحاديث كثيرة النخ) أي يدل لنا، والأحاديث

رضي الله تعالى عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال: فاتحة الكتاب سبع آيات أولاهن بسم الله

جمع حديث لا أحدوثة على خلاف القياس والضمير لأصحاب المذهب الأول، وقد عرف أن منهم من يقول بكونهم بعض آية من السور، وإن لم يذكره المصنف، كما أن منهم من يقول بكونها آية من كل سورة وهم المذكورون على ما في الكشف وشروحه. فمجموع الفريقين يستدل على المدعى الأعم المشترك بالحديثين على التوزيع أي من يقول بكونها آية من كل سورة يستدل بحديث أبي هريرة^(١) رضي الله عنه على جزء دعواه وهو المعنى الأعم، ومن يقول بكونها بعض آية من السورة يستدل بحديث أم سلمة^(٢) رضي الله عنها عليه، وما قيل: من أن الاستدلال على جزء المدعى بما ينافي الكل غير مستحسن خصوصاً عند الحاجة إلى ارتكابه لا وجه له إذ عدم المنافاة ظاهر، وأما الإجماع والوفاق مع المبالغة في التجريد فلنفي مذهب المخالف إذ لا يلزم من كونها كلام الله بل من القرآن كونها من الفاتحة، ونقل عن المصنف هنا حاشية، وهي هذان الدليلان يدلان على أنها من القرآن لا أنها من الفاتحة اللهم إلا أن يضم إلى الدليل الأول في كل محل أثبتت فيه، وإلى الثاني عما ليس بقرآن في محله والقيدان في حيز المنع انتهى.

وأنت تعلم أنه على تقدير تسليم القيد لا يلزم كونها جزءاً من الفاتحة لجواز كونها قرآناً في صدر السورة، وليست جزءاً منها، وكون القرآن مفصلاً سوراً وسوره آيات فإذا كانت من القرآن كانت من سوره قطعاً ممنوع عند الخصم وإذا حمل قوله ليست من السورة عنده على ما ذهب إليه المتقدمون لم يكن المصنف رحمه الله متعرضاً إلا لخلاف من قال: إنها ليست من القرآن أصلاً لا لمن قال إنها آية فذة فيلزم من قرآنتها كونها من الفاتحة لعدم القائل بالفصل إلا أنه إنما ينفع في إلزام الخصم لا في إثبات المدعى وهذا تحقيق حقيق بالقبول، وإن كان مبنياً على أن المراد بالسورة في كلام المصنف رحمه الله الجنس لا الفاتحة بقريئة مقابلة وقد مر، وتفصيله في المطولات، فاستدل الشافعي رحمه الله بهذا الحديث، وما ضاهاه، وقد قيل عليه إنه موقوف، وفي سنده ضعف، وهو معارض بما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أيضاً أنه تعالى قال: ﴿قسمت الصلاة بيني وبين عبدني نصفين ولعبدني ما سألت فإذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله حمدني عبدني﴾^(٣) الحديث. وما ذكر خبر واحد والمسألة مما يطلب فيه اليقين. وأجيب بأنه روى من طرف أخرى تقوى بها وأن له حكم المرفوع لأن مثله لا يقال من قبل الرأي، وما رووه من الحديث القدسي مداره على العلاء بن عبد الرحمن وقد ضعفه ابن

(١) «فاتحة الكتاب سبع آيات...» أخرجه البيهقي في السنن ٤٥/٢ و٣٧٦ من حديث أبي هريرة.

وذكره السيوطي في الدر ٢١/١ وزاد نسبه إلى الطبراني في الأوسط وابن مردويه في تفسيره.

(٢) حديث أم سلمة ذكره السيوطي في الدر المثور ٢١/١ ونسبه لابن الأنباري.

(٣) تقدم تخريجه.

الرحمن الرحيم وقول أم سلمة رضي الله عنها: قرأ رسول الله ﷺ الفاتحة، وعدّ بسم الله

معين، وهو انفرد بروايته مع احتمال التاويل بأنّ التقسيم لما يخص الفاتحة والبسمة مشتركة بينها وبين غيرها، وردّه ابن عبد السلام رحمه الله بأنّ ظاهره ليس بمراد، لأنّ الصلاة ليست مقسومة بالإجماع بدليل السورة المضمومة بل بعض القراءة، فالتقدير قسمت بعض قراءة الصلاة، وبعض قراءة الصلاة لا يستلزم الفاتحة فالمقسوم بعض الفاتحة، ونحن نقول به انتهى. وفيه نظر بعد، وكونه مما يطلب فيه اليقين قول القاضي أبي بكر الباقلاني، وقد خالفوه حتى قال القرطبي رحمه الله المسألة اجتهادية ظنية لا قطعية، كما ظنه بعض الجهلة من المتفهمة.

(أقول) فيه إن القرآن على المشهور إنما ثبت بالتواتر وهو قطعي، فكيف يقال إن المسألة ظنية ويجهل من قال بقطعيتهما وقد أجيب بأن المتواتر كونه منزلاً من عند الله للإعجاز بنوعه وقرآنيته وأما كونه جزءاً منه في بعض معين فليس بمتواتر وإلا لم يسمع الاختلاف فيه، وتحقيقه كما في تفسير السمين المسمى بالوجيز أنّ الأحاديث تدل على أنّ البسمة آية من الفاتحة، وهي متعاضدة محصلة للظن القوي بكونها قرآناً والمطلوب هنا الظن لا القطع خلافاً لأبي بكر الباقلاني حيث قال: لا يكتفى هنا بالظن، وشنع على الشافعية، وقال: كيف يثبت القرآن بالظن، وأنكر عليه الغزالي رحمه الله، وأقام الدليل على الإكتفاء بالظن، فيما نحن فيه كحديث كان النبي ﷺ لا يعرف ختم السورة حتى تنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم^(١) والقاضي معترف بهذا، ويتأول على أنها كانت تنزل، ولم تكن قرآناً، وليس كل منزل قرآناً قال الغزالي رحمه الله ما من منصف إلا ويستبرد هذا التأويل ويضعفه انتهى.

(أقول) هذه مسألة أصولية اختلف فيها وحاصلها أنه هل يكفي فيما نحن فيه الظن لأنّ التواتر إنما يشترط فيما يثبت قرآناً على سبيل القطع كغيرها من القرآن فأما ما يثبت قرآناً على سبيل الحكم فيكفي فيه الظن كما مرّ عن الغزالي ومعنى كونه على سبيل الحكم أنّ له حكم القرآن من الكتابة بين الدفتين ووجوب القراءة وهو الأصح عند الشافعية وذهبت الحنفية إلى أنّ كل ما يسمى قرآناً لا بد فيه من القطع والتواتر في نفسه ومحلّه كما في سورة النمل، وما بين السور ليس كذلك فحيث انتفى ذلك انتفت القرآنية والشافعية مختلفون في هذه المسألة، فمن ذاهب إلى المنع على الأصح عندهم، ومن ذاهب إلى التسليم مدّع لثبوت موجه لأنّ اثباتها في جميع المصاحف في معنى التواتر وإنما لم يتواتر تسميتها قرآناً، وآية بالنقل عنه عليه الصلاة والسلام إذ لو تواتر لكفر جاحدها، وهو لا يكفر بالاتفاق بينهم، ولا ضير فيه إذ لا يلزم من انتفاء تحققه تحقق انتفائه، وهو المدعى لهم.

قوله: (وقول أم سلمة الخ) هي أم المؤمنين رضي الله عنها من كبار الصحابة وسلمة بفتح

(١) أخرجه أبو داود ٧٨٨ والحاكم ٢٣١/١ من حديث ابن عباس، صححه الحاكم على شرط الشيخين، وقال الذهبي: أما هذا الحديث فثابت.

الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين آية ومن أجله اختلف في أنها آية برأسها، أو بما بعدها، والإجماع على أن ما بين الدفتين كلام الله سبحانه وتعالى، والوفاق على إثباتها في

السين المهملة واللام والميم، وحديث أبي هريرة رضي الله عنه أخرجه الطبراني وابن مردويه والبيهقي وصحح الدارقطني ما يفيد معناه وحديث أم سلمة رضي الله عنها لم يثبت بهذا اللفظ، وإنما الوارد في طرده أنه عدّ البسمة آية وصحح البيهقي بعض طرده، وتفصيله في حاشية السيوطي رحمه الله، وقد طعن الطحاوي فيه بأنه رواه ابن مليكة ولم يثبت سماعه منها مع أنه روى عنها ما يخالفه.

وأجيب: بأن له حكم الاتصال لأنه تابعي أدركها وعدم السماع خلاف الأصل وقد روى الشيخان ما يعارضه من حديث كان رسول الله ﷺ يفتتح القراءة بالحمد لله رب العالمين وتأويله بأن معناه يفتتح القراءة بهذه السورة لأنه علم لها خلاف الظاهر، وقد روى أحاديث كثيرة تؤيده، وقد حمل النفي الوارد على نفي السماع والجهر، وقيل: إن علياً رضي الله عنه كان مبالغاً في الجهر فشدد بنو أمية في المنع منه إبطالاً لآثاره، واضطراب رواية أنس فيه لا يبعد أن يكون لخوف بني أمية، ولا يخفى فساده لما فيه من سوء الظن بالسلف، وقول الدارقطني: لم يصح في الجهر حديث يشهد على فساده وما قيل من أن الخلاف في التسمية ينفي تواتر القرآن، فلا بد من القول بعدم جزئيتها حتى يكون القرآن متواتراً رَدّ بما في النشر من أن هذا الاختلاف كاختلاف القراءات بالزيادة والنقص، ولكنها عند الجمهور ليس لها حكم القراءات في جواز الترك احتياطاً ليحصل الخروج من فرض الصلاة يقيناً. قوله: (ومن أجله الخ) بإفراد الضمير أي من أجل اختلاف الرواية، أو من أجل ما ذكر، وفي بعض النسخ من أجلهما بضمير الثنية أي من أجل الروايتين أو الحديثين، فإن قلت: الحديثان متعارضان، وليس هذا مما يقع فيه النسخ حتى يقال: المتأخر ناسخ للمتقدم ما لم يمكن الجمع بينهما. قلت: قد جمع بينهما بأن أم سلمة فهمت كونها بعض آية من الوصل والوقف على العالمين، وهو لا يدل على ذلك مع أن حديث أم سلمة لم يصح بهذا اللفظ، كما في الإتيان. قوله: (والإجماع على أن الخ) هو مرفوع لعطفه على أحاديث أو لأنه مبتدأ خبره على أن الخ. قيل: من المخالفين من نفي كونها من الفاتحة، ومنهم من نفي كونها في أول السورة قرآناً، والمصنف أراد أن يصرح برد كل منهما فأتى بالأحاديث لرد الأول وبالإجماع لرد الثاني والإجماع المشهور قول وفعل، والأول أقوى ولذا قدمه وعبر عن الثاني بالوفاق، وأورد عليه أنهما لا يثبتان كونها جزءاً من الفاتحة لما مرّ، وجوابه يعلم مما قدمناه، والمراد بالمصحف هنا المصحف العثماني، وما جرى على رسمه من المصاحف القديمة، وهي مجردة عن أسماء السورة وغيرها فلا يرد أنه يكتب في المصاحف أسماء السور وعدد آياتها، وكونها مكية أو مدنية ولو أطلق، فالمراد بما فيه ما فيه احتمال القرآنية، وهذه خارجة بالإتفاق، والمخصص عقلي فبقي الثاني على عمومه قطعاً وثبت بحجة قطعية أو أمر ظني كما مرّ، فلا يرد أن العام إذا خص منه البعض لم يبق

المصاحف مع المبالغة في تجريد القرآن حتى لم يكتب أمين والباء متعلقة بمحذوف تقديره

حجة قطعاً ولا حاجة إلى الجواب بأنه مميز بكتابتة بلون آخر أو خط آخر، وما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه من أن الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن لا أصل له، وأن اذكر في مطاعن القرآن من الكلام. قوله: (مع المبالغة في تجريد القرآن النخ) يعني أن الإجماع والإتفاق المذكورين مع المبالغة في تجريده بحسب الظاهر يقتضي أنها من القرآن في ذلك المحل، والمخالف فيه لا يسلمه ويقول: إنه إنما يقتضي أنها قرآن وأما كونها من السورة، فلا ولا يرد أنه لا نزاع في هذا الإجماع، فكيف جاز للحنفية مخالفته، وقد روى عن ابن مسعود رضي الله عنه جرّدوا القرآن، ويروى جرّدوا المصاحف أخرجه عبد الرزاق والطبراني عن ابن عباس وعن ابن مسعود أنه كان يكره التعشير في المصاحف، وقال البيهقي: المراد لا تخالطوا به غيره وعن قرظة بن كعب أنه قال لما خرجنا إلى العراق قيل: إنكم تأتون أهل قرية لهم دويّ بالقرآن كدويّ النحل، فلا تشغلوهم بالأحاديث، فتصدّوهم وجرّدوا القرآن كما في غريب الحديث. وفيه أنه يحتمل أمرين التجريد في التلاوة وأن لا يخلط به غيره والتجريد في الخط، والنقط والتعشير حتى قيل يكره نقطه وشكله وأوّل من فعل الأوّل أبو الأسود الدؤلي، وأوّل من فعل الثاني الخليل بن أحمد، والمتأخرون على أنه بدعة حسنة، وقيل: هو أمر بتعليم القرآن وحده دون غيره من كتب الله لتحريرها. قوله: (حتى لم يكتب أمين) غاية لتجريد القرآن عن غيره، لأنها أبعد أفراد ما ليس بقرآن عن عدم الكتابة لأنها مأمور بذكرها بعدها، ولذا قيل إنه دليل على السلب الكلي المستفاد من المبالغة في التجريد، وهو لا شيء مما ليس من القرآن أذن في كتابته لأنّ أنسب الأشياء بالإذن أمين، فإذا لم يؤذن فيه كان غيره أولى، وقد قيل عليه لا نسلم هذا بل أنسب الأشياء مما ليس من القرآن البسملة، فإنّ من ذهب إلى أنها ليست من القرآن يقول أثبت فيه للتبرك والفصل، والإذن من الشارع إلى غير ذلك مما لا يوجد في أمين ولا يخفى أنه محل النزاع. قوله: (والباء متعلقة بمحذوف النخ) تقديره أي تقدير المحذوف وحروف الجرّ تسمى حروف الإضافة أيضاً وهي تفضي بمعاني الأفعال وما أشبهها، وما يفضي بمعناه يسمى متعلقاً لها بفتح اللام وهي متعلقة بكسرها وقد يعكس ذلك، ثم قال: وسائر الظروف منها ما هو لغو، وما هو مستقرّ بفتح القاف لأن معنى العامل استقرّ فيه فهو من الحذف والإيصال، واختلف في تفسيرهما فقيل: اللغو ما يكون عامله مذكوراً، والمستقرّ ما يكون محذوفاً مطلقاً، وقيل: المستقرّ ما يكون عامله عامّاً من معنى الحصول والاستقرار، وهو مقدّر واللغو بخلافه كما في اللب، ويسمى مستقرّ التقدير معنى الاستقرار، والمفهوم من اللب وشرحه أنّ اللغو ما يكون عامله خارجاً عن الظرف غير مفهوم منه سواء ذكر أو لا والمستقرّ ما فهم منه معنى عامله المقدّر الذي هو من الأفعال العامة، ولما كان تقدير الأفعال العامة مطرداً اعتبره النحاة، وفسروا المستقرّ بما عامله محذوف عام وكائن المقدّر هنا من كان التامة، وإلا تسلسلت التقديرات، كما قاله الفاضل الشارح، وتقديره خاصاً هنا لأنه أولى عند قيام قرينة الخصوص، وأتم فائدة وكون

بسم الله اقرأ، لأن الذي يتلوه مقروء وكذلك يضم كل فاعل ما يجعل التسمية مبدأ له

هذا لغواً أو مستقراً علم مما ذكر، والحاصل أن متعلقه أما مذكور أو محذوف، وعلى الثاني مؤخر أو مقدم عام أو خاص، فعل أو اسم، مفرد أو جملة، ويضم له معاني الباء فتزيد احتمالاته على ثلاثين، واختار المصنف منها كونه فعلاً خاصاً مؤخراً، وفي الكشف تقديره اقرأ أو أتلو إشارة إلى أنه لا يتعين هنا لفظ بل كل ما يؤدي هذا المعنى ولظهوره تركه المصنف فلا يتوهم أن الأحسن ذكره كما قيل. قوله: (بسم الله اقرأ) بلفظ المضارع ورجح بعضهم تقديره ماضياً لوروده كذلك كما في الحديث «باسم ربي وضعت جنبي»^(١) ومنهم من قدره أمراً وعن الفراء أنه قال المقدّر فعل أمر لأنه تعالى قدّم التسمية حثاً للعباد على فعل ذلك، فالتقدير ابدؤا أو اقرأوا ورواه السيوطي عن ابن عباس رضي الله عنهما، وهو المناسب لتعليم العباد الآتي. قوله: (لأن الذي يتلوه مقروء الخ) ضمير يتلوه للفظ التسمية، ومقروء بتشديد الواو وتخفيفها قبل همزة لأنه يقال: صحيفة مقروءة ومقروءة ومقرية، والمراد بما يتلوه ما جعل التسمية مبدأ له، وفي الحواشي الشريفة فإن قلت: الأولى أن يقال لأن الذي يتلوه قراءة لأن المقصود افتتاح القراءة بالتسمية كما يدل عليه قوله وكذلك يضم كل فاعل الخ قلت: المراد بتلو المقروء تلو القراءة لاستلزامه إياه وإنما ترك ذكره ودلّ عليه يتلو المقروء رعاية للمجانسة بين التالي والمتلو إذا أمكنت، وبيانه أن البسمة يتلوها فيما نحن فيه شيان.

أحدهما: من جنسها ويتلو ذكره ذكرها وهو المقروء.

والثاني: من غير جنسها، ويتلو وجوده ذكرها، وهو القراءة، وتلو كل واحد منهما مستلزم تلو الآخر، فصرح بتلو الأول ليفهم الثاني مع المحافظة على التجانس، وإنما قلنا إذا أمكنت الرعاية، لأن تسمية الذابح مثلاً لا يتلوها إلا الذبح لتبع وجوده لذكرها، وأما المذبوح فلا يتبع ذكرها لا في الوجود ولا في الذكر فلا يستقيم أن يقال ما يتلو التسمية مذبوح انتهى.

فإن قلت على تقدير كونها من القرآن أو السورة كيف يتأتى تقدير اقرأ فعل المتكلم وهي متقدمة على قراءة هذا القارئ بل على وجوده وكيف يتأتى أن يقال القراءة قرينة لهذا المقدّر، فينبغي أن يقدر اقرأ من أمر الله للعباد ليتحد قائل الملفوظ، والمقدّر، ويكون على نسق ما نطق به التنزيل. قلت: الظاهر أنه على هذا يقدر قبل قراءة كل قارئ ويكون إخباراً منه تعالى عما يصدر من عباده وليس المراد باقراً متكلماً مخصوصاً، بل من يصح منه التكلم على حدّ قوله: ﴿ولو ترى إذ وقفوا على النار﴾ [سورة الأنعام، الآية: ٢٧] وبعد الوقوع ينوي كل بالضمير نفسه كما في الاستفتاح بقوله: «وجهت وجهي» الخ ومن هنا يتبين لك وجه جعل القرينة المقروء دون القراءة، لأن ذلك القدر اقتضى تقديره في الأزل يدل عليه المقروء قبل وجود القراءة، فعبر به

(١) أخرجه البخاري ٦٣٢٠ ومسلم ٢٧١٤ وأبو داود ٥٠٥٠ والترمذي ٣٣٩٨ من حديث أبي هريرة بآتم

المصنف رحمه الله بناء على مذهبه، والزمخشري ليشمل المذاهب فلا حاجة لما ذكره قدس سره ولا للاعتذار بأن القرينة اللفظية أظهر، ثم قوله إن المذبوح الخ إن أراد به الشاة وإن لم تدبج، فمثله لا يسمى مذبوحاً حقيقة، وإن أراد بعد تعلق الذبج به، فكونه لا يليه في الوجود غير مسلم إذ المذبوح من حيث هو مذبوح تال له بلا مرية، فإن قلت مقدرات القرآن هل هي منه حتى يطلق عليها كلام الله أم لا قلت: معانيها مما يدل عليها لفظ الكتاب التزاماً للزومها في متعارف اللسان فهي من المعاني القرآنية، وأما ألفاظها فليست منه لأنها معدومة، ومنها ما لا يجوز التلفظ به أصلاً كالضمائر المستترة وجوباً، وأما جعلها مقدرَةً فأمر اصطلاحى أدعاه النحاة تقريباً للفهم، فانظره فإنه من الحور المقصورات في الخيام، ثم إن في جريان هذا التقدير على القول بأنها آية فذة، ولذا وقف عليها بعض القراء نظر أو بتفسير ما يتلوها بما مر مما قصد جعله تالياً لها، وجعلت مبدأ له، وإن كان يقارنه غيره سقط ما قيل من أن الذي يتلوها، كما وقع عليه القراءة وقع كثير من الأفعال، ككونه ملفوظاً ومحدثاً ومؤلفاً وغير ذلك، والمراد بقوله: كل فاعل الفاعل الذي جعل التسمية مبدأ لفعله بقرينة السياق لسقوط غيره عن درجة الاعتبار، والمراد بالإضمار معناه اللغوي أي أن كل فاعل يتصور ما هو بصده من الأفعال، فالظاهر أن يقدر بحسب الصناعة ما يليق به، فلا يرد عليه ما قيل لا نسلم أن كل فاعل يضم اللفظ المذكور بل يقصد المعنى، وينويه ولا حاجة إلى الجواب: بأن النفس تعودت ملاحظة المعاني، وأخذها من الألفاظ حتى تناجي نفسها بألفاظ متخيلة كما نقله السيد عن ابن سينا، وإن كان هذا أمراً عقلياً وجدانياً لا منطقياً اصطلاحياً كما توهم، ثم اختار مقرراً على متلو مع ما فيه من التجنيس حتى قيل: إن تقديره أحسن لما فيه من الإبهام المشوش لذهن السامع فما اختاره أظهر، وبمقام التفسير أنسب قوله: (وكذب يضم الخ) أي كالقارئ الذي يضم القراءة التي جعلت التسمية مبدأ لها يضم الخ، وهذا تتميم للفائدة بوضع قاعدة مطردة كلية في تقدير كل متعلق باسم الله، وقد تبع المصنف في هذه العبارة الزمخشري، وفيها تسامح كما في عامة حواشيه، فإن التسمية جعلت مبدأ للفعل الحقيقي كالقراءة والحلول والإرتحال، والمضمرة الفعل النحوي الدال عليه فلا بد من تقدير في الكلام في آخره بأن يقدر ما جعل التسمية مبدأ لمعناه أي معنى مصدره، وهو معناه التضمني أو في أوله بأن يقدر لفظ ما تجعل التسمية مبدأ له وهذا مختار الشريف تبعاً للشارح المحقق، وتبعه المحشون للكشاف وهذا الكتاب، وقد قيل عليه إن اعتبار الحذف قبل ميسس الحاجة إليه غير مرضي وهنا كما يحتمل أن يكون المراد بكلمة ما في عبارتهم المذكورة المعنى يحتمل أن يكون اللفظ، ووقوعها بعد قوله يضم الخ يقتضي الثاني، فالأول الحمل عليه بلا تقدير، فإذا جاء قوله ما جعل التسمية الخ مست الحاجة للتقدير فيقدر فيه معنى، ويؤيده أن ما جعل التسمية مبدأ له الفعل الحقيقي أي القراءة، والمضمرة فعل اصطلاحى، وهو أقرأ والقول بأن أقرأ لفظ للقراءة، كما اقتضاه تقديرهم غير متعارف بخلاف القول بأن القراءة معنى أقرأ

وذلك أولى من أن يضمم أبداً لعدم ما يطابقه وما يدل عليه أو ابتدائي لزيادة اضممار فيه

اللازم لتقديرنا، فإن معنى اللفظ يراد به المعنى التضمني كثيراً، وقيل عليه أيضاً إن هذا الإضممار إنما يحسن لو كان المقدر مصدرأ، وقد يقال يجوز أن يراد بالإضممار الإخفاء في القلب لا الحذف، فيتعلق بالمعنى لكنه لا يلائم المشبه به، أو يجعل ما مفعولاً لفاعل، وفيه أنّ المقصود بالبيان التقدير، ولم يحصل إلا أن يقال علم من التشبيه، وقد يوجه بالاستخدام بأن يراد بلفظ ما اللفظ وبضميرة المعنى.

(أقول): ما ذهب إليه الشراح هو الأظهر، وكونه قبل الاحتياج إليه أمر سهل، فإنّ المبادرة إلى الإصلاح أصلح وأوضح، وإذا كان جزء المعنى يطلق عليه معنى فلا بعد في جعل اللفظ له، وما ذكر من كون المقدر مصدرأ غير صحيح لما عرفت من أنه معنى تضمني لا مطابق، فإن قلت: الذابح مثلاً إذا ذكر البسملة يريد التيمن بالقرآن وتقدير أذبح لا يناسب كونها قرآناً، وتقدير أقرأ لا يناسب فعله قلت: هذا تخيل فاسد تخيله بعض الناس، وليس بشيء، فإن كالاقتباس لفظه منقول من لفظ القرآن إلى معنى آخر كما نبه عليه علماء البديع، فإن قلت كيف قيل هنا بالاستخدام، وتعريفه لا يصدق عليه، لأنه ليس هنا معنيان يرجع الضمير لأحدهما قلت: هو كقولك بعته بدرهم ونصفه، وسيأتي بيانه في قوله تعالى: ﴿وما يعمر من معمر﴾ [سورة فاطر، الآية: ١١] الآية ولفظ ما عام عموماً بدلاً، وقد أريد به أحد ما يصدق عليه، وأرجع إليه الضمير باعتبار الآخر مع أن أبا عذرتة لم يصرح بالاستخدام ومن لم يقف على مراده قال إنه غير صحيح، وغاية توجيهه أنّ كل لفظ إذا أطلق يصح أن يراد به معناه الموضوع له ونفس لفظه كما في نحو ضرب فعل فما عبارة عن الفعل باعتبار لفظه أو باعتبار معناه ولا يخفى فساده، فإنه لم يؤت بلفظ الفعل ولا بما يصدق عليه بل بما المكني به عنه فتدبر. قوله: (وذلك أولى الخ) ردّ على من زعم أنّ تقدير الإبتداء أولى لأنهم يقدرون متعلق الظرف المستقرّ عاماً كالكون والحصول، ولأنه مستقل بما قصد بالتسمية من وقوعها مبتدأ بها، فتقديره أوقع في المعنى ولا يرد عليه ﴿اقرأ باسم ربك﴾ لأنّ الأهم هنا فعل القراءة لا الإبتداء لوقوعه في أول البعثة قبل أن يألّف القراءة المطلوبة منه، ولذا صرح به وقدم، وردّه صاحب الإنصاف بأن تقدير الخصوصيات أحسن وأليق بالمقام، وأولى بتأدية المرام لأن تقدير أقرأ يدل على تلبس القراءة كلها بالتسمية على وجه التبرك والإستعانة وابتداء يفيد تلبس ابتدائها، وتقدير النحاة لا يجد به لأنه تمثيل، وتقريب اقتصروا عليه لإطراده، وإذا قامت قرينة الخصوص نحو زيد على الفرس، فلا شك في أنها أولى، وأما قوله إنّ الغرض وقوع التسمية مبتدأ بها فمسلم لكن معناه أن يجعل في الأوائل سواء قدر لفظ الإبتداء أو لا، وقد قيل إن في تقدير أقرأ امتثالاً للحديث فعلاً فقط، وفي تقدير أبداً امتثالاً له قولاً وفعلاً، ولا شك أنه أولى.

(قلت) هذه مغالطة لا يلتفت إليها بعد ما نوره شراح الكشاف لأن الامتثال القولي إن أراد به أنّ معنى قوله لا يبدأ فيه باسم الله لا يقدر فيه أبداً فغير صحيح لأنه أمر اصطلاحى حادث

بعد عصر النبوة فلا يصح حمله عليه وإن أراد مجرد الموافقة اللفظية، فيعارض بما يرجح مقابله كإفادة تلبس الفعل كله بالتبرك ونحوه، وفي بعض الحواشي فإن قلت الحديث المشهور المستدعي للابتداء بالبسملة، ووقوعها في الابتداء قرينة ظاهرة على تقدير أبدأ قلت: لا يصلح شيء منهما لذلك أما الحديث، فلأنه يستدعي تقدّم البسملة على الأمر ذي البال، والتلفظ بها في ابتداء ذلك الأمر ولا يستدعي تقدير ابتدء أو فعل آخر، وأما الوقوع في الابتداء، فإنه وإن صلح مع حث الشارع على وقوعه فيه قرينة لكنها ليست بظاهرة لأنه لو كفى قرينة على تقدير أبدأ لكفى الوقوع في النهاية والوسط على تقدير الانتهاء والتوسط، وليس كذلك، وهو كلام حسن، وفي قول المصنف رحمه الله لعدم ما يطابقه إشارة ما إليه إذ معناه أنّ كل ما صرح فيه بالمتعلق ذكر مخصوصاً نحو باسمك ربي وضعت جنبي وغيره مما ضاهاه، وقيل: المراد عدم ما يطابقه في القرآن لوقوع القراءة مستعلقاً في قوله: ﴿اقرأ باسم ربك﴾ [سورة العلق، الآية: ١] ولم تقع الباء فيه متعلقة بإبدأ، وردّ بأنه في الآية ليس تعلقه به متعيناً، ولو سلم فلا يلزم كون ما في أوائل السور مثله، ولذا قيل: إنّ المطابقة بهذا الاعتبار لا تصلح مرجحاً بدون ملاحظة ما ذكر عند وجود القرينة الدالة على تعيين المحذوف في محل التكلم، فلا يلتفت إليها فيصلح لأن يعتبر ضميمة لا استقلالاً.

(بقي ههنا بحث) وهو أنّ الشريف كغيره قال في تقرر تقديره عاماً زعم بعض النحاة أنّ تقدير الابتداء أولى فيقال بسم الله ابتدء القراءة مثلاً، ولا يخفى أنّ ابتداء القراءة أخص من القراءة لا أعم لصدقها على قراءة الأوّل والوسط والآخر واختصاص ابتداء القراءة بالأوّل وليس هذا هو الكون، والحصول الذي قدره النحاة حتى يحتاج إلى الجواب وما قيل من عموم ابتدئ باعتبار أنه منزل منزلة اللازم لكنه يعلم بقرينة المقام أنّ المبتدأ به هو القراءة، أو باعتبار أصل العامل في الجميع لا يخفى فساد، فإنه إذا دل المقام على إرادته ما معنى تنزيله منزلة اللازم حينئذ وكونه باعتبار الأصل لا يدفع السؤال باعتبار الحال فتدبر. قوله: (لعدم ما يطابقه وما يدلّ عليه) وفي نسخة ويدل عليه بدون ما والضمير المرفوع للموصول والمنصوب لأبدأ، والمراد بما يدل عليه القرينة الدالة عليه دلالة ظاهرة، وإن وجد الدليل في الجملة، فلا يرد عليه أنه يدل على عدم صحة إضمار أبدأ لا على مرجوحيته، وقوله أولى يدل على خلافه فإنّ ابتداءه بالبسملة قرينة لإرادة البدء لكنها في الظهور ليست بمنزلة الأولى، فسقط أنّ وقوعه في الابتداء دال عليه كغيره من الدلالات الحالية إذ لا قرينة إلا مقارنة الفعل وهي داعية إلى تقدير شيء من جنسه لا إلى تقدير الابتداء وقيل معنى قوله: وذلك أولى أن إضمار كل فاعل ما جعل التسمية مبدأ له أولى من إضماراً بدأ لعدم ما يطابقه فيما إذا كان الفعل الواقع بعده غير ممتدّ، ولا يخفى بعده.

وتقديم المعمول ههنا أوقع كما في قوله باسم الله مجراها وقوله إياك نعبد لأنه أهم

وأما كون تالي التسمية ما يصدق عليه مقروء لأنفسه فسهل لأنّ تحقق ما يصدق عليه الشيء تحقق له، وقد يقال يمكن اعتبار مثله عند تقدير ابدأ لأن الفعل المبدوء بالتسمية يصدق عليه المبدوء بها، وقد أجيب عنه بأنّ عنوان القراءة أقرب إلى الفهم لأنه المقصود من التصدير بالتسمية، وفيه نظر ظاهر. قوله: (أو ابتدائي لزيادة إضمار فيه) وهو إضمار المصدر وفاعله والخبر سواء جعل الجار والمجرور متعلقاً بالمصدر المذكور أو خبراً، وسواء قدر ابتدائي أو بدئي وهذه احتمالات عقلية وإلا فكلامه مقتض لتعلق الجار بابتدائي والسياق صريح فيه، ويلاحظ هذا مع ما مر من عدم المطابقة والدلالة، وأقرأ وإن كان جملة فعلية والفاعل مستترة، وأقل لما مرّ ودلالة الإسمية على الثبوت معارضة بدلالة المضارع على الاستمرار التجديدي المناسب للمقام، وقيل زيادة الحذف هنا باعتبار زيادة الحروف فلا بد أن حذف الجملة ليس أقل من حذف المضاف والمضاف إليه، وأورد عليه أن النظر هنا متوجه إلى المعنى كما مرّ في كلام الكشاف في ذكر أقرأ وأتلو، وهنا لو قدر بدئي لا زيادة له في الحروف وإنما ارتكب هذا التكلف بناء على أنّ أهل المعاني لا يطلقون الحذف على إضمار العام، وأنت تعلم أن كلا منا في زيادة الإضمار سواء أطلق عليه الحذف عند أهل المعاني أم لا، ثم إنّ المصنف رحمه الله لما أتمّ الكلام على تقديره فعلاً خاصاً شرع في بيان تقديمه. قوله: (وتقديم المعمول ههنا أوقع الخ) هنا إشارة إلى البسمة في أوائل السور، وأوقع بمعنى أحسن مرقعاً وأنسب بمقامه يقال: إنه ليقع مني في موقع مسرة وله موقع حسن كما في الأساس، وقيل: أوقع بمعنى أثبت وأمكن من وقع الحق إذا ثبت وثباته باعتبار وقوعه في محل يقتضيه الحال، وفي نسخة بدل المعمول المفعول أي المفعول بواسطة حرف الجر وقوله ههنا للاحتراز عن نحو: ﴿أقرأ باسم ربك﴾ [العلق: ١] مما يقتضي المقام تقديم عامله لأنه أول نازل من الآيات اهتماماً بشأن القراءة وإن كان اسم الله أهم في ذاته كما سيأتي. قوله: كما في قوله: ﴿باسم الله مجراها﴾ [سورة هود، الآية: ٤١] تنظير له باعتبار المتبادر لا استشهاد ونقل الفاضل الليثي هنا حاشية عن المصنف رحمه الله وهي أي على تقدير أن يكون معناه مجراها وفي نسخة مجرة بالنصب والتنون باسم الله وجوز فيه غير هذا الوجه انتهى.

يعني أن التمثيل به على تقدير أن يكون عاملاً في باسم الله بناء على وجواز تقديم معمول المصدر عليه مطلقاً، وإذا كان جاراً ومجروراً لأنه مصدر ميمي بمعنى الإجراء والإرساء أي ذلك باسم الله لا بهبوب الرياح وإلقاء المرساة بكسر الميم وقيل إنه إشارة إلى وجه كون الجملة الإسمية حالاً بدون الواو لأنها في تأويل المفرد كما في قوله: ﴿بعضكم لبعض عدو﴾ [سورة البقرة، الآية: ٣٦] أي متعادين وفيه نظر ستره ثمة، وقيل: هو تنظير لمجرد التوضيح حيث قدم فيه هذا الظرف بعينه إلا أنه مستقرّ، وفيما نحن فيه لغو فدل على تقدّم المتعلق هنا خصوصاً على القول بأنّ المبتدأ عامل في الخبر والاستشهاد أيضاً، إنما يتأتى إذا جعل اسم الله خبراً

لمجرها لا متعلقاً بركبوا كما أشار إليه المصنف رحمه الله حيث قال إنه حال من الواو أي اركبوا فيها مسمين الله أو قائلين باسم الله وقت إجرائها وإرسائها أو مكانهما على أن المجري والمرسي للوقت أو المكان أو المصدر والمضاف محذوف كقولك آتيك خفوق النجم وانتصابهما بما قدر حالاً أو جملة اسمية من مبتدأ وخبر انتهى .

وقيل عليه : إن الاستشهاد ليس بصحيح على الوجه كلها لأنها منافية له ، ودفعه يعلم مما مر ، وإياك نعبد مثال لتقديم مطلق المعمول . قوله : (لأنه أهم الخ) الظاهر أن الضمير للمعمول فإن أهميته تقتضي التقديم حتى صار قولهم المهم المقدم كالمثل كما قال :
فقلت له هاتيك نعمى أتمها ودع غيرها إن المهم المقدم

لكن قوله أدل وما بعده يقتضي كون الضمير للتقديم لأنها من صفاته إلا أن يكون فيه تقدير تقديمه ولذا قيل إن الضمير للتقديم وإن كان أهميته باعتبار ما أضيف إليه لأن قوله أدل وما بعده معطوف على أهم ولا يصح أن يقال المعمول أدل إلا بتكلف أن يكون المراد وتقديمه أدل بحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه وفيه ما فيه ، وأهميته ذاتية لاشتماله على اسم الذات الأقدس المعبود بحق لأن الاستعانة نصب خاطره في كل أمر خطر ، ولظهوره لم يصرح بوجه الأهمية فيه ، فلا يرد عليه ما قيل إنه لا يكفي أن يقال قدم كذا للأهمية من غير بيان وجه الاهتمام كما صرح به الشيخ عبد القاهر ، فالظاهر أن يقول لأنه أدل على الاختصاص ولا يجوز أن يكون عطفاً تفسيريّاً لأنه لا يحسن تفسير الشيء بما يوجبه ، وكلام المصنف رحمه الله صريح في خلافه أيضاً فسقط ما قيل من أن الرد على المشركين المبتدئين بأسماء الأصنام منوط على الاختصاص المستفاد من التقديم وقيل عليه إنه من فوائد الاختصاص المذكور ، فلا وجه لجعله من نكات التقديم نعم لو قلنا إن المشركين يبتدون أفعالهم بذكر آلهتهم الباطلة ، فالمناسب لنا الابتداء بذكره سبحانه لكان وجهاً انتهى .

وقد عرفت مما قدمناه ما يغنيك عنه ومن الناس من جعل أدل وما بعده معطوفاً على أوقع ، وقال : لما كان دليل الوسطين معلوماً ، ودليل الطرفين غير معلوم تعرض للأول بقوله لأنه أهم وللرابع بقوله فإن اسمه الخ واكتفى بذلك لأن دليلهما دليل الوسط بعينه ، وقول عبد القاهر ، إنهم لم يعتمدوا في التقديم شيئاً يجري مجرى الأصل غير العناية والاهتمام ، ونقله عن سيبويه ليس لإبطال إفادته الحصر كما توهمه ابن الحاجب وأبو حيان بل إشارة إلى أن العناية أمر كلي مجمل لا بد له من وجه كالتعظيم والاختصاص ، ولذا قيل إن قوله وأدل الخ بيان وتفصيل للأهم لكنه كان الأظهر أن يقول لأنه أدل ، واعتذر له بأنه إشارة إلى تمييز الأهمية الناشئة من ذاته عن غيرها ، وحذف متعلق اسم التفضيل لمعلوماته والقصد لأهميته أي أهم من غيره كالعامل ، وقيل : إنه مجرد عن التفضيل مؤول باسم الفاعل أو الصفة المشبهة . قوله :

وأدل على الاختصاص وأدخل في التعظيم وأوفق للوجود فإنَّ اسمه تعالى مقدّم على القراءة كيف

(وأدل على الاختصاص) أما الاختصاص فلا يتبداء المشركين بأسماء آلهتهم استعانة وتبركاً فقطع الموحد عرق الشرك باختصاصه ردّاً عليهم وقوله أدل يستدعي وجود أصل الدلالة بدون التقديم ووجه بأنَّ التخصيص بالذكر قد يفيد الحصر بمعونة السياق وتعليق الحكم بالأوصاف يشعر بالعلية وانتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول في المقام الخطابي إذا لم تظهر علة أخرى يفيد الاختصاص أيضاً، فكأنه قيل باسمه أقرأ لأنه الرحمن الرحيم لا سيما عند القائل بمفهوم الصفة لإشعاره بأنَّ من لم يتصف بها لا يتبرك باسمه وقيل: الظاهر أنَّ المراد بالاختصاص مطلق التعلق لا الحصر، فيكون التقديم المفيد للحصر دلالة أظهر على اختصاص القراءة باسم الله وتكلفه غني عن البيان، ثم إنَّ هذا القصر كما قالوه قصر أفراد لأنهم لا ينكرون التبرك باسم الله تعالى، فإن قلت: المعروف في قصر الأفراد أنَّ المخاطب بالكلام الواقع فيه يعتقد أنَّ المتكلم مشرك لصفتين، أو أكثر في موصوف واحد، أو لموصوفين فأكثر في صفة واحدة، والمخاطب بقصر القلب يعتقد أن المتكلم بعكس الحكم، وما نحن فيه ليس كذلك كما لا يخفى قلت: هذا مما اعترف بوروده بعض الفضلاء وفي شرح الفاضل المحقق ما يشير إلى الجواب عنه بأنه غير لازم، وإن ترك القوم بيانه في كتبهم، والشارح المحقق جعل قصره قصر أفراد وتبعه فيه السيد السند ولم يجزم به لاحتمال كونه قصر قلب لأنَّ ابتداءهم بأسماء آلهتهم لما كثر وقوعه منهم على الإنفراد قلبه الموحد، ثم إنَّ اعتبار مخاطب لكل موحد غير من خاطبه في غاية التكلف وتوجيه السعد رحمه الله له بأنَّ المشركين لما كانوا يتبدؤون بأسماء آلهتهم كان مظنة أن يتوهم المخاطب أن سائر الناس كذلك تعسف بعيد، وقال قدس سره: التقديم من المشركين لمجرد الاهتمام لا للإختصاص، فوجب على الموحد أن يقصد قطع شركة الأصنام لثلاث يتوهم تجويز الابتداء بأسمائها، وكتب في حواشيه أنه لردّ السؤال السابق وهذا القدر كاف في قصر الأفراد إذ لا يجب أن يكون معتقداً للشركة بل ربما كان متوهماً وهنا مظنة توهم الشركة، وأورد عليه أنه ادّعاء منه مخالف لما صرح به أهل المعاني إلا أن يقال أنه ليس قصر أفراد على الحقيقة بل على التشبيه، وتنزيله منزله.

(وأنا أقول): ليت شعري ما الداعي لما ارتكبه من التكاليف مع إمكان جعله قصراً حقيقياً ولو ادّعائياً حتى لا يحتاج فيه إلى مخاطب ولا إلى اعتقاده فمرد الموحد التبرك في أفعاله باسم الله لا اسم غيره وهو يتضمن الردّ على المشركين فيأيك من الوقوف في حضيض التقليد إذا أمكنك الصعود لقصر التحقيق المشيد، وأمّا توهم التنافي بين قوله: ﴿إياك نعبد﴾ وبين الاستعانة باسمه في البسملة الكريمة بناء على أنَّ الباء للاستعانة فما لا ينبغي أن يذكر وإن تكلف له بعض المتأخرين بأنه هنا استعانة توسل، والمنفي ثمة استعانة تحصل المستعان فيه، ثم إنه قال في الكشاف: فوجب على الموحد أن يقصد معنى اختصاص اسم الله بالابتداء، وذلك بتقديمه، فأورد عليه أنه لا يناسب ما هو بصده من ترجيح تقدير أقرأ مؤخراً ولذا قيل

لا، وقد جعل آله لها من حيث أنّ الفعل لا يتم ولا يعتدّيه شرعاً ما لم يصدر باسمه تعالى لقوله

إنّ المصنف حذفه لذلك وإن وجه بأنه إشارة إلى جواز تقدير ابتدء أيضاً، وبأنه أراد ابتداء الفعل الذي شرع فيه كالقراءة لا مفهومه الحقيقي وقد قيل إنه إيماء إلى دفع مناقشة أخرى وهي كيف يكون قصر الموحد ابتداء قراءته، ونحوها باسمه تعالى رداً على المشرك الذي لا يقرأ أبداً وإنما يصير رداً عليه لو حصر مطلق الابتدء، وقد مرّ أنه يكفي فيه التوهم فيذكره ثم إنه أورد على قول الزمخشري وغيره أنّ تقديم الفعل في قوله: (اقرأ باسم ربك) أوقع لأنها أوّل ما نزل، فالأمر بالقراءة فيه أهم كما مرّ أنّ هذا العارض وإن كان يقتضي أن يكون الأمر بالقراءة أهم إلا أنّ العارض الأوّل وهو ابتداء المشركين بأسماء آلهتهم يقتضي أن يكون اسم الله تعالى أهم، فأنى يرجح هذا على ذلك وكان السكاكي نظر إلى هذا حيث جعله متعلقاً باقراً الثاني، ويمكن أن يقال لما تعارض العارضان قدّم العامل على المعمول بحكم الأصالة انتهى.

(قلت): الظاهر أنّ المراد أنه نازل أوّلاً على النبيّ الأميّ ﷺ فأمر فيه بالقراءة ليتدرّب لتلقي الوحي من غير قصد إلى أمره بتبليغ ولا إنذار حتى يقصد فيه الردّ على من خالفه ولذا قال ﷺ: ما أنا بقارئ^(١) فلا حاجة إلى ما ادّعاء مما لا يقتضيه المقام ولا فحوى الكلام فتدبر. قوله: (وأدخل في التعظيم النخ) من قولهم هو حسن الدخلة، والمدخل أي المذهب في أموره من دخل بمعنى جاز، والمعنى أنّ دلالة وتسبباً في تعظيمه، وأتى بأفعل لأنّ الابتداء به والتبرك فيه تعظيم له فإذا قدّم على متعلقه المقدّر كان أقوى في ذلك وقيل في تعظيم الاسم تعظيم المسمى. وقوله: (وأوفق للوجود من وفق أمره) أي وجد موافقاً أو حسن كما في شرح أدب الكاتب لا من وافقه حتى يكون على خلاف القياس، والمراد بكونه أكثر موافقة للوجود أي لما في الخارج أو نفس الأمر أنّ اسمه تعالى مقدّم على القراءة والمقروء، فتقديمه على عامله المقدّر أوفق من تأخيره تقديرأ، وقيل: لأنّ ذات واجب الوجود قبل كل موجود واسم السابق سابق فتدبر فإن قوله إن اسمه تعالى مقدّم على القراءة بأياه، ثم إنه أيد ذلك بوجه يدل على معنى الباء ويدخل به لتفسيرها، وهو قوله كيف لا النخ ولفظة لا سقطت من بعض النسخ فقدّرها بعضهم أي كيف لا يكون اسمه تعالى مقدّماً على القراءة، وقد تقدّم عليها بالذات، ومن حيث الكمال والاعتداد بها شرعاً لأنها جعلت آله، وهي لا بد من تقدّمها في الوجود. وقوله: (من حيث النخ) بيان لجعلها آله على أنّ الباء للإستعانة والظرف لغو باعتبار أنّ الفعل لا يتم ويعتد به شرعاً ما لم يصدر بالتسمية أي تجعل في أوّله لأنّ الصدر استعير للأوّل استعارة مشهورة حتى صار كأنه حقيقة فيه فمعنى كونه آله له توقفه عليه حتى كأنه فعل به، فلا يرد عليه أنّ مذهب الشافعية أنها من الفاتحة فلا يناسب جعلها للآلة المغايرة لما يستعان بها فيه ولا أنّ الآلية تقتضي الامتهان فلا يلائم التعظيم والآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول الأثر

(١) هو بعض حديث عائشة في بدء نزول الوحي أخرجه البخاري ٣ و٤٩٥٦ و٦٩٨٢ ومسلم ١٦٠ وابن حبان ٣٣ والبيهقي في الدلائل ١٣٥/٢ - ١٣٦ وعبد الرزاق في مصنفه ٩٧١٩.

عليه الصلاة والسلام «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه باسم الله فهو أبتر» وقيل الباء للمصاحبة

إليه وقوله ما لم يصدر أي جميع أوقات عدم التصدير فتدبر. قوله: (لقوله عليه الصلاة والسلام كل أمر الخ)^(١) الأبر هو الناقص الآخر والمقطوع الذنب ولذا قيل لمن لا عقب له أبر واستدل بالحديث على ترجيح الآلة لدلالته على عدم التمام بدونها التزاماً بخلاف المصاحبة فإنها لا دلالة لها على ذلك فلا توافق معنى الحديث وفي طبقات السبكي رحمه الله روى ابن ماجه عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع»^(٢) ورواه البغوي بحمد الله والكل بلفظ «أقطع» وعن ابن شهاب «أجذم» وأدخل الفاء في الخبر وليس في أكثر الروايات، وقد يروى «كل كلام» وجاء موضع أقطع أجذم وأبتر، وجاء الجمع بينهما، وجاء موضع يبدأ يفتتح، وموضع الحمد الذكر، ويروى أيضاً ببسم الله الرحمن الرحيم، وقد وقع الاضطراب في هذا الحديث سنداً ومتناً، ثم قال: والحمل على الذكر الأعم أولى لأن المطلق إذا قيد بقيدتين متنافيين لم يحمل على واحد منهما ويرد إلى أصل الإطلاق، ثم إن الحديث في فضائل الأعمال فيغتنر فيه ذلك لا سيما وقد تقوى بالمتابعة معنى إلى آخر ما فصله، فقول ابن حجر رحمه الله: إنا لم نجده بهذا اللفظ، فكأنه رواية بالمعنى

(١) أخرجه الخطيب في الجامع لأخلاق الراوي ١٢١٠ والسمعاني في أدب الإملاء ص ٥١ وابن السبكي في طبقات الشافعية ٦/١ والرهاوي في الأربعين البلدانية كما في تلخيص الحبير ١٥١/٣ - ١٥٢ من حديث أبي هريرة، ومداره على أحمد بن محمد بن عمران.
قال الحافظ الذهبي في الميزان: قال الخطيب: كان يُضعف في الحديث وقال الأزهري: ليس بشيء اهـ.

(٢) أخرجه أبو داود ٤٨٤٠ وابن ماجه ١٨٩٤ والنسائي في اليوم والليلة ٤٩٤ والدارقطني ٢٢٩/١ وابن حبان ١ و٢ وأحمد ٣٥٩/٢ والبيهقي ٢٠٨/٣ - ٢٠٩ عن أبي هريرة مرفوعاً.
قال أبو داود: رواه يونس وعقيل وغيرهما عن الزهري مرسلًا. وقال الدارقطني والبيهقي: المرسل هو الصواب اهـ.

وأخرجه النسائي في اليوم والليلة ٤٩٥ و٤٩٦ عن الزهري مرسلًا، وذكره المزني في تحفة الأشراف ٣/٣٦٨ في قسم المراسيل.
وقال الحافظ في الفتح ٨/٢٢٠: في إسناده مقال اهـ.
والحديث له ثلاث علل:

الأولى: ضعف قره بن عبد الرحمن المصري.
الثانية: إعلاله بالإرسال، والزهري قبيح المرسل.
والثالثة: الاضطراب في المتن فقد ورد بلفظ: «الحمد لله» و«بذكر الله» و«ببسم الله» و«بالحمد». الخلاصة: هو حديث ضعيف، لكن مشروعية البسملة والحمدلة ثابتة بأدلة أخرى فالقرآن الكريم فيه البسملة ما بين السورة والأخرى وكذلك في سورة النمل «إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم» وكذلك ابتدأ رسول الله ﷺ كتبه إلى الملوك والأمراء.
وكذلك - الحمدله - في أول الخطبة وكذا في خطبة النكاح وغير ذلك اهـ.

وقريب منه ما في الكشف لا يلتفت إليه، فإن من حفظ حجة على من لم يحفظ، وفي لفظ أبترب مبالغة في نقصانه حتى كأنه سرى لآخره وقيل فيه ترك للمبالغة فإن الحيوان المقطوع الرأس منتف بالكلية لا المقطوع الآخر والبال الشآن والحال وأمر ذو بال أي شريف عظيم يهتم به والبال القلب في الأصل كأن الأمر ملك قلب صاحبه لاشتغاله به، وقيل: شبه الأمر العظيم بذئ قلب على الاستعارة المكنية والتخييلية، والوصف به تقييدي لتعظيم اسمه تعالى حيث ابتدء به في الأمور المعتد بها دون غيرها، وللتيسير على الناس في محقرات الأمور، والتصدير عرفي أو شامل للحقيقي، والإضافي فلا تعارض بين الروايات، وشهرته تغني عن ذكره. قوله: (وقيل الباء للمصاحبة) اختار كونها للاستعانة مخالفاً للزمخشري في ترجيح المصاحبة لأنها أعرب وأحسن.

قال قدس سره: أما أنها أعرب أي أدخل في لغة العرب أو أفصح أو أبين فلأن باء المصاحبة والملابسة أكثر في الاستعمال من باء الاستعانة لا سيما في المعاني وما يجري مجراها من الأفعال وأما أنها أحسن أي أوفق لمقتضى المقام، فإن التبرك باسم الله تعالى تأذب معه وتعظيم له بخلاف جعله آله فإنها مبتذلة غير مقصودة بذاتها، ولأن ابتداء المشركين بأسماء آلهتهم كان على وجه التبرك فينبغي أن يرد عليهم في ذلك ولأن الباء إذا حملت على المصاحبة كانت أدل على ملابسة جميع أجزاء الفعل لاسم الله منها إذا جعلت داخلية على الآلة، ولأن التبرك باسم الله معنى ظاهر يفهمه كل أحد ممن يتبدى به والتأويل المذكور في كونه آله لا يهتدى إليه إلا بنظر دقيق، ولأن كون اسم الله تعالى آله للفعل ليس إلا باعتبار أنه متوسل إليه ببركته فقد رجع بالآخرة إلى معنى التبرك، وقد أيد الوجه الأول بأن جعله آله يشعر بأن له زيادة مدخل في الفعل ويشتمل على جعل الموجود لفوات كما له بمنزلة المعدوم ومثله يعد من محسنات الكلام انتهى، وقد أيد الثاني أيضاً بأن جعل اسمه آله لقراءة الفاتحة لا يتأتى على مذهب من يقول بأن البسملة من السورة، ومنهم المصنف رحمه الله فاللائق جعل الباء للمصاحبة ومما يستأنس به للمصاحبة كما ذكره البلقيني في تفسيره ما روى في السنن عنه عليه الصلاة والسلام من قوله: «باسم الله الذي لا يضمر مع اسمه شيء في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم»^(١). فإن قوله مع اسمه صريح في إرادة المصاحبة.

(أقول): كل ما ذكر أمور اقناعية غير مسلمة ولذا كرر عليها بالإبطال في الحواشي.

فقيل: على الأول: إثبات الأكرثية دونها خرط القتاد وباء الاستعانة تدخل كثيراً على المعاني كما في قوله: (استعينوا بالصبر والصلاة) [سورة البقرة، الآية: ١٥٣] وإنما نشأ هذا التوهم من تمثيلهم في الآلة بالمحسوسات، وليس كل استعانة بألة ممتنهنة ولا شك في صحة

(١) لم أقف عليه.

استعنت بالله، وقد ورد في لسان الشرع وهو إذن في إطلاقه، فلا يقال إنه موهم للنقص فلا يصح هنا وقد يقال إن الأكثرية علمت بنقل الثقات وقد قال سيبويه رحمه الله تعالى أصل معاني الباء الإلصاق وجميع معانيها ترجع له وهو إن لم يكن عين المصاحبة فليس يبعيد منها فتأمل.

وأما الثاني: وهو أن التبرك باسم الله تعالى تأدب الخ فرد بأن جهة الابتدال غير ملحوظة هنا بل الملحوظ كون الفعل غير معتد به شرعاً ما لم يصدر باسمه تعالى كما مرّ وهو يعارض التبرك بل أرجح منه، وفي الانتصاف أن معناها اعتراف العبد في أول فعله بأنه جار على يديه وأن وجود فعله بقدرة الله وإيجاده لا بفعله تسليماً لله من أول الأمر والزمخشري لا يستطيع هذا لنزعات الشيطان الاعتزالية، وليت شعري ما يصنع بقوله: ﴿إياك نستعين﴾ إذ المراد أنه لا يطلب المعونة إلا من الله والتوفيق على عبادته في جميع أحواله ولا يلزم من كون الله معيناً ما تصوّر في القلم كأنه يقول اقرأ باستظهاره ومكانته عند مسماه، وفي الحقيقة هو المعين في كل جزء كما قاله الطيبي رحمه الله ولا يتوهم اتحاد المستعان والمستعان به، أو عدم الفرق بينهما كما قيل، وقيل عليه: إنه تعصب لأنه يريد أن في التبرك تعظيماً وتكريماً ليس في الآلة وإن لم يدل على التحقير واللفظ الدال على التعظيم في حقه تعالى أولى من غيره مما لا يدل عليه أو يوهم خلافه، وإن كان معناه صحيحاً ثابتاً له ألا ترى أنه لا يقال خالق الخنازير وإن كان خالق كل شيء، ولك أن تقول التبرك ليس معنى الباء كما سيأتي، وما ذكر إنما هو فيما يدل على الآلة وضعاً بالمادة، كلفظ آلة أو بالهيئة كمفتاح، فإنه لا يطلق عليه تعالى، ولذا استقبح ابن رشيقي في العمدة قول أبي تمام:

والله مفتاح باب المعقل الأشب

أما الحروف الداخلة على الآلة إذا دخلت على ما يتعلق به تعالى بطريق المشابهة الممكنة، وقامت القرينة على وجه الشبه لا نقص فيه فلا مانع من الحمل عليه إذا قصد به ما يدل على التعظيم، وإيهام ما لا يليق وإن كفى مرجحاً إلا أنه مغتفر لبعده وظهور قرينة ضده فإذا ساعده المرجح رجح.

وأما الثالث: وهو أن المشركين كانوا يبدؤن بأسماء آلهتهم للتبرك الخ فغير مسلم بل كانوا يقصدون الاستعانة أيضاً لعدّها وسائط يتقرّب بها إليه تعالى وهذا شبيه بالآلة.

وأما الرابع: وهو إن المصاحبة أدل على ملابسة جميع أجزاء الفعل الخ فقد مر أن اقرأ يدل على ذلك دون ابتدء ولا يلزم من مصاحبة شيء لشيء ملابسته لجميع أجزائه في جميع أزمانه، والآلة لا بد من وجودها إلى آخر الفعل وإلا لم يتم، وفيه أن تقدير اقرأ إذا دل على ذلك فمع ما يدل على المصاحبة يكون أظهر ولذلك قال أدل وأما الخامس وهو أن التبرك معنى ظاهر الخ فإن أراد أن المصاحبة معناه التبرك، فظاهر البطلان لأنه لا تبرك في نحو دخلت عليه

بثياب السفر وقد مثلوا لها برجع بخفي حنين ومعناها خائباً كما صرحوا به فكيف يتوهم التبرك فيما هو بمعنى الخيبة، وإن أراد أنه يفهم منها بالقرينة إذ لا معنى لمصاحبته لجميع الفعل إلا مصاحبة بركتها فلك أن تقول تلك القرينة باقية بعينها، فتفيده إذا قصد الآلة لتوقف الاعتداد بها شرعاً عليها، وأما كون التبرك معنى ظاهراً لكل أحد، فغير مسلم أنه مأخوذ من خصوص معنى المصاحبة كما عرفت فما قيل عليه من أن العمدة والنظر للخواص، والعوام كالهوام، والدقة من أسباب الترجيح لا الرد مما لا حاجة إليه وإن رد بأنه ذهول عن المراد فإنه ينادي على أن كل أحد من الخواص والعوام والبله والحذاق مأمورون بذلك من الشارع فلو لم يكن معناه مكشوفاً لكل أحد لكانوا مأمورين بما لم يعرفوه وهو بعيد جداً.

وأما السادس: فإن ما يفتح به الشيء لا مانع من كونه جزءاً له كالطومار والكتاب يفتح بأول أجزائه، وقد مر أن الفاتحة مفتتح القرآن مع كونها جزءاً بلا خلاف، ولو سلم فجعلها مفتتحاً ومبدأ بالنسبة لما عداها وأما الاستئناس بالحديث فقد قيل عليه: إن المراد بما في الحديث الإخبار عن أنه لا يضر مع ذكر اسمه شيء من مخلوق، والمصاحبة تستدعي أمراً حاصلًا عندها نحو جاءكم الرسول بالحق والقراءة لم تحصل حينئذ فتعذرت حقيقة المصاحبة فيه، ولا وجه له فإن المصاحبة هنا ليست محسوسة، وكونها إخباراً بنفي صحبة الضرر يفهم منه صحبة النفع والبركة كما لا يخفى، والمراد بالبركة دفع الوسوسة عن القارئ مع جزيل الثواب كما قاله ابن عبد السلام رحمه الله، فلا يتوهم أن القرآن أشرف من البسملة فكيف يطلب له بركتها، وقيل: الباء للإلصاق، وقيل: بمعنى على وقيل زائدة ومن الغريب ما قيل إنها قسمية.

(وأعلم): أن الجمهور على أن الظرف إذا كانت الباء للملابسة والمصاحبة ظرف مستقر فإذا كانت للاستعانة والآلية لغو لأن مدخونها سبب للفعل متعلق به بواسطة الباء من غير اعتبار معنى فعل آخر عامل في الظرف وجوز الرضى، وصاحب اللباب اللغوية على الأول أيضاً قال في اللباب: ولا صاذ عندي من الإلغاء كما في باء الاستعانة وقال الفاضل الليثي: إنه إذا قصد بياء المصاحبة مجرد كون معمول الفعل مصاحباً لمجرورها زمان تعلقه به من غير مشاركة في معنى العامل، فمستقر في موضع الحال وإن قصد مشاركته فيه فلغو ويؤيده التمثيل بإشتري الفرس بسرجه لاحتماله لكلا المعنيين، فعلى أحد الوجهين يكون مشتري دون الآخر بخلاف نحو نمت بالعمامة، فإنه لا يحتمل اللغوية وكذا ما نحن فيه إذ لم يقصد إيقاع القراءة على اسم الله وفيه نظر ظاهر لمنعه خصوصاً على مذهب المصنف وقد قيل عليه أيضاً أن المصاحبة إنما هي المعنى الأول، وأما الثاني فهو معنى الإلصاق وليس بشيء إذ الإلصاق لا ينافي المصاحبة خصوصاً على مذهب القائل بعدم انفكاكه عنها وقولهم متبركاً ليس لبيان المتعلق بل بيان لمعنى الملابس، وعلى المصاحبة تعلقه بالفعل المقدر معنوي لا صناعي، فهو متعلق بحال هو قيد له

والمعنى متبركاً باسم الله اقرأ وهذا وما بعده إلى آخر السورة مقول على ألسنة العباد ليعلموا

فكأنه متعلق به إلا أنه لا يلائم ظاهر كلامهم، واختلافهم في تقدير عامل عام أو خاص كما مر، وكيف يتأتى هذا في قول الكشاف تعلق الباء بمحذوف تقديره بسم الله اقرأ انتهى.

وليس المقصود بالحصص حينئذ التبرك على معنى أني لا أبداً إلا متبركاً بل حصر التبرك في اسمه تعالى لأن دخول الحصر على مقيد كدخول النفي في وجوهه. قوله: (والمعنى متبركاً الخ) هو بيان للمعنى على الثاني لأن المصاحبة وإن كان معناها مجردة لملازمة لكنها بمعونة قرائن المقام محمولة على الملازمة بطريق التبرك، ولا يصح رجوعه إليهما بناء على أن كونه اسم آلة ليس إلا باعتبار التوسل ببركته فيرجع بالآخرة إلى هذا كما يعلم من الكشاف وشروحه: وليس المراد أن الباء صلة التبرك كما توهم بل هو تصوير للمعنى، وبيان للملازمة فإنها تكون على وجوه شتى فلا يرد أن التبرك لم يعد من معاني الباء أصلاً، وما قيل من أن الباء موضوعة لجزئيات الملازمة، ومنها التبرك فحملت على بعض معانيها بقرينة المقام بشيء لأنه لا يلزم من اتصاف بعض جزئياتها بالتبرك كون التبرك موضوعاً له لأنه وضع لذوات الجزئيات لا لصفاتها كما لا يخفى، ثم إن الشارح المحقق قال في شرح قول الزمخشري هنا على معنى متبركاً يعني أن التقدير ملتبساً باسم الله ليكون المقدر من الأفعال العامة لكن المعنى بحسب القرينة على هذا، فلماذا يجعل الظرف مستقراً إلا لغواً انتهى.

ف قيل عليه: إنه مبني على أن المقدر في الظرف المستقر عام البتة وإن كان المعنى على الخصوص، فيناقض ما سبق منه من أن النحويين إنما يقدرون متعلق الظرف المستقر عاماً إذا لم توجد قرينة الخصوص، ودفع بأنه لا مناقضة لأن العموم الذي نفى لزومه في متعلق الظرف المستقر هو العموم المطلق البالغ الغاية، كما أن الكون والحصول الذي دل كلامه هنا على لزومه هو العموم بالإضافة إلى متبركاً ونور، بأن هذا القسم من الظروف سمي مستقراً لاستقرار معنى المتعلق فيه وانفهامه منه وكل ظرف يفهم منه حصول شيء ما فيه، فبعضها ما لا يفهم منه إلا ذلك كزيد في الدار وبعضها يفهم منه خصوصيته بوجه كزيد على الفرس، وفيما نحن فيه ليس للظرف نفسه دلالة على التبرك فلو قدر متعلقه متبركاً خرج عن كونه مستقراً بخلاف ما إذا قدر ملتبساً مع أن فيه أيضاً خصوصية بالنسبة إلى كائن وحاصل، فإنه لا يخرج عن كونه مستقراً لانفهام معنى ملتبساً منه، ويدل عليه جعله ملتبساً من الأفعال العامة انتهى ولا يخفى أن هذا وإن حصل به التوفيق بين كلاميه إلا أنه معنى معقد من غير فائدة ولذا اعترف بعض الفضلاء بأنه وارد غير مندفع فتدبر. قوله: (وهذا وما بعده الخ) هذا راجع إلى الوجهين السابقين كما نبه عليه كثير من أصحاب الحواشي وهو الأظهر، فإن خص بالثاني لذكر التبرك ونحوه على أنه من مقول قيل، فالوجه الأول يعلم أمره بالمقايضة على الثاني إلا أن بيان متعلقات ما مرّضه وترك ما اختاره بعيد، وهذا جواب سؤال نشأ مما مرّ، فإنه بحسب الظاهر لا يليق بجناب العزة أن يقول اقرأ متبركاً وكذا الاستعانة ونحوها، والتبرك مفهوم من البسمة لأن الاستعانة لا تخلو عنه أيضاً

كيف يتبرك باسمه ويحمد على نعمه ويستل من فضله وإنما كسرت ومن حق الحروف

والحمد من قوله الحمد لله وكونه على نعمه من قوله رب العالمين الرحمن الرحيم لا لأن الحمد في مقابلة النعمة والسؤال من فضله من قوله: ﴿اهدنا﴾ الخ ويعلم منه أيضاً بقية ما فيها، فلا يرد عليه أنه لم يتعرض لقوله: ﴿إياك نعبد﴾ حتى يتكلف ادخاله فيما ذكر. قوله: ﴿ليعلموا﴾ الخ الظاهر أنه بالتخفيف من العلم، ويجوز أن يكون من التعليم ونقل الطيبي رحمه الله تعالى عن الزمخشري أنه قال: مثاله إذا أمرك إنسان أن تكتب رسالة من جهته إلى غيره فإنك تكتب كتبت هذه الأحرف، وإنما تفعله على لسان أمرك، وليس فيه قل مقدرة كما يتوهم إذ المراد أنه تعالى حمد نفسه ليقنط به ومدح النفس، وإن استقبح من العباد يحسن منه تعالى كما قيل:

ويقبح من سواك الشيء عندي وتفعله فيحسن منه ذاكا

مع أنه ليس كذلك مطلقاً ولذا قال يوسف عليه الصلاة والسلام: ﴿اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم﴾ [سورة يوسف، الآية: ٥٥] وقال البلقيني رحمه الله: إن جعله مقولاً على السنة العباد نزغة اعتزالية لم يتنبه لها من اتبعه، فقيل: إنه باطل وقيل: وجهه أن المعتزلة يقولون أنه يكلم الله خلقه الكلام على لسان غيره فتدبر، وقوله في الكشف هنا: فكيف قال الله متبركاً باسم الله الخ وهي ليست من السورة عنده ظاهر لمن له أذن واعية. قوله: (كيف يتبرك الخ) يتبرك بصيغة المجهول أي يتبرك العباد، ومعنى كيف يتبرك كما قاله الشريف بأي عبارة يتبركون فلا يرد أن ما ذكر تعليم للتبرك باسمه لا لكيفية التبرك به انتهى.

يعني أن الاستفهام هنا حقيقي وهو عن التبرك، فإنه إنما يكون في كلام العبد لا في كلام الله تعالى، فكيف استفهم عن كفيته دونه، فأشار إلى أن المراد بالكيفية العبارة المخصوصة لأنها لباسه الذي يبرز فيه، فكانها كيفية وحالة، فما قيل من أنه استفهام إنكاري استعيرت صيغته للاستبعاد لأن الإنكار مجاز مشهور، وتعلق الاستفهام سواء كان إنكاراً أو استبعاداً بمدخول كيف وإقحامه للمبالغة بطريق الكناية عن انتفاء الشيء بانتفاء كفيته إذ لا بد لكل ماله خطر من الوقوع على كيفية ما على ما حقق في تفسير قوله تعالى: ﴿كيف تكفرون بالله﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٨] ومن لم يتنبه لهذا اعترض بأنه تعليم للتبرك لا لكيفيته، كما سمعته أنفاً ليس بشيء لأنه استفهام حقيقي لا إنكاري حتى يحتاج لما ذكر، وكذا ما قيل من أنه ليس المراد بالكيفية العبارة بل أي كيفية متبرك بها من اعتبار تقديم المتعلق وتأخيرها، والدلالة على الاختصاص وغيره، وفيه أن ذلك التقديم والتأخير في النص ليس بحسب اللفظ، فإن علم العباد ما يوجب اعتبار هذا التقديم والتأخير، فلا حاجة إلى تعليم تلك الكيفية، وإن لم يعلموه لم يعلموا ذلك التقديم والتأخير، فكيف يكون فيه تعليم لهم، فإنه تعسف من غير داع له، وقريب منه ما قيل: من أنه لا خفاء في أن ما ذكره يشتمل على التبرك باسمه تعالى على وجه معين وكيفية مخصصة، وبهذا الاعتبار يصح أن يقع جواباً للسؤال عن كيفية التبرك من غير احتياج لاعتبار العبارة، وصرفه للسؤال عنها وهذا غريب منه فإنه عين ما أفاده الشريف إلا أنه

المفردة أن تفتح لاختصاصها بلزوم الحرفية والجر كما كسرت لام الأمر ولام الإضافة داخله

كما قيل:

إذا محاسني اللاتي أدل بها كانت عيوبي فقل لي كيف أعذر

ثم إن التبرك بتقديم اسمه لا ينافي تقدّم لفظ اسم إذ المراد منه بعد الإضافة اسمه تعالى إذ الإضافة إن كانت لمطلق الاختصاص شمل أسماء الذات والصفات فيفيد التبرك بجميع أسمائه، ويعلم منه وجه إقحامه ورجحه بعضهم، وإن كانت للاختصاص الوضعي الكامل يختص بلفظ الله لأنه اسم وضع للذات، وما عداه أسماء صفات وأما الباء فهي وسيلة إلى ذكره على وجه يؤدّي إلى جعله مبدأ للفعل فهي تنتمه لذكره على الوجه المطلوب. قوله: (وإنما كسرت الخ) أي حروف المعاني الموضوعة على حرف واحد، وحروف المعاني ما يقابل الأسماء والأفعال، وحروف المباني ما تتركب وبني منه الكلم، ولما كان البناء لا يختلف بتعاقب العوامل كان أصله السكون لخفته، فإنّ الدائم بالخفيف أولى، وأيضاً أصل الإعراب أن يكون وجودياً لكونه أثر العامل وعلماً للمعاني، فحق مقابله أن يكون عديمياً، وقد امتنع البناء على السكون في الحروف التي جاءت على حرف واحد لأنها من حيث كونها كلمة برأسها مظنة للابتداء بها، وقد رفضوا الابتداء بالساكن لتعذره أو تعسره كما سيأتي بيانه فحقها أن تبني على الفتح التي هي أخت السكون في الخفة، وإن كانت الكسرة أختاً له في المخرج لأنها أدوات كثيرة الدور على الألسنة فاستحقت الأخف كما قاله الشارح المحقق، ويقوله كثيرة الدور الخ اندفع عنه ما قيل من أنه معارض بأنّ الكسر يناسب العدم بقلته، والساكن إذا حرك حرك بالكسر إلا أنه قيل عليه أن لا مخرج للسكون يواخى فيه فقيل: إن أراد أنّ السكون ليس له مخرج، ومخرج الكسرة لضعفه قريب من العدم مناسب له أو المراد أنّ مخرج الحرف الساكن يناسب مخرج الحرف المكسور، ولا يخفى عليك ضعف الجواب الأوّل وفساد الثاني ولو قيل: المخرج في كلامه مصدر ميمي بمعنى الخروج لا المخرج المعروف يعني أنّ الأصل في الخروج من السكون والتخلص منه أن يكون بالكسر كما صرح به النحاة لم يبعد فتدبر. قوله: (لاختصاصها بلزوم الحرفية الخ) في الكشف كونها لازمة للحرفية والجر والمصنف رحمه الله عدل عنه لما ذكره فزاد الاختصاص وغير لازمة بلزوم الخ كما رأيت ومناسبة الحرفية للكسر لأنّ الأصل فيها البناء وأصله السكون الذي هو عدم الحركة والكسر قليل، والقلة أخت العدم، وأما الجر فلمناسبتة لعمله وأثره، وقد اقتصر بعضهم على الثاني قيل: وهو الأظهر.

وقد اعترض على ما في الكشف بأنها ليست لازمة لهما بل ملزومة فالصواب أن يقال ملزومة للحرفية والجر، ولذلك غير المصنف رحمه الله عبارته لأنّ اللزوم مصدر مضاف لفاعله، فالحرفية والجر لازم لا ملزوم، ومن لم ينتبه له أوّل عبارته أيضاً بناء على أنه مضاف إلى المفعول ثم قال: ويحتمل أن تكون الإضافة للفاعل، وتبعه القائل بأن إضافة اللزوم للمفعول، فالحرفية والجر ملزومة واللازم الباء ولم يصف اللزوم للباء إذ بعد إضافته إليها لا

يحس القصر عليها لأنه لا يتصور أن يتجاوز لزوم الباء إياهما عن الباء، فيحتاج إلى التكنف والتجريد عن تلك الإضافة بأن يراد أن عدم الإنفكاك عن الأمرين مقصور على الباء، وقيل: إلى الفاعل ونظيره ما ضرب زيد إلا لعمرو، وهو من قصر الفعل المسند إلى الفاعل على المفعول، وردّ بأن القصر منحصر في قصر الموصوف على الصفة، والصفة على الموصوف، والضرب المسند إلى زيد وإن اعتبر تعلقه بالمفعول ليس صفة لعمرو وإلا أن يقال: إنّ الضرب المذكور صفة لزيد لكنه بحسب تعلقه بعمرو ويحصل له صفة اعتبارية، كما في الوصف بحال المتعلق والقصر باعتبارها، وسيأتي ما في الاختصاص الذي زاده المصنف رحمه الله، وقد أجب عما ذكر من اللزوم بأن المراد باللازم للشيء هنا ما لا يفارقه كما يدل عليه تقسيمهم العارض إلى لازم ومفارق، ومعنى عدم مفارقة شيء لآخر أن لا يوجد الثاني بدونه لا العكس، ولذا صح انقسام اللازم إلى الأعم والمساوي، وكتب اللغة ناطقة به كما في الصحاح والأساس وعليه قوله تعالى: ﴿وَالزَّمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى﴾ [سورة الفتح، الآية: ٢٦] فمرجع اللزوم لغة إلى عدم الإنفكاك، وهم يقولون لزوم فلان بيته إذا لم يفارقه، فلا يخلو البيت منه، ويلزمه عدم خروجه عنه، وهو معنى كناي، ومنه قولهم أم المتصلة لازمة لهمزة الإستفهام فمن قال: إنّ ما ذكر معنى اللازم الاصطلاحي، وله معنى آخر لغوي فقد وهم، وما قيل: إنّ ما ذكر لا يدفع الإعتراض، وإنّ الصواب في دفعه أن يقال: إنّ اللازم بمعنى الملزوم مجازاً مبالغة في اللزوم، وقد نبه عليه السعد بتفسيره لازمة بملاصقة غير منفكة عنهما، فلا توجد بدونهما كما هو معنى اللزوم في اصطلاح الحكمة إلا أنه لم يصب في زعمه أنه معنى اصطلاحيّ لا لغويّ ليس بشيء لأنّ عدم الدفع مكابرة معلومة مما نورناه والمجازية هنا فاسدة لعدم القرينة المصححة له، ولا حاجة له مع أنه مآل المعنى اللغوي الحقيقي كما اعترف به، والتخريج على متعارف أهل اللغة أنسب مع أنه قيل عليه: إنه غير مطابق لمصطلح الحكمة لأنه لا يلزم أن يكون كل حرف جار باء لأنهم إذا قالوا الكتابة لازمة للإنسان، أرادوا أنه كلما وجد الإنسان وجدت الكتابة، وهو فاسد هنا، وتكلف بعضهم توجيهه بما نحن في غنية عنه.

(والذي نصحه): ما في حواشي بعض الفضلاء العصريين من أنّ الصحيح من نسخ شرح الفاضل التفتازاني على ما هو معنى الملزوم في اصطلاح الحكماء بصيغة المفعول، وما في بعض النسخ من معنى اللزوم بصيغة المصدر لا صحة له رواية ودراية فإن قلت: إن الباء تكفّ بما عن العمل كما في حرف الميم من مغنى اللبيب فكيف يتم أمر اللزوم قلت: كأنه لقلته بالنسبة لعملها جعل كالمعدوم، أو أنه الأصل ما لم يعارضه معارض فتدبر واللزوم أحد المصادر التي جاءت على فعول للمتعدّي وهي محفوظة، وأمّا قيد الاختصاص الذي زاده المصنف على الكشاف فذهب ناس إلى أنها زيادة ضارة فتركها أولى وآخرون إلى لزومها أو حسنها لأنّ اللزوم قد يكون عرفياً غير كليّ عقليّ، فأشار بإقحامه إلى أنه كليّ عقليّ، وما قيل

على المظهر للفصل بينهما وبين لام الابتداء والاسم عند أصحابنا البصريين من الأسماء التي

في توجيهه من أنه لا يطلق حرف الجر على غير الباء لا يسمن ولا يغني من جوع وقيل: إنه زيد لثلاث يتوجه عليه شيء من النقوض الآتية إذ معناه لامتيازها من بين الحروف باللزوم وظاهر أنه إنما يصح إذا اعتبرت صورة الحرف من حيث دلالتها على معنى مع قطع النظر عن خصوصية نشأت من الإضافة أو غيرها، فإن شيئاً من حروف الجر المفردة من حيث هو حرف لا ينفك عن الحرفية والجر فيلزم أن تكون كلها مكسورة، فلا بد من قطع النظر عن الخصوصية والباء داخلة على المقصور كما هو المشهور وكل من الحرفية والجر مناسب للكسر كما مر ثم إنه قيل إنهما وجهان ونقص الأوّل بواو والعطف وفائه اللازمتين للحرفية والثاني بكاف التشبيه اللازمة للجر، وقيل: هما وجه واحد فاندفع النقضان لكن بقي النقض بواو القسم وتائه ودفع بأن عملهما بالنيابة عن الباء فكان الجر ليس أثرهما واحترز بلزوم الحرفية عن كاف التشبيه، وقيل هو مستدرك لأنها لا تعمل الجر إذا كانت اسماً إلا أن يقال إنه على قول قوله: (كما كسرت لام الأمر الخ) التشبيه في أنها خالفت الحروف المفردة التي حقها الفتح لعله اقتضت المخالفة، وهي هنا دفع اللبس المذكور ولام الإضافة هي لام الجر، وبعض النحاة يسمي حروف الجر حروف الإضافة لأن الإضافة إفضاء لإيصالها معاني متعلقها إلى مجرورها ولام الابتداء هي الداخلة على بعض أجزاء الجملة الإسمية سميت بها لدخولها في الابتداء بحسب الأصل كما بينه، وما ذكر لا ينافي فتح غيرها كلام الجواب والقسمية، وكسرت لام الجر لما ذكر مع مناسبة عملها أيضاً وكسرت لام الأمر حملاً عليها لأنها مشابهة لها في مطلق العمل أو في الاختصاص بنوع من الكلم وأثرها يشبه أثرها في كونه من خواص بعض الكلمات، وفتحت الجارة للضمير على الأصل من غير نظر للفرق المذكور لأنه حاصل بجوهر المدخول عليه، ولم ينظر لإعراب مدخولها لأنه قد لا يظهر كما في حالة الوقف ونحوها، وهذا كلام غير مطرد مجمل إذ اللام الداخلة على الضمير قد تكسر إذا دخلت على ياء المتكلم واللام غير العاملة مفتوحة وإن لم تكن لام ابتداء كما مرّ ولام الاستغانة والتعجب مفتوحة مع جرها للمظهر، وإن وجهوها بأنها واقعة في موقع اللام الجارة للمضمّر وهو كاف أدعوك لكن هذه علل نحوية بعد الوقوع كما قيل.

عهد الذي أهوى وميثاقه أضعف من حجة نحوي

فلا نطيل الكلام فيها. قوله: (والاسم عند أصحابنا الخ) عند ظرف متعلق بالثبوت المفهوم من نسبة الخبر إلى المبتدأ والإعجاز جمع عجز وهو الآخر، وفيه لغات أي هو عندهم محذوف اللام مشتق من السمو وهو الرفعة لأن المسمى يرتفع ذكره باسمه، فيعرف به، وإذا جهل اسمه كان خاملاً، وفي الأمالي الشجرية يقال فلان له اسم إذا كان شهيراً، وأصل اسم سمو كجذع وأجذاع أو فعل كقفل وأقفال أو فعل كرطب وأرطاب، ومن قال: اسم حذف لامة وسكن فاءه وعوض همزة الوصل كما في ابن ومن قال سم لم يعوض وقوله أصحابنا إشارة إلى

حذفت أعجازها، لكثرة الاستعمال وبنيت أوائلها على السكون، وأدخل عليها مبتدأ بها همزة الوصل لأن من دأبهم أن يبتدؤا بالمتحرك، ويقفوا على الساكن ويشهد له تصرفه

أنه يقول بقول البصريين بعد من يوافق رأيه رأيه صاحباً له كما يقول الحنفي أصحابنا الحنفية يقولون كذا، وخالفهم الكوفيون، فزعموا أن المنخوِّف فاؤه ومن الوسم والسمة، وهي العلامة وأصله وسم بالكسر أو وسم بالفتح، ويدل عليه تصغيره وتكسيره وفعله وأنك لا تجد في العربية اسماً حذفت فاؤه. وعوض عنها همزة الوصل وإنما عوضوا من حذف الفاء تاء التانيث في عدة وثقة ونظائرها. قوله: (لكثرة الاستعمال) يعني به أنه حذف لمجرد التخفيف الذي أوجبه كثرة الاستعمال، فصار نسياً منسياً وما قبله محل للإعراب، وليس حذفاً إعلالياً حتى يكون الحرف الأخير متوناً والإعراب مقدراً عليه واجتلاب الهمزة لا ينافي التخفيف لسقوطها درجاً. قوله: (وبنيت أوائلها على السكون الخ) أي استعملت هكذا تخفيفاً وإن كانت متحركة بحسب الأصل وأصله سمو بالضم أو الكسر، وهذا أحد مذهبي البصريين والآخر أنهم أدخلوا الهمزة على المتحرك، ثم سكنوه تخفيفاً ومعنى بنيت صيغت ووضعت لأن البناء في اصطلاح النحاة يطلق على هذا، وعلى ما يقابل الإعراب وليس المراد الثاني لأنه يختص بالآخر وقوله: (وأدخل الخ) لأن من دأبهم الابتداء بالمتحرك، وقوله: (مبتدأ) أي واقعاً في الابتداء منصوب على الحال من ضمير عليها أو من الهمزة لأنهم لما احتاجوا إلى حرف يثبت في الابتداء ويسقط في الدرج دفعاً للضرورة بمقدارها لم يجدوا ما يصلح له غيرها وخصوها لقوتها من بين حروف الزوائد وكونها من ابتداء المخارج وفي قوله دأبهم أي عادتهم إشارة إلى أن الابتداء بالساكن ممكن، لكن ترك لما فيه من اللكنة والبشاعة وقد قيل: إنه موجود في لغة العجم وإنما ترك لتعسره ولا لتعذره واختاره الشريف وقال غيره الحق أن وجوده في الفارسية غير ثابت وإن لم يقدّم الدليل على استحالته والاستدلال على هذا، وعلى كون الحركة مع الحرف أو قبله أو بعده مما لا طائل تحته، وقيل: إن كان السكون ذاتياً كسكون الألف امتنع وإلا أمكن فالأقوال فيه ثلاثة وإنما كان الوقف على الساكن لأنه ضد الابتداء فأعطى ضد وصفه، ولأنه انتهاء وعدم فناسب السكون، والأسماء المذكورة على ما في المفصل أحد عشر اسماً ابن وابنة بزيادة الميم للتأكيد، وقيل: هي بدل من اللام واثنان واثنان وامرؤ وامرأة وإيم الله وأيمن الله واسم واست والكلام عليه مشروح في المطولات، ولاختلافهم في عددها لاختلاف النظر فيه لم يذكره المصنف رحمه الله كما في الكشاف. والحركة والسكون حقيقة من صفات الأجسام، وهما هنا صفة اللسان وصف الحرف بهما مجازاً، ثم شاع حتى صار حقيقة عرفية أيضاً. قوله: (ويشهد له تصرفه الخ) بإفراد الضمير للاسم وفي نسخة تصرفهم بضمير الجمع للعرب والتصرف التحويل ومنه تصرف الرياح والمراد نقله وتحويله إلى صيغ وأبنية مختلفة وأسامي جمع أسماء فهو جمع الجمع ويأوه في الأصل مشددة، ويجوز تخفيفها قياساً مطرداً في نحوه كأماني وأثافي، ولهذا رسم بالياء في النسخ، فلا وجه لما قيل: من أن الأصح رسمه بدون ياء كما في

على أسماء وأسامي وسمي وسميت ومجيء مسمى كهدي لغة فيه قال:

والله أسماك سمي مباركا

أترك الله به إيثاركاً والقلب بعيد غير مطرد واشتقاقه من السمو لأنه رفعة للمسمى

ياء قاض إلا أن يكون جمع أسماء فإنه أفاعيل بياءين وهذه اللفظة غير مذكور في الكشاف، وفي نسخ تفسير القاضي كتبت بالياء انتهى.

وسمي مصغراً، ولو لم يكن كذلك قيل أوسام ووسيم ووسمت ونحوه وقوله: (ومجيء سمي الخ) معطوف على قوله تصريفه ولغة بالنصب على أنه حال من سمي أو بنزع الخافض أي في اللغة ففي الاسم لغات اسم بالضم والكسر وسم بالضم والكسر أيضاً وسمة وسماة مثلثين كما في القاموس وسمي كهدي ورضى ووزن اسم أفع. قوله: (والله أسماك سمي مباركاً الخ البيت) هو لأبي خالد القتاني نسبة إلى قتان بن سلمة بن مذحج وأسماك لغة في سماك المشدد بمعناه، وروى مشدداً أيضاً ومعناه وضع له اسماً ويكون بمعنى دعاه يباسمه كما في شرح الشواهد، وسمي مفعول أسماك، وهو يتعدى بنفسه وبالباء وأترك بالمد بمعنى اختصك باسم مبارك أي متبرك به تفاعلاً كغنائم وسعيد وفي شرح الإصلاح لابن جني رحمه الله المعنى أترك الله بالتسمية الفاضلة، كما أترك بالفضل، وهو مفعول مطلق للتشبيه كضربت ضرب الأمير، وقيل: إيثارك للمعالي والذكر الحسن، وهو مفعول مطلق على هذا أيضاً وقيل هو مفعول لأجله، وقيل: منصوب بنزع الخافض أي كإيثارك، واستشهد به على أن سمي كهدي لغ في الاسم، ولا دليل فيه لاحتمال أن يكون على لغة من يقول سما بضم السين غير مقصورة ونصب على أنه مفعول ثان لأسماك، وفي شرح كتاب سيبويه أنه يجوز أن يكون سمي غير مقصورة فألفه ألف تنوين بدليل إنه روى سما بالكسر، وروى بدل إيثارك تبارك، وهو بيت من أرجوزة لم أقف عليها. قوله: (والقلب بعيد) لأنه خلاف الظاهر وقوله غير مطرد محتمل لمعنيين أحدهما أن يراد أنه شاذ لا يقاس عليه، فلا ينبغي تخريج ما ذكر عليه والثاني أن يراد أنه غير مطرد في جميع تصاريف الكلمة إذ لا تكون كلمة مقلوبة خولف الأصل فيها بالتقديم والتأخير في جميع تصاريفها حتى لو وجد مثله قيل هما مادتان مختلفتان ليس أحدهما مقلوب الآخر كما في جبد وجذب كيف، وشأن الجمع والتصغير ونحوهما رداً لشيء إلى أصله، وهذا رد الجواب الكوفيين عما ذكر مما استدل به البصريون، وحينئذ لا يرد أنه لم يعهد دخول الهمزة على ما حذف صدره لأنه حينئذ مما حذف عجزه وما قيل من أنه يحتمل أن يراد قلب الواو همزة في أسماء لما في المفصل وغيره، ومن أن إبدال الهمزة من حروف اللين مطرد في المضمومة وغير مطرد في غيرها كما في إشاح، وإعاء لا يلتفت إليه أصلاً. قوله: (من السمو) مشدداً كالعلو وزناً ومعنى أي مأخوذ منه على هذا الوجه، والشعار بكسر الشين المعجمة وفتحها أصلها ما يلي شعر الجسد من اللباس، وهو عطف على الرفعة أي لكونه زينة، ومعدداً لما يعتني به مما يقصد تعريفه، فاندفع عنه ما قيل عليه: من أن الشعار يناسب الوسم والعلامة،

وشعار له ومن السمة عند الكوفيين وأصله وسم حذف الواو وِعَوْض عنها همزة الوصل ليقُلّ اعلاله وردّ بأن الهمزة لم تعهد داخلة على ما حذف صدره في كلامهم ومن لغاته سم وسم قال:

* باسم الذي في كل سورة سمه *

فينبغي ذكره معه وقيل العلامات الحسية مرتفعة في الأكثر والاسم يرفع مسماه من حضيض الخفاء إلى الأوج والظهور والجلاء فظهر مناسبتها له مناسبة معنوية تراعى في الاشتقاق والاسم ليس هو المقابل للفعل والحرف، بل هو بالمعنى اللغوي الأعم، ولو خص به لم يبعد أيضاً. قوله: (ومن السمة) بكسر السين وهي العلامة والاسم علامة على مسماه حذف الواو وِعَوْض عنها الهمزة وقيل قلبت همزة على خلاف القياس، ثم جعلت همزة وصل تخفيفاً وقوله ليقُلّ اعلاله علة لكونه من السمة أو للحكم في قوله وأصله وسم أو علة للتعويض، والإعلال هنا بمعنى مطلق التغيير لا الإصطلاحي، وهو تغيير حرف العلة بالقلب أو الحذف أو الإسكان، وقلة تغييره لأنه ليس فيه إلا حذف الواو، وسينه كانت ساكنة وقيل كان الأحسن أن يقول من الوسم لأنّ سين سمة محرّكة وإنما ذكرها لأنها أشهر في معنى العلامة وليغاير بين المشتق والمشتق منه، ومن قال: إنه من الوسم تسامح أو كسر الواو كما قيل ليتغايرا والمعترض لم يفرق بينهما، وقيل إنّ قوله ليقُلّ اعلاله متعلق بقوله عوض عنها همزة الوصل أي عوضت الهمزة من الواو المحذوفة ليقُلّ تغييره إذ بزيادة الهمزة يجبر نقصان الحذف.

وتلخيصه: أنّ الحذف يجبر نقصان كمية ما يتركب منه الكلمة وانعدام خصوصية حرف منه وبالتعويض ينتفي الأوّل فيقلّ التغيير، أو بقوله من السمة والمراد قلة اعلاله بالنسبة إلى كونه من السموّ فإنه على الأول الإعلال في أوّله فقط، وعلى الثاني في أوّله وآخره معاً وفيه تكلف ظاهر انتهى.

ولا يخفى أنّ ما ظنه تكلفاً هو المراد، وما قدّمه مشترك بين القولين، فلا وجه لذكره هنا فتدبر. قوله: (وردة الخ) قدّم جوابهم عنه وما فيه فتذكره، ولغاته مرّ تفصيلها وأنها تزيد على العشرة، يعني أنّ ارتكاب زيادة الإعلال أحسن من عدم النظر لأنّ المعروف تعويض الهمزة عن اللام المحذوفة، والهاء عن الفاء كعدة وسعة وزنة. قوله: (باسم الذي في كل سورة سمه الخ) هو بيت أو مصراع باعتبار أنه من مشطور الرجز أو تمامه وهو من أرجوزة لرؤبة بن العجاج ويَعده:

أرسل فيها بازلاً يقرّمه فهو بها ينحو طريقاً يعلمه

الخ والباء متعلقة بأرسل والضمير للراعي أي أرسل الراعي في الإبل جملاً بازلاً للنتاج متبركاً باسم الله الذي برك به في أوّل كل سورة، ويقرّمه بمعنى ترك استعماله في الركوب والحمل ليقوى الفحل، وهو من التقريم لا الإقرام كما توهم والجملة صفة بازلاً، وقيل: حال

والاسم إن أريد به اللفظ فغير المسمى لأنه يتألف من أصوات مقطعة غير قارة ويختلف باختلاف الأمم والأعصار ويتعدّد تارة ويتحدّ أخرى والمسمى لا يكون كذلك وإن

من المرسل فهو أي البازل ينحو أي يقصد بتلك إلا بل طريقاً يعلمه لاعتیاد سلوكه، وذكره للإشارة إلى ما في جعل الهمزة عوضاً لما فيه من حذف العوض والمعوض إلا أن يقال من يحذفها لا يقول بأنها عوض، وإليه يشير قول المصنف إنها لغة، والبازل البعير الذي انشق نابه وهو في السنة التاسعة وسمه كما في شرح المفصل بكسر السين وضمها كما في سمي البيت السابق ويجوز فتحها، كما في كتب اللغة فسينه مثلكة. قوله: (والاسم إن أريد به الخ) قد اشتهر في كتب الأصول ذكر الخلاف في أنّ الاسم هو عين المسمى أو التسمية أو هو غيرهما، وقد تحير الناس في المراد من ذلك وذكروا له تأويلات لم تظهر لها ثمرة، ولم يتحرّر إلى الآن محل الخلاف ومقطعه، وأشار إلى ذلك المصنف رحمه الله ولم يذكر القول بأنه عين التسمية أو غيرها وإن كان قولاً لبعض المعتزلة لأنه في غاية الضعف والبعد والمراد بالتسمية أيضاً العبارة المعبر بها عن المسمى كما نقل عن الأشعري رحمه الله. وقوله: (فغير المسمى) يعني به أنه لم يتحرّر له محل النزاع لأنه إن أريد بالاسم لفظه فهو غير المسمى بلا نزاع لأنه يتألف من أصوات غير قارة أو من هيآت وكيفيات للأصوات يتميز بها كل صوت من غيره على ما حققه الرئيس في بعض رسائله، والمسمى ليس كذلك دائماً، وإن اتفق ذلك له في بعضها كالقرآن ونحوه مما اسمه ومسماه لفظاً أيضاً، وإن أريد به ذات الشيء، فهو المسمى لكنه لا يصلح محلاً للنزاع، ولا يناسبه ما ذكر في الاستدلال وإن أريد به الصفة أو الأعم لا يصح الجزم بأحد طرفيه، وقد أراد السيد السند في شرح المواقف تحرير المبحث فلم يتم له الدست، وقد ذكره برمته وما له وما عليه هنا بعض أرباب الحواشي، فأعرضنا عنه لعدم الفائدة فيه. قوله: (لأنه يتألف من أصوات الخ) الصوت كما قال الرئيس كيفية تحدث من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع، وزعم النظام أنه جسم، وفي التفسير الكبير بعد ما ذكره إبطاله وما أبطلوه به أقول: النظام كان من أذكیاء الناس، ويبعد أن يذهب إلى أنّ الصوت نفس الجسم إلا أنه لما ذهب إلى أنّ سبب حدوث الصوت تموج الهواء ظنّ الجهال أنه يقول: إنه عين ذلك الهواء انتهى (وأنا أقول) الظاهر أنه إن ذهب إلى أن الصوت هو الهواء المتموج المنضغط، فلا يرد عليه شيء مما زعمه، وأي مانع يمنع عنه إلا التحكم البحت، وقول المصنف رحمه الله أنّ الاسم مؤلف من الأصوات ظاهر فيه فاندفع عنه ما قيل من أنه تسمح أو رجوع عما اختاره في الطوالع من أنّ الصوت عارض للحرف. قوله: (ويتعدّد) أي الاسم مع إتحاد المسمى كما في المترادفات، واجتماع العلم والكنية واللقب واتحاد الاسم مع تعدّد المسمى كما في المشتركات، وهذا كله إثبات لتغيرهما إن أريد بالاسم اللفظ. قوله: (والمسمى لا يكون كذلك) قيل هو رفع للإيجاب الكلّي كما مرّت الإشارة إليه، وإلا فسمى

أريد به ذات الشيء فهو المسمى لكنه لم يشتهر بهذا المعنى وقوله تعالى: ﴿تبارك اسم ربك﴾ [سورة الرحمن، الآية: ٧٨] المراد به اللفظ لأنه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن الثنائص يجب تنزيه الألفاظ الموضوععة لها عن الرفث وسوء الأدب أو الاسم فيه مقحم كما في قول الشاعر:

القصيدة والشعر يتألف من أصوات مقطعة غير قارّة، وأورد عليه أنّ الإيجاب الكلّي لا يصدق في حق الاسم أيضاً إذ ليس اختلافه باختلاف الاسم أمراً مطرداً، وأجيب بأنّ قوله والمسمى الخ يمكن أن يكون حالاً من الجمل الثلاث يعني يتألف الخ حال كون مسماه ليس كذلك، وهكذا يختلف، ويتعدّد الاسم والأحسن أن يقال معنى الكلام إن اسم باعتبار نوعه، وإن تحقّق فيه بعض منها، فذلك من خصوصية المادّة. قوله: وقوله تعالى: ﴿تبارك اسم ربك﴾ [الرحمن: ٧٨] في نسخة ﴿سبح اسم ربك﴾ [سورة الأعلى، الآية: ١] وهو إمّا إشارة إلى جواب سؤال مقدّر، ورد على قوله لكنه لم يشتهر بهذا المعنى أو إلى الردّ على من ادّعى أنّ الاسم هو الذات مستدلاً بما ذكر كما فصله الإمام وأشار إليه المصنّف رحمه الله لأنّ المتبارك والمسيح هو الذات لا اللفظ الدالّ عليها فدفعه بأنّ الاسم هنا المراد به لفظه وكما يجب تعظيم ذاته تعالى يجب تعظيم أسمائه وتنزيهها عما لا يليق بها. وقوله: (عن الرفث) أي الفحش، وما يستهجن ذكره، ولا يليق كالتأويلات الفاسدة، وإطلاقها على غيره وقيل الاسم مجازيه عن الذات، وقيل: هو كناية عن تسبيح ذاته كما يقال سلام على المجلس الشريف والنادي الرفيع. قوله: (أو الاسم فيه مقحم الخ) في الأصل اسم مفعول من أقحمه إذا أرماه أو أدخله في شيء ثم تجوز به عن الزيادة وشاع فيها فقيل لكل مزيد مقحم، ولا شعاره بالتحقير تحاشوا عن إطلاق الزيادة والإقحام على ما وقع في كلام الله تأدّباً فسموا الزائد صلة، وتفسيره بما أدخل تعسف من غير ضرورة واحتياج وغير مناسب هنا إلا أن يريد بيان ما وضع له في نفسه وهذا جواب آخر عما استدلوا به من أن الاسم هو المسمى بما ورد في النص من نحو قوله: ﴿سبح اسم ربك﴾ [سورة، الأعلى الآية: ١] وتأخيره إشارة إلى أنّ الأصل عدم الزيادة فالمراد باسم السلام السلام نفسه، وهو مسماه فأضيف الاسم إلى مسماه كما يضاف المسمى إلى الاسم في يوم الأحد ونحوه والإقحام كثير في كلام العرب، ومقبول إذا كان لنكته كما في الآيات لأنه إذا نزه اسمه، فكيف بذاته. قوله: (إلى الحول الخ) هو من شعر ليبد بن ربيعة بن مالك الشاعر المشهور وأزله:

تمتني ابنتاي أن يعيش أبوهما	وهل أنا إلا من ربيعة أو مضبر
فقوموا وقولا بالنبي تعلمانه	ولا تخمشا وجهها ولا تكشفها شعر
وقولا هو المرء الذي لا صديقه	أضاع ولا خان الخليل ولا غدر
إلى الحول ثم اسم السلام عليكم	ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر

* إلى الحول ثم اسم السلام عليكما *

وإن أريد به الصفة كما هو رأى الشيخ أبي الحسن الأشعري انقسم انقسام الصفة عنده

قاله قبيل موته وكان من المعمرين عاش مائة وثلاثين سنة. وقوله: (إلى الحول) متعلق بقوله قولاً أو بما يفهم مما قبله، وتقديره أفعلاً جميع ما ذكر إلى الحول أي إلى تمام الحول وهو السنة، والمراد سنة موته، وقوله وهل أنا إلا من ربعة الخ يعني أنه من البشر والنوع الذي لا بد له من ورود حوض المنية، فإنا من أمة قد خلت، وأنا ماض على أثرهم كما قال أبو نواس:

وهل أنا إلا هالك وابن هالك وذو نسب في الهالكين عريق

وقوله ولا تخمشا بالخاء والشين المعجمتين من خمش وجهه إذا لطمه لطمياً يدميه، ويخدشه بأظفاره فنهاهما عن ذلك، وكان العزاء، البكاء في الجاهلية إلى حول، والسلام هنا سلام متاركة، وهو كناية عن أمرهما بترك ما كان قد أمرهما به، وثم هنا للتراخي بين أول الفعل والترك، وإقحام الاسم هنا في غاية الحسن لأنه ليس بسلام حقيقي فما لهم منه إلا اسمه كما قيل:

قال السلام موذعاً لمحبه هيهات هيهات السلامة بعده

ومن في البيت شرطية ووقع لبعض شراح الأبيات أنه قدر هنا بكيت بكسر التاء وجعل إلى الحول متعلقاً به والخطاب لزوجته وهي غفلة نشأت من عدم الوقوف على الشعر وحرف بعضهم ثم بالمثلثة يتم بالمشناة الفوقية وهو غلط منه. قوله: (وإن أريد به الصفة الخ) الصفة لها إطلاقات النعت النحوي وما يدل على معنى قائم بالغير كالعلم والحلم والمشتق كاسم الفاعل والصفة المشبهة وما شاكلهما وقول الأمدي ذهب الأشعري، وعامة الأصحاب إلا أن من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود وما هو غيره.

وهو كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الأفعال من كونه خالقاً ورازقاً.

ومنها ما يقال إنه لا عين ولا غير، وهو ما يمتنع انفكاكه كالعلم والقدرة يدل على أنه أراد بالصفة المعنى الثاني ومدلول الاسم المدلول التضميني وبعد ما فسر الغير بما ذكر لا يزد عليه أن الصفة أمر خارج عن الذات، فكيف تكون عينه وأنه يلزمه تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره، وقوله في شرح المواقف أنه قد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ولا يشك عاقل في أنه ليس النزاع في لفظ فرس أنه الحيوان المخصوص أو غيره بل في مدلول الاسم أهو الذات من حيث هي أم باعتبار أمر آخر عارض له صادق عليه، فلذلك قال الشيخ قد يكون الاسم عين المسمى نحو الله، وقد يكون غيره كالخالق والرازق، وقد يكون لا هو ولا غيره كالعالم والقادر يقتضي أنه أراد المعنى الأخير، وأن الكلام في الاسم مطلقاً صفة

أو جامداً وصريح في أنه أراد بالمدلول المطابقي، وقد أورد عليه أن ما ذكره الشيخ من أن الاسم قد يكون عين المسمى الخ لا يتفرع على ما ذكره من أن مدلول الاسم هو الذات من حيث هي أم باعتبار أمر صادق عليه إذ لو كان الذات باعتبار أمر صادق عليه مدلول الاسم لكان لا محالة بهذا الاعتبار مسماه، فيكون الاسم عين المسمى كما إذا كان مدلوله هو الذات من حيث هي هي، وما نقل عن الشيخ من أن اسم الله علم للذات من غير اعتبار معنى فيه ممنوع، إذ قد اعتبر فيه المعبودية بحق، أو الاتصاف بجميع صفات الكمال كيف لا وذاته من حيث هي هي غير معقولة لنا كما لا يخفي، ثم إن ما نقله مخالف لما في الكتاب من أن الاسم الذي هو عين المسمى مدلوله الذات من حيث هي، ومن أنه أن أريد بالاسم الصفة فقد تكون عين الذات وغيره ولا عينه ولا غيره.

والجواب أما عن الأول فهو أن تفريعه ظاهر لأن مراده بالمسمى ذات المسمى، وعينه لا مدلول الاسم مطلقاً، وقد يستعمل ويراد به كل منهما والقرينة قائمة على أن المراد الأول.

وأما الجواب عن الثاني فسيأتي في عملية الجلالة الكريمة.

وأما عن الثالث فالمخالفة إنما نشأت من الاختلاف في معنى كلام الشيخ أو من اختلاف الرواية عنه.

ثم أن للقوم في تحرير محل الخلاف هنا وجوهاً آخر منها أن الاسم يطلق ويراد به اللفظ كما في كتبت زيد أو يطلق ويراد به المسمى كما في كتب زيد فإذا ورد ما يحتملها من غير قرينة مرجحة كرأيت زيد فالقائل بالغيرية يحمله على اللفظ، وبالعينية على المسمى قيل وهو أحسن الوجوه ولا يخفي أن الموضوع له قصداً المسمى، وإرادة اللفظ مجاز بوضع غير قصدي مع أن ما ذكر لا مساس له بالأصول.

ومنها ما ذكره الإمام وأدعى لطفه ودقته وهو أن لفظ الاسم اسم لك لفظ دال على معنى في نفسه غير مقترن بزمان ولفظ الاسم كذلك فيكون الاسم اسماً لنفسه وعين مسماه وهذا إنما يصح لو كان النزاع في لفظ اسم ولا يصلح محلاً للخلاف حتى ينكره المعتزلة مع أنه مبني على أن الاسم موضوع بإزاء كل فرد منه لا بإزاء المفهوم الكلي أو على حمل المسمى على ما يطلق عليه عيناً كان أو فرداً وهذا لا يخص الاسم بل يجري في غيره كلفظ لفظ وكلمة كلمة ولفظ موضوع ونحوه، فلا حاجة إلى ما تكلف به بعضهم فمثله بضمير الغائب إذا عاد على مثله نحو هو زيد وهو ضمير غائب وهو تكلف بارد، ولو قيل أنه مخصوص بأسماء صفات الله، ولذا أطبقوا على ذكرها في الأصول وأن المراد أن وضعها هل هو للذات المقدسة أولاً وبالذات، والمعنى الوضعي مقصود بالتبع، أو وضعت لأمر كلي، وهو ذات ما متصفة بما دل عليه مأخذ اشتقاقها على ما حقق في الوضعيات، فعلى الأول يكون المقصود بالوضع أولاً عين

إلى ما هو نفس المسمى وإلى ما هو غيره وإلى ما ليس هو ولا غيره وإنما قال بسم الله،

المسمى وذاته وعلى الثاني غيره لمغايرة الكلّي للجزئي حقيقة، وليس المراد بالغيرة مصطلح الأشعري، وبعد كل كلام فلم نر في هذه المسألة ما فيه ثلج الصدور وشفاء الغليل.

وللسهليّ فيها كلام ادّعى أنه الحق وصنف في ردّه ابن السيد رسالة مستقلة لا يسع تفصيلها هذا المقام. وقوله: (كما هو الخ) إن كان نقل عن الشيخ في هذه المسألة أن المراد بالاسم الصفة فالكاف تتعلق بأريد كما في بعض الحواشي، وإلا فهو قيد للصفة كما ارتضاه أكثر أرباب الحواشي، لكن قال بعض الفضلاء أن الظاهر أنّ الظرف متعلق بالإرادة دون الصفة، وهو الموافق لما نص عليه الشيخ في كتاب الصفات من أنّ الاسم هو الصفة، فما ذكره مردود لأنه ناشئ من عدم الإطلاع، ومن حفظ حجة على من لم يحفظ، وبقي هنا أمور كثيرة قصر مسافتها أليق بالرأي السديد ثم إنّ السبكي رحمه الله قال في كتاب القواعد: إنهم بنوا على هذه المسألة فروعاً فقهية منها ما إذا قال اسمك طالق هل يقع به الطلاق أم لا.

ومنها ما لو قال باسم الله لأفعلن كذا هل يكون يمينا أم لا، ومنه عرفت نكتة في تعقيب المصنف رحمه الله تعالى لهذه المسألة بما بعدها وهو. قوله: (وإنما قال بسم الله الخ) قيل إنه محتمل لوجهين:

أحدهما: أن يراد لم يبدأ باسم خاص من أسمائه تعالى، وبدأ بما يدلّ عليها اجمالاً.

والثاني: أنه لم يتبرك بذاته تعالى بل تبرّك باسمه، وفيه أنّ قوله لأن التبرّك الخ يعين الثاني، وعلل بأنه الذي يتلبس به الفاعل ويأتي به دون الذات لتنزهها عن أن يتلبس بها أحد ويأتي بها، وقيل عليه، إنّ التلبس بالذات من حيث هي غير ممكن لكنه من حيث الاستحضار بالذكر ممكن، وردّ بأنّ مرجعه أيضاً إلى الإتيان بالاسم، وهو أولى بالاعتبار، وظواهر النصوص دالة على أنّ الابتداء بالاسم، وأمّا الاستعانة بالذات المقدّس نحو بك أستعين، فأكثر من أن تحصر وحقيقة الاستعانة كما مرجح التوسل بمدّ خولها لتشريف المشروع فيه والاعتداد بشأنه، ولو كان فيه ترك أدب لم ينسب للاسم أيضاً غايته أنه احترز عن إطلاق لفظ الآلة وتخلص منه بأنّ الشرع غيّن الاسم لذلك فاتبع، وتعين الاسم له ليس بصحيح ألا ترى قوله تعالى: ﴿استعينوا بالله واصبروا﴾ [سورة الأعراف، الآية: ١٢٨] وإنما جاءهم هذا من عدم الفرق بين الاستعانة والآلية، وإنما يقتضيان الابتذال وهو غلط نشأ من التمثيل بكتبت بالقلم، والصواب أنّ الاستعانة طلب العون، وهي تتعدّى بنفسها كما في ﴿وإياك نستعين﴾ وبالباء كما في استعينوا بالله، والاستعانة تسند إلى الله تعالى حقيقة، فيقال أعانني الله، وهو خير معين وسيأتي تحقيقه في قوله: ﴿وإياك نستعين﴾ فاحفظه فإنه معين على ما مرّ، وفي قوله لأنّ التبرّك الخ لف ونشر غير مرتب لأنّ التبرّك بناء لى أن الباء للمصاحبة والاستعانة على الوجه الأوّل وقدم المصاحبة وإن كانت مرجوحة عنده لأنها أظهر فلا يقال كان الظاهر العكس،

ولم يقل بالله لأن التبرّك والاستعانة بذكر اسمه، أو للفرق بين اليمين واليمين ولم تكتب

وبين اليمين واليمين تجنيس، واليمين تفعل من اليمن بالضم وهو البركة، وهو من اليمن لأنّ العرب تنسب الخير إلى اليمين والشر إلى الشمال، وبه فسر قوله تعالى: ﴿تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ﴾ [سورة الصافات، الآية: ٢٨] أي تصدّوننا عن فعل الخير، وقال قدّس سرّه: لفظ ذكر في قوله بذكر اسمه للتصريح بالمراد، فإنّ تصدير الفعل باسم الله إنما يقع بذكره، ويقع على وجهين.

أحدهما: أن يذكر اسم خاص من أسمائه تعالى كلفظ الله مثلاً.

والثاني: أن يذكر لفظ دالّ على اسمه كما في التسمية، فإنّ لفظ اسم مضاف إلى الله يراد به اسمه تعالى، فقد ذكر هنا اسم لا بخصوصه بل بلفظ دالّ عليه مطلقاً فيستفاد أنّ التبرّك والاستعانة بجميع أسمائه والباء وسيلة لذكره على وجه يؤذن بجعله مبدأ للفعل، فهو من تتمته فبطل توهم أنّ الابتداء بالتسمية ليس ابتداء باسم الله، ثم قال: إن فائدة لفظ اسم تعميم التبرّك بأسمائه وتمييز التيمن عن اليمين فإنّ التيمن إنما يكون باسمه لا بذاته واسمه آلة لا ذاته واليمين إنما يكون به لا بأسمائه التي هي ألفاظ انتهى.

وأورد عليه أمور منها أنّ بعض الأسماء لم يعهد فيها ذلك كالقهار والمذل والمتكبر ويدفعه أنه لا يلزم من التبرّك ونحوه بجميع أسمائه جملة أن يتأتى أو يحسن ذلك بها فرداً فرداً، ويدلّ عليه أنّ الأوّل واقع دون الثاني، فإنه ورد في الحديث: «أسألك بكل اسم هو لك أظهرت عليه أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك»^(١) وهو ظاهر ومنها أنّ اليمين أيضاً باسمه تعالى لا بذاته كما في عامة كتب الفقه، وفي الهداية اليمين باسم الله، وقال الشراح: أي بهذا الاسم أو باسم آخر كالرحمن أو بصفة، من صفاته كالعزة والكبرياء وقد صرّحوا بأنّ الكفارة شرعت لدفع هتك حرمة اسم الله وهو شاهد لأنّ اليمين باسمه لا بذاته، فلا يتم الفرق المذكور وفيه ما فيه، وأيضاً لفظ باسم الله يمين إذ نوى به اليمين وفي رواية ابن رستم عن محمد رحمه الله أنه يمين وأن لم ينو فلا يتم ما ذكر وهو قول للشافعيّ أيضاً رحمه الله كما في قواعد السبكي، فلا يتوهم أنه غير وارد على المصنف رحمه الله لأنه ليس من مذهبه، ويقول واسمه آلة لا ذاته على ما بيناه لك يسقط ما قيل من أنّ التبرّك، وإن سلم أنه لا يكون إلا بالاسم فالاستعانة لا تكون حقيقة إلا بالذات كيف لا وقد قال تعالى: ﴿وَلِيَاكَ نَسْتَعِينُ﴾ فحصر مطلق التلبس، والاستعانة في الاسم ممنوع فلا أقل مما قاله بعض الفضلاء

(١) هو بعض حديث أخرجه ابن حبان ٩٥٩ وأحمد ٣٩١/١ - ٤٥٢ وأبو يعلى ٥٢٩٧ وابن السني في اليوم والليظة ٣٤٠ عن ابن مسعود مرفوعاً وقال الحاكم: هذا الحديث صحيح على شرط مسلم إن سلم من إرسال عبد الرحمن بن عبد الله عن أبيه، فإنه مختلف في سماعه من أبيه اه وقال الذهبي: وأبو سلمة لا يدرى من هو، ولا رواية له في الكتب الستة اه وللحديث شاهد عند ابن السني ٣٣٩ عن أبي موسى مرفوعاً ونسبه الهيثمي في المجمع ٣٦/١٠ - ١٣٧ للطبراني وقال: وفيه من لم أعرفهم اه.

الألف على ما هو وضع الخط لكثرة الاستعمال وطوّلت الباء عوضاً عنها والله أصلها له

من أن الاستعانة، وإن كانت حقيقة بالذات إلا أنّ الطريق إلى تحصيلها لما كان ذكر اسمه جعل مستعانا به تعظيماً وإن لم يكن مراد، فإنه ناشئ من عدم الفرق بين استعنت المتعدّي بنفسه الذي معناه طلب المعونة منه، وبين المتعدّ بالباء المتعلق بغير ذوي العلم غالباً نحو: ﴿استعينوا بالصبر والصلاة﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٥٣].

ومنها أن قوله فيستفاد أنّ التبرك والاستعانة بجميع أسمائه ليس بمسلم وقد قال التفازاني في شرح تلخيص جامع الخلاطبي معنى إضافة الاسم إلى الله إن كان الاختصاص شمل أسمائه كلها، وإن كان الاختصاص وصفاً لذاته المتصف بالكمالات المستجمع له الصفات فهو لفظ الله خاصة للإتفاق على أنّ ما سواه معان وصفات، وفي التبرك بالإسم غاية التعظيم للمسمى، وقيل إنّ الاسم صلة أتى به للتبرك وللفرق بينه وبين القسم قليل الجدوى، لأنّ الابتداء إنما هو بالاسم لا بالذات انتهى.

وأما تصلف المورد على السيد السند هنا والبحث معه، بأنه إن أراد بالابتداء الذي ذكره الابتداء الحقيقي فلا يتم بما ذكره وإن أراد الإضافي أو الأعم، فالتوهم باطل ولا يتفرّع بطلانه على ما ذكر مع أنه لا يتم أيضاً إذا دلت البسملة على الاستعانة والتبرك بجميع أسمائه وبالله الرحمن الرحيم على وقوعه باسم واحد وهو ممنوع، ولا يصح إرادة اللفظ مع وصفه بالرحمن الرحيم، فالأولى أنه لم يقل بالله الخ لما فيه من إساءة الأدب بجعله تعالى آلة أو مصاحباً لفعل العبد فسراب يحسبه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً لأنّ المراد الابتداء الحقيقي وعدم تمامه مكابرة ودلالته على جميع الأسماء من عموم الاسم المضاف أظهر من الشمس، والوحدة في مقابلة العموم وإساءة الأدب لا تتوهم مع ما مرّ من أنّ معنى الآلية توقف الفعل أو الاعتداد به عليها ومآلها التبرك والمصاحبة لا تنكر بعد التصريح بها في قوله: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ [سورة الحديد، الآية: ٤] فقد وضع الصبح لذي عينين وما على الأعمى من حرج. قوله: (ولم تكتب الألف) أي لم ترسم ألف اسم بعد الباء على ما هو مقتضى الظاهر من الرسم إذ الأصل في كل كلمة أن تكتب باعتبار ما يتلفظ بها في الوقف والابتداء، وفي الابتداء هنا يلفظ بالهمزة، وهي ألف لأنّ الألف كما في الصحاح لينة وغير لينة، وهي الهمزة فلا حاجة لما قيل من أنها سميت ألفاً لأنها تكتب بصورتها قال أبو حيان رحمه الله: إن قلت باسم زيد، أو تبركت باسم الله تعالى ترسم الألف لأنّ الأوّل لم يصف إلى الله تعالى، والثاني ذكر فيه متعلق الباء وقال الدماميني ما حاصله: إنه لا بد لحذف الألف من أمرين عدم ذكر المتعلّق، وإضافة لفظ اسم للجلالة وهل يشترط تمام البسملة فيه تردّد وظاهر كلام التسهيل اشتراطه قيل: وإنما طوّلت الباء عوضاً عنها لتكون الباء بمنزلة ألف اسم الله، فيكون الابتداء بيسم الله ابتداء باسم الله فاعرفه، فإنه ليس من عمل الأفهام بل من مبدولات الإلهام، وهو من مبتدلات الأوهام وخصت هذه الأسماء بالابتداء لأنّ الذات مقدّمة على سائر الموجودات فاناسب الابتداء باسمها

وهو الله كما مرّ وكذا الرحمن الرحيم لقوله: «سبقت رحمتي»^(١) وهذه نكتة حسنة، وتحذف ألف الرحمن مع أل وبدونها وفي الكشف قال عمر بن عبد العزيز لكتابه طول الباء وأظهر السينات ودور الميم قال قُدس سره^(٢): تحسيناً للخط ومحافظة على تفخيم اللفظ الذي أريد به الأسماء المعظمة بِكِبَر ياء سيماها وهو إيماء إلى أنه لا دليل فيه على التعويض حتى يعترض عليه بذلك كما توهم والموجود في النسخ السينات بدل السُنَّات وفيه مبالغة، كائنه جعل كل سِنَّة كَسِينٍ في الظهور، وهو دفع لما قيل من أنه ليس في البسملة سينات بل سِنَّات لسين واحدة ولو أراد تعددها باعتبار أفراد البسملة لقال البآت والميمات أيضاً.

وأجيب بأن المراد من السين السِنَّة تسمية للجزء باسم كله إذا ما عدها مطروح خطأ قيل وهو على طرف الثمام وميناه على حرف واحد وهو أنّ السُنَّات هنا جمع السُن لا جمع السين فإنه لا يقال في جمع سِنَّة سينات حذراً من الالتباس بالمصادر التي تجيء على فِعَال كما قال الجوهري في دينار أصله دنار بالتشديد فأبدل من حرف التضعيف ياء لثلاثا يلتبس بالمصادر التي تجيء على فِعَال نحو كَذَّب، ثم أنّ هذا القائل تجعج وقال: هذا ما عندي في تحقق المقام، ولعمري إنّ اشتباه السين على هؤلاء الفضلاء شَيْنٌ تام فنعم الكلامُ كلامٌ أبي تمام كم ترك الأول للآخر، ولعمري إن في زوايا الأفكار خبايا، وفي أبقار الخواطر سبايا لكن قد تقاصرت الهمم، ونكصت العزائم فصار قصارى الآخر أن يتبع الأول، وهذا كما قيل في الياسمين لا يساوي جَمَعُهُ وقد قال عليه بعض فضلاء عصره الإبدال المذكور مخصوص بفِعَال الاسم بدون هاء وسنات فِعَلات لا فِعَال فما افتخر به ليس بصواب، وهذا كله صيد من المفلاة ففي حواشي المطول الحسينية بعدما تنبه لهذا الاعتراض دفعه بقوله أبدل فيه أحد حرفي التضعيف لوقوعه في بناء ممتد ولما لم يتنبه شارحوه لهذه الدقيقة التجؤ إلى المجاز، وأنت خير بأنه مشروطاً بالقرينة الصارفة وإلا ارتفع الوثوق، وأشار بقوله بناء ممتد إلى أنّ فعلات تشبه فعالاً في الامتداد والوزن العروضي، وأيده بقول الزمخشري في سورة الحديد في قراءة الحسن لَيْلاً بفتح اللام، وسكون الياء وحكاه قطرب بكسر اللام، ووجه بأنه حذف فيه همزة أن وأدغمت نونها في لام لا فصار للإثم أبدل من اللام المدغمة كما في ديوان انتهى.

ولا يخفى أنه بعد الإبدال يلتبس جمع السين بجمع السن، فإن قامت عليه قرينة، فهي بعينها قرينة المجاز، وهو مع بلاغته لاشتماله على نكتة أسهل مما تكلفه من ذلك الأمر الغير القياسي والقرينة هنا حالية، وهو أنّ في البسملة سِنَّات لا سينات والجواب الممرض أظهر

(١) «سبقت رحمتي غضبي» هو حديث قدسي أخرجه البخاري ٣١٩٤ و٧٤٢٢ ومسلم ٢٧٥١ وأبو يعلى ٦٢٨١ وأحمد ٢٥/٢ و٣٨١ و٣٩٧ عن أبي هريرة مرفوعاً.

(٢) أي الزمخشري صاحب «الكشاف».

وإنما جمعها دون أخويها لأنَّ لها أجزاء في الخط. قوله: (لكثرة الاستعمال) قيل الظاهر أنَّ المراد كثرة الكتابة، فلما كثرت كتابته حذف تخفيفاً على الكاتب كما خفف تلفظه به، وكثرة التلفظ لا دخل لها في الحذف الخطي فما قيل في شرحه لكثرة الاستعمال بحسب اللفظ والكتابة، وفيه نظر لأنه لا دخل للأوّل هنا ليس بشيء، فإنهما كالمتلازمين، وكل يناسب الآخر، فمثله لا ينبغي ذكره، والعلل لا يلزم إطرادها حتى يقال هذا يقتضي حذف ألف الله، فيجاء بأنها عوض، أو أنه لثلاث يلزم الإجحاف لحذف ألفه الثانية خطأ، أو لثلاث يلتبس بقولك لله مجروراً، وبشدة الامتزاج به، وما ذكر هو المشهور، وهو منقول عن مكّي^(١) رحمه الله وقيل إنه لا حذف فيه وإنَّ الباء داخلة على بسم بكسر السين أو ضمها أحد لغات اسم كما مرّ، ثم سكنت سينه هرباً من توالي كسرتين، أو انتقال من كسرة لضمّة، وهو بعيد. قوله: (والله أصله إله الخ) اعلم أنّ في لفظ الجلالة باعتبار أصلها واشتقاقها وكونها عربية أو غير عربية أقوالاً واختلافات كثيرة حتى قالوا: كما تاهت العقلاء في ذاته وصفاته لاحتجابها بنور العظمة تحيروا في لفظ الله لأنه انعكس له من تلك الأنوار أشعة بهرت أعين المستبصرين، وقد قال أمير المؤمنين علي رضي الله عنه دون صفاته تَحَيُّرُ الصفات وضمّل هناك تصاريح اللغات ففيه أقوال لا تحصر اختار المصنف رحمه الله منها أربعة، وقال في الكشف: الله أصله الإله قال:

معاذ الإله أن يكون كظبية

فحذفت الهمزة، وعوض عنها حرف التعريف فقيل عليه: إن كان أصله الإله معروفاً باللام لم يكن حرف التعريف عوض الهمزة، لما يلزمه من الجمع بين العوض والمعوض، ولذا قال أبو عليّ إنه كالعوض.

وأجيب بأنَّ حرف التعريف في الإله من الحكاية لا من المحكي فهو يعني أنّ أصله إله وإنما أدخل عليه حرف التعريف للحصر رداً على من قال أنّ أصله لاه إذ لم يُقل لاه إلا نادراً، ولو سُلم أنها من المحكي ففيه مضاف مقدر أي لزوم أو لازمية حرف التعريف، فلما رأى المصنف ما ورد عليه عدل عنه إلى قول أصله إله لأنه أسلم، ومعنى التعويض على رأي جماعة منهم المصنف أن يورد ما يكون عوضاً وعلى المشهور جعله عوضاً وقيل المراد به اعتباره عوضاً لا إيراده وهل حذف هذه الهمزة اعتباراً على غير القياس، فلذا لم يمنع الإدغام وعوض عنها أل أو هو قياس بأن نقلت حركتها إلى ما قبلها ثم حذفت لالتقاء الساكنين الهمزة بعد نقل الحركة إلى اللام قبلها فلزوم الحذف والتعويض، وعدم منع الإدغام مع أنّ المحذوف لعله كالموجود من الأمور الشاذة التي اختص بها هذا الاسم الأعظم قولان أظهرهما الأوّل والمراد

(١) هو مكّي بن طالب القيسي.

حذفت الهمزة و عوض عنها الألف واللام ولذلك قيل يا الله بالقطع إلا أنه يختص بالمعبود

بالأصل هنا الأصل الإعلالي لا الإشتقائي وعدل المصنف رحمه الله عن قول الزمخشري حرف التعريف إلى قوله الألف واللام، ليكون نصاً في تعويض الحرفين معاً فيقتضي القطع، لأنه على القول بأنه اللام فقط يحتاج إلى أن يقال وتَبَعْتُهُ الهمزة كما في شروح الكشاف.

هذا زبدة ما هنا من القيل والقال بعد طرح مقدمات منتجة للملال، وفيه أن ما أجابوا به عن الزمخشري ليس بشيء أما كونه من الحكاية، فكيف يتأتى مع أن إنشاده الشعر المذكور لإثبات تعريف المنقول عنه، ولو كان من الحكاية كان يضرب عنه صفحاً، وكذا ما زعموه من أن المعوض اللزوم، فإنه مع كونه خلاف الظاهر لأن تعويض الأمور المعنوية عما حذف لم يعهد، وبآياه أيضاً قوله إن المعرف باللام من الإعلام الغالبة، واللام لازمة في مثله كما صرحوا به، فالمحذور باق.

فالصواب أن يقال إن المراد بالعوضيّة اعتبارها جزءاً من الكلمة و عوضاً عن الهمزة لا الإيراد للعوضيّة فاللام قبل الحذف للتعريف، ثم جردت عنه وصارت عوضاً، فلا عوضية قبل الحذف، ولا جمعية بعده كما في قولهم عدة أصله وعدة، ثم إن تعريفه بأل جار على القياس المطرد لكنه بعد الغلبة والشيوخ الذي نزل منزلة العلم الشخص خفف، واستغني بمخفّفه وهو الله عن الإله حتى صار كالمُتَمَاتِ المرفوض فما قيل من أن الشاعر اضطر فيه والضرورة تردّ الأشياء لأصولها، وفي إرادته العلم المردود إلى الأصل بحث لا مكان إرادة المعنى الوضعي وأيضاً في جعل الإله المعرف من الإعلام الغالبة خفاء إذ استعماله لا يوجد إلا قليلاً، فكيف يكون من الإعلام الغالبة، ودعوى أنه كان منها قبل شهرة الله أيضاً غير ظاهرة من ترّهات الأوهام، ولغو الكلام الذي أوقعه فيه جمود الأفهام. قوله: (ولذلك قيل يا الله بالقطع) أي لكونها عوضاً عن المحذوف قيل يا الله بقطع الهمزة لأنها جزء من عوض الحرف الأصلي مع عوض في الناس إذ لا يقال الأنا في السعة ورّد بكثرة استعمال ناس مُنكراً دون لاه، وبامتناع يا الناس دون يا الله كذا قال المحقق ودفع الأخير بقول الرضى: إنما جاز يا الله بالقطع لاجتماع شيئين في هذا لزومها الكلمة إلا نادراً كما في لاه الكُبار، وكونها بدل همزة إله، وأما النجم وأمثاله فلامها لازمة لكنها ليست بدلاً من الفاء وأما الناس، فاللام عوض من الفاء إلا أنها ليست لازمة إذ يقال في السعة ناس هذا وإنما اختص القطع بالنداء إذ هناك يتمحض الحرف للعوضيّة بلا سائبة تعريف للاحتراز عن اجتماع أداتي التعريف وفي غير النداء يجري الحرف على أصله، ثم أنه قيل أن كلام المصنف رحمه الله يحتمل أن يكون بياناً لعلّة اجتماع أداتي التعريف والقطع معاً وأن يكون للقطع وحده والأول أوجه وإن كان الثاني هو الظاهر من العبارة يعني أنه كان القياس أن لا يدخل عليها بالعدم اجتماع التي التعريف، وإذا دخلت تسقط الهمزة في الدرج كما في غير هذه الكلمة لكن أدخل عليها حرف النداء، ولم تسقط الهمزة لأنه

بالحق، والإله في الأصل يقع على كل معبود، ثم غلب على المعبود بحق واشتقاقه من أله

صار عوضاً، فيضمحل عنه معنى التعريف والعوض لا يحذف غالباً إن صار جزءاً والجزء لا يحذف في الدرج كما كرم وجعل المصنف العوضية علة إذ المراد العوضية على سبيل الجزئية كما نحن فيه، وإن سلم فالمراد أنه علة ناقصة لا علة نامية، ولا يتوهم أن الأصل عدم الجمع والقطع، فاذكر يعارض الأصل فتساقطاً فلم يرجح ذلك لما عرفت من أن فيه نكتتين على أن ذلك غير متوجه إذ لا يلزم الترجيح بين النكات بل يكفي الإرادة، ولذا قد يراعي الأصل مع وجود تلك النكتة ولا مقتضى للعدول فإن قلت كان يجب القطع في غير النداء لوجود علة.

قلت: قد روعي فيه جانب الزيادة والأصالة فروعى الأصل تارة والتعويض أخرى، فإن قلت قد مر أن فيه نكتتين لعدم الحذف، فكيف رجحوا جانب الأصل المرجوح.

قلت: قيل إنه لا يلزم البليغ رعاية الأرجح والأبلغ وله العدول عنه كما في شرح الفوائد الغيائية. وفيه أن قول أهل المعاني إن كذا يذكر لكونه أصلاً ولا يقتضي العدول يقتضي أنه لا يجوز مع وجود العارض رعاية الأصل لضعفه، فكيف جوز ذلك إلا أن يحمل على أن المراد أن لم يخالف مقتضى الحال، وقال المحقق التفتازاني رحمه الله: قد يقال في قطع الهمزة إنه نوى فيه الوقف على حرف النداء تفخيماً للاسم الشريف، ونقله بعضهم عن سيبويه رحمه الله وقيل في توجيهه إن المعظم الجليل القدر يُعدُّ نداؤه باسمه من سوء الأدب، فلذا جعل النداء كالمنقطع عما بعده والاسم الكريم كأنه غير منادى لا يقال إنه قد ورد نداء الله تعالى في الحديث الشريف كثيراً وفي المأثور يا رحمن الدنيا والآخرة^(١) لأن النداء بالوصف المادح ليس كالنداء بالعلم المجرد والمقصود من النداء كالخطاب التوجه إلى الله بقلبه وقالبه، ليقبل عليه بإحسانه، ولطفه فالمراد بالتفخيم إما تعظيم مسماه بالتأني في دعائه أو اسمه بإثبات حرف المد وتفخيم لاهمه وإبقاء حروفه، ولو وصل فات بعض هذا والثاني هو المراد والأمر فيه يختلف باختلاف المقام، والعبارة ناطقة بخلاف ما قاله القائل، ثم قطع الهمزة في النداء أكثر مما ذكره الرضى، وجعل علة القطع العوضية لا للزوم لأنه غير كاف بدليل قوله:

بحقك يا التي حيرت قلبي

بالوصل وبعضهم جعل العلة العوضية واللزوم فتدبر. قوله: (إلا أنه يختص بالمعبود بالحق الخ) يعني أنه بعد التغيير والحذف اختص بالمعبود بالحق بحيث لم يستعمل في غيره أصلاً وصار المراد به الذات كما في سائر الإعلام فصح التوحيد والغلبة كما قال الشارح المحقق أن يكون للفظ عموم فيحصل له بحسب الاستعمال خصوصيةً لشيء بمعنى زيادة اختصاص إما إلى حد التشخيص فيصير علماً كالنجم أو لا فيصير اسماً غالباً كالسنة أو صفة

(١) يأتي تخريجه قريباً.

غلبة كالرحمن ثم أنّ الغلبة بحسب الاصطلاح أعم من أن تستعمل أولاً في غيره أو لا تستعمل أصلاً وهي في الأول تحقيقية كالإله والنجم وفي الثاني تقديرية، وقياسية كالذِّبْرَان^(١) والله ولا عبرة بما قاله الأستاذ الخال من أن غلبة الله تحقيقية، وإن استدل عليه بما لا يجديه وكلام المصنف رحمه الله مخالف لما في الكشاف من جعله اسم جنس لا وصفاً، فمن توهم أنه بمعناه، وأنّ قوله المعبود لم يرد به أن مرادف له ليكون صفة فينا في أنه اسم غير صفة فقد غفل عما ذكر ولا يتنافي غلبة الإله قلة الاستعمال فإنه يكفي أن يكون غيره أقل منه، فسقط ما قيل من أنّ في الغلبة مع ندرة الاستعمال خفاء. ثم إنّ كلام المصنف رحمه الله محتمل لأن يكون المراد أنّ الإله المعرف باللام يقع على كل معبود وغلب على المعبود بحق أي على ذاته المخصوصة فصار علماً بالغلبة ينصرف إليه عند الإطلاق، ثم أكد الاختصاص بالتغيير فصار مختصاً به فالإله المعرف قبل الهمزة وبعده علم لتلك الذات إلا أنه قبل الحذف قد يطلق على غيره وبعده لا يطلق أصلاً وهذا ما اختاره قدّس سره، ويحتمل أن تكون اللام للعهد إشارة إلى الأصل المذكور أولاً فيكون المراد أنّ إلهاً المنكر مستعمل للمعبود مطلقاً والمعرف صار بالغلبة مختصاً بالمعبود بالحق بدون أن يصير علماً والله علم لذات معين هو المعبود بالحق سبحانه وتعالى وهذا ما اختاره السعد وحمل عليه كلام الكشاف، واستشهد له بتكثيره الحق في الأوّل وتعريفه في الثاني وذكر أنّ الإله اسم لفهوم كليّ هو المعبود بحق والله علم لذات معين هو المعبود بالحق تبارك وتعالى وبهذا الاعتبار كان قولنا لا إله إلا الله كلمة توحيد وقال قدّس سره أنّ الاستشهاد المذكور لا يجديه نفعاً لأن المفيد لتعين ذات المعبود أو عدم تعيينه تعريفه أو تنكيره، ولا مدخل في ذلك لتعريف الحق ولا تنكيره كما في قولك جاء الذي له عليك الحق أو الذي له عليك حق، وتأييد بكلمة التوحيد في غاية الضعف لاقتضائه اختصاص المنكر بذلك المفهوم الأخص، وبطلانه ظاهر قال ولا يشته على أحد أنّ المقصود من قوله على كل معبود هو الذات المعبودة لا المفهوم المتبادر لها، واللام في قوله على المعبود بحق إشارة إلى بعض تلك الذات المعبودة لا إلى مفهوم أخص من مفهومه الأصلي، ولما كان المراد بلفظ الحق مفهومه المقابل للباطل، ولا تعدّد فيه فلا حاجة إلى تعريفه ذكره ثانياً منكرأً أيضاً، وعرفه ثالثاً تفنناً فكان الثالث أولى لتقدّم ذكره مرتين ولو عرف الأوّل وقال: على كل معبود بالحق لم يتعين المقصود من المعبود انتهى ولا يخفى عليك أنّ الباء في قوله بالحق باء الملابس وملابسة العبادة للحقبة بمعنى اتصافها بها وكون العبادة حقّة تستلزم حقبة المعبود، وهي المراد هنا بطريق الكناية، فالق المقصود منه أنه المعبود الحق وتغييراً لحق بتعريفه تعيين للمعبود وهو تشخصه فيقتضي أنّ المراد منه الذات المقدّس الموجود في الخارج وتنكيره بقرينة المقابلة

(١) الذِّبْرَان: في القاموس: منزل للقمر - وفي اللسان: خمس نجوم وهي من منازل القمر.

يقتضي إرادة المفهوم لأن المعبود الحق واجب التوحيد فكليته باعتبار مفهومه لا باعتبار أفراده وهو لا غبار عليه ويؤيده ما نبه عليه المحقق رحمه الله من تمثيله له بالسنة ولا شبهة في عدم علميتها، ولذا قال رحمه الله: وأما تشبيه الإله بالنجم وغيره من الأعلام فليس في العلمية بل في مجرد الغلبة سواء انتهت إلى حد العلمية أو لا. ألا ترى أن السنة ليست علماً شخصياً ولا جنسياً إذ لا ضرورة تدعو إليه، وجواب الشريف عنه بقوله أما السنة فظاهر التشبيه يقتضي كونه علماً كسائر أخواته، إلا أن فيه مانعاً مخصوصاً يخرجها عن ذلك إذ لا يفهم منها معنى شخصي حتى تجعل من أعلام الأشخاص، وليست فيها ضرورة ملجئة إلى جعلها علماً جنسياً اعتراف منه بوروده، فذكره في صدد الجواب من العجب العجاب وأما ما ذكره في تفسير كلمة التوحيد من قوله: أي لا معبود بحق إلا ذلك الواحد، فلا يقتضي ما أورده عليه لأنه تأييد لعلمية الله وهو لا يقتضي اختصاص المنكر، وهو من قبيل العام المخصوص بقريته، ولذا فسره بذلك كما بين في محله، وما ذكره في توجيه التنكير غير لائق بنظره اللطيف، ومقامه الشريف، وقيل في الجواب عما قاله الشريف إن ما قاله السعد في غاية القوة والمتانة، وتقريره أن الشارع جعل هذه كلمة توحيد وهو مستلزم لكون الله علماً لما ذكرنا مما لا مجال لمنعه كما سيأتي تحقيقه وإشارة تعريفه وتنكيره لما ذكره ليست مبنية على الوضع اللغوي والمعنى الأصلي بل هي من نكات البلاغة والاعتبارات المناسبة فحيث لم يكن في المعنى تعين بوجه لم يورد في الكلام تعريفاً أصلاً، فقلت اسم الله يقع على كل معبود بحق أو باطل فإذا حصل بالعلمية تعين ما أورد في الكلام المعبر عنه تعريفاً، فقال: ثم غلب على المعبود بحق، فإذا ازداد التعريف زاد فيه تعريفاً، ولا يخفى على المنصف أنه اعتبار مناسب صالح لكونه، إشارة لما ذكره ولا يرد عليه ما أورده قدس سره نظراً إلى الوضع اللغوي مع أن قوله لا مدخل في ذلك لتعريف الحق، وتنكيره محل نظر إذ تعريفه إذا كان إشارة إلى الحق المختص بالله تعالى يفيد تعين ذات المعبود إفادة تامة واضحة، فلا يصح القول بأنه لا مدخل لتعريفه وتنكيره في ذلك، ولا يخفى أنه لا معنى له، فإن نكات البلاغة لا بد لها من دليل في الكلام وضعي أو تابع له، فلا تثبت بمجرد التشبيهي، وقد عرفت ما يغنيك عن مثله، ثم إن قوله: إن مفهومه المقابل للباطل لا تعدد فيه ممنوع سواء أراد في نفس الأمر، أو في الذهن وعند العقل.

تنبيه: كان عندي فيما قاله الشيخان هنا في لفظ الله، وما فيه للشرح من قيل، وقال شبه لم أبدها تأدباً حتى رأيت ابن مالك رحمه الله في شرح التسهيل صرح بها حيث قال الله من الأعلام التي قارن وضعها آل، وليس أصله الإله كما زعموا بل هو علم جامع لمعاني الأسماء الحسنی كلها، ولذا يقال لكل ما سواه الله بلا عكس، ولو لم يرد على من قال أصله إلا له إلا أنه ادعى ما لا دليل عليه لكان ذلك كافياً لأن الله، والإله مختلفان لفظاً ومعنى، أما لفظاً فلأن أحدهما معتل العين والثاني مهموز الفاء صحيح العين واللام، فهما من مادتين فردهما إلى أصل

واحد تحكّم من سوء التصريف، وأما معنى فلاّن الله خاص به تعالى جاهلية وإسلاماً والإله ليس كذلك لأنه اسم لكل معبود ويوضحه قول الأنصاري:

باسم الإله وبه بديننا ولو عبدنا غيره شقيننا

ومن قال: أصله الإله لا يخلو حاله من أمرين لأنه إمّا أن يقول الهمزة حذفت ابتداءً ثم أذغمت اللام، أو يقول نقلت حركة الهمزة إلى اللام وحذفت على القياس، وهو باطل لأنه ادعاء حذف بلا سبب ولا مشابهة ذي سبب من ثلاثيّ فذكر الفاء تنبيه على أنّ حذفها ابتداءً أشدّ استبعاداً من حذف العين واللام لأنّ الأواخر وما يتصل بها أحقّ بالتغيير، وقولي بلا سبب تنبيه على أنّ الفاء قد تحذف لسبب كواو عدة مصدر يعد حمل المصدر على الفعل فحذف للتشاكل، وقولي ولا مشابهة ذي سبب كرقعة بمعنى ورق حذفت فاؤه بلا سبب لشبهه بعدة وزنا، إعلالاً ولو أنّ رقة بمعنى ورقة لتعين الحاققة بالثنائي المحذوف اللام نحو لغة، فإن قيل قد حذفت الفاء بلا سبب في الناس فإن أصله أناس، قلنا لو صح أنّ الناس مفرع على أناس لم يجز أن يحمل عليه غيره لأن الحمل عليه زيادة في الشذوذ وكثرة مخالفة الأصل بلا سبب ملجئ لذلك، فكيف والصحيح أن ناساً في أناس بمعنى من مادتين مختلفتين نوس وأنس كاوقية ورقية وأمثاله كثيرة، وأما ادعاء نقل حركة همزة إله إلى اللام فأحقّ بالبطلان لأنه يستلزم مخالفة الأصل من وجوه.

أحدها: نقل حركة من كلمتين على سبيل اللزوم ولا نظير له.

والثاني: نقل حركة همزة إلى مثل ما بعدها فيوجب اجتماع مثلين متحرّكين، وهو أثقل من تحقيق الهمزة بعد ساكن لأنّ اجتنابه في الكلام أكد، وهو ملتزم إلا في أفعال الروية لأنّ العرب تلتزمه إلا تيم اللات.

الثالث: من مخالفة الأصل تسكين المنقول إليه الحركة فيوجب كونه عملاً كلا عمل وهو بمنزلة من نقل في بشس، ولا يخفى ما فيه من القبح مع كونه في كلمة، فما هو في كلمتين أمكن في الاستقباح وأحقّ بالإطراح.

الرابع: إدغام المنقول إليه فيما بعد الهمزة، وهو بمعزل عن القياس لأن الهمزة المنقولة الحركة في تقدير الثبوت إدغام ما قبلها فيما بعدها، كإدغام أحد المنفصلين وقد اعتبر أبو عمرو رحمه الله في الإدغام الكبير الفصل بواجب الحذف نحو يتبع غير فلم يدغم فاعتبار غير واجب الحذف أولى، ولأجل الاعتداد بالمحذوف تخفيفاً جاز أن يقول في إغدودن من وأل وول بتقدير واوين، وأصله وأوأل ثم نقلت حركة الهمزتين إلى الواوين واغتفر تقديرهما دون قلب أولهما همزة لانفصالهما بالهمزة تقديراً وهذا مثل ما ندر في لكن أنا إذ قيل فيه لكننا إلا أنّ هذا ليس ملتزماً، ثم زعم أن أصل الله إله يقول الألف واللام عوض من الهمزة، ولو كان

كذلك لم يحذفوا في لاه أبوك أي لله أبوك إذ لا يحذف عوض وم عوض في حالة واحدة، وقالوا لهي أيضاً فحذفوا لام الجر والألف واللام وقدموا الهاء وسكنوها فصارت الألف ياء، وعلم بذلك أن الألف كانت منقلبة لتحركها وانفتاح ما قبلها، فلما وليت ساكنة عادت إلى أصلها، وفتحها فتحة بناء، وسبب البناء تضمين معنى التعريف، هذا قول أبي علي وهو عندي ضعيف لأن الألف واللام في الله زائدة مع التسمية مستغنى عن معناها بالعلمية، وإذا حذفت لم يبق لها معنى يتضمن، والذي أراه أن لهي مبنى لتضمن معنى حرف التعجب وإن لم يكن له حرف موضوع كما قالوه في اسم الإشارة يعني أنه من المعاني التي حقها أن يوضع لها حرف إذ لا تقع لهي في غير التعجب، وهو مع بناءه في موضع جر باللام المحذوفة واللام ومجرورها في موضع رفع خبر، وأبوك مبتدأ انتهى.

ما قاله ابن مالك ملخصاً، وفي شرح ناظر الجيش أنه لا مرید عليه في الحسن والتحقيق إلا أن في رده على أبي علي في سبب بناء لهي أبوك نظراً لأنه حكم بزيادة الألف واللام، وليس القول بزيادتها متعيناً عند أبي علي فيلزمه ما ألزم به بناء مثل انتهى.

وبهذا علم أن كلامهم مع مخالفة القياس مبنى على غير أساس فأعرفه.
(أقول): هذا زبده ما قالوه.

وأنا أقول إن الخلاف فيه مبنى على خلاف آخر ذكره ابن السجري في أماليه، وهو أن جمهور البصريين ذهبوا إلى أن أناساً وناساً من مادة واحدة وهي أنس لأنس بعضهم ببعض، وناس وزنه عال وبنوا عليه ما تقدم تبعاً لسيبويه، والقول الآخر ما ارتضاه الكسائي والفرّاء، وكثير من النحاة أنهما مادّتان مختلفتان معنى ومبنى فاناس من أنس وناس من نوس بمعنى تحرك، واستدلوا بتصغيره على نويس دون أنيس، وعليه بنى ما قاله ابن مالك ومن تبعه وهو عندي أوضح معنى وأقوى دليلاً، وجوابهم بأن ألفه لوقوعها ثانية عوملت معاملة الزائدة في التصغير تكلف لا داعي له عندي، وهو الحق الحقيقي بالقبول. قوله: (واشتقاقه من آله الخ) ما مر بيان لأصله الإعلالي، وما يترتب عليه، وهذا شروع في بيان أصله الاشتقائي، وقد اختلفوا فيه فقيل إنه غير مشتق، وقيل مشتق، وفي المشتق منه أقوال اختلفت منها المصنف أنه من آله بفتح الهمزة واللام، فإن قلنا بأن المشتق منه الفعل فهو على ظاهره، وإلا فهو بتقدير مضاف أي من مصدر إله أو المراد أنه مأخوذ من هذه المادة ومصدره إلهة بزنة عبارة، والوهة بالضم كنبوة، والوهية بالضم والياء المشددة كعبودية وتأله واستأله بمعنى تعبد وانقطع إلى الله، وضمير اشتقاقه المضاف إليه راجع لأصل الجلالة، وعبد بفتحين كما قيد في نسخ الجوهرى أو هو مجهول، كما قيل لأن الظاهر من كلامهم أنه متعد لا لازم يعين أن إلهاً فعال بمعنى مألوه أي معبود فهو صفة مشبهة ككتاب بمعنى مكتوب، وإمام بمعنى مؤتم به، وهذا منقول عن

الإلهة والوهة والوهية بمعنى عبد، ومنه تأله واستأله، وقيل: من آله إذا تحير لأن العقول تحير في معرفته أو من ألّهت إلى فلان أي سكنت إليه لأن القلوب تطمئن بذكره، والأرواح

المصنف هنا، وفعال قد يكون اسم آلة سماعاً كركاب لما يركب به وهو كثير وخالف المصنف رحمه الله الزمخشري فيما اختاره من أنّ الفعل وبقيّة المادّة هنا مشتقة من ازله اسم العين كاستجمر واستنوق وتجوهر لأنه على خلاف القياس لا سيما في الثلاثي، كأبل إذا أحسن رعي الإبل والقيام عليها، والمعروف كون معنى المشتق منه مراعى في المشتق، وهذا بالعكس إلى غير ذلك مما فصل في شراح الكشاف وذهب الإمام المرزوقي وصاحب المدارك إلى أنّ الإله مصدر كالإلاهة، وهو خلاف المشهور، ولا وجه لما قيل عليه من أنه لم يوجد في اللغة مع أنّ المرزوقي أمام أهلها فكفى به مقتدى. قوله: (وقيل من إله إذا تحير الخ) آله يأله في هذا وفيما بعده كفرح يفرح، وضعفه إمّا لأنّ الأصل في الإشتقاق أن يكون لمعنى قائم بالمشتق، والحيرة قائمة هنا بالخلق لتحيرهم في ذاته وصفاته أو لكون آله بهذا المعنى واري عند أهل اللغة كالجوهريّ وغيره، فعده أصلاً آخر لا وجه له لأنّ همزته مبدلة من الواو، وإن ذهب بعض أهل اللغة إلى أنها أصلية، وعليه صاحب القاموس حيث ذكره بهذا المعنى في المادتين، والقول بأنه اشتقاق كبير بعيد إذا النزاع في الصغير فإن سلم إبدالها من الواو اتحد الوجهان، ومن حاول إثبات التغاير بينهما زاد في الشطرنج بعلّة، وقوله: (في معرفته) أي في معرفة الله، والظاهر في معرفة الآله لأن الكلام في اشتقاق أصل الجلالة، إذ لا وجه لكون الأصل مشتقاً من غير ما اشتق منه الفرع، ولا لكونهما من أصل واحد كما قيل، فتحير العقول في مطلق المعبود لاتخاذ آلهة شتى وزعم كل أنه على الحق، أو المراد التحير في معرفته تعالى والكفرة، وإن أثبتوا شركاء معترفون بأنه إله الآلهة وأعظمها. قوله: (أو من ألّهت إلى فلان أي سكنت إليه) سكن إليه بمعنى استأنس من السكون، وعدم الإضطراب، أو هو مجاز من السكنى، ومنه السكن بفتحيتين، فإنه ما يؤلف من نحو الصديق والأهل والحبيب والمنزل قال:

يا بارقا أذكر الحشى سكنه منزلنا بالعقيق من سكنه

ويقال ألّهنا بمكان كذا أي أقمنا قال:

ألّهنا بدار ما تبديد رسومها كأنّ بقاياها وشام على يد

وقيل: إنه ذكر في اللباب بعد ذكر السكون الثبات، واستشهد له بهذا البيت، فاللائق للمصنف ذكر الثبات أيضاً بعد السكون ليكون الإطمئنان مرتباً بالأول والسكون والثاني، ولا وجه له رواية ودراية وإلهنا في البيت بمعنى سكننا فهو لغو من القول. قوله: (لأن القلوب تطمئن بذكره والأرواح تسكن لمعرفته) يقال اطمأن يطمئن اطمئناناً وطمأنينة بمعنى سكن، وهو مطمئن إلى كذا وذاك مطمأن إليه، فهو حقيقة في المكان واطمئنان القلب، والنفس مجاز كما في الأساس، ومنه النفس المطمئنة إلا أنه شاع حتى صار حقيقة في استقرارها بزوال القلق

تسكن لمعرفته، أو من أله إذا فرغ من أمر نزل عليه وآله غيره أجاره إذ العائد يفرغ إليه، وهو يجيره حقيقة أو بزعمه أو من إله الفصيل إذا ولع بأمه إذا العباد مولعون بالتضرع إليه

والاضطراب، وهو لا يتأتى تعالى الله، فلذا قَدِمَ المتعلق للحصر في قوله: ﴿إلا بذكر الله تطمئن القلوب﴾ [سورة الرعد، الآية: ٢٨] أي لا بغيره فإن الطمأنينة لما عداه غرور والثقة به عجز واستهداف للبلاء، وطمأنينة القلب والنفس بمعرفة الله والتسليم له منقاداً بزمام الطاعة وحينئذ تصل الروح بنور المعرفة إلى مستقرها في مقعد صدق، فإن قلت كيف يتأتى هذا الوجه في الآلهة الباطلة وصرفه إلى إطلاق الإله عليه تعالى غير مناسب للسياق والسباق قلت: قد قيل في دفعه إنه لا يبعد أن يكون ملحوظ واضح اللغة في وضع الإله للمعبود اطمئنان القلوب بذكر المعبود الحق لما مرّ من الحصر، ثم استعمل في الآلهة الباطلة بعد عبادتها على زعمهم أو لاعتراف الكل به كما قيل، ومن العجب ما قيل إنّ الأحسن أن يقال كل شيء يطمئن تحت قضائه، ولا يستطيع أن يضطرب في دفع امضائه، وقيل: إنّ هذا بالنسبة إلى المعبود بحق لعدّ ما سواه كالعدم وفيه نظر لا يخفى. قوله: (أو من أله إذا فرغ الخ) في الأساس فزعت إليه فأفرغني أي أزال فرغني، وفرغ عن قلوبهم كشف، وقال الراغب: الفرغ انقباض، ونفار يعترى الإنسان من الشيء المخيف وهو من جنس الفرغ، ولا يقال فزعت من الله كما يقال خفت منه، وفرغ إليه استغاث به عند الفرغ وفرغ له أغاثه انتهى.

ففرغ إليه بمعنى لجأ وإله فعال بمعنى مفعول أي مفزوع إليه، وأفزرعه وفزرعه يكونان للسلب وآلهة بالمدّ مزيد أله وأصله ألهة بمهمزتين أبدلت الثانية ألفاً علي القياس قيل وفي ذكره ألهه المزيد إشارة إلى صحة اشتقاق الإله منه، فيكون فعلاً من الأفعال بمعنى الفاعل، وكلاهما منظور فيه وليس بشيء إذ الظاهر أنه لم يقصد ما ذكره، وإنما أشار إلى كثرة مجيء مادته في معنى الفرغ، وما يتبعه كالسلب وقيل إنه يعني أنه مأخوذ منه أخذ الوجه من المواجهة باعتبار اللزوم، وحاصله تحقق العلاقة بين الإله وإله ولازمه أيضاً ولا يخفى ما فيه، وإنما قال حقيقة أو بزعمه ليشمل الإله الحق والباطل، لأنّ الزعم بتثليث أوّله، وإن كان بمعنى الظن غلب استعماله في الباطل، ولم يصرّح به فيما قبله إمّا لظهور أنه جار ذلك فيه بطريق المقايسة، أو لأنّ ذلك واقع بخلاف الإغاثة، فإنها غير واقعة، وفيه نظر لما مرّ قيل: ويمكن أن يكون كلاهما ناظراً للحق بناء على ارجاع ضمير اشتقاقه لله، فإنه تعالى لا يجبر كل أحد لكن كل أحد يزعم ذلك، ثم إن إيراد المصنف لهذا في مقابلة وله الواوي مشعر بأنّ الهمزة فيه أصلية كما في القاموس، وهو مخالف لما في التيسير من تفسيره، وله بفرغ إلا أن يثبت الترادف. وقوله: (إذ العائد) تعليل وتوجيه لاشتقاقه وهو من العوذ بالعين المهملة والذال المعجمة بمعنى الالتجاء، وإنما ذكره توضيحاً وتحقيقاً له إذ من شأن من يفزع من أمر أن يلتجئ لمن يخلصه منه وهو يجيره، فما قيل من أنه لا دخل لوصف العيادة هنا، وإنّ قوله يفزع إليه ناظر إلى المعنى الأوّل، وهو يجزّه إلى الثاني من ضيق العطن فتدبر. قوله: (أو من إله الفصيل الخ) الفصيل هو

في الشدائد أو من وله إذا تحير وتخطب عقله، وكان أصله ولاء فقلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها استثقال الضمة في وجوه، وقيل إله كاعاء وإشاح ويرده الجمع على آلهة دون أولهه، وقيل أصله لاه مصدر لاه يليه ليها ولاها إذا احتجب وارتفع، لأنه تعالى محجوب

رضيع الإبل، وأولع وولع بمعنى لازم محبتها وألح في اتباعها وأله بمعناه إذا أسند إلى الفصيل والعباد الظاهر أنه بكسر العين وفتح الباء المخففة جمع عبد، وجوز بعضهم ضم عينه وتشديد بانه على أنه جمع عابد، ومولعون جمع مولع بضم الميم وفتح اللام قال في الصحاح: أولع به فهو مولع به بفتح اللام أي مغرَى به، فلا يفارق جنبه والتضرع التذلل والخضوع والشدائد جمع شديدة، وهي المصيبة وكل ما يصعب ويشتد، وأولع في بعض النسخ بالهمزة من المزيد ووقع في بعض الحواشي ولع بدونها قال: وكان المناسب أن يقول إذ العباد والعون لكنه لم يستعمل وألع بل مولع والباء صلة مولع ولا حاجة إلى ما قيل من أنها سببية لمن له أدنى تأمل وضمير إليه إن رجع إلى الإله مطلقاً كان شاملاً للفريقين، ولا مانع منه وإن رجع إلى الله كما هو المتبادر فقدم ذكره لما مر من كونه حقيقة أو على زعمهم، وعلى الوجه الأول فيه إشارة إلى هذا التخصيص لأنهم كانوا إذ أنزل بهم ما يدهشهم لا يلجؤون إلا إلى الله كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ﴾ [سورة الأنعام، الآية: ٤٠] وقيل: فيه اكتفاء عن عبدة غير الله تعالى للعلم بحالهم، ولا يخفى بعده. قوله: (أو من وله إذا تحير الخ) لم يذكر وجهه لعلمه مما مر وفيه تصريح بأن آله وولاه لغتان لا أن أصل آله وله كما ذكره الجوهرى رحمه الله، ولا أن بينهما فرقاً لأن هذا التحير من تخطب العقل أي اختلاله، وذاك لكماله حيث دهش في عظمته لأنه خلاف الظاهر، وإن ارتضاه بعض المتأخرين، والتخطب تفعل من الخبط، وهو الضرب بالأرض ونحوه أريد به فساد العقل من الخباطة بالضم، وهي شيء كالجنون قال تعالى: ﴿الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٧٥]. وسيأتي تحقيقه. قوله: (وكان أصله ولاء) لأن إبدال الواو المكسورة في أول الكلم همزة مطرد في لغة هذيل، كما في التسهيل، ولم يجزم به لعدم سماع ولاء إن كانت العبارة كأن بفتح الكاف والهمزة وتشديد النون، ويجوز أن يكون مخففاً بالألف ماضي كان الناقصة وما قيل من أنه لا يصح لأنه يجب حينئذ نصب ولاء ورسمه بألف وليس كذلك هو في النسخ ليس بشيء لأنه يجوز حكاية لفظه كما في بعض الحواشي فيمنع صرفه، وقوله وقيل إله عطف على قوله فقلبت وتقديره فقلبت ثم حذف إن كان الضمير لله كما مر. قوله: (ويرده الجمع الخ) يعني لو كان أصله ذلك سمع فيه أولهه كأوعية لأن الجمع يرده الأشياء إلى أصولها، ويبعد قلب الواو ألفاً إذا لم تتحرك لمخالفته القياس، فلا وجه للتوجيه به كما قيل وما قيل من أنه لتوهم كون الهمزة أصلاً لعدم استعمال ولاء، وشيوع إله لا يدفعه، بل يحققه لأنه خلاف الظاهر. قوله: (وقيل أصله لاه الخ) هذا معطوف على قوله والله أصله إله الخ والضمير راجع إلى الله لا إلى الإله، وإن جاز لأنه إذا كان هذا أصل إله لزم كونه أصل الجلالة أيضاً، لأن

عن إدراك الأبصار، ومرتفع عن كل شيء وعمّا لا يليق به ويشهد له قول الشاعر:

أصل الأصل أصل ولاء مصدر، وفي بعض كتب اللغة لا يليه ليها إذا احتجب ولاء يلوه إذا ارتفع والمصنف رحمه الله جعلهما أي الارتفاع، والاحتجاب معنيين من مادة واحدة، وبينهما على طريق اللف والنشر وهو ظاهر، وليس المراد أنه مستعمل فيهما معاً بناء على مذهبه في المشترك بل صحة النقل من كل منهما، وهذا المذهب منقول عن سيويه رحمه الله بناء على ما حقق في كتب اللغة، وقال ابن خروف: إنه منقول من لفظ متوهم كباب، وهو مقلوب من وله لأن باب لوه وليه ليس في كلام العرب كما قاله السيوطي، وقيل: لاه يليه بمعنى ارتفع ليس بلغة. قوله: (لأنه تعالى محبوب النخ) هو بيان للأول قال:

لاهت فما عرفت يوماً بجارحة يا ليتها خرجت حتى رأيناها

وقد اعترض عليه بما قاله الإمام من أنّ حقيقة الصمدية محتجة عن العقول، ولا يجوز أن يقال محجوبة لأنّ المحجوب مقهور وهو العبد، وأمّا الحق فقاهر ففي عبارة المصنف رحمه الله قصور أو خطأ، والصواب محتجب كما في بعض النسخ، وهكذا قاله الفاضل الليثي وغيره (وأنا أقول) في حكم ابن عطاء الله نفعنا الله به الحق ليس بمحجوب إنما يحتجب عن النظر إليه إذ لو حجبه شيء لستره، ولو كان له ساتر لكان لوجوده حاصر، وكل حاصر لشيء فهو لوجوده قاهر، وهو القاهر فوق عباده انتهى.

وفي الشفاء ما وقع في حديث الإسراء من ذكر الحجاب هو في حق المخلوق لا في حق الخالق، فهم المحجوبون والباري جل اسمه منزّه عما يحجبه، والحجب إنما يحيط بمقدّر محسوس، ولكن حجبه عن أبصار خلقه وبصائرهم، وإدراكاتهم بما شاء، وكيف شاء، ومتى شاء لقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ [سورة المطففين، الآية: ١٥] انتهى. يعني أنّ الحجاب حقيقته المنع والستر، وإنما يكون في الأجرام المحدودة، والله تعالى منزّه عن ذلك، فهو إمّا تمثيل لمجرد المنع عن رؤيته تعالى مشاهدة، وإحاطة أو هو في حق المخلوق دونه، وحيثذ فالمحجوب يطلق على الخلق حقيقة، لأنهم حجّبوا عن رؤيته أو قربه، أو نحو ذلك كما في قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ فإن أسند إليه تعالى كما ورد في الأحاديث، فهو تمثيل لارتفاع شأنه وعظمته كما صرحوا به، أو مجاز عن منعه لهم فهو مانع وممنوع وإنما الممنوع منع ما سواه له وفي الدرر والغرر لعلم الهدى قدس سرّه في قوله تعالى: ﴿مَنْ وراء حجاب﴾ [سورة الشورى، الآية: ٥١] أنه تعالى يوصف بالحجاب بمعنى الخفاء وعدم الظهور والعرب تستعمله بهذا المعنى فتقول بيني وبين هذا الأمر حجاب أي مانع وساتر انتهى. وفي شرح المواقف المحجوب مقهور، وهو عز شأنه منزّه عنه وهو كما يصدق عليه أنه محتجب يصدق عليه أنه جعل ذاته محجوباً لأن الخفاء من فرط الظهور، فلا غبار على كلام المصنف كما سمعته، وقوله لها بفتحها سان لأصله، وقيل: أصل لوها أولوها كما في الدرّ المصون فلا حاجة إلى القول بأن قلب ياء لها الساكنة الفأ على خلاف القياس.

كحلفه من أبي رباح يشهدا لاهمه الكبار
وقيل علم لذاته المخصوصة لأنه يوصف، ولا يوصف به، ولأنه لا بد له من اسم

وقد أثبت الكرمانى ما ذكر بأنه قرىء في الشواذ وهو الذي في السماء لاه، والمصنف رحمه الله ثقة يعتمد نقله فلا يلتفت لما قيل أنّ لاه يليه لم يثبت في اللغة، وكذا كون لاه مصدراً، وقوله: مرتفع أي عالٍ منزّه عمّا لا يليق بجانب كبريائه بيان للمعنى الثاني. قوله: (ويشهد له قول الشاعر:

كحلفة من أبي رباح يشهدا لاهه الكبار

أنشده الفراء ولم يبين قائله وهو الأعشى كما في شروح الكتاب والشواهد، والأعشى اسمه ميمون بن قيس وهو من قصيدة أولها:

ألم تروا أرماء وعادا أفناهم الليل والنهار

وهي في ديوانه، وحلقة بفتح فسكون وفاء المرة من الحلف وهو اليمين، وهو شاهد للاه بمعنى إله.

وروى كدعوة، وأبو رباح براء مهملة مفتوحة وموحدة مفتوحة، وآخره حاء مهملة اسم رجل من بني ضبيعة، وهو حصن بن عمرو بن بدر، وكان قتل رجلاً من بني سعد بن ثعلبة، فسألوه أن يحلف أو يدي، فحلف ثم قتل بعد حلفته، فضربتته العرب مثلاً لما لا يغني من الحلف كما قاله ابن دريد في شرح ديوان الأعشى، ويشهدا بمعنى يحضرها ويطلع عليها، وروى يسمعا الواحد الكبار، وهو بضم الكاف، وتخفيف الباء هنا، ويجوز تشديدها في غيره كما قرىء به، وهو مبالغة في الكبير، والمراد بلاهه الكبار ضمه، وروى أيضاً لأهم الكبار بضم الميم، واستشهد به النحاة على مجيء لاهم في اللهم مخفف الميم في غير النداء لأنه فاعل، فلا يكون على بعض الوجوه شاهداً لما ذكره المصنف رحمه الله قيل: والاستشهاد بما مرّ من القراءة الشاذة أولى. قوله: (وقيل علم لذاته الخ) هذا معطوف على قوله: والله أصله إله أي هو علم بحسب أصله وضع ابتداء لذات مخصوصة، وليس باسم جنس، أو صفة غلب عليه حتى صار علماً كما مرّ قيل: ولا يخفى أنّ الأدلة المذكورة لا تفيد ذلك أصلاً، فلا يبعد أن يكون مراده بيان القول بالعلمية مع قطع النظر عن أنه مشتق أولاً فقد ثبت القول بالعلمية مع الاشتقاق أيضاً، فالمصنف بعد ما ذكر أنّ أصله له بمعنى المعبود، واشتقاقه نقل قولاً بالعلمية بعبارة جامعة بينهما، واستدلّ عليه ثم نفاه مطلقاً، وقال: الحق إنه ليس كذلك بل هو باق على ما قلناه من المعنى واختص بالغلبة لا بالعلمية، ولو لم يحمل كلام المصنف على ذلك لم يكن في كلامه ذكر القول بالعلمية مع الاشتقاق والأصالة مع أنه المذهب المختار عند صاحب الكشاف وغيره، وهذا تكلف لا حاجة إليه، وستعرف انطباق الأدلة على المدعى مع أنه لا يهم المصنف ذلك لأنه ليس مختاراً له حتى يضرّه الخلل في أدلته وقوله: (لذاته) إشارة إلى أنّ هذا

تجرى عليه صفاته، ولا يصلح له مما يطلق عليه سواه ولأنه لو كان وصفاً، لم يكن قول لا

القائل لم يعتبر فيه صفة أصلاً، وبه صرّحوا وإن قال العلامة أنه ممنوع بل اعتبر فيه صفة كالذات المستجمعة للكمالات، أو المستحق لجميع المحامد، وسيأتي ما له وعليه فتدبر. قوله: (لأنه يوصف الخ) قيل عليه إن هذا إنما يدل على كونه اسماً على كونه علماً مع أن الزمخشري صرّح في سورة فاطر بجواز كون لفظ الله صفة اسم الإشارة وردّ بأن الاختلاف وقع فيه بعد تسليم اختصاصه به تعالى، فموصوفيته تقتضي ذلك اقتضاء راجحاً يكفي في مثله، وأما وصفه اسم الإشارة فعلى خلاف القياس لوقوعه بالجوامد في نحو ذلك الرجل وهذا الكتاب، وليس المنظور فيه سوى رفع الإبهام فهو مستثنى مما ذكر، والزمخشري تفرد بقياس العلم عليها فلا وجه لما ذكره، وأما قراءة العزيز الحميد الله بالجرّ، فقيل إنه عطف بيان لا صفة، وقوله لذاته المخصوصة استعمل الذات فيه تعالى بمعنى العين والحقيقة لأنه ورد إطلاقه عليه في الأحاديث الصحيحة نحو: «لا تفكروا في ذات الله» فلا عبرة بمن أنكر إطلاقه على الله لأنه مؤنث وتفصيله في شرح الكشاف وغيره. قوله: (ولأنه لا يدل له من اسم تجري عليه الخ) أي يجعلها جارية عليه بأن تكون نعتاً له لأن العرب لم تدع شيئاً إلا وضعت له اسماً كما هو دأبهم وعادتهم، وليس هذا محالاً لأنّ المحال هو وجود صفة بدون موصوف لا بدون ما وضع له، وإنما هو أمر استقرائي استحساني، وكونه اسم جنس معرّفاً بأل، وإن كفى لكن الظاهر أن يكون خاصاً به وضعاً، وهو العلم وكونه علماً منقولاً من الوصفية لا يكفي إذ عليه لم يكن له اسم في أصل الوضع تجري عليه صفاته. قوله: (ولأنه لو كان وصفاً الخ) لأنه حينئذ موضوع لأمر كليّ، وكذا لو كان اسم جنس لأن ثبوت الأعم لا يقتضي ثبوت الأخص بقي أنه قيل عليه أنه لو كفى في التوحيد اختصاص المستثنى بذاته في الواقع فلا إله إلا الرحمن كذلك لاختصاصه به، وإن لم يكف واقضى ما يعينه بحيث لا تجوز فيه الشركة لم يكن لا إله إلا الله كذلك لأنه لا يحضر ذاته لنا على وجه التشخص، وأجيب بأن الألفاظ تنوب في الشرع عن المعاني الموضوعات لها ألا ترى أنّ أنت طالق يفيد الطلاق، وإن لم يقصد فإله تعالى، وإن لم يمكن احضاره بذاته، لكن لفظة الله تنوب مناب احضاره، فنزل ذكره في التوحيد منزلته بخلاف الرحمن انتهى.

وردّ بأنه لا وجه للحكم بإيمان أحد بمجرد لفظ لا يعرف معناه، وما توهمه في مسألة الطلاق فاسد إذ لا بدّ فيه من استعمال اللفظ واستحضار المعنى، ولذا لا يقع بسبق اللسان به ولا من النائم والأعجمي الذي لا يعرف مدلوله، نعم لا يعتبر فيه قصد إيقاع الطلاق لمن تلفظ به اختياراً مع علم معناه، وإن لم ينو إيقاعه، والقائل لم يفرق بين عدم اعتبار المعنى وعدم اعتبار قصده، والأقرب أن يقال إنه توحيد بالنظر للمشركين القائلين إن غير تعالى مستحق للعبادة لقطعه هذا الاستحقاق، وأما من اعتقد الشركة في وجوب الوجود، فلا نسلم الحكم بتوحيده بمجرد تكلمه بهذه الكلمة، ولم ينقل عنه عليه الصلاة والسلام ذلك، وأما معارضته

إله إلا الله توحيداً مثل لا إله إلا الرحمن، فإنه لا يمنع الشركة والأظهر أنه، وصف في

بقل هو الله أحد بأنه لو دلّ على التوحيد لم يكن لذكر الأحدية فائدة معه، فسيأتي ما يدفعه ثمة من تفسير الأحدية بعدم قبول التعدد بوجه من الوجوه وهو ليس من لوازم العلمية وأما ما قيل عليه من أنه لا يخفى ما فيه من الركافة لأن وضع العلم لإحضار المسمى على ما وضع له، ولا شك في أن الله علم، وعدم حضور الله تعالى بشخصه لا ينافي علميته، والعجب كيف خفي عليه هذا مع ظهوره، فلا محصل له والعجب من ابن أمية، وقد نقل عن المصنف هنا حاشية قال فيها نظر لجواز أن يكون التوحيد مستفاداً من الشرع انتهى.

وغير خاف أن سرّ ما أفاده الشرع هو هذا، فإن قرره بين إلا الله وإلا الرحمن لا بدّ له من وجه، ولذا قيل كون لا إله إلا الله مفيداً بنفسه ثبوت ذلك الفرد الواجب وعدم كون لا إله إلا الرحمن كذلك سرّ أن الشارع جعل لا إله إلا الله توحيداً دون لا إله إلا الرحمن وأورد أيضاً أنه لا يثبت عدم الاشتقاق، والأصل لجواز الاشتقاق من مشتق منه عرضي اعتبر مرجحاً للتسمية، ويكون له أصل كما في الكشف إلا أنه لما غيره الواضع جعله علماً فالأدلة الثلاثة لا تفيد المدعى إن جعلناه خاصاً على ما مرّ ولا يخفى أنه لو كان مشتقاً لكان كلياً بحسب الأصل وجزئيته الآن ثابتة، فالظاهر أنه كان قبل ذلك كذلك، فيتمّ الدليل على ضعفه عند المصنف رحمه الله، وقد مرّ ما فيه وسيأتي تنويره، وقيل: الحق أنّ إيجاب إحضاره سبحانه على الوجه المذكور تكليف بما لا يطاق فالمطلوب إنما هو إحضاره على وجه كلي منحصر في فرد، وعدم حصول التوحيد بالرحمن للإطلاقه مضافاً على غيره كرحمن اليمامة، فإن قلت: إن قدر الخبر هنا موجود لم يفد نفي إمكان آخر وإن قدر ممكن لم يلزم منه وجود المستثنى بل إمكانه، قلت أجابوا عنه بأنه يقدر موجود ولا يلزم أن يفهم من هذه الكلمة نفي الإمكان لإله آخر فإنه للردّ على المشركين في إثبات الشركاء، قيل: ويمكن أن يستنبط منها نفي إمكان إله آخر على تقدير موجود أيضاً لأن المراد بالإله المعبود بحق والكلمة إذا دلت على نفي معبود غيره تعالى دلت على نفي إمكانه، إذ لو كان معبود بحق غيره تعالى ممكناً كان موجوداً، إذ من استحق أن يكون معبود يجب اتصافه بصفات الكمال، فلم يكن له نقص وكيف يستحق الناقص العبادة مع وجود الكامل من جميع الوجوه فيكون واجباً موجوداً، وهذا ظاهر لمن له حدس صائب، ومن هذا يعلم أنه لو قيل بتقدير الخبر ممكن، فالمطلوب حاصل أيضاً لأنه لما كان المستثنى معبوداً بحق وجب أن يكون موجوداً لما مرّ وقيل عليه أنه تكلف والحصول لا يلزم الخصم، وفيه نظر، ولو قدر الخبير إله اندفع ذلك، ويكون المعنى لا إله إلا الله أي ليس ما يعتقد أنه معبود معبود بالحق إلا الذات الفرد الصمد.

ونقل عن الشريف أنه قال: إنه تحقق بديع ووصف فيه مقالة مستقلة، ولم نره لغيره ومنع احتياج لا إلى الخبير بناء على ما نقل عن ابن الحاجب من أن بني تميم لا يثبتون خبرها مما لا يعول عليه، وقد قال الأندلسي: لا أدري من أين نقله والحق أنّ بني تميم يحذفونه وجوباً، إذا

وقع في جواب سؤال، وقامت عليه قرينة، وإلا فلا يحذفونه مع أنه يدل على حذفه لا على عدم تقديره، فإن قلت هذه كلمة لا تصدق إلا إذا أريد بالإله المنفي المعبود بحق وهو أعم قلت هو مخصوص بقرينة عقلية قائمة عليه وهي أنّ المعبود بغير حق موجود متعدّد، وهو لشهرته لا يخفي على أحد، فلا يصح نفيه من عاقل. قوله: (والأظهر أنه وصف الخ) في نسخة والحق بدله، ثم إنه قيل: إنه مذهب ثالث وقيل: بل هو المذهب الأوّل، وهو أنّ الله مشتق إلا أنه مختص بالمعبود بحق، فأشار إلى تأييده، وبطلان الثاني، وربط بتحرير المدعي ما يردّ به الوجوه السالفة، ثم أنه قدس سره حقق في هذا المقام أنّ الاسم قد يوضع لذات مبهمّة باعتبارها معنى يقوم به، فيكون مدلوله مركباً من ذات مبهمّة لم يلاحظ معه خصوصية أصلاً، ومن صفة معينة، فيصح إطلاقه على كل متصف بتلك الصفة، ومثل ذلك الاسم يسمى صفة، وذلك المعنى المعتر في يسمى مصححاً للإطلاق كالمعبود مثلاً، وقد يوضع لذات معينة بلا ملاحظة قيام معنى بها، فيكون اسماً لا يشتهب قطعاً بالصفة كالفرس، وقد يوضع لها ويلاحظ في الوضع معنى له نوع تعلق بها، وهو على قسمين:

الأوّل: ما يكون ذلك المعنى خارجاً عن الموضوع له، وسبباً باعثاً على تعيين الاسم بإزائه، كأحمر إذا جعل علماً لمولود فيه حمرة، وكالدابة إذا جعلت اسماً لذوات الأربع في أنفسها، وجعل الدبيب سبباً لوضع هذا الاسم بازائها لأجزاء من مفهوم اللفظ.

الثاني: أن يكون ذلك المعنى داخلياً في الموضوع له، فيتربك مفهومه من ذات معينة، ومعنى مخصوص كأسماء الآلة والزمان والمكان، وكالدابة إذا جعلت اسماً لذوات الأربع مع ديبها.

وهذان القسمان أيضاً من الأسماء لكن ربما يشتبهان بالصفات، والقسم الأخير أشدّ التباساً بها، لأنّ المعنى المعتر في الوضع داخل في كل منهما، ومعيار الفرق أنهما يوصفان بشيء، ولا يوصف بهما شيء على عكس الصفات، ولما وجد في الاستعمال إله واحد ولم يوجد شيء إله مع كثرة دورانه على الألسنة علم أنه من الأسماء دون الصفات وهكذا حكم كتاب وإمام، وسائر ما اعتبر فيه المعاني مع خصوصية الذوات انتهى.

وهو برمته مأخوذ من كلام العضد، وفيه على فرض تسليمه للبحث مجال.

أما أوّلاً: فإنّ الفرق بين الصفة وأسماء المكان وما جرى مجراها بأن الذات في الأوّل مبهمّة دون الثاني مما لم يقيم عليه دليل فإن ضارباً كما أنه ذات صدر عنها الضرب كذا مضرب مكان ما وقع فيه الضرب حتى لو اعتبر خصوصيته كمدرسة، ومقبرة خرج عن بابه والحق بأسماء الأجناس كما صرّحوا به، لا يقال: لم يعتبر فيه مطلق الذات بل خصوصية كونه مكاناً

أصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره، وصار له كالعلم مثل الثريا، والصعق

لأننا نقول يلزم على هذا أنّ الصفات المخصوصة ببعض العقلاء أو بغيرهم خارجة عنها كمرضع وحائض وبازل ولا قائل به لا يقال لما أعلموا القسم الأول دون الثاني، واستتر فيه الضمير دلنا ذلك على أنهم لاحظوا خصوص الوصفية فيه، لأننا نقول يجوز أن يكون الثاني لما دلّ على المكان، وما ضاهاه الحقوه بالجوامد مع أنّ ما ذكر أمور سماعية لا يلزم الوقوف على أسرارها، وقد استدللّ به بعض المحققين بأنّ شخصاً لو فتح القفل بإصبعه لم يقل له مفتاح لأنه اعتبر فيه هيئة متعارفة وفيه نظر.

وأما ثانياً: فلان وصفه وعدم الوصف به يجوز أن يكون لإجرائه مجرى الأسماء كأجرع وأبطح وهو كثير في كلامهم.

وأما ثالثاً: فلأن الدابة بمعنى ما يدب مطلقاً لا شبهة في أنها صفة وتخصيص العرف لها ببعض أفرادها لا يخرجها عن الوصفية ألا ترى أنّ مملوكاً صفة لكل متصف بالمملوكية، وتخصيصه بالرقيق لا يخرجها عن الوصفية لاستتار الضمير فيه، وعمله في الظاهر نحو عندي رقيق مملوك نصفه، وليس هذا مناقشة في المثال ألا ترى قوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض﴾ [سورة الأنعام، الآية: ٣٨] حيث تعلق بها الجازّ والمجرور، ولا نقول قارورة في الدار متعلق الجازّ فقول المصنف رحمه الله إنه وصف لا يتأتى على تحقيق الشريف، إلا أن يكون غير مسلم عنده، ولذا قال بعضهم: يحتمل أن يكون مراده بالوصفية اعتباره المعنى مع الذات، وإن كانت الذات معينة، فيكون اسماً اصطلاحياً، وهذا إذا لم يمتنع فهو بعيد جداً. قوله: (لكنه لما غلب عليه بحيث النخ) الغلبة كما مرّ أن يكون للفظ عموم بحسب المعنى، فيحصل له بحسب الاستعمال تخصيص ببعض أفرادها إما إلى حدّ التشخص، فيصير علماً كالنجم أولاً فيصير اسماً غالباً كالكتاب للقرآن أو صفة غالبية كالرحمن وهو أعم من أن يستعمل في غيره نادراً أو لا، وتسمى غلبة تقديرية، وهذا جواب عما مرّ من أدلة العلمية وظاهره أنه استعمل في غيره، ولفظ الله لم يستعمل في غيره اتفاقاً، ويردّ بجعل مجموع المعطوف والمعطوف عليه، وهو قوله: (وصار النخ) مدخول حيث، فاللازم عدم تحقق المجموع قبل العلمية، وانتفاء المجموع يتحقق بانتفاء المعطوف فقط إلا أنّ ظاهر قوله: صار كالعلم إنه عنده ليس من الأعلام الغالبة أيضاً، ولا يجوز أن يكون مراده من العلم العلم الابتدائي لتبادره عند الإطلاق كما ذهب إليه بعض أرباب الحواشي، وادّعى أنّ المصنف رحمه الله ذهب إلى أنه من الأعلام الغالبة، ويبعده أنّ ما ذكر في نفي علميته مشترك بين الابتداء وغيره ولذا اختلف في قوله: كالثريا فعلى الأول هو تمثيل للعلم، وعلى هذا صار كالعلم، وسيأتي ما ينوّره. قوله: (مثل الثريا والصعق) الثريا تصغير ثروي مؤنث ثرو إن جعل اسماً للنجم لكثرة كواكبه، ونقل علماً لامرأة أيضاً وكواكبها ستة أو سبعة كما قال:

خليلي إنني للثريا لحاسد وإنني على ريب الزمان لواجد

أجرى مجراه في إجراء الأوصاف عليه، وامتناع الوصف به، وعدم تطرُق احتمال الشركة إليه لأن ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقي، أو غيره غير معقول للبشر

تجمع فيها شملها وهي سبعة وأفقد من أحببته وهو واحد

والصعق بفتح العين شدة الصوت، وبكسر العين الشديد انصوت، والمتوقع للصاعقة والنازلة عليه، ولقب خويلد بن نفيل فارس بني كلاب، وتسكن عينه ويقال صعق كإبل لقب به لأن تميمًا أصابوا رأسه بضربة، فكان إذا سمع صوتاً صعق أو لأنه اتخذ طعاماً فكفأت الريح قدره، فلعنها فأرسل الله عليه صاعقة، وهما وصفان في الأصل صارا علماً بالغلبة، والغلبة في الله، والثريا تقديرية، وفي الصعق تحقيقية. وقوله: (أجرى مجراه الخ) فسره المصنف رحمه الله بما فيه غني عن غيره، وقد علمت حالة مما مر، وهذا جواب عن دليل العلمية بأنه يوصف ولا يوصف به، ومنه يعلم جواب ما معه برمته لأنه صار اسماً تجري عليه صفاته وتعين تميماً قطع الشركة وصح به التوحيد ويرد عليه أنه قبل العلمية لم يوصف به أصلاً إذا لم يسمع شيء إله فتدبر. قوله: (لأن ذاته من حيث هو الخ) ظاهره عدم صحة العلمية فيه بطريق الوضع القصدي وفي شرح المواقف من ذهب إلى جواز تعقل ذاته تعالى جواز أن يكون له اسم بإزاء حقيقته المخصوصة، ومن ذهب إلى امتناع تعقل ذاته تعالى لم يجوزه، لأن وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة إلى تفهمه فإذا لم يمكن أن يعقل ويفهم لم يتصور وضع اسم بإزائه، وفيه بحث لأن الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم بإزائه لا يتوقف عليه، إذ يجوز تعقل ذات بوجه من وجوها، ويوضع الاسم لخصوصها، ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا يكنها، ويكون ذلك مصححاً للوضع وخارجاً عن مفهوم الاسم على ما عرف أن لفظ الله اسم علم موضوع لذاته من غير اعتبار فيه انتهى.

قال شيخ مشايخنا السيد عيسى قدس سره: أعلم أنهم عرفوا العلم بما وضع لشخص بعينه، والمتبادر منه أن يكون الشخص ملاحظاً للوضع، وأورد عليه صدر الأفاضل أنه يلزم أن لا يمكن تسمية ما لا نعرفه بعينه كالولد والمملوك الغائبين، وأن لا نعلم معاني الأسماء الموضوعات لما لا نعرفه كالله والملائكة والأنبياء، وعليه يترتب أنه لا يمكن لغير الله وضع لفظ له، والجواب أنه ليس المراد الشخص، والتشخص بعينه، وملاحظته حين الوضع بل يجوز الوضع له، وإن كنا نلاحظه بوجه مساو له في الواقع، ومن المعلوم أن الوضع لشيء لا يستلزم معرفة الموضوع له بالكنه، ولا بوجه مشخص بل مساو كما تقرّر في المبهمات، فاندفع الأول والمعلوم في الأشخاص المذكورين هو بوجه مساوية ولا خلف في الجهل بالشخص، والكنه إلا أنه يبقى على الأول أنه ذكر في الرسالة الوضعية عند تقسيم الموضوعات إلى الإعلام وغيرها أن اللفظ الذي مدلوله مشخص إن كان وضعه شخصياً فهو علم وإن كان كلياً فغيره من المبهمات ونحوها، وعرف الوضع الشخصي بأن يكون الموضوع له ملاحظاً بخصوصه مقصوداً

بعينه، والوضع الكلّي بأن يكون الموضوع له متصوّراً بوجه كليّ، فوضع لكل من الجزئيات وواقفه غيره، والحق أنه كلام ممّوه ومؤول وليس العلم منحصراً فيما ذكر لما مرّ من كلام شرح المواقف، وقد صرّحوا في تفسير العلم بما وضع لشيء مع جميع مشخصاته بأن المراد أن تكون ملاحظتها بوجه مختص وضعه لفرد المخصوص بل في كثير من المواضع اضطروا لذلك، كما في أعلام الكتب والعلوم إن لم نقل بأنها أعلام جنسية بل جميع المشخصات قلما تكون ملاحظة بالذات كما في الإنسان المتولد المتغيرة تشخيصاته من الولادة إلى الموت فالتشخيص المستمر الباقي من الأوّل إلى الآخر قلما يعرفه أحد إلا بوجه مجمل صادق عليه، فعند التحقيق يجب القول بذلك، وحيث تحقق هذا لم يبق في المقام إشكال بعون الملك المتعال، فظهر أنّ ما توهمه الفاضل المرشدي في هذا المقام من أنّ الوضع في العلم الشخصي شخصي إن أراد بالتشخيص الجزئي الحقيقي بحسب المفهوم، فهو توهم ناشيء من ظاهر عبارة الرسالة وغيرها، والتحقيق خلافه، وإن أراد أنه أمر مخصوص مشخص في نفس الأمر، فله وجه لكن لا يضرنا، ثم إن أردت تحقيق هذا المقام، فلا بدّ من النظر في أنه هل يجب في العلم أن يكون الملاحظ أمراً خاصاً بشخص في نفس الأمر فيوضع لذلك الشخص، وفي المبهمات أمراً كلياً في نفس الأمر يوضع لكل فرد، فيكون ذلك مدار الفرق، وهو الأظهر أو لا يلزم ذلك بل يمكن ملاحظة الكلّي، والوضع العلميّ لكل واحد من أفرادها على ما قيل في أسماء الكتب والعلوم ونحوها محل نظر، وحينئذ إثبات الفرق بين المبهمات والأعلام على تحقيق السيد مشكل فلا بدّ من نظر دقيق، وبعد فالمقام لا يخلو من كلام، والغلبة التي ذهب إليها المصنف رحمه الله أسلم الطرق، ومما مرّ عن شرح المواقف علم جواب ما أورده وأما إن العرب وضعت لكل شيء اسماً تجري عليه صفاته، فقد قيل إنه فيما تعرف حقيقته، وأما ما ليس كذلك فعدم الوقوف عليه سبب لعدم الوضع له، وتقرير الدليل بأنّ ذاته من حيث هو بلا ملاحظة صفة غير معقول للبشر، والعلم ما وضع للذات من غير صفة، فلو كان علماً كان دالاً على الذات، والذات لا يكون مدلولاً عليه بلفظ، فلا يكون علماً له: قيل: وهو مبني على مقدّمات ضعيفة، أما الأولى فلا نسلم أنّ ذاته من غير صفة غير معقول للبشر بل مذهب أهل السنة جواز معرفة الله بالكنة لغير الله، وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون الواضع هو، وهو يعلم كنهه، وإن كان الواضع غيره وقلنا هو على التفصيل غير واقع، فلم لا يجوز ملاحظته على الإجمال، ولا نسلم أنّ ملاحظة المجمع إنما هي بوجه وصفة خارجة بل هو نوع من التعقل للذات انتهى.

وقيل: عليه إنّ القائل به هو عنده غير واقع فلا يكفي به الجواز، ولأنه لو كان الواضع هو الله علم من تتبع موارد الاستعمال، وهو يتوقف على فهم ما أرد ولأنه لا معنى للإجمال في البسيط، إلا ما ذكر وقد قيل أيضاً إنّ الظاهر أنّ واضع اللغة لا يفعل إلا ما فيه فائدة معتدّ بها،

فلا يمكن أن يدلّ عليه بلفظ، ولأنه لو دلّ على مجرد ذاته المخصوص لما أفاد ظاهر قوله سبحانه، وتعالى: ﴿هو الله في السموات﴾ [سورة الأنعام، الآية: ٣] معنى صحيحاً، ولأن

بل كل عاقل كذلك والشئ الذي له صفات وجهات كثير يعلم بوضع أسماء الصفات فوضع العلم إنما تكون فائدته معرفة الذات من غير صفة إذ لو قصد ما يحصل بوضع الصفات لم يكن في وضع العلم فائدة يعتدّ بها، فإذا فرض أن تلك الذات من حيث هي لا يمكن تفهيمها وإعلامها للمخاطب لا يبقى لوضع العلم فائدة أصلاً، وهو غير مسلم أيضاً عند الذهاب إلى العلمية لأنه يقول لها فوائد أخرى، كإجراء الصفات، وهو لا ينفي أيضاً كونه اسم جنس، فهو اقناعي لا يحسم عرق النزاع، وقد نقل هنا عن المصنف حاشية قال فيها ما نصه فيه نظر إذ يكفي في وضع العلم تعقله بوجه يمتاز به عن غيره من غير أن يعتبر ما به الامتياز في المسمى، فيمكن وضع العلم لمجرد الذات المعقولة في ضمن بعض الصفات، وقد تقرّر في الكلام أنه يمكن أن يخلق الله العلم بكنهه ذاته في البشر، ولأنه إنما يتمشى إذا لم يكن الواضع هو الله، والتحقيق أن تصور الموضوع له بوجه ما كاف في وضع العلم، وكذا في فهم السامع عند استعماله انتهى.

ويعلم أمره مما مرّ، وإنما أطلنا الكلام هنا لكثرة ما فيه من القيل والقال، وربما ظنّ أنا لم نحط بما قالوا خبراً، وقد بينا علمية الاسم الشريف في رسالة مستقلة حققنا فيها معنى الشخص فمن أراد تحقيق هذا المقام فلينظر ما كتبناه فيها.

واعلم أنّ علمية العلم بالغلبة بالوضع أيضاً كما صرح به بعض أرباب الحواشي، وعند الرضى أنها لا تحتاج إلى وضع قال: وقد يصير بعض الأعلام اتفاقاً أي يصير علماً لا بوضع واضح معين بل لأجل الغلبة، وكثرة الاستعمال في فرد، وقيل: فيه وضع غير قصدي، وبه يندفع ما قيل من أنّ ما ذكره المصنف على تقدير تمامه يفيد أنه ليس من الإعلام الغالبة أيضاً إذ الإعلام بها صارت موضوعات لأشخاص معينة يدل بها عليه، وهو ليس كذلك. قوله: (فلا يمكن أن يدل عليه) بالبناء للمجهول وفي بعض النسخ، فلا يمكنه أن يدل بصيغة المعلوم أي لا يمكن البشر أن يدل عليه غيره، وهو على تقدير كون الواضع البشر. قوله: (لما أفاد ظاهر الخ) فإنّ ظاهره أنه متعلق به باعتبار معناه الوضعي كمعبود ونحوه، وإنما قال ظاهر لأنه يحتمل تعلقه بـعلم في قوله تعالى: ﴿يعلم سرّكم﴾ [سورة الأنعام، الآية: ٣] الخ ويحتمل تعلقه به باعتبار معنى خارج عنه لازم له أو مشتهر به اشتها حاتم بالجود كقوله:

أسد عليّ وفي الحروب نعامه

وأما كون الاسم لا تقتضي الدلالة على مجرد الذات كما في أسماء الزمان والآلة، فلم يلتفت إليه المصنف رحمه الله، وسيأتي تفصيله في سورة الأنعام فاندفع ما قيل عليه إن صحة معناه كما تكون متعلقة بلفظ الله مع العلمية بالغلبة، تكون باعتبار تضمنه معنى المعبودية، أو

معنى الاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشاركاً للآخر في المعنى والتركيب، وهو حاصل بينه وبين الأصول المذكورة، وقيل: أصله لاها بالسريانية فعزّب بحذف الألف الأخيرة، وإدخال اللام عليه وتفخيم لاهه إذا انفتح ما قبله أو انضم سنة، وقيل مطلقاً، وحذف ألفه

اشتهاره بها. قوله: (لأن معنى الاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشاركاً للآخر الخ) الاشتقاق إن اعتبر فيه الحروف الأصول مع الترتيب وموافقة الأصل في المعنى فهو الاشتقاق الصغير، وإلا فإن اعتبر الحروف الأصول مع عدم الترتيب فالكبير، وإلا فإن اعتبر مناسبة الحروف في النوعية أو المخرج مع عدم الموافقة في جميع الحروف الأصول فالأكبر ولا بدّ من تناسب المعنيين في الجملة وزيادة معنى أحدهما على الآخر ويعتبر في لفظه أن يتغير المشتق والمشتق منه، وهو يعرّف باعتبار العلم، فيقال: هو أن تجد بين اللفظين تناسباً وباعتبار العمل، فيقال: هو أن تأخذ من اللفظ ما يناسبه، وباعتبار حال اللفظ، فيعرف بما ذكره المصنف فلا يرد عليه ما توهم من أن تعريف بالمباين، ويقال هو مسامحة منه، وظاهر أنه ليس باسم زمان، ولا مكان وياب قارورة وأحمر نادر، والمدعى ظني فيكفي هذا في إثبات وصفيته على ضعف فيه فاندفع ما أورد عليه من أنه لا يستلزم الوصفية إذ لا يسمى الزمان والمكان اشتقاقاً بهذا المعنى من غير وصفية، وأيضاً الكتاب والإمام من المشتقات بهذا المعنى ولا وصفية فيهما، والمنكر لاشتقاقه لا يسلم التوافق في المعنى. قوله: (وقيل أصله لاها الخ) فهي على هذا غير عربية سريانية كما ذكره المصنف وغيره، أو عبرانية كما ذكره الإمام والعبري والعبراني بكسر العين لغة بني إسرائيل من اليهود، والسريانية لغة آدم.

وقال ابن حبيب: كان اللسان الذي نزل به آدم من الجنة عربياً، ثم حرّف وصار سريانياً، وهو منسوب إلى أرض سريانة وهي جزيرة كان بها نوح عليها السلام، وقومه قبل الغرق وهو يشاكل اللسان العربي إلا أنه محرّف، وكان لسان جميع من في الأرض إلا رجلاً واحدة يقال له: حر فلسانه عربيّ كذا في الزاهر لابن الأنباري رحمه الله، وهم يلحقون ألفاً في أواخر الكلم، فيقولون لاها رحماناً كما في الفارسية ومعناه ذو القدرة، ويحتمل أنه من توافق اللغات كما ذكره الإمام رحمه الله، وآخر هذا القول لضعفه إذ لا وجه للذهاب إلى العجمة من غير دليل مع أنّ قولهم تأله وأله ياباه، فلا وجه لما قيل من أنه كان ينبغي ذكره مع الأقوال السالفة لبيان أصله مع أنّ تلك مبنية على عربيته، وليس هو من عدادها قيل: والتصرف فيه يدل على أنه لم يكن علماً في غير العربية ألا تراهم اشرطوا في منع صرف العجمة كون الأعجمي علماً في العجمية لما مرّ من تصرّف العرب فيه المضعف لهجمته. قوله: (فعزّب بحذف الألف الأخيرة وإدخال اللام عليه) يقال عرب اللفظ بالتشديد، وأعرب أي نقل إلى لغة العرب، وهل يشترط فيه تغيير اللفظ أم لا فيه اختلاف، والأصح أنه أكثرى، وفي كلام المصنف ميل إلى القول الأوّل قوله: (وتفخيم لاهه) أي لام الله وفي كلامه ما يوهم اختصاص التفخيم بهذا

لحن تفسد به الصلاة ولا ينعقد به صريح اليمين وقد جاء لضرورة الشعر:
ألا لا بارك اللُّهُ في سهيلٍ إذا ما الله بارك في الرجال

الاسم، وليس كذلك لأن من القراء من يغلظ اللام المفتوحة إذا تقدّمها صاد أو طاء أو ظاء مفتوحة أو ساكنة، والتفخيم هنا ضدّ الترقيق، ويطلق على ما يقابل الإمالة، وعلى إمالة الألف نحو مخرج الواو كما يعرفه أهل الأداء في الصلاة، واشتهر في لسان القراء التفخيم في الرءاء، والتغليظ في اللام، وضدّهما الترقيق والتفخيم بعد الضم والفتح أمر لازم يكاد ينعقد الإجماع عليه، إلا ما نقله الداني وتبعه في الإقناع في رواية شاذة عن السوسيّ، وروح من ترقيقها وقد ردّها الجمهور، وقالوا: إنها لم تصح رواية ودارية، وأما التفخيم بعد الكسر، فقال ابن الجزري: إنه متفق على تركه ولم يقله غير الزجاج، ونقله الشيخان والقراء لم يلتفتوا إليه ولم يعدّوه خارقاً للإجماع ولذا مرضه، واضطرب فيه كلام الكشاف، فقول السيد والسعد قد أطبقوا على أنه لا تفخيم عند كسر ما قبلها فيه نظر وقد يقال أنهما لم يعتدّ بالشاذ فإن قلت إذا أميلت الفتحة هل ترقق اللام معها أو تفخم قلت فيه وجهان كما في نرى الله بالإمالة، والتفخيم لتعظيم اسمه، وقيل: للفرق بينه وبين اللات إذا وقف عليها بالهاء وتفصيله في كتب القراءات وقوله سنة أي طريقة معروفة عند الناس والقراء.

تنبيه: الترقيق انحاف الحرف عن صوته ويقابله التفخيم وعبر عنه القراء في اللام بالتغليظ فإن خص باللام فالتفخيم، وقال الجعبري: هما مترادفان والحروف بالنسبة للتفخيم والترقيق أربعة أقسام: مفخم وهو حروف الإطباق الضاد والطاء والظاء والصاد ونحوها، ومرقق وهو ما عداها، وله تفصيل في علم القراءات. قوله: (وحذف ألفه) أي ألف الله التي بعد اللام لحن أي خطأ في اللغة وفسر في القاموس اللحن بالخطأ في القراءة، فلا وجه لما قيل من أن اللحن مخالفة صواب الإعراب وما هنا ليس منه، وقال الأسنوي رحمه الله: إنه لغة حكاهما ابن الصلاح عن الزجاجي فلا لحن فيه حينئذ، وفي التيسير إنه لغة جائزة في الوقف دون الوصل، والأفصح إثباتها، وإن تملح به المولدون في أشعارهم كثيراً كقوله:

أيها المستببح قتلى خف الله وأنه عينيك للدم المستحلّة

قوله: (ولا ينعقد به صريح اليمين) يشير إلى أنه تنعقد به الكتابة مع النية كما ذكره الجويني والغزالي من الشافعية، وإن قال النووي منهم: إنه ينبغي أن لا يكون يميناً أصلاً لأنّ بله يحتمل أن يكون فعلاً من البلل، وهو الرطوبة، ولذا فسدت به الصلاة لتغييره المعنى، ونقل ما ذكر أرباب الحواشي من كتب الشافعية ولم ينقلوه عن الحنفية، وقد نقل شيخنا المقدسي في الرمز عن كتب المذهب، أنه إذا قال بله لا يكون يميناً إلا إذا أعرب الهاء بالكسر أو نوى اليمين انتهى. وقوله: (تفسد به الصلاة) أي إذا وقع في لفظ القرآن كما في الحمد لله، أو في البسمة إذا قلنا أنها من السورة، كما هو مذهب المصنف، وفي التفسير الكبير أنه في التكبيرة. قوله: (ألا لأبارك الله في سهيل الخ) لم أقف على قائله، وهو دعاء على رجل اسمه سهيل

والرحمن الرحيم اسمان بنيا للمبالغة من رحم كالغضبان من غضب، والعليم من علم

بعدم البركة والله مرفوع فاعل بارك وما زائدة، وروى إذا ما بارك الله في الرجال، فالتمثيل به في موضعين. قوله: (والرحمن الرحيم اسمان بنيا الخ) أي لأجل المبالغة والذي ذكره النحاة في باب اسم الفاعل أنّ منه صيغاً بنيت للمبالغة، ونقلت من فاعل إلى فعال كضراب، وفعول كشروب، ومفعال كمنظار، وفعل كسميع، وفعل كعمل، وهي تعمل عمل اسم الفاعل ورفعاً ونصباً.

كقوله:

ضروب بنصل السيف سوق سمانها

ومنع الكوفيون عملها مطلقاً لأنها لا تجاري الفعل وزناً، ولزيادة المبالغة فيها لا تساويه معنى فقدّروا للمنصوب بعدها عاملاً، وسيبويه جوّز أعمال الخمسة وخالفه أكثر البصريين في أعمال فعيل وفعل دون غيرهما إلا أنهم لم يذكروا موازن رحمن فيها ولم يشترط أحد من النحاة لزوم فعلها وإنما اشترطوه في الصفة المشبهة لأنها لا بد لها من ملاقة فعل لازم ومن ثبوت معناها، ولذا قال في شرح التسهيل: إنّ رباً وملكاً ورحمن ليست منها التعدي أفعالها، ولم يقل أحد بنقل فعل ما تعدى منها الفعل المضموم العين، والمسطرفي المتون المعول عليها أنّ فعل بفتح العين وكسرهما إذا قصد به التعجب يحوّل إلى فعل المضمون كقصر الرجل بمعنى ما أقصاه، وحينئذ فيه اختلاف هل يعطي حكم نعم أو فعل التعجب كما فصلوه ثمة وإلحاقهم له بنعم كالصريح في عدم تصرفه، وأنه لا يؤخذ منه صفة أصلاً، فما نقلوه عن الفائق في فقير ورفيع مع أنني راجعته، فلم أجده فيه وإن كانت الثقة بناقله تأبى سوء الظنّ به مخالف لما صرح به الزمخشري في غيره، كالمفصل بل لا صحة له لأنّ قولهم رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما بالإضافة للمفعول دون الفاعل يقتضي عدم اللزوم وأنه ليس بصفة مشبهة، وقد يقال: إنّ تمثيل المصنف له بعليم دون مريض وسقيم فيه إيماء إلى ما ذكر إلا أنّ كلام النحاة لا يخلو عن شيء لعدم ذكر نحو رحمن في أبنية المبالغة حتى صار باعثاً لادّعاء العلمية فيه لبعض أهل العربية، فقد ظهر مما مرّ أنّ فيهما وجهين.

أحدهما: وهو الأصح أنّهما من أبنية المبالغة الملحقة باسم الفاعل فهما من فعل متعدّ بلا تردّد.

وثانيهما: أنّهما صفة مشبهة على ما فيه.

وقول الشريف تبعاً للمشارح الفاضل، فإن قيل الرحمن صفة مشبهة فكيف يشتق من رحم، وكذا القول في رب وملك حيث عدّا صفة مشبهة، وأمّا الرحيم فإن جعل صيغة مبالغة كما نص عليه سيبويه في قولهم هو رحيم فلاناً، فلا إشكال فيه، وإن جعل من الصفات المشبهة، كما يشعر به تمثيلهم بمريض وسقيم اتجه عليه السؤال أيضاً وأجيب بأنّ

والرحمة في اللغة رقة القلب، وانعطاف يقتضي التفضل والإحسان، ومنه الرحم لانعطافها

الفعل المتعدي قد يجعل لازماً بمنزلة الغرائز فينقل إلى فعل بضم العين، ثم يشتق منه الصفة المشبهة، وهذا مطرد في باب المدح والذم كما نص عليه في تصريف المفتاح، وذكره المصنف في فقير ورفيع ومن ثمة قيل معنى رفيع الدرجات رفيع درجاته لا رافع الدرجات انتهى كلام مموه مختل من وجوه:

الأول: أنه ذكر في شرح التسهيل إن رباً ليس صفة مشبهة بل اسم فاعل لأن أصله رباب فقصر منه أو رب كحذر فهو من صيغ المبالغة الملحقة باسم الفاعل.

الثاني: أن نقل الفعل الذي ذكره لا وجه له رواية ودراية، كما عرفته.

الثالث: أن ما نقل عن تصريف المفتاح على ما بيناه لك لا يطابق مدعاه، ولا داعي لهذه التخيلات سوى ادعاء أنه صفة مشبهة ودونه خرط القتاد.

الرابع: أن استناده لما ذكر في رفيع الدرجات لا يجدي وإنما فسروه بما ذكر لأن المراد درجات عزه وجبروته ليناسب المراد من. قوله: ﴿ذو العرش يُلقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [سورة غافر - الآي ١٥] وهي بسطة ملكه وسعة ملكوته، وتلك الدرجات ليست مرفوعة بفعل كما نبه عليه بعض الفضلاء والمبالغة في الكتم والكيف، وفيه الدوام والثبات.

فإن قلت: قد قال الدماميني رحمة الله. إن صفاته تعالى التي على صيغ المبالغة كرحيم مجازية إذ لا مبالغة في صفاته تعالى لأنها تنسب للشيء أكثر مما له، أو تدل على الزيادة فيما يقبلها وصفات الباري منزّهة عن ذلك.

قلت: هو ليس بشيء لأن صفات الأفعال قابلة للزيادة، وكذا صفات الذات باعتبار متعلقاتها وإن لم تقبله في ذاتها كما صرحوا به. قوله: ﴿من رحم﴾ بكسر الحاء لا بضمها لنقله لفعل المضموم العين كما توهم لما مر. وقوله: ﴿كالغضبان﴾ قيل في هذه التشبيه سوء أدب، والأولى التشبيه بالمنان من المنّ وليس بشيء لأنه مثله في اشتقاق فعلان من فعل بكسر العين ومن ليس من هذا الباب بل من باب حسن مع أنّ إطلاق غضبان عليه تعالى وازد وفي الحديث «سبقت رحمتي غضبي»^(١) فأين سوء الأدب، ولذا لم يذكر المصنف رحمه الله تعالى سكران الذي مثل به الزمخشري، وفي تمثيله لرحيم بعليم مريض وسقيم الذي مثل الزمخشري إشارة إلى أنه من المتعدي لإلحاقه باسم الفاعل دون الصفة المشبهة، وما قيل: من أنه جعل لازماً بالنقل وهم، وما قيل من أن الرحمن معرب وهو بالعبرية رخصاناً بالمعجمة، ويدل عليه قولهم ما الرحمن لما سمعوه قول واه وما ذكر تعنت في الكفر كما بين في محله. قوله: (والرحمة في اللغة رقة القلب الخ) قيل الانعطاف المقتضي للإحسان أمر روحاني، وانعطاف الرحم على ما

على ما فيها وأسماء الله تعالى إنما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي أفعال دون المبادئ التي

فيه جسمانيّ وبينهما مباينة تنافي أخذ أحدهما من الآخر فلا وجه قوله ومنه الرحم .

وأجيب بأنّ الانعطافين سببان للحفاظ، فاستعيرت الرحمة لانعطاف الرحم، واشتق منها اسم لها، وقيل: أنه أراد هنا بالانعطاف الميل الروحاني أعني الشفقة والرقّة لا الجسماني لأنه ليس معنى الرحمة، وإن كان مسبباً عنه ومشابهاً له، ومدلولاً لبعض ما يلاقيه في الاشتقاق كالرحم والميل الروحاني هو المقتضى للتفضل والإحسان يعني أنّ وصفه بالاقتضاء المذكور للاحتراز عن الجسماني، فإنه ليس معنى الرحمة كما صرح به بعضهم، وهذا كله واه، فاصغ لما يتلي عليك، فإنه ورد في الحديث الصحيح «الرحم شجنة من الرحمن»^(١).

وقال الإمام القرطبي: إنه نص في الاشتقاق فلا مجال للشقاق.

وقال الراغب في معنى الحديث أنه تعالى لما جعل بين نفسه وبين عباده سبباً كما أنه كتب على نفسه الرحمة لهم وأوجب في مقابلتها شكر نعمته لما كان هو السبب الأوّل في وجودهم وخلق قواهم، وقدرهم وسائر خيراتهم كذلك جعل بين ذوي اللحمية بعضهم مع بعض سبباً أوجب على الأعلى التوقر على الأدنى، وعلى الأدنى توقير الأعلى فصار بين الرحم والرحمة مناسبة معنوية كما أنّ بينهما مناسبة لفظية، ولذا عظم شكر الوالدين، وقرنه بشكره لأنهما السبب الأخير في الوجود يعني أنّ بين الرحمة والرحم مع الاشتراك في الحروف مناسبة ومشابهة معنوية، وذلك كاف في صحة الاشتقاق كما يرشدك إليه تعريفه السابق، فإن لنا حالة روحانية تثبت للنفس وكيفية أخرى للقلب وحالة ثالثة جسمانية تشابه الأولى في الحفاظ، وقد تنشأ وتتسبب عنها كما يشاهد في اعتناق الأحباب، وهؤلاء توهموا أنه لا بدّ من اتحاد معنهما، وهو من قصور النظر فلا يغرّنك ما هنا من الأوهام الناشئة من عدم، فهم المرام كقول بعض علماء العصر أنّ المصنف إنما فصلها بقوله: ومنه إشارة إلى أنه مشترك مع الرحمة في المادّة لا أنه مشتق منها فافهم. قوله: (ومنه الرحم لانعطافها على ما فيها) الرحم بفتح الراء وكسر الحاء موضع يكون الولد فيه، وقد يخفف بتسكين الحاء مع فتح الراء وكسرها في لغة، وفي لغة بكسر الحاء اتباعاً للراء ثم سميت القرابة رحماً، وهي مؤنثة وقد تذكر. وقوله: (لانعطافها الخ) إشارة إلى ما بينهما من المشابهة، والمناسبة الكافية في صحة الاشتقاق كما عرفته. قوله: (وأسماء الله تعالى إنما تؤخذ الخ) قيل المراد مطلق أسماء الله تعالى، أو المأخوذة من الرحمة، كالرحمن الرحيم وأرحم الراحمين، وكان المراد الثاني لكن سياق المصنف رحمه الله حينئذ ركيك مخالف للظاهر.

وأما الأوّل: فغير صحيح لأنّ من أسمائه ما هو حقيقة من غير تأويل كالله الحيّ القاهر

(١) أخرجه البخاري ٥٩٨٨ وأحمد ٢/٢٩٥ و٣٨٣ وابن حبان ٤٤٢ من حديث أبي هريرة.

تكون انفعالات والرحمن أبلغ من الرحيم، لأن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى، كما في

العليم ونحوها، ومنها ما أطلق عليه استعارة ثم صار كالحقيقة فيه، ومنها ما هو مجاز بطريق آخر يعرفه من نظر في أسمائه الحسنی وشروحها وقيل إنه يعني أنه إذا أخذ اسم له تعالى مما ينبىء عن الانفعال المنزه هو عنه يؤخذ باعتبار غايته، وحاصله أنه يجعل مجازاً عنها بعلاقة السببية، فالرحمة والرقمة سبب للتفضل والإحسان، ولو جعل مجازاً عن إرادة الإنعام لجاز، فإنها سبب للإرادة أولاً وللإنعام.

ثانياً: كما جعل الزمخشري الغضب مجازاً عن إرادة الانتقام فيما سيأتي فالحصر في قوله: إنما تؤخذ الخ إضافي بالنسبة إلى المبادي أو المراد هي أفعال مثلاً، فإن إرادتها أيضاً من الغايات أو المراد بها المسببات وهي مسببة عن تلك الانفعالات انتهى.

قيل وإنما اعتبر التجوز في مبدأ الاشتقاق دون المشتق لثلا يحتاج إلى بيان التجوز في كل ما يطلق عليه تعالى من المشتقات. أقول: (ما ذكره المصنف برمته من التفسير الكبير)، فالعهدة عليه إلا أنه كلام غير مهذب، ولذا اضطرب فيه كلام الحواشي، فإنه أطلق في الأسماء وليس على إطلاقه، وذكر أن مبادئها انفعالات وغايتها المقصودة منها أفعال، وليس كذلك في كل اسم مؤول منها حتى ما نحن فيه، فإن الرحمة الشفقة والرقمة وهي في الحقيقة كيفية لا انفعال، ولذا قيل إن الانفعال لازم لها لأن حصولها بتبعية المزاج الذي هو كيفية حاصلة من تفاعل البسائط بين فاعل ومنفعل، والله تعالى منزه عن ذلك كله، وقيل المراد بالانفعال ما ليس بفعل الكيفيات، وليس هو بالمعنى المشهور، ثم إنه إذا جعل للتأويل والتصرف في مأخذ تلك الأفعال ومصادرها، كما قرره أهل المعاني في الاستعارة التبعية، فهو غير جار هنا لأنه مجاز مرسل لا يحتاج للتبعية كما صرحوا به، فلذا اعتذر عنه بما مرّ مما لا يخلو عن شيء، وأيضاً من الأسماء ما أخذ باعتبار المبدأ كالسلام بمعنى معطى السلامة فيما قيل، فلذا قيل: إن المراد أن ما احتاج منها للتأويل يؤول بما يليق بجلاله، وإذا ظهر المراد سقط الإيراد، وما قيل من أن الأقرب هنا أن يقال أنه حقيقة شرعية لأنه يراد منه الإنعام من غير أن تخطر رقة القلب بالبال لا ينافي ما ذكره باعتبار حقيقته اللغوية كما لا يخفى، وقوله قدس سره: إنه يجوز فيه أن يكون استعارة على سبيل التمثيل كما في الغضب فيه ما سيأتي بيانه. قوله: (أبلغ من الرحيم) أي أكثر مبالغة، فهو أفعل من المزيد على خلاف القياس، لأنه سمع من العرب أو هو على قول الأخفش الذي جوزه، وليس من البلاغة على القياس بمعنى أزيد بلاغة لأن البلاغة لا يوصف بها المفرد كما صرحوا به إلا أن يقال: إنه اصطلاحياً أو أغلبياً، وأما إن المراد بغير المفرد المركب من الغير أو مع الغير كما قيل فتكلف، وقيل الرحيم أبلغ لتأخره.

وأنه يؤيده قول ابن المبارك الرحمن إذا سئل أعطى والرحيم إذا لم يسأل غضب وفيه نظر، وقيل هما سواء وقيل كل أبلغ من وجه. قوله: (لأن زيادة البناء الخ) هذه القاعدة أول من

قطع وقطع وكبار وكبار وذلك إنما تؤخذ تارة باعتبار الكمية وأخرى باعتبار الكيفية، فعلى

أسسها ابن جنى في الخصائص وقزرها في المثل السائر بما حاصله أن اللفظ إذا كان على وزن من الأوزان، ثم نقل إلى وزن آخر أكثر منه لا لغرض آخر لفظي، كالإلحاق فلا بد أن يتضمن المنقول إليه معنى أكثر مما تضمنه الأول لأن الألفاظ ظروف المعاني، فإفراغها في ظرف أوسع مما كانت فيه من غير فائدة عبث، وهذا مما لا نزاع فيه نحو خشن واخشوشن وقال: إنه لا بد أن يكون ذلك في فعل أو مشتق، وظنه بعضهم مطلقاً، فأورد عليه أن عليماً أبلغ من عالم مع تساويهما وأورد غيره نحو رجل ورجيل ثم اعتذر عنه بأنه زيادة نقص لا مبالغة كما قال بعض الشعراء يذم صديقاً له:

صحبتة ولم يكن نظيري نقصت إذا جعلته تكشيري

كما تزداد الياء للتصغير وله نظائر من كلام الأدباء المتطرفين وأطال فيه بما نحن في غنية عنه، وأنت إذا تنهيت لأن القاعدة مخصوصة بالأكثر الذي نقلته العرب عن الأقل وغيرته عنه علمت أن أكثر ما أورد مدفوع بالتي هي أحسن وأن قوله قدس سره كغيره: إنه منقوض بمثل حذر وحاذر، وجوابه بأن شرطه بعد تلاقي الكلمتين في الاشتقاق اتحادهما في النوع كفرح فرحاً وأنه أكثر، فلا نقض وبأن حذراً إنما كان أبلغ لإلحاقه في الثبوت بالأمور الجبلية كشره وفطن فجاز أن يكون حاذر أبلغ من حذر لدلالته على زيادة الحذر وإن لم يدل على ثبوته ولزومه مع اندفاعه لا يخلو من الكدر فإنهم صرحوا بأنه قد كثر استعمال فعيل في الغرائز كشريف وكريم وفعالان في غيرها كغضبان وسكران، فيقتضي أن عليماً أبلغ، ولو من وجه وأن قوله أن حذراً يدل على الثبوت يقتضي أن حذراً صفة مشبهة، وقد صرح ابن الحاجب وغيره بأنه من أبنية المبالغة المعدودة من اسم الفاعل فهما متحدان نوعاً، وعلى تسليم تخصيصه بالمشتقات لا يرد عليه شقذف وشقنداف للمحمل الصغير والكبير كما في الكشف حتى يقال إنه أغلب لما في القاموس من أن الشقذف مركب معروف بالحجاز وأما الشقنداف فليس من كلامهم، ولا ينافيه نقل الزمخشري له عن بعض الإعراب لأنه قاله هزلاً وتمليحاً، ومثله لا تثبت به اللغة كما قيل لبعضهم لم صار الدينار خيراً من الدرهم والدرهم خيراً من الفلس فقال: لأن الفلس ثلاثة أحرف، والدرهم أربعة والدينار خمسة، وقطع في كلام المصنف الأول مخفف الطاء، والثاني مشدد وكبار الأول بضم الكاف وتخفيف الموحدة، والثاني بتشديدها مبالغة في كبير بمعنى عظيم. قوله: (وذلك إنما تؤخذ الخ) إشارة إلى الزيادة المدلول عليها بزيادة البناء المستلزمة للأبلغية، وهي أما باعتبار الكمية في مبدأ الاشتقاق، وهو الرحمة والكمية العدد نسبة إلى كم بعد ما شددت ميمه جرياً على القاعدة المعروفة في باب النسب والكيفية نسبة إلى كيف التي يسأل بها عن الحال الذي يسمونه مقولة الكيف، وكيفيتها جلالتها وعظمتها ونفاستها، وكثرة كميتها إما باعتبار كثرة افراد متعلقها من المرحومين، أو بتعدد ما تتعلق فيه من الدنيا والآخرة أو باعتبار كثرة ما يحصل به من النعم أو بكثرة زمانه الواقع فيه كزمان الآخرة

الأول قيل يا رحمن الدنيا لأنه يعم المؤمن والكافر ورحيم الآخرة لأنه يخص المؤمن، وعلى الثاني قيل يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا لأنّ النعم الأخروية كلها جسام، وأمّا النعم

المؤبد، فهذه وجوه أربعة سيأتي شرحها وتمثيلها. قوله: (فعلى الأولى قيل يا رحمن الدنيا الخ) أي على اعتبار المبالغة في الكمية خص الرحمن بالدنيا دون الرحيم، فإنه خص بالآخرة لكثرة المرحومين فيها كما بينه المصنّف رحمه الله، وهذا بناء على أنّ النعم فيها تعم المؤمن والكافر والبر والفاجر، وإن كانت النعمة التامة مخصوصة بالمؤمنين لاتصالها بسعادة الأبد، وقيل لا نعمة الله على كافر والصواب ما مرّ، فإن قلت كيف تخصص رحمة الآخرة بالمؤمنين، وقد ورد في الحديث الشريف شفاعته ﷺ لعامة الناس من هول الموقف^(١) وأنه يخفف عنهم العذاب في الآخرة كما ورد في حق أبي طالب^(٢) وارتضاه المصنّف رحمه الله في سورة الزلزلة، فلو قال: لعموم رحمة الدنيا لجميع المؤمنين والكافرين خفت المؤنة قلت: قد أورد هذا بعضهم، وأجاب عنه بأنّ الكفار في الأول تبع غير مقصودين كيف، وهم بعد الموقف يلاقون ما هو أشدّ من هوله، فليس ذلك رحمة في حقهم، وتخفيف العذاب مما تردّد فيه المصنّف رحمه الله، وعلى فرض تخفيفه قيل أنه ينزل من مرتبة من مراتب الغضب إلى مرتبة دونها، فليس رحمة من كل الوجوه، ولا ينافي العذاب فتدبر. قوله: (وعلى الثاني قيل يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا) أي على اعتبار المبالغة في الكيفية قيل ذلك وبين بأنّ كثرة الجلائل تستلزم كثرة الجلالة، وهي كيفية النعم إلا أنه قيل عليه إنّ هذا يصح أن يكون بالاعتبار الأول لأنّ نعم الدنيار والآخرة تزيد على نعم الدنيا، وردّ بأنه يلزم أن يكون ذكر رحيم الدنيا بعده لغواً إذا مراد معطى نعمهما كليهما، وقد حصل بإضافة الرحمن إليهما.

وأجيب عنه بأن لا نسلم أنّ المراد مجرّد ذلك بل مقصود القائل التوسل بكلا الاسمين المشتقين من الرحمة في مقام طلبها مشيراً إلى عموم الأول وخصوص الثاني، ويحصل في ضمنه الاهتمام برحمته الدنيوية الواصلة إليه بالباعثة لمزيد شكره، وقد اعترض عليه بأنّ الوارد في الأحاديث المرفوعة كما رواه الترمذي والحاكم في دعاء مأثور فيه: «اللهم فارح اللهم كاشف الغم مجيب دعوة المضطر رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما أنت ترحمني فارحمني رحمة تغنيني بها عن سواك»^(٣) وليس الآخرا مرويين ولا صحيحين حتى يستدل بهما والقول بأنّ المصنّف لم يذكر أنهما واردان في الحديث، فيكفي كونهما من كلام السلف الأخيار ليس بشيء، وأمّا

(١) انظر حديث الشفاعة في صحيح البخاري ٤٤٧٦ و٦٥٦٥ و٧٤١٠ ومسلم ١٩٣.

(٢) حديث شفاعته النبي ﷺ لعمه طالب أخرجه البخاري ٦٥٦٤ و٣٨٨ ومسلم ٢١٠ وأحمد ٩/٢ و٥٠ أبو يعلى ١٣٦٠ عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً.

(٣) أخرجه الحاكم ٥١٥/١ والبيزار ٣١٧٧ من حديث عائشة.

قال الهيثمي في المجمع ١٠/١٨٦: وفيه الحكم بن عبد الله الأيلي، وهو متروك اه وقال أحمد: أحاديثه كلها موضوعة.

الديوية فجليلة وحقيرة وإنما قدّم والقياس يقتضي الترقى من الأدنى إلى الأعلى لتقدّم رحمة

احتمال أن يراد في الأوّل جلائل النعم، وفي الثاني دقائقها فلا يجدي. قوله: (لأنّ النعم الأخروية الخ) الجسم جمع جسيم بمعنى عظيم ومعناه في الأصل عظيم الجسم، فاستعير لما ذكر أو أطلق عليه إطلاق المشفر والمرسن يعني أنّ إضافة الرحمن للدارين باعتبار ما فيهما من الجلائل، وإضافة الرحيم للدينا، وإن اشتملت على جلائل النعم ودقائقها باعتبار الثاني لأنه متمم لما قبله، ولذا أخر عنه كما سيأتي وقد عرفت ما فيه رواية ودراية فتدبر. قوله: (وإنما قدّم الخ) أي قياس نظائره مما جمع فيه بين وصفين أحدهما أبلغ والقياس هنا بمعنى القاعدة أو اللائق المعقول قال قدّس سره الأبلغ إذا كان أخضر مما دونه، ومشتماً على مفهومه تعين في الإثبات الترقى وفي النفي عكسه، إذا لو قدّم كان ذكر الآخر عارياً عن الفائدة كما في عالم تحرير، وإذا لم يكن الأبلغ مشتماً على مفهوم الأدنى كالرحمن والرحيم إذا أريد بالأوّل جلائل النعم وبالثاني دقائقها يجوز كل من طريقي التتميم والترقى نظراً لمقتضى الحال، ولما كان الملتفت إليه بالقصد الأوّل في مقام العظمة والكبرياء عظام النعم دون دقائقها قدّم الرحمة وأردفه بالرحيم كالتتمة تنبيها على أن الكل منه لشمول عنايته ذرات الوجود كي لا يتوهم أنّ المحقرات لا تليق به، فيستحيا أن يسألها وقد توهم أنّ تأخير الرحيم للترقى، وأنه أبلغ من الرحمن لأنّ فعلاً للأمور الغريزية كشريف وكريم وفعالان للعارضة كسكران وغضبان، وأبطل بأنه من باب فعل بالضم لا من صيغة فعيل انتهى. وهذا بعينه كلام المدقق في الكشف وفيه بحث من وجوه: منها أنه لا يلزم أن يكون الأبلغ مشتماً على معنى الأدنى بل يكفي أن يستلزم وجوده وجود الآخر بالطريق الأولى، وكذا عكسه في النفي بحيث يكون ذكر الآخر بعده لغواً لا يليق بكلام البليغ وبلغ الكلام، ألا تراك تقول فلان يهب المئات والألوف، ولو عكست قبح وقد اعتبر الزمخشري الترقى في قوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [سورة النساء، الآية: ١٧٢] وفي قوله:

وما مثله ممن يجاور حاتم ولا البحر ذو الأمواج يلتج زاخره^(١)

مع أنّ الملائكة والبحر ليسا من جنس ما قبلهما كما في شرح الطيبي طيب الله ثراه. ومنها أنّ قوله وإذا لم يكن الأبلغ مشتماً على مفهوم الأدنى الخ تبع فيه صاحب التقريب حيث قال: إنّ ذلك فيما إذا كان الثاني فيه من جنس الأوّل وفيه زيادة عليه، والرحمن لجلائل النعم وأصولها، والرحيم لدقائقها وفروعها فلما لم يكن في الثاني زيادة على الأوّل كان كائنه من جنس آخر، وقد ردّه الكرمانى في حواشيه بقوله إن أراد إن الجنسية تعتبر فيما يجري فيه الترقى، فلم قال: إنها مفقودة في هاتين الصيغتين مع اشتمالهما على معنى الرحمة وأحدهما أبلغ من الآخر وإن أراد أنّ الصيغتين لا بدّ أن يتفقا في خصوص المعنى كجواد وفاض وغير

(١) التلجج: التردد في الكلام. والتجت الأصوات: اختلطت كما في القاموس.

الدنيا، ولأنه صار كالعلم من حيث إنه لا يوصف به غيره لأن معناه المنعم الحقيقي البالغ

مسلم لما بيناه في البحث الأول فهو لا يوافق كلام العلامة، ولو اقتصر على ما بعده كان وجهاً وجيهاً لأن المراد أنهما ذكر الإفادة الشمول والعموم كما تقول الكبير والصغير يعرفه، ولو عكست صح وكان المعنى بحاله، ومثله لا يلزم فيه الترتيب كما فصله في المثل السائر، ولولا خوف الإطالة لا وردناه برمته ومنها أن قوله وأبطل الخ فيه ما مر فإن من النحاة وشرّاح الكشاف من ذهب إلى أن (الرحيم والرحمن) صفتان مشبهتان، فلا بد من لزوم فعلهما معاً فلا يصح الفرق والنقل لباب فعل بالضم، وذهب ابن مالك وغيره إلى أنهما من مبالغة اسم الفاعل فلا يلزم اللزوم ولا يتأتى ما ذكره، فإن قلت كيف يدعي اللزوم، وقد ورد رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما بالإضافة إلى المفعول. قلت: من يدعيه يقول: إنه على التوسع، كما بينه النحاة في باب الظروف، ثم أن المدقق قال في الكشف: والتحقيق يقتضي أن يرد النظم على هذا الوجه، ولا يجوز غيره لأن الله اسم للذات الإلهية باعتبار أن الكل منه وإليه وجوداً ورتبة وماهية، والرحمن اسم له باعتبار تخصيص كل ممكن بحصة من الرحمة، وهي الوجود الخاص، وما يتبعه من وجود كمالاته فلو لم يورد كذلك لم يكن على النهج الواقع المحقق ذوقاً وشهوداً عقلاً ووجوداً، وأيضاً لما كان المقصود تعليم وجه التيمن بأسمائه الحسنى وتقديمها عند كل مسلم كان المناسب أن يبدأ من الأعلى فالأعلى إرشاداً لمن يقتصر على واحد أن يقتصر على الأولى فالأولى وتقريراً في ذهن السامع لوجه التنزل أولاً فأولاً انتهى.

(قلت): يؤيده أنه ﷺ كان يكتب بسم الله الرحمن حتى نزلت سورة النمل فدقق النظر ليم الظفر، وما قيل على هذه القاعدة من أنها غير مطردة لقوله تعالى: ﴿رسولاً نبياً﴾ [سورة مريم، الآية: ٥١] ليس بوارد لما ذكر ثمة من أنهما بالمعنى اللغوي أو كل أبلغ من وجه أو هو لرعاية الفاصلة. قوله: (لتقدم رحمة الدنيا الخ) أي تقدماً زمانياً وجودياً فروعياً ذلك في لفظه على كلا الاعتبارين لإضافته فيهما الدنيا، وقيل إنما هو إذا قصد المبالغة في الرحمن باعتبار المرحومين، والظاهر أنه باعتبار ما ذكره أولاً من قوله رحمن الدنيا ورحيم الآخرة، وما قيل من أن الرحمن يتناول رحمة الدنيا على كل حال سواء اعتبر الكمية أو الكيفية بخلاف الرحيم ورحمة الدنيا مقدّمة في الوجود، فناسب تقديم ما يدل عليها ففيه أن الرحمن بالاعتبار الثاني لا تعلق له بالثاني فتقديمه أولى قوله: (ولأنه صار كالعلم الخ) أي أشبه في اختصاصه به استعمالاً ومعنى إلا لتعنت في الكفر كقولهم لمسيلمة رحمن الإمامة، فناسب مقارنة العلم، وتقدمه على الوصف المحض، ولأنه بمنزلة الموصوف لمحض الوصف، واقتضاء السياق تقديمه باعتبار المعنى الوصفي، وبهذه المشابهة ضعف فيه ذلك، فلم يعلم به، وله مناسبة بالعلم والوصف، فناسب توسطه بينهما، وما قيل: على هذه الوجوه من أنها مبنية على كون الرحيم وصفاً محضاً لا غالباً وهو إذا عرف باللام من الأوصاف الغالبة أيضاً ليس بشيء لأن القائل بذلك لا ينكر إطلاقه على غير الله فكيف يدعي الغلبة فيه، وذهب الأعلام وتبعه ابن هشام وغيره إلى أنه علم

وأنه بدل لا نعت، واستدل باختصاصه به ومجيئه غير تابع نحو الرحمن على العرش استوى، ولا يخفى ما فيه وأن استفاضة إضافته نحو رحمن الدنيا تنافيه، وفي شرح الكتاب لابن خروف أن الرحمن صفة غالبية ولم يقع تابعاً إلا الله في بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله، ولذا حكم عليه بغلبة الإسمية وقل استعماله منكر أو مضافاً فوجب كونه بدلاً لا صفة لكون لفظ الله أعرف المعارف انتهى.

وقد نبهنا عليه في السوانح. قوله: (لا يوصف به غيره) لاختصاصه به معرفة ومنكراً حتى صار علماً أو كالعلم وأما قول الشاعر في مسيلمة لعنه الله:

سموت بالمجد يا ابن الأكرمين أبا وأنت غيث الورى لا زلت رحمانا

فقد قالوا: إن إطلاقه عليه غير صحيحي لغة وشرعاً، وهذا من غلوهم في الكفر إذ سمو المخلوق باسم الخالق كما سمو الحجارة آلهة، وفيه أنه إذا كان إطلاقه على الله مجازاً أو بالغلبة فكيف يقال إن استعماله في حقيقته وأصل معناه خطأ لغة، وقد ذهب السبكي رحمه الله إلى أن المخصوص به تعالى هو المعرف بأل دون المنكر والمضاف لو روده لغيره في اللغة، وردّ به على القول بأنه مجاز لا حقيقة له، وأن صحة المجاز إنما تقتضي الوضع للحقيقة لا الاستعمال، نعم هو في لسان الشرع يمتنع إطلاقه على غيره مطلقاً، وإن جاز لغة كالصلاة على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وهو كلام سديد وبه صرح ابن عبد السلام وقال إنه صحيح مطلقاً لغة وإنما منع شرعاً. قوله: (لأن معناه المنعم الحقيقي الخ) قيل الحقيقي هو الذي لا يستند إنعامه إلى غيره فهو الحقيقي باسم المنعم بخلاف العبد فإنه كالواسطة، فالنسبة في قوله الحقيقي إلى الحقيقي بمعنى الحرى للمبالغة كأحمري ودواري، أو هو من حق بمعنى ثبت أي من ثبت فيه صفة الإنعام غير متجاوزة لغيره، كالعبد الذي يستند إنعامه إلى غيره وهو الله فليس ثابتاً متقرراً فيه، والذي دعاه لما ذكر ما سيأتي ولذا لم نجعله منسوباً للحقيقة المقابلة للمجاز مع أنه المعروف المتبادر إذ هو المنعم بلا عوض، ولا غرض وهو الغني المطلق الخالق للنعمة والمنعم عليه فلما أريد به المبالغة إلى النهاية دل على إرادة أعظم أفراده، فقوله البالغ في الرحمة غايتها يحتمل أن يكون تفسيراً لما قبله وأن يكون معنى آخر ودلالته على ذلك بقريته الاختصاص وتبادر الفرد الأكمل من صيغ المبالغة فلا يرد عليه أن معناه اللغوي المبالغ في الرحمة، وأما وصوله إلى الغاية القصوى فليس مقتضى وضع اللغة إلا أن يقال إنه معنى عرفي ولا أنه صفة مشتقة فلا فرق بينها وبين غيرها إلا بالمبالغة، فلا يدل على كونه منعماً حقيقياً مع أن اعتباره ينافي الوصفية، إذ هي تستلزم الدلالة على ذات مبهمة وهذا موجب لتعنيها، وأيضاً أنه يفهم منه أن لفظ المنعم لا يطلق على غيره إلا مجازاً وهو غير ظاهر لاقتضائه أن نسبة سائر الأفعال إلى العباد مجازية ولا يخفى أنه غير وارد إذا فسر الحقيقي بما مر وهو الداعي إلى تفسيره به، وقوله إنه لا يفيد مكابرة مع أنه لما اختص به تعالى، وألحق بالإعلام خرج عن

في الرحمة غايتها، وذلك لا يصدق على غيره لأن من عدها، فهو مستعيص بلفظه وإنعامه يريد به جزيل ثواب أو جميل ثناء أو يزيح أنفة الخسة أو حب المال عن القلب، ثم إنه كالواسطة في ذلك لأن ذات النعم ووجودها، والقدرة على إيصالها، والداعية الباعثة عليه،

نظارته، وألحق بالأسماء واختصاصه به لإرادة أكمل أفراده فلا يلزم اختصاص المنعم أيضاً كما توهمه فتدبر. قوله: (وذلك لا يصدق على غيره) أي ذلك المعنى المذكور وإن كان بحسب الوضع مفهوماً كلياً، فهو منحصر في فرد كالشمس، والصدق ضد الكذب تجوز به أو نقل للدلالة على بعض أفراد معناه كما هو معروف في كلامهم أي لا يطلق عليه وقوله مستعيص بالعين المهملة أي طالب للعوض لا بالفاء، وإن صح هنا بتكلف وهو تعليل لكون المنعم الحقيقي لا يصدق على غيره أو لكون المنعم الحقيقي هو البالغ نهاية ذلك لأن الإنعام والوجود إفادة ما ينبغي لمن ينبغي لا لعوض كما في الإشارات حتى قالوا من جاد لعوض، فهو فقير كما في الهياكل وفيه تأمل. قوله: (يريد) تفسير لكونه مستعيصاً ولما لم يكن المراد به العوض المالي، لأن طالبه تاجر لا واهب بل المنافع المعنوية بينه بما ذكر. وقوله: (جزيل ثواب الخ) من إضافة الصفة للموصوف أي الثواب الجزيل، والثناء الجميل وهو لبيان الواقع إذ الثناء لا يكون إلا جميلاً، والثواب مضاعف كما وعد الكريم به فهو جزيل بالنسبة بما أعطاه أبداً، فلا وجه لما قيل من أن الأظهر أن يقول يريد به ثواباً إذ العموم أنسب، فيعذر بأنه لموازنة ما بعده، ويزيح بزاي معجمة وحاء مهملة مضارع أزاح بمعنى أزال، وفي نسخة مزيح بصيغة اسم الفاعل منه معطوف على مستعيص وهذه أعواض سلبية بخلاف ما قبلها. وقوله: (أنفة الخسة) الأنفة كثرة ما يستتكف من عاره، والخسة بالخاء المعجمة الدناءة أي يقصد بما يعطيه ذلك أو عدم لحوق عار الخسة، وفي نسخة رقة الجنسية وهي الأصح رواية عند الفاضل الليثي، والمراد ألم رقة الجنسية كما وقع كذلك في عبارة الغزالي، ونقله هذا الفاضل في حواشيه يعني أنه يرق قلبه، ويتأثر بما يشاهده من احتياج أبناء جنسه وسوء حالهم فيزيل ذلك الألم عنه بإحسانه، وهذا عوض وفائدة عائدة عليه ولو قيل الرقة هنا بمعنى الضعف، كما في قوله عجبت من قلة ماله، ورقة حاله، كما في الأساس لم يبعد فسقط ما قيل من أنه وقع بهذه العبارة في كتب الكلام في مبحث الحسن والقبح، وليس لها كبير معنى. قوله: (ثم إنه كالواسطة الخ) قيل: إن ما قبله تعليل لعدم صدق البالغ في الرحمة غايتها على غيره، وهذا تعليل لعدم صدق المنعم الحقيقي على غيره، وقيل: إنه بيان لكونه منعماً حقيقياً إذ لولاه لم يكن محسن، ولا إحسان، والأظهر أنه بيان لأنه لا منعم غيره مطلقاً وهو أبلغ مما قبله، ولذا عطف بضم لتفاوت رتبتهما لأنه في الأول أثبت لغيره إنعاماً وهنا نفاه، وقال: كالواسطة دون واسطة لأنها ما يتوقف عليه فعل الفاعل وفعله تعالى لا يتوقف على شيء، وقيل: لأن كل ما له دخل في الإنعام فهو بخلقه تعالى حتى الكسب على رأي الأشعري. قوله: (لأن ذات النعم الخ) أي ذات النعم حاصلة من خلقه لها، ومعنى كون وجودها من خلقه أن ثبوته لها مستند له

والتمكن من الانتفاع بها، والقوى التي يحصل بها الانتفاع إلى غير ذلك من خلقه، لا يقدر عليها أحد غيره أو لأن الرحمن لما دل على جلائل النعم، وأصولها ذكر الرحيم ليتناول ما خرج منها فيكون كاللتممة والرديف له، أو للمحافظة على رؤوس الآي، والأظهر أنه غير

أيضاً، فلا وجه لما قيل من أن نسبة الخلق إلى الوجود غير ظاهرة وأنه بناء على أن الماهيات مجعولة، والداعية هي الخاطر المشوق للفعل حتى كأنه يدعو. قوله: (الباعثة الخ) تفسير له، والقوى جمع قوة، وهي معروفة شاملة للباطنة والظاهرة المبينة في الحكمة. قوله: (أو لأن الرحمن الخ) يعني أن الوجوه السابقة مبنية على أن الأبلغ مشتمل على معنى ما بعده، وهذا ليس كذلك على هذا، لأن الرحمن المنعم بجلائل النعم وأصولها كالإيجاد، والرحيم المنعم بما عداها، فأردف به ليتناول ما بقي منها كاللتميم وذكر الرديف وهو البالغ المتمم وإنما يتعين الترتيب المذكور على الأول، إذ لو عكس عراً عن الفائدة، وعلى هذا ليس كذلك فلذا أردف الرحيم تنبيهاً على شمول عنايته ذرات الوجود لئلا يتوهم أنه لا تطلب منه المحقرات لعظيم جنباه كما أفاده الشريف، وفيه ما مرّ فتدبر. قوله: (أو للمحافظة الخ) أي جمع آية ورؤوسها أواخرها التي تنتهي بها سميت رأساً مجازاً تشبيهاً لها برأس الجبل والنخلة، ونهايتها التي ينتهي إليها الصاعد من أسفلها، ولذا يقال رأس السنة لآخرها وفي الحديث أنه ﷺ بعث على رأس الأربعين أي آخرها كما بين في السير، وقيل: لأنها عليها مباني الآيات كما أن الرأس مبني الإنسان وقيل: عبر عن الآخر بالرأس للتعظيم تأدباً والمحافظة عليها بمجانسة ما قبل الآخر من الروي وحرف اللين وهذا بناء على أن في القرآن سجعاً، وفيه كلام سيأتي في سورة يس، وقيل رؤوس الآي أوائلها والمعنى لتكون رؤوس الآي بعد كلمات متناسبة، ولا يخفي ما فيه من التكلف، ثم إن المحافظة لا تجري في كل سورة بل فيها ما يقتضي خلاف هذا كسورة الرحمن ولهذا قيل: إن هذا في غاية الضعف لابتنائه على أن الفاتحة أول نازل فروعياً فيها ذلك، ثم طرد في غيرها وعلى أنها آية من السورة. قوله: (والأظهر أنه غير مصروف الخ) في التسهيل وشروحه ومنع صفة على فعلان ذي فعلى بإجماع النحاة، كسكران سكرى للصفة، والزيادتين المشابهتين لأنفي التأنيث في عدم قبولها التأنيث، فلو قبلها انصرف كندمان ندمانة، واختلف فيما لزم تذكره كالحيان بمعنى كبير اللحية فمن منعه ألحقه بباب سكران لأنه أكثر ومن صرفه رأى أنه ضعيف وادعى منعه والأصل الصرف انتهى.

وقال ابن الحاجب: الألف والنون إن كانا في اسم، فشرطه العلمية، أو في صفة انتفاء فعلاية، وقيل: وجود فعلي ومن ثمت اختلف في رحمن دون سكران وندمان، وبنو أسد يصرفون جميع فعلان لأنهم يقولون في كل مؤنث له فعلاية انتهى.

وقيل: أحسن ما قيل في تقريره إن شرط كون مؤنثه فعلي إنما اعتبر لتحقق انتفاء فعلاية إذ به تتحقق مضارعتها لأنفي التأنيث والاختصاص العارض كما منع وجود فعلي منع وجود

مصروف وإن حظر اختصاصه بالله تعالى أن يكون له مؤنث على فعلى أو فعلاته إلحاً قاله

فعلانية فإن نظر إلى انتفاء فعلي وجب أن لا يمنع صرفه لأن وجودها شرط للمنع ومناطق له في الحقيقة إلا أنه لخفائه جعل وجود فعلى علامة له، فاعتبار الاختصاص العارض يوجب امتناع الصرف وعدمه، وهو محال فلزم أن يعتبر انتفاؤهما لسببه وأن يرجع إلى أصل هذه الكلمة قبل الاختصاص، ويتعرف حالها قبله، وذلك بالقياس على نظائرها من باب فعلي بالفتح، وإذا كانت كلها، وأكثرها ممنوعة من الصرف لتحقق وجود فعلي فيها علم أن هذه الكلمة أيضاً مما لولا المانع تحقق فيها وجود فعلي فيمتنع صرفها مثلها، وأورد عليه أنه لا يصح حينئذ ما ذكر من أنه اختلف في الرحمن، فمن اشترط وجود فعلي صرفه على الإطلاق ويمنعه من الصرف من اشترط انتفاء فعلانية قال الرضى: إذا كان المقصود من وجود فعلي انتفاء فعلانية، وقد حصل هذا المقصود في الرحمن يجب أن يكون غير منصرف ولشراح الكشاف هنا مناقضات وكلام لا تحتمل العربية دقته، وإنما عدلوا إلى الاستدلال لأنه لم يسمع إلا مضافاً أو معرفاً بأل أو منادى، وقد شد قوله:

وأنت غيث الورى لا زلت رحمانا

مع أنه لا يصلح شاهداً للصرف ولا لعدمه لاحتمال أن يكون ممنوعاً وألفه للإطلاق ومصروفاً، وألفه بدل من تنوين المنصوب كقوله:

تبارك رحماناً رحيماً وموتلاً

ولا يرد هنا ما قيل من أن ما مرّ يستلزم كون الحمل على النظائر من علل الصرف، ولا ما قيل من أنا لا نسلم أن الأصل في فعلان منع الصرف سلمناه لكن كون الأصل في الاسم الصرف مطلقاً وإن لم يترجح عليه يعارضه فتدبره، وفي الكتاب وشروحه هنا كلام مخالف لما قالوه ذكرناه في حواشي الرضى. قوله: (إن حظر اختصاصه الخ) حظر بالحاء المهملة، والطاء المعجمة بمعنى منع، وهذا إشارة إلى أنه إن لم يحظر كلاهما بل الثاني فقط كان عدم الانصراف أولى، أو إلى أنه إن لم يحظر الاختصاص العارض إياهما بل كان انتفاء فعلانية مع قطع النظر عنه، وكان فعلي موجود أو منتفياً لهذا العارض كان عدم الانصراف أو أظهرته أولى، وعلى كلا التقديرين فالأولى بالاستلزام للجزء أخص من نقيض الشرط ولا يخفى أنه بعيد عن مواطن استعمال إن الوصلية أما على الأول فلأن نقيض الشرط يتناول حظر وجود فعلي دون فعلانية وعدم حظر شيء منهما ولا استلزام لهما للجزء، وأما على الثاني فلأن نقيض الشرط يتناول انتفاء فعلي للاختصاص أو مع قطع النظر عنه ووجودها، وليس شيء منهما أولى بالالتزام للجزء هكذا قاله وارتضاه بعض المدققين يعني أن الوصلية موجبها ثبوت الحكم بالطريق الأولى عند نقيض شرطها والحكم هنا أظهرية منع صرف رحمن والشرط منع اختصاص وجود مؤنث له مطلقاً كما تفيده كلمة أو بعد المنع الذي هو نفي معنى والنقض عدم

بما هو الغالب في بابه، وتخصيص التسمية بهذه الأسماء الثلاثة ليعلم العارف أن المستحق

ذلك المنع وهو يتحقق بوجهين:

أحدهما: أن لا يكون فيه اختصاص، فلا منع وحينئذ، أما أن ينتفي فعلي فقط، فيجب الصرف أو فعلاته، فيجب منع الصرف، وعلى التقديرين لا تتحقق الأظهرية فضلاً عن أولويتها وأما أن ينتفيا فثبوت الحكم عنده مثل ثبوته عند الشرط بل دونه إذ عند الشرط دليل انتفاء فعلاته، وهو الاختصاص موجود.

وثانيهما أن يكون فيه الإختصاص، ولا يمنع وجود شيء من المؤنثين فتجىء الترديدات الثلاثة أو يمنع فعلاته فقط، وحينئذاً أما أن توجد فعلي فيجب منع الصرف أو لا توجد، فالحكم فيه كما في صورة الشرط أو يمنع فعلي فقط، فأما أن توجد فعلاته، فيجب الصرف أو لا فكما في صورة الشرط، فالأولية لا تتحقق في شيء من صور النقيض كما قرره بعض الفضلاء، وهذا كله تطويل بلا طائل أوردناه لثلا يتوهم من يراه غفلتنا عنه وهو مندفع بأدنى تأمل فإن قوله وإن حظر اختصاصه الخ كناية المقصود منها إنه لم يتحقق شرط المنع على المذهبين ولا شك أن نقيضه أن ذلك محقق، والأظهرية عليه ثابتة بالطريق الأولى فإن قلت: لو سلم ما ذكرت لم يسلم أن منع الصرف حينئذ للإلحاق بالأغلب بل هو واجب لوجود شرطه قلت: لا يلزم النظر لذلك، بل يكفي النظر لنفس الشرط على أنا نلتزمه، ونقول إذا وجد الشرط الأغلب منع صرفه أيضاً لأنه قد يصرف نادراً مع وجود شرط آخر لضرورة أو تناسب أو لأمر آخر على خلاف القياس في بابه. قوله: (على فعلي) بغير تنوين وفعلاته يجوز صرفه، وعدمه على ما بين في محله. قوله: (بما هو الغالب في بابه) يعني بباب فعلاته الذي مؤنثة، فعلي بفتح العين، فإن الغالب فيه أنه غير منصرف، ومؤنثه على فعلي إلا ما شد كخشيان، فإنه منصرف ومؤنثه خشيانة كما ذكره المرزوقي، ولذا قيده المنصف بالغالب وخالف قول الزمخشري إلحاقاً بإخوانه من غير ذكر للغالب فيه، وإن قيل إن الذي في الصحاح أن خشيان مؤنثه خشي على القياس، وهو الذي ارتضاه العلامة، ثم إنه قيل إن العمل بالغالب وإن كان الأصل يعارضه إذ الأصل في الأسماء مطلقاً الصرف مخالف لما عليه الفقهاء من ترجيح الأصل، على الغالب إلا أن رجحان الغالب أظهر لأن الغالب يقتضي إلحاقه بنوعه، وهو أولى من إلحاقه بما هو الأصل في جنسه، وهو مطلق الاسم، وليس ما نقل عن الفقهاء صحيحاً بل المصرح به خلافه كما في أصول الشافعية الذين منهم المصنف، وقد قال السبكي رحمه الله في قواعده إنما يرجح الأصل جزماً إذا عارضه احتمال مجرد، وإلا فقد يرجح غيره كما فصله. قوله: (وتخصيص التسمية بهذه الأسماء الثلاثة) وهي الله والرحمن والرحيم والمراد بالتسمية البسمة لأنها تطلق عليها أو المعنى المصدرية، وهو إطلاق الاسم وأل عهدية، وخص العارف بالذكر لأنه الذي يتأتى منه ما بعده، ومعرفته بما ذكر من تعلق الإستعانة بالوصف المشعر

لأن يستعاب به في مجامع الأمور هو المعبود الحقيقي الذي هو مولى النعم كلها عاجلها وأجلها، جليلها وحقيرها، فيتوجه بشرائره إلى جناب القدس، ويتمسك بحبل التوفيق، ويشغل سره بذكره، والاستمداد به عن غيره.

بالعالية، ومجامع الأمور المهمة المعزوم عليها أو جميعها. قوله: (المعبود الحقيقي) إشارة إلى الجلالة الكريمة، ومولى لنعم بضم الميم بزنة اسم الفاعل وما بعده مشير لما مرّ، وجليل النعم وحقيرها، ألف ونشر للاسمين، أو كناية عن الكل على نهج قوله ولا صغيرة ولا كبيرة. قوله: (فيتوجه بشرائره) جمع شرشرة بالفتح وتستعمل بمعنى النفس والجسد فيقال ألقى عليه شرائره أي نفسه حرصاً ومحبة قال ذو الرمة:

وكائن ترى من شدّة ومحبة
ومن عته تلقي عليها الشرائر

وتكون بمعنى الانتقال والثبات وهذب الإزار وقطعه، وتحقيقه أنه في الأصل أطراف الأجنحة والذنب، وفي كتاب النبات أنّ شرشرة الطائر تعريشه قال ابن هرمة:

فعوين يستعجلننه ولقينه
يضرينه بشرائر الأذنان

فكنى به عن الجملة كما يقال أخذه بأطرافه، ويمثل به لمن يتوجه بكليته فيقال: ألقى عليه شرائره كما قال الأصمعي كأنه لتهالكه طرح عليه نفسه بكليته، وهو الذي عناه المصنف رحمه الله إذ مراده التوجه ظاهر أو باطناً ولذا خصه بالعارف.

وفي الكشف أنّ من مذهب صاحب الكشاف أن يجعل تكرار الشيء للمبالغة كما في زلزل ودمدم، وكأنه لنقل الشر في الأصل، ثم استعمل في الإلقاء بالكلية مطلقاً شراً كان أو غيره واعترض عليه صاحب القاموس رحمه الله في شرح ديباجة الكشاف بأنه غير جيد لأنّ مادة شر شر ليست موضوعة لضدّ الخير وإنما هي موضوعة للتفرّق والانتشار وسميت الأثقال شرائر لتفرّقها انتهى. وفيه نظر. قوله: (إلى جناب القدس) أي إلى الله المنزه المقدّس جنبه عز وعلا وحبل التوفيق كلجين الماء أو مكنية أو تخيلية أو الكلام بجملته تمثيل، كأنه لتوجهه إلى عالي جنبه وتقربه منه كمن يترقى بحبل إلى العلو، والسرّ في الأصل الخفي وما يكتم وكنى به هنا عن الباطن، وقيل: هي حالة للمعارف تكون سبباً للفيض، وفي كتاب البدائع لابن القيم نقلاً عن ابن عقيل: أنّ من قال بين الله وفلان سرّ فقد كفر وكذب وقولهم أسألك بالسرّ الذي بينك وبين أنبيائك وأوليائك حماقة، وأي سرّ بين الله وعبده وردّه ابن الجوزي رحمه الله بأنهم يعنون به العبادة المستورة عن الخلق ونحوها انتهى. والذي يظهر لي من السرّ أنه أسماء الله وصفاته ونحوها مما وقف الله عليها بعض خلص عباده وأعلمهم أنه متى سئل بها أجاب كما ورد في الآثار الصحيحة أسألك بكل اسم هو لك استأثرت به أو علمته أحداً من خلقك، وقد اشتهر أن اسمه الأعظم الذي يجاب به الدعاء لا يعلمه كل أحد وعن متعلقه بيشغل أو بحال مقدرة أي معرضاً عن غيره، وقيل عن هنا بدلية قيد للاستمداد وهو تعسف. وقوله: (فيتوجه الخ) إشارة

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ الحد هو الثناء على الجميل الاختياري من نعمة أو غيرها والمدح

إلى ما سيأتي في الفاتحة في الإلتفات فتدبر. قوله: (الحمد هو الثناء الخ) اختلف أهل اللغة في الثناء فقال ابن القطاع: إنه يستعمل في الخير والشرّ، والأصح كما قاله ابن السيد أنه لا يستعمل إلا في الخير وإنّ العام هو الثناء بتقديم النون على المثناة، وما ورد على خلافه على ضرب من التأويل والتجوّز كالمشاكله والتهكم، فهو ذكرى الجميل، وهل يشترط فيه اللسان أم لا فقبل لا، وحقيقة الحمد إظهار الصفات الكمالية سواء كان ذلك باللسان أم لا، ومن ذكر اللسان لم يرد العضو المخصوص، وإلا لم يكن الله حامداً لنفسه ولا لغيره حقيقة، وهو ظاهر البطلان بل قوّة التكلم وليس حقيقة التكلم إلا الإفاضة والإعلام مع شعور الفيض، وإرادته ويؤيده حديث «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»^(١) وإن حمل على المشاكلة أو التجوّز فالمعنى عظمت نفسك أو ذكرت نفسك بكلامك القديم بناء على مذهب الشهرستاني، أو التخصيص باللسان بالنسبة لحمد العباد، وقيل عليه إنّ قوله وإلا لم يكن حامداً الخ لا يخلو عن شيء لأنه إن أراد أنه لا يكون كذلك على هذا القول حقيقة فمسلم، لكن قوله ظاهر البطلان في حيز المنع بل هو باطل لأنّ صريح إطلاقهم يدلّ على خلافه كقول الزمخشري والحمد هو الثناء باللسان وحده، وقال في الحواشي الشريفة: ادعى اختصاصه باللسان لكونه أشبع وأدلّ، فظهر أنّ المراد العضو المخصوص ولو سلم أنه ليس بمراد فليس بمعنى قوة التكلم المذكورة أي لعدم لزوم الإفاضة في حمده لنفسه، وإن أراد أنه لا يكون حامداً إلا حقيقة ولا مجازاً فغير مسلم لجواز إطلاق عليه مجازاً كالرحمة، ففي عدم الاحتياج إلى قيد اللسان مناقشة ظاهرة كما أشار إليه الخطابي، وزاد بعضهم فيه على جهة التعظيم ليخرج الهزؤ والسخرية، وقيل لا حاجة إليه أصلاً أما على تعريف الحمد الأول، فلاستغنائه عنه بلفظ الثناء إذ المتبادر منه ما طابق فيه اللسان الجنان، وأما على الثاني فلأن إظهار الصفات الكمالية معتبر فيه قيد الحيثية كما في سائر التعاريف فيخرج ما ذكر، وما قيل أن لفظ الثناء لا يباها لأنهم فسروه بمطلق الذكر بالخير ليس بشيء على أنه قيل إنّ الوصف على طريقة الاستهزاء ليس وصفاً بالجميل حقيقة إذ المستهزىء يريد ضده على نهج الاستعارة التهكمية وقد يوصف بالجميل ظاهراً بلا قصد للتعظيم ولا للاستهزاء بل حكاية لما يزعمه الموصوف تعريفاً له، وقد قيل أنّ قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [سورة الدخان، الآية: ٤٩] يحتملها وهو أيضاً خارج فتدبر. قوله: (على الجميل الاختياري الخ) الجميل صفة مشبهة من جمل الرجل بالضم والكسر جمالاً فهو جميل وامرأة جميلة وقال سيبويه رحمه الله: الجمال دقة الحسن والأصل جمالة بالهاء كصباحة فخفف لكثرة الاستعمال، وتجميل تجملاً بمعنى تزين وتحسن فالجميل بمعنى الحسن، فتوصف به الذوات والأفعال كما عليه أهل اللغة قاطبة، فما قيل أنّ الجميل هنا صفة للفعل، ولذا ترك في الكشاف قيد الاختياري يرد عليه أنّ معناه اللغوي أعم،

(١) أخرجه مسلم ٤٨٦ وأبو داود ٨٧٩ والترمذي ٣٤٩١ والنسائي ٢٢٢/٢ من حديث عائشة بأتم منه.

ولذا قال بعض الفضلاء في حواشيه لا دليل على أنه صفة الفعل إلا أن يقال إنه أخذه من الأمثلة، وفيه بحث. وقال قدس سره: إذا خص الحمد بالأفعال الإختيارية لزم أن لا يحمد الله سبحانه على صفاته الذاتية كالعلم والقدرة سواء جعلت عين ذاته، أو زائدة عليها بل على انعاماته الصادرة عنه باختباره، اللهم إلا أن تجعل تلك الصفات لكون ذاته كافية فيها بمنزلة أفعال إختيارية، وقيل إن الإختياري كما يجيء بمعنى ما صدر بالإختيار يجيء بمعنى ما صدر من المختار، وهو المراد هنا على ما فيه، وقيل إنها صادرة بالاختيار بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لا بمعنى صحة الفعل والترك فيشمل ما صدر بالاختيار وبالإيجاب فالاختيار بالمعنى الأعم، وهو الأول والثاني أخص أو هو بالمعنى الأخص، ولا نسلم كون الصفات الذاتية غير صادرة بالاختيار لجواز أن يكون سبق الاختيار عليها ذاتياً كسبق الوجود على الوجوب لا زمانياً حتى يلزم حدوثها، وقيل إنه بالنظر إلى حمد البشر فالمراد ما جنسه إختياري كما قيل في قيد اللسان في الثناء، وإن لم يشترط فيه الإختيارية فالأمر ظاهر ولا يخفى عليك ما يتوجه على ما ذكر، أما أولها فإنه مع كونه خلاف الظاهر إنما يحسن إذا كان المعتاد في الأفعال الإختيارية كون فاعلها مستقلاً في إيجادها من غير احتياج إلى شيء آخر من آلة وغيرها ليظهر استقامة تشبيه الصفات الذاتية بها، وتنزيلها منزلتها لذلك وليس كذلك، فإن كل فعل إختياري يحتاج إلى علم فاعله وقدرته، وأكثرها محتاج إلى آلات وأسباب آخر كما ذكره بعض الفضلاء، وإنه على تسليم استعمال الإختياري بالمعنى الثاني لا نسلم اتصاف الصفات الذاتية بالصدور إلا بتكلف يأباه لفظه، وأما كونها صادرة بالاختيار بالمعنى الأخص على ما قرّر في الكلام من أن الفلاسفة ادّعوا إيجاد العالم بطريق الإيجاب فلزمهم أن لا يكون لموجده إرادة واختيار، وقيل بأنهم يقولون بأنه فاعل مختار بمعنى إن شاء فعل الخ. وصدق الشرطية لا يقتضي وجود مقدّمها ولا عدمه، فقدّم الشرطية الأولى بالنسبة إلى وجود العالم دائم الوقوع ومقدّم الثانية دائم اللا وقوع، ولهذا أطلق عليه الصانع وهو من له الإرادة بالإتفاق وهذا وإن ارتضوه ففي نهاية الطوسي إنه كلام لا تحقيق له لأنّ الواقع بالإرادة والاختيار ما يصح وجوده بالنظر إلى ذات الفاعل، فإن أريد بالدوام واللا دوام المذكورين أنه مع صحة وقوع نقيضهما فهو مخالف لما صرحوا به من أنه موجب بالذات للعالم بحيث لا يصح عدم وقوعه منه، وإن أريد دوامهما مع امتناع نقيضهما فليس هناك حقيقة الإرادة، والاختيار بل مجرد اللفظ، ومتعلق الإرادة لا محيص عن حدوثه، والعالم عندهم قديم، فما هذا إلا تمويه وتلبيس انتهى. وأيضاً ما ذكر من تفسير الإختيار بمختار المتكلمين لا الفلاسفة، مع أنه قد قيل عليه هنا أنه لا يجري في صفة المشيئة، وما يسبق عليها من الحياة والعلم والقدرة، ولذا قال في رسالة الحمد: إنه تكلف لا يتأتى في صفة القدرة، لأنّ صدورها ليس بالاختيار والألزم تقدّم الشيء على نفسه، فما ذكر ليس بحاسم للسؤال، ولا قاطع لمادة الإشكال ولك أن تدفع ما ذكر باختيار الشق الأول، فتقول الصادر عن الموجب بالذات ليس واجباً بالذات بل باعتبار صدورّه عن الواجب

بالذات، وهو في حد ذاته ممكن، وقوله: إنه قديم ليس المراد به القدم الذاتي، فنقول بصحة وقوع نقيضهما وإن لم يقع لأن صحة الوقوع أعم من الوقوع، فإن قلت هذا ظاهر في العالم فما حال الصفات الذاتية، قلت: هي وإن لم تكن مخلوقة لأن الخلق الإيجاد بعد العدم، فهي ممكنة في حد ذاتها عند بعض المحققين لأنها مستندة للذات ومحتاجة لها، وكل محتاج لغيره ممكن، فليست واجبة بالذات، وإن كانت قديمة حتى يلزم تعدد الواجب، وإن قيل بعدم امتناعه إذ الممتنع تعدد ذوات واجبة، وفي التفسير الكبير الذات كالمبدأ للصفات، وهو صريح فيما ذكر، ثم إنه قيل على قول الشريف يلزم أن لا يحمد الله الخ أنه إن أراد أنه يلزم أن لا يحمد مطلقاً عليها حقيقة أو مجازاً، فالشرطية بينة البطلان إذ التخصيص بالأفعال الاختيارية إنما هو في المعنى الحقيقي، وإن أراد أنه يلزم أن لا يحمد حقيقة، فليس لقوله اللهم الخ وجه لأنه يقتضي أن هذا الجعل مما يصح الحمد الحقيقي، وليس بصحيح، إذ عليه يكون الحمد مجازياً لأن الحقيقي ما يكون على الاختيار حقيقة، وهو غير وارد لأن مراده قدس سره أنه يحمد عليها، وهي غير داخلة في التعريف، فليس بجامع فأدخلها فيه بهذا التأويل، فالتجوز في التعريف لا المعرف، ولما كان المجاز في التعاريف فيه ما فيه أشار إلى ضعفه بقوله اللهم، وقد خطأ الرازي في هذا بعض علماء المغرب وأشبعنا الكلام فيه في شرح الشفاء.

واعلم أن ما عرّفه المصنف هو الحمد اللغوي، مورده خاص ومتعلقه عام، والشكر اللغوي ما ينبيء عن تعظيم المنعم على الشاكر فعلاً أو قولاً أو غير ذلك ومورده عام ومتعلقه خاص، والحمد عرفاً فعل ما يشعر بتعظيم المنعم من حيث أنه منعم على الحامد أو غيره، والشكر عرفاً صرف العبد لجميع ما أنعم الله عليه به لما خلق لأجله والنسبة بينها معروفة، والمراد بالعرف هنا عرف اللغة المستعمل، والحق الحقيقي بالاتباع أن الحمد اللغوي لا يكون إلا بالأفعال الاختيارية قال تعالى: ﴿ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا﴾ [سورة آل عمران، الآية: ١٨٨] فالحمد بالصفات الذاتية حمد عرفي لدلالته على تعظيمه. قوله: (من نعمة أو غيرها) قيل في هذا وفي قوله على علمه إشارة إلى أنه ليس المراد بالجميل الفعل بالمعنى المصدرية اللهم إلا أن يقال المراد بالنعمة الإنعام بها والعلم بمعناه المصدرية انتهى. قيل: وفي قوله اللهم إشارة إلى بعد هذا المراد كيف والمنظور إليه في مقام حمد العالم والكريم ما لهما من الكمال الذي تميزا به، وهو الملكة لا المعنى المصدرية وإن كان له تعلق بذلك الكمال وهو ممنوع ثم إنه استشكل التقييد بالاختيار بقوله تعالى: ﴿عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً﴾ [سورة الإسراء، الآية: ٧٩] وأجيب بأنه حال من قوله يبعثك أو نعت لمقاماً، والمعنى محموداً فيه إليه بشفاعته أو الله لتفضله عليه بالإذن في الشفاعة على الحذف والإيصال، أو هو مما يدعى فيه قيد الاختيار، وسيأتي ما فيه، وقيل: المراد بالنعمة الإنعام مجازاً أو حقيقة لورودها بمعناه أيضاً أو المراد إنعام نعمه بتقدير مضاف.

واعلم أن الفاضل ابن المعز قال في بعض تعليقاته إن الاختيار في اللغة كما في المحكم

هو الشناء على الجميل مطلقاً تقول حمدت زيداً على علمه وكرمه ولا تقول حمدته على حسنه بل مدحته وقيل هما أخوان والشكر مقابلة النعمة قولاً وعملاً واعتقاداً قال :

وغيره بمعنى الانتقاء والاصطفاء يقال خارته واختاره وتخيرته فهو مختار والاسم منه الخيرة إذا ارتضاه لكونه خيراً عنده، وأما كونه بمعنى الإرادة كما هنا فلم يرد في اللغة، وإنما هو من اصطلاح المتكلمين، والمعنى اللغوي أخص منه ومن لم يتفطن لهذا فسر به قوله تعالى : ﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار﴾ [سورة القصص، الآية : ٦٨] وسيأتي تحقيقه في سورة القصص . قوله : (والممدح الخ) يعني أن الحمد يختص بالشناء على الفعل الاختياري لذوي العلم، والممدح يكون في الاختياري وغيره وفي ذوي العلم وغيرهم كما يقال مدحت اللؤلؤة على صفاتها، وفي بدائع ابن القيم الفرق بينهما بأن الحمد يتضمن العلم بما يشي به على الكمال بخلاف المدح فهو أعم منه، ولذا لم يرد في الكتاب والسنة حمد الله فلاناً كما جاء مدحه وأثنى عليه، فهو لا يحمد إلا نفسه، ورد بأنه غير مسلم، وقد ورد ما أنكره كما في الأثر أنه ﷺ سُمي محمداً لأن الله وملائكته حمدوه، فالصحيح أن الأخبار عن محاسن الغير إن أفرد بالمحبة والإجلال فحمد، وإلا فمدح، ولذا كان الحمد خيراً يتضمن إنشاء، والمدح خير محض وتسمح من فسر بالرضا والمحبة وإن لم يمنع حمد الله لعباده، فإن ذلك بحسب ما يضاف له فهو من الله إكراماً وإلقاء لإجلاله في قلوب خلقه انتهى . وكون العلم اختيارياً لحصوله باستعمال الحواس ونحوها وكذا الكرم إن كان بمعنى الإعطاء، وكذا إن كان بمعنى السخاء بناء على أن الملكات كسبية فإن كان بمعنى الشرف كما ورد إطلاقه عليه فلا يلزم كونه اختيارياً إلا بتكلف، ولذا حمل هنا على الأولين، وما قيل من أن المراد بالاختياري هنا ما للاختيار مدخل في تحقيقه في بعض المواد وما من شأنه ذلك، ويؤيده ما ذكره المصنف رحمه الله فإن العلم كيفية انفعالية فائضة بفضل الله وليست من الأفعال الاختيارية لنفس، وكذا الكرم فإنه غريزة مجبول عليها لا يناسب العقاب لعوده على الفرق بما ينافيه فتدبر . قوله : (ولا تقول حمدته على حسنه بل مدحته) فلا يلزم أن يكون المدح اختيارياً ولم يتعرض لوقوعه في الاختياري لأنه ليس محلاً للنزاع قيل : ثبوت مدعاه من عدم الترادف متوقف على صدور ما ذكر عن البلغاء الموثوق بهم، وهو غير ظاهر مع أن الترادف لا يقتضي استعمال كل منهما حيث يستعمل الآخر وليس بلازم كما صرحوا به، ولا يخفى أنه نافٍ لا مثبت حتى يطالب بالاستعمال، وعدم وقوع أحد المترادفين موقع الآخر من غير مانع ما غير ظاهر، ولا يرد عليه الحمد الذاتي لله لأنه بمعنى استحقاقه له بجميع صفاته من غير تعيين، ولما كانت ذاته كافية في اتصافه بها جعل ذاتياً كما ذكره الشريف وسيأتي تحقيقه إن شاء الله . قوله : (وقيل هما أخوان) هذا رد على الرمخشري : بناء على فهمه منه، وقد قال السعد في شرحه إن الشائع في كتب العلامة أنه يريد بكون اللفظين أخوين أن يكون بينهما اشتقاق كبير بأن يشتركا في الحروف الأصول من غير ترتيب أو أكبر، بأن يشتركا في أكثر الحروف مع اتحاد في المعنى، أو تناسب كما مر، وقال الشريف : المراد

أنهما مترادفان، والترادف بعدم اعتبار قيد الاختيار فيهما أو باعتباره فيهما، وهذا هو المراد وإن ذهب بعضهم إلى الأول ويدلّ على ذلك أنه قال في الفائق الحمد هو المدح والوصف بالجميل، وأنه جعل ههنا نقيض المدح أعني الذمّ نقيضاً للحمد، فإن قيل نقيض المدح هو الهجو دون الذمّ قلنا المدح يطلق على الثناء الخاص، وهو الوصف بالجميل ويقابله الذمّ، وقد يخص بعدّ المآثر ويقابله الهجو أي عدّ المثالب وكلامنا في المعنى الأول ثم أيده بأن ما ذكره أوجب حمل الأخوة على الترادف وبأنه قال في الكشف في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانُ﴾ [سورة الحجرات، الآية: ٧] إنّ المدح لا يكون بفعل الغير، وتأوّل التمدح بإجمال وصباحة الوجه، فالمدح أيضاً مخصوص بالاختياري عنده وتركه اعتماداً على الأمثلة، والجميل الفعل وهو ما يكون بالاختيار، وقد نوقش بأنّ الأدباء يجوزون التعريف بالأعمّ، والنقيض في كلامه بمعناه اللغويّ، ويجوز أن يكون شيء واحد نقيضاً لشيئين بينهما عموم وخصوص بهذا المعنى، وهذا مراد القاضي رحمه الله بقوله الذمّ نقيض المدح مع أنه أخص من المدح عنده فكون الذمّ نقيضاً لهما لا يدلّ على إتحداهما إلا أنها مع سوق كلام الكشف قرينة ظنية على الترادف كافية في المطلوب، وقيل على هذا إنّ الواجب أن يحافظ في كل مبحث على ما هو وظيفته فلا يطالب في الظنيات باليقين، ولا يكتفى في اليقينيّات بالظنّ، ومثل هذا المقام من الظنيات، والظاهر الغالب من التعريف بيان أصل المفهوم والتعريف بالأعمّ، وإن كان جائزاً لكنه نادر بالنسبة لغيره، فالمطلق لا ينصرف إلا لبيان تمام المفهوم والنقيض وإن كان بالمعنى اللغويّ بمعنى المقابل الذي لا يجتمع مع الشيء فالظاهر عدم كون شيء مقابلاً للأمرين ولولا هذا لأمكن أن يكون مراد الزمخشريّ بالأخوين المتشابهين فإن الأخوة شاعت في المشابهة كما في الفائق أيضاً، وما ذكر من مقابلة المدح بالذمّ لا يعارضه قول أبي تمام:

كريم متى أمدحه وأمدحه والورى معي ومتى ما لمته لمته وحدي
فإنه مدخول وعدل عن مقابلته به إشارة إلى أنه لا يمكن ذمه، فإن قلت كيف ينكر المدح على غير الاختياري، وقد قال البحري في مدح شفيع، وهو ممن يستشهد بكلامه في المعاني:
حاز شكري وللرياح اللواتي تحلب الغيث مثل مدح الغيوم
وقال آخر:

أرح المسك مدحة الغزلان

ومثله أكثر من أن يحصى، فكيف يسمع ما قيل من أنّ مثال اللؤلؤة مصنوع.

(قلت) وروده في كلام الموثوق به لا يمكن انكاره، فمن أنكره يقول إنه وأمثاله من قبيل التمثيل والتنزيل، نعم هو مخالف لما قاله علماء البلاغة، فقد قال الأمدّي في الموازنة وناهيك به ما نصه: جمال الوجه وحسنه مما يتمدّح به لأنه يتيمن به، ويدل على الخصال الممدوحة، والدمامة يذمّ بها لعكس ذلك، وقد غلط فيه من ظنّ أنه لا ينبغي أن يذكر في مدح العظماء

انتهى . مع أنه يقتضي أنه لم ينكر مطلقاً وإنما أنكر مدح عظماء الرجال به دون النساء ونحوهن فتفطن له، وإنما مرّض المصنف رحمه الله قول الزمخشري إنهما أخوان لجزمه بأنه أراد الترادف كما ذهب إليه السيد السند . قوله : (والشكر الخ) الواقع في النسخ عطف العمل وقربه بالواو، وهو المروي عن المصنف رحمه الله في الحواشي، وقيل إنه وقع في بعضها أو بدل الواو، وهما بمعنى لأن الواو بمعنى أو هنا كما يدل عليه قوله بعده أعم إذ المعنى أن الشكر كل ما أنبأ عن تعظيمه سواء كان ثناء باللسان وخضوعاً بالأركان أو محبة واعتقاداً بالجنان وقولاً منصوب بنزع الخافض أي بالقول، وما قيل من أنه كان الظاهر أن يقول المصنف مقابلة القول، والعمل والاعتقاد بالنعمة إذ يقال قابلت كتابي بكتابه لا وجه له، وما مثل به ليس من كلام العرب الموثوق بهم بل من استعمال المولدين والمفاعلة تنسب لكل من الطرفين على حد سواء، ولو سلم ما ذكره فلك أن تقول إضافته للنعمة لأدنى ملاسة .

وقولا مفعوله وأصله مقابلة القول بالنعمة ويجوز أن يكون تمييزاً أو خبر كان مقدره، والتقدير سواء كانت قولاً الخ ثم إنه قال: المراد بالقول، وأخويه الحاصل بالمصدر فيوافق ما قيل إنه فعل ينبىء عن تعظيم المنعم سواء كان عملاً أو لا، فإن المراد بالقول والعمل فيه المعنى المصدرى وأما الاعتقاد فجعله شكراً على التسامح والمراد تحصيله ويصدق على المعنى المصدرى أنه مقابلة النعمة بالمعنى الحاصل بالمصدر، والواو بمعنى أو لما مرّ ولأنه لا يقال لأجزاء الشيء شعبه بل لأقسامه ومعنى مقابلة النعمة الخ أنه يثنى على المنعم بلسانه ويدأب في الطاعة له ويعتقد أنه وليّ النعمة، وقيل لا يكفي الاعتقاد بل لا بدّ من انبعاث محبته وتعظيمه له في القلب انتهى . وقيل عليه أنّ صيغة المصدر تطلق حقيقة على كون الذات بحيث صدر عنها الحدث، وبهذا الاعتبار يسمى المبنى للفاعل، وعلى كونها بحيث وقع عليها، وبهذا الاعتبار يسمى المبنى للمفعول، وعلى نفس ذلك الحدث الصادر عنها، وبهذا الاعتبار يسمى الحاصل بالمصدر، وهو المفعول المطلق كما في الرضى . وحاصل كلامه أنه حمل هذا التعريف على التعريف المشهور بحمل القول والعمل في كلام المصنف رحمه الله على الحاصل بالمصدر، وفي المشهور على المصدر المبنى للفاعل، وأدعى كون المقابلة بالفعل والقول صادقة على المعنى المصدرى، ويرد عليه أنّ تفسير الفعل المبنى عن تعظيم المنعم بالكون الذي هو من الاعتبار العقلية، والعدول عن الحاصل بالمصدر الذي هو أمر موجود في الخارج مشاهد واضح الدلالة على التعظيم غير مرضي، فما معنى قوله ويصدق الخ . وحمل المقابلة بالفعل والقول على أضدادها خروج عن الجادة من غير ضرورة، ولا فائدة، والمعتبر في الشكر اللغوي وصول النعمة إلى الشاكر، ولذا قالوا: إنه عين الحمد العرفي لو اعتبر فيه أيضاً وصول النعمة للحامد، وأخص منه إن لم يعتبر، ويشترط فيه موافقة القول والعمل للاعتقاد، والشكر الجنائي كما قال قدس سره: إنه اعتقاد اتصاف المنعم بصفات الكمال، وهو من حيث إظهاره

أفادتكم النعماء مني ثلاثة يدي ولساني والضمير المحجبا

أو إظهار ما يدل عليه تعظيم للمنعّم مستلزم لمحَبته ظاهراً فلا يرد عليه ما قيل من أنّ الظاهر أن يقال: إنه محبة المنعّم لإنعامه إذ العِدوّ قد يعتقد اتصاف عدوّه بالكمال، ولا يعدّ بمجرّد ذلك شاكراً.

(أقول) ما ذكره القائل منبني على ما أسسه في مقالته المعقودة لبيان المصدر، والحاصل بالمصدر، وهو كلام مموّه بينا ما له، وما عليه ثمة، والذي عناه الفاضل الليثي أنّ مدلول المصدر الفعل، والتأثير نفسه، ويطلق حقيقة على أثره، وهو الحاصل بالمصدر، فإنهما كشيء واحد تعدّد بتعدّد محله فباعتبار تعلقه بالفاعل تأثير، وبالمفعول تآثر وأثر، ونظيره ما قيل إنّ التعليم والتعلم واحد، وبهذا عرفت سقوط ما أورد عليه برمته نعم في كلامه نظر آخر، لأنّ قوله إنه لا يقال لأجزاء الشيء شعبه غير مسلم، وما ذكره من التسامح منشؤه، كما قيل ذكر الفعل في تعريفه، وقد قيل إنهم أرادوا به الأمر الحادث لا التأثير، فيشمل الاعتقاد وفيه تأمل. قوله: (أفادتكم النعماء الخ) هذا البيت لم يذكر أصحاب الشواهد قائله ولا ما قبله وما بعده، وفي بعض الحواشي أنه لأعرابي أتى علياً رضي الله عنه سائلاً، فأعطاه درهماً فلما استقله ولم يكن عند غير درج له ناوله إياها فامتدحه بشعر هذا من جملته، ولست على ثقة منه، وأفاد من الفائدة، وهي الزيادة تحصل للإنسان، ومعناه أعطى يقال أفدته ما لا إذا أعطيته، وأفدت منه ما لا أخذت، وكرهوا أن يقال أفاد الرجل ما لا إفادة إذا استفاده، وبعض العرب تقوله كما في المصباح، والنعماء بفتح النون والمدّ بمعنى النعمة فاعل أفاد وثلاثة مفعوله وبدى وما عطف عليه بدل منه، ومني متعلق بأفاد أو حال من ثلاثة متقدمة عليها لكونها نكرة واليد واللسان معروفتان ويتجوّر بهما عن معان مشهورة أيضاً، وضمير الإنسان قلبه وباطنه ونيته المضمرة في قلبه، ويجمع على ضمائر على التشبيه بسريرة وسرائر، وحقه أن لا يجمع عليها والمحجب بمعنى الخفي وسيأتي معنى توصيف الضمير به، وقال الشارح المحقق: المراد التمثيل لجميع شعب الشكر لا الاستشهاد والاستدلال على أنّ لفظ الشكر يطلق عليها.

وقال قدّس سره: هو استشهاد معنوي على أنّ الشكر يطلق على أفعال الموارد الثلاثة، وبيانه أنه جعلها بإزاء النعمة جزاء لها متفرعاً عليها، وكل ما هو جزاء للنعمة عرفاً يطلق عليه الشكر لغة، ومن لم يتنبه لذلك زعم أنّ المقصود مجرّد التمثيل لجميع شعب الشكر لا الاستشهاد على أنّ لفظ الشكر يطلق عليها، فإنه غير مذكور، وما يقال من أنّ الشاعر جعل مجموعها بإزاء النعمة، فيستفاد منه أنه يطلق عليه لا على كل واحد منها، فجوابه أنه لا شبهة في إطلاقه على فعل اللسان حتى توهم كثير اختصاص الشكر لغة به، وإنما الاشتباه في إطلاقه على فعل القلب والجوارح فلما جمع مع الأول علم أنّ كلا شكر على حدة، فكأنه قيل كثرت نعمائكم عندي وعظمت، فاقترضت استيفاء أنواع الشكر، وبولغ في ذلك حتى جعلت مواردها واقعة بإزاء النعماء ملكاً لأصحابها مستفاداً منها، وفي وصف الضمير بالحجب إشارة إلى أنهم

ملكوا ظاهره وباطنه انتهى . وقد قيل عليه إنَّ المقدمة الأولى ظاهرة لا تحتاج لإثبات بمثل هذا الشعر والثانية غير مسلمة لما في التيسير وغيره في الفرق بين الحمد والشكر من أنَّ الأوَّل بالقول، والثاني بالعمل وقيل الأوَّل على النعم الظاهرة، والثاني على الباطنة، وقال الراغب: الشكر هو الثناء على المحسن كيف، وقد ذكر هو أنَّ كثيراً من الناس ذهب إلى تخصيص الشكر باللسان، ومثله لا يندفع بمجرد دعوى القائل من غير دليل، ويرد عليه أيضاً أنَّ كون المقدمة الأولى ظاهرة في غاية الخفاء لاحتمال أن يكون مراد الشاعر أنكم ملكتم بإحسانكم ظاهري، وباطني، وأسرتوني جملة، فلا قدرة لي على مفارقتكم كقول بعض العرب: علي يدا مطلقها، وأرق ربة معتقها، ومنه أخذ أبو تمام قوله:

هممي معلقة عليك رقابها مغلولة إنَّ العطاء أسار

وسرق منه السارق أبو الطيب فقال:

ومن وجد الإحسان قيئداً تقيئداً

وأيضاً قوله يدي لا يدل على مدعاه من تعظيم الأركان والجوارح لأنها إن كانت بالمعنى الحقيقي لم يفده، فإنه تجوز بها عن الإنعام على أنَّ المراد مكافأة نعمهم كما قيل، فمثله قد لا يعدُّ شكراً ألا ترى أنَّ من وهبك برداً، فأعطيته ضعف ثمنه لا يقال إنك شكرته بل ربما يشعر ذلك بعدم قبول منته وارتضائه منعماً، ولذا عدَّ الفقهاء الهبة المعوضة بيعاً، وقيل ابتغاء العوض رباً وتجارة، ولا يكون كذلك إلا إذا كانت مجازاً عن القوة أو التصرف، كقوله تعالى: ﴿بِيده المُلْك﴾ [سورة المُلْك، الآية: ١] والمراد المنع والدفع عن المنعم والثناء عليه، والعزيمة على ذلك من صميم فؤاده لخلوص طويته فيكون حينئذ شاكرأ له فتنبه له، فإنهم لم يتعرضوا لتفسير اليد بما يؤيدهم، فإن كان المجموع تمثيلاً أو كناية عن تملكه بأسره، فإن الإنسان عبد الإحسان، كانت على ظاهرها وفي ترتيبه نكتة حسنة حيث بدأ باليد التي هي من الأعضاء الظاهرة وثنى باللسان الذي هو واسطة بين الظاهر والباطن، وأنبه القلب الخفي، ووصفه بما يدلُّ على ذلك، ففي كون اليد والاعتقاد والعمل مما اعتبره الشاعر جزاء للنعمة نظر لا يخفى، وقد قيل عليه أيضاً إنَّ المدعى هنا إطلاق الشكر على الموارد الثلاثة، وقد جعل هذا المدعى جزءاً من إثبات الاستشهاد، وهو دور ظاهر وقيل عليه مصادرة أيضاً، ورداً بأن ما جعل جزءاً لإثبات الاستشهاد كلية مشتملة على الدعوى اشتمال الكبرى الكلية في الشكل الأوَّل على المطلوب، ومثله لا ضير فيه كما توهم، وقيل الدعوى يتوقف ثباتها على الاستشهاد وجعلها جزءاً لإثباته لا يستلزم الدور نعم جعلها جزءاً لنفس الاستشهاد أي ذكرها فيه لا في إثباته يستلزم الدور، والفرق واضح على أنه لم يجعل الدعوى جزءاً لإثبات الاستشهاد أيضاً إثباته بأن البيت ذكر لإثبات إطلاق الشكر على الأفعال المذكورة وكل ما هو كذلك يكون استشهداً، أما

فهو أعمّ منهما من وجه، وأخص من آخر.

ولما كان الحمد من شعب الشكر أشيع للنعمة، وأدل على مكانها لخفاء الاعتقاد،

الكبرى فظاهرة، وأما الصغرى فلأن كلا من الثلاثة جزاء للنعمة، وكل ما هو جزاء لها شكر، فالدعوى مقدّمة للدليل صغرى إثبات الاستشهاد، وأما العلاوة فمندفعة كيف، وكون الشكر عبارة عن مقابلة النعمة أظهر من أن ينكر، ولو سلم فغاية ما لزم العلامة إيراد النقل وقول الطيبي مع ورود هذا المعنى في اللغة وشيوعه غير مسموع. وقوله: (توهم كثيراً الخ) كيف يصير منشأً للتعجب مع تصريحه بأنه مردود عنده بل ربما يعلم منه عدم صحة الاستشهاد بقول الطيبي أيضاً، وقيل فيه نظر.

أما أولاً: فقوله وجعلها جزءاً لإثبات الاستشهاد لا يستلزم الدور باطل كيف، والاستشهاد موقوف على جعله والدعوى متوقفة على الاستشهاد والمتوقف على المتوقف متوقف.

وأما ثانياً: فلأن قوله نعم الخ فاسد إذ لا فرق بينهما في استلزام الدور غايته أنه يزيل مرتبة التوقف على الأوّل.

وأما ثالثاً: فلأنّ قوله على أنه لم يجعل الدعوى الخ تطويل بغير طائل، إذ غايته أن يكون المدعى جزءاً لإثبات مقدّمة من دليل الاستشهاد، وهو لا يدفع الدور إذ معنى الدور متحقق بل يحصل التوقف مرة أخرى.

وأما رابعاً: فلما في قوله وأما العلاوة الخ إذ اندفاعها لا يظهر مما ذكر.

وأما خامساً: فلما في قوله كيف، وكون الشكر الخ لأنه إن أريد أنه بديهي، وهو أمر لغويّ نقليّ لا مجال للعقل فيه فهو مما لا يقوله عاقل ودعوى ظهوره بعد مخالفة كثير من العلماء كصاحب التيسير والمرزوقي في شرح الحماسة وغيرهم من العلماء الأعلام محل تعجب، وجعل السيد له توهماً لا يوجب عدم الاعتداد به في الواقع، وفيه كلام تركناه لطوله، وسنورده في تعليقه مستقلة فتدبر. قوله: (فهو أعمّ الخ) أي الشكر أعم من الحمد والمدح من وجه، وهو المورد وأخص من وجه آخر وهو المتعلق فبينه وبينهما عموم وخصوص وجهي، ثم لما جعل في الحديث «الحمد رأس الشكر»^(١) وهي جزء يتبادر منه كونه أعمّ منه أو مساوياً له كما هو شأن الخبر، وكذا قوله ما شكر الله عبد لم يحمده لأنّ الأعمّ من وجه لا يلزم من انتفائه انتفاؤه أشار إلى دفعه بقوله: ولما كان الخ. فهذا جواب عن سؤال مقدّر. قوله: (من شعب الشكر) جمع شعبة كغرف جمع غرفة من تشعب بمعنى تفرق ويكون بمعنى تجمع فهو من الأضداد وأصل الشعبة الخشبة المشعبة وقال شمر: الشعبة من كل شيء القطعة، والطائفة فهي لغة تكون للأجزاء، والأقسام، فتخصيصها هنا بالثاني إن كان عرفياً فمسلم.

(١) أخرجه البيهقي في الشعب ٤٣٩٥ والديلمي في الفردوس ٢٧٨٤ من حديث عبد الله بن عمرو.

وما في إداب الجوارح من الاحتمال جعل رأس الشكر والعمدة فيه فقال عليه الصلاة

قال قدس سره: وهو إحدى شعب الشكر باعتبار المورد وإن كان الشكر إحدى شعبه باعتبار المتعلق، وعبر عن الأقسام بالشعب لتشعبها من مقسمها، فإذا لم يعترف العبد بإنعام المولى، ولم بين عليه ما دلّ على تعظيمه لم يظهر منه شكر ظهوراً كاملاً، وإن اعتقد وعمل لم يعدّ شاكراً، لأن حقيقة الشكر إظهار النعمة والكشف عنها، كما أنّ كفرانها إخفاؤها وسترها، والاعتقاد أمر خفيّ في نفسه وعمل الجوارح، وإن كان ظاهراً إلا أنه يحتمل خلاف ما يقصد به إذا لم يعين له بخلاف النطق، فإنه ظاهر في نفسه، ومعين لما أريد وضعاً فهو الذي يفصح عن كلّ خفيّ، فلا خفاء فيه، وعلى كلّ نسبة، فلا احتمال له، وكما أنّ الرأس أظهر الأعضاء، وأعلاها وعمدة لبقائها كذلك الحمد أظهر أنواع الشكر وأشملها على حقيقته، حتى إذا فقد كان ما عداها بمنزلة العدم انتهى.

فجعل أنواع الشكر بمنزلة الجسد والحمد بمنزلة رأسه لما ذكره، ولما كان المقصود بالتشبيه كونه عمدة البقاء مع العلوّ والظهور خصّ دون القلب كما لا يخفى، فلا يرد عليه ما قيل إنّ العمدة القلب إذ لو لم يوافق اللسان لا يكون القول معتبراً ولا يعتدّ به، ولا حاجة إلى قوله ويمكن أن يقال جنس الحمد رأس الشكر لكونه من اللسان الذي اعتبره الشارع في مقام الإظهار، وقيل إنه عليه الصلاة والسلام شبه الشكر بشجرة لأنه مشتمل على أمر خفيّ به قوامه وصلاحه وهو الاعتقاد، وعلى أمر ظاهر وهو القول، وعلى متوسط بينهما وهو العمل فقال «الحمد رأس الشكر»^(١) فذكر الشكر استعارة بالكناية وإثبات الرأس تخييل، فقصد الرّد عليه لملاءمة الشعب لما ذكره، وهو لم يقع في الحديث مع أنه يطلق على ما بين القدمين أيضاً، والحديث يدل على عدم وجود الشكر بدون الحمد، وما ذكره لا يناسبه، وفي قوله ذكر الشكر الخ تسامح ظاهر، فلا وجه لتخطئه فيه والقول بأنه اصطلاح جديد. قوله: (أشيع للنعمة وأدلّ على مكانها) أشيع بمعنى أكثر إشاعة، وإظهاراً من بقية شعبه وأقسامه، وهذا بناء على مذهب سيبويه في جواز أخذ أفعل التفضيل من الأفعال المزيدة، وعليه الرضى لكثرة استعماله والجمهور على أنه نادر موقوف على السماع، ولك أن تقول لا حاجة لهذا لأنه من شعت الشيء كبعته إذا أظهرته كما في القاموس، ولم يتعدّ بالباء بل باللام لأنه أفعل تفضيل يطرد تعديته بها كما فصله النحاة وكان الأظهر أن يقول للتعظيم بدل قوله للنعمة لأن الحمد لا يلزم أن يكون في مقابلتها، وأدلّ بمعنى أظهر دلالة، ومكان النعمة المراد به النعمة على طريق الكناية، كما يقال المجلس العالي كناية عن من هو فيه، ولفظة مكان مقحمة لورودها كذلك في كلام العرب كقول الشماخ:

وماء قد نقيت به بكوراً
مكان الذنب كالرجل اللعين

(١) هو الحديث المتقدم.

والسلام: «الحمد رأس الشكر ما شكر الله من لم يحمده» والذم نقيض الحمد والكفرات

أو مكان النعمة المنعم عليه، وأما كونه مصدراً ميمياً بمعنى الكون، والثبوت فبعيد وبين الأظهرية بقوله لخفاء الخ. قوله: (وما في إداب الجوارح من الاحتمال) الإداب بالهمزة والداد المهملة، وآخره موحدة كالاتعاب وزناً ومعنى، والداب بمعنى العادة منه، والجوارح أعضاء الإنسان لأنه بها يكتسب مأخوذ من جرح بمعنى اكتسب، ومنه جوارح الطير لما تصيد منه، وهذا صريح في أن دلالة الألفاظ على المعاني أقوى من دلالة الأفعال عليها لما ذكره قيل وفيه نظر لأن من الأفعال ما يدل على المعنى المراد منه دلالة قطعية لا يتطرق لها شبهة، واحتمال قطعاً، فإن حمل الشخص مراراً للثقل يدل على قدرته على ذلك قطعاً واشتغاله بصنعة يدل على علمه بها وإدارتها بلا احتمال، ويشهد له المثل لسان الحال أنطق من لسان المقال بخلاف الألفاظ، فإنه ليس شيء منها يخلو من احتمال الاشتراك ولتجوز والزيادة والنقصان نعم يصير بعضها قطعياً فيما يراد منه بواسطة قرينة فأما بنفسها فلا، وكذا قيل إن المدلول يتخلف عن الدال في القول ولا يتخلف في الفعل ولا يخفى أن ما ذكر من احتمال التجوز خلاف الظاهر كالاتجاه، وأما الأفعال فقلما يخلو شيء منها من الاحتمال، وما ذكر من الأمثلة إنما صار قطعياً لما احتف به من قرائن الأحوال، وكيف يدعى أن الأفعال أدل من الأقوال، والمراد من المدلول هنا تعظيم المنعم ونحوه، وأعظم أفراده تعظيم الله بحمده وشكره، وأعظم أفعاله العبادة، وكلها موافقة للعادة كقيام الصلاة، وجلوسها والذهاب للحج ومباشرة أركانه، وما منها إلا والاحتمال فيه أظهر من أن يخفى بخلاف حمدت الله وشكرته وعظمته ومجده، ولا احتمال فيه لولا التعتن والمكابرة، وما ذكر من المثل أمر ادعائي كما هو المعروف في أمثاله، ولذا قال بعض المتأخرين في دفع ما ذكر أن دلالة القول على التعظيم الذي منشؤه الإنعام أظهر، فإن الفعل، وإن دل على التعظيم لكنه لا يدل على هذه الحيثية، والأظهر أن الحمد اللساني لما تحقق بذكر النعمة دون غيره، وذكر النعمة أتم في إشاعتها كان أدل انتهى. والاحتمال افتعال من الحمل تقول حملته المتاع فاحتمله تجوزوا به عن جواز أمرين، أو معنيين فأكثر، وليس من كلام العرب، وفي الأساس من المجاز هذه الآية تحتل وجهين، وفي المصباح الاحتمال في اصطلاح الفقهاء والمتكلمين بجواز استعماله بمعنى الوهم، والجواز فيكون لازماً وبمعنى الاقتضاء، والتضمن فيكون متعدياً مثل احتمال أن يكون كذا واحتمال الحال وجوهاً كثيرة انتهى. قوله: (فقال عليه الصلاة والسلام الحمد رأس الشكر الخ) هذا الحديث رواه عبد الرزاق من طريقة الديلمي عن معمر عن قتادة عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما وإنكار الطيبي له، وقوله لم يوجد في الأصول لا يلتفت إليه، وفيه دليل على أن الشكر يكون بغير القول كما في قوله تعالى: ﴿اعملوا آل داود شكراً﴾ [سورة سبأ، الآية: ١٣] فلا عبرة بما قيل إنه غير الغوي، ومنه علم وجه كونه أعم من وجه كما مر فتدبر. وقوله: ﴿ما شكر الله من لم يحمده﴾ أي لتفويته ما هو العمدة في الشكر مع تيسير مع غير تعب، ولأنه إذا لم يعترف

نقيض الشكر ورفع بالابتداء، وخبره الله، وأصله النصب، وقد قرئ به، وإنما عدل عنه

العبد بإنعام مولاه ويشئ عليه لم يظهر منه شكر ظهوراً تاماً، وإن اعتقد أو عمل لا يعدّ شاكراً لأن حقيقة الشكر إظهار النعمة، كما أن الكفران سترها.

(قلت) سئل عن الحديث السخاوي فقال بعدما مرَّ إنَّ فيه انقطاعاً بين قتادة وابن عمر، ولكن له شاهد عند ابن السني والديلمي أيضاً من طريق يزيد بن الحباب عن عمر بن عبد الله بن أبي خثعم عن يحيى بن أبي كثير عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ إبراهيم سأل ربه فقال يا رب ما جزاء من حمدك قال الحمد مفتاح الشكر والشكر يعرج به إلى عرش رب العالمين قال فما جزاء من سبحك قال لا يعلم تأويل التسبيح إلا رب العالمين»^(١) وهو منقطع أيضاً.

واعلم أنَّ في قوله رأس الحمد استعارة مكنية وتخيلية لأنه حقيقة الشكر إشاعة النعم والكشف عنها، فجعل بمنزلة شخص يعاون وظهوره برأسه، ونظيره مفتاح الشكر فاعرفه. قوله: (والذم نقيض الحمد الخ) أما الثاني: فظاهر قال تعالى: ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد﴾ [سورة إبراهيم، الآية: ٧] لأنه إظهار النعمة والكفران جحودها وسترها وهذا بناء على أن أصل معناه أظهر كمقلوبه كشر إذا أظهر أنيابه، وقيل: معناه الإمتلاء. ومنه عين شكرى أي ممتلئة، وأما الأول فلأنه الشاء بالجميل، وذكر المحاسن والذم ذكر القبائح وكذا المدح، فإطلاق الذم في مقابلته مشهور، وأما المدح بمعنى عد المناقب فمقابلته الهجو بمعنى عد المعايب والمراد بالنقيض المنافي، ومنافي العام منافي للخاص، فلا يرد أنه مقابل للمدح، والمصنف رحمه الله غير قائل بترادف المدح والحمد، فكيف ذكر أنه نقيض الحمد، ومن وهم أنَّ اشتهاؤ الذم في مقابلة المدح يبطل كونه نقيض الحمد، أو كون المدح أعم من الحمد فقد وهم، وقد مال قدس سره إلى أنَّ اتحاد نقيضهما يقتضي ترادفهما كما مرَّ، وقد قيل عليه أيضاً إنه إن أراد بالنقيض متعارف أرباب الميزان، فظاهر أنَّ الذم ليس نقيضاً للحمد بذلك المعنى إذا ليس هو رفعه لوجود رفعه في صورة السكوت بدون الذم، وإن أراد معنى الضد، فلا يلزم أن يكون للشيء ضد واحد غير متعدّد البتة إن أراد به الضد المشهور، وإن أراد الضد الحقيقي المعتبر فيه غاية الخلاف، فلا نسلم ذلك أيضاً، وما ذكره الحكماء من أنَّ ضد الواحد إذا كان حقيقياً يكون واد غير مسلم عند المتكلمين والحكماء لا يقولون بثبوته بالبرهان القاطع بل يدعون فيه الإستقراء، وهذا كله تعسف وتنزيل كلام اللغويين على مدعي الحكماء حرزة، والنقيض عند اللغويين كما مرَّ المقابل المنافي، فلا حاجة لشيء مما ذكر. قوله: (ورفعه بالابتداء الخ) كون العامل الإبتداء هو القول الأصح المشهور، وذكر هذا الإعراب مع ظهوره إنما لدفع ما يتوهم من أنَّ المجرور معمول المصدر واللام للتقوية، فذكر رفعه بالابتداء ليتعين

(١) أخرجه الديلمي في الفردوس ٨٠ من حديث أنس.

أَنَّ الله خبره وإيربط به ما بعده، وقيل إنه لدفع توهم رفعه بفعل محذوف مجهول أي حمد الحمد مع أنه أوفق بأصله، ولا يخفى فساده وقيل الأولى أن يقال إنه للتنبيه على أَنَّ الحمد يستحق التقديم على الله باعتبار الحال والأصل، وتوهم كون الظرف أو المجرور معمولاً للحمد يرتفع ببيان كون الله خبيراً ولا دخل للتعرض لرفع الحمد إلا أن يقال التعرض لرفعه لتوطئة بيان الخبرية، وهي لدفع التوهم المذكور، وكله على طرف التمام. قوله: (وأصله النصب الخ) قال سيبويه: من العرب من ينصب المصادر بالألف واللام، ومن ذلك الحمد لله ينصبها عامة بني تميم وكثير من العرب، وسمعت العرب الموثوق بهم يقولون العجب لك، فتفسير نصب هذا كتفسيره حيث كان نكرة، كأنك قلت حمداً وعجباً، ثم جئت بك لتبين معنى من يعني، ولم تجعله مبنياً عليه فتبتدىء به، وقولك الحمد لله والعجب لك والويل لك، إنما استحق الرفع لأنه صار معرفة، فقوي في الابتداء بمنزل عبد الله انتهى. وفي شرح السيرافي دخل الألف واللام المصدر حسن الابتداء به، كما في الحمد لله والويل لك، فإذا أنكروا ضعف الابتداء به، إلا أن يكون فيه معنى المنسوب نحو سلام عليكم، وخيبة لزيد مما يدعى به، ويجوز فيه النصب والرفع ويجري مجرى المنسوب في حسنه، وإن كان الابتداء بنكرة، وليس كل ظرف يفعل به ذلك، كما أنه ليس كل حرف يدخله الألف واللام، فلو قلت السقي لك والرعي لك لم يجز إلا عند الجرمي والمبرد لأنه لم يسمع، والحمد لله وإن ابتدء به ففيه معنى المنسوب وهو إخبار فإذا نصب فمعناه أحمد الله حمداً، وإذا رفع فكأنه قال: أمرى وشأنى فيما أفعله الحمد لله هذا زبدة ما في الكتاب وشرحه في باب كسره عليه، وهو مأخذ الزمخشري وعليه اعتماده.

وقال قدس سره: إنما كان أصله النصب، لأن المصادر أحداث متعلقة بمحالتها، فيقتضي أن تدل على نسبتها إليها، والأصل في بيان النسب والتعلقات هو الأفعال، فهذه مناسبة تستدعي أن يلاحظ مع المصادر أفعالها لفظاً، فتسد مسدّها وتستوفي حقها لفظاً، ومعنى فلا يستعملونها معاً ويجعلون ذكر أفعالها، كالشريعة المنسوخة في أنه خروج عن طريقة معهودة إلى طريقة مهجورة يستنكرها المتدين بعقائد اللغة، ولا يرد عليه ما قيل من أنه لا يدل على أَنَّ أصله النصب بل على أَنَّ المقام مقام الأتيان بالجملة الفعلية لأنه حينئذ إذا أتى بمصادرهما كان حقها النصب كما سمعته عن سيبويه، وقراءة النصب هنا شاذة منسوبة لهرون بن موسى العتكي، والقراءة الشاذة يستدل بها النحاة، والنصب على المصدرية بفعل محذوف تقديره نحمد بنون الجماعة لأنه مقول على السنة العباد ومناسب. لقوله: (نعبد ونستعين) لا بنون العظمة لعدم مناسبتة لمقام العبادة المقتضي لغاية التذلل والخضوع وليس مفعولاً به بتقدير اقرؤا، وإن جوزه بعضهم لما مرّ، وقراءة الرفع أولى لدلالة الجملة الإسمية على الدوام والثبوت بقرينة المقام بخلاف الفعلية فإنها تدل على التجدد والحدوث، وإذا كان الخبر ظرفاً

إلى الرفع، ليدل على عموم الحمد وثباته له دون تجدده، وحدوثه وهو من المصادر التي

فإن قدر متعلقه إسماء فهو ظاهر، وإلا فليل الخبر الفعل إنما يفيد الحدوث إذا كان مصرحاً به مع إنه قيل إن المعدولة تفيد ذلك مطلقاً يفيد العدول، والتعريف بلام الإستغراق ثبوت الحمد الشامل لجميع أفراد الله تعالى، وإلى هذا أشار المصنف فيما بعده، وهو قوله وإنما عدل عنه إلى الرفع الخ. وقد شرحناه على وجه يعلم منه مراده اجماً وسفصله ونحققه على أتم وجه. قوله: (على عموم الحمد) قيل إن هذا على تقدير أن تكون اللام في المبتدأ للعموم، وفيه نظر لأنه أريد به معناه الذي يفيد النصب من إنشاء الحمد من نفس الحامد، واللام في النصب متعينة للجنسية إذ يمتنع إنشاء الحمد الذي يقوم بغيره، فكذا في حالة الرفع كذا نقل عن المصنف في حاشية كتبها هنا، وقيل على ما نقل عنه أن الإنشائية غير متعينة لجواز أن تكون خبراً، وأن يريد أن معنى قوله نحمد ننشأ الحمد، فإن كان هذا خبراً والمفعول المطلق ما أوجده فاعل الفعل المذكور، فلا شك أنه ههنا لا توجد جميع أفراد الحمد حتى الصادر عن غيره مثل الملائكة ومن حمده قبله وحتى ما لم يأت به أحد من أفراده الممكنة عقلاً، فإن جميع ما ذكر مندرج في الحمد على تقدير الإستغراق كما صرح به الإمام، وفيه نظر لأنه لا يجب أن يكون المراد بالحمد حال الرفع ما أريد به حال النصب إذ المانع من حمله على الإستغراق حال النصب منتف حال الرفع، وإن حمل كلامه على أنه في حال النصب إنشاء، والجملة أيضاً إنشائية فهو ممنوع لأن كلام الكشاف صريح في خبريته، وقيل المشهور أن جملة الحمد إنشائية وإن كانت خبرية في الأصل والإستغراق لا ينافيه، ولا يستلزم كونه منشئاً لكل حمد وموجداً له، بل يكفي كونه منشئاً للأخبار بأن كل حمد ثابت له وهو محمود به، وليس العموم الذي ذكره المصنف بحسب الأزمنة، لأن قوله بعده وثباته يخلو عن الفائدة، ودلالة العدول على ما ذكر لأنه إذا جرد عن التجدد والحدوث ناسب قصد الدوام بمعونة المقام، ولذا قيل إن عموم شموله لكل حمد لا حمد المتكلم وحده كما هو مدلول حمدت حمداً ورداً بأنه يقدر الفعل نحمد، كما في الكشاف يفيد عموم الحمد إذ المراد به كل من يصلح لأن يكون حامداً، وفيه أن نحمد يدل على عموم صدور الحمد لا على عموم نفس الحمد إذ يجوز أن يكون الثابت له تعالى فرداً من حمد كل حامد، وقد يحمل العموم على عموم مفهومه بأن لا يلاحظ فيه زمان بوجه لا خاصاً ولا عاماً، والثبات وإن دل على شمول الأزمنة لكنه مدلول الجملة الإسمية لا الحمد وفيه نظر، وقد يحمل العموم على الإستغراق الصريح والتضميني على تقدير كون اللام للإستغراق أو الجنس، وأورد عليه أن استفاد من اللام لا من العدول، وهو حاصل على تقدير النصب أيضاً، وأما أنه إنشاء فلا وجه للإستغراق فيه فقد مر ما فيه، وقد يحمل على شمول جميع الأزمنة فالثبات تفسير له وأيد بتعرضه للتجدد المقابل للثبوت دون مقابل العموم، وقيل العدول يدل على أن الحمد بالمعنى المصدرية والدلالة على الثبات لا

تناسبه لتجدده بل تناسب الحاصل بالمصدر إلا أن يقال بعد العدول لا يلزم اعتبار ما كان بحسب الأصل من التجدد، وفيه أنا لا نسلم أن المصدر متجدد، فالدلالة على الثبات لا تناسبه بل التجدد في الفعل لمقارنة حدته للزمان كما ستعرفه عن قريب. قوله: (وثباته له دون تجدده وحدوثه) وفي نسخة دون التجدد والحدوث والثبات اسم مصدر من ثبت الشيء يثبت ثبوتاً إذا دام واستغرق كما في المصباح، ولما كان الرفع دالاً على الثبوت المجرد عن قيد التجدد والحدوث قصد به ما ذكر بمعونة المقام كما مرّ بخلاف النصب لتقدير الفعل الدال على التجدد والحدوث وضعاً معه، وقولهم المضارع يفيد الإستمرار المراد به الإستمرار التجديدي في المستقبل لا في جميع الأزمنة، فلا ينافيه وكون الخبر الظرف تصير به الإسمية كالفعلية في التجدد مرّ بيانه مع أنه قيل إنه لا تقدير فيه، وما ذكره النحاة لأمر صناعي اقتضاه وقولهم الظرفية اختصار الفعلية كذلك، وعطف الحدوث تفسيري إشارة إلى أن التجدد بمعنى الحدوث لا التقضي شيئاً فشيئاً، فإن الفعل لا يفيد إلا من قرينة خارجية واستعماله في الأمور الثابتة، كعلم الله قيل إنه مجازي ولا شعار النصب بالتجدد اختار سبويه النصب في إذا له صوت صوت حمار، لأن الصوت عرض غير قارّ والرفع في فإذا له علم علم الفقهاء.

واعلم أن الشيخ قال في دلائل الإعجاز أنه لا دلالة لقولنا زيد منطلق على أكثر من ثبوت الإنطلاق لزيد وهو مناف لما ذكر هنا، وقد وفق بينهما بأن الجملة الإسمية بمجرد ما لا تدل على الدوام والثبوت بل مع انضمام العدول وغيره تفيدهما، وهذا هو المفهوم من كلامه قدس سره في شرح المفتاح، والظاهر عندي أن كلام الكشاف والمفتاح على خلاف كلام الشيخ، فإنهما قالوا إن المناقذين أخبروا عن إيمانهم بالجملة الفعلية الدالة على الحدوث لرواج الحدوث دون الثبات منهم، وعن كفرهم بالإسمية المفيدة للثبوت، فإن دوام ذلك راسخ فيهم، وفي المفتاح في الحالة المقتضية لذكر المسند أنه قد يذكر لتعين كونه ظرفاً، فيحتمل الثبوت والتجدد بحسب التقديرين، فالظاهر أنهما جعلاً الأصل في الإسمية الثبوت لأنهما اعتبرا ذلك فائدتها على وجه الإطلاق بلا تقييد، فالإسمية الجامدة الخبر مفيدة للثبوت والظرفية الخبر محتملة عندهما وقد صرحوا به في مواضع كثيرة.

(أقول) قد ذكر الفاضل الحفيد هذا في أكثر تأليفه اعتناء به وحاول بعضهم الجواب عنه وكله ناشيء من عدم تدبر كلام الشيخ رحمه الله، فإنه قال في بحث الحال من الدلائل فرق لطيف تمس الحاجة في علم البلاغة، إليه بيانه أن موضوع الإسم على أن يثبت به المعنى للشيء من غير أن يقتضي تجدد شيئاً فشيئاً، وأما الفعل فموضوعه على أن يقتضي تجدد المعنى المثبت به شيئاً بعد شيء، فإذا قلت زيد منطلق فقد أثبت الإنطلاق فعلاً له من غير أن تجعله يتجدد، ويحدث منه شيئاً فشيئاً، بل يكون المعنى فيه كالمعنى في قولك زيد طويل وعمرو قصير فكما لا تقصد ههنا إلى أن تجعل الطول والقصير يتجددان ويحدثان، بل توجههما وتثبتهما

فقط، وتقضي بوجودهما على الإطلاق كذلك لا تتعرض في قولك زيد منطلق لأكثر من إثباته لزيد، وأما الفعل فإنك تقصد فيه إلى ذلك، فإذا قلت زيد ينطلق فقد زعمت أن الإنطلاق يقع منه جزءاً فجزأ وجعلته يزاوله ويوجبه انتهى.

فمعنى قوله لا دلالة له على أكثر من ثبوت الانطلاق أراد به أنه يدل على الثبوت دون التجدد، وإذا كان ذلك بالفحوى صح اعتباره تارة وعدم اعتباره أخرى كما حققه قدس سره. ومن هنا ظهرت فائدة هي إن حذف المعمول كما يدل على العموم يدل عليه أيضاً حذف العامل، فليكن على ذكر منك.

(وهنا بحث) وهو أن أهل المعاني قاطبة قالوا: إن الاسم يدل على الثبوت مطلقاً وهو مخالف لقول النحاة إن الصفة المشبهة تدل على ثبات معناها، واستمراره بغير تجدد بخلاف اسم الفاعل، فإنه دال على ذلك، فإذا أريد الثبوت قيل صدره ضيق، وإذا لم يرد قيل ضائق ولذا قال تعالى: ﴿ضائق به صدرك﴾ [سورة هود ١٢] وخالفهم فيه الرضى فقال الذي أرى أن الصفة المشبهة كما أنها ليست موضوعة للحدوث ليست موضوعة للاستمرار في جميع الأزمنة ما لم تقم قرينة على خلافه، فانظر التوفيق بينهما، وما مر من معنى التجدد هو الظاهر لكن ما نقلناه عن الشيخ في الدلائل يخالفه فتدبر، وهذا البحث ذكره بعض النحاة ولم يجب عنه، ثم رأيت في بعض كتب المعاني التعرض له والجواب عنه بأن دلالة اسم الفاعل على الحدوث بالعرض دون جوهر اللفظ، وإنما جاز ذلك في اسم الفاعل دون الصفة المشبهة لأنه على عدد حروف المضارع وزنته في حركاته وسكناته، بخلاف الصفة المشبهة، فلا تدل وضعاً إلا على الثبوت المجرد أو عليه مع الدوام بمعونة المقام، وفيه أن الصفة المشبهة تكون موازنة لاسم الفاعل كثيراً، فلا يتم ما ذكر من الفرق ولعل الجواب ما أشير إليه في قولهم أن اسم الفاعل حقيقة في الحال من أنه باعتبار العمل فتدبر قوله: (وهو من المصادر إلخ) في الكشف أنه من المصادر التي تنصبها العرب بأفعال مضمرة في معنى الأخبار كقولهم شكراً وكفراً وعجباً وما أشبه ذلك، ومنها سبحانه ومعاذ الله ينزلونها منزلة أفعالها، ويسدون بها مسدّها ولذلك لا يستعملونها معها ويجعلون استعمالها معها كالشريعة المنسوخة انتهى وفي التسهيل هذا في ذكر المصدر الذي يحذف عامله وجوباً لكونه بدلاً من لفظ الفعل وفي خبر بحسب الصيغة إنشاء بحسب المعنى وفي شرحه للداميني تمثيلاً للثاني نحو حمداً وشكراً صرح به الشلوين، وأورد عليه سؤالاً وهو أنه يجوز أن يقول حمدت الله حمداً أو أحمده حمداً فكيف يقال أن هذا لا يظهر فعله وأجاب بأنه مع التلغظ بالفعل يكون خبراً لا إنشاء، وإذا كان إنشاء كان المصدر والفعل متعاقبين يريد أنهما لا يجتمعان ولكن إن أتيت بالمصدر تركت الفعل وجوباً وإن أتيت بالفعل لم يجز أن تذكر المصدر انتهى، وقال الرضى: يجب حذف الفعل قياساً، والمراد بالقياس أن يكون هناك ضابط كلي يحذف الفعل حيث حصل ذلك الضابط والضابط ههنا ما

تنصب بأفعال مضمرة لا تكاد تستعمل معها، والتعريف فيه للجنس، ومعناه الإشارة إلى ما

ذكرنا من ذكر الفاعل أو المفعول بعد المصدر مضافاً إليه أو بحرف الجرّ لا لبيان النوع انتهى، وفصله بتفصيل يطول، وحاصله أنّ من المصادر ما يجب حذف عامله مطلقاً، ومنها ما يجب حذف عامله إذا بين فاعله أو مفعوله بحرف جرّ نحو سقيا لك، أو بإضافة نحو صبغة الله ووعد الله لأنّ حقّ الفاعل والمفعول أن يتصلا بالفعل، فلما حذف لداع بين المصدر المبهم بإضافة أو بحرف جرّ، فلو ظهر الفعل ورجع الفاعل والمفعول لمركزهما انتقض الغرض المذكور، فوزانه وزان أن امرؤ هلك، وإذا أصخت لما تلونا عرفت أنّ كلامهم في حذف فعل هذا المصدر مختلف مضطرب، وظاهر كلام بعض أنه ليس بواجب الحذف مطلقاً وظاهر كلام آخرين أنه واجب مطلقاً، وذهب ابن مالك والشلوبين إلى أنه يجب في الإنشاء دون الخبر وفي كلام الكشاف ميل له، ولذا قال المدقّق في الكشف في قوله في معنى الإخبار لا الإنشاء، ولذا فضل عنه سبحانه الله ونحوه لأنه في معنى الإنشاء، وقيل: لأنه غير متصرّف انتهى وذهب الرضى تبعاً لغيره أنه يجب إذا بيّن فاعله أو مفعوله باللام أو بالإضافة، ويفهم منه أنه يذكر في غير ذلك من غير تعرّض لقلته أو كثرتة، لأنه إنما يوقف عليه بالاستقراء والتأمّ منه متعذّر والناقص لا يفيد فقول المصنّف رحمه الله (لا تكاد إلخ) ليس بكلام منقّح وعدوله عما في الكشف وهو كلام مهذب لا يخلو من الخلل، ولذا قال بعض علماء العصر في حواشيه إنّ ما ذكره المصنّف إنما يتحقّق فيما يستعمل باللام نحو عفواً لك على ما صرّح به في العربية بخلاف نحو سقاك الله سقيا لكن قوله أنه مراد المصنّف رحمه الله وترك للعلم به، ولأن ما نحن فيه كذلك غير صحيح، ومن قال بعدما ذكر كلام الرضى يحتمل أن يكون المصنّف رحمه الله يشير بهذه العبارة إلى قلة استعمالها بدون معمول فعلها، ويحتمل أن يكون الضمير راجعاً إلى الحمد المخصوص المذكور مع معمول العامل فلا تكاد إلخ إشارة إلى عدم استعماله مع العامل انتهى كلام مع اختلاله لا معنى له أصلاً، وكذا ما في بعض الحواشي من أنه دل بتغيير الأسلوب على أنّ الجملة إنشاء لا إخبار على ما شاع في أصله، ونبه بقوله لا تكاد إلخ على ضعف قول من قال: لا يجب حذف عامل الحمد لثبوت حمدت حمداً انتهى. وقوله: (لا تكاد تستعمل إلخ) أي المصادر مع الأفعال أو الأفعال مع المصادر قوله: (والتعريف فيه للجنس إلخ) ذهب المحقّقون كالشريف وغيره إلى أنّ التعريف يقصد به معين عند السامع من حيث هو معين، فهو إشارة إلى تعيين معنى اللفظ وحضوره في الذهن، فإذا دخلت اللام على اسم الجنس فإمّا أن يشار بها إلى حصة معينة فرداً كان أو أفراداً، وتسمى لام العهد الخارجي، وإمّا أن يشار بها إلى الجنس نفسه وحينئذ فإمّا أن يقصد الجنس من حيث هو كما في التعريفات، فاللام حينئذ تسمى لام الحقيقة والطبيعة، وقد تسمى لام الجنس ونظيره العلم الجنسيّ، وإمّا أن يقصد الجنس من حيث هو موجود في ضمن جميع الأفراد وتسمى لام الإستغراق أو في ضمن بعض الأفراد الغير المعينة، وتسمى لام العهد الذهني، ولما جعل العهد الخارجي قسيماً للجنسي والذهني

يعرفه كل أحد أن الحمد هو أو للاستغراق إذ الحمد في الحقيقة كله له إذ ما من خير إلا

والاستغراق قسماً منه، وكان في وجهه خفاء جعله بعضهم تحكماً وخلاف التحقيق، وذهب إلى أن التحقيق أن اللام موضوعة للإشارة إلى الماهية بشرط شيء ويتشعب منها أربع شعب، لأنه إن اكتفى بأصل الموضوع له، ولم يقصد معنى زائد تسمى لام الحقيقة، وإن قصد به الماهية في ضمن فرد ويشترط شيء فإن عين ذلك الفرد لسبق ذكر أو علم أو غير ذلك تسمى لام العهد الخارجي، وإن لم تقم قرينة معينة لذلك البعض، وكانت قائمة على إرادة بعض ما كأدخل السوق، فإن الدخول قرينة له، فهو العهد الذهني، وهو كالنكرة في الإثبات، وإن وجدت قرينة العموم فهي لام الاستغراق والقصد إلى الماهية من حيث هي لم يعتبر لأنه لا يقع في المحاورات، فجميع أقسام اللام ترجع إلى الجنس والاستغراق والفرد المعين، وما عداها أمور زائدة على الموضوع له، ولا يلزم أن يكون اللفظ فيها مجازاً لأنها إنما تستفاد من القرائن واللفظ مستعمل في الموضوع له، فقولهم قصد به البعض يعنونه بمعونة المقام وما ينضم إليه، وفي المطول احتمال ثالث وهو جعل الأقسام أربعة وهي أصول متقابلة وقدم الجنس ترجيحاً له بتبادره إلى الفهم بخلاف الفرد المعين وجميع الأفراد، والإشارة بمعنى الإشارة الذهنية التي هي كناية عن حضوره في الذهن، وهو معنى التعريف ثم إن المصنّف رحمه الله اختار تبعاً للزمخشري أن التعريف هنا للجنس والمراد به الحقيقة، وإنما ترجح لأن مدخول اللام حمد وهو اسم جنس واللام لتعيينه، ولذا قيل إن الاستغراق إنما يستفاد بمعونة المقام، وثبوت جميع المحامد له تعالى على هذا التقدير ثابت بالطريق البرهاني، إذ لو خرج فرد منه خرجت الحقيقة في ضمنه أيضاً، فيلزم عدم اختصاص الحقيقة وهذا مبني على أن الاختصاص المستفاد من اللام بمعنى الحصر، وسيأتي ما فيه قوله: (ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد) أي معنى تعريف جنس الحمد وقد بينّا لك المراد بالإشارة هنا ومعنى التعريف كما اختاره بعض المحققين الإشارة إلى أن مدلول اللفظ معلوم حاضر في ذهن السامع، فمعنى التعريف هنا الإشارة إلى معلومية مفهوم الحمد لا الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد من أن الحمد ما هو ففي العبارة تسامح، وكأنه على حذف مضاف أي معلومية ما يعرفه كل أحد، وبيانه بأن الحمد ما هو تسامح والمراد جواب هذا السؤال وما يقع جواباً لماهية الحمد، ولما كانت اللام في الأصل للإشارة، وكان المخاطب في هذا المقام عاماً كانت إشارة إلى ما يعرفه كل أحد أي كل أحد عالم بالوضع، فتعريفه كتعريف الخطاب العام قوله: (أو للاستغراق) وفي نسخة وقيل للاستغراق.

وفي الكشف هو نحو التعريف في أرسلها العراك، وهو تعريف الجنس ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد من أن الحمد ما هو، والعراك ما هو من بين أجناس الأفعال، والاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس وهم منهم انتهى. وفي كتاب سيبويه في باب ما جاء من المصدر بالألف واللام وذلك قولك أرسلها العراك قال لبيد:

فأرسلها العراك ولم يذدها ولم يشفق على بعض الدخال

كأنه قال اعتراكا. وليس كل المصادر في هذا الباب تدخله الألف واللام، كما أنه ليس كل مصدر في باب الحمد لله والعجب لك تدخله الألف واللام، وإنما شبه هذا بهذا حيث كان مصدراً، وكان غير الأول انتهى. وفي شرح السيرافي العراك المزاحمة، وقد جعل العراك في موضع الحال وهو معرفة، وذلك شاذ وإنما يجوز هذا لأنه مصدر ولو كان اسم فاعل ما جاز إذ لم تقل العرب مثل أرسلها المعارك، وإنما وضعوا بعض المصادر المعارف في موضع الحال، فمنها مصادر بالألف واللام، ومنها مصادر مضافة إلى معارف نحو فعلته جهدي وطلقتي أي مجتهداً انتهى.

فإذا قرّطت سمعك بما تلوناه علمت معزاه ومرمى سهام الأنظار فيه من أنّ المصدر المعرف يقع حالاً ومفعولاً مطلقاً غير نوعي، وهو حيثئذ في المعنى نكرة لأنها الأصل فيه وما عرّف منه على خلاف القياس مقصور على السماع، والنكرة لا دلالة لها على غير الجنس ولا يصح فيها الاستغراق في الإثبات، فأحمد الحمد بمعنى أحمد حمداً، وكذا ما عدل عنه، وإنما يفهم ذلك منه بقرينة السياق، ولذا قيل إنّ الاستغراق ليس من التعريف في شيء، وكفاك شاهداً استغراق لا رجل، وتمرّة خير من جرادة، فلا بدّ معه من تعيين ذهنيّ أو خارجيّ، وهو مسمى التعريف ولذا حصر في المفصل معنى اللام في التعريف والتعريف في العهد والجنس، وقد صرح به صاحب اللباب في إعراب الفاتحة، وهو معنى ما نقل عن المصنّف رحمه الله في حواشيه من أنّ اللام لا تفيد سوى التعريف، والإشارة إلى حضوره، والاسم لا يدل إلا على مسماه، وقد وقع في الشروح هنا كلمات كلها مجرّوحة مرجّوحة، كما قيل إنّ الوهم في كون الاستغراق معنى تعريف الجنس لا كونه مستفاداً من المعرّف باللام بمعونة المقام، فقله بتوهمه أي بتوهم أنه معنى تعريف الجنس بدليل قوله ما معنى التعريف، وقيل: إنه مبنيّ على مسألة خلق الأعمال فإن أفعال العباد لما كانت مخلوقة لهم عند المعتزلة، كانت المحامد عليها راجعة إليهم، فلا يصح تخصيص المحامد كلها به تعالى، وفساده ظاهر لأن اختصاص الجنس به يستلزم اختصاص أفراده أيضاً إذ لو وجد فرد منه لغيره ثبت الجنس له في ضمنه وصح هذا عندهم، لأنّ الأفعال الحسنة التي يستحق بها الحمد عندهم إنما هي بتمكين الله وإقداره عليها، فهذا الاعتبار رجع الحمد كله إليه، وأمّا حمد غيره فاعتداد بأنّ النعمة جرت على يده، وقد قيل إنه جعل الجنس في المقام الخطابيّ منصرفاً إلى الكامل كأنه كل الحقيقة كما في ذلك الكتاب، ومنه ظهر أنّ في الحمل على الجنس محافظة على مذهبه، ويردّ بأنه يجوز في الاستغراق أيضاً بأن يجعل ما عدا محامده منزلاً منزلة العدم بالقياس إلى محامده فلا فرق بين اختصاص الجنس والاستغراق في أنهما ظاهراً منافيان مذهب الاعتزال، وتدفع المنافة بالتأويل نعم فرق بين مذهب أهل الحق والمعتزلة بأنّ كل فعل جميل سواء كان من الله تعالى محضاً أو

بكسب العبد يصلح أن يحمد الله عليه بالحقيقة باعتبار خلقه له على المذهب الحق لا على مذهب المعتزلة، وأيضاً المحامد الراجعة إلى العباد لما كانت أنفسها بخلقه تعالى على المذهب الحق كان القول بكون جميع المحامد مختصة به تعالى أقرب، وأظهر منه على مذهب المعتزلة، وقيل ميناه على أن المصادر نائية مناب الأفعال سادة مسدّها والأفعال لا تعد ودلالاتها عن الحقيقة إلى الاستغراق وردّ بأن ذلك لا ينافي قصد الاستغراق بمعونة قرائن الأحوال، وقيل إنما اختاره بناء على أن الجنس هو المتبادر إلى الفهم الشائع في الاستعمال لا سيما في المصادر، وعند خفاء القرائن وردّ بأن المحلي بلام الجنس في المقامات الخطابية يتبادر منه الاستغراق، وهو الشائع في الاستعمال هناك مصدراً كان أو غيره وأي مقام أولى بملاحظة الشمول والاستغراق من مقام تخصيص الحمد به سبحانه تعظيماً، فقريئة الاستغراق كمنار على علم، والحق أن سبب الاختيار هو أن اختصاص الجنس مستفاد من جوهر الكلام، ومستلزم لاختصاص جميع الأفراد فلا حاجة في تأدية المقصود الذي هو ثبوت الحمد له تعالى، وانتفاؤه عن غيره إلى أن يلاحظ الشمول والإحاطة، ويستعان فيه بالأمور الخارجية بل نقول على ما اختاره يكون اختصاص جميع الأفراد ثابت بطريق برهاني، فيكون أقوى من إثباته ابتداء انتهى. وفيه أن ملخص ما ذكره من أن اختصاص الجنس يستفاد من جوهر الكلام من غير حاجة إلى الإستعانة فيه بأمور خارجية أن الجنس هو المتبادر إلى الفهم لأنه لا معنى للتبادر إلا التسارع، وإذا كان فهمه من جوهره قبل ملاحظة أعرا منه فلا شبهة في سرعته إلى الفهم قبل كل شيء، وقد ردّه آنفاً وإذا كان اختصاص جميع الأفراد بطريق برهاني، فلا شبهة في خفائه، فكيف يقال إنه كمنار على علم.

وقوله أي مقام أولى إلخ فيه بحث ظاهر مع أن الاختصاص المدعى مبني على أن مدلول اللام الاختصاص بمعنى القصر وهو غير ثابت، وكلامهم فيما يفيد الاختصاص هنا مضطرب، كما فصله بعض الفضلاء ولولا خوف السامة أوردناه برمته، ولما رأى المصنّف رحمه الله أن كلّ ما ذكر من الوجوه مقتض لمرجوحية الاستغراق دون كونه، وهما عدل عن عبارته في الكشاف ومبناه على أن معاني اللام كلّ منها أصل برأسه كما مرّ، فاندفع عنه ما قيل إنه إن أراد المصنّف رحمه الله أن التعريف للاستغراق في مقابلة كونه للجنس، فهو ظاهر البطلان إذ اللام لتعريف مدخولها قطعاً، وليس مدلول لام الجنس الاستغراق، وإن أراد أن الحمد محمول على الاستغراق بمعونة المقام، فصحيح إلا أنه لا يقابل قوله والتعريف للجنس، إلا أن يحمل على أن التعريف للجنس بلا انضمام استغراق معه قوله: (إذ الحمد في الحقيقة كله له) المصنفون يستعملون قولهم في الحقيقة كما بيّنه شراح الهداية فيما إذا دل أمر بحسب ظاهره على شيء، فإذا دقق النظر فيه علم أنه يؤل إلى شيء آخر هو المراد منه، فليس المراد بها مقابل المجاز كما قد يتوهم قيل ويرد على ما قاله المصنّف أن حمد العبد بصفته الجميلة على الجميل الاختياري

وهو موليه بوسط، أو بغير وسط كما قال تعالى: ﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾ [سورة

القائم به ليس حمد الله تعالى لامتناع وصفه بصفات العباد وإن خلقها، والمتبادر من كون الحمد لله أنه المستحق له وأنه محمود له إلا أن يراد بالحمد المحمودة، فإن كل محمودة له تعالى إما لكونها صفة له أو صادرة منه أو يراد بكون الحمد له أعم من كونه متعلقاً به تعلق الفعل بالمفعول به، أو مستند إليه باعتبار استناد المحمود به أو المحمود عليه إليه خلقاً، أو يقال لما كان كل جميل إما له أو منه فإذا حمد العبد على فعل الجميل، فكأنه حمد الله على خلقه فيه ووصفه بما يليق بشأنه ويأباه قوله في الحقيقة وقد ذكر في سبأ ما يدل على أن بعض أفراد الحمد يستحقه العبد حيث قال ثمة إن تقديم الصلة للاختصاص، فإن النعم الدنيوية قد يتوسط فيها من يستحق الحمد لأجلها بخلاف نعم الآخرة انتهى. وقد اعترض عليه بأن ظاهره أن شيئاً من حمد العبد لا يحمد به الله تعالى، ولا يخفى أن المحمود به وعليه إذا كان وصفاً بينه وبين عباده، كالعلم والجود يصح أن يقال إنه المستحق له إذا جرد عن إضافته للعبد إلا أن يكون ذلك مما تنزه عنه سبحانه اللهم إلا أن يقال هذا على رأي من يقول لا اشتراك بين الله وغيره في شيء من الصفات إلا بحسب اللفظ، فالوجه أن يقال أنه لم يرد بكون الحمد كله لله جعله محموداً بعين تلك المحامد موصوفاً بتلك الأوصاف نفسها، ويدل عليه قوله: (ما من خير إلخ) إذ الإيلاء لا يقتضي الاتصاف بل يريد أن كل حمد لسواه مستلزم لحمد الله وهو أنه مولى لتلك النعمة وموصلها فهو حامد بلسان الحال، والأول كالمعدوم في جنب الثاني بمنزلة الوساطة إلى المقصود ففي الحقيقة لا وجود لمحامد الغير، وإنما الموجود في كل حمد حمده، وأيضاً حمل الحمد على المحمودة، قيل إنه لا يفيد لأن الكلام في الحمد بمعناه الحقيقي لا بمعنى المحمودة، والأولى أن يقال الحصر بناء على عدم الاعتداد بحمد العبد باعتبار كسبه، وأيضاً قوله ويأباه قوله في الحقيقة ليس بمسلم على ما مر من معناه.

(أقول) ما ذكره المصنف هنا برمته مأخوذ من الإمام وقد قدم طرفاً منه في تفسير لفظ الرحمن وحاصله أن كل ما هو في الوجود موجود مما هو ممدوح ومحمود صفات وأفعالاً بخلقه تعالى ابتداءً أو بوسط كلا وسط، إذ هو خالق لفاعله وممكن له من فعله وموجد لدواعيه، وهذا لا ينكره أحد من العقلاء فإن إنكاره تعطيل فحينئذ إذا حصر الحمد فيه، وقيل إنه لا يحمد سواه نظراً لهذا أي ضير فيه، وهذا مما يجري في المقام الخطابي ادعاء ومبالغة لا سيما إذا انسلخت الأخبار من الخبرية إلى الإنشاء، فإن أراد هؤلاء أنه لا يتأتى باعتبار اللغة، وعرف التخاطب حقيقة فقد وقع في كلامهم مرة بعد أخرى ما يدفعه، فتذكره ولا تكن من الغافلين، وأما كون ما ذكره في سورة سبأ مما ينافيه مع أنه صريح فيه فغني عن الجواب. وقوله: (إذ الحمد إلخ) تعليل للاستغراق، وأفرده بالتعليل لأن الجنس معنى ظاهر أصلي وما جاء على الأصل مستغن عن بيان وجهه وعلته كما قيل ويحتمل أنه تعليل لهما أي لم يجعل لفرد معين لما ذكر، والأول هو الظاهر، والمولى بضم الميم وكسر اللام كالمعطى زنة ومعنى،

النحل، الآية: [٥٣] وفيه إشعار بأنه تعالى حي قادر مريد عالم إذا الحمد لا يستحقه، إلا من كان هذا شأنه وقرىء الحمد لله باتباع الدال اللام، وبالعكس تنزيلاً لهما من حيث أنهما

فالوسائط بمنزلة الشروط والآلات ولا مؤثر سواه، وهو مذهب المشايخ والحكماء أيضاً كما في الإشارات قوله: كما قال تعالى ﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾ [سورة النحل ٥٣] ذكره مؤيد الكون كل خير منه إذ لا فرق بين الخيرات المتعدية والقاصرة أو أنعم هنا بمعنى أعطاه الله وأوجده مطلقاً وفي هذه الآية إشكال سيأتي في كلام المصنف دفعه قال ابن الحاجب في إيضاح المفصل: الشرط وما شبه به الأول فيه شرط للثاني نحو أسلم تدخل الجنة وهنا على العكس، وهو أنّ الأول استقرار النعمة بالمخاطبين، والثاني كونها من الله عزّ وجلّ، ولا يستقيم أن يكون الأول فيه سبباً للثاني لكونه فرعاً عنه، وتأويله أنّ الآية جيء بها لإخبار قوم استقرت بهم نعم جهلوا معطيها وشكوا فيه فاستقرارها مشكوكة أو مجهولة سبب للإخبار بكونها من الله عزّ وجلّ، وجواب الشرط جملة قصد تبيين مضمونها، أو الإعلام بها فيصير الشرط سبباً للمشروط ومن ثمة وهم من قال إنّ الشرط قد يكون مسبباً انتهى قيل: ويمكن أن يقال وجود النعمة بهم سبب لكونها من عند الله إذ كونها من عند الله متوقف على أصل الكون، وقد ذكر الرضى أنّ الشرط يدلّ على لزوم الجزاء للشرط ولا يخفى ما فيه من التعسف، وما نقله عن الرضى هو ما قال ابن الحاجب إنه وهم وسيأتي فيه كلام في محله قوله: (وفيه إشعار إلخ) أي في قوله الحمد لله، أو في إثبات الحمد له، وهو من اعتبار الاختيار فيه، ولذا قيل إنّ فيه إشارة إلى إثبات الحمد على المدح أيضاً لا في اختصاص جميع المحامد به تعالى كما توهم لما فيه من التكلف، وقيل بل فيه إشعار بثبوت جميع الكمالات له تعالى، إذ يفهم منه اختصاص جميع أفراد الحمد، وكل كمال يصلح لأن يقع في مقابلة حمد، فالمستحق لجميع المحامد متّصف بجميع الكمالات، والإشعار الذي ذكره بناء على أنّ المحمود لا بدّ له من أن يكون مختاراً، والمختار يتصف بتلك الصفات، وقدرته تعالى عند أهل الحق كونه بحيث يصح منه صدور الفعل وعدم صدوره بالقصد، والقدرة في الحيوان مصححة للفعل وعدمه، وإرادته تعالى صفة مخصصة لأحد المقدورين، وقيل هي في الحيوان شوق يؤدّي إلى حصول المراد، وقيل إنها مغايرة للشوق إذ هي ميل اختياريّ، والشوق ميل طبيعي، وإرادة الله عند الحكماء علمه بنظام الكلّ على الوجه الأكمل، فإنّ العلم عندهم من حيث أنه كاف، ومرجح لطرف وجوده على عدمه إرادة، والحياة في الحيوان صفة تقتضي الحس والإرادة، وحياة الله عند المتكلمين صفة مصححة للقدرة والإرادة وقال الحكماء الحيّ الدراك الفعّال وفي إشعار الحمد باتصافه بالحياة والعلم والقدرة، والإرادة على مذهب المتكلمين نظر إلا أن يقال الحمد مشعر بأصل الإيتصاف، وكيفيته معلومة من خارج، والحق أنه يفهم من اتصاف إنسان ما بالاختيار اتصافه بهذه الصفات، فمن يعتقد اتصافه بالاختيار أيضاً يعتقد تلك الصفات في حقه لكن مع سلب الناقص الناشئة عن انتسابها إلى الإنسان، وإليه أشار بقوله إذ الحمد إلخ قوله: (وقرىء إلخ)

يستعملان معاً منزلة كلمة واحدة ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الرب في الأصل مصدر بمعنى التربية،

الأولى قراءة الحسن البصري والثانية قراءة إبراهيم بن أبي عبلة وقوله: (تنزيلاً إلخ) إشارة إلى قول الزمخشري الذي جَسَّرهما على ذلك والاتباع إنما يكون في كلمة واحدة كقولهم مُنْحَدِرُ الجبل ومغيرة تَنْزَلُ الكلمتين منزلة كلمة لكثرة استعمالهما مقترنتين، وأشفَّ القراءتين أي أفضلهما قراءة إبراهيم حيث جعل الحركة البنائية تابعة للإعرابية التي هي أقوى، وعدل عنه المصنّف رحمه الله لما فيه من الإشارة إلى أنّ القراءة تكون بالرأي، وسيأتي ردّه مع أنّ ما ذكره قد ردّ بأنّ الأكثر في اللغة جعل الثاني متبوعاً وكون غير اللازمة تابعة أولى، وكون الحركة الإعرابية أقوى غير مسلم والاتباع يتعدى إلى مفعول واحد وإلى اثنين واختلفوا في أنّ ما كان فاعلاً له قبل الهمزة هل يصير مفعولاً أولاً أو ثانياً فيحتمل كون الدال تابعاً وعكسه فتدبر (بقي هنا شيء شريف) وهو أنّ الماتريدي في التأويلات جعل هذا حمداً من الله لنفسه قال: وإنما حمد نفسه ليعلم الخلق فإن قيل كيف يجوز ومثله في الخلق غير محمود.

قيل إنه لوجهين:

أحدهما أنه استحق بذاته لا بأحد فيكون في ذلك تعريف الخلق لما يزلفهم لديه بما أثنى على نفسه ليشنوا عليه وغيره إنما يكون ذلك لربه عزّ وجلّ، فعليه توجيه الحمد إليه لا إلى نفسه إذ نفسه لا تستوجه بها بل بالله تعالى.

والثاني أنه تعالى حقيق بذلك إذ لا عيب يمسّه ولا آفة تحلّ به، فيدخل نقصاناً في ذلك، ولا هو خاص بشيء والعبد لا يخلو عن عيوب تمسّه، وآفات تحلّ به ويمدح بالايتمار ويذم بتركه وفي ذلك تمكن النقصان انتهى. يعني أنه لا يقاس على غيره فإنه تعالى متصف بالمحامد من ذاته فله أن يحمد ذاته بذاته، وأيضاً مدح النفس نهى عنه لما فيه من النقص والغرور والافتخار على الغير المؤذي لانكساره وهو منزّه عنه، ولهذا لا يذمّ إذا سلم من ذلك كأن يكون تحدثاً بالنعمة أو سبباً للاقتداء به، والحثّ على مثله مثلاً، فعلى الأول لا يسمى مادح نفسه حامداً، وعلى الثاني يصح والزمخشري لم يجعله حمداً لنفسه فقال: والمعنى تحمد الله حمداً، ولذلك قيل: ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ لأنه بيان لحمدهم له كأنه قيل كيف تحمدون فقيل: ﴿إياك نعبد﴾ إلخ وقد قيل عليه إنه تعكيس، لأنّ جعل صدر الكلام متبوعاً أولى من العكس والمحققون على تعميم الحمد، وإنما ترك العاطف في قوله: ﴿إياك نعبد﴾ لأنّ الكلام الأول جار على مدح الغائب لاستحقاقه كل حمد، والثاني حكاية عن نفس الحامد من بيان أحواله بين يدي ذلك الغائب، فترك العاطف للفرق بين الحاليتين لا للبيان ويدلّ عليه أنّ الالتفات إنما يكون في سياق واحد لمعلوم واحد وكأنه حين قرّر الالتفات نسي هذا.

وما بالعهد من قدم.

وفي هذا كلام طويل تركناه خوف السأمة، وكأنّ المصنّف لم يتعرّض لهذا رأساً لما رأى

وهي تبليغ الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً ثم وصف به للمبالغة كالصوم والعدل وقيل هو نعت

فيه من الاضطراب والخفاء، ولعلّ التوبة تفضي إلى بيانه أتم بيان إن شاء الله تعالى قوله: (الرب في الأصل إلخ) المراد بالأصل حالة وضعه الأول، فهو فيه مصدر أطلق على الفاعل مبالغة كما يقال: عدل بمعنى عادل بدون تأويل، ولا تقدير مضاف لأنه يفوتها، فالربّ والتربية مترادفان، وربّه يربه ورباه تربية بمعنى والتربية من ربي الصغير بالتخفيف كعلا يعلو إذا نشأ فعدي بالتضعيف، وقيل أصل رياه ربيّه فجعلت إحدى البآت ياء والربّ كما يكون بمعنى المرابي يكون بمعنى المالك وقد فسر بهما، وعلى الأول قوله: «مالك يوم الدين» معنى جديد، وعلى الثاني تخصيص بعد تعميم قيل، وكلامه في الكشف يميل إلى اختيار الثاني قوله: (وهي تبليغ الشيء إلى كماله إلخ) المراد بكماله ما يتمّ به الشيء في صفاته، ويطلق على الخروج من القوّة إلى الفعل والفرق بينه وبين المقام أنّ الثاني يشعر بالانقطاع كما قال:

إذا تم أمر بدا نقصه تيقن زوالاً إذا قيل تم

وقوله تعالى: «ما عزّك بربك الكريم الذي خلقك فسوّك فعدلك في أي صورة ما شاء وركبك» (سورة الانفطار ٦) تفصيل لما دلّ عليه الربّ فلا يقال إجراء هذه الصفات على الربّ يقتضي عدم تضمينه لمعناها كما توهم وقوله: (شيئاً فشيئاً) منصوب على الحال لأنّ المراد منه متدرجاً أو مترتباً وفيه إشارة إلى أنّ التفعيل يدلّ على التدرّج كما صرّح به الزمخشري في قوله تعالى: «يتساءلون» (سورة النور ٦٣) فقال أي قليلاً قليلاً، ونظيره تدرج وتدخّل، وفي المثل درج الأيام تدرج، وعلى هذا فإضافته معنوية وجعله بمعنى الصفة المشبهة أو اسم الفاعل غير مرضي، كما حقق في شرح التلخيص، وقوله ثم وصف به للمبالغة بصيغة المجهول المسند للجار والمجرور أو هو مسند لضمير الله وهو بمعنى المالك مأخوذ من هذا، أو منقول منه كما سيأتي بيانه قوله: (وقيل هو نعت إلخ) المراد بالنعت الصفة المشتقة التي من شأنها أن ينعت بها، وهو صالح للصفة المشبهة وغيرها، وشراح الكشف قالوا المراد أنه صفة مشبهة.

وفي شرح التسهيل كونه صفة مشبهة ممنوع، والظاهر أنه من مبالغة اسم الفاعل، أو هو اسم فاعل وأصله رابّ فخفف، وكلام ابن مالك في التصريف يشهد له، ويؤيده قوله: «رب العالمين» فإنه متعدّد مضاف إلى المفعول والصفة المشبهة تضاف للفاعل، وقال قدّس سرّه: لما كان مجيء الصفة على فعل من باب فعل يفعل بفتح الماضي وضّم المضارع عزيزاً استشهد له، فقال: نمّ ينمّ بالضم والكسر فهو نمّ، ولا بدّ فيه من النقل أيضاً، وفي ترك المفعول إشارة إليه وفي التمثيل به أيضاً غاية المناسبة للممثل له حيث وصف بالمصدر، وهو النم كالربّ، وفي نظر لا يخفى، فإنه يجوز أن لا يكون نمّ من مضموم العين بل من مكسورها، وكلام القاموس على أنه يجيء من كل منهما، ونمّ متعدّد بنفسه للحديث، ويعلي واللام للمنقول عنه كما في من نمّ لك نمّ عليك، والنميمة نقل الكلام على وجه الإفساد وقوله مجيء الصفة على فعل إن كان على أنه محرّك العين فغير صحيح، وإن كان بسكونها فغير مسلم.

من ربه يريه فهو رب كقولك نم ينم فهو نم ثم سمي به المالك لأنه يحفظ ما يملكه ويربيه ولا يطلق على غيره تعالى إلا مقيداً كقوله تعالى: ﴿ارجع إلى ربك﴾ [سورة يوسف،

قال ابن الصائغ في حواشيه على الكشاف: ومن خطه نقلت لم يتعرضوا لوزنه، وينبغي أن يكون فعلاً بكسر العين، فأدغم لا فعلاً لأنه جمع على أرباب، وأفعال لا يقاس فيه فتدبر قوله: (ثم سمي به المالك إلخ) أي نقل له بعدما كان مصدرأ بمعنى التربية، أو نعتاً بمعنى المرابي ولما كان تبليغ الشيء لكماله من شأن المالك سمي به وأيضاً هو لا يسمى بدون حفظه، فلذا أطلق على الحافظ، وهذه المناسبة لا تنافي كونه حقيقة إذ هي تراعى في المنقولات وغيرها من الموضوعات، فمن قال إنه ردّ على الواحدي حيث قال: الرب في اللغة له معنيان التربية والملك لم يأت بشيء مع أنّ كلام الواحدي لا يقتضيه أيضاً، وفي بعض التفاسير أنه يطلق على المالك والشهيد والمرابي والمدبر والمنعم والمصلح والمعبود، وقال ابن عبد السلام حمله على المصلح أولى لعمومه قوله: (لأنه يحفظ ما يملكه ويربيه) معطوف على يحفظ أو يملك، وقد مرّ بيانه قيل هو إشارة إلى أنّ معنى الحفظ معتبر في أصل معناه إذ لا يتصور التبليغ إلى الكمال بدونه لكن في كونه جزءاً من معناه نظر، وقيل في ردّه إنّ الحفظ من جملة التربية بل تبليغ الشيء إلى كماله مستلزم لحفظه، فلا خفاء في كون معنى الحفظ جزءاً لمعنى الرب بحسب الأصل وليس برمته شيئاً قوله: (ولا يطلق على غيره تعالى إلا مقيداً) بإضافة ونحوها مما يدل على ربوبية مخصوصة سواء كان إضافة أولاً قال في المصباح: الرب يطلق على الله تعالى معرّفاً بالألف واللام ومضافاً، ويطلق على مالك الشيء الذي لا يعقل مضافاً إليه، فيقال رب الدين، ورب المال، وفي التنزيل ﴿فيسقي ربه خمراً﴾ [سورة يوسف ٤١] قالوا ولا يجوز استعماله بالألف واللام للمخلوق بمعنى المالك لأنّ اللام للعموم، والمخلوق لا يملك جميع المخلوقات، وربما جاء باللام عوضاً عن الإضافة إذا كان بمعنى السيد قال الحارث بن حنظلة:

فهو الربّ والشهيد على يوم الجبارين والبلاء بلاء

ومنع بعضهم أن يقال: هذا ربّ العبد، وأن يقول العبد هذا ربي وقوله عليه الصلاة والسلام: «حتى تلد الأمة ربتها»^(١) في رواية حجة عليه انتهى. وحاصل ما قالوه أنه إذا كان بمعنى المالك لا يطلق على غيره تعالى إلا مقيداً بإضافة، وما هو بمعناها لأنّ المالك الحقيقي هو الله والملك المطلق له، ولو كان بمعنى غير المالك جاز مع القرينة إطلاقه على غيره وكذا إذا أضيف لفظ كربّ الدار أو معنى كزيد ربّ الإبل والربّ يتصرف كما يريد وكذا إذا كانت

(١) هو بعض حديث سؤالات جبريل المطول، وقد أخرجه مسلم ٨ وأبو داود ٤٦٩٥ والترمذي ٢٦١٠ والنسائي ٩٧/٨ وابن ماجه ٦٣ من حديث ابن عمر، وفيه: «أن تلد الأمة ربتها وأن الحفاة العراة العالة رعاء الشاء يطاولون في البنيان».

الآية: ٥٠] والعالم اسم لما يعلم به كالخاتم والقالب غلب فيما يسلم به الصانع وهو كل ما

اللام عوضاً عن الإضافة كما مرّ، فلا وجه لما قيل في القاموس من أنه لا يطلق باللام إلا على الله لأن ما ذكر يردّه ولا حاجة إلى ما قيل من أنه كان في الجاهلية، وقد نسخ الإسلام أو هو جهل بالحكم الإسلامي، وهذا أيضاً إذا كان مفرداً فإذا جمع كالأرباب جاز إطلاقه على الله، وعلى غيره إذ لم يطلق على الله أو على الله وحده، وكان حقه أن لا يجمع لكنه ورد جمعاً كما في قوله تعالى: ﴿أرباب متفرقون﴾ [سورة يوسف ٣٩] وهذا وارد على زعمهم، وما قيل من أنه يجوز إطلاقه كما في هذه الآية، وتقييده كما في رب الأرباب قيل: إنه سهو لأن المقيد الرب لا الأرباب ولك أن تقول إن المراد التقييد المعنوي كما مرّ لأنه بإضافة الرب إليه علم أنّ المقصود به ما سوى الله من الآلهة، وقوله كقوله تعالى: ﴿ارجع إلى ربك﴾ [سورة يوسف ٥٠] عدل عن تمثيل الزمخشري بقوله: ﴿إنه ربي أحسن مثواي﴾ [سورة يوسف ٢٣] لأنه قيل إنه عنى به الله تعالى، وقيل عنى الملك الذي ربّه كما قاله الراغب. وأما هذه الآية فالمراد فيها الملك ولا وجه لما قيل من أنّ استشهاده بما حكى عن يوسف عليه الصلاة والسلام يشعر بأنّ كلامه غير مختص بالإسلام لأنّ ما قصّ علينا من شرع من قبلنا من غير إنكار، ولا إشعار باختصاص بتلك الأمة فهو شرع لنا كما صرّحوا به، والقول بأنه يزعم المخاطب به لا يناسب الاستشهاد به. وأما قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يقل أحدكم أسق ربك» فهو نهي تنزيه، وقد قال النووي رحمه الله إنه مكروه مطلقاً وقيل إنه منسوخ قوله: (والعالم اسم لما يعلم به إلخ) أي يكون وسيلة للعلم به، وهو شامل للأشخاص وغيرها كما سيأتي، وهو اسم آلة مشتقة من العلم كالخاتم من الختم لكنه غير مطرد، ولذا لم يذكر في علم التصريف، وقالب بفتح اللام ويجوز كسرهما آلة معروفة يفرغ فيها الجواهر المذابة، وهو في الأصل غير عربيّ معرّب كالب كما في بعض كتب اللغة، وقيل عربيّ اسم لما يقبل به الشيء، فإنه يقبل الشيء من شكله الأصليّ إلى شكله نفسه، وقدم المصنّف رحمه الله هذا الوجه لأنه أدخل في المدح، والزمخشريّ آخره، والمراد بالصانع الله تعالى، وإطلاقه عليه قد ورد في حديث صحيح رواه الحاكم والبيهقي عن حذيفة ولفظه: «إنّ الله تعالى صانع كل صانع وصنعتة»^(١) ولا يتوهم أنه مشاكلة فلا يجوز إطلاقه عليه مفرداً لما سيأتي، وسئل السبكي رحمه الله عن إطلاق المتكلمين الصانع على الله عزّ وجلّ مع أنّه لم يرد في أسمائه الحسنی، فأجاب بأنه ورد في القرآن ﴿صنع الله﴾ [سورة النمل ٨٨] وقرئ في ﴿صبغة الله﴾ [سورة البقرة ١٣٨] صنعة الله بالعين المهملة، وفي طبقات النحاة أنه إنما يتمشى على رأي من يكتفي في صحة الإطلاق عليه تعالى بورود المادّة، والأصل ولا حاجة إليه لما سمعته، وأيضاً روى الطبرانيّ في حديث آخر: «اتقوا الله فإنّ الله

(١) أخرجه البخاري في خلق أفعال العبادص ٢٥ والحاكم ٣١/١ والبيهقي في الشعب ١٩٠ من حديث حذيفة، صححه الحاكم على شرط مسلم ووافقه الذهبي.

سواه من الجواهر والأعراض فإنها لإمكانها وافتقارها إلى مؤثر واجب لذاته تدل على

فاتح وصانع» قوله: (وهو كل ما سواه إلخ) لما ذكر أنه اسم جنس غلب على ما يعلم به الصانع سواء كان من ذوي العلم أو لا فسره بقوله وهو إلخ. ولما كان ظاهره يوهم أنه اسم لمجموع ما سواه بحيث لا يطلق على أنواعه وأجناسه، قالوا إن المراد به القدر المشترك من أجناس ما سواه تعالى، فإنه يطلق على كل جنس مما يعلم به الخالق أعني غيره جلّ وعلا كما يطلق أيضاً على جنسين منه فصاعداً فيقال عالم الملك، وعالم الإنس وعالم الجنّ وعالم الأفلاك إلى غير ذلك، ويطلق على مجموعها أيضاً لأن مجموعها فرد من جملة ما يعلم به الصانع، فهو مشترك بين المجموع، وما تحته من الأجناس والأنواع والأصناف، ولا يطلق على فرد كزيد مثلاً كما سيأتي أو كل ما يعلم به الصانع من الأجناس، فكلمة ما على الأول عبارة عما وضع له لفظ العالم بالغلبة، وعلى الثاني عما يطلق عليه بها وليس اسماً للمجموع فقط، وإلا استحال جمعه وكونه من قبيل قوله نحن الغالبون في إطلاق الجمع تعظيماً على فرد واحد خلاف الظاهر، وغير مناسب للمقام وقوله: (من الجواهر إلخ) الجوهر ما يقابل العرض، وهو مما اصطلحوا عليه وليس معنى لغوياً لكنه حقيقة عرفية، وقد قيل إن عبارة المصنّف رحمه الله أحسن من قول صاحب الكشاف من الأجسام والأعراض لأنه لا يتناول الجواهر الفردة ولا المركب من جوهرين منها على رأي المعتزلة، واعتذر عنه بأن الاستدلال إنما هو بما يشاهد وهو الأجسام والأعراض فلذا لا يضرّ خروج المجردات، وصفات الله والأمور المعقولة منه قوله: (فإنها إلخ) الضمير المؤنث لما باعتبار معناها أو للجواهر والأعراض، وهما بمعنى واحد والدليل عند أهل المعقول القياس المنطقي وهو محمول على أقوال يؤدّي التصديق بها إلى التصديق بقول آخر وهو النتيجة وأهل الأصول يطلقونه على ما يدل وقوعه، أو وقوع شيء من أحواله وصفاته على وقوع غيره من ذات أو صفة، فيقولون العالم دليل على وجود الصانع فالعالم نفسه عندهم دليل لأن صفاته وهي الحدوث، أو الإمكان تدلّ على الصانع وهو المدلول فقول المصنّف رحمه الله تدلّ على ظاهره وقيل: إنه إشارة إلى مقدّمتي دليل ثبوت الصانع أعني العالم ممكن، وكل ممكن له موجد مؤثر، وفيه إشارة إلى ما تقرّر في الكلام من أنّ الممكن محتاج إلى السبب إلا أنّ ذلك عند الفلاسفة، وبعض المتكلمين لا مكانه، وعند قدماء المتكلمين لحدوثه، وهو عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم، وليس هو نفس الوجود كما يتوهم وقيل هو الإمكان مع الحدوث، وقيل بشرط الحدوث وأدلتهم وإبطال كل فريق ما ذهب إليه غيره مبسوطه في المطولات، وستأتي أيضاً في محلّها وفي شرح المقاصد أنّ ما ذكر علة بحسب العقل بمعنى أنه ملاحظ الإمكان أو الحدوث فنحكم بالاحتياج كما يقال علة الحصول في التحيّز هو التحيّز لا بحسب الخارج بأن يتحقق الإمكان أو الحدوث فيوجد الاحتياج، فما ذكروه في الإبطالات مغالطة، والقول بأنه الإمكان أظهر وبالقبول أجدر، واعترض بأنه لو كان علة الاحتياج إلى المؤثر هو الإمكان أو الحدوث، وهما لازمان للممكن والحادث لزم

احتياجهما حالة البقاء له لدوام المعلول بدوام العلة واللازم باطل لأن التأثير حينئذ إما في الوجود وقد حصل بمجرد وجود المؤثر فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق، وأما في البقاء أو في أمر آخر متجدد وهو التأثير في غير الثاني أعني الممكن والحادث، فيلزم استغناؤهما عن المؤثر وفي كون الإمكان علة الاحتياج فساد آخر، وهو احتياج الممكن إلى المؤثر حال عدمه السابق مع أنه نفي محض أزلي لا يعقل له مؤثر، وأجيب بأن معنى احتياج الممكن أو الحادث إلى المؤثر توقف حصول الوجود له أو العدم أو استمرارهما على تحقق أمر أو انتفائه بمعنى امتناعه بدون ذلك، وهو معنى دوام الأثر بدوام المؤثر، وإذا تحققت باستمرار الوجود أعني البقاء ليس إلا وجوداً مأخوذاً بالإضافة إلى الزمان الثاني، وصحة قولنا وجد ولم يبق ولم يستمر لا يدل على مغايرة البقاء لمطلق الوجود ولا نزاع في ذلك فتدبر قوله: (واجب لذاته) أي واجب ولازم وجوده من ذاته لذاته بحيث لا يستند لغيره، ويحتاج إليه قيل: هذا بناء على ما يقال بعد هذا الدليل، وهو مؤثر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب، وإلا كان ممكناً فله مؤثر، ويعود الكلام فيه ويلزم الدور أو التسلسل أو الانتهاء إلى مؤثر واجب الوجود.

والأولان باطلان فتعين الثالث وهو مبني على كون المحوج هو الإمكان وهو مختار المصنّف رحمه الله تعالى في الطوالع، ومن حكم بأنه الحدوث، أو الإمكان معه، أو بشرطه انسدّ عليه باب إثبات الواجب لجواز أن يكون علة الحوادث ممكناً قديماً، ولا حاجة إلى سبب على هذا التقدير، ولذا من تمسك بالحدوث في إثبات الصانع، ولم يجعل الإمكان وحده محوجاً للمؤثر ما أثبت إلا قديماً تنتهي إليه الحوادث كما صرّحوا به، وبهذا يظهر ضعف ما نقل هنا عن المصنّف رحمه الله تعالى، وهو قوله لو قال بدل قوله لإمكانها لحدوثها، أو ضم له الحدوث كان أحسن لأنّ علة الافتقار هي الحدوث، أو الإمكان بشرط الحدوث أو كلاهما، ويجوز على بعد حمل كلام المصنّف رحمه الله على ما يوافق مذهب المتكلمين بأن يقال أراد بالافتقار سببه المستلزم له وهو الحدوث، أو يقال جعل جهة الدلالة الإمكان والافتقار ولم يجعل الافتقار مسبباً عنه وحده فلعله مسبب عنهما، والوجه ما تقدّم.

(أقول) فيه بحث من وجوه:

الأول أنّ قوله ويلزم الدور إلخ. الأولى تركه لأنّ إثبات الواجب لا يتوقف برهانه على ذلك كما فصل في الرسالة الجلالية وشروحها، إذ على تقدير التسلسل يقال مجموع الممكنات أيضاً ممكن محتاج إلى مؤثر واجب الوجود لذاته، والحاصل أنّ كل فرد من الجوهر والعرض يدلّ على وجود الواجب، وهو ممكن مفتقر إلى مؤثر والمؤثر لا بدّ أن يكون واجباً بلا واسطة، أو معه وإلا تسلسل، وكل سلسلة أيضاً ممكنة تحتاج إلى الواجب، وإلا يلزم علة الشيء لنفسه.

وجوده وإنما جمعه، ليشمل ما تحته من الأجناس المختلفة وغلب العقلاء منهم، فجمعه

الثاني أن ادّعاءه انسداد باب إثبات الصانع الواجب الوجود على ما ذكره غير مسلم لما مرّ من كلام المحقق في شرح المقاصد أنّ هذه العلة بحسب التعقل والتصديق لا بحسب الخارج فالمعلول، وهو قدم الصانع كذلك والقدم المتقرّر في العقل لا يتخلف فيقتضي وجوب الوجود.

ولذا قالوا ما ثبت قدمه استحال عدمه فهذه مغالطة أيضاً.

الثالث أنّ ما نقله عن المصنّف رحمه الله في حواشيه وادّعى سقوطه لقوّة ضعفه الظاهر أنه ليس كما ادّعاءه، وأنّ المصنّف رحمه الله مراده غير ما فهمه عنه، فإنّ مراده أنّ ما ذكره لا يناسب شيئاً من المذاهب المقرّرة في الكلام كما تلوناه عليك لأنّ أحداً لم يقل أنّ العلة الإمكان والافتقار، فلو بدل الإمكان بالحدوث، وعطف عليه الافتقار على أنه تفسير له ولو ادّعا أو بدل الافتقار بالحدوث، وضم إلى الإمكان كان أظهر إلا أنه يبقى ما الداعي للمصنّف إلى تعبيره بما ذكر حتى احتاج إلى التأويل والتبديل فتدبر ثم إنّ هذه النكتة مصححة للإطلاق لا موجبة حتى يقال إنه يلزمه أن يطلق على الأشخاص لجريانها فيها. قوله: (وإنما جمعه إلخ) في الكشف، فإن قلت لم جمع قلت ليشمل كل جنس مما سمي به انتهى. وفي شرحه للمحقق يعني أنّ الأفراد هو الأصل وهو مع اللام يفيد الشمول بل ربما يكون أشمل، وتوجيه الجواب أنه لو أفرد ربما يتبادر إلى الفهم أنه إشارة إلى هذا العالم المشاهد بشهادة العرف أو إلى الجنس والحقيقة لظهوره عند عدم العهد، فجمع ليشمل كل جنس سمي بالعالم لأنه لا عهد، وفي الجمع إشارة إلى أنّ القصد إلى الأفراد دون الحقيقة وما زعموه من إبطال الجمعية إنما هو حيث لا عهد ولا استغراق، وما قيل من أنه لو أفرد ما دلّ على أجناس مختلفة تشملها الربوبية فجمع ليدل على ذلك، كالتظاهرات معناه أنه موضوع للأجناس، فدل جمعه على عموم الأجناس بخلاف ما لو أفرد فإنه ربما يكون لعموم أفراد جنس واحد لكنه إنما يتمّ إذا صح إطلاق العالم على فرد كزيد وكون استغراق الفرد يشمل يأتي مفصلاً في محله.

وقال قدس سرّه: إنّ معناه أنّ الأفراد هو الأصل الأخف ولو أفرد مع اللام توهم أنّ القصد إلى استغراق الأفراد فزال التوهم بلا شبهة، وما قاله الشارح مردود أما أولاً فلأنّ المقام يقتضي ملاحظة شمول آحاد الأشياء المخلوقة كلها كما يشهد به قوله هنا مالكا للعالمين لا يخرج منهم شيء من ملكوته، وقوله في تفسيره ﴿وما الله يريد ظلماً للعالمين﴾ [سورة آل عمران، الآية: ١٩٨] نكر ظلماً وجمع العالمين على معنى ما يريد شيئاً من الظلم لأحد من خلقه، وقد اتضح لك وجه الشمول وأما ثانياً فلأنّ المقابل للعالم المشاهد هو العالم الغائب فإذا أوهم الأفراد القصد للأوّل ناسب أن يثني ليتناولهما معاً، فإنّ الكل مندرج فيهما قطعاً، وهذا يدل أنّ الجمعية باقية في الجمع المعرّف باللام إذا أريد بها الاستغراق، فالحكم على

جماعة جماعة ولا يلزم عدم شمول الحكم لكل فرد لأنه لو خرج عنه فرد فهذا الفرد مع كل فردين آخرين جماعة لم يثبت لها الحكم، سواء ثبت لبعضهم أم لا، فلا يصح الحكم بشمول ذلك الحكم لكل جماعة لاستلزامه الثبوت لكل فرد، واعتراض الفاضل على كون الحكم على كل جماعة باستلزامه التكرار في مفهوم الجمع المستغرق لأن الثلاثة مثلاً جماعة مندرجة فيه بنفسها، وهي جزء من الأربعة والخمسة، وما فوقها فيندرج فيه أيضاً في ضمنها بل نقول الكل من حيث هو كل جماعة، فيكون معتبراً في الجمع المستغرق، وما عداه من الجماعات مندرج فيه، فلو اعتبر كل واحدة منها كان أيضاً تكراراً محضاً مدفوع بأنه لو لزم ما ذكر لزم أيضاً في مثل قوله تعالى ﴿كل حزب بما لديهم فرحون﴾ [سورة المؤمنون، الآية: ٥٣] وقوله ﴿فاولا نفر من كل فرقة﴾ [سورة التوبة، الآية: ١٢٢] وإن لم يلزم منه فساد فتدبر وأيضاً إن كان مراده لزوم التكرار له ذهنياً، فهو ممنوع إذ المفهوم منه أمر مجمل ليس فيه ملاحظة فرد مما صدق عليه أصلاً فضلاً عن تكراره، وكذا إن أريد لزمه خارجاً لأن ثبوت الحكم فيه لكل جماعة ولكل فرد واحد لا يتفاوت بأي عبارة يعبر بها عنه بلا مرية.

أقول العالم اسم جمع لكونه على زنة المفردات كخاتم وقالب، وقد حقق النحاة كما في شرح ألفية ابن مالك أن الاسم الدال على أكثر من اثنين إن كان موضوعاً للأحاد المجتمعة دالاً عليها دلالة تكرار الواحد بالعطف فهو الجمع، وإن كان موضوعاً للحقيقة ملغى فيه اعتبار الفردية، فهو اسم الجنس الجمعي كتمر وتمرة، وإن كان موضوعاً لمجموع الأحاد فهو اسم جمع سواء كان له واحد كركب أو لا كرهط ومنه العالم، وأما عالمون فقال ابن هشام هو اسم جمع على وزن جمع السلامة ولا نظير له وفيه نظر، وقال ابن مالك: ليس جمعاً لعالم لأنه يعم العقلاء، وغيرهم وعالمون خاص بالعقلاء وضعاً، وردّ بكونه جمعاً له بعد تخصيصه بالعقلاء، وفي الكشف لو قيل عالم وعالمون كعرفة وعرفات لم يبعد وأنت إذا فهمت ما ذكر عرفت أن كلام السعد هو الموافق لكلام النحاة، وعبارة الشيخين صريحة فيه بغير شك لمن تدبر فقوله قدس سره في ردّه إن ملاحظة المقام تقتضي شموله للأحاد إن أراد وضعاً فلا ضير فيه وإن أراد ما هو أعمّ منه كدلالته عليه بالالتزام ونحوه كما مرّ فممنوع للزومه له، كما سمعته آنفاً وفرق بين الإطلاق والشمول، فكما أن الجمع إذا عرّف استغرق أحاد مفردة، وإن لم يصدق عليها كذا عالم إذا عرّف شمل أفراد جنسه، فالعالمون كجمع الجمع كالأقاول يتناول كل فرد كذلك يتناول العالمين.

وقوله المقابل للعالم المشاهد إلخ. يجاب عنه بأنه لو ثنى تبادر الذهن إلى مجرّد الجنسين وربوبيتهما لا تستلزم ربوبية ما تحتهما، والجمع في إفادة استغراقه لجميع ما تحتها أظهر من التثنية، وإن صح إرادة ذلك منهما أيضاً، وما أورد عليه من أن اللام إذا كانت لاستغراق أحاد الجنس والجمع لا يفيد إلا تعدّد الجنس، فاستغراق الأجناس من أين يفهم

بالياء والنون كسائر أوصافهم، وقيل اسم وضع لذوي العلم من الملائكة والثقلين وتناوله

فجوابه أنّ استغراق الآحاد إنما جاء من استغراق الجموع، وإنما سكت عنه لظهوره إذ اللام الاستغراقية تدل على استغراق أفراد ما دخلت عليه وهو الأجناس، والبحث فيه بأن التوهم الحاصل في صورة الأفراد وإن انتفى عن الجمع لكن فيه إيهام آخر، وهو أنّ المراد منه الجنس دون الاستغراق كالأنهار في قوله تعالى ﴿تجري من تحتها الأنهار﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٥] مدفوع بأن التوهم في الأفراد أقوى منه في الجمع لأن المتبادر منه الاستغراق فإنه من صيغ العموم كما تقرر في الأصول، وسيأتي في قوله تعالى ﴿والمطلقات يتربصن﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٢٨] تنمة له، وقد بقي هنا مباحث أخر مذكورة في شروح المفتاح وحواشي المطول يضيّق عنها هنا نطاق البيان. قوله: (وغلب العقلاء منهم) لما كان هذا الجمع مخصوصاً بما هو علم أو صفة لسذكر عاقل بشروطه المذكورة في كتب النحو وقد جمع هنا عالم مع عدم استيفائه شروطه نبه على ذلك بما ذكره إشارة إلى تصحيح جمعيته، ولذا قيل إنما يجمع بالياء والنون صفات العقلاء أو ما هو في حكمها من الأعلام فإنها تؤوّل بمسمى به، وتقديم فائدة الجمع مطلقاً على صحة الجمعية المفيدة لأن بيان فائدة المطلق مقدّم على بيان وجه صحة المقيد، أو للاهتمام بشأن الفوائد والمعاني والاحتياج إلى بيان وجه صحته بانتفاء شرطيه معاً فإنه اسم لا صفة شامل لغير العقلاء، وتعرض المصنف للأخير إنما هو لظهور الأول تنزيلاً لا تحقيقاً فإنه اسم يشابه الصفة لاعتبار معنى فيه وهو العلم به، وصاحب الكشاف تعرض للأول دون الأخير لظهوره أيضاً أو لأنه عنده صفة وليس المراد بالاسم هنا ما يقابل الصفة بدليل قوله كسائر أوصافهم إلا أن يراد بالأوصاف ما يتناول الحقيقية والتنزيلية، ولا يخفى أنه غلب فيه الذكور أيضاً وإن في قوله منهم تغليبين، وفيه نظر لأن تأويل العلم المسمى به ليس لما ذكره، كما فصل في كتب العربية ولأن كونه وصفاً لا يصح لأن قوله ما يعلم به، وتمثيله السابق صريح في أنه اسم آلة، وهي لا تسمى وصفاً كما لا يخفى. قوله: (كسائر أوصافهم) أي كباقي أوصافهم فإنها على الصحيح بمعنى الباقي لا الجميع، وقال بالياء والنون ولم يقل بالواو والنون كما في الكشاف لموافقته للنظم وهو اعتبر أول أحواله وأشرفها. قوله: (وقيل اسم وضع إلخ) أي هو اسم يطلق على كل جنس من أجناس ذوي العلم لا على كل فرد أو للقدر المشترك بين ذلك فيقال عالم الملك وعالم الإنس وعالم الجن، ولم يرتض المصنف هذا لما يأتي، والمراد بالاستتباع تبعية غير هؤلاء لهم، فتدل ربوبيتهم على ربوبيتهم كدلالة قولك جاء السلطان على مجيء أتباعه وجنده أو مستتبعات التراكيب، وهي ما يدل عليه بالالتزام، وهو دلالة النص أو إشارته عند الأصوليين إذ من ربّ أشرف الموجودات ربّ غيرهم، وهذا جواب عما يخطر بالبال من أنه تخصيص غير مناسب للمقام، وحينئذ لا تغليب ولا تجوّز فيه والظاهر أنّ القائل بهذا لا يوجه به الجمعية لأنه ليس بصفة عنده، وإنما جرى مجراها، كما مرّ فما قيل من أنه مرضه لأن هذه الصيغة لم تسمع إلا اسم آلة لا اسم فاعل ليس بشيء لأن من يرجحه

لغيرهم على سبيل الاستبعا، وقيل عنى به الناس ههنا فإن: كل واحد منهم عالم من حيث

كالزمخشري لم يرد ذلك كما بينه شراحه فإن وهم من قوله لذوي العلم، فوهم على وهم إذ لا يلزم من كون معناه ذوي العلم كونه اسم فاعل، وإنما مرض لأنه إن قيل إنه حقيقة خالف اللغة وإن قيل إنه مجاز لم يفد فائدة، قيل وجمع جمع قلة على الأصح لقلتهم في جنب عظمة قدرته أو بالنسبة لما عداهم وفيه نظر ولفظ اسم بمعنى مقابل الفعل أو مقابل الصفة، وما قيل من أنه على هذا مأخوذ من العلم وعلى ما مر من العلامة دعوى بلا دليل. قوله: (من الملائكة إلخ) بيان لذوي العلم، والثقلان الجن والإنس لأنهما ثقلا الأرض والاستدلال به على تجسم الجن في غاية الوهن. قوله: (وقيل عنى به الناس ههنا إلخ) عنى بمعنى قصد مبني للمجهول أو للمعلوم، والضمير المستتر فيه لله تعالى لأنه معلوم بقريظة المقام والتعبير به إشارة إلى أنه معنى مجازي، وهذا القول نسيب إلى الحسين بن فضل، واحتج بآيات منها قوله تعالى ﴿أَتَأْتُونَ الذِّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة الشعراء، الآية: ١٦٥] وهو منقول عن أهل البيت أيضاً، ونقله الراغب عن جعفر الصادق، وعبارته عبارة المصنف بعينها، والمراد أنه في الأصل والحقيقة كل ما سوى الله من الجواهر والأعراض، وقصد به هنا الناس خاصة لتنزيله منزلة جميع الموجودات لأنه فذللكة جميع الموجودات ونسخة كل الكائنات المنقولة من اللوح الرباني بالقلم كما أشار إليه المصنف رحمه الله بقوله من حيث إلخ وإياه عنى القائل:

وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

وهو منزع صوفي، فمن قال في شرحه: إن تخصيصه بهم لأن المقصود بالذات من التكليف بالأحكام من الحلال والحرام وإرسال الرسل عليهم الصلاة والسلام، وإنزال الكتب هو الإنسان قال الله تعالى ﴿ليكون للعالمين نذيراً﴾ [سورة الفرقان، الآية: ١] لم يقف على مراده، ولم يحم حول مراده، وعلى هذا هو شائع في أفراد البشر مشترك بينها اشتراكاً معنوياً فكل فرد منه بمنزلة جنس من تلك الأجناس، ومرّضه المصنف رحمه الله لمخالفته لأصله من غير مقتضى، ولا دليل يدل عليه إذ المناسب للمقام التعميم، فلا يرد عليه أنه قد يختص بهؤلاء كما في قوله تعالى ﴿وفضلناهم على العالمين﴾ [سورة الجاثية، الآية: ١٦]. قوله: (من حيث أنه يشتمل إلخ) قيد الحيشية في كلام المصنفين يستعمل على وجوه هي الإطلاق كما يقال إن الإنسان من حيث هو إنسان مدرك للكليات والجزئيات، والتقييد كما يقال دلالة التضمن دلالة اللفظ على جزء معناه من حيث هو جزؤه، والتعليل كما يقال الأفيون من حيث إخراجة للحرارة الغريزية يسخن ظاهر البدن وهذا هو المقصود هنا، ويشتمل أفعال من الشمول وهو الإحاطة والفرق بين الاشتمال، والشمول أنّ الشمول يوصف به المفهوم الكلّي بالنسبة إلى جزئياته، والاشتمال يوصف به الكل بالنسبة لأجزائه وهذا أغلبي، فلا يرد عليه ما يخالفه، والمراد بالعالم الكبير عالم الملك وهو السماء، وما تحويه بأسره، واشتماله كما في حاشية منقولة عنه لأن ما في ذلك العالم من شيء إلا وفي الإنسان نظيره مما يحكيه، ويفيد ما يفيد

أنه يشتمل على نظائر ما في العالم الكبير من الجواهر، والأعراض يعلم بها الصانع كما يعلم بما أبدعه في العالم، ولذلك سوى بين النظر فيهما، وقال تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [سورة الذاريات، الآية: ٢١] وقرىء رب العالمين بالنصب على المدح أو النداء، أو

في الجملة إذ بدن الإنسان بمنزلة العالم السفلي، وأخلاقه كعناصره، فالسوداء كالأرض والتراب لكونها باردة يابسة، والبلغم كالماء لكونه بارداً رطباً، والدم كالهواء حار رطب، والصفراء كالنار حار يابس، ورأسه بما فيه من الحواس الظاهرة والباطنة على رأى، كالعالم العلوي لأنه منبت للأعضاء التي هي محل الحس، والحركة كما أنّ العالم العلوي منوط به أمر السفليات على ما قال تعالى ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾ [سورة السجدة، الآية: ٥] ما مع انفراد به من الكمالات المتنوعة، والهيئات النافعة، والمناظر البهية، والتراكيب العجيبة المبنية في علم التشريح ونحوه مما لا يحصى، كالتمكن من الأفعال الغريبة، واستنباط الصنائع المختلفة، فسبحان من زوج الآباء العلوية بالأمهات السفلية، ونقل نسخ الوجود بقلم قدرته العلية إلى الصحف المكرمة الإنسانية. قوله: (من الجواهر والأعراض) يجوز أن يكون بياناً للنظائر، ولما أضيف إليه، قيل والأول أظهر ليكون قوله يعلم بها متعلقاً بما هو أقرب وفي قوله بما أبدعه في العالم إشعار بأنّ المشبه به مبدع بخلاف المشبه لنكته، وهي أنه لما جعله نظيراً للعالم الكبير كان مسبوفاً بالمثل في الجملة، وإن كان نوعه باعتبار صورته الخاصة به مبدعاً على أحسن تقويم. ومن لم يتنبه له أورد عليه أنّ الإبداع إيجاد الشيء من غير سبق مثال وهذا متحقق بالنسبة إلى العالم الصغير والكبير. قوله: (ولذلك سوى إلخ) ذلك إشارة إلى الاشتمال على النظائر المعلوم مما قبله، والنظر بمعنى الإبصار بالعين، وبمعنى التفكير، والتفات النفس بالبصيرة للمعاني، وهو المراد هنا لتعديه بفي، وهو في الأصل مصدر شامل للقليل والكثير، وحقه أن لا يثنى، ولا يجمع فلذا أفرده، فلا وجه لما قيل من أنّ الظاهر أن يقال بين النظرين لاقتضاء بين التعدد، فكأنه اكتفى بالتعدّد المعنوي من قوله فيهما ضرورة أنّ النظر في أحدهما عين النظر في الآخر انتهى، وضمير فيهما عائد على العالم الكبير والصغير، وهو الإنسان والتسوية واقعة في النظم، أما في قوله تعالى ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ. وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [سورة الذاريات، الآية: ٢٠ - ٢١] وهو الظاهر أو في قوله ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [سورة فصلت، الآية: ٥٣] وقوله: (وقال إلخ) معطوف على قوله سوى عطف تفسيري، فتكون التسوية إشارة إلى الآية الأولى أو هو أمر مستقل مغاير لما عطف عليه، فالتسوية بما في الآية الثانية وهي سنيريهم إله. وقوله وفي الأرض إن أريد به ظاهره فتخصيصها من بين دلائل الآفاق لظهورها لمن على ظهورها، وفي قوله ﴿أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ من غير تمييز بين الإبصار المتعلق بالأنفس، والمتعلق بما يقابلها إشارة إلى شدة ظهورها إذ سوى بين المحسوس وغيره حتى، كأنّ الجميع محسوس. قوله: (وقرىء رب العالمين بالنصب إلخ) مثل هذا النصب على القطع، وكونه على المدح مستفاد من المقام إذا قدر أمدح وليس بمتعين فقد يقدر

بالفعل الذي دلّ عليه الحمد، وفيه دليل على أنّ الممكنات كما هي مفتقرة إلى المحدث

غيره كاذم وأذكر وأعني ونحوه وفي شرح العمدة لابن مالك أنّ المنعوت إذا كان متعيناً لم يقدر أعني بل أذكر، وهذه قراءة زيد بن عليّ، وهي من الشواذ وضعفت بالاتباع بعد القطع إلا أنه قيل إنّ زيدا قرأ بنصب الرحمن الرحيم أيضاً فلا ضعف فيها، وقال أبو حيان قرىء بالنصب، وهي فصيحة لولا خفض الصفات بعدها، لأنهم نصوا على أنّ الاتباع بعد القطع في النعوت غير جائز، إلا أن يقال الرحمن بدل لا نعت وهو مبنيّ على وجوب تقديم المتبع، وهو غير متفق عليه فإنّ صاحب البسيط جوّزه، وروى شواهد تدل عليه ونصبه على النداء ظاهر لكنه، كما في الدرّ المصون أضعف الوجوه لما فيه من اللبس والفصل بين الصفة والموصوف، وفيه أيضاً التفات إلا أنه لا يجري فيه ما سيأتي. قوله: (أو بالفعل الذي دل عليه الحمد) فهو منصوب بفعل مقدر هو أحمد أو نحمد لدلالة الحمد عليه، ليس على التوهم، فقول أبي حيان إنه ضعيف لأنه للتوهم، وهو من خصائص العطف توهم غير صحيح مع أنه لا يختص بالعطف أيضاً كما بين في محله، ونصبه به صادق بأن يكون مفعوله أو صفة مفعوله، فإنّ صاحب الكشاف قدره نحمد الله رب العالمين لأنّ ربّ صفة لا بدّ له من موصوف يجري عليه في الأفصح، ولم يجعل الحمد المذكور عاملاً فيه لقلة أعماله محلي باللام، ولأنه يلزم الفصل بين العامل ومعموله بالخبر، وهو أجنيبيّ كما قيل وأورد عليه في بعض الحواشي أنّ الزمخشري ذكر في قوله تعالى ﴿وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٤٠] في قراءة أبي أنّ متاعاً نصب بمتاع، لأنه في معنى التمتع كقولك الحمد لله حمد الشاكرين فقال التفازانيّ جاز نصب حمد الشاكرين بالحمد، وهو مصدر معرّف أيضاً مع الفصل بالخبر لأنه في الأصل معمول للحمد في موضع المفعول كما تقول حمداً له فجاز لذلك، وكذا كل مصدر جعل متعلقه خبراً عنه، ويؤيده أنّ صاحب الكشاف والمصنف قالوا في قوله تعالى ﴿أراغب أنت عن آلهتي﴾ [سورة مريم، الآية: ٤٦] إنّ راغب خبر مقدّم مع تعلق عن آلهتي به، وفي الكشف جاز هذا بناء على أنّ المبتدأ ليس أجنيباً من كل وجه فالمبتدأ والخبر لاتحادهما معنى كشيء واحد لا يعدّ الفصل بأحدهما من الفصل بالأجنبيّ، وهو قدّس سره عدّه منه.

وأنا أقول فيما ذكر اختلاف للنحاة، أمّا أعماله معرّفاً ففيه أربعة مذاهب إجازته مطلقاً وهو مذهب سيبويه، ومنعه مطلقاً وهو مذهب الكوفيين، وجوازه على قبح، وهو مذهب الفارسيّ، وبعض البصريين، والتفصيل بين أن يعاقب فيه آل الضمير فيجوز أولاً فيمتنع، وكذا أعماله مع الفصل مطلقاً سواء كان بأجنبيّ أو لا فمنعه بعض النحاة وأجازه بعضهم لقوله تعالى ﴿إنه على رجعه لقادر يوم تبلى السرائر﴾ [سورة الطارق، الآية: ٨] لتعلق يوم برجعه، ومن منعه قدر عاملاً على أنّ منهم من تساهل في الظروف، وقيل الأظهر في توجيه هذه القراءة أنه مفتوح فتحة بناء لأنه ماض يقال ربه يربه إذا ملكه، ولا يخفى بعده وتكلفه فإنّ هذه الجملة لا بدّ لها من موضع ولا يصح أن يكون هنا صفة، والحالية غير مناسبة معنى مع أنه قرىء بنصب الرحمن الرحيم،

حال حدوثها فهي مفتقرة إلى المبقي حال بقائها ﴿الزَّكَّىٰ﴾ كثره للتعليل على ما

فالمناسب كون ما قبله منصوباً، فما ادعى أظهرته ليس بظاهر. قوله: (وفيه دليل إلخ) أي في توصيف الله برب العالمين دليل على ما ذكر، ومن حكم بأن المحوج إلى المؤثر هو الإمكان قال: إن اتصاف الممكن بالوجود ليس من مقتضى ذاته حدوثاً وبقاء، فهو في ابتداء وجوده، واستمراره محتاج إليه، ومن قال بأن المحوج له هو الحدوث لزمه استغناؤه عنه حال بقاءه، ودفع بأن شرط بقاء الجوهر العرض، وهو متجدد محتاج إلى المؤثر في كل حين، فكان الجوهر محتاجاً إليه حال بقاءه بواسطة احتياج شرطه، فلا استغناء له أصلاً فرجع إلى المذهب المنصور بلا اختلاف في احتياجه إليه في البقاء وإنما الخلاف في أنه بالذات أولاً وهو سهل، وكذلك افتقاره إلى المبقي في كلام المصنف رحمه الله، ووجه الدلالة أن التربية تبليغ الأشياء إلى كمالها شيئاً فشيئاً إلى انقضائها فيلزم استنادها إليه بقاء وحدوثاً، وأيضاً العالم ما يعلم به الصانع ولا يكون ذلك إلا بعد وجوده وهو ظاهر، وكذا الملك لما يلزم من الحفظ والاستناد إلى المالك فسقط ما قيل من أن الدلالة فيها كلام، فإن التربية والمالكية تجمعان استغناء الممكنات عن المبقي، وإن دفعه القائل بأنه يمكن أن يقال إن الحفظ معتبر في معنى الرب أو لازم له إذ معناه إدامة وجود الممكنات وإبقاؤها كما ذكره الغزالي، وأورد عليه أن الحفظ له معنيان كما صرح به الإمام أحدهما ما ذكر، والآخر صيانة المتعدييات والمتضادات بعضها عن بعض، ففي كون المعتبر في مفهومه، أو لازمه هو الأول نظر إلا أن يراه بالمبقي أعم مما يديم الوجود أو يصونه، وما قيل من أن بقاء الممكنات من جملة بلوغها إلى الكمال، واحتياجها في بلوغ الكمال إلى المؤثر يدل على احتياجها إليه مطلقاً، فالرب من حيث تبليغها إلى البقاء مبق كما أنه من حيث إخراجها من العدم إلى الوجود مبدع لا محصل له، وقد عرفت ما يغنيك عن أمثاله، فإن البقاء ليس إلا وجوداً مأخوذاً بالإضافة إلى الزمان الثاني، والوجود في الزمان الثاني متوقف على ما قبله ومحتاج والمحتاج إلى المحتاج محتاج بديهية، فإن اتصافه بالوجود لما لم يكن ذاتياً أولاً كان كذلك فيما بعده لاستواء نسبه إلى الوجود في سائر الأزمان وتجدد الوجود له في كل حين هو التربية الإلهية ولا حاجة إلى أن يقال الدليل في كلامه ليس بمعنى البرهان القطعي بل ما يقتضيه الفحوي ويشهد به الذوق، والمصنف رحمه الله كثيراً ما يريد به هذا. قوله: (كثره إلخ) ما سيذكره هو قوله وإجراء إلخ. فإن ترتب الحكم على الوصف مشعر بالعلية، فهذا تعليل لاستحقاقه للحمد وأنه لاتصافه تعالى بهما، كما أن ذكرهما في البسملة تعليل للابتداء باسمه والتبرك به، وهذا بناء على مذهبه من أن البسملة من الفاتحة أو جواب عما قيل أن البسملة ليست من السورة، وإلا لزم تكرار الاسمين من غير فائدة وفي التفسير الكبير الحكمة في تكريره أنه في التقدير، كأنه قيل اذكر أني إله رب مرة، واذكر أني رحمن رحيم مرتين ليعلم أن العناية بالرحمة أكثر من سواها، ثم لما بين تضاعف الرحمة قال: لا تغتر بذلك فإني مالك يوم الدين فهو كقوله ﴿غافر الذنب﴾ [سورة غافر، الآية: ٣] إلخ وفيه أن

سنذكره ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ قرأه عاصم والكسائي ويعقوب، ويعضده قوله ﴿يَوْمَ لَا تَمَلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئاً وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾ [سورة الإنفطار، الآية: ١٩] وقرأ الباقر ملك، وهو

الألوهية مكررة أيضاً فتدبر. قوله: (قرأه عاصم إلخ) ضمير قرأه راجع إلى ملك بالألف لأنه معلوم من تقدم ذكره، ويعضده بمعنى يؤيده ويقويه، يقال عضده إذا صار له عضداً أي معيناً وناصرأ، وأصل العضد في اليد من المرفق إلى الكتف فاستعير للمعنى المذكور ثم شاع حتى صار حقيقة فيه وجعل هذه الآية مؤيدة لهذه القراءة لأنها مأخوذة من الملك بالكسر، وسيأتي الفرق بينه وبين الملك بالضم، فإن المراد باليوم فيها يوم القيامة، وهو يوم الدين أيضاً، ونفى المالكية عما سواه يقتضي إثباتها له إذ السياق لبيان عظمته تعالى، ومجرد نفي المالكية عن غيره لا يقتضيها بشهادة الفحوى والذوق، وتكثير الأسماء الثلاثة للتعميم، وتعميم الأخير لشموله الضر والنفع والليل والكثير، وأورد عليه أن قوله ﴿والأمر يومئذ لله﴾ [سورة الإنفطار، الآية: ١٩] ظاهره يعضد قراءة ملك لمناسبته للأمر مناسبة تامة، وقد فسره في التيسير وغيره بأن الحكم حكمه ولا قاضي سواه، وهو صريح في إثبات الملك بالضم له، ولذا قيل إنه يؤيد خلاقه وقيل إنها مقوية، ومؤيدة لا نص موجب لمدعاه فيكفي موافقة معناه لأولها مع أن آخرها موافق له أيضاً فإن المراد بالأمر المالكية فلما نفاها أولاً عن غيره صرح بعده بإثباتها على العموم له كما هو المعروف في أمثاله من التذليل، نعم هو على هذا بمنطوقه مؤكداً لمفهوم ما قبله، ولو فسر الأمر بالملك بالضم كما مرّ أو بالأعم منه كان تأسيساً متضمناً للتأكيد على وجه أبلغ، ومن هنا ظهر ضعف ما قيل أنه تعالى لما نفى مالكية أحد لشيء على العموم أثبت بعده أن جميع الأمور مملوكة له تعالى في ذلك اليوم، فلا يشاركه أحد في مالكية شيء منها، وهو معنى مالك يوم الدين ولا وجه لكونه مشتقاً من الملك بالضم، لأنّ المقام يقتضي نفي التصرف مطلقاً لا نفي التصرف بطريق التكليف فقط، والقرآن يفسر بعضه بعضاً، ويعقوب بن إسحاق الحضرمي البصري هو التاسع من القراء العشرة. قوله: (وقرأ الباقر ملك) أورد عليه أن قراءة خلف بن هشام توافق القراءة الأولى، ورد بأن المراد بالباقرين هنا باقي الثمانية الذين قدم المصنف ذكرهم بقوله الأئمة الثمانية المشهورون، وقوله وهو المختار قيل عليه قد رجح كل فريق إحدى القراءتين على الأخرى ترجيحاً يكاد يسقط مقابلتها وهو غير مرضي لتواترها، وقد روي عن ثعلب أنه قال: إذا اختلف إعراب القراءات السبعة لا أفضل إعراباً على إعراب في القرآن بخلاف ما إذا وقع في كلام الناس، وقريب منه ما قيل لو أبدل المختار بالأبلغ، كان أولى لتواترها ووصف إحداهما بالمختار يومه أن الأخرى بخلافه.

وأنا أقول في الفقه الأكبر أن الآيات لا يكون بعضها أفضل من بعض باعتبار التلاوة وإنما يكون باعتبار المعنى، فسورة الإخلاص مثلاً أفضل معنى من سورة تبت لأن معنى الأولى توحيد وهذه في صفة بعض الكفار، والأول أفضل من هذه الجهة كآية الكرسي، ولا شبهة أيضاً في أن بعض القراءات أفصح من بعض كقراءة ابن عامر ﴿قتل أولادهم شركاؤهم﴾ [سورة

المختار لأنه قراءة أهل الحرمين ولقوله تعالى: ﴿لمن الملك اليوم﴾ [سورة غافر، الآية: ١٦] ولما فيه من التعظيم والمالك هو المتصرف في الأعيان المملوكة كيف شاء من الملك،

الأنعام، الآية: ١٣٧] لا يخفى على ذي تمييز أن قراءة الجمهور أفصح منها وأن بعض القراءات أشهر من الأخرى، كالقراءة المتفرد بها راو وغيرها المتفق عليها الباقي وكبعض القراءات الجارية على مقتضى الظاهر، ومقابلها الجاري على خلافه لنكتة، فعلى هذا ما المانع من أن يقال أن بعضها مختار لبعض العلماء أو الرواة، ولا يلزم من كونه مختاراً نقص مقابله، والقراء يقولونه من غير إنكار فهذا الإمام الجعبري يقول دائماً ومختاري، كذا من غير تردّد منه. قوله: (لأنه قراءة أهل الحرمين) قيل عليه أنه لو سلم كون أوائلهم أعلم بالقرآن لا نسلم ذلك في عهد القراء المشهورين ألا ترى صحيح البخاري يقدّم على موطأ مالك، وهو عالم المدينة على أن القراءات المشهورة كلها متواترة، وبعد التواتر المفيد للقطع لا يلتفت إلى أحوال الرواة، اللهم إلا أن يريد زيادة الفصاحة فإن لغتهم أفصح، وقد وافقهم قرآء البصرة، والشام وحمزة من الكوفيين أيضاً، ولذا قيل هم أولى الناس بأن يقرؤا القرآن غصاً طرياً ما أنزل وهم الأعلون فصاحة ورواية وعليه أرباب الحواشي بأسرهم، والمصنف رحمه الله تبع الزمخشري في ذلك، ولم يعترضوا عليه بل أوردوه مسلماً، وقال الفاضل لعلو رتبة القاري رواية وفصاحة.

قلت: لا يخفى أن أهل الحرمين قديماً وحديثاً أعلم بالقرآن والأحكام، ولذا استدل بعض الفقهاء بعمل أهل المدينة، وأما مجرد فصاحتهم التي توكلأ عليها ذلك القائل، فلا يجد به نفعاً لأن القراءة سماعية لا دخل للراوي، والفصاحة في روايتها أصلاً. قوله: (ولقوله تعالى إلخ) فقد وصف ذاته بأنه الملك يوم القيامة، وهو يوم الدين والقرآن يفسر بعضه بعضاً، والآية السابقة لا تعارضه لأنها ليست نصاً في المالكية كما مرّ، وكلّ منها مقو لا دليل قاطع، ولم يذكر قوله تعالى ﴿ملك الناس﴾ [سورة الناس، الآية: ٢] مؤيداً كما في الكشف لمغايرة معناها لما هنا لثلا يتكرّر مع قوله رب الناس، وأما رب العالمين، فلا تكرار فيه لأنه فسر بما يدل على صانعه، فيختص بالدنيا وما بعده في الآخرة، ولو فسر بالأعم أيضاً يكون ذكر الخاص بعده اعتناء بشأنه غير مكرّر، ولو سلم فمثله كثير وباب التأكيد مشهور. قوله: (ولما فيه من التعظيم) فإن لفظ الملك كالسلطان فيه دلالة على العظمة، لأن الناس قلما يخلو أحد منهم من كونه مالكاً، ولا يكون الملك إلا أعلاه، فهو ما بينهم عزيز قليل، وتصرفه عام قوي كما سيأتي، فلذا أردفه المصنف رحمه الله ببيانه فقال: والمالك هو المتصرف إلخ، وفي الكشف أن الملك بالضم يعمّ وبالكسر يخص فقال المدقق في الكشف لم يرد به العموم والخصوص المصطلحين لأن أحدهما لا يدخل في مفهوم الآخر، فلا يفرص شاملاً له، وهذا بحسب العرف الطارئ في الملك بالكسر، وفي التحقيق الملك بالكسر جنس للملك بالضم، والمراد أن ما تحت حيطة الملك من حيث كونه ملكاً والعموم والخصوص لغة يقع على مثل هذا، وجاز أن يراد أن شمول سياسته فوق سياسة المالك، والتحقيق أن الملك بالضم نسبة بين من

قام به ومن تعلق، وإن شئت قلت صفة قائمة بذاته متعلقة بالغير تعلق التصرف التام المقتضي استغناء المتصرف، وافتقار المتصرف فيه، ولذا لم يصح على الإطلاق إلا لله وهو أخص من الملك بالكسر لأنه تعلق الاستيلاء مع ضبط، وتمكن من التصرف في الموضوع اللغوي، ويزيادة كونه حقاً في الشرع من غير نظر إلى استغناء وافتقار، وإن ما يملكه الملك من الممتلك عليه أعنى سياسته الخاصة ملكه فيه أتمّ مما ملكه المالك أما ما لا يملكه الملك ويملكه المالك، فليس مورد البحث كعكسه، فقد لاح أنّ ما يتوهمه بعض العامة من أنّ تصرف المالك في المملوك أتمّ من تصرف المملك في الرعايا منشؤه من عدم فرض اتحاد المورد والنظر إلى العرف الفقهي، والكلام في الموضوع اللغوي بل المعنى الأصلي المشترك بين اللغات كلها، وقولهم الملك بالضم التصرف بالأمر والنهي في الجمهور، ويختص بسياسة الناطقين، والملك بالكسر ضبط الشيء المتصرف فيه بالحكم بناء على العرف العامي، ولذا قلنا لا يدخل أحدهما في مفهوم الآخر، ويرجح هذه القراءة تكرار الربّ بمعنى المالك، ووصفه تعالى ذاته بالملكية عند المبالغة دون المالكية في قوله تعالى ﴿مالك الملك﴾ [سورة آل عمران، الآية: ٢٦] انتهى.

أقول هذا مما تلقوه بالقبول ولخصه قدس سره من غير تصرف فيه، وهو مأخوذ من كلام الراغب، وقد قال السمين في مفرداته أنه مخصوص بصفات الآدميين، وأما في صفته تعالى فالمالك والملك بمعنى واحد، والظاهر أنّ بين المالك والملك عموماً وخصوصاً وجهياً لغة وعرفاً، فيوسف الصديق عليه الصلاة والسلام بناء على أنه ملك رقاب أهل مصر في القحط بناء على شرعهم ملك ومالك، والتاجر مالك غيره ملك والسلطان على بلد لا ملك له فيها ملك غير ملك وأما ما مرّ ففيه نظر من وجوه:

الأول أنّ قوله إنّ أحدهما لا يدخل في مفهوم الآخر غير مسلم لأنّ الظاهر أنّ الملك بالضم هو التصرف في كل ما في مملكته كما يرى وبالكسر تصرف خاص فيما تحت يده فالأول أعمّ وكذا الملك والمالك وما ذكره من معنى العموم والخصوص اللغوي خلاف المتبادر ولا يذهب لمثله من غير داع وإن صح في نفسه . . قوله: (والتحقيق إلخ) مؤيد لما قلنا.

والثاني أنّ قوله من غير نظر إلى استغناء وافتقار فيه نظر لأنّ ذلك من شأن المالك والمملوك فلو نظر إلى ما يخالفه نادراً كان الأول كذلك من غير فرق.

والثالث أنّ قوله التصرف بالأمر والنهي إلخ غير مسلم أيضاً لأنّ المعروف خلافه، فإنّ الملك يملك بالسلطنة الحصون، والبلاد وغيرها مما لا يعقل، وله التصرف فيها أيضاً فلا وجه لهذا التخصيص فأعرفه. قوله: (والمالك هو المتصرف إلخ) قيل عليه أنه لا يناسب المقام وإنما يلائم كون المالك أولى لأنّ المالكية سبب لإطلاق التصرف دون الملكية، ويمكن أن

والملك هو المتصرف بالأمر والنهي في المأمورين من الملك وقرىء ملك بالتخفيف، وملك بلفظ الفعل ومالكاً بالنصب على المدح أو الحال، ومالك بالرفع منوناً أو مضافاً على

يقال مراده أن المالك هو المتصرف في الأعيان المملوكة له كيف شاء، والملك هو المتصرف بالأمر والنهي في المأمورين الذين هم رعيته جميعاً، فيتناول تصرف الأعيان المملوكة وغيرها من المالكين لها وغيرهم، فالمالك من حيث هو مالك دون الملك، وما ذكر من أن الملك هو المتصرف بالأمر والنهي في المأمورين بناء على أن الملك يضاف عرفاً إلى ما ينفذ فيه التصرف بالأمر والنهي، ولا يتنافي كونه أكثر حياطة وتصرفاً هذا، وما ذكر إنما هو بالنظر إلى اللفظ وإلى مجرد مفهومي الفردين، وأما بعد الإضافة إلى الأمور كلها، فكونه مالكاً للأمور كلها في يوم الدين في قوة كونه ملكاً، ولذا قال مالكاً لأموهم يوم الثواب والعقاب بعد اختيار الملك.

أقول هذا غريب منه مع دقة نظره، فإن مراد المصنف أن الملك بالكسر مختص بالأعيان من غير العقلاء كالثياب والأنعام، والرقيق أيضاً له حكمها للاحاقه بما لا يعقل، والملك بالضم مختص بالعقلاء، وتملكهم أشرف وأقوى، ومن يملكهم يملك غيرهم بالطريق الأولى، فكيف يكون هذا مرجحاً للمالك، وهذا معنى لغوي لا عرفي كما قيل. قوله: (وقرىء ملك بالتخفيف) أي بفتح الميم وسكون اللام بعد كسرها، ولذا سماه تخفيفاً، فإن السكون أخف من الكسر، وفعل المكسور والمضموم عينه يجوز تسكينه قياساً بخلاف المفتوح، وهي قراءة شاذة، وظاهره أنه ليس لغة أصلية، وقد ذهب بعض أهل اللغة إلى أنه غير مخفف وأنه صفة بزنة صعب أو مصدر وصف به مبالغة كما في القاموس. وقوله: (بلفظ الفعل) أي الماضي المفتوح العين واللام ونصب اليوم وفي الكشاف قرأ أبو حنيفة رضي الله عنه ملك يوم الدين بلفظ الفعل إلخ وفي نشر ابن الجزري القراءات المنسوبة لأبي حنيفة التي جمعها أبو الفضل محمد بن جعفر الخزاعي ونقلها عنه أبو القاسم الهذلي وغيره لا أصل لها، قال أبو العلاء الواسطي: إن الخزاعي وضع هذا الكتاب ونسبه إلى أبي حنيفة، فأخذت خطوط الدارقطني وجماعة على أن هذا الكتاب موضوع لا أصل له قلت وقد رأيت الكتاب المذكور، وفيه ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ [سورة فاطر، الآية: ٢٨] برفع الهاء ونصب الهمزة، وقد راج ذلك على أكثر المفسرين، ونسبوا إليه، وتكلفوا توجيهها، وأبو حنيفة رضي الله عنه برىء منها انتهى. فإيراد هذه القراءة غير لائق من الشيخين، ومن قال إنها قراءة حسنة لاحتمالها معنى القراءتين لجواز كونه من الملك والملك، وهذه الجملة صفة لموصوف تقديره اله ملك إلخ وهو بدل من المعرفة لوصفه، فقد زاد في الطنبور نغمة وذكر ما يحسن تركه، وقال أبو حيان: إنها جملة لا موضع لها، ويجوز أن تكون حالاً. قوله: (ومالكاً بالنصب على المدح إلخ) وفي بعض النسخ وملكاً بدون ألف، وهي قراءة أيضاً كما في حواشي الليثي، وقيل نصبه على الحال وفي التيسير أنه على النداء وهو بعيد، ولذا قيل أن غيره أولى منه لإفادته عليه هذه الصفات للعبادة، فلذا تركه الأكثر، والمراد بالمدح تقدير أمدح ونحوه، وهو في عرف النحاة

أنه خبر مبتدأ محذوف وملك مضافاً بالرفع والنصب، ويوم الدين يوم الجزاء، ومنه كما تدين تدان وبيت الحماسة:

في النعت بمعنى القطع إلا أن النكرة لا توصف بها المعرفة، فهو تسامح منه أو بناء على ما ذكره بعض النحاة من أن النعت المقطوع لا يلزم فيه موافقة منعوتة تعريفاً وتنكيراً، وإنما يلزم لو تبع منعوته وعلى تنوينه يوم ظرف أو مفعول به، وما قيل من أنه إذا نَوَّنَ رفعاً ونصباً بألف ودونها منصوب على الظرفية لا غير لأن الصفة لا تعمل النصب، واسم الفاعل إنما يعمل بمعنى الحال أو الاستقبال، وصفاته تعالى أزلية ليس بشيء لأن نصبه على التوسع فيجوز مطلقاً، وأيضاً الأزلية لا تنافي العمل لشمولها للحال والاستقبال، وما ذكر غير متفق عليه. قوله: (ويوم الدين إلخ) الدين له معان كالعبادة والملة وسيأتي وقيل بين الدين والجزاء فرق، فإن الدين ما كان بقدر فعل المجازي والجزاء أعم، واختار يوم الدين على غيره من أسماء القيامة رعاية للفاصلة وإفادة للعموم، فإن الجزاء يتناول جميع أحوال الآخرة إلى الأبد وكما تدين تدان معناه كما تفعل تجازي، وهو من المشاكلة إلا أنه قدّم فيه المشاكل وهو جائز وإن كان المشهور خلافه كما في البيت، وقد قرره شرح المفتاح في قوله:

أو ما إلى الكوماء هذا طارق نحرتني الأعداء إن لم تنح

وقيل معناه كما تجازي غيرك تجازي، فلا مشاكلة فيه، وهو مثل أول من قاله خالد بن نفيل، وله قصة في مجمع الأمثال، وقد تمثل به النبيّ تعليم في حديث رواه أبو الدرداء وهو «البر لا يبلى والإثم لا ينسى والديان لا يموت فكن كما شئت كما تدين تدان»^(١). وفي التوراة ما معناه كما تدين تدان، وكما تزرع تحصد وفي الإنجيل كما تدين تدان وكما تكيل تكتال، والجزاء والمجرور أو الكاف فيه صفة مصدر مقدر أي ديناً مثل دينك. قوله: (وبيت الحماسة إلخ) أي ومنه بيت الحماسة وأصل معنى الحماسة الشدة والشجاعة وهو اسم الكتاب المعروف لأبي تمام الطائي والشعر المذكور من قصيدة في حرب البسوس لشاعر يسمى الفند الزماني وأولها:

صفحنا عن أبي ذهل وقلنا القوم إخوان

وقبل هذا البيت:

فلما صرّح السرّ فأمسى وهو عريان

(١) أخرجه الديلمي ٢٢٠٣ وابن عدي في الكامل ١٥٨/٦ من حديث ابن عمر بهذا اللفظ.

أعله ابن عدي في الكامل بمحمد بن عبد الملك الأنصاري.

قال عنه البخاري: منكر الحديث.

- وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه ٢٢٦٢ عن أبي قلابة مراسلاً.

- وأخرج صدره فقط البيهقي في الشعب ١٠٦٦٤ عن أبي الدرداء موقوفاً عليه.

ولم يبق سوى العدو ن دناهم كما دانوا
وأضاف اسم الفاعل إلى الظرف إجراء له مجرى المفعول به على الإتساع كقولهم:

ولم يبق سوى العدو ن دناهم كما دانوا

وقوله دناهم جواب لما، والعدوان بضم العين الظلم، وبقية القصيدة، والكلام عليها في شرح المرزوقي وغيره. قوله: (وأضاف اسم الفاعل إلخ) الظرف إما متصرف، وهو الذي لا يلزم الظرفية، أو غير متصرف، وهو مقابله، والأول كيوم والليلة فلك أن تتوسع فيهما بأن ترفع، أو تجزأ وتنصب من غير أن يقدر فيه معنى في، فيجري مجرى المفعول به لتساويهما في عدم تقدير في فيهما، فإذا قلت سرت اليوم كان منصوباً انتصاب زيد في نحو ضربت زيداً ويجري سرت مجرى ضربت في التعدي مجازاً، لأن السير لا يؤثر في اليوم تأثير الضرب في زيد، ولا يخرج بذلك عن معنى الظرفية، ولذا يتعدى إليه الفعل اللازم ولا يظهر الفرق في الاسم الظاهر، وإنما يظهر في الضمير أنك إذا أضمرت في قلت سرت فيه، وإلا قلت سرت كما في بيت الكتاب:

ويوم شهدناه سليماً وعامراً قليل سوى طعن النهار نوافله

وإذا توسع في الظرف إن كان فعله غير متعد صار متعدياً، وإن كان متعدياً إلى واحد صار متعدياً إلى اثنين كحفرت بئر اليوم. وإن كان متعدياً إلى مفعولين فمن النحويين من أبي الإتساع فيه لأنه يصير متعدياً إلى ثلاثة وهو قليل، ومنهم من جوزه وإن كان متعدياً إلى ثلاثة لم يجز، لأنه يصير متعدياً إلى أربعة ولا نظير له، وحكى ابن السراج عن بعضهم جوازه هذا خلاصة مذاهب جميع النحاة كما في شرح الهادي، وهذا نصه وتحقيقه أن التوسع في الظروف جعل نسبة الفعل إليها وتلقه بها باعتبار كونه واقعاً فيها بمنزلة نسبتها إلى المفعول به الواقع عليه لما بينهما من الملازمة والمشابهة لأن نحو زيداً المفعول، كمحل الفعل لظهور أثره فيه، فالتوسع هنا تجوز حكمي في النسبة الظرفية الواقعة بعد نسبة المفعول به الحقيقي وأثره يظهر في الإضمار كما مر، فلذا كان اللازم معه متعدياً والمتعدي متعدياً لأكثر مما كان يتعدى له فالتعدي قبله باق على حاله، حتى إذا لم يذكر مفعوله قدر أو نزل منزلة اللازم، ومنه عرفت أن الجمع بين الحقيقة والمجاز في المجاز الحكمي ليس محل الخلاف، ولذا قال الرضي: اتفقوا على أن معنى الظرف متوسعاً فيه وغير متوسع فيه سواء لا ما توهمه بعض أرباب الحواشي، وهذا مما يعرض عليه بالتواجد لكثرة جدواه كما ستره، وفي قوله اسم الفاعل دون مالك مع أنه أخصر دقيقة وهو أنه على القراءة الأخرى إن قيل أنه صيغة مبالغة كحذر كان ملحقاً باسم الفاعل، وله حكمه فيدخل فيه على اللطف وجه، وأخصره وإلا فهو إما صفة مشبهة أو ملحق بأسماء الأجناس الجامدة كسلطان، فلا كلام في إضافته، وقيل إنه تعرض لإضافة مالك مع أنه غير مختار عنده، لأنه لا إشكال فيه إذ هو صفة مشبهة مضافة إلى غير معمولها،

يا سارق الليلة أهل الدار

فإضافته معنوية، فيوصف به المعرفة، وفي إضافة اسم الفاعل خفاء، فلذا تعرّض لتخصيصها، ونص على ظرفية يوم الدين لإفادة أنّ مملوكيته غير حقيقية، واليوم من الفجر الصادق أو من طلوع الشمس إلى الغروب ويطلق على مطلق الوقت قليلاً أو كثيراً، ويوم القيامة حقيقة شرعية في معناه المعروف ومجرى بضم الميم من الإجراء، وهو اسم مكان مجازي ويجوز فتح الميم أيضاً قيل: وقد يتوهم أنّ مجرى بزنة موسى دون مرضى ليناسب الإجراء، ونحن نجعله على وزن مرضى بفتح الميم ليدل على أنّ المفعول به يجري في هذا المكان بنفسه بخلاف الظرف، فإنه يجري بإجراء المتكلم لأنه ليس مذهبه، نعم لو جعل مجرى مفعولاً مطلقاً كان الأظهر جعله كموسى، وأورد عليه أنّ المفعول المطلق من المصدر لم يسمع وليس معه فعل يكون هو مفعوله وهو غفلة منه، فإنه مصرّح بخلافه في متون النحو، وقد مرّ قريباً ما في الكشف من أنّ متاعاً في قوله تعالى ﴿متاعاً إلى الحول﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٤٠] منصوب بمتاع الأول. قوله: (يا سارق الليلة أهل الدار) يقال سرقه مالا يسرقه من باب ضرب، وسرق منه مالا يتعدى إلى الأول بنفسه، وإلى الثاني بالحرف، وقد يحذف فيتعدى له بنفسه كما في المصباح، وهذا شاهد على أنّ هذه الإضافة للمفعول المجازي كما مرّ، وهو بيان لحكمه في نفس الأمر كما بينه النحاة لا تصحيح لوصف المعرفة به، لأنّ المعمولية غير مناسبة له، ولو كان كذلك لم يصرحوا به بعده، فما قيل من أنه جواب لسؤال مقدّر، وهو أنّ هذه الإضافة لفظية إذ هي من إضافة الصفة لمعمولها فكيف وصف به المعرفة، فأجيب بما ذكره المصنف رحمه الله لا وجه له، ثم إنك قد عرفت مما تلوناه عليك أنّ هذا المفعول لا بدّ من زيادته على مفعوله الأول إن كان متعدياً وأكثر أرباب الحواشي هنا لم يقفوا على تفصيله فخطبوا خطب عشواء، فمنهم من قال أنّ انتصاب أهل الدار بمقدر أي احذر، وقد يجعل مفعولاً أول لسارق لأنه قد ينصب مفعولين كما مرّ، فتوهم أنه ينافي نصب المفعول، فاحتاج إلى التقدير أو تعدّيه لاثنين، وكذا من قال إنّ المفعول الذي صرف النسبة منه إلى الظرف في هذا البيت محذوف كما في مالك يوم الدين وأهل الدار غير ذلك المفعول، فإنه يقال سرقه مالا وسرق منه مالا كما مرّ وعلى الثاني أهل الدار منصوب بنزع الخافض، فلا يرد أنه ينافي كونه مجازاً حكماً ذكر المفعول لأنّ المفعول المجازي لا يجتمع مع المفعول الحقيقي، ولا مع مفعول آخر مجازي، فلا يقال أجرى النهر الماء، ولا أجرى النهر الزرع انتهى. وهو كله من ضيق العطن لما مرّ فتدبر، وقوله قدّس سره: من قال الإضافة في مالك يوم الدين مجاز حكمي، ثم زعم أنّ المفعول به محذوف عام يشهد لعمومه الحذف بلا قرينة خصوص، ويرد عليه أنّ مثل هذا المحذوف المقدّر في حكم الملفوظ فلا مجاز حكمي، كما في نحو وأسأل القرية إذا كان أهل مقدراً انتهى ناشيء من عدم تحرير المبحث، ثم قال وأما إضافة ملك فلا إشكال فيها لأنها إضافة الصفة المشبهة إلى غير معمولها كما في رب العالمين، فهي حقيقية فإنها تضاف إلى الفاعل دون

المفعول، لأنها لا تعمل النصب أصلاً، وإذا توسع فيه نصب الظرف نصب المفعول به أو إضيف إليه على معنى اللام، ولم يعتدّ بالإضافة بمعنى في، وإن رفعت مؤنة الاتساع وما يتبعه من الإشكال إمّا لأنّ الاتساع محقق في الضمائر المنصوبة لأنها لا تنصب على الظرفية، فحمل على ما هو محقق، وإما لأنّ في الاتساع فخامة المعنى فكان أولى بالاعتبار ومن أثبتتها نظر إلى الظاهر من غير تحقيق، وأهل الدار منصوب بسراق لاعتماده على حرف النداء كقولك يا ضارباً زيداً ويا طالعاً جبلاً، وتحقيقه أنّ النداء يناسب الذات، فاقضى تقدير موصوف أي يا رجلاً ضارباً انتهى.

وفيه بحث من وجوه:

الأول أنّ قوله إنّ الصفة المشبهة لا تعمل النصب مخالف لما صرحوا به من أنها تنصب معمولها على التشبيه بالمفعول به، فإن قيل المراد أنها لا تنصب حقيقة فهذا المفعول هنا غير حقيقيّ أيضاً فكأنه أراد أنها لا تعمل النصب في محل المضاف إليه لأنه فاعل وإذا نصب نصب على التسميح، وإذا أضيف ردّ لأصله إذ لا داعي لمخالفته، وهذا من الكشف، وعبارته لأنّ الصفة المشبهة لا تعمل النصب أبداً، ألا ترى إلى قولهم إنّ الصفة المشبهة تضاف إلى فاعلها في بحث الإضافة، وهي ناطقة بهذا.

الثاني أنّ النحاة صرحوا بأنّ إضافة الصفة المشبهة غير محضة ليست على معنى حرف، والفرق بين معمول ومعمول تحكم محتاج لنقل.

الثالث أنّ ابن مالك لما ذكر الاعتماد على النداء تبعاً لبعضهم اعترضوا عليه بأنه ليس كالاتساع والنفي في التقريب من الفعل لاختصاص النداء بالأسماء، فكيف يكون مقرباً من الفعل.

فأجيب بأنّ الاعتماد في مثله على موصوف مقدر، وإليه جنح قدس سرّه، إلا أنّ الرضى قال في باب الموصول إنّ تقدير الموصوف فيه لا سند له في كلام العرب ولا شاهد لهم على ما ادّعوه هنا، وقال بعض حذاق العصر حرف النداء قام مقام أدهو وهذا يكفي في التقرب، ولو أجزى الاعتماد على المقدر لفات شرط الاعتماد، إذ لا بدّ للصفة من موصوف تجري عليه ملفوظ أو مقدر وليس بشيء لأنّ كون يا بمعنى ادعو يقتضي كون المنادى مفعولاً، والأصل فيه الاسمية فلا تقرب فيه أيضاً، وليس كل مكان يقدر فيه الموصوف ما لم يكن يقتضيه ويتقاضاه، ثم إنه جعل هنا التوسع والإضافة لأدنى ملابسة مجازاً لغوياً وبينهما مخالفة ظاهرة وسيأتي تحقيقه في محله.

بقي هنا فائدة وهي أنّ السعد رحمه الله تعالى صرح بأنّ الإضافة بمعنى في معنوية وتبعه قدس سرّه، وقد ذكر الرضى أنّ إضافة مالك يوم الدين سواء كانت بمعنى في أو متوسعاً فيها

ومعناه ملك الأمور يوم الدين على طريقة ونادى أصحاب الجنة أو له الملك في هذا

لفظية لأن المضاف إليه إما مفعول فيه أو به، وعلى أي تقدير هو معمول الصفة، ووفق بينهما بأن الأول محمول على ما إذا كان معنى في مدلولاً للإضافة، ومالك يوم الدين إذا لم يرد به الماضي أو الاستمرار بل الاستقبال وتعمل الصفة في اليوم لا يكون معنى في فيه مدلولاً للإضافة لأنه قد كان حاصلًا قبلها، وتأثير الإضافة في اللفظ فتدبر. قوله: (ومعناه ملك الأمور يوم الدين) قوله معناه صريح في أنه لم يرد تقدير الأمور في النظم حتى يلزم كون اليوم ظرفاً محضاً، فيفوت تنزيهه منزلة المفعول به وعموم الأمر يفهم من حذف المفعول بلا قرينة الخصوص لتذهب النفس كل مذهب، أو من جعل مالكيته ليوم الدين كناية عن كونه مالكاً للأمر كله لأن تملك الزمان كتملك المكان يستلزم تملك جميع ما فيه بناء على أنه لا يلزم في الكناية إمكان المعنى الحقيقي، فإن الزمان عند بعض المتكلمين معدوم وتملك المعدوم ممتنع، وعلى أن الاستلزام بمعنى الانتقال في الجملة لا بمعنى امتناع الانفكاك، فلا يرد منع الاستلزام. قوله: (على طريقة ونادى أصحاب الجنة إلخ) يعني أن اسم الفاعل كالمفعول يخالف الصفة المشبهة الدالة على الثبوت، فهو حقيقة في الحال إلا أنه منزل منزلة الماضي في تحقق الوقوع، فاستعير له استعارة تبعية كما في قوله تعالى ﴿ونادى أصحاب الجنة﴾ [سورة الأعراف، الآية: ٤٤] فإنه بمعنى ينادي، وإرادة الماضي منه، ولو بالتنزيل مانعة عن العمل كما أيراد الحال ولو حكاية كما في قوله تعالى ﴿وكلبهم باسط ذراعيه﴾ [سورة الكهف، الآية: ١٨] كافية فيه هذا هو المشهور وقيل إنه حقيقة فيه، وفي الماضي أيضاً، وأما في المستقبل فمجاز اتفاقاً ونقل عن المصنف رحمه الله أنه مجاز في الماضي المنقطع لا مطلقاً وهو مخالف للمشهور وبنى عليه أن مالك يوم الدين حقيقة عنده، وإن لم يعتبر استمراره وكيف يتأتى هذا مع قوله إنه على طريقة ونادى أصحاب الجنة، وهذا مقرر في الأصول الفقهية، والمعاني وذكره بعض النحاة وفيه إشكال ظاهر، لأن الدال على الزمان وضعاً بالاتفاق، إنما هو الفعل وما قالوه مخالف له وليس كالصوب والغبوق، ولذا ذهب بعض الأصوليين إلى أنه لا دلالة له على الزمان أصلاً وفي شرح المصنف أنه الحق، ثم إنه قيل إذا كان مجازاً في الماضي كما في التلويح كان اسم الفاعل هنا على تقدير كونه بمعنى الماضي، وقد كان مستعملاً في المستقبل مجازاً في المرتبة الثانية وهو مما حرره السيد في تفسير قوله تعالى ﴿وما يخدعون إلا أنفسهم﴾ [سورة البقرة، الآية: ٩] والطيب.

(أقول) هذا زبدة أنظار من كتب الحواشي من المدققين هنا، وفيه نظر أما أولاً فإن قولهم إنه في المستقبل مجاز اتفاقاً غير صحيح لأن من أهل الأصول من ذهب إلى أنه حقيقة في الحال والمستقبل، وأما ثانياً فما ادعوه من أنه مجاز في المرتبة الثانية مع ما فيه من التعسف غير مسلم كما يعلم مما سيأتي في تقريره مع أن شرط ذلك المجاز المشهور غير مقرر هنا، وأما ثالثاً فالتجوز المذكور إذا كان كالتجوز في نادي مما ذكره في أكثر الكتب، وأورد نحوه ابن

هشام في ربّ من المغني، وقد أورد عليه شارحه أنه يقتضي أنّ المستقبل حينئذ عبر به عن ماضٍ متجوّز به عن المستقبل، وهو مع تكلفه في صحته تردد لا يخفى وجهه فتدبره، وهذا مأخوذ من الكشف وسيأتي تحقيقه، وأمّا الإشكال فدفعه أنّ الوصف لما كان موضوعاً لذات متصفة بحدث سواء كان في الماضي أو الحال أو الاستقبال خصه العرف بأحد أفراد تخصيص الدابة فصار حقيقة عرفية إمّا لتبادره منه مطلقاً أو في حال العمل لأنه يتمّ به مشابهة المضارع، وقوله في المطوّل إنه حقيقة في الحال بالإتفاق غير مرضي وليست دلالة التزام لأنه لا يلزمه زمان معين، وقول نجم الأئمة الرضى إنه مدلول العمل كأنه أراد به مدلوله في حال العمل وسيأتي تفسير قوله: ﴿هدى للمتقين﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢] ما يتممه. قوله: (أوله الملك في هذا اليوم إلخ) عطف على قوله ملك إلخ يعني أنه بمعنى الماضي، أو المراد به الاستمرار لا الحال، أو الاستقبال لتكون إضافته حقيقية فيوصف به المعرفة كما فصله المصنّف رحمه الله بعد.

(وهنا بحث) مشهور وهو أن الشيخين في سورة الأنعام جعلوا إضافة جاعل إلى الليل في قوله تعالى: ﴿وجعل الليل سكناً﴾ [سورة الأنعام، الآية: ٩٦] لفظية لأنه دال على جعل مستمر، وهنا جعلوا الإضافة حقيقية إذا قصد الاستمرار، وبينهما تناف ظاهر، وقد وفق بينهما بوجوده منها أنّ الزمان المستمرّ شامل للأزمنة الثلاثة، فيجوز النظر فيه إلى الماضي، فلا يعمل وتكون إضافته حقيقية، والنظر لمقابله فيعمل، وتكون إضافته لفظية فيراعى ما يقتضيه المقام، فروعى الثاني في الأنعام لثلا يلزم مخالفة الظاهر بنصب سكناً بمقدّر، وروعى الأوّل هنا لثلا يقطع مالك عن الوصفية إلى البدلية، ولا ياباه ما في نحو المفتاح من أنّ اسم الفاعل يعمل عمل فعله المبني للفاعل إذا كان على أحد زمني ما يجري عليه، وهو المضارع دون الماضي والاستمرار، فإنّ اتباع مذهبه غير لازم وسيأتي ما فيه، ومنها أنّ المذكور ثمة عمله دون إضافته، فلا منافاة بينهما لجواز أن يكون الوصف عاملاً وإضافته حقيقية، لأنّ المستمرّ لما احتوى على الماضي ومقابليه روعي الجهتان معاً فجعلت الإضافة حقيقية نظراً إلى الأولى، واسم الفاعل عاملاً نظراً إلى الثانية، وليس بشيء لأنّ مدار كون إضافته حقيقية، أو غيرها على كونه عاملاً أو غير عامل، ومنها أنّ الاستمرار ههنا ثبوتيّ وثمة تجددّي متعاقب الافراد، فعمل الثاني لورود المضارع بمعناه دون الأوّل، قيل: والمراد بالثبوت ما لم يعتبر معه الحدوث في زمان لا ما ينافي التجدد حتى يرد أنّ ما وقع في يوم الدين متجدّد، ومالكية الشيء تتوقف على وجوده واستمرارها يكون متجدّداً قطعاً، والباعث على اعتبار التجدد في جاعل الليل لا هنا عدم مخالفة الظاهر فيهما، فاندفع ما قيل أنّ المصنّف جعل إضافة ﴿غافر الذنب وقابل التوب﴾ [سورة غافر، الآية: ٣] حقيقية لأنه لم يرد بهما زمان مخصوص، ولا شك أنّ استمرارها تجددّي فإن أريد بمالكية يوم الدين القدرة على تصرف الإيجاد والإعدام والنقل من صفة إلى صفة، كما

ذكره الإمام لم يبق خفاء في أنّ استمرار مالك ثبوتيّ، وستراه عن قريب مع ما فيه والملك كالملك قال الراغب: يكون بمعنى قوّة التصرّف، وقدرته ويكون بمعنى التصرّف نفسه، وقال الإمام: هو القدرة على التصرّف، والله تعالى مالك الموجودات أي قادر على نقلها من الوجود إلى العدم، وعلى نقلها من صفة إلى أخرى، ومعنى مالك الملك القادر على القدرة أي كل ما يقدر عليه الخلق فهو بإقداره وملك يوم الدين بإحياء الموتى، وليس هذا كله إلاّ الله، فهو الملك الحقّ، فإن قيل المالك لا يكون مالكاً للشيء إلاّ إذا كان المملوك موجوداً والقيامة غير موجودة في الحال، فالواجب أن يقال ملك يوم الدين لا مالكة، ولهذا قالوا لو قال أنا قاتل زيد بالإضافة فهو إقرار، ولو قال قاتل زيداً بالعمل والتنوين فهو وعيد، قيل هذا حق إلاّ أنّ قيام القيامة لما كان محققاً جعل كالقائم في الحال، وأيضاً من مات فقد قامت قيامته فكانت القيامة حاصلة في الحال، فزال السؤال انتهى. وقد قيل عليه إنّ اسم الفاعل ليس حقيقة في المستمرّ، فيكون مجازاً على المجاز، وإنّ معنى الاستمرار هو الثبات من غير أن يعتبر معه الحدوث في أحد الأزمنة، وذلك ممكن في المستقبل كأنه قيل هو ثابت المالكية في يوم الدين، وإذا لم يعتبر في مفهومه الحدوث لا يعمل لانقضاء مشابهة الفعل على أنه إذا إريد بالمالكية القدرة على التصرّف لا يبقى في الاستمرار خفاء كما مرّ. بخلاف ما إذا كان مالك بمعنى ملك إذ لا يراد هنا المالكية المستمرّة الغير الحادثة، وهي تتوقف على وجود المملوك، فلذلك يحتاج إلى التأويل.

(أقول) هذا زبدة ما قرّره وكرّره وزعموا أنهم حققوه وحزّروه، وللنظر فيه مجال، فإنّ الاستمرار استفعال من المرور، ولذا ورد بمعنى الذهاب، وعدم البقاء كما في قوله تعالى: ﴿سَحَرْتُ مُسْتَمِرّاً﴾ [سورة القمر، الآية: ٢٠] على وجه، وبمعنى الدوام والثبات، وهو المراد هنا إلاّ أنه على وجوه، فإنه يكون بمعنى الوجود في جميع الأزمنة الثلاثة، وبمعنى عدم اعتبار الحدوث، ومقارنة الزمان له كالأمر الجبليّة وعدم الانقطاع أزلاً وأبداً كما في الصفات الذاتية، وجاعل ومالك وصفان ثبوتيان، والجعل من صفات الأفعال، وكذا الملك إن فسر بالتصرّف، فإنّ فسر بالقدرة، كما هو رأي الإمام كان من الصفات الذاتية، واتصافه تعالى بالثانية أزلاً وأبداً متفق عليه، وأما الأولى فذهب الماتريدية إلى أنها مثلها من غير فرق فنقل عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال: كان الله خالقاً قبل أن يخلق ورازقاً قبل أن يرزق، ووافقهم عليه بعض الأشعرية.

قال الزركشيّ رحمه الله في البحر: إطلاق الخالق والرازق ونحوهما في حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة، وإن قلنا صفات الفعل من الخلق والرزق ونحوهما حادثة ورده ابن شريف: بأنه ممنوع عند الأشعرية القائلين بحدوثها، وفيه بحث فحينئذ يقال لا شك أنّ النحاة بأسرهم اشتروا في عمل اسم الفاعل غير صلة أل، وفي كون إضافته لفظية أن يكون بمعنى الحال أو الاستقبال ليتمّ شبه المضارع له، فيعمل عمله ولم يخالف فيه غير الكسائيّ،

اليوم على وجه الاستمرار لتكون الإضافة حقيقية معدة لوقوعه صفة للمعرفة، وقيل الدين

فالاستمرار بالمعاني الثلاثة يقتضي عدم العمل وأن الإضافة حقيقية لتخلف شرطه، فلا غبار على ما نحن فيه، ولا يبابه كونه من صفاته تعالى مطلقاً، وأما ما في سورة الأنعام فمشكل، وإن لم يكن له تعلق بالإضافة فإنه لا يصح فيه شرط العمل، أما على الأول فلأن الأزمنة الثلاثة تشمل الماضي، وهو مناف لعمله عند الجمهور، وقد صرح به صاحب المفتاح كما مر، وأما على الثاني فلأنه إما أن يلحق بالصفة المشبهة كما صرحوا به في طاهر القلب ونحوه، أو بالأسماء الجامدة كما قالوه في نحو والد وكاهل، فلا يعمل النصب أو لا يعمل أصلاً، وكذا هو على الثالث بالطريق الأولى مع أنه برمته لا يتسنى لسلامة الأمر في صفاته تعالى كما سمعته ولك أن تقول المراد به الأول ثمة فاستمراره بالنظر إلى الحال المستمرة في المستقبل، ولما كان الحال أجزاء من الماضي والمستقبل شمل حكمه الماضي مطلقاً لعدم الفارق والمضارع يستعمل بهذا المعنى أيضاً، وبه صرح السيرافي في شرح الكتاب فقال يجوز أن يكون جاعل في معنى فعل ماضٍ، ويجوز أن يكون في معنى فعل مستقبل، فإذا جعلته في معنى الفعل الماضي، فتقديره ومعناه قدر الليل لهذا، وهو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه، وهو أظهر الوجهين، وينصب الشمس والقمر بإضمار فعل ومن جعله بمعنى المستقبل، فهو على تقدير يجعل وذلك لأنه فعل لم ينقطع لأن الليالي يتصل بها ما قد كان، وما يكون منها فهو بمنزلة زيد يأكل إذا كان في حال أكله قد تقضى بعضه وبقي بعضه انتهى. وهذا قريب من الجواب الأول إذا دقق فيه النظر، وقال أبو حيان في البحر: اسم الفاعل إذا كان بمعنى الحال، أو الاستقبال جاز فيه وجهان: أحدهما ما قدمناه من أنه لا يتعرف بالإضافة لأنه منوي الانفصال، فكانه عمل النصب والثاني أن يتعرف بها إذا كان صفة معرفة فيلحظ أن الموصوف صار معروفاً بهذا الوصف، فكان تقييده بالزمان غير معتبر، وهذا الوجه غريب لا يعرفه إلا من له اطلاع على كتاب سيبويه وتنقيب عن لطائفه وقد قال فيه ما نصه: زعم يونس والخليل أن الصفات المضافة التي صارت صفة للنكرة قد يجوز فيهنّ كلهنّ أن يكنّ معرفة، وذلك معروف في كلام العرب انتهى. وهو كلام يحتاج إلى تأمل تام. قوله: (لتكون الإضافة حقيقية) قد عرفته وما له وما عليه، فإن قلت: كون الظرف هنا مفعولاً به على التوسع يقتضي أن اسم الفاعل مضاف لمفعوله، وهو يابى كون الإضافة حقيقية قلت قال الشريف: كون الإضافة معنوية لا ينافي التوسع في الظرف لأن المراد أنه مفعول من حيث المعنى لا من حيث الإعراب، أي يتعلق المالك به تعلق المملوكية حتى لو كانت شرائط العمل حاصلة عمل فيه وفيه تأمل، وقد بقي في كلام شروح الكشاف كلام كنا ذكرناه هنا ثم طوينا له لظوله وسيأتي تتمته في الأنعام إن شاء الله. قوله: (وقيل الدين الشرعية إلخ) قال الراغب الدين الطاعة والجزاء واستعير للشرعية، والدين كالملة لكنه يقال اعتباراً بالطاعة والانقياد للشرعية انتهى. والشرعية وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات كذا عرفها الأصوليون، والدين

الشريعة، وقيل الطاعة، والمعنى يوم جزاء الدين، وتخصيص اليوم بالإضافة، أما لتعظيمه أو لتفردته تعالى بنفوذ الأمر فيه وإجزاء هذه الأوصاف على الله تعالى من كونه ربا للعالمين

كما سمعته يكون بمعنى الملة، وهي أعم من الدين لشمولها الدين الحق وغيره، وهو مقول عليهما بالاشتراك اللفظي كما قال تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [سورة الكافرون، الآية: ٦] وهو كثير في القرآن، ومن عرّفه بما عرفت به الشريعة نظر لمعناه الغالب المتبادر منه عند الإطلاق فلا وجه للاعتراض عليه، ومرضه المصنّف رحمه الله لأنه معنى مجازي، ومحتاج للتقدير عنده كما أشار إليه قوله: (والمعنى يوم جزاء الدين) قدّره لأنه ليس يوماً للتكاليف، وإنما هو للجزاء وهو على التفسيرين قيل، وهو على الأوّل بتقدير مضاف أي جزاء أحكام الشريعة أو جزاء قبول الدين وترك قبوله أو جزاء العمل به من الثواب والعقاب، ويجوز أن تكون إضافته لما بينهما من الملاينة باعتبار الجزاء من غير تقدير، وقيل البلاغة تحكم بأولوية عدم التقدير إذ يقال في يوم ظهور سلطان أحد وغلبة ما يتعلق به إنّ اليوم يوم فلان، فبذلك الاعتبار يقال يوم الشريعة أيضاً، وقيل أيضاً إن كان المراد بالطاعة العبادة احتاج إلى التقدير، فإن أريد الانقياد المطلق كما فسر به في كتب اللغة، فلا حاجة للتقدير، فإنّ الناس في الدنيا بين منقاد وغير منقاد بخلافهم في ذلك اليوم لانقياد الكل ظاهراً وباطناً وهو وجه وجيه. قوله: (وتخصيص اليوم بالإضافة إلخ) الإضافة مصدر المبني للمفعول أي إضافة مالك أو ملك إلى يوم الدين مع كونه مالكاً للأيام كلها ولجميع الأمور وهذا هو المراد، وقد قيل إنه محتمل لوجوه أربعة لأنه إما بمعنى كونه مضافاً إليه أو كونه مضافاً إلى الدين وعليهما مدخول الباء مقصور أو مقصور عليه، وقوله: (لتعظيمه) أي لتعظيم اليوم المستلزم لتعظيم مالكة، ويجوز أن يكون الضمير لله للعلم به من السياق، وقوله: (بنفوذ الأمر فيه) يقال: نفذ الأمر نفوذاً ونفاذاً بالذال المعجمة بمعنى مضى وقيل على الفور بلا تردّد وأصله من نفذ السهم في الرمية إذا خرقتها، وأما نفذ بالمهمله فمعناه فني وانقطع والأمر هنا مقابل النهي، وفي نسخة الأمور بالجمع. قال الليثي في حواشيه: الظاهر الأوامر به له أي خص لتفرد بالتصرّف فيه إذ الأمر يومئذ لله الواحد القهار، ولا ملك لأحد سواه بخلاف أيام الدنيا فإنّ لغيره فيها أمراً ونفوذاً ظاهراً وإن كان المنفذ له في الحقيقة هو الله، وما ادّعى ظهوره بناء على ما تعارفوه، ووقع في كلام الأصوليين من أنّ الأمر بمعنى القول المخصوص يجمع على أوامر، وبمعنى الفعل والشأن على أمور وهو مما تفرد به الجوهرية واللغة وقواعد العربية لا تساعده وفيه كلام طويل، قيل والأحسن أن يقال: إنه للإشارة إلى المعاد بعد الإشارة إلى المبدأ بقوله ربّ العالمين، وبما بينهما لما بين النشاطين كأنه قيل الحمد لمن منه الابداء وإحسانه البقاء وبحكمته إليه الانتهاء، وهو غفلة عما بعده، فإنّ ما ذكر مأخوذ من إجراء تلك الصفات كما أشار إليه المصنّف رحمه الله، فهذا أتم فائدة، وأطلق بالإضافة ليشمل القراءتين وقيل الأوّل علة لكونه مالكاً، وهذا لكونه ملكاً كقوله تعالى: ﴿الْمَلِكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ﴾ [سورة الفرقان، الآية: ٢٦]

موجداً لهم منعماً عليهم بالنعم كلها ظاهرها وباطنها عاجلها وآجلها مالكاً لأموهم يوم

واليوم معروف كما مرّ وإطلاقه هنا على التشبيه لأنه زمان له مبدأ ومنتهى كما قال تعالى، وإن يوماً عند ربك كألف سنة، وقيل خص لإفادة ملكه لجميع الأمور لدلالة تملك الزمان والمكان على تملك ما فيه كما مرّ وهو يرجح كون الإضافة لامية لا على معنى في لأنّ كونه مالكاً في يوم الدين لا يقتضي العموم كما قاله قدس سرّه. قوله: (وإجراء هذه الأوصاف إلخ) الإجراء هنا مستعار من إجراء الماء إلى ما يستقى به أو من إجراء الوظيفة على من يأخذها بمعنى إيصالها إليه من غير انقطاع، وهو حقيقة عرفية، وإن استعير من الأوّل لجعله صفة تابعة لموصوفها وصار هذا حقيقة عند المصنفين أيضاً، وهذا ملخص ما في الكشف كما بيّنه شرحه.

وقوله من كونه رباً هكذا هو في أكثر النسخ من كونه رباً للعالمين موجداً لهم، وفي نسخة موجداً للعالمين رباً لهم وفي أخرى رباً موجداً للعالمين رباً لهم، وهذه أقلها ولا معول عليها والكل متقاربة ولا خفاء فيه، والتربية دالة على الإيجاد تضمناً أو التزاماً فتقديم كونه موجداً رعاية للترتيب في الوجود وتأخيره لتقدّم ما يدلّ عليه رتبة، وقيل إنه لما كانت تربيته للعالمين أنه رقاهم في مدارج الكمال فإفاضة الوجود وإعداد أسباب الكمالات وكان الإيجاد مبدأ التربية جعله كأنه خارج عنها، والأحسن ما قيل من أنّ قوله موجداً وما بعده تفصيل لربوبيته، وقوله رباً لهم تعميم بعد تخصيص لمزيد الاهتمام لأنّ الكمال الأوّل الذي هو أساس جميع الكمالات لا ينبغي إخراجها من مفهوم الربوبية مع أنّ ربوبيته لهم بإضافة سائر الكمالات لا تستلزم كونه موجداً لهم، ولا حاجة إلى أن يقال إنه مبنيّ على كون الربّ بمعنى المالك وموجداً، ورباً خبراً كون، أو أحدهما خبر والآخر حال. قوله: (منعماً عليهم إلخ) هذا تفصيل لمعنى الرحمن الرحيم فقوله: بالنعم كلها من فحوى كونه المعطي للجلائل والدقائق، فإنه عبارة عن العموم والشمول كما مرّ، وفصل عمومه وفسره بقوله ظاهرها وباطنها. وقوله: (عاجلها وآجلها) من كونه رحمن الدنيا والآخرة، فلا وجه لما قيل من أنّ ما ذكر فهم من قرينة ذكرهما في مقام المدح وإنّ الأنسب ذكر جليلها وحقيقتها بدل قوله ظاهرها وباطنها، فإنه مذكور في تفسير الرحمن الرحيم، وقد تبع الزمخشري في الظاهر والباطن، وزاد عليه العاجل والآجل تفسيراً لهما، فإن النعم الدنيوية ظاهرة والأخرية باطنة، ومما هو مشهور معروف أنّ الدنيا ظاهر والآخرة باطن قال تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ [سورة الروم، الآية: ٧] ولم يعد لفظ من كونه كما في الكشف لأنّ المجموع عنده وجه واحد وإعادته تشعر بالاستقلال وقال قدس سرّه: إنّ الوصف الأوّل متعلّق بالإبداء والثاني والثالث بالبقاء والرابع بالإعادة وهو ظاهر، وليس مبنيّاً على أنه فسّر الربّ بالمالك كما توهم. قوله: (مالكاً إلخ) الثواب والعقاب من الدين كما مرّ، وهو تفسير له على القراءتين لأنّ كلاّ منهما يؤدّي مؤدّى الآخر إذ لا منافاة بينهما ألا ترى قوله تعالى: ﴿مَالِكِ الْمُلْكِ﴾ [سورة آل

الثواب والعقاب للدلالة على أنه الحقيق بالحمد لا أحد أحق به منه بل لا يستحقه على

عمران، الآية: ٢٦] فليس على إحدى القراءتين كما توهم حتى يقال إنَّ المناسب لما اختاره أن يقول ملكاً إلاَّ أنه اختاره لكون أصل التفسير عليه وقوله للدلالة خبر قوله إجراء. قوله: (للدلالة على أنه الحقيق إلخ) في الكشاف، وهذه الأوصاف التي أجريت على الله سبحانه بعد الدلالة على اختصاص الحمد به، وأنه به حقيق في قوله الحمد لله دليل على أن من كانت هذه صفاته لم يكن أحد أحق منه بالحمد والثناء عليه بما هو أهله انتهى.

فقال الفاضل الليثي رحمه الله إنَّ قول المصنّف رحمه الله للدلالة إن كان مصدر الدليل بمعنى الحجة وافق ما في الكشاف، وإلّا وهو الظاهر خالفه لأنَّ إفادة الحمد لله الحصر محل خفاء واشتباه، فإنَّ المقيد للحصر إمّا اللام الجنسية أو اللام الجازة وإرادة الجنس من حيث هو لا تفيد الحصر في مثل المنطلق زيد وفي مثل الحمد لله إفادته الحصر تتوقف على استلزام استحقاقه تعالى حمداً باعتبار عدم استحقاق غيره له باعتبار آخر وهو محل نظر على أن المختار حمل الحمد على الجنس من حيث هو، وأمّا اللام الجازة ففي مواضع من الكشاف ما يدلّ على إفادتها الحصر دلالة واضحة وبه صرّح المحقق السعد والسيد السند، وقال لا لام الاختصاص للحصر وقوله قدس سرّه في الحمد لله: دل بلام التعريف والاختصاص على أن جنس الحمد مختص به تعالى دال على أن لام التعريف للجنس ولا م الاختصاص للحصر، ولم يرد أنهما دليلان على الحصر بناء على أن تعريف الجنس يفيد الحصر لأنَّ إفادته على تقدير الحمل على الاستغراق، والحمد محمول على الجنس نفسه، ولو كان لام الجنس مفيداً للحصر كلام الاختصاص أفاد قوله الحمد لله قصر الحمد على المختص بالله غير متجاوز إلى المختص بغيره أو غير المختص به وهو غير مراد، وذكر السعد رحمه الله في قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً﴾ [سورة المائدة، الآية: ٤٨] أن دلالة لام الجرّ على الاختصاص الحصري ممنوع، وذكر الشريف مثله في تقديم المسند من المفتاح، ويعضده أنها لو كانت للحصر كان نحو ما المال إلاَّ لزيد مفيداً لحصر المال في الاختصاص بزيد لا حصره في زيد لحصوله قبل ورود النفي والاستثناء، وقولك الحمد لله مفيداً لقصر الحمد على الاختصاص بالله وكذا قوله الحمد لله على تقدير الحمل على الاستغراق، أو كانت اللام فيها مجردة عن معنى الاختصاص للتعلّق الخاص مجازاً والأوّل إفادة ما ليس بمقصود، والثاني يستلزم اشتمال الكلام على المجاوز وزيادة ما وإلّا وتقديم ما حقه التأخير لإفادة معنى يحصل بدون ارتكاب شيء منها، وقال الزمخشري في سورة التغابن في قوله تعالى: ﴿لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾ [سورة التغابن، الآية: ١] قدّم الظرفان ليدل بتقديمهما على معنى اختصاص الملك والحمد بالله وهو يدل على أن هذا الحصر غير مستفاد من الكلام عند التأخير وإلّا لم يكن التقديم للدلالة عليه ولم يكن للتقديم وهو خلاف الأصل وجه إلاَّ أنه لما دل كلامه في مواضع أخر على إفادة اللام الحصر. قال في الكشف: أراد تأكيد الاختصاص المدلول عليه بلامي التعريف والتخصيص، ووجه

إفادته تأكيد ذلك الاختصاص مع أنّ المستفاد من التقديم هو حصر الملك والحمد في الاختصاص بالله المدلول عليه باللامين أي اختصاص الملك والحمد بالله تعالى أنّ حصرهما في الاختصاص بالله يتضمن إثبات الاختصاص به تعالى لهما، وهو حاصل على تقدير التأخير أيضاً ونفى مقابله عنهما، وهو يتضمن إثبات الاختصاص، فإن نفى أحد الوصفين المسلم ثبوت أحدهما على ما هو مقتضى القصر يستلزم ثبوت الآخر سيما إذا كان أحدهما سلباً للآخر، لكن الظاهر أنّ هذا الحصر غير مقصود، ويعضده جعل الرضى إضافة العام للخاص مطلقاً وإضافة المظروف للطرف كضرب اليوم بمعنى اللام المفيدة للاختصاص واللام في نحو لأول ليلة باقية على اختصاصها الأصلي، والأول اختصاص الفعل بالزمان لوقوعه فيه، والثاني اختصاصه بوقوعه بعده، وبالجملة فالظاهر أنّ زيدا ثبت له القيام، وقائم متساويان في عدم إفادة القصر، وأما عدم عدهم اللام من طرق الحصر كسائر الحروف المشعرة به فلأنه في اصطلاحهم كما في شرح المفتاح جعل أحد طرفي النسبة مخصوصاً بالآخر بطرق معهودة واللام ليست مفيدة لجعل أحد إلخ لكونها جزءاً من أحد الطرفين، ولذا لم يعد لفظ الاختصاص، ونحوه من طرق القصر، والحق أنّ معناها التعلق الخاص، وأنها قد تفيد الحصر بحسب المقام وقرائن الحال، وتمثيل النحاة شاهد صدق عليه، فحيث كان المقام مقتضياً للحصر، ولم يكن فيه ما يدل عليه غيرها نسب القصر لها، وحيث لم يقتض ذلك أو كان فيه ما هو أدل عليه منها استراحت من الحصر، فلذا ترى العلامة الزمخشري نسبة لها في موضع دون موضع من غير تقارض في كلامه كما يوهمه كلام هذا الفاضل رحمه الله، وأما كون طريقه خارجة عن طرفي النسبة طارئة عليهما فليس بلازم، ألا ترى أنّ ضمير الفصل منها، وقد قيل إنه مبتدأ نعم ما يدل عليه بصريح الوضع كلفظ خص وحصر لا يعدّ منها لأنه من وظائف اللغة دون المعاني الناشئة عن خواص التراكيب كما لا يخفى، وقد حررنا هذا المبحث بما لا مزيد عليه، فليكن على ذكر منك إذا مست الحاجة له. قوله: (لا أحد أحق به منه) أراد بقوله إنه الحقيق الحصر والمفيد له تقديم المسند إليه أو تعريف الخبر على أنّ المراد به الاستغراق، وظاهر عبارة الكشف تدلّ على أنّ الحمد حقيق به لا بغيره، حيث قال بعد الدلالة على اختصاص الحمد به وأنه به حقيق، ويفهم من كون المحامد حقيقة به كونه حقيقاً بها.

فلم تك تصلح إلا له. ولم يك يصلح إلا لها فلذا قال: لم يكن أحد أحق منه يعني أنه أحق من كل أحد ونسب الزمخشريّ الدلالة إلى الحمد لله والمصنّف نظر إلى أنّ جملة الحمد إنما تدل على ثبوت المحامد له تعالى على قصر الحقيقة، فنسب الدلالة إلى إجراء الأوصاف، واكتفى بثبوت الحقيقة، أولاً نظراً إلى جل النظر، ثم ترقى فقال لا أحد إلخ. ثم ترقى في النظر فالأول تدافع بين قوله أنه الحقيق النافي استحقاق غيره بتعريف الخبر وقوله لا أحد أحق إلخ المفيد لمشاركة غيره في الاستحقاق لكن الحصر ادعائي بتزليل استحقاق الغير منزلة العدم،

وقيل إنه لم يرد به الحصر لثلاثين ينافي كونه أحق ولثلاثين يصير قوله بل لا يستحقه إلخ. لغواً وكون تنزيل استحقاق الغير منزلة العدم بالنسبة إلى استحقاقه لا يستلزم عدم استحقاقه في الحقيقة لا يضرنا إذا دققنا النظر فيه، وقيل: إنه لم يكتف بالقصر المستفاد منه فزاد هذا للتأكيد والمبالغة ولما فهم من ظاهر نفي الأحقية عن الغير أصل استحقاقه نفاً بقوله بل لا يستحقه على الحقيقة سواء، وقال: على الحقيقة، لأن استحقاقه في الجملة ثابت لا ينكر، وقال قدس سره: المناسب لكون الحمد حقيقاً به دون غيره أن يقال: لم يكن غيره حقيقاً بالحمد لأن قوله أحق يدل على أن غيره حقيق في الجملة، فكأنه لما أشار أولاً إلى انحصار الحمد في تعالى نبه هنا على أنه ادعائي على ما سبق من التأويل إيماء إلى مذهبه انتهى. والمصنف لما تبعه في أول كلامه أضرب عن ذلك بما يدل على أن الحصر حقيقي لا ادعائي إيماء إلى مخالفته وفيه نظر، ولا أحق منه كقولهم لا أفضل في البلد من زيد ومعناه أنه أفضل من الكل بحسب العرف إذ استفاد منه نفي المساواة، وفي شرح المقاصد في بحث تفضيل الصحابة السر فيه أن الغالب فيما بين كل شخصين الأفضلية، أو المفضولية لا التساوي، فلهذا نفي الأفضلية دون المساواة، وإنما لم يستحقه سواء على الحقيقة لما قيل من أن الأفعال الاختيارية للعباد مخلوقة له تعالى ولا تأثير بل لا مدخل لاختيارهم فيها أصلاً، فلا يستحقون الحمد عليها ومعنى الاستحقاق المنفي كونه حقاً لازماً لهم، وأما الاستحقاق بمعنى ترتيبه عليها عقلاً وعادة، فلا نزاع فيه كاستحقاق الثواب، ولا يلزم من نفي الاستحقاق بالمعنى المذكور كون حمد غيرهم مجازاً لأنه لغة الثناء على الجميل الاختياري أي المنسوب إلى الاختيار ونسبته إليه بكونه مسبباً عنه، وله مدخل في حقيقته أو مقارنته له، وأما كونه لا اختيار لغير الله عند أهل الحق فيختص الحمد به حقيقة لاختصاصه بالجميل الاختياري، فيلزم أن يكون إطلاقه في حق غيره مجازاً ففيه أنه إن أريد نفي الاختيار الذي له مدخل في الفعل، فانتفاءه مسلم لكن لا يتجه القول بمجازية الحمد إذ أطلق على غيره تعالى، فإنهم قائلون بوجود الاختيار للعباد بانتساب أفعال العباد إلى الاختيار بالمقارنة، وفي شرح المواقف ليس لقدرة البشر تأثير في أفعالهم بل الله أجرى عادته بأن يوجد في العباد قدرة، واختياراً فإن لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدر مقارناً لهما وساغ إطلاق الاختياري في كلام أهل الحق على أفعالهم، وإن أريد نفي الاختيار مطلقاً فممنوع.

(أقول) ما ذكره في معنى الاستحقاق تساعده اللغة.

قال في المصباح: قولهم هو أحق بكذا له معنيان أحدهما اختصاصه بذلك من غير مشاركة نحو زيد أحق بماله أي لا حق لغيره فيه. والثاني أن يكون أفعال تفضيل، فيقتضي اشتراكه مع غيره وترجيحه عليه قاله الأزهرى واستحق فلان الأمر استوجبه قاله الفارابي

الحقيقة سواء فإن ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له وللإشعار من طريق المفهوم

وجماعة انتهى . وكذا ما حكاه من كون حمد العباد ليس بمجازي إلا أن الذي نراه أن كلام المصنّف أظهر مما يذكر فتدبر فيما بعده . قوله : (فإن ترتب الحكم إلخ) لما ذكر أنه التحقيق ولا أحق منه ، ثم أضرب عن الأحقية إلى نفي استحقاق الغير رأساً أشار إلى وجه ذلك ، والحكم هو ثبوت الحمد لله المعلوم من جملة الحمد لله ، والترتب المذكور معنوي فإنك إذا قلت أكرم هذا الرجل العالم فهم منه أن سبب إكرامه علمه ، ولذا قيل إن في قوله تعالى : ﴿ما حرّك بريك الكريم﴾ [سورة الانفطار ، الآية : ٦] تلقيناً للحجة وهو من أطف الكرم ، والوصف وإن تأخر عن موصوفه لفظاً ، وكذا عن الحكم عليه فهو مقدّم عليه رتبة لتقدّم العلة على المعلول والسبب على المسبب بالذات والاعتبار فلا يقال إنه ليس من ترتب الحكم على الوصف بل الأمر بالعكس كما توهم وهذا ما وعده قبل بقوله كززه للتعليل على ما سنذكره ، والظاهر أن كل واحد من هذه الأوصاف المذكورة علة لاستقلاله في إيجاب الحمد عقلاً كما ستره لا المجموع كما قيل ، وقد قيل عليه إن انحصار العلة في المذكورات إنما يتم إن كان الحكم ثبوت جنس الحمد على وجه الاستحقاق الحقيقي ، وإلا فالعلل كثير وفيه نظر وأيضاً الإشعار بالعلة لا يفيد حصر الاستحقاق فيه تعالى ، وإنما يفيد حصر العلية في الوصف وقد ردّ هذا بأن ثبوت العلية مع عدم ظهور علة أخرى يقيد الظنّ بحصر العلية ، وهو كاف في مثله قيل : ولاحتياج ما اختاره المصنّف إلى العناية قال في الكشف : بعد الدلالة على اختصاص الحمد به ، فجعل الاستحقاق مستفاداً من اللامين ، وفيما مرّ غني عنه ، فإن قلت كيف يصح ذلك وله تعالى صفات ذاتية وفعلية موجبة للاستحقاق غير ما ذكر قلت أجابوا بأن الصفات الذاتية لا تصلح لأن تكون محموداً عليها بالحقيقة لكونها غير اختيارية ، وأما الصفات الفعلية الموجبة للحمد ، فليس شيء منها خارجاً عما ذكر فيما قيل وقيل : للحصر جزآن ، وهذا دليل جزء منه ويدل على عدم استحقاق الغير بمفهوم المخالفة لانتفاء تلك الأوصاف فيه ، وفيه أن ما بعده يدل على عدم اعتبار المفهوم أولاً .

(أقول) ولا يخفى عليك أنا سواء قلنا كل من هذه الأوصاف أو المجموع علة للحمد سواء كان جنسه أو جميع أفرادها ، وكل منها لا يوجد في غيره تعالى لزم أن لا يوجد الحمد في أحد سوى الله المحمود في كل أفعاله وأنه لا يستحقه غيره حقيقة ، وفرق بين هذه الحقيقة والحقيقة اللغوية التي يذكرها النحاة ، وسائر أهل العربية واللغة ، فإنها مبنية على المتعارف في التخاطب ، ويسمى السبب العادي فيه فاعلاً حقيقياً كمن يقوم به الفعل والوصف دون من أوجده ، والمتكلمون والمشايخ لا يطلقون الحقيقي على غير من أوجده ولعدم الفرق بين الفاعل اللغوي والفاعل في نفس الأمر وبين الحقيقتين غلطوا في أمور كثيرة كما نبه عليه الأبهري في شرح العضد ، وكل جميل هو فعل الله وهو الفاعل له دون من عداه فكيف يحمد غيره عليه أيحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا ، وهو له في الدنيا والآخرة فالحمد لله حمداً يليق

على أنّ من لم يتصف بتلك الصفات لا يستاهل لأن يحمد فضلاً عن أن يعبد ليكون دليلاً

بجنابه. قوله: (وللإشعار من طريق المفهوم) معطوف على قوله للدلالة، وفي نسخة أو بدل الواو إشارة إلى أنّ كلاً منهما نكتة مستقلة، والإشعار على ما ذكره أهل اللغة قاطبة الإعلام يقال أشعرته الأمر وأشعرته به والمصنفون يستعملونه لما ليس بصريح فهو عندهم كالإيماء والإشارة وهو الذي عناه المصنف رحمه الله، فكأنه في اصطلاحهم من أشعر الهدى إذا جعل فيه علامة فهو استعارة مشهورة بمنزلة الحقيقة قيل: ولا يخفى أنّ مؤدّى الإشعار المذكور هو مؤدّى الدلالة السابقة فعطفه عليه ليس بظاهر، وزيادة قوله من طريق المفهوم غير مقيدة لزيادة تسوّغ العطف، فإن فيه تعليق الحكم بالأوصاف المذكورة أيضاً وما ذكر من أن ترتب الحكم إلخ وجه لإفادته انتفاء الحكم عند عدمه، ويمكن أن يقال إنه جعل الإشعار مستنداً أيضاً لعلّة مفهوم المخالفة، وهي أن تعليق الحكم بالوصف يفيد انتفاءه عند عدمه والدلالة بوجه آخر من الدلالة وأيضاً لم يجعل متعلّق الإشعار مجرد استحقاق الغير للحمد بل عدم استحقاقه للعبادة بالطريق الأولى انتهى. وهذا الأخير هو الذي عوّل عليه بعض المتأخرين، فقال إنه ذكر للإجراء فائدتين الأولى أنّ الكلام بمنطوقه دليل على اختصاص الحمد به بواسطة إشعاره بعلية تلك الأوصاف للحكم وبالعلم الضروري بانتفائها عما سواه تعالى. والثانية أنه بمفهوم المخالفة دال على اختصاص العبادة به تعالى لأنّ من لم يتصف بها لا يليق به الحمد فعدم كونه أهلاً لأن يعبد أولى، فالأوّل تأييد لما قبله، وهذا تمهيد لما بعده، فيأخذ الكلام بعضه بحجز بعض، وسياق الكلام لا يلائمه، وتصريحه بالدلالة في الأوّل، وبالمفهوم في الثاني ينادي على أنّ مراده أنّ الأوّل مبنى إفادته لحصر الحمد، أو استحقاقه فيه تعالى بواسطة الألف واللام ولام الاختصاص، ودلالته على انتفائه عما سواه من توابع المنطوق الملحق به والإجراء تأييد له، أو حجة وبرهان عليه وهذا مأخوذ من طريق المفهوم، فلذا جعل الأوّل دلالة وهذا إشعاراً، وصرّح بأنه مفهوم لا منطوق، ودلالة فتدبر. قوله: (لا يستاهل لأن يحمد إلخ) بالهمزة والألف المبدلة منها استفعال من الأهل أي لا يستحق ويسوجب وقال الحريري: إنه بهذا المعنى مولد لم يسمع من العرب والمسموع استاهل بمعنى أخذ الإهالة وهي الشحم المذاب، وليس كما زعم فقد قال الأزهري: خطأ بعضهم من يقوله، فأما أنا فلا أنكره، ولا أخطيء من قاله لأنني سمعت أعرابياً فصيحاً من بني أسد يقول لرجل شكر عنده يداً أولاهما تستاهل أبا حازم بمحضر جماعة من الأعراب فما أنكروها وأنكره المازني، وقال يستاهل لا يدل على معنى يستوجب لأنّ معناه أن يطلب أن يكون من أهل كذا، وقد بسطنا الكلام عليه في شرح الدرّة، وقوله فضلاً مصدر يتوسط بين أدنى وأعلى للتنبيه بنفي الأدنى واستبعاده عن الوقوع على نفي الأعلى، واستحالته عادة وفيه كلام طويل في شروح الكشاف والمفتاح، وصنّف فيه ابن هشام رسالة مستقلة، وقوله ليكون بالياء التحتية أو التاء الفوقية أي لتكون الأوصاف المذكورة أو كل واحد منها أو أجزاءها، وأفرد دليلاً لأنه على وزن فاعيل أو في عداد الأسماء أو جعلها كشيء

على ما بعده فالوصف الأول لبيان ما هو الموجب للحمد، وهو الإيجاد والترية، والثاني

واحد، وهذا مما زاده المصنف رحمه الله على الكشاف. قوله: (فالوصف الأول إلخ) قيل عليه إن كلامه أولاً يشعر بأن الأوصاف المذكورة علل الحمد ويشعر بعليتها ترتب الحكم عليها وهذا يدل على أن الموجب للحمد مدلول الوصف الأول وذكر الأوصاف الأخر لفوائد أخر فكأنه جعل ما يفهم من الأوصاف الأخر مندرجاً في معنى الرب إجمالاً لكن اندراج عقاب الكافر في معنى الرب غير ظاهر.

وأجيب بأنه يوفق بينهما بأن عليّة الربوبية مشروطة بالاختيار المستفاد منها، فإن نظر إلى ذات العلية حكم بأنها الربوبية وإن نظر إلى أنّ الذات بدون الشرط لا تؤثر قيل: كل واحد منهما علة، لأنّ له مدخلاً في العلية، فأول الكلام إجمال وآخره تفصيل، وما مرّ من الجواب فيه ما فيه وعدم اندراج عقاب الكافر مع تضمن المالك له يجاب عنه بأنّ تربيته للمؤمن لا يجابه زيادة الشكر ومعرفة قدر الإيمان ونحوه، وقيل: هذا البيان الموجب لثبوت الحمد فلا ينافي ما تقدّم من أنّ علة حصره هو المجموع، وقيل هذا شروع في بيان فائدة كل واحدة منها بعد بيان فائدة مجموعها، ولذا فرعه بالفاء التفصيلية لتفرّع التفصيل على الإجمال كما بيّنه المصنف رحمه الله.

(أقول) قد جعلوا الفاء هنا تفصيلية، ولما فيه من الخفاء قيل ما قيل والظاهر أنها فصيحة جواب لسؤال نشأ مما مرّ، فكأنه لما بين أنّ استحقاق جميع المحامد مختص به، وأنّ إجراء تلك الصفات مجموعها أو كل واحدة منها أو الأعمّ منهما ذال على علته منطوقاً ومفهوماً قيل هل هذا واجب وما يوجبه فأجيب بما ذكر فهي واقعة في جواب شرط تقديره إذا اختص به، ووجب فالمبين لإيجابه ما ذكر من الصفات أيضاً ففيها مع ما سبق من الفوائد بيان لما يوجبه أو هي تفرعية كأنّ ذلك لما كان ثابتاً للذات بالذات قيل وجود الكائنات تفرج عليه وجوبه عليهم بعد البروز لساحة الوجود فالصفة الأولى لبيان الموجب، وما بعدها تحقيق للإيجاب، فإنه لو كان صدوره عنه بإيجاب، أو وجوب عليه لم يتحقق الاستحقاق أو كماله لأنه يكون كالملجأ فلا يحمد ويحمد من ألجأه كما قيل:

وكنا كالسهام متى أصابت مراميها فزأميها أصابا

ومن وجب عليه دين فأذاه لا يحمد أو لا يعتدّ بحمده، ولما تمت الفائدة بما ذكر بين أنّ فائدة ما بعده من تحقيقه تحقيقه للاختصاص الحث على أداء ما وجب بوعدته ووعيدته، وهذا أمر آخر غير ما تقدّم أنّ فائدة وأحسن عائده.

واعلم أنّ الإمام رحمه الله قال: إنّ من ذهب إلى وجوب الشكر عقلاً قبل مجيء الشرع استدل بقوله الحمد لله لأنه يدل على أنّ الحمد حقه وملكه على الإطلاق فيدل على ثبوته قبل الشرع ولأنه قال رب العالمين، وقد ثبت أنّ ترتب الحكم على الوصف المناسب يدل على

والثالث للدلالة على أنه متفضل بذلك مختار فيه ليس يصدر منه لإيجاب بالذات، أو وجوب عليه قضية لسوابق الأعمال حتى يستحق به الحمد، والرابع لتحقيق الاختصاص،

كون الحكم معللاً بالوصف فلما أثبت الحمد لنفسه ووصفه بكونه رباً للعالمين رحماناً رحيماً بهم مالكاً لعاقبة أمرهم في القيامة دلّ على ثبوت الحمد له قبل الشرع وبعده، فكأنّ المصنّف رحمه الله أشار بما ذكر إلى الردّ عليه، فإنه بيان من الله لإيجابه فهو سمعي لا عقليّ فما ذكر دليل عليه لا له فتدبر. قوله: (متفضل بذلك) المذكور من الإيجاد والتربية، ودلالتهما عليه لأنّ المراد بالرحمة في حقه تعالى أثرها من التفضل والإحسان الاختياريين وضمير يصدر راجع إلى ذلك، وانتفاء الإيجاب بالذات يلزم من كونه مختاراً إن فسّر الاختيار بصحة الفعل والترك، فإن كان المختار من إن شاء فعل وإن شاء ترك لم يلزمه انتفاء الإيجاب، ففيما ذكره المصنّف رحمه الله نظر، وجوابه يعلم مما مرّ، وهو ردّ على الفلاسفة وتحقيقه في الأصول.

وقوله أو وجوب عليه ردّ على المعتزلة فإنهم يزعمون وجوب أمور عليه تعالى كثواب المطيع ورعاية الأصلاح، وما قيل في بيانه من أنّ الأعمال السابقة من العبد توجب على الله الآلاء اللاحقة به كما قال تعالى: ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم﴾ [سورة إبراهيم، الآية: ٧] وما أورد عليه من أنّ المعتزلة لا يقولون بالوجوب عليه تعالى في غير الثواب والعقاب، كما بيّن في الكلام ليس بشيء، وقوله قضية مصدر أو اسم مصدر بمعنى القضاء كالعطية بمعنى العطاء والقضاء بمعنى الأداء، كما في قوله تعالى: ﴿فإذا قضيت الصلاة﴾ [سورة النساء، الآية: ١٠٣] أي أديتموها وقيل الحكم.

وفي المصباح إنّ استعمال الفقهاء القضاء لما يفعل خارج الوقت مقابلاً للأداء اصطلاح مخالف للوضع اللغويّ، وهو تعليل للوجوب يعني أنّ الوجوب عندهم لقضاء حق الأعمال السابقة من العبد وأدائها، وهو منصوب على أن مفعول لأجله لقوله وجوب، وقيل ليصدر من حيق التعلق بالوجوب واللام متعلقة بقضية، ونصبه مع أنه ليس فعلاً لفاعل الفعل المعلل لأنه في الحقيقة علة لما هو مضاف إليه الوجوب معنى، وهو الإيجاد والتربية على أنّ الرضى لم يرض اشتراط ذلك، والمراد بقضاء سوابق الأعمال الإتيان بمثلها من الجزاء، وهذا علة لبعض ما يوجبونه عليه، ومعنى الوجوب عليه اللزوم في موجب الحكمة بحيث يحكم العقل بامتناع عدم صدور الفعل منه، وقد يضم له أنه لو لم يفعل يستحق الذم بمخالفته الحكم، وانتفاؤه يلزم منه كونه متفضلاً كذا قيل، وأورد عليه أنه يصير المعنى حيثئذ ليس إيجاده وتربيته لقضاء سوابق الأعمال، وهو وإن تصوّر في بعض أفراده القربية لا يتصوّر في الإيجاد أن يكون لقضائها، وقد علمت سقوطه مما مرّ وإن كانت العبارة لا تخلو عن قصور ما. قوله: (حتى يستحق به الحمد) هو غاية لقوله متفضل بذلك مختار ومستقبل بالنسبة إليه، فيجوز فيه الرفع والنصب كما في قوله تعالى: ﴿وَرُزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢١٤] وقيل

فإنه مما لا يقبل الشركة فيه بوجه ما، وتضمنين الوعد للحامدين والوعيد للمعرضين ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ثم إنه لما ذكر الحقيق بالحمد ووصف بصفات عظام تميز بها عن

حتى استثنائية ويستحق مرفوع مسبب عما قبله وقصد به حكاية الحال الماضية وفيه نظر أي لو لم يكن متفضلاً مختاراً لم يستحق الحمد كما مر، وهو في الحقيقة متعلق بالتفضل دون الاختيار إذ من أدى ما يجب عليه لا يحمد أو لا يعتد بحمده، ولذا قال الفقهاء إنَّ الهبة بعرض بيع معنى، فلا يرد عليه أن الوجوب بالمعنى المذكور يجامع القدرة على الترك والتمكن منه نعم الوجوب بمعنى منافي الاختيار ينافي الاستحقاق، وليس كالوجوب على العبد كما قيل لا لما ذكر من أن هذا الوجوب بمعنى عدم قدرته على الترك إذ هو واقع كما عرفت بل لأنَّ الوجوب الشرعي عدم منافاته للاختيار ظاهر جداً، فلا يناسب التشبيه إلا أن يكون باعتبار إرادة المبالغة في عدم استلزام الوجوب عليه لسلب الاختيار، وقد عرفت ما يرد وإذا ظهر المراد سقط الإيراد. قوله: (لتحقيق الاختصاص) أي اختصاص الحمد بالله وعدم قبول مالكية يوم الدين للشركة فيه ظاهر بخلاف الربوبية والرحمة فإنها بحسب الظاهر بتصور فيها الشركة، وإن كانت بالنظر للمعنى المراد كما مر لا تقلها أيضاً واختصاص الحمد لاختصاص المحمود به أو عليه، وتضمنين إلخ بالجر معطوف على تحقيق، والوعد والوعيد من الدين بمعنى الجزاء، وما قيل عليه من أن اختصاص الأمور به في يوم الدين لا يوجب اختصاص الحمد لجواز أن يحمد على غير ما في هذا اليوم وأنه لا دخل لتضمنين الوعد والوعيد فيما هو بصدده من بيان وجه إجراء الصفات عليه، فكان ينبغي أن يقول وإجراء هذه الصفات للدلالة إلخ وللحث على الحمد والنهي عن الإعراض ليرتبط الكلام لا يرد لأنَّ الحمد على ما في غيره، واختصاصه أيضاً علم من رب العالمين وقرينيه، وأكد بهذا الظهور اختصاصه، ووعد الحامدين يقتضي استحقاق الحمد وبنه على لزومه فمناسبته للمقام ظاهرة، وعبر بالتضمنين لما فيه من زيادة الوعيد مع أنه وعد للمؤمنين أيضاً كما قيل:

مصائب قوم عند قوم فوائد

وقوله للمعرضين أي عن حمده أو عنه وعن عبادته. قوله: (ثم إنه لما ذكر إلخ) ثم للعطف مع مهلة، وهي هنا للانتقال من كلام إلى آخر، ولما كانت العبادة أهم عطفها بها للدلالة على تفاوت الرتبة أو هو إشارة إلى بعد طريق الخطاب عن طريق الغيبة والضمير للشأن وخالف الزمخشري في تقديم ما ذكر لأنه المقصود بالذات قيل: ولو قال بدل ذكر حمد كان أولى وهو اشتغال بما لا يعني وتميز صفة لصفات وعظام جمع عظيمة هنا ويكون جمع عظيم، وجمع عظم أيضاً كما صرح به صدر الأفاضل، فمن قصره على الأخير فقد وهم وتعلق عطف على تميز بحذف العائد، ووقع في بعض النسخ بدون واو فهو جواب لما وعلى الأول خوطب جوابها وفي نسخة فخوطب بالفاء، وباء بذلك سببية أو آية للإشارة للتمييز أو للفظه قيل والذكر

يحتمل أنه ذكر الله ذلك حكاية عن العباد تعليماً لهم، فحصول التمييز والتعلق على ظاهره لكن قوله خوطب ليس على ظاهر إذ هو تعالى ليس بمخاطب في تلك المرتبة بل المراد منه حكاية خطابه تعليماً، ويحتمل أن يراد ذكر العباد ذلك في مقام الحمد والقراءة كما علمهم، فحصول التمييز والتعلق بالنسبة إلى من عنده التمييز والعلم باعتبار التفات جديد لازم للقراءة والخطاب على ظاهره، وقيل وجه سببية الذكر والوصف المستلزمين للتمييز والعلم التنزيل الغائب بواسطة أوصافه المذكورة التي أوجبت تمييزه وانكشافه حتى صار كأنه يبذل خفاء غيبته بجلاء حضوره منزلة المخاطب في التمييز والظهور فيصح إطلاق ما هو موضوع للمخاطب عليه، وظاهره أنّ الحق سبحانه لا يخاطب حقيقة ولا يظهر وجه لصحته كيف ولا يشترط في الخطاب إلا السماع لا المشاهدة والعيان، وإلا يلزم أن لا يخاطب الأعمى حقيقة ولا من هو خارج الدار من في داخلها ولم يقل به أحد انتهى.

(أقول) هذا مشكل من أهمّ المهمات بيانه وكلام كتب المعاني كلها أو جلّها ناطق بمثل باردة، فلا بدّ من بيان معنى الخطاب المدلول عليه بضمائره ونحوها فإنه إن قيل إنّ حقيقته توجد إذا اجتمع المتخاطبان بحيث يرى كل منهما الآخر، ويسمعه لم يكن خطاب الداعين لله حقيقياً، وكذا خطاب الأعمى ومن هو خارج الدار ونحوه والبداهة شاهدة بخلافه، فإن لم يشترط ذلك لزم أنّ كل من وجه له الخطاب غائباً كان أو حاضراً مخاطب حقيقة، وفساده ظاهر فلا بدّ من بيان المراد منه حتى تتميز حقيقته من مجازيه، والذي لاح لي بعد إمعان النظر فيه أنّ كل شيء له تحقق في الخارج ونفس الأمر وتحقق ذهنياً باعتبار دلالة العبارة عليه، ولا تلازم بينهما فتحقق الخطاب في الأوّل بحيث يعدّ حقيقة يكفي فيه سماع المخاطب ووجوده عنده، وإن لم يحوهما مكان واحد ولم يركل منهما الآخر فالعبد يخاطب الله في دعائه حقيقة لسماعه دعاءنا وهو معنا، وأما باعتبار استعمال ما وضع للخطاب كضمائره، فإن وقع ذلك ابتداء في حال التكلّم كان مدلولها مخاطباً حقيقة، وإلا فلا، وإن وقع في أثناء الكلام ينظر لما قبله فإن كان لفظاً موضوعاً للمخاطب، فكذلك هو حقيقي حتى يعدّ ما خالفه التفاتاً، وإلا فهو مجازي، لأنّ الحكم وقع عليه أولاً من غير دلالة على توجه النفس إليه توجه الخطاب سواء كان كذلك أو لا حسبما يقتضيه الحال ألا ترى الرجل بين يدي الملك لمهانته يخاطب بعض خدامه، ويقول أنا راج أن يحسن إليّ السلطان ويخلصني بعدله من العدوان، ولا يعدّ التعبير بالغبية فيه مجازاً والتفاتاً مع أنه بمسمع منه ومرأى، وهكذا جرى القياس ومتعارف الناس، ولما كان الغالب المتعارف كون المخاطب حاضراً محسوساً وغيره ليس كذلك جعلوه معيار الحقيقة والمجاز، ولما ذكر الله هنا بطريق الغيبة جعل إجراء الأوصاف المعينة لتمييزه في قوّة التعبير عنه بما يدل على الخطاب، ولما لم يكن كذلك حقيقة جعل التفاتاً وهو الذي عناه ذلك الفاضل، فبينه وبين ما أورد عليه بعد المشرقين، وقد وضح الصبح لذي عينين، وهذا سرّ حديث:

سائر الذوات، وتعلق العلم بمعلوم معين خوطب بذلك أي يا من هذا شأنه نخصك

«الإحسان: أن تعبد الله كأنك تراه»^(١) كما قال الشاعر:

واني لأرجو الله حتى كأنما أرى بجميل الظنّ ما الله صانع

قوله: (أي يا من هذا شأنه إلخ) فيه إشارة إلى المرجح بعد المصحح، وكأنّ الخطاب المعلل بهذه الفوائد مسبب عما تقدّم، ولما كان في إطلاقه عليه ملاحظة لتلك الأوصاف صار الحكم مرتباً على الوصف المناسب، فكأنه قيل يا من اتصف بتلك الأوصاف، وتميز بها نعبدك فيشعر من طريق المفهوم باختصاص العبادة به، فيكون ما خوطب به أدل على الاختصاص من إياه نعبد لاشتراكهما في الدلالة على الاختصاص بالتقديم، واختصاص الأول بالدلالة من طريق المفهوم أو المعنى ليكون الخطاب أدل على الاختصاص من الغيبة، لأنه ربما يفهم من الصفات السابقة معه لا به، وقال قدس سرّه: حاصل ما ذكر أنه لو قيل إياه نعبد وإياه نستعين كما يقتضيه السياق ظاهراً لم يكن فيه دلالة على أنّ العبادة له والاستعانة به لأجل اتصافه بتلك الصفات المجراة عليه وتميزه بها عن غيره، لأنّ ذلك الضمير راجع إلى ذاته بمقتضى وصفه، وليس فيه ملاحظة لأوصافه، وإن اتصف بها فالحكم متعلق بذاته فلا يفهم منه تسببه عرفاً، وإذا قيل إياك بدله نزل الغائب بواسطة أوصافه المذكورة الكاشفة له كما مرّ منزلة المخاطب في التميز والحضور، وأطلق عليه ما هو موضوع له، ففهم منه عرفاً أنّ ذلك لتمييزه بتلك الصفات ونظير إياك هنا اسم الإشارة الآتي في قوله أولئك على هدى، فإثباته له في الخطاب بطريق برهاني بخلاف الغيبة فلذا قال أدل. قوله: (نخصك بالعبادة إلخ) قال الفاضل الليثي: فيه تصريح بفائدة التقديم والخطاب والباء داخلة على المقصور لأنّ الاختصاص والتخصيص والخصوص يقتضي بحسب مفهومه الأصلي دخول الباء في المقصور عليه كقوله مخصوص بالمعبود بالحق، وهذا عربي كثير إلا أنّ الأكثر في الاستعمال دخولها على المقصور ووجه استعمال مادة التخصيص في معنى التمييز أو التميز لكون تخصيص شيء بآخر في قوّة تمييز الآخر به أو تميزه به، وقد تبع في الشريف قدس سرّه كما حققه في حواشيه على المطول حيث قال معنى نخصك بالعبادة نميّزك، ونفردك من بين المعبودين فتكون العبادة مقصورة عليه تعالى، وكذا قوله واختص بوا أي ميز المندوب عن المنادي بوا فتكون مختصة بالمندوب وكذا قوله تعالى: ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [سورة آل عمران، الآية: ٧٤] وبالجملة تخصيص شيء بآخر في قوّة تمييز الآخر، وأمّا أن يجعل التخصيص مجازاً عن التمييز مشهوراً في العرف حتى صار كأنه حقيقة فيه، وأمّا أن يجعل من باب التضمين، فيلاحظ المعنيين معاً وتكون الباء

(١) أخرجه البخاري ٤٧٧٧ من حديث أبي هريرة مطوّلاً.

وأخرجه مسلم ٨ وأبو داود ٤٦٩٧ والترمذي ٢٦١٠ والنسائي ٩٧/٨ وابن ماجه ٦٣ من حديث عمر ابن الخطاب.

بالعبادة، والاستعانة ليكون الخطاب أدلّ على الاختصاص، والترقي من البرهان إلى العيان والانتقال من الغيبة إلى الشهود، وكأنّ المعلوم صار عياناً والمعقول مشاهداً، والغيبة

المذكورة صلة المضمن، ويقدر للمضمن فيه أخرى فيقال ونخصك بالعبادة مثلاً نميزك بها مخصصين إياها لك (وهنا بحثان): الأول أنّ المصرّح به في كتب اللغة أنّ الباء تدخل على المقصور قال في الأساس خصه بكذا فاختص به، وفي مفردات الراغب: التخصيص تفرّد بعض الشيء بما لا يشاركه فيه الجملة، وكذا قال الجوهريّ خصه بالشيء فانفقوا كلهم على تفسيره بالتفرّد والتميز وعلى إدخال الباء على المقصور، وهو الوارد في القرآن المجيد كقوله تعالى: ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [سورة آل عمران، الآية: ٧٤] فما الداعي إلى ارتكاب التجوّز والتضمين مع ما في الثاني من التكلّف المخالف للمعهود في أمثاله وهو يكون لازماً ومتعدّياً لمفعول بنفسه وللآخر بالباء، وقد يتعدّى لمفعولين كقوله:

إن أمر أخصني عمداً موذته

ويحتمل الحذف والإيصال، فقول الشارح المحقق: المعنى نخصك بالعبادة أي نجعلك منفرداً بها لا نعبد غيرك وهذا هو الاستعمال العربي ولو قال: نخص العبادة، لكان استعمالاً عرفياً انتهى هو الصواب فلله دره والعجب من المدقّق بعدما سمع هذا قال ما قال ﴿فماذا بعض الحق إلا الضلال﴾ [سورة يونس، الآية: ٣٢] الثاني: القصر هنا حقيقيّ، فلا يتوهم أنه يكون لردّ خطأ المخاطب، ولا مجال له هنا لأنه في القصر الإضافي ومن لم يفرق بينهما فقد سها، وأعجب منه ما قيل إنه اعترض بأنّ المعنى نخص العبادة، وطلب المعونة بك لا نخصك بالعبادة، وكأنه نظر إلى أنهم علموا أنّ ذلك يكون لغير الله أو له ولغيره فقال: نخص العبادة بك قصر قلب على الأوّل، وإفراد على الثاني، فوجب حمل كلام المصنّف على القلب، وفيه أن ردّ الخطأ في القصر على المخاطب وهو هنا محال، وأجيب بأنه على سبيل التعريض، وهو غير صحيح كما سيأتي، وهو من قصر الفعل على المفعول قلباً لكن النظر في دفع الخطأ لم يندفع انتهى. قوله: (والترقي من البرهان إلى العيان) الترقي في أكثر النسخ بدون لام، ووقع في بعضها وللترقي مصرحاً بها كما في بعض الحواشي، فلذا احتل أن يكون معطوفاً على قوله ليكون أو على الاختصاص، أو على أدل وهذا أبعدها، ولما ذكر أولاً المصحح للخطاب والالتفات أتبعه بالمرجع له، وهو أنه أدل على الاختصاص به تعالى كما مرّ، وفيه الترقي المذكور مع فوائد ونكات آخر مفصلة في المعاني قيل وكون ما خوطب به أو الخطاب أدل على الترقي، والانتقال محل نظر، فالوجه أن يعطف على مدخول اللام فيكون من فوائد الخطاب لكن ترتبهما عليه ليس في الوجود الخارجي بل في الوجود العلمي فإنّ الترقي والانتقال المذكورين متقدّمان على الخطاب، وهذا إذا أريد به الحالتان الداعيتان للخطاب، وأنا إذا أريد بهما الترقي، والانتقال من حيث التعبير بالعبارة الدالة على الحالين فليسا بمتقدّمين عليه، والعيان بكسر العين وفتحها خطأ هو مشاهدة العين والذات. قوله: (والانتقال إلخ) قيل

حضوراً بنى أول الكلام على ما هو مبادئ حال العارف من الذكر والفكر والتأمل في أسمائه، والنظر في آلائه، والاستدلال بصنائه على عظيم شأنه، وباهر سلطانه ثم قفى بما هو منتهى أمره، وهو أن يخوض لجة الوصول، ويصيره من أهل المشاهدة، فيراه عياناً

إنه عطف تفسيري وليس المراد بالشهود الرؤية الحقيقية لعدم وقوعها وإن لم يمتنع بل التوجه التام لحضرة القدس والإعراض عما سواه:

وتم وراء الذوق معنى يدق عن مدارك أرباب العقول السليمة

وقوله بنى أول الكلام إلخ جملة مستأنفة استثنافاً بيانياً، أو مفسرة ومبينة لما قبلها فلذا لم تعطف، وقيل: الأولى أن يذكر في مبادي حاله تهذيب الظاهر بوظائف العبادات المستفاد من الحمد إن كان بمعناه العرفي ودلالته إن حمل على المعنى اللغوي لأن من عرف أن جميع النعم له يلزمه أن يشكره بجميع الموارد وقيل أواسط حاله الإيمان بالشرع وما لا طريق للعقل إليه إلا من جهة الوحي رجاء وعده ووعيده وقد تضمنه ﴿مالك يوم الدين﴾ فلم يفت النظم أواسط حاله وفيه نظر إذ كيف يكون الإيمان بالشرع من أواسط حال العارف بل أواسط حاله تزكية البطن عن الأخلاق الرديئة، والملكات الذميمة وتخلقه بأضدادها والجنة والنار صورة تلك الأخلاق، فمالك يوم الدين فيه إشارة إليها لكن لا كما توهم، ويمكن أن يقال التحلي بالأخلاق الفاضلة والتخلي عن الملكات الرديئة من مقتضى الرحمة الرحمانية لأنه من النعم الجليلة الدنيوية، وجزاؤه في الآخرة من مقتضيات الرحمة الرحيمية فالاسمان يشعران بأواسط حاله، وهذا كله تكلف ناشئ من الغفلة عن قوله العارف فإنه في اصطلاحهم من أشهده الله ذاته وصفاته، وأسماءه وأفعاله والعارف تكفيه الإشارة. قوله: (من الذكر إلخ) الذكر من الجلالة أو من جملة الحمد لله لأنه ذكر للأوصاف الجميلة إجمالاً والفكر في الآفاق والأنفس من رب العالمين، والتأمل التدبر وإعادة النظر مرة بعد أخرى في الشيء حتى تعرفه من الأمل، وهو الرجاء كأنك كنت ترجوه والآلاء بالفتح والمد جمع إلى بكسرة الهمزة وفتحها مع فتح اللام، وسكونها بمعنى النعمة من الرحمن الرحيم، والاستدلال من مالك يوم الدين، والظاهر أنه من الرحمن الرحيم أيضاً والمشاهدة المذكورة من الخطاب والصنائع جمع صنيعة وهي الإحسان، أو صناعة والتعبير بالتأمل في الأسماء والنظر في الآلاء ظاهر، والباهر من بهر بمعنى فضل وغلب والسلطان الحجة والولاية والسلطنة وكل منها صحيح هنا، وهو إشارة إلى مقامات العارفين في السلوك والسير إلى الله فتدبر. قوله: (ثم قفى إلخ) قفى بالتخفيف بمعنى تبع وبالتشديد بمعنى أتبعه كأنه جعله خلف قفاه.

قيل وفيه بحث أما أولاً فلأن منتهى حال العارف مرتبة حق اليقين والظاهر أن ما ذكره إشارة إلى مرتبة عين اليقين وأما ثانياً فلما ذكره بعض العلماء من أن الخطاب لا يقتضي إلا كون المتكلم بحيث يراه المخاطب، ويسمع صوته لا كونه راثياً للمخاطب ومشاهداً له، وفيه نظر لأنه لا يفهم من كلام المصنف استدعاء الخطاب مطلقاً شهود المتكلم بل يفهم أن الخطاب

ويناجيه شفاهاً اللهم اجعلنا من الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر، ومن عادة العرب التفتن في الكلام والعدول من أسلوب إلى أسلوب آخر تطرئة له وتنشيطاً للسامع فتعدل من الخطاب إلى الغيبة ومن الغيبة إلى التكلم وبالعكس، كقوله تعالى: ﴿حتى إذا كُنْتُمْ فِي

الواقع بعد إجراء الصفات الموجبة لليقين يوجب كون المخاطب كأنه مشاهد ولا شبهة في صحة هذا الكلام، والجواب عن الأول أنّ هذا منتهى السير إلى الله فلذا عدت منتهى حاله، وفيه نظر لا يخفى، ومنتهى اسم مفعول أو مصدر ميمي بمعنى النهاية والخصوص الدخول في الماء، واللجة الماء المجتمع من البحار ونحوها وهو استعارة تمثيلية أو يخوض استعارة تبعية بمعنى يشرع، واللجة ترشيح له أو لجة الوصول من قبيل لجين الماء، والمراد من العين الذات المعانية، والأثر فسر هنا بالخبر، وهو المناسب للسمع ولمراده إذ المراد الدعاء بأن يكون ممن كشف له الغطاء فلم يقف على السماع والمعروف في الأثر المقابل للعين أنه بمعنى العلامة، وفي المثل لا أثر بعد عين، والمناجاة المكاملة، والشفاه مصدر بمعنى المشافهة. قوله: (ومن عادة العرب إلخ) قدم المصنّف رحمه الله نكتة الالتفات الخاصة بهذا المقام لشدة ارتباطها بتفسيره، وللاهتمام بها.

ثم أشار إلى فائدته العامة من جهة المتكلم وهي التصرف في وجوه الكلام وإظهار القدرة عليها، ولذا قال ابن جني رحمه الله إنه شجاعة العربية، وأردفها بفائدة أخرى من جهة الكلام، وهي التطرية أي تجديد أسلوبه وإبراز عرائس المعاني في حلة بعد حلة، وفائدة أخرى من جهة السامع وهي تنشيطه وله فوائد خاصة بكل مقام كما أشار إليه أولاً بقوله ليكون إلخ. والتفتن كالإفتنان الإتيان بفنون، وأنواع من الكلام وهو أعم من الالتفات لشموله اختلاف وجوه الإعراب في النعوت المقطوعة، والأسلوب بضم الهمزة الطريق والقرن ويصح إرادة كل واحد منهما هنا، والتطرئة بهمزة بعد الراء أو ياء فهو مهموز وغير مهموز وقيل بمعنى التجديد، إمّا من الطراوة أو من طراً بمعنى ورد وحدث، وفي المصباح طرو بالواو بزنة قرب فهو طري بين الطراوة وطري وزان تعب لغة، وطراً فلان علينا يطرأ مهموز بفتحتين طرو أصلع فهو طارئ، وطرأ الشيء يطرأ أيضاً طراً مهموز حصل بغنة وأطريته بالياء والهمزة مدحته اه وتنشيط السامع ترغيبه في الاستماع وإذهاب كسله وملله من قولهم رجل نشيط أي طيب النفس للعمل، والمصنّف رحمه الله جعل التنشيط علة للعدول، والمفهوم من كتب المعاني أنه غرض التطرية والأمر فيه سهل. قوله: (فتعدل من الخطاب إلخ) فأقسامه ستة وهي ظاهرة، وهو عند السكاكي مخالفة الظاهر في التعبير عن الشيء بالعدول عن إحدى الطرق الثلاث إلى غيرها تحقيقاً أو تقديرًا، ومنهم من اشترط سبق تعبير بطريق آخر معدول عنه وهو ظاهر كلام المصنّف، ويقرب منه التجريد المذكور في البديع، والفرق بينهما بين في محله، ووضع الظاهر موضع المضمّر قد يكون التفاتاً وقد لا يكون، وهل الالتفات حقيقة أو مجاز والحق أنه قد يكون حقيقة وقد يكون مجازاً، ولذا ذكر في المعاني، وقيل إنه حقيقة حيث كان معه تجريد

الْفُلْكَ وَجَزَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ» [سورة يونس، الآية: ٢٢] وقوله: «وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتَثِيرُ سَحَاباً فَسَقْنَاهُ» [سورة فاطر، الآية: ٩] وقول امرئ القيس:

تطاول ليلك بالاثمد ونام الخلي ولم ترقد
وبات وباتت له ليلة كليلة ذي العائر الأرمد
وذلك من نبا جاءني وخبرته عن أبي الأسود

وهو كلام سطحي، وقد اتفقوا على أنّ ما نحن فيه من الالتفات، وأنّ فيه التفاتاً واحداً، وفي شرح التلخيص للسبكي فيه نظر لأنّ الالتفات خلاف الظاهر مطلقاً، فإن كان التقدير قولوا الحمد لله إلخ ففي الكلام المأمور به التفاتان أحدهما في الجلالة، وأصله الحمد لك لأنه تعالى حاضر والثاني في إياك لمجيئه على خلاف أسلوب ما قبله، وإن لم يقدّر كان في الحمد لله التفات من التكلم للغيبة، لأنه تعالى حمد نفسه، ولا يكون في إياك التفات لتقدير قولوا معها قطعاً، فيلزم الشيخين العلامة والسكاكي أحد أمرين، إمّا أن يكون هنا التفاتان أو لا يكون التفات أصلاً إن قلنا برأي السكاكي، وهو مقتضى كلام الزمخشريّ لجعله في الشعر ثلاث التفاتات، وإن قلنا برأي الجمهور ولم نقدّر قولوا فلا التفات لأننا نقدّر قولوا إِيَّاكَ نعبد فإن قدر قولوا قبل الحمد لله كان فيه التفات واحد في إياك، وبطل قول الزمخشريّ: إنّ في الشعر ثلاث التفاتات اهـ وهذا كلام مشوّش، ويعلم حاله مما قرّره، فلا يلتفت له فتدبّر. قوله: (وبالعكس كقوله تعالى إلخ) متعلق بجميع ما سبق وسكت عن قسمي العدول من الخطاب إلى التكلم، وبالعكس قيل لقلة وقوعهما في التراكيب، أو لأنهما يعلمان بالمقايسة إلى ما ذكر بل بالأولى إذ القرب بين التكلم والخطاب أشدّ قيل: وفي الوجهين نظر إذ الأوّل غير ظاهر، والثاني لا يختص بالوجهين، وكون القرب بين التكلم والخطاب أشدّ من قرب التكلم من الغيبة غير ظاهر، وقد يقال: المصراع الأوّل من الآيات إشارة إلى النقل من التكلم إلى الخطاب على طريقة السكاكي، وإنكاره القرب بين التكلم والخطاب سهو أو مكابرة، فإنّ بينهما تلازماً ظاهراً بخلاف التكلم والغيبة. قوله: (وقول امرئ القيس إلخ) قاله امرؤ القيس بن عانس بالنون والسين المهملة ابن المنذر بن امرئ القيس بن السمط الكندي على الأصح المعروف عند الرواة، وهو صحابيّ وقد على النبيّ صلى الله عليه وسلم وأسلم وكان نزل الكوفة، وفي الصحابة عدّة رجال يسمون بامرئ القيس غيره، وقيل: إنّ قاله امرؤ القيس بن حجر الكندي الشاعر الجاهليّ المعروف وهذا هو الثابت في كتاب أشعار الشعراء الستّة، وعليه صاحب المفتاح وأكثر أهل المعاني، ونص ابن دريد على أنه وهم.

وقال ابن الكلبي: هو لعمر بن معد يكرب في قتله بني مازن بأخيه عبد الله وإخراجهم عن بلادهم وأثمّد اسم موضع وهو بفتح الهمزة وسكون المثناة وضم الميم وروي فتحها أيضاً، وروي بكسر الهمزة والميم كاسم الكحل والعائر كالعوار القذى الرطب الذي تلفظه العين في الوجع، وبمعنى الرمد أيضاً ويطلق على محله فيحتاج إلى تقدير أي ذي الجفن العائر، والمراد

تشبيه نفسه بذئ العائر الأرمذ في القلق والاضطراب، وتشبيه ليلته بليته في الطول، والخلي الخالي من الحزن وأبو الأسود صاحب له نعاه أو من بلغه خير أبيه، وأبو الأسود كنيته واسمه ظالم بن عمرو بن بني الجون أكل المرار، وهو ابن عم امرئ القيس رثاه بهذه القصيدة، وقيل أبي أب مضاف لياء المتكلم والأسود صفته وهو أفعل من السود أو السواد، والنبا الخبر أو خبر فيه فائدة عظيمة وعماله شأن فهو أخص منه، والشعر هو هذا:

تطاول ليلك بالإثم	ونام الخلي ولم ترقد
وبات وباتت له ليلة	كليلة ذي العائر الأرمذ
وذلك من نبا جاني	ونبئته عن أبي الأسود
ولو عن نبا غيره جاني	وجرح اللسان كجرح اليد
لقلت من القول ما لا يزا	ل يؤثر عني يد المسند
بأي علاقتنا يزعمون	أعن دم عمرو على مرثد
فإن تدفنوا الداء لا نخفه	وإن تبعثوا الداء لا نقعد
وإن تقتلونا نقتلكم	وإن تقصدوا الدم لم نقصد
متى عهدنا بطعان الكما	ة والمجد والحمد والسود
وملء القباب وملء الجفا	ن والنار والحطب الموقد
وأعددت للحرب وثابة	جواد المجيئة والمورد
سيوحاً جموحاً وإحصارها	كمعمعة السعف الموقد
ومطرذ كرشاء الجزو	ر من جلب النخلة الأجرد
وذي شطب غامض كله	إذا صاب بالعظم لم يتأد
ومسدودة السبك موضونة	تضائل بالطرّ بالمبرد
تفيض على المرء أردانها	كفيض الأنبي على الخدخد

وهي مشروحة في كتب الشواهد، وقال قدس سره: أعلم أنّ قوله تطاول ليلك إن حمل على الالتفات لم يكن تجريداً وإن عد تجريداً كقوله:

وهل تطيق وداعاً أيها الرجل

لم يكن التفاتاً لأنّ مبنى التجريد على مغايرة المتزج للمتزج منه حتى ترتب عليه ما قصد به من المبالغة في الوصف، ومدار الالتفات على اتحاد المعنى ليحصل به ما أريد من إرادة إبراز المعنى في صورة أخرى مغايرة لما يستحقه بحسب الظاهر، فالقول بأنّ أحد أقسام التجريد، وهو مخاطبة الإنسان نفسه التفات مما لا يعتدّ به، وهذا لم يرتضه بعض الفضلاء وقال فإن قيل مبنى الالتفات على ملاحظة اتحاد المعنى، والافتتان في التعبير عن معنى واحد

وأيا ضمير منصوب منفصل، وما يلحقه من الياء والكاف والهاء حروف زيدت لبيان التكلم والخطاب والغيبة لا محل لها من الإعراب كالتاء في أنت والكاف في رأيتك، وقال الخليل: أيا مضاف إليها. واحتج بما حكاه عن بعض العرب إذا بلغ الرجل الستين، فإياه وإيا الشواب، وهو شاذ لا يعتمد عليه، وقيل هي الضمائر وإيا عمدة فإنها لما فصلت عن العوامل تعذر النطق بها مفردة، فضم إليها إيا لتستقل به وقيل الضمير هو المجموع وقرئ

بطرق مختلفة، ومبنى التجريد على اعتبار التغيرات ادعاء قلنا يكفي في الالتفات، والافتتان اتحاد المعنى في نفس الأمر، ولا ينافيه اعتبار التغيرات ادعاء ألا ترى أنّ صاحب المفتاح جوز أن يكون فائدة الالتفات في مثل تناول ليلك أنّ المتكلم لشدة المصيبة وقع شاكاً في اتحاده مع نفسه، فأقامها مقام مكروب يخاطبها فلا ينافي الالتفات أن تعتبر المغايرة أيضاً بحيث ينزع منه مصاب آخر نعم لا تلزم المغايرة والانتزاع في الالتفات.

(وأنا أقول) الظاهر أنّ المقصود بالذات في التجريد التغيرات لابتنائه على المبالغة الحاصلة به، وفي الالتفات الاتحاد لابتنائه على تلوين الخطاب المقتضي لاتحاد المعنى، فلا ينافي إيهام خلافه لنكتة ألا ترى أنّ صاحب المفتاح لما نزله منزلة المصاب جعل ذلك لذهوله، فكأنه لو لم يقدر نفسه ذاهلاً لا يتأتى التغيرات ثم إنه نقل عن المصنّف رحمه الله هنا أنه قال إنّ ليلك بفتح الكاف وإن كان خطاباً لنفسه لأنه أقامها مقام مكروب ذي حرقة، أو مقام المستحق للعقاب على ما صرح به في المفتاح بدليل الخطاب في لم ترقد، فإنه مذكر وإلا قيل لم ترقدي بإظهار الضمير وقيل عليه إنّ ضعف هذا الدليل غني عن التفصيل وسيأتي تحقيقه وما فيه، وقد اختلفوا في عدد الالتفات في هذه الأبيات فعدها الزمخشري ثلاثة في ليلك لأنّ حقه أن يقول ليلي، وفي بات لعدوله إلى الغيبة بعد الخطاب، وفي جاءني لعدوله بعدها إلى التكلم، والأكثر على أنّ فيها التفتين فقط، وأنّ الأوّل ليس بالتفات بل تجريد، وقيل إنّ الثاني والثالث ذلك وجاءني ورجحه في الإيضاح أو ذلك وخبرته ورجحه في عروس الأفرح، وقيل فيه أربع التفتات، وقيل هي سبع في ليلك وترقد وبات وله وذلك وجاءني وخبرته. قوله: (وأيا ضمير منصوب إلخ) ذكر صاحب البسيط فيه أقوالاً سبعة وبينها وأدلتها فذهب الزجاج إلى أنّ أيا اسم مظهر مبهم مضاف للضمائر بعده، والخليل إلى أنه ضمير مضاف للضمير بعده، وكون الضمير يضاف رده النحاة، وذهب ابن كيسان وغيره إلى أنّ أياً دعامة وما بعدها هو الضمير، وقوم إلى أنّ إياك بجملته ضمير وآخرون إلى أنّ أيا هو الضمير وما بعده حروف مبنية للمراد به وهو الأصح وقد ارتضاه المصنّف رحمه الله تعالى. قوله: (كالتاء في أنت إلخ) أمّا الكاف في رأيتك بمعنى أخبرني فحرف بلا خلاف في المشهور وأما تاء أنت ففيها خلاف، فمنهم من ذهب إلى أنها ضمير وما قبلها دعامة فلا يصح جعلها مقيساً عليها، وإن كان ذلك مما سبق المصنّف رحمه الله إليه ابن الحاجب ووجهه أنّ الخلاف فيها ضعيف لم يعتدوا به، ولذا قال في شرح اللب أنها حرف بالإجماع. قوله: (واحتج إلخ) أي الخليل احتج لما قاله من أنه ضمير مضاف

أيالك بفتح الهمزة وهياك بقلبها هاء، والعبادة أقصى غاية الخضوع، والتذلل ومنه طريق معبد أي مذلل وثوب ذو عبدة إذا كان في غاية الصفاقة ولذلك لا تستعمل إلا في الخضوع لله

بسماع إضافته للاسم الظاهر، وجره له وكون الضمائر لا تضاف غير مسلم عنده أو هو يقول لا مانع من إضافة هذا النوع منها لأن الأحكام العامة قد تتخلف في بعض الصور كتخلف لدن عن جر غدوة وتخلف لولا عن وقوع الضمير المرفوع بعدها، فكذا هذا تخلف عن حكم المضمورات في منع الإضافة. قوله: (أيضاً واحتج إلخ) قال سيبويه: وحدّثني من لا أتهم عن الخليل أنه سمع أعرابياً يقول فذكره، والشواب بالتشديد جمع شابة كدواب جمع دابة الفتية من النساء بالغ في التحذير، فأدخل أيا على الشواب كأنه توهم أنّ كلاً منهما محذر من الآخر أي عليه أن يقي نفسه عن التعرّض للشواب، ونهين عن التعرّض له فعليهّن مثل ذلك وهذا شاذ لا يرد على المخالف واعترض عليه بأنه وإن كان شاذاً لا يقاس عليه، لكنه لا ينكر شهادته لإضافة أيا إلى ما بعده ولا يصح دفعه بأنه لم يصدر عن من يعتد به مع نقل سيبويه السابق، ومعناه نهيه إذا بلغ هذا السنّ عن الشواب لأنهنّ يرغبنه في الجماع وهو مفن له، وفي حواشي الكشف لابن الصائغ من رواه السوّات بالمهملة والتاء الفوقية جمع سوأة وهي الفعل القبيح فقد صحف ولا خصوصية لبالغ الستين بذلك، وردّ بأنه رواه كذلك صاحب البسيط وقال: إنه أبلغ في التحذير من الجماع عند الكبير، والمعنى ينبغي للشيخ العفة عن كل قبيح، وقال الزركشي رحمه الله تعالى أنه يبطل دعوى التصحيف فيه وفي إياك لغات فتح الهمزة وكسرهما وتشديد الياء وتخفيفها وإبدال الهمزة هاء وواواً. قوله: (والعبادة أقصى غاية الخضوع) أقصى بمعنى أبعد والمراد البعد المعنوي فيه استعارة ويجوز أن يكون تمثيلاً والغاية النهاية ولما كان الخضوع والتذلل نهايات ولفظ الغاية شامل لها لكونه اسم جنس مضافاً صح إضافة أقصى إليه، كأنه قيل أقصى غاياته كما قال قدس سرّه: فاندفع أنّ الغاية والنهاية لا تنقسم لأقصى وأقرب وأوسط إلاّ بتجوّز، وليس هنا قرينة تدل عليه، وأنّ أفعال التفضيل لا يضاف إلاّ إلى ما هو بعضه مما يصدق عليه، فهو إمّا مفرد نكرة نحو أفضل رجل، أو معرفة مجموعة، أو في معناها نحو البرني أفضل التمر على ما قرّره النحاة واسم الجنس المضاف هنا في معنى الجمع لكن قيل عليه إنه لا وجه للفرق بينه، وبين اسم الجنس المعرّف باللام إذا لم يقصد به العهد، وفيه نظر فتأمل. قوله: (ومنه طريق معبد إلخ) المذلل هنا إمّا من الذل بالضم بمعنى الإهانة أو من الذل بالكسر وهو السهولة واللين ومعبد كمكرم بمعنى مذلل بالفتح في كل منهما لكثرة وطئه، وثوب ذو عبدة بفتحيتين أي متانة ومثله يكثر لبسه فيذل، وقيل لما فيه من اللين أو هو ضدّ والصفاقة بالصاد المهملة والفاء والقاف ضد السخافة، وفي القاموس ثوب سخيف قليل الغزل. قوله: (ولذلك إلخ) أي لكون معنى العبادة ما ذكر اختصاص بالله سواء كان ذلك بالتسخير أو بالاختيار كما فصله الراغب والاستعمال استفعال من العمل، وفي المصباح استعملته جعلته عاملاً واستعملته سألته أن يعمل، واستعملت الثوب ونحوه أعملته فيما يعدّ له اه فالعبادة لما كانت

تعالى والاستعانة طلب المعونة، وهي إما ضرورية أو غير ضرورية والضرورية ما لا يتأتى

أقصى غايات الخضوع لم تستعمل إلا في الخضوع لله المستحق لذلك، لأنه المولى لأعظم النعم، كالوجود والحياة وما يتبعهما، وأورد عليه أن دليله لا يفيد انحصار أقصى غاية الخضوع في الخضوع لله إلا أن يقال أن ما لا يقع في موقعه غير معتبر، فهو بمنزلة العدم فناسب أن لا يستعمل ذلك لغيره، وهو منتقض بقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [سورة الأنبياء، الآية: ٩٨] وغيره مما تكرر في القرآن، ولسان الشرع إلا أن يقال العبادة عند عدم التقيد بالمفعول، لا تستعمل إلا في الخضوع له تعالى، ونقل عن المصنف رحمه الله هنا حاشية لا يرد عليها هذا، وهي قوله أي لا يجوز شرعاً ولا عقلاً فعل العبادة إلا لله تعالى لأن المستحق لأقصى غاية الخضوع من كان مولياً لأعظم النعم من الوجود، والحياة وتوابعهما، ولذلك يحرم السجود لغير الله تعالى لأن وضع أشرف الأعضاء على أهون الأشياء، وهو التراب غاية الخضوع اهـ. قيل وهو مبني على أن المراد بقوله لا يستعمل لا يفعل ويأباه قوله إلا في الخضوع لله إذ الواجب حينئذٍ إلا لله وليس بشيء لأن مراده أنه لم يستعمل في لسان الشرع ولغة العرب المعتد بها مطلقاً لغيره تعالى بخلاف العبودية والخضوع والتواضع ونحوه وما ورد في القرآن ونحوه وارد على زعمهم تعريضاً لهم ونداء على غباوتهم ولذا حرم السجود لغير الله وخص التحريم به لغاية ظهوره في قصد العبادة، فلا حاجة أن يقال إنه لا مانع من أن يراد لا يجوز فعل أقصى غاية الخضوع، إلا في ضمن خضوعه لله تعالى، وسخافته تغني عن رده ويتفسير غاية الخضوع بما ذكرناه سقط ما قيل: إن العبادة إذا كانت أقصى غايات الخضوع يلزم أن لا يكون أكثر الناس بل أكثر المؤمنين عابدين لله. قوله: (والاستعانة طلب المعونة إلخ) العون الظهير على الأمر والجمع أعوان، واستعان به فأعانه، وقد يتعدى بنفسه فيقال: استعانه والاسم المعونة والمعانة أيضاً بالفتح، ووزن المعونة مفعلة بضم العين فنقلت ضمته لثقلها على الواو، وقيل الميم أصلية مأخوذة من الماعون، فوزنها فعولة على هذا، والمراد بها المعنى اللغوي، وهو الإعانة مطلقاً لا ما اصطلاح عليه أهل الكلام من أنه بمعنى القدرة، وهي الصفة المؤثرة على وفق الإرادة العدم صدقها على شيء مما ذكره المصنف رحمه الله سوى اقتدار الفاعل، ولا القدرة بمعنى ما يتمكن به العبد من أداء ما لزمه بقسميه من الممكنة والميسرة على ما فصله الحنفية في كتب الأصول، وفي بعض الحواشي أنه المراد قيل: وهو مردود من وجوه.

أما أولاً فلعدم صدقه على شيء مما سيذكره.

وأما ثانياً فلأن القسم الأول من القدرة يتوقف عليه صحة التكليف كما سيذكره المصنف رحمه الله بطريق المفهوم، فتتوقف عليها العبادة فتتقدم عليها بالضرورة، وطلبه في عامة المهمات الداخلة فيها العبادة بخصوصها يقتضي تأخره عنها فيلزم التنافي، والقسم الثاني وإن لم يتوقف عليه صحة التكليف لكن العبادة الواجبة على تقدير كونها ميسرة بالمعنى الاصطلاحي

الفعل دونه كإقتدار الفاعل وتصوره وحصول آلة ومادة يفعل بها فيها، وعند اجتماعها

متوقفة عليه فتتقدّم عليه وطلبه فيها يقتضي لتأخر عنها فيلزم التنافي أيضاً.

وأما ثالثاً فلأنّ طلب قدرة تجب بها العبادة ممكنة كانت أو ميسرة، مما لا معنى له إذ حاصله طلب الوجوب عليه والمقصود طلب الإعانة في تبرئة الذم عما يجب عليها.

وأما رابعاً فلأنّ قوله اهدنا إلخ لا يصح أن يكون بياناً للمعونة بهذا المعنى، والمصنّف جعله بياناً ولعمري لقد أطال بما لم يفد غير الملل والداعي له ما وقع لهم من الاضطراب والاختلال، والحق أنّ المصنّف رحمه الله لم يرد شيئاً مما قالوه أمّا القدرة فلأنها عند المصنّف لها معنى غير ما ذكروه، وهو شافعيّ أشعريّ فلا يليق تفسير كلامه بما في أصول الحنفية مع أنّ ما ذكره المصنّف لا يوافق كما سنذكره، وأمّا المعنى اللغويّ فكذلك لأنّ المعاونة في اللغة والعرف العام المساعدة والمظاهرة بالأمر المحسوسة كالمال والرجال وتكون بالبدن كرفع الحمل الثقيل معه، وبالمقال كبيان حجة، والمطلوب هنا لا يختص بما ذكر ألا ترى إلى قوله: ﴿استعينوا بالصبر والصلاة﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٥٣] ونحوه مما يعدّ استعانة فيهما، فالمراد كما أشار إليه الإمام ومنه أخذ المصنّف تيسير الله له ما يريد على وفق رضاه وهو معنى لا حول ولا قوة إلا بالله أي لا حول عن معصيته، ولا طاقة لطاعته إلا بتوفيقه فيشمل الأسباب البعيدة والقريبة الضرورية وغيرها وتندرى به الشبهات كما ستراه إن شاء الله تعالى. قوله: (والضرورية إلخ) سميت ضرورية لتوقف الفعل عليها ضرورة، وهي مناط التكليف بالاتفاق ولا يصح تفسيرها هنا بالقدرة الممكنة كما في بعض الحواشي لأنها مما يتمكن به المأمور من أداء ما أمر به بدنياً أو مالياً من غير حرج غالباً قال صدر الشريعة: إنما قيدنا بهذا لأنهم جعلوا الزاد والراحلة في الحجّ من قبيل القدرة الممكنة على ما بين ثمة، والمصنّف رحمه الله سيصرّح بخلافه. قوله: (كإقتدار الفاعل إلخ) قيل عليه لا شبهة في أنّ ما ذكر ليس من أفراد المعونة وكأنه أراد به مبادئه من الأقدار والتصوير والتحصيل بقريئة تمثيل الثاني بالتحصيل ولذا فسر الاقتدار بإعطاء الاقتدار في بعض الحواشي، ففي كلامه تسامح ووقع في بعض النسخ كإقتدار ووجه ظاهر، وقيل المراد بالمعونة ما يعان به وفيه نظر وضرورية التصوّر لأنّ طلب المجهول وتكليفه لا يتأتى، وتوقفه على المادة والآلة ظاهر لأنّ الفعل الموقوف عليهما لا يتأتى بدونهما وضمير بها للآلة، وفيها للمادة والجملة مستأنفة لا صفة. قوله: (وعند اجتماعها إلخ) أي حصولها والمصدر مضاف للفاعل. قال في المصباح: اجتمع القوم واستجمعوا بمعنى تجمعوا واستجمعت شرائط الإمامة واجتمعت بمعنى حصلت فالعلان لا زمان اهـ. والاستطاعة عند الأشعرية بمعنى القدرة وهو المعنى اللغوي عند بعض أهل اللغة أيضاً وقال الراغب في مفرداته: الاستطاعة استفعالة من الطوع وذلك وجود ما يصير به الفعل متأتياً، وهي عند المحققين اسم للمعاني التي بها يتمكن الإنسان مما يريد من إحداث الفعل، وهي أربعة أشياء بنية مخصوصة للفاعل، وتصوّر للفعل، ومادة قابلة لتأثيره وآلة إن كان الفعل آلياً كالكتابة اهـ

يوصف الرجل بالاستطاعة، ويصح أن يكلف بالفعل وغير الضرورية تحصيل ما يتيسر به الفعل، ويسهل كالراحلة في السفر للقادر على المشي أو يقرب الفاعل إلى الفعل ويحثه عليه، وهذا القسم لا يتوقف عليه صحة التكليف، والمراد طلب المعونة في المهمات كلها

وهو مأخذ كلام المصنف وبه يقتدى في المعاني اللغوية في كتابه هذا غالباً. قوله: (يوصف الرجل بالاستطاعة) في نسخة ويصلح أن أي لأن يوصف بالاستطاعة والطاقة المعبر بها عن سلامة الأسباب والآلات إلا أن الاستطاعة لكونها من الطاعة تخص الإنسان دون الطاقة فيقال البعير يطيق الحمل ولا يقال يستطيعه، وقوله بالفعل إن أراد به مقابل القوة، فظاهر لأن تكليف ما لا يطاق وإن صح عند الأشعري لكنه غير واقع كما ستراه وإن أراد الحدث وواحد الأفعال، فالمراد الصحة المقارنة للوجود وهي تستلزم الوقوع ولذا أخرجها عن الاستطاعة، والقدرة عندهم مع الفعل لا قبله فلا يقال إنه لا قرينة على أن المصنف رحمه الله أراد هذا، ولا يرد عليه أنه يجوز تكليف العاجز، وإن لم يقع لا يتوقف صحة التكليف على ما ذكر لأن الصحة فيه غير مقارنة للفعل، إن قلت لا بد من رفع المانع وقصد الفاعل، والعزم والشوق إن كان مغايراً للإرادة والتصديق بالفائدة إن لم نقل الإرادة كافية في الترجيح لأنها مما يصح به أصل التكليف فيما قيل قلت: هذه داخلة في الاقتدار والتصوّر من غير احتياج لما قيل من أن المصنف أتى بأداة التشبيه إشارة إلى عدم الانحصار فيما ذكره، وأما البلوغ فيفهم من التكليف بطريق الاقتضاء، كما يشير إليه ذكر الرجل في عبارته، وإن قيل: الأولى ذكر الشخص بدله ليشمل المرأة فتأمل. قوله: (وغير الضرورية إلخ) قيل المراد بالتحصيل تحصيله للفاعل لا تحصيل الفاعل وهذا الفاعل متصف عنده عرفاً بالتوفيق والجد. وقوله: (كالراحلة) مثال لما يتيسر به الفعل والمراد بتحصيلها ملكها ذاتاً أو منفعة، وهذا من القدرة الممكنة عند الأصوليين فإن القدرة على السفر لا تتحقق بدونه عادة اهـ وهذا ليس بشيء لأنه على مصطلح الحنفية والشافعية لم يحدوا القدرة، ولم يقولوا بتقسيمها لما ذكر كما مرّت الإشارة إليه وعطف يسهل على يتيسر عطف تفسيري والمراد بقربه معرفة فائدته المترتبة عليه والداعية الباعثة على الفعل بناء على ما تقرّر في أصولهم قال الأسنوي في شرح منهاج المصنف رحمه الله: مجموع القدرة والداعية يسمى بالعلة التامة، فإذا وجدت يجب وقوع الفعل وقيل: لا يجب بل يصير الفعل أولى، وإذا عدت الداعية امتنع وقوعه على المختار الذي جزم به الإمام، ونقل الأصفهاني في شرح المحصول أن أكثر المتكلمين على أن الفعل لا يتوقف عليها. اهـ. قوله: (والمراد طلب المعونة إلخ) العموم من الإطلاق مع خفاء قرينة التقييد ولزوم الترجيح بلا مرجح في الحمل على البعض وقدمه المصنف رحمه الله لأنه الراجح عنده لما ذكر، ولأنه المروي عن ابن عباس رضي الله عنهما وأما تقييده بأداء العبادات^(١) بحذف متعلق خاص يقدر هنا بقرينة مقارنة

(١) لم يذكر هنا جواب أنا.

أو في أداء العبادات والضمير المستكن في الفعلين للقارىء ومن معه من الحفظة، وحاضري صلاة الجماعة أوله ولسائر الموحدين أدرج عبادته في تضاعيف عبادتهم وخلط حاجته بحاجاتهم لعلها تقبل ببركتها وتجاب إليها، ولهذا شرّعت الجماعة وقدم المفعول للتعظيم

العبادة، ويظهر تناسب الجمل وشدة ارتباطها ويظهر كون اهدنا بياناً للمعونة فيتم الاتصال بين الجملتين ووجه التخصيص كمال احتياج والعبادة إلى طلب الإعانة لكونها على خلاف مقتضى النفس، ويكون العموم من حذف المتعلق وتنزيل الفعل بالنسبة إليه منزلة اللازم سقط ما يتوهم من أن الفعل لا عموم له كمصدره. قوله: (والضمير المستكن الخ) المستكن بتشديد النون اسم فاعل من استكن بمعنى استتر هو بمعنى المستتر، وهو ضمير المتكلم مع الغير، ويكون للمعظم نفسه لتنزيله منزلة الجمع الكثير:

فالناس ألف منهم وكواحد وواحد كالألف إن أمر عنا

ولكون هذا غير مناسب هنا قال المصنّف رحمه الله: إنه له ولمن معه من الحفظة أي الملائكة جمع حافظ وليس المراد حفظة القرآن كما توهم أو للجماعة في الصلاة أو لسائر الموحدين، وأما تعميمه لسائر الخلق أو العقلاء فلا يناسب المقام وإن قيل إنه الأقرب، لأنّ المشركين أيضاً يعبدونه ويستعينون به، ولذا قيل إنه غفلة عما فيه من الحصر إذ هو غير متحقق في المشرك، وهو نكتة اختيار المصنّف رحمه الله لفظ الموحدين على المؤمنين لما فيه من الإشارة إلى توجيه الحصر، فلله دره ما أبعد مرماه وهذه الوجوه بعضها بالنسبة إلى المصلي وقراءتها في الصلاة، وهي المقدّمة اهتماماً بها وبعضها بالنسبة لغيره، وقيل هي جميعها للمصلي إلا أنّ بعضها بالنسبة للمصلي مع الجماعة، وبعضها للمنفرد ثم بين وجهه والنكتة فيه. قوله: (أدرج عبادته في تضاعيف عبادتهم) أي أدخلها في جملتها وأثنائها، وفي الأساس من المجاز هو في أضعاف الكتاب وتضاعيفه في أثنائه وأوساطه قال رؤبة:

والله بين القلب والاضعاف

يريد بواطن الإنسان وأحشائه اهـ. ولم يفصح عن المراد بالتضاعيف، وأن مرده ما هو، وقد ذكره في شرح مقاماته قال التضاعيف جمع تضعيف بمعنى ضعيف وسمى الضعف بالتضعيف كما يسمى النبت بالتبتيب قال رؤبة:

وبلدة ليس بها تنبتيب

اهـ وقد أوضحناه في كتابنا شفاء الغليل ومن لم يقف على ما فصلناه قال بعدما فسره بما مرّ لم يذكر في القاموس هذا المعنى للتضاعيف، ثم فسر أضعاف الكتاب بأثناء سطره وحواشيه، فالظاهر أنه جمع تضعيف فإنه يدل على الكثرة والجمع للمبالغة والمقام يستدعيها، فالمعنى أدرج عبادته في عبادتهم الموصوفة بغاية الكثرة، إذ كلما كان المدرج فيه أكثر كان رجاء القبول ببركة الاندراج أكثر. قوله: (لعلها تقبل ببركتها) قيل ضمير لعلها لمجموع العبادة

والاهتمام به والدلالة على الحصر، ولذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما: معناه نعبدك،

والحاجة تنزيلاً لهما منزلة أمر واحد لتمام مناسبتها فإن العبادة ما يتقرب به العباد إلى ربهم وحاجتهم ما يطلبونه منه من الإعانة، وأيضاً العبادة وسيلة إلى حاجتهم في الجملة، وحاجتهم وسيلة إليها الجملة أيضاً، وهذا على تقدير تعميم الاستعانة، فإن خصت بالعبادة، فحاجتهم وسيلة إلى العبادة دون العكس، وضمير تقبل لعبادته، وضمير بركتها لعبادتهم، وضمير تجاب بصيغة المؤنث وبناء المفعول لحاجته وضمير إليها أي منضمة إليها لحاجتهم على طريق اللف والنشر المرتب، ويجوز أن يكون ضمير إليها لحاجته والظرف قائم مقام الفاعل، فإن إلى قد تكون صلة الإجابة كما في قول صاحب الكشاف ليستوجبوا الإجابة إليها، وقيل عليه: إن تكلفه ظاهر وقبول الحاجة مما لا صحة له بظاهره وليس بشيء فإن ما ذكره ظاهر لمن تأمله، والحاجة هنا لما كانت دعاء كان قبولها ظاهراً، وما ذكر من تعدي الجواب بالي كثير في كلام العرب كقوله:

وداع دعا يا من يجيب إلى النداء فلم يستجبه عند ذاك مجيب

فلا حاجة لإثباته بعبارة الزمخشريّ يعني أنه لما خلط أموره بأمور غيره ممن يقبل منه ذلك كان ذلك ادعى لقبولها، فإن كرمه تعالى يأبى قبول بعض وردّ بعض ونظروا له بما إذا اشترى أحد ثياباً في صفقة واحدة ووجد بعضها معيباً، فليس له ردّ المعيب بل إنما يرّد الجميع، أو يقبل الجميع، فكأنه يقول إلهي رفعت حاجتي مع حاجة خلص عبادك، فاقبلها مني ببركتهم وجملة لعلها مستأنفة أو حال من ضمير إدرج، وخلط أي راجياً ذلك وأيضاً في تغليب المخلصين على غيرهم تحاش عن وصمة الكذب بين يدي مالك الملك لأنه قصر الاستعانة عليه تعالى وكثيراً ما يستعان بغيره فيكون فيه مظنة الكذب، وبهذا يسلم منها حتى قال مالك بن دينار لولا أن الآية مأمور بقراءتها ما قرأتها لعدم صدقي فيها، وروي أنّ العبد إذا قرأها يقول الله تبارك وتعالى كذبت لو كنت إياي تعبد لم تطع غيري، ولو كنت بي تستعين لم ترفع حوائجك إلى ذليل مثلك، ولم تسكن لمالك وكسبك. قوله: (ولهذا شرعت الجماعة) أي مشروعية الجماعة في الصلاة والجمع، ووقوف عرفة والاستسقاء ونحوه رجاء لإجابة دعائهم لا لغير ذلك من الآراء، ولذا شرعت صلاة النوافل في المنازل فسقط ما قيل من أنه لا وجه لتقديم الظرف المشعر بالحصر. قوله: (وقدم المفعول إلخ) المراد بالتعظيم تعظيمه لشرفه، فهو ذاتي والاهتمام ما نشأ من المقام لكونه نصب عينه لا مطلق الاعتناء، فلا يرد عليه ما قيل من أنّ هذا يدل على أنّ مجرد الاهتمام به نكتة مستقلة غير التعظيم والحصر، وليس كذلك بل لا بدّ أن يكون بطريق من الطرق المعتمدة كما قال الشيخ عبد القاهر لا يكفي أن يقال قدّم الشيء للاهتمام به بل لا بدّ من بيان وجه الأهمية، فحق العبارة أن يقال للاهتمام وهو إمّا للتعظيم أو للحصر اهـ. قوله: (والدلالة على الحصر) أنكر أبو حيان وابن الحاجب وكثير من النحاة دلالة التقديم على الحصر لقوله في الكتاب إذا قلت ضربت زيداً وزيداً ضربت فالتقديم والتأخير

سواء، وردّه في الانتصاف بأنه ليس في كلام سيبويه ما ينفيه بل هو مسكوت عنه، وقد زاده أصحاب المعاني، وكم لهم من دقائق زادوها على النحاة والذي في الكشف الاختصاص والمصنّف رحمه الله عبر بالحصر، والمشهور أنهما بمعنى وفرق بينهما السبكي رحمه الله وأفرد لذلك رسالة سماها الاقتصاص في الفرق بين الحصر والاختصاص قيل: فلا خلاف بين الزمخشري وأبي حيان والاختصاص عنده افتعال من الخصوص والخصوص في نحو ضربت زيدا كون مطلق الضرب واقعاً منك على زيد فقد يكون قصد المتكلم لهذه الثلاثة على السواء، وقد يترجح عنده بعضها ويعرف ذلك بابتدائه فإنّ الابتداء بالشيء يدل على الاعتناء به، من غير قصد لغيره بإثبات أو نفي، ومعنى الحصر نفي غير المذكور، وإثبات المذكور ويدل عليه بما وإلاً وإنما، وهو معنى زائد على الاختصاص، وقد استشهد لمذعاهم بشواهد كثيرة، كقوله ونوحاً هدينا وأنه لو دلّ على الحصر لم يكن غيره من الرسل مهدياً وليس بصحيح، وردّه في الفلك الدائر بأنهم لم يدعوا اللزوم بل الغلبة.

(أقول): الحق أنّ ما ذكر من الفرق بين الحصر والاختصاص مسلم، فإنّ اختصاص شيء بشيء ثبوته له على وجه خاص به، فلا يقتضي القصر، وإن كان لا ينافيه، ولذا حمل عليه في كثير من المواضع، وكون التقديم دالاً على الحصر وضعاً غير صحيح، فإنه لا يمكن أن يقال إنه مدلول وضعي للفظ المقدم كإتيك هنا، فإنّ مدلوله ذات المخاطب لا غير، ولا للتقديم أيضاً، فإنه قد يكون لأمر آخر لا سيما في الشعر والإنشاء، وهو أمر معنوي لا معنى لوضعه أيضاً فلا يوصف بالدلالة بمعناها المعروف ولا فرق بينه وبين الاختصاص والعناية والاهتمام، فلم يبق إلا أن يقال إنّ عدول البليغ عما هو الأصل من غير ضرورة لا بدّ له من وجه، وقد فهم منه أهل اللسان أنه الاهتمام، واهتمام العاقل بشيء لا يكون إلا لمعنى وهو مختلف باختلاف المقامات فقد يكون ذلك المعنى اختصاص المقدم بما بعده من حكم ونحوه، فإن قلت الاختصاص من حيث هو لا يعقل اقتضاؤه للتقديم ألا تراهم التزموا في غيره من الطرق تأخير المقصور عليه كأنما قلت: هذا لو سلم لم يضرنا، فكم في لسان العرب من أمور متواترة لا يعقل معناها كالأمر التعبدية في الوضع الشرعي، أو نقول كون الشيء لم يلزم من سواه يقتضي غالباً شهرة انتسابه له، فلذا لم نجعل إفادته مقصودة بالذات وأخر، ومما ذكرت عرفت أنّ الاختلاف فيه لفظي فاعرفه، وما قيل هنا من أنّ في الحصر أشكالا إذ قلّ من يصدق في دعواه إلا أن يدعي تغليب المخلصين الصادقين على غيرهم جوابه ظاهر مما أسلفناه. قوله: (ولذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما إلخ) إشارة إلى ما استدل به على إفادة التقديم للحصر كالأثر الذي يرويه عن ابن عباس رضي الله عنهما وهو صحيح مأثور عنه كما رواه ابن جرير وابن أبي حاتم من طريق الضحاك، وعن أبي عبيد أنه قال لامرأة شتمته في جمع من تعني فقالت إتيك أعني فقال خصتني بالثتم، وأورد عليه أنّ تفسير ابن عباس رضي الله عنهما لا يدل

ولا نعبد غيرك وتقديماً ما هو مقدم في الوجود والتنبيه على أنّ العابد ينبغي أن يكون نظره إلى المعبود أولاً وبالذات، ومنه إلى العبادة لا من حيث إنها عبادة صدرت عنه بل من حيث إنها نسبة شريفة إليه، ووصلة بينه وبين الحق فإنّ العارف إنما يحق وصوله إذا استغرق في ملاحظة جناب القدس، وغاب عما عداه حتى أنه لا يلاحظ نفسه، ولا حالاً

على أنّ الحصر مستفاد من التقديم بل يكفي كون الجملة دالة على الحصر من طريق الخطاب فإنه دلالة على الأوصاف يدل على الحصر كما مرّ، ولا يندفع هذا بأن يقال إنه إسناد له إلى أقوى شيء يمكن استناده إليه وأظهره إذ هذه الدعوى غير ظاهرة، وغير مسلمة عند بعض النحاة كما بيناه، ولذا قيل: إنه ليس باستدلال بل استئناس له، وتقديم لذلك ليس للحصر بل للاهتمام لكون الدلالة مقصودة، وكون لعل متقدّمة في الوجوه. قوله: (وتقديم ما هو مقدّم في الوجود) وفي نسخة المقدّم بالتعريف، والمقدّم في الوجود مدلول إياك لأنه القديم الواجب وجوده قبل كل موجود فجعل لفظه موافقاً لمعناه وهذا إما معطوف على التعظيم أو الدلالة ويجوز أيضاً عطفه على الحصر ولكونه خلاف الظاهر لم يذهب إليه أرباب الحواشي مع أنه أورد على ما قبله أنّ التقديم المذكور ليس علة للتقديم حقيقة، وإنما العلة كونه مقدّماً في الوجود، أو تقدّم ما هو مقدّم في الوجود في العبارة وهذا أبعد من نحو ضربته للتأديب، وإن اشتركا في أنّ المعلل والعلة واحد في الحقيقة والعلة في الحقيقة أثر المذكور أي التقدّم، والتأديب لنوع اشتراك في المفهوم إلا أن يقال التقديم هنا بمعنى التقدّم على أنه مصدر المبني للمفعول أي لكونه مقدّماً، أو يؤخر من قدّم بمعنى تقدّم لوروده في اللغة إذ حصول تقديم ما هو مقدّم في الوجود غاية لتقدّم المفعول أو يحصل ضمنه كما إذا قدّم زيد العالم في مجلس يقال قدّم زيد على غيره لتقديم العالم، وقيل أيضاً تقديم ما هو المقدّم عليه لتقدّم المفعول لا العكس كما يقتضيه التركيب إلا أن يقال: إنه من قبيل ضربته للتأديب لا من قبيل قعدت عن الحرب جنباً، والمعنى قدّم المفعول ليتحقق تقديم ما هو المقدّم في الوجود فتأمل. قوله: (بل من حيث أنها نسبة شريفة إليه) النسبة معناها في اللغة الوصلة بالقرابة فتجوّز بها هنا عن مطلق الوصلة ولذا عطفها المصنّف رحمه الله عليها عطفاً تفسيريّاً، فالمراد بها التقرب إلى الله بطاعته وهو وصلة معنوية، وحقيقة العبادة كما في كتاب الناشئين للراغب فعل اختياري مناف للشهوات البدنية يصدر عن نية يراد بها التقرب إلى الله طاعة للشريعة، وجعلها نفس النسبة، والوصلة مبالغة في تقريبها إلى الله، فما قيل من أنّ في النسبة هنا استعارة فشيء ما بين العابد والمعبود، بما بين الطرفين من الارتباط تكلف مستغنى عنه، وكذا ما قيل من أنّ التنبيه عليه حصل من هيئة تركيب الفعل مع المفعول به. قوله: (فإنّ العارف إنما يحق وصوله إلخ) العارف عند أهل السلوك من أشهده الله ذاته وأسماءه وصفاته وأفعاله، وأما في اللغة والعرف فأشهر من أن يذكر، ويحق بفتح الياء وضم الحاء وكسرهما بصيغة المعلوم بمعنى يثبت، ويتحقق ويقع بلا شك، وفعله لازم أو هو من حق بمعنى أوجب، فالوصول مفعوله واستغرق بمعنى تمحض

من أحوالها إلا من حيث أنها ملاحظة له، ومنتسبة إليه ولذلك فضل ما حكى الله عن حبيبه حين قال: ﴿لا تحزن إن الله معنا﴾ [سورة التوبة، الآية: ٤٠] على ما حكاه عن كليمة حيث

معرضاً عن غير ما استغرق له وهو إما من الاستغراق بمعنى الاستيعاب لاستيعاب أوقاته، أو نظره في ذلك، أو بمعنى اشتغل به، وتفرد عن غيره، وفي القاموس فلأنه تغترق نظرهم أي تشغلهم بالنظر إليها عن النظر إلى غيرها لحسنها، والملاحظة من لاحظته ملاحظة، ولحافظاً بمعنى راقبته وأصله النظر باللحظ وهو مؤخر العين يقال لحظته بالعين ولحظت إليه لحظاً، والجناب بالفتح الفناء والجناب والقدس بضم القاف والدال وتسكن في الأكثر الأوضح بمعنى النزاهة والطهارة، وجناب النزاهة عبارة عنه سبحانه وتعالى بمعنى المقدس، وحظيرة القدس الجئة كما قاله الراغب. وقوله: (حتى أنه إلخ) غاية لاستغراقه لأنه إذا استغرق غاب عن ذهنه كل شيء حتى نفسه. قوله: (إلا من حيث إلخ) لما كان قوله: فإن العارف إلخ تعليلاً لقوله: ينبغي لأن العابد إما عارف أو بصدد أن يكون عارفاً وعلى الأول الاستغراق مقتضى حاله وعلى الثاني هو طالب لأن يكون حاله. وقوله: (من حيث أنها إلخ) ملاحظة إن كان بكسر الحاء اسم فاعل فضمير إنها راجع للنفس وضمير له للجناب كما في بعض الحواشي، وإن كان بفتحها فهو مصدر وضمير أنها للملاحظة المفهومة من يلاحظ كما ذهب إليه بعض المحشين، وما ارتكبه دعاه إليه تصحيح الحمل والمعنى حينئذ لا يلاحظ نفسه وأحوالها إلا من حيث أن ملاحظتها ملاحظة للمعبود واستبعده بعضهم وقال الأولى أن المعنى إلا من حيث أن النفس، وأحوالها آلة ملاحظة له تعالى، ومرآة تشاهد فيها، كما هو شأن كل مصنوع غايته أنه جعل آلة الشيء نفسه مبالغة في كونه آلة ومثله شائع وهو تكلف، وقوله ومنتسبة بالواو العاطفة وفي بعض النسخ بدونها لأنه كالتفسير لما قبله. قوله: (ولذلك إلخ) أي لأن العارف إنما يحق وصوله إلخ أو لأن العابد ينبغي أن يكون نظره إلخ فضل لما فيه من ملاحظة الحق قبل نفسه بالتقديم عليها قيل، والوجه هو الثاني لأن المحكي عن الحبيب فيه النظر إلى المعبود أولاً بخلاف المحكي عن الكليم، وأما من حيث الاستغراق في جناب القدس لا يظهر به وجه التفضيل بل صيغة المتكلم مع الغير في الأول والمتكلم وحده في الثاني توهم خلافه إلا أن يقال شأن المستغرق تقديم ما استغرق فيه ولئن سلم، فالوجه الثاني أظهر في المقصود، ولا يخفى أنه إذا غابت نفسه عنه، وأحوالها من جملة ما تضمنته قوله نعبد كان مقتضاه أن لا يذكر ذلك فضلاً عن أن يقدم وهذا أبلغ ولذا قدمه، وأما ذكر المتكلم مع الغير ثمة وهنا، هو المطابق للواقع فلا وجه لما ادّعه، ثم إنه قيل هنا لكل وجهة فالحبيب قدم الاسم لأنه في مقام تسكين روح الصديق بالإرشاد إلى ملاحظة الحق والاعتماد عليه والرجوع في كل مهم إليه، والكليم عليه السلام قدم الظرف في جواب قول قومه ﴿إننا لمذركون﴾ [سورة الشعراء، الآية: ٦١] تنبيهاً على اختصاصه ومن تبعه بالمعية، كأنه قال: إن معي واتباعي ربي لا معهم فالهداية إلى طريق النجاة لي لا لهم، فإن قيل الكليم أيضاً في مقام التسكين لروح قومه قيل: هو وإن

قال: ﴿إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ [سورة الشعراء، الآية: ٦٢] وكَرَّرَ الضمير للتنصيص على أنه المستعان به لا غير، وقَدِّمَت العبادَة على الاستعانة لتوافق رؤوس الآي، ويعلم منه أن

كان كذلك إلا أنه غير منظور إليه أولاً بل إلى ملزومه وهو اختصاصه بالمعية الموجبة للنجاة ردّ للقوم لما جزموا بلحوقهم، ثم إن تعليقه المعية باسم الذات دون الوصف، كما فعله الكلیم عليه السلام ما لا يخفى من علو شرفه في موارد النبوة، فإن ما حكاه الله عن حبيبه عليه الصلاة والسلام، وإن كان أفضل مما حكى عن كليمه صلى الله عليه وسلم من الجهة المذكورة لكن الأمر بالعكس من حيث إفادة الثاني للحصر دون الأول قيل إن الحصر فيه أيضاً مستفاد من نفس النسبة لامتناع كونه مع المعاندين ناصراً لهم، فإن معنى قوله تعالى عنه ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [سورة التوبة، الآية: ٤٠] أنه تعالى معنا بالعصمة والمعونة، ثم إن في تعبيره بالحبيب والكلیم دون محمد وموسى نكتة لطيفة وهي مناسبة ذلك للمعية لأن المرء مع من أحب، واقتضاء المكاملة للاجتماع ظاهر أيضاً. قوله: (وكَرَّرَ الضمير إلخ) لاحتمال تقديره مؤخراً عند الحذف، وعدم نصوصية الخطاب في الحصر وعلى تقدير تقديره مقدماً وعدم اعتبار تقديره مؤخراً أن التصريح بتقديمه تنصيص بخلاف نصب القرينة على تقديمه، وأيضاً يحتمل تعلق الحصر بالمجموع وبالتكرار يرتفع ذلك، وفي قوله المستعان به إيماء إلى أنه يتعدى بنفسه وبالباء وأنها بمعنى.

وقوله لتوافق رؤوس الآي ظاهره أن القرآن فيه سبع وسياتي ما فيه. قوله: (ويعلم إلخ) يعلم مرفوع ويجوز نصبه أيضاً، ويؤيده أنه وقع في نسخة وليعلم، والوسيلة كل ما يتقرب به يقال توسل إلى الله بوسيلة أي تقرب إليه بعمل كذا في المصباح، وأدعى أفعال تفضيل من دعاه إلى كذا إذا حثه على قصده أي تقديم السائل على سؤاله شيئاً يرضاه المسؤول منه كهدية أو تعظيم أو ثناء، ونحوه يقتضي إجابته، ولذا قدِّمَت العبادَة على الدعاء في الواقع.

وسنّ الدعاء عقب الصلوات، فقدّم هنا لفظ العبادَة على الإستعانة ليوافق ترتيب الألفاظ ترتيب معانيها، فيرشد الترتيب الذكري للترتيب الخارجي، ومن خصوصية المادة يتفطن أنه لكونه أدعى إلى الإجابة، وهذا مراد المصنّف رحمه الله تبعاً للزمخشري في توجيه الترتيب، وهو جواب عن سؤال تقديره إن العبادَة تقرّبهم لمولاهم، والاستعانة طلب الفعل المولى، فكان ينبغي تقديمه، فلم عكس ذلك، ثم إنهم قالوا قد مرّ أن الاستعانة المذكورة طلب المعونة في المهمات كلها، أو في أداء العبادات، وعلى الثاني العبادَة مقصودة لذاتها، والإعانة وسيلة لها دون العكس، فهذا على الوجه الأول فقط، وهو الراجح عند المصنّف رحمه الله، فصنّعه أحسن مما في الكشف لا يقال جائز أن يكون بعض العبادات وسيلة إلى الإعانة على البعض لأننا نقول لا اختصاص، لقوله نعبد ونستعين ببعضها لإطلاقهما، فحينئذ ينبغي أن يقال وجه تقديم العبادَة أن الإعانة مطلوبة لتكميل العبادَة بالزيادة أو الثبات، ويؤيده كون اهدنا بياناً لها،

تقديم الوسيلة على طلب الحاجة أدعى إلى الإجابة وأقول لما نسب المتكلم العبادة إلى نفسه أوهم ذلك تبجحاً واعتداداً منه بما يصدر عنه فعقبه بقوله وإياك نستعين ليدل على أن

وطلب ما يزداد به الشيء، أو يدوم متأخر عنه، وإن جعلت الإعانة مطلوبة لتحصيل العبادة ابتداءً، فالتقديم لأنها مقصودة بالنسبة إلى الاستعانة وعلى الأول إن أريد بالمهمات ما لا يتناول العبادة، لتبادره مع أنه المعروف المناسب على ما اختاره قدس سرّه فكون العبادة وسيلة إلى الإعانة ظاهر، ووجه التقديم ما ذكره المصنّف رحمه الله كما بيناه لك، وإن أريد ما يتناولها لعدم قيام القرينة على التقييد يقال: الإعانة المطلقة وإن كان بعض أفرادها وسيلة إلى العبادة إلا أنّ كثيراً من أفرادها يتوسل بالعبادة إليه وهو ما يترتب على العبادة، ويكون نتيجة لها فكونها وسيلة معتبر بالقياس إلى بعض أفراد الإعانة لا إلى جميعها، وتقديمها في الذكر للإشارة لما مر من أنّ تقديم الوسيلة أدعى للإجابة، وفيه تكلف ظاهر، ولو قيل العبادة وسيلة إلى بعض أفراد الإعانة، ومقصودة من البعض، فتقديمه بالنسبة إلى الأول لما ذكر، وبالنسبة إلى الثاني لما سبق كان وجهاً هكذا فتره الفاضل الليثي تبعاً للسند، وهو حاصل ما في شروح الكشاف، ومن لغو القول هنا ما قيل إنّ كلام المصنّف رحمه الله مناف لما سيأتي منه في سورة هود في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ﴾ [سورة هود، الآية: ٩٠] ولا يليق الاشتغال به إلا أنّ فيما قاله هؤلاء هنا بحثاً، وهو أنّ هذا كما لا يتأتى على الثاني أصلاً، أو بغير تكلف لا يتأتى على الأول أيضاً على ما يقتضيه كلام المصنّف رحمه الله لأنه قسم المعونة إلى ضرورية يتوقف عليها صحة التكليف، وغير ضرورية يتيسر بها الفعل مطلقاً، فإن بنى كلامه هنا على أنّ المراد مجموع المعونتين، أو الأولى أو الأعمّ لزم توقفها على العبادة لتوقف التكليف عليها، فلا يتأتى ما ذكر على الأول أيضاً إلا إذا أريد بالمعونة غير الضرورية، وبالمهمات المهمات الدنيوية لا الدينية، ولا ما يشملهما، فيندرج فيه العبادة، وإنما نشأ هذا من توهم اتحاد كلام المصنّف وكلام الزمخشري، وقد عرفت معنى الوسيلة، وأنها ليست بمعنى السبب كما يتوهم وحينئذ، فالظاهر أنّ المراد بالمهمات كلها مهمات كل عبد في أمور دنياه، فإنه المتبادر منها والمعونة كل ما له مساعدة على فعل، أو تحصيل غرض ما من الأمور المحسوسة فهي بالمعنى اللغوي فإن قلنا إنها عامة شاملة للعبادة، وكذا إن قلنا إنها إعانة على أداء العبادة، فالجواب ما قيل من أن العبادة مع العلم بأنها مما يتوسل به إلى إجابة طلب الحاجة، وذكر الاستعانة المطلوب منها المعونة في العبادة المستلزم كونها وسيلة للعبادة قرينة على أنّ العبادة باعتبار بعض أفرادها وسيلة، وباعتبار بعض آخر يتوسل إليها بالاستعانة فلا إشكال، وعلى ما ذهب إليه المصنّف رحمه الله لا بدّ في الخلاص عما مرّ من التزام ما ذكر إلا أنه محتاج إلى تكلف فتأمل. قوله: (وأقول لما نسب إلخ) اعترض عليه بأن المتبادر منه أنه من خواصه التي تفرّد بها، وهو بعينه مذكور في التفسير الكبير، والحمل على التوارد، أو أنه دل بذلك على اختياره له، كما قيل بعيد كما لا يخفى. وقوله: (تبجحاً) تفعل من البجح بالباء الموحدة

العبادة أيضاً مما لا يتم ولا يستتب له إلا بمعونة منه وتوفيق وقيل الواو للحال والمعنى نعبدك مستعينين بك وقرئ بكسر النون فيهما، وهي لغة بني تميم، فإنهم يكسرون حروف المضارعة سوى الياء إذا لم ينضم ما بعدها ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ بيان للمعونة

والجيم والحاء المهملة، ومعناه الفرح والسرور كما في الصحاح، وقد فسر بالافتخار الناشئ من العجب والكبر، وهو أنسب بالمقام، ويستتب بسين مهملة وتاءين فوقيتين من استتب الأمر إذا تهيأ واستقام كما في الصحاح، أو هو من التباب بمعنى الهلاك وهو يتبع التمام فكان ما تم يطلبه كما في الأساس، وهو مترع حسن وعليه قوله:

إذا تمّ أمر بدا نقصه تيقن زوالاً إذا قيل تم
وفسر أيضاً بيستمر أو يستقل.

وقال الراغب: التيب الخسار وتيبته قلت له ذلك، ولتضمنه الاستمرار قيل: استتب لفلان كذا إذا استمرّ اهـ. وما قيل من أنه لم يثبت عند صاحب القاموس، فلذا لم يذكره من قصره باع الاطلاع، وفي كلامه تصريح بأن المراد بالمعونة التوفيق، وبه يتم التوفيق.

(فإن قلت): هل هذا جار على الوجهين أو مخصوص بأن الاستعانة في أداء العبادة على الوجه الراجح المستحسن كما قيل، وعلى كل حال كيف يفهم هذا من قصر الاستعانة على الله وإنما يفيد لو قيل لا يصدر منا أمر إلا باستعانة منك قلت: هذا من قبيل الاحتراس، واتباع الكلام بما يزيل إبهامه كقوله:

فسقى ديارك غير مفسدها

وهو من ذكره بعد مطلقاً ومقتض لتأخيره فما ذكر لا وجه له مع أن قوله: إنه الراجح من عدم الفرق بين كلام الشيخين بل هو على مقابله أوضح والمعنى المذكور يؤخذ من عدم تقيده بمتعلق ظاهر ولك أن تقول إنه مغاير لما مرّ أيضاً. قوله: (وقيل الواو إلخ) ليس هذا من قبيل قمت واصك وجهه بناء على تجويزه شذوذاً، أو تقدير مبتدأ فيه أي، ونحن إياك نستعين كما توهم حتى يورد عليه أنه غير فصيح، أو ينازع في المثال، وإن كان الاشتغال بمثله ليس من دأب المحصلين، فيقال: إن الزمخشري جعل أصك حكاية حال ماضية، والواو معه عاطفة وتقديره قمت، وصككت وجهه، فأبرز في صورة المستقبل حكاية لتلك الحالة العجيبة الشأن، فإن ما ذكره النحاة إذا كان المضارع في صدر جملة أما إذا تقدم عليه شيء من متعلقاته، فيجوز اقترانه بالواو لمشابهته للاسمية صورة، وقد أشار إلى ما ذكر ابن مالك في تسهيله، وأما تجويز الزمخشري الحالية من غير تقدير فيه، فمعترض عليه كما ستراه، فاحفظه فإنه مما خفي على أرباب الحواشي.

قوله: (وقرئ بكسر النون إلخ) هي قراءة الأعمش ونسبت لغيره، وهي لغة قيس وتميم وأسد وربيعة وهذيل، وهي مطردة عندهم بشرط أن لا يكون ياء مثناة تحتية لثقل الكسرة على الياء على أن بعضهم قال: يجبل بكسر ياء المضارع من وجل وقرئ أيضاً فإنهم يعلمون، وهذا مما يقتضى عدم صحة ذلك الاستثناء، وأن يكون ماضيه مكسور العين كعلم أوفى أو له همزة

المطلوبة، فكأنه قال كيف أعينكم، فقالوا: اهدنا أو أفراد لما هو المقصود الأعظم

وصل كنتستعين أو تاء مطاوعة نحو تتكلم، فلا يجوز في نضرب، ونقتل كسر حرف المضارعة ونحوها من الأفعال بشرط أن لا ينضم ما بعدها لاستئصال الخروج من الكسرة إلى الضمة فإن توسط حرف وإن كان ساكناً جاز.

وأعلم أنه قرئ وإياك يعبد بصيغة المجهول بوضع ضمير النصب موضع ضمير الرفع والالتفات وهو غريب نادر لقول بعض أهل المعاني إن وقوع الملتفت والملتفت عنه في جملة واحدة لم يعهد. قوله: (بيان للمعونة إلخ) هو بيان لتناسب الجمل، وارتباطها لا لترك العاطف كما قيل لاختلافها خبراً وإنشاء، والقول بأن نستعين لدلالته على الطلب بمعنى أعنا، فهو إنشاء معنى تبرع لمن لا يقبل وفي الكشاف، والأحسن أن تراد الاستعانة به ويتوفيقه على أداء العبادة، ويكون قوله اهدنا بياناً للمطلوب من المعونة كأنه قيل كيف أعينكم فقالوا: اهدنا الصراط المستقيم، وإنما كان أحسن لتلاؤم الكلام، وأخذ بعضه بحجز بعض، وقال قدس سره: أي لتناسب الجمل الواقعة فيه، وانتظام بعضها مع بعض حيث دلّ إياك نستعين على طلب الإعانة على العبادة، وصار اهدنا بياناً للإعانة المطلوبة، فكمملت الملاءمة بين الجمل الثلاث لمزيد ارتباط بينها، وربما يقال إياك نعبد بيان للحمد، واستئناف نشأ من إجراء تلك الأوصاف على ما مرّ، فتكون الجمل الأربع التي في الفاتحة متلاصقة متلاحقة وإذا جعلت الاستعانة عامة، لم يكن اهدنا بياناً للمعونة المطلوبة، ولا المعونة مخصوصة بالعبادة، فلم يكن الاتصال بين الجمل بتلك المثابة اهـ.

فالبيان بمعناه اللغوي لأنه استئناف بيانيّ في جواب سؤال متدرّ تقديره ما ذكر فعلية ترك العاطف، لأنه مستأنف لا لكمال الاتصال كما توهم فإنّ تقدير السؤال يأباه، وقيل: إنّ المصنّف رحمه الله عنى أنّ ترك الواو إمّا لكمال الاتصال، كما في الوجه الأوّل، أو الانقطاع كما في الثاني، وفساده ظاهر وسوف يرى إذا انجلى الغبار. قوله: (كأنه قال كيف أعينكم) قيل: المناسب لكونه بياناً للمعونة أن يقدر أيّ إعانة تطلبون يعني أنّ البيان حقه أن يكون عين المبين لا فرد منه، وإن كان قد يكون المطلوب منه بيان الكيفية، ولا يخفى أنه مع قيام القرينة على أنّ المراد المعونة في المهمات كلها أو في أداء العبادة يتعين الإعانة، فلا يبقى لهذا السؤال وجه، وإنما يحتاج إلى بيان كفيته ولذا اتفق الشيخان على تقدير ما ذكر فلا تغفل ثم إنه أورد على ما مرّ من أنّ قوله إياك إلخ بيان للحمد كأنه قيل كيف تحمدونه، فقيل: إياك نعبد إلخ مع أنه لا حاجة إليه لا صحة له في نفسه، فإن السؤال المقدر لا بدّ أن يكون بحيث يقتضيه انتظام الكلام وتنساق إليه الأذهان والأفهام، ولا ريب في أنّ الحامد بعد ما ساق حمده تعالى على تلك الكيفية اللائقة لا يخطر ببال أحد أن يسأل عن كفيته على أنّ ما قدر من السؤال غير مطابق للجواب، فإنه مسوق لتعيين المعبود لا لبيان العبادة حتى يتوهم كونه بياناً لحمدهم، والاعتذار بأنّ المعنى نخصك بالعبادة، وبه يتبين كيفية الحمد تعكيس للأمر، وتمحل لتوفيق المنزل المقرّر بالموهوم المقدر، وبعد اللتيا والتي إن فرض السؤال من جهته عز وجل فات

نكتة الالتفات التي أجمع عليها السلف والخلف، وإن فرض من جهة الغير يختل النظام لابتناء الجواب على خطابه تعالى، وبهذا يتضح فساد ما قيل من أنه استئناف جواب لسؤال يقتضيه إجراء تلك الصفات العظام على الموصوف بها، فكأنه قيل ما شأنكم معه، وكيف توجهتم إليه، فأجيب بحصر العبادة والإستعانة فيه، فإن تناسى جانب السائل بالكلية، وبناء الجواب على خطابه عز وعلا مما يجب تنزيهه ساحة التنزيل عن أمثاله، والحق الذي لا محيد عنه أنه استئناف صدر عن إلحاقه بمحض ملاحظة اتصافه تعالى بما ذكر من النعوت الجليلة الموجبة للإقبال الكلي عليه من غير أن يتوسط هناك شيء آخر كما استحيط به خيراً.

(أقول) هذا مع أنه على طرف التمام مسروق من حواشي الطيبي، وليس أول سار غره القمر، فإن هذا السؤال ليس محققاً ولا مقدراً في النظم حتى يلزم ما توهموه وإنما هو أمر ينساق إليه الكلام السابق حتى نزل منزلة السؤال، ومآله إلى اقتضاء ما قبله للخطاب، وحينئذ يكون أشد اتصالاً به سواء قدر من جهة الله أو لا، ولو جعل استئنافاً حقيقياً لم يرتبط به لكونه في حكم كلامين والالتفات فيه لا يلتفت إليه، ولكون العبادة أجل تعظيم وأظهره صح أن تجعل كالمبين للحمد لأنه أخو الشكر، فتبين أنه ليس بمجزد اللسان بل ظاهره مطابق لباطنه فيه، ولا يلزم من الالتفات اتحاد الخطاب كما صرح به ابن الأثير، وأشار إليه السكاكي، فما ذكره من التعكيس وغيره ساقط. قوله: (أو أفراد إلخ) وقع في نسخة بالواو يعني أفرد بالذكر كبديل البعض من الكل في الجملة نحو أمذكم بما تعلمون أمذكم بأنعام وبنين، ولا ينافيه اختلافهما خيراً وإنشاء ولا حاجة لتأويل نستعين بأعتنا، وقيل إنه توجيه لتخصيص الهداية بالطلب في مقام الجواب عن قوله كيف أعينكم وليس بياناً لكونه من ذكر الخاص بعد العام كما في قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٣٨] لأن الطريقة المسلوكه فيه العطف بالواو، وكون الهداية للصراف مقصودة لا يضره كونه طريقاً وفيه ما فيه، وأما ما قيل من أنه ابتداء دعاء وسؤال حينئذ إذ لم يجعل مربوطاً فيكون ترك الواو لكمال الانقطاع بين الجملتين لاختلافهما في الخبرية والإنشائية، فغير سديد كما أشرنا إليه، وقيل: إن كان المراد بالاستعانة طلب المعونة في المهمات كلها، فإن كان المراد بالصراف المستقيم طريق الوصول إليها كان اهدنا بياناً للمعونة المطلوبة، وإن كان المراد به ما يخص العبادات كان أفراداً لما هو المقصود الأعظم منها والأول وإن كان خلاف المتبادر لكنه محتمل، وبه يلتئم الكلامان، وينتظام أشد انتظام، وإن كان المراد بالاستعانة طلب المعونة في أداء العبادات كان اهدنا بياناً للمعونة المطلوبة لكون الصراف ما يوصل إلى العبادة، كما هو الظاهر فيتلاءم الكلام وتتظم جملة أشد انتظام وحكم السيد بأنه على عموم الاستعانة لا يكون اهدنا بياناً للمعونة بناء على حمل الزمخشري الصراف المستقيم على ملة الإسلام، فإن قلت: كيف يكون اهدنا بياناً للمعونة المطلوبة، وخلق القدرة ممكنة كانت أو ميسرة من المعونة المطلوبة ولا تدرج في الهداية قلت بتقييد اللطف في تعريف الهداية تدرج فيها فإنه عندنا خلق

والهداية دلالة بلطف، ولذلك تستعمل في الخير وقوله تعالى: ﴿فاهدوهم إلى صراط

القدرة على الطاعة كما في شرح المقاصد، فإذا اندرج فيها جاز أن تكون المعونة المطلوبة هي الهداية إلى طريق الوصول إلى المهمات على الأول، وإلى العبادات على الثاني، فيحمل عليه الكلام ليتلاءم، ويجوز أن يقال المراد أن المعونة المطلوبة إن كانت الهداية، فاهدنا بيان لها، وإن كانت ما يتناولها، فافراد لما هو إلخ ثم إنه سيجيء أن المطلوب إما زيادة الهدى أو الثبات عليه، أو حصول المراتب المترتبة عليه، فكون اهدنا بياناً ببناء على أن زيادة الهدى أو الثبات عليه إعانة على بعض ما يستعان فيه قطعاً، وإن الإعانة على البعض إعانة على الكل لتوقفه عليه، أو على أن المستعان فيه تكميل العبادات، أو المهمات بأحد الوجهين الأزدياد، أو الثبات وأما الهداية إلى المراتب المترتبة عليه، وكونها بياناً للمعونة على أداء العبادات، فإنما يصح إذا كانت وسيلة إلى العبادة، وقد قيل عليه إن قوله في صدر كلامه إن كان إلخ غير متأت هنا لأن الأول يابأه ما في الدر المنثور عن ابن عباس رضي الله عنهما من تفسير الهداية إلى الصراط المستقيم بالهام الدين الحق، ولذا فسره في الكشاف، وغيره بملة الإسلام، فهو مخالف لما عليه المفسرون، وكذا كون صراط الذين أنعمت عليهم بدلاً منه.

وقوله وإن كان المراد بالاستعانة طلب المعونة في أداء العبادات كان اهدنا بياناً للمعونة المطلوبة لكون الصراط ما يوصل إلى العبادة مخالف للمتبادر من كلام المصنف، فإنه يفهم منه إن البيان على تقدير تخصيص الاستعانة بالعبادات، والافراد على تقدير تعميمها، وعليه أكثر أرباب الحواشي بل كلهم، وقوله فإن قلت إلخ قد يجاب أيضاً بأنه يمكن أن يقدر متعلق الاستعانة ما ينطبق أحد هذه الأمور عليه، فليتأمل انتهى وفيه ما فيه. قوله: (والهداية دلالة إلخ) هذا برمه مأخوذ من كلام الراغب رحمه الله في مفرداته، إلا أنه وقع في نسخة بدل قوله بلطف بتلطف، والأولى أولى رواية ودراية، وإنما قيده به لدلالة اشتقاقه ومادته عليه ولذا أطلق على المشي برفق تهاد وسميت الهداية لطفاً، ومن لم يدر هذا قال لأنها في اللغة الإرشاد، وهو عين اللطف، ولذا قال ابن عطية إنها لغة الإرشاد، وهل يعتبر في هذه الدلالة الإيصال أم لا فيه خلاف سيأتي تحقيقه، ونعني باللطف كما في الصحاح وغيره من كتب اللغة الرفق المقابل للعنف وهو في صفة الأجسام مقابل للغلظ والكثافة، ويكون اللطف واللطافة أيضاً عبارة عن الحركة الخفية، وتعاطي الأمور الدقيقة وقد يعبر به عما لا تدركه الحاسة كما قاله الراغب وهذا تحقيقه باعتبار الوضع اللغوي مطلقاً.

وأما هو في صفاته تعالى، فمعناه كما قاله الراغب أيضاً إما العالم بدقائق الأمور والخفيات أو الرفيق بالعباد في هدايتهم وغيرها انتهى. وفي شرح الأسماء الحسنی للشيخ بهاء الدين قدس سره، اللطيف الذي يعامل عباده معاملة اللطف لأن أطافه في الدارين لا تنهاى، والله لطيف بعباده يرزق من يشاء فيهبىء مصالح الناس من حيث لا يشعرون وقيل اللطيف العليم بالغوامض والدقائق ولذا قيل لكل حاذق لطيف ويحتمل أن يكون من اللطافة مقابل الكثافة، وهو وإن وصفت به الأجسام ظاهراً إلا أن الجسمية لا تنفك عن الكثافة، ولطافتها إضافية، فاللطافة

الحجيم﴾ [سورة الصافات، الآية: ٢٣] وارد على التهكم، ومنه الهدية وهوادي الوحش لمقدماتها، والفعل منه هدى، وأصله أن يعدّي، باللام أو إلى فعمل معاملة اختار في قوله: ﴿واختار موسى قومه﴾ [سورة الأعراف، الآية: ١٥٥] وهداية الله تعالى تتنوع أنواعاً لا

المطلقة لا يوصف بها إلا نور الأنوار المتعالي عن إدراك البصائر والأبصار، ووصف غيره بها بالإضافة لما هو دونه، فهو من الأسماء الدالة على الصفات الذاتية، وعلى الأولين يرجع إلى الفعل ويقاربه اسم الكريم انتهى. وسيأتي في تفسير قوله تعالى: ﴿وهو اللطيف الخبير﴾ [سورة الأنعام، الآية: ١٠٣] ما يشير لما ذكر، فما نقل هنا عن السيد السند من أنّ اللطف عندنا خلق قدرة الطاعة في العبد وعند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة، أو يقرب منها ولا يفضي إلى القسر والإلجاء إن كان تفسيراً لما وصف به العباد، فهو مخالف لما حققه أهل اللغة وإن كان لما وصف به الباري، فهو مخالف أيضاً لما في النظم ولما عليه أئمة التفسير فتدبر. قوله: (ولذلك تستعمل في الخير) لأنه المناسب للطف كما سمعته. وقوله: (على التهكم) إشارة إلى أنّ ما ذكر ونحوه لا يرد نقضاً، على أنه إنما يستعمل في الخير لأنه معتبر في معناه الحقيقي، وهذا مجاز استعارة تمثيلية أو تبعية، فلا يرد نقضاً، وقيل: ليس هذا من الهداية بمعنى الدلالة بل من الهداية بمعنى التقديم والتجوز أحسن وأبلغ وقوله ومنه الهدية فصله لأنه مغاير له بحسب المعنى واللفظ، لأنّ فعل الأوّل هدى، وفعل الثاني بمعنى الإعطاء أهدى كأهديت الهدية والهدى إلا أنه يشاركه في أصل المعنى والمادة كما مرّ. قوله: (وهوادي الوحش إلخ) وهوادي جمع هاد وهو العنق، وأوّل القطيع من الظباء ونحوها والوحش بفتح الواو، وسكون الحاء المهملة، والشين المعجمة الوحوش، وهي حيوان البر الواحد وحش ويقال حمار وحش بالإضافة وحمار وحش، فالوحش يكون للواحد والجمع، ولا تختص وهوادي بالوحش كما يوهمه كلام المصنّف رحمه الله، وفي الصحاح والهادي العنق، وأقبلت هوادي الخيل إذا بدت أعناقها ويقال أوّل رعييل منها وقول امرئ القيس:

كأنّ دماء الهاديات بنحره

يعني به أوائل الوحش انتهى. وظاهر كلام أهل اللغة أنه حقيقة في العنق، وإطلاقه على الأوّل مجاز وإن اشتهر فيه كما في الأساس فقوله لمقدماتها بفتح الدال المتقدمة منها في ورود ونحوه، أو أعضاؤها المتقدمة كالرأس والعنق لأنها تسمى هوادي أيضاً كما سمعته. قوله: (والفعل منه) أي من الهداية المقصودة بالذكر هنا لا من مجموع ما مرّ فلا يرد عليه أنّ فعل الهدية أهدى كما مرّ. وقوله: (وأصله أن يعدّي إلخ) أي إلى المفعول الثاني وقد يحذف منه الحرف فيتعدّى إليه بنفسه كاختار فإنه يتعدّى لأحد المفعولين بنفسه وللآخر بمن وقد يتعدّى له بنفسه، كقوله: ﴿واختار موسى قومه﴾ [سورة الأعراف، الآية: ١٥٥] على الحذف، والإيصال هذا ما قاله المصنّف تبعاً للزمخشري وقيل: هما لغتان كما في الصحاح هديته الطريق لغة أهل الحجاز وإليه لغة غيرهم، والفاء في قوله فعمل فصيحة، وقيل: إنه إذا عدّي باللام مصدره

يحصيها عدّ كما قال تعالى: ﴿وإن تعدّوا نعمت الله لا تحصوها﴾ [سورة إبراهيم، الآية: ٣٤] ولكنها تنحصر في أجناس مرتبة الأوّل إفاضة القوى التي بها يتمكن المرء من الاهتداء إلى

الهدى، وإذا عدّي بإلى مصدره الهداية كما في الديوان وغيره ومنهم من فرق بينهما كما قال قدّس سرّه: ونقل عن المصنّف رحمه الله إن هداه لكذا أو إلى كذا إنما يقال إذا لم يكن في ذلك فيصل بالهداية إليه، وهداه كذا لمن يكون فيه، فيزداد أو يثبت، ومن لا يكون فيه فيصل. قيل: ولا نزاع في الاستعمالات الثلاثة إلا أنّ منهم من فرق بينهما بأنّ المتعدّي بنفسه هو الإيصال إلى المطلوب، ولا يكون إلاّ فعل الله، فلا يسند لغيره كقوله: ﴿لنهديهم سُبُلنا﴾ [سورة العنكبوت، الآية: ٦٩] ومعنى المتعدّي بالحرف الدلالة على الموصل، فيسند له وللقرآن والنبّي صلى الله عليه وسلم انتهى.

قيل: وعلى الفرق الأوّل يظهر الجواب عن النقض المشهور على تعريف الهداية بالدلالة الموصلة بقوله تعالى: ﴿وأما ثمود فهديناهم﴾ [سورة فصلت، الآية: ١٧] إلخ إذ يجوز أن يكون التعريف للهداية المتعدّي بنفسها، والهداية في الآية متعدّي بالحرف، فترك المفعول بواسطة اختصاراً من غير احتياج إلى تجوّز ونحوه، وقيل: الهداية تتضمن معاني يقتضي بعضها تعديتها بنفسها وبعضها التعدية بالحرف، كالإرادة والإشارة والتلوّيح، وليس بشيء وسيأتي تتمته، واعترض على الفرق الثاني بقوله تعالى حكاية عن الخليل عليه الصلاة والسلام ﴿يا أبت إنني قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتبني أهدك صراطاً سوياً﴾ [سورة مريم، الآية: ٤٣] ونحوه، ودفعه بأنه إسناد مجازيّ مخالف للظاهر. قوله: (لا يحصيها عدّ) أي لا يحصى أفرادها الجزئية أحد يعدّ، وأصل الإحصاء العدّ بالحصى، ثم صار حقيقة في مطلق العدّ كما هنا، فإسناده إلى العدّ مجاز للمبالغة، ولما كان إطلاق نفيه يوهم عدم انحصار أنواعها وأجناسها استدرك ما يدفع ذلك الإيهام وقيل إنّ المصنّف رحمه الله تعالى فسّر الهداية المطلوبة بقوله اهدنا بالدلالة السالفة ثم قال وهداية الله إلخ ولم يقل، وهي تتنوّع لأنّ ما ذكر من الإفاضة والنصب والإرسال والإنزال، لا تصدق عليه الدلالة إلاّ بضرب من التأويل، ولو سلم فالمقسم لهذه الأجناس خصوص هداية الله تعالى، فالوجه أن يقال المقسم ما يطلق عليه هداية الله بوجه، أو فيه مضاف مقدر أي أسباب هداية الله.

(أقول) الظاهر أنّ الدلالة السابقة أعمّ من هذه، كما ينطق به وينادي عليه فحوى كلامه، فكون ما ذكر لا يطلق عليه الدلالة غير مستقيم، فإنّ إطلاقه الهداية عليه يباه والإظهار في مقام يقتضي ظاهره الإضمار إشارة إلى أنه ليس عين ما قدّمه، والمراد بكونها هداية الله أنها بخلقه وإحسانه، فلا ينافي إسنادها لغيره كما يشهد له ما ذكره من قوله: ﴿يهدون بأمرنا﴾ [سورة الأنبياء، الآية: ٧٣] فافهم. قوله: (الأوّل إفاضة القوى إلخ) المراد بالإفاضة الإيجاد بالفيض، وهو الإحسان والجدود الإلهي، والقوى جمع قوّة وهي لغة بمعنى القدرة، والتهيؤ كما قاله

مصالحة كالقوة العقلية، والحواس الباطنة والمشاعر الظاهرة والثاني نصب الدلائل الفارقة، بين الحق والباطل والصالح والفساد وإليه أشار حيث قال: ﴿وهديناه النجدين﴾ [سورة البلد،

الراغب وفي اصطلاح الحكماء كما قالوه مبدأ التغير من أمر إلى آخر من حيث هو آخر، وهذا هو المراد هنا، وهي عند الأطباء ثلاثة أجناس لأن فعلها إما مع شعور أو لا، والأول يسمى قوة نفسانية، والثاني إن اختلف بالحيوان بقوة حيوانية وإلا فهي طبيعية، وعند الفلاسفة أربعة لأن كل قوة إما أن يصدر عنها فعل واحد أو أكثر، وعلى التقديرين إما مع شعور أو لا، فالتى فعلها متغير مع الشعور قوة حيوانية والتي فعلها متغير بدونه قوة نباتية، والتي فعلها غير متغير مع الشعور قوة فلكية، والتي بلا شعور طبيعية إن كانت في البسائط كالنار وخاصة في المركب كتخدير الأفيون، وهذه هداية إلى طريق التعقل والإحساس وفيها ما لا يختص بالإنسان، وإلى العام منها الإشارة بقوله تعالى: ﴿أعطي كل شيء خلقه ثم هدى﴾ [سورة طه، الآية: ٥٠] وإثبات الحواس الباطنة وإن كان رأي الفلاسفة، فقد ذهب إليه كثير من أهل السنة، وقال الغزالي: الذي أبطلوه استقلالها بالإدراك والتأثير وما أثبتوه لها مما هو مبني على أصولهم الواهية ومجزدها لا ضير فيه لما فيه من الحكم البديعة والقدرة الباهرة. وفي شرح المقاصد: لا يخفى إننا إذا جعلنا القوى الجسمانية آلة للإحساس، وإدراك الجزئيات والمدرك هو النفس ارتفع النزاع، فلا وجه لما قيل: من أن اللائق بالمصنّف أن لا يذكرها لابتنائها على هديانات الفلاسفة، وتفصيلها في مطولات الكلام، وكتب الحكمة، والمشاعر الحواس الظاهرة جمع مشعر جعلت محلاً للشعور، وهو الإحساس، وجعل الأولى حواس والثانية مشاعر تفتناً. قوله: (والثاني نصب الدلائل إلخ) الظاهر أن المراد بهذه القوة النظرية والفكر في الأنفس، والآفاق حتى يعلم أن له صناعاً ورباً قديراً، ولأجل هذا أودع الله فيه العقل والقوى الظاهرة والباطنة، فظهر من هذا كونه مرتباً على ما قبله، وما قيل من أن الحق والباطل إشارة إلى الكمال بحسب القوة النظرية والصالح والفساد بحسب القوة العملية لا وجه له، وقيل: من جملة هذه الدلائل المعجزات المفضية إلى ثبوت الشرع الموقوف عليه الأدلة السمعية، وفيه نظر. قوله: (وإليه أشار إلخ) أي إلى نصب الدلائل العقلية أشير في هذه الآية الكريمة، والنجد المكان الغليظ المرتفع، وهو مثل لطريقي الحق والباطل في الاعتقاد، والصدق والكذب في المقال، والجميل والقيح في الفعال فبين أنه عرفهما كقوله: ﴿إننا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾ [سورة الإنسان، الآية: ٣] قيل وما ذكره المصنّف تبع فيه الزمخشري، والهداية فيه متعديّة بنفسها وليست بمعنى الإيصال بل بمعنى الإراءة ألا ترى إلى قوله: ﴿فلا أقتحم العقبة﴾ قال المصنّف: فلم يشكر تلك الأيادي باقتحام العقبة فإن الإيصال إلى طريق الشر ليس من الأيادي بخلاف إراءته من حيث أنه طريق شر يحترز عنه فإنه يكون خيراً في حقه، وعلى ما يفهم من كلامه أولاً من اختصاصها بالخير في قوله: ﴿هديناه النجدين﴾ [سورة البلد، الآية: ١٠] تغليب انتهى. ولا يخفى ما فيه من الاضطراب، فإن المصنّف رحمه الله لم يقل هنا أن المتعدي بنفسه

الآية: ١٠] وقال: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾ [سورة فصلت، الآية: ١٧] والثالث الهداية بإرسال الرسل وإنزال الكتب وإياها عني بقوله: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ [سورة الأنبياء، الآية: ٧٣] وقوله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [سورة الإسراء، الآية: ٩] والرابع أن يكشف على قلوبهم السرائر ويريهم الأشياء، كما هي بالوحي،

يفيد الإيصال حتى ينافيه ما وقع في النظم، ثم إنه على ما ذكره لا يحتاج إلى التغليب فكان عليه أن لا يذكره أو يجعله وجهاً آخر فتدبر. قوله: (وقال وأما ثمود إلخ) قيل إن كلامه في تفسيره يدل على أن المراد بالهداية فيه ليس الجنس الثاني فقط حيث قال: فدللناهم على الحق بنصب الحجج، وإرسال الرسل، ولعله أولى لأنه أدل على شقاوتهم، والرسل هنا رسل الله من البشر. قوله: (والثالث إلخ) قيل الظاهر أن المراد بالرسول ما يعم الملائكة ليتناول هذا الجنس من الهداية الأنبياء، ثم جعل المنحصر في الأجناس هداية الله يقتضي أن يكون المراد هداية الله تعالى بإرسال الرسل، وإنزال الكتب والعبارة أيضاً تفيد هذا المعنى، وعلى هذا في قوله وإياها عني إلخ نظر، فإن قيل الهداية فيها صفة تعالی أسندت إليهم وإلى القرآن مجازاً كما يقال قطع السكين قلنا لو سلم ذلك في الثاني فلا نسلمه في الأول، وقد قال المصنف في تفسيره: وجعلناهم أئمة يقتدى بهم يهدون الناس إلى الحق بأمرنا لهم بذلك، وإرسالنا إياهم حتى صاروا مكملين نعم جعلهم أئمة يهدون بأمره هداية منه تعالی بإرسال الرسل لكن ظاهر قوله وإياها عني بقوله: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً﴾ [سورة الأنبياء، الآية: ٧٣] إلخ يشعر بأنه إياها عني بالهداية المذكورة فيه، وقد يتكلف له فيقال المراد بهداية الله المنحصرة في الأجناس الهداية المنتسبة إليه تعالی بوجه، وهداية الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، كذلك لكونها بأمره تعالی، وإرساله وبالهداية بإرسال الرسل وإنزال الكتب الهداية الحاصلة بهما سواء كانت قائمة بالرسول والمنزل، أو بمن هداه وأمره بالهداية، وقس عليها هداية القرآن إن كان متصفاً بها حقيقة، وقال الغزالي: الهادي من العباد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، والعلماء المرشدون للسعادة الأخروية، والدالون على الصراط المستقيم بل الله الهادي بهم، وعلى ألسنتهم، وهم مسخرون بقدرته وتدبيره، فالهداية المسندة لهم من هداية الله، ومندرجة تحت جنس الهداية بإرسال الرسل عليهم الصلاة والسلام بهذا الاعتبار.

(أقول) لك أن تجعله شاملاً للأنبياء عليهم الصلاة والسلام من غير تأويل بما ذكره، فإنهم مأمورون أيضاً بما أوحى إليهم كما لا يخفى، وأما أمر الحصر والتوفيق بينه، وبين ما ذكره فغير محتاج إلى تكلف ادعاء مجازية الإسناد مع أن الظاهر الحقيقة، ولا موجب للعدول عنها في الآية الأولى بخلاف الثانية، وإن توهموا العكس فإن قوله تعالی بأمرنا صريح في أن الله هداهم حيث أمرهم بالعمل والتبليغ، وهذا مراد المصنف رحمه الله ومحل استشهاده، وأما القرآن في نفسه فليس هو الهادي حقيقة فتدبر. وقوله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي﴾ [سورة الإسراء، الآية: ٩] أي يدل على خصلة، أو ملة أقوم مما عداها. قوله: (والرابع أن يكشف إلخ) مغايرته

أو الإلهام والمنامات الصادقة وهذا قسم يختص بنيله الأنبياء والأولياء وإياه عنى بقوله ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾ [سورة الأنعام، الآية: ٩٠] وقوله: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾ [سورة العنكبوت، الآية: ٦٩] فالمطلوب إما زيادة ما منحوه

لما قبله ظاهرة لاختصاصه بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام والأولياء إذ المراد بالوحي كشف الحقائق وإظهارها لهم بغير الطرق المعهودة ولا وجه لتعميمه والإلهام إلقاء الخير في القلب إذ غيره يقال له وسوسة وأما قوله تعالى: ﴿فألهمها فجورها وتقواها﴾ [سورة الشمس، الآية: ٨] فمؤول كما سيأتي في محله، والمنامات الصادقة هي المبشرات وهي جزء من أجزاء النبوة كما ورد في الحديث المشهور^(١)، وانكشاف الحقائق بها يقيناً مخصوص برؤياهم سواء أولت، أو وقعت بعينها. وقوله: (كما هي) أي كما هي هي في نفس الأمر، كقولهم من حيث هو هو وإعراجه مشهور. وقوله: ﴿أولئك الذين هدى الله﴾ [سورة الأنعام، الآية: ٩٠] الآية الشاهد فيها في الهداية الأولى أو فيهما والمراد بهداهم ما توافقوا عليه من التوحيد، وأصول الدين كما سيأتي في سورة الأنعام تحقيقه، فلا وجه لما قيل من أنه يمكن حملها على الثالث حتى توهم بعضهم أنه أظهر وأولى، وعدى المصنّف رحمه الله الكشف بعلی، لأنه مضمن أو متجوّز به عن معنى جلا وأظهر، وإن لم يخل من ركافة العجمة والنيل الوصول. قوله: (والذين جاهدوا إلخ) قال المصنّف رحمه الله في تفسيره: والذين جاهدوا في حقنا، وإطلاق المجاهدة ليعمّ جهاد الأعادي الظاهرة والباطنة بأنواعه ﴿لنهدينهم سبلنا﴾ [سورة العنكبوت، الآية: ٦٩] سبل السير إلينا والوصول إلى جنابنا أو لنزيدنهم هداية إلى سبيل الخير وتوفيقاً لسلوكها اهـ. ولعل هداية سبيل السير إليه تعالى أن يكشف عن قلوبهم السرائر ويريهم الأشياء كما هي، وقال الطيبي: طيب الله ثراه الاستشهاد فيه أنه تعالى أثبت لهم الجهاد على لفظ الماضي، وأوقع ضمير التعظيم ظرفاً له على المبالغة أي في سبيلنا ووجهنا مخلصين لنا ولا يكون مثل هذا الجهاد إلا هداية لا غاية بعدها، ثم قال: لنهدينهم سبلنا على الاستقبال، وصرّح بلفظ سبلنا ولا يستقيم تأويله إلا بما ذكر من طلب الزيادة بمنح الألفاظ اهـ. والسرائر جمع سريرة، وهي ما يسره المرء في قلبه وأراد بها المصنّف رحمه الله السرّ الإلهمي، وليس ببعيد وإن كان خلاف المعروف من استعماله. قوله: (أما زيادة ما منحوه إلخ) منح بمعنى أعطى يتعدى لمفعولين وهو مبني للمجهول هنا والزيادة نزول الآيات وظهور الأحاديث في زمانه عليه الصلاة والسلام وظهور طرق الاحتياط والأخذ عن أهل العلم بعده، وقال قدس سرّه: إنه يعني أنّ من خص الحمد به تعالى وأجرى عليه تلك الصفات فهو مهتد فكيف طلب الهداية. فالمطلوب لزيادة أو الثبات أو ثمرة ذلك من سعادة الدارين، ثم إن حمل لفظ الهداية على التثبيت، كان مجازاً وإن

(١) «الرؤيا الصالحة جزء من سبعين جزءاً من النبوة» أخرجه مسلم ٢٢٦٥ وابن ماجه ٣٨٩٧ وأحمد ١٨/٢

من الهدى والثبات عليه أو حصول المراتب المرتبة عليه، فإذا قاله العارف الواصل عنى به

حمل على الزيادة فإن كان مفهوم الزيادة داخلاً في المعنى المستعمل فيه كان مجازاً أيضاً وإن جعل خارجاً عنه مدلولاً عليه بالقرائن كان حقيقة لأن الهداية الزائدة هداية كما أن العبادة الزائدة عبادة فلا يلزم الجمع بين الحقيقة، والمجاز وإن جاز كما سيأتي بيانه وتبعه أرباب الحواشي هنا برمتهم كما قيل إنه جواب عما يقال من أن ما قبله منزل على السنة العباد الذين حمدوه وخصوصاً الحمد به تعالى، ووصفوه بغاية الكمال وخصوه بالعبادة، والاستعانة ومثل هؤلاء لا يصح منهم طلب الهداية إلى الصراط المستقيم بمعنييه لحصوله لهم، ففيه تحصيل الحاصل فأجاب عنه بقوله فالمطلوب إلخ. فهو جواب شرط مقدر أي إذا انقسمت الهداية لما ذكر، وأكثره حاصل لهم فالمطلوب الزيادة والثبات أي مجموعهما، وفي نسخة أو الثبات بأو بدل الواو، وهي الموافقة لما في الكشاف والحاصل أن الهداية مطلقة، فتصرف للكمال، وهو بما ذكر من الزيادة أو الثبات أو حصول مراتب أخرى من جنسها، وقد قيل عليه أنه إن أريد بالإيصال المفهوم من الدلالة الإيصال القريب، وبالصراط المستقيم ما يشمل العقائد الحق والأعمال الصالحة، فلا مرية في أن من خص الحمد به تعالى وأجرى عليه تلك الصفات لا يلزم أن يكون مهتدياً بهذا المعنى لأن الموصول القريب لها الأدلة وإن أريد البعيد صح ولكن لا يتعين الحمل عليه، وأيضاً جزمه بالتجاوز إذا أريد الثبات وتفصيله في الزيادة فيه بأنه إن جعل الثبات داخلاً في المعنى المستعمل فيه كان مجازاً وإلا فهو حقيقة من غير فرق بينهما تحكم ورد بأن الموصول القريب لا ينحصر فيما ذكر، إذ يكون بما عرف سماعاً من الشرع، وبالعقل السليم والثبات ليس كالزيادة لخروجه عن مفهومه بغير شك (أقول والهداية منه وإليه) ليس كلام المصنف رحمه الله مطابقاً لما في الكشاف حتى يشرح بما شرح به ويورد عليه ما أورد عليه، فإنه في الكشاف لم يتعرض لشيء مما ذكره المصنف أصلاً، فالحق أن يقال في بيان ما هنا إنه لما فسر الهداية المطلقة بالدلالة بلطف ونوع منها هداية الله تعالى، وفسر الصراط بما ذكر، صار المعنى يا ربنا دلنا على طريق الحق بسلامة القوى ووقفنا على أدلة الآفاق والأنفس ووقفنا لتلقي الأدلة السمعية من الرسل عليهم الصلاة والسلام والكتب حتى نصل لها فالتفريع هنا على ما قبله من تنويع الهداية الربانية إذ المطلوب هدايته لما يوصل إليه منها وكلها أو جلها حاصل لهم، فالمطلوب الزيادة إلخ والفاء فصيحة أي إذا تنوعت الهداية لما هو معلوم الحصول، فالمطلوب ما ذكر وتفريعه على ما في النظم كما في الحواشي أبعد بعيد فعليك بالنظر السديد إذا صعدت من صعيد التقليد. قوله: (من الهدى) قال بعض الفضلاء: الهدى جاء لازماً بمعنى الاهتداء وامتدداً بمعنى الدلالة والأول هو المراد بقريته قوله منحوه. والمراد بزيادة الهدى إما زيادة الله إياهم الهدى كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ [سورة محمد، الآية: ١٧] أو ازدياد الهدى على أن المراد بالمطلوب المطلوب الأصلي الذي يطلب ما أريد بمصدر اهد لأجله، وهو زيادة الله إياهم الهدى أو الهداية، أو زيادة الهدى والهداية الزائدة والمراد

أرشدنا طريق السير فيك، لتمحو عنا ظلمات أحوالنا، وتميط غواشي أبداننا لنستضيء بنور قدسك، فنراك بنورك والأمر والدعاء يتشاركان لفظاً ومعنى ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل،

بالثبات، أما ثباته تعالى على الهدى بمعنى الهداية على سبيل الاستخدام، أو ثباتهم على الهدى على قياس ما عرفت في زيادة الهدى، وعلى الثاني المراد بالهداية تثبيتهم على الهدى أو ثباته تعالى على هدايتهم أي دوامه.

(بقي) هنا أنه قد يقال الصراط بمعنييه لا يخلو إما أن يراد جميعه أو بعض منه معين أو غير معين لا سبيل إلى الأوّل لأنّ هؤلاء لم يحصلوا جميع طرقه، وجميع الأعمال الصالحة والعقائد الحقّة والبعض المعين لا بدّ له من قرينة تعيينه ولا قرينة هنا فإن أريد بعض غير معين، فلا ريب في صحة طلب البعض لآخر من غير تأويل أو تجوّر فتأمل. قوله: (فإذا قاله العارف إلخ) الظاهر أنه تفرّيع على قوله حصول المراتب المترتبة عليه وأنّ هذا من جملتها، ولذا قالوا إنّ العارف لا يزال مسافراً فكلما ألقى عصاه بدا له سفر، فهو من معنى الهداية المترتبة على أحد الأربعة، وقيل: الحصر فيها بالنسبة إلى السالك، وهذا متفرّع عليها بعد التكميل، فلا يرد عليه ما قيل لا يخفى إنّ الإرشاد المذكور جنس خامس من الهداية، فإنّ الرابع هو هداية السير إلى الله كما سبق، فالحصر في الأجناس الأربعة غير مستقيم، وقد رد أيضاً بأنه قد قيل إنّ الفناء عبارة عن نهاية السير إلى الله عزّ وجلّ، والبقاء عبارة عن بداية المسير في الله سبحانه والسير إنما ينتهي إذا قطع بادية الوجود بالكلية، وبعده يتحقق السير فيه بالإتصاف بالأوصاف الإلهية، والتخلّق بالأخلاق الربانية، وقطع بادية الوجود عبارة عن فناء الحظوظ الدنيوية والأخروية، ويلزمه بقاء طلب الحق سبحانه بل يندرج فيه السير إليه أيضاً، كما أنّ قوله تعالى: ﴿لنهديهم سبلنا﴾ [سورة العنكبوت، الآية: ٦٩] يشملهما فالحصر مستقيم، والعارف الواقف على الأسرار الإلهية، والسير في الفتوحات أن يكشف له عجائب الملكوت، فتنتقش في جوهر نفسه فيفتر إلى الله مسافراً عما سواه إلى أن يراه في كل شيء ويطلق عندهم أيضاً على الانتقال من اسم إلهي إلى آخر:

فيا دارها بالخيف إنّ مزارها قريب ولكن دون ذلك أهوال

قوله: (أرشدنا) عدّاه بنفسه على الحذف والإيصال، أو ضمنه معنى أرنا لأنه يتعدّى بالحرف وفي المصباح أرشدني إلى الشيء وعليه وله قاله أبو زيد، ونحو بالنون والتاء الفوقية والياء التحتية، وكذا نميط في الوجوه الثلاثة ونحو بمعنى نزيل، ونميط بمعنى نعد ونحى، والغواشي جمع غاشية بمعجمتين ما يغشى أي يعرض ويكون بمعنى الغطاء، ومنه غاشية السرج لغلافه فغواشي الأبدان المراد بها هي بأنفسها، أو ما يطراً عليها من كدورات البشرية وظلمات الهيولى، ونور قدسه الملكات الفاضلة أو الفيوض الإلهية. وقوله: (فنراك بنورك) أي نشاهدك بما أودعته في مشكاة قلوبنا من الأنوار، والله نور السموات والأرض، فإذا فهمت فنور على نور. قوله: (والأمر والدعاء) المراد بهما مفهوماً هما، أو ما صدقا عليه، كصم وصل أو

وقيل: بالرتبة والسرائ من سراط الطعام إذا ابتلعه فكأنه يسترط السابلة، ولذلك سمي لقماً لأنه يلتقمهم والصراط من قلب السين صاداً ليطابق الطاء في الإطباق، وقد يشم الصاد

المعنى المصدري، وقيل: هذا تكلف من غير حاجة داعية له، فإن صيغة افعل لا تدل على مصدر أمر ودعا، وإن تحقق عند تحققها وفيه نظر، والمنقول في أصول الشافعية كما في شروح جمع الجوامع أنه لا يعتبر في مسمى الأمر ولا في حذّه علو ولا استعلاء، واعتبر فيه المعتزلة وهو المشهور عنهم، وأبو إسحاق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني العلوي، وأبو الحسين من المعتزلة، والإمام الرازي والآمدّي، وابن الحاجب الاستعلاء، وتابعهم المصنف رحمه الله هنا وخالفهم في منهاج الأصول، وردّ مذهب المعتزلة المشهور من اشتراط العلوّ في الأمر وضده في الدعاء، وقيل بالرتبة وهو مختار الزمخشريّ والاشتراف اللفظي بينهما كونهما بصيغة واحدة في الأكثر، وهي أفعل والمعنوي إنّ فيهما معنى الطلب الذي هو كالجنس لهما. وقوله: (ويتفاوتان) أي يتغايران ويفترقان بأنّ الطلب إن كان استعلاء فأمر، وإن سفلأ فدعاء وإلّا فيسمى التماساً وقال بعض المعتزلة: إن كان عالي الرتبة فأمر وإن كان سافلها فدعاء هذا ما أراده المصنّف رحمه الله، فمن توهم أنه لا مغايرة بين القول الأوّل والثاني فقد وهم لأنّ الاستفعال قد يكون لعدّ الشيء متصفاً بشيء، وإن لم يكن كذلك كاستحسنه، وإن لم يكن حسناً وكذا التفعال كتحلّم وإن يكن حليماً فالاستعلاء والتسفل يقابل العلو، والسفل وتفصيله في الأصول. قوله: (والسراط إلخ) السراط هو الطريق السهل، أو الواضح المستوي من سراط الطعام، كفرح ونصر ابتلعه وزرده فقيل: إنه يتصوّر أن يبلعه سالكه، أو يبتلع هو سالكه ألا تراهم قالوا قتل أرضاً عالمها، وقتلت أرض جاهلها وعلى النظرين قال أبو تمام:

رعته الفيافي بعدما كان حقبة رعاها وماء المزن ينهل ساكبه

فقوله: كأنه يسترط السابلة تتبع فيه الزمخشريّ، وفي الكشف لو قال لأنهم يسترطون السبل، وهي تسترطهم كان أولى، وفي نسخة يسرط من الثلاثي وهذا بيان لوجه أخذه منه، والسابلة الطريق ومن يسلكها والمراد الثاني. وقوله: (ولذلك) باللام وفي نسخة بالكاف، وهي صحيحة أيضاً، واللقم بفتحيتين معظم الطريق أو طرفه أو وسطه من الالتقام، وهو الابتلاع ففعل بمعنى فاعل أو مفعول كالسراط، والمصنف رحمه الله اقتصر على الأوّل لوضوحه، وعن الأزهري أكلته لمفازة إذا نهكته لسيره فيها، وأكل المفازة إذا قطعها بسهولة، وقيل: إنّ السابلة إذا ذهبوا من عندنا، فحالهم بالنسبة إلينا شبيهة بابتلاع الطريق، فإذا جاؤوا إلينا، فكأنهم يبتلعون الطريق يلتقمونه. قوله: (والصراط من قلب السين إلخ) إنما قلبت السين صاداً لمناسبة الطاء في الإطباق، وفي انخفاض السين مع تفخيم الرء استئثار للانتقال من سفل إلى علو بخلاف العكس نحو طست لأنّ الأوّل عمل والثاني ترك كما قرّره أهل الأداء. وقوله: (ليطابق) أي ليوافق مجانسه مع الأطباق والصاد والضاد والطاء والطاء مطبقة، ويقال منطبقة لانطباق اللسان معها على الحنك. وقوله: (وقد يشم إلخ) ليكون أقرب إلى المبدل منه لأنّ

صوت الزاي ليكون أقرب إلى المبدل عنه، وقرأ ابن كثير برواية قنبل ورويس عن يعقوب بالأصل وحمزة بالإشمام، والباقون بالصاد، وهو لغة قريش، والثابت في الإمام

الزاي والسين من المنخفضة المنفتحة، ولأن مخرجهما من بين الثنايا، وقيل: ليكتسب بذلك نوع جهر ويزداد قربها من الطاء، والإشمام هنا خلط الصاد بالزاي وعرفه الفراء بخلط حرف بآخر وهو في الوقف ضم الشفتين مع انفراج بينهما، ولا يدركه إلا البصير، وله معان آخر سيأتي تفصيلها في سورة يوسف والزاي اسم هذا الحرف المعجم بياء بعد الألف، للفرق بينها وبين الراء المهملة، وفي النشر يقال زاء معجمة بالمدّ، وزاي بألف وياء وزيّ بالكسر والتشديد اه وعامة بلادنا يقولون زين، وهو غلط وشين. قوله: (والباقون بالصاد إلخ) لغة قريش إبدال السين صاداً هنا، وفي كل موضع بعدها عين أو خاء أو قاف باطراد، وقول الجوهري السراط لغة في الصراط لا يقتضي أصلتها، ولذا رسمت صاداً لما روي عن عثمان رضي الله عنه أنه قال: إذا اختلفتم في شيء فاكتبوه بلغة قريش، فإن القرآن نزل بها وقرئ بالزاي الخالصة أيضاً. قوله: (والثابت في الإمام) أي المثبت كتابة وخطاً في مصحف عثمان رضي الله تعالى عنه المسمى إماماً عند القراء والمفسرين وغيرهم، فإن الإمام لغة ما يؤتم ويقتدى به، فيتبع وإن لم يكن من العقلاء، ولهذا أطلق على اللوح والكتاب كما قال تعالى: ﴿ومن قبله كتاب موسى إماماً ورحمة﴾ [سورة الأحقاف، الآية: ١٢] فسمى الكتاب إماماً على وجه، وقد كان في سنة ثلاثين لما سار حذيفة رضي الله عنه لبعض الغزوات وعاد قال لعثمان رضي الله عنه: إني رأيت أمراً عجبياً رأيت الناس يقول بعضهم لبعض قراءتي خير من قراءتك، فإن تركوا ليختلفوا في القرآن، فيكون لذلك أمر، فجمع عثمان الصحابة رضي الله عنهم واستشارهم، فأشاروا عليه بجمعهم على مصحف واحد، فأرسل إلى حفصة أم المؤمنين رضي الله عنها لترسل المصحف لتتسخ، وكان أبو بكر رضي الله عنه جمعها لما كثر قتل الصحابة رضي الله عنهم باليمامة، وهو الجمع الأول، فأرسلتها إليه، فأمر عثمان رضي الله عنه زيد بن ثابت وابن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث، فنسخوها في مصاحف اختلف في عددها كما في شرح الرائدة للسخاوي رحمه الله وأرسل إلى كل مصر مصحفاً، وحرّق ما سواها، فسمي كل من تلك المصاحف إماماً لا المصحف الذي كان عند عثمان وحده كما قيل.

فإن قلت: قد قيل على ما ذكره المصتف رحمه الله أنّ جميع القراءات السبعة بل العشرة ثابتة في الإمام لأنهم قالوا: لا بدّ فيها من أمور ثلاثة صحة السند وموافقة قواعد العربية، ومطابقة الرسم العثماني الثابت في الإمام.

قلت: المراد بالثبوت فيه الثبوت، ولو تقديراً كما فصله في النشر وقال: انظر كيف كتبوا الصراط، والمصيظرون بالصاد المبدلة من السين وعدلوا عن السين التي هي الأصل لتكون قراءة السين، وإن خالفت الرسم من وجه قد أتت على الأصل فيعتدلان، وتكون قراءة الإشمام

وجمعه شرط ككتب، وهو كالطريق في التذكير والتأنيث والمستقيم المستوى والمراد به طريق الحق، وقيل ملة الإسلام ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ بدل من الأول بدل

محتملة ولو كتب بالسين على الأصل فات وعدت قراءة غير السين مخالفة للرسم، فلا إشكال. قوله: (وجمعه سُرُطُ إلخ) ظاهره أنّ هذا الجمع يكون له مطلقاً سواء ذكر أم أنث ولذا قدّمه، وقد قيل إنه إن ذكر جمع على أفعله في القلة وعلى فعل في الكثرة كحمار وحمر وأحمره وإن أنث فقياسه أن يجمع على أفعل كذراع وأذرع، وفسر المستقيم وهو الذي لا اعوجاج فيه بالمستوى، وهو من قولهم سوى الأرض والمكان فاستوى هو بأن لا يكون في سطحه وحدوده اختلاف، ومنه قوله تعالى: ﴿لَوْ تَسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ﴾ [سورة النساء، الآية: ٤٢] أي يوضع عليهم ترابها ويسطح. وقيل: وصف الطريق به له معنيان: أحدهما أنه مستو بنفسه. والآخر أن سالكه يستقيم فيه. وقوله: (كالطريق إلخ) هو مثله معنى وقيل: بينهما فرق، فإن الطريق ما يسلك مطلقاً، والسبيل ما هو معتاد السلوك والسرائط ما لا اعوجاج فيه يمئة، ويسرة فهو أخصها، فإن قيل فما فائدة وصفه حينئذ بالمستقيم قيل: لأن الصراط يطلق على ما فيه صعود أو هبوط، والمستقيم ما لا ميل فيه إلى شيء من الجوانب، وأصل الاستقامة في الشخص القائم. قوله: (والمراد به طريق الحق إلخ) هذان التفسيران رواهما ابن جرير عن ابن عباس رضي الله عنهما، وذكرهما المصنف والزمخشري إلا أنّ الزمخشري قال المراد به طريق الحق وهو ملة الإسلام فجعلهما متحدين والمصنف رحمه الله تعالى أشار إلى الرد عليه وجعلهما متغايرين، وقد ذهب بعض أرباب الحواشي إلى أنّ الحق ما فهمه الزمخشري وقال ابن تيمية الخلاف بين السلف في التفسير قليل جداً، وهو في الأحكام أكثر وغالب ما روي عنهم من الأول راجع إلى تنوع العبارة وإليه أشار الزمخشري، وعلى ما فهمه المصنف هما متغايران إمّا لأن ملة الإسلام تختص بالأصول والاعتقاد، وطريق الحق أعمّ لشموله الفروع والأصول سواء فسر الحق هنا بما يخالف الباطل أو بأنه اسم الله فإنه ورد إطلاقه عليه، وهو مخالف لقوله قدس سرّه: إن ملة الإسلام تشمل الأحكام الأصلية والفرعية، وإن قيل: إنه مبني على مسلك الزمخشري.

وقيل: طريق الحق مطلقاً تتناول ملة الإسلام، وما فيها من العبادة كما هو المناسب لتنوع الهداية.

وقيل: طريق الحق أخص لشمول ملة الإسلام للفرق الضالة كالقدرية.

وقيل: الحق أعمية الحق لشموله السير في الله، وما يترتب على الهداية من المراتب كما مرّ وقيل الطريق المستقيم هنا العبادة، لقوله تعالى: ﴿وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ [سورة يس، الآية: ٦١] والقرآن يفسر بعضه بعضاً وفيه نظر، وقول الفاضل الليثي: إنه ليس المراد تعلق الهداية بجميع ملة الإسلام، بل ببعضها سواء أريد به التثبيت أو الزيادة ناشيء من عدم النظر للوقوع، وعموم الطلب فتأمل. قوله: (بدل من الأول إلخ) بدل خبر مبتدأ مقدر أي هذا بدل

الكل من الكل وهو في حكم تكرير العامل من حيث أنه المقصود بالنسبة، وفائدته التوكيد

من الصراط الأول. وقوله: (بدل الكل من الكل) بدل من البدل، وهو من حسن الإتفاق الذي سماه المتأخرون في البديع تسمية النوع، وقد عاب ابن مالك رحمه الله في بعض كتبه هذه العبارة على النحويين لأن الكلية لا تصح في مثل «صراط العزيز الحميد. الله» [سورة إبراهيم، الآية: ١ - ٢] فإنها إنما تقال فيما ينقسم ويتجزئ، والله سبحانه وتعالى منزه عن ذلك، فالأولى أن يقال فيه البديل الموافق أو المطابق.

والورع البارد في نحوه يغنيك عنه النظر الحامي

وقوله: (وهو في حكم تكرير العامل) هذه عبارة مهذبة صادقة على مذهبي التقدير وعدمه فلا وجه لما قيل إن هذا مذهب الأخفش والرماني والفارسي وأكثر المتأخرين، وبدل عليه كلام صاحب الكشاف في بحث البديل من المفصل، لكن ذهب جماعة إلى أن العامل في البديل هو العامل في المبدل منه، وعدّ الرضي صاحب الكشف منهم. قوله: (من حيث إنه المقصود إلخ) قيل: إنه إشارة إلى ما استدل به الفريق الأول على تقدير عامل من جنس الأول لكونه مستقلاً أو مقصوداً بالذكر، وإذا لم يشترط مطابقتها للمبدل منه تعريفاً وتكثيراً.

وأجيب: بأن استقلال الثاني، وكونه مقصوداً يودنان بأن العامل هو الأول لا مقدر آخر لأن المتبوع أذن كالساقط، فكأن العامل لم يعمل في الأول، ولم يباشره بل عمل في الثاني والمعنى أنه مقصود بالنسبة دون متبوعه، وبهذا فارق العطف، وأورد عليه أن صرف العامل عن المبدل منه إلى البديل ينافي تكريره.

وأجيب عنه بأنه في حكم تكريره مع كلمة بل، وأورد عليه أنه لا يفهم من التكرير إلا تقرير الأول وكلمة بل إضراب عنه، والحق أن الإضراب إنما هو من صرف خصوص نسبة العامل إلى خصوص آخر، فأصل النسبة باق، فإن قلت النسبة تتغير بتغير أحد طرفيها قلت: إذا لم يكن البديل أجنياً عن المبدل منه لم تتغير بالكلية خصوصاً في بدل الكل، فإن الإضراب فيه إنما هو باعتبار الوصف لا الذات، ثم إنما ذكر إنما يتأتى إذا كان للمبدل منه نسبة، فلا ينتقض بإبدال الجمل التي لا محل لها من الإعراب من مثلها، وقد جوزة النحاة، وأهل المعاني، وترك المصنّف رحمه الله ما استدل به في الكشاف لما فيه، كما لا يخفى على من له بصيرة فقاذة. قوله: (وفائدته التأكيد إلخ) في الكشاف فائدة البديل التوكيد، لما فيه من التثنية والتكرير والإشعار بأن الطريق المستقيم بيانه، وتفسيره صراط المسلمين ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة على أبلغ وجه، وأكدته كما تقول: هل أدلك على أكرم الناس وأفضلهم فلان، فيكون ذلك أبلغ في وصفه بالكرم والفضل من قولك هل أدلك على فلان الأكرم الأفضل، لأنك ثبتت ذكره مجملاً أولاً، ومفصلاً ثانياً وأوقعت فلاناً تفسيراً، وإيضاحاً للأكرم الأفضل فجعلته علماً في الكرم والفضل، فكانك قلت: من أراد رجلاً جامعاً للخصلتين فعليه

بفلان، فهو المشخص المعين لاجتماعهما فيه من غير مدافع ولا منازع اهـ.

وهو جواب عن نكتة التكرار والعدول عن الاختصار بأنه لفائدتين إحداهما قصده بالنسبة، وتكرير العامل حكماً، والثانية تفسيره وبيانه به، وهذه مشتركة بينه وبين عطف البيان أو هي أظهر في الثاني، ومن دأب المصنف رحمه الله أنه إذا غير عبارة الكشف، أو أسقط منها شيئاً أنه يشير بذلك إلى ردّ ضمنى أو أنه غير مرضي، فلذا أسقط هنا تمثيله للبدل بالمنعوت المتقدم عليه نعته نحو أدلك على أكرم الناس زيد لأنه غير مسلم عند علماء المعاني، وفي المطوّل كل صفة أجرى عليها الموصوف نحو جاءني الفاضل الكامل زيد، فالأحسن أنّ الموصوف فيه عطف بيان لما فيه من إيضاح الصفة المبهمة، وفيه إشعار بكونه علماً في هذه الصفة، وفي الحواشي الشريفة أنه أشار إلى أن جعله عطف بيان أحسن من جعله بدلاً من وجهين: أحدهما أنه يوضح تلك الصفة المبهمة، والإيضاح من شأن عطف البيان دون البدل والثاني أنّ الاستعانة بكونه علماً فيما ذكر إنما تنفّر عن جعل فلان تفسيراً للأكرم الأفضل، وإيضاحاً له فجعلته علماً في الكرم والفضل، ولا شك أنّ إيضاح المتبوع وتفسيره فائدة عطف البيان دون البدل، ولك أن تقول أنه اختار البدل في الآية وذكر له فائدتين الأولى تأكيد النسبة بناء على أنّ البدل في حكم تكرير العامل والثانية الإشعار بأنّ الطريق المستقيم بيانه وتفسيره صراط المسلمين فيكون ذلك شهادة لصراطهم بالاستقامة على أبلغ وجه وأكدّه، ولا خفاء في أنّ هاتين الفائدتين مطلوبتان في الآية الكريمة، فوجب أن يختار فيها البدل لأنّ الفائدة الأولى مختصة به، وأمّا الثانية فتحصل منه أيضاً إذ قد يقصد ببدل الكل تفسير المتبوع، وإيضاحه كما سيأتي إلا أن ذلك لا يكون مقصوداً أصلياً منه كما في عطف البيان، وإنما شبهه بقولك: هل أدلك الخ إذا ورد في مقام يقصد فيه تكرير النسبة، وإيضاح المتبوع معاً لا مطلقاً، وهناك يتعين البدل ولا يجوز عطف البيان فضلاً عن أن يكون أحسن، ولا بدّ من اعتبار هذا التقييد في التشبيه به ليوافق المشبه، ويتحصل به غرضه اهـ. والحاصل أنّ المبدل منه إذا كان وصفاً لفظاً أو تقديرًا أثر في العناية بالبدل والقصد إليه فجعله في نية الطرح وجعل اسم الذات تابعاً له يومية إلى أنّ تلك الصفات كمشخصاته التي يدل عليها اسمه، وإنّ ثبوتها له أمر ظاهر مسلم وهي نكتة بدیعة يشعر بها الكلام.

وبالغ المصنف رحمه الله في ذلك فجعله نصاً فيها إلا أنهم اختلفوا فيها، وفي منشئها فمنهم من جعله توضيح الموصوف باسم الذات، وجعله مشتركاً بين البدل وعطف البيان، والمرجح للبدلية أمر خارج، وهو الفائدة الأولى المخصوصة به، وجعله قدس سرّه مجموع الفائدتين، فيختص بالبدل لأنّ الثانية متفرّعة على التأكيد بالوجهين، والإشعار بأنّ الطريق المستقيم بيانه، وتفسيره صراط المسلمين، كما أوضحوه والتفصيل بعد الإجمال أبين وأقوى في الشهادة، وتكرير العامل يوذّن بالقصد فيجب أن يكون علماً في الصفة المذكورة ليكون،

والتنصيص على أن طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة على أكد وجه، وأبلغه لأنه جعل كالتفسير والبيان له، فكأنه من البين الذي لا خفاء فيه أن (الطريق المستقيم) ما يكون طريق المؤمنين، وقيل: (الذين أنعمت عليهم) الأنبياء، وقيل أصحاب موسى وعيسى

أوفى بتأدية ما قصد من اتصافه بالصفة المذكورة، فيستحق أن يستأنف القصد إليه، ولذا رجح المدقق في الكشف كونه بدلاً في الآية، والمثال مطلقاً على كونه عطف بيان، لأن استئناف القصد يدل على أنه أوضح من الأول في إفادة المقصود، فيلزم أن يكون هو الشخص غير مدافع ولا منازع اهـ.

وما أورد على الشريف من أنه يأباه عدم تعرّض الزمخشري في بيانها لتكرير العامل والنسبة كما ترى ليس بشيء، فإنه قدس سره إنما جزم بما ذكره لقوله في الكشف لما فيه من التثنية والتكرير لأن جعلهما بمعنى قليل الجدوى، فحمل التثنية على تكرير لفظه لتبادره منه وحمل التكرير على تكرير العامل والنسبة، وقرينة الأول ظاهرة، وقرينة الثاني اشتهاه في البذل. وقوله: (المشهود عليه) عدّاه بعلى لتضمنه معنى المحكوم أو المجمع، وفي الكشف المشهود له قيل: وتعبيره أولاً بالمسلمين، وثانياً بالمؤمنين إيماء لترادف الإيمان والإسلام وقيل: لاتحادهما صدقاً فلا ينافيه تصريحه في شرح المصابيح بتباينهما وأن ﴿الذين أنعمت عليهم﴾ المؤمنون، وأن النعمة الإيمان إذ لا نعمة أعظم منه، ولذا أطلق لأن المنعم عليه بها كأنه منعم عليه بجميع النعم. وقوله: (لأنه جعل إلخ) تعليل للتنصيص. وقيل: إنه تعليل لقوله على أكد وجه. قوله: (من البين الذي لا خفاء فيه إلخ) قيل: عليه جعله بياناً، وتفسيراً للطريق المستقيم يقتضي أن لا يكون كون الطريق المستقيم كالبين الذي لا خفاء فيه بل إنما يقتضي كون طريق المؤمنين علماً في الاستقامة متعيناً ليصح تفسير المبهم به، وقيل: إنه إنما يرد إذا كان المقصود من التفسير دفع الإبهام، وأما إذا لم يقصد منه ذلك، وقصد كون المذكور في معرض التفسير علماً بيناً متعيناً على ما ذكره بقرينة كمال ظهوره فلا يرد ذلك، فإن قلت: سلمنا أن التفسير حينئذ لا يقتضي ذلك لكن كونه من البين الذي لا خفاء فيه من أين يفهم قلت: إذا تقرّر كون طريق المؤمنين كالعلم المتعين في الاستقامة مع ادّعائه أن هذه العلمية والتعين مشهود عليه معلوم عند كل أحد يفهم منه ذلك بلا شبهة. قوله: (وقيل الذين أنعمت عليهم الأنبياء إلخ) عطف على ما فهم مما سبق من أنه طريق المؤمنين مطلقاً وهو المنقول عن السدي وقتادة، وصراطهم المطلوب هدايتنا إليه ما توافقوا عليه من التوحيد، وأصول الدين دون الفروع المختلف فيها فإنها ليست صراطاً مضافاً لكل، أو ما اشتمل على التوحيد والعبادة والعدل واجتناب المعاصي والعمليات التي لم تنسخ، والنبوة أجل النعم على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والأمم، وفي الدر المنثور عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه فسره بطريق من أنعمت عليهم من الملائكة والنبیین والشهداء والصالحين، ومن أطاعه وعبدته، وهو يشمل الأقوال الثلاثة، ويوافق قوله تعالى ﴿مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين﴾ [سورة مريم، الآية:

عليهما الصلاة والسلام قبل التحريف والنسخ وقرىء (صراط من أنعمت عليهم) والإنعام إيصال النعمة، وهي في الأصل الحالة التي يستلذها الإنسان، فأطلقت لما يستلذ من

٥٨ الآية. قوله: (وقيل أصحاب موسى إلخ) أي المصدّقون بهما وبما جاء به قبل ما صدر من بعضهم من التحريف وقبل نسخ شيء مما جاء به وهذا منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما وخصوا لشهرة أمرهم وكثرتهم ووجودهم في عصر نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام والتحريف تغيير ما في الكتابين كذكر نبينا صلى الله عليه وسلم حيث أرادوا إخفاءه ويأبى الله إلا أن يتم نوره، ولو كره الكافرون، والنسخ رفع بعض الأحكام من شريعتهم وانتهائها، قيل: وفيه لف ونشر مرتب، فالأول بالنسبة لأصحاب موسى عليه الصلاة والسلام، والثاني بالنسبة لأصحاب عيسى عليه الصلاة والسلام، والظاهر أن كلاّ منهما بالنسبة إلى كل منهما وقيل: هم مؤمنو الأمم السابقة وقيل: هم المؤمنون مطلقاً، وهو الأولى والأنسب، وليس بزائد على ما مرّ كما توهم.

واعلم أنّ التوراة والإنجيل اللذين عند اليهود والنصارى الآن اختلف فيهما هل هما مبدّلان ومحرّفان لفظاً أو تأويلاً، فأما التوراة فأفرط فيها قوم وقالوا كلها أو جلها مبدل حتى جوّزوا الاستتجاء بها، فليست المنزلة على موسى عليه الصلاة والسلام، وذهبت طائفة من الفقهاء والمحدّثين إلى أنّ ذلك إنما وقع في التأويل فقط كما صرح به البخاري، واختاره الفخر الرازي وغيره لقوله تعالى: ﴿قُلْ قَاتُوا بِالتُّورَةِ فَاثْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [سورة آل عمران، الآية: ٩٣] وهو أمر للنبيّ عليه الصلاة والسلام بالاحتجاج بها والمبدّل لا يحتج به، ولما اختلفوا في الرجم لم يمكنهم تغيير آيته منها، وتوسّط طائفة وهو الحق فقالوا: بدل بعض منها وحرف لفظه، وأوّل بعض منها بغير المراد منه، وإنه لم يعط منها موسى عليه الصلاة والسلام لبني إسرائيل غير سورة واحدة، وجعل ما عداها عند أولاد هارون، فلم تزل عندهم حتى قتلوا عن آخرهم في وقعة بختنصر، وبعد ذلك جمع عزيز بعضاً منها ممن حفظها، فهو الذي عندهم اليوم وليس أصلها وفيه زيادة ونقص، واختلاف ترجمة وتأويل، وأما الإنجيل ففيه تبديل وتحريف في بعض ألفاظه ومعانيه، وهو مختلف النسخ، والأنجيل أربعة كما فصله بعضهم في كتاب عقده لذلك سماه المفيد في التوحيد. قوله: (صراط من أنعمت) فيه دليل على جواز إطلاق الأسماء المبهمة كمن على الله كما ورد في الأحاديث المشهورة يا من بيده الخير ونحوه، فلا يغرنك ما نقله الحفيد عن صاحب المتوسط من منعه. قوله: (والإنعام إيصال النعمة إلخ) قال الراغب: النعمة الحالة الحسنة، لأنّ بناء الفعل بالكسر للهيئة كالجلسة والركبة والنعمة بالفتح للمرّة كالضربة، وهو بمعنى التنعم، ولذا قيل كم ذي نعمة لا نعمة له أي لا يتنعم بما رزقه الله، والإنعام إيصال الإحسان إلى الغير من العقلاء كما قاله الراغب فلا يقال: أنعم على فرسه، ولذا قيل إنّ النعمة نفع الإنسان من هو دونه لغير عوض، والنعماء إزالة الضراء، والنعمي ضد البؤسى ونعمه بالتشديد جعله في نعيم، ولين عيش وناعم وناعمة من

النعمة، وهي اللين ونعم الله وإن كانت لا تحصى كما قال تعالى: ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾ [سورة النحل، الآية: ١٨] تنحصر في جنسين دنيوي وأخروي، والأول قسمان موهبي وكسبيّ والموهبي قسمان: روحانيّ كنفخ الروح فيه وإشراقه بالعقل، وما يتبعه من

نعومة المسلمين، وأصل معناه لغة من النعمة بالفتح، وأصله في المستلذات الحسية، ثم أطلقت على المعنوية، كنعمة الإسلام لأن اللذة عند المحققين أمر تحمد عاقبته، ولذا خصها بعضهم بالمعارف، وقيل: لا نعمة لله على كافر، ولما فيها من الإيصال والإنهاء كان حقها أن تعدّى إلى لكنها عدت بعلی إشارة لعلو المنعم، ولذا قيل اليد العليا خير من اليد السفلى فقلوه: من النعمة بالفتح، وهي اللين ظاهر، وفي نسخة من نعمة الإسلام، وهي الدين وهي صحيحة أيضاً، وليست تحريفاً لأن إضافته بيانية قال تعالى: ﴿ومن يبدل نعمة الله﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢١١] وكذا ما في بعضها من النعمة، وهي الدين مع ما فيه من الركاكة، ولا ينافي تخصيصها بنعمة الإسلام الإطلاق المستفاد من ظاهره لشمول الإسلام لكل نعمة، ويستلذه بمعنى يجده للذيذاً وقد يعدى بالباء، وعدى الإطلاق باللام، وهو معدى بعلی لكونه بمعنى الاستعمال أي استعملت فيما يلزم من الأمور الموجبة لتلك الحالة، فهو من إطلاق المسبب على السبب. وقوله: (لا تحصى) أي لا تعد أنواعها فضلاً عن أفرادها قال تعالى: ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾ [سورة النحل، الآية: ١٨] أي نعمه تعالى، لأن الإضافة تفيد ما تفيد اللام قيل: وفيه نكتة حيث قال: نعمة دون نعم مع أن عدّ الواحد هين بل ليس هو بعدد لاشتمال كل فرد منها على نعم لا تحصى كنعمة الصحة مثلاً، لو أريد تفصيلها جزءاً جزءاً ظاهراً وباطناً أعجزت العاد، وفسرها بعض الفضلاء بقوله: إن تشرعوا في عد أفراد نعمة من نعمه لا تطيقوه فتدبر. قوله: (روحانيّ كنفخ الروح إلخ) تحقيق التسوية ونفخ الروح على ما نقله في كتاب الروح عن حجة الإسلام أن التسوية تهية المحل القابل للروح، كطينة آدم عليه الصلاة والسلام ونظفة بنیه، لأن يقبلها كالفتيلة التي تنقد بشرب الدهن لتعلق النار بها، وأصل النفخ إخراج هواء من جوف النافخ إلى جوف المنفوخ، وهو غير متصور في حقه تعالى، إلا أن النفخ لما كان سبباً لاشتعال النار في بعض الأجساد، ويعدّ ذلك نتيجة له عبر عن نتيجة النفخ بالنفخ وإن لم يكن على صورة النفخ، والسبب الذي اشتعل به نور الروح في فتيلة النظفة صفة في الفاعل وصفة في المحل القابل، فالأول الجود الإلهي الذي هو ينبوع الوجود على ما يقبله وصفة القابل هو الاعتدال الحاصل بالتسوية، كما قال تعالى: ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي﴾ [سورة الحجر، الآية: ٢٩] وهو في الأصل استعارة تمثيلية أو تصريحية أو مجاز مرسل، ثم صار حقيقة شرعية في فيض الأرواح على ذويها، وسيأتي إن شاء الله تعالى تفصيله في سورة الحجر وما قاله المصنّف فيه، ثم إن المصنّف رحمه الله قسم ومثل بالأنعام تسميحاً، أو المراد الحاصل بالمصدر وتقسيمه على سبيل منع الخلو، فلا يرد عليه أن معرفة الله تعالى دنيوية وأخروية، ولا حاجة إلى ادعاء تغايرهما ونحوه، وبدؤه بما ذكر إشارة إلى أن الحياة أصل النعم وأنها نعمة في

ذاتها ويتوقف عليها الانتفاع بغيرها والشيء لا يكمل إلا إذا أمكن الانتفاع به، وما قيل نقلاً عن التأويلات النهجة أن النعم.

إمّا ظاهرة كإرسال الرسل وإنزال الكتب والتوفيق لقبوله وإتيانه به والثبات على قدم الصدق ولزوم العبودية.

وإمّا باطنة وهي ما أصاب الأرواح في عالم الذرّ من رشاش نور النور:

وأول الغيث قطر ثم ينسكب

فكان على المصنّف أن يدخله في تقسيمه ليس بشيء لدخول ما ذكر في الروحاني، إذ نعمة العقل والفهم إنما تعد نعمة إذا اهتدى بها للتصديق بما ذكر، وقيل: إنه لم يتعرّض لها لأنه لم يلتزم تعداد جزئيات النعم، وإنما حصر أجناسها وهذه داخلة في النعم الدنيوية الموهبية، وقد جعل أيضاً قسماً الموهبية من الدنيوية نظراً إلى أنها موهبة في الدنيا حالاً، وإن كانت من الأخروية مآلاً، والروحاني بضم الراء ما فيه الروح، وكذلك النسبة إلى الملك والجنّ، وهي نسبة على خلاف القياس، وأراد به هنا ما يقابل الجسماني مما يتعلّق بالروح، وجسماني بالضم نسبة إلى الجسمان وهو الجسم، والجثمان بالثاء المثناة بمعناه أيضاً، ولك أن تقول إنه الروح لمشاكلته الجسماني. قوله: (وإشراقه بالعقل) ضمير إشراقه للمنفوخ فيه المعلوم من النفخ، وقيل: هو للإنسان أو للبدن كضمير فيه لفهمه من السياق وأرجعه بعضهم للروح لتأويله بمذكر، فإنها مؤنث سماعيّ، والعقل قوّة للنفس تدرك بها الكليات والجزئيات المجردة، ويتبعها ذلك الإدراك ويسمى نطقاً وهو المراد بالناطق في تعريف الإنسان، ويكون بمعنى ما يعبر به عما في الضمير، وهذا معناه الحقيقي في اللغة والعرف العام، والفكر ترتيب أمور معلومة لتؤدّي إلى مجهول، والكلام عليه مفصل في محله وعلم ما أدى إليه الفكر هو الفهم وهذه أمور كسبية، والقوى جمع قوّة والمراد بها النفسانية التي هي مبدأ النطق وأخويه قيل: وهي عين العقل ومتحدة بقوّة الفهم ويتبعها أيضاً سرعة الانتقال إلى المطالب، ويمكن أن يطلق عليه الفهم والذكر، وهو العلم بالشيء بعد ذهابه عن النفس ويطلق عليه الفكر والتعبير عما في النفس نطق، والآخر كسبيّ، والأولان قد يكونان فيما للاختيار دخل فيه، ومباديها قوى موهبية تابعة للعقل، فينبغي أن يحمل عليها إذا عرفت هذا، فالتمثيل بالنطق لا يخفى ما فيه لأنه بمعنى إدراك الكليات كسبيّ، كما برهن عليه في المنطق والقوّة التي هي مبدؤه عين العقل، وهو بمعنى التكلّم أو مبدئه جسمانيّ، وجعل للعقل إشراقاً على طريق التمثيل لأنه نور إلهيّ، وقد عرّف بذلك وقيل القوى تعم الحواس الظاهرة والباطنة لكن قوله كالفهم إلخ يقتضي تعميمه بحيث يشملهما، وإدراكهما وإدراك العقل وما يترتب عليه، والفهم المطلق بمعنى الإدراك، والفكر ترتيب المعلومات والنطق إدراك الكليات أو ما يعبر به عنها والقوى البدنية

القوى كالفهم والفكر والنطق وجسمانيّ كتخليق البدن والقوى الحالة فيه والهيئات العارضة له من الصحة، وكمال الأعضاء، والكسبيّ تزكية النفس عن الرذائل وتحليتها بالأخلاق السنية والملكات الفاضلة، وتزيين البدن بالهيآت المطبوعة، والحلى المستحسنة وحصول

كالنامية وأخواتها، ويحتمل أن يراد بها ما يعم الحواس، ويراد بالأولى الإدراكات، فإنها يقوى بها العقل فتدبر. قوله: (كتخليق البدن إلخ) البدن والجسد بمعنى، وقد يفرق بينهما وتخليقه إعطاؤه خلقه، وتكميل بنيته والقوى الحالة فيه معطوف على تخليق، والمراد بها القوى الطبيعية التي قسمها الحكماء والأطباء إلى خادمة ومخدومة متصرفة لأجل التشخيص أو لأجل النوع كالنامية والغاذية والجاذبة والدافعة، والهيئات العارضة جمع هيئة، وهي عندهم مرادفة للعرض فقوله العارضة أي للبدن صفة مفسرة. وقوله: (من الصحة إلخ) بيان لها، فإنّ الصحة عندهم هيئة بدنية تكون الأفعال بها سليمة لذاتها ويقابلها المرض، وكمال الأعضاء ظاهر. قوله: (والكسبيّ إلخ) الظاهر أنّ الكسبيّ أعمّ من أن يكون روحانياً كتزكية النفس، أو جسمانياً كتزيين البدن، أو خارجاً عنهما وسيلة إليهما كحصول المال، وقيل: إن الكسبيّ ينقسم أيضاً إلى روحانيّ وجسمانيّ، والمصنّف رحمه الله أشار إلى الأوّل بتزكية النفس عن الرذائل وتحليتها بالأخلاق والملكات الفاضلة، وإلى الثاني بتزيين البدن إلخ وأورد عليه أن جعل حصول المال والجاه من الجسمانيّ تكلف، والمراد بالكسبيّ ما للكسب مدخل فيه، وإن لم يستقلّ به، ولا يرد عليه الصحة لأنها قد تحصل بمعالجات طبية كما توهم لأن أصل الصحة لا دخل للكسب فيها والمعالجات إنما هي لدفع ما يضاهاها كما صرّحوا به، وتزكية النفس تطهيرها من دنس النقائص، وفي كلامه إشارة إلى أنّ التخلية بالإعجام مقدّمة على التحلية بالمهملة، والملكات شاملة للصانع، والمطبوعة بمعنى المقبولة الراجعة في ميزان الطبيعة، وقد وقع هذا اللفظ بهذا المعنى في كلام من يوثق به كالثعالبي، وقال المرزوقي: الشعر منه مصنوع ومطبوع، فلا عبرة بإنكار بعضهم له. وقوله: إنه لم يوجد في اللغة، وفي مفردات السمين، ومن خطه نقلت طبعت المكيال ملأته لكون الملاء، كالعلامة المانعة عن تناول ما فيه، والطبع المطبوع أي المملوء اهـ وكذا قال الراغب.

وفي كلام علي رضي الله عنه العقل عقلان مطبوع ومسموع، وهو فيه بمعنى الجليّ، وفسر هنا بالعارضة لنفس البدن كتطهيره من الأوساخ وقص الشارب ونحوه مما يورث البدن زينة والحلي بكسر الحاء مقصور جمع حلية، وهي الزينة المجاورة للبدن كاللباس، وجوّز فيه ضم الحاء وكسر اللام وتشديد الياء. قوله: (أن يغفر إلخ) لم يتعرّض لتقسيمه، كما مرّ لعدم تعلّق الغرض به، وقد قسم إلى روحانيّ كعلم ما لهم من الرضوان وجسمانيّ، كنعيم الجنة المحسوس، وهوبي كمغفرة الله وعفوه، وكسبي كجزاء الأعمال، وقيل: ليس فيها كسبي لأنه لا يجب على الله شيء ولكل وجهة، وبيوّته مضارع بؤأه بياء موحدة، ثم واو مشدّدة وهمزة من التبوّث، وهي الإسكان، وعلين أعلى الجنّة، أو موضع في السماء السابعة تصعد إليه أرواح

الجاه والمال، والثاني أن يغفر ما فرط منه، ويرضى عنه ويؤثته في أعلى عليين مع الملائكة المقربين أبد الأبدين، والمراد هو القسم الأخير، وما يكون وصله إلى نيله من القسم الآخر

المؤمنين، وهو في الأصل جمع عليّة أو عليّ بمعنى الغرفة أو لا واحد له، وجمعه جمع سلامة على خلاف القياس، وأبد الأبدين كدهر الدهارين يستعمل للتأييد والخلود.

وفي القاموس: الأبد محرّكة الدهر والجمع آباد وأبود، والدائم والقديم الأزليّ، والولد الذي أتت عليه سنة، ولا آتية أبد الأبدية، وأبد الأبدين وأبد الأبدين، كأرضين، وأبد الأبد محرّكة، وأبد الأبيد وأبد الآباد وأبد الدهر، وأبيد الأبيد بمعنى اهد فالأبدين جمع أبد وهو مبالغة الأبد كما أنّ الدهر مبالغة الدهر لزيادة المبالغة بالياء والنون على خلاف القياس أو المراد بالأبد الدائم جمع بهما تغليبا للعقلاء كالعالمين وإضافة الأبد للمبالغة. وقوله: (فرط منه) بالفاء وتخفيف الراء يقال فرط من باب قتل إذا تقدّم، والمراد ما فعله قبل من الذنوب، وهو إشارة إلى ما فيه من التخلية والتحلية. قوله: (والمراد هو القسم الأخير إلخ) أي المراد بالإنعام المدلول عليه بقوله: أنعمت النعم الأخروية، وما يتوصل بها إليها من الدنيوية، كتزكية النفس وما معها لا ما قبله لأنه لا يخص المؤمن، فلا وجه لإدراجه في الدعاء بنيله ولا يرد عليه أنه داخل في الوصلة، وإن لم يختص، فلا حاجة إلى حمل الوصلة على ما يشمل القريبة والبعيدة ويتكلف تأويله والتعبير بالماضي لتغليب ما مضى منه لتوقف النعم الأخروية عليه، وإن كانت أجلّ، وقيل: إنه لتحقيقه أو لأن المراد أنعمت عليهم في علمك فيه استعارة تبعية، والأوّل أحسن وأولى، وفي كلامه إشارة إلى ما ارتضاه من تفسير الذين أنعمت عليهم بالمؤمنين لا أنه شامل لجميع المكلفين كما توهم، وقيل: إنه يلزمه جعل ترك الأولى من الأولياء والأنبياء عليهم الصلاة والسلام من الزلات المغتفرة إلّا أن يجعل الأوّل للمذنب والأخيران للمعصوم مع أنه، وإن خالف صريح كلامه غير محتاج إليه رأساً ولا مخالفة بين المصتف والزمخشري، كما توهمه السيوطي، وعبارته في الكشاف: الذين أنعمت عليهم هم المؤمنون، وأطلق الإنعام ليشمل كل إنعام لأنّ من أنعم الله عليه بنعمة الإسلام لم تبق نعمة إلّا أصابته واشتملت عليه، وإنما عدل عنه المصتف رحمه الله إلى ما هو أخضر وأظهر لما يوهم من مخالفة ما تقرّر في الأصول، إذ لم يفرق فيه بين المطلق والعامّ مع ظهور الفرق بينهما، وهذا إنما نشأ من عدم الفرق بين المطلق اللغوي والأصولي، والمراد الأوّل كما أشار إليه في الكشف، وأوضحه قدس سرّه فقال: المراد أنه لم يقيد بشيء معين مما يتعدّى إليه بالياء ليستغرق بمعونة المقام كل إنعام بنعمة ولما كان هذا الشمول ادعائياً قال: لأنّ من أنعم إلخ ومن لم يفهم ما قالوه هنا قال بعدما أورد من كلامهم أقول ينافي هذا التأويل إسناد العموم إلى الإطلاق إذ لو قيد وقيل: أنعمت عليهم بنعمة الإسلام، أو الذين أنعمت عليهم يستفاد منه العموم، ولا دخل للإطلاق في إفادة العموم فحيثنذ يكون الحذف للاختصار، ويمكن أن يجاب عنه بأنه ليس المراد أنّ مفعول أنعمت المحذوف هو نعمة الإسلام حتى يرد عليه ما ذكر بل هو عام، وجعل المطلوب باهدنا

فإن ما عادا ذلك يشترك فيه المؤمن والكافر ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ يدل من

الذي هو سلوك طريق الإسلام عامّاً إنما استفيد من تقييد الطلب بصراط من أنعمت، وتعليقه به على ادعاء إن الإسلام كل نعمة، وقد خبط خبط عشواء، ولم يهتد للصراط المستقيم وهو أظهر من أن يخفى. قوله: (يشترك إلخ) في بدائع ابن القيم اختلف السلف هل لله على كافر نعمة فقيل: لا نعمة له عليه لظاهر قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ﴾ [سورة مريم، الآية: ٥٨] الآية وقيل: قد يكون منعماً عليه، والصواب إن مطلق النعم يعم البرّ والفاجر والنعم التامة مختصة بالمؤمنين لاتصالها بسعادة الأبد وهو الحق اهـ وهو ملخص كلام الإمام هنا. قوله: (بدل من الذين أو صفة إلخ) قدّم البديلة لإشارة لترجيحها لما فيها من وجوه المبالغة والنكت السالفة، وهو بدل كل من كل ولم يجعله بدلاً من ضمير عليهم لا لأنه يلزم خلو الصلة عن الضمير لأنّ المبدل منه ليس في نية الطرح حقيقة، كما يتوهم بل لأنه لا يخلو من الركافة بحسب المعنى، وهذا مختار أبي عليّ، وقول أبي حيان: إنه ضعيف لأنّ غير في أصل وضعه صفة بمعنى مغاير والبدل بالوصف ضعيف ولذا أعربه سيبويه صفة غير متجه لأنّ غير أغلبت عليه الإسمية، ولذا كان في الأكثر غير مجرى وقدّم الصفة المبينة، وهي الكاشفة المنزلة منزلة التعريف كما صرّحوا به، لأنّ المنعم عليهم بالإسلام المهتدين لطريق الاستقامة لا يكونون من أهل الغضب، وإذا أريد بهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فالأمر ظاهر، ولذا لم يبيّنه صريحاً لأنّ قوله على إلخ يحتمل رجوعه إلى الوجوه الثلاثة أما الأوّل فلكونه عنه ولأنّ الصفة والموصوف كشيء واحد لما مرّ، ومنهم من أرجعه إلى الأوّل فقط وجعل قوله هم الذين سلموا نظير ما مرّ من قوله فهو المشخص المعين، وهذا بناء على ما وقع في بعض النسخ، وهو بدل من الذين على معنى أنّ المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال، أو صفة له مبينة أو مقيدة على معنى أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة، وهي نعمة الإيمان وبين السلامة من الغضب والضلال اهـ وهذه عبارة الكشاف بعينها وفي بعض الحواشي هنا تصحيح هذا الوجه أيضاً فيتجه حينئذ وقال قدس سرّه: إذا جعل غير المغضوب بدلاً من الذين أريد بالثاني الذات مع قصد تكرير العامل وتفسير المبهم، فيؤخذ منه تلك المبالغات، فقوله: هم الذين سلموا نظير لقوله: فهو المشخص المعين، وبذلك يظهر أن الإبدال أوقع، وإن جعل صفة كان المعنى أنهم جمعوا بين النعم المطلقة التي أثبتت لهم بطريق الصلة وبين السلامة التي أثبتت لهم بطريق الصفة، وفي قوله: ههنا نعمة الإيمان إشارة إلى أنّ الإيمان متحد بالإسلام ومشمتم على الأعمال كما هو مذهبه، وحينئذ يكون الوصف بالسلامة من الغضب والضلال بعد إثبات الإيمان تأكيداً لا تقييداً وتخصيصاً، وهو المراد بالصفة المقيدة إلا إذا حمل الإيمان على التصديق وحده أو مع الإقرار كما ذهب إليه غيره اهـ. ومما مرّ علم معنى المبينة والمقيدة وأنّ الإيمان إن شمل الأعمال فالصفة مبينة وإلّا فهي مقيدة، وقد أورد على ما في الحواشي الشريفة أنّ قوله، فهو المشخص المعين حكم على البدل بالتشخص

الذين على معنى أنّ المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال، أو صفة له مبيّنة أو مقيدة على معنى أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة، وهي نعمة الإيمان وبين السلامة من

والتعین بما يشتمل عليه المبدل منه من الصفة الذي هو كالعلم فيها، وقوله: هم الذين سلموا حكم على المبدل منه بالبدل وانحصار الأول في الثاني، أو عكسه بل هو حكم بالاتحاد، وهو المناسب لكون الثاني تفسيراً للأول فكيف يكون نظيراً له، ويمكن أن يقال إذا أريد به قصر المسند إليه على المسند أفاد ما يفيد. قوله: فهو المشخص المعين إلخ من الحصر. وهذه العبارة في كلام المصنّف رحمه الله نظير قوله الطريق المستقيم ما يكون طريق المؤمنين لا نظير قوله: طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة، ثم جعله بدلاً على تقدير كون الموصول عبارة عن كمل المؤمنين المشتمل إيمانهم على الأعمال والمراد بالمغضوب عليهم والضالين مطلقهما كما يشعر به قوله سلموا من الغضب والضلال، ليكون ذات البدل عين ذات المبدل منه، وإن اكتفى في اتحادهما ذاتاً بمجرد صدق أحدهما على ما صدق عليه الآخر، فلا يخفى أن ما ذكر من الفائدة يتوقف على ما ذكرنا وتعقب هذا بأنه صح عن النبي صلى الله عليه وسلم، كما في الدر المنثور وغيره أن المغضوب عليهم اليهود والضالين النصارى، فلو كان الموصول عبارة عن مطلق المؤمنين وأبدل منه غير الفريقين كان حسناً بلا محذور وحيث يفسر قول المصنّف رحمه الله سلموا إلخ بالسلامة عن مثل الغضب والضلال الكائنين فيهما، ومنهم من قال في تفسيره: إنه قد سبق أنّ المراد بالموصول المؤمنون، وقيل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وقيل أصحاب موسى وعيسى إلخ فإن كان الأول، فالمراد بالمغضوب عليهم والضالين إن كان الذين أريد الانتقام منهم والعادلين عن الطريق السوي، أو العصاة والجاهلین بالله فالصفة مقيدة إلا أن يراد المؤمنون إيماناً كاملاً كما يدلّ عليه قوله فيما سيأتي لأنّ المنعم عليه من وفق للجمع بين معرفة الحق لذاته والخير للعمل به، وإن كان اليهود والنصارى فمبيّنة بل مؤكدة وإن كان الثاني فمبيّنة على أي تفسير فسر المغضوب عليهم والضالين، وإن كان الثالث فكالأول، ثم إنّ قوله فيما سبق والمراد هو القسم الأخير إلخ يشير إلى وجه آخر، وهو أنّ المراد بالموصول المنعم عليهم بالنعمة الأخروية، وما يتوصل به إليها من الدنيوية فإن حمل على المنعم عليه بجميع ذلك فالصفة مبيّنة، وإن حمل على المنعم عليه في الجملة فمقيدة على المعنى الأول والثاني للمغضوب عليهم والضالين، ومبيّنة على المعنى الثالث. قوله: (على معنى أنّ المنعم إلخ) قيل فيما مرّ دلالة على أنّ الإيمان ينافي العصيان. وقوله: (على معنى إلخ) إنما يلائم الإبدال والوصف الكاشف لا الوصف المقيد المخصص لأنّ المنعم عليه على هذا التقدير يكون أعمّ، فلا يصح الحمل هو هو إذ لا يقال الحيوان هو الإنسان، فكان عليه أن يؤخر قوله أو مقيدة عن هذا التفسير لثلا يقع الفصل بالأجنبي بين المفسّر والمفسر، وهذا مع أنه غير مسلم إنما يرد على غير ما في النسخة الأولى، وقيل إنه إشارة إلى حمل الموصول على المؤمنين والنعمة على الإيمان والمغضوب عليهم والضالين على الأول أو الثاني، ويجوز أن

الغضب والضلال، وذلك إنما يصح بأحد تأويلين إجراء الموصول مجرى النكرة إذ لم يقصد به معهود كالمحلى في قوله:

يراد أيضاً أنها مبينة بحسب الظاهر، ومقيدة بحسب العاقبة والنظر إلى الموافاة، ثم إن لفظ الذين يقع صفة وموصوفاً بخلاف من وما من الموصولات فإنهما لا يوصف بهما كما في الرضى وغيره من كتب العربية، وفي نسخة بين النعم المطلقة التي أثبتت لهم بطريق الصلة، وبين السلامة من الغضب والضلالة التي أثبتت لهم بطريق الصفة وسمي الإيمان نعمة مطلقة لاشتماله على سعادة الناشئين، فكأنه مشتمل على جميع النعم فينصرف المطلق إليه. قوله: (وذلك إنما يصح إلخ) إشارة إلى الوصفية أو لما سبق، وهو جواب عن سؤال مقدر وهو أن غير أو مثلاً ونحوهما من الأسماء المتوغلة في الإبهام قال النحاة: إنها لا تتعرف بالإضافة، فلا يوصف بها المعرفة ولا يبدل على المشهور من منع إبدال النكرة من المعرفة كما سيأتي، فما وجه ما مر من تجويز ما ينافيه فأجاب بوجهين إما من جانب الموصوف أو من جانب الصفة، فالأول أن الموصوف هنا معنى كالنكرة، فيصح أن يوصف بها لأنه لم يرد بالذين أنعمت عليهم قوم بأعيانهم ولا جميعهم، فهو عهد ذهني وحكمه حكم النكرة وإن جاز مراعاة لفظه، وظاهره بمعاملته معاملة المعرفة والموصول حكمه حكم المعرف باللام، فتجري فيه أقسامه وأحكامه هذا محصل ما قرروه هنا، ولما ورد عليه أن الموصول حمل أولاً على المؤمنين أو أصحاب موسى وعيسى أو الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فهو معهود خارجي ولو سلم عدم العهدية في الأول، فلا ينبغي سلبها على الإطلاق لعدم جريه على جميع الوجوه أشار الشارح المحقق إلى دفعه بأنه جواب جدلي أي لا نسلم أن غير المغضوب على تقدير الوصفية صفة للمعرفة، ولو سلم فلا نسلم أنه نكرة ومعول الزمخشري على تعريف غير، ولذا أخره وقال قدس سره: يجوز أن يريد بما ذكره أو لا طائفة من المؤمنين لا بأعيانهم وإذا حمل على الاستغراق المتبادر من العبارة تعين أن يكون ما ذكر في الجواب وجهاً رابعاً لتلك الثلاثة، وهو العهد الذهني كما يشهد له تشبيهه بقول الشاعر، وذكر بعضهم أن المستغرق لا يحيط العلم بحصره لكثرة فأشبهه النكرة، وعومل معاملتها، وهذا مع عدم اشتهاؤه في الاستعمال يدفعه ذلك التشبيه دفعاً ظاهراً، واعتراض عليه بأنه تعسف يأباه النظر الصحيح، وحمل الموصول على ما ذكر مع بعده غير مناسب لجعل طريقهم مشهوداً عليه بالاستقامة علماً فيها مع أنه يؤل بالأخرة لذلك، ولا فرق بين كونه جدلياً، وكونه وجهاً آخر غير ما قدمه (بقي ههنا بحيث ينبغي التشبيه له): فإن أهل الأصول جعلوا الموصول من صيغ العموم. والنحويون وأهل المعاني، جعلوه معرفة، وقالوا تعريفه بالعهد الذي في الصلة على ما حقق في شرح الرسالة الوضعية وكلامهم هنا على أن المقصود من الموصول أما المعهود الذي هو حصة معينة من الجنس أو الجنس من حيث تحققه في ضمن فرد ما، وهذه مسالك متباعدة أو متنافية متنافرة، وقول المحقق هنا بعدما قرّر الجواب نعم يتجه أن يقال: جواز الوصف بالنكرة إنما يكون إذا أريد البعض المبهم كاللثيم ولا

* ولقد أمرَ على اللثيم يسبني *

وقولهم: إني لأمرَ على الرجل مثلك، فيكرمني أو جعل غير معرفة بالإضافة، لأنه أضيف إلى ما له ضدّ واحد، وهو المنعم عليهم فيتعين تعيين الحركة غير السكون،

كذلك الموصول ههنا فكأنه مال إلى تعريف غير وعول عليه، ولذا أخره ليس بشاف فليحرز وقوله كالمحلي باللام هذه عبارة مشهورة لأهل العربية، فيقولون للمعرف باللام محلي جعلوا التعريف حلة للنكرة، فهو استعارة صار حقيقة اصطلاحية فيما ذكر، وقيل إن التعبير إشارة إلى أن اللام لمجرد تزيين اللفظ من غير زيادة معنى فيه. وفيه نظر. قوله: (ولقد أمرَ على اللثيم إلخ) هذا الشعر لرجل من بني سلول وهو هكذا:

ولقد أمرَ على اللثيم يسبني فمضيت ثمت قلت لا يعنيني
غضبان ممتلئاً عليّ إهابه إني وربك سخطه يرضيني

وروى فأعف ثم أقول وكون جملة يسبني صفة أظهر دلالة على المعنى المقصود منه، وهو التمدح بالوقار لأنّ المعنى على لثيم عادته المستمرة سبه لي، وهو أقعد وأدل على ما أراد ولا شك أنه لم يرد كل لثيم ولا لثيماً معيناً وأمرَ بمعنى مررت، وعبر بالمضارع حكاية للحال الماضية كما في خصائص ابن جني أو للاستمرار التجديدي وهذا أولى من جعل قوله: فمضيت قرينة على أنّ المراد بأمر مررت فمضيت بمعنى أمضي، وعبر به للدلالة على تحقق إعراضه عنه، ولم يرتضوا الحالية في جملة يسبني لأنّ المعنى ليس على تقييد المرور بحال السب بل على أنّ مروراً مستمراً في أوقات متعاقبة على لثيم ما من اللثام اتخذ سبه دأباً له، وهو يضرب عنه صفحاً لأعضائه عن السفهاء وقد قالوا ما تسابّ اثنان إلاّ غلب الأملهما فالسكوت أجمل، وقال بعض الأعراب:

لا يغضب الحرّ على سفلة والحرّ لا يغضبه النذل
إذا لثيم سبني جهده أقول زدني فلي الفضل

ولذا قال تعالى: ﴿وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً﴾ [سورة الفرقان، الآية: ٦٣] ولا يعنيني بمعنى لا يبريدني أو لا يهمني الاشتغال به، والانتقام منه وقيل: كأنه يسب نفسه في تصوّرها بصورة أخرى وثمت، ثم العاطفة، وتختص زيادة التاء فيها بعطف الجمل عند المازني وخالفه بعض النحاة فيه، وهي هنا للتراخي في الرتبة. قوله: (إني لأمرَ إلخ) مثال آخر لما لا يتعرّف بالإضافة، وقد وصف به المعرفة لأنها في معنى النكرة، وهو أظهر في الوصفية من البيت لاحتمال الحال فيه، وذهب الأخفش إلى أنّ اللام في هذا المثال زائدة، وارتضاه أبو علي وابن جني ورده غيرهم من النحاة، وفي الدرّ المصون: إنّ الموصول لإبهامه يشبه النكرة فيصح أن يوصف بالنكرة وإن لم يؤوّل وفيه نظر. قوله: (أو جعل غير معرفة بالإضافة إلخ) قال صدر الأفاضل: غير لها ثلاثة مواضع أحدها أن تقع موقفاً لا تكون فيه معرفة وذلك إذا أريد

بها النفي الساذج نحو مررت برجل غير زيد الثاني أن تقع موقعاً لا تكون فيه إلا معرفة، وذلك إذا أريد بها شيء قد عرف بمضادة المضاف إليه في معنى لا يضافه فيه إلا هو، كما إذا قلت مررت بغيرك أي بالمعروف بمضادتك إلا أنه في هذا لا يجري صفة، فتذكر غير جارية على موصوف الثالث أن تقع موقعاً تكون فيه نكرة تارة ومعرفة أخرى كقولك مررت برجل كريم غير لثيم اه قيل ومن هنا تبين أن من قال: إنها لا تتعرف أصلاً لم يصب، وكذا ما قاله المصنف هنا لأن ما ذكر لم يعرف بمضادة المضاف إليه، وهو الشرط فلا تعرف وإن سلم فهي لا يوصف بها فلا يفيد ما ادعاه شيئاً، وليس بشيء فإن المغضوب عليه ضد للمنعم عليه، وإنكاره مكابرة، وأما كونه لا يقع صفة، فلا بد له من دليل وكلام صدر الأفاضل لا يعارض ما قاله مثل الزمخشري، وابن السراج، وقد نقله أبو علي في التذكرة عن الفراء، وناهيك به إلا أن أبا علي رده في التذكرة بقوله تعالى: ﴿وَرَيْنَا أُخْرَجْنَا نَعْمَلُ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ [سورة فاطر، الآية: ٣٧] وأجاب عنه ابن الصائغ في حواشيه على الكشف بأن صالحاً حال قدمت على صاحبها، وهو غير الذي أو غير الذي بدل من صالحاً، ولو قيل: ضد الصالح الطالح، والذي كانوا يعملون فرد من أفراد، فليس بضد لم يبعد، ثم إن ما ذهبوا إليه من عدم تعرف مثل وغير وحسب وسوى اختلفوا في وجهه فقال ابن السراج والسيرافي: هو شدة الإبهام لأن غير صالح لكل مغاير.

وقال سيبويه والمبرد: هو كونه بمعنى اسم الفاعل، وهو مغاير ومماثل وكاف وما ذكره المصنف رحمه الله كما في الدرّ المصون إنما يتمشى على مذهب ابن السراج، وهو مرجوح أما على مذهب سيبويه فلا لأن ما إضافته غير محضة إذا قصد به الثبوت يتعرف بالإضافة كما مر، وأحد الضدين هنا المنعم عليه لأن المراد به المؤمنون الكاملون علماء وعملاً، والآخر المغضوب عليهم إن اتحدوا مع الضالين أو مجموعهما إن لم يتحدوا فلا يرد أنه ليس له ضد واحد بل ضدان، وضمير هو للضد والضمير في يتعين لغير وقوله تعين الحركة غير السكون في نسخة من غير السكون بمعنى تبينها بها وغيرها.

وبضدها تبين الأشياء والبحث هنا بأنه كما لا يجوز وصف المعرفة بالنكرة لا يجوز إبدالها منها.

والجواب عنه بأن ذلك إنما هو إذا لم يفد البدل معنى زائداً على المبدل منه، فإن أفاده جاز كمررت بابنك خير منك غير متجه لما عرفته من أنه توجيه للبدلية والوصفية معاً صراحة وضمناً لاتحادهما على ما ذكر تعريفاً وتنكيراً، وفي جوابه أيضاً شيء، فإنهم صرحوا بجوازه مطلقاً، واشترط الكوفيون في إبدال النكرة من المعرفة شرطين اتحاد اللفظ، وأن تكون النكرة موصوفة نحو لنسفعاً بالناصية ناصية كاذبة، ووافقهم ابن أبي الربيع على الثاني وما ذكر لا يوافق

وعن ابن كثير نصبه على الحال من الضمير المجرور، والعامل أنعمت، أو بإضمار أعني أو بالاستثناء إن فسر النعم بما يعم القبيلين والغضب ثوران النفس إرادة الانتقام، فإذا أستد إلى

شيئاً من المذاهب فتأمل. قوله: (وعن ابن كثير نصبه على الحال) قال قدس سره فلا بد أن يكون نكرة على الوجه الذي أشرنا إليه، وقد يجعل بمعنى مغاير لتكون إضافته لفظية، كما يشهد له إدخال اللام عليه في عبارة كثير من العلماء لكنه مما لا يرتضيه الأدباء، وقالوا لم نجد له شاهداً في كلام يستشهد به اهـ وما أشار إليه هو كون التضاد ليس بمحقق، فيكون نكرة على أصله من مذهب ابن السراج وكونه بمعنى مغاير مذهب سيبويه كما مر، وفي قوله لتكون إضافته لفظية قصور ظاهر مما أسلفناه، وأيضاً إذا لم يكن دخول اللام عليه مرضياً للأدباء وهم علماء العربية ومنهم أهل اللغة كيف يتأتى استشهاده به. وفي المصباح لم يسمع دخول اللام عليه واجترأ بعضهم، فأدخلها عليه لأنه لما شابه المعرفة بإضافته إلى المعرفة جاز أن يدخل عليه ما يعاقب الإضافة وهو الألف واللام، ولك أن تمنع الاستدلال وتقول الإضافة هنا ليست للتعريف بل للتخصيص والألف واللام لا تفيد تخصيصاً، فلا تعاقب إضافة التخصيص مثل سوى وحسب فإنه يضاف للتخصيص ولا تدخله الألف واللام اهـ وفي الدرر المصون تعريفه باللام خطأ وجعله حالاً من الذين ضعيف لأنه ليس من مواضع الحال من المضاف إليه، وصرح بأن العامل أنعمت مع ظهوره إشارة إلى اتحاد عامل الحال وذيها، فإن المشهور لزومه ومنهم من جوز اختلاف العامل في الحال وصاحبها كما نقله الرضى عن المالكي، أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلأن الذي في محل نصب أو رفع عند التحقيق هو المجرور، وقولهم الجاز والمجرور في محل كذا تسامح، قيل: وهو في غير الخبر وتقدير أعني مذهب الخليل، قيل: وعليه فالمراد بالذين أنعمت عليهم المؤمنون الكاملون كما إذا كان بدلاً أو صفة كاشفة، وهو بناء على ما يتبادر من أنه للتفسير، والمفسر عين المفسر، وقيل عليه: إنه غير لازم لأنه قد يراد أعني منهم، فلا ينافي العموم، وقد قال شيخنا في الآيات البيئات إن الغالب في كلام المصنفين استعمال أي فيما هو ظاهر وأعني فيما فيه نوع خفاء وقد يستعملان بمعنى قيل وهذه الرواية عن ابن كثير شاذة خارجة عن السبعة. قوله: (أو بالاستثناء إلخ) قد تقرّر في النحو أنّ غيراً يستثنى بها، فتكون منصوبة عن تمام الكلام عند المغاربة، كانتصاب الاسم بعد إلا عندهم واختاره ابن عصفور، وعلى الحال عند الفارسي، واختاره ابن مالك، وعلى التشبيه بظرف المكان عند جماعة، واختاره ابن الباذش وقوله بالاستثناء يجري على الأقوال والظاهر أنه على الأول منها، والمراد بالقبيلين في كلامه المؤمن والكافر لأن مطلق النعم على ما مرّ يشملهما، وقيل: المغضوب عليهم والضالين، والأول هو الصحيح وإنما قيده بذلك ليكون الاستثناء متصلاً على الأصل وليس بلازم، وقد ذهب جماعة هنا إلى أنه منقطع فلا حاجة له غير بيان الراجح عنده، وقد اعترض الفراء على الاستثناء بأن لا لا تزداد إلا إذا تقدّمتها نفي كقوله:

ما كان يرضى رسول الله فعلتها والطيبان أبو بكر ولا عمر

الله تعالى أريد به المنتهي على ما مرّ وعليهم في محل رفع لأنه نائب مناب الفاعل بخلاف

ومنع مستنداً إلى أنها وردت زائدة من غير تقدّم نفي كقوله تعالى: ﴿ما منعك أن لا تسجد﴾ [سورة الأعراف، الآية: ١٢] وقوله:

وتلحفني في اللهو أن لا أحبه وللهو داع دائب غير غافل

وغيره مما لا يحصى من الشواهد، وكأنه أراد أنها لا تزداد بعد الواو العاطفة، وحيث لا يتم السند فتأمل. قوله: (والغضب إلخ) الثوران بفتحات كهيجان لفظاً، ومعنى من نار يثور إذا تحرّك بسرعة، والنفس تطلق على معان منها الذات والروح، والدم والقوى الحيوانية المقابلة للقوى العقلية، كما قاله الغزالي رحمه الله في كتاب معارج القدس. والمراد هنا إما النفس الناطقة لأن الغضب من كفياتها أو الدم كما قال الراغب الغضب ثوران دم القلب لأنه يكون من تحرّك الحرارة الغريزية لحركة النفس ولذا ورد في الحديث: «اتقوا الغضب فإنه جمرة تتوقد في قلب ابن آدم» ألم تروا إلى انتفاخ أوداجه وحمرة عينيه، والدم مركب الروح الحيواني، فلذا احمرّ الوجه وانتفخت العروق حينئذ، ويجوز أن يراد بها القوى الحيوانية، والانتقام افتعال من النعمة وهي العقوبة قال تعالى: ﴿فانتقمنا منهم﴾ [سورة الأعراف، الآية: ١٣٦] أي عاقبناهم أشد عقوبة، وقوله إرادة منصوب على أنه مفعول له، والغضب فسر تارة بحركة للنفس مبدؤها إرادة الانتقام كما في شرح المفتاح للسعد وتارة بإرادة الانتقام كما في شرح الكشاف له، وتارة بكيفية تعرض للنفس، فيتبعها حركة الروح إلى خارج طلباً للانتقام كما في شرح المقاصد، ويقرب منه ما قيل إنه تغير يحدث عند غليان دم القلب وقال قدس سرّه: إنه سبب قريب لإرادة الانتقام، وسبب بعيد لنفس الانتقام، وأما شهوة القلب للانتقام وميله إليه فمتقدّمة على الغضب، ولذا وفق بعض المحققين بين جعل إرادة الانتقام متقدّمة تارة ومتأخرة أخرى بأن قال: إرادة الانتقام سبب الغضب إرادة بالإرادة الشهوة، وغايته إرادة الضرر، فقول المصنّف رحمه الله إرادة الانتقام إما علة متقدّمة أو غاية متأخرة، وعلى الأوّل فمراده بالمنتهى الانتقام، وعلى الثاني إرادته أو نفسه إطلاقاً لاسم السبب على مسببه القريب أو البعيد. قوله: (على ما مرّ) أي في أسمائه تعالى قال العلامة القرافي في كتاب القواعد: كل ما يستحيل حقيقة عليه تعالى، فهو محمول على المجاز كالرحمة والغضب، واختلف السلف فيه فقال الأشعري: المراد به إرادة الإحسان، وإرادة العقاب. وقال أبو بكر الباقلاني: المراد أنه يعاملهم معاملة الراحم والغضبان، فيراد بالأوّل الإحسان نفسه، وبالثاني العقاب نفسه وقس عليه، وفي القرآن مواضع منها ما يشهد للأوّل كقوله تعالى: ﴿وسعت كل شيء رحمةً وعلماً﴾ [سورة غافر، الآية:

(١) أخرجه الترمذي ٢١٩٢ وأحمد ٣/٣١٩ وأبو يعلى ١١٠١ من حديث أبي سعيد الخدري مطولاً، قال الترمذي: حسن صحيح اهـ. وفي إسناده علي بن زيد بن جدعان وهو ضعيف. وأخرجه الديلمي ٤٣١٣ من حديث أنس.

[٧] فإن الاقتران بالعلم والوصف بالسعة لعموم تعلق الإرادة، ومنها ما يشهد للثاني كقوله: ﴿هذا رحمة من ربي﴾ [سورة، الآية: ...] فإن الإشارة للسدّ وهو إحسان منه، ومنها ما يحتملها كما في الفاتحة اهـ.

وما ذكره المصنّف رحمه الله تعالى أخذه بحروفه من التفسير الكبير، وقولهم إنما يؤخذ باعتبار الغايات دون المبادي الحصر فيه إضافي، والمراد بالمبادي مبادئه المخصوصة المستحيلة على الله كرقعة القلب وثوران النفس، فلا يرد عليه أنه قد يؤخذ باعتبار الأسباب كما اختاره التفتازاني، وقد يجعل استعارة من غير نظر للمباديء والغايات كما سيأتي وما في الكشاف من أن معنى غضب الله إرادة الانتقام من العصاة وإنزال العقوبة بهم وأن يفعل بهم ما يفعله الملك إذا غضب على من تحت يده حملة الشارح المحقق على أنّ الغضب مجاز عن سببه، وهو إرادة الانتقام وضبط إنزال العقوبة بكسر اللام عطفاً على الانتقام، وكذا وأن يفعل، وقال قدس سرّه: الغضب والرحمة من الأعراض النفسانية المستحيل إطلاقها عليه تعالى، فيصرف الكلام عن ظاهره، وذلك من وجوه الأول أن تجعل الرحمة إرادة الإنعام والغضب إرادة الانتقام إطلاقاً لاسم السبب على المسبب البعيد الثالث أن يحمل الكلام على الاستعارة التمثيلية، والمصنّف اختار في الرحمة الثاني وفي الغضب التمثيلية بأن تشبه حاله تعالى مع العصاة في عصيانهم له، وإرادته الانتقام منهم وإنزاله العقوبة بهم بحال الملك إذا غضب على من عصاه فأراد أن ينتقم منه ويعاقبه ألا ترى إلى قوله: وأن يفعل بهم إلخ فإنه نبه به على علاقة المشابهة، وإلى اعتبار التركيب حيث قال: هو إرادة الانتقام، وإنزال العقوبة برفع اللام كما في النسخ المعوّل عليها فقوله، وإن يفعل مرفوع المحل أيضاً، وتوهم الجر لجعل الغضب مجازاً عن الإرادة لا الانتقام والرحمة الإنعام دون إرادته إشارة إلى سبق رحمته غضبه مخالف للنسخ ولا يكون لقوله: وإنزال العقوبة فائدة وعليه، فالتعرّض للتشبيه مستدرك فالواجب أن يقال لأنّ الملك إذا غضب على من عصاه أراد أن ينتقم منه ونكتة السبق مجرّد تخيل، فإنّ إرادته تعالى إذا تعلقت بأفعاله أفضت إليها إجماعاً، والوصف بالإنعام والانتقام أقوى في الترغيب والترهيب من الوصف بإرادتهما، وقال ابن جني: إنه صرح بإسناد النعمة إليه تقريباً وروى عنه إسناد الغضب تأدّباً كأنه قيل: الإنعام فائض من جنابك، وأما أولئك فيستحقون أن يغضب عليهم.

(أقول) لنا فيه كلام من وجوه:

(الأول) إنّ تأييد الرفع الذي بنى عليه بعض مدعاه بصحته رواية لأنه الموجود في النسخ المعتمدة مع أنه ضبط قلم معارض بأن قوام الدين الاتقاني ضبطه بكسر اللام، وقال فيما كتبه عليه: هكذا هو بخط المصنّف، كما في بعض الحواشي.

(الثاني) أن قوله: ولا يكون لقوله: وإنزال العقوبة فائدة ليس كما قال بل له فائدة أحسن مما ذكره، وهو تفسير الانتقام إذا وصف به العزيز المنتقم لأنه قد يكون بمعنى الإنكار كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ﴾ [سورة البروج، الآية: ٨] وتشفي النفس كعطفه عليه عطفاً تفسيريّاً للاحتراز وأتى فائدة أتم من هذه.

(الثالث) أن ما عوّل عليه من استدراك التشبيه غير وارد لأن هذه عبارة السلف كما أسلفناه وفيها معنى دقيق، وهو الإشارة إلى أن هذه السببية معروفة مشهورة، وأنها باعتبار غضب العظماء، فإن غضب غيرهم لا يلزمه ما ذكر وأن أفعاله تعالى لا ترتبط بالأسباب وإنما هو جار على نهج كلامهم فتدبر.

(الرابع) أنه يلزمه أن تكون هذه الاستعارة التمثيلية مما اقتصر فيه على ذكر بعض ألفاظ الهيئة المشبه بها كما سيأتي في قوله تعالى: ﴿أولئك على هدى﴾ [سورة البقرة، الآية: ٥] وأنه إنما يكون إذا كان مدلوله هو العمدة في تلك الهيئة كما حققه ثمة ولا شك أن معنى الغضب ليس كذلك بل قيل: إنه ليس من أجزاء الهيئة المشبه بها إذ لا نظير له في الهيئة المشبهة وأما قوله وأن يفعل إلخ فظاهر مما مرّ وقيل إنه إشارة إلى أن علاقة السببية في نوع المعنى المجازي كما ذكر أن الرحمة مجاز عن إنعامه لأن الملك إذا عطف على رعيته ورق لهم أصابهم بمعروفه وإنعامه. وقوله هو أي غضب الله إرادة الانتقام لا يلائم الاستعارة التمثيلية فإنها جميع الألفاظ الدالة على الهيئة المشبه بها ولا شيء منها بمستعمل في غير ما وضع له وإنما يراد بالمجموع الهيئة المشبهة، فلا يكون معنى غضب الله ما ذكره وإلا لكان مستعملاً فيه، وليس كذلك كما عرفته فاعرفه ترشد.

(الخامس) أن قوله: ونكتة السبق مجرد تخيل إلى السبق المذكور ورد في الحديث الصحيح، فلا يصح أن يقال فيه أنه تخيل وإنما أراد أن ابتناء تفسير الرحمة بالإنعام، والغضب بإرادة الانتقام عليه مجرد تخيل لا يدل عليه كلام الزمخشري، ولا يقتضيه النظم القرآني، ومثله الغاز لا يليق ببلاغة القرآن، فإن أردت توضيحه فاصح لما يتلى عليك فنقول السبق فسر في الحديث بمعناه الظاهر، وهو التقدّم، وبالغلبة أي الزيادة الكثيرة، فلما جعلت الرحمة، والغضب تارة من صفات الأفعال وأخرى من صفات الذات جاز حملهما معاً على أحدهما، وحمل أحدهما على وجه دون الآخر، فلاحتمالات أربعة والظاهر كونهما على نهج واحد، ولا يعدل عنه إلا لنكتة يخصصها المقام فيجعل اقتضاؤه قرينة على تغايرهما، والزمخشري لما فسر الأول بالإنعام الذي هو صفة فعل، والثاني بالإرادة التي هي صفة ذاتية، ومثله لا يقرع له العصا علم أنه أنسب بالنظم، وهو كذلك لأنه قدم لفظاً وكرر معنى، وصرح بوقوعه في قوله أنعمت، فناسب ذلك تفسيره بالإنعام، لأنه وصف جميل وهو في مقام المدح والامتنان يقتضي الوقوع

الأول ولا مزيدة لتأكيد ما في غير من معنى النفي فكأنه قال: لا المغضوب عليهم ولا

عاجلاً وخير البرّ عاجله، فينبغي تفسيره بما يدل على ذلك وهو الإنعام والانتقام العقاب، فهو وعيد تمدّح بخلفه ولذا قال الطيبي رحمه الله غضبه تعالى على عباده وعيد، وهو كريم يتجاوز عنه بفضلته كما قال:

وإني وإن أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادي ومنجز موعدتي

فلا يرد عليه أنّ الإرادة صفة ذاتية قديمة، فتفسير الرحمة بالإرادة أوفق للحديث، وأما كونه أنسب بمقام الترغيب والترهيب فقد يقال: المقام مقام ترغيب لا غير فنفي إرادة الانتقام أبلغ من نفيه، وأنسب لحال المؤمنين المقصودين بالذات هنا، ثم إنّ الغضب وإن كان منفياً صريحاً فهو مثبت ضمناً، وقد أسند إليه في غير هذه الآية فلا يرد أنّ الغضب منفيّ فلا حاجة للتجاوز فيه، وسيأتي تحقيقه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٦] الآية وأما ما قيل: من أنّ الغضب مشترك بين ما ذكره، وبين ما يصح إطلاقه عليه تعالى كالإرادة المذكورة فإطلاقه على الله حقيقة كغيره من الصفات التي تطلق على العباد كالسميع البصير إن أراد أنه كذلك في الوضع اللغوي، فمخالف للمعقول والمنقول، وإن أراد في عرف الشرع ولسانه جاز لكنه لا يرد على من حقق مجازيته، ونحن أطلنا هنا فإنه لا يسأم من الخير. قوله: (وعليهم في محل رفع إلخ) لا يخفى أنّ معنى الإعراب المحلي أن يكون فيما لا يقبل الإعراب لفظاً، كالمبني والجمل بحيث لو حلّ محله اسم مفرد خال من موانع الإعراب كلها مستوف لشرايطه أعرب بذلك الإعراب، ولا يشترط أن يكون قابلاً للإتصاف به بالفعل، إذ لا يتصور فيما مرّ مع اتفاقهم على إعرابه محلاً، فلا معنى لما قالوه هنا من أنّ في هذا تسميحاً إذ ليس في محل الرفع إلّا المجرور، إلّا أنّ الخبر إذا كان ظرفاً أو جاراً ومجروراً فهو كله في محل رفع لأنه القائم مقام الخبر عندهم، وفي الحجة أنّ حروف الجر تنزل منزلة بعض حروف الفعل فباء ذهب به بمنزلة همزة أذهب، وقد تنزل منزلة بعض حروف الاسم المجرور بها في حكم الإعراب، وما قيل من أنّ نائب الفاعل فاعل عند نحاة البصرة ومن تبعهم، وليس بفاعل عند ابن الحاجب وغيره من النحاة، وكلام المصنّف بناء على المذهب الثاني إلّا أنه خالفه في سورة الجنّ في إعراب قوله تعالى: ﴿قُلْ أُوْحِي إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ﴾ [سورة الجن، الآية: ١] فأعربه فاعلاً الأمر فيه سهل لمن تدبّر. وقوله: (بخلاف الأول) هو عليهم في أنعمت عليهم، فإنه في محل نصب على المفعولية. قوله: (ولا مزيدة إلخ) قيل كلمة لا في ولا الضالين مزيدة عند أهل البصرة بل وإنما تزداد بعد الواو العاطفة في سياق النفي للتأكيد والتصريح، لشمول النفي لكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لثلاث يتوهم أنّ النفي هو المجموع من حيث هو مجموع، فليست زيادتها مؤدية إلى لغويتها وإنما ذلك بحسب أصل المعنى المراد والكوفيون يجعلونها هنا بمعنى غير، وقد مرّ أنّه لم يقل غير الذين غضبت تأذّباً فتذكره. قوله: (فكأنه قيل لا المغضوب عليهم ولا الضالين). قيل على هذا أنّ كلمة لا في قول المصنّف رحمه الله لا

الضالين، ولذلك جاز أنا زيداً غير ضارب كما جاز أنا زيد الأضارب وإن امتنع أنا زيداً مثل

المغضوب عليهم ليست عاطفة، إذ لم يرد اهدنا صراط المنعم عليهم لا صراط المغضوب عليهم، فيتعين كونها بمعنى غير، وهو مقرر عند النحاة حتى قال السخاوي: إن لا قد تكون اسماً مراد، فالغير لكنه يظهر إعرابه فيما بعده، لكونه على صورة الحرف، ولذا جاز تقديم معمول ما بعدها عليها كما سيأتي، فلا فائدة في تبديل غير بلا هنا في تصوير المعنى.

وأجيب عنه بأنه لما كانت موضوعة للنفي مشتهرة فيه فهي أم بابه والعلم في الدلالة عليه صارت أظهر في إفادة معناه، وهذا هو فائدة التبديل هنا، ثم إنهم قالوا إن معنى النفي إما لازم معناها كما يفيد كلام السيد السند وإما جزء معناها، كما يدل عليه كلام المحقق التفتازاني وعليهما، فإثبات المغايرة متضمن للنفي، فيجوز تأكيده بلا، وقد ترد لصريح النفي، ولك أن تقول إن الأول بحسب معناها الوضعي، والثاني بحسب ما يفهم من موارد استعمالها فلا مخالفة بين الوجهين. قوله: (ولذلك جاز أنا زيداً غير ضارب إلخ) أي لأن غير لتضمنه معنى النفي صار بمنزلة لا في جواز تقديم ما في حيزه عليه، وإن كان المعمول إنما يجوز تقدمه إذا جاز تقدم عامله، والمضاف إليه لا يجوز تقدمه على المضاف، فكذا معموله إلا أنه لما ذكر صارت إضافته كلا إضافة وإنما يمنع النفي تقدم ما بعده عليه إذا كان بما وإن، فإنهما لدخولهما على الفعل والاسم أشبهها الاستفهام، فطلب صدر الكلام بخلاف لم، ولن فإنهما اختصا بالفعل وعملا فيه وصارا كالجزم منه فجاز أن يقال زيداً لم أضرب وعمراً لن أضرب، وأما لا فإنها مع دخولها على القبيلين جاز التقديم معها لأنها حرف متصرف فيه حيث أعمل ما قبلها فيما بعدها، كما في أريد أن لا تخرج وجئت بلا طائل، فجاز أيضاً أن يتقدم عليها معمول ما بعدها بخلاف ما إذ لا يتخطاها العامل أصلاً، وإن جاز الكوفيون تقديم ما في حيزها عليها قياساً على أخواتها.

(أقول) هذا ما قاله قدس سره وارتضاه هنا ولا يخفى ما فيه، فإنه لما حقق أن صدارة أدوات النفي إنما هي إذا لم تختص بقبيل، وكانت لا كذلك استشعر منافاته لما هو المقصود فدفعه بأنه جاز فيها ذلك لتخطي العامل رقتها، وهو مصادرة منافية لما أراد فإن تخطيه لها إنما هو لعدم صدارتها وهذا غريب منه، وقد قال أبو حيان رحمه الله بعدما ذكر ما في الكشف: أورد الزمخشري هذه المسئلة على أنها مسئلة مقررة مفروغ عنها ليقوي بها التناسب بين غير، ولا إذ لم يذكر فيها خلافاً، وما ذهب إليه مذهب ضعيف جداً، وقد بناه على جواز أنا زيداً لا ضارب، وفي تقديم معمول ما بعد لا عليها ثلاثة مذاهب، وكون اللفظ يقارب اللفظ في المعنى لا يقضي له أن تجري أحكامه عليه، ولا يثبت تركيب إلا بسماع من العرب، ولم يسمع أنا زيداً غير ضارب، وقد ذكر النحاة قول من جوزه وردوه اهـ. قوله: (وإن امتنع أنا زيداً مثل ضارب) تبع المصنف رحمه الله فيه الزمخشري وهو أخذه برمته من تفسير الزجاج كما نقله الطيبي، وقد مرّ اعتراض أبي حيان عليه.

ضارب، وقرىء غير الضالين، والضلال العدول عن الطريق السويّ عمداً أو خطأ، وله عرض عريض والتفاوت ما بين أدناه وأقصاه كثير، وقيل المغضوب عليهم اليهود لقوله

(فإن قلت) إذا كان تأويل المضاف بحرف مختلف في صدارته مجوّزاً لتقديم ما في حيزه عليه، فلم امتنع أنا زيداً مثل ضارب مع أنّ مثل بمعنى الكاف، وإن كانت العلل النحوية لا يلزم إطرادها (قلت) هذا وارد بغير شبهة، وفي حواشي ابن الصائغ أنّ أبا الفتح بن جني أجازه أيضاً لأنّ معنى مثل ضارب أشبه ضارباً أو كضارب، ومنعه ابن السراج على تقدير عمل المضاف إليه، وأجازه على تقدير عمل ما يدل عليه، وبه أخذ أكثر المتأخرين وابن مالك، وذكر الجرجاني في نظم القرآن أنّ فائدة دخول لا في، ولا الضالين نفي توهم عطف الضالين على الذين، وقراءة غير الضالين نسبها السجاوندي إلى عمر وعليّ وأبي بكر رضي الله عنهم، وهي تؤيد كون لا وغير بمعنى لتعاقبهما ولذا أوردها المصنّف رحمه الله هنا، وفي القاموس وأما قراءة غير الضالين فمحمولة على أنّ ذلك على وجه التفسير، وفيه نظر ظاهر. قوله: (والضلال العدول إلخ) هذا كلام الراغب بعينه، والسويّ والمستوي بمعنى المستقيم، والمراد السلوك الموصل وفسره بعضهم بفقدان الطريق السويّ سواء وجدته أو لا وهو قريب مما ذكره المصنّف. وقوله: (وله عرض عريض) ذكر الأدباء كالمرزوقي وصاحب الموازنة أنّ العرض على ضربين في المجسمات وفي غيرها، وفي الثاني يراد اتساع الشيء وامتداد وقته، وأكثر ما يستعمل فيه العرض دون الطول كنعمة عريضة، وجنة عرضها السموات والأرض فذو دعاء عريض، وربما جمعوا بينهما فقالوا عشنا زماناً طويلاً عريضاً، والدهر العريض الطويل فيراد الكمال والاتساع قال كثير:

بطاحي له نسب مصفى وأخلاف لها عرض وطول

فهذا على التشبيه بالمجسمات والقصد إلى السعة، وقد عيب على أبي تمام قوله:

بيوم كطول الدهر في عرض مثله ووجدي من هذا وهذاك أطول

وقيل جعل للزمان عرضاً مع أنه لا حاجة إليه إذ كان بذكر الطول قد استوفى المعنى، وهذا من قائله ظلم لأنه سلك مثل طريقه كثير من التشبيه بالمجسمة، وهذا كما قال في الأخلاق: لها عرض وطول وكذا في الزمان له كذا في عرض مثله ولا فصل.

(واعلم) أنّ في هذه العبارة منزعاً بديعاً لم ينبهوا عليه، وهو كما أشار إليه في الأساس أنّ حقيقة الضلال في الطريق المحسوس السلوك لفقده، حتى لا يصل لقصده ثم استعير لفقد العلم والعمل الموصل للسعادة، وشاع ذلك حتى صار حقيقة في عرف اللغة والشرع فقوله العدول إلخ إن أريد به ظاهره فهو بيان لمعناه الأصلي، وإن أريد ما يطلق عليه الطريق القويم، والصراط المستقيم فهو بيان لمعناه الثاني المراد في النظم وعرض عريض صالح لهما كما مرّ، وإن كان ما بعده ظاهراً في الثاني ويقابله الهداية، ولما كان ما مرّ من تنويع مراتبها يقتضي تنوع

تعالى ﴿فيهم من لعنة الله وغضب عليه﴾ [سورة المائدة، الآية: ٦٠] والضالين النصارى لقوله تعالى: ﴿قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً﴾ [سورة المائدة، الآية: ٧٧] وقد روى مرفوعاً،

ما هنا أيضاً أشار إلى أنه لا ينضب، ولا يعتنى به مع أنه قد يهتدي له من التقابل، وفي قوله عرض عريض مبالغة ليل الأيل حيث أثبت للعرض عرضاً وما في قوله ما بين زائدة، وأدنى الضلال أقله إثمًا كالزلات وأقصاه أعظمه، وهو الكفر قال تعالى: ﴿إنّ الشرك لظلم عظيم﴾ [سورة لقمان، الآية: ١٣]. قوله: (وقيل المغضوب إلخ) قيل هذا ضعيف لأنّ منكري الصانع والمشركين أخبث ديناً من اليهود والنصارى، فكان الاحتراز عن دينهم أولى.

(وأقول) الغضب والضلال، وردا جميعاً في القرآن لجميع الكفار على العموم حيث قال: ﴿ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله﴾ [سورة النساء، الآية: ٦٧١] وقال تعالى: ﴿إنّ الذين كفروا وصدّوا عن سبيل الله قد ضلوا ضللاً بعيداً﴾ [سورة النساء، الآية: ١٦٧] ولليهود والنصارى جميعاً على الخصوص حيث قال في حق اليهود من لعنة الله وغضب عليه إلخ. وفي حق النصارى ﴿ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا﴾ [سورة المائدة، الآية: ٧٧] كما في التيسير فالاستشهاد بهاتين الآيتين على أنّ المراد بالمغضوب عليهم اليهود والضالين النصارى ليس بسديد انتهى.

وقد قيل: على ما ذكره أولاً أن ابن أبي حاتم رحمه الله قال: لا أعلم خلافاً بين المفسرين في تفسير المغضوب عليهم باليهود والضالين بالنصارى^(١) كما صححه ابن حبان والحاكم وحسنه الترمذي، وأخرجه جم غفير من المحدثين كما قاله في الدر المنثور فهذا لا يصدر إلا ممن لا إطلاع له على أقوال المفسرين والمحدثين أعاذنا الله من الجراءة على تفسير كتابه، وقد يقال أيضاً: من لا ملة له لا اعتداد به وهؤلاء أشدّ في الكفر والعناد وأعظم في الخبث والفساد، ولذا ضربت عليهم الذلة، وخص النصارى بالضلال لفرط جهلهم في التثليث ولكونهم أقرب من اليهود للإسلام وصفوا بالضلال لأنّ الضالّ قد يهتدي. قوله: (لقوله تعالى فيهم ﴿من لعنة الله وغضب عليهم﴾ [سورة المائدة، الآية: ٦٠] فيهم ليس من لفظ التلاوة بل من كلام المصنّف رحمه الله ومعناه في حقهم وشأنهم وهكذا صحح في النسخ كما قاله بعض الفضلاء، ووقع في بعضها منهم بدل فيهم وهو تحريف من الناسخ، فلذا اعترض عليه بأنّ الآية في سورة المائدة وليس فيها منهم، فهو غلط في التلاوة والاستشهاد بالآيتين بناء على أنه ورد عن السلف تفسيرهما بذلك لما مرّ، فلا وجه للاعتراض على المصنّف رحمه الله بأنّ الغضب والضلال مما وصف به الكفرة مطلقاً في مواضع كثيرة من القرآن كما في بعض الحواشي. وقوله: (وقيل إلخ) وقع في بعض النسخ بدون واو عاطفة، على أنها جملة مستأنفة لنقل بعض الأقاويل، وفي بعضها بها عطفاً على ما علم من السياق من الإطلاق لوقوعه في

(١) انظر الحديث الآتي.

ويستجه أن يقال المغضوب عليهم العصاة، والضالين الجاهلون بالله لأن المنعم عليه من وفق للجمع بين معرفة الحق لذاته والخير للعمل به، فكان المقابل له من اختل إحدى قوتيهِ العاقلة والعاملة والمخل بالعمل فاسق مغضوب عليه لقوله تعالى في القاتل عمداً: ﴿وغضب الله عليه ولعنه﴾ [سورة النساء، الآية: ٩٣] والمخل بالعلم جاهل ضال لقوله تعالى: ﴿فماذا بعد الحق إلا الضلال﴾ [سورة يونس، الآية: ٣٢] وقرىء ولا الضالين بالهمز على لغة

مقابلة من أنعم عليه بالنعمة المطلقة، وهي نعمة الإيمان كما مرّ وفي بدائع ابن القيم ليس المراد بهذا التفسير التخصيص، فإن اليهود ضالون والنصارى مغضوبون، وإنما ذكر كل طائفة بأشهر صفاتها، وأخصها وفيه نظر. قوله: (وقد روي مرفوعاً إلخ) أخرجه أحمد في مسنده وحسنه ابن حبان في صحيحه عن عدي بن حاتم وأخرجه ابن مردويه عن أبي ذر رضي الله عنهما بلفظ سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قول الله غير المغضوب عليهم قال: «هم اليهود ولا الضالين قال النصارى»^(١) وأخرجه ابن جرير عن ابن عباس رضي الله عنهما وابن مسعود رضي الله عنه وقال ابن أبي حاتم: لا أعلم فيه خلافاً عن المفسرين، فهذه حكاية إجماع منهم فكيف يعدل عنه بالرأي. قوله: (ويستجه إلخ) أي يسبح، ويظهر ظهوراً موجهاً وقيل معناه أنه لو فسر بهذا كان كلاماً موجهاً، وإن خالف ما عليه الجمهور ففيه إيماء إلى أنه ليس أولى كما قاله الإمام رحمه الله، فإنه اختاره في تفسيره فالمنعم عليه العالم العامل وأراد بالحق العقائد الثابتة في نفس الأمر المطابقة للواقع، وعبر عنها بذلك لأنها مقصودة لذاتها والتصديق بها لا للعمل كالفروع الشرعية، وتسمية هذه خيراً ظاهراً، وفي ترك التعبير عنها بالحق إشعار بأنها خير، وإن أخطأ المجتهد فيها إذ يثاب على العمل بها، ولم يذكر الشرّ للاجتناب عنه كما في قوله تعالى: ﴿وهديناه النجدين﴾ [سورة البلد، الآية: ١٠] أي طريقي الخير والبشر لدخوله في الخير بهذا الاعتبار واستلزام معرفته وقيل المراد بالحق ذاته تعالى وصفاته والذي عناه المصنّف رحمه الله ما مرّ، وهو الموافق للآية الآتية وقوله لذاته متعلق بالمعرفة، والمراد من كون المخل بالعمل مغضوباً عليه أنه مستحق لذلك عدلاً، فلا ينافي العفو تفضلاً وكرماً، فسقط ما توهم من أنّ الغضب الانتقام أو إرادته، وإرادة الله لا تتخلف عن المراد، فيلزمه القطع بتعذيب المؤمن العاصي، وهو مخالف لما عليه أهل الحق. قوله: (والمخل بالعمل إلخ) في نسخة بالعقل والتقابل في الأولى أظهر. وقوله: (وقرىء ولا الضالين) أي بهزمة مفتوحة مبدلة من الألف اللينة وهذه قراءة أيوب السخيتاني كما قاله ابن جني، وهي شاذة وهي لغة فاشية، ولا يلزم أن يكون بعد الألف ساكن، فإنه سمع في غيره كقوله:

وخندف هامة هذا العالم

(١) أخرجه الترمذي ٢٩٥٤ وابن حبان ٦٢٤٦ وأحمد ٣٧٨-٣٧٩ والطبري ١٩٤ من حديث عدي بن

من جدّ في الهرب من التقاء الساكنين (أمين) اسم الفعل الذي هو استجب،

بهمز العالم وقالوا في قراءة ابن ذكوان: منسأته بهمزة ساكنة أن أصلها ألف فقلبت بهمزة ساكنة. وقوله: (من جدّ) أي اجتهد وبالغ، والهرب من التقاء الساكنين لأن التقاءهما إذا كان أولهما حرف لين والثاني مدغماً مغتفر ومن ترك الجائز فقد بالغ في الترك، والهرب مجاز عن الترك هنا، وفي التعبير به لطف لا يخفى.

(فائدة وتكميل) وقد مرّ قول ابن جنبي رحمه الله أنه أسند النعمة إليه في قوله تعالى ﴿أنعمت عليهم﴾ تقرباً وانحرف عن ذلك عند ذكر الغضب إلى الغيبة تأدباً وقال الشارح المحقق: هو كلام حسن ومعنى الغيبة ترك الخطاب، فكأنه فسره مع ظهوره إيماء إلى أنه افتتان لا التفات وفي المثل السائر وعلى نحو من الالتفات جاء قوله: ﴿صراط الذين﴾ إلخ فصرح بالخطاب لما ذكر النعمة، ثم قال غير المغضوب عليهم، ولم يقل الذين غضبت عليهم، لأنّ الأوّل موضع التقرب إلى الله بذكر نعمته، فلما صار إلى ذكر الغضب زوى عنه لفظه تحنناً ولطفاً، فانظر إلى هذا الموضوع، وتناسب هذه المعاني الشريفة التي الأقدام لا تكاد تطوؤها والأفهام مع قربها صافحة عنها، وهذه السورة قد انتقل في أولها من الغيبة إلى الخطاب لتعظيم شأن المخاطب، ثم انتقل في آخرها من الخطاب إلى الغيبة لتلك العلة بعينها، وهي تعظيم شأن المخاطب أيضاً لأن مخاطبة الرب تعالى بإسناد النعمة إليه تعظيم لشأنه، وكذلك ترك مخاطبته بإسناد الغضب إليه تعظيم لخطابه، فينبغي أن يكون صاحب هذا الفن من الفصاحة والبلاغة عالماً بوضع أنواعه في مواضعها اه وفي عروس الأفراح ذكر التنوخي في الأفضى القريب، وابن الأثير في كنز البلاغة، وابن الغلس في طرق الفصاحة نوعاً غريباً من الالتفات، وهو بناء الفعل للمفعول بعد خطاب فاعله كقوله تعالى: ﴿غير المغضوب﴾ إلخ وفيه نظر. ولا نظر فيه عندي بل إما على رأي الأدياء والمتقدمين في استعمال الالتفات بمعنى الافتتان، فلا غبار عليه وأما على المتعارف فلك أن تقول على طريق السكاكي الذي لا يشترط تعدد التعبير بل مخالفة مقتضى الظاهر أنّ المخاطب إذا ترك خطابه، وبنى ما أسند إليه للمفعول، والمحذوف كالثائب، فلا مانع من أن يسمى التفاتاً، فكما يجري في الانتقال من مقدّر إلى محقق يجري في عكسه وهو معنى بديع ينبغي التنبيه له. قوله: (لقوله تعالى إلخ) قيل عليه إن الاستشهاد بما ذكر لا يتم، فإنّ الغضب في المخل بالاعتقاد أيضاً على أنه لا يقتضي كون كل من أخل بالعمل مغضوباً عليه، ويدفعه ما قيل من أن مقابلة الضالين بالمغضوب عليهم تقتضي أن يراد بالضالين غير ما أريد بالمغضوب عليهم، ولما ورد الغضب في حق للفاسق، والضلال في حق المخل بالاعتقاد ناسب أن يراد بالأوّل العصاة والثاني الجاهلون بالله تعالى، وليس مبنياً على عدم ورود الضلال في حق الفاسق فتأمل. قوله: (اسم الفعل إلخ) عدل عن قوله في الكشف أمين اسم صوت لأنه غير ظاهر حتى أوله شرّاحه بأنه تجوّز لقرب أسماء الأفعال من أسماء الأصوات، ولذا أوردهما النحاة في فصل واحد، أو لأنه اصطلاح على أنّ الأسماء التي لا

وعن ابن عباس رضي الله عنهما سألت رسول الله ﷺ عن معناه فقال «افعل» بنى على

يعرف وجه وضعها يعبر عنها بالأصوات وأسماء الأفعال مفروغ عنها في كتب النحو ومذهب البصريين أنها أسماء لتثنيها ووجود بعض علامات الأسماء فيها، وقال الكوفيون: أفعال نظراً لمعناها. وقيل: إنها خارجة عن أقسام الكلمة الثلاثة وتسمى عند هؤلاء خالفة وعلى الأول الجمهور، وهل هي اسم لمعنى الفعل، أو للفظه قولان، ولا محل لها من الإعراب وقيل: محلها النصب على المصدرية وقيل: في محل رفع على الابتداء، ولا خبر لها لسد معمولها مسده وحكمها حكم أفعالها في التعدي واللزوم غالباً ولا علامة للمضمر المرتفع بها قيل: وخرج بقيد الغلبة أمين فإنه بمعنى استجب المتعدي ولم يسمع له مفعول (أقول) قال النحاة: إنه كفعله غالباً ومن غير الغالب أمين واية بمعنى زد، فإنه لم يسمع له مفعول وقيل لما لم يقع إلا بعد دعاء متقدّم، وكذا بعد حديث أريد به زيادته استغنى عن ذكر مفعوله، فهو إما معدّي، أو منزل منزلة اللازم وسينه ليست للطلب، وإنما هي مؤكدة ومعناه أجب وقال العصام إنه ليس متعدياً، وإنما وضع لحدث متعدّد وهو استجابة الدعاء كالادلّاج لسير الليل، ولا يقال أدلّج الليل إذا سار ليلاً، فمعناه استجب دعائي والمفعول داخل في معناه، وهو معنى قول ابن مالك رحمه الله إنه لازم في معنى المتعدي. وقوله: (الذي هو استجب) توضيح لما أراد من أنه اسم مسماه أفعال الأفعال، وإن قيل إنه تكلف لأنّ قائل أمين لا يخطر بباله لفظ استجب ولأنه لم يعهد فيما وضع للألفاظ الدالة على معانيها. وقيل: إنها موضوعة للمصادر السادة مسدّ أفعالها وردوه بوجوه مفصلة في شرح الكشاف والخلاف بين الفاضلين والانتصار لكل من الجانبين معروف مشهور، وقيل: إنه أعجميّ معرب همين لأنّ فاعيل كقبايل ليس من أوزان العرب وردّ بأنه يكون وزناً لا نظير له ونظائره كثيرة ولذا قيل: إنه في الأصل مقصور وزنه فعيل فأشبع، ومن الغريب ما قيل أنه اسم الله، وتأويله بأنّ الضمير المستتر فيه لما كان راجعاً على الله قيل: إنه من أسمائه أغرب منه. قوله: (وعن ابن عباس^(١) إلخ) قال الزيلعيّ رحمه الله في تخريج أحاديث الكشاف: إنه واه جداً، وأخرجه الثعلبي عن أبي صالح عنه، وهو مع مخالفته للمشهور لا يصح في كل مقام نحو لا تعذبنا وليس فيه تأييد لأنه اسم للفظ كما قيل، ولذا قيل إنّ المصنّف رحمه الله جعل تفسيره باستجب أصلاً لعدم الثقة بهذه الرواية مع مخالفتها لتفسيره المشهور، وما قيل: من أنّ ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما يدل على أنّ النهي لطلب الكف، لا لطلب عدم الفعل، وإلاّ لكان أمين في مثل لا تهلكنا بمعنى لا تفعل مردود بأن افعل فيه طلب لتعلق الإرادة بما هو المطلوب سواء كان فعلاً أو تركاً لا إيجاد لأثرها، كما يوهمه ظاهر اللفظ وقيل كلمة أمين مثلاً ليست موضوعة للفظ استجب وحده بل لما هو أعمّ منه،

(١) حديث ابن عباس ذكره الزمخشري في الكشاف ١٧/١ وقال ابن حجر في تخريجه: أخرجه الثعلبي من رواية أبي صالح عنه بإسناد وإياه.

الفتح كآين لالتقاء السالكين وجاء مدّ ألفه وقصرها قال:

* ويرحم الله عبداً قال آميناً *

وقال:

* آمين فزاد الله منا بيننا بعداً *

ومن مزاياه أو لكل واحد منهما على الوضع العام للموضوع له الخاص، على أنّ كلام ابن عباس رضي الله عنهما يدلّ على أنه ليس موضوعاً لمجرد استجب، ولا لأعمّ منه، ومن مرادفه فقط، ولا لكل واحد منهما بل للأعمّ منهما ومن لفظ افعل أو لكل منهما، وأما جعل افعل وحده موضوعاً له، فبعيد وهو تعسف وتكلف فتدبر. قوله: (بني على الفتح) لخفته وثقل الكسر مع الياء ولم يصرح به لظهوره مما نظره به، وما قيل: من أنّ علته إنما تقتضي البناء على الحركة، فاختيار الفتح للخفة فيما يكثر استعماله أضعف من علة نحوّي فأين هو من قوله كآين واختلف في مذهبه، وقصره أيهما الأصل فذهب إلى كل طائفة وأما تشديد ميمه فذكر الواحديّ رحمه الله أنه لغة فيه وقيل: إنه جمع أم بمعنى قاصد منصوب باجعلنا، ونحوه مقدراً وقيل إله خطأ ولحن إلا أنه لا تفسد به الصلاة وبه يفتي كما قاله شيخنا المقدسي رحمه الله، ولا وجه للفساد، فإنه ليس من القرآن بل دعاء ومعناه صحيح. قوله: (ويرحم الله إلخ) هذا من شعر رواه الأدباء لصاحب الحماسة البصرية لمجنون عامر، وهو قيس بن معاذ المعروف بالملوح وشعره وديوانه مشهور، وفيه من فنون الفنون ما يقول رواه ورائيه أساحر هو أم مجنون، فضنه ما قيل إنه حجّ مع أبيه فقال له تعلق بأستار الكعبة وادع الله أن يزيدك من حب ليلى فقال: اللهم زدني من حبها، فضربه فبكى، وأنشد يقول:

يا رب إنك ذو منٍّ ومغفرة	بيت بعافية ليلي المحبينا
الذاكرين الهوى والناس قد رقدوا	والساهرين على الأيدي مكبينا
باتت رقوداً وسار الركب مدلجاً	وما الأوانس في فكر كسارينا
كأنّ ريقتها مسك على ضرب	شيبت بأصهب من بيع الشامينا
يا رب لا تسلبني حبها أبداً	ويرحم الله عبداً قال آميناً

وهذا شاهد على المدّ، وقد بسطنا الكلام فيه في الروض النصير في شرح شواهد التفسير. قوله: (أمين فزاد الله إلخ) قال في شرح الفصيح: هو من شعر قائله جبير بن الأصبط، وكان سأل الأسديّ جماله فحرمه، والأسدي اسمه فطجل بفتح الفاء، وسكون الطاء المهملة، وفتح الحاء المهملة، واللام كجعفر، وروى بضمهما والمعنى تباعد لأن سألته، وما زائدة أو موصولة، وأمين مقدّم من تأخير للاهتمام بالإجابة، أو هو تأمين على دعاء مقدّر لعلمه من فحواه وتقديره أبعده الله عني فلا حاجة لما قيل: إن حقه التأخير عن قوله فزاد الله إلخ وإن هذا لضرورة الوزن، وقال ابن درستويه في شرح الفصيح: القصر ليس بمعروف وإنما قصره الشاعر

وليس من القرآن وفاقاً، لكن يسنّ ختم السورة به لقوله عليه الصلاة والسلام: علمني جبريل أمين عند فراغي من قراءة الفاتحة وقال: إنه كالختم على الكتاب وفي معناه قول

للضرورة، وقد قيل: تلجىء الضرورات في الأمور إلى سلوك ما لا يليق بالأدب وقيل الرواية فيه المدّ أيضاً وما هنا محرفٌ وهي هكذا:

تباعد مني فطحل وابن أمه فأمين زاد الله ما بيننا بعدا

ويروى سألته، ولقيته بدل قوله دعوته. قوله: (وليس من القرآن) أي بالإجماع، وما نقل في بعض الكتب لا ينبغي نقله كما في التيسير أنها من السورة عند ابن مجاهد ولعدم اعتداد المصنف رحمه الله به فقل: وفاقاً فلا حاجة لما قيل: إنه محمول على إجماع من بعد عصر مجاهد، ولذا سنّ الفصل بينه وبين السورة، ولم يكتب في الإمام، ولا في غيره من المصاحف أصلاً. قوله: (لقوله عليه الصلاة والسلام «علمني جبريل^(١)» إلخ) هو تعليل لكونه سنة، ويجوز أن يكون تعليلاً أيضاً لكونه ليس من القرآن لقوله عند فراغي من قراءة الفاتحة، فإنه صريح في أنه ليس منها، وإن كان الأول هو الظاهر، وقد روى ابن شعبة في مصنفه، والبيهقي في الدلائل عن أبي مسرة أنّ جبريل عليه السلام أقرأ النبي صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب، فلما قال: ولا الضالين قال له: قل آمين فقله^(٢). وروى أبو داود في سننه عن أبي زهير النميري أحد الصحابة أنه قال: آمين مثل الطابع على الصحيفة أنخبركم عن ذلك خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة، فأتينا على رجل قد ألح في المسئلة فقال عليه الصلاة والسلام: «أوجب إن ختم» فقال رجل من القوم: بأي شيء يختم؟ فقال: «بآمين»^(٣) وفي نواهد الأبيكار أنه عرف بهذا أنّ المصنف رحمه الله أورد حديثين لا حديثاً واحداً، وأنّ الضمير في قوله وقال للنبي صلى الله عليه وسلم لا لجبريل عليه السلام كما يتوهم، وفي الكشاف لقنني بدل قوله علمني وهما بمعنى، وقوله كالختم وجه الشبه فيه أنه لا يعتد بالدعاء بدونه كما أنّ الكتاب لا يعتد به إذا لم يختم لا ما قيل من أنّ معناه أنه يوجب الاعتداد بالدعاء، كما أنّ ختم القاضي على الكتاب يوجب الاعتداد به لأنه أمر حادث وما للقاضي وكتابه هنا، وفي أكثر الحواشي أنّ معناه أنه يمنع عن الخيبة وعدم القبول أو يمنعه عن أن يضيع ما فيه لأنّ غير المختوم يطلع الناس على أسراره فيضيع، ولك أن تقول إنّ المراد أنه علامة الإجابة كما تعارفه الناس وهو معنى ما ورد في الأثر أنّ الدراهم خواتيم الله في أرضه. قوله: (وفي معناه قول عليّ إلخ) جعله

(١) ذكره الزمخشري في الكشاف ١٨/١ وقال ابن حجر في تخريجه: لم أجده هكذا.

(٢) ذكره ابن حجر في تخريج الكشاف ١٨/١ ونسبه لابن أبي شيبة في الدعاء عن أبي مسرة مرسلًا.

(٣) أخرجه أبو داود ٩٣٨ والطبراني في الدعاء ٢١٨ من حديث أبي زهير الثميري.

قال المنذري في مختصره: قال ابن عبد البر: ليس إسناده بالقائم اه فيه صبيح بن محرز هو شبه مجهول، وإن قال عنه ابن حجر فالتقريب مقبول، لكن قال الذهبي عنه: تفرد عنه الفريابي اه لكن للحديث شواهد، وقد حسنه السيوطي في الدر المنثور ٤٤/١ والله أعلم.

علي رضي الله عنه أمين خاتم رب العالمين ختم به دعاء عبده يقوله الإمام، ويجهر به في

لقربه منه في معناه وقول الصحابي فيما لا يقال مثله بالرأي في حكم المرفوع لكنه يدل على تشبيهه بالخاتم نفسه وقد قيل الظاهر أن قراءته كالتختم ونفسه كالتختم، وفي تخريج أحاديث الكشاف إن هذا لم يوجد في شيء من كتب الأحاديث وقال الحافظ السيوطي: لم أفد عليه عن علي رضي الله عنه وإنما خرجه الطبراني في الدعاء وابن عدي في الكامل وابن مردويه في التفسير بسند ضعيف عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أمين خاتم رب العالمين على عباده المؤمنين»^(١) والخاتم والطابع بالفتح بمعنى، وهو ما يطبع به أي يختم. قوله: (يقوله الإمام ويجهر به إلخ) عند الحنفية أنه يؤمن الإمام والمأموم سراً ومذهب المصنف وغيره من الشافعية كما في شرح الوجيز أنه يستحب لكل من قرأ الفاتحة خارج الصلاة أو فيها أن يقول عقبها أمين بعد سكتة لطيفة لتمييز القرآن عن غيره ويستوي في استحبابها الإمام والمأموم والمنفرد ويجهر بها الإمام والمنفرد في الجهرية تبعاً للقراءة لحديث وائل المذكور، وأما المأموم ففي القديم يؤمن جهرأً أيضاً وفي الجديد لا يجهر واختلفوا فقال الأكثرون في المسئلة قولان: أحدهما أنه لا يجهر كما لا يجهر بالتكبير وإن جهر الإمام والأصح، وبه قال الإمام أحمد رضي الله عنه أنه يجهر لما روي عن عطاء وغيره: كنت أسمع الأئمة، ومن خلفهم يقولون أمين حتى إن للمسجد ضجة، ومنهم من أثبت في المسئلة قولين إذا جهر الإمام أما إذا لم يجهر، فيجهر المأموم لينبه الإمام وغيره، ومنهم من حمل النصين على أن قوله لا يجهر المأموم إذا قلوا أو صغر المسجد وبلغ صوت الإمام القوم، وألا يجهروا حتى يبلغ الكل، والأحب أن يكون تأمين الإمام والمأموم معاً، فإن لم يتفق ذلك آمن عقب تأمينه وعن مالك في أحد قوليه أنه لا يسن التأمين للمصلي أصلاً انتهى وهل يقولها الإمام والمأموم أو المأموم فقط لحديث «إذا قال الإمام ولا الضالين فقولوا آمين»^(٢) وهو رواية عن أبي حنيفة، وفي رواية أخرى «يؤمنان معاً»، وتفصيله في الفروع وكتب الحديث، وأجاب الحنفية عما قالوه بأنه عليه الصلاة والسلام جهر بها للتعليم، ثم خافت أو أن ذلك إذا كان فذاً ولأنه دعاء ومن شأنه الإخفاء والجهر به مع القرآن يوهم أنه منه وفيه نظر. قوله: (لما روي عن وائل^(٣) إلخ) هذا الحديث أخرجه أبو داود، والترمذي، والدارقطني، وصححه ابن حبان،

(١) أخرجه الطبراني في الدعاء ٢١٩ من حديث أبي هريرة وفي إسناده إسماعيل بن يعلى الثقفي قال عنه النسائي والدارقطني: متروك وقد مشاه شعبة. وقال يحيى: ضعيف ليس بشيء اهد انظر الميزان ١ / ٢٥٥.

وفيه أيضاً مؤمل بن عبد الرحمن الثقفي قال عنه ابن حجر في التقریب: ضعيف اهـ.
وذكره السيوطي في الدر ١ / ٤٤ وزاد نسبه لابن عدي وابن مردويه وضعت إسناده.

(٢) أخرجه البخاري ٧٨٢ و٤٤٧٥ ومسلم ٤١٠ وأبو داود ٩٣٦ والترمذي ٢٥٠ والنسائي ١٤٤ / ٢ وابن ماجه ٨٥٢ وأحمد ٢ / ٢٣٣ ومالك ١ / ٨٧ وابن حبان ١٨٠٤ والبيهقي ٢ / ٥٧ من حديث أبي هريرة.

الجهرية لما روي عن وائل بن حجر أنه عليه السلام كان إذا قرأ ولا الضالين قال: آمين ورفع بها صوته. وعن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه لا يقوله، والمشهور عنه أنه يخفيه كما رواه عبد الله بن مغفل وأنس، والمأموم يؤمن معه لقوله عليه السلام: «إذا قال الإمام ولا الضالين فقولوا آمين فإن الملائكة تقول آمين، فمن وافق تأمينه تأمين الملائكة، غفر له ما

ووائل بهمزة بعد الألف يليها لام، وهو وائل بن حجر بضم الحاء المهملة، وسكون الجيم ابن ربيعة الحضرمي الصحابي كان أبوه من أقبال اليمن أي ملوكها، فإن الملك يسمى عندهم قبلاً، ووفد على النبي صلى الله عليه وسلم واستقطعه أرضاً فأقطعه إياها وقال: هذا وائل سيد الأقبال، وله مع معاوية رضي الله عنه قصة ولما صار خليفة قدم عليه فاستقبله وأكرمه وتوفي رضي الله عنه في عهده، وقد سمعت ما أجيب به عن هذا الحديث. وقوله: (وعن أبي حنيفة إلخ) هذه رواية عنه ضعيفة جداً موافقة لأحد قولي مالك والذي صححوه عنه ما مر كما أشار إليه المصنف رحمه الله. وقوله: (ورفع بها صوته) قد مر جواب الحنفية عنه أنه تعليم، ثم خافت وخافتوا وأورد عليه أن الصلاة مقام مناجاة فلا يناسب التوجه إلى الغير لقصد التعليم، وجوابه ظاهر. وقوله: (لا يقوله) قيل: لأنه داع بقوله: اهدنا ولا يخفى أنه لا تنافي بين كونه داعياً وطالِباً للإجابة فتدبر. قوله: (كما رواه عبد الله بن مغفل إلخ) العراقي وتبعه من بعده من الحفاظ لم أقف على هذا الحديث من هذه الطريق، وأخرج الطبراني في الكبير عن أبي وائل قال: كان عليّ وعبد الله بن مسعود لا يجهران بالتأمين، وعبد الله بن مغفل بن غنم من مشاهير الصحابة توفي بالبصرة سنة ستين ومغفل بضم الميم وفتح الغين المعجمة، وتشديد الفاء المفتوحة وبعدها لام بزنة اسم المفعول. قوله: (إذا قال الإمام^(١)) الحديث أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، ووقع في أمالي الجرجاني في آخر هذا الحديث زيادة «وما تأخر» وعليها اعتمد الغزالي رحمه الله تعالى في الوسيط، وأحسن ما فسر به هذا الحديث ما رواه عبد الرزاق عن عكرمة رضي الله عنه قال: صفوف أهل الأرض تلي صفوف أهل السماء، فإذا وافق آمين في الأرض آمين في السماء غفر للعبد قال ابن حجر رحمه الله: مثل هذا لا يقال بالرأي فالمصير إليه أولى وفي بعض النسخ كما في وسيط الواحدتي إذا

(١) أخرجه أبو دود ٩٣٢ والترمذي ٢٤٨ وابن أبي شيبة ٩٣٢ وأحمد ٣١٦/٤ - ٣١٧ والدارمي ٢٨٤/١ والدارقطني ٣٣٤/١ والبيهقي ٥٧/٢ والبغوي ٥٨٦ من طريق الثوري عن سلمة بن كهيل عن أبي العنيس عن وائل بن حجر وصححه البيهقي والحافظ في «التلخيص» ٢٣٧/١. وأخرجه أبو داود ٩٣٣ والترمذي ٢٤٩ وابن أبي شيبة ٢٩٩/١ من وجه آخر عن سلمة بن كهيل به، ومن وجه آخر أخرجه أحمد ٣١٨/٤ والنسائي ١٤٥/٢ وابن ماجه ٨٥٥ والدارقطني ٣٤٤/١ والطبراني ٣٠/٢٢ و٣١ و٣٢ و٣٣ - ٤٠ وهو حديث صحيح وصححه الحاكم ٢٣٢/٢ ووافقه الذهبي، وكذا صححه ابن حبان ١٨٠٥.

(٢) أخرجه البخاري ٧٨٢ ومسلم ٤١٠ من حديث أبي هريرة وتقدم تخريجه قبل حديث واحد.

تقدم من ذنبه وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال لأبي: «ألا أخبرك بسورة

قال الإمام ولا الضالين فقولوا إلخ وأورد عليه أن الدليل لا يوافق المدعى وهو تأمين الإمام والمأموم معاً لا يراده بعد قوله والمأموم يؤمن معه، وليس في الحديث غير تأمين المؤتمين، وما قيل: إن تأمين الإمام قد علم من الأحاديث الأخر لا وجه له وفي أكثر النسخ كما في التيسير والمعالم هكذا، فإن الملائكة تقول آمين والإمام يقول آمين: فمن وافق تأمينه إلخ وعليه فلا إشكال أصلاً.

(أقول) وقد وقع نحو من هذا في البخاري فقال ابن بطال في شرحه بعدما أورد هذا الحديث أنه يعلم منه تأمين الإمام لأن المأموم مأمور بالاعتداء بالإمام، وقد ثبت في الحديث سابقاً أن الإمام يجهر بالتأمين فلزم جهره بجهره، وتعقب بأنه يلزمه أن يجهر المأموم بالقراءة لأن الإمام جهر بها.

وأجيب عنه بأن الجهر بالقراءة خلف الإمام نهي عنه فبقى التأمين داخلًا تحت عموم الأمر باتباع الإمام واستدل بقوله فأمنوا على تأخير تأمين المأموم عن تأمين الإمام لترتبه عليه بالفاء وفيه كلام في كتب الأصول، فذهب بعضهم إلى أنها تدل على التسبب دون التعقيب، وقيل المعنى إذا أراد الإمام، وقال الجمهور الفاء في جواب الشرط تدل على المقارنة، والمراد بالملائكة جميعهم وقيل: الحفظة، وقيل: الذين يتعاقبون إن قيل: إنهم غير الحفظة، فالمراد بموافقة الملائكة وقوع تأمين المصلي والملائكة في وقت واحد وقيل المراد الموافقة في الإخلاص والخشوع لأنه المناسب للمغفرة، وقال ابن حجر رحمه الله: المراد الأول لما رواه عبد الرزاق عن عكرمة قال صفوف أهل الأرض إلخ وهذا يدل على أن المراد بالملائكة غير ما مر، وقال بعض فضلاء العصر في حواشيه: المخاطب بقوله عليه الصلاة والسلام قولوا آمين الإمام والمأموم جميعاً، والمعنى أيها المصلون قولوا جميعاً إمامكم ومأمومكم آمين، ويؤيده أن تعليق المغفرة بالموافقة ترغيب، وحث على ما ينبغي أن يعم الإمام والمأموم جميعاً، فلا يحرم الإمام هذه الفضيلة ومثله لا يتم بسلامة الأمير فتدبر. قوله: (وعن أبي هريرة إلخ) هو صحابي مشهور واسمه عبد الرحمن على الأصح وهريرة تصغير هرة وهي معروفة، وهو غير ممنون لأنه جزء العلم وتحقيقه مشهور في محله وأبي بصيغة المصغر هو أبي بن كعب الصحابي المعروف، وهذا الحديث صحيح وليس بموضوع كما توهم وإن كان أكثر الأحاديث المروية عن أبي في فضائل السور موضوعة وضعها رجل من عبادان من الكرامية وهم يرون جواز وضع الحديث للترغيب ويجيبون عن الاستدلال بحديث «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»^(١) بأنه كذب له لا عليه، وقد اعترف به واضعه وقال رأيت رغبة الناس عن حفظ القرآن وتلاوته فوضعت، والمفسرون منهم من ذكره في أوائل السور حثاً على تلاوتها ومنهم من أخره

(١) أخرجه البخاري ١١٠ و٦١٩٧ ومسلم ٣ والنسائي في الكبرى ٥٩١٥ وابن ماجه ٣٤ وأحمد ٤١٠/٢

و٥١٩ ابن حبان ٢٨ من حديث أبي هريرة.

لم ينزل في التوراة والإنجيل والقرآن مثلها» قلت بلى يا رسول الله قال فاتحة الكتاب. إنها

لأنه صفة لها فحقها التأخير عن موصوفها كما نقل عن الزمخشري. وقوله: (ينزل) بالياء التحتية وهو ظاهر وروي بالمشناة الفوقية مع تذكير مثل فقيل: إنه بتقدير سورة مثلها أو لأن المراد بالمثل السورة، فروعى معناه وقيل لاكتساب المضاف التأنيث مما أضيف إليه، ورد بأن الرضى وغيره صرحوا بأن شرط الاكتساب المذكور أن يكون المضاف بعضاً من المضاف إليه، أو كالبعض وهذا لا بد فيه من صحة المعنى مع سقوطه وهذا ليس كذلك وفيه أنه ليس بمسلم، فإن مثل يصح إسقاطها من الكلام مع بقاء المعنى بحاله فتقول في نحو زيد هو مثل الأسد هو الأسد فيؤدى المعنى على وجه أبلغ، كما تقرّر في المعاني على أن صاحب الكشاف ذكر في قوله تعالى: ﴿لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا﴾ [سورة الأنعام، الآية: ١٥٨] على قراءة التاء الفوقية أنها لإضافة الإيمان إلى ضمير المؤنث الذي هو بعضه وقال الشارح المحقق: ثمة أنهم يعنون بالبعض ما هو أعم من الأجزاء أو الصفات القائمة بها وسيأتي تفصيله في سورة الأنعام، وما قيل من أن ما نقل عن الرضى شرط لوجوب الاكتساب غني عن الردّ وخص التوراة والإنجيل لأنهما أعظم الكتب السماوية، وقيل لأنها لم تتل تلاوتهما أو لأن منها ما هو تابع للتوراة لا ناسخ لها. قوله: (قلت بلى إلخ) في الكشاف ما لفظه هكذا، وعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لأبي بن كعب: «ألا أخبرك بسورة لم ينزل في التوراة والإنجيل والقرآن مثلها قلت: بلى يا رسول الله قال: فاتحة الكتاب»^(١) إلخ اهـ قال الشارح المحقق: فيه حذف أي قال أبي رضي الله عنه: قلت بلى وقال قدس سره: ظاهر سياق الكلام يقتضي أن يقال قال: بلى يا رسول الله أي قال أبي ذلك في جوابه فلذا احتيج إلى تقدير وعن أبي رضي الله عنه أنه قال: قلت لكنه اختصر في العبارة، ولا يكفي تقدير قال وحده كما توهم إذ يصير المعنى قال أبي في جواب رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت: بلى وفساده ظاهر بين ورده المدقق الليثي بأنه إن كان المراد نقل ما وقع في مجلس النبي صلى الله عليه وسلم من المكالمة بينه وبين أبي، فكما لا يصح تقدير قال وحده كذلك لا يصح تقدير، وعن أبي أنه قال إذ يصير المعنى على كل تقدير قال أبي في جواب الرسول صلى الله عليه وسلم قلت بلى، وإن أريد نقل كلامه عليه الصلاة والسلام وما وقع من أبي رضي الله عنه في غير مجلسه من حكاية قوله، فكلاهما صحيح غاية أن ما ذكره الشريف أظهر دلالة على المقصود قيل: ولما كانت عبارة الكشاف تحتاج إلى تكلف كثير عدل عنها المصنّف رحمه الله وصرح باسم الراوي حيث قال: وعن أبي هريرة إلخ لئلا يرد عليه ما مرّ لأن الظاهر أن أبا هريرة رضي الله عنه هو المجيب بقوله بلى إلخ تشوّفاً إلى بيانه عليه الصلاة والسلام وإن كان المخاطب له عليه الصلاة والسلام في مثله غير متعين

(١) أخرجه الترمذي ٣١٢٥ والنسائي ١٣٩/٢ وفي الكبرى ٩٨٦ وعبد الله بن أحمد ١١٤/٥ من حديث أبي هريرة وصححه ابن خزيمة ٥٠٠ وابن حبان ٧٧٥ والحاكم ٥٥٧/١، ووافقه الذهبي، وهو كما قالوا، وله شواهد.

السبع المثاني، والقرآن العظيم الذي أوتيته، وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: بينا

فحاصله أنه روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام لما قال لأبي رضي الله عنه: ألا أخبرك إلخ بادرت إلى الجواب وقلت: بلى إلخ وهو كلام لا يرد عليه شيء، ولم يفرق كثير بين كلام الكشاف والقاضي ولم يبنهوا على وجه عدول المصنف رحمه الله بناء على أن أبا هريرة رضي الله عنه روى ما وقع في مجلسه عليه الصلاة والسلام من المكالمة بين أبي وبينه والسياق يقتضي أن يقول قال دون قلت: وأورد عليه أنه حينئذ لا فائدة في عدول المصنف رحمه الله إلا تقوية الإيراد، لأنه يرد عليه ما لا يدفع بما مرّ، إذ رواية أبي هريرة تكون قاصرة عن إفادة المقصود وهو ظاهر وفي بعض نسخ المصنف قال: بدل قلت والمشهور الثاني حتى قيل إن الأولى من تصرف النسخ ثم إن قوله بلى في الحديث مخالف لما اتفق عليه النحاة من أن بلى إنما يجاب بها النفي، لكنه وقع في كثير من الأحاديث ما يخالفه كما ورد في مسلم أنت الذي لقيتني بمكة فقال بلى، فلا يلتفت لما خالفه وإن اعترض عليه في المغني، وينزل بضم الياء وفتحها. قوله: (إنها السبع المثاني إلخ) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ولقد آتيناك سبعاً من المثاني﴾ [سورة الحجر، الآية: ٨٧] الآية وسيأتي تنمة في محله والقرآن بالرفع عطف على خبر إن والموصول صفته وأوتيته بضم التاء قيل: في الحديث ما يدل على أن القرآن العظيم في الآية بمعنى الفاتحة وأنه اسم لها ولم يذكره هنا ولا في سورة الحجر ولم يعدّه أحد من أسماؤها كالسبع المثاني وأم القرآن، ولا يخفى أن القرآن العظيم يطلق على الفاتحة بالمعنى الكلّي ولا يطلق عليها بمعنى الكل إلا مبالغة نحو أنت الرجل، فإن أريد هذا فلا مانع منه، وأمّا كونه اسماً فلا وجه له لأنه لا يلزم من الحمل المساواة. قوله: (وعن ابن عباس رضي الله عنهما^(١) إلخ) هو حديث رواه مسلم بمعناه ورسول الله مرفوع مبتدأ خبره مقدّر أي جالس ونحوه، ويقال بينا وبينما وتقع بعدها إذا وإذ الفجائيتين وقال الرضى الأكثر في جواب بينما إذ، وفي جواب بينا إذا وما زعمه الحريري من أنه خطأ خطأ وألف بينا للإشباع أو كافة أو بعض من ما، وقال الرضى: لما قصد إضافة بين إلى جملة ومثله يلزم الإضافة إلى المفرد والإضافة إلى الجمل كلا إضافة زادوا عليها ما تارة وأشبعوها أخرى، وقيل: أصله بين أوقات كذا والجمل مما يضاف إليها أسماء الزمان ثم حذف المضاف الذي هو وقت، وأقيم بين مقامه، والملك في الحديث غير جبريل عليه السلام لما في مسلم بينا جبريل عنده عليه الصلاة والسلام إذ سمع نقيضاً من فوقه فرفع رأسه وقال: «هذا باب من السماء فتح لم يفتح إلا اليوم نزل منه ملك لم ينزل إلا اليوم فسلم»^(٢) إلخ والنقيض بمعجمات هنا صرير الباب، وأبشر كأكرم بمعنى صرّ ذا بشارة وخبر سار، وقوله بنورين أي أمرين عظيمين من الكلام الموحى

(١) انظر الحديث الآتي.

(٢) أخرجه مسلم ٨٠٦ والنسائي ١٣٨/٢ وابن حبان ٧٧٨ والطبراني ١٢٢٥٥ والبخاري ١٢٠٠ من حديث ابن عباس.

رسول الله ﷺ إذ أتاه ملك فقال: أبشر بنورين أوتيتهما لم يؤتهما نبي قبلك فاتحة الكتاب، وخواتم سورة البقرة، لن تقرأ حرفاً منهما ألا أعطيته. وعن حذيفة بن اليمان أن النبي ﷺ

إليك يدلان على علمين عظيمين من العلوم اللدنية، والعلم والوحي يطلق عليه النور كما تطلق الظلمة على مقابله قال تعالى: ﴿انظرونا نقتبس من نوركم﴾ [سورة الحديد، الآية: ١٣]. وقوله: (لم يؤتهما) إلخ أي هو مخصوص به صلى الله عليه وسلم من بين الأنبياء، والمرسلين عليهم الصلاة والسلام، وفاتحة الكتاب وما عطف عليه بالجرّ عطف بيان أو بدل مما قبله ويجوز رفعه ونصبه، وخواتم سورة البقر من قوله: ﴿أمن الرسول﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٨٥] إلخ وخواتم بميم بعد المثناة وفي نسخة خواتيم بياء تحتية جمع خاتمة على خلاف القياس وهو مسموع كما نقله الثقات وفي الحديث: «الأعمال بخواتيمها»^(١) وقيل سميا نورين لاشتغالهما على الحروف النورانية، وهي أربعة عشر حرفاً مذكورة في أوائل السورة وهو بعيد، والمخاطب النبي عليه الصلاة والسلام حقيقة وإن شمل أمته معنى. قوله: (لن تقرأ حرفاً إلخ) الحرف واحد الحروف المعروفة، ويكون بمعنى الكلمة وكل محتمل هنا وضمير أعطيته راجع له وقيل إنه راجع لما وعده أي أعطيت ما وعده من الثواب، وقيل إنه راجع للنور الشامل للنورين، وما قيل من أن المراد أعطيت ثواباً لأجل قراءة ذلك الحرف سوى ثواب كلماتها وثواب المجموع المؤلف منها أو المراد أعطيت به ما لا يحصيه إلا الله، أو لن تدعو بحرف منها وفيه دعاء كاهدنا إلا أجيبت، أو المراد أعطيت ذلك الحرف بأن تتصرف به فيما تشاء، لأن الملك مظهر الأسماء ومتصرف الحروف العالية التي هي الملائكة لا يدفع ما أورد عليه من أن ما ذكر مشترك بينه وبين سائر القرآن الكريم، وإن تشبث به ذلك القائل بزعمه. قوله: (وعن حذيفة بن اليمان^(٢) إلخ) حذيفة بن اليمان العبسي من كبار الصحابة وكان أبوه يسمى حنبلاً، فأصاب دماً وهرب إلى المدينة فخالف بني عبد الأشهل فسماه قومه اليماني لكونه حالف اليمانية، وهو نسبة إلى اليمن وأصله يمني، فعوض عن إحدى ياءيه ألف ورسوم بغير ياء كما هو معروف في علم الرسم وكان يقال له صاحب السرّ لقوله حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم عما كان، وما هو كائن إلى يوم القيامة ومات بالمدائن في ست وثلاثين، وكان عمر رضي الله عنه استعمله عليها، وهذا الحديث أسنده الثعلبي، وقال العراقي: إنه موضوع. وقيل: إنه ضعيف. والمعنى أن من الناس من يبعث عليه بشؤم معاصيه الموجبة للعقاب عذاب، ثم يؤخر عنهم ببركة قراءة صبيانهم ما

(١) أخرجه البخاري ٦٦٠٧ وأحمد ٥/٣٣١ و٣٣٥ من حديث سهل بن سعد الساعدي مطوّلاً.

وأخرجه ابن ماجه ٤١٩٩ وابن حبان ٣٣٩ من حديث معاوية.

(٢) قال ابن حجر في تخريج الكشاف ١٩/١: أخرجه الثعلبي من رواية أبي معاوية عن أبي مالك الأشجعي عن ربعي عنه إلا أن من دون أبي معاوية من لا يحتج به.

وله شاهد من مسند الدارمي عن ثابت بن عجلان قال: كان يقال إن الله ليريد العذاب بأهل الأرض فإذا سمع تعليم الصبيان بالحكمة صرف ذلك عنهم. يعني بالحكمة القرآن اهـ.

قال: «إن القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتماً مقضياً فيقرأ صبي من صبيانهم في الكتاب الحمد لله رب العالمين فيسمعه الله فيرفع عنهم بذلك العذاب أربعين سنة».

ذكر وحتماً بمعنى واجباً ومقضياً بمعنى أنه تعلق به قضاء الله أزلاً أو قدراً، وسطر في اللوح المحفوظ، وفيه دليل على أن القضاء يكون غير مبرم فيغير أو يؤخر والمعنى برفعه تأخيره لا إزالته لقوله أربعين سنة ولولاه صار حشواً، والكتاب بوزن رمان هنا بمعنى المكتب، وقد أثبتته الجوهري واستفاض استعماله بهذا المعنى كقوله:

وأتوا بكتاب لو انبسطت يدي فيهم رددتهم إلى الكتاب

وأصله جمع كاتب مثل كتبة، فأطلق على محله مجازاً للمجاورة وليس موضوعاً له ابتداء كما قيل، وقال الأزهري عن الليث: إنه لغة، وعن المبرد الموضوع المكتب والكتاب الصبيان ومن جعله الموضوع فقد أخطأ، وفي الكشف الاعتماد على نقل الليث لترجيحه من وجوه. وقوله: (الحمد لله إلخ) منصوب مفعول ليقراً، أو مرفوع على الحكاية لأن المراد به السورة، والعذاب بالنصب مفعول يرفع (تمت) السورة الكريمة بحمد الله، ومنه نفع الله بأسرارها، وأشرق في مشكاة قلوبنا ساطع أنوارها وأعاد علينا شامل بركاتها إنه قريب مجيب، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

سورة البقرة مدنية وأيها مائتان وسبع وثمانون آية

سورة البقرة

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: (مدنية وأبها إلخ) مَرَّ الكلام في المدني والمكي والأقوال فيه مشهورة وكونها مدنية قيل إنه بالإجماع، وقيل فيها آخر آية نزلت ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٨١] الآية وقيل هذه الآية ليست بمدنية نزلت في حجة الوداع يوم النحر وهو كلام واه وأي بالمد والتخفيف جمع آية أو اسم جنس جمعها كتمر وتمرة، وفي وزنها وأصلها كلام معروف في اللغة والتصريف وهي في اللغة العلامة والجماعة والرسالة والمناسبة ظاهرة، وفي عددها اختلاف فقيل مائتان وست وقيل سبع أو خمس وثمانون، والسورة تهمز ولا تهمز كما قاله ابن قتيبة، فمن همز جعلها من السؤر وهو ما بقي من الطعام في الإناء لأنها قطعة من القرآن ومن لم يهمزها أبدل همزتها واواً لسكونها وضم ما قبلها، أو جعلها منقولة من السورة بمعنى المنزلة كأن السور منازل، فهي منزلة بعد منزلة، ويؤيده ما في الحديث من استعارة الحال المرتحل للقارىء وهي للمنزلة الحسية والمعنوية، كالمرتبة المرتفعة قال النابغة:

ألم تر أن الله أعطاك سورة ترى كل ملك حولها يتذبذب

وقيل: إنها من سور المدينة لإحاطتها بآياتها واجتماعها فيها اجتماع البيوت في الحصن، ومنه السوار لإحاطته بالساعد أو لارتفاعها بأنها كلام الله، أو لتركب بعضها على بعض من التسور بمعنى التصاعد ومنه ﴿إِذْ تَسَوَّرُوا الْمَحْرَابَ﴾ [سورة ص، الآية: ٢١] وفي شرح الشاطبية حدّ السورة ما يشتمل على أي ذات فاتحة وخاتمة، وأقلها ثلاث آيات وقيل: السورة الطائفة المترجمة توقيفاً أي المسماة باسم خاص، وبهذا خرج العشر والحزب والآية وآية الكرسي لأنه مجرد إضافة لا تسمية وتلقب وفيه نظر، إذ لا بدّ من قيد كونها مستقلة أو مفصولة من غيرها بالبسملة إذ لولاه دخلت آية الكرسي. وقوله لأنه مجرد إضافة لا يجدي، فإنّ سورة البقرة بل أكثر السور إضافات، وأسماء السور كلها توفيقية ثابتة بالحديث كما في الإتيان، وسيأتي بيانه وكره بعضهم أن يقال سورة البقرة ونحوه، لما روى البيهقي وغيره عن أنس رضي الله عنه مرفوعاً «لا تقولوا سورة البقرة، ولا سورة آل عمران، ولا سورة النساء، وكذا القرآن كله، ولكن قولوا السورة التي تذكر فيها البقرة، والتي يذكر فيها آل عمران وهكذا»^(١) وإسناده ضعيف

(١) أخرجه البيهقي في الشعب ٢٥٨٢ والطبراني في الأوسط كما في «المجمع» ١١٦١٧ وابن الجوزي في «الموضوعات» ٢٥٠/١ وهو في المستدرک على فضائل القرآن لابن الضريس ٢٠٨ من حديث أنس.

وضعه السيوطي في الدر وتبعه الشوكاني، وحكم ابن الجوزي بوضعه، وأعله الهيثمي بعيسى بن ميمون، وأنه متروك.

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

﴿المر﴾ وسائر الألفاظ التي يتهجى بها أسماء مسمياتها الحروف التي ركبت منها

وإدعى ابن الجوزي أنه موضوع، وردّه ابن حجر رحمه الله بأن البيهقي رواه بسند صحيح موقوف عن علي رضي الله عنه، وقد صح إطلاق سورة البقرة وغيرها مما منع في هذا الأثر عن النبي صلى الله عليه وسلم، وفي الصحيح عن ابن مسعود رضي الله عنه هذا مقام الذي أنزلت عليه سورة البقرة، وهو معارض له، ومن ثمة أجازة الجمهور من غير كراهة، ولك أن توفق بينهما بأنه كان مكروهاً في بدء الإسلام وقبل الهجرة لاستهزاء كفار قريش بذلك، وقد أخرج ابن أبي حاتم عن عكرمة أن المشركين قالوا سورة البقرة وسورة العنكبوت يستهزؤون بهما فنزل ﴿إنا كفيناك المستهزئين﴾ [سورة الحجر، الآية: ٩٥] ثم بعد سطوع نور الإسلام نسخ النهي عنه، فشاع من غير تكبر، وورد في الحديث بياناً لجوازه. قوله: (الم وسائر الألفاظ إلخ) أي هذه وباقها فإن سائر بمعنى باق أو جميعها إن قلنا به، والخلاف فيه معروف بين أهل اللغة وسيأتي تفصيله. وقوله: (يتهجى بها) قال في الأساس: هجا الحروف وهجاها وتهجاها وهو يهجوها وتهجاها ويتهجوها يعددها وقيل لرجل من قيس: أنهجو القرآن فقال: والله ما أهجو منه حرفاً، ومن المجاز فلان يهجو فلاناً هجاء يعدد معايبه ونحوه في الصحاح، وفي التهذيب الهجو والهجاء القراءة فيقال أنقرأ القرآن فيقال: لا أهجو فيه حرفاً أي لا أقرأ، وكنت أروي القصيدة، فلا أهجو اليوم منها بيتين أي لا أروي وفي القاموس الهجاء ككساء تقطيع اللفظة بحروفها وهجيت الحروف وتهجيتها، ونقل عن الزمخشري في حواشيه المروية عنه أن التهجي تعداد حروف الهجاء بأشياء منها ألف باء تاء، فإذا وعيت ما ذكرناه لك عن أئمة اللغة، وعرفت أن هذا الفعل متعد بنفسه ومفعوله لا يخلو من أن يكون الكلم المنظومة والكلام المركب منها أو الحروف المركبة منها بأنفسها أو أسمائها الدالة عليها، ومعناه على الأول القراءة وعلى الأخيرين تعداد الحروف بأنفسها وهو التقطيع أو بأسمائها، وهو ظاهر أو مطلق التعدد، وكلام الأساس ظاهر في الأخير وكلام الحواشي فيما قبله، وكلام القاموس في الثاني وكلام الأزهر في الأول، فإما أن نقول هو مشترك بين هذه المعاني المتغايرة، أو هو حقيقة في بعضها مجاز مسموع من العرب في غيره لأنه هو الذي يعتني به اللغويون، وعلى كل حال فمفعوله كالكلم، والحروف ليس داخلاً في مسماه وإلا لم يكن متعدباً، كأثمر الشجر بمعنى أطلع الثمر، فإن الثمر لما دخل في مسماه لم نقل أثمر الشجر الثمر حتى أن السكاكي لما استعمله متعدباً أوله الشراح، وهو مثل ما تقدّم في أمين، وذكر أئمة اللغة له كما سمعته دالّ على ذلك وإنما الكلام في دخول متعلقه المجرور بالباء سواء قلنا إنها للصلة، أو للآلة فيحتمل دخوله فيه دخول البصر في أبصرت زيداً أي شاهده ببعصري فلا يذكر إلا على ضرب من التأويل أو المسامحة أو خروجه خروج العصا في ضربته بالعصا، فإنه قيد خارج قد يذكر وقد يترك، ولما قال العلامة: الألفاظ التي يتهجى بها أسماء ذكر المدقق في الكشف ما مرّ من كلام اللغويين، وقال إنه

الكلم لدخولها في حدّ الاسم، واعتوار ما يخص به من التعريف والتنكير والجمع والتصغير، ونحو ذلك عليها وبه صرح الخليل وأبو عليّ، وما روى ابن مسعود أنه عليه

المناسب المطرد في العرف، ونقله سلمه الله عن الأساس وكلام الجوهريّ والأزهريّ ينزل عليه، والباء في قوله بها لتضمن معنى الإتيان أي يؤتى بها مهجوة اه يعني أنه موضوع لتعداد مخصوص، وهو تعداد الحروف المركب منها الكلم بأسمائها وقيد بأسمائها داخل في مسماها، فلذا أوّل ذكره في عبارة الكشف بالتضمن والشارح المحقق لم يرتضه وجعله خارجاً والباء للصلة والآلة، والمعنى يتهجي بها الحروف أي تعدّد على حذف المفعول بلا واسطة وقال: إنّ حملها على التضمن أي يؤتى بها مهجوة سهو لأنّ المهجوة المسميات لا الأسماء، وقيل: التهجي مجرّد عن قيد الأسماء، فهو بمعنى عد الحروف مطلقاً، فالمفعول بلا واسطة محذوف والجارّ والمجرور قائم مقام الفاعل، والباء فيه للآلة أو هو مضمن معنى الإتيان أي يؤتى بها مهجوة مسمياتها، أو هو من قبيل أبصرته بعيني، فيبني الفعل للمفعول بواسطة كأبصر بالعين وفيه بعد فأوّل العبارة بوجوه منها ما مرّ ودفع السهو الذي مرّ بتقدير مضاف، كما في قوله أيضاً والسبب في أن قصرت متهجاه، فإنّ المراد متهجي مسمياتها، وقيل عليه: إنه ليس في اللفظ ما يدل عليه، فهو سهو بلا مرية وتمسكه بعبارته الآتية مع احتمالها التأويل لا يجدي، وقوله: إنّ أمثال أبصرته بعيني مستبعد لا ينبغي فإنه كثير في كلامهم، وقد ورد في النظم يقولون بأفواههم مع أنه ليس أبعد مما ارتضاه.

(بقي هنا) أنه على تقدير تسليم أنّ القيد داخل في مفهومه، فالتهجي من المعاني النسبية، كالوضع فيوصف به اللفظ ويقال: هو متهج والحرف نفسه فيقال متهجي بصيغة المفعول، فإذا وصف به اسمه الذي به التهجي، فلا بدّ من توسط الحرف وذكره فضلاً عن أن يكون زائداً محتاجاً للتأويل كما أنّ الوضع إذا وصف به اللفظ قيل موضوع، فإن وصف به المعنى قيل موضوع له ذلك اللفظ، فإنما يكون كذلك إذا جرى على ما هو له، فأما إذا جرى على غيره مما هو لسببته فلا بدّ من الصلة والعجب أنّ هذا مع وضوحه كيف خفي على هؤلاء الفحول فتدبر. قوله: (لدخولها في حدّ الاسم إلخ) لدلالاتها على معنى، وهو حروف المباني دون اقتران بأحد الأزمنة، والاعتوار في الأصل الأخذ باليد ويكون بمعنى التعاقب أيضاً، كما في الأساس الاسم تعتوره حركات الإعراب، وتعاورت الرياح رسم الدار فلا حاجة إلى تكلف أن يقال كأنّ ما ذكر يأخذ هذه الألفاظ على التعاقب، وهو متعد بنفسه والنحاة تعدية بعلى إمّا لتضمنه معنى التعاقب، أو لحملة عليه لأنه بمعناه ولتوهم بعضهم أنها حروف أيده المصنّف رحمه الله بالنقل عن إمامي العربية الخليل وأبي عليّ الفارسي في كتاب الحجّة، وتقديم قوله به للاهتمام لا للحصر وإن صح، وفيه من علامات الاسم غير ما ذكر وتركه المصنّف رحمه الله لظهوره كما ترك قول الزمخشريّ كالإمالة والتفخيم لأنه غير مسلم اختصاصه بالاسيم، وقد كفانا المصنّف مؤنثه، فلا حاجة للجواب عما أورد عليه، والمراد بالحدّ التعريف الجامع المانع، أو مصطلح أهل المنطق. قوله: (وما روى ابن مسعود إلخ) هذا الحديث رواه عبد الله

السلام قال: من قرأ حرفاً من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر أمثالها لا أقول ألم حرف بل ألف حرف ولام حرف وميم حرف. فالمراد به غير المعنى الذي اصطلح عليه، فإن

بن مسعود رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «من قرأ حرفاً من كتاب الله فله به حسنة، والحسنة بعشر أمثالها، لا أقول ألم حرف، ولكن ألف حرف، ولام حرف، وميم حرف»^(١) وروى ابن أبي شيبة والبخاري في مسنديهما عن عوف بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من قرأ حرفاً من كتاب الله كتبت له به حسنة لا أقول ألم حرف ولكن الحروف المقطعة الألف حرف واللام حرف والميم حرف»^(٢). قال الحافظ مدار إسناده على موسى بن عبيدة الربذي وهو ضعيف ورواه الطبراني في الكبير من غير طريقه ولفظه «من قرأ حرفاً من القرآن كتبت له حسنة ولا أقول ألم ذلك الكتاب حرف ولكن الألف حرف واللام حرف والميم حرف والذال حرف والكاف حرف»^(٣). وقال أبو عمرو الداني في كتاب العدد: إنه على صور الكلم في الرسم دون اللفظ ألا ترى أن صورة ألم في الكتابة ثلاثة أحرف، وهي في التلاوة تسعة أحرف، فلو كانت الكلمة إنما تعدّ حروفها على حال استقرارها في اللفظ دون الرسم، لوجب أن يكون لقارئ ألم تسعون حسنة، فلما قال: إنها ثلاثة أحرف ولقارئها ثلاثون حسنة بكل حرف عشر حسنات ثبت أن حروف الكلمة، إنما تعدّ على صورة الكتابة دون التلاوة والثواب جار على ذلك اه. وأورد عليه صاحب مساعد النظر أن العامل إنما يثاب على عمله لا على عمل غيره، فالقارئ يثاب على نطقه بالحروف سواء كتبت أم لا ثبت ما يكتب في الرسم أم لا، وما قاله يلزمه تعطيل بعض الحروف التي نطق بها بلسانه وهو لا يرضاه أحد، فإن ثوابه على بعض عمله دون بعض تحكّم والذي يكشف لك معنى الحديث حمل الحرف على الكلمة، ولما رسمت ألم بصورة كلمة واحدة بين في الحديث أنها ثلاث كلمات، فإن المنطوق به أسماء الحروف لا مسمياتها، وكل اسم منها كلمة بلا شك، وهذا ما ارتضاه صاحب النشر وهو حسن وبما ذكرناه سقط ما قيل: إن ما ذكره المصنّف لم يوجد في كتب الحديث، فإنه مروى كما في الترمذي والطبراني، وكثير من كتب الحديث وصححه الحاكم وإن كان فيه اختلاف يسير لا يحوجنا إلى القول بأنه رواية بالمعنى. وقوله: (بعشر أمثالها) متعلق بمقدّر أي يجازى بعشر إلخ. قوله: (فالمراد به إلخ) هذا خبر ما في قوله ما روي فإنها

(١) أخرجه الترمذي ٢٩١٠ والبخاري في تاريخه ٢١٦/١/١ من حديث ابن مسعود.

قال البخاري عقبه: لا أدري حفظه أم لا؟ اه. ومراده محمّد بن كعب.

وقال الترمذي: حسن صحيح ووقفه بعضهم اه.

وأخرجه اللدارمي ٤٢٩/٢ من وجه آخر عن ابن مسعود موقوفاً وله شاهد، وهو الآتي.

(٢) أخرجه البخاري ٢٣٢٣ والطبراني ٧٦/١٨ وإسناده ضعيف لضعف موسى بن عبيدة الربذي، لكن يصلح شاهداً لما قبله والله أعلم.

(٣) هو الحديث المتقدم.

تخصيص الحرف به عرف مجدد بل المعنى اللغوي، ولعله سماه باسم مدلوله، ولما كانت موصول اسمي مرفوع محلاً بالابتداء، والموصول إذا وقع مبتدأ يجوز أن يقرن خبره بالفاء، لكونه في معنى الشرط، كما قرره النحاة، وهذا جواب عن سؤال تقديره إن ابن مسعود رضي الله عنه من كبار الصحابة، وأهل اللسان، وقد أطلق عليها الحرف، وهذا مناف لما قلت فأجاب بأنه إنما يعارضه لو قصد به المعنى المصطلح بين النحاة وهو الكلمة الدالة على معنى في غيرها، وليس بمراد بل لا يصح إرادته هنا فإن حقيقة الحرف لغة كما قاله الجوهري طرف كل شيء، وواحد حروف التهجي، وحروف المباني التي تتركب منها الكلم، وما ذكر هو حروف المعاني وإطلاق الحروف عليها عرف جديد أحدثه النحاة بعد العصر الأول، فكيف يصح إرادته في الحديث وتفسيره به، ويكون بمعنى الكلمة كما في قول بعض العرب، وقد قيل له: أنقرأ القرآن فقال: والله لا أهجو منه حرفاً، أي لا أقرأ منه كلمة كما ذكره الأزهري، وإن أهمله الجوهري، وصاحب القاموس، وهو معنى حقيقي أو مجازي مسموع من العرب أي مجاز مرسل من إطلاق الجزء على الكل، أو استعارة لأنها من الكلام بمنزلة الحرف من الكلمة، وقوله في الأساس من المجاز، هو على حرف من أمره أي طرف لا يعارض ما قاله الجوهري، لأن حقيقة الطرف الحسي، ولولا هذا الحمل تناقض كلامه. قوله: (فإن تخصيص الحرف به) أي بالمعنى الذي اصطلاح عليه النحاة إن كان المراد بالمعنى الآتي الكلمة، فكونه تخصيصاً ظاهراً لأنه قسم منه، ولذا اختاره كثير من أرباب الحواشي فإن لم يرد فالتخصيص ليس في مقابلة الإطلاق بل بمعنى التعيين مطلقاً، كما في قولهم الوضع تخصيص شيء بشيء، فلا حاجة إلى التكلف في توجيهه مثل ما قيل: من أن مراد المصنف بالمعنى اللغوي الطرف وهو تناول لجميع حروف المباني، وأقسام الكلمة لخروج أصواتها من طرف اللسان، فهي حروف بالمعنى المذكور. قوله: (بل المعنى اللغوي) وهو الكلمات كما مر تحقيقه، فقوله ولعله سماه الخ جواب آخر إذ المراد منه حينئذ حروف المباني، فإن أريد بالمعنى اللغوي ما ذكر من الحروف المقطعة، وهي حروف المباني بالتحتية فهما جواب واحد، وليس المراد به الطرف كما توهم. قوله: (ولعله سماه باسم مدلوله) هذا ما ذكره الإمام في تفسيره، وعبارته توهم أنه من بنات فكره، وعلى هذا فالحكم على ما ذكر بالحرفية باعتبار مدلوله فهو معنى حقيقي له لا مجازي، وما قاله الإمام ومن حذا حذوه من أنه سماه حرفاً مجازاً لكونه اسم الحرف وإطلاق أحد المتلازمين على الآخر مجاز مشهور ليس بشيء ويعلم مما ذكر غيره مما يشاركه في معناه ولا يرد عليه أنه إذا كان في الحديث بالمعنى اللغوي يصير معناه من قرأ كلمة من كتاب الله أي كلمة كانت بدليل أنه ضم إليه في رواية، كما مر ذلك الكتاب، وليست كل كلمات مسماها الحروف حتى يصح تسميته باسم مدلوله فالظاهر أن يقال إنه جعل الكلمات بمنزلة حروفه، ولا يخفى ما فيه من التعسف لأنه على ما ذكر لا يراد بالحروف الكلمات بل حروف التهجي كما بيناه، فهذا تخليط منه وإن كان ما ذكره من الرواية ينبو عنه إلا بتوفيق من بيده التوفيق، والحاصل أن ما ذكر إنما يدل على حرفية المسميات لا على حرفية هذه الألفاظ

مسمياتها حروفاً وحاداناً وهي مركبة صدرت بها، ليكون تأديتها بالمسمى أول ما يقرع

لما اشتهر من أنّ الحكم في القضية على مدلول الموضوع لا على عنوانه، ولا كلام في حرفية المسمى هنا، والعجب من بعض الناس إذ توهم هذا وجهاً آخر ثم قال إنّ المصنّف رحمه الله لم يلتفت إليه لأنه غير قطعيّ في سقوط المعارضة، فإنّ كلام المعارض مبنيّ على أنّ ما ذكر من نحو ألف ولام وميم إعلام لا نفسها فيصح أن يطلق كل واحد منها، ويراد به ذلك اللفظ ويحكم عليه بأنه حرف، كما في قولك من حرف جر وضرب فعل ماضٍ ونحوه وهذا لمن له بصيرة نقاذة خلط، وخطب نثره خير من نشره فإنه ليس من قبيل الألفاظ الموضوعية لا نفسها إذ مدلول لام ل، وهو مغاير لاسمه الدال عليه وإن اتفق كونه جزءاً له كلفظ كلمة الذي هو من جزئياتها كما مرّ نعم عبارة المصنّف لا تخلو من الركاكة وهذا هو الذي أوقعه فيما وقع فيه، فإن قلت المقصود من الحديث تكثير الحسنات، وهو لا يناسب جعل ألف حرفاً وهي ثلاثة أحرف قلت أجب بأن المراد مسماه وهو بسيط، وفيه أنّ المقروء هنا الاسم والحسنة باعتبار القراءة إلا أن يقال قراءة الأسماء تقتضي قراءة المسميات وفيه نظر، فإن قيل المراد بسائط هو المركب أعني أنه اكتفى بذكر بسيط واحد عن كل واحد من الأسماء الثلاثة اختصاراً فهو بعيد، ولذا قيل إن الأوجه أن يراد بالحرف الكلمة. قوله: (ولما كانت مسمياتها حروفاً وحاداناً) وحادان بضم الواو جمع واحد كراكب وركبان وهذا زبدة ما في الكشف من أنه روعيت في هذه التسمية لطيفة، وهي أنّ المسميات لما كانت ألفاظاً كأساميتها وهي حروف وحادان، والأسماء عدد حروفها مرتق إلى الثلاثة اتجه لهم أن يدلوا في التسمية على المسمى، فلم يغفلوها وجعلوا المسمى صدر كل اسم منها، كما ترى إلا الألف، فإنهم استعاروا الهمزة مكان مسمائها لأنه لا يكون إلا ساكناً، ومما يضاويه في إيداع اللفظ دلالة على المعنى التهليل والحوقلة، وتسميه النحاة نحتاً، والمصنّف رحمه الله تبعه في ذلك، إلا أنه عدل عن قوله، والأسماء عدد حروفها مرتق إلى الثلاثة إلى قوله وهي مركبة لأنه أخصر وأظهر، وفيه إشارة إلى أنّ ارتقاءه لذلك لا تتوقف عليه هذه اللطيفة، وإنما هو بيان للواقع، وفي شروح الكشف كلام لا مساس له بعبارة المصنّف رحمه الله، وهذا برمته من كلام ابن جني في سرّ الصناعة حيث قال فيه: كل حرف يقرأ أول حروف تسميته لفظه بعينه ألا ترى أنك إذا قلت جيم، فأول حروفه ج وإذا قلت: ألف فأول الحروف التي نطقت بها همزة، ولما لم يمكن الواضع أن يتبدىء بالألف التي هي مدة ساكنة دعمها باللام قبلها متحركة ليتمكن من الابتداء بها فقالوا لا بزنة ما، فلا تقل كما يقول المعلمون لام ألف فإنه خطأ، وخص اللام بالدعامة لأنهم توصلوا للنطق بلام التعريف بأن جعلوا قبلها الهمزة التي هي أختها، فتوصلوا فيها باللام لضرب من المعاوضة بين الحرفين فالألف التي هي أول حروف المعجم صورة الهمزة في الحقيقة اهـ. وقال ابن فارس في كتابه فقه اللغة: يزعم قوم أنّ العرب لا تعرف الحروف بأسمائها، والدليل على ذلك ما حكاه عن بعض الأعراب إنه قيل له أتهمز إسرائيل فقال إني إذا لرجل سوء لأنه لا يعرف من الهمز إلا الضغط، والعصر ويرده أنهم أهل مدر ووبر، ومنهم من يعرف الكتابة

السمع، واستعيرت الهمزة مكان الألف لتعذر الابتداء بها، وهي ما لم تلها العوامل موقوفة

والحروف ومنهم من لا يعرفها كالإعراب اه فقول الزمخشري ومن تبعه هنا إلا الألف مخالف لكلام ابن جني، فإنها عنده اسم الهمزة، والألف اللينة اسمها لا التي يعبر عنها المعلمون بلام ألف، كما سيأتي فاللطيفة تامة بلا توجيهية، والهمزة صفة لها لأنها تسهل وتبدل، وذلك كالعصر لها وليس اسماً مستحدثاً كما قيل، وذهب غيره إلى أن الألف اسم اللينة إلا أنها أبدلت همزة لتعذر الابتداء بها وهو المراد بالاستعارة هنا، فاللطيفة جارية فيها باعتبار أصلها ولم تتخلف اضطراراً.

(تنبيه) قول معلمي الصبيان لام ألف خطأ فإن اسمها لا وقول بشار:

يسخط في الطريق لام ألف

ليس معناه هذا فإنه في وصف السكران يجزّ رجليه في التراب فأثرهما فيه معوجاً يعود شكل لام، ومستقيماً شكل ألف.

(وأقول) الشعر صريح فيه. قوله: (ليكون تأديتها بالمسمى أول ما يقرع السمع) قيل الباء زائدة، كما في قولهم أخذت بالخطام، وأنه ليس المراد بالتأدية الدلالة حتى يقال: كان الأنسب ذكر المسميات في الآخر لأن فهم المعنى بعد فهم اللفظ بل إحضار المسمى بذاته لأنهم لما قصدوا أن يضعوا لهذه البسائط أسامي مركبة لمصلحة راعوا هذه اللطيفة في التسمية بأن ركبوا كل اسم من مسماه مع غيره، وقدموا المسمى ليكون أول ما يقرع السمع لزيادة مناسبة وللإشارة إلى أن هذه التأدية ليست من جنس تلك التأدية، فلو لم يكن الاسم مركباً من عدة حروف والمسمى حرف مفرد لم تتيسر هذه النكته فيه، فانظر فائدة هذه القيود، ووقوع كل منها في محزه. (أقول) لا يخفى أن تأويله بالإحضار وحده لا يدفع ما ذكر، ولا يكفي في أداء ما قصده بدون قيد بذاته، ولا قرينة على تقديره هنا، فالظاهر أن ضمير تأديتها راجع لقوله: حروفها وحداناً والباء للملابسة لا زائدة، لأن زيادتها في المفعول غير مقيسة كما صرحوا به أي إيصال المتكلم لتلك الحروف من جهة كونها مسمى، ومدلولاً عليها أول إلخ وأصل معنى التأدية الإيصال، فإنها تفعلة من الأداء قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [سورة النساء، الآية: ٥٨] ومنه أداء الدين من الدين، وفي عرف الفقهاء يكون بمعنى إيقاع الفعل في وقته، ويقابله القضاء وهو مضاف للمفعول لأنه متعدّ بنفسه، والقرع مس جسم بأخر بحيث يسمع له صوت والصوت يسمع بوصول الهواء إلى مقعر الأذن شبه وصوله بالقرع، وصار حقيقة فيه، فلذا قال يقرع السمع دون يسمع مع أنه أخصر. قوله: (واستعيرت الهمزة) أي جعلت أولاً في مكانها لتعذر الابتداء بها كما مرّ، فالاستعارة ههنا بمعناها اللغوي على ضرب من التوسع، وهذا إذا لم تكن الألف موضوعة في الأصل للهمزة، واستعمالها في المدة على التوسع كما نقل عن ابن جني لأنها قد تصير مدة، أو هي مشتركة بينهما كما ذهب إليه بعض

خالية عن الأعراب لفقد موجبه، ومقتضيه لكنها قابلة إياه معرضة له إذ لم تناسب ميني

أهل اللغة. قوله: (وهي ما لم تلها العوامل الخ) المراد بكونها تليها أن تتصل وتقترب بها سواء كانت مقدّمة أو مؤخرّة لأنّ التولي يكون بمعنى الاتصال، كما يكون بمعنى وقوعها بعدها ومنه التالي، وليس هذا مراداً وإلا كان الظاهر العكس، وهذا إمّا بناء على الأصل أو المراد به ما كان كذلك حقيقة أو حكماً، فلا يضره فصل الجملة المعترضة ونحوها، ولا يرد عليه العوامل المعنوية، حتى يقال إنه باعتبار الأكثر والعوامل جمع عامل وهو مشهور. قوله: (موقوفة خالية عن الإعراب) قال أبو حيان في شرح التسهيل الأسماء المتمكنة قبل التركيب كحروف الهجاء المسرودة ألف باء تاء ثاء، وأسماء العدد نحو واحد اثنان ثلاثة أربعة فيها للنحاة ثلاثة أقوال، فاختر ابن مالك رحمه الله أنها مبنية على السكون لشبهها بالحروف في كونها غير عاملة ولا معمولة، وهذا عنده يسمى بالشبه الإهمالي، وذهب غيره إلى أنها ليست معربة لعدم تركيبها مع العامل ولا مبنية لسكون آخرها في حالة الوصل، وما قبله ساكن وليس في المينيات ما هو كذلك وذهب بعضهم إلى أنها معربة يعني حكماً لا لفظاً، والمراد به قابلية الإعراب، وأنه بالقوة كذلك ولولاه لم يعل فنى لتحرّكه وانفتاح ما قبله، وهذا الخلاف مبني على اختلافهم في تفسير المعروب والمبني، فإن فسر المعرب بالمركب الذي لم يشبه مبني الأصل شيئاً تاماً، والمبني بما خالفه فهي مبنية، وإن فسرا بما شابهه وخالفه، ولم نقل بالشبه الإهمالي، فهي معربة تنزيلاً لما هو بالقوة منزلة ما هو بالفعل، وإن قلنا المعرب ما سلم من الشبه وتركب مع العامل والمبني ما شابهه فهي واسطة:

وللناس فيما يعشقون مذاهب

فالخلاف لفظي، والأمر فيه سهل، وكلام الكشاف مبني على الثاني وكلام المصنّف محتمل له ولما بعده وإن كان الأوّل أظهر، ثم إنه قيل إنّ المحققين حصروا سبب بناء الأسماء في مناسبة ما لا تمكن له أصلاً، وسموا الأسماء الخالية عنها معربة، وجعلوا سكون أعجازها قبل التركيب وقفاً لا بناء، واستدلوا على ذلك بأنّ العرب جوّزت في الأسماء قبل التراكيب التقاء الساكنين كما في الوقف، فقالوا زيد عمر وصاد قاف، ولو كان سكوتها بناء لما جمعوا بينهما، كما في سائر الأسماء المبنية نحو كيف وأخواتها لا يقال ربما عددت الأسماء مساكنة الإعجاز متصلاً بعضها ببعض، فلا يكون سكوتها، وقفاً بل بناء لأننا نقول هي قبل التركيب في حكم الوقف سواء كانت متفاصلة، أو متواصلة إذ ليس فيها قبله ما يوجب الوصلة، فالمتواصلة منها في نية الوقف، فتكون ساكنة بخلاف كيف، وأين وحيث وجير إذا عدت وصلاً، فإنّ حركتها لكونها لازمة لا تزول إلا بوجود الوقف حقيقة اهـ (أقول) ما ذكر وإن كان زهرة لا يحتمل إلا أنه يرد عليه أنّ صاحب المذهب الآخر يقول: إنّ ما استدلوا به من التقاء الساكنين فيها، وهو لا يجوز في المبني غير تامّ لأنه بناء عارض، كبناء المنادي واسم لا والتقاء الساكنين يغتفر فيه لمشابهته للمعرب في أنه على معرض الزوال، وليس هذا بأبعد من نية الوقف فيما لا

الأصل ولذلك قيل: ص وق مجموعاً فيهما بين ساكنين، ولم تعامل معاملة أين وهؤلاء،

يوقف عليه كآلف في ألم. وقوله لا يصح الوصل بنية الوقف، في نحو جبر غير مسلم أيضاً مع أنه قائل بأن فيها مناسبة لغير المتمكن لمشابقتها للحرف، كما مر عن ابن مالك ثم إن المصنف رحمه الله عدل في الكشف لنكتة، كما هو دأبه إذا غير عبارته فأتى مع الإيجاز بعبارة محتملة للمذهبين سالمة عما في قوله: هي أسماء معربة، وإنما سكنت سكون زيد وعمرو وغيرهما من الأسماء حيث لا يمسها إعراب إلخ من شبه التناقض، وإن كان مدفوعاً بأن المثبت الإعراب بالقوة، والمنفي ما هو بالفعل فمن توهم أنه عينه فرد ذلك التوفيق، فهو ممن حرم نعمة التوفيق، ثم إن الوقف له معان يكون بحسبها متعدياً والزاماً، فيكون بمعنى التأخير كقولهم يوقف الميراث لوضع الحمل، وبمعنى الإمساك والمنع، وبمعنى تسكين آخر الكلمة دون بناء لقطعها عما بعدها حقيقة، أو حكماً وهذا هو المراد هنا لا كونها غير معربة ولا مبنية وإن صح كما أشرنا إليه، فلذا أورد عليه بعض المتأخرين أنه بهذا المعنى لا يمكن في نحو قولك ميم امرئ ولا م الرجل، وهكذا كل مضاف. ذكر على سبيل التعداد، وأجيب بأنه مخصوص بما إذا لم يمنع منه مانع، وفيه نظر لأنه لا تعرف هذه الحركة فيه، كما لا يعرف علامة الإعراب الحرفية، وحال النعت في الأسماء، كما إذا قلت: اثنان ثلاثة وقلت: الفصل الأول الفصل الثاني. قوله: (معرضة له) بزنة اسم المفعول من التعريض أي هيلة له، ومستعدة لقبليتها له، كما يقال فلان عرضة للوائم إذا استحق اللوم، وقيل: معناه محل لعروض الإعراب بمعنى الحركات الإعرابية لا بمعنى كونه بحيث لو اختلفت عليه العوامل اختلف آخره، وموجه أي موجب الإعراب بكسر الجيم، وهو العامل ومقتضيه، وهو المعاني المعتورة عليه من نحو ألفاً عليّة والمفعولية، والإضافة وليس بمعنى واحد وهو العامل لأن ما ذكر أتم فائدة. قوله: (إذ لم تناسب إلخ) تعليل لكونها معرضة للإعراب وقابلة له وليس استدلالاً مبنياً على انحصار علة البناء في المناسبة المذكورة، كما قيل لأن كلامه غير متعين له كما قدمناه وكذلك ما قيل من أنه أشار إلى أن الاسم يبنى تارة لعدم الموجب وتارة لمناسبته مبني الأصل، وإن وجد الموجب وما نحن فيه من الأول إن حمل على ما ذهب إليه الجمهور من أن المبني ما ناسب مبني الأصل أو وقع غير مركب، فإن حمل على أنه ما شابه مبني الأصل، وما عدها معرب فالمراد بقوله خالية عن الإعراب خلوها من ظهور الإعراب لفظاً أو تقديراً، فإنه محل نظر ويرد على المصنف رحمه الله أنها مناسبة لمبني الأصلي عند ابن مالك لما فيها من شبه الإجمالي فتدبر. قوله: (ولذلك إلخ) قد عرفت أنه تعليل لكونها غير مبنية وهذا ما ذهب إليه من تقدمه من أهل العربية، فإنهم جوزوا التقاء الساكنين في الوقف، ولو على غير حدة ولم يجوزوه في غيره كحالة البناء فسكون هذه الأسماء سكون وقف لا بناء، ولا يرد عليه حيث وجبر وغيرهنا من المبنيات مما إذا وقف عليه سكن نعم من يقول إنه بناء عارض وهو يجوز فيه ذلك لا يقول بما ذكره المصنف كما مر، والاعتراض على هذا بأنه قياس بغير جامع في اللغة ظاهر السقوط.

ثم إن مسمياتها لما كانت عنصر الكلام، وبسائطه التي تركب منها افتتحت السور بطائفة منها إيقاظاً لمن تحدّى بالقرآن. وتنبهها على أن المتلوّ عليهم كلام منظوم مما ينظمون منه

قوله: (ثم إن مسمياتها إلخ) شروع في تفسيرها وتوجيه افتتاح السور بها، وقد ذكر في الكشف وجوهاً ثلاثة أولها أنها أسماء للسور، والثاني الإيقاظ، والثالث أنها مقدّمة لدلائل الإعجاز، والمصنّف رحمه الله ذكر الأخيرين وآخر الأوّل، وأورده بقليل، ثم أورد بلا يقال وجوهاً أربعة مزيفة، ثم أورد أربعة أخرى بصيغة التمريض فالوجه أحد عشر، وما ذكر من الوجهين يشتركان في الإشارة إلى أمانة الإعجاز ويفترقان بأن الأوّل بالنظر إلى حال الكلام المنزل، والثاني بالنظر إلى حال المتكلم به، والعنصر بضم العين وسكون النون وضم الصاد المهملة، وقد يفتح للتخفيف ووزنه فعمل، ويحتمل أن يكون فعلل على ما بين فالصرف ومعناه الأصل وهو المراد هنا، وبسائط جمع بسيطة وهي الحروف المفردة فقوله التي تركب منها تفسير له فمن قال إنه جمع بسيطة بمعنى مبسوطة وهي المنثورة لم يصب المحز، وعطف بسائطه تفسيري أيضاً، وقوله بطائفة منها أي من الأسماء إذ هي المفتوح بها، وليس فيه تفكيك الضمائر المحذور لظهور القرينة عليه، وتعريف السور للعهد أي التي افتتحت بالحروف، وفي نسخة السورة بناء الوحدة والأولى أولى رواية ودراية، وأما على الثانية فقليل تعريفها للعهد الخارجي، والمعهود سورة البقرة لا للاستغراق لأن من السور ما لم يفتح بطائفة منها مثل ص وق. ويحتمل العهد الذهني على تقدير أن المصنّف قدّم هذا الوجه لأنه الأصل الأظهر ولطوله فلو أخر أتى بعد ذهاب النشاط فقد لا يحيط به السامع خيراً، وحاصله أن المراد بها إمّا مسماها من الحروف المقطعة أو لا، وعلى الأوّل فالافتتاح بها وتخصيص البعض به في أبلغ الكلام لا بدّ له من وجه فوجه الأوّل بوجهين ولم يجعل كلاّ منهما تأويلاً مستقلاً كما فعله الزمخشريّ قصراً للمسافة لتقاربهما واتحادهما مآلاً، ثم إن بعض أرباب الحواشي أورد هنا ما في الكشف من السؤال عن رسمها على صور الحروف بأنفسها دون صور أساميها وما أجاب به من أنه مبنيّ على ما جرت به العادة المألوفة من أنه يقال للكاتب إذا أملى عليه اكتب باء جيم فيكتب مسماها هكذا ب ج. ولكونه مع اختصاره مأمون اللبس، ولأنّ خط المصحف كخط العروضيين سنة متبعة لا يلتزم أن يجري على قياس الرسم، ولم يتنبه لأنّ هذا إنما يتجه على الوجه الآتي وهو كونها اسماً للسورة، فإنها إذا قصد بها الحروف أنفسها فالمعروف أن تكتب كما هنا إلا أنها في غير المصحف تكتب غير متصلة، فيقال هجاء ضرب ض ر ب وغفل أيضاً عن إيراد العلامة له ثمة وقوله: استمرت العادة لمن تهجى أن يلفظ بالأسماء، وتقع في الكتابة الحروف أنفسها. قوله: (إيقاظاً لمن تحدّى بالقرآن) الإيقاظ مصدر أيقظه إذا نبهه من نومه والتنبه منه يقظة بفتحات وتسكين القاف في قوله:

فالعمر نوم والمنية يقظة والمرء بينهما خيال ساري

ضرورة وقيل إنه جائز سعة، وتحدي بصيغة المجهول من التحدي وهو طلب المعارضة

كلامهم فلو كان من عند غير الله لما عجزوا عن آخرهم مع تظاهروهم وقوة فصاحتهم عن

أو المعارضة نفسها كما تقدم أي ليقظ من تحداه، وعارضه من نومة الغفلة، فبينه على أن ما تلي عليه منظم مما تركب منه كلامهم فعجزهم عن معارضته مع علو كعبهم في صناعة الكلام ليس إلا لأنه من غير جنس كلام البشر لأن ما فيه من الخواص، والمزايا خارج عن طوقهم، والتظاهر التعاون وأصله أن يسند كل إلى ظهر آخر، ويدانيه بمعنى يقاربه، فإن قيل إعجاز القرآن ليس بتركيب الحروف بل بتركيب الكلمات التي يكون المركب منها معجزاً بمطابقتها لمقتضى الحال، فاللائق بما ذكر سرد ما يتركب منه الكلام، وهو الكلمات لا الحروف قيل المراد أن يذكر المادة التي تتركب منها الكلمة وهي الحروف ومادة الكلام، وهي الكلم أنفسها معاً غير أنه اكتفي بالأول لظهور أن القدرة على الحروف وحدها لا تفي بأداء ما هو بصدده من الإتيان بكلام بليغ معجز لا يقال حينئذ ينبغي الاكتفاء بالكلمات عن الحروف، لأن التركيب من الكلمات يستلزم التركيب من الحروف بلا عكس لأننا نقول هو كما ذكرت إلا أنه لا يحصل بهذه الإيقاظ لأنه لو سردت كلماته موضوعة على هذا النمط توجه الذهب إلى تحصيل معناها وطلب ارتباطها لا إلى ما ذكر من الإشارة فتدبر. قوله: (وتنبهاً على أن المتلو عليهم الخ) هذا وما عطف هو عليه منصوب على أنه مفعول له، فإن قلت دلالة اللفظ كغيره إما وضعية أو عقلية أو طبيعية، والمراد بالوضعية ما للوضع مدخل فيه، فيشمل الدلالات الثلاث والمجاز والكناية، وهذه الألفاظ موضوعة للحروف المقطعة، فكيف تدل على الإيقاظ، وعلى ما يتيقظ له من الإعجاز، ولا يظهر في طريق من طرق الدلالة المذكورة. قلت: هو مما يحتاج للتنبه عليه والإيقاظ ولم يتعرض له أحد من أرباب الحواشي والشروح (والذي ظهر لي) بالتأمل الصادق أنه من الدلالة العقلية، وهي قد تدل على أمور متعددة كصوت غناء من وراء جدار يدل على أن خلفه ناساً في لهو ولعب، واجتماع لما يسرهم وهنا لما صدر الكلام بهذه الحروف، وليس المراد إفادة مسماها والمتكلم بليغ يصون كلامه عن العبث دل عقلاً على أن المراد به الإشارة إلى أن ما بعده كلام مركب، ونحن إذا سمعنا المعلم يهجي طفلاً علمنا منه أنه سيقرئه والتنبيه على هذا بخصوصه مع أنه كلام مركب منها لا بد له من وجه، فإذا أصاخ له اللبيب تظن لما ذكر والله در العلامة خطيب المفسرين إذ أشار لما ذكر بقوله كالإيقاظ وقرع العصا، فجعله كقرع العصا إيماء إلى أن دلالة عقلية صرفة موكولة لفطنة السامع إذ دلالة قرع العصا لذي الحلم المضروب به المثل في قوله:

إن العصا قرعت لذي الحلم

لكونها على خلاف المعتاد تدل على خطئه كما نبه قرع الأسماع هنا على خطأ هؤلاء، وقال في الكبير: بيانه أنه عليه الصلاة والسلام كان يتحداهم بالقرآن فلما ذكر هذه الحروف دلت قرينة الحال على أن مراده من ذكرها أن يقول لهم هذا القرآن إنما نزل بهذه الحروف التي أنتم قادرون عليها فلو كان هذا من فعل البشر لوجب أن تقدروا على الإتيان بمثله اه. قوله:

الإتيان بما يدانيه وليكون أول ما يقرع الأسماع مستقلاً بنوع من الإعجاز فإن النطق بأسماء

(عن آخرهم) هذه عبارة مشهورة مسموعة من العرب قديماً أي عبارة عن الاستيعاب والشمول.

وقال العلامة هو أبلغ من جميعهم لأن عن للمجازة، فالمراد عجزوا عجزاً متجاوزاً عن آخرهم وإذا تجاوز العجز عن آخرهم شملهم كلهم أولاً وتجاوز عنهم ثانياً، فهو أبلغ من عجزوا جميعاً، وقيل عليه بل المعنى عجزاً صادراً عن آخرهم لا متجاوزاً عنه، لأن معنى تجاوز عنه عفا عنه، وغفروا ما بمعنى التعدي فالمجازة فيه متعدية بنفسها، ودفع بتضمين معنى التباعد بمعونة المقام إذ لا محل للنفوس هنا مع أنه تعدى بكلمة عن أيضاً في كلام من يوثق به، وقيل المعنى حينئذ عجزاً صادراً عن آخرهم إلى أولهم، وفيه أن مقابل كلمة إلى من الابتدائية لا عن، فإن قيل هذا تطويل بغير فائدة، إذ قدر التجاوز وضمنه معنى التباعد فهلا قدر التباعد ابتداءً، فإنه يتعدى بعن في كلام العرب كما مر في قوله:

تباعد عني فطحل إذ دعوته

قيل بل فيه فائدة، وهي أن التباعد عن الآخر هنا بطريق المجازة لا بطريق عدم الوصول إلى الآخر أو المحاذاة، فلو لم يقدر كذلك توهم هذا، وإن كان المقام قد يابأه، وقيل إنه غير وارد لأن مراد ذلك القائل بيان معنى عن وإظهار وجه تعلقه بالفعل، ونظيره قول ابن الحاجب في معنى جلست عن يمينه متراحياً عنه، كأنه متجاوز عن موضعه إلى الموضع الذي بحيال يمينه، وله نظائر ولا يخفى عليك أنه إذا تعلق عن بالفعل لا تفيد هذا المعنى الذي ادعاه هذا القائل لأن معنى العجز عن الآخر أنهم لا يقدر على الآخر لا أن الآخر عجز وتجاوزته العجز، ولو كان مراده ذلك لقال متجاوزاً الآخر، ولا يخفى ما فيه من الخلل، ثم أنهم لم يستندوا في التعدية المذكورة إلى نقل، وقول الشريف من يوثق به أراد به الرضى كما أشار إليه في حواشيه عليه (وأنا أقول) إنه وقع بهذا المعنى معدى بعن في قول أبي تمام:

فلا ملك فرد المواهب واللها تجاوز لي عنه ولا رشأ فرد

قال التبريزي في شرحه: لا نفي لتجاوز الملك، والتقدير لا تجاوز لي عنه الملك الفرد، ولا الرشأ أي متى ملكني لم يقدر على تنحيتي عنه ملك بذال ولا رشأ فرد اه فمثل أبي تمام إذا استعمله، وما يقول بمنزلة ما يرويه كما سيأتي ومثل التبريزي من أئمة اللغة، وناهيك به لم يعترضه، وأشار إلى تعديه بعن لما فيه من معنى التنحية المعدة بها كفى دليلاً عليه، وقيل عن بمعنى من مع وجوه أخر متكلفة ضربنا عنها صفحاً لركاكتها. قوله: (وليكون أول ما يقرع الأسماع إلخ) عطف على قوله: إيقاظاً وأظهر اللام تفتناً، وللإشارة إلى أنه وجه آخر وحذفت من الأوّل دونه لوجود شرط النصب، وهو كون المفعول له فعلاً لفاعل الفعل المعلل إلا أنه قيل عليه أنه إذا عطف على إيقاظاً تعلق بافتحت، وسببية عنصرية المسميات للكلام للافتتاح المعلل بكون أول ما يقرع الأسماع مستقلاً بنوع من الإعجاز غير ظاهرة فلا يجعل المعطوف

الحروف مختص بمن خط ودرس فأما من الأمي الذي لم يخالط الكتاب فمستبعد مستغرب خارق للعادة كالكتابة والتلاوة وسيما وقد راعى في ذلك ما يعجز عنه الأديب الأريب الفائق

في حكم المعطوف عليه من حيث كونه جواب السائل في مجرّد افتتاح السورة بطائفة منها وفيه ما فيه، اللهم إلا أن يقال عنصريتها للكلام تستدعي تقديمها، فناسبه أن يكون ذكر أساميها المستقلة بنوع من الإعجاز أول ما يقرع السمع، ثم إن هذا ظاهر إن كانت البسمة ليست من السورة، وإلا فالمراد أنه أول ما يقرعه مما يختص بها.

وقال قدس سرّه: إشارة إلى أنّ المقصود من الأعراب في أوائل السور أن يكون دليلاً على إعجاز ما يرد بعدها ومقدّمة منبهة عليه، فالفتوح على ما قبله نبه بها على أنّ هذا المثلّو لتركبه مما يتركب منه كلامهم على قواعدهم ليس إعجازه ببلاغته الفائقة إلا لكونه من الله، وعلى هذا نبه بها على أنها لاستقلالها بوجه من الأعراب من حيث صدورها ممن يستبعد منه أمانة على إعجاز ما بعدها بالنسبة إلى حال من ظهر على لسانه اغتراب بكلمة مما يستغرب منه إشارة إلى تكلمه بما يعدّ منه معجزاً، فالوجهان ناظران إلى الوجهين في تفسير قوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٣] وفيه أنّ قوله أمانة على إعجاز ما بعدها مع قوله قبله لاستقلالها بوجه من الأعراب فيه تنافٍ يحتاج إلى التوفيق، واعتراض بأنه يمكن تعلم أسماء الحروف، ولو بسماع من صبي في أقصر مدّة فلا إغراب فيه، وأجيب بأنه وإن أمكن ذلك لكن صدوره ممن لم يشتهر أنه تعلم، وهو بين قوم أميين مستبعد جدّاً، وفيه بحث وأما ما يذكر بعده من لطائف تلك الحروف فمع كونه لا يختص بهذا الوجه يبعد كونه من تنمة الجواب، لأنه لا يتفطن له إلا الماهر في أوصاف الحروف فضلاً عن لا يقرأ ولا يدرس فكيف يعجزهم، ويتحدّاهم بما لا يفهمونه، فلا وجه للجواب عنه بأنه ليس المستغرب مجرّد التلفظ بها بل مع رعاية اللطائف التي ذكرت متصلة بها، وقول المصتف رحمه الله سيما إشارة إلى هذا الجواب، والكتاب بضم فتشديد جمع كاتب لا بمعنى المكتب لأنه غير مناسب هنا وإن أثبتته بعض أهل اللغة، والأمي الذي لا يقرأ ولا يكتب نسبة إلى الأمّ لأنه خرج من بطن أمّه أو نسبة إلى أمة العرب لأنهم كانوا كذلك، أو إلى أم القرى لأن أهلها كذلك والحاصل أنّ ذكرها يدل على إعجازه في نفسه أو بالنسبة إلى من أنزل عليه. قوله: (كالكتابة والتلاوة) إدراجة الكتابة بين تلفظه بأسماء الحروف، والتلاوة الواقمين منه على خرق العادة يقتضي أنه صلّى الله عليه وسلّم كتب من غير تعلم بل على خرق العادة وسيأتي فيه كلام في قوله تعالى: ﴿وما كُنْتُمْ تَلْوُونَ مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطَوْنَ بِيَمِينِكُمْ﴾ [سورة العنكبوت، الآية: ٤٨] فعلى المشهور التمثيل لمجرّد استغرابه وإن لم يقع. وقوله: (سيما إلخ) الكلام على سيما ومعنى قول بعض النحاة أنه للاستثناء مفصل في حواشينا على الرضى وحاصله أن سي بمعنى مثل يقال هما سيان أي مثلان، فمعنى لا سيما لا مثل ما، وما زائدة أو موصولة أو موصوفة، وعدهم له من كلمات الاستثناء لأنه للاستثناء عن الحكم المتقدم ليحكم عليه على وجه أتمّ من جنس

في فنه، وهو أنه أورد في هذه الفواتح أربعة عشر اسماً هي نصف أسامي حروف المعجم إن لم يعد الألف فيها حرفاً برأسها في تسع وعشرين سورة بعدها، إذا عُدَّ فيها الألف

الحكم السابق، والمعروف ذكر اسم بعده معرب بالوجه الثلاثة كما في قول امرئ القيس:

ولا سيما يوم بدارة جلجل

وإيقاع الجملة الحالية بعده كما وقع في عبارة المصنّف رحمه الله وإن كثر في كلام المصنّفين إلا أنّ النحاة لم يذكروه، كما نبّه عليه بعض المتأخرين، وحكى الرضى أنه يقال سيما بالتشديد والتخفيف مع حذف لا كما هنا، وقال الدماميني في شرح التسهيل: لم أقف عليه لغيره، وهو كثير في كلام المصنّفين، وقال أبو حيان ما يوجد في كلام المولدين من حذف لا لا يوجد في كلام من يوثق به، ونص عليه أبو عليّ الفارسيّ وقال حذفها غير جائز، وكذا في البارع والتهديب، وقال في المصباح: ربما حذفت لا في الشعر وهي مرادة للعلم بها، والأديب العارف بفنون العربية، وما يلحق بها مما فصل في أول شرح المفتاح، وتسميتها أدباً والعارف بها أديباً من الاصطلاحات المولدة، ومعناه في لغة العرب الأخلاق والصفات الحميدة كما ورد في الحديث «أدبني ربي فأحسن تأديبي»^(١) قال المطرزي في شرح المقامات: والأريب بالراء العاقل وجملة وقد راعى الحالية. قوله: (وهو أنه أورد إلخ) الضمير راجع إلى ما في قوله ما يعجز وكونها نصفاً بإسقاط المكرّر ظاهر ولم يورد الكل لأن أداء ما ذكر تام بدونه، فاقصر منه على ما هو بمنزلته، وحروف المعجم ليس من إضافة الموصوف للصفة إن كان المعجم مصدرأ ميمياً بمعنى الإعجام، أو هو منها إن كان اسم مفعول وقلنا بذلك كصلاة الأولى، أو هو مؤوّل أي حروف الخط المعجم وصلاة الفريضة الأولى أي الذي من شأنه ذلك والإعجام من العجم بمعنى النقط، وقد شاع في كلام المصنّفين تخصيص المعجمة بالمنقوطة وتسمية غيرها مهملة، أو هو بمعنى الإبهام والإخفاء، ومنه عجم الزبيبة لاستتاره، والعجم وإن كان هنا للإيضاح لا للإبهام، فإنما جاءه هذا من جهة كون همزته للسلب كاشكيتته إذا أزلت شكايته، وأشكلت الكتاب أزلت إشكاله، وقالوا أيضاً: عجمت الكتاب على التفعيل للسلب كمرّضته بمعنى داويته، وأزلت مرضه، وقذيت عينه أزلت عنها القذى، وهذا رأي أبي عليّ الفارسيّ، وهو حسن ومن لم يقف عليه اعترض بأن السلب غير مقيس، وإذا سمع هذا اللفظ بعينه من العرب ودلّ بفحواه على ما ذكر كان هذا من فضول الكلام ولا يقال عجم مخففاً بل عجم وأعجم. قوله: (إن لم يعد الألف إلخ) ضمير فيها المؤنث لحروف المعجم، وفي بعضها فيه وهو تحريف من الناسخ قال ابن جني في سر الصناعة: أعلم أنّ أصول حروف المعجم عند الكافة تسعة وعشرون حرفاً، أولها الألف، وآخرها الياء على المشهور من ترتيب حروف

(١) ذكره السخاوي في المقاصد الحسنة ٤٥ ونسبه للعسكري في الأمثال، من حديث علي، وقال السخاوي: وسنده ضعيف جداً.

الأصلية مشتملة على أنصاف أنواعها، فذكر من المهموسة، وهي ما يضعف الاعتماد على

المعجم إلا أبا العباس، فإنه كان يعدها ثمانية وعشرين حرفاً أولها الباء الموحدة، ويدع الألف من أولها ويقول هي همزة لا تثبت على صورة واحدة، وليس لها صورة مستقرّة فلا أعدها مع الحروف التي أشكالها معروفة محفوظة، وهو غير مرضي عندنا اهـ. فإن كان هذا مراد المصنّف ليوافق النقل المذكور، فالمراد بالألف همزة لأنها غير مستقلة لتبعيتها لغيرها لفظاً وخطاً، وإن كان المراد بها المدّة التي هي حرف لين كما قيل: فمعنى عدم عدّها برأسها درجتها مع الهمزة تحت الألف، أو بأن لا تعتبر أصلاً بناء على أنها مدّة منقلبة غالباً عن الواو والياء، وهو المناسب إذ المراد بالألف المعدودة الهمزة ومعنى قوله برأسها مستقلة غير مندرجة مع غيرها تحت اسم واحد، والرأس حقيقتها معروفة ثم إنهم توسعوا فيها لمعان كالأول في قولهم رأس السنة، والرئيس في قوله هو رأسهم أي رئيسهم وهي هنا بمعنى الاستقلال وهو في كلام المولدين مشهور، والعلاقة فيه اللزوم لأنه لا يستقل بدونها. قوله: (بعدها إذا عدّ فيها الألف إلخ) إشارة إلى أنه سلك في الأوّل طريقاً فيه عدم عدّها ثم سلك في الثاني طريق عدّها اعتباراً لكل منهما واحترازاً عن تعطيل واحد منهما، وقوله مشتملة بالنصب صفة أربعة عشر أو حال منها وكون المذكورات انصافاً تقريبي، لأنّ في بعضها زيادة سيرة ونقصاً يسيراً يجبر كل منهما الآخر. وقيل: قد مرّ أنّ الهمزة اسم مستحدث، فلو جعل الألف حرفاً برأسه أيضاً، فلا اسم لمسمى الهمزة في زمان نزول القرآن، فالواقع في الفواتح نصف أسامي الحروف على كل حال، وأجيب بأنّ مراده نصف أسامي جميع الحروف وعلى تقدير عد الألف حرفاً برأسه لا يتحقق لجميع الحروف أسامي، وهذا يستلزم عدم تحقق نصف أسامي الجميع وقيل الألف مشترك بين الخاص، وهو المدّة والعام الشامل لها وللهمزة وهذا مبني على عدّها حرفاً برأسها، وهو تكلف مبني على أنّ لفظ الهمزة بهذا المعنى لم يثبت عن العرب، وقد مرّ أنه لا أصل له لا يقال ما ذكر من الأنواع اصطلاحات أحدثها أرباب العربية حتى دونوها، فكيف تقصد حين نزول القرآن المتقدّم عليها، لأننا نقول المستحدث الأسامي والعبارات لا المعاني المرادة بها، وهي المقصودة ههنا وقيل: إن كون المذكور أنصافاً لها باعتبار الأكثر وإلا فقد يشتمل على ثلثي بعض الأنواع كما في حروف الصفير، وهي الصاد والزاي والسين والحلقية وقد يشتمل على تمام النوع كحروف الغنة، وهي الميم والنون الساكنة والحرف المكرّر وهو الراء وأراد بالأنواع مشاهيرها المعبرة لأنّ بعضهم زاد فيها إلى ما يبلغ أربعة وأربعين إلى غير ذلك. قوله: (وهي ما يضعف إلخ) وقع في بعض النسخ هو بدل هي فذكره باعتبار الخبر أو لتأويلها بالنوع، والمهموسة اسم مفعول من همست الكلام، وهو متعدّ من باب ضرب ومصدره الهمس، وهو في اللغة مقابل للجهر وفسر بالإخفاء كما فسر الجهر بالإعلان، وقيل معناه الخفاء وفي الصحاح الهمس الصوت الخفي، والظاهر أنّ حقيقته إخفاء الصوت لا المطلق ثم توسع فيه فأطلق على الخفاء، وتجوّز فيه فأطلق على المهموس نفسه وصار حقيقة فيه، ويوصف به

مخرجه ويجمعها ستشحتك خصفه نصفها الحاء والهاء والصاد والسين والكاف، ومن البواقي المجهورة نصفها يجمعه لن يقطع أمر، ومن الشديدة الثمانية المجموعة في أجدت

الكلام والحروف، وتقول العرب ما سمعت له همساً ولا خرساً وهما الخفي من الصوت لأنه المسموع قال تعالى: ﴿فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا﴾ [سورة طه، الآية: ١٠٨] وفي الاصطلاح ما ذكره المصنّف بقوله ما يضعف إلخ وعليه النحاة وأهل الأداء تبعاً لما في كتاب سيبويه حيث قال المهموس حرف ضعيف الاعتماد في موضعه حتى جرى معه النفس، ولم يتقطع جريه حتى أمكن أن يتلفظ به ويتنفس فلذا سميت بذلك لجريان النفس معها لضعفها، وضعف الاعتماد عليها في مخرجها قيل وجعل الضعفين علة للجريان أولى من ضمهما إليه وجعل المجموع علة للتسمية ومن ضم الأول خاصة وجعل الثاني بانفراده علة للجريان فتأمل. قوله: (ستشحتك خصفه) هو تركيب لجمع الحروف المذكورة وضبطها ليسهل استحضارها كقولهم: فحثة شخص سكت ونحوه والسين هنا حرف تنفيس ويشحث بمعنى يلح في السؤال ومثله يكدي وبه فسر في حواشي الكشاف والمكدي السائل وليس لحناً أو مغيراً من محدي، وهو طالب الهداء كما توهمه الحريري في الدرّة ولا معرباً من كدال كردن كما توهمه بعض فضلاء العصر بل هو عربي صحيح استعمله من يوثق به، وذكره الراغب في مفرداته، ومن قولهم يستحث أخذ شحات للسائل الملح وسمي شحاة برنة ثلاثة، وقال ابن بزّي: كغيره أنه محرف من شحاذ فالعلم شحاذة أيضاً، وفي القاموس الشحات للشحاذ من لحن العوام، وأصل الشحذ السنّ فاستعير للإلحاح السائل، وقد صحح لغة على أنه من الأبدال، فإنّ الذال تبدل ثاء فلا غلط فيه، وخصفه بفتحات علم ويكون بمعنى سلة التمر وورد في الحديث بمعنى الحصير، وهو المعروف في الاستعمال اليوم، ولو فسر بما ذكر هنا كان أظهر أي ستطلب منك ما ذكر، وما قيل من أنه لا يبعد أن يكون يشحث مأخوذاً من شحثاً، وهي كلمة سريانية يفتح بها المغاليق بغير مفتاح أي ستفتح مغاليتك بلا مفتاح خصفه تعسف غير محتاج له، وقوله نصفها بالنصب مفعول لقوله ذكر وقوله الحاء بدل منه، أو عطف بيان تفسير له. قوله: (ومن البواقي المجهورة) معطوف على قوله من المهموسة إلخ والمجهورة اسم مفعول من جهر الشيء يجهر بفتحتين ظهر، وأجهرته بالألف أظهرته يتعدى بنفسه، وبالباء أيضاً فيقال: جهرته وجهرت به كما في المصباح، ولم يعرف المصنّف المجهورة لأنّ ذلك عرف من جعلها مقابلة للمهموسة، فهي ما يقوي الاعتماد على مخرجه ولذلك كان مجهوراً لأنه لا يخرج إلّا بصوت قوي يمنع النفس من الجري معه، وهي ثمانية عشر حرفاً، والمذكور منها نصفها تحقيقاً وهي تسعة أحرف معروفة، وبهذا علم حدّها وعدّها. قوله: (ومن الشديدة الثمانية) الذي ذكره النحاة، وأهل الأداء من القراء إنّ الحروف إمّا شديدة أو رخوة أو متوسطة بينهما، وسموها بينية نسبة إلى بين بمعنى التوسط وقالوا معنى الشدّة على ما ذكره سيبويه امتناع الصوت أن يجري في الحروف، فلو رمت مدّ صوتك في القاف والجيم مثلاً نحو الحق والحج لا تمنع عليك، والشديدة هي

طبقك أربعة يجمعها أقطك ومن البواقي الرخوة عشرة يجمعها خمس على نصره، ومن المطبقة التي هي الصاد والضاد والطاء والظاء نصفها، ومن البواقي المنفتحة نصفها ومن القلقة، وهي حروف تضطرب عند خروجها، ويجمعها قد طبح نصفها الأقل لقلتها، ومن

الثمانية المذكورة والمتوسطة بين الشديدة والرخوة فيها خلاف بين النحاة والقراء، فأكثر النحاة على أنها ثمانية يجمعها لم يروعا أو ولينا عمر، وأكثر القراء على أنها خمسة وهي حروف لن عمر أي كن ليناً يا عمر وما عداهما رخوة والرخوة صفة مشبهة مصدرها الرخاوة، ومعناها اللين الذي هو ضد الشدة، وقالوا الرخوة حروف ضعف الاعتماد عليها في مواضعها، فجري معها الصوت فكانها تلين عند النطق بها، وفي البنية يجري بعض الصوت معها وينحصر بعضه فإن قلت هل بين المجهورة، والشديدة فرق أم لا قلت: قد فرقوا بينهما باعتبار عدم جري النفس في المجهورة وعدم جري الصوت في الشديدة، وكذا الفرق بين الهمس والرخاوة أنّ الجاري في الهمس النفس، وفي الرخاوة الصوت كما في شروح التسهيل والشافية، وقد يجري النفس ولا يجري الصوت كما في الكاف والتاء، وقد يجري الصوت، ولا يجري النفس كالغين والضاد المعجمتين وما وقع في بعض شروح الجزرية من أنّ الشدة تمنع النفس من الجري غير صحيح، فظهر أنّ بين المجهور والشديد عموماً من وجه إذ ليس كل شديد مجهوراً ولا كل مجهور شديداً وقيل: بينهما عموم مطلق فكل شديد مجهور، فالشدة تؤكد الجهر ولا عكس، ومادة الاجتماع على الأول حروف أجد قط بكت إلا الكاف والتاء، ومادتا الإفتراق أحدهما الكاف والتاء، والأخرى جميع المجهورة إلا مادة الاجتماع المذكورة فظهر لك مما قررناه أنّ ما ذكره المصنف رحمه الله هنا غير موافق لما عليه الجمهور. وقوله: (عشرة) بناء على أنّ الألف ليس حرفاً برأسه، وأجدت من الإجادة والطبق معروف، والأقط بفتح الهمزة وكسر القاف ثم طاء مهملة طعام يتخذ من اللبن، والحمس بزنة حمر مهمل الحروف جمع أحمس، وهو المشدد في دينه ولذا قيل لقريش الحمس، ومنه الحماسة ويعدى بعلى أي هم أشداء على نصره. قوله: (ومن المطبقة التي هي الصاد إلخ) حروف الأطباق الأربعة المذكورة هي بعض من المستعلية الآتية، وسميت بها لإطباق بعض اللسان عند خروجها على ما يحاذيه من الحنك الأعلى.

ولذا قال الجعبري: الإطباق تلاقي طائفتي اللسان والحنك الأعلى عند لفظها وكون المطبق طائفة من اللسان لا ينافي تسمية الحرف مطبقاً مجازاً بأن يكون الأصل مطبق عنده أي عند خروجه فاختصر وقيل مطبق كما قيل للمشارك فيه مشترك، وجوّز بعض شراح الجزرية في بائه الكسر على التجوّز فيه كالتجوّز في المستعلي، والإطباق لغة بمعنى الإلصاق، ويقابله المنفتحة بصيغة اسم الفاعل لا غير من الانفتاح وهو الافتراق سميت بها لانفتاح ما بين اللسان والحنك عند خروجها والنطق بها، وهو في الأصل مجاز لأنّ الحروف نفسها لا تنفتح، وإنما يفتح عندها اللسان عن الحنك. قوله: (ومن القلقة وهي إلخ) فيه مضاف مقدر أي حروف

اللينتين الياء لأنها أقل ثقلاً، ومن المستعلية، وهي التي يتصعد الصوت بها في الحنك

القلقلة أو سماها بالمصدر توسعاً، ومثله سهل ويقال لها حروف القلقله، والقلقله وكلاهما بمعنى الحركة، وإليه أشار المصنّف بقوله تضطرب لأنه افتعال من الضرب معناه ما ذكر قال في المصباح: يقال رميته، فما اضطرب أي ما تحرك، ومنه اضطراب الأمور بمعنى اختلافها لما يلزمها من ذلك، وإنما سميت بها لأن صوتها لا يكاد يتبين به سكونها ما لم يخرج إلى شبه المتحرك لشدة أمرها، وإنما حصل لها ذلك لكونها شديدة مجهورة، فالجهر يمنع النفس أن يجري معها والشدة تمنع الصوت من جريه معها فاحتاج بيانها إلى تكلف، وحصل ما حصل من الضغط للمتكلم عند النطق بها ساكنة حتى تخرج إلى شبه تحريكها لقصد بيانها، ومنهم من عللها بأنها حين سكونها تتقلقل عند خروجها حتى يسمع لها صوت ونبرة، وفيه تجوز لأنه أراد بتقلقلها مشابعتها للمتقلقل لا تحركها حقيقة، وإلا لزم اجتماع السكون، والتحرك في حالة واحدة، ومن علل بأنها إذا وقف عليها تقلقل اللسان بها عند خروجها فقد سها لأن الباء منها، وهي شفوية لا يتحرك اللسان بها، وقد حرف تحقيق وطبج ماض من الطبج، وهو الضرب على شيء مجوف، وله معان أخر وفي قوله نصفها الأقل تسامح، والمراد أقل من نصفها لأنها لا نصف لها صحيح ولم يزد لقلتها وثقلها. وقوله: (ومن الليتين إلخ) أنه لأن أسماء الحروف مؤنثة سماعية وأراد الياء والواو ولم يذكر الألف لما مرّ، وهذا بناء على أنه ليس المراد باللين الألف، وما يشملها وخصت الياء لأنها أخف وأكثر من أختها، وحروف اللين هذان والألف واللين أعم من المدّ لأنه لا يطلق عليها في المشهور إلا إذا سكنت، وجانسها ما قبلها من الحركة، وسميت بذلك لأنها تخرج بلين، وعدم كلفة على اللسان. قوله: (ومن المستعلية إلخ) سميت هذه الحروف مستعلية لاستعلاء اللسان عند النطق بها إلى الحنك الأعلى لأن حقيقة الاستعلاء لغة طلب العلو، وهو الارتفاع وقد يطلق على الارتفاع نفسه، فلذا سمي مقابلها منخفضاً ومستفلاً بالفاء والحنك بحاء مهملة مفتوحة ونون وكاف إن كان حقيقته سقف أعلى الفم، كما في الأساس أو باطن أعلى الفم من داخل فالأعلى صفة كاشفة مؤكدة، وإن أطلق على اللحين فهي مقيدة وتوصيف الحروف بأنها مستعلية قالوا: إنه مجاز في النسبة أو في الطرف لأن المستعلي حقيقة اللسان، والظاهر أنّ وقوعه صفة للصوت كما في عبارة المصنّف حقيقة، وإن كان بتبعية اللسان وقد يقال: إنه مجاز، وفي بعض الحواشي أنّ ما ذكره المصنّف رحمه الله أحسن من تعريفها بما يرتفع به اللسان إلى الحنك لما فيه من الاشتباه بالمنطقة، وليس بشيء لأنهم صرحوا بأنّ الاستعلاء المذكور قد يكون مع انطباق اللسان على الحنك الأعلى، وقد لا يكون فعلى الأول يسمى الحرف مستعلياً ومطبّقاً، وعلى الثاني يسمى مستعلياً فقط، فكل مطبق مستعل وليس كل مستعل مطبقاً لأن الإطباق يستلزم الاستعلاء والاستعلاء لا يستلزم الإطباق، فهذا أعم ولا ضير في صدقه عليه، واسمها صريح في ذلك، فإن قلت الخاء المعجمة من المستعلية، وهي من الحروف الحلقية، فكيف يقال إنّ اللسان يستعلي بها قلت: هذا مما استشكله بعض القراء.

الأعلى، وهي سبعة القاف والصاد والطاء والخاء والغين والضاد والطاء نصفها الأقل، ومن البواقي المنخفضة نصفها، ومن حروف البدل، وهي أحد عشر على ما ذكره سيبويه، واختاره ابن جنى، ويجمعها أجد طويت منها الستة الشائعة المشهورة التي يجمعها اهطمين، وقد زاد بعضهم سبعة أخرى، وهي اللام في أصيلا، والصاد والزاي في صراط وزراط،

فأجيب بأنه يستعلي عند ذلك تبعاً وإن لم يكن مخرجاً لها كما يشهد به الحس وقد يقال: إن المصنف لأجل ذلك عدل عن قولهم يستعلي اللسان إلى قوله يتصعد الصوت كما في بعض شروح التسهيل: إن الريح يخرج مستعلياً، ولذا منع من الإمالة فتدبر. وقوله: (نصفها الأقل ومن البواقي المنخفضة) ليتعادلا، وما وقع هنا في بعض النسخ نصفها الأكثر سبق قلم. قوله: (ومن حروف البدل إلخ) باب الإبدال واسع وقد أطلوا فيه في المفصلات، حتى إن ابن السكيت أفرده بتأليف وقد اختلفوا في عدد حروفه، وزادوا فيها لنحو خمسة وعشرين، والذي ارتضاه النحاة أن حروفه الشائعة في غير الإدغام لأن بدل الإدغام يجري في الحروف كلها غير الألف اثنان وعشرون اللام والجيم والذال، والصاد والراء والفاء والشين والكاف، والسين والهمزة والألف والميم والنون والطاء والياء والتاء، والواو والباء والعين والزاي والثاء والهاء، وما بقي منها لا يبدل، وقسموا الإبدال إلى ضروري لازم وجائز وقالوا: خرج بقيد الشائعة إبدال الذال من الدال في قراءة الأعمش «فشرذبهم» وذكر في المفصل أنها ثلاثة عشر، والخلاف فيه كاللفظي لأن منهم من اقتصر على الأشهر، ومنهم من استقصاه لكل وجهة، والمراد الحروف التي تبدل من غيرها كالتي يبدل منها غيرها، وأشار بقوله على ما ذكره سيبويه إلى أن فيها اختلافاً، وأن ما ذكر هو الشائع المقيس، وما زاد منه قليل ومنه نادر شاذ ومنه ما وقع ضرورة لفاية ونحوها، والفرق بين البدل والقلب يعلم من كلامهم فيه، وابن جنى الإمام أبو الفتح المشهور، وليس منسوباً إلى الجن، وإنما هو معرب كني كما في شرح المغني. وقوله: (الستة) معطوف على مفعول ذكر في أول الكلام. وقوله: (أجد إلخ) مثال لما يجمع حروفها واجد أمر من الإجادة، وطويت فعل من الطي مسند للضمير ومنها منها، وما ذكر لأجل جمع الحروف تقرؤه كيفما شئت، ولا حاجة لتفسيره حتى يتكلف كما قيل إن اهطمين من الهطم، وهو الكسر. قوله: (وقد زاد بعضهم) ظاهر سياقه أن هذه الزيادة على ما ذكر سيبويه في الكتاب، وليس كذلك فإن سيبويه قال في باب الإبدال: وقد أبدلوا اللام وذلك قليل جداً قالوا: أصيلا، وإنما هو أصيلا اهد وأصيلا اللام فيه مبدلة من النون، فإن الأصيل وهو الوقت الذي بين العصر والمغرب جمعه أصل وأصال وأصائل، وقد يجمع على أصلان مثل بعير وبعران، ثم صغروا الجمع فقالوا: أصيلا ثم أبدلوا من النون لأمأ فقالوا أصيلا، وفي تذكرة أبي عليّ الفارسي إن قيل: في أصيلا كيف زعمتم أن اللام بدل من النون في أصيلا، وهلا قلت إن اللام مكررة والنون بدل منها قيل: إنه لا يجوز لأن اللام لو كانت أصلاً لم تثبت في التحقير الألف قبل اللام، ولا تقلب ياء ألا ترى أنه لا يجوز في شمال

والفاء في أجذاف والعين في أعن، والثاء في ثروغ الدلو والباء في با اسمك حتى صارت ثمانية عشر، وقد ذكر منها تسعة الستة المذكورة واللام والصاد والعين، ومما يدغم في مثله، ولا يدغم في المقارب، وهي خمسة عشر الهمزة والهاء والعين والصاد والطاء،

شمليل، فلو كان الأصل اللام كان مثل شمليل في التحقير، ولا يكون أصيلاً جمعاً لأن هذا الضرب من الجمع لا يحقر ولكنه اسم اختص به التحقير كسائر الأسماء التي لم تستعمل في التحقير، وفي شرح المعلمات لابن النحاس في قول النابغة:

وقفت فيها أصيلاً أسائلها

أصيلاً تصغير أصلان جمع أصيل وقيل: هو مفرد بمنزلة غفران، وهذا أصلح لأن الجمع لا يصغر إلا أن يرد إلى أقل العدد اهـ. قوله: (والصاد والزاي في صراط إلخ) يعني أن سينه أبدلت صاداً وزاياً معجمة خالصة أو بالإشمام كما مرّ، وقوله والفاء في أجذاف بالجيم ودال مهملة وألف وفاء جمع جدف، وأصله جدث بالثاء المثناة ومعناه القبر فأبدلت ثاؤه فاء، وقوله والثاء في ثروغ الدلو تعني أن ثاءه بدل من الفاء وأصله فروغ، وهو جمع فرغ والفرغ مخرج الماء من الدلو من بين العراقي، وقد دل كلامه على أن بين الثاء والفاء تقارباً. قوله: (والعين في أعن) أي العين تبدل من الهمزة، وفي شرح التسهيل عن الخليل أن لغة تميم وقبائل من قيس إبدال العين من الهمزة والهمزة من العين فيتقاربان وهذه اللغة تسمى العننة، وهي مشهورة فيقولون في أن المشددة المفتوحة والمكسورة عنّ، وفي أن المصدرية عن، وفي إن الشرطية عن قال ذو الرمة:

أعن توسمت من خرقاء منزلة ماء الصبابة من عينيك مسجوم

فقول المصنّف رحمه الله أعن يجوز فيه فتح العين وكسرها ونونه ساكنة مخففة، والهمزة مفتوحة ووقع في نسخة بفتح الهمزة، وكسر العين وتشديد النون وأصله أن. قوله: (والباء في بالسمك) أي تبدل الميم بالموحدة لتقاربهما مخرجاً وما استفهامية والاسم معروف، وسمع إبدال ميمه باء أيضاً باسبك بباءين وهذه لغة بني مازن فيبدلونها كذلك قال المازني: دخلت على الخليفة الواثق بالله فقال لي: ممن الداخلة فقلت: من مازن فقال لي: باسبك يريد ما اسمك بلغة قومي في قصة مشهورة، فصارت ثمانية عشر، وقد ذكر منها نصفها وهو تسعة. قوله: (ومما يدغم في مثله إلخ) الإدغام في عبارة الكوفيين أفعال بسكون الدال، وفي عبارة سيبويه ادغام بتشديدها افتعال، وهو لا يكون إلا في المثلين أو المتقاربين مع أنه يرجع في المتقاربين إلى المثلين، لأن المقارب يقلب من جنس الحرف الآخر، وأوّل المثلين يدغم وجوباً إن سكن وفيه تفصيل في المفصلات فيه موافقة للمصنّف من وجه ومخالفة من وجه. وقوله: (والهاء إلخ) أورد عليه أن النحاة قالوا كما في شرح التسهيل والمفصل: إن الهاء تدغم في الحاء نحو أحبه حاتمًا وعكسه نحو امدح هذا إلا أن سيبويه نص على أنه لا تدغم الحاء في

والميم والياء والخاء والغين، والضاد والفاء والطاء، والشين والزاي والواو نصفها الأقل، ومما يدغم فيهما، وهي الثلاثة عشر الباقية نصفها الأكثر الحاء والقاف والكاف، والراء والسين واللام والثون، لما في الإدغام من الخفة والقصاحة، ومن الأربعة التي لا تدغم فيما قاربها، ويدغم فيها مقاربتها، وهي الميم والسين والزاي والفاء نصفها، ولما كانت الحروف الذلقية التي يعتمد عليها بذلق اللسان، وهي ستة ويجمعها رب منفل، والحلقية التي هي

الهاء. وقوله: (لما في الإدغام من الخفة والقصاحة) إشارة إلى وجه اختيار النصف الأكثر في هذا والأقل فيما قبله وإن أردت بسط هذا وما له وعليه فراجع شروح الكتاب. وقوله: (نصفها) منصوب كما مر. وقوله: (ومن الأربعة إلخ) في النسخ بعد الألف الزاي ياء، فهي معجمة لا غير والسين مهملة فظهر أن المذكور نصفها وسقط ما قيل عليه من أنه غير صحيح إن كان الزاء والشين في عبارته معجمتين وكذا إن كانتا مهملتين. قوله: (ولما كانت الحروف الذلقية إلخ) هذه الحروف يقال لها: ذلقية وذوقية ومذلفة وما عداها مصممة وفي التمهيد المصممة غير هذه وغير الألف، فهي اثنان وعشرون حرفاً وفي شرح التسهيل لابن عقيل بعدما نقل هذا إنه يقتضي دخول الهمزة، والواو والياء فيها، وهي طريقة وأسقط الخليل هذه من المصممة، وسميت مذلفة لخروجها من طرف أسلة اللسان، وهي ذلقة بالسكون كما في التهذيب والتحقيق ما في شرح الشاطبية للجعبري من أنها سميت به لخروجها من ذلق اللسان والشفة والمراد كما حققه بعض فضلاء العصر أن بعضها يخرج من ذلق اللسان، وهو طرفه وبعضها من الشفلة التي هي ذلق المخارج، فالذلق مطلق الطرف ثم خص هنا بمطلق طرف المخارج بقربنة المقام، فلا يختص باللسان كما يوهمه قول أهل العربية، كصاحب المفصل حروف الذلاقة ما في قولك مر بنفل والذلاقة الاعتماد بها على ذلق اللسان وذولقه وهو طرفه، ويقابله الإصمات لأنه لم يكد توجد كلمة رباعية أو خماسية معرّة من حروف الذلاقة، فكأنها هي المنطوق بها ومقابلها لأنه كالمسكوت عنه مصممت وقال ابن الحاجب في إيضاحه: هذا غير مستقيم من جهتها في نفسها، ومن جهة أمر مضاهاها من المصممة أما من جهتها فلأنها لا يعتمد على طرف اللسان إلا بعضها فالميم والباء والفاء لا مدخل لها في طرف اللسان، فكيف يصح تسميتها بذلك مع خروج بعضها عن ذلك المعنى ومن جهة القسم الآخر المضاد لها فلأنه إنما سمي مصمماً لأنه كالمسكوت عنه، فلا ينبغي أن يقابل المنطوق بطرف اللسان، وإنما الأولى أن يقال: سميت حروف ذلاقة أي سهولة من قولهم لسان ذلق من الذلق الذي هو مجرى الحبل في البكرة لسهولة جريه فيه، فلما كانت كذلك ألزموا أن لا يخلو رباعي أو خماسي منها وكان هذا هو الحكم المعبر في تسميتها إلا أنهم استغنوا بسببه، وهو الذلاقة فأضافوها إليه، والمصممة على هذا المعنى تكون ضدها، وهي الحروف التي لا يتركب منها على انفرادها رباعي أو خماسي لكونها ليست مثلها في الخفة، فكأنها صممت عنها لقلتها ولم يقصد في تفسيره إلا إلى ذلك، وإنما وقع الوهم من أخذ الذلاقة من الطرف، وجعلها من طرف اللسان لما ذكرناه اهـ.

الحاء والحاء والعين والغين، والهاء والهمزة كثيرة الوقوع في الكلام ذكر ثلثيهما، ولما كانت أبنية المزيد لا تتجاوز عن السباعية ذكر من الزوائد العشرة التي يجمعها اليوم تنسأ

(أقول) ما في المفصل هو بعينه كلام ابن جنى في سر الصناعة، وبعيد من مثل هؤلاء الفحول الغفلة كما أورده ابن الحاجب والذي دعاه لما ذكر ما فهمه من اختصاص الذلاقة بطرف اللسان، وقد عرفت أنه لا يختص به، فلا يرد عليه ما ذكر، ولو سلم بناء على أن أئمة اللغة كالأزهريّ والجوهريّ ذكروا ما يقتضيه، فيجاب عما ذكره على فرض تسليمه بأنه غلب فيه طرف اللسان على طرف الشفة مع أنّ في قولهم الاعتماد على طرف اللسان إشارة إلى أنّ المراد أنه آلة للنطق عليها الاعتماد فيه، وهو لا ينافي مشاركة غيره فيه، وقد قال: إنّ الحروف تنسب تارة إلى مخارجها وأخرى إلى ما يجاورها، والأول كحرف حلقّي والثاني كهوائي، وقريب منه ما قيل: إنه أراد بالاعتماد على ذلق اللسان الاعتماد عليه حقيقة أو حكماً، فإنّ الشفويّ، والمعتمد عليه متقاربان ولتقاربهما سميا ذولقية، ومر أمر منه، والنفل من الغنيمة معروف ومن يعطاه منفل وكثر الحلقية والذولية معروفة بالاستقراء وصريح أئمة اللغة، ولذا قالوا إنه لا يخلو من الذولية كلمة رباعية أو خماسية إلا أن تكون معرّبة أو دخيلة أو شاذة أو فيها ما يقرب منها فيسد مسدها كالعسجد بمعنى الذهب والدهقة بدالين منهملتين مفتوحتين وهاء وقاف بمعنى الكسر كما قاله الجاربردي، والزهقة بزأين معجمتين بمعنى شدة الضحك، والعسوس بفتح العين والسين المهملتين اسم لشجر، وكثرتها ذكر ثلثاها ومن مقابلهما أقل من نصفها (بقي هنا بحث) وهو أنّ ما قرّناه متفق عليه في كتب العربية والقراءات إلا أنه يخالفه ما في الكشف في سورة التكوير من قوله: إنّ الظاء المعجمة من طرف اللسان وأصول الثنايا العليا وهي أحد الأحرف الذولية أخت الذال والطاء اه فجعله الظاء ثمة بل وأختها ذولية ينافي ما تقرّر هنا، وقول أهل العربية والأداء أن مخرج هذه الثلاثة من طرف اللسان وأصول الثنايا العليا ويقال: لها الثوية نسبة للثة وهي اللحم النابت حول الأسنان لمجاورتها إياها لا أنها مخرج كما قيل يقتضيه أيضاً، فإذا كانت من طرف اللسان كما يشهد به الحس، فكيف لا تكون ذولية كما قاله العلامة في سورة التكوير، وما وجه تركهم لذكرها، وقول المدقق في الكشف كون الظاء ذولية مخالف لما في المفصل وغيره، وأما الاشتقاق من ذلق اللسان وذولقه أي حدّه فلا يخالف ما في الكشف أيضاً إلخ يشير لما ذكرناه أيضاً فتدبر. قوله: (ذكر ثلثيهما إلخ) هو جواب لما، وهو من كل منهما أربعة كما لا يخفى. وقوله: (ولما كانت أبنية المزيد إلخ) قال في التسهيل: بعدما قسم الكلم المتمكنة إلى مجرد، ومزيد فيه ولا يتجاوز مجرد خمسة أحرف إن كان اسماً، ولا أربعة إن كان فعلاً ولا ينقصان عن ثلاثة والمزيد فيه إن كان اسماً لم يتجاوز سبعة إلا بهاء التأنيث، أو زيادتي التثنية، أو التصحيح أو النسب، وإن كان فعلاً لم يتجاوز ستة إلا بحرف التنفيس، أو تاء التأنيث، أو نون التوكيد اه وفي شرحه لأبي حيان أنه باعتبار المشهور الأكثر إذ قد ورد من الاسم المزيد ما هو ثماني نحو كذبذبان بتشديد الذال الأولى، ووزنه فعلعلان مع ألفاظ آخر ذكرها فقوله: لا تتجاوز عن السباعية هنا باعتبار الأغلب

سبعة أحرف منها تنبيهاً على ذلك، ولو استقرت الكلم وتراكيبها وجدت الحروف المتروكة من كل جنس مكثورة بالمذكورة، ثم إنه ذكرها مفردة وثنائية وثلاثية ورباعية وخماسية إيداناً بأن المتحذي به مركب من كلماتهم التي أصولها كلمات مفردة، ومركبة من حرفين فصاعداً إلى الخمسة، وذكر ثلاث مفردات في ثلاث سور لأنها توجد في الأقسام الثلاثة الاسم والفعل والحرف، وأربع ثنائيات لأنها تكون في الحرف بلا حذف كبل، وفي الفعل بحذف كقل، وفي الاسم بغير حذف كمن، وبه كدم في تسع سور لوقوعها في كل واحد من

أيضاً وتعديته للتجاوز بعن، وليس بمعنى المغفرة قد علمته قريباً وإن منهم من قال إنه لم يرد عن العرب فتذكره. قوله: (اليوم تنساه) وبعضهم جمعها في قوله سألتمونيتها وبعضهم في قوله أمان وتسهيل، وهو ألطف وما أحسن قول القيراطي في قصيدته النبوية التي عارض بها بانت سعاد:

وفارغ ما له شغل سوى عدلي والناس بالناس في الدنيا مشاغيل
فأين تصريف ألفاظ زائدها فيها أمان لذي خوف وتسهيل

وقوله على ذلك الإشارة إلى عدم تجاوزها ما ذكر المفهوم مما قبله، فإن قيل كون المذكور سبعة مبنّي على عدّ الهمزة والألف واحداً وكونها عشرة مبنّي على خلافه، فلا يناسبه قيل: إنها في نفس الأمر عشرة فلذا بني أول كلامه عليه، ولما لم يذكر الألف والهمزة معاً في أسماء السور ناسب عدّهما واحداً لأنه أمر اعتباري بني عليه آخر الكلام إشارة إلى الوجهين كما قيل. قوله: (ولو استقرت) الاستقراء استفعال من القراءة يقال استقرت بالهمزة، وقد تبدل ياء فيقال استقرت كما وقع في النسخ هنا، ومعناه تتبع الأشباه لمعرفة أحوالها، والكلم واحد كلمة، وهي معروفة ولما ذكر المصنّف رحمه الله أنّ المذكور من أنواعها أنصافها تقريباً أشار هنا إلى أنه، وإن كان بحسب الظاهر كذلك، وهذا أدخل في الإيقاظ إلا أنه لو دقق النظر عرف أن ما ذكر في الحقيقة أكثرها، وجلها فهو منزل منزلة الكل حتى كأنه عدد لهم جميع حروف المباني مشتملة على هذه اللطائف لما ذكر من الإعجاز. وقوله: (مكثورة) أي زائدة عليها، وغالبة لها في الكثرة يقال كثرته فكثرته إذا غلبته في الكثرة فهو مكثور أي مغلوب، فلا يتوهم أنّ كثر بضم الثاء المخففة كقل لازم، فكيف بني منه اسم مفعول بغير واسطة، ثم إنه لما بين التشارك في المأذة أشار بقوله ثم إلخ إلى أنها تشاركها في الصورة أيضاً ليكون الإلزام أتم وأقوى، وقوله إيداناً أي إعلماً لتعليل لذكرها كذلك أو هو تفتن على عادتهم. وقوله: (إلى الخمسة) هذا باعتبار الأصل في المفرد المجرد كما مر. قوله: (وذكر ثلاث مفردات) هي ص ق ن. وقوله: (في الأقسام الثلاثة) ففي الاسم ككاف الضمير وتائه، وفي الفعل نحو ق فعل أمر من الوقاية، وهكذا كل أمر من ثلاثي معتل الطرفين كوعى وع، وفي الحرف كثير كواو العطف، وقد قيل عليه إنه لا يتصور ذكر ثلاث مفردة فيما دون سور، فالبنية موقوف عليها لا تقال بدونها فتدبر، والأربع الثنائية هي طه طس يس حم. وقوله: (لأنها إلخ) تعليل لكونها أربعة، وفيه تسامح لأنه مع عدم ظهوره يرد أنها تكون في الحرف بدون حذف نحو من، وبه

الأقسام الثلاثة على ثلاثة أوجه، ففي الأسماء من واذ وذو، وفي الأفعال قل وبع وخف وفي الحروف أن، ومن ومد على لغة من جربها، وثلاث ثلاثيات لمجئتها في الأقسام الثلاثة في ثلاث عشرة سورة تنبيهاً على أن أصول الأبنية المستعملة ثلاثة عشر عشرة منها للأسماء، وثلاثة للأفعال، ورباعيتين وخماسيتين تنبيهاً على أن لكل منهما أصلاً كجعفر وسفرجل وملحقاً كقردد وجحنفل، ولعلها فرقت على السور، ولم تعد بأجمعها في أول

نحوان المخففة من الثقيلة بالفتح والكسر كما هو معروف، فالترجيع لم يتمكن له والحواميم ست بإسقاط الشورى، فلو أسقط ما زاده على الكشاف كان أولى وأولى. وقوله: (طلى ثلاثة أوجه) هي فتح الأول وكسره وضمه، والحاصل من ضربها في مثلها تسعة، وفي تسع متعلق بذكر المقدر أو المتقدم، وهو الظاهر. وقوله: (على لغة من جربها) اختراز عن غيره فإنها حينئذ تكون اسماً كما فصله النحاة، والثلاثيات ألم الرطسم. قوله: (تنبيهاً على أن أصول الأبنية إلخ) هي جمع بناء، وله كما في شرح الهادي ثلاثة معان الهيئة والصيغة، كقولنا بناء فعل للسجاية وتحويل صيغة إلى أخرى كقول الصرفي ابن لي مثال جعفر، وثبتت أواخر الكلم على حالة واحدة ووجه الضبط أن الأول لا يكون إلا متحركاً بثلاث حركات والآخر غير معتبر، والوسط متحرك بثلاث حركات أو ساكن، والحاصل من ضرب ثلاثة في أربعة اثنا عشر سقط منها اثنان فعل بضم الفاء، وكسر العين وعكسه لثقلهما وأزل أصل الأفعال، وهو الماضي مفتوح لا غير، وعينه لا تكون ساكنة فأبنيته ثلاثة ولم يعتبر المجهول لأنه فرع المعلوم فخرج بقوله أصول، ولهذا أقحمه ولم يقل إن الأبنية، وقد أورد عليه ذلك ونحوه وأجيب عنه في محله والرباعيتان المر في سورتين والخماسيتان كهيخص وحمعسق. قوله: (أصلاً إلخ) المراد بالأصل ما وضعت عليه الكلمة ابتداء، والملحق الكلمة التي فيها زيادة لم يقصد بها إلا جعل ثلاثي أو رباعي موازناً، لما فوقه محكوماً له بحكم مقابله غالباً ومساوياً له مطلقاً في تجرده من غير ما يحصل به الإلحاق وفي تضمن زيادته إن كان مزيداً فيه، وفي حكمه ووزن مصدره الشائع إن كان فعلاً نحو علقي الملحق بجعفر، وهو لا يكون إلا في الأسماء والأفعال، فلزم كون هذه القسمة رباعية، والإلحاق له باب مستقل فصل فيه أحكامه، وما قيل من أن الكلمة المركبة من أربعة أحرف أو خمسة لا توجد في الحرف بل في الاسم، وليس في الأصول ما هو مركب من خمسة أحرف سهو لوجود لكن المشددة ونحوها مما لا حاجة إلى تعدده، وجعفر اسم للنهر وعلم شخص وسفرجل معروف، وقردد بزنة جعفر ملحق به ولذا لم يدغم كمهدد، وهو الجبل أو ما ارتفع من الأرض ويجمع على قرادد وقرديد، وقولهم اركب من الأمر قراديد أي ما شق منه استعارة، وجحنفل بزنة سفرجل ملحق به لأنه من الجحفلة ومعناه ما هو بمنزلة الشفة من الخيل والبغال والحمير، فلذا قيل: جحنفل للخليل الشفة. قوله: (ولعلها فرقت إلخ) جواب عن سؤال مقدر تقديره إنها إذا ذكرت الفاظ لإعجاز ما تركب منها أو مبلغها، فلم تذكر جملتها أو ما اختير منها دفعة في أول التنزيل، فأجاب بأنها فرقت لتدل

القرآن، لهذه الفائدة مع ما فيه من إعادة التحدي وتكثير التنبيه والمبالغة فيه، والمعنى أن هذا المتحدّي به مؤلف من جنس هذه الحروف أو المؤلف منها كذا، وقيل هي أسماء للسور، وعليها أطباق الأكثر سميت بها أشعاراً بأنها كلمات معروفة التركيب، فلو لم تكن

على ما ذكره بقوله، ثم إنه ذكرها مفردة إلخ ولو جمعت لم يتنبه لهذا وهو الفائدة المشار إليها بقوله لهذه الفائدة. وقوله: (مع ما فيه إلخ) إشارة إلى جواب ثان، وهو أن فيما ذكر قوة ليست في جمعها في محل واحد، وهكذا كل تكرير جاء في القرآن كالواقع في سورة الرحمن. وقوله: (وتكثير التنبيه) عطف على قوله إعادة التحدي للتفسير وبيان المراد منه، فإن في كل منها إشارة إلى إعجازه المقتضي لطلب التحدي. قوله: (والمعنى أن هذا المتحدّي به إلخ) كذا هنا كناية عن كونه متحدّي به قيل إنه يعني أن تقدير الكلام هكذا على أنه جملة اسمية بتقدير مبتدأ لهذه الحروف الممكنى بها عن المؤلف المركب منها أو تقدير خبر لها بتأويلها بالمركب من هذه الحروف، والخبر متحدى به، ولا يخفى أن نظم التعداد مستغن عن هذا التأويل مفيد لما قصد به من غير تأويل وتقدير، وهو المفهوم من الكشف فإنها إنما يكون لها حظ من الإعراب عنده إذا كانت أسماء للسور، وقيل إن المصنف لم يقصد ما ذكر، وإنما هو بيان لما في المعنى ومحصله من غير نظر لإعرابه وعدمه فلا مخالفة بين كلام الشيخين فيه إلا أن تصريحه بوجهي التقدير ينبو عنه، وإن قيل إن مقصوده أن المقصود من سياق التعداد مجمل يمكن أن يعبر عنه بكل من الوجهين، وقيل إنه كما يجوز أن لا يكون لها محل من الإعراب كسائر الأسماء المسرودة على نمط التعدي كدار غلام جارية يجوز أيضاً أن يكون لها محل بتأويلها بالمؤلف منها على ما مر من الوجهين وكلام المصنف محتمل لهما، وإن كان المتبادر منه الأول، وفيه إنه سيصرح بخلاف هذا كله. قوله: (وقيل هي أسماء للسور إلخ) هو عطف على ما تضمنه قوله ثم إن مسمياتها إلخ. فكأنه قال: هذه الفواحي أسماء حروف ذكرت لما مر وقيل هي إلخ. وقوله: (وعليه أطباق الأكثر) أي من المفسرين اتفقوا عليه يقال: أطبق الناس على كذا إذا اجتمعوا واتفقوا عليه وأصل معنى أطبق وضع الطبق، ثم استعمل لما ذكر بملاحظة ما فيه من معنى الإحاطة والشمول كما يستعمل للدوام في إطباق الحمى والجنون، وأتى بصيغة التمريض لأن الأول أرجح عنده، ولذا قدمه وقد قيل إنه عنى أنه في غاية الضعف، وإنما ذكره هنا لانتسابه للأكثر وقيل إنه تبع في هذه النسبة الإمام إلا أن عبارته هكذا هو قول أكثر المتكلمين، واختاره الخليل وسيبويه ونعما هي فإن الأكثر لم يذهبوا إليه، وقد أورد عليه ما سيأتي وأقوى ما عليه وإن لم يذكروه أن أسماء السور توقيفية، ولم ينقل تسميتها بها عن أحد من الصحابة والتابعين لا مرفوعاً ولا موقوفاً، فوجب إلغاء القول به وهذا كله من ضيق العطن لأنه توهم أن مراد الإمام بالمتكلمين أهل الكلام ولا وجه له إذ ليس لأهل الكلام هنا مقال أصلاً وإنما أراد بالمتكلمين المفسرين الذين تكلموا على الآية ويحثوا فيها وما فهم أولاً غني عن الرد، ثم إنه كيف يقول: إنهم لم يذكروه، وقد قال الإمام معترضاً هنا: لو كانت

وحيّاً من الله تعالى لم تتساقط مقدرتهم دون معارضتها واستدل عليه بأنها لو لم تكن مفهومة

أسماء للصور وجب اشتهاؤها بها وليس كذلك لاشتهاؤها بخلافها كسورة البقرة وآل عمران وغير ذلك، ثم إنه كيف يتأتى له ما قاله على سعة حفظه، وقد ورد عن النبي عليه الصلاة والسلام: «يس قلب القرآن ومن قرأ حم حفظ إلى أن يصبح»^(١) وقال ابن مسعود حم ديباج القرآن، وفي السنن روي حديثاً فيه أنّ النبي صلى الله عليه وسلم سجد في ص فكيف يدعي عدم الوجود وإذا ثبت في البعض ثبت في الجميع إذ لا فارق بينها فقوله إنه لم يشتهر غير صحيح مع أن شهرة أحد علمين لا يضر علمية الآخر فكم من مسمى لا يعرف اسمه لاشتهاره بكنيته أو لقبه كأبي هريرة رضي الله عنه وعدم اشتهاؤها لكونه مشتركاً بينها وبين غيرها، فترك استعماله لعدم تمييزه واحتياجه لضميمة كالم هنا. قوله: (إشعاراً بأنها كلمات إلخ) هذا بيان لوجه التسمية وهو الدلالة على أنها كلمات عربية من جنس كلامهم مادةً وصورةً كما مرّ وقد قال قدس سرّه الأولى في الاعلام المنقولة أن يراعى مناسبة معانيها الأصلية عند التسمية، وربما تراعى عند الإطلاق باقتضاء المقام ولما كانت هذه السور مركبة من حروف مخصوصة لها أسماء في لغتهم وجعلت تلك الأسماء أعلاماً لها كان ذلك لتربكها من تلك الحروف على قاعدة لغتهم فإذا أطلقت عليها لوحظ هذا المعنى لاقتضا التحدي له وحيث كان القرآن نوعاً واحداً، فالإشعار في بعضه إشعار بأن المجموع كذلك.

(قلت) وللإشعار بذلك اتضح جعلها لقباً كما سيأتي لدلالاتها على أقصى ما يمدح به الكلام، وهو الإعجاز فلا وجه للتوقف فيه، والمقدرة مثلثة الدال مصدر ميمي بمعنى القدرة، ودون معارضتها بمعنى قبل أو عند معارضتها، وتتساقط بمعنى تساقط مبالغة وبما ذكر فهم أنّ في هذا الوجه إيقاظاً للإعجاز أيضاً، كما في الأول إلا أنه كما قيل مقصود إفادته بالذات فيه، وهنا بالعرض لأنّ الإشعار به جاء من لمح الأصل المنقول عنه لترجيح التسمية به دون غيره، وقد قالوا إنّ العرب سمت بها أيضاً غير الحروف المقطعة كلام اسم رجل من طيء وعين للماء، وعين للسحاب وقاف للجبل وقد نقله بعض اللغويين في جميع أسمائها وأفرده بالتدوين ابن خالويه، والضمير في قوله بأنها للصور. قوله: (بأنها لو لم تكن مفهومة إلخ) فهم كتعب متعدّ لواحد ويتعدّى بالهمزة، والتضعيف لمفعولين فيقال أفهمته المسئلة، ويكون أفهم متعدّياً لواحد أيضاً ولا يقال: ان فهم، فإنه لحن فمفهومة في كلامه إما بكسر الهاء اسم فاعل من المتعدّي لواحد بمعنى دالة على شيء أو بفتحها اسم مفعول من الافهام أي معلومة المراد منها بحسب العلم بالوضع فكأنّ الواضع أفهمنا المعنى المراد بها.

وفيه تنبيه على أنه لا دخل للرأي في معرفتها بل يجب استفادتها من الغير كما قيل، والمراد بكونها مفهومة أن يراد بها ما يكون طرف نسبة مقصودة في الخطاب، فلا يرد أنها

(٢) يأتي في سورة «ص» إن شاء الله.

(١) يأتي في سورة «يس» بإذن الله.

كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل، والتكلم بالزنجي مع العربي، ولم يكن القرآن بأسره بياناً وهدى ولما أمكن التحدي به وإن كانت مفهومة فيما أن يراد بها السور التي هي مستهلها على أنها ألقابها أو غير ذلك، والثاني باطل لأنه إما أن يكون المراد ما وضعت له في لغة

موضوعة لحروف الهجاء والإفهام لازم للعلم بالوضع، وحاصله أنها إما مفهومة أولاً وعلى الثاني تكون كالرطانة وعلى الأول إما أن تفهم منها السور لأنها أعلام لها أولاً والثاني باطل لأنها إما أن تفيد ما وضعت له في لغتهم وهو الحروف ولا معنى له أو غيره ولا يصح لأنهم لا يخاطبون بغير لغتهم فتعين أنها أعلام ولا يخفى ضعفه ووجهه أنه يصح أن يراد بها الحروف، ومعناه أن المتحدى به من جنسها كما مر ثم إن قوله لم تكن مفهومة إن أراد إفهام جميع الناس، فلا نسلم أنه موجود في العلمية، وإن أراد إفهام المخاطب بها وهو هنا الرسول فيجوز أن يكون سراً بينه وبين ربه فلا ينافي كونه عربياً مبيئاً، ونحوه لأنه كذلك بالنسبة إليه وأما التحدي فليس بجميع أجزائه، وكون أول السور ينبغي أن يكون مما يتحدى به ليس بمسلم. قوله: (كالخطاب بالمهمل) المهمل بزنة اسم مفعول الأبل ونحوها تترك بغير راع، ثم استعير لما لم يوضع أو جعل مجازاً مرسلأ عن مطلق الترك وصار هذا حقيقة في الاصطلاح، ووجه الشبه هنا عدم الدلالة إلا أن ما يترتب عليه من عدم الصحة ليس بصحيح لأنه يجوز أن يكون من المتشابه الذي لا يوقف عليه، وإن أمرنا بتلاوته فإنه ليس كل ما أمرنا به معقولاً لنا وقوله العربي أي المتكلم بالكلام العربي. وقوله: (بياناً) أي معرباً عما في الضمير، وقوله وهدى لأن الهداية فرع الدلالة.

وقوله ولما أمكن التحدي به أي بما ذكر أو بالقرآن كله إذ ظهور النقص دليل على أنه من عند غير الله فيرد بلا معارضة. قوله: (التي هي مستهلها) المستهل بفتح الهاء وتشديد اللام على صيغة المفعول وأصله من طلوع الهلال، ولما كان الهلال إنما يسمى هلالاً في أول الشهر، ثم هو بعده قمر وبدر قيل لكل أول مستهل، ثم شاع حتى صار فيه حقيقة فيقال: مستهل القصيدة لأولها ومطلعها، وقد أولع بعضهم بكسر هائه على زنة اسم الفاعل، وهو خطأ كما قاله الدماميني في شرح التسهيل، وخطأ بعض الشعراء في قوله:

أنا من أدمعي ووجهك أرخ
ت غرامسي بمستهل وغره

فإن التورية إنما تم له بما ذكر، فليس هذا استعارة من قولهم استهل الصبي إذا صاح عند الولادة، فشبهت السورة بالصبي الصائح كما قيل، ولا من استهل المطر إذا نزل. قوله: (على أنها ألقابها) قد قدمنا لك بيانه، فإنه يدل على الإعجاز وناهيك به من صفة مادحة، فإن اللقب ما أشعر بمدح كمحمد أو ذم كأبي جهل، فإن اشترط فيه أن يدل على ذلك بحسب معناه الوضعي، فتسميتها ألقاباً على طريق الادعاء والتشبيه، وهي أعلام منقولة على هذا لا أعلام بالغلبة فلا يرد عليه ما قيل: من أن الإشعار هنا خفي، ولعل وجهه ما مر من أنها كلمات

العرب، وظاهر أنه ليس كذلك أو غيره وهو باطل لأن القرآن نزل على لغتهم لقوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [سورة الشعراء، الآية: ١٩٥] فلا يحمل على ما ليس في لغتهم لا يقال لم لا يجوز أن تكون مزيدة للتنبية، والدلالة على انقطاع كلام، واستثناؤه آخر كما قاله قطرب، أو إشارة إلى كلمات هي منها اقتصر عليها اقتصار الشاعر في قوله:

* قلت لها قففي فقالت قاف *

معروفة التركيب، وأما اشتراط الإضافة، أو دخول ال فهو في الاعلام الغالبة لا المنقولة مع أنه، وإن اشتهر فيه خلاف إذ لم يشترطه بعض أئمة العربية. كما في شرح التسهيل.

وقوله وظاهر أنه ليس كذلك يبطله ما مر في بيان الوجه الأول. وقوله: (لقوله تعالى) تعليل لما قبله، ويحتمل أن يكون تعليلاً لجميع ما سبق، والأول أظهر. قوله: (لا يقال الخ) منع للاستدلال بأنها لو لم تكن أعلاماً يلزم ما ذكر مستنداً إلى جواز الزيادة للدلالة على الاستثناؤه، ونقله عن قطرب الغرابته إذ لم يجهد الاستثناؤه بمثله بل بقولهم: دع ذا ونحوه، كما ذكره الأدباء والبسمة مغنية عنه مع أنه لا يتأتى على القول بأنها آية من كل سورة وقطرب لقب لإمام في العربية، وهو محمد بن المستنير تلميذ سيبويه، وهو الذي لقبه به لما كان يبكر إليه فيقول له ما أنت إلا قطرب ليل والقطرب اسم دويبة لا تزال تمشي ليلاً وتسكن نهاراً، ولذا أطلقه الأطباء على نوع من الجنون. قوله: (اقتصر عليها الخ) هكذا وقع في النسخ وقد قيل: إنه سهو لأنه مجهول وعليها قائم مقام فاعله أي وقع الاقتصار عليها اقتصار الشاعر في قوله الخ ولا يصح أن يقال مررت بهند بتأنيث المجهول لتأنيث المجرور وقد سبقه إلى هذا في المطول في قول الخطيب في بحث الفصاحة صوجبت معها، فذكر ما هنا بعينه، وليس كما قاله فإن مثله جائز ولم يشتهر استعماله وقد قرأه مجاهد في قراءة شاذة في قوله تعالى ﴿إِنْ تَعَفُّوا عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ تَعَذَّبْ طَائِفَةٌ﴾ [سورة التوبة، الآية: ٦٦] كما سيأتي تفصيله ثم قال ابن جني في المحتسب: عن مجاهد إن تعف عن طائفة بالتاء في تعف، والوجه يعف بالياء لتذكير الظرف ولقولك قصدت هند وقصد إليها لكنه حمل على المعنى كأنه قال: تسامح وترحم وزياد في الأسس تأنيث تعذب بعده اهـ وهنا أيضاً يحمل على معنى أفردت، وفيه دليل على أن للمحل للمجرور وأنه المسند إليه في الحقيقة وإذا اكتسب المضاف التأنيث من المضاف إليه، فلا يعد في اكتساب الظرف التأنيث من مجروره والمعتز غافل عن هذا كله، وهذا شروع في إيراده وجوه ضعيفة وردها والمزاد بقوله للتنبية تنبيه المخطاطب للكلام الملقى إليه حتى يصغي له مثل ألا وأما في حروف الاستفتاح.

وقوله على انقطاع كلام متعلق بالدلالة، وقيل بالتنبيه وعطف الدلالة تفسيري، ولا يبعد تنازعهما له، وما نقله المصنف عن قطرب نقل عنه في البحر ما يخالفه، أو إشارة معطوفة على مزيدة. قوله: (قلت لها قففي فقالت قاف) هذا من أبيات الكتاب، وهو من رجز للوليد بن

كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما إنه قال: الألف آلاء الله واللام لطفه والميم ملكه، وعنه أنّ الروحم، ونون مجموعها الرحمن، وعنه أنّ الم معناه أنا الله أعلم، ونحو ذلك في سائر الفواتح وعنه أنّ الألف من الله واللام من جبريل، والميم من محمد

المغيرة عامل عثمان بن عفّان رضي الله عنه قاله يخاطب به عدّي بن حاتم، وقد نزل معه لما امتحنه عثمان رضي الله عنه، وقد اتهم بشرب الخمر في قصة مشهورة في التواريخ فقال:

قلت لها قفي فقالت قاف لا تحسبنا قد نسينا الإيجاف

والنشوات من معتق صاف وعزف قينات علينا عزاف

إلخ وقيل إنّ الصواب ما أورده ابن جني رحمه الله في الخصائص وهو هكذا.

قلت لها قفي لنا قالت قاف

فإنّ ما في نسخ القاضي محرّف، وغير موزون وليس كما قاله فإنّ عروض هذا لت قاف وزنه فعلن، وهو أحد أعاريض الرجز، وهم يكثرون زحافه، ولا يبالون به حتى ذهب كثيرون إلى أنّ الرجز ليس بشعر، وليس هذا محل تفصيله، والإيجاف سرعة سير الخيل. قوله: (كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما) قيل هذا إنما روي عن أبي العالية كما أخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم وروايته عن أبي العالية لا تمنع روايته عن غيره، والآلاء بوزن أفعال ممدود مهموز الأوّل والأخر، ومعناه النعم وهو جمع واحده إلى، وفيه لغات فتح الهمزة وسكون اللام، وكسرهما وسكون اللام وألّو بالفتح والسكون أيضاً وإلى بكسر الهمزة وفتح اللام والقصر كإلى الجازة وقد جوز هذا في قوله تعالى ﴿إلى ربها ناظرة﴾ [سورة القيامة، الآية: ٢٣] كما سيأتي واللفظ معروف. وقوله: (ملكه) بضم الميم ويحتمل الكسر قيل المعنى على هذا: أنّ القرآن يشتمل على آلاء الله ولطفه وملكه، وقيل إنه يحتمل أن يكون المعنى اذكر آلاء الله ولطفه وملكه لتعلم أنّ القرآن من أعظمها إذ لطف بإنزاله على ممالكه رحمة عليهم، وهذا بطريق الرمز والإيماء. قوله: (وعنه أنّ الر إلخ) في الوجه السابق كل حرف إشارة إلى كلمة، وفي هذا فرقت حروف الكلمة ونظر إلى المرسوم منها دون الملفوظ فلذا أسقطت الألف، وقد قيل إنّ المعنى المراد منه أنه إذا جمعت هذه الحروف في الكتابة استنبط منها اسم الرحمن لا إنه إذا تلفظ بها تلفظ بالرحمن إذ ليس هنا همزة بعدها راء مشددة تليها حاء ساكنة بعدها ميم مفتوحة وألف ونون، ولبعده آخره المصنّف رحمه الله وقد أخرجه مسنداً إلى ابن عباس رضي الله عنهما ابن أبي حاتم كما قاله السيوطي رحمه الله. قوله: (وعنه أنّ الم معناه إلخ) أخرجه عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر، وابن أبي حاتم من طرق عنه، وهذا كالأوّل في أنه حروف مقطعة من الكلم إلا أنه روعي في الأوّل كون الحرف المأخوذ أولاً من كل كلمة، وهذا لم يلاحظ فيه ذلك وقوله ونحو ذلك إلخ كما قيل في الر أنا الله أرى، وفي المص أنا الله أفضل، وهو مروى عن سعيد بن جبير واستحسنه الزجاج. وقوله: (وعنه إلخ) قيل إنّ هذا لم يعرف

أي القرآن منزل من الله بلسان جبريل على محمد عليهما الصلاة والسلام أو إلى مدد أقوام، وآجال بحساب الجمل كما قاله أبو العالية متمسكاً بما روي أنه عليه الصلاة والسلام لما أتاه اليهود تلا عليهم ألم البقرة فحسبوه وقالوا: كيف تدخل في دين مدته إحدى وسبعون سنة، فتبسم رسول الله ﷺ فقالوا هل غيره فقال: «المص والر والمر» فقالوا: خلطت علينا فلا

عن ابن عباس، ولا عن غيره من السلف. وقوله: (أي القرآن إلخ) يعني أنه رمز باقتطاع هذه الحروف من هذه الكلمات إلى ما ذكر، ولا يخفى بعده. قوله: (أو إلى مدد أقوام وآجال) وفي نسخة إلى مدد آجال أقوام وهذا معطوف على قوله إلى كلمات المتعلقة بالإشارة وأقوام جمع قوم اسم جمع، وله حكم المفرد في اطراد جمعه، وآجال بالمد جمع أجل وهو العمر أو نهايته والحساب بمعنى العدّ معروف والجمل بضم الجيم وفتح الميم المشددة يليها لام حساب حروف المعجم وهو كبير وصغير كما هو معروف عند أهله وجوزّ بعض تخفيف ميمه، وقال أبو منصور الجواليقي: هو عربيّ صحيح، وما روي عن أبي العالية أخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم. وقوله: (بما روي أنه عليه الصلاة والسلام) هذا الحديث أخرجه البخاريّ في تاريخه وابن جرير من طريق ابن إسحاق عن الكلبيّ عن أبي صالح عن ابن عباس عن جابر بن عبد الله بن وثاب وسنده ضعيف، وجابر المذكور صحابيّ آخر غير جابر المشهور كما في الاستيعاب.

وفي الإصابة أنه أنصاريّ وروايته قليلة جداً وقصته هي أنه مرّ أبو ياسر بن أخطب برسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو يتلو سورة البقرة ألم ذلك الكتاب ثم أتى أخوه حيي بن أخطب وكعب بن الأشرف فسألوه صلى الله عليه وسلم عن ألم وقالوا: نشدك الله الذي لا إله إلا هو الحق أنها أتتك من السماء، فقال عليه الصلاة والسلام: «نعم كذلك أنزلت» فقال حيي: إن كنت صادقاً إني لأعلم أجل هذه الأمة من السنين ثم قال: كيف ندخل في دين رجل دلت هذه الحروف بحساب الجمل على منتهى أجل مدته إحدى وسبعون سنة، فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال حيي: فهل غير هذا فقال: «نعم المص» فقال حيي هذا أكثر من الأول هذا مائة وإحدى وستون سنة فهل غير هذا قال: «نعم الر». قال حيي: هذا أكثر من الأول والثاني، فنحن نشهدك إن كنت صادقاً ما ملك أمتك إلا مائتان وإحدى وثلاثون سنة، فهل غير هذا قال: «نعم المر» قال: فنحن نشهدك أنا من الذين لا يؤمنون، ولا ندري بأيّ أقوالك نأخذ فقال أبو ياسر: أما أنا فأشهد أنّ أنبياءنا أخبرونا عن ملك هذه الأمة، ولم يبيّنوا أنها كم تكون، فإن كان محمد صادقاً فيما يقول: فإنني لأراه يستجمع له ذلك كله فقام اليهود وقالوا: اشتبه علينا أمرك فلا ندري أبالقليل نأخذ أم بالكثير^(١) اهـ وهذا تفصيل ما ذكره المصنّف رحمه الله. وقوله: (فحسبوه) بزنة ضربه ماض من الحساب. قوله: (دليل على ذلك إلخ) ذلك إشارة إلى

(١) أخرجه الطبري ٢٤٦ من حديث جابر، وإسناده ضعيف فيه الكلبي محمد بن السائب، وهو متروك. وأبو صالح ضعيف الحديث.

ندري بأيها نأخذ، فإن تلاوته إياها بهذا الترتيب عليهم، وتقريرهم على استنباطهم دليل على ذلك، وهذه الدلالة، وإن لم تكن عربية لكنها لاشتهارها فيما بين الناس حتى العرب تلحقها بالمعربات، كالمشكاة والسجيل والقسطاس أو دالة على الحروف المبسوطة مقسماً بها لشرفها من حيث أنها بسائط أسماء الله تعالى، ومادة خطابه هذا وإنّ القول بأنها أسماء

المدد والآجال المازة وهذا جواب عن سؤال تقديره كيف يكون قول اليهود حجة فأجيب بأنّ الدليل هو عدم إنكاره وتقريره لهم على ما ذكره، وتبسمه صلى الله عليه وسلم ليس للإنكار بل إشارة إلى غلظهم في تعيينهم للمعدود المذكور، وهذا لا يقتضي إنكار أصله وفيه نظر. قوله: (وهذه الدلالة وإن لم تكن عربية إلخ) جواب عما يقال من أنّ هذه الدلالة إن سلم صحتها، فهي غير عربية لانقفاء الوضع العربي فيها والقرآن نزل بلسان عربي مبين، فأجاب بأنّ هذه الدلالة لاشتهارها ألحقت بالمعربات التي عدت بعد التعريب العربية، فكذا ما ألحق بها، وتلحق مسند للدلالة إسناداً مجازياً. وقوله: (كالمشكاة إلخ) تمثيل للمعرب وهي الكوة، وسجيل كسكيت معرب سنك، وكل أي حجر وطين، والقسطاس بالضم والكسر الميزان وسيأتي بيانها، وظاهره أنها موضوعة في غير لغة العرب، وقد قيل إنه معروف في اللغات القديمة كالعبرانية وهو كثير في التوراة كما في رسالة فضائح اليهود للغزالي، وفي كتاب الملل والنحل أنّ طائفة من الفيثاغورسية ذهبوا إلى أنّ المبادئ هي التأليفات الهندسية على مناسبات عددية حتى سارت طائفة منهم إلى أنّ المبادئ هي الحروف المجردة عن المادة، وأوقعوا الألف في مقابلة الواحد والباء في مقابلة الاثنين، ولست أدري لم قدروها ولا على أيّ لسان ولغة هي اه ولو قيل: إنها مجازية روعي فيها ترتيب أبجد في مراتب الآحاد وما بعدها فهي من دلالة الحال على محله ثم على صفته من الأولية ونحوها لم يبعد، ولم نر من وجه هذه الدلالة بما يشفي الصدور. قوله: (أو دالة) عطف على قوله مزيدة وهذا قول الأخفش رحمه الله وعبارته أقسم الله تعالى بالحروف المعجمة لشرفها وفضلها، لأنها مباني كتبه المنزلة على الألسنة المختلفة، ومباني أسمائه الحسنی وصفاته العليا، وأصول كلام الأمم بها يتعارفون ويذكرون الله ويوحدونه. قوله: (ومادة خطابه هذا) قيل هذا بيان لخطابه والإشارة إلى القرآن، وقيل: إنه ابتداء كلام أي خذ هذا المذكور من أنه لا يقال لم لا يجوز إلخ وهذا في هذا التركيب، ونحوه مرفوع المحل خبر مبتدأ مقدر أي الأمر والشأن هذا أو مبتدأ خبره مقدر أي هذا كما ذكر أو مفعول لفعل تقديره خذ هذا ونحوه، وقيل ها اسم فعل بمعنى خذ وذا مفعوله وبيعه رسمه متصلاً في جميع النسخ والواو بعده واو الحال لا عاطفة لثلا يلزم عطف الخبر على الإنشاء في بعض الوجوه، وقيل: إنه عطف على قوله لم لا يجوز أي لا يقال هذا في تضعيف ذلك القول وهو كقوله تعالى: ﴿هذا وإنّ للطاغين لشرّ مآب﴾ [سورة ص، الآية: ٥٥] وهو فيه مبتدأ وقال في المثل السائر: لفظ هذا في هذا المقام من الفصل الذي هو أحسن من الوصل، وهي علاقة وكيدة بين الخروج من كلام إلى كلام آخر وذلك من فصل الخطاب الذي

السور يخرجها إلى ما ليس في لغة العرب، لأن التسمية بثلاثة أسماء فصاعداً مستنكر عندهم، ويؤذي إلى اتحاد الاسم والمسمى، ويستدعي تأخر الجزء عن الكل من حيث أن الاسم يتأخر عن المسمى بالرتبة، لأننا نقول هذه الألفاظ لم تعهد مزيدة للتنبيه. والدلالة

هو أحسن موقعاً من التخلّص، وعندني أنه منصوب بدع مقدرة لأنّ عادة العرب في مثله أن يقولوا دع ذا كما قال:

فدع ذا وسلّ الهّم عنك بحسرة دمول إذا صام النهار وهجرا

وهذا شروع في إبطال مدعي العلمية بعدما بين ما في دليله أو هو معارضة للاستدلال المذكور بعد المناقضة والمنع للملازمة بين عدم كون الفواتح مفهومة، وكون الخطاب بها بالخطاب بالمهمل مسنداً لما ذكر من الوجوه المروية. قوله: (لأنّ التسمية بثلاثة أسماء فصاعداً إلخ) قال قدس سرّه التسمية بأسماء معدودة لم توجد في كلامهم، وما ذكره سيبويه كما سنبينه مجرّد قياس، ولذا قال المصنّف رحمه الله مستنكر، ولم يقل باطل ولا غير واقع ونحوه، والمستنكر ما ينكره الناس لكونه غير معروف بخصوصه، وإن كان معروفاً بتلاوة ألفاظ نحو سرّ من رأى وشاب قرناها وغيره مما ذكر من الجمل، ولذا قال: أسماء، ولم يقل ألفاظاً إلا أنّ الفرق بينهما محتاج للتأمّل الصادق وأما ما قيل من أنهم لم يسموا السور بهذه الأسماء ويعد أن تهمل أسماء سماها الله تعالى في كتابه، فتخيل لا أصل له كما مرّ. قوله: (ويؤذي إلى اتحاد الاسم إلخ) لبعض أرباب الحواشي هنا تطويل بغير طائل كما قيل: إنّ الاسم هنا جزء من المسمى والجزء لا يغيّر الكل والألصار غير نفسه وقيل: الاسم جزء خارجي من الكل غير ممتاز عنه في الوجود مثلاً إذا قلت سورة البقرة ﴿الم ذلك الكتاب﴾ إلخ واسم هذه السورة ألم اتجه أن يقال: الاسم متحد مع المسمى بالمعنى المذكور لا بمعنى كونه نفسه، فإذا كان موضوعاً للكل كان موضوعاً لنفسه، والمراد أنّ الم مثلاً لو كان علماً للسورة كان مسماه المجموع الداخلة فيه جميع الأجزاء، فكان اسماً للجزء أيضاً ويلزمه اتحاد الاسم، وسيأتي بيانه وما فيه. قوله: (ويستدعي تأخر الجزء عن الكل إلخ) أي يستدعي تأخر الجزء مع تقدّمه عليه فيلزم توقف الشيء على نفسه لتوقفه على ما يتوقف عليه وهو دور، وفيه ما سيأتي بيانه وهذه الشبهة لا تختص بالإعلام بل تأتي في لفظ القرآن، ولفظ سورة الواقعين في النظم وقد أوردها خاتمة المحققين السيد عيسى الصفوي على بعض الألفاظ القرآنية كالضمائر في نحو قوله تعالى ﴿إنا أنزلناه﴾ [سورة يوسف، الآية: ٢٠]، فإنها إخبار عن إنزال القرآن وهذه الجملة من جملته والضمير للقرآن ومنه الضمير نفسه، فيعود حينئذ على نفسه حتى اضطرّ في دفعها إلى جواز كون الكلام خيراً عن نفسه نحو قول القائل: كل كلامي صادق إذا لم يتكلم بغير هذا اللفظ بناء على ما ذكره في دفع المغالطة المعروفة بالجزء الأصم فتدبر. قوله: (يتأخر عن المسمى بالرتبة) المعروف أنّ التقدّم على خمسة أوجه تقدّم بالزمان وهو ظاهر، وتقدّم بالطبع كتقدّم الواحد على الاثنين، وتقدّم بالشرف كتقدّم أبي بكر على عمر رضي الله عنهما، وبالعلية للفاعل

على الانقطاع والاستئناف يلزمها، وغيرها من حيث إنها فواتح السور، ولا يقتضي ذلك أن

المستقل بالتأثير كتقدم حركة اليد على حركة القلم، وتقدم بالرتبة وعرفوه بما كان أقرب من مبدأ محدود كتقدم بعض صفوف المسجد، وقد زادوا سادساً وهو التقدم بالذات، وهنا بعض من النقص والإيراد المذكور في الحكمة، وفي كون هذا التقدم رتبياً بالمعنى المصطلح نظراً. وقوله: (لم تعهد إلخ) أي لم تعرف وتشتهر بما ذكر، وهذا كَرَّ على رد قول قطرب، وما بعده صريحاً بعدما رده ضمناً، ولما دخل النفي هنا على قيد ومقيد، والقرينة قائمة على نفيهما قيل: إنه نفي لما سبق من وجوه إذ لم تعهد مزيدة للتنبية على انقطاع كلام واستئناف آخر، فما قيل عليه من أنه ليس مدلول الكلام صريحاً وإن أمكن استنباطه بضرب من التأويل ليس بوارد، وزاد على هذا أيضاً أنه لم يعهد في الكلام زيادة أكثر من اسم، وأما ما قيل من أنّ قائل هذا الوجه لا يقول إنها مزيدة بل يقول إنها تفيد بطريق الرمز والإيماء إلى معنى التحدي كما صرحوا به ولذا فرقت على السور لهذه الفائدة ولإعادة التنبية على التحدي والمعنى هذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف فليس بشيء لأنه ليس فيما نقله المصنّف رحمه الله تعالى عن قطرب شيء مما ذكر بل لا يصح، لأنه يكون قولاً آخر فتدبر. قوله: (والدلالة على الانقطاع إلخ) الدلالة هنا إما مجرور بالعطف على ما قبله أو مرفوع بالابتداء يعني أنّ الدلالة على الانقطاع لم تعهد بها وأمثالها وأما الاستئناف فحاصل بكل ما وقع في الابتداء، ولا يلزم أن لا يكون له معنى في حيزه وموقعه غير الدلالة على الانقطاع فلم حكم بأنها مزيدة صرفة وليست مما عهد زيادته للاستفتاح نحو الأ، وأما وإن رجحه الطيبي. وقوله: (من حيث أنها فواتح السور) بكسر همزة إن، لأنّ حيث لا تطرد إضافتها لغير الجمل وجوز بعضهم فتحها وخطيء فيه على ما فصله في المغني وشروحه، وقيل عليه: بل يلزمها ذلك من حيث إنها كلمات غير مفهومة المعنى، فيجوز أن لا تدخل في شيء من السورتين المفصولتين بها، فيجوز كون دلالتها على ما ذكر باعتبار عدم الإفهام من غير أن تكون فاتحة السورة أو جزأها، وأجيب بأن احتمال كونها خارجة منها غير متجه لكتابة التسمية قبلها فتعين كونها فاتحة، وبقي الكلام في أنّ دلالتها على ما ذكر من حيث أنها غير مفهومة أو من حيث أنها فاتحة بالمعنى الأوّل لوجود الدلالة على ما ذكر فيما يفهم أيضاً، نعم هو في غير المفهم أظهر إذ لا فائدة فيه غيرها فتدبر. قوله: (ولا يقتضي ذلك إلخ) قيل المطلوب هنا صحة أن لا يكون لها معنى فيستغني عن تكلف جعلها أسماء للسور بلا دليل، فلا طائل لنفي اقتضاء ذلك إذ يكفي لنا ما يصحح وقوع ما ليس فيه إفهام، وقيل التنبية على ما ذكر إذا لم يتوقف على أن لا يكون لها معنى وتحقق على تقدير أن يكون لها معنى، وكون القرآن هدى وبيانا مع ما هو المتعارف في الخطاب يدل على أن يكون لها معنى فالقول: بأنها ليس لها معنى ترجيح بلا مرجح للمرجوح، وهو غير جائز. نعم لو لم يحصل التنبية على تقدير كونه مفهوماً كان له وجه، وهذا كله تعسف فالحق أنّ مراده أنّ ما ذكر مخالف للمعهود، ومثله لا يرتكب بغير مقتضى، ولا مقتضى له هنا فلا وجه لارتكابه فاعرفه،

لا يكون لها معنى في حيزها ولم تستعمل للاختصار من كلمات معينة في لغتهم، وأمّ الشعر فشاذ، وأما قول ابن عباس رضي الله عنهما فتنبيه على أنّ هذه الحروف منبع الأسماء، ومبادئ الخطاب وتمثيل بأمثلة حسنة ألا ترى أنه عدّ كل حرف من كلمات متباينة لا تفسير وتخصيص بهذه المعاني دون غيرها إذ لا مخصص لفظاً، ومعنى ولا لحساب الجمل، فتلحق بالمعربات، والحديث لا دليل فيه لجواز أنه عليه الصلاة والسلام تبسم تعجباً من

وما قيل من أنّ القرآن كلام لا يشبه كلاماً فناسب أن يؤتى فيه بألفاظ تنبيه لم تعهد ليكون أبلغ في قرع السمع، فهو غني عن الردّ. قوله: (ولم تستعمل للاختصار إلخ) جواب عما مرّ أنها مختصرة من كلمات وسنده المنقول عن ابن عباس رضي الله عنهما بأنه لم يرد مثله في كلام العرب والشعر المذكور شاذ، ويؤيده أن حذف بعض الكلم في غير الترخيم لا يجوز عند النحاة، وأما ما حمل عليه كلام ابن عباس رضي الله عنهما فيأباه سياقه وما قيل: من أنّ قاف في البيت أمر من قافاه بمعنى تبعه وبيان معنى البيت بما نقله بعضهم، فمثله من المزخرفات مما لا ينبغي أن تشحن به الدفاتر. قوله: (وأما قول ابن عباس رضي الله عنهما إلخ) قيل عليه: إنه يأباه كل الإباء. قوله معناه أنا الله إلخ وليس في كلامه ما يدل على ما ذكره المصنّف هنا بوجه من وجوه الدلالة الثلاثة فحمله عليه خروج عن طريق التحقيق ولو كان مقصوده مجرد كون هذه مواد الأسماء لكان ما ذكر من التركيب لا وجه له ولذا منع بعض المتأخرين صحة الرواية وقال: لو صحت لكانت من الرموز التي لا يفهما إلا صاحب الوحي، أو من تلقى عنه بواسطة أو بدونها كابن عباس رضي الله عنهما. قوله: (ألا ترى أنه عدّ كل حرف إلخ) تقرير لمدعاه بأنه عدّها من كلمات متباينة فعّد الألف تارة من أنا، وتارة من الله وتارة من الآلاء واللام تارة من جبريل، وتارة من لطفه والميم تارة من أعلم وتارة من محمد، وتارة من ملكه واللفظ الواحد لا يمكن أن يكون كذلك. وقوله: (لا تفسير إلخ) عطف على قوله تنبيه. قوله: (ولا لحساب الجمل إلخ) باللام الجازة في أكثر النسخ وهو معطوف على قوله للاختصار ولا لتأكيد النفي يعني أنّ إلحاقها بالمعربات فرع استعمال العرب إياها في ذلك ولم يتحقق وفي نسخة بحساب بالباء بدل اللام، وهو معطوف أيضاً على ما عطف عليه ما قبله، واحتمال عطفه على قوله بهذه بعيد، وإن قرب، وفي المصباح، واستعملته جعلته عاملاً، واستعملته سألته أن يعمل واستعملت الثوب ونحوه أعملته فيما يعدّ له اهـ. واستعمال الألفاظ في معانيها مأخوذ من الأخير وهو محدث ويقال استعمل لفظ الضرب بمعنى السير، وفي معنى السير ولمعنى السير والكل شائع في كلامهم فما قيل من أنّ هذه الباء سهو من قلم الناسخ لأنه لم يقل لم يستعمل به بل له سهو من ابن أخت خالته. قوله: (لجواز أنه عليه الصلاة والسلام تبسم تعجباً من جهلهم) قيل جهلهم لتفسيرهم النازل بلسان عربيّ بما ليس من معاني لغة العرب أو لأنهم بعدما سلموا كونه شرع الله لا وجه لعدم دخولهم فيه لقصر مدّته، ويرد بأنّ كلامهم لا يدل على تسليم كونه دين الله في نفس الأمر لجواز أن يكون قولهم في دين مبنياً على ما يدعيه النبي عليه

جهلهم وجعلها مقسماً بها وإن كان غير ممتنع لكنه يحوج إلى إضمار أشياء لا دليل عليها، والتسمية بثلاثة أسماء إنما تمتنع إذا ركبت، وجعلت اسماً واحداً على طريقة بعلبك، فأما

الصلاة والسلام وهو مما لا شبهة فيه، ثم إن أبا العالية رحمه الله لم يستدل بتسمه المفيد للتقرير بل بما بعد التيسم من تلاوته صلى الله عليه وسلم إياها عليهم بالترتيب المخصوص، وتقريرهم على استنباطهم وكما جاز كون التيسم لما ذكر جاز أيضاً كونه تعجباً من إطلاعهم على المراد، ولهذا مرجحات عند بعضهم والظاهر أنه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك مجارة معهم ليلزمهم بما يعرفونه فتأمل. قوله: (وجعلها مقسماً بها إلخ) جواب عن قوله أو دلالة على الحروف المبسوطة مقسماً بها والمضمر حينئذ فعل القسم وفاعله، وحرفه وجوابه لخلو ذلك الكتاب مما يتلقى به القسم من أن واللام، فلا يصلح لكونه جواباً، وأورد عليه أنهم ارتضوا كونها مقسماً بها إذا كانت أسماء لله أو القرآن أو السور، ولم يستضعفوه، لما ذكر وتبعهم في ذلك المصنف رحمه الله فإن قيل إنه لشرف معانيها المناسبة للقسم قيل: هذه أيضاً شريفة لأنها منبع أسماء الله وخطابه مع أن وجه التضعيف وأورد ثمة بلا فرق، والجواب عنه أنها إذا كانت من أسماء الله أو من صفاته كالقرآن كانت صالحة لأن يقسم بها في نفسها فارتكاب تلك الإضمارات شائع في الجملة أما ما لا يصلح لذلك، كأسماء الحروف المقطعة، فيبعد ذلك عنه بمراحل، وما ذكره من التأويل إن سلم أنه يصححه لا يقربه، وقول المصنف رحمه الله غير ممتنع إلخ يشير لما ذكرناه وقوله لا دليل عليها أي دليلاً معيناً لها فلا يرد أن عطفه المجرور في مثل «قاف والقرآن» دليل فمطرد لأن واو والقرآن تحتل القسمية فلا دليل فيها أيضاً. قوله: (والتسمية بثلاثة أسماء إلخ) جواب عن أن التسمية بثلاثة أسماء مستنكر في لغة العرب بأن المستنكر تركيب ثلاثة أسماء تركيباً مزجياً كحضر موت، وأما التسمية بها منثورة غير مركبة كذلك بل مسرودة سرد الاعداد فليس بمنكر، وإذا سموا بنحو شاب قرناها وجاز جعل الجمل علماً كما ذكره سيبويه كيف يستنكر هذا، فإن قلت كيف سلموا هنا أن تركيب ثلاثة أسماء ممتنع، وغير ثابت من غير نزاع فيه، وقد ورد في اسم المدينة دارابجرد فإنها في الأصل من دار ومن آب ومن جرد قلت قال قدس سره في شرح الكشاف: لما مثل به الزمخشري دارابجرد علم بلدة بفارس معرب دارابگرد، وهو مركب من كلمتين إحداهما دارا اسم ملك بناها والثانية بگرد، وقيل هو معرب دراب كرد فيكون ثلاث كلمات في الأعجمية لأن دراب معناه درآب سمي بذلك لأنه وجد في الماء، وصار بالغلبة اسماً واحداً فضمت إليه كلمة أخرى وصار المجموع كبعلبك وعلى هذا تتأكد المشابهة بينه، وبين طسم وقد وجد في نسخة المصنف رحمه الله داربجرد بلا ألف بعد الدال، وهو سهو من طغيان القلم والآفات المقصود وهو إثبات موازن له في كلامهم اهـ. أقول إنما تركه المصنف رحمه الله وغيره، وإن ذكره سيبويه رحمه الله وتابعه الزمخشري لأنه ليس بعربي والمدعى أنه لا يوجد مثله في كلام العرب إلا أن ما ذكره الشريف غير تام رواية ودراية. أما الأول فقد قال ياقوت في معجم البلدان: دارابجرد

إذا نثرت نثر أسماء العدد فلا وناهيك بتسوية سيبويه بين التسمية بالجملة والبيت من الشعر، وطائفة من أسماء حروف المعجم والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد، وهو مقدّم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه اسماً، فلا دور والوجه الأوّل أقرب إلى

بألفين بعد الألف الثانية ياء موحدة ثم جيم ثم راء وداك مهملة ولاية بفارس وداربجرد بدون ألف كورة بفارس عمرها داراب، وهي معرّب داراب كردود اراب اسم رجل وكرد بمعنى عمل قال الأيادي:

يقاتل من قصور درابجرد ويحمي للمغيرة والرفراد

وهي أكبر من دارابجرد اهـ. فما وقع في خط العلامة صحيح والموازنة فيه ثابتة بحسب الأصل لأنّ دراب بمنزلة طس، وهو ظاهر لا غبار عليه نعم التسمية بأسماء مشورة لم توجد في كلامهم، وما ذكره سيبويه مجرّد قياس محتاج للإثبات كما ذكره السيد أيضاً. وقوله: (نثرت) بنون وئاء مثلثة وراء مهملة من النثر ضد النظم والمراد لم تتركب أصلاً. قوله: (وناهيك إلخ) ناهيك بمعنى حسبك، ويكفيك تقول هذا رجل ناهيك من رجل وتأويله أنه بجده وغنائه ينهاك عن تطلب غيره، وهذه امرأة ناهيتك من امرأة تذكر وتؤنث وتثنى وتجمع لأنه اسم فاعل فإذا قلت نهيك أو نهاك لم تثن، ولم تجمع لأنه مصدر في الأصل، وهو مستعمل في المدح لأنه لغاية كفايته كأنه ينهاه عن طلب غيره، وهو كالدليل الآخر هنا، والباء متعلقة به لأنه بمعنى اكتف، وهكذا نقل سماعه عن الثقات قال ابن الأنباري: رحمه الله في الزاهر قولهم ناهيك بفلان معناه كافيك به من قولهم قد نهى الرجل باللحم، وأنهى إذا اكتفى به وشبع اهـ. فلا حاجة لما في بعض الحواشي من أنها زائدة أو متعلقة به نظراً لمآل المعنى، وقيل إنها زائدة في المبتدأ وناهيك خبر مقدّم له وربما توهم عكسه، وهو فاسد معنى وصناعة، وفيه نظر، وقيل إنها متعلقة بالتمسك أي ناهيك التمسك بتسوية سيبويه، وأنت في غنية عنه بما مرّ، وتسويته هو قوله في باب العلم وباب الترخيم لو رحمت تأبط شرّاً من الأسماء لرحمت رجلاً مسمى بقول عنترة:

يا دار عبلة بالجواء تكلمي

اهـ وهو أظهر من أن يذكر. قوله: (والمسمى هو مجموع السورة إلخ) جواب عن أنه يؤدّي إلى اتحاد الاسم، والمسمى قال العلامة: ليست هذه التسمية تصير الاسم والمسمى واحد لأنها تسمية مؤلف بمفرد، والمؤلف غير المفرد ألا ترى أنهم جعلوا اسم الحرف مؤلفاً منه ومن حرفين مضمومين إليه نحو صاد يعني أنهما متغايران ذاتاً، وصفة فلا يلزم من تسمية المؤلف بالمفرد اتحاد الاسم، والمسمى كما لا يلزم ذلك من عكسها في أسماء الحروف، وما ذكر من الشبهة مندفع لأنّ مغايرة الكل لجزئه لا تستلزم مغايرته لكل جزء منه حتى يلزم المحذور فسقط ما قيل من أنّ الجواب المذكور لا يرد لزوم تسمي الشيء باسم نفسه لأنّ لهذا الجزء حظاً في المسمى بالاسم، ولو مقروناً بسائر الأجزاء. قوله: (وهو مقدّم من حيث ذاته

(الخ) جواب عن شبهة الدور الذي أوردوه، ودفع فساده لإفساد وجود الكل بدون الجزء، وإن استلزمه يعني أن ذات الجزء متقدمة على ذات الكل، وأما ذات الاسم فلا يجب تأخره عن ذات المسمى بل ربما كان جزءاً كما في الفواتح فيتقدمه، وربما انعكس الحال فيجب تأخره عن المسمى كما في أسماء الحروف، وإذا لم يكن الاسم جزءاً من المسمى، ولا كلاً له لم يوصف بالتقدم، ولا بالتأخر بأحد الاعتبارين المذكورين نعم وصف الإسمية متأخر عن ذات المسمى لا يقال وقوع الفواتح أجزاء للسور من حيث أنها أسماء لها فإذا كانت الإسمية متأخرة لزم تأخر الجزء أيضاً لأننا نقول اللازم على ذلك التقدير تأخر وصف الجزئية عن ذات الكل، ولا استحالة فيه كما حققه خاتمة المتدققين فسقط ما قيل من أن هذا الجواب مدخول لأنه إنما وقع جزءاً من حيث أنه اسم للسورة على ما هو المفروض فالأولى أن يجاب بمتع لزوم تأخر الاسم عن المسمى بحسب الوجود العيني كما سمعته، وجعله اسماً يتوقف على تصور الكل لا على تحققه ألا تراك تسمي ولدك قبل أن يولد، وجعله جزءاً عند التحقق لا عند التصور، وما قيل من أن تسمية من سيولد ليست بتسمية حقيقية بل تعليق لها أي إذا ولد كان هذا اسماً له. رد بقوله تعالى: ﴿ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد﴾ [سورة الصف، الآية: ٦] فالبعدية باعتبار الإتيان، والرسالة، والتسمية، ولا يجوز صرف القرآن عن ظاهره بلا موجب، ونظائره كثيرة كيف، وتصور الموضوع له بتشخصه عند الوضع ليس بشرط بل يكفي تصوّره بوجه ما على ما مرّ بيانه. قوله: (فلا دور) بطلان الدور واستحالته على ما قرّره، لأنه يستلزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو ضروري الاستحالة على ما بين، وبرهن عليه في الكلام، وهنا لما قال أن الاسم مؤخر عن المسمى، والمسمى هو الكل، وما تأخر عن الكل تأخر عن جميع أجزائه ضرورة، فإذا كان الاسم جزءاً لزم تأخر الاسم عنه، فيلزم تأخره عن نفسه، وتأخر الشيء عن نفسه مستلزم لتقدمه على نفسه، وهو ظاهر البطلان، وحاصل جوابه أن الجزء مقدّم من حيث ذاته مؤخر من حيث وصفه، وهو الإسمية فانفك الدور باختلاف الجهة والشيء الواحد يجوز أن يتقدّم من جهة، ويتأخر من أخرى (وصفاً يتعجب منه هنا) ما قيل من أن المحذور المذكور لزوم تأخر الجزء عن الكل حال كونه جزءاً متقدماً على الكل لا لزوم الدور حتى يحتاج إلى دفعه باختلاف الجهة فلعله أراد أن لزوم تأخر الجزء عن الكل على تقدير إسمية الجزء لا يخلو عن لزوم الدور فإن إسمية الجزء للكل موقوفة على وجود الكل، وجود الكل موقوف على وجود الأجزاء، ومن جعلتها الجزء الذي هو اسم الكل، وهذا دور لأنه توقف الشيء على ما يتوقف عليه فحاصل الجواب أن توقف الجزء على الكل إنما هو في وصف الإسمية فيتأخر عن الكل وضعاً، وتوقف الكل إنما هو على ذات الجزء لا على وصف اسميته فيتقدّم على الكل ذاتاً فلا دور. قوله: (والوجه الأول أقرب إلخ) يعني به الوجهين الأولين لأنهما عتده وجه واحد كما مرّ لاتحادهما بحسب المراد والمآل كما مرّ، وصاحب الكشف جعل كلاً منهما وجهاً على

التحقيق، وأوفق للطائفتين التنزيل، وأسلم من لزوم النقل ووقوع الاشتراك في الإعلام من واضع واحد، فإنه يعود بالنقض على ما هو مقصود العلمية، وقيل إنها أسماء القرآن، ولذلك أخبر عنها بالكتاب والقرآن، وقيل: إنها أسماء الله تعالى، ويدل عليه أن علياً رضي

حدثه، وله وجه، وكونه أقرب إلى التحقيق لظهوره، وعدم التجوّز فيه، وسلامته مما يرد على غيره، ولأنّ كونها أسماء الحروف المقطعة محقق لا محالة بخلاف غيره، وقيل المراد تحقيق إعجاز القرآن لأنّ الدلالة فيه على التحذي بالقصد الأولي بخلاف غيره، وقوله وأوفق للطائفتين التنزيل لدلالته على الإعجاز قصداً، وعده باللام، وفي بعضها بلطائف معدى بالباء، وكل منهما صحيح، وأورد عليه أنّ كل ما ذكر من النكات على الوجه الأوّل ينافي العلمية أيضاً، وأجيب بأنّ الانتقال إلى اللطائف على كونها تعداداً للحروف أسرع إذ على تقدير كونها أسماء للسور يتوجه الذهن ابتداءً إلى مسماها فربما غفل عن تلك اللطائف لوجوب التوجه إلى المسمى ابتداءً، وليس ذلك موجوداً على الأوّل لأنّ احتمال الغفلة عنها منتف هناك إذ لا تحصل بدونها فائدة الخطاب فتأمل. قوله: (وأسلم من لزوم النقل إلخ) الذي هو الأصل لا سيما في ألفاظ القرآن، وكلمة من هنا للتعليل، ومن التفضيلية مقدّرة، والمعنى أسلم من الوجه الآخر لأجل لزوم النقل في الثاني وليست صلة وإلا يلزم سلامة الوجه الثاني أيضاً كما أشار إليه بعض الفضلاء فسقط ما قيل من أنه كان الظاهر أن يقول سالم لأنه يقتضي أنّ في الأوّل نقلاً، وليس كذلك، وكون من غير تفضيلية ظاهر، وأمّا كونها تعليلية فلا حاجة إليه إذ الظاهر أنها صلة لأن سلم يتعدى بمن فيقال سلم من العيوب، وإذا بنى أفعل مما يتعدى بمن قد تذكر صلتها وترك من التفضيلية كما وقع في الحديث أقربهما منه لأنّ قرب يتعدى بمن أيضاً فتأمل، وقوله وقوع معطوف على لزوم، وقوله من واضع واحد إشارة إلى أنّ الاشتراك مع تعدّد الواضع لا محذور فيه، والاشترك واقع في بعضها كالم، وهو مناف لمقصود العلمية، وهو التمييز، ثم إنّ الألفاظ وتلك اللطائف، وإن وجدت في العلمية لكنها بطريق التبع لا بالقصد الأوّل كما في مختاره فلا ينافي قوله في العلمية سميت بها إشعاراً إلخ، وأمّا كونه مذهب سيبويه، وغيره من المتقدمين فما صدر عنهم ليس بنص فيه لاحتمال أنهم أرادوا أنها جارية مجراها كما يقولون قرأت بانث سعاد ورويت قفا نيك، وقرأت ﴿قل هو الله أحد﴾ وإنما نعني ما أوّله واستهلاله ذلك فلما غلب جريانها على الألسنة صارت بمنزلة الاعلام الغالبة فذكرت في باب العلم وأثبت لها أحكامه. قوله: (وقيل إنها أسماء القرآن إلخ) هذا معطوف على ما عطف عليه قيل الأوّل والمراد بالقرآن مجموع لا القدر المشترك لاتحاد الاسم فيه، والمسمى بحيث لا يدفع ولا ضير في تعدّد الاسم لأنه يدلّ على شرف المسمى، وهذا أخرجه ابن جرير عن مجاهد، وأخرجه عبد الرزاق وعبد بن حميد عن قتادة، ولذا قيل إنه أرجح مما اختاره المصنّف رحمه الله فإنه لم ينقل عن أحد من السلف. وقوله: (ولذلك أخبر عنها إلخ) لأنّ المتبادر منهما إرادة الجميع، وأنه عين المبتدأ وإن احتمل خلافه والإخبار بالكتاب ظاهر كما

الله تعالى عنه كان يقول: يا كهيعص يا جمعسق. ولعله أراد يا منزلهما وقيل الألف من أقصى الحلق، وهو مبدأ المخارج واللام من طرف اللسان، وهو أوسطها والميم من الشفة، وهي آخرها جمع بينها إيماء إلى أنّ العبد ينبغي أن يكون أول كلامه وأوسطه وآخره ذكر الله تعالى. وقيل: إنه سر استأثر الله بعمله، وقد روي عن الخلفاء الأربعة وغيرهم من الصحابة

في قوله: ﴿الر كتاب أحكمت آياته﴾ [سورة هود، الآية: ١] ونحوه، وأما القرآن فقيل إنه عطف تفسيري، وقيل إنه إشارة إلى قوله: ﴿طس تلك آيات القرآن﴾ [سورة النمل، الآية: ١] أو إلى ما في قوله: ﴿الر تلك آيات الكتاب وقرآن مبين﴾ [سورة الحجر، الآية: ١] وفيه نظر لأنه لم يخبر بالقرآن صريحاً كما في الكتاب، وإنما جعلت من آياته في الأول، وفي الثاني عطف على ما أضيف إليه الخبر لا على الخبر. قوله: (وقيل إنها أسماء الله إلخ) أخرجه ابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وابن مردويه، والبيهقي في الأسماء والصفات عن ابن عباس رضي الله عنهما بسند صحيح فالمعنى هنا يا الم، وما بعده مستأنف، وقوله: (ويدل عليه أنّ علياً رضي الله عنه إلخ) أخرجه ابن ماجه في تفسيره من طريق نافع بن أبي نعيم القاريء عن فاطمة بنت علي بن أبي طالب أنها سمعت علياً رضي الله عنه يقول يا كهيعص اغفر لي، وقوله: (ولعله أراد إلخ) تأويل له بتقدير مضاف فيه إذ لا يظهر له معنى مناسب كسائر أسمائه وأسمائه توقيفية، وقيل: إنما المقدر يا عالمهما لاختصاصه بذلك العلم على حقيقته، وقيل إن هذا التأويل يردّه وبأباه ما ورد في الأحاديث مثل ما أخرجه ابن أبي حاتم عن الربيع بن أنس في قوله: كهيعص قال: معناه يا من يجبر ولا يجار عليه فتدبر. قوله: (وقيل الألف إلخ) هذا مع اختصاصه بالم ليس واقعاً في محله فهو كالدخول بين العصا ولحائها، وما قيل من أنه تأويل من استغرق في ذكر الله بحيث لا يشغله عن ذكره شاغل حسي، أو عقلي لا يسمن ولا يغني من جوع، وقيل: إنه تنمة لما قبله وهو توجيه لتسميته تعالى به ولا يخفى بعده، ولذا قيل: ليس هذا تعليلاً لأنها أسماء الله متمماً لما قبله كما يقتضيه ظاهر الكلام، وسياقه إلا أنه متصل به لقربه، وإن كان الإيماء المذكور جارياً فيه وفي غيره، وهو قليل الجدوى. وقوله: (من أقصى الحلق) أي أبعد مما يلي الصدر والمراد بالألف الهمزة، فإنه مخرجها أو الألف اللينة فإنه مخرجها في قول أيضاً وقيل: إنها من الجوف أي جوف الفم أو ما يشملهما. قوله: (إنه سر استأثر الله بعلمه) استأثر بالشيء استبده أو اختص، وهو لازم كما في كتب اللغة وعليه ما هنا في أكثر النسخ وفي الحديث: «من ملك استأثر» وهو مثل أي من قدر أثر نفسه بالدنيا، وأصله أنّ داود عليه الصلاة والسلام، لما أمره الله تبارك وتعالى ببناء بيت المقدس بنى لنفسه بيتاً مثله، فأوحى الله عز وجل له قد أمرتك ببيت لي، فبنيت لنفسك مثله فقاله ووقع في بعض النسخ استأثره الله بعلمه بتعديته للضمير فذهب أرباب الحواشي إلى أنّ حقه أن يتركه لمخالفته للإستعمال وكتب اللغة، وقيل: إنه حملة على خصه، فعدها تعديته والضمير للرسول صلى الله عليه وسلم والياء داخلة على المقصور وقيل: إنه يقال أثره الله بكذا أي أكرمه، وهذا استفعال

ما يقرب منه، ولعلهم أرادوا أنها أسرار بين الله تعالى ورسوله، ورموز لم يقصد بها إفهام غيره إذ يبعد الخطاب بما لا يفيد، فإن جعلتها أسماء الله تعالى، أو القرآن أو النور كان لها حظ من الإعراب، أما الرفع على الابتداء أو الخبر أو النصب بتقديره فعل القسم على طريقة

منه والضمير للرسول صلى الله عليه وسلم أيضاً أي أكرمه الله بعلمه دون غيره، وهذا القول ارتضاه كثير من السلف والمحققين وسئل الشعبي رحمه الله عنها فقال: إن لكل كتاب سرّاً وسر القرآن قوابع السور، فدعها وسل عما بدا لك، فهي من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله. قوله: (وقد روي عن الخلفاء إلخ) فعن الصديق رضي الله عنه في كل كتاب سر وسر الله في القرآن أوائل السور، وعن عمر وعثمان رضي الله عنهما الحروف المقطعة من السر المكتوم الذي لا يفسر، وعن علي رضي الله عنه أيضاً ما هو بمعناه، والحاصل أنه تفسير مأثور عن أكثر السلف فهو أرجحها ولذا اقتصر عليه بعض المفسرين. وقوله: (ولعلهم إلخ) ضمير أرادوا للحلقات أولهم وللذاهبين إلى هذا القول، وإنما أول بما ذكر اقتداء بالإمام وانتصاراً للمذهب الشافعي رضي الله عنه في المتشابه وأن الله والراسخين يعلمونه كما سيأتي تحقيقه في آل عمران والذي اختص الله تعالى به من علم الغيب هو علمه تفصيلاً ذاتاً وزماناً من غير واسطة أصلاً فلا ينافيه علم بعض الأولياء والأنبياء عليهم الصلاة والسلام له بواسطة ذلك أو إلهام من الله. وقوله: (إذ يبعد الخطاب إلخ) هو دليل الشافعية في تفسير المتشابه والمخالف فيه يقول لا حاجة إلى هذا التأويل ولا يلزم اللغو والعبث لجواز كون بعض القرآن لا للإفهام بل للتبني على اختصاص بعض الأسرار بعلمه تعالى على أن فيه فائدة، وهي الثواب في تلاوته وابتلاء الراسخين بمنعمهم عن التفكير فيما يوصلهم إلى مبلغهم من العلم كما يتولى الجهلة بتحصيله، ولكل وجهة فتأمل. قوله: (فإن جعلتها إلخ) شروع في بيان إعرابها بعدما بين معانيها واستوفى الأقوال المشهورة منها وما لها وعليها، وحظها في الوجوه الثلاثة ظاهر لأنها أسماء منقولة من مفرد أو مركب وإعرابها بالوجوه الثلاثة، فالرفع على أنها خبر مبتدأ محذوف أي الله أو القرآن أو السور الخمسة، أو على الابتداء وتقدير ما ذكر مؤخراً وهذا إن لم يكن بعدها ما يصلح للحمل عليها نحو (الم الله) و﴿الم ذلك الكتاب﴾ [سورة البقرة، الآية: ١] فإن كان جاز عدم التقدير كما فصلوه. وقوله على الابتداء أو الخبر والخبر مصدر بمعنى الخبرية لعطفه على الابتداء الصريح في المصدرية أو الابتداء مؤول بالمبتدأ كضرب الأمير بمعنى مضروبه. قوله: (أو النصب بتقدير فعل القسم إلخ) فالنصب بفعل القسم المقتدر بعد حذف حرفه، وإيصاله للمقسم به نحو الله لأفعلن كما قالوا استغفر الله ذنباً، لكن في القسم لا يحذف حرفه إلا مع حذف الفعل، فلا يقال حلفت الله في فصيح الكلام وظاهر تقديم المصنّف رحمه الله النصب ترجيحه على الجزّ، لأنه يضعف عند بعض النحاة حذف حرف الجزّ وإبقاء عمله من غير عوض عنه. وإن لم يضم القسم أضمر أذكر ونحوه مما يناسب المقام فقوله: أو غيره بالجزّ معطوف على فعل القسم، وذكره النصب من غير إيماء لمرجوحيته في بعض المواضع مخالف لما في الكشاف فإنه زيفه لعدم استقامته في ﴿ن

الله لأفعلن بالنصب أو غيره كاذكر أو الجرّ على إضمار حرف القسم ويتأتى الإعراب لفظاً

والقلم ﴿[سورة القلم، الآية: ١] و ﴿يس والقمران الحكيم﴾ [سورة يس، الآية: ١] لاستكراه أمة العربية له لما فيه من اجتماع قسمين على مقسم واحد، ولا يجوز كون الواو عاطفة للمخالفة في الإعراب، ولذا جاز على تقدير الجرّ فيه، وقيل: لا مخالفة بينهما فإن مبنى كلام المصنف رحمه الله على التوزيع والتفصيل دون التحميم فتجري كلها فيما يصح فيه وبعضها فيما يصح فيه البعض دون البعض إذ لم يدع جريان جميع الوجوه في كل واحدة منها حتى يمنع حمل كلامه على ما ذكر، فإن قلت كيف منعوا أو استكروهوا توارد قسمين على مقسم عليه واحد من غير عطف لأحد القسمين على الآخر، فلم يقولوا والله والرسول لأفعلن كذا مع أن القسم مقو ومؤكّد للجواب ولا مانع من ورود تأكيدين بل تأكيدات بغير عطف على مؤكّد واحد نحو قام القوم كلهم أجمعون أكتعون، وأيضاً إذا اجتمع القسم والشرط على جواب واحد يجعل ذلك الجواب لأحدهما لفظاً ومعنى، وللآخر معنى فقط من غير استكراه أصلاً، فلم لا يجوزون ذلك هنا من غير استكراه، وما السرّ فيه قلت: قد صرحوا بأنه المسموع من العرب ووجهه، كما قاله السيد السند تبعاً للسراج قصور العبارة عما قصد من التشريك في المقسم عليه لإيهامه أن كل قسم يقتضي جواباً برأسه، وقيل: إنه لو جعل الواو للقسم كان كل واحد قسمياً مستقلاً بقصد يقتضي ارتباط الجواب به ارتباط الجزاء بالشرط، فينتقل من كلام إلى آخر قبل تمامه، فإن القسم الأوّل إنما يتم بالمقسم عليه، وقد فصل بينهما بالقسم الثاني فاقضى القياس منه إلا أن الثاني لما توجه لما توجه له الأوّل لم يكن احتياجاً من كل الوجوه، فجار على استكراه، ولا يخفى ما فيه، فإنه لا مانع من جعل أحد القسمين مؤكّداً للآخر من غير عطف فيكتفي بجواب واحد، أو يقال: هما لما كانا مؤكّدين لشيء واحد وهو الجواب جاز ذلك، فأني وجه للاستكراه إلا أنه لما قاله سيبويه والخليل رحمهما الله تلقوه بالقبول، فليس على مستمع هذا الكلام غير تصديق حذام، وكان هذا هو الداعي للمصنف رحمه الله على ترك ما في الكشاف فتدبر. قوله: (أو الجرّ الخ) قال في المغني: من الواهم قول كثير من المعربين والمفسرين في فواتح السور أنه يجوز كونها في موضع جرّ بإسقاط حرف القسم، وهذا مردود، فإن ذلك مختص عند البصريين بإسم الله سبحانه، وبأنه لا أجوبة للقسم في سورة البقرة وأكّ عمران، ويونس، وهود ونحوهن، ولا يصح أن يقال تقدّر ذلك الكتاب في البقرة ﴿الله لا إله إلا هو﴾ [سورة آل عمران، الآية: ٢] في آل عمران جواباً وحذفت اللام من الجملة الاسمية كحذفها في قوله:

ورب السموات العلاء وبيروجهما والأرض وما فيها المقدر كائناً^(١)

لأن ذلك على قلته مخصوص باستطالة القسم اهـ ولعمري قد استسمن ذا ورم، وقد وهمهم وهم الواهم وقد ساقه هنا بعضهم ظناً منه أنه وارد غير مندفع، وهو كلام واه فإن اتباع

(١) دُكرَ هذا البيت في شرح شواهد المغني ١٦٩/٢. والدرر ٤/٢٣٣ بلا نسبة.

والحكاية فيما كانت مفردة أو موازنة لمفرد حكم، فإنها كهابل، والحكاية ليس إلا فيما عدا

البصريين ليس بفرض، فكفى لصحة ما ذكر كونه على مذهب الكوفيين، وأما اعتراضه الثاني بأنه ليس في تلك السور أجوبة، فجوابه ظاهر لأنه كثيراً ما يستغني عن الجواب بما يدل عليه كمتعلقه في قوله تعالى: ﴿يوم ترجف الراجفة﴾ [سورة النازعات، الآية: ٦] أي ليعثن وهنا المقسم عليه مضمون ما بعده، فهو قرينة قريبة وقد صرح بهذا في التسهيل وشروحه، وأما حديث الاستطالة، وهو حذف اللام الجوابية لطول القسم كقول بعض العرب أقسم بمن بعث النبيين مبشرين ومنذرين، وختمهم بالمرسل رحمة للعالمين هو سيدهم أجمعين فهو إلخ جواب حذف لأمه لما ذكر، فليس بلازم بل هو الأغلب كما صرح به ابن مالك رحمه الله وإن قال أبو حيان في شرح التسهيل: لم يذكر أصحابنا لاستغناء عن اللام وعن إن في الجملة الإسمية، فينبغي أن يحمل على الندور بحيث لا يقاس عليه، ولم يخص المصنف رحمه الله الإضمار بالباء، كما في الكشاف حتى يحتاج إلى الاعتذار له بأصالتها في القسم وكثرة استعمالها فيه دون الواو والتاء، وآخر هذا الوجه لما فيه مما سمعته، وعبر بالإضمار دون الحذف، لأنهم فرقوا بينهما بأن الإضمار الحذف مع بقاء الأثر لأنه يشعر بوجود مقدر له، والحذف أعم منه، وقد يستعمل كل منهما بمعنى الآخر كما يعلم بالاستقراء. قوله: (ويتأى الإعراب إلخ) أي يجوز من غير محذور ويتسهل قال في المصباح: وتأتى له الأمر تسهل وتهياً، وتأتى في أمره ترفق، وهو قريب منه، ولما بين الإعراب فيها تممه ببيان كونه لفظاً أو محلاً فقال: إنه في المفرد والمركب الذي على وزن المفردات كحم بزنة قابيل يكون ملفوظاً أو محكياً بأن يسكن حكاية لحاله قبله ويقدر إعرابه، وما خالفهما نحو كهيعص يحكي لا غير لأنه ليس مفرداً ولا بزنته. وقوله: (والحكاية) هي أن يجيء باللفظ بعد نقله على صورته الأولى، وقد تبع المصنف رحمه الله الزمخشري فيما ذكره، وأورد عليه أن الحكاية في الاعلام إنما تجري في الجمل كتأبط شرأ الرعاية صورها المنبئة عن أسباب نقلها إلى العلمية وفي الألفاظ التي وقعت إعلماً لأنفسها، كقولك ضرب فعل ماض لحفظ المجانسة مع المسمى والإشعار بأنها لم تنقل عن أصلها بالكلية، وأما في غيرهما، فلا وجه للحكاية سواء كان مفرداً أو مركباً إضافياً أو مزجياً، ألا ترى ضرب إذا سميت به مجرداً عن الضمير لم يحك، وما نحن فيه من هذا القبيل، فيتعين فيه الإعراب لا الحكاية والنوع الأول لا يمكن فيه الإعراب، فوجب أن يحكي ضرورة ولا ضرورة في الثاني.

وأجيب بأن أسماء الحروف كثر استعمالها مقدرة ساكنة الإعجاز موقوفة حتى صارت هذه الحالة كأنها أصل فيها، وما عداها عارض لها، فلما جعلت أسماء للسور جازت حكايتها على تلك الهيئة الراسخة فيها تنبيهاً على أن فيها شبيهاً من ملاحظة الأصل لأن مسمياتها مركبة من مدلولاتها الأصلية أعني الحروف المبسوطة، والمقصود من التسمية بها الألفاظ وقرع العصا، فتجوز الحكاية مخصوص بهذه الأسماء إعلماً للسور، فلو سمى رجل بصاد، أو بسورة الفاتحة لم تجز الحكاية، وكذا غاق علماً معرب لا محكي على بنائه، وأما غاق حكاية صوت

ذلك، وسيعود إليك ذكره مفصلاً إن شاء الله تعالى، وإن أبقيتها على معانيها فإن قدرت
بالمؤلف من هذه الحروف كان في حيز الرفع بالابتداء أو الخبر على ما مر، وإن جعلتها

الغراب فقد أريد به لفظه فلذا حكى بناؤه.

(أقول) هذا ما حققه قدس سرّه، وهو زبدة ما في شروح الكشاف، والذي في الكشاف
برمته من كتاب سيبويه حرفاً بحرف، ولا غبار عليه، وما اتفقوا عليه من أنّ الحكاية تختص
بالاعلام المنقولة كدراج وبالألفاظ التي جعلت أسماء لأنفسها نحو من حرف جرّ غير متجه
لمخالفته لما صرح به في باب الحكاية كما في التسهيل وغيره، فإنهم أطبقوا على أنّ المفردات
تحكى بعد من وأي الإستفهاميتين كما تقول لمن قال: رأيت زيداً من زيداً وبدونهما أيضاً
كقولهم دعنا من تمرتان، فكيف يختص هذا باسم السور، ويعلل بما ذكر وأنت إذا راجعت
الكتاب وشروحه اتضح لك ما قلناه، فلا تكن من الغافلين. قوله: (والحكاية ليس إلخ) في
نسخة ليست أي ما لم يكن مفرداً، ولا موازياً لمفرد ليس فيه غير الحكاية لما كان عليه ولا
يعرب نحو كهيعص لأنه موقوف على تركيبه وجعله اسماً واحداً، وهو فيما فوق الإسمين
خروج عن قانون العرب ولا خفاء في امتناع إعراب عدّة كلمات بإعراب واحد قيل: الحكاية
مبتدأ خبره ما بعده أي الحكاية ليس يتأتى إلا هي فيما عدا ذلك. وقوله: (فيما عدا ذلك) أي
ما يجاوز المفرد، وما وازنه وزاد عليه، وهو خبر ليس والأولى تقديم الخبر لأنه من تنمة
الصفة، وقد منع كثير قصر الصفة قبل تمامها وأراد بالموصوف الحكاية، وبالصفة الكون فيما
عدا ذلك، وبالقصر أن لا يتصف بهذا، لكون غيرها، وهذا صريح في أنّ ضمير ليس لا يرجع
إلى الحكاية بل إلى يتأتى، وكلام المصنف صريح في رجوع الضمير إلى الحكاية، وكون فيما
عدا خبر ليس غير ظاهر بل هو ظرف للحصر والتقدير الحكاية ليست الحالة المتأتية إلا إياها
فيما عدا المفرد، وموازنه كما يقال في جاء زيد ليس إلا المعنى ليس الجائي إلا زيداً فالمعنى
ليس المتأتية إلا إياها، فحذف المستثنى لفهم المعنى، وقد جوزة النحاة بشرط كون أداة
الاستثناء إلا، أو غير وتقدّم النفي بليس وأجازه بعضهم مع لا يكون وتفسيره بلفظ بيان لحاصل
المعنى. قوله: (وإن أبقيتها على معانيها إلخ) عطف على قوله: فإن جعلتها أسماء، وأبقيتها
بالألف بمعنى جعلتها باقية وفي نسخة وبقيتها بدونها مشددة القاف، وفيه مخالفة لما في
الكشاف من قوله: ومن لم يجعلها أسماء للسور لم يتصور أن يكون لها محل من الإعراب،
فردّه بأنها إنما تكون كذلك إذا كانت مسرودة على نمط التعديد فإنها لا تعرب لعدم المقتضى،
والعامل كما في قولنا دار غلام جارية، وهذا لا يستلزم نفي محلية الإعراب عند إبقائها على
معانيها مطلقاً إلا أنّ ما ذكره الزمخشري بناء على الظاهر قبل التأويل. وقوله: (فإن قدرت إلخ)
إشارة إلى التأويل الذي صارت به مبتدأ أو خبراً. وقوله على ما مرّ إشارة إلى قوله سابقاً،
والمعنى هذا المتحدّى به مؤلف من جنس هذه الحروف، أو المؤلف منها، ومن هنا تبين
المراد به ثمة، فإن قلت: موجب كون هذه الأسماء معرضة للإعراب لعدم مناسبتها مبنى

مقسماً بها تكون كل كلمة منها منصوبة أو مجرورة على اللغتين في الله لأفعلن، وتكون جملة قسمية بالفعل المقدر له، وإن جعلتها أبعاض كلمات، أو أصواتاً منزلة منزلة حروف

الأصل أن يكون إعرابها لفظياً لا محلياً قلت: إذا أولت بما ذكر كالت واقع في التركيب معرضة لما ذكر إلا أنه لما تعذر فيها الإعراب اللفظي لاشتغال آخرها بالسكون المحكي قدر إعرابها لأن الحكاية تستلزم إبقاء صورته الأولى. قوله: (وإن جعلتها مقسماً بها إلخ) إشارة إلى ما قدمه من جعل الحروف المبسوطة مقسماً بها لشرفها من حيث أنها بسائط أسماء الله ومادة خطابه. وقوله على اللغتين بعد حذف حرف الجر وتقديره فإن فيه لغتين التنبه والجر. وقوله: (تكون كل كلمة منها منصوبة أو مجرورة) وفي نسخة منصوباً أو مجروراً والظاهر أن المحل لمجموع الاسم لا لأجزائه، ولذا قيل إن المراد بالكلمة ما وقع في افتتاح كل سورة وإلا فمجموع المذكورة مقسم به لأن تعدد القسم على مقسم عليه واحد مستكره كما مر، وإما أن المجموع استحق إعراباً وكل جزء منه صالح له فيقدر الإعراب في كل جزء نحو جاؤوا ثلاثة ثلاثة حيث أجرى إعراب الحال على كل منهما والحال واحدة بتأويل مفصلاً بهذا التفصيل، فتكلف بعيد لا يرتكب من غير داع وهو ثمة موجود لظهور إعرابه على أجزائه، وقيل الرفع بالابتداء أيضاً جائز على تقدير القسمية بأن يقدر ألم قسمي كما ذكره في لعمرك لأفعلن ورد بما صرح به الرضى وغيره من أن هذا التقدير مخصوص بما إذا كان المبتدأ صريحاً في القسمية ومتعيناً لها.

(بقي ههنا) أن جعل بعض الفواتح منصوبة نحو ﴿ص وَالْقُرْآنَ ذِي الذِّكْرِ﴾ [سورة الآية:] مع جرّ ما عطف عليه مستلزم لمخالفة المعطوف للمعطوف عليه أو لاجتماع قسمين على مقسم عليه واحد ولذا قيل إنه مقيد بما إذا لم يمنع منه مانع كأحد هذين المحذورين وحينئذ يتعين الجرّ ولا يبابه تفسير كل كلمة بما مرّ فتدبر. قوله: (وإن جعلتها أبعاض كلمات إلخ) الأبعاض جمع بعض، والمراد به الحروف المقتصر عليها، كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما والمناقشة في هذا بأنه يجوز أن يكون لها محل بتنزيلها منزلة ما هي أبعاض له واهية جداً، وإن ذهب إليه صاحب الدرّ المصون وقال: إنه يجزي عليها إعراب كلها، كالأسماء المرخمة نعم في التعليل قصور، لأنها ليست أبعاضاً حقيقية حتى يقال: إن أبعاض الكلمات لا يتصور أن تعرب لأنها أسماء أبعاض فلا يتم ما ذكر ألا ترى أن قاف في قلت لها قاف لها محل لأنها مفعول القول والمراد بكونها أصواتاً كونها مزيدة للفصل ونحوه لمشابتها لأسماء الأصوات وترك قول أبي العالية أو أدخله في الأصوات، فإن بعض أرباب الحواشي قال: إنه يدخل فيها ستة وجوه الأولان، وهما الألفاظ وكونها أسماء، وما قاله قطرب وأبو العالية وما حكاه بقيل من أن الألف من أقصى الحلق إلخ وما روي عن الخلفاء وإن كان الظاهر خلافه، والجمل المبتدآت هي المستأنفة التي لا محل لها من الإعراب، والمفردات المعدودة هي المسرودة على نمط التعديد، ولا إعراب لها أيضاً لفظاً ومحلاً وأورد مثالين ليطبق الممثل له من الفواتح، فإن بعضها مركب كالجمل وبعضها مفرد، وقد أشرنا إلى أن

التنبية لم يكن لها محل من الإعراب كالجمل المبتدآت، والمفردات المعدودة ويوقف عليها وقف التمام إذا قدرت بحيث لا تحتاج إلى ما بعدها، وليس شيء منها آية عند غير

تفصيل المصنّف رحمه الله مخالف لما في الكشف من قوله ومن لم يجعلها أسماء للسور لم يتصوّر أن يكون لها محلّ في مذهبه.

(فائدة) قال ابن القيم في بدائع الفوائد: ألم مشتملة على الهمزة من أول المخارج من الصدر واللام من وسطها وهي أشد الحروف اعتماداً على اللسان، والميم من آخر الحروف مخرجاً وهو الشفة، فاشتملت على البداية والوسط والنهاية، وكل سورة افتتحت بها، فهي مشتملة على بدء الخلق ونهايته من المبدأ والمعاد وعلى الوسط من التشريع والأوامر فتأملها وتأمل الحروف المفردة، فإن سورها مبنية عليها نحو ق إذ ذكر فيها القرآن والخلق، وتكرير القول ومراجعته والقرب وتلقي الملك قول العبد والسائق والقرين والإلقاء في جهنم والتقدم بالوعيد وذكر المتقين والقلب والقرون والتنقيب والقبيل، وتشقيق الأرض، وإلقاء الرواسي، والبسوق والرزق والقوم، وحقوق الوعيد، ومعانيها مناسبة لشدة القاف، وجهرها وعلوها وانفتاحها، وص ذكر فيها الخصومات مع النبي صلى الله عليه وسلم والاختصاص عند داود صلى الله عليه وسلم، فإذا تأملت علمت أنه يليق بكل سورة ما بدئت به وهو سرّ من الأسرار البديعة اهـ. قوله: (ويوقف عليها وقف التمام إلخ) التمام بفتح التاء وميمين هذا هو الصحيح الموافق للكشاف، وفي بعض النسخ ميم واحدة فإن صحت، فالمعنى كوقف الكلام التام والوقف قطع الكلمة عما بعدها، وقسمه المتأخرون من أهل الأداء إلى كامل وتام وحسن ناقص، وهو الذي رسموه قبيحاً لأنه إما أن يتم الكلام عنده أم لا والثاني الناقص نحو بسم ورب والأول إما إن يستغني عن تاليه أم لا، والثاني إما أن يتعلق به من جهة المعنى، فالكافي أو من جهة اللفظ، فالحسن والأول إما أن يكون استغناؤه استغناء كلياً أو لا، فالأول الكامل كأواخر السور والمفلحون في أول البقرة، والثاني التام كنستعين، وأحوال الوقف القرآني مفردة بالتأليف، وهي معلومة عند أهلها. قوله: (إذا قدرت بحيث لا تحتاج إلى ما بعدها) في الكشف يوقف على جميعها وقف التمام إذا حملت على معنى مستقل غير محتاج إلى ما بعده وذلك إذا لم تجعل أسماء للسور ونعق بها كما ينعق بالأصوات، أو جعلت وحدها أخبار ابتداء محذوف كقوله عز قائلاً ﴿ألم الله﴾ [سورة آل عمران، الآية: ١] أي هذه ألم ثم ابتداء فقال ﴿الله لا إله إلا هو﴾ اهـ فأشار إلى شرطي الوقف التام وهما كون الموقوف عليه غير محتاج لما بعده، وكون ما بعده أيضاً مستقلاً بنفسه غير مرتبط بما قبله أصلاً والمصنّف رحمه الله أحل بالشرط الثاني، فورد عليه أنه يصدق على الوقف على ألم إذا قدر قبله مبتدأ له خبران أحدهما ألم والثاني الله، وعنه احترز الزمخشري بقوله جعلت وحدها أخبار ابتداء محذوف مع أنّ الوقف حينئذ ليس بتام لفقد أحد شرطيه، والزمخشري أشار بالتمثيل إلى اعتبار الأمرين معاً والمصنّف رحمه الله لم

الكوفيين، وأما عندهم فألم في مواقعها و ﴿المص﴾ [سورة الأعراف، الآية: ١] و ﴿كهيعص﴾ [سورة مريم، الآية: ١] و ﴿طه﴾ [سورة طه، الآية: ١] و ﴿طسم﴾ [سورة الشعراء، الآية: ١] و ﴿طس﴾ [سورة النمل، الآية: ١] و ﴿يس﴾ [سورة يس، الآية: ١] و ﴿حم﴾ [سورة غافر، الآية: ١] آية و ﴿حم عسق﴾ [سورة الشورى، الآية: ١] آيتان، والبواقي ليست

يذكره فورد عليه ما ورد، وقول بعضهم: تركه اعتماداً على ما أشار إليه من الأمثلة المستقل ما بعدها بقوله إذا قدرت لا يخفى بعده، وكذا ما قيل: من أن مراد المصنف رحمه الله من الاحتياج التعلق بينهما بوجه ما. قوله: (وليس شيء منها آية) هذا هو الصحيح كما في مساعد النظر للبقاعي فما نقل عن المرشد من أن الفواتح في السور كلها آيات عند الكوفيين من غير تفرقة، وكذا ما في الكشف عن بعض الحواشي من أن ألم في آل عمران ليست بآية لا يعارض النقل الصحيح. قوله: (وهذا توقيف لا مجال للقياس فيه) في الكشف هذا أي عدّ الآيات القرآنية علم توقيفي لا مجال للقياس فيه كعرفة السور اهـ (أقول) أما عدد الآيات ففيه مذاهب خمسة مدني ومكي وكوفي، وبصري وشامي، فالمدني رواه شيبه المدني مولى أم سلمة عنها، ويزيد بن القعقاع المدني، والمكي رواه ابن كثير وغيره من أهل مكة عن أبيه وابن عباس رضي الله عنهم، والكوفي عن حمزة بن حبيب الزيات مسنداً إلى علي رضي الله عنه، والبصري عن المعلی بن عيسى عن عاصم والشامي عن ابن ذكوان وابن عامر ومن ثمة اعترض الكوراني في كشف الأسرار بأن التوقيف من رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يوجد في الآيات إذ لو كان كذلك لم يقع فيها اختلاف وليس كذلك لاتفاق أهل الأداء على نقل هذه المذاهب، وقد نقل ابن الصائغ في حواشي الكشف عن شيخه الجعبري ما يقرب منه والجواب عنه ما في مساعد النظر من أن موجب اختلافهم في هذا التوقيف كالقراءة قال أبو عمرو: وهذه الأعداد وإن كانت موقوفة على هؤلاء الأئمة، فإن لها لا شك مادة تتصل بها وإن لم نعلمها إذ كل واحد منهم لقي غير واحد من الصحابة وسمع منه، أو لقي من لقي الصحابة مع أنهم لم يكونوا أهل رأي واختراع بل أهل تمسك واتباع، وقال السخاوي رحمه الله: لو كان ذلك راجعاً إلى الرأي لعدّ الكوفيون «الر» آية كما عدوا «ألم» ومثله كثير، وأما السور فقالوا إن عددها علم توقيفاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما روى أبي رضي الله عنه ما كنا نعلم آخر السورة إلا إذا قال عليه الصلاة والسلام: «اكتب بسم الله الرحمن الرحيم»^(١). وأما ترتيبها الذي في مصاحفنا، وهو الذي في المصحف العثماني المنقول من مصحف الصديق المنقول مما كتب بين يدي النبي عليه الصلاة والسلام وعليه القراء فهو توقيفي أيضاً إلا أنه أورد عليه ما في صحيح مسلم عن حذيفة رضي الله عنه قال: صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة، فافتتح البقرة فقلت يركع عند المائة، ثم مضى فقلت يصلي بها في ركعة، فمضى فقلت

(١) تقدم تخريجه من حديث ابن عباس وانظر الدر المثور ٢٩/١.

بآيات، وهذا توقيف لا مجال للقياس فيه ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ ذلك إشارة إلى ألم أن أول بالمؤلف من هذه الحروف، أو فسر بالسورة، أو القرآن فإنه لما تكلم به وتقضى، أو وصل

يركع بها، ثم افتتح سورة النساء، فقرأها ثم افتتح آل عمران فقرأها^(١) إلخ فإنه كما قال القاضي عياض رحمه الله: يدل لما قيل من أن ترتيب السور وقع باجتهاد من المسلمين حين كتبوا المصحف لا من النبي صلى الله عليه وسلم بل وكله لأئمة بعده، وهو قول مالك رحمه الله وجمهور العلماء، وقال أبو بكر الباقلائي: هو أصح القولين مع احتمالهما، فليس بواجب في الكتابة والقراءة في الصلاة وغيرها، ومن قال بأنه توقيفي يؤول ذلك على أنه كان قبل التوقيف في العرصة الأخيرة، ولا خلاف في أن ترتيب آيات كل سورة على ما هو عليه الآن توقيفي كما فصله في شرح طيبة النشر. قوله: (ذلك إشارة إلخ) لما لم تصح الإشارة إلى لفظ ألم على بعض الوجوه بين حينئذ أنه اسم للسورة أو ما يؤول بالمؤلف على الوجهين الأولين أو القرآن ولا يتأتى على بقية الاحتمالات السابقة المذكورة لعدم صحة الحمل والوصف الذي هو في معناه، وذلك في قول المصنف ذلك إشارة فيه إبهام ولطف ظاهر، وقيل: إنه يحتمل أن يراد به نفسه، وأن يراد به الإشارة إلى ما في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ [سورة البقرة، الآية: ١] ولا يخفى أنه يحتاج حينئذ إلى تكلف في اعتبار البعد، وهو بريء من التكلف. قوله: (أو فسر بالسورة إلخ) الكتاب كالقرآن يطلق على المجموع وعلى القدر الشائع بين الكل والجزء، وهو معنى حقيقي لغوي إذ الكتاب بمعنى مطلق المكتوب فيصح إطلاقه على السورة بلا تكلف، فإذا كان تعريفه للمعهد الحضوري أي هذا المقدار الحاضر منه تم المراد، فما قيل من أن السورة حينئذ يراد بها جميع القرآن مع مخالفته لما عليه الأكثر من تفسيرها بالسورة ياباه كل ذوق سليم وكذا كون الكتاب اسم الكل تجوز به عن البعض منه، فإنه تعسف مستغنى عنه. قوله: (فإنه لما تكلم به وتقضى إلخ) اختلف النحاة فيما وضع له اسم الإشارة فقيل: منها ما وضع للقريب ومنها ما وضع للمتوسط، ومنها ما وضع للبعيد وقيل إنما هي على قسمين بعيد وقريب دون توسط، وكلام المصنف رحمه الله تعالى محتمل للمذهبين ولما كانت الإشارة هنا لألم، وقد ذكر أنفاً فليس ببعيد تبادر الذهن للسؤال عنه، فبينه بوجهين أردفهما الزمخشري بثالث هو من تمتة الثاني كما ستراه قريباً، فالأول أن ذلك لتقضي ذكره، والمتقضي كالتباعد والإشارة إليه بما يشار به إليه مشهور جار في كل كلام، ولذا قيل:

ما أبعد ما مضى، وما قد فاتا

وفي المثل أبعد من أمس فهو لكونه متقضياً معداً للعدم في حكم البعيد لا بعيد عن

(١) أخرجه مسلم ٧٦٨ وأبو داود ١٣٢٣ والترمذي في الشمائل ٢٦٥ وابن حبان ٢٦٠٩ وأحمد ٢/٢٣٢ و٢٧٨ والبيهقي ٦/٣ من حديث حذيفة.

الوجود كما قيل، وليس المراد أنه لفظ من قبيل الأعراض السيالة الغير القارة فكل ما وجد منه اضمحل، وتلاشى وصار متقضيًا غائباً عن الحس وما هو كذلك في حكم البعيد كما توهمه بعضهم، فإنّ هذا ناشئ من عدم فهم المراد، وسيأتي توضيحه وأنه لا يختص بالألفاظ بل يجري فيها، وفي المعاني والأجسام القارة ألا ترى تمثيل العلامة لهذا بقوله تعالى: ﴿لا يفرض ولا يكره عوان بين ذلك﴾ [سورة البقرة، الآية: ٦٨] فافهم ترشد والثاني أنه لما وصل من المرسل إلى المرسل إليه وقع في حدّ البعد كما تقول لصاحبك، وقد أعطيته شيئاً احتفظ بذلك وهذا أمر مطرد في العرف أيضاً واعترض عليه بأنه قبل الوصول إلى المرسل إليه كان كذلك.

وأجيب بأنّ المتكلم إذا ألف كلاماً ليلقيه إلى غيره فربما لاحظ في تركيبه وصوله إليه وبني كلامه عليه، وقيل: لم يرد بالمرسل إليه النبي صلى الله عليه وسلم بل من وصل إليه حال إيجاده بمنزلة السامع لكلامك كملك الوحي، وردّ بأنه مخالف لما يفهم من العبارة، وأيضاً إن أراد باللفظ الذي وصل للسامع لفظ ألم، فذلك ليس إشارة إليه وإن أراد لفظ جميع السور أو المتزك فقبل أن يصل إليه الجميع كان ذلك على حاله كذا قال قدس سرّه تبعاً للفاضل المحقق، ثم قال: ذكر بعضهم إنّ السؤال مخصوص بكون ألم اسماً للسورة، وهو عام ويؤيده قوله أي ذلك الكتاب المنزل هو الكتاب الكامل ونحوه، ويمكن أن يقال لما كان مجموع المنزل مرموزاً إليه غير مصرح به كالسورة نزل لذلك منزلة البعيد أيضاً، ثم إن اسم الإشارة موضوع للمشار إليه إشارة حسية، ولا يستعمل في غيره إلا بتزويله منزله كما قال السكاكي المشار إليه باسم الإشارة أما مدركه بالبصر أو منزل منزله، فذلك إن كان إشارة إلى ألم فمدلوله سواء كان اسماً للسورة، أو رمزاً لجملة المنزل ليس مبصراً بل منزل منزله، فإن نظر إلى ابتداء نزوله كان كمعنى حاضر يجعل كالمشاهد لذكره، وفي حكم البعيد لزوال ذكره وتقضيه، وإن نظر إلى أنه لم ينزل بتمامه كان كغائب ضمير يجعل كالمشاهد البعيد لما ذكر، وجاز أن تعلل مشاهدته بالذكر ويعدّه بتقدير وصوله إلى المرسل إليه ووقوعه في حال البعد، وقد توهم بعضهم أنّ المشار إليه إذا كان مذكوراً مع اسم الإشارة صفة له لم يلزم أن يكون محسوساً فضلاً عن أن يكون مشاهداً فلا حاجة للتأويله، وليس بشيء لأنّ المعبر هنا الإشارة الحسية التي لا تتصور في غير مشاهد، فتغيره منزل منزله فإنّ كل غائب عيناً أو معنى إذا ذكر يشار إليه بالقريب نظراً لذكره، وبالبعيد لتقضيه نحو بالله الغالب الطالب في ذلك أو وهذا قسم عظيم لأفعلن كذا، والأغلب أن يؤتى بالقريب اهـ.

(أقول): ما في الكشاف، وكلام المصنف مأخوذ من أئمة العربية وتحقيقه كما نقله أبو حيان في شرح قوله في التسهيل: قد يتعاقب صيغة البعيد والقريب مشاراً بهما إلى ما ولياه كقوله تعالى في قصة عيسى عليه الصلاة والسلام ﴿ذلك نلوه عليك﴾ [سورة آل عمران، الآية: ٥٨] ثم قال ﴿إن هذا لهو القصص الحق﴾ [سورة آل عمران، الآية: ٦٢] وله نظائر في الكتاب

الكريم ونقله الجرجاني وطائفة من النحويين وأنشدوا تأمل حقاً إنني أنا ذلكا .

وقال السهيلي : إنه باطل لأنّ الشاعر إنما أراد ذلك الذي كنت تحدّث عنه، وتسمع به هو أنا، والذي حداهم إليه قوله تعالى ﴿ألم ذلك الكتاب﴾ [سورة البقرة، الآية : ١] فإنّ معناه هذا الكتاب ألا تراه قال في آية أخرى، وهذا كتاب أنزلناه فهذا وذلك فيه بمعنى، وليس كذلك لأنّ الإشارة في هذه الآية إلى ما حصل بحضرتنا وانفصل عن حضرة الربوبية بالتنزيل، فصار مكتوباً مقروءاً، فالمعنى ذلك الكتاب الذي عندك يا محمد والمتكلم يقول هذا لما عنده وذلك لما عند المخاطب أو غيره، وقوله: ألم بحروف التهجي التي تقطع بها الحروف، وتكتب حرفاً حرفاً، والكتابة والتلفظ إنما هو في حقنا وإذا لم تذكر هذه الحروف قيل هذا كتاب أنزلناه، لأنه عنده سبحانه على ما هو عليه حقيقة، وعندنا هو متلوّ مكتوب كما يليق به، فاقتضته البلاغة والإعجاز فصلاً بين المقامين وتفرقة بين الإشارتين اهـ.

(أقول) هذا معنى بديع ونظر لطيف رفيع علم منه معنى الوجهين المذكورين هنا أما الأول فقد مرّ ما يكفيك مؤنة بيانه، والمراد من الثاني أنّ من أعطى غيره شيئاً أو أوصله إليه، ثم ذكره فإن كان عنده، أو لاحظ كونه عنده عبر بهذه لأنه في حضرة القرب منه، فإذا أوصله لغيره أو لاحظ وصوله له عبر بذلك لأنه بانفصاله عنه بعيد، أو في حكمه كما قيل: كل ما ليس في يدك بعيد .

وليس هذا هو البعد والقرب الرتبي كما يوهمه كلام الشراح هنا، ولما لم يتفطن له بعض أرباب الحواشي صرح به لظنه أنه اهتدى له ومن لم يهد الله فما له من هاد، وقول المعترض: إنه كان قبل الوصول كذلك مبنيّ عليه، فلا اعتراض وجوابه ليس بشيء وتخصيصه بالألفاظ لا يطابق قول العلامة، كما تقول لصاحبك، وقد أعطيته شيئاً: احتفظ بذلك. وكون المراد بالمرسل إليه ليس هو النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا مزية في صحته لمن تحقق ما حكيناه عن النحاة أنّها وكونه مخالفاً لما يفهم من العبارة دعوى قام الدليل على خلافها. وقوله وأيضاً إلخ كلام فارغ لا حاصل له، وقد قيل عليه إنه إن أراد أنّ ألم ليس بمشار إليه مطلقاً، فممنوع، وإن أراد من حيث لفظه فمسلم، لكن المدّعي أنه مشار إليه من حيث كونه رمزاً للمؤلف من الحروف، وما قيل: من أنّ رجوعه له من هذه الحيثية رجوع لمسماه فيرد عليه ما يرد عليه لا يخفى ما فيه، وأمّا ردّه على الفاضل، فغير وارد لما في شرحه للمفتاح من أن وضع أسماء الإشارة للإشارة إلى محسوس وإن كان استعمالها في غيره أكثر من أن يحصر وإذا شاع مثله وقارنه الوصف الدال على المشار إليه تقوى بذلك حتى صح أن يقال إنّ مثله حقيقة في عرف التخاطب، وله شواهد لولا خوف الإطالة أوردناها والعجب منه أنه أنكر هذا أشدّ إنكار، ورجع ما هنا على ما في المفتاح بأنه صار حقيقة فيه فما الفرق بين اللفظ المتقدّم والمتأخّر، ثم

من المرسل إلى المرسل إليه صار متباعداً وتذكيره متى أريد بألم السورة لتذكير الكتاب،

إنَّ صاحب المفتاح ومن تبعه من أهل المعاني ذهبوا إلى أنَّ نكتة الإشارة هنا تعظيم المشار إليه بالبعد تنزيلاً لبعده درجته، ورفعة محله منزلة بعد المسافة، وقد يقصد به تعظيم المشير كقول الأمير لبعض حاضريه ذلك قال: كذا ولم يذكروا ما في الكشاف لظنهم أنه مصحح لا مرجح، كما ذهب إليه بعضهم، فلا مخالفة بين المسلكين وكلام المطول يميل له، وأما كونه محصل الوجه الثاني لأنه بعد رتبي مآله التعظيم فتعسف ياباه النظر السديد، فالحق أنَّ المصحح هنا كونه محسوساً أو منزلاً منزلة والمرجح تقضي لفظه وتقدمه ملاصقاً له أو وصوله من المرسل، وقد قالوا: إنَّ ما في الكشاف أرجح لأنه أشهر في العرف، وأجدى في المراد، حتى ادعوا أنه صار حقيقة وقد سمعت قول الإمام السهيلي رحمه الله أنه مقتضى المقام والإعجاز. وقوله بالله الطالب الغالب وقع كذا من النحاة والفقهاء، وقد قيل عليه إنَّ إطلاق الغالب على الله قد ورد في القرآن في قوله تعالى ﴿غالب على أمره﴾ [سورة يوسف، الآية: ٢١] وأما الطالب فلم يسمع إلا في حديث ضعيف قاله السيوطي رحمه الله تعالى، وهذه مشاحة في المثال. قوله: (وتذكيره متى أريد إلخ) جواب عن سؤال مقدّر، وهو إذا كانت ألم اسم السورة فلم لم يؤنث وأما كون ألم علماً لمنزل مخصوص ولا تأنيث في لفظه فحقه أن يشار إليه بمذكر وإطلاق السورة لا يقتضي تأنيثه إلا إذا عبر به عنه كما إذا عبر عن زيد بالتسمية، فقد أجيب عنه بأنه لما اشتهر التعبير عن ذلك المنزل بالسورة، واستمر ذلك حتى صار كأنَّ حقه أن يعبر عنه بها، فيقال سورة البقرة مثلاً، وقصد بوضع العلم تمييزه عن سائر السور كان اعتبار كونه سورة ملحوظاً في وضعه له، وكان قوله ألم في قوّة قوله هذه السورة، فحقه أن يؤنث بخلاف إعلام الأماكن والقبائل التي يعبر عنها تارة بالفاظ مذكّرة، وأخرى بالفاظ مؤنثة ولم يستمرّ فيها شيء منهما فإنه يجوز تذكيرها وتأييها، فكون مسماه لا يعرف إلا بلفظ مؤنث يقتضي أنه مؤنث سماعي، وسيأتي تحقيقه في سورة آل عمران، فما قيل من أنه لا حاجة لتوجيه التذكير لأنَّ الإشارة إما للفظ ألم أو لمسماه، وليس واحد منهما بمؤنث غني عن الجواب، وما قيل عليه: من أنه لا وجه لاعتبار الكتاب صفة، وجعل ذلك إشارة إليه إلا أن يحمل الكتاب على المعنى اللغوي أي المكتوب، واللام على الجنس، فإن جعلت للعهد لا يظهر هذا، وأنه يبعد تذكير العائد إلى المذكور بلفظ مؤنث خاص به بمجرد أنه يجوز التعبير عنه بلفظ مذكر غير خاص به مع أنَّ الكلام في ابتداء النزول قبل الاشتهار، اللهم إلا أن يلاحظ حال الانتهاء كما مرّ نظيره، ليس بوارد عليه لأنَّ وصف الإشارة بمذكر هو عينه لتبيينه به لا محذور فيه، كما إذا قلت مكة ذلك المكان الذي شرفه الله، وليس هذا كتذكير الضمير حتى يرد عليه ما سيأتي عن ابن الحاجب رحمه الله، وما قيل: من أنَّ كلام المصنّف رحمه الله يدلّ على أنه إذا لم يرد به السورة بل المؤلف، أو المتحدى به لم يحتج تذكيره لتأويل ردِّ بأنَّ ما ذكر لا يصلح وحده لأن يكون

فإنه صفته أو خبره الذي هو هو، أو إلى الكتاب فيكون صفته والمراد به الكتاب الموعود انزاله بنحو قوله تعالى: ﴿إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً﴾ [سورة المزمل، الآية: ٥] أو في الكتب

مسمى السورة لصدقه على الجميع وما قيل من أن لفظ تذكير في قوله لتذكير الكتاب فيه لطف لإيهامه إرادة الموعظة بعيد عن السياق جداً. قوله: (فإنه صفته إلخ) لا ياباه كونه جامداً لأنه جاتز في اسم الإشارة كما ذكر النحاة، وقيل: إنه عطف بيان وعلى هذا ذلك الكتاب خبر (الم) وإذا كان خبراً، فالجملة خبره واسم الإشارة ساذ مسدّ العائد وهذا إشارة إلى ما قاله ابن الحاجب في الإيضاح: من أن كل لفظتين وضعتا لمعنى واحد واحدهما مؤنثة والأخرى مذكرة، وتوسطهما ضمير، أو ما يجري مجراه كاسم الإشارة، لأنه يوضع موضع الضمير كما صرح به النحاة جاز تأنيثه، وتذكيره واعتبار الخبر أولى لأنه محط الفائدة، وأما الاستشهاد له بمن كانت أمك فغير مسلّم لأنه لا يتعين رجوع الضمير لأمك لاحتمال رجوعه لمن باعتبار معناه، ولذا تركه المصنّف رحمه الله وقد قيل إن القاعدة المنقولة عن ابن الحاجب إنما هي في الخبر، ولم يذكرها النحاة في الصفة، فكأنهم قاسوها عليه، لكن تعليل ابن الحاجب يقتضي الفرق بين الصفة والخبر.

وأجيب بأن قولهم الأوصاف قبل العلم بها اخبار تصريح بذلك مع أن المثبت مقدّم على النافي. وقال الزمخشري: إذا جعل الكتاب صفة، فاسم الإشارة إنما يشار به إلى الجنس الواقع صفة له، والذي هو هو صفة الخبر أي عينه ويعلم منه حال الصفة بالمقايسة عليه. قوله: (أو إلى الكتاب إلخ) فتكون صفته، وهي الكتاب هي المشار إليه حقيقة لا ما قبله لأن اسم الإشارة مبهم الذات وإنما يتغير ذاته ويرتفع إيهامه بالإشارة الحسية أو بالصفة ولذا التزم في نعته أن يكون معرّفاً بأل أو موصولاً لأنه بمعناه، وأوجبوا فيه المطابقة وعدم الفصل، وظاهر كلام الزمخشري أن تعريفه للجنس كما مر. وقيل: إنه إشارة إلى الكتاب الحاضر، فاللام للعهد الحضورى وقال ابن عصفور كل لام واقعة بعد اسم الإشارة، أو أي في النداء، أو إذا الفجائية فهي للعهد الحضورى فالكتاب مشار إليه صريحاً لا ضمناً كما في الوجه الأول فوجب أن يطابقه في تذكيره، وإن كان بمعنى المؤنث، وإما أن السورة مسماة بالكتاب، فجاز أن تذكر الإشارة إليها لذلك مع قطع النظر عن الخبر، فهو وجه آخر توهم بعضهم إن قول الزمخشري صريحاً إشارة إليه، كما قال قدس سرّه والإشارة إلى الصفة لا غير والمصنّف رحمه الله جوز أن يشار إليه، وإلى ألم فتدبر. قوله: (والمراد به الكتاب إلخ) ظاهره أنه على هذا أعني الوصفية الكتاب هو الموعود وتعريفه للعهد الخارجي وهو مخالف لما في الكشف فإنه جعله وجهاً مستقلاً فقال: وقيل: معناه ذلك الكتاب الذي وعدوا به، وقال شراحه: إنه جواب آخر بأنه ليس إشارة إلى ألم بل إلى الكتاب الذي وعدوا به على لسان موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام أو بقوله ﴿سنلقي عليك قولاً ثقيلاً﴾ [سورة المزمل، الآية: ٥] لتقدّم نزوله، لكن قيل:

المتقدمة، وهو مصدر سمي به المفعول للمبالغة وقيل فعال بمعنى المفعول كاللباس، ثم

الأنسب على هذا وعد به، ولما لم يكن هذا الجواب مختاراً آخره وإن اقتضى ترتيب البحث تقديمه بأن يقال ليس ذلك إشارة إلى ألم وإن حمل عليه فهو في حكم البعيد لجعل بعد ذكره في العدة بمنزلة بعده نفسه، وقيل: جعل كالمحسوس بناء على صدق الوعد والموعود إذا حمل على ما في التوراة والإنجيل، وهو القرآن فلا يصح حينئذ أن يكون ذلك الكتاب خبيراً لا لم، لكونه جزأه لا هو إلا أن يراد بألم القرآن كله أو يجعل موعوداً في ضمن كله، أو يجعل مبالغة كانت الرجل علماً، وإذا حمل على الموعود الآخر صح، وفيه نظر، لأن الموعود هو النبي عليه الصلاة والسلام لا الأنبياء السابقون، وإنما هم مبشرون أو واعدون لتبليغهم الوعد فالجمع على كل حال للنبي عليه الصلاة والسلام وأمه ثم إن كلام المصنف رحمه الله مخالف للكشاف، لأنه جعل الوعد توجيهاً للبعد والمصنف رحمه الله جعله توجيهاً للتذكير، ولم يخصه بالوصفية والمصنف خصه، ولا يخفى أن مسلك العلامة أظهر، فلا وجه للعدول عنه. قوله: (وهو مصدر إلخ) فهو كالخطاب سمي به المكتوب كالضرب بمعنى المضروب جعل لكمال تعلقه به كأنه عينه للمبالغة قال الراغب: الكتب ضم أديم إلى أديم بالخياطة يقال: كتبت السقاء وفي المتعارف ضم الحروف بعضها إلى بعض، والأصل في الكتابة النظم بالخط، وقد يقال ذلك للمضموم بعضه إلى بعض باللفظ لكن قد يستعار كل واحد للآخر، ولذا سمي كتاب الله وإن لم يكن كتاباً والكتاب في الأصل مصدر ثم سمي المكتوب كتاباً، والمكتوب فيه كالكتاب في الأصل اسم للصحيفة مع المكتوب فيها اهـ، وهو مأخذ المصنف رحمه الله وحاصله أن أصل حقيقته في اللغة مطلق الضم، ثم خص بفرد منه وهو ضم الحروف بعضها إلى بعض في الخط، وصار حقيقة فيه لغة أيضاً، ثم شاع في عرف اللغة إطلاقه على الخط والصحيفة المكتوب فيها، فلا يسمى قبل الكتابة كتاباً وليس هذا مجازاً من إطلاق الحال على المحل فمن نقل عن الراغب ما اعترض به على المصنف رحمه الله لم يصب. قوله: (وقيل فعال بمعنى المفعول إلخ) هو على هذا التقدير وما قبله بمعنى المكتوب خطأ إلا أنه على الأول مجاز وعلى هذا حقيقة، ثم عبر به عن المنظوم عبارة قبل أن تنضم حروفه التي يتألف منها في الخط تسمية له بما يؤول إليه مع المناسبة، والانضمام الاجتماع لانضمام الحروف لفظاً أو خطأ، ولا وجه لما قيل من أنه فيهما مجاز غير أن التجوز في الأول في الإسناد وفي الثاني في تفسير الكلمة. وقوله: (وأصل الكتب الجمع) بيان للعلاقة بين الكتاب والعبارة في ضمن بيان ما وضع له أو لا، والأصل له معان في اللغة فيكون بمعنى ما يبني عليه غيره، وبمعنى المحتاج إليه كما في المحصول، وبمعنى ما يستند تحقق الشيء إليه كما في المنتهى، وما منه الشيء ومنشؤه، والمراد هنا الأخير وله في الاصطلاح أيضاً معان الدليل والراجح والقاعدة الكلية والصورة المقيس عليها وقوله ومنه الكتبية هي الجيش، أو جماعة الخيل المغيرة من مائة لألف، وفصله بقوله منه على عادة أهل اللغة في بيان ما يؤخذ من الأصل لمناسبة معنوية وإن لم تكن ظاهرة.

أطلق علي المنظوم عبارة قبل أن يكتب، لأنه مما يكتب، وأصل الكتب الجمع ومنه الكتيبة ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ معناه أنه لوضوحه وسطوحه برهانه بحيث لا يرتاب العاقل بعد النظر الصحيح في كونه وحياً بالغاً حد الإعجاز لا أن أحداً لا يرتاب فيه ألا ترى إلى قوله تعالى:

وأعلم أنه على خبرة الكتاب معناه أن ذلك هو الكتاب الكامل كأن ما عداه من الكتب في مقابلته ناقص وهو المستأهل لأن يسمى كتاباً كقوله:

هم القوم كل القوم يا أم خالد

إفادة هذا التركيب الحصر لأنه لا عهد فلامه جنسية ووصف بالكامل تنبيهاً على أن المقصود من حصر الجنس حصر الكمال، وإلا لم يصح إلى آخر ما فصل في الكشف وشروحه والمصنّف رحمه الله لم يتعرض له لما فيه من الخفاء والإبهام، وقوله: بمعنى المفعول ظاهر، وفي بعض النسخ بني للمفعول، وهو إن صح فبني معناه صيغ لبيان معنى المفعول، وهو أحد معاني البناء المارة. وقوله: (ثم أطلق على المنظوم إلخ) ولم ينظر حينئذ إلى أنه حروف مجموعة وأصله الجمع مطلقاً لأنه أصل مهجور هنا فلا يقال إنه مضى إلى المجاز بلا ضرورة كما توهم. قوله: (معناه أنه لوضوحه إلخ) جواب عن أنه كيف نفى الريب استغراقاً مع كثرة المرتابين والريب، أي هو لوضوح شأنه، ونير برهانه لا يرتاب فيه ذو نظر صحيح فتعين أنه وحى معجز وما سواه بمنزلة العدم لا يعتد به، ولا بارتياحه فمعنى نفيه عنه أنه ليس محلاً له، ولا مظنة عند العاقل المنصف ولذا قيل إنه لنفي اللياقة، والسطوح ظهور النار والنور، وارتفاعهما استعير لغاية الظهور وقوله بحيث خبر أن وما بينهما اعتراض، وحدّ الإعجاز له معناه نهايته ومرتبته والإضافة بيانية أي النهاية التي هي الإعجاز، أو مرتبة هي الإعجاز، وسيأتي تنويره في تفسير قوله تعالى ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا﴾ [سورة النساء، الآية: ٨٢] وقد قيل عليه: إن بلوغه حدّ الإعجاز هو برهانه الساطع، فالأولى أن يقتصر على كونه وحياً، ولا يذكر قوله بالغاً حدّ الإعجاز، وقيل السطوح إجمال والبلوغ المذكور تفصيل له، والإجمال لا يغني عن التفصيل، على أن قوله بالغاً إلخ من تنمة بيان محل الارتباب المنفي بعد النظر الصحيح وتلخيصه أن ظهور برهانه بحسب نفس الأمر يوجب نفي الارتباب بعد النظر الصحيح في كونه بالغاً حدّ الإعجاز، فهذا كالعلة لعدم الارتباب في كونه وحياً، فليس في الكلام ما يستغنى عنه حتى يقال: إن الأولى تركه والأحسن أن يقال: إن قوله لوضوحه أي لظهور أحواله المخصوصة به علة لكونه وحياً وسطوح برهانه أي كونه في القوّة والنور المبين غير خفيّ علة لبلوغه حدّ الإعجاز، ففيه لف ونشر. قوله: (لا أن أحداً لا يرتاب فيه إلخ) عطف على معناه أي المعنى هذا لا هذا، وقوله: ألا ترى بناء الخطاب تأييد للنفي وعبر بما ذكر للدلالة على أنه لغاية وضوحه كالمحسوس الذي يرى وبعض الطلبة يقرؤه بالياء التحتية المضمومة تأديباً، والرواية بخلافه أو عدل عن قوله في الكشف ما نفى أن أحداً لا

﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٣] فإنه ما أبعد عنهم الرب

يرتاب فيه وإنما المنفي كونه متعلقاً للريب، ومظنة له لأنه من وضوح الدلالة، وسطوع البرهان، بحيث لا ينبغي لمرتاب أن يقع فيه إلخ. فغير العبارة وقدم وأخر إشارة إلى ما فيه مما لا يرتضيه لأنه كما اتفق عليه شراحه كان الظاهر أن يترك لا من قوله إن أحداً لا يرتاب إلخ لثلاثا يفسد المعنى لأن نفي نفي الريب إثبات له، وقد وجه بما لم يصف من الكدر فقيلاً: لا زائدة وليس بشيء، وقيل: في نفي ضمير مستتر راجع للريب بقريئة السؤال وقيل: إن قبل أن حرف جرّ مقدّر، لأنها مفتوحة رواية ودراية، فكسرها توهم فارغ وتقديره ما نفى الريب بأن أحداً، أو لأن أحداً، أو على معنى أن أحداً لا يرتاب فيه، وردّ بأن المنفي حينئذ العلة، والتفسير فلا يقابله قوله وإنما المنفي إلخ. فالواجب أن يقال: وإنما نفي لعله، أو على معنى آخر، وفيه نظر والأحسن ما قاله المحقق من أن في الكلام نقصاً نوّه عنه لما أشار إليه بعض الفضلاء من أن المقابلة نظراً لمآل المعنى، ومحصله أو هو وارد على خلاف مقتضى الظاهر مثلاً بل المعنى ومثله أكثر من أن يحصر، وقيل: معناه ليست القضية المأتي بها سالبة هي هذه فالنفي بمعنى الإتيان بالخبر سالباً لا بمعنى الإعدام، فتصح المقابلة لا أن الكلام في استعمال النفي بهذا المعنى مع أن الحكم بزيادة لا أقل تكلفاً منه كما قال قدس سرّه: والظاهر أن النفي بهذا المعنى في كلام المصنّف، وعرف التخاطب غير عزيز، وما ذكره من المقابلة غير مسلم، فإن المنفي في قوله: إنما المنفي ليس بذلك المعنى، فلا تصح المقابلة ظاهراً والتكلف في تصحيح الأولين أقل من التكلف في هذا، ثم قال قدس سرّه: وفي مبالغته في الحصر بقوله وإنما إلخ إشارة إلى أنه ليس المنفي ههنا إلا كون القرآن محلاً صالحاً في نفسه لتعلق الريب به، ومظنة له بل هو لوضوح الدلالة وسطوع البرهان على كونه حقاً منزلاً من عند الله بحيث لا ينبغي لأحد أن يرتاب فيه، وهذا معنى صحيح لا يقدح في صدقه ارتياب جميع الناس فضلاً عن ارتياب بعضهم، وفي اختيار إنما إشعار بأن كون المنفي ما ذكره أمر مكشوف، كما تقول بعد تلخيص مسألة على وجه صواب هذا مما لا شك، ولا شبهة فيه مع تردّد المخاطب فيها تريد أنها يقينية لا يليق بأحد أن يشك فيها وتقول لمن ينكر أمراً لا إنكار فيه أي ليس هو محلاً للإنكار وخليقاً به هذا زبدة ما حققه السيد السند وفيه مؤاخذات مفصلة في حواشي المطول لا حاجة لإيرادها هنا، والحق كما قاله بعض الفضلاء أن في عبارة الكشاف تعسفاً على سائر الوجوه فلذا عدل عنها المصنّف رحمه الله، فلله دره. قوله: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٣] قيل: إن مراد المصنّف أن وجود الريب وإن تحقق إلا أنه منزل منزلة العدم لأنه لا يصدر عن عاقل تدبره، وما يصدر عن غيره لا عبرة به، فكأنه غير موجود رأساً فنفيه عنه نفي لكونه محلاً له، ومظنة لثبوته والدليل على أنه أراد هذا تأييده ما مرّ بقوله ألا ترى إلخ، فليس حاصل جوابه تخصيصاً لنفي الريب، كما توهم بل يشير إلى ما نقل هنا عن بعض الفضلاء من أن ما في الكشاف معناه ليس القرآن مظنة للريب، ولا ينبغي أن يرتاب فيه، فقيلاً

بل عرفهم الطريق المزيج له، وهو أن يجتهدوا في معارضة نجم من نجومه، ويبدلوا فيها

عليه: إنه مئنة لريب المرتابين ومع تحقق المئنة كيف يصح نفي المئنة وقول المصنف لا يرتاب العاقل بعد النظر الصحيح تخصيص لنفي الريب العام، ولو صح هذا ما أشكل على أحد، وقد استشكله مهرة المفسرين، فالأصح أن معنى ما في الكشاف أن الريب بمعنى جنسه منفي على عمومه، وإن كان المنفي في الحقيقة استحقاق الريب ولياقته به لا هو نفسه، وليس المراد تقدير الاستحقاق فيه، ولا أن المنفي وجوده بل تعلقه بالقرآن تعلق الوقوع من غير نظر إلى تعلقه بالمرتاب فضلاً عن أن يكون المنفي هو التعلق الثاني، وذلك أن الارتباب له نسبة إلى الطرفين، وكل ما هو كذلك يجوز أن يكون مناط إيجابه، وسلبه تعلقه بأحد الطرفين ليس إلا كما بين في محله، فإن قلت إنهم قالوا قراءة لا ريب بالفتح نص في الاستغراق لأن نفي الجنس مستلزم له قطعاً، فكيف يتأتى ادعاء التخصيص قلت: هذا غير مسلم لما قاله بعض المدققين: من أن الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية لا يتناقضان، فيجوز أن ينتفي الجنس في ضمن فرد ويثبت في ضمن فرد آخر، إلا أن يقال المفهوم بحسب العرف من نفي الجنس بلا تقييد نفيه بالكلية، وأيضاً لا يظهر الكلام على رأي من جعل اسم الجنس موضوعاً بزاء فرد، ومن ههنا تبين لك أنه لا فرق بين كلام الشيخين لمن كان صادق النظر. قوله: (فإنه ما أبعد عنهم الريب إلخ) أي لم يجعل الريب بعيداً عنهم فما نافية لا تعجبية وقد أورد عليه أن قوله ما أبعد إلخ لا يناسب ما قبله بل المناسب له أن يقول إن الشرطية هنا بمعنى إذا إلا أنه قصد توبيخهم على الارتباب، فصوّر بصورة ما لا يثبت إلا على سبيل الفرض والتردد لوجود ما يقلعه من أصله، أو على من لم يقطع بارتبابه على المرتابين وأيضاً إن ظاهر قوله: ﴿وإن كنتم في ريب﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٣] الآية لا يفيد القطع بوجود الريب فلا يلائم قوله: لا أن أحداً لا يرتاب إلخ ليحصل التأيد، فالمناسب أن يؤيد بقوله: ﴿ما هذا إلا إفك مفترى﴾ [سورة سبأ، الآية: ٤٣] ونحوه وأجيب بأن القطع بوجود الريب كما أنه ينافي القطع بانتفائه كذلك تجويز الريب ينافي القطع بانتفائه واختيار هذه الآية لوجود لفظ الريب فيها وليس بشيء لمن تدبر السياق، لأن المصنف رحمه الله قصد بما ذكره تنوير أمرين أحدهما إن معناه نفي ارتباب العاقل بعد النظر الصحيح. والثاني عدم إرادة نفي الارتباب مطلقاً بقوله ما أبعد الريب إلخ أي جوزه بكلمة الشك وإن كان تجويزه لا يستلزم نفي إبعاده لجواز أن يجوز أمر بعيد لأنه إنما يتأتى إذا كانت كلمة الشك على حقيقتها، وليس كذلك فإنه عبر هنا بصورة الشك عن ريب محقق قطعاً إشعاراً بأنه ليس في محله لسطوع برهانه، ويقول بل عرفهم الطريق المزيج إلخ فإنه يفيد نفي الارتباب بعد الإزاحة، فظهر أن لا ريب نفي لجنس الريب، والمراد منه نفي الريب الخاص، كما مرّ للعلم بوجود جنس الريب بدليل العقل والنقل، وتعيين هذا المعنى المجازي بسطوع البرهان، فلا وجه لما تكلف من البيان. قوله: (عرفهم الطريق المزيج إلخ) المزيج بضم الميم وكسر الزاي المعجمة والياء المثناة التحتية، ثم جاء مهملة كالمزبل لفظاً ومعنى وضمير له

غاية جهدهم حتى إذا عجزوا عنها تحقق لهم أن ليس فيه مجال للشبهة، ولا مدخل للريبة وقيل: معناه لا ريب فيه للمتقين وهدى حال من الضمير المجرور، والعامل فيه الظرف

للريب وهو للطريق، لأنه يذكر ويؤنث أو للمزيغ، لأنه مفسر له، والاجتهاد في الأمر أن يأتي به على أبلغ ما في وسعه وطاقته، ومنه الاجتهاد في الأمور الشرعية، والنجم المقدار منه الذي يحصل به التحدي، والنجوم المقادير المفرقة والقرآن نزل نجومياً، ونجم عليه الدين جعله نجومياً أي مقادير معينة يقال: نجمت المال إذا وزعته، كأنك فرضت أن تدفع إليه عند طلوع كل نجم نصيباً، ثم صار متعارفاً في تقدير دفعه بأي شيء قَدَرْتَ ذلك كما قاله الراغب والجهد بالضّم الطاقه وما يقدرّون عليه. وقوله: (أن ليس فيه مجال للشبهة) هذا ناظر لقوله لا يرتاب العاقل بعد النظر الصحيح، وأصل المجال محل الجولان، وهو الحركة في الجوانب، وهو كناية عن نفي الشبهة على أبلغ وجه كما يقال لا محل له. قوله: (وقيل معناه إلخ) هذا معطوف على معناه السابق، وهو جواب آخر عن السؤال السابق في توجيه نفي الريب والمرتابين كما مرّ، وعلى هذا فيه صفة لاسم لا وللمتقين خبر لا، ومرّضه المصتف رحمة الله لما قيل عليه من أنّ المعروف في الظرف الواقع بعد لا أن يكون خبراً لا صفة، والمناسب لمقام المدح نفي الريب مطلقاً مع أنه ينبو عن وصل المتقين بالذين إذ المعنى حينئذ لا شك في حقيقته للمتقين المصدّقين بحقيقته، ولا يخفى ما فيه، والظاهر توجه النفي إلى القيد حينئذ فيختل المعنى إذ يلزمه وجود الريب إذا لم يكن هادياً مع تنافي القيد، والمقيد ظاهراً وما قيل: من أنه قيد للنفي لا للمنفي حتى لا يرد ما مرّ لا يدفعه، لأنه إثبات لما هو منشأ الإشكال، ونفي لما لم يصدر عن صاحب هذا المقال، فإن أريد الردّ على غيره، فلا مشاحة ولا جدال.

(أقول) ما توهمه من أنّ منشأ الإشكال كونه قيداً للنفي ليس بصحيح إنما منشؤه أنه إذا لم يكن هدياً اقتضى ثبوت الريب فيه للمتقين، وهو فاسد لأنّ المتقي لا يرتاب أصلاً، ولذا قيل إنّ الحال على هذا الأزمة، فلا يبقى للإشكال مجال، وأما جعله قيداً للنفي، كما في قوله تعالى: ﴿فما أنت بنعمة ربك بمجنون﴾ [سورة القلم، الآية: ٢] وقوله في التلخيص لم أبلغ في اختصاره تقريباً فهو مستقيم لكنه لا يدفع الإشكال، وكونه لا يقول به صاحب هذا المقال دعوى غير مسموعة نعم تمريض المصتف له ظاهر لعدم ملاءمته للسياق، وقلة جدواه، فإنّ المتقي لا يتصوّر منه الريب حتى ينفي. قوله: (وهدي حال من الضمير المجرور) نفي الراجع على القرآن والمصدر يقع حالاً مبالغة بجعله عين الهدي أو مؤولاً بالتأويل المشهور. وقوله: (والعامل فيه) أي في الحال، لأنها تذكر وتؤنث والمراد بالظرف لفظ فيه لأنّ الظرف يطلق على أسماء الظروف نحو عند وحيث، وعلى الجاز والمجرور لا سيما وفي الجازة هنا ظرفية وفيه تسامح لأنه أراد بالظرف متعلقه وهو حاصل أو استقرّ، لأنه هو الصفة والعامل حقيقة في الضمير محلاً فلا يرد عليه أنّ العامل في الحال، وهو متعلق الظرف غير العامل في ذهابها، وهو في الجازة حتى يقال إنه على رأي من لم يشترط اتحاد عاملهما قيل: وهذا هو السرّ في إطناب

الواقع صفة للمنفى، والريب في الأصل مصدر رابني الشيء إذا حصل فيك الريبة، وهي قلق النفس، واضطرابها سمي به الشك لأنه يقلق النفس، ويزيل الطمأنينة، وفي الحديث:

المصنّف هنا بقوله والعامل إلخ وأما تعلق فيه بريب، فردّ بأنه يكون مطوّلاً، فيتعين نصبه على اللغة الفصيحة، وإن وجه بأنّ المراد أنه معمول لما دلّ عليه الريب لا له نفسه كما في الدرّ المصون. قوله: (والريب في الأصل) أي هذا معناه في أصل اللغة ثم استعمل في الشك والكذب والتهمة، وهو مصدر أيضاً لكنه بحسب أصل اللغة مجاز من استعمال المسبب في السبب كما أشار إليه بقوله: لأنه يقلق قال أبو زيد: يقال رابني من فلان أمر إذا كنت مستيقناً منه بالريب، فإذا أسأت به الظنّ ولم تستيقن منه بالريب قلت: أرابني من فلان أمر هو فيه إرابة وقد أبان الفرق بين راب وأراب بشار في قوله:

أخوك الذي إن ريبته قال إنما أراب وإن عاتبته لأن جانبه

والإرتياب يجري مجرى الإرابة كما قاله الراغب. وقوله: حصل بتشديد الصاد المهملة من التحصيل، والريبة بكسر الراء، وقلق النفس أصله عدم السكون والقرار كتقلب المريض على فراشه، والاضطراب بمعناه لأنه افتعال من الضرب ويقابله الإطمئنان، ثم عمّ الحركات الحسية والمعنوية. قوله: (سمي به الشك إلخ) ظاهر قوله سمي أنه حقيقة في معنى الشك ويشهد له ظاهر كلام الأساس وغيره من كتب اللغة إلا أنّ سياقه. وقوله: (لأنه يقلق إلخ) يأباه، ولذا قال: أراباب الحواشي إنّ المصنّف رحمه الله أراد أنه عدل به عن معناه المصدري واستعمل في معنى الشك مجازاً بعلاقة السببية بذكر المسبب وإرادة السبب، ولو أريد معناه الأصلي لقليل لا ريب له فسمي هنا بمعنى استعمل وهو كثيراً ما يستعمل بهذا المعنى، وإن كان الأكثر أنه بمعنى وضع الاسم العلم أو مطلق الوضع، وقيل عليه: إنّ القرآن لا يتوهم أن يكون رائباً حتى يقال: لا ريب له بل لو كان مصدراً كان الواجب لا ريب فيه، وهو على كل حال مصدر لأنه تجوّز في فعله أيضاً، وهذا من عدم الوقوف على مراده فإنّ مراده بالمصدر المصدري الحقيقي أي القلق، وهو يتعدّى باللام يقال قلق له وإن تعدّى الشك بقي، وفيه إشارة إلى أنه مجاز في الأصل صار حقيقة في الاستعمال، وعرف اللغة وظاهره ترادف الشك والريب إلا أنه قيل عليه أنه ليس كذلك لأنّ الريب شك مع تهمة، ولذا قال الإمام: الريب قريب من الشك وفيه زيادة كأنه ظنّ سيء وقال الراغب الشك وقوف النفس بين شيئين متقابلين بحيث لا يترجح أحدهما على الآخر بأمارة، والمرية التردد في المتقابلين، وطلب الامارة مأخوذ من مري الضرع إذا مسحه للدرّ، فكانه يحصل مع الشك تردد في طلب ما يقتضي غلبة الظنّ، والريب أن يتوهم في الشيء أمر ما ثم ينكشف عما توهم فيه، وقال الحويّ: يقال الشك لما استوى فيه الاعتقادان، أو لم يستويا ولكن لم ينته أحدهما لدرجة الظهور الذي تنبني عليه الأمور، والريب لما لم يبلغ درجة اليقين، وإن ظهر نوع ظهور ولذا حسن هنا لا ريب فيه للإشارة إلى أنه لا يحصل فيه ريب فضلاً عن شك، وعلى هذا ينبني ما في كتب الأصول من الفرق بين الشك

«دع ما يريبك إلى ما لا يريبك فإن الشك ريبة والصدق طمأنينة» ومنه ريب الزمان لنوائبه

والظنّ إلا أنّ المصنفين يفسرون بالأعمّ ونحوه كثيراً من غير مبالاة منهم ومثله تعاريف لفظية مبنية على التسامح. وقوله: (لأنه) أي الشك إشارة للعلاقة والطمأنينة السكون ويقابلها القلق وهو الحركة يقال: اطمأن القلب إذا سكن، ولم يقلق والاسم الطمأنينة، واطمأنّ بالموضع أقام به واتخذهُ وطناً وقال بعضهم: الأصل في اطمأنّ القلب إذا سكن، ولم يقلق والاسم الطمأنينة، واطمأنّ بالموضع أقام به واتخذهُ وطناً وقال بعضهم: الأصل في اطمأنّ الألف مثل احمارٍ واسوادٍ، فهمزوه فراراً من الساكنين وقيل الأصل همزة متقدمة على الميم، فقلب على غير القياس بدليل قولهم طأ من الرجل ظهره إذا حناه، والهمزة يجوز تسهيلها. قوله: (وفي الحديث دع ما يريبك إلخ^(١)) استشهد به على أنّ الريب له معنى غير الشك، وهو القلق كما مرّ إذ لو اتحدنا لكان قوله فإنّ الشك بمنزلة قولك فإنّ الأسد غضنفر، وهو من لغو الحديث وقد قالوا: إنّ هذا الحديث رواه الترمذي، والنسائي وحسنه، وصححه الحاكم هكذا: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك فإنّ الصدق طمأنينة والكذب ريبة^(٢) والمعنى دع ذلك إلى ذلك أي استبدله به أو دع ذلك ذاهباً إلى غيره على التقدير أو التضمنين. وقوله: (فإنّ إلخ) معلل، وممهد لما تقدّمه. قيل: والمعنى إذا وجدت نفسك ترتاب في الشيء فاتركه فإنّ نفس المؤمن تطمئنّ إلى الصدق، وترتاب في الكذب، فارتيابك في الشيء ينبيء عن كونه باطلاً، فاحذره واطمئنناك إلى الشيء يشعر بكونه حقاً فاستمسك به، وهذا خاص بذوي النفوس القدسية الطاهرة من وسخ الطبائع، فظهر أنّ قوله: فإنّ الشك ريبة لا يستقيم رواية ودراية، وردّ بأنهما ممنوعان أمّا الدراية، فلأنّ الشيخين بيّناهما بما لا مزيد عليه، وأمّا الرواية فإنّ إحدى الروايتين لا تبطل الأخرى وكان عليه أن يبين الأخرى التي ادّعاها فإنّ مثله لا يقال بالتشهي، وقد صحح الحافظ ابن حجر ما في الكتاب بعينه وقال: إنه رواه الطبراني، وروى البيهقي «فإنّ الشرّ ريبة والخير طمأنينة»^(٣) فاستشهد به كما مرّ على أنّ الريبة غير الشك، وإلا لم يفد الكلام وبمقابلتها للطمأنينة علم أنها موضوعة للقلق، فانطبق الاستشهاد على تمام المدعى ويريبك في الحديث روي بضمّ الياء وفتحها والثاني هو المناسب هنا.

(بقي) إنّ الظاهر أنه ليس معنى الحديث ما قاله وتبعه فيه الشراح بل معناه كما قاله

(١) هو الحديث الآتي.

(٢) أخرجه الترمذي ٢٥١٨ النسائي في الكبرى ٥٢٢٠ والحاكم ١٣/٢ و٩٩/٤ وأبو نعيم في الحلية ٨/٢٦٤ وأحمد ١/٢٠٠ وابن حبان ٧٢٢ والبيهقي في الشعب ٥٧٤٧ وأبو يعلى ٦٧٦٢ والطبراني في الكبير ٢٧١١ من حديث الحسن بن علي.

وهو عند ابن حبان والبيهقي وأبو نعيم بلفظ «فإنّ الخير طمأنينة والشرّ ريبة».

وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح اهـ.

(٣) انظر الحديث المتقدم.

﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ يهديهم إلى الحق والهدى في الأصل مصدر كالسرى والتقي، ومعناه

المحدثون خذ ما تيقنت حله وحسنه، واترك ما شككت في حله وحسنه، كما ورد في الحديث الصحيح «اتقوا الشبهات فإن من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه»^(١) ومما هو صريح في ذلك ما روي أن وابصة بن معبد رضي الله عنه قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «جئت تسأل عن البرِّ والإثم» فقال: نعم فجمع أصابعه فضرب بها صدره وقال له: «استفت نفسك يا وابصة ثلاثاً، البرِّ مات اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس، وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك»^(٢) فلا وجه لما زعموه من اختصاصه بالأنفس القدسية فتدبر. قوله: (ومنه ريب الزمان) أي مما نقل من القلق إلى ما هو سببه من الشدائد وفصله بقوله: ومنه والضمير للريب المتجوز فيه مطلقاً، لأنه ليس بمعنى الشك وإنما شاركه فإن أصله القلق فسمي به ما هو سبب له كما قال الهذلي:

أمن المنون وريبه تتوجع

وقال الرازي: إن هذا قد يرجع إلى معنى الشك، لأن ما يخاف من الحوادث محتمل، فهو كالمشكوك فيه وكذا ما يختلج بالقلب وفيه نظر، والنوائب جمع نائبة، وهي الحادثة من حوادث الدهر خيراً كانت أو شراً كما في حديث مسلم نوائب الحق وقال لييد:

نوائب من خير وشراً كلاهما فلا الخير ممدود ولا الشر لازب

لكن خصت بما يحدث من الشرِّ والمصائب وهو المراد هنا وهو المناسب للقلق. قوله: (يهديهم إلى الحق) إشارة إلى أنه مصدر في الأصل، والمراد به هنا الهادي بأحد الوجوه المعروفة في أمثاله وعبر بالمضارع إشارة إلى الاستمرار التجديدي، فإنه وإن كان مما يدل عليه غير المضارع إلا أن اسم الفاعل والمفعول يدلان على ذلك في الجملة. وقوله: (في الأصل) إشارة إلى أنه هنا ليس المراد به ذلك، كما عرفته، وهذا وزن نادر في المصادر لم يرد منه فيما قيل إلا الهدي والتقي والسري والبكي بالقصر في لغة، وزاد الشاطبي لغي بالضم في لغة أيضاً، ولذا قال كالسري إلخ إشارة إلى أنه ليس من أوزان المصادر المطردة المشهورة، وما قيل من

(١) أخرجه البخاري ٢٠٥١ من حديث النعمان بن بشير مطوّلاً. لكن بلفظ «... من يرتع حول الحمى يوشك أن يواقع».

وينحوه أخرجه البخاري أيضاً ٥٢ ومسلم ١٥٩٩ وأبو داود ٢٣٢٩ والترمذي ١٢٠٥ والنسائي ٧/٢٤١ و٨/٣٢٧ وابن ماجه ٣٩٨٤ وأحمد ٤/٢٦٧ و٢٧٠ وابن حبان ٧٢١ والبيهقي ٥/٢٦٤ من حديث النعمان بن بشير.

(٢) أخرجه أحمد ٤/٢٢٧ و٢٢٨ وأبو يعلى ١٥٨٦ من حديث وابصة بن معبد.

وقال الهيثمي في المجمع ١/١٧٥: وفيه أيوب بن عبد الله بن مكرز.

قال ابن عدي: لا يتابع على حديثه، ووثقه ابن حبان اهـ.

وانظر جامع العلوم والحكم ح ٢٧.

الدلالة وقيل: الدلالة الموصلة إلى البغية، لأنه جعل مقابل الضلالة قال الله تعالى

أن كلام سيبويه مضطرب فيه، فمرة قال: هو عوض من المصدر لأن فعلاً لا يكون مصدراً وأخرى يقول هو مصدر هدي يدفع بأن مراده أنه اسم مصدر لا مصدر لمخالفته لصيغ المصادر، واسم المصدر مصدر عند اللغويين. قوله: (ومعناه الدلالة إلخ) اختلف السلف في الهداية فقيل: هي الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب وقيل هي الدلالة الموصلة إلى المطلوب، ورجح كثير الأول ومنهم المصنف، وقيل: مراده الدلالة بلطف بقرينة ما قدمه في الفاتحة، وإلا كان بين كلاميه مخالفة ما وليس بشيء، ونسب الثاني إلى البعض وتقض بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى﴾ [سورة فصلت، الآية: ١٧] والأول منقوض بقوله ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ واحتمال التجوز مشترك وللمناقشة في امتناع حمله على هذا المعنى مجال لإمكان أن الهداية فيمن لا يهتدي بمعنى الدلالة على ما يوصل أي أنت لا تتمكن من إراءة الطريق، لكل من أحببت، وإنما نحن نمكنك لمن أردنا كقوله ﴿وما رميت إذ رميت﴾ [سورة الأنفال، الآية: ١٧] وما قيل عليه: من أنه ياباه ما قاله الجمهور من أنها نزلت في أبي طالب وطلب النبي صلى الله عليه وسلم إيمانه عند وفاته، وإعراضه لتعبير قريش، وسوق الآية إذ لا فائدة يعتد بها حينئذ، والهداية بهذا المعنى أي الدلالة واقعة منه بلا خفاء، والكلام في الإيصال ليس بوارد لأن المراد تسليته صلى الله عليه وسلم، فكأنه قيل له ليس لك من الأمر شيء فلا تحزن، ويؤيده التمثيل بقوله وما رميت ولا يتوهم أن للمناقشة في امتناع حمل الآية الأولى على المعنى الثاني أيضاً مجازاً بأن يقال: معناها أوصلناهم إلى المطلوب فتركوه، فإنه خلاف الواقع وخلاف ما عليه المفسرون ولفظ الاستحباب مناد على خلافه، وقال الفاضل المحقق: إنها تتعدى بنفسها وبإلى واللام ومعناها على الأول الإيصال وعلى غيره إراءة الطريق، ولذا أسند الأول لله، والثاني للنبي صلى الله عليه وسلم تارة وللقرآن أخرى نحو ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [سورة الإسراء، الآية: ٩] فيندفع النقص وفيه أنه ينتقض حصر إسناد المتعدّي بنفسه إلى الله بقوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [سورة القصص، الآية: ٥٦] وحصر المتعدّي بالحرف في غيره بقوله: ﴿يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢١٣] إلا أن يقال إنه أغلبي أو مخصوص بالإثبات كما قيل: ولا يخفى ما فيه. وقال الجلال الدواني: إن المذكور في كلام الأشاعرة أن المختار عندهم هو القول الثاني وعند المعتزلة القول الأول، والمشهور هو العكس. وقيل: يمكن التوفيق بينهما بأن كلام الأشاعرة في المعنى الشرعي المراد في أغلب استعمالات الشارع، والمشهور مبني على المعنى اللغوي أو العرفي ويخذه أن صاحب الكشاف مع تصلبيه في الاعتزال اختار الثاني هنا مع أن الظاهر في القرآن هو المعنى الشرعي فالأظهر التوفيق بعكس ما ذكر وأما عند أهل الحق فالهداية مشتركة بين المعنيين المذكورين وعدم الإهلاك فيندفع ما مر كما ذكره بعض مدقي أهل الكلام وفيه تفاصيل أخرى تركناها خوف الملل. وقوله: (إلى البغية) بالموحدة والمعجمة بمعنى

المطلوب، والمقصود ويجوز في بانها الكسر والضمّ قال في المصباح: ولي عنده بغية بالكسر، وهي الحاجة التي تبغيها وضمها لغة. وقيل: بالكسر الهيئة، وبالضمّ الحاجة اهـ. قوله: (لأنه جعل مقابل الضلالة إلخ) هذا شروع في مرجحات الثاني الذي ارتضاه الزمخشري، واقتصر عليه والمصنف أخره، ومرّضه مخالفاً له وطوى بعضه لما سيأتي عن قريب وهذا هو الدليل الأوّل على ترجيح الثاني، وحاصله أنه مقابل في القرآن والإستعمال بالضلالة والضلال، ولا شك أنّ عدم الوصول معتبر في مفهوم الضلال، فلو لم يعتبر الوصول في مفهوم الضلال لم يتقابلا، وأورد عليه أنّ المقابل للضلال هو الهدى اللازم الذي بمعنى الاهتداء مجازاً، أو اشتراكاً وكلامنا في المتعدّي، ومقابله الإضلال، ولا استدلال به إذ ربما يفسر بالدلالة على ما لا يوصل لا بجعله ضالاً أي غير واصل وأجيب بأنه لا فرق بين اللازم والمتعدّي في باب المطاوعة إلا بأنّ الأوّل تأثر، والثاني تأثير فإذا اعتبر الوصول في اللازم كان معتبراً في المتعدّي أيضاً وحينئذ يكون الضمير في مقابله راجعاً إلى اللازم على طريق الاستخدام، وهو فاسد لأنّ التمسك بالمطاوعة وجه مستقل، فذكر المقابلة حينئذ مستدرك، فإنّ اعتبار الوصول في الاهتداء مستغن عن الدليل كذا قاله قدّس سرّه، وقيل: عليه اعتبار عدم الوصول في مفهوم الضلال ليس لكونه فقدان المطلوب بل فقدان طريق من شأنه الإيصال إليه، كما صرّح به الثقات، وفي الإضلال لاراءة ضده، فمقتضاه كون معنى الهداية اللازمة وجدان طريق من شأنه الإيصال، ومعنى الهداية المتعدية الدلالة على ذلك الطريق، ولو سلمناه، فاستعمال الهداية في أحد فرديها بقريئة المقابلة والكلام في مطلقها.

وهنا أبحاث:

(الأوّل) أنه إذا فسرت بمطلق الدلالة على ما من شأنه الإيصال أوصل أم لا، وفسر الضلال المقابل لها تقابل الإيجاب والسلب بعدم تلك الدلالة المطلقة لزم منه عدم الوصول لأنّ سلب الدلالة المطلقة سلب للدلالة المقيدة بالموصلة إذ سلب الأعمّ يستلزم سلب الأخص كاللحيوان، واللاإنسان، فليس في هذا التقابل ما يرجح الثاني كما لا يخفى، وقوله: فلو لم يعتبر الوصول لم يقع في حيز القبول.

(الثاني) أنّ قوله لا فرق بين اللازم والمتعدّي في باب المطاوعة مبنيّ على أنّ المعنى المصدرى أمر نسبي بين الفاعل والمفعول متحد بالذات مختلف بالاعتبار كالتعليم والتعلم، وهو وإن اشتهر مشكل لأنّ الأوّل صفة قائمة بالأستاذ، والثاني صفة قائمة بالتلميذ فيلزم أمّا قيام الصفة الواحدة بمحلين متغايرين أو اتحاد، وصفين ونسبتين متغايرتين وكلاهما ظاهر الفساد وقد أجاب عنه بعض الفضلاء بأنّ معنى كونهما واحداً أنّ في المتعلم حالة مخصوصة يسمى قبولها تعلماً، وتحصيلها له تعليماً ولا استحالة في قيام صفة واحدة بالذات بمحل يكون لمباينة

﴿لعلى هدىّ أو في ضلالٍ مبين﴾ [سورة سباء، الآية: ٢٤] ولأنه لا يقال: مهديّ إلا لمن

معها تعلق التحصيل والتأثير كما هو الواقع في جميع تاء المطاوعة، ولم يريدوا أنّ النسبتين واحدة لأنهما بالضرورة متغايرتان، ففي كل طرف غير ما في الطرف الآخر، ولكن متعلقهما صفة واحدة قائمة بطرف واحد فلا يرد عليه شيء.

(الثالث) إنّ القول بفساد الجواب لاستدراك المقابلة، ولأنّ التمسك بالمطاوعة وجه مستقلّ مدفوع بأنهما متغايران بالإعتبار، فإنّ مقابلة الضلال المعتبر فيه عدم الوصول تدل على اعتبار الوصول في الهدي أخذاً من مقابله وضده:

وبضدّها تتبين الأشياء

والمطاوعة الدالة على الوصول تدلّ على اعتباره فيه باعتبار أنه لازم له لا ينفك عنه، فالفرق مثل الصبح ظاهر. قوله: (ولأنه لا يقال مهديّ إلخ) وفي الكشف: ويقال: مهديّ في موضع المدح كمهتد، ولا يمدح إلا بالوصول إلى الكمال، واعتراض بأنّ التمكن من الوصول أيضاً فضيلة يصح أن يمدح بها، وبأنّ المهدي فيما ذكر أريد به المتتبع بالهدي مجازاً، ودفع الأوّل بأنّ التمكن مع عدم الوصول نقيضة يذمّ بها كما قيل:

ولم أر في عيوب الناس عيباً كنعقص القادرين على التمام

والثاني بأنّ الأصل في الإطلاق الحقيقة، كما حققه قدس سرّه، والمراد بقول الزمخشريّ في موضع المدح أنها صفة مادحة وضعاً، وإنما يتمدح بها بهذا المعنى فلا يرد عليه أنّ مقام المدح قرينة لذلك، وإنّ المصنّف لذلك عدل عنه، فبين كلاميهما مخالفة، وقيل: عليه إنّ التمكن مع عدم الوصول ليس بنقيضة لمن هو بصدده مجدّ في بلوغه، وكون الأصل في الإطلاق الحقيقيّ إنما يفيد إذا استعمل بلا قرينة والمدح قرينة، وقد مرّ ما يعارضه من الآيات، وما قيل من أنه مجاز عن إفاضة أسباب الاهتداء، وإزاحة العلل ردّ بأنّ الأصل الحقيقة، ولولا قرينة المدح والمقابلة لم يتبادر منه إلا مطلق الدلالة وعليه أكثر أئمة اللغة والتفسير ولا يضرّه مخالفة الزمخشريّ، فلذا أخره ومرّضه، وكون المهدي لا يستعمل إلا بمعنى المهدي غير مسلّم عندهم.

(بقي هنا دليل) تركه المصنّف، وهو إن اهتدى مطاوع هدي، والمطاوعة حصول الأثر في المفعول بسبب تعلق الفعل المتعدّي به، فلا يكون المتعدّي مخالفاً لأصله إلا في الأثر والتأثير كما مرّ، فلو لم يكن في الهدي إيصال لم يكن في الاهتداء وصول، ونقص بنحو أمرته فلم يأت أمر وعلمته فلم يتعلم، وردّ بأنّ حقيقة الائتمار صيرورته مأموراً، وهو بهذا المعنى مطاوع للأمر ثم استعمل في الامتثال مجازاً وشاع حتى صار حقيقة عرفية وليس مطاوعاً بهذا المعنى، وإن ترتب عليه في الجملة على صورة المطاوعة وأما نحو علمته فلم يرد به حقيقته أعني حصلت فيه العلم بل المعنى المجازي وهو وجهت إليه ما قد يفضي إلى العلم وليس التعلم

اهتدى إلى المطلوب واختصاصه بالمتقين، لأنهم المهتدون به والمنتفعون بنصبه،

مطواعاً إلا لمعناه الحقيقي، فلا حاجة إلى ما قيل: من أن المتأثران كان مختار ألم يجب أن يوافق المطاوع أصله وإلا وجب نعم كثر في المختار استعمال الأصل في معناه المجازي، ولهم في هذه المسئلة أقوال لا يلزم من وجود الفعل وجود مطاوعه مطلقاً يلزم مطلقاً التفصيل بين المختار وغيره، وارتضاء السبكي واستشهد لوجوده بدون المطاوع بقوله تعالى: ﴿وما نرسل بالآيات إلا تخويفاً﴾ [سورة الإسراء، الآية: ٥٩] ويقول: ﴿ونخوفهم فما يزيدهم إلا طغياناً﴾ [سورة الإسراء، الآية: ٦٠] لوجود التخويف بدون الخوف وأنه يقال علمته فما تعلم، ولا يقال كسرتة فما انكسر، والفرق بينهما مفصل في كتاب عروس الأفراح، والمصنّف رحمه الله لم يلتفت لهذا الدليل إنا لأنّ مذهبه تخلف فعل المطاوعة، أو لأنه مختلف فيه، أو لأنّ الدليل الأوّل، وهو مقابله بالضلال مبني على المطاوعة، فالأدلة ثلاثة وهي عند التحقيق اثنان كما قيل، وأعلم أنهم اختلفوا في الهداية هل هي حقيقة في الدلالة المطلقة مجاز في غيرها أو العكس، أو هي مشتركة بينهما، أو موضوعة لقدر مشترك ذهب إلى كل طائفة، والمصنّف رحمه الله اختار الأوّل إلا أنّ فيه بحثاً لأنه فسر الهداية بما يخالف ما هنا بحسب الظاهر، ونوعها إلى أنواع رابعها كشف الأمور بوحى ونحوه، مما يختص بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام والأولياء، وهي دلالة موصلة بغير شك، والجواب عنه ظاهر لمن تدبر. قوله: (واختصاصه بالمتقين إلخ) قيل: إن أراد بالمتقين المتقين عن الشرك وجعل الذين ابتداء كلام فقصر الاهتداء ظاهر، وإن أراد الكاملين في التقوى، والموصول موصول بالمتقين، فالقصر باعتبار كمال الاهتداء، وهذا جواب عن سؤال مقدّر تقديره ظاهر على الوجهين، لأنّ الهدى سواء كان مطلق الدلالة، أو الموصول منها حاصل بل غير خاص بالمتقي إن أريد المتقي غير الكامل، أو الكامل نعم هو على الأوّل أظهر، فمن قدره بقوله لم خص الهدى بالمتقين مع أنه الدلالة وهي عامة، وقال: صرح به الإمام قصر في فهم المرام، والمراد بالاختصاص في كلام المصنّف رحمه الله تعالى التخصيص الذكري الواقع في النظم المستفاد من اللام كالانتفاع في قوله: المنتفعون لأنّ اللام للانتفاع، وعلى للمضرة في نحو دعا له، وعليه لأنّ هذه اللام زائدة للتقوية، والقول بأنها تفيده في الجملة تكلف لا حاجة إليه مع أنّ مدلول اللام ليس الاختصاص بمعنى الحصر كما حقق في محله، والحاصل أنّ هنا أمرين يختلجان في الصدر إذا سمع النظم الكريم.

الأوّل أنّ المتقي مهتد فما فائدة جعله هدي له وهو تحصيل الحاصل.

الثاني أنّ هداية القرآن عامة للناس، فلم خصت بهؤلاء.

وإذا فسرت بالدلالة الموصلة، ورد محذور آخر وهو المهتدي لمقصوده دلالتة على ما يوصله إليه لغو، والعلامة اقتصر في الكشف على دفع الأوّل وقال: هو كقولك للعزيم المكرّم أعزك الله، وأكرمك تريد طلب الزيادة إلى ما هو ثابت فيه، واستدامته كقوله ﴿إهدنا الصراط

المستقيم﴾ [سورة الفاتحة، الآية: ٦] ووجه آخر، وهو أنه سماهم عند مشارفتهم لاكتساء لباس التقوى متقين كقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من قتل قتيلاً فله سلبه»، ولم يقل الضالين لأنهم فريقان فريق علم بقاؤه على ضلاله ولا يهتدي وما ليس كذلك حق التعبير عنه الصائرين إلى التقوى، فاختصر ليكون سلماً لتصدير أولى الزهراوين التي هي سنام القرآن بذكر المرتضى من عباده، وقال قدس سره: لا بدّ من أحد أمرين إمّا أن يراد بالهدي زيادة الهدى إلى مطالب آخر غير حاصله والتثبيت على ما كان حاصله، كما في اهدنا أو يراد بالمتقين المشارفون للتقوى والأول مختاره فإن قلت قد ثبت أنّ الهدى في التثبيت مجاز قطعاً، وفي الزيادة إمّا مجاز، أو حقيقة فكيف جمع بينهما قلت أراد أنّ اللفظ مستعمل في الزيادة فقط والتثبيت لازم له تبعاً لا يقال تأويل نحو أعزك الله لازم لأنه طلب مختص بالاستقبال، فلو لم يؤول كان تحصيل الحاصل بخلاف «هدى للمتقين» إذ يجوز أن يكون معناه هدى للمتقين المهديين بذلك الهدى، كما في السلاح عصمة للمعتصم أي سبب لها إذ لم يفهم منه أن هناك عصمة أخرى مغايرة لما كان معتصماً به، لأننا نقول إذا عبرت عن شيء بما فيه معنى الوصفية، وعلقت به معنى مصدرية مطلقاً فهم منه في عرف اللغة أنّ ذلك الشيء موصوف بتلك الصفة حال تعلق ذلك المعنى به لا بسببه، فإذا قلت ضربت مضروباً فهم منه أنه موصوف بالمضروبية بضرب آخر حال تعلق ضربك به لا بسبب ضربك إياه، فأخذت مضروبيته على أنها صفة مقررة له وإن لم يضرب، فإذا أردت أنه مضروب بضربك هذا كان مخالفاً للظاهر مجازاً باعتبار الأول، فقولك هدي لزيد أو للضال وإضلال ل بكر، أو للمهتدي جار على ظاهره بخلاف هدى للمتقين وإضلال للضال، وحديث العصمة لا يجدي إذ لم يرد معناها المصدرية المتضمن للحدوث بل الحاصل بالمصدر، وهو معنى مستقرّ ثابت يضاف للمعتصم فإن أريد المعنى المصدرية احتيج لأحد التأويلين، وما يتوهم من أنّ متعلقات الأفعال، وأطراف النسب حقها على الإطلاق أن يعبر عنها بما يستحق التعبير به حال التعلق والنسبة لا حال الحكم بالنسبة حتى لو خولف ذلك كان مجازاً منظوراً فيه، لأنّ قولك عصرت هذا الخل في السنة الماضية مشيراً إلى خل بين يديك لا مجاز فيه مع أنه لم يكن خلاً زمان العصر، وقولك سأشرب هذا الخل مشيراً إلى عصير عندك مجاز باعتبار المآل، وإن كان خلاً حال الشرب، فالواجب في ذلك كما قال قدس سره أن ترجع إلى وضع الكلام، وطريقته فإنه كثيراً ما يعتبر زمان النسبة، كما في الأمثلة المتقدمة، وربما يعتبر زمان إثباتها كما في هذين المثالين، ثم المجاز باعتبار المآل قد يكون بطريق المشاركة، كما في «من قتل قتيلاً» فإنه قتل حقيقة عقيب تعلق القتل به بلا تراخ كما في ترميض المريض، وقد يكون بطريق الصيرورة مجردة عن المشاركة، كما في قوله: «ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً» [سورة نوح، الآية: ٢٧] فإنّ الإتصاف بالفجور والكفر مترخ عن الولادة.

(أقول) اختلف أهل العربية، والأصول في الوصف المشتق هل هو حقيقة في الحال، أو الاستقبال، وهل المراد زمان النسبة، أو التكلم من غير واسطة بينهما وما ذكره هنا مخالف للفريقين، والذي عليه المحققون أنه زمان النسبة، فما ذكره الشارح الفاضل هنا وفي التلويح موافق لما قاله الجمهور، وهو الذي ارتضاه في الكشف، ويرد على ما ادّعه من أنّ تعلق المعنى المصدرية يقتضي كون اتصافه بالمعنى الوصفي مقرر مستحقاً له قبل التعلق أنّ اسم الفاعل نحو السلاح عصمة للمعتصم يكون حقيقة في الماضي، وهو مرجوح، فإن قلت إنه لو لم يكن كذلك يكون لغواً من الكلام إذ لا مفاد لإثبات القتل لمقتول به في من قتل قتيلاً. وما ضاهاه، وهو الداعي لارتكاب ما ارتكبه كما أشار إليه قلت: نعم لو صدر من غير بليغ قصد ظاهره كان كما زعمت أما إذا قصد أنّ القتل المتصف به صادر عن هذا الفاعل دون غيره فكأنه قيل لم يشاركه في قتله غيره، فسلبه له دون غيره، كما يشير إليه تقدّم له كان كلاماً بليغاً يفيد الحصر بقريئة عقلية فمعنى المال غنى للغني، لا غنى له إلاً بالمال، وكذا إذا قلت الدليل من أدّله الله، فالمعنى هنا لا هدى للمتقين إلاً بكتاب الله المتلألئ نور هدايته، وإذا وعيت هذا عرفت أنّ الحق مع الفاضلين السعد، وصاحب الكشف، ولا خلاف بينهما إلاً في أنّ من قتل قتيلاً حقيقة أم لا، وقد ذهب إلى أنّ الحق هو الأوّل الكرمانى والسبكي حتى خطأ من قال: إنه مجاز وأما الشبهة الموردة بنحو عصرت هذا الخل، فليست بواردة ولذا قال بعض المدققين بعدما ساق كلام السيد: السند إذا وجد اسم الإشارة مثل أن يقول عصرت هذا الخل، أو هذا المتصف بالخميرية، أو الخلية فالمعتبر زمان الإشارة لا زمان الحكم السابق، فإن صح إطلاق الخل على المشار إليه، واتصافه بالخلية مثلاً في زمان الإشارة مع قطع النظر عن الحكم السابق كان حقيقة ولا فمجاز، والحاصل أنه إذا علق حكم على اسم الإشارة الموصوف بما مرّ ففي الحقيقة هنا تعليقان تعليق الحكم السابق بذات المشار إليه وتعليق الإشارة به فالمعتبر زمان الإشارة لا زمان الحكم السابق، وهكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام المشتبه على كثير من الأقوام ولذا بسطنا الكلام فيه لأنه يحتاج إليه في مواضع مهمة سترها في محلها إن شاء الله تعالى، فما نحن فيه غير محتاج للتأويل وليس من المجاز إذ المتقي مهتد بهذا الهدي حقيقة، وهذا ما جنح إليه المصنّف رحمه الله ودفع السؤال بوجهين الأوّل أنّ الهداية بمعنى مطلق الدلالة والإرشاد، وإن عمت جميع الناس كما صرّح به في قوله تعالى: ﴿هدى للناس﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٨٥] لكن غيرهم لما لم ينتفع بها كانت هدايتهم كالعدم، فلذا أضرب عنهم صفحاً لتنزيلهم منزلة الجماد.

وأعلم أنّ الهداية على مراتب أربعة مرّت في الفاتحة، والتقوى أيضاً على مراتب ثلاثة توقي الشرك، وتجنب المعاصي، واجتناب ما عاق عن الحق، وإذا ضربت أنواع الهداية في التقوى فهي اثنا عشر إلاً أنّ الهداية بالمعنى الأوّل لا دخل للكتاب فيها، والرابعة وإن كانت

وإن كانت دلالتها عامة لكل ناظر من مسلم أو كافر، وبهذا الاعتبار قال تعالى: ﴿هدى للناس﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٨٥] أو لأنه لا ينتفع بالتأمل فيه إلا من صقل العقل، واستعمله

تصوّر فيه لو أريدت، فالمراد بالمتقين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وهو صحيح ويراد حينئذ من التقوى المرتبة الثالثة، لكنه غير مناسب ومنه يعلم أنّ التقوى بالمعنى الثالث غير مرادة، فبقي من الهداية قسمان نصب مطلق الدلائل، أو السمعى منها وهما يحصلان بالقرآن ومن الهداية قسمان تجنب الشرك وتجنب الآثام، فالصور الباقية أربع، وكلام المصنّف رحمه الله في هذا الوجه محتمل لها والمعنى لا ينتفع بالدلائل مطلقاً، أو الدلائل القرآنية إلا المسلمون، أو إلا المجتنبون للمعاصي لعلمهم بما ظهر منها، والأولى أوفق بكلامه، ولا مجاز في النظم على هذا كما توهم. قوله: (بنصبه) قيل هو بضمّتين كل ما جعل علامة كما في القاموس، وليس جمعاً هنا وإن كان في غير هذا المحل يكون جمعاً لنصاب بمعنى الأصل، وقيل: إنه بفتح النون وسكون الصاد المهملة والباء الموحدة مصدر والمعنى نصب الله تعالى إياه دليلاً على ذلك لهم دون غيرهم، وفي بعض النسخ بنصه على أنه واحد النصوص، وعليه اقتصر بعض أرباب الحواشي، وقال في تفسيره: أي بنص من نصوصه وآية من آياته وليس هذا بتحريف كما قيل، فإنه أقرب مما قالوه نعم هو المناسب للمقام كما سيأتي، وهو الحامل للقاتل على ادعاء تحريفه قيل: وهنا نكتة لأنه يؤخذ من قوله ﴿هدى للمتقين﴾ وقوله: ﴿هدى للناس﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٨٥] أنّ المتقين هم الناس كما قال:

وما الناس إلا أنتمو لا سواكمو

(وهنا بحث) وهو أنه إذا حكم على الوصف بضده وما يقتضي زوال معناه سواء كان ذلك حمله كبلغ اليتيم، أو شرطياً كأعط اليتيم ما له إذا بلغ وإذا شفي المريض عرف قيمة العافية، فالوصف ليس متصفاً بمعناه حال تعلق ذلك الحكم به، فهل هو حقيقة أو مجاز، والظاهر أنه حقيقة إماماً لأن اتصافه بمعناه لما لاصق الاتصاف بضده، وقرب منه كان زمانهما في حكم زمان واحد، فيراد اتصافه في زمان الحكم حقيقة أو حكماً، أو لأنه يعتبر الزمانان المتلاصقان زماناً واحداً ممتداً اتصف بهما على التعاقب فيه فالحقيقة بالنظر إلى أوّل، والحكم ناظر إلى جزئه الأخير، والظاهر أنّ هذا لا محيد عنه، كما سيأتي في أول سورة النساء في ﴿أتوا اليتامى أموالهم﴾ [سورة النساء، الآية: ٢] حيث جعله المصنّف رحمه الله حقيقة بالنظر إلى أصل اللغة، أو بتقدير إذا بلغوا وهو لا يخالف ما في التلويح كما قيل لأنّ كلام المصنّف مبني على تقدير الشرط بقريئة الآية الأخرى ﴿فإن أنستم منهم رشداً﴾ [سورة النساء، الآية: ٦] وما في التلويح مبني على إرادة معنى ذلك من غير تصريح، ولا تقدير. وقوله: (وإن كانت دلالتها عامة) أي على المختار عنده، وكذا قوله وبهذا الاعتبار، فلا منافاة بين قوله هنا ﴿هدى للمتقين﴾ وقوله في أخرى: ﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٨٥] فلا حاجة لتخصيص الناس فيه. قوله: (أو لأنه لا ينتفع بالتأمل فيه إلخ) التأمل

في تدبر الآيات، والنظر في المعجزات، وتعرّف النبوات لأنه كالغذاء الصالح لحفظ

بمعنى التدبّر والتفكر كما في كتب اللغة يقال: تأملت إذا تدبرته، وفي المصباح هو إعادتك النظر فيه مرة بعد أخرى حتى تعرفه اهـ. فكان معرفته مما تؤمله وترجوه، وصقل بالتخفيف بمعنى جلا من صقل السيف والمرأة، وقد يكون في غيره كالثوب والورق فشبّه العقل بالمرأة وجعل النظر والفكر مراراً بمنزلة صقله وهو ظاهر، وضمير لأنه راجع للكتاب والتأمل النظر الصحيح في معانيه فإنه دليل إذ به الإرشاد، ويمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب، واستعمله بمعنى أعمله فيما ذكر والضمير للعقل. وقوله: (في تدبر الآيات) التدبر أصله النظر في أدبار الأمور وعواقبها، والآيات هنا العلامات، والأدلة الدالة على وجود الصانع ووحدانيته، وإتصافه بصفات الكمال، وتنزهه عن سمات النقصان كما قال:

وفي كل شيء - له آية - تدلّ على أنه الواحد

ولا يصح حملها هنا على آيات القرآن لمن تدبر. وقوله: (والنظر في المعجزات) أي معجزات النبي صلى الله عليه وسلم وتعرّف النبوات بالأدلة الدالة على ثبوتها، وثبوت ما لا بد منه للنبي صلى الله عليه وسلم ليصدق به، وثبوت الأدلة العقلية المثبتة لها وقد أجاب المصنّف رحمه الله عما أورد على تخصيص الهدى بالمتقين بوجهين استصعب الناظرون فيه الفرق بينهما حتى قيل: إنّ هذا الجواب الثاني هو الأوّل بعينه لأنّ معنى صقل العقل صونه عن طوارق الشبه، وصدأ الآراء الفاسدة، وتجريده عن انتقاش الصور الباطلة الشاغلة له عن ارتسام الصور الحقة، وهو عين التقوى فلا يحسن عطفه عليه بأو، إلا أن يقال هذا بحسب التقوى في القوة النظرية، والأوّل بحسبها في القوة العقلية، فعطف بأو نظراً للقوتين، وقريب منه ما قيل حاصل الأوّل اختصاصهم بهداه بسبب اختصاصهم بالعمل به، والثاني بحسب معرفة معانيه وإساراه لأنّ غير المتقي لا يصقل عقله باستعماله في تدبر آياته المفصي إلى المعرفة (وقد أعملت برید النظر هنا) ووقفت على ما في الحواشي، فرأيت داتراً بين أمرين الخطأ في فهم كلام المصنّف، كالذي ذكر آنفاً والتدليس بالإجمال الغير المفيد مثل ما قيل: إن الفرق بين الوجهين أنّ محصل الأوّل إنّ دلالة الكتاب، وإن عمت المتقي وغيره والمسلم والكافر إلا أنّ دلالاته نزلت منزلة العدم بالنسبة لمن لم ينتفع بها، والثاني أنّ دلالاته عامّة لكل ناظر وإنما يكون حجة بالنسبة للمسلم المصدّق بوحدانية الباري وصفاته، وبالرسالة وحقوقها، وهذا إنما يكون لمن صقل عقله عما يمنعه عن الوصول للحق، واستعمله في التفكّر فيه وفي دلائله، فلا يكون هدى إلا للمتقي عن الكفر وما يؤدي إليه (وإن أردت تحقيق هذا المقام) فاعلم أنّ المصنّف رحمه الله اقتدى بالإمام حيث قال القرآن كما هو هدى للمتقين ودلالة لهم على وجود الصانع وعلى دينه وعلى صدق رسوله صلى الله عليه وسلم فهو أيضاً دلالة للكافرين إلا أنه تعالى ذكر المتقين مدحاً ليبين أنهم الذين اهتموا وانتفعوا به كما قال: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مِّنْ يَّخْشَاهَا﴾ [سورة النازعات، الآية: ٤٥] مع عموم إنذاره ومن فسر الهداية بالدلالة الموصلة فالسؤال زائل عنه لأنّ

الصحة، فإنه لا يجلب نفعاً ما لم تكن الصحة حاصلة، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿وننزل من

إيصال القرآن ليس إلا للمتقين ثم قال كل ما يتوقف صحة كون القرآن حجة على صحته لا يكون القرآن هدى فيه كعرفة ذات الله وصفاته ومعرفة النبوة فليس من شرط كونه هدى أن يكون هدى في كل شيء بل يكفي فيه أن يكون هدى في بعض الأشياء كتعريف الشرائع، أو يكون هدى في تأكيد ما في العقول وهذا أقوى دليل على أن المطلق لا يقتضي العموم، فإنه تعالى وصفه بكونه هدى من غير تقييد لفظاً مع استحالة أن يكون هدى في إثبات الصانع وصفاته، وإثبات النبوة فثبت أن المطلق لا يفيد العموم اهـ ومنه أخذ المصنف رحمه الله ما هنا برمته، فمعنى الجواب الأول أن الهداية مطلق الدلالة، وهي لا تختص بالمتقين وإنما خصوا بالذكر، لأنهم أكمل الافراد وأشرفهم إذ هم المنتفعون بالدلالة وثمره الإيصال لا أنها مختصة بهم فهي هنا على الحقيقة وكذا التقوى حقيقة في المرتبة الثانية ومعنى الثاني أن المراد بهداية القرآن أيضاً دلالة حقيقة، والتقوى حقيقة بمعنى التبري عن الشرك في المرتبة الأولى، ودلالة القرآن أي كونه دليلاً على ما فيه لا يكون إلا بعد الإيمان بالله ورسله وبما جاؤا به عليهم الصلاة والسلام بناء على ما ذهب إليه الماتريدية وبعض الأشعرية من أن ثبوت الشرع موقوف على الإيمان بوجود الباري وعلمه وقدرته، وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته، ولو توقف شيء من هذه الأحكام على الشرع لزم الدور كما قرّر في الأصلين، فذكر المتقين على المعنى الثاني لأن دلالة القرآن موقوفة على التقوى بهذا المعنى، لأنها إنما تثبت بالعقل على المشهور، والانتفاع المذكور في كلام المصنف أولاً الانتفاع بالهداية، وهو الانتفاع الثاني الانتفاع بالقرآن، وما فيه من الدلالة بعد وجود ما يتوقف عليه من التصديق، وهم توهمو الانتفاعين بمعنى فخطبوا خبط عشواء فلذا عطفه بأو وأخره لأنه خلاف المشهور عن الأشاعرة كما سيأتي، وبهذا ظهر أن ما قيل: إن المعنى أنه مرشد للمؤمنين منتفعون به في تحصيل سائر مراتب التقوى ليس له وجه فظهر وجه التخصيص وعلم فائدة التعلق كما مرّ، ويتبين بطلان ما قيل أن تقرير الثاني أن المراد به التثبيت على ما كان حاصلًا من التقوى فيختص بهم، ولا يتخطاهم وإنّ الحاصل أن الهدى حقيقة على الجواب الأول، ومجاز على الجواب الثاني ولا حاصل له ولا طائل وقيل: إن الثاني فيه المتقي مجاز بمعنى العاقل المتدبر المشارف لها لأنها جلاء عقله عن صدى الغفلة، والفساد فانطبع فيها الأدلة السمعية وقيل حاصل الأول إن اختصاصه بالمتقين لاختصاصهم بالاهتداء والانتفاع بالقرآن، وحاصل الثاني أن الاختصاص بهم، لأجل أن العلم بأسرار الآيات ودقائقها والاستدلال على صفات الصانع وآثاره كما ينبغي يختص بالمتقين وقد عرفت حقيقة الحال المغنية عن القيل والقال. قوله: (لأنه كالغذاء إلخ) كما قال أبقراط: البدن الغير التقّي، كلما غذوته إنما تزيده شراً ومنه أخذ المتنبّي قوله:

إذا أنت أكرمت الكريم ملكته وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا

القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلا خساراً﴾ [سورة الإسراء، الآية: ٨٢] ولا يقدح ما فيه من المجميل والمتشابه في كونه هدى لما لم يتفك عن بيان تعيين المراد منه، والمتقي اسم فاعل من قولهم وقاه فاتقى، والوقاية فرط الصيانة، وهو في عرف الشرع

ولم يقل كالدواء لأن الغذاء الحافظ للصحة دواء أيضاً، ويزيد عليه أنه يلزم دائماً، كالهداية بخلاف الدواء، فإنه يكون أحياناً للضرورة، فلا يقال الظاهر أن يقول دواء ليطابق ذكر الشفاء في الآية، وسمي شفاءً لأنه يشفي من مرض الجهل والعلم يسمى حياة وشفاء، وليس المراد أنه يستشفى به في الرقى، كما توهم فالكتاب لا يجلب نفعاً ما لم يكن الإيمان بالله ورسوله حاصلًا. قوله: (قوله تعالى: ﴿وننزل من القرآن ما هو شفاء﴾ الآية [سورة الإسراء، الآية: ٨٢]) من بيانية مبينة لما لجوار تقدمها على المبين على ما بين في النحو لا تبعية على أن المعنى أن منه ما يستشفى به كالفاتحة، وآيات الشفاء، لأنه غير مناسب للسياق إذ المراد أنه شفاء من مرض الجهل والضلال في الدنيا، كما هو رحمة في الآخرة أو في الدارين، وخص الشفاء بالمؤمنين، كما خص الهدى بالمتقين هنا والمراد بالظالمين الكفرة لقوله: ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾ [سورة لقمان، الآية: ١٣] والخسار لتكذيبهم به، وعدم قبولهم لما جاء به كالمريض الذي لا يفيد العلاج وربما كان الدواء زيادة في الداء. قيل فالوجه الثاني هو المختار إذ على الأول لا يحسن جعل الذين يؤمنون صفة، ولا مخصوصاً بالمدح رفعاً ونصباً، ولا استثناءً لأن الضالين الصائرين إلى التقوى ليسوا متصفين بشيء مما ذكر وحمل الكلبي على الاستقبال، والمشاركة بأباه سياق الكلام وفيه نظر. قوله: (ولا يقدح ما فيه إلخ) القدح الطعن من قدح الزناد، وهو ضرب بعضه ببعض والمراد به الاعتراض، وهذا جواب عن سؤال تقديره كيف يكون الكتاب هدى ودالاً، وفيه ما لا يفهم من المجميل والمتشابه، كما قاله الإمام وأجاب عنه بما ذكره المصنف، وهو على مذهب الشافعية القائلين بأن المتشابه يعلمه غير الله من الراسخين في العلم، كما سيأتي في سورة آل عمران، وأما عند غيرهم، فينبغي أن يقال: إنه لا يستلزم كونه هدى هدايته باعتبار كل جزء منه، وإنما ذكر فيه ذلك ابتلاء لذوي الأبواب بما لا تصل إليه العقول، ولما لم يخل عند المصنف من مبين يعين المراد منه كان بعد التبيين فيه هدى ودلالة، وتوقف هدايته على شيء لا يضر فيها، كما أنه على رأي متوقف على تقدم الإيمان بالله ورسوله، ومن هنا عرف وجه تأخير ما هنا لتوقفه على ما قبله وارتباطه به، والمعين العقل أو السمع كما صرحوا به، فسقط ما قيل إذا بين ذلك المراد منه لم يكن هدى في نفسه، وإنما يكون كذلك لو أفاد ابتداء ما يفيد الكتاب. وقوله: (لما لم إلخ) بكسر اللام الجارة وتخفيف الميم من ما المصدرية أي لعدم انفكاكه إلخ ويجوز فتح اللام مع تشديد الميم إلا أن قوله لا يقدح ينبو عنه في الجملة. قوله: (والمتقي إلخ) أي هو اسم فاعل اتقى مطاوع وقى أبدلت واوه تاء على القاعدة المعروفة، وما ذكر مذهب الزمخشري، وخالفه في لباب التفاسير والدرر المصون، وهو ظاهر كلام أهل اللغة لأن الافتعال له معان: منها الإيجاد قالوا ومنه

اسم لمن يقي نفسه عما يضره في الآخرة وله ثلاث مراتب الأولى التوقي عن العذاب المخلد بالتبرّي عن الشرك، وعليه قوله تعالى: ﴿وَالزَّمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى﴾ [سورة الفتح، الآية: ٢٦] والثانية التجنب عن كل ما يؤثم من فعل أو ترك حتى الصغائر عند قوم، وهو المتعارف

اتقى، وقد بيّن معناه لغة وشرعاً، وذكر له مراتب وأراد بالشرك مطلق الكفر، وهو شائع فيه حتى صار كأنه حقيقة، فلا يقال حقه أن يبدل الشرك بالكفر، ولا إلى الجواب بأنّ المراد هذا وما في حكمه مما يوجب العذاب المخلد من وجوه الكفر. وقوله: (والوقاية إلخ) مثلث الواو والفرط بفتح الفاء وسكون الراء المهملة والطاء المهملة بمعنى الزيادة والمبالغة لأنه يكون بمعنى مجاوزة الحدّ كما في القاموس وفيما قاله شيء، لأن المذكور في كتب اللغة تفسيرها بالحفظ والصيانة، وما ذكره من الزيادة زيادة كأنه أخذها من المادة وما قاله بعض الفضلاء من أن ما ذكره المصنّف لا يوجد في شيء من كتب اللغة المشهورة لا وجه له. وقوله: (في عرف الشرع) أي نقلت لصيانة مخصوصة لها مراتب والمعنى اللغوي شامل لها كما لا يخفى، وإن لم يكن ذلك لازماً. وقوله: (بقي نفسه) في بعض النسخ يتقي عما إلخ بالتاء، وبإسقاط لفظ نفسه وما ذكره بيان للمتقي، ويعلم منه التقوى. قوله: (التجنب عن كل ما يؤثم) التجنب الترك والاحتراز، وأصل معناه الأخذ في جانب غير الجانب الذي هو فيه ويؤثم تفعيل من الإثم أي يوجب استحقاق الإثم أو يوقع فيه. وقوله: (من فعل أو ترك) لأنّ ما به حصول الإثم عام يتناولهما معاً، ولذا قيل إنّ حق العبارة وترك بالعطف بالواو وترك أو، وقد أجيّب عنه بأنه مطلق مفسر بأحدهما لكنّه وقع بعد ما يتضمن النفي فيفيد الإستغراق كأنه قيل: لا يفعل ما يؤثم من فعل أو ترك أي لا يفعل واحداً منهما كما في قوله: ﴿لَا تَطْعُ مِنْهُمَا أَمّاً أَوْ كَفُوراً﴾ [سورة الإنسان، الآية: ٢٤] وسيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى في محله، والمراد بكلمة التقوى في قوله تعالى: ﴿وَالزَّمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى﴾ [سورة الفتح، الآية: ٢٦] كلمة التوحيد، وهي لا إله إلا الله، وسيأتي بيانها، وكون التقوى فيها بمعنى الإيمان ظاهر. قوله: (حتى الصغائر) في كون اجتناب الصغائر مشروطاً في وجود التقوى وتحقيقها قولان فإذا لم يجتنبها هل يقال له متق أم لا، والكلام فيما إذا لم يصرّ عليها وتغلب على حسناته، كما ذكره الفقهاء في كتاب الشهادة، وقالوا: إنه حينئذ تسقط العدالة، وقيل: إنّ هذا الاختلاف مبني على أن ما يستحق العقوبة بسببه هل يتناول الصغائر أم لا، فمن ذهب إلى تناولها قال احتياجها للتكفير دلّ على أنها سبب لاستحقاق العقوبة، ومن اختار عدمه تمسك بأنها وقعت مكفرة فلم يظهر للاستحقاق بها أثر، فكأنه لا استحقاق فلا تدرج فيما يستحق به العقوبة عند الإطلاق، وقيل: إن فرط الصيانة مقتض لا اجتناب الصغائر وكذا حديث: «لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً مما به بأس»^(١) إن صح وفي كلام المصنّف رحمه الله تعالى إشارة إلى أنّ المختار أنّ

(١) أخرجه الترمذي ٢٥٦٨ وابن ماجه ٤١١٥ والحاكم ٣١٩/٤ والطبراني في الكبير ٤٤٦/١٧ =

باسم التقوى في الشرع، والمعنى بقوله تعالى: ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا﴾ والثالثة أن يتنزه عما يشغل سرّه عن الحق ويتبتل إليه بشراً شره، وهو التقوى الحقيقي المطلوب بقوله تعالى إلى ﴿اتقوا الله حق تقاته﴾ [سورة آل عمران، الآية: ١٠٢] وقد فسر المتقون ههنا

اجتنابها غير معتبر في مفهوم التقوى لا لما مرّ قبيله فإنه رأي المعتزلة بل لأنها لا تنافي التقوى ومرتكبها لا يخرج عن زمرة المتقين وإلا لخرج الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لعدم عصمتهم عنها عند الجمهور ولأنه قلما يخلو عنها أحد متق والحدِيث محمول على أكمل المراتب، وهي المرتبة الثالثة، وما زعمه من أنه مذهب المعتزلة ليس كذلك فإنه عليه كثير من المحدثين، وأهل السنة، ولا وجه لتردده في صحة الحديث مع رواية الترمذي له، وورود ما يعضده مما هو بمعناه في الأحاديث الصحيحة. وقوله: (والمعني إلخ) المعني بكسر النون وتشديد الياء اسم مفعول أي المقصود لأنّ عطف اتقوا على آمنوا يؤذن بأنّ المراد بالتقوى فيه الإتيان بالأعمال الصالحة وتجنب المعاصي. قوله: (أن يتنزه عما يشغل سرّه إلخ) أي يبعد نفسه عن ذلك، لأن أصل معنى التنزه البعد كما حقق في اللغة، ويشغل سرّه بمعنى يلهيه يقال شغله الأمر شغلاً من باب نفع، والاسم منه الشغل بالضم وشغلت به أي تلهيت، والسرّ الحديث المكتوم في النفس قال تعالى: ﴿يعلم سرّهم ونجواهم﴾ [سورة التوبة، الآية: ٧٨] والمراد به محلّه من القلب أو الفكر، والحق الظاهر أن المراد به هنا الله تعالى. قال الراغب: الحق الموجد للشيء بحسب ما تقتضيه الحكمة، ولذلك قيل في الله تعالى هو الحق، ويجوز أن يراد به معناه المعروف إلا أنّ المناسب للتبتل هو الأوّل لأنه الانقطاع إلى الله تعالى بالعبادة، وإخلاص النية انقطاعاً يختص بالله لأنّ معنى التبتل القطع كالتبت. قوله: (بشراشره) أي ينقطع إليه بكلّيته ونفسه قال صاحب القاموس في شرح الديباجة: الشراشر الأثقال الواحدة شرشرة يقال: ألقى عليه شراً شره أي نفسه حرصاً ومحبة وشراشر الذنب ذباذبه، وقد مرّ الكلام فيه مفصلاً في آخر شرح الديباجة. قوله: (وهو التقوى الحقيقي إلخ) ليس المراد بالحقيقي مقابل المجازي، بل هو مبالغة في التحقيق كدوراي أي الأحق بتسميته تقوى، لأنه تقوى خواص الخواص، وإنما فسر هذه الآية به لأن مقتضى النظم المبالغة في التقوى، كما في حق اليقين والأمر فيه للندب لا للوجوب حينئذ، لأنه يلزم أن يآثم كثير من المؤمنين بل هو للحث على تكميل النفس وقطع المراتب ومثله كثير، ولا ينافيه تفسير المصنّف رحمه الله هذه الآية بقوله: ﴿حق تقاته﴾ حق تقواها وما يجب منها، وهو استفراغ الوسع في القيام بالموجب، والاجتناب عن المحارم وقيل إنها منسوخة بقوله تعالى: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾ [سورة التغابن، الآية: ١٦]

= والبيهقي ٣٣٥/٥ والقضاعي ٩٠٩ و٩١١ من حديث عطية السعدي وكانت له صحبة. وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي مع أن في إسناده عبد الله بن يزيد الدمشقي، وهو ضعيف كما في التقريب.

على الأوجه الثلاثة وأعلم أن الآية تحتل أوجهاً من الإعراب أن يكون الم مبتدى على أنه اسم القرآن أو السورة، أو مقدر بالمؤلف منها، وذلك خبره وإن كان أخص من المؤلف مطلقاً، والأصل أن الأخص لا يحمل على الأعم، لأن المراد به المؤلف الكامل في تأليفه

وفي الكشف يطلق على الرجل اسم المؤمن لظاهر الحال والمثني لا يطلق إلا عن خبرة كما لا يجوز إطلاق العدل إلا على المختبر. قوله: (وقد فسر إلخ) فمعناه على الأول ذلك الكتاب هدى لمن اتقى الشرك فأمن، وعلى الثاني هدى لمن اتقى جميع الآثام، وعلى الثالث هدى لمن لم يشتغل عن مولاه وانقطع عما سواه، ويجوز أن يفسر بما يعمها، وهذا كله مأخوذ من تفسير الراغب وقيل: وجه تعلق الهدى بهم على الأول أن المراد به الهدى الذي حصل به ذلك التقوى، أو الزائد عليه من المرتبتين الباقيتين وكذا الثاني، وأما الثالث فعلى التفسيرية يتعين إرادة الهدى الذي حصل به ذلك التقوى إذ لا مرتبة بعدها، ولا يخفى ما فيه وأنه لا يتنزل على كلام المصنف بعد التأمل. قوله: (وأعلم إلخ) هذا معطوف على مقدر أي احفظ ما ذكرناه.

وأعلم أو استئناف وعادة المصنفين أن يأتوا به في صدر الكلام الذي يهم للدلالة على الشروع في أمر غير ما قبله حثاً عليه وتحريضاً، وقد استعمله العرب قديماً قال:

وأعلم فعلم المرء ينفعه أن سوف يأتي كل ما قدرا

والأوجه جمع وجه ومعناه الحقيقي معروف، وله معان أخر مجازية، وشاعت حتى صارت كالحقيقي منها النوع وفي الأساس لهذا الكلام وجه صحة أي نوع وضرب منها. وقوله: (الم مبتدأ إلخ) لم يذكر بقية الاحتمالات السابقة لأنها غير ملائمة لقوله (وذلك إلخ) وجوز في (الم) ثلاثة أوجه، فإذا كان اسم السورة فالألف واللام في الكتاب للعهد، والمراد به السورة أو القرآن بالمعنى الكلي، وهو الوحي المقروء وكونه بمعنى الكلي يحتاج إلى تأويل، وإذا أريد به القرآن فهو ظاهر، وإن أريد به المؤلف منها كما سيأتي، فهو أعم من القرآن والمحمول لا بد أن يكون أعم، أو مساوياً ولا يجوز أن يكون أخص، فلذا أوله بأن المراد به مؤلف معجزاً، وهو يخص القرآن فتساويا، ولا يضره كونه أعم بحسب الأصل، والأصل له معان مرت والمراد منها القاعدة الكلية، أو الأغلب لا ما يتنى عليه غيره. قوله: (أو مقدر إلخ) يعني أنه مؤول بهذا بقريئة المقام، وليس المراد التقدير اللفظي، وإن أوهمه اللفظ بأن يحذف الجار ومتعلقه، ويقام المجزور مقامه، كما توهم لأنه مع بعده فيه تعسف ظاهر. قوله: (وإن كان أخص إلخ) إشارة لما قرر في المعقول من أن معنى القضية الحملية صدق المحمول على ما اتصف بمعنى الموضوع، فلو كان أعم لزم صدق الأخص عليه، فلا يكون الأعم أعم والأخص أخص، ووجهه ما ذكره المصنف بعده، فهو مثل الإنسان زيد، فإن معناه الإنسان الكامل ولولاه لم يصح الحمل، وما قيل: من أن الأحسن الأبلغ أن يراد في مثله بالمحكوم عليه الجنس على إطلاقه، ويحمل عليه فرد خاص من افراده بادعاء أن الجنس منحصر فيه، كما يقال زيد هو الإنسان، وهو الرجل كل الرجل كأن ما عده لا يدخل تحت الجنس، ولا

البالغ أقصى درجات الفصاحة ومراتب البلاغة، والكتاب صفة ذلك. وأن يكون ﴿الم﴾ خبر مبتدأ محذوف، وذلك خبراً ثانياً، أو بدلاً والكتاب صفته، ولا ريب في المشهورة مبني

يسمى باسمه لعدم الاعتداد به بالنسبة إليه غير موافق لما نحن فيه، فإن المحمول هنا ذلك، وهو اسم لجزئي لا لجنس، ولو كان الكتاب بدونه أمكن ذلك مع أن ما ادعاه من وجه الأبلغية موجود بعينه فيما ذكره المصنف رحمه الله، فالخبر المذكور أخص من المبتدأ ظاهراً، وبحسب الإرادة مساو له. قوله: (الكامل في تأليفه البالغ إلخ) المراد بكونه في أقصى درجاتها أنه أقصى ما وجد منها في الخارج، وأعلى ما خرج من القوة إلى الفعل، فلا يرد عليه ما قيل من أن كون القرآن، أو السورة في أقصى درجات البلاغة، والفصاحة غير مسلم، لأنه تعالى قادر على أن يوجد ما هو أعلى منه، وذلك وإن كان إشارة لجزئي، فالصفات المذكورة كلية، وضم الكلي للكلي لا يفيد نكتة إلا أنه يفيد انحصار موصوفها في شخصه بحسب الخارج، لأنه معلوم نزول بعضه، وتعجيزه لهم، فكانه قال المؤلف المعلوم عندهم بصفاته ذلك إلخ والدرجات المراقية كالسلم واحدها درجة والمراتب جمع مرتبة وهي محل الرتوب وهو الاستقرار استعيرت للشرف، كالمنزلة والمكانة والرتبة كما يخاطب العظيم بالمجلس السامي تأدباً، وليس ما هنا مجرد تفنن لأن المراقبة توصل للرتبة فهي أعلى منها، فلذا أتى بها في البلاغة، إشارة إلى أنها أشرف من الفصاحة، كما تقرّر في محله. قوله: (والكتاب صفة ذلك) هذا حكم الاسم الواقع بعد كل اسم إشارة على المشهور ولا يكون إلا معرفاً بأل، وقال ابن مالك إن كان جامداً محضاً فهو عطف بيان، وأكثر المتأخرين يقلد بعضهم بعضاً في أنه نعت ودعاهم إليه أن عطف البيان لا يكون إلا أخص من متبوعه، وهو غير صحيح وممن ذهب إلى أنه عطف بيان الزجاج وابن جني، وقال ابن عصفور: من حمله على النعت لحظ فيه معنى الاشتقاق كأنه قال الحاضر والمحسوس، وهو مبني على أن النعت لا يكون إلا بمشتق أو مؤول به، وقد قال ابن الحاجب: إن التحقيق خلافه فما ذهب إليه المصنف أحد الآراء في هذه المسئلة، وأل فيه إذا كان صفة عهدية، وإذا كان عطف بيان حضورية وهي قسم منها، وهذا مما جزم به النحاة، وبعض الناس قال هنا اللام فيه عهدية لأنه المتبادر أيضاً لا فائدة في الإخبار عن السورة، أو القرآن بأنه أي المؤلف المخصوص يصدق عليه جنس الكتاب فإن قصد الحصر في اسم الإشارة، ثم حمل ذلك الكتاب على القرآن ظاهر، وأما على السورة أو المؤلف، فباعتبار صحة إطلاق الكتاب على الكل والجزء بالاشتراك، فأثبتته بالدليل، وهو غني عنه ما في دليله من المنع الظاهر. قوله: (وأن يكون ألم خبر مبتدأ) قيل تقديره القرآن أو السورة أو المتحدّي به ألم أي المؤلف من جنس هذه الحروف التي ألفوا منها كلامهم، والمقصود من الإخبار الإلزام والتبكيك، وقيل تقديره هذه ألم وصحة الإخبار عن هذه بألم على معنى أن هذه السورة المشهورة بالفضل، والكمال بلاغة وهداية أو على أنها مسماة بهذا الاسم، ولا يخفى قصوره فإن هذا الإعراب عند المصنف على الوجوه الثلاثة، كما صرح به في أول كلامه إلا أن يكون صرح ببعض الوجوه وأحال الباقي على القياس. قوله: (ولا ريب في المشهورة إلخ) المشهورة

لتضمنه معنى من منصوب المحل على أنه اسم لا النافية للجنس العاملة عمل أنّ لأنها نقيضتها، ولازمة للأسماء لزومها، وفي قراءة أبي الشعثاء مرفوع بلا التي بمعنى ليس، وفيه

صفة لمقدّر أي القراءة المشهورة المتواترة، وهي قراءة الفتح على البناء عليه. وقوله: (لتضمنه) معنى من هو مذهب محققي النحاة فعلة البناء تضمن معنى الحرف الذي هو من الاستغراقية، كما أنّ ما جاءني من رجل نص في الاستغراق بخلاف ما إذا رفع ما بعدها سواء أعملت أو ألغيت، وقيل: إنما بني لتركب لا مع اسمها تركيب خمسة عشر، وقيل إنه معرب حذف تنوينه، وهو ظاهر كلام سيبويه في الكتاب ومنهم من أوله ومنهم من رده، وقالوا: إنّ قراءة الفتح إنما كانت نصاً في الاستغراق، لأنّ نفي الجنس مستلزم له قطعاً وأورد عليه أنّ الموجبة الجزئية، والسالبة الجزئية لا تتناقضان فيجوز أن ينتفي الجنس في ضمن فرد، ويثبت في ضمن فرد آخر إلا أن يقال المفهوم عرفاً من نفي الجنس بلا تقييد نفيه بالكلية، وأيضاً لا يظهر الكلام على من جعل اسم الجنس بزاء فرد ما، وليس بوارد لأنّ من ذهب إلى أنها نص في الاستغراق يقول إنها لعموم النفي لا لنفي العموم كما صرحوا به، وقالوا: لا يجوز لا رجل في الدار بل رجلان ورجال، فكيف تكون سالبة جزئية. قوله: (لأنها نقيضتها) بهاء التانيث في بعض النسخ، وفي بعضها نقيضها بدون هاء يعني أنها حملت على أنّ في العمل، كما يحمل النقيض على النقيض، لأنّ لا لتأكيد النفي العام، وإنّ لتأكيد الإثبات، أو تلك موضوعة للنفي، وهذه للإثبات، أو هو من حمل النظير على النظير استعمالاً لملازمة لا العاطفة لا مطلق لا للأسماء كأن، وأبو الشعثاء بشين معجمة مفتوحة وعين مهملة ساكنة وطاء مثناة تليها ألف ممدودة، وهو سليم بن الأسود المحاربي التابعي راوي هذه القراءة الشاذة. قوله: (مرفوع بلا إلخ) هذا هو المشهور بين النحاة في رفع ما بعدها على أنها عاملة عمل ليس، وقال ابن مالك: لو ذهب ذاهب إلى أنها لا تعمل عمل ليس كان حسناً إذ لا يحفظ في نظم ولا نثر سوى قوله:

تعز فلا شيء على الأرض باقياً ولا وزر مما قضى الله واقياً

وبالجملة في ذلك ثلاثة أقوال الجواز وهو مذهب سيبويه، والمنع وهو مذهب الأخفش والمبرد، والثالث أنها عاملة في الاسم، وهما جميعاً في موضع الابتداء ولا تعمل في الخبر، وحكي عن الزجاج، وسماع نصب الخبر قاض بالمذهب الأوّل. قوله: (وفيه خبره) ضمير خبره راجع للأعلى المذهب المشهور من أنها العاملة الرافعة للخبر وذكر باعتبار اللفظ، أو إلى ريب لأنه مبتدأ بحسب الأصل، فالخبر له واختلفوا في رافع الخبر هل هو لا وحدها أو مع الاسم أو المبتدأ وعلى هذا، فضمير صفته الآتي راجع إليه كضمير خبره من غير تفكيك أو تقدير مضاف أي صفة اسم والمراد على قراءة الرفع أيضاً الاستغراق، لأنه لم يرد نفي ريب واحد كما في البحر، وعلى كونه خبراً على القراءتين محلّه مختلف، فإن قلت من هذه زائدة كما في المغني وغيره، فكيف يتأتى دلالتها على الاستغراق والزائد لا معنى له وأيضاً الزائد إذا

(١) دُكِرَ هذا البيت في مغني اللبيب ٢٣٩/١ وشرح وشواهد المغني ٦١٢/٢ والدرر ١١١/٢ بلا نسبة لأحد.

خبره ولم يقدم كما قدم في قوله تعالى: ﴿ لا فيها غول ﴾ [سورة الصافات، الآية: ٤٧] لأنه لم يقصد تخصيص نفي الريب به من بين سائر الكتب كما قصد ثمة، أو صفته وللمتقين خبره، وهدى نصب على الحال، أو الخبر محذوف كما في لا ضير، ولذلك وقف على ﴿ لا

لم يذكر لا يقدر، فكيف قالوا بالبناء والاستغراق لتضمنه معناها، وفي كلام الشريف ما يقتضي الفرق بين ذكرها وعدمه وهو مناف لذلك ظاهراً قلت: الزائد في فصيح الكلام ليس زائداً من كل الوجوه، ولذا يسمى صلة تأدباً وتحاشياً عن إيهام اللغوية، والفرق بين التضمنين، والتقدير ظاهر فيفيد التأكيد لما يدل عليه الكلام والنكرة في سياق النفي ظاهرة في العموم فإذا أكدت تقوى ذلك فصار نصاً في العموم فتدبر. قوله: (ولم يقدم إلخ) قال قدس سره: لما كان المقصود بالنفي ليس هو الريب بل كونه متعلقاً له كان مظنة لتوهم أن النفي ليس متوجهاً إلى أصل الريب بل إلى متعلقه الذي هو الظرف فكان ذكره أهم، فهلا قدم أجاب العلامة بأن النفي متوجه إلى الريب لا إلى متعلقه، لكن لم يقصد بنفي الريب عنه أنه لم يرتب فيه أحد بل قصد إثبات أنه حق وصدق، وأن الريب فيه غير واقع موقعه، ومن المعلوم أن هذا القصد لا يقتضي تقديم الظرف، على أن ثمة مانعاً منه وهو أنه لو قدم لأفاد معنى بعيداً عن المراد، وهو أن الريب ثابت في كتاب آخر لا في هذا الكتاب، وهذا المعنى سواء استقام أو لا لا يناسب المقام إذ لا منازعة فيه، وفي المفتاح أنه لو قدم لدل على أن ريباً في سائر كتب الله تعالى، وهو باطل ولا خفاء في أنه توجيه آخر، وأما لا فيها غول، فإن نظر إلى حاصل المعنى كان قصر الصفة الاغتيال على خمور الدنيا وإن روعي القاعدة القائلة بأن تقديم المسند يفيد الحصر المستدعي قصراً للموصوف على الصفة أي الغول مقصور على عدم الحصول في خمر الجنة لا يتجاوزها إلى عدم الحصول فيما يقابلها أي عدم الغول مقصور على الحصول فيها لا يتجاوزها إلى الحصول في هذه الخمور، والغول الصداق أو مصدر غاله إذا أهلكه، وقد بقي هنا أمور لعل النوبة تفضي إلى بيانها بإذن الله تعالى، وقد أورد على الزمخشري أنه لا محذور فيما ذكره لوقوع الريب في كثير من الكتب، وأجيب بأن المراد لزوم الريب في الكتب السماوية، وقيل عليه: إنها لما فيها من التحريف محل ريب فلا محذور أيضاً وفيه بحث، وقيل: لو قدم لزم نفي حصر الريب فيه فيلزم مشاركته لغيره في الريب، وهذا بناء على أن ملاحظة الحصر قبل دخول النفي والأمر بالعكس كما صرحوا به (وهنا بحث) أوردته بعض المتأخرين، وهو أن لا ريب فيه لا يصح تقديم الخبر فيه إذ لا يجوز لا فيه ريب من غير تكرار لا لأنه إذا فصل بينها وبين اسمها وجب الرفع والتكرير ولا عدل للمنفي هنا حتى يصح تكريرها أو يقدر، وهذا وإن صح في قراءة أبي الشعثاء، فالزمخشري ذكره في المشهورة وسوق القاضي على العموم، ورد بأن وجوب تكريرها فيما ذكر ليس متفقاً عليه لذهاب المبرد وابن كيسان إلى جوازه ولا يخفى أنه قول مرجوح عند النحاة، فإنه عندهم ضرورة، على أنه على فرض جوازه غير فصيح، وإنكار أبي حيان إفادة تقديم الخبر للحصر هنا مما لا يلتفت إليه، وإن أورد في بعض الحواشي. قوله: (أو صفته إلخ) معطوف على قوله خبره، وما قيل عليه: من أن فيه تفكيك

ريب ﴿ على أن فيه خبر هدى قدم عليه لتكثيره والتقدير لا ريب فيه فيه هدى للمتقين، وأن يكون ذلك مبتدأ والكتاب خبره على معنى أنه الكتاب الكامل الذي يستأهل أن يسمى كتاباً أو صفته، وما بعده خبره والجملة خبر الم، أو يكون الم خبر مبتدأ محذوف، والأولى أن

الضمائر، ولو قال: صفة بدون ضمير كان أوجه لسلامته مما ذكر ليس بشيء لإمكان اتحاد مرجعها كما مرّ، مع أن التفكيك لا محذور فيه إذا ظهر المراد، وذكر في الخبر ثلاثة أوجه تقريرها ظاهر من كلام المصنّف رحمه الله، وحذف الخبر كما في لا ضير أي فيه هو الأوضح الأكثر وقد التزمه بعض العرب وجعله لازماً مع القرينة، وحينئذ يصح الوقف على ريب لتمام اللفظة والمعنى قال في المرشد: إن جعلت (لا ريب) بمعنى حقاً، فالوقف عليه تام، ولا حاجة لتقدير فيه ولولاه كان قبيحاً، وقال الإمام: الأولى الوقف على فيه ليكون الكتاب نفسه هدى وقد ورد في آيات كثيرة وصفه بأنه نور أو هدى وفيه نظر، وهذا الوقف لنافع وعاصم، وقوله على أن فيه خبر هدى أي لفظ فيه المذكور وخبر لا فيه أخرى مقدرة. قوله: (وهدى نصب إلخ) ذو الحال ذلك أو الكتاب والعامل على كلا التقديرين اسم الإشارة، ويجوز أن يكون حالاً من الضمير المجرور في فيه والعامل ما في الظرف من معنى الفعل، وجعل المصدر حالاً على الأوجه المشهورة في أمثاله، وإذا كان العامل فيه ما في هذا من معنى الإشارة فاتحاد عامل الحال وذبيها على اشتراطه موجود فيه، وسيأتي إن شاء الله تحقيقه في قوله تعالى: ﴿ هذا بغي شيخاً ﴾ [سورة هود، الآية: ٧٢] فلا نطيل الكلام بذكره. قوله: (وأن يكون ذلك مبتدأ إلخ) وصف الكتاب بالكامل إيماء إلى أن المقصود من حصر الجنس حصر الكمال، وإلا لم يصح أي لأنه لكمال في بابه ونقصان ما سواه يستحق دون غيره أن يسمى كتاباً، كأنه الجنس كله نحو هو الرجل، وهم القوم، وقد مرّ تحقيقه في تقديم الخبر، وأما لزوم نقصان غيره من الكتب السماوية فدفع بأنه لعدم الإعجاز، أو استكمال الأحكام الشرعية، ونقصان الفاضل عن الأفضل لا يخرج عن كونه فاضلاً خصوصاً إذا اقتضى ذلك حكماً ومصالح بخلاف الريب، وهو التردد في أنها من عند الله فإنه لا يلبق، وقد مرّ وجه آخر فتذكره، وإنما لم يقدم هذا على قوله ولا ريب، وينظمه في سلك الوجهين السابقين، لأنهما يعمان الاحتمالات، وهذا خاص بما إذا أريد بألم القرآن كما تنطق به عبارته، وفصله وقيل: إنه أخره إيماء إلى ضعفه، لأن ألم إذا كان اسماً للسورة، وذلك إشارة إليها كان حصر الكمال فيها إثباتاً للنقصان في سائر السور، فإنها المقابلة لها دون الكتب السالفة، فأما ملاحظة الحصر في السورة باعتبار قرآنيته لا خصوص كونها سورة، وأن يراد بالسورة القرآن مجازاً، فبخلاف الظاهر، ويستأهل بمعنى يصير أهلاً المراد به يستحق كما مرّ تفصيله، ولك أن تقول أخره لأن ما يليه مبني عليه. قوله: (والأولى أن يقال إلخ) متناسقة بمعنى متناسبة مرتبطة بدون عاطف من نسقت الدر إذا نظمت، ومنه عطف النسق ففي قوله متناسقة إيهام نسق العطف وليس بمراد لأنّ اللاحقة تقرّر السابقة وتؤكدها، ولما بين المؤكد والمؤكد من الاتصال لا يعطف أحدهما على الآخر كما اتفق عليه

يقال إنها أربع جمل متناسقة تقرّر اللاحقة منها السابقة، ولذلك لم يدخل العاطف بينها، فإلم جملة دلت على أن المتحدّي به هو المؤلف من جنس ما يركبون منه كلامهم، وذلك الكتاب جملة ثانية مقرّرة لجهة التحديّ بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال، ثم سجل على

أهل المعاني، وإن صرّح النحاة بخلافه في نحو ﴿كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون﴾ [سورة النبا، الآية: ٤ - ٥] كما سيأتي، ولما ذكر ما ذكره من الإعراب الناظر للمفردات وكان المتبادر منه أنها جملة واحدة، أو في حكمها كما سيظهر للنظر الصادق فيما قدّمه أشار إلى أنه لا يليق بجزالة البلاغة، وفخامة المعنى، ومقتضاها أن تجعل جملاً متعدّدة، فبين ذلك بوجهين وقال فإلم الخ، بالفاء التفصيلية. قوله: (جملة دلت الخ) كونه جملة اصطلاحية حقيقة إن قدر خبراً أو مبتدأ، وجعل علماء، فإن أريد به طائفة من الحروف للإيقاظ، وأولت بما مرّ فهي في حكم ذلك إن قلنا لها محل من الإعراب، فإن لم نقل به لا يتأتى ما ذكر وإليه أشار بقوله على أن المتحدّي به هو المؤلف وفي الكشف نبه على أنه أي (إلم) الكلام المتحدّي به فجعل إلم هو المبتدأ والمتحدّي به خبره المقدر والمصنف عكسه، فقيل في وجهه إنه نظر إلى أن اتصاف الكتاب بأنه المتحدّي به معلوم مكشوف دون اتصافه بأنه المؤلف من جنس ما يركبون منه كلامهم، ولا يخفى ما فيه، فإن كونه مؤلفاً من جنس الحروف لا غطاء عليه حتى يكشف بل الظاهر أنه غير مفيد فائدة تامة لظهوره، فلذا أخبر عنه بما ذكر ليحدي، وهذا ظاهر على إرادة الحروف، وعلى العلمية لإشعارها بذلك كما مرّ، ولم يلتفت لبقية الأقوال لضعفها عنده. قوله: (مقرّرة لجهة التحديّ الخ) بأنه متعلق بقوله مقرّرة، واتصافه بغاية الكمال في لفظه، ومعناه فهو هاد بالمعنى، والعبارة بخلاف غيره من الكتب، فلا يقال: كيف يفضل بكماله في التحديّ على غيره من الكتب ولا إعجاز لها، وفي شرح التلخيص معنى ذلك الكتاب أنه الكامل في الهداية لأن الكتب السماوية إنما تتفاوت بحسنها لا غير، فإن قلت: قد تتفاوت الكتب بجزالة النظم وبلاغته كالقرآن الفائق على جميع الكتب بإعجاز نظمه قلت: هذا داخل في الهداية لأنه إرشاد إلى التصديق به ودليل عليه.

(أقول) الحروف المقطعة دالة على الأعجاز الدال على أنه ليس من صنيع البشر بل من كلام خالق القوى والقدر على ما مرّ وهو المراد بجهة التحديّ هنا، فالمقرّر المؤكّد له هو كونه هادياً لجميع العباد لخيري المعاش والمعاد، فإنه مقتض أيضاً لأنه أمر إلهي، فلا حاجة لإدخال الإعجاز فيما تدل عليه الجملة الثانية بل لا وجه له إذ هو مع أنه كالمصادرة غير مشترك بين الكتب، فلا يلتفت لما قيل في بعض حواشي المطوّل من أنه كلام على السند الأخص، وأن كون البلاغة سبباً في نفسها مما لا يمكن إنكاره غاية الأمر أنه صار سبباً لكمال آخر هو الهداية انتهى، وفي نسخ القاضي هنا اختلاف بالزيادة والنقصان. قوله: (ثم سجل الخ) أي قرّره وأثبتته، وفسره الشريف رحمه الله بحكم به حكماً قطعياً ويقال سجل مشدداً

كماله بنفي الريب عنه ولا ريب فيه جملة ثلثة تشهد على كماله، لأنه لا كمال أعلى مما للحق واليقين، وهدى للمتقين بما يقدر له مبتدأ جملة رابعة تؤكد، كونه حقاً لا يحوم

وأسجل قال المعري:

طويت الصبا طي السجل وزادني زمان له بالشيب حكم وأسجال
وفي شرح مقامات الزمخشري له يقال سجل عليه بكذا إذا شهره كأنه كتب به عليه سجلاً
اهـ. فهو استعارة للتشهير والنداء والمصنّف رحمه الله استعاره للإثبات وهو قريب منه ولا حجر
في المجاز وتعديه بعلى وبالباء ووجهه يعلم مما مرّ أي أظهر كماله بنفي الريب عنه فإن المعجز
المرتدي بالكمال لا يرتاب فيه عاقل، وعطف هذا بضم لما بينهما من التفاوت الرتبي فإن ما قبله
دال على الإعجاز وبلوغ غاية الكمال، وهما صفتان جليلتان لازمتان له وهذا نفي للريب
وإثبات للحقيقة، وبينهما بون بعيد. قوله: (لأنه لا كمال أعلى إلخ) في الكشف لا كمال أكمل
مما للحق واليقين، ولا نقص أنقص مما للباطل والشبهة، وقيل لبعض العلماء فيم لذتك فقال
في حجة تبختر اتضاحاً، وفي شبهة تتضاءل افتضاحاً وقوله لا يحوم الشك حوله مبالغة في
كونه يقيناً لا تعتريه شبهة أصلاً لأنه إذا نفى قربه منه علم نفيه عنه بالطريق الأولى، ويحوم
مضارع حام الطائر حول الماء إذا دار به، وفي الحديث: «من حام حول الحمى يوشك أن يقع
فيه»^(١) أي من قارب المعاصي ودنا منها قرب وقوعه فيها وهذه استعارة مكنية بتشبيه اليقين
بعين عذبة والشك بطائر يريد الشرب منه، ولا يصل إليه، وإثبات الحومان تخييل أو هو
استعارة تمثيلية وقيل هو كناية كقوله:

فما جازه جود ولا حلّ دونه ولكن يصير الجود حيث يصير

فيفيد مبالغة مأخوذة من جعله نفس الهدى.

وأعلم أنّ المصنّف تبعاً للزمخشري ذكر أنّ هنا جملاً أربعاً كل منها مؤكد لما قبله
والسكاكي خالفه في ذلك بعدما وافقه في أصل التأكيد، فقال: إنّ بعضها منزل منزلة التأكيد
المعنوي لاختلاف معناهما، وبعضها منزلة التأكيد اللفظي لاتحاده، فلا ريب بالنسبة إلى ذلك
الكتاب بمنزلة التأكيد المعنوي ولما بولغ في وصف الكتاب بأنه بلغ أقصى الكمال بجعل
المبتدأ ذلك، وتعريف الخبر باللام الجنسية المفيد للحصر حقيقة أو ادعاء، أفاد أنّ ما سواه
ناقص، وأنه المستحق لأن يسمى كتاباً فجاز أن يتوهم أنه رمي به جزء ما، فاتبع ذلك الكتاب
بلا ريب فيه، لنفي ذلك التوهم ووزانه وزان نفسه ﴿هدى للمتقين﴾ معناه إنّ ذلك الكتاب بلغ
في الهداية درجة لا يدرك كنهها، فهو كزيد زيد إلخ ما فصل في شروحه وحواشيه، وقال قدس
سزه: لا إشكال فيما سلكه الزمخشري، ومن تابعه وما في المفتاح، وكتب المعاني يتجه عليه

الشك حوله بأنه هدى للمتقين أو تستتبع كل واحدة منها ما تليها استتباع الدليل للمدلول، وبيانه أنه لمبانيه أولاً على إعجاز المتحدّي به من حيث أنه من جنس كلامهم، وقد عجزوا عن معارضته استتج منه أنه الكتاب البالغ حدّ الكمال واستلزم الكمال أنه لا يتشبه الريب

أنّ الأنسب أن يعطف هدى للمتقين على لا ريب فيه لاشتراكهما في أنهما تأكيد لذلك الكتاب عندهم ولا امتناع فيه إنما الممتنع عطف التوكيد على المؤكد لا عطف أحد التأكيدين على الآخر والتفصي عنه أن يقال لما كان لا ريب فيه مؤكداً للجملة الأولى اتحد بها، فالجملة السابقة التي يتوهم العطف عليها هي ذلك الكتاب معتبراً معه ما هو من تتمته، وإليه أشار في المفتاح.

(أقول) قد استحسّن هذا بعض الفضلاء، وقال: إنه يظهر منه وجه عدم العطف في نحو قوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلّهم أجمعون﴾ [سورة الحجر، الآية: ٣٠] مع اتحاد كلهم وأجمعون في التأكيد به للملائكة، وليس الاستحسان بحسن فإنّ التأكيد إذا تعدّد سواء كان من نوع أو لا لا يصح عطفه إذ لم يسمع، ولم يقل به أحد من النحاة ثم إنه قيل عليه أنه يقتضي أن يكون من أسباب الفصل كون الثانية مؤكدة لما أكد بالجملة الأولى، ولو قيل أنه لم يعطف على لا ريب فيه لثلا يتوهم عطفه على ذلك الكتاب جاز، وهو أحسن مما ذكره السيد وأقرب ولا يلزمه اختراع سبب آخر للفصل، ثم إنه قيل إنّ سبب عدول صاحب المفتاح عما في الكشاف أنه لا يجوز أن يكون للتأكيد تأكيد في المفرد المقيس عليه، وإن ترك العطف فيما اختاره لأنّ بين اللفظي والمعنوي مبانة تقتضي الفصل، وأنه لا يصح العطف على أمر هو من تنمة أمر آخر، ولا يخفى أنه يرد عليه أنه مخالف لذلك أيضاً في الجملة الأولى، وفي تقديم التأكيد المعنوي على اللفظي، والمعروف خلافه، وقد وجه بما تركه أحسن من ذكره، فالحق أنّ ما ينزل منزلة الشيء لا يلزم أن يكون مثله من جميع الوجوه وما استصعبوه أهون من أن يستصعب فافهم ترشد. قوله: (أو تستتبع كل واحدة إلخ) هذا معطوف على قوله تقرّر اللاحقة منها السابقة. وقوله: (استتباع) بالنصب مفعول مطلق وعامله تستتبع، وهو إمّا نوعي أو تشبيهي كخبط خبط عشواء لأنّ الاستتباع طلب التبعية، والمراد به الاستلزام، وهو على ضروب منها استلزام الدليل لمدلوله أو المراد ما يقرب منه، ويشبهه لما بينهما من التلازم لاستلزام الإعجاز غاية الكمال، وغاية كمال الكلام البليغ ببعده من الريب والشبه لظهور حقيقته، وذلك مقتض لهدايته، وإرشاده فإن نظر إلى اتحاد المعاني بحسب المآل كان الثاني مقرراً للأول، فيترك عطفه وهو الوجه الأوّل، وإن نظر لأنّ الأوّل مقتض لما بعده للزومه له بعد التأمل الصادق، فالأوّل لاستلزامه لما يليه، وكونه في قوّته بجعله منزلاً منه منزلة بدل الاشتمال لما بينهما من الملازمة، والملازمة فوازنه وزان حسنهما في أعجبتني الجارية حسنهما، فيترك العطف لشدة الاتصال، كما قرّره أهل المعاني في قوله:

بأطرافه إذ لا أنقص مما يعتربه الشك، والشبهة وما كان كذلك لا محالة هدى للمتقين وفي كل واحدة منها مع التعليل نكتة ذات جزالة، ففي الأولى الحذف، والرمز إلى المقصود مع

أقول له ارحل لا تقيمنَ عندنا

وهذا مراد المصنّف رحمه الله لا أنّ الثاني مترتب على الأول ترتب المدلول على الدليل، كما توهموه لقصور النظر، فورد عليهم أنّ المعروف في مثله اقتران الثاني بالفاء التفرعية، كما يقال العالم متغير وكل متغير حادث، فالعالم حادث وهي وإن لم تكن عاطفة فهي أداة وصل كواو الحال، لأنّ المعبر عندهم في مثله كونه عاطفاً بحسب الأصل والصورة، فدفع بأنّ الظاهر أنه من القسم الثاني من الاستئناف البياني، وهو أن يكون جواباً عن سؤال عن غير السبب المطلق والخاص، كأنه لما قيل إنه متحدّي به مع أنه من جنس كلامكم قيل: فما يلزم من هذا قال إنه يكون هو الكامل دون غيره، وهكذا يقدر فيما بعده إلى أن ينتهي السؤال وينقطع الجواب، ولا يخفى أنه ليس في كلامه ما يدل على ما ذكره، وإنما يريد أنه لكون الجملة الثانية معناها لازم للأولى حتى كأنه استفاد منها اقتضى ترك العطف، كما عرفته آنفاً، ولم ينظر إلى تفريعه عليه حتى يقال أيضاً: إنّ الظاهر الفاء، كما في قوله ضرب فانفجرت، وقيل: إن نكتة الفصل على هذا أنّ اللاحق نتيجة السابق، فبينهما كمال الاتصال ففي هذا الوجه كل سابق مقرّر للاحق على عكس التوجيه السابق، وهو لطيف جداً إلا أنا لم نعثر عليه في كلام القوم، والمطابقة لقواعدهم جعل اللاحق مقرراً للسابق، لأنه لكونه منتجاً له متضمناً له، فذكره يتضمن ذكره والفصل على هذا الوجه، لكون اللاحقة مقررة للسابقة، فإن قلت لم يعهد ذكر النتيجة بلا رابطة فحسن هذا التوجيه، وقبوله يتوقف على استغناء النتيجة عن الرابطة نعم لا تعطف النتيجة، لكن تربط بحرف التعقيب والتفريع فقد أحوج هذا الوجه إلى نكتة ترك حرف التفريع بل إلى وجه صحته قلت: إذا قصد الاستدلال والاستنتاج، فلا بدّ من حرف التفريع، ولم يقصد هنا بل قصد الإخبار بكل جملة استقلاًّ إلا أنه كان كل لاحق نتيجة للسابق، فلماذا لم يحسن العطف لعدم صحة عطف النتيجة على الدليل ولما لم يقصد الاستدلال لم يكن لإيراد حرف التفريع معنى اهـ. ولا يخفى ما فيه من الخبط، والخلط فعليك بعض النواجد على ما قدّمناه والمراد بالاستتباع هنا الاستلزام كما مرّ، وفي اصطلاح أهل البديع أن يساق الكلام لمدح ونحوه ثم يلوّح به لمعان آخر كما في قوله:

نهبت من الأعمار ما لو حويته لهنئت الدنيا بأنك خالد

وهو قريب منه، ويتشبه بمعنى يتعلق وهو استعارة هنا، ولا محالة بفتح الميم والبناء على الفتح بمعنى لا بدّ. قوله: (وفي كل واحدة منها إلخ) يعني أنّ هذه الجمل المتناسقة مع ما تضمنته من الفوائد الجمّة في نظمها بدائع آخر، والنكتة الدقيقة اللطيفة معنوية كانت أو لفظية، والمراد الثانية وأصلها من نكت في الأرض بقضيب ونحوه يؤثر فيها، والجزالة مصدر جزل الحطب بالضم إذا عظم وغلظ فهو جزل، ثم استعير في العطاء فقيل أجزل له العطاء إذا وسعه وفي الرأي، فيقال: رأي جزل أي قويّ محكم ومنه ما هنا. وقوله: (ففي الأولى) أي الجملة

التعليل، وفي الثانية فخامة التعريف، وفي الثالثة تأخير الظرف حذراً عن إيهام الباطل وفي الرابعة الحذف والتوصيف بالمصدر للمبالغة وإيراد منكر التلغيم، وتخصيص الهدى بالمتقين باعتبار الغاية، وتسمية المشارف للتقوى متقياً إيجازاً، وتفخيماً لشأنه ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ

الأولى وهي ألم على تقدير التقدير هذه ألم إن جعلت اسماً للسورة، أو أولت نكتة، وهي ما يقتضيه الحذف، وهو من الإيجاز المستحسن، وجعله نفسه نكتة تسميحاً والرمز الإشارة الخفية إلى إعجازه لتحديدتهم بما هو من جنس كلامهم وأصله الإشارة بالشفة أو الحاجب، وهو في الاصطلاح كناية مخصوصة، وهو المراد والمقصود هو التحذي، والتعليل هو أنهم إنما عجزوا عنه لأنه كلام الله، وليس هذا التعليل البديعي المسمى بحسن التعليل، لأنهم اشترطوا فيه أن لا يكون علة في الواقع بل أمر تخيلي ادعائي كما في قول ابن الرومي:

رأيت خضاب المرء بعد مشيبه حداداً على شرخ الشبيبة يلبس

والجملة الثانية ذلك الكتاب، وفخامة التعريف الجنسي لإفادته للحصر لكماله، كما مرّ وإيهام الباطل في الثالثة، وهو كون غيره من الكتب السماوية محلاً للريب وهي منزهة عنه كما هو مسلك السكاكي، فإن حملت قوله فيما مضى لأنه لم يقصد تخصيص نفي الريب به على هذا، فالأمر ظاهر، وإلا فلما كان فيه وجهان بين أحدهما فيما مضى، والآخر هنا استيفاء للنكات، وقيل: المراد بإيهام الباطل إيهام ما ليس بمقصود، وكل ما ليس بمقصود باطل أو إيهام الريب في كتب الله أو في بعض الصور وهو باطل، وهذا هو الحامل على الوجه الأول لثلا يخالف ما مرّ، ومن لم يتنبه لهذا فسره بالثاني، وفسر السابق بما مرّ، ولك أن تقول ما نحاه الزمخشري هو المقصود الأعظم من النظم، وما نحاه السكاكي دفعاً لما يوهمه عرض الكلام، فلا منافاة بينهما وأمر الرابعة ظاهر. قوله: (وتخصيص الهدى بالمتقين إلخ) معطوف على قوله الحذف، فهو من جملة نكات الرابعة والاستئناف فيه بعيد وهذا لا ينافي قوله: وفي كل واحدة منها نكتة بالتوحيد لتعدد لنكات في كل واحدة منها، لأنه جعل مجموع ما في كل واحد واحداً لتعلقه بأمر واحد، وقيل: المعنى أنّ شيئاً من تلك الجمل لا يخلو عن نكتة واحدة البتة، وهو لا ينافي الزيادة والمراد بالغاية غاية الهدى وفائدته، وهو الانتفاع به كما مرّ وقيل المراد بالغاية المآل ومجاز الصيرورة كتسمية العصير خمرًا والفرق بينه وبين المشاركة أنّ مجاز الأول إن حصل على الفور نحو: من قتل قتيلًا فهو مجاز المشاركة، وإن كان بعد زمان فهو مجاز الصيرورة، فمآل الوجهين إلى أنّ المتقي مهتد لكنه علق به الهدى باعتبار المآل مشاركة، أو صيرورة إلاّ أنه كان الظاهر حينئذ العطف بأو دون الواو، وكونها بمعنى أو بعيد، وقيل هما وجه واحد وإنّ قوله باعتبار الغاية بيان لعلاقة المجاز لشموله الصيرورة والمشاركة وتسمية إلخ بيان صنفها، وقيل: إنه حقيقة عنده والمجاز على تقدير حمل المتقين على الدرجة الثالثة للتقوى، لأنه يتقي بذلك الهدى، وقيل أوله بناء على أنه حقيقة وما بعده على أنه مجاز فتدبر. قوله: (إيجازاً وتفخيماً إلخ) مع ما فيه من حسن المطلع بتصدير سنم القرآن، وأولى الزهراوين

بِالْقِيَابِ ﴿[سورة البقرة، الآية: ٣] إِمَّا مَوْصُولٌ بِالْمُتَّقِينَ عَلَى أَنَّهُ صِفَةٌ مَجْرُورَةٌ مُقَيَّدَةٌ لَهُ، إِنْ فُسِّرَ

بِأَشْرَفِ عِبَارَةٍ وَعِبَادَةٍ، وَإِيجَازٍ لِأَنَّ أَصْلَهُ الضَّالِّينَ الصَّائِرِينَ لِلتَّقْوَى، وَهَذِهِ نَكْتَةٌ تَجْرِي فِي كُلِّ مَجَازٍ، وَقِيلَ لِأَنَّ أَصْلَهُ يَنْفَعُ هِدَاةً وَلَا وَجْهَ لَهُ، وَضَمِيرٌ لِشَأْنِهِ لِلْهُدَى تَعْظِيمًا لَهُ بِأَنَّهُ لَا يَلِيقُ أَنْ يَسْنَدَ إِلَّا إِلَى أَشْرَفِ الْمَخْلُوقِينَ، وَمِنْهُمْ مَنْ أَرْجَعَهُ لِلْمُتَّقِي بِمَعْنَى مَنْ هُوَ بِصُدِّدِ التَّقْوَى لِمَدْحِهِ وَجَعَلَهُ، كَأَنَّهُ مُتَّقٍ بِالْفِعْلِ، وَلَا يَرُدُّ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَا يَلِيقُ حَيْثُذُ إِجْرَاءِ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ إِلَيْهِ عَلَيْهِ لِأَنَّ مَنْ هُوَ بِصُدِّدِهِ نَزَلَ مَنْزِلَةَ الْمُتَصَفِّ بِالْفِعْلِ مَعَ أَنْ يُؤْمِنُونَ وَمَا بَعْدَهُ مُسْتَقْبَلٌ وَفِي بَعْضِ شُرُوحِ الْكَشَافِ الْبَحْثُ عَنِ مَنَاسِبَةِ الْكَلِمِ الْمَفْرُودِ، وَإِنْ كَانَ أَرَسَخَ فِي الْبَلَاغَةِ إِلَّا أَنَّ مَلَا حِظَةَ الْإِرْتِبَاطِ فِيمَا بَيْنَ الْجُمْلِ أَدَقُّ، وَالطَّفُّ لِأَنَّهَا فِي الْأَغْلَبِ بَيْنَ الْجُمْلِ بِاعْتِبَارِ الْمَعَانِي الْعَقْلِيَّةِ، وَفِي الْمَفْرُودَاتِ بِاعْتِبَارِ الْمَعَانِي الْوَضْعِيَّةِ، وَلَا شَكَّ أَنَّ الْأَوْلَى الطَّفُّ، وَأَخْفَى وَهَذَا مِنْهُ بِنَاءٌ عَلَى أَنَّ أَحْكَامَ الْفَصْلِ، وَالْوَصْلَ تَجْرِي فِي الْمَفْرُودَاتِ، كَمَا صَرَّحَ بِهِ عَبْدُ الْقَاهِرِ وَإِنْ تَبَادَرَ مِنْ كُتُبِ الْمَعَانِي خِلَافَهُ فَاثْمَلُ. قَوْلُهُ: (أَمَّا مَوْصُولٌ بِالْمُتَّقِينَ إِلَيْهِ) ذَكَرَ فِيهِ وَجُوهًا مَعْلُومَةٌ مِنْ كَلَامِهِ، وَالَّذِينَ يَحْتَمِلُ الرِّفْعَ وَالنَّصْبَ وَالْجَرَ عَلَى أَنَّهُ نَعْتٌ تَابِعٌ لِلْمُتَّقِينَ، وَجُوزَ فِيهِ الْبَدَلُ وَعَطْفُ الْبَيَانِ، وَالرِّفْعَ وَالنَّصْبَ عَلَى الْقَطْعِ الْمَدْحِيِّ بِتَقْدِيرِهِمْ، أَوْ أَعْنِي وَنَحْوَهُ وَالْإِبْتِدَاءَ عَلَى الْإِسْتِثْنَاءِ وَأَوْلَثِكَ خَبْرَهُ، ثُمَّ إِنَّ الْوَصْفَ يَذْكَرُ لِأُمُورٍ كَالْكَشْفِ وَالتَّعْرِيفِ وَذَلِكَ إِذَا اتَّحَدَ مَفْهُومُهُ بِمَفْهُومِ الْمَوْصُوفِ، كَالْجِسْمِ الطَّوِيلِ الْعَرِيضِ الْعَمِيقِ مُتَحَيِّزٍ، وَالتَّمْيِيزِ إِذَا كَانَ مَفْهُومَهَا غَيْرَ مَفْهُومِ الْمَوْصُوفِ نَحْوَ زَيْدِ التَّاجِرِ عِنْدَنَا، وَالْمَدْحِ كَمَا فِي صِفَاتِ الْبَارِي الَّذِي لَا يَخْفَى عَلَى أَحَدٍ وَلَا يَشَارِكُهُ شَيْءٌ فَيُمَيِّزُ عَنْهُ، وَقَدْ يَقْصِدُ مَدْحَ الصِّفَةِ نَفْسَهَا، وَالدَّلَالَةَ عَلَى أَنَّهَا خَصَتْ بِالذِّكْرِ، لِأَنَّهَا أَشْرَفُ مِنْ سَائِرِ الصِّفَاتِ كَمَا سَيَأْتِي، وَفَرَّقُوا بَيْنَ الْمَدْحِ صِفَةٍ وَالْمَدْحِ اخْتِصَاصًا بِأَنَّ الْوَصْفَ فِي الْأَوَّلِ أَصْلٌ، وَالْمَدْحُ تَبِعٌ وَالثَّانِي بِالْعَكْسِ، وَبِأَنَّ الْمَقْصُودَ الْأَصْلِيَّ مِنَ الْأَوَّلِ إِظْهَارَ كَمَالِ الْمَمْدُوحِ، وَالِاسْتِلْذَاقَ بِذِكْرِهِ وَمِنَ الثَّانِي إِظْهَارَ أَنَّ تِلْكَ الصِّفَةَ أَحَقُّ بِاسْتِقْلَالِ الْمَدْحِ مِنْ غَيْرِهَا إِمَّا مُطْلَقًا أَوْ بِحَسَبِ الْمَقَامِ، وَالْمَصْنَفُ قَسَمَهَا إِلَى مُقَيَّدَةٍ وَهِيَ مَا أَفَادَتْ قِيَدًا، وَمَعْنَى لَا يَفْهَمُ مِنَ الْمَوْصُوفِ وَمَوْضُحَةٌ وَهِيَ بِخِلَافِهَا وَمَادِحَةٌ وَهِيَ مَا لَا يَقْصِدُ بِهِ التَّقْيِيدَ، وَلَا الْإِيضَاحَ وَقَدْ أَمَّا الْأَوْلَى لِأَنَّهَا الْأَصْلُ الْأَغْلَبُ. وَقَوْلُهُ: (مَوْصُولٌ) أَيُّ مُتَّصِلٌ مَعْنَى يَدْخُلُ فِيهِ النِّعْتُ الْمَقْطُوعُ لِأَنَّهُ تَابِعٌ حَقِيقَةٌ وَمَعْنَى، وَإِنْ خَرَجَ صُورَةٌ بِخِلَافِ الْمُسْتَأْنَفِ، وَفِي تَعْبِيرِهِ بِالْمَوْصُولِ هُنَا لَطَافَةٌ لَا تَخْفَى لِمَا فِيهِ مِنَ التَّوْرِيَةِ. قَوْلُهُ: (إِنْ فُسِّرَ التَّقْوَى إِلَيْهِ) قَدْ مَرَّ أَنَّ لِلتَّقْوَى مَعْنَى لَغَوِيًّا وَهُوَ الصِّيَانَةُ أَوْ فِرْطُهَا وَشَرْعِيًّا، وَلَهُ مَرَاتِبٌ مَرَّ تَحْقِيقُهَا، وَمَا ذَكَرْنَا هُنَا خَارِجٌ عَنْهَا بِحَسَبِ الظَّاهِرِ، فَمَا أَنْ يَكُونَ مَعْنَى آخَرَ عَرْفِيًّا لَهَا، كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْعَلَامَةُ فِي شَرْحِ الْكَشَافِ، وَالْمَرَادُ بِالْعَرَفِ فِيهِ عَرَفَ أَهْلَ اللُّغَةِ، أَوْ الْعَرَفَ الْعَامَ لَا عَرَفَ الشَّرْعِ حَتَّى يَعُودَ الْإِسْتِشْكَالُ، أَوْ يُقَالُ هُوَ مِنَ الشَّرْعِيِّ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ دَاخِلًا فِي قِسْمِ مِنَ الْأَقْسَامِ السَّابِقَةِ عَلَى التَّعْيِينِ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ مِنْ تِلْكَ الْمَرَاتِبِ بَيَانُ حُدُودِهَا الْأَدْنَى وَالْأَوْسَطِ وَالْأَعْلَى، فَلَا يَنْفِي أَنْ يَكُونَ بَيْنَهَا مَرَاتِبٌ آخَرَ مَرْكَبَةٌ أَوْ مَفْرَدَةٌ مِنْهَا، فَسَقَطَ مَا قِيلَ مِنْ أَنَّهُ إِنْ حَمَلَ هَذَا عَلَى الْمَرْتَبَةِ الْأَوْلَى،

التقوى يترك ما لا ينبغي مترتبة عليه ترتب التحلية على التخلية والتصوير على التصقيل،

فالصفة مقيدة باعتبار الصلاة فيما بعدها، لكن لا يتعين فيه ترتيب التحلية على التخلية لأن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، فتقتضي اجتناب المنكرات كلها وهي تحلية أيضاً إلا أن يتكلف وإن حمل على المرتبتين الأخيرتين فليست بمقيدة، أو هو لغوي، لأن التقوى في اللغة الاحتراز، وأورد عليه أن المراد هنا احتراز خاص فلا يكون حقيقة لغوية، ولذا قيل إنها مقيدة إن فسرت التقوى بما يناسب معناها اللغوي الذي هو الاجتناب أعني ترك ما لا ينبغي شرعاً من المعاصي والمنهيات، ولا يخفى أنه مع ما فيه لا يجدي نفعاً، كالقول بأنه نوع من اللغوي خص لاقتضاء المقام له، والحق أن هذا معنى حقيقي شرعي، أو لغوي كما في الكشف، وهو الأظهر ولا يرد عليه ما مر، لأنه إنما يكون كذلك إذا لم يخص بتعريف بأل، أو إضافة وأما في ذلك، فلا مرية في أنه معنى حقيقي فرجل وغلام عام أو مطلق لو أريد به زيد وعمرو كان مجازاً، ولو قيل الرجل والغلام بالتعريف العهدي وأريد ذلك، فلا وهو أشهر من أن يذكر، والمراد بالمتقي هنا من يتجنب القبائح والمنهيات سواء امتثل لأوامر وأتى بالحسنات أم لا، فالصفة مخصصة كزيد التاجر لدالاتها على ما هو خارج عن معنى الموصوف فإن قيل اجتناب المعاصي لا يتصور بدون فعل الطاعات لأن ترك الطاعة معصية، كما قال تعالى: ﴿لا يعصون الله ما أمرهم﴾ [سورة التحريم، الآية: ٦٦] قيل إن مبنى هذا على أن المعصية فعل ما نهى الله عنه وأن الترك ليس بفعل، وقيل المراد بالمعاصي ما تعلق به صريح النهي، وترك الأمور به منهي عنه ضمناً، وأورد عليه أن الأول ضعيف لأن السائل استدل على أن ترك الطاعة معصية بأية ﴿لا يعصون الله ما أمرهم﴾ [سورة التحريم، الآية: ٦٦] فلا يدفعه مجرد أن يقال إن المعصية مخصوصة بغير الترك على أن ترك الطاعة بمعنى الكف عنها مما يعاقب عليه، فيكون حراماً والكف عن المعصية مما يثاب عليه فيكون واجباً كما تقرّر في الأصول، ويلزم الثاني أن لا تبطل التقوى بارتكاب المنهيات الضمنية المستفادة بإشارة النص أو الاقتضاء، والدلالة وليس كذلك مع أنه يختل بالواجب الذي وقع الوعيد على تركه صريحاً فإنه يدخل هذا الترك في المعصية، وبالجملة لا يظهر تخصيص التقوى بما يتعلق بصريح النهي به، فإنها الاحتراز عن المعصية مطلقاً، وليس بوارد، لأنه ليس الكلام في أن هذه الأمور معصية، وإن ترك المنهيات، والمعاصي مطلقاً تقوى إنما الكلام في أنها داخله في مفهوم هذه التقوى أم لا وعلى الثاني، فلزوم اجتنابها مفهوم من الصفة المقيدة، وعلى كل حال فلا بد من اجتنابها، ولكن هل يؤخذ هذا من الموصوف، أو من الصفة وعلى كل لا محذور فيه حتى يرد عليه ما أورده. قوله: (بترك ما لا ينبغي إلخ) ينبغي مطاوع بغاه يبيغيه إذا طلبه، ويكون لا ينبغي بمعنى لا يصح، ولا يجوز وبمعنى لا يحسن، وهو بهذا المعنى غير متصرف لم يسمع من العرب إلا مضارعه، كما في قوله تعالى: ﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر﴾ [سورة يس، الآية: ٤٠] وقد قيل إنه يدخل فيه ترك الكفر، وترك العقائد الفاسدة، وجميع المناهي والإخلال بالأعمال الصالحة،

وترك الكفر عين الإيمان، وإلّا لزم ثبوت المنزلة بين المنزلتين، وأما دخول جميع الأعمال فقد مرّ مع جوابه، ومن تخلى عما ذكر يجوز تحليه بالطاعات وعدم تحليه بها فلهاذا كانت هذه الصفة على هذا مقيدة وقد علم مما مرّ أنه مما ينبغي فكان عليه أن يقتصر على المناهي فافهم ترشد.

(تنبيه في فائدة مهمة) قال الآمدي رحمه الله في ابيكار الأفكار: الترك في اللغة يطلق على عدم الفعل يقال ترك كذا إذا لم يفعله سواء تعرّض لضده أم لا، سواء كان له قصد أم لا كالتائم والغافل، ولا مانع منه لغة وخالفه بعض المتكلمين فشرط أن يكون الفعل مقدوراً له في العادة، فلا يقال ترك خلق الأجسام، وقد يطلق الترك على مقدور مضاف لمقدور آخر عادة نحو ترك الحركة بالسكون وعكسه وعلى هذا إن أوجبنا ربط الثواب، والعقاب بالأفعال، فلا يكون مرتبطاً بالترك بمعنى عدم الفعل بالاصطلاح الأصولي، وإن لم نوجب ارتباطه بالفعل بل جوزنا نصب عدم علامة على الثواب والعقاب، فلا مانع من ارتباطه بالترك بالمعنى اللغوي على كلا الاصطلاحين فيمتنع إطلاق ترك خلق العالم في الأزل عليه تعالى إذ تحقق أنه في الأزل غير مقدور، ويخص امتناع ذلك على الاصطلاح الأصولي إذ الترك لذلك فعل مضاف لخلق العالم، وتقدير فعل الله تعالى في الأزل اهـ ومنه علم أنّ الترك فيه خلاف هل هو عدم صرف أم لا، فليكن هذا على ذكر منك، فإنه ينفك في مواضع كثيرة. قوله: (ترتب التحلية على التخلية) الترتب في كلام المصنفين التفرّع على الشيء، ووقوعه بعده مطلقاً أو بحيث يكون الأوّل مقتضياً للثاني بسببية ونحوها، والذي في كتب اللغة رتب رتوباً إذا ثبت، ولم يتحرّك كترتب، فهذا مجاز يظهر وجه التجوّز فيه بالتأمّل، والتحلية الأولى بالخاء المهملة بمعنى التزين من الحلّي، والثانية بخاء معجمة من الخلوّ والتفريغ هذا هو الصحيح رواية ودراية، لأنّ ما أريد تزيينه بنقش ونحوه ينظف ويفرغ، ثم يزين وما في بعض الحواشي من أنّ هذه تجلية بالجميم، وأنّ التجلية بالجميم داخلة في التخلية بالمعجمة، لأنه تنظيف الصداً وما ضاهاه وفسرها بتصفية الباطن عن الكدورات وردائل الأخلاق، والتوجه إليه تعالى فمن صقل باطنه تحلى بالصور الحقّة الفاضلة من المبدأ الفياض، وهو بالخاء المعجمة المرتبة الأولى، وهي تهذيب الظاهر عما لا ينبغي، والتصوير والتصقيل إشارة إلى مرتبة التجلية بالجميم، فتجتمع المراتب الثلاث اهـ تعسف نشأ من لفظ التصقيل لاتحاد الصفاء، والجلء وإنما أراد المصنّف بالتخلية ترك ما لا ينبغي، وبالتحلية فعل ما ينبغي، وهو معنى قول الإمام كمال السعادة لا يحصل إلا بترك ما لا ينبغي، وفعل ما ينبغي، فالترك هو التقوى، والفعل إمّا فعل القلب، وهو الإيمان أو فعل الجوارح، وهو الصلاة والزكاة، وقدم التقوى لأنّ القلب كاللوح القابل لنقوش العقائد الحقّة، والأخلاق الفاضلة، واللوح يجب تطهيره أولاً عن النقوش الفاسدة لتمكّن إثبات النقوش الفاضلة، فلهاذا قدم ترك ما لا ينبغي على فعل ما ينبغي اهـ فالتصوير والتصقيل بيان للتخلية،

أو موضحة أن فسر بما يعم فعل الحسنات، وترك السيئات لاشتماله على ما هو أصل الأعمال، وأساس الحسنات من الإيمان، والصلاة، والصدقة فإنها أمهات الأعمال

والتخلية إلا أنا لم نر التفعيل من الصقل في كتب اللغة، ولا في كلام من يوثق به، وقد يقال: إنه للازدواج والمشاكلة، وقيل نقل لباب التفعيل ليفيد المبالغة. قوله: (أو موضحة إلخ) يجوز فيه تخفيف الضاد وتشديدها على أنه من الأفعال أو التفعيل، وهو مرفوع معطوف على قوله مقيدة، والضمير المستتر ثمة في إن فسر للتقوى وذكره نظراً للفظ أو الاتقاء وهذا هو المرتبة الثانية من المراتب الشرعية وفي الكشف يحتمل أن ترد على طريق البيان والكشف، وهو مراد المصنف أيضاً إذ الموضح يطلق على مقابلة المخصص، ولا يلزم فيه المساواة وعلى الكاشف الذي هو كالتعريف ولا بد فيه من المساواة تصريحاً أو تلويحاً، وهو المراد هنا، كما في شروح الكشاف، فمن قال لا حاجة في كونه موضعاً إلى جعل الإيمان والصلاة والصدقة مشتملة على جميع العبادات، لأنه يكون أعم، والوصف بالأعم كالوصف بالمساوي يفيد التوضيح كزيد التاجر فقد غفل عن الفرق بين الاصطلاح واللغة، وفي شرح المفتاح الشريفي إن حمل المتقي على معناه الشرعي أعني الذي يفعل الواجبات بأسرها، وترك السيئات برمتها، فإن كان المخاطب جاهلاً بذلك المعنى كان الوصف كاشفاً وإن كان عالماً كان مادحاً وإن حمل على ما يقرب من معناه اللغوي كان مخصصاً. قوله: (لاشتماله على ما هو أصل الأعمال) ضمير اشتماله للوصف، وهذا جواب عن سؤال تقديره أن الصفة الموضحة كالتعريف فينبغي أن تستوفي الطاعات والاجتنابات كلها وتقديره ظاهر، وهذا معنى ما في الكشاف من قوله لاشتمالها على ما أسست عليه حال المتقين من فعل الحسنات وترك السيئات أما الفعل فقد انطوى تحت ذكر الإيمان الذي هو أساس الحسنات ومنصبها، وذكر الصلاة والصدقة لأن هاتين أما العبادات البدنية والمالية، وهما العيار على غيرهما إلا أنه قيل إن في الكشف لطيفة خلا عنها كلام المصنف رحمه الله، وهي أنه جعل الإيمان أصل العبادة، وأساسها لتوقف صحتها عليه مع عدم انفكاكها عنها وجعل الصلاة والصدقة أمة العبادات البدنية، والمالية لا أساسها، فإنهما وإن كانا أصليين لها لا يتوقف صحتها على صحتها لعدم توقف الولد على الأم بقاء بخلاف الأساس، وهذه النكتة صاحب الكشاف أبو عذرتها وتبعه من بعده كالشريف في شرح المفتاح وغيره، وقيل: إن الإيمان بيان لأساس الحسنات، والصلاة والصدقة بيان للأصل بمعنى الأم على اللف والنشر غير المرتب، فهو مشتمل على تلك النكتة ولا يخفى أنه خفي مشوش، وعلى هذا فالأساس مغاير للأصل وعلى الأول هما بمعنى، ويؤيده قوله: فإنها أمهات جمع أم، وهي يتجاوز بها عن المبدأ، والمتقدم وعن المشتمل المحتوي لمشابهته لها في ذلك، وعن الأصل والمعرف لأن الشيء يعرف بأصله، ونسبه وعما يتوقف عليه الوجود، أو يضاهيه كالصحة، وهو المراد هنا وقال الطيبي رحمه الله: الأعمال إما قلبية: وأعظمها اعتقاد حقية التوحيد، والنبوة والمعاد إذ لولاه كان كسراب بقية يحسبه الظمان ماء، أو بدنية:

النفسانية، والعبادات البدنية، والمالية المستتعبة لسائر الطاعات، والتجنب على المعاصي غالباً، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [سورة العنكبوت،

وأصلها الصلاة لأنها الفارقة بين الكفر والإسلام، وهي عمود الدين والأُم التي تتشعب منها سائر الخيرات، والمبرات أو مالية، وهي الإنفاق لوجه الله وهي التي إذا وجدت علم الثبات على الإيمان، والنفسانية نسبة للنفس على خلاف القياس كما يقال روحاني، وكثيراً ما يزداد في النسب ألف ونون للمبالغة أو الفرق، والأعمال جمع عمل، وهو الفعل الصادر بالقصد فلذا لا ينسب للجماد والغالب فيه استعماله في أفعال الجوارح الظاهرة وقد يطلق على غيرها كما هنا. قوله: (المستتعبة لسائر الطاعات) الاستتباع هنا بمعنى اللزوم العرفي المقتضي لوقوع غيره تبعاً له كالفروع للأصول وهذا بيان لاشتماله على جميع العبادات قليلاً وقليلاً فعلاً وتركاً حتى يتم كونه كاشفاً ومحددأ لموصوفه، وقيل لأنه كناية عن فعل جميع الحسنات، وترك جميع السيئات كما قرره، وقيل: في ذكر هاتين العبادتين وجعلتهما دليلاً فائدتان الاختصار والإفصاح عن فضلها بأنهما أصلان تبعهما ما سواهما، فلا حاجة إلى ذكره معهما فسائر العبادات مفهومة تبعاً لا داخله فيما استعمل فيه اللفظ، وكذا ترك السيئات ومنهم من زعم أنه كناية وحينئذ تكون الطاعات بأسرها مذكورة بلفظ بعضها، فلا ينحصر المذكور فيما هو عنوان لها، وهو مخالف لما يتبادر من عبارة الكشاف ولا حاجة إليه فإن المعاني التبعية لم تستعمل فيها الألفاظ، وليست أيضاً أجزاء لما استعملت هي فيها ورد بأن اعتبار الكناية غير مناف لما ذكره المصنف من أن المذكور في الآية، كالعنوان لسائر العبادات، فتجرّها وتستبعها فإن ذلك بالنظر إلى أصل الوضع والمعنى المكنى عنه (لا يقال) لا حاجة إلى اعتبار الكناية، فيكفي فهم سائر العبادات تبعاً بلا استعمال (لأننا نقول) لا يخفى أن الكشف عن مفهوم المتقين يحصل بجميع الصفات بلا مزية لبعض على الباقي في ذلك الكشف، وإن كان بعضها أكمل في نفسه من سائرها، وهذا البعض يستلزم الباقي في الواقع، ولا يخفى إن المتبادر من الاستتباع اللزوم وليس بمجاز فيكون كناية، وكلامه لا ينافيه لأنه كالعنوان لا عنوان فلا حاجة لتأويله بما ذكره، وكلامه قدس سرّه مبني على دلالة الكلام بغير الطرق الثلاثة الحقيقية، والمجاز والكناية وسيأتي ما فيه ومن هنا علم حال ما قيل من أن ذكر الصلاة، والزكاة من باب إطلاق البعض على الكل وشرط مثله من المجاز إيراد أشرف ما في ذلك الشيء لأن معظم الشيء وجله ينزل منزلة كله لتضمن هذا المعنى أفضلية هاتين العبادتين، ولهذا قال مع ما في ذلك من الإفصاح عن فضل هاتين أي لزم من ذلك هذا على سبيل الادمج، وإمّا على الثاني، فلم يذكر المذكورات لاستجلاب الغير بل هي المرادة أولاً وإنما ترجح ذكرها لفضلها على غيرها اهـ وعبر بالصدقة ليعم الزكاة وغيرها. وقوله: (غالباً) قيد للمستتعبة للأمرين، فإن استتباع الأصول للباقي ليس أمراً كلياً تحقيقاً، كما لا يخفى. قوله: (ألا ترى إلى قوله تعالى الخ) هو بيان لاستتباع التجنب وقدمه وإن كان المبين به مؤخراً، لظهور دلالة على ما قصد، ولشرف الآية على الحديث وفيه إيماء إلى ضعفه كما سيأتي وسيأتي معنى

الآية: ٤٥] وقوله عليه الصلاة والسلام: «الصلاة عماد الدين» الزكاة قنطرة الإسلام أو مسوقة

الآية في محلها. وقوله: (الصلاة عماد الدين^(١) إلخ) بيان لاستتباع سائر الطاعات، ففيه لف ونشر غير مرتب، وليس هذا حديثاً واحداً، وإن أوهمه كلام المصنّف لا بل حديثان، وقال الإمام النووي في شرح الوسيط: إنّ الأول حديث منكر باطل وقال ابن حجر ليس كذلك فقد أخرجه أبو نعيم عن بلال بن يحيى مرفوعاً، وهو مرسل وسنده رجال ثقات إلا أنّ لفظه «الصلاة عمود الدين» وأخرجه بلفظ «الصلاة عماد الدين» البيهقي في شعب الإيمان عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه مرفوعاً بسند فيه انقطاع، وقال الحافظ العراقي: أخرجه الديلمي أيضاً في الفردوس عن عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، وفي معناه حديث الترمذي عن معاذ بن جبل رضي الله عنه «رأس الأمر الإسلام وعموده الصلاة»^(٢) وأما حديث «الزكاة قنطرة الإسلام»^(٣) فأخرجه الطبراني في الكبير والبيهقي في شعب الإيمان عن أبي الدرداء رضي الله عنه مرفوعاً بسند ضعيف، والعماد الدعامة من عمدت الحائط إذا دعمته والعمود معروف والقنطرة الجسر، وما ارتفع من الأرض وفي كتب الفقه أنّ الجسر ما يوضع ويرفع، والقنطرة ما يحكم كما في فتاوى قاضيخان، فكأنه معنى عرفي عندهم والدين الشريعة والإسلام، والإيمان متقاربان والكلام عليهما مفصل في الكتب الكلامية، وكون «الصلاة عماد الدين على التشبيه أو الاستعارة لأنها أشرف أعماله التي لا تسقط فرضيتها إلا نادراً» الزكاة قنطرة لأن مؤديها طهر ماله ونفسه وبين خلوصه، والقنطرة كالجسر يستعار للموصل كما قال أبو تمام:

(١) أخرجه الديلمي ٣٧٩٥ والطبراني كما المقاصد ٦٣٢ من حديث علي.

وذكره السخاوي في المقاصد الحسنة ٦٣٢ أيضاً وقال: أخرجه البيهقي بسند ضعيف من حديث عكرمة عن عمر مرفوعاً ونقل البيهقي عن شيخه الحاكم أنه قال: عكرمة لم يسمع من عمر قال: وأراه ابن عمر.

وأورده صاحب الوسيط ولم يقف عليه ابن الصلاح فقال في مشكل الوسيط: إنه غير معروف، وقال النووي في التتقيح: منكر باطل.

قال السخاوي: ثم رواه أبو نعيم شيخ البخاري في كتاب الصلاة عن حبيب بن سليم عن بلال بن يحيى قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ يسأله عن الصلاة فقال: «الصلاة عمود الدين» وهو مرسل ورجاله ثقات اهـ.

وللحديث شواهد.

(٢) أخرجه الترمذي ٢٦١٦ والنسائي في الكبرى ١١٣٩٤ وابن ماجه ٣٩٧٣ من حديث معاذ مطوّلاً.

وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح اهـ.

(٣) أخرجه الطبراني في الكبير والأوسط كما في المجمع ٤٣٢٧ والقضاعي ٢٧٠ وابن الجوزي في العلل

المتناهية ٨١٤ من حديث أبي الدرداء.

قال الهيثمي: ورجاله موثقون، إلا أن بقية مدلس، وهو ثقة اهـ. وفيه أيضاً الضحّاك بن حمزة، ليس

بشيء.

للمدح بما تضمنته. وتخصيص الإيمان بالغيب، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة بالذكر إظهار لفضلها على سائر ما يدخل تحت اسم التقوى، أو على أنه مدح منصوب أو مرفوع بتقدير أعني، أو هم الذين وأما مفصول عنه مرفوع بالابتداء، وخبره أولئك على هدى فيكون

لا يطمع المرء أن يجتاب لجهته بالقول ما لم يكن جسراً له العمل

فإن قلت: وقع في الحديث الصحيح المشهور «بني الإسلام على خمس» وعدّ منها الزكاة فيه، فجعلت ثمة عماداً داخلية وهنا قنطرة خارجة عنه فما النكتة فيه قلت: هو تجوّز لا حجر فيه، فمن حيث أنها من شعائر الإسلام تعدّ ركناً منه ومن حيث أنّ المال بصرفه يجعل بازله داخلاً في الإسلام تعدّ قنطرة أو ذاك باعتبار من رسخ إسلامه وقدم، وهذا باعتبار من حدث إيمانه فتأمل. قوله: (أو مسوقة للمدح بما تضمنته) أي المتقون وفي نسخة أو مادحة بما تضمنته، والمعنى واحد وهو معطوف على مقيدة أو موضحة، وترك كونها مؤكدة كنفخة واحدة لأنّ التأسيس أولى لا سيما إذا اشتمل على نكتة. وقوله: (وتخصيص الإيمان إلخ) إشارة إلى جواب سؤال تقديره لم اختص المدح بهذه دون غيرها مما تضمنته. وقوله: (إظهار) أقحم لفظ الإظهار إيماء إلى أنها في الواقع كذلك، وأنّ في الوجه الأول إشارة إليه أيضاً، وإنما الفرق بينهما بالقصد وعدمه، فلا يقال إنه يجوز جعل وجه التخصيص ما مرّ من كونها أمهات وأصولاً، مع أنه مناسب للاستبصار دون المدح كما لا يخفى وقيل إنّ في قوله مسوقة إشارة إلى أنه أقل من أخويه، ولذا أخره لأنّ لفظ السوق يشعر بأنه لا يفيد بنفسه ولذا غير الأسلوب.

وأعلم أنّ من الناس من قال: إنّ كون الذين يؤمنون مادحاً إنما يحسن إذا حمل المتقين على حقيقته دون المشاركة إذ ليس الإيمان، وما بعده حاصلًا للضالين الصائرين للتقوى فجعل الصفة كاشفة إذا أريد بالتقوى ما في المرتبة الثانية، وجعلها مخصصة على الأولى وإذا جعلت مادحة فالمراد ما هو في المرتبة الثالثة. وقيل: إن كان المخاطب جاهلاً بالمعنى فالصفة موضحة وإلا فهي مادحة، وفيه ما فيه كما سيأتي قريباً فتدبر. قوله: (أو على أنه مدح منصوب إلخ) الجاز والمجرور معطوف على الجاز والمجرور السابقين في قوله على أنه صفة مجرورة وجعل المصنّف رحمه الله المنصوب والمرفوع موصولاً بما قبله كالمجرور، لأنهما تابعان له معنى وصفة له بحسب الأصل، وإن خرجا صورة ولفظاً، ولذا سماه النحاة قطعاً بخلاف المستأنف، ووجه دلالة على ما قصد به في الاتباع، والقطع من المدح ونحوه أنه صفة حميدة علم ثبوتها فيفهم منها ذلك، وقيل: إنّ هذا علم من تغيير الإعراب لأنّ تغيير المألوف يدلّ على زيادة ترغيب في استماعه ومزيد اهتمام لشأنه لا سيما مع التزام حذف الفعل، أو المبتدأ ولا يخفى أنّ دلالة الإعراب المقدر على ذلك غير ظاهرة مع أنها مادحة على الاتباع أيضاً كما صرحت به أيضاً متون العربية، وفي قوله هم الذين تسامح لأنّ المقدر هم فقط. قوله: (وإما مفصول إلخ) معطوف على قوله موصول، وإنما انفصل لأنه قصد الإخبار عنه بما بعده لا إثباته

الوقف على المتقين تماماً، والإيمان في اللغة التصديق مأخوذ من الأمن كأن المصدق آمن

لما قبله وإن فهم ذلك ضمناً فهو، وإن لم يجر عليه كالنجاري ويكفي هذا في ارتباط الكلام سواء كان الاستئناف نحوياً أو بيانياً، فيكون جواباً عن سؤال تقديره ما بال المتقين خصوا بذلك الهدى، فلا يتوهم ضعف هذا الوجه لعدم الارتباط فيه كما نقل عن أبي حيان، ولا إن الظاهر على هذا إن بينهما كمال الانفصال، وتقدير السؤال يقتضي الاتصال وكونه كالنجاري عليه لا ينافي كون الوقف تاماً كما ستسمعه قريباً، وقال قدس سره: حاصل ما قرره من الاحتمالات أن المتقي إن حمل على المعنى الشرعي، فإن كان خطاباً لمن عرف مفهومه مفصلاً كانت الصفة مادحة، وإلا كاشفة وإن حمل على مجتنب المعاصي كانت مخصصة، ولما كان الاستئناف أرجح لم يكن في ترجيح بين هذه الأقسام فائدة، ثم إن المتقين إن أريد بهم المشارفون لم يحسن أن يجعل الذين يؤمنون بالغيب صفة، ولا مخصوصاً بالمدح نصباً أو رفعاً ولا استئنافاً أيضاً، لأن الضالين الضائرين إلى التقوى ليسوا متصفين بشيء مما ذكر، وحمل الكلام على الاستقبال والمشاركة يباه سياق الكلام عند من له ذوق سليم اهـ. وقيل: يمكن دفعه بأن في هذا النوع من المجاز زمانين زمان النسبة و زمان إثبات النسبة، واعتبار المشاركة بالنظر إلى زمان نسبة الهدى واعتبار حقيقة التقوى بالنظر إلى زمان إثبات الهدى فلا إشكال، ونظيره: أن يقال قتلت قتيلاً كفن في ثوب كذا ودفن بموضع كذا، فإن اعتبار المشاركة بالنظر إلى زمان نسبة القتل واعتبار حقيقة القتل، والتكفين والدفن بالنظر إلى زمان إثبات نسبة القتل، وقيل: أيضاً يمكن أن يكون المتقين مجازاً بالمشاركة، والصفة ترشيحاً له بلا مشاركة، ولا تجوز أصلاً كما هو المعهود في ترشيح المجاز والاستعارة.

(أقول) لا يخفى ما في هذا أما الأول فلأن أهل الأصول اختلفوا في أن المعبر زمان الحكم، أو زمان التكلم، ورجحوا الأول، وما ذكره هذا المجيب متحت من القولين، فهو بناء على غير أساس، وسقوطه ظاهر بلا التباس. وأما الثاني فهو إن لم يبعد عن الصواب إلا أنه مسلم للإشكال وتوجه وروده وليس كذلك لأننا إن حملنا المتقين على حقيقته فظاهر وإن حملناه على المشاركة فالمشاركة ثابتة في الحال والتقوى الحقيقية عقبه، كما هو شأن المشاركة فلتعقبها لها، كأنها واقعة فيمدح صاحبها بما يتصف به بعد ذلك في المستقبل من غير محذور، وإذا علم المخاطب ثبوت وصف حميد في المستقبل لموصوف، فما المانع من المدح به كما يقول المؤمن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الشفيح في المحشر، فالإشكال ليس بوارد أصلاً. قوله: (فيكون الوقف إلخ) قال السخاوندی: الوقف إما لازم، وهو الذي إذا وصل غير المعنى المراد نحو وما هم بمؤمنين يخادعون الله لأن القصد نفي الإيمان ولو اتصل لم يفده، ومطلق وهو ما يحسن الابتداء به وهو الذي عناه العلامة بقوله مقتطع، وجائز وهو ما استوى وصله وفصله وهو المراد بقوله حسن غير تام لأن اعتبار الوصفية يقتضي الوصل، واعتبار الفاصلة يقتضي الفصل، وفي الكشف اعتبار الفاصلة في الوقف لا يقول به السخاوندی والكواشي،

المصدّق من التكذيب، والمخالفة وتعديته بالباء لتضمنه معنى الاعتراف، وقد يجيء بمعنى

والظاهر أنّ مثله يجوز في الآيات إذا قصد البيان خاصة لما مرّ من أنّ التأمّ عند القرآء والزمخشريّ هو الوقف على جملة مستقلة لا ترتبط بما بعدها، وأمّا الحسن فقيل: هو الوقف على جملة لها ارتباطاً بما بعدها ارتباطاً لا يمنع الاستقلال، وقيل الوقف على كلام مستقل بعده ما لا يستقل كالحمد لله وفي تسميته حسناً نظر، وعلى القطع هو في المعنى وصف، فلذا كان الوقف غير تامّ واعتراض بأنه على تقدير كونه مبتدأ خبره أولئك ينبغي أن يكون الوقف غير تامّ أيضاً لأنه استئناف على تقدير سؤال نشأ عما قبله فهو كالجاري عليه معنى، فلا فرق بينه وبين النعت المقطوع وأجيب بأنه لم يتغير في المقطوع ما قصد من إجرائه عليه في المعنى بخلاف الاستئناف، فإنّ المقصود فيه الاخبار عنه بما بعده وإن فهم وصفه به ضمناً فليس جارياً عليه معنى وردّ بأنّ ما فهم عن الزمخشريّ في تعريف التأمّ، ونقل عن القرآء كما مرّ غير صادق على المستأنف فإنه مرتبط بالمستأنف عنه معنى كما صرح به المجيب، ولا يخفى أنّ الارتباط من الثاني لا الأوّل، والمعتبر في التأمّ عكسه فتأمل. قوله: (والإيمان في اللغة التصديق) وفي نسخة عبارة عن التصديق، فالإيمان أفعال من الأمن، وقد كان متعدّياً فتعدّى بالهمزة لاثنين كأمته غيري أي جعلت غيري آمناً منه، وقيل إنّ همزته تحتمل أن تكون للصيرورة كاغذّ البعير إذا صار ذا غدة وقول المصنّف رحمه الله كأنّ المصدّق إلخ يشير إلى الأوّل، وقوله بعده صار ذا أمن يشير إلى الثاني، واستعماله متعدّياً لاثنين ياباه، وما توهمه وهم فإنه معنى آخر، وهمزة التعدية فيها معنى الصيرورة بمعنى الجعل كما لا يخفى، واستعماله في التصديق إمّا مجاز لغوي لاستلزامه إياه لأنّ من صدّقك أمّنك تكذيبه كما يشعر به كلام الكشاف أو حقيقة لغوية، كما في الأساس ووفق بينهما بأنّ كلامه في المعنى الحقيقيّ الذي وضع له اللفظ أولاً في اللغة، ثم وضع فيها لمعنى آخر يناسبه، وهو دأبه في تحقيق الأوضاع الأصلية وبيان مناسبات المعاني اللغوية بعضها لبعض مع كون اللفظ حقيقة لغوية في كل منهما فلا خلاف بين كلاميه وهو الحق ولذا قال المحقق في شرح المختصر: إنه في اللغة التصديق بالإجماع، وقال الراغب: الإيمان التصديق الذي معه أمن، وإذا كان مجازاً فالمناسبة بينه وبين المعنى الأصليّ مراعاة وكذا إذا كان منقولاً، ولذا قال المصنّف رحمه الله مأخوذ من الأمن. قوله: (كأنّ المصدّق) بكسر الدال أمن المصدّق بفتحها، وأتى بكأنّ إشارة إلى أنه قطع فيه النظر عن معناه الأصليّ فلا يخطر ببال من يستعمله إلا نادراً، وهذا دأبهم فيما لا يظهر فيه مراعاة المعنى الأصليّ، ولخفائه هنا أنكروه بعضهم ولا وجه له وبهذا التقرير سقط ما قيل: هنا من أنه إن أريد به الأمن من تكذيب المصدّق فهو محقق فلا وجه لقوله: كأنّ وإن أريد الأمن من تكذيب غيره فهو غير صحيح، وقد يقال: الأمن في الحال لا يستلزم الأمن في الاستقبال، فيجوز أن يكون ذكر كأنّ باعتباره أو إشارة إلى أنّ الظنّ في مثله كاف. وقوله: (وقد يجيء بمعنى الوثوق) وفي نسخة «وقد يطلق» وهما بمعنى وهذا أيضاً مأخوذ من المعنى الأوّل. وقوله بمعنى الباء صلة أو

الوثوق من حيث إنّ الواثق صار ذا أمن، ومنه ما آمنت أن أجد صحابة وكلا

بمعنى في وقيل إنّ الجار والمجرور حال لأنّ الإطلاق لا يتعدى بالباء، وهذا المعنى محتمل لأن يكون مجازاً أو حقيقة، وقد ذهب إلى كل منهما بعض الشراح والظاهر الثاني وقوله ما آمنت أن أجد صحابة حكاة أبو زيد عن العرب، وأنه يقوله ناوي السفر إذا عوّقه عنه عدم الرفيق أي ما وثقت أن أظفر بمن أرافقه فأمنت فيه بالمدّ لازم أو متعدّ لواحد، وأن أجد منصوب محلاً والظاهر أنه على نزع الخافض أي بأن أجد، فإنّ حذفه فيه مطرد وهذا هو الصحيح وصحابة بفتح الصاد ويجوز كسرهما في الأصل مصدر يقال صحبه صحابة وصحبة ثم جعل جمع صاحب، أو اسم جمع له على الأصح وهو المراد هنا. قوله: (من التكذيب والمخالفة) تبع فيه الزمخشريّ وقال السكوتي في كتاب التمييز الذي بين فيه ما في الكشاف من الدسائس الاعتزالية إنّ قوله المخالفة المراد به مخالفة الشرع بالكفر، وارتكاب الكبائر فإنّ مرتكبها عندهم غير مؤمن مخلد في النار وإن لم يطلقوا عليه أنه كافر، ولك أن تقول إنه عطف تفسيري والمراد به مخالفة خاصة بالكفر، فلا يرد عليه ما ذكر، ولو تركه كان أولى. قوله: (وتعديته بالباء إلخ) لما ذكر أنه بمعنى التصديق، وهو متعدّ بنفسه وجه تعديته بالباء بما ذكر، وتضمنه يكون بمعنى يدل عليه ضمناً وبمعنى التضمنين المصطلح عليه، وكلامه محتمل لهما إلا أنهم اقتصروا على الثاني هنا لتبادره، والتضمنين المصطلح كما قال السيد السند أن يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي، ويلاحظ معه معنى فعل آخر يناسبه ويدل عليه بذكر صلته كأحمد إليك فلاناً أي أنهى حمده إليك، وفائدة التضمنين إعطاء مجموع المعنيين فالفعالان مقصودان معاً قصداً وتبعاً قال المصنّف رحمه الله: من شأنهم أن يضمّنوا الفعل معنى فعل آخر فيجرونه مجراه فيقولون هيجني شوقاً معدّى إلى مفعولين، وإن كان معدّى بإلى لتضمنه معنى ذكر المشدّد واختلفوا فيه فذهب بعضهم إلى أنّ المضمن مراد بلفظ محذوف يدل عليه ذكر متعلقه، فتارة يجعل المذكور أصلاً في الكلام، والمحذوف قيدا فيه على أنه حال كقوله: ﴿وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٨٥] أي حامدين وتارة يعكس فيجعل المحذوف أصلاً، والمذكور مفعولاً كما مرّ في أنهى حمده، أو حالاً كما في ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ أي يعترفون مؤمنين به، ولما كانت مناسبتة للمذكور بمعونة ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل كأنه في ضمنه، ومن ثمة كان جعله حالاً وتبعاً للمذكور أولى من عكسه، وما توهم من أنّ ذكر صلة المتروك يدل على أنه المقصود أصالة مدفوع بأن ذكرها إنما يدل على كونه مراداً في الجملة إذ لولاها لم يكن مراداً أصلاً، وذهب آخرون إلى أنّ كلا المعنيين مراد بلفظ واحد على طريق الكناية إذ يراد بها معناها الأصلي ليتوسل بفهمه إلى ما هو المقصود الحقيقي، فلا حاجة للتقدير إلا لتصوير المعنى، وفيه أنّ المعنى المكنى به قد لا يقصد بثبوته وفي التضمنين يجب القصد إليهما والأظهر أنّ اللفظ مستعمل في معناه الأصلي قصداً وأصالة لكن قصد بتبعيته معنى آخر يناسبه من غير أن يستعمل فيه اللفظ، أو يقدر له لفظ آخر فلا يكون إضماراً ولا كناية بل

حقيقة قصد بمعناها الحقيقي معنى آخر يناسبه، ويتبعه في الإرادة وحينئذ يكون معنى التضمين واضحاً بلا تكلف إلى «هنا ما أفاده قدس سره».

(وفيه بحث من وجوه):

(الأول) أن اعتراضه بقوله إنَّ المعنى الممكنى إلخ لا اتجاه له إذ لا يبعد أن يلتزم في بعض الكنايات شيء، ولذا سمي باسم خاص ومنه علم أيضاً أنه لا يرد على الوجه الأول إنه من قبيل الخذف المقرينة، فلا معنى لتسميته تضميناً.

(الثاني) أن ما استظهره بعيد لجعل المتعلق معمولاً من غير تقدير عاقل المجرد فهم معناه لا سيما نصب المفعول، وإعمال المذكور فيه من غير استعماله في معناه، ألا ترى أنه لا ينصب بحرف التنبيه فهذا أولى.

(الثالث) أنه يرد على الوجه الأول في صورة جعله مفعولاً أن فيه جعل الجملة مفعولاً ومعمولاً لما لا يعمل في الجمل، وتأويله بالمصدر من غير سابق مخالف لأحكام العربية، ثم كون المقدّر تابعاً للمذكور أولى عنده وقد عكسه المدقق في الكشف وناهيك به، وقد تبعه هو في شرح الخفّاح في أوّل القانون الأول، وتخصيص التضمين بالفعل في عبارته لا ينبغي فكأنه الأصل الغالب وهكذا الناس مع الغالب، وأيضاً هو لا ينحصر في الطرق المذكورة ألا ترى إلى تقديرهم التضمين في قوله: ﴿الرّفث إلى نساؤكم﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٨٧] بالرفث، والإفشاء بالعطف وهو لم يذكر في طريقه، ومن تتبع موارد الاستعمال وجد له طرقاً كثيرة، وقد ذكرنا طرفاً منها في كتابنا طراز المجالس، وما قيل: من أن الأحسن أن يقال ويدل على الثاني إمّا بذكر شيء من متعلقاته كما مرّ، أو حذف شيء من متعلقات الأول كما في قوله: هيجني شوقاً بحذف إلى ليس بشيء لأنّ المفعول الصريح معمول المحذوف، ومعمول المذكور لم يتعرّض له وليس من مهمات التضمين.

(الرابع) أن ما ارتضاه مبني على أن اللفظ قد يدل على دلالة صحيحة بغير الطرق الثلاثة الحقيقية والمجاز والكناية، وفيه ما لا يخفى من أن مستتبعات التراكيب لا يمكن إنكارها، فإنها الشمس في وسط النهار إنما النظر في كونها مقصودة منه بدون الطرق الثلاث، وكونها عاملة في المتعلقات مما لا يعهد مثله في بليغ الكلام، فإن قلت كيف يكون مضمناً معنى الاعتراف، وقلما يوجد في الكلام آمنت الله بل لم يسمع أصلاً للزوم الباء فيه، وقد قال نجم الأئمة الرضوي أنه إذا كان الغالب في فعل التعدية بحرف فهو لازم متعدّ بالحرف وأيضاً اعتبار الاعتراف يشعر بلزوم الإقرار باللسان في الإيمان شرعاً على ما سيأتي بيانه فيه قلت: هذا ما أورده بعض الفضلاء، ولم يجب عنه ولا يخفى اندفاعه فإنه مجاز وقد أجازوا فيه أن يلتزم، وتهجر الحقيقة فأبي مانع هنا مما ذكر خصوصاً وللزوم إنما نشأ من نقله شرعاً إلى هذا المعنى

الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب، وأما في الشرع، فالتصديقُ بما علم بالضرورة أنه من دين محمد ﷺ، كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء ومجموع ثلاثة أمور اعتقاد الحق، والإقرارُ به والعمل بمقتضاه عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج،

مع أنه غير مسلم، ولزوم الإقرار فيه مما ذهبوا إليه في بعض المذاهب فتأمل. قوله: (وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب) أي يعترفون به أو يثقون بأنه حق، فالوثوق بمعنى اعتقاد حقيقته وهذا بالنظر إلى المعنى اللغوي، وأما بالنظر إلى المعنى الشرعي، فالحمل على التصديق ظاهر الجرحان للإجماع على أن الإيمان المعتبر نفس التصديق، أو هو داخل فيه كما في الكشف. قوله: (وأما في الشرع إلخ) لما كان المعنى الشرعي منقولاً من اللغوي قلمه، وبين أن حقيقته الأصلية جعله آمناً وقد يكون بمعنى الوثوق حقيقة، ثم إنه صار في عرف اللغة حقيقة في التصديق، وضمن معنى الاعتراف، وأما الشرعي فاختلف فيه أهل القبلة على عشرة أقوال أصحابها فرق أربع على ما فصله الإمام، فهو منقول من مطلق التصديق إلى التصديق بأمر مخصوص، كما عرف في مثله من الحقائق الشرعية، والتصديق هو الإذعان والتسليم والرضا به من غير تردد وشك فيه لا مجرد العلم والمعرفة، إذ من الكفار من يعرف الحق ولا يقَرّ به عناداً، والضرورة ما لا يحتاج إلى نظر واستدلال بحيث تعلمه العامة، وهو العلم الضروري المراد هنا فكونه من الدين ضروري، وإن كان في نفسه يتوقف على النظر والاستدلال، ويكفي الإجمال فيما يلاحظ إجمالاً ولا يشترط التفصيل إلا فيما يلاحظ تفصيلاً حتى لو لم يصدق بوجود الصلاة عند السؤال عنه، ومجرمة الخمر إذا سئل عنها كان كافراً، وقيل: هو التصديق بالقلب واللسان، وهو منقول عن أبي حنيفة، ومشهور عن أصحابه ومحققي الأشاعرة فهما ركنان له إلا عند العجز قال ابن الهيمان: والاحتياط واقع عليه، وذهبت الكرامية إلى أنه الإقرار باللسان فقط، فإن طابق القلب فهو ناج وإلا فهو مخلد في النار، فإن قلت ما المراد من التصديق بما اشتهر كونه من الدين بحيث تعلمه العامة من غير نظر واستدلال، فإن أريد التصديق بجميع ذلك لزم أن من صدق بالله وملائكته وكتبه ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، ولم يصدق بغير ذلك لأنه لم يبلغه لأنه في دار الكفر أو لقرب عهده بالإسلام لا يكون مؤمناً، وهو مؤمن بالإجماع، وإنما الخلاف في الإيمان المجمل، وهو أن يقول آمنت بالله كما هو بأسمائه وصفاته وقبلت جميع أحكامه، وإن أريد التصديق في الجملة، ولو بيعضه كالتوحيد فهو غير كاف بالإجماع قلت قد أورد هذا بعض الفضلاء، وأجاب عنه بأن المراد التصديق بجميع ذلك بشرط بلوغ الخير إليه وعلمه بكونه من ضروريات الدين، وفيه بحث فتدبر. قوله: (ومجموع ثلاثة أمور إلخ) هو مرفوع معطوف على التصديق في قوله فالتصديق إلخ وليس المراد بالحق هنا هو الله بل خلاف الباطل وتعريفه للعهد لأن المراد به ما مرّ، وهو المعلوم من الدين بالضرورة، وقيل: هو الحكم الثابت بالشرع علمياً كان أو عملياً، ولا يخفى أنه لا يصح على إطلاقه، فلا بد مما قلناه والاعتقاد افتعال من العقد، وهو عقد القلب أي الجزم به، وهو

فمن أخلّ بالاعتقاد وحده فهو منافق ومن أخلّ بالإقرار فكافر، ومن أخلّ بالعمل ففاسق

مجاز صار حقيقة عرفية وفي بعض النسخ ومجموعة ثلاثة أمور بالإضافة إلى الضمير الراجع للإيمان وليست سهواً كما توهم. نعم الأولى أولى رواية ودراية، والمراد بالإقرار ما يعتبر شرعاً وهو كلمة الشهادة والعمل فيما إذا كان عملياً ولم يقيد به لظهوره، فإن قلت إن أراد أنّ أصل الإيمان ما ذكر فمذهب السلف من المحدثين ليس كذلك لعدم تكفيرهم لمن أخل ببعضها، ولا واسطة وإلا كان عين المذهبين الآخرين وإن أراد أنه الكامل منه لم يتفرّع عليه ما ذكر، ولذا قيل الظاهر أن يأتي المصنّف بالواو مكان الفاء قلت قال: بعض المدققين أنّ من جعل الأعمال جزءاً من الإيمان منهم من جعلها داخلة في حقيقته حتى يلزم من عدمها عدمه وهم المعتزلة، ومنهم من جعلها أجزاء عرفية لا يلزم من عدمها عدمه كما يعدّ في العرف الشعر والظفر واليد والرجل أجزاء لزيد مثلاً، ومع ذلك لا يعدم بعدمها، وهو مذهب السلف كما في الحديث «الإيمان بضع وستون شعبة» إلخ فلفظ الإيمان عندهم موضوع للقدر المشترك بين التصديق والأعمال، فإطلاقه على التصديق فقط، وعلى مجموع التصديق والأعمال حقيقي كما أنّ المعتبر في الشجرة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها فقط، ومجموع الساق مع الأوراق والشعب ولا يتطرّق إليها الانعدام ما بقي الساق، وكذا حال زيد فالتصديق بمنزلة أصل الشجرة، والأعمال بمنزلة عروقها وأغصانها، فما دام الأصل باقياً يكون الإيمان باقياً وإن انعدمت الشعب، ومن قال: إنها خارجة عنه لا يمنع من إطلاق الإيمان عليها كما في الحديث مجازاً، فلا مخالفة بينهم إلا في أنّ الإطلاق حقيقي أو مجازي، وهو بحث لفظي، ومن هنا علم لطف إطلاق الشعب في الحديث لما فيه من الإيماء إلى ما ذكر، وفي شرح المقاصد أنّ الإيمان يطلق على ما هو الأصل والأساس في دخول الجئة، وهو التصديق وحده أو مع الإقرار وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف، وهو التصديق مع الإقرار والعمل على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [سورة الأنفال، الآية: ٢] إلى قوله: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [سورة الأنفال، الآية: ٧٤] وموضع الخلاف أنّ مطلق الاسم للأول أو للثاني وهذا لا يتنافى كونه لفظياً لأنه يرجع بالآخرة إليه وما قيل من أنّ المراد اتفاق هذه الفرق في هذه العبارة يعني مجموع الثلاثة لا يسمن ولا يغني من جوع. قوله: (فمن أخلّ بالاعتقاد إلخ) يقال أخل إذا افتقر لأنه صار ذا خلة أي فقر، وأخل بالشيء إذا تركه، أو قصر فيه وهو المراد هنا وعبر به لإخراج العجز في أخويه لأنه لا يضرّ وإشارة الأخرس المفهمة في حكم الإقرار فتدخل فيه، وقيل عليه: إنّ من أخل بالاعتقاد والعمل أيضاً منافق، فينبغي ترك قوله وحده كما في بعض النسخ، ولذا قال في الكشاف: فمن أخل بالاعتقاد، وإن شهد وعمل، فهو منافق ولم يقيد الإقرار والعمل به لأنّ المخلّ بالإقرار كافر مطلقاً والمخلّ بالعمل فاسق مطلقاً، وليس بوارد لأنّ المخلّ بالاعتقاد والعمل ليس بمنافق وفاقاً لأنه كافر عند الخوارج، وخارج من الإيمان عند المعتزلة والمنافق من يظهر الإيمان ويبطن الكفر، فإذا جعل

وفاقاً، وكافر عند الخوارج، وخارج عن الإيمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة، والذي يدل على أنه التصديق وحده أنه سبحانه وتعالى أضاف الإيمان إلى القلب فقال: ﴿أولئك كتب في قلوبهم الإيمان﴾ [سورة المجادلة، الآية: ٢٢] ﴿وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ [سورة النحل، الآية: ١٦] ﴿ولم تؤمن قلوبهم﴾ [سورة المائدة، الآية: ٤١] ﴿ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾

قوله وفاقاً قيد الجميع ما قبله اندفع ما ذكر بلا مرية، وقد قيل: إذا ظهر المراد، فلا إيراد وعدل عما في الكشاف تبيهاً على ما قصده لا لغفلة منه كما توهم، وقد يقال: إن من يوافق قد يتركهما خفية وهذا لا يخرج عن النفاق كما قال تعالى: ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزؤن﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٤] وهو لا يرد هنا. قوله: (ومن أخل بالإقرار إلخ) أي من أخل بالإقرار عامداً معانداً متمكناً منه، وقد تقدم أن إشارة الأخرس المفهمة إقرار والمراد بقوله كافر أنه كافر مجاهر بكفره بخلاف المنافق لإخفائه للكفر، وما قيل: من أن في هذا نظر لما قاله الإمام من أن من عرف الله بالدليل ولم يجد من الوقت ما يتلفظ فيه بكلمة الشهادة هل يحكم بإيمانه وكذا لو وجد من الوقت ما أمكنه التلطف به فيه، فعن الغزالي فيهما: أنه مؤمن والامتناع من النطق يجري مجرى المعاصي التي مع الإيمان والأحاديث الصحيحة شاهدة له كحديث «يدخل الجنة من في قلبه خردلة من إيمان» والذي يعتذر له أن المراد بالإخلال هو أن يقصد به الجحود والعناد مدفوع بأنه الراجح عند الأشاعرة، فإن الراجح عندهم إن الإيمان مجرد التصديق، والقول الآخر أنه التصديق مع الإقرار، وهو الراجح عندنا معاشر الحنفية الماتريدية إلا أن النسفي رحمه الله قال في العمدة على ما نقله ابن الهمام في المسامرة إن الإيمان هو التصديق، فمن صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما جاء به فهو مؤمن بينه وبين الله تعالى والإقرار شرط الأحكام وهو بعينه القول المختار عند الأشاعرة، والمراد بالأحكام أحكام الدنيا من الصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين ونحو ذلك قال ابن الهمام رحمه الله: وافق القائلون بعدم اعتبار الإقرار على أنه يلزم أن يعتقد أنه متى طلب منه أتى به فإن طولب فلم يقر فهو كفر عناد اه فاعتراضه بما ذكر على الزمخشري وهو من الحنفية أو المعتزلة لا وجه له، وأما من أورده على المصنف فله ذلك فتأمل. قوله: (ومن أخل بالعمل ففاسق إلخ) أي أنه مؤمن فاسق، وعند بعضهم كافر فاسق لأن الفسق يطلب على الكفر أيضاً. قال تعالى: ﴿ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون﴾ [سورة النور، الآية: ٥٥] لأنه من فسق الرطب إذا خرج عن قشره وهو أعم من الكفر وأكثر ما يقال الفاسق لمن التزم حكم الشرع، وأخل ببعض أحكامه والفرق بين مذهب الخوارج والمعتزلة أنه لا واسطة بين الكفر والإيمان عند الخوارج، وبينهما واسطة عند المعتزلة إذ شرط الإيمان، أو شرطه ترك الكبائر أو الذنوب مطلقاً عندهم، وما قيل: من أنه يفهم من كلام المصنف أن المخل بالعمل وحده مؤمن فاسق وليس بكافر عند جمهور المحدثين أيضاً فينا في ما قالوه من أنه مجموع الثلاثة ساقط لما مر. قوله: (والذي يدل على أنه التصديق إلخ) أي مما يدل على

[سورة الحجرات، الآية: ١٤] عطف عليه العمل الصالح في مواضع لا تحصى، وقرنه بالمعاصي فقال: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾ [سورة الحجرات، الآية: ٩] ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٧٨] ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ [سورة الأنعام، الآية: ٨٢] مع ما فيه من قلة التغيير وإنه أقرب إلى الأصل، وهو متعين الإرادة في الآية إذا المعدي بالباء هو التصديق وفاقاً، ثم اختلف في أنّ

أنه وضع في الشرع لتصديق القلب دون عمل اللسان والجوارح، والإضافة في اصطلاح النحاة مشهورة، وكذا في اصطلاح غيرهم والمراد بها هنا معناها اللغوي، وهو في الأصل الإمالة وتطلق على تعلق خاص، وهو كونه صفة له وملابساً ملابسة تامة، فإنه جعل في هذه الآيات مظهراً تارة، وأسند إليه أخرى فيكون من أحواله لا من أحوال الجوارح، وهو لا يضاف إليها إلا بتأويل، وعطف العمل عليه يدل على التغير، وكونه من قبيل حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى خلاف الظاهر بإباه كثرته، وكذا تخصيصه بالنوافل بناء على خروجها، وقرنه بالمعاصي ولو دل على الطاعة لم يقرن بضدّها وهذا وإن دل على خروج الأعمال دون الإقرار كاف في ردّ القول بأنه مجموع الثلاثة وفيه نظر، واستشهاده بآية ﴿لم يلبسوا﴾ إلخ لأنّ اللبس لا يقتضي رفعه بل مخالطته وهو مبني على ما يقتضيه ظاهرها من أنه مطلق الظلم الشامل لجميع المعاصي حتى الشرك فإن خصص بالشرك كما سيأتي في تفسيرها، فإنّ من أشرك عناداً سمي تصديقه إيماناً، وإن لم يعتبر شرعاً لعدم شرطه، فلا يرد على المصنّف رحمه الله أنه لا يصح إيراد هذه الآية هنا لأنّ الظلم فيها بمعنى الشرك ثم إنه أورد على المصنّف أنه تبع فيما ذكر الإمام، وهو مخالف لمذهبه فإنه صح عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال الإيمان قول وعمل يزيد وينقص وقد تقدّم ما يدفعه، والمراد بالكتابة في الآية إثباته، والإقرار والعمل غير مثبت فيها وقد قيل: إنّ كلّ واحد من هذه الأدلة، وإن كان محلاً للمناقشة، لكن بالمجموع تحصل الطمأنينة والاستدلال بآية، وإن طائفتان لأنه سماهم مؤمنين مع عصيان أحد الفريقين. قوله: (مع ما فيه من قلة التغيير إلخ) هذا ما وقع في بعض النسخ، ومعناه أنه في اللغة مطلق التصديق، وعلى هذا هو تصديق خاص والإطلاق والتقييد تفاوت ما بينهما قليل، وهو المعروف في المنقولات بخلاف قولهم إذ فيه مع التغيير زيادة الإقرار والعمل، وليس معنى هذه العبارة ما قيل: من أنّ المراد بالتصديق الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، وهو قلما يقبل التغيير بتشكيك مشكك بخلاف القول والعمل لأنه متغير، وغير دائم فإنه تكلف وعدول عن جادة الطريق. وقوله: (وإنه إلخ) المراد بالأصل المعنى اللغوي المنقول عنه وفي بعض النسخ فإنه بالفاء على أنه تعليل لما قبله، قيل سر هذا الاختلاف، وترجيح ما ذكر راجع إلى أنّ المكلف الروح فقط والبدن آلة لها ومركب أو البدن أو مجموعهما، فإن قلنا بالأوّل وهو الأظهر فهو التصديق وإن قلنا بغيره يعتبر عمل اللسان والجوارح. قوله: (وهو متعين الإرادة إلخ) الظاهر أنّ هذه جملة حالية والواو واو الحال لا عاطفة على ما قبله، كما قيل لما فيه من التعسف وكذا

مجرد التصديق بالقلب هل هو كاف لأنه المقصود أم لا يدّ من انضمام الإقرار به للمتمكن منه، ولعل الحق هو الثاني لأنّ الله تعالى ذمّ المعاند أكثر من ذمّ الجاهل المقصر وللمانع أن يجعل الذمّ للإنكار لا لعدم الإقرار للمتمكن منه، والغيب مصدر وصف به للمبالغة كالشهادة في قوله تعالى ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ [سورة الأنعام، الآية: ٧٣] والعرب تسمي

قوله مع ما فيه أيضاً أي يدلّ على مجرد التصديق ما ذكر مقروناً بما فيه إلخ والوفاق المذكور بيننا وبين المعتزلة، والقصر إضافي ناظر لإرادة المجموع لا حقيقيّ والتعین بالنسبة إلى المعنى الشرعيّ، فلا يرد عليه ما مرّ من قوله وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب لتعدّي وثق بالباء أيضاً، وقد قيل إنه إنما يتم لو تعين أنّ الباء للتعدية وسيجيء أنّ فيها احتمالات أخر مع أنّه على التضمنين يتعدّي بالباء لتقديره بمعترفين بالغيب كما مرّ، وأيضاً ظاهر عبارته أنه يراد التصديق على أنه معنى شرعيّ كما بينا لك، وليس كذلك لقول الإمام أجمعنا على أنّ الإيمان المعدّي بالباء يجري على طريقة أصل اللغة أما إذا ذكر مطلقاً غير معدّي، فقد اتفقوا على أنّه منقول عن المسمى اللغوي، وهو التصديق إلى معنى آخر والجواب أنّ التعدية هي الأصل المتبادر، ولذا قدّمها المصنّف فيما سيأتي فلا يلتفت لما يخالفها، وما ذكر الإمام مخالف للجمهور وليس مما يعوّل عليه فعليك بالتبع والنظر السديد إن أردت أن تميّط لثام الشبه، ومن الناس من قال: إنّ الضمير في قول المصنّف، وهو متعين راجع إلى الأصل فهو عين كلام الإمام وبنى على ما فهمه ما تركه خير من ذكره. قوله: (ثم اختلف في أنّ مجرد التصديق إلخ) هذا مترتب على أنه التصديق وحده الدال عليه قوله والذي يدلّ إلخ أي اختلف القائلون بأنّ حقيقته التصديق لا غير هل يكفي ذلك التصديق وحده في كونه مؤمناً، فإنه حقيقته الموضوع لها لفظه أو يشترط له شرط خارج عن مسماه، وهو الإقرار بالنطق بكلمة الشهادة للمتمكن منها كما مرّ تحقيقه، وإنّ المعتمد منه حقيقة ذلك أو ما هو في حكمه كإشارة الأخرس وليس الخلاف في الحكم بإيمانه ظاهراً، وإجراء أحكام الإسلام بل في كونه كذلك في الآخرة ناجياً من العذاب المخلد كما أنّ المصنّف على عدم الإقرار مع طلبه بلا مانع منه كافر اتفاقاً كما مرّ، ولم يجزم المصنّف رحمه الله باشتراطه إذ قال ولعل إلخ لتعارض الأدلة كما مرّ، وبما ذكر من كون الاختلاف في الشرط الخارج عن ماهيته علم أنه مذهب آخر فلا يصحّ تفريعه على ما قبله. وقوله: (لا بدّ من انضمام الإقرار) ينافي قوله وحده، والتمكّن القدرة يقال مكنته وأمكنته من الأمر، فتمكّن واستمكن إذا قدر، والمعاند هو الذي عرفه وصدّق به وامتنع من الإقرار به، والتشنيع عليه وقع في آيات كثيرة كقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ [سورة النمل، الآية: ١٤] والجاهل هو الذي لا يعرف ذلك لقصوره وتقصيره في النظر الصحيح. وقوله: (للإنكار) أي لكون سكوته عن الإقرار مع تمكّنه ومطالبته به دليل الإنكار القلبيّ وعدم التصديق به، فيؤلّ لما ذكر فتدبر. قوله: (والغيب مصدر وصف به إلخ) أي أقيم مقام الوصف، وهو غائب للمبالغة بجعله كأنه هو وقيل إنه بمعنى المغيب، فأطلق المصدر وأريد به

المطمئن من الأرض غيباً والخمصة التي تلي الكلية غيباً أو فيعمل خفف كقيل، والمراد به الخفي الذي لا يدركه الحس، ولا تقتضيه بديهته العقل، وهو قسمان: قسم لا دليل عليه

المفعول نحو خلق الله ودرهم ضرب الأمير، وردّه أبو حيان في البحر بأنّ الغيب مصدر غاب، وهو لازم فلا يبيّن منه اسم مفعول وكونه تفسيراً بالمعنى لأنّ الغائب يغيب بنفسه تكلف من غير داع، والشهادة ما يقابل الغيب لأنها ما يحس ويشاهد فهي مثله في المصدرية والوصفية. قوله: (والعرب تسمي المطمئن إلخ) روي بكسر الهمزة وفتحها فبالكسر اسم فاعل، وبالفتح اسم مكان وهو الوهدة المنخفضة في الأرض، والخمصة بفتح الخاء وسكون الميم وفتح الصاد المهملة وهاء تأنيث تليها النقرة والحفرة، وما يشبهها في ظاهر الجسد أو باطنه، ويقال للجوع أيضاً لانخفاض البطن به كما في قولهم ليس للبطن خير من خمصة تتبعها، والبطنه هي الامتلاء من الطعام والكلية بالضم ويقال كلي بطنه عند الخاصرة، وقيل تسمية الأرض مطمئنة مجاز وتذكير اسم الفاعل باعتبار المكان كأنه قيل المكان المطمئن من الأرض والأظهر جعله صفة لبعض كما يشعر به من التبعية، وشهادة تسمية الأرض ليست بينة لاحتمال أن يكون فيه فيعلّ وليس بشيء لأنّ من بيانية وإن جاز فيها أن تكون تبعية أيضاً، وليس مراده الاستشهاد بل الاستئناس، والإشارة إلى أنه استعمل اسماً جامداً بمعنى قريب مما نحن فيه. قوله: (أو فيعمل خفف إلخ) القيل بفتح القاف وسكون الياء المخففة واحد أقيال وأقوال وهو ملك حمير، ويقال يقول لأنه يقول ما شاء، فينفذ قوله أو هو من دون الملك، وأصله قيل مشدداً قال أبو حيان: لا ينبغي أن يدعى في قيل وأمثاله ذلك حتى يسمع من العرب مثقلاً كفظائره من نحو ميت وهين فإنها سمعت مخففة ومثقلة، ويبعد أن يقال التزم تخفيف هذا خاصة مع أنه غير مقيس عند بعض النحاة مطلقاً أو في الثاني وحده، ولا يخفى أنّ قليلاً وإن لم يسمع مشدداً إلا أنّ أئمة اللغة صرحوا بأنه أصله كما قاله بعضهم في سيف، وريحان لكن بينهما فرق فإنه واوي فلولا ادعاء ما ذكر لم يكن لقلب الواو ياء وجه فتأمل. قوله: (والمراد به إلخ) بديهته العقل والرأي ما لا تحتاج إلى فكر ونظر من بده بداها، وبداهة إذا بغت وفاجأ، وفي الكشاف المراد به الخفي الذي لا ينفذ فيه ابتداءً إلا علم اللطيف الخبير، وإنما نعلم نحن منه ما أعلمناه أو نصب لنا دليلاً عليه، ولهذا لا يجوز أن يطلق، فيقال: فلان يعلم الغيب اهـ وهذا بعينه ما ذكره المصنّف، ومن الناس من توهم أنه غيره لأنه بظاهره يدلّ على أنه مطلقاً لا يتعلق به علم أحد سوى الله، وهو افتراء عليه لما سمعته، وهو بعينه مأخوذ من الراغب قال في مفرداته: الغيب ما لا يقع تحت الحواس، ولا تقتضيه بداهة العقول وإنما يعلم بخبر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام اهـ. والمراد إدخال البديهي الغير المحسوس فيما ليس بغيب في الظهور، فلا يرد عليه ما قيل من أنه لا تقابل بين الحس، وبديهته العقل إلا أن يراد به البديهي الأولي للعقل فيبقى كثير من الضروريات داخلة في الغيب اهـ. لأن ما يدركه العقل من غير نظر وفكر، ولا يدركه الحس مقابل لما يدركه الحس تقابل الشيء لما هو أخص من نقيضه، كما إذا أريد البديهي

وهو المعني بقوله تعالى: ﴿وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو﴾ وقسم نصب عليه دليل كالصانع وصفاته واليوم الآخر وأحواله، وهو المراد به في هذه الآية هذا إذا جعلته صلة للإيمان وأوقعته موقع المفعول به، وإن جعلته خالاً على تقدير ملتبسين بالغيب كان بمعنى

الأولي للعقل وإدخال الضروريات التي لا يدركها الحس، وفيها خفاء في الغيب لا محذور فيه بل هو أمر مستحسن. قوله: (وهو المعني بقوله تعالى إلخ) قيل: إنه جعل كون مفاتيح الغيب عنده كناية عن اختصاص غيب لا دليل عليه به تعالى، وهو مبني على أن المفاتيح جمع مفتاح بالكسر بمعنى مفتاح أما إذا كان جمع مفتاح بالفتح، وفسرت بالمخازن، فلا حاجة لادعاء الكناية لأن قوله لا يعلمها إلا هو صريح في ذلك الاختصاص، وسيأتي بيانه في تفسير هذه الآية، والمراد بهذا كل ما استأثر الله بعلمه. قوله: (وقسم نصب إلخ) نصب الدليل وإقامته عبارة عن بيانه على الوجه المعروف، وهو مجاز في الأصل صار حقيقة اصطلاحية فيه. وقوله: (كالصانع) أي كإثبات وجود الصانع وهو الله عز وجل، وإطلاقه على الله تعالى ورد في حديث مسند وهو «إن الله صانع كل صانع وصنعتة»^(١) فلا حاجة لقول السبكي جواز إطلاقه لوروده في قوله تعالى: ﴿صنع الله الذي أتقن كل شيء﴾ [سورة النمل، الآية: ٨٨] فإنه إنما يتمشى على رأي من يكتفي بورود المادة ولا حاجة إليه وما ورد إطلاقه على الله وثبت بإخبار الأحاد يجوز تسميته به على خلاف فيه في شروح الصحيحين وقوله وهو المراد إلخ فالغيب الذي آمنوا به الله وصفاته وما يجب اعتقاده، فإن قلت على هذا يشمل الغيب الله، ويطلق عليه ضمناً والغيب والغائب ما يجوز عليه الحضور والغيبة وإطلاق المتكلمين في قولهم قياس الغائب على الشاهد لا يصح سنداً له.

قلت: السلف مطبقون على تفسيرها بما ذكر، وليس فيها إطلاقه عليه بخصوصه فليس هذا من قبيل التسمية، وفي بعض الحواشي فرق بعض أهل العلم بين الغيب والغائب فيقولون الله غيب وليس بغائب ويعنون بالغائب ما لا يراك ولا تراه، وبالغيب ما لا تراه أنت فتدبره. قوله: (هذا إذا جعلته إلخ) الصلة في اصطلاح النحاة صلة الموصول والمفعول به بواسطة الحرف، وتطلق على الزائد كما مرّ فقوله وأوقعته إلخ تفسير له بالثاني لأنه المقصود، وهذا إشارة إلى المراد أي كون المراد بالغيب القسم الثاني من الخفي المذكور على هذا التقدير لا إلى كونه بمعنى الغائب، أو الخفي على التقديرين كما قيل، لأن القسم الأول ليس مما يلزم الإيمان به إلا إجمالاً بأن يعتقد غيباً لا يعلمه إلا الله فتأمل. قوله: (وإن جعلته حالاً إلخ) فالإيمان على الأول مضمن معنى الإقرار والاعتراف أو مجاز عن الوثوق، ومعنى الغيبة صفة للمؤمن به أي يؤمنون بما هو غائب عنهم، وعلى هذا هو بمعنى التصديق بلا تضمين ولا تجوز والغيبة صفة للمؤمنين والمؤمن به محذوف للتعميم والمبالغة أي يؤمنون بجميع ما يؤمن به في

الغبية والخفاء، والمعنى أنهم يؤمنون غائبين عنكم لا كالمناققين الذين ﴿إذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزؤون﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٤] أو عن المؤمن به لما روي أن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال والذي لا إله غيره ما

حال غيبتهم كما يؤمنون حال حضورهم لا كالمناققين، وهذا الوجه يختص بغير الصحابة رضي الله عنهم لمشاهدتهم للنبي صلى الله عليه وسلم ومعجزاته، وهو مما يجب الإيمان به، فليس إيمانهم كله بالغيب، وكذا في الوجه الأوّل ويجوز أن لا يخصص أما على أنه من إسناد ما للبعض إلى الكل مجازاً كبنو فلان قتلوا قتيلاً، وهو المناسب لظاهر الحصر في أولئك هم المفلحون لثلا يتنفي الفلاح عنهم، أو التخصيص بالغيب نظراً لأكثره كالله وصفاته وأحوال الآخرة من الحشر ونحوه، ولفضل الإيمان بالغيب أو خروج الرسول، ونعته عنه لا ضير فيه لأنه معلوم بدلالة النص والطريق الأولى، أو المراد أنهم يؤمنون بالغيب كما يؤمنون بالشهادة، فهو للدلالة على قوة إيمانهم، وأنهم استوى عندهم المشاهد وغيره. قوله: (أو عن المؤمن به) المؤمن بفتح الميم الثانية اسم مفعول وهذا معطوف على قوله: عنكم والمؤمن به النبي عليه الصلاة والسلام كما في كلام ابن مسعود رضي الله عنه، وهذا هو الظاهر أو الأعمّ الشامل. وقوله: (لما روي أن ابن مسعود إلخ) هو عبد الله بن مسعود الصحابي المشهور رضي الله عنه، وهذا أثر صحيح عنه مخرج في السنن موقوفاً عليه وقد قال له الحارث بن قيس: عند الله نحسب ما سبقتمونا به من رؤية رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابن مسعود: عند الله نحسب إيمانكم بمحمد صلى الله عليه وسلم، ولم تروه إن أمر محمد صلى الله عليه وسلم كان بيناً لمن رآه، والذي لا إله إلا هو ما آمن أحد أفضل من إيمان بغيب ثم قرأ ﴿الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين﴾ إلى قوله: ﴿المفلحون﴾ كذا أخرجه الدارمي في سننه وصححه الحاكم، وقراءته للآية مستشهداً بها على ما ذكره تدلّ على أنها محمولة عنده على هذا المعنى وبمعناه ما روي مرفوعاً في السنن أيضاً أن أبا عبيدة بن الجراح قال: يا رسول الله أحد خير منا أسلمنا وجاهدنا معك قال: «نعم قوم يكونون بعدكم يؤمنون بي ولم يروني»^(١) وما قيل: من أنه يفضي إلى أن الصحابة أجمعين غير داخلين في الآية، وأنها مخصوصة بغيرهم ومعنى كونهم أفضل إنهم أعجب حالاً ليس بشيء لأنهم خارجون على تفسير ابن مسعود ولا

(١) أخرجه أحمد ١٠٦/٤ وأبو يعلى ١٥٥٩ من حديث أبي عبيدة بن الجراح.

وذكره الهيثمي في المجمع ٦٦/١٠ وقال: رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني بأسانيد، وأحد أسانيد رجاله ثقات اهـ.

وله شاهد من حديث عمر أخرجه أبو يعلى ١٦٠ البزار ٢٨٣٩ وذكره الهيثمي في المجمع ٦٥/١٠ وقال: وأحد إسنادي البزار المرفوع حسن، المنهال بن بحر، وثقه أبو حاتم، وفيه خلاف، وبقية رجاله رجال الصحيح .

وإسناد أبي يعلى فيه محمد بن أبي حميد، وعبد العزيز بن محمد الدراوردي وهما ضعيفان.

أمن أحد أفضل من إيمان بغيب، ثم قرأ هذه الآية، وقيل: المراد بالغيب القلب، والمعنى يؤمنون بقلوبهم لا كمن يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم، فالباء على الأول للتعديّة وعلى الثاني للمصاحبة، وعلى الثالث للآلة ﴿وَيَقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ أي يعدّون أركانها،

محذور فيه وليس معنى الخيرية ما ذكر لأنها تختلف بحسب الإضافات، والاعتبارات فالمصاحبة خير الناس لنيلهم شرف القرب من الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وإشراق باطنهم وظاهرهم بنور النبوة ولزوم سيرة العتاك والصدق والتنزه عن دنس المعاصي، وهو المراد بحديث «خير القرون قرني»^(١) إلخ وخيرية غيرهم بإيمانه بالغيب، ورغبته ومحبته لله ورسوله مع انقضاء مشاهدة الوحي وآثاره وفساد الزمان كما قال القائل لله دزه:

رأيت عبيد الله أكرم من مشى وأكرم من فضل بن يحيى بن خالد
أولئك جادوا والزمان مساعداً وقد جاد ذا والدهر غير مساعد

وكذا ما قيل: من أن في عبارة المصنّف رحمه الله إيجازاً مخل لجواز أن يراد به الغيب عن المؤمنين، فكأنه اعتمد على ما في الكشف من أن أصحاب عبد الله ذكروا أصحاب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وإيمانهم فقال ابن مسعود رضي الله عنه: إن أمر محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان بيننا إلخ. قوله: (وقيل المراد بالغيب القلب إلخ) فالغيب القلب لأنه غائب مخفي قيل: وبعضه التعبير بالمضارع، لأن إيمان القلب مستمر. وقوله: (والمعنى يؤمنون بقلوبهم) في بعض النسخ بدله والمؤمنون بقلوبهم. قوله: (فالباء على الأول إلخ) قيل يراد بها تصيير الفعل اللازم متعدياً أي مساوياً له معنى، فمعنى ذهب يزيد أذهبه، وقد يراد بها ما هو لازم لكل حرف جر، وهو إفضاء معنى متعلقها إلى مدخولها، وهو متعين للإرادة هنا، وحينئذ لا تحسن مقابلة الآلة لها إذ التعديّة بالمعنى الثاني موجودة فيها، إلا أن يقال المراد إفضاء معناها بحيث يصير مفعولاً به وفي الآلة ليس كذلك، وهو كلام مشوّش لأن ما بعد إلا هو عين ما ادعى تعين خلفه، فالحق أن التعديّة هنا بالمعنى الأول لأن معنى قوله يؤمنون بالغيب على الأول يصدقونه، ويتيقنونه فهو مفعول به. قوله: (وعلى الثاني للمصاحبة) قيل إذا جعلت الباء للمصاحبة لا يلزم أن يكون المتعلق محذوفاً حتى يكون حالاً لأنك إذا قلت: دخلت عليه بثياب السفر ليس معناه دخلت مصحوباً بثياب السفر لتعلق الباء بالدخول بل معنى الصحبة يدلّ عليه الباء، فالوجه تعلق الباء بالإيمان، وما مرّ من تقدير الحال معنى انسحابي لا من حاق اللفظ.

(قلت) قال نجم الأئمة الرضويّ تكون الباء بمعنى مع، وهي التي يقال لها باء المصاحبة

(١) أخرجه البخاري ٦٦٥٨ و٦٤٢٩ ومسلم ٢٥٣٣ والترمذي ٣٨٥٩ وأحمد ٤٣٨/١ و٤٤٢ وابن حبان ٧٢٢٢ والبيهقي ١٠/١٢٢ - ١٢٣ و١٥٩ من حديث ابن مسعود. بلفظ «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم...».

ويحفظونها من أن يقع زيغ في أفعالها من أقام العود إذا قومه، أو يواظبون عليها من قامت السوق إذا نفقت، وأقمتها إذا جعلتها نافقة قال:

نحو، وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به، واشترى النار بألاتها قيل ولا تكون بمعنى مع إلا مستقراً، والظاهر أنه لا مانع من كونها لغواً اه. وما ذكره هو الذي ارتضاه النحاة، وما استظهره بطريق البحث هو مختاره، وعليه شارح اللباب أيضاً فالحالية في كلام المصنّف محمولة على ظاهره، وما ظنه تحقيقاً حاله في الضعف ظاهر. قوله: (أي يعدلون أركانها إلخ) فسرت الإقامة بأربعة أوجه، وهي كما في شروح الكشاف على الأولين استعارة تبعية، وعلى الأخيرين مجاز مرسل، وقيل: هي في بعض الوجوه كناية وستسمع ذلك وما له وعليه وأركان جمع ركن كقفل وأفعال وركن الشيء جانبه ولذا اصطلحوا على عد أجزاء الماهية أركاناً بخلاف ما توقف الصحة عليه ولم يكن داخلياً فيها والتعديل التسوية، وتعديل الأركان إيقاعها مستجمعة للفرائض والواجبات، أولها مع الآداب والسنن، والأول أوسع دائرة للمهتدين بهداية الكتاب والثاني أتم فائدة وأنسب بشأن الصلاح والمدح والزيغ الميل عن الاستقامة. وقوله: (من أقام العود إلخ) إشارة إلى أنه استعارة تبعية شبه تعديل أركان الصلاة وحفظها بتقويم العود وتسويته بإزالة اعوجاجه فهو قويم تشبيهاً له بالقائم، ثم استعير من تسوية الأجسام لتسوية المعاني كتعديل الأركان، وأخذ منه الثاني لزيادة المناسبة بين المعاني وقيل حقيقته جعلها قائمة أو قويمه، واستعمال أقام العود بمعنى سواه أكثر من أقام زيداً إذا جعله منتصباً وإن رجع القويم لمعنى المنتصب والحق أنه حقيقة فيما مرّ لأنّ التقويم يقع على الأجسام والمعاني على السواء بل وصف نحو الدين والرأي بالتقويم أكثر، فلا حاجة إلى الاستعارة، فكأنهم جعلوا النقل من المحسوس، وهو الانتصاب إلى المحسوس، وهو تسوية العود ونحوه ثم منه إلى المعقول وهذا ما آثره الزمخشري، ولا يخفى ما فيه فإنّ مجازيته في المعاني لا شبهة فيها رواية ودراية، وما ذكره لا يثبت إلا كثرة استعمالها فيها، فهو مجاز مشهور أو حقيقة عرفية وقيل إن ما استند إليه من أنّ التقويم عامّ للقبيلين من الأعيان، والمعاني وحقيقة فيهما لا يستلزم كون الإقامة كذلك إذ معناها جعل غير المستقيم مستقيماً بإزالة اعوجاجه ولا شك أنّ التسوية المتعلقة بالمعاني معناها الإتيان بالمعنى على ما ينبغي لا جعلها مستقيمة بعد أن لم تكن، وقد قيل على هذا الوجه إنه غير متجه ولا يفهم من إقامة الصلاة إلا أداؤها، وإيقاعها من غير نظر للتقويم المذكور، وهذا مع أنّ مآله ترجيح الوجه الأخير قد ردّ بأنه لو أريد ذلك قيل يصلون والعدول عن الأخضر الأظهر بلا فائدة لا يتجه في كلام بليغ فضلاً عن أبلغ الكلام ومن هنا علمت وجه تأخير الأخير فتأمل. قوله: (أو يواظبون عليها إلخ) وظب على الأمر وظباً ووظباً وواظب عليه لازمه وداومه وفيه على هذا استعارة تبعية أيضاً كما يدلّ عليه تصريحهم بالتشبيه وهذا معنى قول الزمخشري أو الدوام عليها والمحافظة عليها كما قال عز وعلا: ﴿الذين هم على صلاتهم دائمون﴾ [سورة المعارج، الآية: ٢٣] ﴿الذين هم على صلواتهم يحافظون﴾ [سورة المؤمنون،

أقامت غزالة سوق الضراب لأهل العراقيين حولاً قميطة

الآية: ٩] من قامت السوق إذا نفقت إلخ ونفاق السوق رواج ما فيها من الأمتعة، وكثرة الطلاب فيها يقال نفقت السلعة والمرأة نفاقاً بالفتح كثر طلابها وخطابها كما بين في كتب اللغة، وهذا المعنى كما في بعض الحواشي يحتمل أن يكون معنى أصلياً في اللغة، وأن يكون من قام العود تشبيهاً للنفاق بالانتصاب في حسن الحال والظهور، وقال الطيبي: إنها في هذا الوجه كناية تلويحية عبر عن الدوام بالإقامة، فإن إقامة الصلاة بمعنى تعديل أركانها وحفظها من الزينغ مشعر بكونها مرغوباً فيها، وإضاعتها في تعطيلها تدلّ على ابتذالها كالسوق إذا شوهدت قائمة دلت على نفاق سلعتها ونفاقها يدلّ على توجه الرغبات إليها، وتوجه الرغبات يستدعي الاستدامة بخلافها إذا لم تكن قائمة، فالمراد بقوله من قامت السوق أنه من بابه فهو مثله لا منقول منه، وردّ بأنه مخالف لصريح لفظه ولا يبقى حينئذ للاستشهاد بالبيت معنى، لأنّ إقامة الصلاة بمعنى التعديل إذا صارت شائعة جاز أن تجعل كناية كيف والكلام فيه، وقال قدس سرّه: نفاق السوق كانتصاب الشخص في حسن الحال، والظهور التام فاستعمل القيام فيه والإقامة في إنفاقها أي جعلها نافقة، ثم استعيرت منه للمداومة على الشيء، فإنّ كلاً من الإنفاق والمداومة يجعل متعلقه مرغوباً متناسلاً فيه متوجهاً إليه، وقد أورد عليه أنّ هذه المشابهة خفية جداً، وأيضاً الأصل أعني أقام السوق مجازاً فالتجوّز منه ضعيف، ودفع الأوّل بالحمل على المجاز المرسل بعلاقة للزوم فإنّ الإنفاق يستلزم المداومة عادة، وأنت تعلم أنّ هذا الحمل على تقدير صحته خلاف ما في الكتاب والثاني بأنه صار بمنزلة الحقيقة اهـ وقيل في دفع الأوّل أيضاً: بأنّ في ذلك الخفاء دقة لا تفضي إلى التعقيد المعنوي بل تجعله غير عامي مبتذل للطفه حتى لا يقف عليه إلا الخواص، وهذا موجب للمدح لا مقتض للقدح، فإن قلت: إذا كان بمعنى المداومة والمحافظة والمواظبة ينبغي أن يتعدّى بعلى لأنها تتعدّى بها، كما قال تعالى: ﴿والذين هم على صلاتهم دائمون﴾ [سورة المعارج، الآية: ٢٣] قلت إذا تجوّز بلفظ عن بمعنى آخر، وكان عملهما في الحرف الذي تعدّى به مختلفاً يجوز فيه إعماله عمل لفظ الحقيقة، وعمل لفظ المجاز ويكون ذلك كالتجريد والترشيح ألا ترى أن نطقت الحال بكذا بمعنى دلت وتعدّيه بعلى، وسيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى. قوله: (أقامت غزالة إلخ) غزالة علم امرأة شبيب الخارجي الذي قتله الحجاج، وهي من شجعان النساء لما قتل زوجها خرجت بعسكر على الحجاج تطلب دمه، وحاربت سنة كاملة وهجمت عليه، فهرب فصلت في جامعته صلاة الصبح بسورة البقرة إظهاراً لامتهانه، وقصتها مشهورة كما في كامل المبرد وإليها يشير القائل يهجو الحجاج:

أسد عليّ وفي الحروب نعامة فتخاء تنفر من صفير الصافر

هلا برزت إلى غزالة في الوغى إذ كان قلبك في جناحي طائر

وهذا البيت من قصيدة طويلة من بحر المتقارب، لأيمن بن خريم الأنصاري أولها:

أبى الجببناء من أهل العراق على الله والناس إلا سقوطا

فإنه إذا حوِّقظ عليها كانت كالتناقض الذي يرغب فيه، وإذا ضيعت كانت كالكاسد المرغوب عنه، أو يتشمرّون لأدائها من غير فتور ولا توان. من قولهم قام بالأمر، وأقامه

من السافكين الحرام العبيطاً	أي هزمهم مائتا فارس
يجرّون للمندبات المروطاً	وخمسون من مارات التسا
يئط العراقان منه أطيّطاً	وهم مائتا ألف ذي قونس ^(١)
بمكة هودجها والغبيطاً	رأيت غزالة إذ طرّحت
فلاقي العراقان منها البطيّطاً ^(٢)	سمت للعراقيين من سوماها
إذا قلندوا الغاتيات السموطاً	ألا يتقي الله أهل العراق
فيقتل كهل الوفاء التوسيطاً	وخيل غزالة تغتالهم
وتسبي السبايا وتجبني النبيطاً	وخيل غزالة تحوي النهاب
أهل العراقيين حولاً قميطاً	أقامت غزالة سوق الضراب

وسوق الضراب استعارة مكنية وتخيلية أو تمثيلية أو تصريحية في السوق، وفي الأساس رأيته يكر في سوق الحرب في حومة القتال ووسطه، والعراقان البصرة والكوفة، وقميط بالطاء المهملة بمعنى تام وقيل إنه كناية عن التمام كأنه شدّ في قماط أي حبل، وترك في جانب والضراب كالقتال لفظاً، ومعنى والحوّل والعام والسنة بمعنى. قوله: (فإنه إذا حوِّقظ إلخ) إشارة إلى وجه الشبه فيهما وهو الرغبة كما مرّ بيانه. قوله: (أو يتشمرّون إلخ) قال في المصباح: التشمر في الأمر السرعة فيه والخفة، ومنه قيل شمر في العبادة إذا اجتهد وبالغ وشمر ثوبه رفعه، وشمرت السهم أرسلته مصوباً على الصيد والأداء في اللغة حقيقة دفع ما يحق دفعه، وتوفيته كأداء الدين والأمانة قال تعالى: ﴿فَلْيُؤَدِّ الَّذِي ائْتَمَّنَ اٰمٰنَتَهٗ﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٨٣] وأصله على ما قاله الراغب من الأداة وهي ما يتوصل بها إلى الشيء كالحبل للاستقاء من البئر، وهو في الاصطلاح أخص منه لأنه فعل الشيء الذي عين له الشارع وقتاً معيناً في وقته أولاً، ويقابله القضاء والإعادة على ما تقرّر في الأصول لأنّ ما عين له وقت كالصلوات الخمس إن وقع في وقته المعين ولم يسبق بأداء غير مختل فأداءه وإلاّ لإعادة، فإن وقع بعده ووجد فيه سببه ف قضاء، والأداء هنا بمعناه اللغوي أو الشرعي ولا محذور فيه، والتجلد المبالغة في إظهار الجلد والقوة لا تكلفه كما في قوله:

وتجلدي للشامتين أريهم

وفي الكشاف أو التجلد والتشمر لأدائها وأن لا يكون في مؤدبها، فتور عنها ولا توان من قولهم قام بالأمر وقامت الحرب على ساقها، وفي ضده قعد عن الأمر وتقاعد عنه إذا تقاعس

(١) القونس: أعلى بيضة الحديد.

(٢) البطيّط: من معانيه الدهاية كما في القاموس.

وتثبط اهـ (والكلام هنا في أمرين الأول) أنَّ ما ذكره المصنف رحمه الله هل هو بعينه ما في الكشاف أم بينهما فرق (الثاني) أنَّ الباء في قام بالأمر هل هي للتعدي ليلزم الجذ لأن جعل الأمر قائماً لا يتأتى بدون جذ، أو للملابسة فإنه لا يقال عرفاً قام بالأمر إلا إذا تلبس به على وجه الاهتمام قال قدس سره: حقيقته قام متلبساً بالأمر والقيام له يدل على الاعتناء بشأنه ويلزمه التجلد والتشمر، وأطلقوا القيام على لازمه فهو مجاز مرسل كما مر، ومنه قامت الحرب على ساقها إذا اشتدت كأنها تشمرت لسلب الأرواح وتخريب الأبدان، واعترض عليه بأن الإقامة إذا كانت مأخوذة مما ذكر كان معناها على قياس التعدي جعل الصلاة متجلدة متشمة لا كون المصلي متشمر في أداؤها بلا فتور كما ذكر، ووصف الصلاة بالتجلد إنما يصح بوصفها بما لفاعلها كجد جذه، ولا يخفى بعده وليس لك أن تقول بقاء قام بالأمر للتعدي، فالمستعمل بمعنى التجلد والاجتهاد هو الإقامة في الحقيقة لأن قولهم في ضده قعد وتقاعد عن الأمر يبطله، وأيضاً القيام يناسب التشمر لا الإقامة كما أنَّ القعود يلائم الكسل لا الإقعاد اهـ. ومنه يعلم أنَّ ما أورد على الكشاف من أنَّ كلامه لا يشعر بوجه التجوز والعلاقة، ودفعه بأنه ليس بلازم ساقط من درجة الاعتبار، وقيل: إنَّ المصنف عدل عما في الكشاف، وضم إليه إقامة إشارة إلى أن قام بالأمر وأقامه بمعنى جذ فيه، فأقامه من باب الحذف، والإيصال والقيام بالشيء يدل على التشمر له فكذا الإقامة، وزعم هذا القائل أنه جواب عما أورد على المصنف من أنَّ كلامه يدل على أنَّ معنى قام بالأمر وأقامه واحد، وليس كذلك لأنَّ البناء في قام به ليست للتعدي، فلا يكون بمعنى أقامه، وإقامة الأمر ليست بمعنى التجلد أيضاً ولو كان أقام من القيام بمعنى الجذ لكانت الصلاة مجدة، ولا يخفى فساده لأن أقام متعلد، وعلى الحذف والإيصال إما أن يكون لازماً أو مفعوله مقدر، وكلاهما غني عن الرد، وقيل: إنه أشار بضم الإقامة إلى أنَّ الباء للتعدي، ويقول إذا جذ فيه وتجلد إلى أنَّ الجذ والتجلد على تقدير كون الباء للتعدي أيضاً صفة المصلي دون الصلاة بطريق اللزوم فإنَّ معناه نصبه بعد انخفاضه أو سواه بعد اعوجاجه، فيكون مسبباً عن الجذ والتجلد، ويؤيده قول عيني المعاني والكواشي قام بالأمر إذا قرمه وأتمه هذا زبدة القول والقيل.

(وَأَنَا أَقُولُ) معتمداً على من بيده الهداية إلى سواء السبيل.

أعلم أنَّ قول المصنفين من قولهم كذا أو من كذا قد يريدون به بيان حقيقة المصجاز أو أصله، ومآخذه المنقول عنه، فتكون من ابتدائية وقد يريدون أنه من قبيلة، وأمثاله فتكون من بيانية وما نحن فيه من الثاني لا من الأول على ما سيأتي، وقام بالأمر معناه جذ فيه، وخرج عن عهده بلا تأخير ولا تقصير، فكأنه قام بنفسه لذلك الأمر، وأقامه أورد في كراهه بجملة كما قال:

إذا جدّ فيه وتجلد وضدّه قعد عن الأمر وتقاعد، أو يؤذونها عبر عن أداؤها بالإقامة

شديداً بأعباء الخلافة كاهله

فقد قام وأقام وحينئذ يصح فيه أن يكون استعارة تمثيلية أو مكنية أو تصريحية، وحقيقته ما ذكرناه، ويجوز أن يكون مجازاً مرسلأً لأن من قام لأمر على أقدام الاقدام، ورفع على كاهل الجدّ فقد بذل جهده، وتمثيلة بقامت الحرب على ساقها إلى الأوّل أميل إلا أنّ كلام الشريف رحمه الله لا يخلو من الإشكال لأنّ قوله ملتبساً لا يفيد ما ذكرناه على أنه لو كان معناه قام له كان الأنسب جعل الباء سببية، فكلامه بفحواه شاهد على خلاف مدّعا. وقوله: (كأنها تشمرت إلخ) يناسب الاستعارة لا المجاز المرسل الذي أطبقوا عليه، وكان هذا هو الباعث للمصنف رحمه الله على إهمال ذلك المثال وما ذكره من الاعتراض غير وارد لما عرفت من أنّ معنى قام به أقامه، والتشهير والجدّ لازمه أو حاو معناه وهو المعنيّ بقوله، وليس لك أن تقول إلخ وهو معناه بعد التعديّ بالباء أو الهمزة، وما اعتمد عليه من أنه لا يتأتى في ضدّه لتعيينه لأنه معنى الثلاثي بدون تعدية مدفوع لأنه توهم أنّ عن ليست للتعدية، فكذا الباء وهو تخيل فارغ فإنها تأتي للتعدية كما في رضي الله عنه وأرضاه، فأبى مانع من جعل قعد عنه بمعنى أقعده أي تركه وأهمله، أو جعل ضدّ القيام المتعدّي القعود اللازم على أنا نبهناك قبل عن أنّ اللفظ المتجوّز فيه يعمل بكلا العملين عمل المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، وأما حديث التجوّز في الإسناد، فنحن في غنية عنه.

وإذا تأملت ما قصصناه عليك عرفت أنّ منهم من لم يفصح عن المراد، ومنهم من لم يحم حول موارد السداد، وقد أوردناه بعرضه وطوله، لتفرق بين فضله وفضوله. قوله: (وضدّه إلخ) أي ضدّ قام بالأمر وأقامه إذا جدّ فيه وتجلد والضحديّة باعتبار أصل المعنى، وهو القيام والقعود ولازمه وهو الاجتهاد والتكاسل، وقيل إنما هي باعتبار المعنى اللازم لهما، فإذا كان ذلك في الأوّل الجدّ، والتجلد يكون في الثاني التكاسل، والتهاون بالضرورة والمصنّف لم يذكر الثاني اكتفاء بالأوّل وصاحب الكشاف عكس ذلك. قوله: (أو يؤذونها إلخ) يعني أنّ الإقامة هنا عبارة عن مجرّد الأداء أي فعل الصلاة وإيقاعها، كما عبر عنها بالقنوت في قوله وكانت من القانتين أي المصلين إذ القنوت يطلق على القيام في الصلاة، ويسمى السكوت فيها قنوتاً أيضاً كما في قوله: ﴿وقوموا لله قانتين﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٣٨] والركوع معروف، ويطلق على الصلاة كما في قوله: ﴿واركعوا مع الراكعين﴾ [سورة البقرة، الآية: ٤٣] أي صلوا معهم، والسجود كذلك كما في قوله: ﴿وكن من الساجدين﴾ [سورة الحجر، الآية: ٩٨] وكذا التسبيح كقوله: ﴿فلولا أنه كان من المستبحين﴾ [سورة الصافات، الآية: ١٤٣] وإطلاق هذا يدل على إطلاق غيره بالطريق الأولى كما سيجيء وقد مرّ أنّ المحقق السعد قال إنه لا يفهم من إقامة الصلاة إلا أداؤها وإيقاعها دون غيره من المعاني السابقة ويؤيده عندي تعينه في كثير من الأحاديث الصحيحة كحديث البخاري «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن

لاشتمالها على القيام كما عبر عنها بالقنوت والركوع والسجود والتسبيح، والأول أظهر لأنه

محمدًا رسول الله ويقوموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم
إلا بحق الإسلام، ولا يخفى على ذي لب تعيينه فيه .

وفي الكشاف عبر عن الأداء بالإقامة لأن القيام بعض أركانها كما عبر عنه بالقنوت إلخ
قال قدس سره تبعاً للشراح إن أراد أن القيام يطلق على الصلاة لكونه بعض أركانها ثم يؤخذ
منه الإقامة ورد عليه أن الهمزة إن جعلت للتعدية، كان معنى إقامة الصلاة جعل الصلاة مصلية،
وإن جعلت للصيرورة كان معنى أقام صار ذا صلاة، فلا يصح ذكر الصلاة معه إلا أن يجعلها
مفعولاً مطلقاً والكل مما لا يرتضيه طبع سليم، وإن أراد أن القيام لما كان ركناً منها كان فعله،
وإيجاده أعني الإقامة ركناً لها أيضاً توجه عليه أن ركنها فعل القيام بمعنى تحصيل هيئة القيام في
المصلي حال الصلاة لا بمعنى تحصيلها في الصلاة وجعلها قائمة، فإن قيل لعله أراد أن القيام
جزء منها فيكون إيجاده أي الإقامة جزءاً من إيجاد جميع أجزائها الذي هو أداؤها فعبر عن
أدائها بجزئه، قلنا فمعنى يقيمون حينئذ يؤدون الصلاة، فيحتاج في ذكر الصلاة معه إلى ارتكاب
كونها مفعولاً مطلقاً، ولا إشكال في استعمال قنت ونحوه بمعنى صلى إذ لا يذكر معه الصلاة،
وفي قوله لوجود التسبيح فيها إشارة إلى أنه ليس ركناً منها فإذا جاز أن يعبر به عن الصلاة،
فالتعبير عنها بأركانها أولى، وذكر بعضهم أن الإقامة تستعمل بمعنى جعل الشيء قائماً في
الخارج أي حاصل فيه، فإن القيام بمعنى الحصول في الخارج شائع الاستعمال، ومنه القيام
وهو الحاصل بنفسه المحصل لغيره، فأقيموا الصلاة من الإقامة بهذا المعنى أي حصلوها وأتوا
بها على الوجه المجزيء شرعاً وهو معنى الأداء اهـ. وهذا على أنه مجاز مرسل من إطلاق
الجزء على الكل .

(وقد أمعنت النظر)، فرأيت ما ذكروه لا يخلو من الكدر بل فيه عبرة لمن اعتبر، فإنه كله
ناشئ من عدم تدبر كلام الشيخين، وتنويره أنهما جعلتا الإقامة مجازاً، وعبرة عن الأداء،
ومعنى يقيم يؤذي لا يصلي حتى يلزم ما لزم، وبينهما بعد المشرقين، وقد بينا لك أن معنى
الأداء لغة واصطلاحاً الفعل، فيؤذي الصلاة بمعنى يفعلها مطلقاً، أو في وقتها المعين فلا
إشكال في كون الصلاة مفعولاً به بل لا بد منه ووجه التجوز حينئذ أن الأداء المراد به فعل
الصلاة والقيود خارج خروج البصر عن العمى عبر عنه بالإقامة بعلاقة للزوم إذ يلزم من تأدية
الصلاة، وإيجادها كلها فعل القيام، وهو الإقامة لأن فعل الشيء فعل لأجزائه، أو العلاقة
الجزئية لأن الإقامة جزء أو جزئي لمطلق الفعل، ويجوز أن يكون استعارة لمشابهة الأداء
للإقامة في أن كلا منهما فعل متعلق بالصلاة، فإن قلت إذا كان التجوز في التعبير عن الأداء

(١) أخرجه البخاري ٢٥ ومسلم ٢٢ وابن حبان ١٧٥ والدارقطني ٢٣٢/١ والبيهقي ٣٦٧/٣ و١٧٧/٨ من

بالإقامة فلم قال الزمخشري: لأن القيام بعض أركانها، وهل ترك المصنّف رحمه الله له، وتعبيره بالاشتغال لمخالفته له، أو هو مجرد تفتن في الطريق قلت: لما كان فعل الأداء الصلاة الإقامة فعل القيام بين أنه من أركانها ليكون فعله لازماً لفعلها كما بيناه وعدول المصنّف ليشمل التسبيح من أول الأمر إن حمل على ظاهره لأنه ليس ركناً، ولذا عطفه الزمخشري عليه وقال: وقالوا إلخ كما سيجيء، وهذا مما يرجح كون العلاقة للزوم لأنه يكفي فيه اللزوم العرفي، فلا يرد عليه ما قيل من أنّ هذا الكل لا يستلزم الجزء هنا، وأجيب بأن المراد القيام في الصلاة، وهو يستلزمه قطعاً ولما ذهبوا بأسرهم إلى علاقة الجزئية، وأنّ معنى يقيمون يصلون لزمهم ما لزم ففترقوا أيدي سباً، فمن قائل لما كان القيام جزءاً من الصلاة كانت الإقامة التي هي إيجاد القيام جزءاً من إيجاد الصلاة الذي هو أداؤها فعبّر عن الأداء بالإقامة وعلق بالصلاة لتعيين المؤدى، وتلك العلاقة لا يلزم إطرادها إلى آخر ما تكلفه مما لا يجدي، ومن قائل معنى إقامتها جعلها قائمة أي ذات قيام كعيشة راضية، ثم جعل ذات قيام كناية عن أداؤها، وعبر بالقيام لأنه ركن يشتمل على أشرف الأركان، وهو قراءة القرآن، وقيل الإقامة كناية عن الأداء، ومنهم من رأى أنّ ما حاولوه لا يتم بحال ولا يخلص من الإشكال، فاختر شقاً آخر وزعم أنه أحسن مما ذهبوا إليه فقال: إنه استعارة، وأنه شبه الصلاة المركبة من القيام الذي هو صفة المصلي بشخص قائم لا اشتراكهما في القيام، فتولد منه تشبيه من يوقع الصلاة بمن يجعل الشخص قائماً، وأطال من غير طائل. قوله: (والتسبيح) قال الراغب: التسبيح تنزيه الله تعالى، وأصله المرّ السريع في عبادة الله تعالى، وجعل ذلك في فعل الخير كما فعل في الإبعاد للنشر فقيل أبعده الله، وجعل التسبيح عاماً في العبادات قولاً كان أو فعلاً أو نية وقوله، فلولا أنه كان من المسبحين قيل من المصلين والأولى أن يحمل على نيتها اه وقد قدّمنا ما قاله الشريف، وفي التجوّز به كلام سيأتي في محله. قوله: (والأول أظهر) أي حمل النظم الكريم على تعديلها وحفظها عن العدول عن اللائق بها أظهر من بقتية الوجوه، لأنه المروي عن سيد مفسري السلف، وهو ابن عباس رضي الله عنهما كما أخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم من طرق عنه.

قال قدس سره: لما كان يقيمون الصلاة في معرض المدح بلا دلالة على إيجاب، كان حمله على تعديل الأركان كما قرره أولاً أولى، فإنه المناسب لترتيب الهدى الكامل والفلاح التام الشامل، وهذا معنى قول الإمام الأولى حمل الكلام على ما يحصل معه الشئ العظيم، وذلك لا يحصل إلا إذا حملنا الإقامة على إدامة فعلها من غير خلل في أركانها وشرائطها، فإنّ عدم ذلك الخلل هو عين التعديل المذكور، وأمّا إدامة فعلها فهو من صيغة المضارع والاستمرار التجدي فيه، أو من لازمه لأن من لم يخل بركن منها كيف يحل بجملتها بتركها أحياناً فليس هذا هو المعنى الثاني، كما توهمه الطيبي فقال: هذا أولى من قول القاضي لما مرّ في تقرير

أشهر وإلى الحقيقة أقرب وأفيد لتضمنه التنبيه على أن التحقيق بالمدح من راعي حدودها الظاهرة من الفرائض والسنن وحقوقها الباطنة من الخشوع والإقبال بقلبه على الله تعالى لا المصلون الذين هم عن صلاتهم ساهون ولذلك ذكر في سياق المدح والمقيمين الصلاة

الكناية فإنها جامعة لجميع المعاني المطلوبة فيها، ومن هنا علم وجه آخر لترجيحه على الثاني لأنه متضمن له، فهو أفيد منه مع ما ذكره وهو معنى كلام الراغب لا ما فهمه بعضهم عنه من أنه الوجه، وإنما غرّم لفظة الإدامة، وقد عرفت المراد منها. وقوله: (أشهر) إشارة إلى اشتها هذا التفسير بين السلف كما مرّ، وإلى شهرة الإقامة بهذا المعنى في لسان الشارع والقرآن قال الراغب في مفرداته: إقامة الشيء توفية حقه قال تعالى: ﴿لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ [سورة المائدة، الآية: ٦٨] أي توفوا حقهما بالعلم والعمل ولم يأمر تعالى بالصلاة حيثما أمر، ولا مدح بها حيثما مدح إلا بلفظ الإقامة تنبيهاً على أن المقصود منها توفية شروطها لا الإتيان بهيئاتها وقوله: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ﴾ [سورة إبراهيم، الآية: ٤٠] أي وفقني لتوفية شرائطها وقول المحقق في شرحه هنا أنت خير بآن المفهوم من إطلاق إقامة الصلاة ليس إلا أداؤها، وإيقاعها في الخارج من غير إشعار بما اعتبره من التقوم على الوجه المذكور إلخ لا وجه له لما عرفت من أن المفهوم من النظم الكريم خلافه، كما بينه الراغب مع أن حقيقة الإقامة المتقدمة جعل الشيء قائماً وإرادة ما ذكر منها والعدول عن يصلون الأخضر الأظهر لا بدّ له من وجه، ومثله لا يسلم بسلامة الأمير، ولذا لم يعرج السيد عليه. قوله: (وإلى الحقيقة أقرب) لأن حقيقة إقامة العوج وتسويته في الأجسام كما في قوله تعالى فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه، وتعديل المعاني والأركان أقرب شيء لهذا لظهور اشتراكهما في وجه الشبه، وقد مرّ قول المدقق في الكشف إن أقام العود بمعنى سواه أكثر استعمالاً من إقامه إذا جعله منتصباً، وقوله: إن استعماله في تعديل الأجسام، والمعاني على السواء بل التقويم في نحو الدين والرأي أكثر، وفي كلام المصنّف رحمه الله إشارة إليه إذ جعل مأخذ الأول أقام العود ولا مرية في أنه أقرب إلى الحقيقة من قامت السوق الذي هو مأخذ الثاني، ومن قام بالأمر الذي هو مأخذ الثالث إذ لا قيام فيه على الحقيقة بل هو مأخوذ منه، واعتبار قيام الصلاة نفسها فيه ما مرّ. قوله: (وأفيد) أفيد بالياء وأفود بالواو أفعل تفضيل من الفائدة لأنه واوي ويائي، كما في القاموس وغيره والأول أشهر، ولذا اقتصر عليه بعض أهل اللغة وقال: يقال هما يتفادان ولا يقال يتفادان، والفائدة ما استفدت من علم أو مال، وتخص في العرف العام بالربح. وقوله: (لتضمنه إلخ) أي لتضمن قوله (يقيمون) على هذا التفسير التنبيه على ما سيمدحون به من قوله أولئك إلخ فهو توطئة، وبها يأخذ بعض الكلام بحجز بعض، ويحتمل أن يريد كما قيل إن هذه الجملة تفيد المدح فإذا حمل على ما ذكر كانت منبهة على وجه استحقاق المدح فيرجح بهذا كونها صفة مادحة، وحدودها بمعنى أوصافها وأحكامها المختصة بها شبهت بالحدّ الذي لا يجوز تجاوزه. قوله: (ولذلك ذكر في

وفي معرض الذم ﴿قويل للمصلين﴾ [سورة الماعون، الآية: ٤] والصلاة فعلة من صلى إذا دعا كالزكاة من زكى كتبنا بالواو على لفظ المفخم وإنما سمي الفعل المخصوص بها لاشتماله

سياق المدح (إلخ) أي لما مر من كونه أشهر وأقرب وأفيد، أو للتنبيه المذكور لأن من راعى حدودها لا يتركها فهو داخل فيه أو مفهوم بالطريق الأولى فلا يرد عليه أنه لا يدل على مدعاه من أن الأول أولى إذ يمكن أن تكون الإقامة بمعنى المواظبة والمداومة، والساهون عن الصلاة كما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما المنافقون الذين يتركونها إذا غابوا عن الناس، ويؤذونها إذا حضروا والمصتف رحمه الله بنى تفسيره على الحقيقة الظاهرة، والمعرض ضبطه في شرح الشافية بفتح الميم وكسر الراء وهو موضع العرض أو العروض، والمشهور كسر الميم وفتح الراء وهو الذي صرح به أئمة اللغة كما في شرح الفصيح للمرزوقي ومعناه اللباس الذي تزين به الجارية إذا عرضت للبيع، فاستعير للسياق أو للعبارة الواقعة فيه. قوله: (والصلاة فعلة من صلى) فعلة بفتح العين على الظاهر المشهور وجوز بعضهم سكونها فتكون حركة العين منقولة من اللام وشبهها بالزكاة المأخوذة من التزكية وهي التسمية أو التطهير لمشابتها لها لفظاً ومأخذاً ورسماً. وقوله: (من صلى إذا دعا) أي مأخوذة ودائرة الأخذ أوسع من دائرة الاشتقاق أو هو بناء على أن أصل الاشتقاق الفعل لا المصدر على المذهبين المشهورين في التصريف، فالصلاة لغة الدعاء، ونقلت في الشرع إلى العبادة المخصوصة والدعاء يكون بمعنى النداء والتسمية والسؤال مطلقاً أو من الأدنى للأعلى وهذا هو المراد، فإن قلت: سيذكر المصتف رحمه الله في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [سورة الأحزاب، الآية: ٥٦] صلى الله عليه وسلم أن الصلاة مشتركة بين الرحمة والاستغفار والدعاء، وهو المشهور في أصول الفقه قلت: قال في المصباح المنير: إنه قول لبعض أهل اللغة فمضى المصتف رحمه الله على قول هنا، وعلى قول ثمة وسيأتي تحقيقه في محله. قوله: (كتبنا بالواو إلخ) التفضيم له ثلاث معان ترك الإمامة، وإخراج اللام مغلظة من أسفل اللسان كلام الله إذا لم تل كسرة، والإمالة إلى الواو، وهذا هو المراد هنا كما ذكره شراح الكشاف لا أن تمال فتحة اللام نحو الضمة لمناسبة الواو الأصلية كما توهم، لأنه لا وجه لتخصيصه باللام، كما هو أحد الوجوه المروية عن ورش لأن ذكر زكى ياباه، وكون التفضيم علة لذلك ليس بمرضي عند المحققين من القراء قال الإمام الجعبري في شرح الرائية: اتفقت المصاحف على رسم الواو مكان الألف في مشكاة ونحاة ومناة وصلاة وزكاة وحياة، حيث كنّ موحدات مفردات محلاة باللام، وعلى رسم المضاف منها كصلاتي بالألف وحذفت من بعض المصاحف العراقية، واتفقوا على رسم المجموع منها بالواو على اللفظ ووجه كتابة الواو للدلالة على أن أصلها المنقلبة عنه واو وهو اتباع للتفضيم، وهذا معنى قول ابن قتيبة بعض العرب يميل لفظ الألف إلى الواو، ولم اختر التعليل به لعدم وقوعه في القرآن العظيم وكلام الفصحاء اهـ ولفظ المفخم ضبطه أرياب الحواشي هنا تبعاً لشراح الكشاف بكسر الخاء المعجمة المشددة على زنة اسم الفاعل، ولا

على الدعاء وقيل أصل صلى حرّك الصلويين لأن المصلي يفعله في ركوعه وسجوده

مانع من الفتح على زنة اسم المفعول على أنه من إضافة الموصوف للصفة، فإنه كعكسه وارد في كلام العرب، وإن كان لا ينقاس. وقوله: (لاشتماله على الدعاء) فهو من إطلاق الحال على المحل، وهو الظاهر لا من إطلاق الجزء على الكل، وإن جاز إن لم نقل بأنه مشروط بأن يكون مما يزول الكل بزواله كالرأس والرقبة على ما سيأتي. قوله: (وقيل أصل صلى إلخ) ترميض لقوله في الكشاف وحقيقة صلى حرّك الصلويين لأن المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده، ونظيره كفر اليهودي إذا طأطأ رأسه وانحنى عند تعظيم صاحبه لأنه ينثني على الكاذبين وهما الكافرتان، وقيل للداعي مصلاً تشبيهاً له في تخشعه بالراعي والساجد اهـ.

وقال الفاضلان في شرحه إنه يريد أنّ صلى مأخوذ من الصلا بمعنى حرك الصلويين وهما العظمان الناتان في أعالي الفخذين يقال: ضرب الفرس صلويه بذنبه أي ما عن يمينه وشماله ثم استعمل صلى بمعنى فعل الهيئات المخصوصة مجازاً لغوياً لأن المصلي يحرك صلويه في ركوعه وسجوده، ولما اشتهر في هذا المعنى استعير منه لمعنى دعا تشبيهاً للداعي بالمصلي في خضوعه وتخشعه وفيه ضعف من وجهين. الأول إن الاشتقاق مما ليس بحدث قليل الثاني أنّ الصلاة بمعنى الدعاء شائعة في أشعار الجاهلية، ولم يرد عنهم إطلاقها على ذات الأركان بل ما كانوا يعرفونها، فأنى يتصور لهم التجوّز عنها فالصواب ما ذهب إليه الجمهور من أنّ لفظ الصلاة حقيقة في الدعاء مجاز لغوي في الهيئات المخصوصة المشتملة عليها كما حقق في أصول الفقه، فإن قيل إذا ثبت صلى بمعنى حرّك الصلويين كان الأنسب أن يؤخذ منه لفظ الصلاة بمعنى الهيئة المخصوصة، ثم يشتق منه صلى بمعنى أحدثها، فلماذا عكس المصنف رحمه الله قلنا: لأن المناسبة بين تحريك العضو وإحداث الهيئة أقوى منها بين تحريكه ونفس الهيئة، ولذلك أيضاً جعل الزكاة من زكى الشرعي المأخوذ من زكى اللغوي على أنّ قوله الصلاة من صلى قد يراد به أنها من جنسه أي يتلاقيان في الاشتقاق بلا تعيين للمشتق منه فجاز أن يحمل على اشتقاق صلى من الصلاة، وكذا الحال في الزكاة، وأورد عليه في الكشف أيضاً أنه مخالف لمذهب المعتزلة فإنها عندهم حقائق مخترعة شرعية وليست منقولة من معان لغوية، والقائلون بالنقل، وهم الجمهور قالوا: إنها منقولة من الدعاء، وفي الروض الأنف: الصلاة أصلها انحناء وانعطاف من الصلويين وهما عرقان في الظهر إلى الفخذين، ثم قالوا: صلى عليه أي انحنى عليه رحمة وسموا الرحمة حنوّاً وصلاة وعطفاً وأصله في المحسوسات فجعل في المعاني مبالغة وتأكيذاً، ولذلك لا تكون الصلاة بمعنى الدعاء على الإطلاق، فلا تقول صليت على العدو أي دعوت عليه إنما يقال صليت عليه في الرحمة والتعطف لأنها في الأصل الإنعطاف، ولذا عدت بعلى، ولا تقول في الدعاء إلا دعوت له باللام فهذا فرق ما بين الصلاة والدعاء، وأهل اللغة لم يفرقوا بينهما.

(أقول) ما تقدّم هو الشائع أمّا ما اختاره العلامة فهو ما ذهب إليه المحققون من أهل اللغة

والعربية فقال أبو عليّ الفارسيّ الصلاة من الصلّوين لأنّ أول ما يشاهد من أحوال الصلاة تحريك الصلّوين للركوع، فأما القيام فلا يختص بها قال ابن جنّي وهو قول حسن وكذا رجحه السهيليّ في الروض كما سمعته، وما قاله شراح الكشاف مردود على ما فيه من المؤاخذات، وما ذكره من معنى الصلّوين أحد الأقوال فيه فقيل: عظمان ناتنان في جانبي الذنب. وقيل: أعلىّ الفخذين. وقيل: عرقان في الظهر. وقيل: في الفخذين. وقوله: (ولما اشتهر الخ) توجيه لنقل المجاز عن المجاز، لأنّ شرطه شهرة الأول حتى ينزل منزلة الحقيقة، وقوله إنّ الاشتقاق مما ليس يحدث قليل مردود لأنه وإن اشتهر، ومثلوا له باستنوق الجمل وأبل إذا أحسن رعي الإبل وسبقه إليه غيره إلا أنه غير تام لأنهم إن أرادوا به ملاحظة معنى اسم الجنس في الفعل ومتصرفاته مطلقاً، فهو أكثر من أن يحصى ويحصر كطين الحائط إذا طلاه بالطين، وأترّب الكتاب إذا وضع عليه التراب وزقت الإناء وقيره وإثبات القلة النسبية موقوف على الاستقراء التام وهو متعذر وإن أرادوا أنّ اسم الجنس وضعه الواضع أولاً، ثم أخذ منه الفعل ومتصرفاته كاستنوق والناقة فهو وإن كان الوقوف عليه لغير الواضع عسيراً إلا أنه يستدلّ عليه بشهرة الجامد دون ما أخذ كالإبل وإبل، وهذا ليس كذلك لشهرة صلى والمصلي دون الصلاة والصلّوين وفيه نظر. وقوله إنّ الصلاة بمعنى الدعاء شائعة مسلم، وعدم ورود إطلاق الصلاة على ذات الأركان من العرب باطل، وإن تبع غيره هنا وهو ظاهر كلام السيوطي في المزهري الفصل الذي عقده للألفاظ الإسلامية لأنهم إن أرادوا أنّ الصلاة بمعنى العبادة المخصوصة ولم يكن قبل شرعنا مسمى، واسم فليس كذلك لورود ما يخالفه في آيات كثيرة كقوله تعالى حكاية عن إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام ﴿رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي﴾ [سورة إبراهيم، الآية: ٤٠] والاستدلال عليه بظاهر قوله ﴿والركع السجود﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٢٥] أي المصلين من ضيق العطن، والمخصوص خصوص هذه الأقوال والأفعال وإن أرادوا أنها لم تسم صلاة قبل شرعنا وأنه لم ينقل عن العرب قبل الإسلام، فليس كذلك لنقل أئمة اللغة كالجوهريّ ما يخالفه، وإن اختلف في أنه حقيقة لغوية أم لا، ولا خلاف في أنه حقيقة شرعية وتحقيقه ما قاله ابن فارس في كتابه فقه اللغة، وعبارته كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم، فلما جاء الله تعالى بالإسلام حالت أحوالهم، ونقلت ألفاظ من مواضع إلى مواضع آخر بزيادات، ومما جاء في الشرع الصلاة، وأصله في لغتهم الدعاء، وقد كانوا عرفوا الركوع والسجود، وإن لم يكن على هذه الهيئة فقالوا:

أو دزة صدفية غواصها بهج متى يرها يهل ويسجد
(وقال الأعمش):

يرواح من صلوات الملبك طوراً سجوداً وطوراً جوراً

وهذا وإن كان كذا، فإن العرب لم تعرفه بمثل ما أتت به الشريعة من الإعداد،

واشتهار هذا اللفظ في المعنى الثاني مع عدم اشتغاره في الأوّل لا يقدح في نقله عنه، وإنما

والمواقيت والتحريم للصلاة والتحليل منها وكذلك الصيام والحج والزكاة اهـ. فقد عرفت أنّ العرب سمتها بذلك قديماً وأنّ قوله لم يرد عنهم إطلاقها على ذات الأركان وأنهم ما كانوا يعرفونها لا أصل له، وما ذكره من السؤال والجواب قد قيل في توجيهه أيضاً: إنه إنما جعل الصلاة من صلى لعدم استعمال التصلية بمعنى الدعاء، وفي القاموس يقال: صلى صلاة ولا يقال تصلة اهـ وما في القاموس تبع فيه الجوهريّ وبعض أهل اللغة، وليس بصحيح وإن اشتهر قال الإمام الزوزني في أفعاله: التصلية غازكرون، وفي أمالي ثعلب إمام أهل اللغة أنشد لبعض العرب:

تركت القيام وعزف القيام وأدمنت تصلة وابتهاالا

وقال في تفسيره يقال صليت صلاة وتصلية ههـ وكذا في العقد لابن عبد ربه، وإنما تركه أهل اللغة لأنه من المصادر القياسية، وعادتهم تركها وأخذ الصلاة من الصلويين، وإطلاق المصلي على ثاني خيل الحلبة مما لا يشك فيه أحد من أهل اللغة وقول المصنف رحمه الله حرّك الصلويين وقع في بعض النسخ الصلا مفرداً بدله، وما أورده صاحب الكشف عليه من أنه مخالف لمذهب المعتزلة وأهل السنة إشارة إلى ما تقرّر في أصول الفقه من أنّ الألفاظ المستفادة من الشرع هل لها حقيقة شرعية أم لا فقال القاضي أبو بكر رحمه الله: إنّ الشرع لم يستعملها إلا في الحقائق اللغوية، فالمراد بالصلاة المأمور بها الدعاء إلا أنّ الشرع أقام أدلة على أنّ الدعاء لا يقبل إلاّ بشرائط مضمومة إليها، وأثبتها المعتزلة وقالوا نقل الشارع هذه الألفاظ عن مسمياتها اللغوية، وابتدأ وضعها لهذه لا لمناسبة، فليست حقائق لغوية، ولا مجازات عنها، والحق أنها مجازات اشتهرت، فصارت حقيقة شرعية والزمخشريّ ليس بمقلد للمعتزلة في كل ما يقولونه خصوصاً فيما يتعلق بالعربية والكلام على هذه المسئلة مع أدلته مفصل في الأصول. قوله: (واشتهار هذا اللفظ إلخ) هو ردّ لما في التفسير الكبير من أنّ ما اختاره الزمخشريّ من الاشتقاق يفضي إلى الطعن في كون القرآن حجة، لأنّ الصلاة من أشهر الألفاظ، واشتقاقه من تحريك الصلويين من أبعد الأشياء معرفة فلو جوزنا ذلك وقلنا: إنه خفي واندرس بحيث لا تعرفه إلاّ الأحاد لجاز مثله في سائر الألفاظ ولو جاز ما قطعنا بأنّ مراد الله من هذه الألفاظ ما يتبادر إلى أفهامنا لاحتمال إرادة تلك المعاني المندرسه ولما كان مبناه على أنّ ما اشتهر لا ينقل من الخفيّ أجاب عنه بما ذكر مع أنه غير مسلّم مطلقاً لأنه إن أراد بهذا اللفظ لفظ الصلاة، فهو كذلك وإن أراد لفظ صلى أو مادته فغير مسلّم لأنّ المصلي بمعنى السابق، وثاني خيل الحلبة مشهور مستفيض بل قد يقال إنه قبل الشرع أشهر منه، والمراد بالمعنى الثاني العبادة ذات الأركان المعلومة الدال عليها قوله لأن المصلي يفعله، وقيل إنه أراد بالثاني المنقول إليه المتنوّع إلى نوعين الدعاء والفعل المخصوص، وردّ بأنّ قوله وإنما سمي إلخ مرتبط بقوله لأنّ المصلي يفعله إلخ وحينئذ يكون هذا فصلاً بين العصا ولحائها، والظاهر

سُمي الداعي مصلياً تشبيهاً له في تخشعه بالراعي والساجد ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَهُمْ يُفْقُونَ﴾
الرزق في اللغة الحظ قال الله تعالى: ﴿ويجعلون رزقكم أنكم تكذبون﴾ [سورة الواقعة، الآية:
٨٢] والعرف خصصه بتخصيص الشيء بالحيوان للاشفاق به، وتمكينه منه والمعتزلة لما

أنه تكلف مستغن عن الردّ وأنه كله مقول القول فإنه بعينه كلام الكشاف. وقوله: (لا يقدح) أي
لا يضره، وهو مجاز من قولهم قدح في عرضه ونسبه إذا عابه هذا هو المراد بنوع تسمح،
والقدح بمعنى العيب كما في الأساس من قدح الدود في العود إذا وقع فيه، والقدح في عرف
الأطباء إدخال الميل في العين إذا انصب فيها مادة تمنع النظر ومنه قال بعض المتأخرين من
الشعراء:

إذا انصب ماء اليأس في مقلة الرجا فليس لها عند اللبيب سوى القدح

قوله: (وإنما سمي الداعي إلخ) قد علمت أنه من مقول قوله قيل: فإنه برمته كلام
الكشاف، وهو بيان لما في الواقع عنده من أنها في الدعاء استعارة من الصلاة المشهورة لا
أصل لها وإطلاقها عليها مجاز من إطلاق الحال على المحل أو الجزء على الكل، وقد أورد
عليهم أنهم اشتروا فيه أن يعدم الكل بعده وأن يكون الجزء مقصوداً من الكل، وأنه لا يصح
حينئذ إطلاقه على صلاة الأخرس، وهو كله مخالف للواقع وقيل إنه معنى متعلق بالآخر وهو
كون الصلاة من تحريك الصلوتين، فكأنه جواب عن سؤال تقديره ما وجه استعمالها على هذا
في الدعاء إلى آخر ما فصله مما لا حاجة إليه. قوله: (الرزق في اللغة الحفظ إلخ) هذه الجملة
معطوفة على الصلة وما موصولة أو موصوفة أو مصدرية وقوله في اللغة الحظ وقيل: العطاء.
وقيل: الملك تبع فيه، وفي استشهاده بهذه الآية الراغب كما هو دأبه وقال في تفسيرها:
تجعلون نصيبكم من النعم تحزّي الكذب اهـ.

وقيل الرزق في لغة أزد يكون بمعنى الشكر وهو المراد في هذه الآية وقيل شكر فيها
مقدر وهو مع أنه خلاف الظاهر محتاج إلى التأويل والتجوز إذ لا يكون التكذيب شكراً إلا على
التنزيل منزلته والتهكم، فلا يرد على المصنّف رحمه الله ما قيل: من أنه لا استشهاد في الآية
وقيل: الظاهر من الحظ الاسم بمعنى الجذّ والنصيب لا المصدر من حفظ الشيء بالكسر
بمعنى بهر منه شدة، وإن جاء في اللغة لكليهما، ويؤيده استدلاله بالآي، ولا يخفى أنّ
المناسب أن يفسر الرزق بالمعنى المصدرية لأنّ المذكور فيها أن والفعل. قوله: (والعرف
خصصه بتخصيص الشيء إلخ) هذا يناسب المعنى المصدرية إلا أن يقال المراد بالشيء
المخصص إلخ لأنّ تخصيص الشيء إنما يكون ببعض أفرادهِ والتخصيص ليس من أفراد الحظ،
والرزق بالفتح لغة الإعطاء لما ينتفع الحيوان به، وقيل إنه يعمّ غيره كالنبات، والرزق بالكسر
اسم منه ومصدر أيضاً بمعناه، لكن المفهوم من كلامهم أنه ليس بمصدر، ثم إنّ المعنى اللغوي
وهو النصيب شامل للغذاء ولغيره وللأمر الحسية والمعنوية وللحلال والحرام، ولذا قال:

استحالوا من الله تعالى أن يمكن من الحرام، لأنه منع من الانتفاع به، وأمر بالزجر عنه قالوا

والعرف خصصه والتخصيص جعله خاصاً به لا يتعداه، وتمكينه من الانتفاع به بحيث لا يمنعه مانع منه يقال مكنته من الشيء أي جعلت له عليه قدرة فتمكن منه، واستمكن وكذا أمكنته، ويقال أمكنه الأمر إذا سهل وتيسر، والانتفاع به بأكله وشربه ولبسه ونحوه والمراد بالعرف عرف اللغة، أو الشرع ويستعمل الرزق بمعنى المرزوق المنتفع به، وهو النصيب المعطى لأنه يتعدى لمفعولين، فيصح تسمية كل منهما مفعولاً إلا أن المتبادر منه الثاني إذا أطلق لأن الأول آخذ فهو فاعل معنى كما صرح به النحاة، فمن قال الظاهر أن المرزوق الشخص الذي وصل إليه الرزق لا نفس الحظ فقد خلط وخبط، وتمكن الانتفاع صحته منه، وإن لم يكن بالفعل فهو بمعنى ما قيل من أنه سوق الله إلى الحيوان ما ينتفع به كما هو عند الجميع، والفرق ما سيأتي من فسرهم بما ساقه إلى العبد ليأكله فهو باعتبار الأغلب أو التغليب، وما أعطاه الناس لغيرهم داخل فيه لتمكنهم منه أو هو رزق نظراً للغير الواصل إليه كما قال:

لم لا أحبّ الضيف أو أرتاح من طرب إليه
والضيف يأكل رزقه عندي ويشكرني عليه

وقيل هو ما به قيام الحيوان ويقاؤه. قوله: (والمعتزلة لما استحالوا إلخ) ردّ على الزمخشري، وقد اختلفوا في أن الحرام رزق أم لا وليس الخلاف في معناه اللغوي، فإنه ما ينتفع به مطلقاً كما صرحوا به وليس هو مما ينبغي ذكره في علم الكلام وليس أيضاً نزاعاً لفظياً راجعاً لتفسيره بل النزاع في معناه شرعاً بعد الاتفاق على أن الإضافة إلى الله الرازق معتبرة في مفهومه، ولذا فسر تارة بما أعطاه الله عبده ومكنه من التصرف فيه بحيث لا يكون لغيره المنع منه، فلا يكون الحرام رزقاً وتارة بما أعطاه الله لقوامه ويقائه خاصة فقالت المعتزلة: لما كانت الإضافة إليه تعالى معتبرة فيه لزم أن لا يصدق على الحرام بناء على أصلهم الفاسد في عدم إسناد القبائح إليه تعالى وأهل السنة قالوا كل من عند الله، والإضافة لا تمنع كون الحرام رزقاً وفي الكشف الاتفاق على أنه من فضل الله عليهم كما تفضل بالإيجاد وسائر أسباب التمكين، فليس عدم الاستناد لكونه ليس من فعله تعالى، كما توهم بعضهم بل لأنهم يقولون لا يحسن أن يسند إليه تعظيماً له ولأنّ فيه شوباً من فعل العباد، لأنهم أكسبوه وصف الحرمة فنقول التعظيم في إسناده إلى الله تعالى لثلا يوهم إيجاد العبد ما لا يستقل به اتفاقاً، وأما وصف الحرمة، فلو سلم أنه ليس بإيجاده لم يفد كيف، وقد ثبت بالقاطع العقل والنقل أن الكل منه وبه وإليه، نعم لا يوصف الفعل بالصفات الخمس إلا من حيث قيامه بالكلف لا من حيث صدوره عنه تعالى، وهذا أصل نافع وقد ذهب إلى مذهب المعتزلة بعض أهل السنة بناء على أنه لا يملكه لخبثه كما قال النسفي، وفي أحكام القرآن للجصاص: إطلاق اسم الرزق إنما يتناول المباح دون المحظور، وما اغتصب وأخذ بالظلم لم يجعله الله رزقاً له لأنه لو كان رزقاً جاز إنفاقه، والتصديق والتقرب به إليه تعالى، ولا خلاف بين المسلمين في أن الغاصب محظور

الحرام ليس برزق ألا ترى أنه تعالى أسند الرزق ههنا إلى نفسه إيداناً بأنهم ينفقون الحلال

عليه الصدقة بما اغتصبه وفي الحديث: «لا يقبل الله صدقة من غلول»^(١) اهـ.

(أقول) ما ذكره من عدم الخلاف لا يخفى ما فيه قال ابن القيم في كتابه بدائع الفوائد لو عمل الخير بمال مغصوب اختلف فيه فقال ابن عقيل رحمه الله: لا ثواب للغاصب لأنه آثم مستحق للعقوبة ولا لرب المال لأنه لا نية له ولا ثواب بدون فصد ونية، وإنما يأخذ من حسنات الغاصب بقدر ماله، وقيل إنه نفع حصل بماله وتولد منه، ومثله يثاب عليه كمن له ولد يرزق به وإن لم يقصده والمصائب إذا ولدت خيراً الظاهر أنه يؤجر عليها وعلى ما تولد منها، وكذا الغاصب فإنه وإن تعدى واقتص من حسناته فما كان يعمل به يؤجر عليه لأنه لو فسق به عوقب مرتين على الغصب والفسق، فإذا عمل به خيراً ينبغي أن يثاب عليه فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومعنى استحالوا عدوه محالاً لأن الإقذار على القبيح قبيح كخلقه عندهم، واعترض على المصنف رحمه الله بأن وصف التمكين ليس معتبراً عند أهل السنة وبأن التمكين لا ينافي المنع والزجر كما في سائر المعاصي، ألا ترى أنهم قالوا بإرجاع المحامد إليه تعالى دون القبائح باعتبار أن الأقدار على الحسن حسن والتمكين من القبيح ليس بقبيح، وقد اشتهر أنه تعالى خالق القوى والقدر وأجيب بأن الأقدار والتمكين على وجهين: الأول إعطاء القدرة الصالحة لصرافها إلى الخير والشر، وذلك غير قبيح وحاصل منه تعالى على زعمهم. والثاني جعل الشيء خاصاً بأحدهما داخلاً تحت تصرفه قريباً من الانتفاع بالفعل، وذلك غير واقع في زعمهم فلا إشكال. قوله: (ألا ترى إلخ) في الكشف وإسناد الرزق إلى نفسه للإعلام بأنهم ينفقون الحلال الطلق الذي يستأهل أن يضاف إلى الله تعالى ويسمى رزقاً منه وقال قدس سره: تمسك بالإسناد فقط نظراً إلى أن الرزق لغة يتناول الحرام أيضاً وتخصيصه بما عده عرف شرعي كما ينبىء عنه قوله رزقاً منه، وقد يقال بنى كلامه على التقدير أي إن قدر أن الحرام يسمى رزقاً شرعاً أو لغة فالإسناد إلى نفسه يخرج قطعاً، وهو إشارة إلى ما قيل من أنه إذا أسند إلى الله تعالى فالمراد به الحلال بالإنفاق فلا يكون هذا مؤيداً لمذهبه، ولم يرتض الجواب بأن المؤيد له قوله ويسمى رزقاً، لأن الظاهر من قوله منه أنه للتقييد، فلا يصلح أيضاً له وحمله على أنه تجريد بناء على أن الإضافة إليه معتبرة في مفهومه خلاف الظاهر والطلق بكسر الطاء وسكون اللام وقاف الحلال كما في النهاية يقال أعطيته من طلق مالي أي من صفوته وطيبه فالوصف للمبالغة، والأولى تفسيره بالخالص وفي المصباح وشيء طلق وزان

(١) أخرجه مسلم ٢٢٤ والترمذي ١ وابن ماجه ٢٧٣ وأحمد ٢٠/٢ و٣٩ و٧٣ والبيهقي ٤٢/١ من حديث أنس.

وأخرجه أبو داود ٥٩ والنسائي ٥٦/٥ و٥٧ والطيالسي ١٣١٩ وابن ماجه ٢٧١ والبيهقي ٢٣٠/١ وأحمد ٧٥/٥ والطبراني في الكبير ٥٠٦ وابن حبان ١٧٠٦ من حديث أسامة بن عمير، وإسناده صحيح.

الطلق، فإنّ إنفاق الحرام لا يوجب المدح وذمّ المشركين على تحريم بعض ما رزقهم الله تعالى بقوله: ﴿قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً﴾ [سورة يونس، الآية: ٥٩] ﴿قل أله أذن لكم﴾ [سورة يونس، الآية: ٥٩] وأصحابنا جعلوا الإسناد للتعظيم، والتحريض على الإنفاق، والذمّ لتحريم ما لم يحرم، واختصاص ما رزقناهم بالحلال

حمل أي حلال، وافعل هذا طلقاً لك، أي حلالاً ويقال الطلق المطلق الذي يتمكن صاحبه فيه من جميع التصرفات فيكون فعل بمعنى مفعول مثل الذبح بمعنى المذبوح اهـ. قوله: (فإنّ إنفاق الحرام إلخ) بيان وتعليل للإيدان، ولا يرد عليه قول الفقهاء إذا اجتمع عند أحد مال لا يعرف صاحبه ينبغي له أن يتصدّق به، فإذا وجد صاحبه دفع قيمته أو مثله إليه، فهذا الإنفاق مما يثاب عليه لأنه لما فعله بإذن الشارع استحق المدح لأنه لما لم يعرف صاحبه كان في يده وله التصرف فيه، وانتقل بالضمان إلى ملكه وتبدّلت الحرمة إلى ثمنه فتأمل. قوله: (وذمّ المشركين إلخ) عطف على قوله وأسند إلخ وهذا دليل ثان لهم بأنهم ذموا على جعل بعض الحرام رزقاً فيقتضي أنه ليس كذلك، ولا يخفى ضعفه فإنهم إنما ذموا على جرأتهم على التحريم والتحليل وهو لا يليق بغير الشارع وسيأتي ما فيه. قوله: (وأصحابنا إلخ) حاصله منع كون الإسناد للإيدان المذكور بل لأمر آخر، وهو تعظيم الرزق لأنه جل وعلا إنما يضاف إليه، وينسب ما عظم كبيت الله، وقال تعالى حكاية ﴿وإذا مرضت فهو يشفين﴾ [سورة الشعراء، الآية: ٨٠] فإنه إنما يضاف إليه الأفضل فالأفضل وتعظيم الرزق يتضمن معرفة قدر النعمة وهو أوّل مراتب الشكر وأما التحريض وهو الحثّ على الإنفاق فلأنّ الرزق إذا كان منه وله لا ينبغي الإمسك، وقد قيل الجود بالموجود ثقة بالمعبود، ومن أيقن بالخلف جاد بالعطية، ومن تحقق أنّ معطيه ذو الجلال والإكرام كيف يضمن بما لديه من الحطام ولذا قال عليه الصلاة والسلام: «أنفق بلائاً ولا تخش من ذي العرش إقللاً»^(١). وقيل إنه لتعظيم حق الإنفاق بأن يعرف أنه معط من مال الله لعبيده فلا يضيفه لنفسه لأنه أمين يصرف ماله لمستحقه، وهذا مع ظهوره خفي على من قال إنّ التحريض غير ظاهر، وهو إنما يفهم من المدح، وقد يوجه بأنّ الرزق والإنفاق يشتركان في أنهما صرف الشيء إلى الغير، فإذا كان الرزق صفة كمال لنسبته إلى الله تعالى كان الإنفاق كذلك وهذا مما يقضي منه العجب. قوله: (والذمّ لتحريم ما لم يحرم) مبني للفاعل

(١) أخرجه أبو يعلى ٦٠٤٠ والطبراني في الكبير ١٠٢٤ و١٠٢٥ و١٠٢٦ وأبو نعيم في الحلية ٢/٢٨٠ و٦/٢٧٤ من حديث أبي هريرة. وقال الهيثمي في المجمع ٣/١٢٦: وفيه مبارك بن فضالة، وهو ثقة وفيه كلام، وبقية رجاله رجال الصحيح، ورواه الطبراني في الأوسط بإسناد حسن اهـ.
- وله شاهد من حديث ابن مسعود أخرجه الطبراني في الكبير ١٠٢٠ و١٠٣٠ والقضاعي في الشهاب ٧٤٩.

- وله شاهد آخر من حديث بلال أخرجه الطبراني ١٠٢١ و١٠٢٢ وإسناده ضعيف فيه طلحة بن زيد، وهو ضعيف، وكذا يزيد بن سنان.

للقرينة، وتمسكوا لشمول الرزق له بقوله ﷺ في حديث عمرو بن قرّة «لقد رزقك الله طيباً، فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما أحلّ الله لك من حلاله». وبأنه لو لم يكن رزقاً لم يكن المتغذي به طول عمره مرزوقاً، وليس كذلك لقوله تعالى: ﴿وما من دابة

وفاعله ضمير يرجع إلى الله أو مبني للمفعول والمعنى واحد أي ادّعاء ذلك بالرأي والتشهي كما قرّره لك، وتحريم المجتهد وتحليله ليس من هذا القبيل لأنه لأخذه من النص، واستناده إليه قائم مقامه فكانه هو، وهذا جواب عن قوله وذمّ المشركين إلخ ولم يتعرّض لجواب الأوّل لشهرته في علم الكلام لأنّ استحالة التمكين من الحرام ممنوعة لأن قبح الحرام باعتبار إضافته إلى من اتصف به لا إلى من أوجده. وقوله: (واختصاص إلخ) القرينة هي إسناده إليه تعالى ومدحهم بالإنفاق منه ووصفهم بالتقوى، وهذا ليس محل النزاع بيننا وبينهم مع أنّ في من التبعية المشيرة إلى أنّ الحلال بعض الرزق لا كله ما يومية إلى عمومها وهذا ردّ لما استدلوا به معقب بدليل المخالف لهم. قوله: (وتمسكوا إلخ) تمسك بكذا بمعنى أخذ به وتعلق تجوز به عن الاستدلال وفيه إشارة لقوّته ووجهه أنه سمي ما حرم رزقاً أو بينه به، وإن قيل عليه أنه لا يدلّ على أنه رزق لمن حرم عليه فليكن رزقاً لمن أحلّ له، ولذا استدلّ به بعض المعتزلة إلاّ أنه يكفي لنا دلالة ظاهرة فهو عليهم لا لهم وعمرو بن قرّة بضم القاف وتشديد الراء المفتوحة لأنّ بعدها هاء تأنيث.

قال ابن حجر في الإصابة: أنه ذكره غير واحد في الصحابة، وأسندوا له هذا الحديث ولم يزد على ذلك فيه، ثم ذكر هذا الحديث وهو في سنن ابن ماجه عن صفوان بن أمية رضي الله عنه قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاء عمرو بن قرّة فقال يا رسول الله إنّ الله كتب عليّ الشقوة فلا أرزق إلاّ من دفي بكفي، فأذن لي في الغناء من غير فاحشة، فقال عليه الصلاة والسلام: «لا أدن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت يا عدوّ الله لقد رزقك»^(١) إلخ. ما ذكره المصنّف رحمه الله وقوله يا عدوّ الله يشعر بأنه كافر أو منافق، وهو مخالف لما مرّ إلاّ أن يقال أنه لزجره، وفيه دليل على حرمة التكسب بالغناء. قوله: (لم يكن المتغذي به إلخ) متفعل من الغذاء بالذال المعجمة لا بالمهملة لاختصاصه بطعام أوّل النهار فلا يناسب ما هنا وهذا هو الدليل العقلي لأهل السنة أتى به بعد الدليل النقلّي أي لو لم يكن الحرام رزقاً كان المتغذي به طول عمره غير مرزوق، والنص على أنّ كل دابة مرزوقة يبطله وقد أجيب عن هذا من طرفهم تارة بالنقض بمن مات ولم يرزق حراماً ولا حلالاً، فما كان جوابكم فهو جوابنا وأخرى بأنّ معنى الآية ما من دابة متصفة بالمرزوقية، كما قالوا في قولهم كل دابة تدبح

(١) أخرجه ابن ماجه ٢٦١٣ من حديث صفوان بن أمية.

قال البوصيري في الزوائد: في إسناده بشر بن نمير البصري قال فيه يحيى القطان: كان ركناً من أركان الكذب. ويحيى بن العلاء قال أحمد: يضع الحديث اهـ.

في الأرض إلا على الله رزقها﴾ وأنفق الشيء وأنفذه أخوان، ولو استقرت الألفاظ وجدت كل ما فاؤه نون، وعينه فاء دالاً على معنى الذهاب والخروج، والظاهر من انفاق ما رزقهم الله صرف المال في سبيل الخير من الفرض والنفل، ومن فسره بالزكاة ذكر أفضل أنواعه والأصل فيه أو خصصه بها لاقرانه بما هو شقيقها، وتقديم المفعول للاهتمام به

بالسكين أي كل دابة تتصف بالمذبوحية، فيخرج السمك وقد قيل إن هذا يتوقف على وجود من لم يتغذ طول عمره بحلال ما، وأن لا يكون له في الأرض مناط، وهو لا يكاد يوجد على أن الآية إنما تدل على أنه يسوق الرزق إلى كل دابة ويمكنها منه لا أنها تتغذى بما سيق لها بالفعل.

(وقد سنح لي هنا نكتة) وهي أن الدابة، وإن عمت إلا أن المتبادر منها الحيوانات غير الناطقة، ففيها توبيخ لمن يهتم بتدبير المعيشة، فكأنه قيل له ما لك تتعب فيما يتيسر للحيوان بلا تعب. قوله: (وأنفق الشيء وأنفذه إلخ) أنفذه بالبدال المهملة، والمراد بالاخوة توافقهما في الاشتقاق، وهو هنا الاشتقاق الأكبر، وهو الاشتراك في أصل المعنى، وأكثر الحروف مع التناسب في الباقي مخرجاً، ولذا اقتصر على الفاء والعين كنفى ونفع وأمثالهما والذهب يكون بمعنى المضي والضياع. وقوله: (والظاهر إلخ) يعني به أن الظاهر منه حمل الإنفاق على ما يشمل أنواعه فرضاً ونفلاً، ومن حمله على الزكاة كما أخرجه ابن جرير عن ابن عباس رضي الله عنهما، وكذا من فسره بالنفقة على الأهل فيحتمل أنه لم يرد التخصيص، وإنما اقتصر على أكمل أفرادها وأما أن يريد به القرينة الصلاة المقرونة بالزكاة في كثير من الآيات والشيء بالشيء يذكر والقرينة أمر ظني لا قطعي حتى يقال: مع القرينة المذكورة كيف يحمل على العموم. وقوله: (في سبيل الخير) وقع في نسخة بدله سبيل الله وهما متقاربان، وفي شرح سير محمد الكبير للسرخسي سبيلاً لله جهة القرية والطاعة، فلو أوصى بثلاث ماله في سبيل الله صرف في طاعة وقرية لأن كل طاعة سبيل الله كما في الحديث: «من شاب شيبة في سبيل الله كانت له نوراً يوم القيامة»^(١) أي في الطاعة لرواية في الإسلام، وهو إن أطلق يتبادر منه الغزو والجهاد وكون الزكاة أفضل أنواع الإنفاق لأنها فرض، فتكون أكثر ثواباً ولذا عدت من أصول الدين، وشقيقتها أختها والمراد بها الصلاة لاقرانها بها وكونها بمنزلتها في العبادات البدنية لاستتباعها لغيرها، وقولهم باب الصلاة باب الزكاة، وفلان يقيم الصلاة ويؤتي الزكاة لا يستشهد به هنا لتفرعه عما ورد في التنزيل فتأمل. قوله: (وتقديم المفعول إلخ) في الكشف أنه دلالة على

(١) أخرجه الترمذي ١٦٣٥ والنسائي ٢٦/٦ وأحمد ١١٣/٤ و٣٨٦ وابن حبان ٢٩٨٤ والبيهقي ١٦١/٩

و٢٧٢ من حديث أبي نجيح السلمي.

وقال الترمذي: حديث حسن صحيح اه وهو كما قال.

والمحافظة على رؤوس الآي، وإدخال من التبعية عليه للكف عن الإسراف المنهي عنه،

كونه أهمّ كأنه قال: ويخصون بعض المال الحلال بالتصدق به، وقال قدس سرّه: الجازر والمجرور مفعول للفعل على الإطلاق تنبيهاً على أنه بحسب المعنى مفعول به أي بعض ما رزقناهم، وإن كان بحسب اللفظ صفة مفعول مقدر أي شيئاً مما رزقناهم وأما كونه أهمّ فلقصده الاختصاص مع رعاية الفاصلة لا يقال إدخال من التبعية يغني عن التقديم للتخصيص، فإنّ إنفاق البعض يتبادر منه عدم الشمول ومن ثمة كان فيه صيانة وكف لأننا نقول يجوز مع إنفاق البعض الشمول بأن يكون الباقي مسكوتاً عنه، وإن كان احتمالاً مرجوحاً، فإذا قدّم زال ذلك الاحتمال بالكلية لظهور الفرق بين بعض مالي أنفقت وأنفقت بعض مالي، فإن قلت: تخصيص الإنفاق بالزكاة إذا فسرت به نفي لما يقابلها من التطوع، والمقام أباه قلت: لما عبر عنها ببعض ما رزقناهم كانت بهذا الاعتبار مقابلة لجميع المال، فالنفي توجه نحوه، وقد عرفت غير مرّة وجه صلوح المطلق لتناول الكل، ومن البين أنّ مقام المدح يناسب العموم (أقول) المذكور في كلام القوم أنّ تقديم المعمول يفيد الحصر فيما يدل عليه صريحاً وأنه المقصود عليه فإذا قلت من التمر أكلت كان المعنى مأكولي التمر دون الزبيب لا بعض التمر دون كله فادّعاء الحصر فيما يفيد المفهوم وجعله قيداً يتوجه إليه النفي الذي هو فيه بالقوة لأنه بمعنى ما، وإلّا على تقدير صحته لا يخفى بده وتكلفه وكأنّ الداعي له إلى ارتكابه أنه إنما يناسب مذهب أهل السنة فإنه إذا عمّ الرزق الحلال والحرام كان الإنفاق الممدوح به بعضه، وهو الحلال دون البعض الآخر، فيتأتى الحصر بلا تكلف أما على مذهبه، فلا ينبغي تفسير الاهتمام بالحصر، ولذا قيل إنه لشرف المكتسب بإسناده إليه تعالى، وقيل تقديمه لأنّ المكتسب مقدّم على الإنفاق في الخارج. قوله: (والمحافظة على رؤوس الآي) بالمدّ جمع آية وهي في الأصل العلامة والمراد بها بعض مخصوص من القرآن، وهذا بناء على أنّ في القرآن سجعا، وقال البقاعي في كتاب مصاعد النظر: اختلف فيه السلف فقال أبو بكر الباقلاني في كتاب الإعجاز: ذهب أصحابنا الأشاعرة كلهم إلى نفي السجع عن القرآن كما ذكره أبو الحسن الأشعري في غير موضع من كتبه، وذهب كثير ممن خالفهم إلى إثباته اهـ. والقول الثاني فاسد لما في القرآن من اختلاف أكثر فواصله في الوزن والروي، ولا ينبغي الاعتراض بما ذكره بعض الأماثل كالبيضاوي والتفتازاني من إثبات الفواصل والسجع فيه، وأنّ مخالفة النظم في مثل هارون وموسى بحسبه، ونقل أبو حيان في قوله تعالى: ﴿وَالظَّلُّ وَلَا الْحُرُورُ﴾ [سورة فاطر، الآية: ٢١] في فاطر أنه لا يقال في القرآن قدّم كذا أو أخر كذا للسجع لأنّ الإعجاز ليس في مجرّد اللفظ بل فيه، وفي المعنى ومتى حوّل اللفظ لأجل السجع عما كان لا يتمّ به المعنى بدون سجع نقض المعنى، وقيل عليه إنه نسي ما قاله في الصفات من أنّ التعبير بما رد ومريد للفاصلة، ثم أنه قال لو كان في القرآن سجع لم يخرج عن أساليب كلامهم ولم يقع به إعجاز ولو جاز أن يقال سجع معجز

ويحتمل أن يراد به الإنفاق من جميع المعاون التي آتاهم الله من النعم الظاهرة والباطنة

جاز أن يقال شعر معجز، والسجع مما تألفه الكهان، وقد أنكر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على من سجع عنده^(١) على ما عرف في كتب الحديث، ولو كان سجعاً كان قبيحاً لتقارب أوزانه واختلاف طرقة فيخرج عن نهجه المعروف، ويكون كشعر غير موزون وما احتجوا به من التقديم والتأخير ليس بشيء فإنه لذكر القصة بطرق مختلفة (أقول) أطال بلا طائل لتوهمه أن السجع كالشعر لا التزام تقفيته ينافي جزالة المعنى.

وبلاغته لاستبعاة للحشو المخلّ وأن الإعجاز بمخالفته لأساليب الكلام فشنع على هؤلاء الاعلام، وليس بشيء، والعجب منه أنه ذكر كلام الباقلاني مع التصريح فيه بأن من السلف من ذهب إليه، والحق أنه في القرآن من غير التزام له في الأكثر وكأن من نفاه نفى التزامه أو أكثريته، ومن أثبتة أراد وروده فيه في الجملة، فاحفظه ولا تلتفت لما سواه، وهذا مما ينفك فيما سيأتي ولذا فصلناه هنا لتكون على ثبت منه، والذي عليه العلماء أنه تطلق الفواصل عليه دون السجع. قوله: (وإدخال من إلخ) قد مرّ أنّ الجارّ والمجرور في محل نصب لأنه صفة مفعول مقدر قد قام مقامه لا مفعول حقيقة ميلاً مع المعنى لأنه اسم تأويلاً كما سيأتي في قوله (ومن الناس) وقد قيل: إن هذه النكتة مبنية على أنّ المراد بالإنفاق مطلقه الأعم إذ الزكاة لا تكون بجميع المال، وأنه مخصوص بمن لم يصبر على الفاقة ويتجرّع مرارة الإضاعة، وقد تصدّق بعضهم بجميع ماله، ولم ينكره عليه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وما في بعض الحواشي من أنّ المصنّف تبع في هذا الزمخشري، وهو نزغة اعتزالية وهم فاسد. قوله: (ويحتمل إلخ) المعاون بوزن المساجد جمع معونة، وهي ما يستعان به وينتفع من العون، وهو المساعدة والمظاهرة ويقال: استعان به، والاسم منه المعونة والمعانة بالفتح، ووزن المعونة مفعلة بضم العين، وبعضهم يجعل الميم أصلية، فوزنها فعولة وجمعها على معاون قياس، فلا يقال إنه لم يوجد في كتب اللغة المشهورة، وأنه ركيك وهي عامّة لما ينتفع به في قوام البدن وبقاء الروح، فيشمل المال والعلوم والمعارف، والإنفاق حينئذ بمعنى الإيصال مطلقاً بالبذل والتعليم وغير ذلك، فهو مجاز من استعمال المقيد في المطلق فليس فيه جمع بين الحقيقة والمجاز كما توهم، والرزق رزق الأبدان وهو معلوم، ورزق القلوب وهو المعارف، وأجلها معرفة الله تعالى، ومقام المدح يقتضي التعميم، لكنه خلاف الظاهر المعروف في استعمال الرزق والإنفاق، ولذا أخره والإنفاق من المعارف يزيداها ومن الأموال ينقصها وهذا من كلام الراغب. وعبارته: الإنفاق كما يكون من المال والنعم الظاهرة يكون من النعم الباطنة كالعلم والقوة والجاه، والجود التام بذل العلم ومتاع الدنيا عرض زائل، وقال بعض المحققين

(١) لعل المصنّف يشير إلى قول النبي ﷺ: «سجع كسجع الجاهلية»؟! وهو عند مسلم ١٦٨٢ من حديث

ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام: «إِنَّ علماً لا يقال به، ككنز لا ينفق منه» وإليه ذهب من

في الآية: ومما خصصناهم به من أنوار المعرفة يفوضون قيل في بعض النسخ معادن بالدال بدل الواو جمع معدن، وهو موضع العدن بمعنى الإقامة، ومعدن كل شيء مركزه، وهو تحريف من جهلة النساخ نشأ من لفظ الكنز، فلا ينبغي ذكره. قوله: (ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام إِنَّ علماً لا يقال به^(١) إلخ) هذا هو الصحيح الموافق للحديث كما سيأتي وفي نسخة يقاد وفي نسخة يقال فيه وهذا حديث أخرجه ابن عساكر في تاريخه عن ابن عمر مرفوعاً وأخرج الطبراني في الأوسط «مثل العلم الذي يتعلم به، ثم لا يحدث به كمثل الكنز الذي لا ينفق منه»^(٢) وأخرج ابن أبي شيبه عن سلمان علم لا يقال به كنز لا ينفق منه، ومعنى يقال به يحدث ولذا عداه بالباء كما يقال: قال بيده إذا أهوى بها، وقال برأسه إذا أشار بها. وقوله: (وإليه ذهب إلخ) ففسره هذا القائل بإفاضة أنوار المعرفة، وخصها لشرفها أو لأنها غير متبادرة فلا يرد عليه أنه غير مطابق لما قبله لأنه خص الرزق بالمعرفة ولم يعمم، وأنوار المعرفة كلجين الماء لأن النور ظاهر بنفسه مظهر لغيره، فأطلق على كل مظهر، ولذا سمي العلم والكتب الإلهية والرسل نوراً وإفاضة الأنوار انتشار أشعتها مستعارة من إفاضة الماء، وما في مما رزقناهم تحتل المصدرية والموصوفة والموصولة، وأقربها الأخير، وعليه فالعائد محذوف تقديره على ما قاله أبو البقاء رزقناهم أو رزقناهم إياه وأورد عليه في الدرّ المصون أنه على الأول يلزم اتصال ضميرين متحدي الرتبة والانفصال في مثله واجب، وعلى الثاني يمتنع حذفه، لأنّ العائد متى كان منفصلاً لزم ذكره كما نصوا عليه وعللوه بأنه لم ينفصل إلا لغرض، وإذا حذف فاتت الدلالة عليه، وأجاب عن الأول بأنه لما اختلف الضميران جمعاً وإفراداً جاز اتصالهما، وإن اتحدا رتبة كقوله:

وقد جعلت نفسي تطيب لضغمة لضغمتهاها يقرع العظم نابها

وأيضاً فإنه لا يلزم من منع ذلك ملفوظاً به منعه مقدّر الزوال القبح اللفظي، وعن الثاني بأنه إنما يمنع لأجل اللبس ولا لبس هنا اهـ.

(وأنا أقول) هذا غير مسلم لأنّ الذي يمنع حذفه ما كان انفصاله لغرض معنوي كالحصر لا مطلقاً، كما قاله ابن هشام في الجامع الصغير، وقال الرضي: شرط حذفه أن لا يكون منفصلاً بعد إلا نحو ما جاءني الذي ما ضربت إلا إياه، وأما في غيره فلا منع نحو ضيع

(١) أخرجه ابن عساكر من حديث ابن عمر كما ذكر المصنف.

(٢) أخرجه الطبراني في الأوسط كما في المجمع ٧٤٧ من حديث أبي هريرة، وقال الهيثمي: وفيه ابن لهيعة، وهو ضعيف اهـ. وفي الباب «من كتم علماً، تلجّم بلجام من نار يوم القيامة».

أخرجه أبو داود ٣٦٥٨ والترمذي ٢٦٤٩ وابن ماجه ٢٦١ وأحمد ٢٦٣/٢ و٣٠٥ و٣٤٤ وابن حبان ٩٥ والطيالسي ٢٥٣٤ من حديث أبي هريرة.

قال: ومما خصصناهم به من أنوار المعرفة يفيضون ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ هم مؤمنو أهل الكتاب كعبد الله بن سلام رضي الله تعالى عنه وأضرابه معطوفون على الذين يؤمنون بالغيب داخلون معهم في جملة المتقين دخول أخصين تحت

الزيدان الذي أعطيتما أي إياه واعترض عليه الأستاذ الخال رحمه الله بأنه كان ينبغي له أن يقول إلا لغرض معنوي، ولا يقيده بالأفتأمل. قوله: (ومما خصصناهم به من أنوار المعرفة يفيضون) قد مرّ بيانه، وقد أورد عليه أنه تفسير للقرآن بخلاف ظاهر اللفظ من غير ضرورة ومثله لا يجوز نعم يجوز أن يقال: إن مثله يستفاد بطريق الإشارة، وأصل الفيض ما فاض من الماء لامتلاء الإناء ونحوه، ثم استعير لغيره كالحديث فيقال: حديث مستفيض أي شائع وهو المراد لما في التعليم من الإشاعة. قوله: (هم مؤمنو أهل الكتاب إلخ) قدّم هذا الوجه لرجحانه رواية ودراية لأنه مأثور عن الصحابة، كابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم، ولأنّ التغيرات هو الأصل في العطف، والحاصل أنّ المعطوف إمّا أن يكون مقابلاً للمعطوف عليه ومبايناً له أو لا وعلى الأوّل المعطوف عليه الذين يؤمنون بالغيب أو المتقين وعلى الثاني، إمّا أن يكون المعطوف متحداً بالمعطوف عليه بالذات أو طائفة منه، فالوجه فيه أربعة وسيأتي بيانها، وعبد الله بن سلام بتخفيف اللام، وهي مشدّدة في غيره من الأعلام صحابي أنصاري بطريق الحلف وهو من اليهود وبني إسرائيل من بني قينقاع من ولد يوسف النبي صلى الله عليه وسلّم وكان اسمه الحصين فسماه النبي صلى الله عليه وسلّم عبد الله وكان صلى الله عليه وسلّم كثيراً ما يغيّر الأسماء، وقد جمع السيوطي رحمه الله من غير النبي عليه الصلاة والسلام اسمه في جزء له، وقد شهد له النبي صلى الله عليه وسلّم بالجنّة، ونزلت فيه آيات كقوله تعالى: ﴿وشهد شاهدٌ من بني إسرائيل على مثله﴾ [سورة الأحقاف، الآية: ١٠] وقوله: ﴿ومن عنده علم الكتاب﴾ [سورة الرعد، الآية: ٤٣] واختلف في زمان إسلامه دون وفاته فإنه توفي بالمدينة سنة ثلاث وأربعين من الهجرة النبوية وله قصة مع اليهود مذكورة في كتب الحديث والأضراب جمع ضرب بفتح الضاد وكسرهما ورجح الزمخشري الثاني، وقيل جمع ضريب كشريف وأشرف، وقال النووي أضراب أشباه جمع ضرب وبمعناه ضريب، وجمعه ضرباء ككريم وكرماء وإنكار القاضي عياض له وهم وأصله كما في الفائق من يضرب قداح الميسر، ثم تجوّز به عن كل نظير وشاع فيه، وفي الأساس ضرب القدح، وهو ضريب لمن يضربها معك وهم ضربائي، ومنه ضرب وضريب وقوله قدس سرّه: أضرابه أمثاله والجمهور على أنه جمع ضرب بالفتح وعند المصنّف رحمه الله بكسرهما فعل بمعنى مفعول كالطحن وهو الذي يضرب به المثل، ولا بدّ أن يكون مماثلاً للمضروب فيه، وبعضه مثل وشبه، وهو مخالف لما حقق في اللغة كما سمعته، وفي بعض النسخ أصحابه أي الذين صاحبه في الإيمان من أهل الكتاب. قوله: (معطوفون على الذين إلخ) أي سواء كان منقطعاً عن المتقين أو موصولاً به، وهذا بخلاف عطف، والذين يؤمنون على المتقين كما في الوجه الآتي، فإنما يصح على تقدير الوصل دون

أعم إذا المراد بأولئك الذين آمنوا عن الشرك والإنكار، وبهؤلاء مقابلوهم، فكانت الآيتان تفصيلاً للمتقين، وهو قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أو على المتقين، وكأنه قال:

الانقطاع كما صرح به الفاضل المحقق، وذلك لما فيه من الفصل بين المعطوفين بأجنبي كما سيأتي ومعطوفون خبر ثان للفظ هم وكذا داخلون، ودخول أخصين بالنصب على أنه مفعول مطلق، وأخصين يجوز فيه كسر الصاد وفتحها على أنه جمع مذكر سالم لا خص باعتبار المعنى أو مثني باعتبار أنهم فريقان، وأعمّ بالإفراد المراد به المتقون وأفرده لوقوعه في مقابلة الجمع أو المثني. وقوله: (إذ المراد إلخ) تعليل لما يدل عليه المقام من تغاير المتعاطفين بالذات، وأولئك إشارة إلى الذين يؤمنون بالغيب المعطوف عليه، والذين آمنوا خبر لقوله: المراد وآمنوا بمد ألف بعد الهمزة، وعن الشرك والإنكار وقع في نسخة عن شرك وإنكار منكرين أي آمنوا إيماناً منتقلاً أو متباعداً عن ذلك، وهم من لم يكن من أهل الكتاب ويجوز قصرها، وليس هذا الوجه مقطوعاً به حتى يرد عليه ما قيل: لأنه لا ينبغي والظاهر أن يبدل ما ذكر بقوله على أن المراد إلخ لأن ذكر ما يقابله ياباه قطعاً، وأما القول بأن التغاير بالصفات لا بالذات أرجح لاشتراك الفريقين في الإيمان بالمنزّلين، فقد دفع بأن المتبادر من العطف أن الإيمان بكل منهما على طريق الاستقلال، وهو مختص بأهل الكتاب لأن إيمان غيرهم بما أنزل من قبل إنما هو على طريق الإجمال والتبع للإيمان بالقرآن لا سيما في مقام المدح كما هنا، وقد قال تعالى: ﴿الذين آتيناهم الكتاب﴾ [سورة الأنعام، الآية: ٢٠] إلى قوله: ﴿يؤتون أجرهم مرتين﴾ [سورة القصص، الآية: ٥٤] كما ورد في الصحيح أن لأهل الكتاب أجرين بواسطة ذلك إلا أنه قيل عليه أن قوله تعالى: ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٣٦] الآية بالعطف مع عمومها لسائر المسلمين يمنع التبادر لخفاء التغاير الذاتي بينهما، وقيل: التغاير باعتبار آخر وهو أن الإيمان الأول بالعقل، وهذا بالنقل، وأمن الفريق الأول عن الشرك أن شأنهم ذلك، وجلهم كذلك وإن كان فيهم من لم يشرك أصلاً كعلي رضي الله عنه، فلا يرد ما قيل إنه يخرج عن الطائفتين من نشأ على الإسلام، ولم يتدنس بشرك إلا أن يقال الإيمان المتضمن للاعراض عن الشكر لا يوجب سبقه، ثم قال: الأوجه أن المراد بالذين يؤمنون بالغيب من عدا أهل الكتاب لأن إيمانهم بما عرفوه كما يعرفون أبناءهم، وإن أولئك على هدى إشارة إلى الطائفة الأولى لأن إيمانهم بمحض الهداية الربانية، ﴿وأولئك هم المفلحون﴾ إشارة إلى الثانية لفوزهم بما كانوا ينتظرونه، وهم يقاثلونهم لأنهم لم يشركوا ولم ينكروا، والمراد بالفريق الأول مجموعهم لا جميعهم إذ هم ليسوا كذلك، فلا يرد النقص بمن مزمع أنه مغمور بينهم، فيدخل على حدّ بنو فلان قتلوا قتيلاً، وتقديم الإيمان بالغيب لسبقه ذاتاً وزماناً وعدم شرك أهل الكتاب ظاهر، وأمّا ما ذكره المصنّف رحمه الله تعالى في تفسير قوله تعالى ما كان إبراهيم يهودياً فستراه وما فيه. قوله: (وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما إلخ) أخرجه ابن جرير مسنداً، فلا وجه للتردد فيه، والقول بأنه إن صح عنه فهو تفسير للموصول الثاني

هدى للمتقين عن الشرك، والذين آمنوا من أهل الملل ويحتمل أن يراد بهم الأولون بأعيانهم، ووسط العاطف كما وسط في قوله:

بالسمع، ويؤيده أنّ صدور الإيمان عنهم مرتين سابقاً قبل ظهور الإسلام، ولاحقاً بعده أدخل في المدح والعطف لا يقتضي المباشرة الكلية لجواز أن يراد بالموصول الأول ما يعم الثاني، وعطف الأخص على الأعم لمزيد الاهتمام شائع وفيه ما فيه. قوله: (أو على المتقين) هذا هو الوجه الثاني وهو مشارك للأول في أنه أريد فيهما بالذين يؤمنون بما أنزل إليك مؤمنو أهل الكتاب ولذا قدّمه على ما بعده. وقوله: (وكانه قال هدى للمتقين عن الشرك إلخ) إشارة إلى وجه التغاير بين المتعاطفين، فإنّ المراد بالمعطوف عليه من آمن من العرب الذين ليسوا بأهل كتاب وبالمعطوف من آمن بالنبّي صلى الله عليه وسلّم من أهل الكتاب، وإنما بينا هذا مع ظهوره، لأنه قيل: إنه لتخصيص الذين يؤمنون بمن آمن عن الشرك، لتكون الصفة مقيدة للمتقين، وهو تكلف لا حاجة إليه وبهذا علم أنه لا وجه لما قيل هنا من أنه لا معنى لإخراجهم من المتقين مع اتصافهم بالتقوى إلا أن يحمل على المشاركين، فيتعين العطف عليه لتعذر الحمل على المشاركة في المعطوف، وكذا ما قيل إنه كان على المصنّف رحمه الله أن يؤخر هذا عن الاحتمال الذي بعده لثلا يفصل بين الوجهين المتناسبين بأجنبي، فإنّ الاحتمال من عطف الذين على الذين بتوسط العطف على المتقين بينهما لا ينبغي، وقد مرّ ما قاله الفاضل المحقق من أنّ العطف على المتقين إنما يصح على تقدير الوصل دون الانقطاع لما يلزمه من الفصل بالأجنبي بين المبتدأ، وهو الذين يؤمنون بالغيب وخبره أعني أولئك أو بين المعطوف والمعطوف عليه بأجنبي، وهو الذين يؤمنون بالغيب أيضاً، وقد قيل إنّ هذا ليس بممتنع لأنّ المستأنف مرتبط بالمستأنف عنه، فليس بأجنبي من كل الوجوه وفيه نظر. قوله: (ويحتمل أن يراد إلخ) أشاروا بالتعبير بيحتمل هنا إلى أنّ هذا التفسير غير ماثور وأنه من بنات الأفكار، وأورد عليه قدس سرّه أنّ الإيمان بالكتب المنزلة مندرج في الإيمان بالغيب، وأجاب بأنه للاعتناء بشأنه كأنه العمدة، وأورده هنا بعض أرباب الحواشي، وهو غير ملاق لكلام المصنّف رحمه الله لأنه بين عقبه أنّ المراد عنده بالإيمان بالغيب الإيمان بما يدرك بالعقل، كالإيمان بالله وصفات جلاله واليوم الآخر وأحواله، والإيمان بما أنزل إليه وأنزل من قبله الإيمان بما يدرك بالسمع كالكتب، وبما تضمنته فيبينها تغاير باعتبار المفهوم والصفات، لا أنه من قبيل عطف ملائكته وجبريل، وهذا إن لم يرد على الشريف لعدم تصريح الزمخشري بما ذكره يرد على من أورده هنا من أرباب الحواشي والأعيان جمع عين بمعنى الذات أي ما صدقت عليه الأسماء الموصولة في النظم متحد بحسب الذات متغاير بحسب المفهوم والصفات كما سيأتي. قوله: (ووسط العاطف إلخ) جواب عن سؤال مقدّر، وهو أنّ العطف يقتضي المغايرة واتحاد الأعيان ينافية، وعدّد الشواهد إشارة إلى أنه يجري في الأسماء والصفات باعتبار تغاير المفهومات ويكون بالواو والفاء، وثم باعتبار تعاقب الانتقال في الأحوال. وقوله:

إلى الملك القرم وابن الهمام
وليت الكتيبة في المزدحم
وقوله:

يا لهف زيابة للحرث الصابح فالغانم فالآيب
على معنى أنهم الجامعون بين الإيمان بما يدركه العقل جملة، والإتيان بما يصدّقه

(إلى الملك إلخ) بيت من قصيدة من المتقارب، والقرم بفتح فسكون أصله الفحل، ثم قيل للسيد والهمام العظيم، وإنما تصف العرب به الملوك لعظم همهم أو لأنهم يفعلون ما يهمنون به لما عرف من عزائمهم، والكتيبة بالثناء المثناة الفوقية الجيش، والمزدحم موضع الازدحام وهو التدافع لضيق المجلس بكثرة من فيه، ومنه استعير ازدحام الغرماء على المال والمراد به هنا المعركة. قوله: (يا لهف إلخ) هو من شعر لابن زيابة التيمي أجاب به عن شعر قاله الحارث بن همام بن مرة بن ذهل بن شيان وهو:

أيا ابن زيابة إن تلقني
لا تلقني في النعم العازب
وتلقني يشتدّ بي أجرد
مستقدم البركة كالراكب
(فأجابه بقوله):

يا لهف زيابة للحرث الصابح فالغانم فالآيب
والله لولا لاقيته خالياً
أنا ابن زيابة إن تدعني
لآب سيفاناً مع الغالب
آتك واللعن على الكاذب

والعازب البعيد في المرعى، والنعم الإبل أي تلقني حاضراً، وهذا تعريض له بأنه راعي الإبل لا سيد في قومه والأجرد الفرس القصير الشعر، وهو ممدوح في الخيل والبركة، بكسر الموحدة وسكون الراء المهملة بمعنى الصدر هنا، وزيابة اسم أبي الشاعر وقيل اسم أمه كما في شروح الحماسة، وما قيل من أنّ قول الطيبي أنه اسم أبي الشاعر وهم هو الوهم أي يا حسرة أبي أو أمي من أجل ذلك الرجل، والصابح بالباء الموحدة المغير صباحاً ويكون بمعنى الآتي صباحاً كالصبح يتأسف على أنه فعل ذلك وهو غائب، فيقول: ليتني أدركته أو أنه قدّر ذلك في نفسه، ويجوز أن يكون تهكماً، وسيفاناً ثنية سيف مضافاً للمتكلم مع الغير، وقوله مع الغالب التفات أي معي، أو هو من الكلام المسمى بالأسلوب النصف أي يقتل أحداً صاحبه، فيرجع كذلك كما قاله التبريزي، ولما كانت الغنيمة تعقب الغارة والإياب يعقبها عطف بالفاء، وإن كان موصوفها واحداً. قوله: (على معنى إلخ) متعلق بقوله وسط وعدّاه بعلى إلى ما وقع التوسط عليه من الوجه المخصوص به، كما يقال بنيت الدار على طبقتين، فيعدّي بعلى لأسلوبه الخاص كما حققه الفاضل الدواني في حواشي الشمسية في تعدّي الترتيب بعلى، وهو بيان لأنّ التغاير بحسب المفهوم والصفات، وأنّ الجمع المستفاد من العاطف واقع بين معاني الصفات المفهومة من المتعاطفين، وهي في المعطوف عليه التصديق بالغيب مع الإتيان

من العبادات البدنية والمالية وبين الإيمان بما لا طريق إليه غير السمع وكرر الموصول تنبيهاً

بإماراته، وفي المعطوف التصديق بما أنزل إليه وإلى من قبله. وقوله: (جملة) أي مجملًا، وهو منصوب بنزع الخافض أو على الحالية، وخصه بهذا لأنه كما مرّ الإيمان بالله وصفاته والآخرة وأحوالها، وذلك لا يمكن الوقوف على كنهه وتفصيله. وقوله: (والإتيان إلخ) مجرور معطوف على الإيمان والضمير في يصدقه راجع إليه، فأثبت التغاير بينهما بعد تغاير مفهوميهما بوجهين.

الأول: أن الإيمان بالأول إجمالي والثاني تفصيلي.

والثاني: أن الأول عقل والثاني نقل والمصدق العبادات البدنية والمالية المفهومة من قوله: ﴿يقيمون الصلاة﴾ إلخ فإن قلت: الإتيان بهذا المصدق فرع الإتيان بما لا طريق إليه غير السمع، لأنه يعلم بالوحي والكتب المنزلة، فعلى هذا ينبغي أن يقدم الإيمان المنزلي على الإتيان بالصلاة والزكاة، قلت الإيمان بالغيب أهم وأعظم، ولخفائه احتياجه للمصدق أقوى، ولذا جعله بعضهم داخلاً في الإيمان، وينبغي اتصاله به. وقوله: (غير السمع) قيل: إنه أتى فيه بالحصص، ولم يأت به فيما قبله لأن ما قبله يجوز أن يدرك بالسمع أيضاً بخلاف هذا، فإنه لا يدرك ابتداءً بغير السمع، وفيه أنه قد يدرك بالعقل فيعرف أنه كلام الله بالإعجاز المدرك بالعقل والذوق فتأمل. قوله: (وكرر الموصول إلخ) جواب عما يقال كان يكفي فيما ذكر عطف الصلوات بعضها على بعض وهو ظاهر، وأما إعادة الموصول فيما أنزل فغير محتاج للتوجيه، لما فيه من التغاير الحقيقي، فلا يرد عليه أنه يحتاج أيضاً إلى نكتة كما قيل: والمراد بالقبيلين قسما الإيمان المذكوران في النظم والسبيلين طريقا الإدراك من العقل والنقل، ووجه دلالة إعادة الموصول على ذلك ما فيه من الإشارة إلى استقلال كل من الوصفين وتنزيل تغاير الوصفين منزلة تغاير الذاتين، وفائدة العطف ما مرّ من معنى الجمع، وقال قدس سرّه: رجح هذا الاحتمال على الأول بأن الإيمان بالمنزليين مشترك بين المؤمنين قاطبة، فلا وجه لتخصيصه بمؤمني أهل الكتاب، ولا دلالة للأفراد بالذكر في الآية على أن الإيمان بكل منهما بطريق الاستقلال ألا ترى إلى قوله تعالى ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٣٦] صلى الله عليه وسلم فقد أفرد فيه الكتب المنزلة من قبل، ولم يقتض الإيمان بها على الأفراد وبأن ما ذكر في تقديم الآخرة، وبناء يوقنون على هم إنما يقع موقعه إذا عمّ المؤمنين، وإلا أوهم نفيه عن الطائفة الأولى، فإن أهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين بجميع ما أنزل من قبل، فإن اليهود لم يؤمنوا بالإنجيل، وما يقال: من أن اشتمال إيمانهم على كل وحي إنما هو بالنظر إلى جميعهم، فاليهود اشتمل إيمانهم على القرآن والتوراة والنصارى اشتمل إيمانهم على القرآن والإنجيل مردود بأن المفهوم المتبادر من استعمال ما نحن فيه ثبوت الحكم لكل واحد، وبأن الصفات السابقة ثابتة لمن آمن من أهل الكتاب، فتخصيصها بمن عداهم تحكم وجعل الكلام من قبيل عطف الخاص على العام لا يلائم المقام، وقد يرجح الاحتمال

الأول بأن الأصل في العطف التغيرات بالذات، ويجب أن هناك تفصيلاً هو أن أداة العطف إن توسطت بين الذوات اقتضت تغيرها بالذات، وإن توسطت بين الصفات اقتضت تغيرها بحسب المفهومات وكذا الحكم في التأكيد والبدل ونحوهما، وإن وقعت فيما يحتملها على سواء كان الحمل على التغيرات بالذات أولى، فلا يحكم في مثل زيد عالم وعاقل بأن الحمل على تغير الذات أظهر، وقد رجح في الآية الكريمة الحمل على عطف الصفة بأن وضع الذين على أن يكون صفة، فالظاهر عطفه على الموصول الأول على أنه صفة أخرى للمتقين بلا تقسيم مع أن ما تقدم من وجوه الترجيح شاهد له (أقول) المتبادر من السياق استقلال كل منهما لا سيما في مقام المدح، لأنهم يؤتون أجرهم مرتين كما مر من الإشارة إلى التصريح في الآيات والأحاديث وأما قوله تعالى ﴿قولوا آمنا بالله﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٣٦] الآية فيها صارف عما ذكر معنى ولفظاً.

أما الأول فلأن الخطاب للمسلمين فلا يقتضي الإيمان بكل منها على الانفراد. وقوله: (قولوا) دال عليه، فإنه تكليف بقوله دفعة واحدة.

وأما الثاني فلأنه لم يعد فيه الإيمان، والمؤمن بل جعل ذلك إيماناً واحداً لعدم الاستقلال، فلا يرد نقضاً كما لا يخفى، والإيهام المتوهم من قوله ﴿وبالآخرة هم يوقنون﴾ مدفوع بأن مدح الفريق الأول بالإيمان الكامل، ودخول الآخرة في الإيمان بالغيب دخولاً أولياً صارف عنه بغير شبهة، وإنما هو تعريض بأهل الكتاب، وما كانوا عليه قبل الإيمان بما أنزل إلينا، فإذا كمل إيمانهم بهذا علم كمال إيمان غيرهم بالطريق الأولى، وأما أن اليهود لم يؤمنوا بالإنجيل، وكون دينهم منسوخاً حتى قيل: المراد بأهل الكتاب هنا أهل الإنجيل فقط، فقد أجيب عنه بأن الإنجيل ليس بناسخ للتوراة بل مبين لها كما في الملل والنحل وغيره وسيأتي بيانه، أو الكلام على التوزيع، وليس خلاف المتبادر كما لا يخفى، وأما كون إقامة الصلاة، وما معه مشتركاً بين القبيلين، فمسلم لكنه لا يضرنا لأنه مذكور في الأول صريحاً وفي الثاني التزاماً لاستلزام الإيمان بما أنزل له وأما جعل الصفة الثانية داخلية تحت الأولى صريحاً وفي الثاني التزاماً لاستلزام الإيمان بما أنزل له وأما جعل الصفة الثانية داخلية تحت الأولى ومنفردة بالذكر، فغير ظاهر إلا أن يقال الإيمان بالله وإن كان أصلاً لكن طريق سعادة الدارين مستفاد من الكتب، وجعل الإيمان بالآخرة مقصوداً أصلياً من ملة الإسلام ظاهر، فإن قلت كيف يكون تعريضاً بأهل الكتاب والمفهوم منه إن الإيقان بالآخرة حقيقة مختص بأهل القرآن دون أهل الكتب السماوية السالفة، فالمستفاد منها خلاف حقية الآخرة، وهو غير صحيح فإن أهل الحق من أهل الإسلام، وأهل الكتاب يعتقدون حقيتها، وأهل الباطل منهم جميعاً، كالملاحدة والمحرفين ليسوا كذلك، قلت قد أجاب عن هذا بعض المدققين بأن الكتب السالفة لم تعرّض لتفصيل أحوال الآخرة، فلذا ظن أهلها ظنوناً فارغة بخلاف القرآن الناطق بتفصيلها وبيانها،

على تغاير القبيلين وتباين السبيلين أو طائفة منهم وهم مؤمنو أهل الكتاب ذكرهم مخصصين عن الجملة، كذكر جبريل وميكائيل بعد الملائكة تعظيماً لشأنهم، وترغيباً لأمثالهم والإنزال نقل الشيء من أعلى إلى أسفل وهو إنما يلحق المعاني بتوسط لحوقه الذوات الحاملة لها، ولعل نزول الكتب الإلهية على الرسل بأن يتلقفه الملك من الله تعالى تلقفاً روحانياً، أو

وفي شرح الطوالع: أن موسى عليه الصلاة والسلام لم يذكر المعاد الجسماني، ولم يذكر في التوراة، وإنما ذكر في كتب حزقيل وشعيا والمذكور في الإنجيل إنما هو المعاد الروحاني فتدبر. قوله: (أو طائفة منهم إلخ) معطوف على قوله الأولون وضمير منهم لهم، والمراد بالطائفة مؤمنو أهل الكتاب والأول عام عطف عليه بعضه، وأفرد بالذكر لنكتة أشار إليها بقوله تعظيماً لشأنهم إلخ وفي نسخة بدله إشادة بذكرهم، وهو بالبدال المهملة معناه رفع الصوت بالنداء تجوز به عن التعظيم ورفع القدر، والترغيب فيه ظاهر قيل وكونه كذكر جبريل وميكائيل عليهما السلام بعد الملائكة في مجرّد ذكر الخاص بعد العام لنكتة، وهي ترغيب أهل الكتاب في الدخول في الإسلام وفيه نظر، إذ الظاهر اشتراكهما في التعظيم والأفضلية باعتبار أنهم يعطون أجرهم مرتين، وقد يكون في المفضل ما ليس في الفاضل، كما قيل في أفرضكم زيد فلا يرد عليه أنه لا تتم فيه النكتة المذكورة فيما استشهد به من التنبيه على أنهم لشرفهم كأنهم لم يدخلوا في العام لثلا يلزم تفضيلهم على الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، والتنبيه في مجرّد التخصيص، ولذا مرّض هذا الوجه وأخر، وقال قدّس سرّه: إنه غير مناسب للمقام إذ ليس في السياق ما يقتضي التخصيص، وفيه نظر يعلم مما مرّ، وقيل في قول المصنّف ذكرهم إلخ ما يدفعه وفيه نظر. قوله: (والإنزال إلخ) كون هذا حقيقة النزول وأصل معناه مما لا شبهة فيه وليس هو في الإقامة أصلاً أيضاً كما توهم إلا أنه شاع فيه حتى صار حقيقة فيه في عرف اللغة، فإن كان هذا مراده لم يرد عليه شيء، وكونه صفة للذات بالذات، ولغيرها بالعرض مما لا غبار عليه أيضاً فاستعماله فيما هنا ونحوه مجاز حكمي لجعل ما للمحل للحال أو لغوي على أنه استعارة، أو جعل بمعنى أوصلها وأظهرها. قوله: (ولعلّ نزول الكتب إلخ) لما ذكر أنّ نزول القرآن عبارة عن نزول الملك المبلغ له، كما يقال نزل أمر الأمير من القصر إذا نزل به بعض خدامه، وهذا ملخص من قول الإمام حيث قال: المراد من إنزال القرآن أنّ جبريل عليه السلام في السماء سمع كلام الله، فنزل به على الرسول صلّى الله عليه وسلّم، كما يقال نزلت رسالة الأمير من القصر، والرسالة لا تنزل، ولكن كان المستمع في علو، فنزل وأدى في سفلى، وقول الأمير لا يفارق ذاته، فإن قيل كيف يستمع جبريل عليه السلام كلام الله عز وجلّ، وكلامه ليس من الحروف والأصوات، قلنا يحتمل أن الله تعالى يخلق له سماعاً لكلامه يقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم فيسمع له كلام بلا صوت، كما يرى بلا كم وكيف عند الأشعري رحمه الله، ويجوز أن يكون الله عز وجل خلق في اللوح المحفوظ كتابه بهذا النظم المخصوص، فقرأه جبريل عليه السلام، فحفظه ويجوز أن يخلق أصواتاً مقطعة بهذا

يحفظه من اللوح المحفوظ، فينزل به فيلقنه إلى الرسول والمراد ﴿بما أنزل إليك﴾ القرآن بأسره، والشريعة عن آخرها، وإنما عبر عنه بلفظ الماضي، وإن كان بعضه مترقياً تغليبا

النظم المخصوص في جسم مخصوص، فيتلقفه جبريل عليه السلام ويخلق له علماً ضرورياً بأنه هو العبارة المؤدية لذلك المعنى القديم اهـ. وإنما عبر عنه بقوله ولعل وعادة المصنفين أن يعبروا به فيما اخترعوه للإشارة إلى أنه ليس بماثور، فلا ينبغي الجزم بأنه مراد الله تأديباً منه، وهذا دأبه فاحفظه ولذا ذهب بعض السلف إلى أنه من المتشابه أي يجزم بالنزول من غير معرفة بكيفيته، وهو الحق إذ مثل هذا من التديقات الفلسفية لا ينبغي ذكره في التفسير، كقول بعض الحكماء: إن نفوس الأنبياء عليهم الصلاة والسلام زكية نقية فتقوى على الاتصال بالملا الأعلى، فينتش فيها من الصور ما ينتقل إلى القوة المتخيلة، والحسن المشترك فيرى كالمشاهد وهو الوحي، وربما يعلو فيسمع كلاماً منظوماً، ويشبه أن نزول الكتب من هذا والتلقف بالقاف والفاء الأخذ بسرعة ويلقنه من التلقين، وهو معروف وفي نسخة فيلقيه بالتحيتين والروحاني بضم الراء، وقد تفتح منسوب إلى الروح على خلاف القياس والمراد بكونه روحانياً أنه يلقي في قلبه من غير صوت، وأورد عليه أنه غير صادق على ما نزل صحفاً وألواحاً ولا ضير فيه كما لا يخفى. قوله: (والمراد بما أنزل إلخ) معنى بأسره بجملته، والأسر ما يشد به الأسير وإذا أعطي الأسير بقيده فقط أعطي بكليته ثم أريد به ذلك مطلقاً. وقوله: (عن آخرها) بمعنى إلى آخرها وقد مرّ تحقيقه، والمراد بجملته ما نزل، وما سينزل سواء كان حياً متلوّاً أو لا لأنه المطابق لمقتضى الحال، فإنه يلزم المؤمن أن يؤمن بما نزل، وبأن كل ما سينزل حق وإن لم يجب تفصيله وتعيينه، وهذا هو المناسب للهدى والفلاح فلا يقال إنه يصح حمله على ما أنزل قبل وقت الخطاب بلا تأويل لأن من آمن ببعضه مؤمن بكله لعدم القائل بالفارق، وما قيل: من أن الإيمان بما سينزل ليس بواجب إلا أن حمله على الجميع أكمل، فلذا اقتصر عليه لا وجه له، وأما كون الوحي ما هو خفيّ، فالتغليب لازم على كل حال إلا أن يلتزم أنه بواسطة ملك أيضاً، فمعزل عما نحن فيه. قوله: (وإنما عبر عنه بلفظ الماضي إلخ) لما تعين أن المنزل عليه المراد به جميعه لاقتضاء السياق، والسياق له من ترتيب الهدى والفلاح الكاملين عليه، ولوقوعه في مقابلة ما أنزل قبل ولدلالة يؤمنون على الاستمرار المقتضي له، وكان جميعه لم ينزل وقت نزول هذه الآية وجهوه بوجهين الأول أنه تغليب لما وجد نزوله على ما لم يوجد، وتحقيقه أن إنزال جميع القرآن معنى واحد يشتمل على ما حقه صيغة الماضي، وما حقه الاستقبال فعبر عنهما معاً بالماضي، ولم يعكس تغليبا للموجود على ما لم يوجد فهو من قبيل إطلاق اسم الجزء على الكل، والثاني تشبيه جميع المنزل بشيء نزل في تحقق النزول لأن بعضه نزل، وبعضه منتظر سينزل قطعاً، فيصير إنزال مجموعهم مشبهاً بإنزال ذلك الشيء الذي نزل، فتستعار صيغة الماضي من إنزاله لإنزال المجموع، فاضمحل بهذا ما توهم من لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز في كل واحد من الوجهين، ولا يشبه عليك أن المجاز المرسل،

والاستعارة المذكورين يتعلقان بصيغة أنزل وحدها بلا اعتبار لمادته، هذا ما حققه قدس سره وقد تبع في هذا الشارح المحقق حيث قال: يرد على كلا الوجهين.

أولاً أنه جمع بين الحقيقة والمجاز، ولا يتصور معنى مجازي يعمهما ليكون من عموم المجاز، وأجاب بأن الجمع هو أن يراد باللفظ معناه الحقيقي والمجازي على أن كلا منهما مراد باللفظ، وهنا أريد المعنى الذي بعض أجزائه من أفراد الحقيقة دون البعض.

وثانياً إن وجوب اشتمال الإيمان على السالف والمتروك لا ينافي الإخبار عنهم في ذلك الوقت بأنهم يؤمنون بالفعل بالسالف إذ الإيمان بالمتروك إنما يكون عند تحققه، وإن أريد الإيمان بأن كل ما نزل، فهو حق فهذا حاصل الآن من غير حاجة إلى اعتبار تحقق نزوله، وأجاب بأنه لما وجب ذلك وجب في مقام الإخبار عنهم بأنهم يؤمنون بكل ما يجب الإيمان به أن يتعرض لذلك سيما، ولفظ يؤمنون المضارع منبىء عن الاستمرار بلا اقتصار على الماضي وهذا ظاهر إن أريد بالذين يؤمنون مطلق المؤمنين، فإن أريد مؤمنو أهل الكتاب فلا يخلو عن تكلف، وكأن وجه التكلف أن من آمن منهم الآن لا يعرف ما نزل، حتى يتحقق عنده ويجب عليه الإيمان به تعييناً، وقد خفي وجهه على الناظرين فوجهه بما هو أشد تكلفاً منه، وكانوا فيه كمن فرّ من السحاب، فوقف تحت الميزان فليل إن وجهه أن إيمان أهل الكتاب بالسالف قد تحقق من قبل، فلا يظهر فيه الاستمرار وعدم الماضي وقيل وجهه أن بعض المؤمنين من أهل الكتاب لم يدرك جميع القرآن بل بعضه فلا يحسن أن يحكم بأنهم مؤمنون على الاستمرار التجديدي بحسب تجدد المنزل عليه، وفيه أن مطلقهم يدركه كمطلق المؤمنين على الإطلاق، وإن اعتبر الاستغراق لم يصح ذلك في الفريقين وقيل: إنه لا تتمشى حينئذ المقدمة الخطابية، لأن تمدحهم بجمعهم بين الكتابيين في الإيمان بكل واحد على الخصوص بخلاف سائر المؤمنين، فلا تروج هذه المقدمة، ولا يخفى ضعفه لمن له أدنى تأمل، وفي الكشف فإن قلت: فهلا قيل ينزل ليطابق يؤمنون. قلت: لمطابقة ما أنزل من قبلك وللتبني على أن المتروك كائن لا محالة ولأن إيمانهم يتعلق بشيء قد أنزل بعضه، وسينزل باقيه فلو قيل بما ينزل لم يشمل الماضي، وفسد المعنى، ولو ذكر الم يطابق البلاغة القرآنية واختصاصاتها.

(أقول) هذا زبدة ما ذكره القوم، وفيه أن التغليب باب واحد وما دفع به الشبهة لا يتأتى في مثل قولهم حكم العمران رضي الله عنهما بكذا، فإن المقصود الإسناد إلى كل منهما استقلالاً لا إلى المجموع من حيث هو حتى يكون كل منهما جزءاً ملحوظاً على وجه الإجمال، وأما الجواب عنه بأن التجوز في مثله في الفرد وليس في إطلاقه استقلالاً، وإنما الاستقلال والتفصيل مستفاد من التثنية فلا يصح فإنه لو كان التجوز في عمر فإن قيل إنه تجوز به عن الشيخين فلا يخفى بعده، وإن قيل تجوز به عن أبي بكر يكون كثنية العينين للباصرة

للموجود على ما لم يوجد، وتنزيلاً للمنتظر منزلة الواقع ونظيره قوله تعالى: ﴿إنا سمعنا كتاباً أنزل من بعد موسى﴾ [سورة الأحقاف، الآية: ٣٠] فإن الجن لم يسمعوا جميعه ولم يكن الكتاب كله منزلاً حينئذ ﴿وبما أنزل من قبلك﴾ التوراة والإنجيل، وسائر الكتب السابقة،

والذهبية، ومثله ليس من باب التغليب وأدعاء أنه بمعنى صدر الخلفاء من غير اعتبار تفصيل فيه مع ركاكته أقرب من هذا على أنهم كما في التلويح وغيره، اشتراطوا في إطلاق اسم الجزء على الكل أن يكون التركيب حقيقياً له اسم على حدة وأن يكون الكل يعدم بعدم ذلك الجزء حقيقة، أو ادعاء كالرأس للإنسان والعين للريثة، وهذا ليس كذلك مع أنه لم يعهد تشبيه الجزء بالكل، لما يلزمه من تشبيه الشيء بنفسه وهو كما قيل:

وشاعر أوقد الطبع الذكي له وشبه الماء بعد الجهد بالماء

واستعارة الهيئة دون المادّة الذي أشار إليه بقوله بلا اعتبار لماذته في الاستعارة التبعية فيه كلام في حواشي المطول، وفي كلام الكشف إشارة إلى أنه يجوز أن يجعل من المشاكلة لوقوع غير المتحقق في صحبة المتحقق وإن ذكره بعضهم على أنه من بنات أفكاره إلا أنه لا يصفو من الكدر، ولو قيل: إن المراد به الماضي حقيقة، ويدل على الإيمان بالمستقبل بدلالة النص كان أحسن من هذا كله. قوله: (ونظيره قوله إلخ) عدل عن قوله في الكشف، ويدل عليه قوله ﴿إنا سمعنا﴾ إلخ فجعله دليلاً لما ذكر من وجهي التعبير بصيغة الماضي، لأن إرادة مجموع الكتاب متبادرة عند الإطلاق خصوصاً، وقد قيد بكونه منزلاً من بعد موسى صلى الله عليه وسلم لا بعضه، ولا القدر المشترك بينه وبين كله، وهو عبر عن إنزاله بلفظ الماضي مع أن بعضه كان حينئذ مترقياً فوجب تأويله بأحد هذين التأويلين، وأما سمعنا ففيه تغليب للمسموع على غيره مما لم يسمع في إيقاع السماع على أن الكتاب المراد به الكل مع أنه لم يسمع إلا بعضه، وإنما عدل المصنّف رحمه الله عما في الكشف من جعل هذه الآية دليلاً إلى جعلها نظيراً لأنه لا فرق بينهما في احتياج كل منهما إلى التأويل بل هذه أحوج له، ولذا قال الفاضل في شرحه في قوله تعالى ﴿إنا سمعنا كتاباً أنزل﴾ [سورة الأحقاف، الآية: ٣٠] الآية إشكال قوي، فإن السماع لم يتعلق إلا بما تحقق إنزاله بالحقيقة، فكيف يكون سبيله سبيل ما ذكر في جعله غير المتحقق بمنزلة المتحقق غاية الأمر أن الكتاب اسم للمجموع فيجب أن يراد به البعض، أو يحتمل على المفهوم الكلي الصادق على الكل والبعض، فوجب التأويل في هذه الآية أيضاً، ولم يمثل للتغليب بأنا، وأنت فعلنا لما فيه من الإشكال أيضاً وسيأتي تفسير هذه الآية في محلها وبيان قوله ﴿من بعد موسى﴾ مع أنه من بعد عيسى أيضاً صلى الله عليهما وسلم. قوله: (وبما أنزل من قبلك إلخ) معطوف على قوله ﴿بما أنزل إليك﴾ في قوله والمراد ﴿بما أنزل إليك﴾ إلخ ولم يذكر الشريعة هنا اكتفاء بما في ضمن الكتب، وللإشارة إلى أنها منسوخة. وقوله بهما بضمير التثنية، والمراد ما أنزل إليه وما أنزل من قبله، وجملة بمعنى إجمالاً وكونه فرض عين أي فرض على كل أحد بعينه ظاهر، والمراد بالأول ما أنزل إليك والعلم به تفصيلاً فرض كفاية

والإيمان بهما جملة فرض عين، وبالأول دون الثاني تفصيلاً من حيث إنا متعبدون بتفاصيله فرض، ولكن على الكفاية، لأن وجوبه على كل أحد يوجب الحرج، وفساد المعاش ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ أي يوقنون إيقاناً زال معه ما كانوا عليه من أنّ الجنة لا يدخلها إلا من كان هوداً أو نصارى، وأن النار لن تمسهم إلا أياماً معدودة واختلافهم في نعيم الجنة أهو من جنس نعيم الدنيا أو غيره، وفي دوامه وانقطاعه، وفي تقديم الصلة، وبناء يوقنون

أي فرض على بعض غير معين، فإذا قام به سقط عن الباقي لأنه لو كان فرض عين شغلهم عن معاشهم مع ما فيه من الحرج والمشقة وعدم تيسره لكل أحد، وقال جلال الملة والدين في شرح العقائد العنصرية: يجب على الكفاية تفصيل الدلائل الأصولية بحيث يتمكن معه من إزالة الشبه والزام المعاندين، وإرشاد المسترشدين وقد ذكر الفقهاء أنه لا بد أن يكون في كل حد من مسافة القصر شخص متصف بهذه الصفة، ويسمى المنصوب للذب، ويحرم على الإمام إخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم إخلاء مسافة العدوى عن العالم بظواهر الشريعة والأحكام التي يحتاج إليها العامة، وإلى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل، وعمر فيه مرابط الجهل وتصدى لرياسة أهل العلم والتميز بينهم من عزّي عن العلم والتميز متوسلاً في ذلك بالحوم حول الظلمة سعياً لتحصيل مرامهم خذلهم الله ودمرهم تدميراً وأوصلهم قريباً إلى جهنم وساءت مصيراً:

إلى الله أشكو أنّ في الصدر حاجة تمرّ بها الأيام وهي كما هيا

وقيل: إنه لا بدّ من شخص كذلك في كل إقليم، وقيل يكفي وجوده في جميع البلاد المعمورة الإسلامية والمعاش بفتح الميم تكسب الناس الذي يعيشون به أي يبقون لأنه من العيش وهو الحياة وهو في الأصل مصدر ميميّ كالعيشة، وقد يكون اسم زمان ومكان. وقوله: (متعبدون) بفتح الباء وكسرهما أي مكلفون. قوله: (أي يوقنون إيقاناً إلخ) هذا بناء على ما رجحه من تفسير الموصول الثاني بمؤمني أهل الكتاب خاصة، وما ذكره يفهم من قصر الإيمان بالآخرة عليهم مع أنّ جميع أهل الكتاب يؤمنون بالآخرة، فلو لم يخص بما ذكر بطل الحصر، ووصف الإيقان بقوله زال معه إلخ إشارة إلى ما سيأتي في معنى اليقين، واختلافهم بالرفع عطف على ما كانوا أو بالجرّ على أنّ الجنة، ومن قال بأنه ليس من جنس هذا النعيم منهم من قال: إنهم لا يتناكحون ولا يأكلون ولا يشربون، وإنما يتلذذون بالروائح الطيبة والأصوات الحسنة والسرور، فإن غيره لأجل النماء والبقاء، وهي في غنية عنه فالحصر على أنّ المراد به إيقان خاص لا يوجد في سائرهم. قوله: (وفي تقديم الصلة إلخ) هذا معنى ما في الكشف وهو قوله وفي تقديم الآخرة وبناء يوقنون على هم تعريض بأهل الكتاب وبما كانوا عليه من إثبات أمر الآخرة على خلاف حقيقته، وأنّ قولهم ليس بصادر عن إيقان وأنّ اليقين ما عليه من آمن بما أنزل إليك، وما أنزل من قبلك، فهنا تقديمان:

على هم تعريض بمن عداهم من أهل الكتاب، وبأن اعتقادهم في أمر الآخرة غير مطابق، ولا صادر عن إيقان، واليقين إتقان العلم بنفي الشك والشبهة عنه نظراً واستدلالاً، ولذلك

تقديم الصلة وهي الجاز والمجرور، وهو يفيد تخصيص إيقانهم بالآخرة، فإن قلت: هذا التقديم يفيد أنهم يؤمنون بالآخرة لا بغيرها وهو غير صحيح هنا ولا يفيد التعريض المراد. قلت: المراد بغير الآخرة المنفي عنهم إيمانهم بالآخرة التي يزعمها أهل الكتاب، فالمعنى أن إيقانهم مقصور على حقيقة الآخرة لا يتعداها إلى ما هو خلاف حقيقتها ففيه تعريض بأن ما عليه مقابلوهم ليس من حقيقة الآخرة في شيء كأنه قيل يوقنون بالآخرة لا بخلافها كبقية أهل الكتاب.

الثاني تقديم المسند إليه الذي أخبر عنه بجملة يوقنون، وهو يفيد التخصيص، وأن الإيقان بالآخرة منحصر فيهم لا يتجاوزهم إلى أهل الكتاب وفيه تعريض بأن اعتقادهم في الآخرة جهل محض وتخيل فارغ، فإن الضمير المقدم أو المزيد المنفي يأتي لإفادة الحصر وقد يأتي للتقوي أيضاً كما حقق في المعاني ففي النظم قصران، وتعريضان لا قصر واحد كما قيل، وتفصيل رده في شروح الكشاف والمراد بالبناء جعله خيراً لا خيراً مؤخراً، كما قيل إلا أن يراد بيان الواقع هنا، فإن البناء كما مرّ يكون مقابل الإعراب وصوغ الكلمة والبنية والاختبار، لأن المحمول كأنه مبني على الموضوع، كما يشعر به تعبير المحمول والموضوع أيضاً وما نقل هنا من أنه قال بناء يوقنون دون تقديم هم لأن التقديم يكون عن تأخير واعتباره ليس بلازم هنا نقض للبناء لأنه لو لم يقدر ذلك لم يفد الحصر المدعي. وقوله: (بمن عداهم إلخ) توطئة لما عطف عليه، وهو المقصود على نهج أعجبني زيد وكرمه وفيه لف ونشر مرتب لأن قوله غير مطابق ناظر إلى تقديم الصلة وقوله ولا صادر ناظر إلى بناء يوقنون وجوز بعضهم فيه أن يكون نشراً على خلاف الترتيب. قوله: (واليقين إتقان العلم إلخ) قيل عليه: إن المذكور في كتب الأصول، والكلام أن اليقين متناول للضروري فإنهم عرّفوا اليقين بالاعتقاد الجازم الثابت بحيث لا يزول بتشكيك مشكك المطابق للواقع وهو يشمل، ويكفي في الإتقان عدم تطرق الشك والشبهة، ولذا لم يعتبر صاحب الكشاف غيره إلا أن المفسرين اختلفوا فيه فذهب الإمام الرازي والواحدي وجماعة وتبعهم المصنف رحمه الله إلى أنه ما يكون عن نظر واستدلال فلا يوصف به الضروري ولا علم الله تعالى، وذهب الإمام النسفي وبعض الأئمة إلى خلافه وقالوا: هو العلم الذي لا يحتمل النقيض مطلقاً.

وقال الإمام القشيري في كتاب مقامات الصوفية: اليقين علم لا يتداخل صاحبه ريب على مطلق العرف، ولا يطلق في وصف الحق سبحانه وتعالى لعدم التوقيف اهـ.

(أقول) إذا كان فيه طريقتان ومذهبان، فكيف يعترض على إحدى الطريقتين بالأخرى وعدم إطلاقه على الله على الأزل ظاهر، وعلى الثاني لعدم التوقيف كما سمعته، وأما

لا يوصف به علم البارئ تعالى، ولا العلوم الضرورية، والآخرة تأنيث الآخر صفة الدار بدليل قوله تعالى ﴿تلك الدار الآخرة﴾ [سورة القصص، الآية: ٨٣] فغلبت كالدنيا، وعن نافع

الضروري فقد قال الإمام: لا يقال بيقين إن الكل أعظم من الجزء وذكره قدس سره من غير نكر، والمراد بالضروري البديهي الأولي فإنه قد يفسر به كما في شرح المطالع وإن كان الضروري يعنى جميع اليقينيات وهي الحدسيات والمتواترات والمحسوسات الظاهرية والباطنية، كالتجربيات والأوليات، وهي قضايا مجرّد تصوّر طرفيها كاف في الجزم بنسبتها، والمراد بنفي الشك والشبهة بالاستدلال أن يكون قابلاً لذلك في حال من الأحوال، ولا يلزم كون ذلك بالفعل، أو دائماً فيدخل بعض المشاهدات إذ قد يرد عليها الشك، فعين اليقين عين ما كان متيقناً فسقط ما مرّ من أنهم فسروا اليقين بالاعتقاد الجازم إلخ مما يشمل الضروري والمصتف رحمه الله غير عبارة الكشف، فوقع فيما وقع إلّا أن يقال له معنيان وقد أيد هذا بأنه صرح به في الإحياء حيث قال: اليقين مشترك بين معنيين.

الأول عدم الشك، فيطلق على كل ما لا شك فيه سواء حصل بنظر أو حس أو غريزة عقل أو بتواتر كوجود مكة أو دليل، وهذا لا يتفاوت قوّة وضعفاً.

الثاني وهو ما صرح به الفقهاء والصوفية وكثير من العلماء، وهو ما لا ينظر فيه إلى التجويز والشك بل إلى غلبته على القلب حتى يقال فلان ضعيف اليقين بالموت، وقوي اليقين بإثبات الرزق، فكل ما غلب على القلب، واستولى عليه فهو يقين وتفاوت هذا قوّة وضعفاً ظاهر، ومما قيل عليه أيضاً إنه مناف لما ذكره في تفسير قوله تعالى ﴿لترونها عين اليقين﴾ [سورة التكاثر، الآية: ٧] أي الرؤية التي هي نفس اليقين، فإن علم المشاهدة أعلى مراتب اليقين فجعل المشاهد المحسوس يقيناً وهو من الضروري، فناقض نفسه وليس بوارد أما على القول الآخر فظاهر، وأما على ما اختاره هنا فيدفع أيضاً بأنّ الشيء قبل رؤيته يكون يقيناً، فإذا شوهد وصار ضرورياً انتقل إلى مرتبة من العلم أعلى من الأولى والمعلوم شيء واحد أحواله متعدّدة، كأحوال الآخرة في الدنيا والآخرة غاية أنّ في قوله أعلى مراتب اليقين تسمححاً على أنه بمعنى أعلى من جميع مراتب اليقين، كيوسف أحسن اخوته وظنّ الفرق بين اليقين والإيقان وهم.

قال الجوهري رحمه الله: اليقين والعلم وزوال الشك يقال منه يقنت الأمر بالكسر يقناً وأيقنت واستيقنت وتيقنت كلها بمعنى، وما ذكره المصتف رحمه الله مطابق له ولما في الكشف فتدبر. قوله: (والآخرة تأنيث الآخر) أي الآخرة تأنيث آخر اسم فاعل من آخر الثلاثي بمعنى تأخر وإن لم يستعمل ويسمع من العرب كما أنّ الآخر بفتح الخاء اسم تفضيل منه، والآخرة صفة في الأصل كالدنيا، فإنها فعلى صفة أيضاً من الدنو وهو القرب فغلبت على ما يقابل الآخرة قال الزمخشري: الغلبة تكون في الأسماء كالبيت على الكعبة والكتاب وفي الصفات كالرحمن، وفي المعاني كالخوض بمعنى مطلق الشروع غلب على الشروع في الباطل

أنه خففها بحذف الهمزة والقاء حركتها على اللام، وقرىء يؤقنون بقلب الواو همزة لضم ما قبلها اجراء لها مجرى المضمومة في وجوه ووقئت:

ونظيرُهُ لِحَبِّ الْمُؤَقَّدَانِ إِلَيَّ مُؤَسِي وَجَعْدَةٌ إِذْ أَضَاءَهُمَا الْوَقُودُ

خاصة، وقد فرق بين ما غلب من الصفات على موصوف معين لكثرة جريه عليه وبذلك خرج عن الوصفية في الجملة كأسماء المكان والزمان لأن أصل الصفة أن توضع لمعنى قام بذات غير معينة وبين ما جرى مجرى الأسماء، كالأجرع والأبطح بحذف الموصوف وعدم جريه عليه حتى يتبادر منه الذات، فضاهى الأسماء الجامدة، ومنها ما اشتدت غلبته حتى الحق بالأعلام، وما لم يصير علماً قد يلحق أصله، فيوصف به وقد يترك كما يقال: الدار الآخرة والحياة الدنيا، إلا أنه قليل كذا قرره قدس سره تبعاً لغيره فيه، وقال الرضي: الغلبة تخصيص اللفظ ببعض ما وضع له فلا يخرج بها عن مطلق الوصف بل عن الوصف العام، فلا يطلق على كل ما وضع له، ولا يتبع الموصوف، فلا يقال قيد أدهم وفي حواشيه للشريف السرّ فيه أنّ خصوصية الموصوف صارت بالغلبة داخله في مفهوم الوصف مع ملاحظة اتصافه بمفهوم المشتق منه، فلا يصح إجراؤه على غيره ولا على عينه أيضاً إذ يصير معنى أدهم قيد فيه دهما، وهذا منه يقتضي امتناع إجرائه على الموصوف، وما مرّ عنه يقتضي جوازه فبين كلامية تعارض ولذا اعترض به عليه، وأجيب بأن ما هنا هو الواقع في نفس الأمر وأما ثمة فلعدم الاعتداد بالنادر وتنزله منزلة العدم فلا تعارض، وهو تليق بارد والحق أنه لا تعارض رأساً فإنّ المذكور هنا غلبة الوصفية وثمة غلبة الإسمية والفرق بينهما ظاهر، والأدهم من القبيل الثاني لأنه يستعمله من لا يخطر بباله معنى الدهمة أصلاً فلا يجري إلا على خلاف الأصل بضرب من التأويل كرجل أسد. قوله: (فغلبت كالدينا) غلبت بفتح اللام وتخفيفها، والدنيا حقيقتها ما على الأرض من الهواء والجو، وقيل كل المخلوقات من الجواهر والأعراض مما قبل قيام الساعة، وهو الراجح وتطلق على أجزائها مجازاً، وهي صفة من الدنو أي القرب لسبقها الأخرى أو لقربها من الزوال، وكونها صفة للدار ليس بلازم فقد وصف بها النشأة أيضاً كقوله تعالى ﴿ينشئ النشأة الآخرة﴾ [سورة العنكبوت، الآية: ٢٠] وقد تضاف الدار لها، كقوله تعالى ﴿ولدار الآخرة خير﴾ [سورة يوسف، الآية: ١٠٩] أي دار الحياة الآخرة، وقد تقابل الآخرة بالأولى كقوله ﴿له الحمد في الأولى والآخرة﴾ [سورة القصص، الآية: ٧٠]. قوله: (وعن نافع إلخ) التخفيف هنا نقل حركة الهمزة إلى الساكن قبلها، وإسقاطها وهو نوع من أنواع تخفيف الهمزة المفردة، وهو لغة لبعض العرب اختص بروايته ورش بشروطه كما في كتب القراءات، ونقله السفاقي هنا، فنقل المصنف له عن نافع فيه مخالفة، إلا أن يقال أنه ظفر بروايته عنه، ثم أنّ الواو إذا ضمت ضمة غير عارضة، كما فصل في العربية يجوز باطراد إبدالها همزة كما قيل في وجوه جمع أجوه وأما إبدال الواو هنا همزة فلمجاورتها للمضموم أعطيت حكمه وهو من أحكام الجوار كما قيل:

قد يؤخذ الجار بظلم الجار

﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ الجملة في محل الرفع أن جعل أحد الموصولين

على ما فصله ابن جني في كتاب الخصائص، واستشهد له بما ذكر من البيت، ومحل الشاهد فيه المؤقدان ومؤسسي، فإنهما رويًا بالهمزة كما صرح به ابن جني، والبيت من قصيدة طويلة من الوافر لجريير مدح بها هشام بن عبد الملك أولها:

عفا النسران بعدك فالوحيد ولا يبقى لجذته جديد
(ومنها):

نظرنا نار جعدة هل نراها علاها بعد ضوء أم همود
لحبّ المؤقدان إليّ مؤسى وجعدة إذا أضاءهما الوقود
(ومنها):

تعزّزت الهموم لنا فقالت جعادة أي مرتحل تريد
فقلت لها الخليفة غير شك هو المهديّ والحكم الرشيد
(ومنها):

هشام الملك والحكم المصطفى يطيب إذا نزلت به الصعيد
يعم على البرية منك فضل وتطرف من مخافتك الأسود
وإن أهل الضلالة خالفوكم أصابهم كما لقيت ثمود
وأما من أطاعكم فيرضى وذو الأضغان يخضع مستفيد

والقول بأن الشعر لأبي حية النميري غلط نشأ من إن هذه القراءة معزوة له، وموسى وجعدة ابناه، والشاهد فيه في موضعين كما مرّ واللام في قوله لحبّ لام القسم وحب فعل ماض أصله حبيب بزنة كرم فأدغم، ويجوز فيه نقل ضمة العين إلى الفاء، فتكون الحاء مضمومة، ويجوز إبقاؤها على الأصل من الفتح، وقد روي بالوجهين هذا البيت وغيره كما في كتب العربية، وهو من أفعال المدح بمعنى ما أحبه وهو جامد في حكم نعم، ولذا لم يؤت بقدر بعد لام القسم والنار نار القرى أو السفر قيل: والأولى أولى لأنها التي يمدح بها وكنى بإضاءة الوقود عن الاشتهار والوقود بضم الواو مصدر وبالفتح ما يوقد، وقد رويًا هنا، ومؤسى وجعدة عطفًا بيان، أو بدل من المؤقدين المثني الواقع فاعلاً لحب كذا قالوا، والظاهر أن مؤسى هنا هو المخصوص بالمدح وإعرابه معروف، وإذ أضاءهما بدل من مؤسى وجعدة أيضاً كقوله تعالى ﴿واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت﴾ [سورة مريم، الآية: ١٦]. قوله: (الجملة في محل الرفع إلخ) أولئك مبتدأ خبره الجار والمجرور، وهذه الجملة إمّا مستأنفة وإمّا خبر عن الذين الأوّل أو الثاني، وجوز أن يكون أولئك وحده خبراً وعلى هدى حال وأن يكون أولئك بدلاً من الذين والظرف خبر وأولئك اسم إشارة يمدّ ويقصر، ويزاد في رسمه الواو وللفرق بينه وبين إليك الجار والمجرور، وكلام المصنّف رحمه الله ظاهر غني عن الشرح، وقيده بالفصل لأنه

على الوصل ليس بمبتدأ كما مرّ. وقوله: (خبر له) خبر بعد خبر عن لفظ الجملة، وعدل عن قول الزمخشري ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾ إلخ إلى قوله أحد الموصولين إشارة إلى منا فيه من الإهمال، وإن اعتذر له بأنه اقتصر على الأقوى، وأشار إلى الوجه الآخر فيما بعده لأنه أخصر وأفيد، ولا وجه لما قيل من أنّ قول المصنّف وكأنه إلخ إنما ينتظم على غير مسلكه كما لا يخفى وهذا أيضاً وإن كان علم بما مرّ إلا أنه ذكر توطئة لما بعده من تحقيق الاستئناف وأحد الموصولين وإن شمل الأوّل بدون الثاني كعكسه، لكنه لما كان فصل الأوّل يستلزم فصل الثاني بحسب الظاهر، إذ لا يقطع المعطوف عليه دون المعطوف تركه لظهوره لأنّ القرينة العقلية قائمة على المراد مع ما فيه من الإشارة إلى أنّ الفصل أولاً، وبالذات إنما يعلق بأحد الموصولين، والثاني منفصل بتبعيته وفي التعبير بالموصول لطف كما مرّ. قوله: (وكانه لما قيل) عبر بكان إشارة إلى أنه أمر فرض غير محقق أي لما خصهم بالهدى فقط، أو بالهدى والإيمان بالغيب، كما تدلّ عليه اللام الجارة نشأ منه سؤال هو ما بالهم إلخ. فأجيب بقوله الذين إلخ أي جيء بما له استحقاق أن يُلطف بهم ويخصوا بالتكريم العاجل والآجل لأنهم استحقوا ذلك لعقائدهم وأعمالهم، فالسبب تلك الأوصاف، ولا يخفى عليك أنّ قول المصنّف خصوا بذلك مبهم، فالمراد به هداية أهل التقوى أو هداية المتقين المؤمنين بالغيب، وكذا قوله ﴿الذين يؤمنون﴾ إلخ محتمل للموصولين، وللثاني فقط لعدم ذكره لصلة يؤمنون، فأجمله ليشمل ما أشار إليه من الوجهين، وإن اقتصر على الموصوف في قوله كأنه لما قيل هدى للمتقين لأنه العمدة في منشأ السؤال خصوصاً إذا كان الوصف مؤكداً، فلا يرد عليه ما توهم أنّ مدعاه شامل لوجهين وما ذكره قاصر على جعل الذين يؤمنون بالغيب فقط مبتدأ فيحتاج إلى أن يعتذر له بما قيل من أنّ في جعل الذين الثاني مبتدأ تكلفاً لا يرتضيه المحققون، ولذلك أخره الزمخشري وأشار في تقريره إلى أنه مجرد احتمال والمصنّف أدخله في صدر كلامه للإيجاز إشارة إلى جوازه، وتركه في التفصيل والبيان إيماء إلى أنه غير مقبول عنده لأنّ الموصول الثاني إن اتحد بالأوّل حينئذ بحسب الذات فحقه أن يجري على ما جرى عليه الأوّل، فإن قطع وجعل مبتدأ، فإن لم يجعل الاختصاص الحاصل من تعلق الحكم بالوصف الذي يتضمنه المبتدأ تعريضاً بما ذكره، فقد قطع عن حقه وضيعت فائدة الاستئناف أيضاً بلا داع مع تكراره، وإن جعل تعريضاً به كان فائدة مطلوبة يرتكب لها خلاف الظاهر، والوجه فيه أنه لما عبر عن المؤمنين بأنهم جامعون في الإيمان بين المنزلتين قابلهم بهذا الاعتبار من انفرد بأحدهما، وهم كفار أهل الكتاب، فعرض بأنّ ظنهم أنهم على الهدى ظنّ كاذب، وطمعهم في نيل الفلاح تخيل فارغ، ومعنى الكلام إنّ الكتاب هدى للذين آمنوا به، والذين لم يؤمنوا به ليسوا على هدى وإن ظنوه ولا فلاح وإن طمعوا فيه، فالجملتان بحسب المعنى، وإن تقابلتا في إثبات الإيمان وسلبه وتوافقتا في الظرف ليسا على حدّ يحسن العطف بينهما، فإنّ الأولى في وصف

مفصلاً عن المتقين خبر له، وكأنه لما قيل هدى للمتقين قيل ما بالهم خصوا بذلك

الكتاب بكمال الهداية للمؤمنين، والثانية لسلب الاهتداء عن طائفة أخرى لم يؤمنوا به، وقيل المعنى على التعريض أن الكتاب هدى للمتقين وليس هدى لمن عداهم، فالجملتان متناسبتان غاية التناسب، وفيه أن سلب كونه ليس هدى لغيرهم ليس صفة كمال له، فلا يناسب ما مر من أوصافه الفاضلة التي يشد بعضها بعضاً بخلاف سلب الاهتداء عن من لم يؤمن به لما فيه من الإشارة إلى كماله، وإن اختلف الموصولان بالذات كان الأولى بالثاني أن يعطف على الأول تقسيماً للمتقين، فإن جعل مبتدأ بلا تعريض فقد ترك الأولى بلا سبب، وفات أيضاً نكتة السؤال المقدر وكان التخصيص المستفاد من المعطوف منافياً في الظاهر لما استفيد من المعطوف عليه، وإن قصد التعريض كان أظهر، ولم يكن التخصيص في المعطوف مقصوداً بل وسيلة إلى التعريض، ويتعين أن يكون بالقياس إلى المعرض بهم والحال في العطف، كما سلف وجعل الواو اعتراضية خلاف الظاهر، وهذا زبدة ما حققه شراح الكشاف وارتضوه.

(وفيه بحث) لما سيأتي مما ياباه ولأنه إذا عطف على أول الكلام من قوله ألم إلخ على أنه من الأول إلى هنا في وصف الكتاب، وكماله والمعطوف عليه في صفة من آمن به، وبما فيه من حيازة خير الدارين كما إذا قلت هذا كتاب السلطان والذي يمثل في الخير والأمان، فإن المناسبة بين الرسالة والمرسل إليه إن لم تكن تامة، فليست بخفية وإنما جاء هذا من جعله معطوفاً على صفات الكتاب وما بعده بأن يعطف على جملة «هدى للمتقين» كما صرحوا به، وأما قول العلامة في هذا الوجه: إنه يجعل اختصاصهم بالهدى والفلاح تعريضاً بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بنبوته عليه الصلاة والسلام، وهم طائون أنهم على الهدى طامعون في نيل الفلاح فقد يقال إنه لدفع التكرار بين هدى للمتقين وعلى هدى لا تأويل له بجعله من صفات الكتاب، ولو سلم فليس مآله أنه ليس هادياً لهم حتى يلزم أنها ليست بصفة كمال بل إن معناه لا ينالون هدى وفلاحاً بدونه وإن قرءوا الكتب السالفة، ومحصله أنه لا نافع سواه، وكونها صفة كمال أظهر من أن يخفى وأما جعله من عطف القصة من غير ملاحظة خصوصية، فيأباه أن الأنسب حينئذ عطف إن الذين كفروا عليه كما في «إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم» [سورة الانفطار، الآية: ١٣] كما في الكشف. قوله: (ما بالهم خصوا بذلك إلخ) البال يكون بمعنى القلب والنخاطر والشأن والحال، والمراد الأخير وما استفهامية خبر أو مبتدأ، وبالهم خبر أو مبتدأ أي ما الحال والشأن الذي خصصهم فجملة خصوا مفسرة أو عطف بيان، أو بدل من البال أو حال وذكر الفاضل في سورة آل عمران أنها حال لا غير وأنها لا يجوز اقترانها بالواو لأنه لم يسمع كما في قوله:

ما بال عينك منها الكحل ينسكب

واعترض على الزمخشري في قوله ما باله وهو امن، ويرده قول جرير:

فأجيب بقوله: ﴿الذين يؤمنون﴾ إلى آخر الآيات وإلا فاستثناف لا محل لها، وكأنه نتيجة

ما بال جهلك بعد الحلم والدين وقد علاك مشيب حين لا حين

وسياتي منا تحقيقه إن شاء الله إذا اقتضاه الحال، وخصوا مبني للمجهول وأبهم قوله بذلك لما مر .

وقال قدس سره أي ما بالهم مختصين بذلك، وهل هم أحقاء به فمآل السؤال إلى أنهم هل يستحقون ما أثبت لهم من الاختصاص، والجواب مشتمل على هذا الحكم المطلوب مع تلخيص موجبه، وقد ضمّ فيه إلى الهدى نتيجه تقوية للمبالغة التي تضمنها تنكيره كأنه قيل: هم مستحقون للاختصاص والسبب فيه تلك الأوصاف التي رتب عليها الحكم، فاستغنى عن تأكيد النسبة ببيان علتها، وقد يقال المقصود من السؤال هو السبب فقط أي ما سبب اختصاصهم، واستحقاقهم إلا أنه بين في الجواب مرتباً عليه مسيبه، فإن ذلك أوصل إلى معرفة السبب، فلا حاجة أصلاً إلى تأكيد الجملة، وربما قيل قصد به مجموع الأمرين أي هل هم أحقاء بذلك وما السبب فيه حتى يكونوا كذلك، وقال في شرح المفتاح: فإن قلت إذا قدر السؤال هكذا ما للمتقين اختصاصاً أو ما بالهم اختصاصاً كان معناه أي أسباب تأخذت في شأنهم حتى استحقوا تلك الهداية، واختصوا بها فكان سؤالاً عن السبب، فلا يطابقه الجواب إذ لا دلالة له على السبب قلت: الكلام السابق مشتمل على تفصيل السبب إلا أن السامع لم يتنبه له، فنبه عليه إجمالاً باسم الإشارة الدالة على ذوات المتقين باعتبار تميزهم بتلك الصفات حتى صاروا كالمحسوس، وإليه أشار بقوله وأجيب إلخ وأورد عليه أن بين كلاميه تعارضاً، فإنه جعل هذه العبارة في شرح المفتاح سؤالاً عن سبب الاستحقاق، وهنا جعلها سؤالاً عن وجود الاستحقاق وجعل الجواب لاشتماله على علة الاستحقاق مستغنياً عن التأكيد وهو، وإن كان معقول المعنى غير معروف بين أهل المعاني أن الجواب جملة اسمية، وهي من جملة المؤكدات عندهم.

(أقول) ما في شرح المفتاح هو الحق الحقيقي بالقبول لأن متطوق السؤال الذي قدره صريح فيه بل لا يحتمل غيره بوجه من الوجوه، وقد يقال: إنه ذكر الوجوه المحتملة التي تضمنها كلامهم واقتصر في شرح المفتاح على ما هو الحق عنده فتدبر. قوله: (فأجيب إلخ) أورد عليه أنه إذا فصل الموصول الثاني تكون الجملة معطوفة على ما سبق لا جواباً لسؤال وإلا يجب الفصل، وردّ بأنه لا يرد عليه لأن قوله أجيب إلخ ينادي بأن مراده بيان حاصل المعنى على تقدير مفصلية الموصول الأول وحاصل الجواب لأن تمكنهم من الهدى، واستقرارهم عليه بتوفيق من ربهم متميزين عما سواهم خصهم بهداية الكتاب على الوجه الأتم وقد عرفت أن عبارته شاملة للوجهين إلا أن ما ذكره بناء على ما وقع في نسخه كما حكاه، وهو وأجيب بقوله ﴿الذين يؤمنون بالغيب إلخ﴾ والذي عندنا الذين يؤمنون فقط بدون ذكر بالغيب فالإيراد

الأحكام والصفات المتقدمة، أو جواب سائل قال: ما للموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى، ونظيره أحسنت إلى زيد صديقك القديم حقيق بالإحسان فإن اسم الإشارة ههنا

باق مجاله، وإن كانت الواو تكون استثناءً، فيصدر بها الكلام المستأنف، كما ذكره في المغني ومثل له بقوله تعالى ﴿النبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء﴾ [سورة الحج، الآية: ٥] ونحو لا تأكل السمك وتشرب اللبن فيمن رفع إلا أنّ المراد به الاستثناء النحوي لا البياني كما لا يخفى، ومن هنا ظهر حسن صنيع الزمخشري إذ ضعف هذا الوجه وأخره، والمصنّف رحمه الله لما خلطه وقع فيما وقع فيه. قوله: (والأفاستئناف إلخ) أي إن لم يجعل أحد الموصولين مفصلاً فوصلاً بما قبلهما فالجملة حينئذ مستأنفة إمّا استثناءً نحويّاً لا يقدر فيه سؤال أصلاً أو بيانياً وفيه نظر، ولما كان ما قبله مستلزماً له فهو استفاد منه، وفي ضمنه حتى كأنّ نتيجة له كان بينهما كمال الاتصال المقتضي لترك العطف، والمراد بالأحكام ما وصف به الكتاب وبالصفات صفات المؤمنين الدال عليها بالموصولين، فلا يرد عليه إنّ كونه نتيجة ليس من جهات الفصل بل هي مقتضية للربط بالفاء، وهذا غفلة عن قوله كأنه بالتذكير أي الكلام، وفي نسخة كأنها أي الجملة. قوله: (أو جواب سائل قال إلخ) هو معطوف على قوله نتيجة أي ما سبب اختصاص الموصوفين بهذه الصفات بهدى الكتاب الكامل، فأجيب بأنه تمام روخهم على كمال الهدى منه تعالى والهدى منه توفيق وإعانة بلا مرية والظاهر أن يقال في تقريره: إنّ سبب اختصاصهم بالانتفاع بهداية الكتاب أنه تعالى قدر في الأزل سعادتهم وهدايتهم، فجلبتهم مطبوعة على الهداية، والسعيد سعيد في بطن أمه لا سيما إذا انضم إليه الفلاح الأخروي الذي هو أعظم المطالب فيندفع ما قيل عليه في شرح الكشاف من أنّ هذا مجرد احتمال لظهور أن ليس لهذا السؤال أعني ما للمستقلين بهذه الصفات قد اختصوا بالهدى زيادة توجه، ولا للجواب بأنّ اختصاصهم بالفوز بالهدى غير مستبعد كبير فائدة وزيادة بيان، بل هو إعادة للدعوى بعينها، وكذا ما قيل من أنه لا وجه للسؤال لأنّ الأوصاف التي أجريت عليهم مقتضية، لذلك الاختصاص اقتضاء ظاهراً لكن السائل كأنه قد غفل عن اقتضاها فسأل، فلذا أجيب بإعادة المدعى بعينه تنبيهاً على أنّ التأمل فيه يرفع مؤنة السؤال إلا أنه غير وجه النسبة بين الهدى والمتقين، وزيد التصريح بالنتيجة دفعاً لبشاعة التكرار وهذا زبدة ما قاله الفضلاء تبعاً للمدقق في الكشف، وعلى ما ذكرناه لا يرد ما قالوه نعم هو لخفائه لا ينافي مرجوحيته وسيأتيك عن قريب إن شاء الله تعالى ما يثلج صدرك ويقرّ عينك، وقيل أيضاً إنّ المعنى الشرعي للتقوى مشتمل على الجواب ومغن عن السؤال فتدبر. قوله: (ونظيره أحسنت إلى زيد إلخ) هذا خلاصة ما في الكشاف حيث قال: واعلم أنّ هذا النوع من الاستثناء يجيء تارة بإعادة اسم من استؤنف عنه الحديث كقولك: قد أحسنت إلى زيد زيد حقيق بالإحسان، وتارة بإعادة صفته كقولك أحسنت إلى زيد صديقك القديم أهل لذلك منك، فيكون الاستثناء بإعادة الصفة أحسن وأبلغ لانطوائها على بيان الموجب وتلخيصه، وتبعه السكاكي وغيره من أهل

المعاني قال المحقق: يعني النوع المشتمل على إعادة ما عنه الحديث جواباً عن سؤال سبب الحكم، بخلاف النوع الذي لا يكون كذلك كقوله:

قال لي كيف أنت قلت عليل سهر دائم وحزن طويل

فإن قلت: الإعادة باسم الإشارة من أي قبيل أمن هذا النوع قلت: الظاهر إنه من قبيل الإعادة بالصفة لأنه إشارة إلى الموصوف بالصفات لا إلى نفس الذات، فالاستئناف ههنا سواء وقع على الذين أو على أولئك وارد على الوجه الأحسن، لكن الثاني لا يزيد على إعادة الدعوى، وردّه المدقق وقال: أراد أنه جواب عن سؤال استحقاقه لما نسب إليه، فإذا قيل أحسنت إلى زيد اتجه أن يقال: هل هو حقيق بذلك فإن أجيب بذكر اسمه فقد ترك تأكيد الجملة على خلاف مقتضى الظاهر، وإن أجيب بذكر صفته أفاد الحكم المطلوب مع بيان سببه القائم مقام تأكيده، وليس ما مرّ بشيء لأنه إذا قيل ما سبب الإحسان إليه، واستحقاقه إياه كان ذلك طلباً لتصوير سبب مخصوص بعد العلم بأن هناك سبباً في الجملة، فلا يصح في جوابه زيد حقيق بالإحسان إذ لا يفهم منه سبب مخصوص أصلاً، وقد يتوهم أنه على الثاني من إعادة الاسم ولذلك كان مرجوحاً ويدفعه قوله فأجيب إلخ، وقوله وفي اسم الإشارة إلخ، وقال في حواشي المطول: إنه كلام مختل فإن الحكم المثبت لزيد في المثال المذكور هو إحسان المخاطب إليه، وليس يقدر هنا سؤال من المخاطب عن سبب إحسانه كيف وهو أعلم من غيره بأسباب أفعاله الاختيارية نعم يتصور ذلك إذا نسي، أو أراد أن يمتحن غيره هل يعرف ذلك، لكنه عما نحن فيه بمراحل، فالصواب تقدير هل هو حقيق بالإحسان.

(أقول) هذا تحجير فيه البصيرة النقاد، فإن ما ذكره قدس سره من الإيراد وارد عليه بعينه، لأن ما ارتضى تقديره إن كان من المخاطب بأحسنت أعني المحسن ورد عليه ما أورده وردت بضاعته إليه، فيحتاج إلى ادعاء النسيان أو قصد الامتحان، وإن كان من سامع غيرهما صح أيضاً قصده فيما ذكره الفاضل، وهو لماذا أحسن إليه على أن يكون أحسن ماضياً مجهولاً لا مضارعاً معلوماً، وقد جوزّه هو فيه فادعاء أنه غير صحيح غير صحيح كما لا يخفى، وقول بعض الفضلاء ربما يتكلف في دفع ما أورده الشريف، ويقال يجوز أن يكون السائل هو السامع لا المخاطب، فيكون الاستئناف جواباً لسؤاله حينئذ لا وجه له، وأما ادعاء أنه تكلف فكانه نشأ من الخطاب في قوله صديقك إذ هذا يقتضي ترك الخطاب، وأن يقال صديقه ونحوه، ويوجه بأن السؤال لعدم التصريح به لم ينظر إليه وطبق آخره على أوله، وقد أورد مثله بعض المتأخرين على الالتفات في سورة الفاتحة ومرّ ما فيه، ثم إن ما أورده قدس سره هنا مندفع أيضاً بأن السؤال عن سبب الإحسان لا الاستحقاق والإحسان، فلا شك في أن كونه حقيقاً به سبب معين من أسبابه غاية الأمر أن هذا السبب له سبب، ولا ضرر فيه على أن لك أن تقول إن قوله أحسنت إلى زيد لم يقصد به فائدة الخبر لأنه من لغو القول بل لازمها وهو علمه بذلك،

فالسؤال المقدر من المخاطب سؤال عن علمه، ومعرفته أيضاً من غير نسيان ولا امتحان كما لا يخفى على الفطرة السليمة، أو يقال إن هذا السؤال يلوح به عرض الكلام من غير نظر لسائل معين، والنظر لمثله تكلف يجز تكلفات أخرى ألا ترى أن ما في هذه الآية الكريمة لا يصح أن يقدر السؤال فيها من رب الكلام، وهو الله مسبب الأسباب العالم بسائر الخفيات ولا من الملقى إليه الكلام أولاً، وهو النبي عليه الصلاة والسلام، والمؤمنون لعلمهم بأنه لا يسأل عما يفعله مع ظهور ذلك عندهم، ومن عداهم لا يسلم الهداية من أصلها فلا يسئل عن سببها، ولذا لم يعرج عليه المفسرون فتدبر ترشد. قوله: (فإن اسم الإشارة ههنا إلخ) في الكشف وفي اسم الإشارة الذي هو أولئك إيذان بأن ما يرد عقبيه فالمذكورون قبله أهل لاكتسابه من أجل الخصال التي عدت لها كما قال حاتم:

ولله صعلك مناه وهمه

ثم عدد له خصالاً فاضلة، ثم عقب تعديدها بقوله:

فذلك إن يهلك فحسنى ثناؤه وإن عاش لم يقعد ضعيفاً مذمماً

قال قدس سره تبعاً للشارح المحقق: قد توهم أن الإيذان المذكور مختص بما إذا وقع الاستئناف على أولئك، والصواب أنه جار على الأوجه الثلاثة، وذلك أن أسماء الإشارة حقها أن يشار بها إلى محسوس مشاهد، أو إلى ما ينزل منزلته في تميزه وظهوره، ولما كانت الصفات المجراة على المتقين مميزة لهم جاعلة إياهم كأنهم حاضرون مشاهدون وضع أولئك موضع الضمير إشارة إليهم من حيث أنهم موصوفون بها، كأنه قيل: أولئك المتميزون بتلك الصفات، فيكون الكلام من ترتب الحكم على الأوصاف المناسبة، ومفيداً للعلية بخلاف الضمير، فإنه راجع إلى الذات وليس فيه ملاحظة أوصافها، فإن قلت قد تقدم منك في قوله ليكون الخطاب أدل على أن العبادة له لذلك التميز ما يدل على أن في الضمير إيذاناً في الجملة، وسياق الكلام هنا ينافيه قلت: إذا حمل التنوين في إيذاناً على التعظيم زالت المنافاة اه. وفي شرحه للمفتاح أن من اللطائف الداعية لأن يورد اسم الإشارة التنبيه على أن المشار إليه إنما استحق ما ذكر بعده لأجل الصفات السابقة إلا أنه من إخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر، وقد قيل عليه أنه من لطائف كون المسند إليه اسم الإشارة لا من اللطائف الداعية إليه لأن الإيذان المذكور يحصل بالموصول أيضاً، ولذا لم يعده السكاكي من الدواعي وذكر في المثال المذكور داعياً آخر يعني كمال العناية بتمييزه وتعيينه لما اتصف به من المحامد هذا زبدة ما ذكره.

وفيه بحث من وجوه:

(الأول) إن ما ادعوه من أنه جار على الأوجه الثلاثة، وتخصيصه توهم غير ظاهر، لأنه

كإعادة الموصوف بصفاته المذكورة، وهو أبلغ من أن يستأنف بإعادة الاسم وحده لما فيه من بيان المقتضى وتلخيصه، فإن ترتيب الحكم على الوصف إيدان بأنه الموجب له، ومعنى الاستعلاء في على هدى تمثيل تمكنهم من الهدى، واستقرارهم عليه

على وجهي الابتداء بالموصول الذي هو معنى الوصف المفيد للعلية، كما صرحوا به لا وجه حينئذ للعدول إلى اسم الإشارة لأجل ذلك لسبق ما يفيد ولا يقتضي التأكيد فيتعين أنه لكامل العناية به كما في المفتاح، فما عدوه توهماً هو النظر السديد.

(الثاني) أنّ سؤاله قدس سرّه وجوابه ليس بقوي لأن ما مرّ في الفاتحة من العدول إلى الخطاب لا إلى الضمير مطلقاً وفي أولئك خطاب أيضاً فتأمل.

(الثالث) أن ما أورد عليه مدفوع بما ذكر في حالة الإضافة من أنّ الداعي إليها أن لا يكون إلى إحضاره طريق سواها أصلاً أو طرق سواها أخصر، واسم الإشارة أخصر من الموصول فترجيحه ظاهر على أنّ ما ذكر ليس بوارد رأساً فتدبر. قوله: (كإعادة الموصوف بصفاته إلخ) الجار والمجرور أعني قوله بصفاته متعلق بإعادة لا بالموصوف أي إعادة المستأنف عنه المذكور أولاً بواسطة صفاته الدالة عليه ضمناً، وهذه العبارة أخصر وأحسن من قوله في الكشف بإعادة اسم من استؤنف عنه الحديث، أو إعادة صفته لما يرد عليه من أنّ الصفة لم تذكر أولاً حتى تعاد وإن اعتذر له بأنه أراد به إعادة ذكر من استؤنف عنه الحديث باسمه أو بصفته إذ هو مشاكلة، ومن لم يتنبه لهذا قال بعدما ذكر قسماً الاستئناف، ومثل لما يجيء بإعادته بصفته بأحسن إلى زيد الكريم الفاضل ذلك الموصوف بتلك الصفات حقيق بالإحسان معترضاً على المصنّف إنّ مثاله لا يناسب الممثل له، فالمناسب له أن يمثل بما ذكر. قوله: (لما فيه) أي لما في الاستئناف بإعادة الصفة الدال عليها اسم الإشارة من البيان لمقتضى الحكم، وهو الوصف المناسب المشعر بالعلية لترتب الحكم عليه. وقوله: (وتلخيصه) بالجر معطوف على بيان، والتلخيص هما بمعنى الاختصار لأنّ اسم الإشارة أخصر من تلك الصفات لو أعيدت. وقوله: (الموجب له) أي المقتضى لاستحقاقه تفضلاً منه، كما قال تعالى ﴿أعطي كل شيء خلقه ثم هدى﴾ [سورة طه، الآية: ٥٠] وهذا لا كلام فيه إنما الكلام في الإيجاب عليه تعالى بمعنى لحوق الذم الذي ذهب إليه المعتزلة، وليس بمراد. قوله: (ومعنى الاستعلاء إلخ) الاستعارة في الحرف بتبعية متعلقة وهو المعنى الكلي الشامل له كما حققوه، فلذا قال: معنى الاستعلاء دون معنى على والتمثيل ضرب المثل والإتيان بمثال، ومطلق التشبيه والمركب منه، وهذا ظاهر لا نزاع فيه وإنما النزاع في الاستعارة التبعية هل تكون تمثيلية أم لا، فذهب الفاضل المحقق إلى جوازه متمسكاً بما صرح به العلامة في مواضع من كشافه كما صرح به هنا، وقد سبقه إليه الطيبي وقال: إنه مسلك الشيخين الزمخشري والسكاكي، ولم يرتضه المدقق في الكشف، وأول ما في عباراتهم، وتبعه فيه السيد وشنع على الفاضل حتى كأنه أبو عذرتة وهي

المعركة العظمى التي عقدت لها المجالس وصنفت الرسائل مما هو أشهر من قفا نيك .

قال قدس سره بعدما ذكر قول الزمخشري: ومعنى الاستعلاء في قوله على هدى مثل لتمكنهم من الهدى، واستقرارهم عليه وتمسكهم به شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه إلخ يريد أنه استعارة تبعية شبه فيها تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار، فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء، وقوله مثل أي تصوير فإن المقصود من الاستعارة تصوير المشبه بصورة المشبه به إبرازاً لوجه الشبه بصورته في المشبه به، ثم إنه قدّم تصوير وجه الشبه أعني التمكن والاستقرار على تصوير المشبه الذي هو التمسك، لأنه المقصود الأصلي بالقياس إليه، ومن الناس من زعم أن الاستعارة في على تبعية تمثيلية، وإن كونها تبعية لجريانها في متعلق معنى الحرف، وكونها تمثيلية لكون كل من طرفي التشبيه حالة منتزعة من عدة أمور، فورد عليه إن انتزاع كل من طرفيه من عدة أمور يستلزم تركيبه من معان متعدّدة، ومن البين أن متعلق كلمة على، وهو الاستعلاء معنى مفرد كالضرب، فلا يكون مشبهاً به في تشبيهه تركيب طرفاه، وإن ضم إليه معنى آخر وجعل المجموع مشبهاً به لم يكن معنى الاستعلاء مشبهاً به في هذا التشبيه، فكيف يسري التشبيه والاستعارة إلى معنى الحرف، والحاصل إن استعارة على استعارة تبعية تستلزم كون الاستعلاء مشبهاً به، وتركب الطرفين يستلزم أن لا يكون مشبهاً به، فلا يجتمعان وقد أوجب بأن انتزاع كل من طرفيه من عدة أمور لا يوجب تركيبه بل يقتضي تعدّداً في مأخذه وردّ بأن المشبه مثلاً إذا كان منتزعاً من أشياء متعدّدة، فلا يخلو من أن ينتزع بتمامه من كل واحد منها وهو باطل، فإنه إذا أخذ كذلك من واحد منها كان أخذه مرّة ثانية من آخر لغواً وتحصيلاً للحاصل، أو ينتزع من كل واحد منها بعض منه فيكون ضرورة مركباً أو لا يكون لا هذا ولا ذاك، وهو أيضاً باطل إذ لا معنى حينئذ لانتراعه من تلك الأمور المتعدّدة على أنه صرح بخلافه في قوله تعالى ﴿مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٧] وهو لا يشبهه على ذي مسكة .

(واعلم) أنّ على هدى محتمل لثلاثة وجوه:

(الأول) تشبيه تمسكهم بالهدى باعتلاء الراكب .

(الثاني) تشبيه هيئة منتزعة من المتقى والهدى وتمسكه به بهيئة منتزعة من الراكب والمركوب، واعتلائه عليه فتكون تمثيلية تركيب كل من طرفيهما لكن لم يصرح من الألفاظ التي بإزاء المشبه به إلا بكلمة على فإن مدلولها هو العمدة في تلك الهيئة، وما عداه تابع له ملاحظ في ضمن ألفاظ منوية، وإن لم يقدر في نظم الكلام وبينهما فرق، فليس في على استعارة أصلاً بل هي على حالها لو صرح بتلك الألفاظ .

(الثالث) أن يشبه الهدى بالمركوب فعلى قرينة التخيلية هذا زيادة ما ارتضاه، ومن

الفضلاء من رده وانتصر للسعد سعد جدّه فقال: هو ممنوع أما المقدّمة الثانية، فإنّ الاستعلاء المطلق متعلق لمعنى مطلق كلمة على لكن خصوصياتها متعلقات خاصة مثلاً هنا استعلاء الراكب على المركوب استعلاء ملتبس بوجه التمكن والاستقرار، وذلك لأنّ متعلق معنى الحرف ما يرجع إليه بنوع استلزام، وقد يعبر عن ذلك المعنى في العرف به وهذا الاستعلاء الخاص لازم لمعنى على هنا لزوم العامّ للخاص ويجوز تفسيره بذلك عرفاً، ولا شك أنّ المشبه به هنا ليس مطلق الاستعلاء بل الاستعلاء الخاص، فإن قيل إنه مقيد لا مركب قيل نعم لكن في حواشي المطول له ردّ كون الترشيح خارجاً عن الاستعارة بواسطة كون المستعار مقيداً به بدون تركيب، لأنه إذا كان المشبه به هو المقيد من حيث هو مقيد، فلا بدّ أن يستعار منه ما يدلّ عليه من حيث هو كذلك فلا تتمّ تلك الاستعارة بدون ذلك القيد، فلا يكون متعلق معنى الحرف مدلولاً بلفظ مفرد وكذا معنى الحرف نفسه لا يدلّ عليه بلفظ مفرد وإن كان معنى واحداً مقيداً بقيود غاية الأمر أن يكون الموضوع بإزائه لفظاً مفرداً، والحاصل أنّ معنى الحرف في أدائه يحتاج إلى ألفاظ متعدّدة كالمعنى المركب إلّا أنّ المقصود الأصلي فيه تشبيه المقيد دون القيد وفي المركب المجموع، وأما المقدّمة الأولى، فهو أنّ مبنى التمثيل هنا على تشبيه الحالة المنتزعة من أمور متعدّدة بمثلها، ومعنى انتزاعها حصولها منها عند وجودها على وجه اللزوم وقيامها بها، ولا يخفى أنه يجوز أن يكون شيء بتمامه منتزَعاً من مجموع قائماً به بدون التركيب والتكرار وبلا قيام بكل جزء كالنقطة في الخط، والإضافة في محلها عند القائل بوجودهما، وكذا جميع الأعراض التي لا تسري في محالها: كما حقق فالكلام، فعلى هذا يجوز أن تسري الاستعارة التمثيلية في معنى الحرف المفرد بهذا الوجه وينتزع منه الأمور المتعدّدة كما مرّ، فإنّ معنى على هنا نسبة بين الراكب والمركوب على وجه الاستقرار قائمة بينهما مسببة عنهما ولا يضره أنه لم يلاحظ الأمور المتعدّدة قصداً بألفاظ كثيرة، أو التفصيل والتركيب في المأخذ لا في نفسه وما ذكره من أنّ الوجه مركب في التمثيل، فباعتبار المأخذ، وعلى هذا يحمل ما قيل إنه لا معنى للتشبيه المركب إلّا أن ينتزع كيفية من أمور متعدّدة، فتشبه بكيفية أخرى مثلها نعم لا تجري الاستعارة التمثيلية بالمعنى المشهور في الحرف، فإنها في مجموع الكلام المركب من ألفاظ متعدّدة مفصلة بلا تصرّف في الأجزاء كما في أراك تقدّم رجلاً، وتؤخر أخرى إذ يراد بمجموعه أراك متردداً في أمر كذا، وقد اعترف بذلك جدّي والحاصل أنه يجري في الحرف التمثيل بمعنى انتزاع الحالة من الأمور المتعدّدة ولا يجري فيه معنى التشبيه في المفصل المركب قصداً على أنه ينبغي أن يعلم أنّ معنى الاستعارة التمثيلية بالمعنى المشهور في الآية بعيد غير ظاهر، فإنه لا يقصد بها تشبيه حال المجموع بل تشبيه التمسك بالهدى بتلبس الراكب بالمركوب في استقراره عليه، وأيضاً لا وجه لاعتبار ألفاظ المشبه به في هذا التركيب بعد دخول على على الهدى وجعله خبراً عن أولئك المشار به

للمتقين مع أنّ الهدى، وأولئك من أجزاء المشبه، فإن قلت: قد يطوى ذكر المشبه في التشبيه، كما يطوى في الاستعارة بحيث لا يكون في حكم المذكور، ولا يحتاج إلى تقديره في النظم إلا أنه يكون منسياً في الاستعارة منوياً في التشبيه كما في قوله تعالى ﴿وما يستوي البحران﴾ [سورة فاطر، الآية: ١٢] الآية فإنّ البحرين مستعملان في معناهما الحقيقيّ، وقد أريد تشبيه الإسلام والكفر بهما، ولا يقدر اللفظ إلا في مجرد الإرادة فكذا بالنسبة إلى المشبه به في الاستعارة، قلت الفرق ظاهر فإنّ التشبيه قد يكون ضمناً مكنياً كما في قوله:

فإن تفق الأنام وأنت منهم

إلخ إذ مجموعه مفيد لتشبيه المخاطب بالمسك في الانفراد عن بني جنسه فقوله ﴿وما يستوي البحران﴾ إلخ أيضاً مفيد للتشبيه غاية الأمر أنّ اعتبار لفظ المشبه فيهما يغير نظم الكلام بخلاف قوله ﴿أولئك على هدى﴾ فإنّ المجموع ليس كناية عن الاستعارة، ووجود أجزاء المشبه فيه يتنافى اعتبار ألفاظ الاستعارة، فإنّ التشبيه ينسى فيها أصلاً، وبالجملة لا وجه لدخول على على الهدى وأيضاً الاستعارة مجاز أي كلمة مستعملة في غير معناها لعلاقة التشبيه، وإذا لم تذكر ألفاظها ولم تقدّر يبعد اعتبار التجوّز (بقي هنا إشكال) على اعتبار الاستعارة التمثيلية في المركب مطلقاً، فإنّ المقصود فيه التشبيه بين الحالتين المتزعتين من الأمور المتعدّدة الواقعة في الطرفين ولم يظهر وضع أمر بإزاء حالة، حتى يصرف عنها إلى أخرى بعلاقة التشبيه، وبالجملة لا يظهر في تلك الاستعارة ما يتصرف فيه بالتجوّز وأما الهيئة التركيبية فموضوعة بإزاء الإثبات أو النفي، وظاهر أنه لم يقصد التشبيه فيها، فلا تجوز فيه إذا عرفت ما تلوناه عليك، وهو زبدة ما في هذا المقام فالذي يخطر بالبال بعد طي شقة القيل والقال، إنّ الخلاف بينهم في حرف واحد إذ لا خلاف في أنّ التمثيل التفصيليّ المعروف يستدعي تركيب الطرفين حقيقة وإنّ التمثيل الآخر الذي هو محل النزاع هل يشترط فيه التركيب بعد الاتفاق على أنه لا يلزم التصريح بأجزائه لفظاً ولا تقديراً، فذهب الشريف إلى أنه يشترط فيه أن تكون أجزاؤه مرادة منوية، فلا يكون ما اقتصر عليه من الحرف، ونحوه مما هو عمدة المعنى المجازي مستعملاً في معنى مجازي بل حقيقة وإلا كان مجازاً مفرداً لا تمثيلاً. أو لا يشترط فيه ذلك بل يكفي تركيب المأخذ المنتزعة منه ذلك، ويكون الحرف المذكور مع ما يدلّ عليه بالالتزام من طرفي التشبيه، وما يتمها متجوّزاً فيه، وإلا لم يصح دخول على على الهدى كما مشى عليه السعد ومن مشى على جادته، فالنزاع كاللفظيّ وأما الإشكال الذي أورده ولم يجب عنه فقد استصعبه بعض المتأخرين، فيدفعه أنّ اللفظ المركب له هيئة ومادة دالة على معنى مجموع مركب موجود في الخارج ومجموع المادة والهيئة موضوع له بالوضع النوعي أو بأوضاع مفرداته على الخلاف المعروف فيه، وهو المتصرف فيه لا الهيئة فقط، ولا المفردات وسنحققه في محله إن شاء الله نعم يرد على ما مرّ من أنّ الاستعلاء الخاص المقيد تمثيل أنه لو اقتضى ذلك لم يكن لنا

بحال من اعتلى الشيء وركبه، وقد صرحوا به في قولهم:
امتطى الجهل وغوى واقتعد غارب الهوى

استعارة تبعية أصلاً لاستلزامها لهذا التركيب، والمراد بالاستعلاء العلو لا طلبه، وهي قد اشتهرت بهذا المعنى وتمكنهم بمعنى ثباتهم ودوامهم، فعطف الاستقرار عليه لتفسيره وتوضيحه. قوله: (بحال من اعتلى الشيء إلخ) فيه تسمح والأصل تمثيل حالهم في تمكنهم، واستقرارهم بحال من اعتلى إلخ إن قلنا: إن التمثيل بمعناه المشهور أو تمثيل تمكنهم بالاعتلاء على المركوب إن كان التمثيل بمعنى مطلق التشبيه، فالاستعارة تبعية على ما أسلفناه، ووجه الشبه إيصاله إلى المقصد الأعظم في الدارين. قوله: (وقد صرحوا به إلخ) أي صرحوا بالتمثيل، فإنه استعارة لم يصرح فيها به وإن كانت مبنية عليه، أو المراد صرح فيه بالمركوب المرموز إليه في التبعية لأن معنى امتطى ركب كما سيأتي، وقال قدس سره: إنه لما ذكر استعارة على للتمسك بالهدى رام منه تشبيه الهدى ونظائره بالمركوب، وقد يتبادر إلى الوهم أنه استعارة، فأزاله بأن هذا التشبيه فيما ذكرناه ضمنى غير مقصود من الكلام، وقد صرحوا به وجعلوه مقصوداً في مواضع أخرى وعدل عن قوله في الكشف، وفيه إشارة إلى أن التشبيه هنالك ضمنى لأن الاستعلاء لازم الحرف لا نفس معناه لما فيه من الخفاء كما لا يخفى. قوله: (امتطى الجهل وغوى) هذا هو الصحيح وغوى فيه فعل ماض كنوى بمعنى ضل وفي بعض النسخ، والغوى معرفةً بالألف واللام، وكأنها تحريف لأن الغوي كالهوى فساد الجوف فجعله بمعنى الغواية وإن كان له وجه تكلف، والجهل هنا بمعنى البغي والتجاوز، وهو أصله الشائع في كلام الفصحاء قال:

ألا لا يجهلسن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

ورود أيضاً فيما يقابل العلم كما هو المستعمل، والتصريح بما ذكر إماماً في صورة التشبيه كقولهم: جعل الغواية مركباً، فإنه في قوة قولك الغواية مركب، أي كالمركب وإماماً في صورة الاستعارة كقولهم اقتعد غارب الهوى إذ شبه فيه الهوى بالمطية على طريقة الاستعارة الممكنة، وخيل بإثبات الغارب وشرح بذكر الاقتعاد، فإنه من اقتعد بمعنى ركب، وهو في الأصل افتعال من القعود، والغارب له كما في كتب اللغة معان ما بين السنام، والعنق ومنه استعير جملك على غاربك ومقدم السنام، وما يعلوه راكب البعير من مطلق الظهر، وهو المراد المناسب هنا فمن فسره بما قبله وقال: إن فيه إشارة إلى إشراف مرتكب الهوى على السقوط لم يصب، وأما قولهم امتطى الجهل، فإن جعل بمنزلة قولك ركب مطا الجهل كان استعارة بالكناية، وإن جعل في قوة قولك اتخذ الجهل مطية كان تشبيهاً، وأياً ما كان فتشبيه الجهل بالمطية مقصود منه كما في قوله:

إن الشباب مطية الجهل

وذلك إنما يحصل باستفراغ الفكر، وإدامة النظر فيما نصب من الحجج، والمواظبة على محاسبة النفس في العمل، ونكر هدى للتعظيم، فكأنه أريد به خير لا يبلغ كنهه، ولا

في رواية وهو المراد بكونه مصرحاً به، وقيل: امتطى استعارة تبعية شبه اتصافه بالجهل، واستقراره عليه بامتطاء المطية، واستعير لفظ المشبه به للمشبه، فسرت الاستعارة إلى الفعل وذكر المفعول قرينة لها وفيه بحث إذ لا فرق حيثنذ بينه وبين قوله ﴿على هدى﴾ في أن تشبيه الهدى والجهل ليس مقصوداً فيهما، فكيف يجعل مصرحاً به في أحدهما دون الآخر، ولا يخفى أنّ دلالة الفعل على الحدث، وهو الركوب والإمتطاء ليست كالحرف فتدبر، وفي الكشف عدّ امتطىء الجهل تشبيهاً خطأ بين سواء كان معناه ركب مطاه فيكون كغارب الهوى، وقد سلم فيه الاستعارة، أو اتخذته مطية فيكون نظير قوله:

قتل البخل وأحيا السماحا

نعم لو ذكر ترجمته كان تشبيهاً ومنه أتى على من أتى وقد نورّ هذا بأن معنى امتطى الجهل اتخذته مطية على سبيل الحقيقة دون التشبيه، فلا بدّ من الاستعارة إذ لا يمكن تقدير الأداة.

نعم إذا ذكرت الترجمة يمكن جعله تشبيهاً والتصريح بحسب الأصل لا يقتضي القصد بل مجرد الظهور دون استبعاد ولا شك في أنّ تشبيهه بالركب في هذا المثال أظهر من تشبيه الهدى به بحيث لا يخفى على أحد سواء اعتبر فيه الاستعارة بالكناية أو التبعية أو التشبيه بل نقول اسم الإشارة في قوله: صرّحوا بذلك إشارة إلى تشبيه حال المهتدي بحال الراكب، فإنّ ذلك خفيّ يحتاج إلى النظر والتوضيح:

وقد بقيت يا صاح في النفس حاجة لعل بفضل الله يوماً أقضيها

قوله (وذلك إنما يحصل إلخ) إشارة إلى التمكن والاستقرار المار أي لا يحصل إلاّ بتكميل القوتين النظرية والعلمية، فاستفراغ الفكر، وإدامة النظر إشارة إلى الأولى ومحاسبة النفس إلخ إشارة إلى الثانية، وفي قوله استفراغ إيماء إلى تشبيه الذهن بقلب يستقى منه، وتشبيه ما يفيد بهاء عذب ومحاسبة النفس بجعلها كعامل أو وكيل واعمالها بمنزلة أموال عندها والعقل حاكم عليها يحاسبها، وفيه لطف لا يخفى. قوله: (ونكر هدى إلخ) إنما أفاد التنكير التعظيم لما فيه من الإبهام الذي يفيد به نحو الحاققة ما الحاققة لأنه في معنى هدى أي هدى أي هدى عظيم لعظمته لا تعرف حقيقته ومقداره، وإليه أشار المصنّف بقوله خير وفي نسخة ضرب أي نوع منه وهو الصحيح الموافق لما في الكشف. وقوله: (لا يبلغ) بيناء المجهول أي لا يدرك، والكنه الحقيقة والنهية كما في كتب اللغة أي لا يصل أحد إلى حقيقته أو نهايته، ويقادر بضم الياء وفتح الدال المهملة مجهول من قادره بالقاف كضاربه، وقدره بسكون الدال ويجوز فتحها أي لا يعرف مقداره، وفي الأساس قدرت الشيء قدره وهذا شيء لا يقادر قدره، وهو

يقادر قدره، ونظيره قول الهذلي:

فلا وأبي الطير المرية بالضحي على خالد لقد وقعت على لحم

من قولهم تقادر الرجلان إذا طلب كل منهما مساواة الآخر في المقدار قيل: ويحتمل أن يكون التكرير للإفراد أي على هدى واحد ألا لا هدى إلا هدى ما أنزل إليك لنسخه ما قبله.

وفي الكشف تفسير من ربهم بقوله أي منحوه من عنده وأوتوه من قبله وغيره المصنّف لما فيه من الركاكة بزيادة أي التفسيرية بين المبتدأ والخبر وتقدير ما لم يدل عليه دليل والقصد أن من ابتدائية ﴿ومن ربهم﴾ صفة وتفسيره الهدى باللطف والتوفيق، لأنه مذهب المعتزلة، وعندنا هو خلق الاهتداء وقد قَدّم ما يغني عنه وسيأتي تتمته. قوله: (ونظيره إلخ) في نسخة ومثله قول الهذلي: وفي نواهد الأبقار أنه في الديوان المجموع لشعر هذيل قطعة لا قصيدة، وهي ثلاثة أبيات لا رابع لها وقد روي لها رابع وهي بجملتها على ما صححه الرواة وارتضاه الفاضل في شرحه:

لعمر أبي الطير المرية غدوة على خالد لقد وقعت على لحم
فلا وأبي لا تأكل الطير مثله عشية أمسى لا يبين من السلم
وإنك لو أبصرت مصرع خالد بجنب الشنار بين أبرق فالحزم
لأيقنت أن البكر غير رذية ولا الناب لا ضمت يداك على غنم

والشعر لأبي خراش وهو خويلد بن مزة الهذلي يرثي به خالد بن زهير الهذلي، وقد قتل في وقعة مشهورة مذكورة في شرح أشعار هذيل وأبو خراش كان من فرسان العرب وفصحاء شعرائها، وكان يعدو على قدميه فيسبق الخيل، ثم أسلم وحسن إسلامه ومات في زمن عمر رضي الله عنه من نهش حية وخالد المرثي كان رفيع الشأن في هذيل، والمرية بضم الميم وكسر الراء المهملة، وتشديد الباء الموحدة والهاء بمعنى الملازمة من أرب وألب باللام أقام بالمكان، وقد نقل أن الزمخشري كان يقول ما أفصحك من بيت إذا أنشده فإنه استعظم لحمه ولذا نكره وسبب استعظامه له أنه استعظم الطير الواقعة عليه حيث أقسم بأبيها، أو بها إن قلنا إن لفظ الأب مقحم كما ذهب إليه بعضهم، والطير مجرورة بإضافة الأب إليه، فإن قيل إنه مضاف لياء المتكلم فهو مرفوع على أنه فاعل فعل مقدّر مفسر بما بعده وعلى الأول التكنية والقسم لتعظيمه ولا ردّ لما يتوهم من تحقيره بأكل الطير له أو زائدة وجواب القسم لقد إلخ. وقوله: (وقعت) بكسر التاء المثناة خطاب للطير على أنه التفات على هذه الرواية، وقد روي وقعن، وعلقن أيضاً فلا التفات فيه، والإتسام بها لوقوعها على اللحم العظيم فيه تعظيم للمقسم عليه نفسه كما في قول الطائي:

وثناياك إنها اغريض

وقوله تعالى ﴿حم والكتاب المبين إنا جعلناه قرآناً عربياً﴾ [سورة الزخرف، الآية: ٢] وقيل

وأكد تعظيمه بأن الله سبحانه وتعالى مانحه، والموفق له وقد أدغمت النون في الراء بغنة، وبغير غنة ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ كزّر فيه اسم الإشارة تنبيهاً على أنّ اتصافهم بتلك

أبو الطير خالد نفسه لوقوعها عليه كما يقال أبو تراب وأبو الزند لصاحب الملازمة له ولا حاجة إلى جعل أبي جمعاً وأصله أبين، فسقطت نونه للإضافة كما قيل: وإنشاد المصنّف له، فلا وأبي الطير المربة بالضحي إلخ تبع فيه الزمخشريّ وقال السعد هو في ديوان الهذليين هكذا:

لعمر أبي الطير المربة غدوة على خالد لقد علقن على لحم

إلخ وفي حواشي الكشاف لابن الصائغ، ومن خطه نقلت نقلاً عن الرضى الشاطبي أنه هو الصواب، وهو كما قال وإنما استدل به لأنه لو لم يقصد التعظيم كان لغواً من القول فتأمل. قوله: (وأكد تعظيمه إلخ) قيل: إنه لما توهم أنّ الهدى لا يكون إلا من الله، فما فائدة قوله من ربهم بين أنه تأكيد لتعظيمه بإسناده إليه تعالى كما يستفاد من نحو بيت الله، والتوفيق هو اللطف الداعي إلى أعمال الخير كما أنّ العصمة هي اللطف المانع عن أعمال الشر، وقيل: معنى كونهم على هدى من ربهم خلق الهدى فيهم وإعطاؤه لهم لا اللطف والتوفيق كما هو رأي المعتزلة، وهذا من ضيق العطن، فإنه لم يفسر الهدى به كما فعله الزمخشريّ على أنه لو قاله لم يكن به بأس فتدبر. قوله: (وقد أدغمت إلخ) الغنة صوت يخرج من الخيشوم والنون أشدّ الحروف غنةً والأغنّ الذي يتكلم من قبل خياشيمه، وقد قال القراء: إنه يجب إدغام النون الساكنة والتنوين في اللام والراء بلا غنة عند الجمهور، وعليه العمل كما في الشاطبية وشروحها، وذهب كثير من أهل الأداء إلى الإدغام مع بقاء الغنة ورووه عن نافع وابن كثير وأبي عمرو وابن عامر وأبي جعفر ويعقوب.

وقال الإمام ابن الجزري رحمه الله: وردت الغنة وصحت من طرق كتابنا عن أهل الحجاز والشام، وأطال في تقريره في النشر وقد أظهر النون والتنوين عند الراء واللام ابن عون عن قالون وأبو حاتم عن يعقوب، وأوجب غيرهم الإدغام كما قاله الجعبريّ ففيها عند أهل الأداء ثلاثة وجوه، ووجه الإدغام تلاصق المخرج أو تجاوره، ووجه وجوبه عند الجمهور كثرة الدور ووجه حذف الغنة المبالغة في التخفيف واتباع الصفة الموصوف، أو تنزيلهما لشدة لمناسبة منزلة المثليين النائب أحدهما مناب الآخر ووجه بقاء الغنة أنّ الأصح بقاء الصوت المدغم، كما في شرح الطيبة ومنه علم أنه لا غبار على ما قاله الشيخان، وإنّ ما في شرح الفاضل المحقق من أنه بحسب العربية وأما بحسب الرواية عن القراء فالأكثر أنه لا غنة مع الراء واللام لا وجه له وإن اقتفوا أثره فيه. قوله: (كرر فيه اسم الإشارة إلخ) هذا بعينه ما في الكشاف من قوله وفي تكرير أولئك تنبيه على أنهم كما ثبتت لهم الأثرة بالهدى فهي ثابتة لهم بالفلاح إلخ. والأثرة بفتح الهمزة وفتح الثاء المثلة وراء مهملة، وهاء لغة بمعنى الاستثثار والاستبداد وقيل هي التقدّم والاختصاص من الإيثار ويجوز فيه ضم الهمزة وسكون المثلة

الصفات يقتضي كل واحدة من الاثرتين، وإن كلا منهما كاف في تمييزهم بها عن غيرهم ووسط العاطف لاختلاف مفهوم الجملتين ههنا بخلاف قوله: ﴿أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾ [سورة الأعراف، الآية: ١٧٩] فإن التسجيل بالغفلة والتشبيه بالبهائم شيء

وفسرها بعضهم بالمكرمة المتوارثة وقال: إنها إشارة إلى أنه تعالى أكرم بها آدم عليه الصلاة والسلام وخواص بنيه، فكأنها انتقلت لهم إرثاً وهو تكلف، والمراد بالاثرتين تمكنهم من الهدى في الدنيا وفوزهم بالفلاح في العقبى مما دل عليه محمول القضيتين في النظم. يعني أن هؤلاء الموصوفين بتلك الصفات يستحقون بذلك الاستقلال بالتمكن في الهدى والاستبداد بالفلاح والاختصاص بكل منهما، ولو لم يعد أولئك لربما توهم أن الاستقلال بالمجموع لا بكل واحد منهما، وإنما أفاد ذلك الاختصاص لدلالته على الصفات، وأنه في المشتق كما مر فيفيد العلية لثبوتها لهم والعلة لا تتخلف عن المعلول فيقتضي الاختصاص بهما والتميز.

وفي الإشارة ما يعني عن الكلم.

ومن غفل عن هذا قال: إن هذا الوجه إنما يستقيم إذا أفاد مجرد تعريف المسند إليه التخصيص ليحصل في الجملة الأولى أيضاً وهو مختلف فيه، فكأنه تبع صاحب الكشف في القول بالحصص في نحو ﴿الله ييسط الرزق لمن يشاء﴾ [سورة الرعد، الآية: ٢٦] وقد تجعل أولئك الثانية إشارة إلى المتقين الموصوفين بكونهم على هدى من ربهم ويجعل الفلاح مترتباً على كونهم على تلك الهداية الواصلة إليهم من ربهم المترتبة على الأوصاف السابقة، فلا تكرار حينئذ إلا بحسب الظاهر، وقد أشار قدس سره إلى أن كلام الكشف محتمل له فإنه قال: وفي تكرير أولئك تنبيه على أنهم كما ثبتت لهم الأثرة بالهدى فهي ثابتة لهم بالفلاح، فإن الفاء في قوله: فهي تحتمل الزيادة، والدلالة على أن الأثرة بالهدى سبب الأثرة الأخرى، والمصنف عدل عنه. وقوله: (وأنّ إلخ) كالعطف التفسيري، وما ذكر هنا قريب من الإيماء إلى وجه بناء الخبر المذكور في المعاني في تعريف المسند إليه بالموصولية فتدبر. قوله: (ووسط العاطف إلخ) هذا جواب سؤال مقدر يلوح به ما قبله من التكرير في المبتدأ أو كفاية كل من الاثرتين، فإنه يوهم أن المقام يقتضي عدم العطف كما في الآية الأخرى يعني أن على هدى والمفلحون مع تناسبهما معنى مختلفان مفهوماً ووجوداً فإن الهدى في الدنيا والفلاح في العقبى، وإثبات كل منهما على حدة أمر مقصود في نفسه، فالجملتان المشتملتان عليهما المتحدثتان في المخبر عنه بين كمال الاتصال والانفصال فلذا عطف إحداهما على الأخرى، وأما كالأنعام والغافلون، وإن اختلفا مفهوماً فقد اتحدا مقصوداً إذ المراد بالتشبيه بالانعام المبالغة في الغفلة فالجملة الثانية مع مشاركتها للأولى في المحكوم عليه مؤكدة لها فلا مجال للعطف.

(فإن قلت) إن أريد الاختلاف والاتحاد بحسب أصل المعنى وباعتبار اللوازم فلا فرق

بينهما.

واحد فكانت الجملة الثانية مقرّرة للأولى فلا تناسب العطف وهم فصل يفصل الخبر عن الصفة ويؤكد النسبة ويفيد اختصاص المسند بالمسند إليه أو مبتدأ والمفلحون خبره والجملة

(قلت) نعم يجوز إجراء كل منهما فيهما إلا أنّ الأول أظهر في الأوّل والثاني أظهر في الثاني كما لا يخفى، وقيل الفصل في الثانية لأنها كالمتمصلة بالأولى لأنها جواب سؤال نشأ من قوله بل هم أضلّ كأنه قيل لم كانوا أضلّ، فأجيب بأنهم غافلون عن رعي مهمات مصالحهم، فالإنعام لا تفوتهم رعايتها، وهذا أنسب وأظهر وفيه نظر، والتسجيل أصله كتابة السجل والصك ويتجوّز به عن إثبات الحكم القطعي والتشهير، وهذا هو المراد وقيل معناه رميهم بالغفلة وفي القاموس سجل به رمى به من فوق على أنه مأخوذ من التسجيل بمعنى الحجارة والأول أنسب وأقرب. قوله: (وهم فصل إلخ) ضمير الفصل، ويسمى عماداً له فوائد فصل الخبر، وتميزه عن النعت فلذا سمي فصلاً، وهو أغلبيّ لأنه قد يتوسط بين غيرهما كما ذكر النحاة ويؤكد النسبة والحكم الخبري، وقيل إنه لتأكيد المحكوم عليه لمطابقتها له، وضعف بأنه لو كان كذلك لم يفد التخصيص كما لا يفيد زيد نفسه أكرم الناس، وإدخال اللام عليه في نحو إن زيداً لهو الظريف ربما دل على أنه من تنمة المحكوم به، ويفيد اختصاص المسند بالمسند إليه لا عكسه كما ذهب إليه بعض شراح المفتاح، وهذا مما أطلقوه وأثبتوه بقوله تعالى ﴿كنت أنت الرقيب عليهم﴾ [سورة المائدة، الآية: ١١٧] وهو إنما يتم إذا ثبت القصر في مثل كان زيد هو أفضل من عمرو مما الخبر فيه نكرة، وإلا فتعريف الخبر بلام الجنس يفيد قصره على المبتدأ، وإن لم يكن فصل كزيد الأمير، وتعريف المبتدأ بلام الجنس يفيد قصره على الخبر وإن كان مع ضمير الفصل نحو الكرم هو التقوى أي لا كرم إلا التقوى، وفي الفائق ما يشعر بأن مثله يفيد قصر المبتدأ على الخبر سواء عرف المبتدأ والخبر أو لا لأنه صرح بأن معنى، فإنّ الدهر هو الله أن جالب الحوادث هو الله لا غيره، وفي المفتاح ما يخالفه، وقال الفاضل المحقق: التحقيق أنّ الفصل قد يكون للتخصيص بقصر المسند على المسند إليه نحو زيد هو أفضل من عمرو وزيد هو يقاوم الأسد وفي الكشف في قوله تعالى ﴿إنّ الله هو يقبل التوبة﴾ [سورة التوبة، الآية: ١٠٤] هو للتخصيص والتوكيد، وقد يكون لمجرّد التأكيد إذا كان التخصيص حاصلًا بدونه بأن يكون في الكلام ما يفيد قصر المسند على المسند إليه نحو أنّ الله هو الرزاق أي لا رزاق إلا هو أو قصر المسند إليه على المسند نحو الكرم هو التقوى، والحسب هو المال أي لا كرم إلا التقوى إلخ ولذا قيل إنّ كلامه محتمل لأمرين أن يكون إشارة إلى المدعى، وهو الحق والا يتعارض كلامه وأن يكون إشارة إلى الدليل وهو فاسد وفيه نظر. قوله: (أو مبتدأ) جعله قسيماً للفصل بناء على ما اشتهر من أنّ ضمير الفصل لا محل له من الإعراب وذهب بعضهم إلى أنه رابطة، وحرف فلا يرد عليه أنّ فيه جعل الشيء قسيماً لنفسه لأنّ من النحاة من ذهب إلى أنّ ضمير الفصل في محل رفع على الابتداء. قوله: (والمفلحون خبره) قال الطيبي: فعلى هذا تكون الحملة من باب تقويّ الحكم أو من باب التخصيص على

خير أولئك والمفلح بالحاء والجيم الفائز بالمطلوب كأنه الذي انفتحت له وجوه الظفر وهذا التركيب، وما يشاركه في الفاء والعين نحو فلق، وפלذ وفلى يدل على الشق والفتح، وتعريف المفلحين للدلالة على إن المتقين هم الناس الذين بلغك أنهم المفلحون في الآخرة

نحو هو عارف قلت: المراد الأخير لتطابق الوجوه في إفادة الحصر، ولا حاجة لما ذكره لما تقدم من أن أولئك في معنى الصفة المشتقة، ومثله يفيد عليه مبدأ الاشتقاق ويفيد الحصر. قوله: (والمفلح بالحاء والجيم إلخ) هذا بناء على ما عليه قدماء أهل اللغة من أن المشاركة في أكثر الحروف اشتقاق يدور عليه معنى المادة، فيتحد أصل معناها ويتغاير من بعض الوجوه كما يعرفه من طالع التهذيب والعين ونحوهما من كتب اللغة القديمة، ولذا اعتبروا في الترتيب الأول، وما يليه ولم ينظروا إلى الأخير كما فعله الجوهري، والمراد بقوله بالحاء والجيم تفسير اللفظ من حيث اللغة وإلا فالقراءة بالحاء المهملة لا غير ولم يقرأ بالجيم في شيء من الشواذ والفلاح بالحاء بمعنى الشق والفتح، وكذا الفلج بالجيم أيضاً كما في كتب اللغة، والظاهر أنهما معنيان فإن الشق قد يقع من غير فرجة والفتح قد يكون بغير شق كفتح الباب والكتاب، فبينهما عموم وخصوص وجهي وقوله الفائز بالمطلوب هذا هو المعنى العرفي المعروف في الاستعمال والشق والفتح معناه الحقيقي الأصلي. وقوله: (كأنه إلخ) بيان للملابسة والمناسبة بينهما واكتفى بذكر الفتح فيه لاشتماله على الشق في الغالب فلا يقال المناسب لما بعده أن يذكره، لكنه لو صرح به كان أحسن والوجوه جمع وجه، ومعناه النوع أو الطريق فقوله وجوه الظفر كما في بعض النسخ أنواعها أو طرقها، وفي نسخة وجوه اللطف وهو بضم فسكون معروف، وهو الرفق والتوفيق ويفتح اللام والطاء ويقال بالهاء لطفة أيضاً، وهو اسم بمعنى البر ولم يشتهر في الهداية قال الزمخشري في شرح مقاماته الألفاظ بمعنى الهدايا واحدها لطف قال:

كمن له عندنا التكريم واللطف

وعبارة المصنّف رحمه الله تحتملها والظاهر الأول وأفلح بمعنى فاز ببغيته دنيوية وأخروية وهي سعادة الدارين، وما قيل من أن قوله انفتحت يدل على أن همزة أفلح للصورورة فيه نظر ظاهر. قوله: (وهذا التركيب) أي تركيب فلاح، وهو ظاهر وفلق بمعنى شق وפלذ بالذال المعجمة بمعنى قطع، وفلى بالفاء من فليت الشعر إذا فتحت لتنتظر ما تحته من الهوام، أو من فلوته بالسيف إذا ضربته، وفي الضرب معنى الشق هنا أو من فلوته عن أمه إذا فطمته. قوله: (وتعريف المفلحين إلخ) هذا زبدة قوله في الكشف، ومعنى التعريف في المفلحون الدلالة على أن المتقين هم الناس الذين عنهم بلغك أنهم مفلحون في الآخرة، كما إذا بلغك أن إنساناً قد تاب من أهل بلدك، فاستخبرت من هو فقيل زيد التائب أي هو الذي أخبرت بتوبته، فاللام حينئذ لتعريف العهد الخارجي، ولا حاجة إلى اعتبار قصر كما إذا قلت الزيدون هم المنطلقون إشارة إلى معهودين بالانطلاق ولك أن تعتبر كلمة هم فصلاً، وتقصد قصر المسند

على المسند إليه افراداً نفيًا لما عسى يتوهم من أن المعهودين بالفلاح يندرج فيهم غير المتقين أيضاً. وقوله: (كما إذا بلغك إلخ) تركه المصنف رحمه الله اختصاراً لا لما قيل: من أنه لأجل أنه اعترض عليه بأن المطابق للسؤال أن يقال: التائب زيد حتى لو اقتصر على زيد كان خبر المبتدأ محذوف، ورد بأن الضمير في من هو راجع إلى التائب أي من التائب، فمن مبتدأ والتائب خبره، كما هو مذهب سيبويه والمعنى أزيد التائب أم عمرو فالمطلوب بالسؤال أن يحكم بالتائب على شيء من تلك الخصوصيات، فالصواب ما في الكتاب ليكون الجواب مطابقاً للسؤال، والمثال موافقاً للتنزيل في تعريف الخبر العهدي فإن جعل من خبراً مقدماً، فالحق ما ذكره المعترض فتفوت موافقة المثال، وهذا مع ظهوره خفي على جماعة حتى زعم من لم يتنبه له أن دعوى رعاية المطابقة منقوضة بأن من قام جملة إسمية، ويجاب بفعلية، ولم يدر أن السائل بمن قام لطلب الحكم بالقيام على زيد أو عمرو، فإذا أجب بقام زيد طابق سؤاله في المعنى، وإن خالفه لفظاً بفعلية لسرّ ستره بخلاف ما نحن فيه، فإن التقديم فيه يوجب اختلاف المحكوم عليه فتفوت المطابقة المعنوية التي تجب رعايتها في نحو زيد أخوك وأخوك زيد. هذا ملخص ما ارتضاه قدس سرّه مخالفاً فيه للفاضل المحقق وتبجح به في غير موضوع وسلمه له عامة الفضلاء إلا من رمى ربة التقليد من جيد فكره كما قال بعض الفضلاء: إنه مردود لمخالفته لكلام القوم، فإنهم صرّحوا بأن من لطلب التصوّر لا لطلب الحكم والتصديق، فتأويله لا يجدي في مقابلة خرق إجماعهم ولذا قيل إن من يسأل بها عن تشخيص ذي العلم وتعيينه، فالمقصود بمن قام تعيين الفاعل مع تقرير الفعل بحيث لا يشك فيه، وليس لطلب مطلق الحكم بالقيام، فالمطابق في الجواب أن يقال: زيد قام إذ المقصود الفاعل وتقرير الفعل أمر ذكره مجرد اعتبار نحوي، ولذا قالوا إن قوله تعالى ﴿أأنت فعلت هذا﴾ [سورة الأنبياء، الآية: ٦٢] لو كان لتقرير الفعل كان الجواب فعلت أو لم أفعل، والحاصل أن في قام زيد إبهاماً لتردد السائل في الفعل، وتقرير المجيب إياه، وقد قال محققو أهل المعاني: إن الهمزة يليها المسؤول عنه ذاتاً أو غيرها فيقال أضربت زيداً إذا كان الشك في نفس الفعل، وأنت ضربت إذا كان في الفاعل مع تقرير الفعل، ولا شك في أن خلق السموات والأرض مقرّر لا مرية فيه، والتردد إنما هو في تعيين الفاعل فلا يكون من خلق السموات والأرض جملة فعلية معنى بل إسمية لفظاً ومعنى، ولا ينبغي أن يكون من قام في معنى أقام زيد أم عمرو بل في معنى أزيد أم عمرو قام لما عرفته، والنكته في ذكر الجملة الفعلية في جواب من خلق أنه على خلاف مقتضى الظاهر للتعريض بغباوة المخاطبين، وأنهم لا ينبغي لهم التردد في الفاعل أصلاً، كما وقع فلو كان هنا تردد كان في أصل الفعل وقيل الضابط هنا أن الشيء إذا كان له صفتان تعرفانه، وقد عرف السامع اتصافه بإحدهما دون الأخرى فأيهما عرف اتصاف الذات بها، وهو طالب لأن يحكم عليه بالأخرى يجب تقديم الدالّ عليه وجعله

مبتدأ وتأخير غيره فإذا عرف مثلاً زيداً بعينه واسمه دون اتصافه بالأخوة وطلب أن تعرفه ذلك قلت: زيد أخوك وإذا عرف أخاً لم يعينه بذاته قلت أخوك زيد، ولا يصح غيره وهذا موافق لقوله في الدلائل إنك في قولك زيد منطلق وزيد المنطلق تثبيت فعل الانطلاق لزيد لكنه في الأوّل لم يسمع السامع أنه كان وفي الثاني سمعه، ولكنه لم يعلمه لزيد فإذا بلغك أنه كان من إنسان انطلاق مخصوص وجوّزت أن يكون من زيد ثم قيل زيد المنطلق انقلب الجواز وجوباً بحصوله منه، فإذا قصد تأكيده قيل زيد هو المنطلق وإذا قيل المنطلق زيد، فالمعنى أنك رأيت منطلقاً لم تعلم أزيد هو أم عمرو فيقال لك المنطلق زيد أي ما تراه من بعيد هو زيد وهكذا ما نحن فيه، فإنك عرفت المتقين وبلغك أن قوماً مفلحون في الآخرة وجوّزت كونهم المتقين فطلبت الحكم عليه بالفلاح، وهذا مراد الزمخشريّ بعبارته السالفة بأن يكون معنى من هو أزيد هو وإفراجه بالذكر لما يقتضي الاهتمام به، ولما كان ظاهره أنّ معناه أزيد الثابت أم عمرو وإلخ ورد عليه الاعتراض بأن المناسب الثابت زيد لأنك عرفت أنّ إنساناً قد تاب، وطلبت الحكم عليه بأنه زيد أو غيره، فمقتضى تلك الضابطة أنك إذا عرفت الثابت، وقلت من هو كان معناه أزيد الثابت أم عمرو وإلخ، فالترديد إنما هو في الخصوصيات والمطلوب الحكم على الثابت بوحدة منها، كما ذكره الشيخ في المنطلق زيد فلا يصح حينئذ زيد الثابت بل الثابت زيد فظهر فساد الجواب بأن الضمير للثابت كما مرّ، فإنه لا يدفع الاعتراض لعدم مطابقته للضابطة المقرّرة قيل: وبهذا ظهر ما في كلام الشارحين من الاختلال وتبيين التوفيق بين كلامي الشيخ فإنّ كل مقام له مقال (أقول) هذا جملة ما يعتدّ به مما وقع هنا من القيل والقال (وها أنا بأذل) لك جهد المقول مما بقي فيه فأقول راجياً من الله القبول المطابقة المتفق عليها هي جعل مطلوب المخاطب محكوماً به ومحط الفائدة، وهي كما قاله الشيخ والسكاكي إنما تخفى إذا تعرّف الطرفان والجملة اسمية لأنه إذا نكر أحدهما يكون هو الخبر إذ هو من شأنه أن يكون غير معلوم، فإذا تعرّفا كان معلوماً بطريق من طرق التعريف ليصح التعريف وإلا عرف حينئذ محكوم عليه والمعروف من وجه المجهول من وجه محكوم به لأنه لو عرف من كل وجه لم يطلب، فإذا بلغك أنّ قوماً معينين من أهل بلدة أو محلة انطلق منهم واحد وأنت تعلمهم بمشخصاتهم، وتعلم المنطلق بوجه ما وتجهل من غير ذلك الوجه تعين في جواب من المنطلق زيد المنطلق ولا يصح عكسه، ولو شاهدت من بعيد شخصاً منطلقاً، ولم تعرفه بذاته ومشخصاته وقلت من المنطلق كنت عارفاً بالمنطلق بمشاهدته، والمجهول لك ما يشخصه، فتعين حينئذ المنطلق زيد وهذا مرادهم كما ستسمعه في الدلائل فقوله في الكشف: إذا بلغك أنّ شخصاً قد تاب إلخ إشارة إلى ما يصحح تعريفه وهو كونه معلوماً بوجه لا من كل الوجوه حتى يتعين أنه مبتدأ كما توهموه، فإنه فرية بلا مرية ومن هنا نشأ الاعتراض، وليس هذا مبنياً على إعراب من مبتدأ أو خبراً لأنّ من شاهد المنطلق إذا قال: من المنطلق، فمطلوبه ما

يشخصه، فحق المنطلق أن يكون مبتدأ ومن خبره، وإنما عكسه سيويه لأنه يراه ملتزم التقديم، والمسؤول عنه أهم بالذكر وادعاء التقديم عن تأخير خلاف الظاهر مع أنه فكرة، والكلام ليس فيه وجملته إنشائية لا خبرية حتى يلاحظ فيه الملقى إليه الخبر، فليس مما نحن فيه، وليس الاختلاف فيه مبنياً على هذا قطعاً، فلا حاجة إلى تكلف ادعاء أنه مبتدأ لأنه معرفة تأويلاً لأنه في معنى أزيد أم عمرو إلخ مع أنه لا يتم لأن التأويل المذكور لا يتأتى في أفعال التفضيل، وكم في نحوكم مالك لأنها في معنى أمة أم ألف أم أكثر، فقول السعد هنا إن المناسب حينئذ النائب زيد إلخ مردود بما مر من أن قوله بلغك إلخ مصحح لتعريف النائب، وجعله معهوداً كما أشار إليه بقوله الذي أخبرت بتوبته، ولا يقتضي أن لا يكون مجهولاً ومطلوباً من وجه، فما ذكر ليس بشيء، وقوله قدس سره: حتى زعم إلخ رد له كما فصله وهو وارد عليه كما يعلم مما قدمناه، وقول الشارح الفاضل: أورد الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز كلاماً يؤيد أوله كلام المصنف، وآخره كلام المعترض ليس بشيء، فإنهما متفقان وهو غفلة عما حققوه، وعبارة الدلائل إنك في قولك زيد منطلق وزيد المنطلق تثبت فعل الإنطلاق لزيد لكنك تثبت في الأول فعلاً لم يسمع السامع من أصله أنه كان وفي الثاني فعلاً قد علم السامع أنه كان، ولكن لم يعلمه لزيد فإذا بلغك أنه كان من إنسان انطلق مخصوص وجوزت أن يكون ذلك من زيد، ثم قيل لك زيد المنطلق انقلب ذلك الجواز وجواباً وزال الشك، وحصل القطع بأنه كان من زيد اهـ. يعني أن المخاطب لما علم زيدا بمشخصاته وبلغه أن إنساناً انطلق كان المنطلق حاضراً في ذهنه فيصح أن يعرف بالتعريف العهدي، ولكنه لما لم يتعين كان مطلوباً لتردده فيه فتعين جعله خبراً، لكونه هو المجهول عنده من وجه بخلاف الصورة الآتية، وهذا بعينه ما في الكشف، إلا أن المعترض ومن سلم اعتراضه لم يهتد لتطبيقه، ثم قال الشيخ: وإذا قيل: المنطلق زيد فالمعنى على أنك رأيت إنساناً منطلقاً بالبعد منك، فلم يثبت ولم تعلم أزيد هو أم عمرو فقال: لك صاحبك المنطلق زيد أي هذا الشخص الذي تراه من بعد هو زيد، وقد تشاهد لابس ديباج وقد كنت تعرفه فنسيته، فيقال لك اللابس الديباج صاحبك الذي كان معك في وقت كذا، فيكون الغرض إثبات أنه ذلك الشخص المعهود لا إثبات لبس الديباج لأنه شاهده يعني أنك لما شاهدت انطلاقه ولبسه الديباج كان اللابس والمنطلق محسوساً عندك لا تردّد فيه، ولا تطلبه وإنما تطلب تشخيصه، وتعيينه فتعين جعله مبتدأ وزيداً خبراً بخلاف ما مر من عكسه لأن زيدا محسوساً أو بمنزلته، والمنطلق لم تعرفه إلا بأن ثمة شخصاً صدر منه انطلاق، فأنت لم تشاهده ولم يعينه المخبر عندك، فلذا جعل خبراً فقد وافق أول كلامه آخره من غير شبهة، وهو بعينه ما في الكشف فقد انكشف لك المراد بما لا مزيد عليه، وتبين أن ما ارتضاه الشريف المرتضى، وادعى أنه لا يتزلزل فيه من له رسوخ قدم في علم المعاني غني عن البيان الهادم لما أسسه من البيان لما عرفت من أن المراد أنك شاهدت شخصاً منطلقاً، ولم

أو الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد من حقيقة المفلحين، وخصوصياتهم.

تعرفه بعينه وقلت من هذا المنطلق تعين أن يقال لك المنطلق زيد سواء كان من مبتدأ أو خبراً، فإنك إذا لم تشاهده فأخبرت بأن شخصاً من قوم معينين لك بأعيانهم انطلق فقلت من المنطلق يقال: زيد المنطلق على القولين في باب من لأن مبنى الخلاف أمر آخر غير ما توهموه، وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق هذه المطابقة في محله، فإنه هنا جملة معترضة لا محل لها لم يتعرض لها شراح الكشاف، وهذا من الحور المقصورات في الخيام التي من بها الملك العلام. قوله: (أو الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد إلخ) في الكشاف أو على أنهم الذين إن حصلت صفة المتقين وتحققوا ما هم، وتصوّروا بصورتهم الحقيقية فهم هم لا يعدون تلك الحقيقة، كما تقول لصاحبك هل عرفت الأسد وما جبل عليه من فرط الإقدام إن زيداً هو هو اهـ. وهذا بعينه ما ذكره الشيخ في دلائل الإعجاز فقال أعلم أن للخبر المعرف بالألف واللام معنى غير ما ذكرت لك وله مسلك دقيق، ولمحة كالسحر يكون التأمل عندها، كما يقال تعرف دينك وذلك قولك هو البطل الحامي، وهو المتقى المرتجى وأنت لا تقصد شيئاً مما تقدم، فليست تشير إلى معنى قد علم المخاطب أنه كان ولم يعلم ممن كان كما مضى في قولك زيد هو المنطلق، ولا تريد أن تقصر معنى عليه على معنى أنه لم يحصل لغيره على الكمال، كما كان في قولك هو الشجاع ولا تقول ظاهر أنه بهذه الصفة كما كان في قوله، واللدك العبد ولكنك تريد أن تقول لصاحبك هل سمعت بالبطل الحامي، وهل حصل معنى هذه الصفة، وكيف ينبغي أن يكون الرجل حتى يستحق أن يقال ذلك له وفيه، فإن كنت قلته علماً وتصوّرتة حق تصوّره فعليك صاحبك، واشدد به يدك فهو ضالتك وعنده بغيتك، وطريقه طريق قولك هل سمعت بالأسد وهل تعرف ما هو، فإن كنت تعرفه فزيد هو هو بعينه اهـ المقصود منه، وهذه قصة في شرحها طول، وقد وقع النزاع في مراد الشيخ بين الفاضلين فقال المحقق: السعد نور الله مرقده أطلق الناظرون في الكشاف على أنه يريد بذلك تعريف الجنس، وتعيين الحقيقة المسمى بالعهد الذهني، ثم منهم من زعم أنه لقصر المبتدأ على الخبر نظراً إلى قوله لا يعدون تلك الحقيقة على عكس ما تحقق، وتقرّر في مثل زيد الأمير وعمرو الشجاع، ومنهم من ذهب إلى أنه لقصر المسند إليه قصر قلب وعلى تقدير العهد قصر أفراد وينبغي أن تعلم أنه إشارة إلى معنى آخر لتعريف الجنس، وقال قدس سره: يرد عليه في أذعائه أن مراد الشيخ معنى غير تعريف الجنس أن اللام حينئذ لتعريف الجنس المسمى بتعيين الحقيقة، والمعرف بلام الجنس قد يقصد به تارة حصره في المبتدأ إما حقيقة أو ادعاء نحو زيد الأمير إذا انحصرت الإمارة فيه أو كان كاملاً فيها كأنه قيل زيد كل الأمير، وقد يقصد به أخرى أن المبتدأ هو عين ذلك الجنس ومتحد به، فكأنه تجسم منه لا أن ذلك الجنس مفهوم مغاير للمبتدأ منحصر فيه على أحد الوجهين، فهذا معنى آخر للخبر المعرف بلام الجنس غير الحصر وهو مراد الشيخ بالعبارة المذكورة، وقد وضحه وكثر أمثله، وقال: هذا كله على معنى الوهم والتقدير وأن

يتصوّر في خاطره شيئاً لم يره، ولم يعلمه ثم يجريه مجرى ما علمه، وإنما قال ذلك لأنّ دعوى كون زيد عين حقيقة الأسدية مثلاً إنما تتأتى إذا صوّرت تلك الحقيقة في الوهم بصورة تناسب تلك الدعوى، فإنها لو تركت على حالها لم يكن ادعاء كون زيد متحدّاً بها مستحسناً فتبين أنّ تعريف الخبر بهذا المعنى تعريف جنسي اعتبر معه تصوّر الحقيقة بصورة وهمية توصلنا إلى دعوى الاتحاد فهو من فروع الجنس كما يحمل على الكمال كيف لا، وتعريف اللام منحصر في العهد والجنس.

(فإن قلت) ظهور الإلتصاف بمضمون الخبر ليس شيئاً منهما.

(قلت) هو راجع إلى الجنس أيضاً كأنه بعدما جعل خبراً عرفه باللام إشارة إلى حضور الجنس في الذهن من حيث أنه صفة للمخبر عنه، وهذا معنى ظهور اتصافه به واختار المصتف رحمه الله في المفلحين دعوى الاتحاد على حصر الجنس لأنه أطف وأبلغ. وقوله: (لا يعدون إلخ) تأكيد للاتحاد لا بيان لحصر المبتدأ في الخبر، كما توهم فإنه مخالف للقاعدة المقررة من أنّ تعريف الخبر الجنسي يفيد قصره على المبتدأ لا عكسه، وإن أشعر به كلام الفائق في تفسير، فإنّ الله هو الدهر بأنّ الله هو الجالب للحوادث لا غيره الجالب (فإن قيل) إن ادعى أنّ المتقين عين حقيقة المفلحين لم يتصوّر هناك حصر أصلاً، فكيف يستعمل فيه الفصل (قلنا) يجرّد حينئذ لتمييز الخبر عن النعت وتأكيد الحكم معاً أو لأحدهما، وكذا الكرم هو التقوى أي لا كرم إلا التقوى.

(أقول) هذا المقام قد انسحبت فيه أذيال الكلام، ولم يكشف عن وجوه مخدّراته اللثام، فإنّ السعد لما خالف الشراح وادعى أنه نوع آخر من التعريف لم يعينه، ولم يبين أنه أي معنى هو من معاني آل المحصورة في العربية، والشريف لما قال إنه لتعريف الجنس إلا أنه حصر فيه لم يعرج على مراد الشيخ، فإنه بالغ في وصفه بالدقة وقال: إنه من عجيب الشأن له مكان من الفخامة والنبيل، وهو من سحر البيان الذي تقصر العبارة عن تأدية حقه ومجرّد تعريف الجنس معنى مكشوف ينادي عليه في الطرق ادخل السوق واشتر اللحم، وهو أوّل ما يشتري وأيضاً تمثيلهم بهل عرفت الأسد خفاؤه أشدّ وأشدّ، وهذا مما لم يظهر لي حاله، ولم يتضح مع إمعان النظر إشكاله.

(فأعلم) أنّ الشيخ نور الله مرّقه ذكر قبيله أنّ الخبر المعرف بلام الجنس فيه ثلاثة وجوه.

(الأوّل) أن يقصر الجنس على المخبر عنه لقصد المبالغة نحو زيد هو الجواد أي الكامل في الجود إلا أنك تخرجه في صورة توهم أنه لا يوجد إلا فيه لعدم الاعتداد بغيره.

(الثاني) أن يقصر جنس المعنى الذي تفيده بالخبر على المخبر عنه، لا على عدم الاعتداد بغيره بل على دعوى أنه لا يوجد إلا منه ولا يكون إلا إذا قيد بشيء يخصه، ويجعله

في حكم نوع برأسه نحو هو الوفي حين لا تظن نفس بنفس خيراً.

(الثالث) أن يقصد قصره في جنسه لا على ما ذكر بل على وجه آخر جاء في قول

الخنساء:

إذا قبح البكاء على قتيل فإن بكاءك الحسن الجميل

أرادت أنه قد قر في جنس ما حسنه الحسن الظاهر الذي لا ينكر ولا يشك فيه شك، ثم لما فصل هذه الأقسام قال: للخبر المعرف باللام معنى آخر غير ما ذكرت لك، وله مسلك دقيق إلخ وقد مرّ بعضه فوصفه بالحسن والدقة الزائدة وصرح بأنه غير الوجوه الثلاثة السابقة، والمغايرة لها يحتمل أنها في النوع فلا يكون من تعريف الجنس، وهو ما ذهب إليه الفاضل التفتازاني، وهو السابق إلى الفهم، ويحتمل المغايرة في المفاد والوصف أعني الحصر، لأن الأقسام الثلاثة منها ما يفيد عنده، وهذا يغيرها بعدم إفادته وهذا ما ارتضاه الشريف المرتضى وفي كلامه ما يؤيده بحسب الظاهر، كقوله: ولا تريد أن تقصر معنى عليه ونحوه مما يظهر لمن أحاط به خيراً وهذا منشأ الخلاف فيه، فأما تصفيته من غش الخفاء وكدر الشقاق فالحق أن يقال إن الشيخ أراد بالتعريف هنا الحقيقة والماهية، وإذا جعل فرد من أفرادها عينها كان ذلك ادعاءً وتقديراً، ولما كان هذا أظهر في زيد هو الأسد أتى به تنويراً له لأن اتحاد المباين إذا صح وأفاد المبالغة، فهذا أظهر وجعل الفرد عين ماهية وصفه يقتضي تحقق اتصافه به، وأنه جدير به ومستحق له ووجه الدقة المحتاجة إلى زيادة التأمل إن أهل المعقول، وإن ذهب كثير منهم إلى وجود الماهية في ضمن أفرادها إلا أن جعلها عين فرد فيه من المبالغة ما لا يخفى لجعلها محسوسة مشاهدة، ولهذا صار ضرباً من السحر ولام الطبيعة والحقيقة من أقسام الجنس لانحصارها عند الجمهور في العهد والجنس، كما أشار إليه قدس سره إلا أنه بقي ههنا أمران: الأول إن الشارح الفاضل لم يصرح في كتبه بأنها على هذا ليست من الجنس، رأساً عند الشيخ بل قال: إنه تعريف آخر للجنس عنده، فلك أن تقول مراده بقوله آخر أنه مغاير لأفراد التعريف الجنسي الذي قدّمه، وهو الأقسام الثلاثة التي قرّرتها فمآله إلى ما ذكره الشريف فلا وجه لتشنيعه عليه فهو كما قيل:

ولم تزل قلة الانصاف قاطعة بين الرجال ولو كانوا ذوي رحم

الثاني أن في كلام الشيخ نظراً ظاهراً، فإن تشبيهه بالموصول يقتضي أن ما نحن فيه تعريف عهدي، وقد أشار في حواشي المطول إلى دفعه، ومن ذهب إلى القصر تمسك بما يقتضيه من قوله لا حقيقة لهم وراء ذلك وقوله (لا يعدون) تلك الحقيقة، وقد اعترف الشريف في حواشي المطول بأنها موهمة لذلك، وعبارة الدلائل لما فيها من التصريح بعدم القصر فيه تدفع ما ذكر وأما كلام الكشاف فليس فيها ما يمنعه، ولذا قيل لا وجه لتخطئة من ذهب إليه من

شراح الكشاف، وقد قيل إنه لما شبه معنى التعريف بقولك هل سمعت بالأسد وهل تعرف حقيقته فزيد هو هو بعينه وهذا لم يقصد فيه الحصر أصلاً علم إن ما توهمه عبارته ليس بمراد أيضاً وبما قرّناه لك علم سقوط ما قيل إن قول الشيخ لا حقيقة له وراء ذلك لا يوهم القصر وإنما معناه اتحاد الحقيقة معه بخلاف قول الزمخشري: لا يعدون تلك الحقيقة إذ معناه أنهم غير متجاوزين لها وهو معنى القصر، وقد بقي هنا أمور مفصلة في حواشي كتب المعاني من أرادها فليرجع إليها. قوله: (من حقيقة المفلحين) إشارة إلى أنها على هذا لام الطبيعة والحقيقة، كما قرّناه آنفاً. وقوله: (وخصوصياتهم) عطفه على الحقيقة عطف تفسير إشارة إلى أن المراد بالحقيقة المفهوم المختص بهؤلاء لا ما علمه أهل المعقول وخصوصيات جمع خصوصية من خصه بكذا إذا أفرد به فاختص أي أفرد.

قال الجوهري خصّه بالشيء خصوصاً وخصوصية بالضم والفتح والفتح أفصح.

واعلم أن في الخصوصية وأمثالها طريقين إحداهما أنها مصدر وضع هكذا كالطفولية والرجولية وهو كثير في المصادر المأخوذة من أسماء الأجناس فياؤه كياء كرسّي كما في التسهيل والارتشاف الثانية أن الفعولة بالضم كثرت في المصادر المأخوذة من الجوامد كالأبوة والبنوة والفعولة بالفتح نادرة فيها، فلما ضعفت في باب المصدرية ألحق بها ياء المصدرية تأكيداً وإيداناً بأنها جارية مجرى أسماء الأجناس في قلة تصرفها وبناء الأفعال منها كما قاله المرزوقي في شرح الفصيح وعليهما فالتاء للتأنيث اللفظي كتاء أبوة ولا بدّ منها على الطريقة الثانية لأنها تلزم المصدر الذي بواسطة الياء فيقال عالمية لا عالمي كما نص عليه الرضي في بحث الحروف المشبهة بالفعل والمرزوقي في شرحه للفصيح أو هي تاء النقل إلى المصدرية، فلا وجه لما قيل من أنها للمبالغة، فإن قلت بالضم هو الأكثر فيه لشيوعه في نحو رجولية وطفولية وعبودية وغيرها، فكيف يكون الفتح أفصح.

قلت: قال المرزوقي في شرح الفصيح الضم في هذه أكثر وحكى الفتح في النصوصية والخصوصية والحرورية بمعنى الحرية لكن الفتح هو المستفصح في هذه الأحرف الثلاثة: ولا يمتنع أن يكون الأقيس أقل استعمالاً فلا يستفصح اهـ فقد علمت أن فتح خصوصية أفصح سماعاً، ومن ردّ على الجوهري فقد وهم، ثم إن ما ذكره المصنف رحمه الله تلخيص لما في الكشاف من غير مخالفة، ومن الناس من ظنّ أنه مخالف، وأنه إشارة إلى أنها لتعريف الجنس الشامل للإفراد وأنه مفيد للقصر عنده، وقيل إنه يحتمله ويحتمل ما ذهب إليه العلامة وقيل إنه أراد أنها للاستغراق والذي غرّة لفظ الخصوصية، وقد مرّ بيانها حتى قيل إنها هنا ليس لها وجه ظاهر (وأعلم) أنهم أطبقوا على أن الألف واللام حرف تعريف هنا مع أن الداخلة على اسم الفاعل موصولة عند الجمهور، وهذا إذا لم تكن للعهد، أما إذا كانت له كما في قولك جاءني ضارب، فأكرمت الضارب فلا كلام في حرفيتها، ولا خلاف فيه كما في أكثر نسخ

تنبية: تأمل كيف نبه سبحانه وتعالى على اختصاص المتقين بنيل ما لا يناله أحد من وجوه شتى: بناء الكلام على اسم الإشارة، للتعليل مع الإيجاز وتكريره، وتعريف الخبر، وتوسيط الفصل لإظهار قدرهم، والترغيب في اقتفاء أثرهم، وقد تشبث به الوعيدية في

الرضي، ولا يسمع إنكاره كما في بعض شروح المغني فكأنه لأن المراد الثبات على الفلاح، فهو حينئذ مما غلب عليه الاسمية أو الحق بالصفة المشبهة، وتخريجه على مذهب المازني بعيد، وما ذكر صرح به المبرد في الكامل كما بيناه في نكت المغني. قوله: (تنبيه تأمل إلخ) التنبيه مصدر نبهه من نومه إذا أيقظه، وهو في اصطلاح المصنفين ترجمة كالمسئلة لما يعلم مما قبله لا بطريق التصريح أو لما يدرك بأدنى إشارة والتفات إليه حتى كأنه مما غفل عنه، وهو إما معرب خير مبتدأ مقدر ونحوه أو ساكن موقوف غير معرب كالأسماء المعدودة لأنه لم يقصد تركيبه، وتأمل أمر من التأمل يقال تأملت الشيء إذا تدبرته، وهو إعادة النظر فيه مرة بعد أخرى حتى تعرفه وقوله كيف نبه كيف في الأصل للاستفهام عن الأحوال، فيقال: كيف زيد أي على أي حال، وقال الأستاذ ابن كمال قد تكون كيف اسماً للحال من غير معنى السؤال فتجرّد لجزء معناها وهو المراد هنا، ومنه ما حكاه قطرب عن بعض العرب انظر إلى كيف تصنع أي إلى حال صنعك اهـ. ويتجوّز بها أيضاً عن التعجب كقوله ﴿كيف تكفرون بالله﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٨] وقد يقال إنه المراد هنا أي ما أحسن ما نبه فتكون معمولة لنبه مقدّمة عليه باقية على صدارتها، وقد جوّز بعض النحاة في أمثاله خروجه عن الصدارة، فهو حينئذ معمول لتأمل ولذا قيل معناه تأمل كيفية تنبيه الله تعالى، فانسلخ عنها معنى الاستفهام للطرفية، أو هي مفعول به كما وقعت مضافاً إليها في قول البخاري رحمه الله باب كيف كان بدء الوحي، وعبرة الكشاف، فانظر كيف فقال قدس سرّه: لما كان النظر وسيلة إلى العلم كان متضمناً لمعناه فجاز إيقاعه على الإستفهام، وكذا التأمل هنا أنه معلق هنا كما يعلق العلم إلا أنه تسمح في العبارة، وقوله بنيل متعلق باختصاص، من وجوه متعلق بنيل، وشتى بمعنى متفرقة مفرد أو جمع شتيت والوجوه أربعة: الأول منها متعلق بالجمليتين والباقي مختص بالجملة الثانية، وقيل كلها متعلقة بالجملة الثانية، ويصح في قوله بناء الجرّ والرفع والنصب، وإفادة اسم الإشارة للتعليل بدخول الصفات فيه كما مرّ وبناء الخبر على الصفة ونحوها قد يشعر بالعلية، والإيجاز بدلالاتها على ما فصل قبلها ويفيد أيضاً الاختصاص وقوله وتكريره معطوف على بناء، ويجوز في هذا أن يكون مشتركاً أيضاً لأن التكرير يكون بمعنى مجموع الذكريين أيضاً كما يكون للثاني والأول وقد سبق تفصيله، وتعريف الخبر الدال على الحصر أو المبالغة بجعلهم عين الحقيقة، وتوسيط الفصل الدال على الحصر أو التأكيد. قوله: (إظهار قدرهم) تعليل للتعريف والتوسيط، وقدر بسكون الدال وهو الأكثر وتفتح، وهو الموازن لأثرهم الواقع في أكثر النسخ وفي بعضها آثارهم بالجمع والمراد بالقدر شرفهم وأصله مقدار الشيء ومبلغه قال في المصباح: قدر الشيء ساكن الدال والفتح لغة مبلغه يقال: هذا قدر هذا وقدره أي مماثله ويقال ما له عندي قدر، ولا قدر أي حرمة ووقار اهـ والافتقار الإنباع والافتداء. وقوله: (في اقتفاء) متعلق

خلود الفساق من أهل القبلة في العذاب وردّ بأن المراد بالمفلحين الكاملون في الفلاح، ويلزمه عدم كمال الفلاح لمن ليس على صفتهم لا عدم الفلاح لهم رأساً ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ لما ذكر خاصة عباده، وخالصة أوليائه بصفاتهم التي أهلتهم للهدى، والفلاح

بالتربيع، أو بقوله نبه وما قبل هذا بالنسبة إليهم أنفسهم وهذا بالنسبة إلى غيرهم، وبقي هنا أمور أخر تعلم مما مرّ كالتمكن وإضافة التشريف والترغيب بذكر ما يرغب فيه من الهدى والظفر. قوله: (وقد تشبث به الوعيدية إلخ) أي تمسكوا واستدلوا بما في هذه الآية كما سيأتي بيانه إلا أنه تمسك ضعيف جداً، ولذا عبر بالتشبث بالمشثاة والشين المعجمة والموحدة والثاء المثناة وحقيقته التعلق مع ضعف، ولذا قيل للعنكبوت شبث فهو استعارة يشير إلى أنه أوهن من بيت العنكبوت، وضمير به لما ذكر من الآيات أو لقوله ﴿أولئك هم المفلحون﴾ وقيل للاختصاص، وقيل للإخبار بنيل ما ذكر، والوعيدية نسبة إلى الوعيد لتمسكهم بظاهر آيات الوعيد، والأحاديث الواردة فيه على خلود الفساق في النار، وهذه العبارة في غاية الإيجاز لدلالاتها على سبب التسمية، وشمولها للمعتزلة والخوارج ومن قصرها على الأوّل فقد قصر، وتقريره كما في التفسير الكبير أنّ المفلح من اتصف بهذه الصفات فغيره ليس بمفلح فيخلد في النار أو يحرم النعيم، وترتب الحكم على الوصف، وما في معناه يشعر بعليته للحكم فعلة الفلاح الإيمان وفعل الصلاة والزكاة فمن أخلّ بشيء منها لم يفلح، والقبلة بالكسر في الأصل اسم للحالة التي عليها المقابل كالجلسة والقعدة، وفي التعارف صار اسماً للمكان المقابل المتوجه إليه للصلاة وإذا أطلق يراد به الكعبة كقوله تعالى ﴿فلنولينك قبلة ترضاها﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٤٤] وأهل القبلة كناية عن المسلمين، وهو المراد. قوله: (وردّ بأن المراد إلخ) الرادّ هو الإمام في تفسيره يعني أنّ المراد بالمفلحين هنا الكاملون في الفلاح والنجاة، فمن عداهم ليس بكاملاً لا غير مفلح، وكذا ما ذكر من العلية علة لكماله لا لأصله، فلا يرد عليه شيء وقيل نفي السبب الواحد لا يقتضي نفي المسبب لجواز أن يكون له سبب آخر كعفو الله هنا، وما قيل من أنّ الأحسن في الجواب أنّ المراد بالمتقين المجتنبون للشرك ليدخل العاصي فيهم، فإن قلت كيف جاز أن يسمى العاصي مفلحاً قلت: كما جاز أن يكون مصطفى في قوله تعالى ﴿ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا﴾ [سورة فاطر، الآية: ٣٢] إلخ اه فلا يخفى ما فيه، فإنه ليس إشارة إلى المتقين فقط، ولذا تركه الشريف وغيره، وكون الصفة مادحة لا يجدي ولذا قيل إنه جواب جدليّ، وفي الكشف لا استدلال للمعتزلة فيه على خلود الفساق، كما عرض به المصنّف لأنّ الفلاح عدم الدخول، أو لأنّ انتفاء كمال الفلاح لا يقتضي انتفاء مطلقاً على الوجهين في اللام اه. قوله: (لا عدم الفلاح لهم رأساً) أي أصلاً لاستلزام الرأس لوجود الحيوان فإذا انتفت انتفى وهو منصوب بنزع الخافض، وأصله لا عدمه برأسه أي بجملته. قوله: (خاصة عباده وخالصة أوليائه إلخ) الخاصة خلاف العامة والتاء للتأكيد، وعن الكسائي الخاص والخاصة واحد كذا في المصباح فخاصة العباد أكرمهم عند الله والخالص في الأصل كالصافي.

عقبهم بأضدادهم العتاة المردة الذين لا ينفعهم الهدى، ولا تغني عنهم الآيات والنذر، ولم يعطف قصتهم على قصة المؤمنين كما عطف في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نعيم وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جحيم﴾ [سورة الانفطار، الآية: ١٣] لتباينهما في الغرض، فَإِنَّ الْأَوْلَى

وقال الراغب: الخالص في الأصل ما زال عنه شوبه بعد أن كان فيه، والصابي قد يقال لما لا شوب فيه، ويقال: هذا خالص وخالصة نحو واهبة وواقية اهـ. فالتاء فيه للمبالغة، وخالصة أوليائه من اشتد إخلاصه لله من صالح عباده المتقين وفي نسخة خلاصة وهو قريب منه، والمراد بصفاتهم ما تضمنته الآية من قوله المتقين إلى قوله أولئك وأهله أي جعله أهلاً أي مستحقاً من قولهم هو أهل لكذا أي خليق وجدير، والهدى في الدنيا والفلاح في العقبى لأنهم السعداء في الدارين، وهذا معنى قوله ﴿أولئك على هدى﴾ إلخ. قوله: (عقبهم بأضدادهم إلخ) جواب لما يقال عقبه تعقيباً إذا جاء بعده من العقب وهو مؤخر القدم، والأضداد جمع ضدّ والضدّان المتنافيان للذات تحت جنس واحد كالبياض والسواد، فإن لم يندرجا تحت جنس كالحلاوة والحركة لم يكونا متضادّين قال الراغب: الضدّ أحد المتقابلين المختلفين للذات كل واحد منهما قبالة الآخر ولا يجتمعان في شيء واحد في وقت واحد، وذلك أربعة أشياء الضدّان كالبياض والسواد والمتضايغان كالضعف والنصف، والوجود والعدم كالبصر والعمى، والإيجاب والسلب، وكثير من المتكلمين، وأهل اللغة يجعلونها كلها متضادة إلى آخر ما فصله، والعتاة جمع عات من عتا إذا استكبر وجاوز الحدّ والمردة كفسقة جمع مارد، وقد فسروه بالعاتي والظاهر أن يفسر بما هو شديد العتوّ حتى يكون من الترقى. وقوله الذين لا ينفعهم إلخ بيان لما به التضاد لأنّ الأولين على هدى مؤمنين بالآيات، وهؤلاء بخلافه وإجمال لحال هؤلاء توطئة لما بعده مع ما فيه من الإشارة إلى ارتباطه بم قبله حتى جاء على عقبه من غير فاصل فإنه لا بدّ منه، وإن لم يكن مصححاً للعطف، والنذر بضمّتين جمع نذير. قوله: (ولم يعطف قصتهم إلخ) في الكشف ليس وزان ما هنا وزان نحو قوله ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نعيم وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جحيم﴾ [سورة الانفطار، الآية: ١٣] لأنّ الأولى فيما نحن فيه مسوقة لذكر الكتاب وأنه هدى للمتقين، وسيقت الثانية لأنّ الكفار من صفتهم كيت وكيت فبين الجملتين تباين في الغرض والأسلوب، وهما على حدّ لا مجال فيه للعاطف فيه، وهذا إذا كان الذين يؤمنون جارياً على المتقين، وكذا إذا كان مبتدأ فلاستثناف مبني على تقدير سؤال، فذلك إدراج له في حكم المتقين وجعله تابعاً له في المعنى، وإن كان مبتدأ في اللفظ، فهو في الحقيقة كالجاري عليه، وذكر السكاكي في الفصل والوصل فيما ترك عطفه للانقطاع، وإن كان بينهما جامع غير ملتفت إليه لبعد المقام عنه فقال من هذا القبيل قطع إنّ الذين كفروا عما قبله، ليكون ما قبله حديثاً عن القرآن، وأنّ من شأنه كيت وكيت وهذا حديث عن الكفار وتصميمهم في كفرهم، والفصل لازم للانقطاع فالعطف في مثله برز في معرض التوخي للجمع بين الضبّ والنون، وقال قدس سرّه: تباينهما في الغرض لأنّ المقصود من الجملة الأولى بيان اتصاف الكتاب بغاية الكمال في الهداية تقريراً لكونه يقيناً لا مجال للشك فيه، وتحقيقاً لكماله في

سيقت لذكر الكتاب وبيان شأنه، والأخرى مسوقة لشرح تمردهم وإنهما كهـم في الضلال،

جنس المتحدّي بإعجازه، ومن الجملة الثانية بيان اتصاف الكفار بالإصرار على الكفر والضلال بحيث لا يجدي فيهم الإنذار، وفي الأسلوب وهو الفنّ والطريق لأنّ طريق الأداء في الأول الحكم على الكتاب مع حذفه لفظاً بما جعل المتقين قيداً له، وفي الثانية أن يحكم على الكفار قصداً مع ذكرهم لفظاً بإصرار لا إقلاع معه أصلاً مصدرأ بأنّ المؤذنة بالانقطاع والشروع في نوع آخر من الكلام، لا يقال هما مسوقتان لبيان حال الكتاب وأنه هدى لطائفة، وليس هدى لضدّهم فيحسن العطف لأننا نقول إنّ الثانية سيقت لبيان إصرار الكفار وأنّ وجود الإنذار وعدمه سواء عليهم، وأما كون الكتاب لا يفيدهم هدى فمفهوم تبعاً، ولو كان مقصوداً أيضاً لم يحسن العطف لأنّ الانتفاع به صفة كمال له يؤيد ما سبق من تفخيم شأنه، وإعلاء مكانه بخلاف عدم الانتفاع، وعلى الاستثناف وإن انقطع عنه ظاهراً فهو مرتبط به ارتباطاً معنوياً صار به متصلاً بما قبله اتصال التابع بمتبوعه لعدم استقلاله لأنه مبنيّ على سؤال مبنيّ على ما نشأ منه، فهو من مستبعاته، فإذا لم يصلح المنشأ وهو هدى للمتقين، لأن يعطف عليه إنّ الذين كفروا لم يصلح لذلك ما هو من توابعه، وأما على الوجه الأخير، وهو جعل ﴿والذين يؤمنون﴾ مبتدأ خبره ﴿أولئك على هدى﴾ فهو وإن كان جملة مستقلة معطوفة على ما قبلها، فلا مانع من أن يعطف عليها جملة وصف الكفار كما في الآيات اللاحقة لكنه وجه مرجوح لم يلتفت إليه وبنى الكلام على ما ارتضاه، وربما يستدل بهذا على ضعفه، وأيضاً قد عرفت أنّ هذه الجملة محمولة على التعريض، ومعناها يناسب وصف الكتاب بالكمال، ولذا جاز عطفها على سابقتها، ومن الظاهر أنّ جملة إنّ الذين كفروا لا مدخل لها في ذلك، ومنهم من زعم أنّ خلاصة جواب هذا الكتاب أن الذين يؤمنون بالغيب إلخ استثناف جواب سؤال وأنّ قوله ﴿إنّ الذين كفروا﴾ لا يصلح للجوابية، فلذا امتنع العطف، وردّ بأنه مغار لكلام المصنّف وغير مستقيم فإنه إذا قيل ما بال المتقين مخصوصين بكون الكتاب هدى لهم حسن أن يقال إنّ الموصوفين بتلك الصفات أحقاء بذلك، والكفار المصرون لا ينتفعون به بل يستوي عليهم وجوده وعدمه، فيكون هذا المعطوف مؤكداً لاختصاصه بالمتقين عن غيرهم وتوهم جماعة أنّ ترك العاطف في الآية لأنه استثناف آخر كأنه قيل ثانياً: ما بال غيرهم لم يهتدوا به فأجيب بأنهم لأعراضهم، وزوال استعدادهم لم ينجع فيهم دعوة الكتاب إلى الإيمان، وليس بشيء لأنه بعد ما تقرر أنّ تلك الأوصاف المختصة هي المقتضية لم يبق لهذا السؤال وجه، وتحليل آخرون أنّ تركه لغاية الاتصال والاتحاد وهو فاسد جداً لأنّ شرح تمرّد الكفار لا يؤكد كون الكتاب كاملاً في الهداية هذا زبدة ما في الشروح وكتب المعاني.

(أقول) ما ذكره قدس سرّه: من أنه على الوجه الثالث يصح العطف لا وجه له، ولا معنى للتردّد فيما نحن فيه من كمال الانقطاع، لأنه لا بدّ فيه من قصد التعريض كما مرّ وكفى به مانعاً، فاستدلاله به على ضعفه صلح لم يرضه الخصمان على أنه لو لم يقصد التعريض لم يصح أيضاً لأنّ قوله ﴿هدى للمتقين﴾ مبين لما اتصف به الكتاب، ومقرّر لعلو شأنه وهذه

الجملة إما معطوفة عليها أو قيد لها وحال منها فكيف يعطف عليها ما يبينها أتم مبيانية، وقد جزم به في شرحه للمفتاح فقال: فإن قلت كيف يصح هذا العطف مع أن الجملة الأولى بيان حال الكتاب والثانية ليست كذلك قلت: من حيث إن المراد بالثانية التعريض المذكور، فكأنه قيل: هو هدى للمتقين، وليس هدى لليهود فالثانية في حكم صفة الكتاب وقيل: الواو للحال وليس بظاهر، وإذا جعلت هذه الجملة من مستتبعات وصف الكتاب امتنع عطف ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ على ما قبله في هذا الوجه أيضاً، كما في الوجهين السابقين لا يقال: إذا كان تعريضاً بكفار أهل الكتاب يكون التشنيع على الكفار مناسباً لأننا نقول المقصود حينئذ التعريض بأنهم لما لم يؤمنوا بما أنزل عليه لم يصح إيمانهم، وهذا غير مناسب لما بعده، وأما قوله تعالى ﴿وَنَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خُسَارًا﴾ [سورة الإسراء، الآية: ٨٢] فشيء آخر وهو تصريح لا تعريض فتدبر (ثم إنه بقي ههنا أمر لا بدّ من التعرّض له) وهو إن المبيانية في أسلوب الأداء وطريق التعبير السابق تقريره جعلها الزمخشري مقتضية لترك العطف، ولم ينوره أحد منهم ووجهه أن قوله ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ إلخ يتضمن عدم انتفاع هؤلاء الكفار بالآيات والنذر، وهو في قوّة أن يقال إنهم لم يهتدوا بهدى هذا الكتاب وهذه جهة جامعة لو لوحظت جاز العطف كما تقول إن المتقين اهتدوا بنور الكتاب وإنّ الكافرين هاموا في مهامة العقاب إلا أنه لم يلتفت لهذا، وإنما قفصد أن ينعي حالهم ويشنع عليهم، فنزه قدر التنزيل عن النظر إلى تعاميمهم عنه، فإنه ذنب عقابه فيهم، وقد جعل العلامة مبيانية الأسلوب كناية عن عدم الالتفات لهذه الجهة الجامعة وإليه أشار السكاكي بقوله، وإن كان بينهما جامع غير ملتفت إليه لبعد المقام عنه فلله ذره ما أبعد مرماه وأحسن مغزاه، فمبيانية الأسلوب متممة لمبيانية الغرض، ولذا أدرجها المصنّف فيها ولو صرح بها كان أحسن، فما قيل من أنه لم يذكر التباين في الأسلوب كما في الكشف لأنّ التباين في الغرض هو الأصل في الفصل والتباين في الأسلوب من توابعه، ولوازمه كما لا يخفى على المتأمل، ولهذا فرع صاحب الكشف التباين في الغرض والأسلوب معاً على ما يوجب التباين في الغرض فقط، وهذا مما لم يتعرّضوا له مع لزومه ليس مما يشفي الغليل، وإنما سكت عن تغاير الأسلوب لظهوره، وقيل إنما لم يتعرّض له المصنّف لأنه نظر إلى أنّ العمدة في وصل الجملتين بالواو، وهو وجود الجامع المعنوي بينهما وتناسب الجملتين في الغرض جامع معنوي معتد به يحسن به عطف الثانية على الأولى بخلاف الأسلوب، فإنه أمر لفظي وكثيراً ما يغيرون أسلوب المعطوف عن سنن المعطوف عليه لنكتة داعية إليه، ولما كان التباين في الأسلوب غير ضارّ في العطف إذا كان بينهما جامع مصحح للعطف لم يجعل من أسلوب القطع وهذا كله غفلة عما حققنا، فاشدد يدك عليه ولا تنظر لما بين يديه. قوله: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [سورة الانفطار، الآية: ١٣] سيأتي تفسيرها واتحاد الأسلوب فيها ظاهر وأما الجامع، فلأنها سبقت فيها الجملة الأولى

وإنّ من الحروف التي شابته الفعل في عدد الحروف والبناء على الفتح ولزوم الأسماء وإعطاء معانيه والمتعدّي خاصة في دخولها على اسمين، ولذلك أعملت عمله الفرعيّ، وهو نصب الجزء الأوّل، ورفع الثاني إيذاناً بأنه فرع في العمل دخيل فيه، وقال الكوفيون: الخبر قبل دخولها كان مرفوعاً بالخبرية وهي بعد باقية مقتضية للرفع قضية للاستصحاب فلا

ليبان ثواب الأختيار والثانية لذكر جزاء الأشرار مع ما فيها من التصريح والتقابل، لتضادّ كل من طرفي الجمليتين، وقد عدّ أهل المعاني التضادّ وشبهه جامعاً يقتضي العطف، لأنّ الوهم ينزل المتضادين منزلة المتضايقين، فيجتهد في الجمع بينهما في الذهن حتى قالوا: إنّ الضدّ أقرب خطوراً بالبال مع الضدّ من الأمثال. قوله: (وإنّ من الحروف التي إلخ) يعني أنها شابته الفعل الذي هو أصل العوامل فعملت لشبهها له مادة وهيئة ومدخولاً ومعنى وعمله هو الرفع والنصب، إلا أنه قدم من معمولاته المرفوع لأنه عمدة وآخر المنصوب لأنه فضلة على مقتضى الأصل وعكس فيها تنبيهاً على فرعيّتها وخطأ لرتبتها وعدد الحروف ثلاثة، وهي أقل ما يبنى عليه الفعل وبنى على الفتح آخرها، ولزمت الأسماء ولها معان مثله كالتأكيد والاستدراك، وهو ظاهر. وقوله: (والمتعديّ) بالنصب معطوف على الفعل أي وشابته الفعل المتعدّي فيما ذكر، وما قبله في مشابهة الفعل مطلقاً، والإيذان بالإعلام، وضمير بأنه راجع إلى الحرف المعلوم ما قبله ودخيل فيه أي ليس بأصيل في العمل لأنه عمل لمشابهته للفعل يقال هو دخيل في بني فلان إذا انتسب إليهم ولم يكن منهم، وقال: حروف دون أحرف لأنه المشهور في جمع حرف بمعنى كلمة أو جزئها وأحرف مشهورة في الحرف بمعنى اللغة كما في الحديث «أنزل القرآن على سبعة أحرف»^(١) وهو وإن كان جمع كثرة وهي ستة إلا أنه بعد دخول الألف واللام بطلت جمعيته فجاز استعماله في القليل والكثير. قوله: (كان مرفوعاً بالخبرية إلخ) فيه تسمح لأنّ العامل فيه عند الكوفيين المبتدأ أو الابتداء والباء للسببية واعتمد على شهرته وظهور المراد منه، فاندفع ما قيل عليه من أنه لم يقل أحد إنّ العامل في الخبر الخبرية بل من نحاة الكوفة من قال: العامل في الخبر المبتدأ كما إنّ العامل في المبتدأ الخبر إذ المعنى المقتضي للرفع فيه الخبرية والعامل المبتدأ أو بقاء الخبرية باعتبار كون اسم إنّ كان مبتدأ، وهو الآن كذلك محلاً بناء على أنه لا يشترط فيه بقاء المحرز قال ابن يعيش في شرح المفصل: ذهب الكوفيون إلى أنّ هذه الحروف لم تعمل في الخبر الرفع، وإنما تعمل في الاسم النصب لا غير والخبر مرفوع على حاله كما كان مع المبتدأ، وهو فاسد لأنّ الابتداء قد زال وبه وبالمبتدأ كان يرتفع الخبر فلما زال العامل بطل أن يكون هذا معمولاً فيه ومع ذلك فإننا وجدنا كل ما عمل في المبتدأ عمل في خبره نحو كان وأخواتها وظننت وأخواتها لما عملت في المبتدأ عملت في الخبر

(١) هو بعض حديث أخرجه البخاري ٢٤١٩ و٤٩٩٢ و٧٥٥٠ ومسلم ٨١٨ والنسائي ١٥٠/٢ وأحمد ١/

يرفعه الحرف، وأجيب بأنَّ اقتضاء الخبرية الرفع مشروط بالتجرّد لتخلّفه عنها في خبر كان، وقد زال بدخولها فتعين أعمال الحرف، وفائدتها تأكيد النسبة وتحقيقها، ولذلك يتلقى بها القسم وتصدر بها الأجوبة، وتذكر في معرض الشك مثل قوله تعالى: ﴿ويستلونك عن ذي

وليس فيه تسوية بين الأصل والفرع، لأنه قد حصلت المخالفة بتقديم المنصوب على المرفوع اهـ. فقوله: وهي أي الخبرية باقية على حالها قبلها، فيعمل ما كان عاملاً فيها استصحاباً له أي إبقاء له مصاحباً له كما كان، لأنَّ أصل ما اتصف بشيء أن تبقى صفته، ويعمل بمقتضاها حتى يتحقق ضدّه، والاستصحاب من جملة الأدلة عند بعضهم كالشافعية ومنهم المصنف، وأدلة الأحكام الفقهية تجري في العربية حتى إنَّ بعض المتأخرين دون للنحو أصولاً كأصول الفقه، وهذا تقرير للدليل الكوفيّين. وقوله: (قضية) بالنصب مفعول له على أنه مصدر لقضى بمعنى حكم أي حكماً للاستصحاب، وإبقاء الأثر أو مفعول مطلق أي مقتضية للرفع اقتضاء، ولام الاستصحاب لام التقوية. قوله: (فلا يرفعه الحرف) أي لا يرفع استصحاب ما كان من العمل الأوّل ويزيله لضعفه، فالرفع بمعنى الإزالة، أو لا يرفع الخبر فالرفع بالمعنى المصطلح. وقوله: (بأنَّ اقتضاء الخبرية إلخ) جواب عما استدلّ به الكوفيون من أن إنَّ ليست هي العاملة، كما مرّ وفي قوله الخبرية ما مرّ من التساهل وتخلّفه في خبر كان لنصبه بها، فلو كان رفع الخبر بلا شرط شيء دام ما دامت الخبرية مطلقاً، فلما تخلّف علم أنه مشروط بالتجرّد من العوامل اللفظية. وقوله: (وفائدتها إلخ) لم يقل معناها لأنه ليس كغيره من المعاني الوضعية المعبر عنها، ولذا توهم بعضهم زيادتها في كلام العرب والتأكيد والتوكيد تقوية الشيء، فلذا عطف عليه قوله وتحقيقها عطفاً تفسيرياً لأنه من حققت الأمر أحقه إذا تيقنته، أو جعلته ثابتاً لازماً وفي لغة بني تميم أحقته بالألف، وحققته بالتشديد مبالغة، وفيه إشارة إلى أنّ التوكيد هنا ليس بمعناه المصطلح، وجعلها مؤكدة للنسبة الحكمية دون أحد الطرفين لتأثيرها فيها، واستدلّ عليه بوقوعها في جواب القسم لأنَّ القسم، كما قال النحاة جملة إنشائية يؤكد بها جملة أخرى، وإذا كان الجواب جملة اسمية يصدر في الإثبات إذا كان القسم غير طلبي بلام مفتوحة أو أن مثقلة أو مخففة، ولا يستغني عنها دون استطالة إلاّ شذوذاً. وهذا مراد المصنّف، ولا يرد عليه شيء لأنه لم يدع الكلية، وأمّا ذكرها في الجواب فلأنَّ السائل متردّد فيحسن تأكيد جوابه، كما تقرّر في علم المعاني، والأجوبة جمع جواب، وهو معروف إلاّ أنّ ابن الجوزي قال في كتاب غلط العوامّ: قال العسكري: العامة تقول في جمع الجواب جوابات وأجوبة، وهو خطأ لأنَّ الجواب مثل الذهاب لا يجمع، وقد قال سيبويه: الجواب لا يجمع وقولهم جوابات وأجوبة كتبي مولد اهـ. ولم أر من ذكره غير صاحب المصباح إلاّ أنه لم ينقله ومثله للوثوق به لا يطالب بالنقل. قوله: (وتذكر في معرض الشك) أي تذكر أنّ لتأكيد ما فيه شك للمخاطب أو لغيره، ومعرض بفتح الميم وكسر الراء محل عروض الشك كذا في شرح الشافية، فهو كالمظنة والمثناة وضبطه شراح الفصيح بكسر الميم وفتح الراء كاسم الآلة وأصله

القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكراً إنا مكننا له في الأرض ﴿ [سورة الكهف، الآية: ٨٣] ﴿وقال موسى يا فرعون إني رسول من رب العالمين﴾ [سورة الأعراف، الآية: ١٠٤] قال المبرد: قولك عبد الله قائم أخبار عن قيامه، وإنَّ عبد الله قائم جواب سائل لقيامه عن قيامه، وإنَّ عبد الله لقائم جواب منكر وتعريف الموصول إما للعهد، والمراد بهم ناس بأعيانهم كأبي لهب وأبي جهل والوليد بن المغيرة وأخبار اليهود، أو للجنس متناولاً من صمم على الكفر

ثوب تلبسه الجارية المعروضة للبيع، فيكون من العرض والأوّل من العروض، وهو على هذا المعنى ما يظهر الشك ويبرزه لمن يريده، وفي لو المصباح يقال: عرفته في معرض كلامه قال بعض العلماء: هو استعارة من المعرض وهو الثوب الذي تجلى فيه الجوّاري، وكأنه قيل في هيئته وزيه وقالبه، وهذا لا يطرّد في جميع أساليب الكلام فإنه لا يحسن أن يقال ذلك في موضع السبّ والشتم بل يقبح أن يستعار ثوب الزينة الذي هو أحسن هيئة للشتم الذي هو أقبح هيئة، فالوجه أنه مقصور من معراض واحد المعارض وهو التورية وأصله الستراهِ. وهو كلام واه وضعفه ظاهر لمن له معرفة باللغة، ولم يذكر الإنكار لأنه وإن علم بالطريق الأولى، فشهرته تغني عن ذكره وسيأتي التصريح به في كلام المبرد جواباً لأبي إسحاق المتفلسف الكندي لما قال له: إني أجد في كلام العرب كما فصله في المفتاح، وقد تذكر أنّ لمعان آخر كما في شرح المفتاح. وقوله: (ويستلونك) إلخ مثال للأجوبة، ويجوز أن يكون للشك أيضاً، ولم يذكر القسم لوضوحه. قوله: (وتعريف الموصول إلخ) كذا في الكشف، وفي الحواشي الشريفة تعريف الذي وتصاريفه من بين الموصولات كتعريف ذي اللام في كونه للعهد تارة، وللجنس أخرى سواء جعلت من المعرّف باللام كما ذهبت إليه شردمة أو لا كما عليه المحققون والوجه في العهد إنّ هؤلاء أعلام الكفر المشهورون به فهم لذلك كالحاضرين في الأذهان، ولا يخفى ما فيه، فإنّ تخصيص الذي وتصاريفه دون من، وما مما ليس فيه آل لا وجه له، وإنما دعاه له ظاهر قول الكشف تعريف الذين، ولذا عدل عنه المصنّف إلى قوله تعريف الموصول إشارة إلى أنّ الزمخشريّ إنما اقتصر عليها لأنها أمّ الباب، وهذا مما ينبغي التنبيه عليه، وهم مطبقون على أنّ تعريف الموصول بالعهد الذي في الصلة، والقول بأنه بآل واه لا يلتفت إليه سواء قلنا إنه موضوع للخصوصيات بوضع عام أو لأمر عام بشرط استعماله فيها، وستسمع تحقيقه عن قريب، وقدّم التعريف العهدي لأنه الأصح رواية ودراية، وما قيل من أنّ المأثور ما رواه ابن جرير بسند متصل إلى ابن عباس رضي الله عنهما أنّ المراد به هنا كفار اليهود خاصة، وهو الظاهر لأنّ السورة مدنية، وما قبلها في أهل الكتاب فالمراد اليهود وقد ورد مثله في سورة يس في كفار قريش عجيب منه، فإنه ذكر عقبه إنّ أبا نعيم قال في دلائل النبوة: إنها في كفار قريش، ورواه عن ابن عباس أيضاً، فإنّ الروايين تؤيدان ما ذكره المصنّف، وإلا كان بينهما تناف فوجه العهد أنّ المراد بالموصول هنا من شافهمم بالإنذار في عهده، وهو مصر على كفره وهذا أوجه مما مرّ. قوله: (أو للجنس متناولاً من صمم على الكفر وغيرهم) هذا بناء على ما

وغيرهم، فخص منهم غير المصرّين بما أسند إليهم والكفر لغة ستر النعمة، وأصله الكفر

بينه شراح المفتاح من أنّ تعريف الموصول كتعريف الألف واللام، فيكون تارة للعهد وتارة للجنس والاستغراق، وقد صرح به بعض النحاة أيضاً فقال ابن مالك في شرح التسهيل المشهور عند النحويين تقييد جملة الصلة بكونها معهودة، وذلك غير لازم، وذلك لأنّ الموصول قد يراد به معهود فتكون صلته معهودة، وقد يراد به الجنس فتوافقه صلته كقوله تعالى ﴿كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٧١] وكقول الشاعر:

وأسمى إذا يبني ليهدم صالحه وليس الذي يبني كمن شأنه الهدم

وقد يقصد تعظيم الموصول فتبهم صلته كقوله:

فإن أستطع أغلب وإن يغلب الهوى فمثل الذي لاقيت يغلب صاحبه

اهـ وهذا مخالف لما في الرسالة الوضعية مما اتفق عليه شراحها من أنّ الموصول موضوع بوضع عام لمعنى مشخص معين بنسبة جملة خبرية إليه، وأنه لا بدّ من كون انتسابها معهودة بين المخاطب والمتكلم، فإن أريد به معنى كليّ، فإنما هو لتنزيه منزلته كما في اسم الإشارة، وعلى هذا فهذا معنى مجازي وهو ظاهر كلام أهل المعاني، وهو الموافق لما اشتهر عند النحاة، كما قاله ابن مالك وظاهر كلام ابن مالك والزمخشريّ أنه ليس بمجاز، فلا خلاف في استعماله، وإنما الخلاف في تعيين الحقيقة وهذا أمر سهل، وقد قيل إنه ليس المراد بالعهد في كلام النحاة معناه المشهور بل مطلق الحضور الذهني بأيّ وجه كان وهو جار في جميع المعارف، ولذا حصر بعض النحاة معنى أل في العهد والجنس، وهو منشأ الخلاف بينهم وقول أهل الأصول الموصول من صيغ العموم مؤيد للثاني (وهذا مما منّ الله به) وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله فاحفظه، وصمم على الكفر بمعنى استمرّ عليه إلى موته، ونقله لسجن سجين وحقيقة صمم مضى في السير فتجوّز به عما ذكر للزومه له، وليس من الصميم بمعنى الخالص احترازاً عن المنافقين كما توهم. قوله: (فخص منهم غير المصرّين بما أسند إليهم إلخ) ضمن خص معنى أخرج أو تجوّز به عنه، وإلّا لقال خص المصرّون والأول أولى لتعديته بالباء في قوله بما أسند، وفي نسخة بدل منهم عنهم، وضمير غيرهم وما بعده لمن باعتبار معناه وكذا إليهم، وفي نسخة إليه باعتبار لفظه أو هو عائد إلى الموصول، وفي قوله خص تصريح بأنه عام مخصوص لا مطلق مقيد، وهو الموافق لمذهبه وفيه مخالفة للزمخشريّ في تعبيره حيث قال: وأن يكون للجنس متناولاً كل من صمم على كفره تصميماً لا يرعوي بعده وغيرهم، ودل على تناوله للمصرّين الحديث عنهم باستواء الإنذار وتركه عليهم اهـ.

وقال قدس سرّه: إذا حمل على الجنس عمّ الكفار إلّا أنّ الاخبار عنهم بما يدلّ على الإصرار دال على أنّ المراد هم المصرّون فقط، فيكون اللفظ عاماً مقصوراً على بعض أفرادهم فإن قيل: كيف يجعله عاماً مخصوصاً مع أنه لم يذهب إلى أنّ الجمع المحلى بلام الجنس

للاستغراق حيث قال في قوله تعالى ﴿إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٣١] لا عموم ولا خصوص في النساء ولكنه اسم جنس للإناث من الإنس، وهذه الجنسية معنى قائم في كلهن وفي بعضهن، فجاز أن يراد بالنساء هذا وذاك فإذا قيل لعدتهن علم أنه أطلق على بعضهن وهن المدخول بهن من المعتدات بالحيض، وقال في قوله تعالى ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٢٨] إن اللفظ مطلق في تناول الجنس صالح لكله، وبعضه فجاء في أحد ما يصلح له يعني في ذوات الأقرء كالاسم المشترك قلنا هو لا يمنع صلوحه للعموم بل ظهوره فيه كما ذهب إليه أصحاب الأصول فاختر ههنا أن هذا الصالح للعموم مستعمل ومقصور على البعض بواسطة القرينة، ويرد عليه أنه تطويل للمسافة بلا طائل، وزعم بعضهم أن المختار عنده هو أن مثل هذا الجمع للعموم، وأما كونه للإطلاق، فشيء ذكره في بعض مواضع هذا الكتاب، وفيه أنه مناف لما نقلناه من نصه على عدم العموم وأما تفسيره للجموع المعرفة باللام للاستغراق فذلك لاستفادته منها بمعونة المقام، ولا معونة للمقام ههنا، فالصحيح أنه أراد كون الذين كفروا مطلقاً في تناول الجنس صالحاً بحسب مفهومه، لأن يراد به كله وبعضه لكن الخبر دل على تقييده فقوله متنا ولا إلخ لم يرد به الشمول بل التناول بحسب الإطلاق نظراً إلى اللفظ وحده وإذا اعتبرت القرينة دلت على تناوله بحسب الإرادة للمصرين فقط اهـ.

(أقول) فيه خلل لا يخفى، وبيانه يتوقف على تقديم مقدّمة في الفرق بين العموم والإطلاق والتخصيص، والتقييد (فالعام) لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر، ويشمل النادر وغير المقصود على الأصح وفخر الإسلام لم يشترط فيه الاستغراق فعرفه بما ينتظم بعض المسميات (والمطلق) ما دل على فرد شائع وقيل ما دل على الماهية بلا قيد، وتوهم بعضهم أنه مرادف للنكرة، وهو خطأ أو تساهل للاعتماد على ظهور المراد (والتخصيص) قصر العام على بعض ما صدق عليه (والتقييد) يقرب منه وألغى العموم مفصلة في مبسوطات الأصول وفي بعضها اختلاف كالجمع المحلى بالألف واللام، ففي جمع الجوامع أن الجمهور على أنه للعموم خلافاً لأبي هاشم من المعتزلة، فإنه ذهب إلى نفي العموم عنه مطلقاً، فيكون مطلقاً عنده وإمام الحرمين وإفادة العموم كما ذكره المصنف في منهاجه تكون بحسب الوضع اللغوي والعرفي والعرف ودلالة العقل والموصول مفرداً وجمعاً من ألفاظ العموم حتى قال القرافي رحمه الله: إنه بالإجماع وليس هو من قبيل الجمع المحلى باللام، فإن لاهه كبعض حروف الكلمة، وتعريفه ليس بها على الصحيح إذا عرفت هذا فقياس ما هنا على ما ذكره في صريح الجموع في غير هذا المحل لا وجه له، وما صرح به في كتابه على مذهبه من أنه من المطلق لا من العام وتأويله من فضول الفضلاء. وقوله: إنه لا يمنع صلوحه للعموم بل ظهوره فيه أيضاً لا وجه له فإنه لو صلح للعموم كان عاماً وهو مناف لما صرح به. وقوله: تطويل للمسافة بلا طائل غير متوجه لأنه من ألفاظ العموم، وهو نص فيه فحمل عليه، ثم خص وهو طائل

بافتح، وهو الستر ومنه قيل للزارع والليل كافر، ولكمام الثمرة كافور وفي الشرع إنكار ما

وأبي طائل، فإن قلت كيف يكون الخبر مخصصاً إذا سلم فيه العموم والخصوص والأصوليون حصرنا المخصص الغير المستقل في الاستثناء والصفة والغاية والبدل والشرط، وقد أوردوا عليه أن تعين المخبر عنه بمفهوم الخبر ينافي ما تقرّر من أنّ المخبر عنه لا بدّ أن يكون متعيناً عند المخاطب إذا حكم عليه ليقيد الكلام فإثبات مفهوم الخبر له متوقف على تعين المخبر عنه عند المخاطب قبل ورود الخبر، فلو توقف تعين المخبر عنده على الخبر لزم الدور حتى قيل إنه من إسناد ما للبعض إلى الكل على حد بنو فلان قتلوا قتيلاً، والقاتل واحد منهم.

(قلت) أما أن يقال على هذا المخصص العقل والاختبار بما ذكر قرينة عليه أو المخصص عود ضمير خاص عليه من الخبر لا الخبر نفسه، فإنّ أهل الأصول قالوا عود ضمير خاص على العامّ فيه أقوال ثلاثة: فقيل يخصصه وقيل لا يخصصه وقيل بالوقف ومثله بقوله تعالى ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٢٨] فإنّ الضمير في قوله ﴿ويصولتهنّ أحقّ بردهنّ﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٢٨] للرجعيات فقط وكذا قوله تعالى ﴿يا أيها النبيّ إذا طلقتم النساء﴾ [سورة الطلاق، الآية: ١] فإنّ قوله تعالى ﴿لا تدري لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً﴾ [سورة الطلاق، الآية: ١] المراد به الرغبة في مراجعتهم، وهي لا تتأتى في البائن وما قيل من أنّ المصنف أحسن حيث أسقط لفظة كل التي في الكشاف في قوله كل من صمم إلخ إذ يفهم منه الاستغراق الذي اضطربوا في توجيهه غفلة عما قرّناه، ومن الخلط والخطب ما قيل هنا أنه على الأول يكون الذين كفروا من قبيل إطلاق لفظ المطلق العامّ المستغرق وإرادة الخاص، وعلى الثاني من قبيل إطلاق لفظ المطلق المتناول لكل بعض على سبيل البدل، وإرادة المقيد بقيد الإصرار من حيث أنّ الخبر يدلّ على التقييد، وهو أظهر من الأول لأنه على الأول خاص، وعلى الثاني عامّ مخصوص. قوله: (والكفر لغة ستر النعمة إلخ) أي الكفر بالضم مقابل الإيمان، وأصله المأخوذ منه الكفر بالفتح مصدر بمعنى الستر يقال كفر يكفر من باب قتل وقول الجوهريّ تبعاً للفارابي من باب ضرب الظاهر أنه غلط ولم ينبه عليه في القاموس، ثم شاع في ستر النعمة خاصة وفي مقابل الإيمان لأنّ الكفر فيه ستر الحق وستر نعم فياض النعم ويقال لليل: كافر لستر ظلامه لوجه الأرض وقد تल्पت العارف بالله حيث قال:

يا ليل طل أو لا تطل إنني على الحالين صابر
لي فيك أجر مجاهد إن صح أنّ الليل كافر

والكمام جمع كتم بالكسر، وهو غطاء النور والشم، والكافور أيضاً اسم طيب معروف إلا أنّ ما ذكره المصنّف هو المعروف في اللغة الفصيحة القديمة، ولذا اقتصر عليه وهو اسم جنس جامد ومن قال: إنه مبالغة الكافر فقد وهم. قوله: (وفي الشرع إنكار ما علم إلخ) هذا مذهب الشافعي، والمراد بالضروريّ ما اشتهر حتى عرفه الخواص والعوام. قال النوويّ في الروضة: ليس يكفر جاحد المجمع عليه على إطلاقه بل من جحد مجمعاً عليه فيه نص، وهو من الأمور

علم بالضرورة مجيء الرسول به، وإنما عدّ لبس الغيار وشدّ الزنار ونحوهما كفرةً لأنها تدلّ على التكذيب، فإن من صدّق الرسول عليه الصلاة والسلام لا يجترىء عليها ظاهر إلا لأنها

الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام، كالصلاة وتحريم الخمر ونحوهما فهو كافر، ومن جحد مجمعاً عليه لا يعرفه إلا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب ونحوه فليس بكافر، ومن جحد مجمعاً عليه ظاهراً لا نص فيه ففي الحكم بتكفيره خلاف اه. وقال ابن الهمام في المسامرة: الحنفية لم يشترطوا في الإكفار سوى القطع بثبوت ذلك الأمر، الذي تعلق به الإنكار لا بلوغ العلم به حدّ الضرورة، ويجب حمله على ما إذا علم المنكر ثبوته قطعاً لأنّ مناط التكفير التكذيب أو الاستخفاف إلخ وأورد على ما قالوه أنّ الخالي عن التصديق والتكذيب كافر، والشاك وكفره ليس بإنكار فيخرج عن التعريف، وأجاب عنه الإمام بأنّ من جملة ما جاء به النبيّ عليه الصلاة والسلام أنه يجب تصديقه في كل ما جاء به فمن لم يصدّقه في ذلك فقد كذبه، وردّ بظهور منعه وإنّ الصواب أن يقال الكفر عدم الإيمان عمن هو شأنه فيشمل التكذيب، وترك التصديق بعد وجوبه عليه، وقيل الإنكار ههنا الجهل من قولهم أنكرت الشيء إذا جهلته وليس بمعنى الجحود حتى يكون قولاً بالمنزلة بين المنزلتين لأنّ من تشكك، أو لم يخطر النبيّ عليه الصلاة والسلام بباله ليس بمقرّ مصدق ولا منكر جاجد، وهو باطل عند أهل السنة، ولا يخفي أنه يأباه ما بعده من قوله يدلّ على التكذيب، فإنه صريح في أنّ الإنكار ههنا بمعنى الجحد والتكذيب، وفي المواقف الكفر عدم تصديق الرسول صلّى الله عليه وسلّم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة وخرج بالضرورة ما علم بالاستدلال وخبر الأحاد، ولا يرد على الإنكار ما قاله الزنجاني من أنه يختص بالقول والكفر قد يحصل بالفعل لما ذكره المصنّف بعده. قوله: (وإنما عدّ لبس الغيار) بكسر الغين المعجمة وفتح الياء المثناة التحتية تليها ألف وآخره راء مهملة.

قال في المذهب أهل الذمّة يلزمهم الإمام الغيار والزنار، وفي شرحه الغيار أن يخيطوا على ثيابهم الظاهرة ما يخالف لونه لونها وتكون الخياطة على خارج الكتف دون الذيل والأشبه أنه لا يختص بالكتف، والزنار كتفاح خيط غليظ يشدّ على أوساطهم خارج الثياب اه. وسمى غيار المغايرة لونه للون ما خيط عليه، أو لأنه يتغاير به أهل الذمّة، ومن قال: الغيار قلنسوة طويلة كانت تلبس قبل الإسلام، وهي من شعار الكفرة لم يدر حقيقته وفي تعبيره باللبس والشدّ ما يشير إلى تغايرهما، والزنار كان حزاماً مخصوصاً بالنصارى والمجوس. قوله: (لأنها تدلّ على التكذيب إلخ) أي تكذيب الرسول صلّى الله عليه وسلّم فيما جاء به، وهذا جواب سؤال مقدر تقديره أنّ أهل الشرع حكموا على بعض الأفعال والأقوال بأنها كفر وليست إنكاراً من فاعلها ظاهراً، فأجاب بأنها ليست كفرةً، وإنما هي دالة عليه فأقيم الدال مقام مدلوله حماية لحريم الدين، وذباً عن حماه حتى لا يحوم حوله أحد ويجترىء عليه، وليس بعض المنهيات

كفر في أنفسها، واحتجت المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ الماضي على حدوثه لاستدعائه سابقة مخبر عنه، وأجيب بأنه مقتضى التعلق، وحدثه لا يستلزم حدوث الكلام كما في

التي تقتضيها الشهوة النفسانية كذلك، ولذا ورد في الحديث: «وإن زنى وإن سرق»^(١) فلا يرد على ما ذكر الاعتراض بأن ارتكاب المنهية إذا دل على التكذيب بطل طرده بغير المكفر من الفسق حتى يحتاج إلى أن يقال يجوز جعل الشارع بعض المنهيات علامة للتكذيب فيحكم بكفر مرتكبه، وقال ابن الهمام: اعتبروا في الإيمان لوازم يترتب على عدمها ضده كتعظيم الله سبحانه وتعالى وأنبيائه عليهم الصلاة والسلام وكتبه، ولا اعتبار التعظيم المنافي للاستخفاف كفروا بألفاظ، وأفعال كثيرة وأما لبس شعار الكفر سخريه بهم، وهزلاً ففي بعض الحواشي أنه ليس بكفر وليس ببعيد إذا قامت القرينة ولا يلزم مما مرّ تكفير أهل البدع من الفرق الإسلامية كما توهم. قوله: (واحتجت المعتزلة إلخ) اتفق المليون على أنه تعالى متكلم، ثم اختلفوا في المراد بالكلام وقدمه وحدثه، لما رأوا قياسين متعارضين انتاجاً وهما كلام الله صفة له، وكل ما هو صفة له قديم فكلام الله قديم، وكلام الله أي القرآن مؤلف من حروف مترتبة متعاقبة وكل ما هو كذلك حادث ضرورة فكلامه حادث، فاضطروا إلى القدح في أحدهما لامتناع حقيقة النقيضين، فمنعت كل طائفة مقدمة فالحنبلة ذهبوا إلى أنه حروف، وأصوات قديمة فمنعوا اقتضاء التعاقب للحدث حتى لزهم قدم الورق والجلد بل الكاتب والمجلد ونحوه، مما هو بين البطلان فقيل مرادهم التأذب للاحتراز عن سريانه للنفسي، كما صرح بعض الأشاعرة بمنع أن يقال القرآن مخلوق، والمعتزلة ذهبوا لحدثه لتركيبه من الحروف والأصوات، فقالوا هو قائم بغيره ومعنى كونه متكلماً أنه موجد للكلام في جسم كاللوح أو جبريل أو النبي عليه الصلاة والسلام أو غيره كشجرة موسى عليه السلام ومنعوا اتصاف الله به رأساً، والكرامية لما رأوا الحنبلة خالفوا الضرورة، وهو مكابرة والمعتزلة خالفوا العرف واللغة في جعل المتكلم موجد الكلام قالوا: هو حادث ويجوز قيامه بذاته، والأشاعرة قالوا كلامه قديم نفسي قائم بذاته لا بأصوات وحروف، ولا نزاع بينهم وبين المعتزلة في حدوث الكلام اللفظي إنما النزاع في إثبات النفسي، وذهب العضد تبعاً للشهرستاني إلى أن مذهب الشيخ أنه ألفاظ قديمة وأفراد لتحقيقه مقالة ذكر فيها أن المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وعلى القائم بالغير، والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهموا منه أن مراده مدلول اللفظ، وأنه القديم عنده والعبارات إنما تسمى كلاماً مجازاً لدلالتها على الكلام الحقيقي حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة عنده، ولكنها ليست بكلام حقيقي، وقد قيل عليه أن له لوازم كثيرة الفساد كعدم تكفير من أنكر

(١) هو بعض حديث أبي ذر أخرجه البخاري ١٢٣٧ و ٢٣٨٨ و ٣٢٢٢ و ٦٢٦٨ و مسلم ٩٤ والترمذي ٢٦٤٤

العلم ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ خبر إنّ وسواء اسم بمعنى الاستواء نعت به،

كلامية ما بين الدفتين لله مع أنه معلوم من الدين بالضرورة، وكوقوع التحدي بغير كلام الله تعالى حقيقة، وعدم كون المقروء المحفوظ كلام الله حقيقة وغير ذلك، فوجب حمل كلامه على إرادة المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده شاملاً للفظ، والمعنى معاً قائماً بذاته تعالى والترتب والتعاقب إنما هو في اللفظ لعدم مساعدة الآلة ونظيره وقوع الحروف دفعة في الختم وأدلة الحدوث يجب حملها على الصفات المتعلقة بالكلام دونه جمعاً بين الأدلة. وقال الدواني: مبدأ الكلام النفسي فيناصفه تتمكن بها من نظم الحروف وترتيبها على ما ينطبق على المقصود، وهي صفة ضد الخرس مبدأ للكلام النفسي، وهي غير العلم إذ قد تتخلف عنه فإنّ في الناس من قد يعلم الكلام للغير ولا يقال إنه كلامه بل كلام من رتبته في نفسه، فكلامه تعالى الكلام المرتب في علمه الأزليّ الذي هو مبدأ للنظم وتأليفه، وهو صفة قديمة وكذا الكلمات بحسب وجودها العلمي، وليس كلاماً له إلا ما أوجده مرتباً بغير واسطة، ولا تعاقب فيه قبل الوجود الخارجي، وهذا مما لا محذور فيه، ومن هنا علم أنّ المعتزلة أنكروا الكلام وقدم الألفاظ وقالوا: معنى تكلم الله خلقه الكلام، فالمراد بما ذكره المصنّف أنّ ما عبر عنه بالماضي إما أن يحدث بعد مضيّه أو لا، وعلى الثاني يلزم الكذب لأنه أخير أزلاً عما لم يمض بأنه مضي، وهو محال فلزم حدوثه والحادث لا يقوم به، فالمراد بتكلمه خلقه له والمراد بالمخبر عنه النسبة التي يصدق بها لا المحكوم عليه، فأجيب عنه بأنّ المضيّ، ونحوه بالنسبة إلى بعض المتعلقة مع بعض آخر، ومعنى إنّ الذين كفروا مثلاً بعد إرسالك من أضّر على الكفر كذا، والمضيّ بالنسبة إلى الإرسال ونحوه ولا يلزم من حدوث التعلّق حدوث المتعلق بالكسر كما أنّ حدوث المعلوم وتعلق العلم به لا يلزم منه حدوث نفس العلم، ومما يشير إليه قول الأصوليين المضيّ وغيره بالنسبة إلى زمان الحكم، لا إلى زمان التكلم كذا ينبغي أن يفهم كلام المصنّف من غير نظر لبعض الأوهام كما قيل من أنه ذهب إلى قدم الألفاظ تبعاً للشهرستاني، وما قيل: من أنه إشارة إلى جواب الغزالي عن هذه الشبهة بأنّ نحو ﴿إنّا أرسلنا نوحاً﴾ [سورة نوح، الآية: ١] قائم بذاته ومعناه قبل إرساله إنّا نرسله وبعده إنّا أرسلناه واختلاف اللفظ باختلاف الأحوال ولا محمل له غير هذا مع أن ما ذكره الغزالي لا يظهر له وجه مع أنهم قالوا: مدلول اللفظي بعينه هو النفسي فتأمل، فإن قلت ليس هذا أول ماض وقع في التنزيل وقد سبق أنعمت ورزقتنا فلم ذكره هنا.

قلت: قد أشرنا إلى أنه بالنسبة إلى زمان الحكم لا التكلم وأنعمت ماض بالنسبة للهداية وكذا رزقتنا بالنسبة للإنفاق، وكذا أنزل بالنسبة إلى الإيمان فلا يتأتى الاحتجاج به بخلاف ما هنا فإنه كلام مبتدأ وزمان الحكم والتكلم فيه واحد، ولأرباب الحواشي هنا كلمات رأينا الضرب عنها صفحاً أنفع من ذكرها. قوله: (خبر إنّ إلخ) هو جار على الوجهين أمّا إذا كان مبتدأ وخبراً

كما نعت بالمصادر قال الله تعالى ﴿تعالوا إلى كلمة سواءٍ بينا وبينكم﴾ [سورة آل عمران،

فظاهر، وأما إذا كان ما بعده فاعله، فكذلك لكن أجرى الإعراب على جزئه الأول، كما في إن زيداً قائم أبوه لصلاحيته له بخلاف زيد يقوم وقام، فإن الخبر الجملة لا الفعل وحده. قوله: (اسم بمعنى الاستواء إلخ) أراد بالاسم اسم المصدر وهو المراد منه إذا قرن بالمصدر كما هنا، وفي غيره يراد به الجامد أو العلم واسم المصدر ما دل على معناه ولم يجر على وفق أبنية المصادر كالكلام، وللنحويين خلاف في أعماله عمل مصدره والأصح الجواز. وقوله: (نعت به كما نعت بالمصادر) أي المصادر القياسية، وإلا فهو مصدر بحسب الأصل كما قاله الراغب، ونعت به بمعنى وصف به، والنعت والوصف بمعنى وقد فرق بينهما بعضهم فقال النعت لا يقال إلا في غير الله، كنعنت الثوب والفرس، والرجل ولا يقال نعوت الله بخلاف الوصف والصفة، وهما يكونان بمعنى التابع النحوي وبمعنى إثبات صفة لشيء مطلقاً سواء كان تابعاً أم لا، وهو المراد هنا لأن ما نحن فيه كذلك، فإن إرادة الأول لقوله بعده إلى كلمة سواء لأنه نعت نحوي، ويعلم حكم غيره بالقياس عليه تكلف من غير داع إليه، وأشار بقوله كما نعت بالمصادر إلى إفادته المبالغة، ولا ينافيه تفسيره بمستو لأنه بيان لحاصل المعنى المراد منه.

وفي الكشف اسم بمعنى الاستواء وصف به كما يوصف بالمصادر إلخ فقال قدس سره: أي كما تجري المصادر على ما اتصف بها كذلك تجري سواء على ما يتصف بالاستواء أي يجعل وصفاً له معنوياً إما نعتاً نحوياً كما في كلمة سواء وأما غيره كما في هذه الآية فإن سواء هنا في موقع مستو إما خبراً عما قبله ومسنداً لما بعده كما يسند الفعل إلى فاعله فيجب حينئذ توحيدها وإما خبراً عما بعده فيكون ترك تثنيته لجهة المصدرية وكأنه نبه على ذلك حيث قال: أولاً مستو عليهم، وثانياً سواء عليهم، واختار بعضهم الوجه الثاني، لأنه اسم غير صفة فالأصل فيه أن لا يعمل، وأيضاً المقصود من الوصف بالمصادر المبالغة في شأن محالها كأنها صارت عين ما قام بها، فزيد عدل كأنه تجسم منه، فإذا أولت باسم الفاعل، أو بتقدير مضاف فات المقصود اهـ. وفيه بحث لأن ما نقله من الاختيار وأقره ليس بشيء لأن قوله إن الأصل فيه أن لا يعمل لا وجه له لأنه مصدر والأصل فيه العمل على القول الأصح، فكأن هذا القائل توهم أن معنى الاسم في كلامهم اسم الجنس الجامد، وقد علمت أنه غير مراد. وقوله: (المقصود من الوصف إلخ) هو هنا أيضاً كذلك كما ستسمعه عن ابن الحاجب، وصرح به الطيبي رحمه الله، وقد مر توجيهه فلا حاجة إلى ما قيل من أنه إذا أسند إلى الفاعل لا يفيد المبالغة، وإن كان له وجه، وكذا ما قيل من أن المبالغة تكون بحسب اللفظ وبحسب المعنى، وهو يفيد الأولى كحذف أداة التشبيه وإذا كان خبراً فقال في المفصل تقديمه على سبيل الوجوب، وفي إيضاح ابن الحاجب الظاهر أنه مما التزم فيه التقديم لأنه لم يسمع خلافه مع كثرته وسره ما فهم من المبالغة في معنى الاستواء حتى فعلوا ما ذكرناه من التعبير، فناسب تقديمه تنبيهاً على المبالغة، وقول أبي علي: سواء مبتدأ لأن الجملة لا تكون مبتدأ مردود بأن

الآية: ٦٤ رفع بأنه خبران وما بعده مرتفع به على الفاعلية، كأنه قيل إن الذين كفروا مستو عليهم إنذارك وعدمه، أو بأنه خبر لما بعده بمعنى إنذارك وعدمه سيان عليهم والفعل إنما

المعنى سواء عليهم الاستغفار وعدمه، وبأنه كان يلزم عود ضمير إليه ولا ضمير يعود في هذا الباب كله اهـ. وما قيل من أنه لا يحتاج إلى رابط لأن الجملة عين المبتدأ قيل إنه لا وجه له لأنه مخصوص بضمير الشأن كما في كتب العربية وليس كذلك، فإنهم صرحوا بسماعه في غيره كقوله تعالى ﴿وَأَيُّ لَهْمٍ اللَّيْلِ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ﴾ [سورة يس، الآية: ٣٧] وسيأتي فيه كلام في سورة يس إن شاء الله تعالى. قوله: (رفع بأنه خبر إن إلخ) هذا أحد الوجوه في مثل هذا التركيب وتقديمه يؤذن بترجيحه.

وقد اعترض عليه أبو حيان بأن فيه وقوع الجملة فاعلاً والجمهور على أن الفاعل لا يكون إلا اسماً مفرداً، وستسمع ما يدفعه عن قريب ومن الناس من لم ينتبه له فجزم بوروده. وقوله في هذا الوجه مستو وفي الثاني سيان إشارة إلى أن حقه في الأول الأفراد وأن يؤول بمشتق، وفي الثاني التثنية إلا أنها تركت لأنه في الأصل لا يثنى ولا يجمع، ولذا قالوا إن العرب لم تثنه استغناء بتثنية سيان عنه إلا شذوذاً، وفي قول المصنف سيان إيماء إليه وهمزة سواء مبدلة من ياء وأصله سواي. قوله: (والفعل إنما يمتنع إلخ) شروع في دفع ما أورد على ما ذكر وهو أمور.

الأول أن الفعل لا يكون مخبراً عنه.

الثاني أنه مبطل لصدارة الإستفهام.

الثالث أن الهمزة وأم موضوعان لأحد الأمرين، وسواء وكل ما يدل على الاستواء لا يسند إلا إلى متعدّد، فلذا يقال استوى وجوده وعدمه ولا يصح أن يقال أو عدمه.

ولذا اختار الرضي وجهاً رابعاً وقال الذي يظهر لي أن سواء في مثله خبر مبتدأ محذوف تقديره الأمران سواء ثم بين الأمرين بقوله أقمتم أم قعدت كما في قوله ﴿فاصبروا أو لا تصبروا سواء عليكم﴾ [سورة الطور، الآية: ١٦] أي الأمران سواء عليكم، وسواء لا يثنى ولا يجمع وكأنه في الأصل مصدر اهـ. فقوله والفعل إلخ جواب عن الأول، ولو بدّل الإخبار بالإسناد وقال: يمتنع الإسناد إليه كان أحسن ليدفع ما يرد على ما قبله أيضاً لكنه خصه لأن الكلام فيه، وكون الفاعل مثله يعلم بالمقايسة أيضاً وإليه يشير قوله بعد هذا والإسناد إليه وقيل عليه المخبر عنه الجملة لا الفعل وحده، واعتذر له بأن جعل الفعل مع فاعله المضمّر فعلاً تسمح شائع، ولا حاجة إليه لأن الإخبار في الحقيقة عن الفعل المقيد بالفاعل فهو قيد للمسند إليه لا جزء منه فإن قلت: على تقدير كون سواء خبراً كيف صح تقديمه مع التباسه بالفاعل قلت: قد صرح النحاة بتخصيصه بالخبر الفعلي نحو زيد قام دون الصفة فإذا لم يمتنع في صريح الصفة فعدم امتناعه هنا أولى على كلام في سيأتي في محله. وقوله: (تمام ما وضع له إلخ) تمام ما وضع له

يتمتع الأخبار عنه إذا أريد به تمام ما وضع له، أما لو أطلق وأريد به اللفظ، أو مطلق الحدث المدلول عليه ضمناً على الاتساع، فهو كالإسم في الإضافة والاسناد إليه، كقوله تعالى ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم آمَنُوا﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٣] وقوله: ﴿يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ

هو الحدث والزمان، والنسبة إلى شيء ما وهو الفاعل، وأما نفس الفاعل فلا يدل عليه وضعاً، فما قيل تمام ما وضع له مجموع ثلاثة أمور معنى المصدر وذات الفاعل وزمان مخصوص من الأزمنة الثلاثة غفلة عما حقق في الرسالة الوضعية وإطلاقه بمعنى استعماله وهو أعم من الوضع، والمراد بمطلق الحدث الحدث المجرد عن الزمان لا الحدث الغير المنسوب إلى فاعل، فلا يرد عليه ما قيل من أنّ المراد في قوله تسمع بالمعيدي، وفي قوله يوم ينفع ليس مطلق السمع والنفع بل سماعك ونفع الصدق وهو وهم ظاهر، وإذا لم يرد تمام معناه فإمّا أن يراد جزؤه وهو مدلوله التضميني المشار إليه بقوله ضمناً أو معنى آخر لم يوضع له، وهو لفظه سواء جرد عن المعنى نحو زعموا مطية الكذب أو لا كما في ﴿قُولُوا آمَنَّا﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٣٦] فإنّ المراد هذا اللفظ المراد معناه، وكون اللفظ لم يوضع لنفسه كما هو ظاهر كلام المصنّف أو وضع له بوضع غير قصدي مشهور، وقد مرّ في آخر الفاتحة، والمراد من الوضع إذا أطلق القصديّ فلا يرد عليه شيء على هذا أيضاً، والاتساع كالتوسع المراد به التجوّز، وهو أعم منه لأنه قد يتوسع في بعض الألفاظ بنحو تقديم وتأخير من غير تجوّز، وكون الفعل في الإضافة بمعنى المصدر صرح به النحاة وهو مراد المصنّف قال ابن السراج في كتاب الأصول: القياس أن لا يضاف اسم إلى فعل ولكن العرب اتسعت في بعض المواضع، فخصت أسماء الزمان بالإضافة إلى الأفعال لأنّ الزمان مضارع للفعل، لأنّ الفعل بني له وصارت إضافة الزمان له كإضافته إلى مصدره، ومما يدل عليه ما قرّره ابن جني في قول طرفه:

من سديف يوم هاج الضبير

(أقول) عدل المصنّف رحمه الله عما في الكشاف من تصحيح الإسناد إلى الفعل بقوله هو من جنس الكلام المهجور فيه جانب اللفظ إلى جانب المعنى، وقد وجدنا العرب يميلون في مواضع من كلامهم مع المعاني ميلاً بيناً من ذلك قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن وإن كان ظاهر اللفظ على ما لا يصح من عطف الاسم على الفعل اهـ. وما في الكشاف هو المطابق للمنقول، والحق التحقيق بالقبول، وما ذكره المصنّف لا وجه له لأنه أدعى أنه استعمل فيه اللفظ في جزء معناه، وهو الحدث تجوّزاً فلذا صح الاخبار عنه كما يجوز الاخبار عما يراد به مجرد لفظه نحو ضرب ماض مفتوح الباء، وهو مما صرحوا به لكن قوله إنّ نحو ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم آمَنُوا﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٣] منه يقتضي أنّ كل مقول للقول مما قصد به مجرد لفظه اتساعاً، وليس بصحيح فإنه أريد به معناه الموضوع له ولفظه إنما يدلّ على إرادة القول لا نفسه كما في المثال السابق ألا ترى قوله تعالى ﴿قَالُوا نَشْهَدُ

أنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله، والله يشهد أنّ المنافقين لكاذبون ﴿سورة المنافقون، الآية: ١﴾ فلو لم يرد معناه الخبري لم يكذبوا (وما قيل) أنّ قوله على الاتساع متعلق بإرادة مطلق الحدث، فإنها هي المبنية على التوسع والتجوّز لا إرادة اللفظ فإنها لا تجوّز فيها عند التفتازاني ﴿لا يسمن ولا يغني من جوع﴾ [سورة الغاشية، الآية: ٧] لمن له أدنى تدبر وكذا قوله إنّ الفعل المضاف إليه في قوله ﴿يوم ينفع الصادقين﴾ [سورة المائدة، الآية: ١١٩] جرد للحدث اتساعاً، فإنّ ينفع أريد به نفع فيما يستقبل من يوم القيامة فكيف لا يدلّ على الزمان وأدعاء مثله مكابرة، ألا ترى قوله ﴿يوم ولدت ويوم أموت﴾ [سورة مريم، الآية: ٣٣] وقوله ﴿وتكون الجبال كالمهين المنفوش﴾ [سورة القارعة، الآية: ٥] فإنها ناطقة بإرادة الزمان والذي ذكره القوم إنه نظر فيه إلى المصدر ولوحظ لا أنه خص به، وهو كالتغليب ولا يلزم من التأويل خروجه عن حقيقته كما سيأتي، وهذا هو الميل مع المعنى ففي كلام المصنّف خال ظاهر يصدّق قولهم كم ترك الأول للأخر، والعجب أنه لم ينتبه له شراح هذا الكتاب وقال قدّس سرّه: الفعل إذا نظر إلى لفظه واعتبر معناه على ما يقتضيه ظاهره امتنع الاخبار عنه لكن هجر ههنا مقتضى لفظه، وأول بمعنى مصدر مضاف إلى فاعله فصح الإخبار عنه، ولو أجرى لا تأكل السمك إلخ على ظاهره لزم عطف الاسم وهو تشرب المنسوب على الفعل بل المفرد على جملة لا محل لها، فهو من قبيل ما هجر فيه جانب لفظه إلى معناه من حيث أنه أوّل لا تأكل السمك بما فيه اسم يصلح أن يعطف عليه أن تشرب أي لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن لا من حيث أنه جعل في تأويل مصدر على حدّ قوله ﴿أنذرتهم﴾ إلخ فإنّ الفرق بين (فإن قيل) هذه الواو بمعنى مع إذ المنهية هو الجمع فلو جعل ما بعدها مفعولاً معه كما في ما صنعت، وأباك استغنى عن التأويل.

(قلنا) بل يحتاج إليه لأنّ ما بعد الواو لا يصلح لمصاحبة معمول لا تأكل بل لمصاحبة معمول فعل يمال إليه أي لا يكن منك أكل السمك مع شرب اللبن يعني أنه نظر إلى المصدر في الآية، وفي لا تأكل إلخ وإن كان بينهما بون، فإنّ ما نحن فيه تركت فيه الحقيقة من كل وجه وفي ذلك الجملة باقية على حالها مستعملة في معناها، لكن هجر الأصل نظراً إلى العطف لا إلى نفسها كما في الكشف، وهذا مما اتفق عليه الشراح وما ذكره من السؤال وجوابه مما سبقه إليه الفاضل المحقق وهو مخالف لما حققه الرضي في بحث الحروف حيث قال تبعاً لما في ضوء المصباح: لما قصدوا معنى الجمعية فيما بعد واو الصرف نصبوا المضارع بعدها، ليكون الصرف عن سنن الكلام المتقدم مرشداً من أوّل الأمر إلى أنها ليست للعطف، فهي إذن إما واو الحال وأكثر دخولها على الإسمية، فالمضارع بعدها في تقدير مبتدأ محذوف الخبر، وإما بمعنى مع، وهي لا تدخل إلا على الاسم فقصدوا ههنا مصاحبة الفعل للفعل فنصبوا ما بعدها ولو جعلنا الواو عاطفة للمصدر على مصدر متصيده من الفعل قبله كما قاله النحاة لم

صدقهم ﴿ [سورة المائدة، الآية: ١١٩] وقولهم تسمع بالمعيدي خير من أن تراه، وإنما عدل

يكن فيه نصوصية على معنى الجمع، وكون واو العطف للجمعية قليل نحو كل رجل وضيعته، والأولى في قصد النصوصية في شيء على معنى أن يجعل على وجه يكون ظاهراً فيما قصد النصوصية عليه اهـ والثقة بالفاضلين تأتي غفلتهما عما قاله نجم الأئمة نور الله مثواه، فكأنهما لم يرتضياه لأن ما قرره النحاة في باب المفعول معه ينافيه بحسب الظاهر، وليس هذا محل تفصيله ثم إن ما ذكره المصنف أيضاً يرد عليه إن ما ذكره من التجوز في الفعل بإرادة جزء معناه، وهو الحدث لا يتأتى فيما إذا كان المعاد لأن بعد همزة التسوية أو أحدهما جملة اسمية كما في قوله ﴿سواء عليكم أذعوتموهم أم أنتم صامتون﴾ [سورة الأعراف، الآية: ١٩٣] لكنه يدخل في الميل مع المعنى، وقد نقل ابن جني في إعراب الحماسة عن أبي علي رحمه الله أنه قال: الجملة المركبة من المبتدأ والخبر تقع موقع الفعل المنصوب بأن إذا انتصب وانصرف القول به، والرأي فيه إلى مذهب المصدر كقوله تعالى ﴿هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء﴾ [سورة الروم، الآية: ٢٨] (ووجدت أن في التنزيل) موضعاً لم يذكره، وهو قوله تعالى ﴿أعتده علم الغيب فهو يرى﴾ [النجم ٣٥] أي فيرى ألا ترى أن الفاء جواب الإستفهام وهي تصرف الفعل بعدها إلى الانتصاب بأن مضمرة، وأن والفعل المنصوب مصدر لا محالة، حتى كأنه قال أعتده علم الغيب فرويته كما أن قوله تعالى ﴿فأنتم فيه سواء﴾ [سورة الروم، الآية: ٢٨] في معنى هل بينكم شركة فاستواء هذا وجه السماع اهـ وهذا من نفيس الفوائد وستأتي تتمته في محله إن شاء الله تعالى. قوله: (تسمع بالمعيدي خير من أن تراه) فتسمع فيه بمعنى السماع على ما مر، وهو مبتدأ وخبر خبر وما قالوه هنا إنما يتأتى على رفع تسمع من غير تقدير أن المصدرية فيه وهو رواية، وفيه روايات آخر نصب تسمع بأن مقدرة فيه.

وفي شرح الفصيح روي لا أن تراه وكان الكسائي يقول أن تسمع ويدخل فيه أن والعامّة لا تدخلها وقال أبو عبيد: حذف أن أشهر، ويقولون تسمع بالرفع والنصب.

وقال الأستاذ: ليس فيه إسناد إلى الفعل كما ظنه بعضهم مستدلاً به ويقول تعالى: ﴿ومن آياته يريكم البرق﴾ [سورة الروم، الآية: ٢٤] وقول الشاعر:

وحق لمثلي يا بشينة يجزع

جعله مسنداً إليه مبتدأ ونائب فاعل وهو فاسد لأن الفعل وضع لأن يخبر به لا عنه وما ذكره أن مقدرة فيه، فهو اسم وقال الفراء تسمع بالمعيدي لا أن تراه لغة بني أسد وهي العليا وقيس تقول لأن تسمع بالمعيدي إلخ والمعيدي قال الكسائي تصغير معدّي منسوب إلى معدّ بالتشديد وكان يروى المعيدي بالتشديد ولم يسمع من غيره وقال سيويه: خفف لكثرة دوره ولو حقر معدّي في غير المثل شدّد، والمثل يضرب لمن تراه حقيراً وقدره خطير وخبره أجل من مرآه وأول من قاله النعمان بن المنذر، وقيل المنذر بن ماء السماء والمعيدي رجل من بني

هنا عن المصدر إلى الفعل، لما فيه من إيهام التجدد وحسن دخول الهمزة وأم عليه لتقرير

فهد، وقيل من بني كنانة واختلف في اسمه فقيل صعقب بن عمرو، وقيل شقة بن ضمرة، وقيل ضمرة التميمي، وكان صغير الجثة عظيم الهيئة، ولما قيل له ذلك قال أبيت اللعن إن الرجال ليسوا بجزر يراد بها الأجسام، وإنما المرء بأصغريه وقال الميداني: عدّي تسمع بالباء لتضمنه معنى تحدث، وظاهر كلامهم أنه يعدّي بها حقيقة وقال قدس سرّه في بعض كتبه الفعل كضرب يشتمل على حدث، ونسبة مخصوصة بينه وبين فاعله، وتلك النسبة ملحوظة بينهما على أنها آلة لملاحظتهما على قياس معنى الحرف، فلا يصح أن يحكم عليه بشيء ولا أن يحكم به نعم جزؤه، وهو الحدث مأخوذ من مفهوم الفعل على أنه مسند إلى شيء آخر، فصار الفعل باعتبار جزئه محكوماً به وأما باعتبار مجموع معناه فلا يكون محكوماً عليه ولا به أصلاً اهـ.

وفيه بحث لا يخفى، وهو لا ينافي قول العلامة الفعل أبداً خبر فتدبر. قوله: (وإنما عدل هنا إلخ) جواب عن سؤال تقديره إذا صح الإسناد إليه لتجرده لمعنى الحدث وكونه بمعنى المصدر قيل، فلم لم يؤت بالمصدر على الأصل والحقيقة، فقال عدل عنه لنكتة ومعنى وسبب العدول وجه واحد وهو إيهام التجدد أو وجهان معنويّ، وهو المذكور ولفظي وهو حسن دخول الهمزة وأم لأنّ الإستفهام بالفعل أولى وقد اختار الثاني كثير من أرباب الحواشي بناء على أنّ قول المصنّف رحمه الله وحسن دخول الهمزة حسن فيه اسم مجرور لعطفه على مجرور من قبله، وهو إيهام التجدد، وفيه احتمالان آخران كما سيأتي بناء على أنّ السبب واحد وهو المطابق لما قاله الإمام، فإنه الذي أبدى هذه النكتة فقال في جواب السؤال معناه سواء عليك إنذارك لهم وعدمه بعد ذلك لأنّ القوم كانوا بالغوا في الإصرار واللجاج والإعراض عن الآيات والدلائل إلى حالة ما بقي فيهم البتة رجاء القبول بوجه وقبل ذلك ما كانوا كذلك، ولو قال إنذارك وعدم إنذارك لما أفاد أنّ هذا المعنى إنما حصل في هذا الوقت دون ما قبله، ولما قال أنذرتهم إلخ أفاد أنّ هذه الحالة إنما حصلت في هذا الوقت فكان ذلك يفيد حصول اليأس وقطع الرجاء منهم والمقصود من هذه الآية ذلك اهـ. فإن قلت: التجدد له معنيان مطلق الحدوث، وهو الموجود في كلّ ماضياً كان أو غيره لأنّ المفيد له مقارنة الزمان والحدوث في المستقبل مطلقاً، وهو الاستمرار التجديدي ويختص بالمضارع والأول محقق والثاني لا وجود له رأساً فما الذي أراد المصنّف قلت: قيل أراد الأول والفعل إنما يدلّ عليه إذا بقي على أصل معناه أما إذا جرّد عن الزمان للحدث كما هو هنا، فلم يتحقق فيه ذلك وإنما يتوهم نظر الظاهر الصيغة، وقيل المراد الثاني لأنّ الماضي بمعنى المضارع بقرينة قوله لا يؤمنون لكنه نظر إلى ظاهر الصيغة، فذكر الإيهام والأول أوفق بالمقام وكلام المصنّف، والثاني مناسب للاقتداء بالإمام إلا أنه لا يحلو من شيء لأنّ القول بأنه بمعنى المضارع مع القول بتجرّده للحدث جمع بين الضب والنون، فإن قلت ما وجه إيهام التجدد هنا، قلت الدلالة على أنه أحدث ذلك،

معنى الاستواء وتأكيده، فإنهما جرّدتا عن معنى الإستفهام بمجرد الاستواء كما جرّدت

وأوجده فأدى الأمانة وبلغ الرسالة وإنما لم يؤمنوا لسبق الشقاء، ودرك القضاء لا لتقصير منه، فهو وإن أفاد اليأس فيه تسلية للنبي عليه الصلاة والسلام أيضاً فلا يخفى ما فيه من الفوائد السنية. قوله: (وحسن دخول الهمزة وأم إلخ) حسن بفتح الحاء وضم السين ماض أو بضم الحاء وسكون السين اسم مجرور كما تقدّم أو مرفوع بالابتداء والجار والمجرور خبره وعلى الأوّل هو متعلق بحسن أو بدخول وعلى الثاني بحسن أو بقوله لتقرير، وكلام الإمام الذي هو مأخذه يبعد الأوّل وخير الأمور أوسطها والتقرير التحقيق والتثبيت، وهو قريب من التوكيد فهو كالتفسير له، وإنما عدل المصنّف رحمه الله عن تقرير الاستواء الأخضر الأظهر إلى قوله تقرير معنى الاستواء، لأنه أراد به مجرد مفهومه بقطع النظر عن الذهن والخارج، لأنه المتبادر من المعنى لأنه مطلق المفهوم وهو المراد بقوله أولاً اسم بمعنى الاستواء، فأعاد المعرفة برمتها ليدلّ على أنها عينها ولا يصح أن يريد به مدلول سواء هنا لأنهما متغايران ومقتضى التغير التأسيس فتأكيده لما في ضمنها من المطلق، وما قيل من أنّ إقحام معنى لأنّ أصل معنى الاستواء قد حصل في علم المستفهم الذي قدرّ منه أن يستفهم بقوله ﴿أأنذرتهم أم لا﴾ لا معنى له أصلاً وبتقرير التقرير سقط ما قيل إنه ظاهر على تقدير الفاعلية، وأما على الابتداء فالوجه أنه لما تأخر المبتدأ لفظاً فذكر ما تضمنه الخبر المتقدم مع المبتدأ المتأخر لا يجعل الخبر لغواً بل مقرراً ومؤكداً، وظنّ بعضهم أنّ ما ذكره المصنّف رحمه الله عين ما في شروح الكشاف، وليس كذلك لأنّ الاستواء المستفاد من أم والهمزة عندهم غير ما يستفاد من سواء، فلا تأكيد ولا تقرير على تقريرهم اهـ. قوله: (فإنهما جرّدتا عن معنى الإستفهام إلخ) كلام المصنّف رحمه الله هنا منتخب مما نقله الزمخشري عن سيبويه رحمه الله، وما على الرسول إلّا البلاغ، وعبارة سيبويه في باب ترجمته باب ما جرى على حرف النداء وصفاً له، وليس بمنادى يعني الاختصاص قال: أجري هذا على حرف النداء كما أنّ التسوية أجرت ما ليس باستخبار ولا استفهام على حرف الإستفهام، لأنك تسوي فيه كما تسوي في الإستفهام، وذلك قولك ما أدري أفعل أم لم يفعل فجرى هذا كقولك أزيد عندك أم عمرو إذا استفهمت لأنّ علمك قد استوى فيهما، كما استوى عليك الأمران في الأوّل فهذا نظير الذي جرى على حرف النداء اهـ. قال السيرافي: يعني بحرف النداء أيها لأنها لا تستعمل إلّا في النداء وليس هنا بمنادى ولا يجوز دخول حرف النداء عليه، ولكنه استعمل للتخصيص لأنك تخص المنادي من بين من يحضرك بأمرك ونهيك وغير ذلك، فاستعير لفظ أحدهما للآخر حيث شاركه في الاختصاص كما جعل حرف الإستفهام لما ليس باستفهام لما اشتركا في التسوية إلخ. وكذا قال أبو علي؛ كما رأيناه في تأليفه وزيدة ما مخضته الإفهام أنّ أم المعادلة للهمزة حقيقتها هنا الاستفهام عن أحد أمرين، فمعنى أكان كذا أم كذا أي الأمرين كان، ولا يستفهم عنهما إلّا من تصوّرهما فقد استويا في علمه واستوت أقدامهما على سطح فهمه من غير تقديم رجل على أخرى، وهذا مما

يلزم الإستفهام لزوماً بيّناً فلما لم يرد بهمزة التسوية ومعادلتها حقيقتها من الإستفهام تجوز بهما عن معنى الواو العاطفة الدالة على اجتماع متعاطفيها في نسبة ما من غير دلالة على تقدّم أو تأخر، وهذا مراد سيبويه بالتساوي والمعادلة، كما أشار إليه السيرافي في شرحه ومثل هذا المعنى وإن كان مراداً ولازماً إلا أنه لا يلاحظ في عنوان الموضوع بعد السبك كما لا يلاحظ معنى العاطف، فلا يقال في الترجمة هنا إلا الإنذار وعدمه سواء من غير نظر إلى التساوي حتى يقال إنه إذا كان تقدير المبتدأ المتساويان يلغو حمل سواء عليه كما لغا سيد الجارية مالکها، فيدفع بأنّ التساوي فيه تساوي في علم المستفهم وتساوي المحكوم به في عدم الفائدة في الخارج كما قالوا، ولو كان ما ذكر لهذا لم يصح ذكره في نحو ما أدري وما أبالي أقمت أم قعدت ولا حمل فيه لسواء، وقد حام حول الحمى المولى الفناري فيما قاله من أنّ التجريد لمعنى الاستواء، لحديث اللغوية على ما يفهم من ظاهر قول المصنف أنه مقرّر، ومؤكد وفيه أنه لا يحصل المقصود بدون الحكم به فإنّ قوله ﴿أنذرتهم أم لم تنذرهم﴾ بدون سواء لا يفهم منه حقيقته، وما فهمه الشراح من الكشاف أنّ الاستواء الذي تضمنه الهمزة وأم استواء في علم المستفهم وما بعده في نفس الأمر، فالمعنى الإنذار، وعدمه المستويان في علم المستفهم مستويان في نفس الأمر كما ذكره الرازي، وقال التفتازاني: معناه المستويان في علم المستفهم مستويان في عدم الفائدة، وقال الجمال الأقسراني: إنّ هذا كله تكلف لا يلائمه المقام إذ لا وجه للتعرض لعلم المستفهم فضلاً عن التعرض لاستواء الأمرين فيه وإنما الكلام في أنّ الهمزة وأم لما انسلخا عن معنى الإستفهام عن أحد الأمرين، وكانا مستويين في علم المستفهم جعلاً مستويين في تعلق الحكم بكليهما، فانتقل قوله أنذرتهم إلخ عن أن يكون المقصود أحدهما إلى أن يكون المراد كليهما، وهذا معنى الاستواء الموجود فيه فالحكم بالاستواء في عدم النفع لم يحصل إلا من قوله ﴿سواء عليهم أنذرتهم﴾ وظفرت بمثله عن أبي عليّ الفارسي اهـ.

وقال قدس سرّه: إن صاحب الكشاف أراد أنّ هذا معناهما في أصلهما ليظهر تضمنهما للاستواء فيصح الحكم بتجريدهما لا أنّ الاستواء في علم المستفهم مقصود هنا كيف، وهما بعد التجريد لم يقعا في كلام مستفهم، وقيل أراد به أنّ الاستواء الذي جرّدتا له استواءهما في علم المستفهم عند استعمالهما في الإستفهام وهنا قد ذهب، وبقي الاستواء في العلم وهذا أقرب إلى الحقيقة وأليق بقولهم جرّدتا لمعنى الاستواء منسلخاً عنهما الإستفهام لاقتضائه أنّ المراد بالاستواء هو الذي كان وإلا لم يكن تجريداً، والمستفاد من سواء الاستواء فيما سبق الكلام له كأنه قيل المستويان في علمك مستويان في عدم الجدوى، وهذا معنى ما نقل عن المصنّف ومحصوله من أنّ هنا سؤالاً مقدّراً وقع هذا عقبه فاشير إلى الاستواء في علم ذلك المستفهم كأنه سأل ربه أنذرتهم أم لا، وعن أبي عليّ رحمه الله أنّ الفعلين مع الحرفين في تأويل اسمين معطوفين بالواو وهما الواقعان موقع الفاعل أو المبتدأ، ثم اختار أنّ سواء خبر

مبتدأ محذوف أي الأمران سواء عليّ ثم بينهما بقوله أقمتم أم قعدتم، والفاعلان في معنى الشرط والإسمية قبله دالة على جوابه أي إن قمت أو قعدت فالأمران سواء.

ولذا كان الماضي في معنى المستقبل لتضمن معنى الشرط، واستهجن الأخص كما في الحجة أن يقع بعدهما جملة ابتدائية ولولا تقدّم الفعلية في قوله تعالى ﴿سواء عليكم أذعوتموهم أم أنتم صامتون﴾ [سورة الأعراف، الآية: ١٩٣] لم يجز واستقبح المضارع بعدهما أيضاً ويؤيده أنه في التنزيل ماضٍ، وإنما أفادت الهمزة الشرط لأن ان في المفروض في الأغلب والإستفهام يستعمل فيما لم يتيقن فقامت مقامهما، ولذا جعلت أم بمعنى أو لأنها مثلها في إفادة أحد الشئتين، ومما يرشد إلى أن سواء في مقام جواب الشرط لا خير أن معنى سواء أقمتم أم قعدت ولا أبالي معنى واحد وليس خبيراً فيه بل بمعنى إن قمت أو قعدت لا أبالي بهما وكذا قوله:

سيان عندي إن برّوا وإن فجروا فليس يجري على أمثالهم قلم

وإنما اختصت الهمزة وأم في التسوية بما بعد سواء وما أبالي وما يجري مجراهما، لأن المراد التسوية في الشرط بين أمرين، فاشترط فيما يقع خبيراً أن يشتمل على معنى الاستواء قضاء لحق المناسبة ولذا وجب تكرير الشرط وعلى هذا الجملة الشرطية خبر إن اهـ.

(أقول) قد عرفت المراد بالتسوية هنا على وجه يزيل هذه التكلفات، وأن قولهم التجريد يوهم أنه مجاز مرسل استعمل فيه الكل في جزئه، وهو إما استعارة أو مستعمل في لازم معناه فرية بلا مرية، وما ذكر من السؤال لا وجه له خصوصاً والسورة مدنية وهو صلى الله عليه وسلم قد أمر بالتبليغ قبل الهجرة فكيف يتأتى السؤال، وما نقل عن أبي عليّ صرح في القصرات بخلافه وأقال إنه لا يجوز العطف بأو بعدها حتى قال في المغني إنه من لحن الفقهاء وقال السيرافي في شرح الكتاب سواء إذا دخلت بعدها ألف الإستفهام لزم أم كقولك سواء عليّ أقمتم أم قعدت فإذا عطف بعدها أحد اسمين على آخر عطف بالواو لا غير نحو سواء عندي زيد وعمرو، فإذا كان بعدها فعلان بغير استفهام عطف أحدهما على الآخر بأو كقولك سواء عليّ قمت أو قعدت، فإن كان بعدها مصدران نحو سواء عليّ قيامك وقعودك فلك العطف بالواو ويأو وإنما دخلت في الفعلين بغير استفهام لما فيهما من معنى المجازاة فإذا قلت سواء عليّ قمت أو قعدت، فتقديره إن قمت أو قعدت فهما عليّ سواء اهـ، وهذا مخالف لما نقل عن أبي عليّ رحمه الله، وقوله واستهجن الأخص إلخ يعارضه قول السيرافي أيضاً البدء بالفعل ههنا أحسن وقد يعادل بالفعل والفاعل المبتدأ والخبر لاستواء المعنى في ذلك كقوله تعالى ﴿سواء عليكم أذعوتموهم أم أنتم صامتون﴾ [سورة الأعراف، الآية: ١٩٣] وإن شئت قلت سواء عليكم أنتم داعون لهم أم أنتم صامتون عنهم وسواء عليكم أهم مدعوون لكم أم هم

حروف النداء عن الطلب لمجرد التخصيص في قولهم اللهم اغفر لنا أيتها العصابة والإنذار

متروكون اهـ وما ذكره من العطف بأو يأباه تصريحهم بخلافه، وأن معنى الشرط إنما يلاحظ إذا لم يكن استفهام وما ذكره من البيت لا حجة فيه، لأنه كما صرح به في أواخر شرح الكافية لابن سينا وكلام مثله لا يستأنس به فضلاً عن أن يحتج به، وهو في الحقيقة له من قصيدة أولها:

يا رب نكرك الأحداث والقدم فصار عينك كالآثار تنهم

قوله (كما جرّدت حروف النداء عن الطلب إلخ) المراد بالطلب طلب إقبال المنادى، لأنّ النداء إنشاء إذ ليس المراد إخبار المتكلم بأنه ينادي وأنت جرّدت لتأنيث الجمع، وهو حروف جمع حرف وفي نسخة حرف بالافراد فيقرأ جرّدت بتاء الفاعل المخاطب، وهذه وإن كانت أقلّ فهي أقعد، والمراد بحرف النداء أيها لأنها لا تستعمل إلا في النداء فالحرف بمعنى الكلمة، وأثر المصتف هذه العبارة تبرّكاً لأنها عبارة سيويه والمتقدّمين، فجمعها باعتبار أفرادها، وأيتها بضم التاء مؤنث أيّ وهي يجوز تأنيثها إذا وصفت بمؤنث كقوله تعالى ﴿يا أيّها النفس المطمئنة﴾ [سورة الفجر، الآية: ٢٧] وقد كان منادى مبنياً وها بعده حرف تنبيه ويلزم وصفه بمعرف بآل أو بموصول أو اسم إشارة كما ذكر النحاة ويلزم رفع صفتها، كما في النداء لأن منقول منه إلى الاختصاص ومجموع أيّتها العصابة في محل نصب لوقوعه موقع الحال أي مختصاً من بين الرجال والطوائف ونحوه، مما يقتضيه لفظه والعصابة صفة ومعناه طائفة من الناس، وقيل هو من العشرة إلى الأربعين كالعصبة ويختص بالرجال، وجمعه عصب كغرفة وغرف والاختصاص والتخصيص لغة الافراد والافراد، وفي اصطلاح النحاة قصد المتكلم بعد ضمير ونحوه إلى ذكر اسم ليخصه بحكم ينسب إليه فيأتي به على صورة المنادى مجرياً عليه أحكامه إلا ذكر حرفه لما بينهما من المناسبة إذ المنادى يختص بالخطاب من بين أمثاله، فنقل من الاختصاص بالخطاب إلى الاختصاص بالحكم كما نقلت الهمزة وأم من الاستفهام إلى التسوية كما مرّ والمراد بالتخصيص الاختصاص في الإثبات والذكر، وهو أعمّ من الحصر، فما قيل من أنّ استعمال النداء في الاختصاص محل خفاء بناء على أنه فهم منه الحصر ليس بشيء.

(وأعلم) أنّ على هنا باعتبار أصل معناه لأنه يتعدّى بعلى فيقال استوى على الأرض قال تعالى ﴿استوى على العرش﴾ [سورة الأعراف، الآية: ٤٥] وقيل: إنها بمعنى عند وفي المغني على تجيء للظرفية، ولذا فسره في الباب: بمستو عندهم وقيل على هنا للمضرة كدعا عليه، وليس بشيء لأنّ سواء استعمل مع على مطلقاً فتقول مودتي دائمة سواء عليّ أزرّت أم لم تزر، وبما مرّ علم أنه ليس في قوله حرف النداء خلل كما قيل: إنه غير مطابق لنفس الأمر لأنّ باب الاختصاص لم تجرّد فيه حروف النداء بل لا وجود لحرف النداء فيه أصلاً لا لفظاً ولا تقديراً كما اتفق النحاة عليه، وعبارة الكشاف في غاية الحسن لسلامتها مما ذكر، وقد تؤوّل العبارة على أنه أراد بالحروف الكلمات الجارية في الاختصاص، وهي الأسماء التي على صورة

التخويف من عذاب الله تعالى وإنما اقتصر عليه لأنه أوقع في القلب وأشد تأثيراً في النفس من حيث إن دفع الضرر أهم من جذب النفع فإذا لم ينفع فيهم كانت البشارة بعدم النفع أولى وقرىء أنذرتهم بتحقيق الهمزتين وتخفيف الثانية بين وبين قلبها ألفاً وهو لحن لأن

المنادى لا الحروف التي هي يا وأخواتها اهـ. قوله: (والإنذار التخويف إلخ) كون معناه لغة التخويف قول مشهور، وقيل معناه فيها الإبلاغ قال في المصباح وأنذرت الرجل كذا إنذاراً أبلغته يتعدى إلى مفعولين، وأكثر ما يستعمل في التخويف وأما استعماله في القرآن بمعنى التخويف من عذاب الله، فإما أن يجعل منقولاً من العذاب أو بطريق النقل والتخصيص في عرف الشرع أو لأنه في تأويل مصدر معرّف بتعريف عهدي، وقيل إنه من استعمال المطلق في بعض أفراده مجازاً، وقال ابن عطية رحمه الله: لا يكاد يكون إلّا في زمان يسع الاحتراز فإن لم يسعه فهو إشعار لا إنذار، والمفعول الثاني هنا محذوف تقديره أنذرتهم العذاب أم لم تنذرهم إياه والأحسن أن لا يقدر له مفعول ليعتم كما في الدرّ المصون وغيره، فقوله من عذاب الله كما مرّ إشارة للمفعول أو التأويل والأوّل أقرب وأولى. وقوله: (اقتصر إلخ) قيل مراده محتمل لعدم ذكر البشارة بطريق الاقتصار عليها أو بالاشتراك بأن يذكرها معاً لأنها تفهم بطريق دلالة النص، لأنّ الإنذار أوقع وأولى كما أشار إليه المصنف فاندفع ما قيل من أنّ هذه النكته لا تفيد ترك الجمع، فالوجه أن يقال الكافر ليس أهلاً للبشارة فتأمل. قوله: (وقرىء أنذرتهم إلخ) قالوا تحقيق الهمزتين لغة تميم، فلا عبرة بمن أنكرها، وتخفيف الثانية بين بين لغة الحجاز وكذا إدخال الألف بين الهمزتين تحقيقاً وتسهيلاً كقوله:

فيا ظبية الوعساء بين حلالح . وبين النقا أنت أم أم سالم

وروي عن ورش إبدال الثانية ألفاً محضة فقال الزمخشريّ وتبعه المصنف: إنها لحن لأنّ الهمزة المتحرّكة لا تبدل ألفاً ولأنه يؤدّي إلى جمع الساكنين على غير حدّه، وهو خطأ لثبوتها تواتراً في القراءات السبعة كما ذكرناه وما طعنوا به ليس بشيء لأنه ورد عن فصحاء العرب إبدال الهمزة المتحرّكة وإن كان أقل من إبدال الساكنة كما في قوله لا هناك المرتع وقوله:

سألت هذيل رسول الله فاحشة

والتقاء الساكنين على حدّه في اصطلاح أهل العربية، والأداء أن يكون الأوّل حرف لين والثاني مدغماً نحو الضالين وخويصة ثم خصوا الوقف بجواز التقائهما مطلقاً لكونه عارضاً فتلخص من كلامهم أنه لا يجمع بين ساكنين وصلاً في غير ما ذكر، وإنما اغتفر في الإدغام لعروضه ولأنّ المدغم والمدغم فيه كحرف واحد، فكأنه متحرّك وضمير على حدّة للجمع، والحد بمعنى حكمه الذي لا يتعداه ويجوزه جوازاً، كما في قوله وأجدر ﴿ألا يعلموا حدود ما أنزل الله﴾ [سورة التوبة، الآية: ٩٧] أي أحكامه اللاتقة به.

وأجيب عن التقاء الساكنين بأن من قلبها ألفاً أشبع مدّ الألف بزيادة ألف أو ألفين ليكون

المتحرّكة لا تقلب ولأنه يؤدي إلى جمع الساكنين على غير حدّه وبتوسيط ألف بينهما محققتين وبتوسيطها والثانية بين بين ويحذف الإستفهامية، ويحذفها وإلقاء حركتها على

ذلك فاصلاً بين الساكنين، كما ذكروه في قراءة محياي بسكون الياء وصلاً وهذا مما اتفق عليه القرّاء، وقالوا التخلص من التقاء الساكنين إذا كان على غير حدّه بالتحريك أو الحذف أو زيادة ألف في المدّ، ولا يخلو من إشكال وإن سلموه لهم هنا لأنّ الألف المزيدة ساكنة أيضاً، فكيف يتخلص بها من التقاء الساكنين وقد زيد ساكن ثالث.

وقال أبو حيان القراءة المتواترة لا تدفع ببعض المذاهب وكون حدّ التقاء الساكنين ما مرّ مذهب البصريين ولا يجب اتباعه مع أنه في المطرد المقيس، وكلام الله مما يقاس عليه لا مما يقاس على غيره، فإذا جاء نهر الله بطل نهر معقل على أنه عارض، والأصل أنه لا يعتدّ به، ثم إنّ هذه القراءة من قبيل الأداء ورواية البغداديين عن ورش التسهيل بين بين على القياس فليس الطعن فيها طعناً في القرآن المتواتر بل في كفيته أو في روايته على أنه لا يبالي بذلك وما ذكره المصنّف رحمه الله أحسن من قوله في الكشاف: وقرئ بتحقيق الهمزتين والتخفيف أعرب، وأكثر أي أدخل في العربية وأفصح والشرّاح على أنّ هذه جملة معترضة بين المتعاطفين قدّمت اهتماماً وأصلها التأخير قيل وهو مبنيّ على أنّ التخفيف بمعنى جعلها بين بين، وليس هذا مراده بل مراده التخفيف بإسقاط إحداهما، فمرتبته بعد التخفيف كما يشهد به الذوق، وليس بشيء لأنّ الحذف سيأتي في عبارته أيضاً والتأخير لا يدفع التكرير، ولو قيل التخفيف المراد به هنا أعمّ من الحذف والتسهيل بين بين على أنّ ما بعده تحقيق للتخفيف، وتفصيل له كان أحسن فتأمل. قوله: (بين بين) ظرف مكان مبهم وهما اسمان ركبا وبنيا على الفتح كخمسة عشر وجعلنا اسماً واحداً بتقدير بين التخفيف والإبدال أو بين الهمزة والهاء. وقوله: (ويحذف الإستفهامية إلخ) في الكشاف ويحذف حرف الإستفهام ويحذفه، وإلقاء حركته على الساكن قبله كما قرئ ﴿قد أفلح﴾ اهـ. وتبعه المصنّف رحمه الله، وقد أشكل على شرّاحه بأسرهم.

قال قدّس سرّه هذه القراءة والتي بعدها من الشواذ والباقية متواترة، وإنما جعل المحذوف همزة الإستفهام، لكثرة حذفها كما في قوله:

بسبع رمين الجمر أم بثمان

دون حذف همزة الأفعال في الماضي والظاهر أنّ الضمير في قوله حركته راجع إلى حرف الإستفهام المحذوف، فالقراءة بفتح الميم والهمزة معاً، وهي مع كونها غير مروية عن أحد مخالفة للقياس موجبة للثقل، فلذا قيل الضمير راجع للحرف الذي بعد حرف الإستفهام، فالقراءة عليهم نذرتهم بلا همزة أصلاً ويشهد له قوله ﴿قد أفلح﴾ [سورة المؤمنين، الآية: ١] اهـ. وقد اختلف الناس بعدهم إلى مسلم ومجيب كما قيل إنّ أبا شامة نقل عن ابن مهران أنّ للقرّاء في الهمزة بعد ميم الجمع ثلاثة مذاهب.

السَّاكِنَ قَبْلَهَا ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ جملة مفسرة لإجمال ما قبلها فيما فيه الاستواء، فلا محل لها

الأول نقل حركتها للميم مطلقاً فتحة كانت أو ضمة أو كسرة.

والثاني ضمها مطلقاً لأنه حركتها الأصلية.

والثالث نقل الضمة والكسرة دون الفتحة فقولهم غير مروية عن أحد مندفع. وفي شرح الشاطبية أن لحمزة في الهمزة بعد ميم الجمع وجوهاً منها النقل، وقد قرأ أنذرتهم ونحوه بنقل الأولى وتسهيل الثانية فلك أن تحمل هذه العبارة على ظاهرها من غير ارتكاب تعسف أو شذوذ غايته أنهم تركوا التصريح بالتسهيل وهو سهل فتدبر. قوله: (جملة مفسرة إلخ) الجاز والمجورر أعني لإجمال متعلق بقوله مفسرة وهو الظاهر. وقيل إنه مستقر أي مسوقة لإجمال إلخ والإجمال لغة الإتيان بجملة الشيء من غير تفصيل، ويكون بمعنى فعل الجميل كما في قول المتنبي:

إنما لفي زمن ترك القبيح به من أكثر الناس إحسان وإجمال

والمفسرة جملة مبينة لجملة سابقة أو لبعض مفرداتها ولا محل لها من الإعراب على القول المشهور بين النحاة قيل: هذا بالنظر إلى مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن أنه إخبار عن الكفار المصرين فإنه حينئذ لا يبقى لإجمال والعجب من بعض شراح الكشاف إذ ذهب إلى أن لها محلاً من الإعراب، وليس بشيء لأن كفرهم وعدم نفع الإنذار في الماضي بحسب الظاهر مسكوت فيه عن الاستمرار والدوام وقوله ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ دال عليه ومبين له وأما كون الجملة المفسرة لها محل من الإعراب الذي عدّه من العجب فهو من العجب لأنه مذهب الشلوين كما في المغني لأنها عنده عطف بيان، ولذا قال قدس سرّه: لها محل من الإعراب إذا جعلت بياناً للجملة وأجريت مجرى التوابع، ومعنى استواء الإنذار وعدمه في عدم النفع أنهم لا يتصور منهم إيمان أبداً والمراد بالمحل أنه لو حل محلها اسم مفرد أعرب بذلك الإعراب. قوله: (أو حال مؤكدة إلخ) الحال مؤكدة عندهم إذا أطلقت فالمراد بها نحو زيد أبوك عطوفاً، وقد اشترط النحاة فيها الوقوع بعد جملة اسمية طرفاها معرفتان جامدان وعاملها محذوف أبداً، وقد يراد بها ما يؤكد شيئاً ما قبله، وهو المراد ومن توهم أن المراد الأول فقد خبط خبط عشواء، وصاحب الحال الضمير في عليهم أو أنذرتهم والبدل إما بدل اشتمال لاشتمال عدم نفع ما مر على عدم الإيمان أو بدل كل من كل لأنه عينه بحسب المآل.

وقال أبو حيان: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ له محل من الإعراب خبر بعد خبر أو خبر مبتدأ محذوف أي هم لا يؤمنون، وقد جوز فيه أن يكون حالاً وهو بعيد، ويحتمل أن لا يكون له محل على أن الجملة تفسيرية أو دعائية وهو بعيد، وما قيل من أن عبارة الكشاف إما أن يكون جملة مؤكدة للجملة قبلها أو خبر الآن ولم يذكر الحالية وكلام المصنف منسوج على منواله، فكان

أو حال مؤكدة أو بدل منه أو خبر أنّ والجملة قبلها اعتراض بما هو علة الحكم والآية مما

النسخا حرفوا الجملة بالحال تركه أولى من ذكره. قوله: (أو خبر إنّ والجملة إلخ) في الكشف كونه جملة مؤكدة أولى من المقابل سواء جعل لا يؤمنون تأكيداً كما ذكره أو بياناً لعدم الاجداء المقصود من الكلام، لأن جعل سواء الجملة اعتراضاً، وإن حسن فيه أنّ من حق الاعتراض أن يساق مساق التأكيد لما عسى يختلج في وهم، وأن يتم المقصود دونه لفظاً ومعنى ولا كذلك ما نحن فيه لأنه أقوى في الإبانة عما سيق له الكلام من قوله ﴿لا يؤمنون﴾ على ما لا يخفى وأما جعل لا يؤمنون خبراً بعد خبر أو حالاً مؤكدة، فلا يخفى ما فيه من فوت فخامة المعنى وتبعه قدس سرّه هنا وارتضى ما ارتضاه يعني أنّ جملة التسوية أدل على ما قصد من النظم في السباق بالموحدة، وهو أنّ المؤمنين بما جاء به، وبما أنزل إليه وأنزل من قبله هم المهديون الفائزون بخير الدارين، وحق هؤلاء أن يقابلوا بكفار مصرين إنذار الرسل والكتب، سواء لديهم والعدم وكذا سياق ما بعده من ختم المشاعر، وتغطية البصائر إنما يأخذ بحجزه عدم الانتفاع بالآيات والنذر على ما لا يخفى، وأما ما قيل عليه من أنه أراد بما سيق له الكلام وصف الكتاب بما هو شأنه فكما أنّ في الحكم بالاستواء إدماجاً لوصف الكتاب بأنه لا يجدي، فكذا هو في قوله ﴿لا يؤمنون﴾ فهما متساويان والثانية أبين دلالة على المراد فهو أظهر وأقوى، وجعله ركناً من الكلام أوجه وأولى، وإن أراد به عدم نفع الدعوة كقوله تعالى ﴿سواء عليكم أذعوتموهم أم أنتم صامتون﴾ [سورة الأعراف، الآية: ١٩٣] فنفي الإيمان أيضاً أدل عليه خصوصاً وما قبله معلل ومؤكد له، فسواء والعدم على من دقق النظر وأحسن الورد والصدر، وقيل: الاعتراض أن يؤتى في أثناء كلام أو بين كلامين متصلين معنى بجملة لا محل لها من الإعراب لنكتة سوى دفع الإيهام، وجوز بعضهم كونه لدفع الإيهام وكونه في آخر الكلام وأما اشتراط كونه للتأكيد فمما لم نسمعه، وهذا إن كان ما قبله جملة فإن كان اسم فاعل وفاعلا تعين أن يكون ﴿لا يؤمنون﴾ بياناً وتقريراً له لأنّ الاعتراض لا يكون إلّا جملة وهو يرد على عامّة الشراح، وقد اغترّ به المولى ابن كمال والحق معهم دراية ورواية أما الأول فلأنه لو لم يؤكد كان ترقيعاً للديباج بالخيش. وأما الثاني فلقوله في الكشف في سورة الزمر حق الاعتراض أن يؤكد المعترض بينه وبينه، وقال ابن مالك في التسهيل: الجملة الاعتراضية هي الجملة المفيدة تقوية، وبعد هذا المقال ما بعد الحق إلّا الضلال، وقول المصنّف رحمه الله بما هو علة الحكم فيه إشارة إليه ووجهه أنه يدل على قسوة قلوبهم وعدم تأثرهم بالإنذار وهو مقتضى لعدم الإيمان، وما قيل من أنه ليس في الاخبار عن الذين كفروا بعدم الإيمان فائدة إلّا أن يقيد بقيد وهو خلاف الظاهر قد دفع بأنّ الموضوع دل على عدم إيمان في الماضي، والمحمول على استمراره في المستقبل وما أورد عليه من أنّ مراد المعترض أنه لا فائدة تناسب ما سيق له الكلام، لأنه إذا جعل بياناً أفاد أنّ عدم إيمانهم لقصور فيهم لا في كمال الكتاب الذي سيق الآيات لبيانه غير مسلّم، وما روي من الوقف على قوله ﴿أم لم تنذروا﴾ والابتداء بقوله ﴿هم لا

احتج به من جَوَز تكليف ما لا يطاق فإنه سبحانه وتعالى أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون

يؤمنون ﴿ على أنه مبتدأ وخبر مردود لا يلتفت إليه وإن نقله الهذلي رحمه الله في كتاب الوقف والابتداء كما في الدرّ المصون. قوله: (والآية مما احتج به إلخ) هذا مما زاده المصنّف على ما في الكشاف، وهو من أمّهات المسائل الأصولية وله أدلة منها ما ذكر كما يشير إليه قوله مما، وإطلاقه التكليف يتناول الوجوب وغيره وتقريرهم ظاهر في أنّ الخلاف في الوجوب، وفي الآيات البيّنات لا مانع من إجرائه في غيره، وفي تحرير ابن الهمام القدرة شرط التكليف بالعقل عند الحنفية والمعتزلة لقبح التكليف بما لا يطاق، واستحالة نسبة القبيح إليه تعالى، وبالشرح عند الأشاعرة في الممكن لذاته كحمل جبل، واختلف في المحال لذاته، ف قيل عدم جوازه شرعي لأنه تعالى قال ﴿ لا يكلفُ الله نفساً إلّا وسعها ﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٨٦] فلو كلف الجمع بين التقيضين جاز عقلاً، وهذا منسوب للأشعري، وقيل: عقليّ وتحرير محل النزاع أنّ مراتب ما لا يطاق ثلاث أَدانها ما يتمتع لعلم الله بعدم وقوعه أو لإرادته ذلك، أو لإخباره به ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلاً عن الجواز فإنّ من مات على كفره ممن أخبر الله تعالى بعدم إيمانه يعدّ عاصياً إجماعاً يعني بإجماع أهل الإسلام وفرقه فإنّ الأمدّي نقل عن بعض الثنوية أنه منع جوازه كما في شرح منهاج المصنّف رحمه الله وأقصاها ما يتمتع لذاته كجمع الضدّين، وفي جواز التكليف به تردّد بناء على أنه يستدعي تصوّر المكلف به واقعاً وتصور الممتنع واقعاً فيه تردّد ليس هذا محل تفصيله والحق جوازه لا وقوعه وإن قيل به أيضاً، والمرتبة الوسطى ما أمكن في نفسه لكنه لم يتعلق بوقوعه قدرة العبد أصلاً كخلق الجسم أو عادة كصعود السماء، وهذا هو الواقع فيه الخلاف على المشهور عند المحققين، والمراد بالتكليف هنا طلب تحقيق الفعل والإتيان به، واستحقاق العقاب على تركه لا مطلق الطلب، ولا الطلب قصداً للتعجيز وإظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في طلب معارضة القرآن للتحدّي، ثم إنّ النزاع في هذا إنما هو في الجواز، وأمّا الوقوع فممتنع بحكم الاستقراء الشاهد عليه النصوص كقوله تعالى ﴿ لا يكلفُ الله نفساً إلّا وسعها ﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٨٦] الآية وبهذا ظهر أنّ كثيراً من تمسكات الفريقين لم يرد على المتنازع فيه هذا محصل ما في شرح المقاصد وكله مما طبق فيه المفصل إلّا قوله أخيراً إنّ النزاع إنما هو في الجواز، فإنه صرح في كثير من كتب الأصول بخلافه إلّا أن يقال إنه لم يعتدّ بالخلاف في الوقوع، ثم إنّ بعض أهل الأصول فرق بين التكليف بالمحال بالباء الموحدة وتكليف المحال بدونها، وقال: الكلام هنا في الأوّل وفي الثاني أيضاً خلاف الأشعريّ على ما في شرح منهاج المصنّف. قوله: (فإنه سبحانه وتعالى أخبر عنهم بأنهم إلخ) بيان لوجه الاحتجاج ودفع لما يرد عليه من أنّ ما نحن فيه ليس محالاً لذاته ولا عادة بل عقلاً فقط، وهو واقع بالاتفاق كما مرّ فقرّره على وجه يبيّنه ويدفع ما يرد عليه، وإن جاز وقوع وهو مستلزم لاجتماع الضدّين لزم منه وقوع المحال لذاته وما يستلزم المحال لذاته محال لذاته فالمستحيل لذاته قد وقع لأنّ أبا لهب مثلاً قد أمر بالإيمان

وأمرهم بالإيمان، فلو آمنوا انقلب خبره كذباً وشمل إيمانهم الإيمان بأنهم لا يؤمنون،

بكل ما أنزله تعالى وبالتصديق به، ومنه أنه لا يؤمن فصار مكلفاً بأنه يؤمن بأنه لا يؤمن، أو بأنه يؤمن وبأنه لا يؤمن، وهو جمع بين النقيضين، وحاصله أنّ التكليف بالشيء تكليف بلوازمه، وردّ بالمنع لا سيما اللوازم العدمية، وهذا يحتمل أن يكون دليلاً للقائلين بالوقوع، فيدل على الجواز الذي ذكره المصنّف بالطريق الأولى، ويحتمل أن يكون نقضاً لاستدلالهم بالاستقراء المقرر في كلام القوم. وقوله: (فلو آمنوا إلخ) لما صورّه بالاخبار المناسب للمقام قرّره بانقلاب خبره كذباً ومن المتكلمين من قرّره بلزوم انقلاب علمه جهلاً وهو قريب منه، وفي شرح المقاصد لا يقال لا نسلم أنه لو آمن لزوم انقلاب العلم جهلاً بل يلزم أن يكون العلم المتعلق به أزلاً أنه لا يموت مؤمناً، فإنّ العلم تابع للمعلوم فيكون هذا تقدير علم مكان علم لا تغيير علم إلى جهل كما إذا قدر من يأتي بالقيح آتياً بالحسن، فإنه يكون من أوّل الأمر مستحقاً للمدح لا منقلباً من استحقاق الذم لاستحقاق المدح، لأننا نقول الكلام فيمن تحقق العلم بأنه يموت كافراً فعلى تقدير الإيمان يكون الانقلاب ضرورياً، وكذا من أخبر تعالى بأنه لا يؤمن كأبي جهل، وقد عرف أنه ليس محل النزاع فليس الدليل في محله، وعلى تقرير أكثر المحققين هو يدل على وقوع التكليف بالمحال لذاته لجمع النقيضين وفي إرشاد إمام الحرمين رحمه الله، فإن قيل: ما جوزتموه عقلاً من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعاً قلنا: قال شيخنا ذلك واقع شرعاً فإنه تعالى أمر أبا لهب بأن يصدق ويؤمن بجميع ما أخبر عنه، ومنه أنه لا يؤمن فقد أمره أن يصدّقه بأن لا يصدّقه وذلك جمع بين النقيضين، وكذا في المطالب العالية للرازي، وقال أيضاً إنّ الأمر بتحصيل الإيمان مع حصول العلم بعدمه أمر بجمع الوجود والعدم لأنّ وجود الإيمان مستحيل أن يحصل مع العلم بعدمه بمقتضى المطابقة، وهي بحصول عدم الإيمان، وقيل ما ذكر لا يدل على أنّ المكلف به هو الجمع بل تحصيل الإيمان، وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب أصله وإن امتنع لسابق علم أو إخبار من الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع، وفيه أنّ الكلام فيمن وصل إليه هذا الخبر وطلب بالتصديق به على التعيين، وقيل المطلوب من مثل أبي لهب التصديق بما عدا هذا الاخبار وهو في غاية السقوط اهـ. وقال شيخنا رحمه الله في الآيات البيّنات أنّ الاستحالة باعتبار الانقلاب في العلم القديم وخبر الصادق عقلي لا دخل للعادة فيه والجواز العادي باعتبار كون الشيء مما يقع نوعه متكرراً كإيمان الكافر فلا مخالفة بين كونه ممكناً عقلاً ومحالاً عقلاً لذاته أو لغيره، فإنه بخصوصه بعد قيام الدليل ممتنع عقلاً وعادة، فإن نظر لكون الدليل غير لازم لزوماً بيناً فهو ممتنع لغيره وإن قطع النظر عن الدليل كان ممكناً عقلاً وعادة نظراً لنوعه، وهو نظر دقيق إن ساعده التوفيق. قوله: (فيجتمع الضدّان) هذه عبارة الإمام في المحصول، ومن تبعه من أهل الأصول وعبر في الحاصل وفي شرح المقاصد وغيره بنقيضين بدل ضدّين، وكذا عبر به المصنّف في المنهاج ووجهه أنّ من نظر إلى الإيمان وعدمه جعلهما نقيضين، وهو

فيجتمع الضدان والحق أنّ التكليف بالمتنع لذاته، وإن جاز عقلاً من حيث أنّ الأحكام لا تستدعي غرضاً سيما الامتثال لكنه غير واقع للاستقراء، والأخبار بوقوع الشيء أو عدمه، لا

الظاهر فإن نظر إلى أنّ العدم غير مكلف به وأنه إنما يكلف بنفس الكف، وهو فعل وجودي فهما ضدان بهذا الاعتبار والحاصل أنّ تصديقه في أن لا يصدّقه محال ممتنع لذاته لأنّ فرض وقوعه مستلزم لعدم وقوعه، وكل ما يلزم من فرض وقوعه لا وقوعه فهو ممتنع بالذات، فيكون ممتنعاً عادة بالطريق الأولى، وبهذا استدللّ بعضهم على أنّ التكليف بالمتنع لذاته واقع، فإذا كان التكليف بهذا التصديق واقعاً كان التكليف بالمحال واقعاً فتدبر. قوله: (والحق أنّ التكليف إلخ) هذا إشارة إلى أنّ القائل بعدم التكليف به من المعتزلة مأخذه أنه لا فائدة في طلب المحال، وفي شرح مختصر ابن الحاجب أنّ مأخذه أنّ الأمر يريد وقوع المأمور به والجمع بين علمه بعدم وقوعه وإرادة وقوعه كالتناقض، وهذا بناء على أنّ الأمر عندهم هو الإرادة وأنّ أفعال الله تعالى معللة بالاعراض، وإلى هذا أشار المصنّف رحمه الله بقوله لا تستدعي غرضاً أي لا تقتضيه يعني أنه إنما يستحيل الأمر بما لا يقدر عليه المكلف إذا كان غرض الأمر حصول المأمور به وحكم الله لا يكون لغرض، وإن ترتب عليه فوائد ومصالح كلها نافعة لأنه الحكيم المتعالي وقال إمام الحرمين: الأمر بهذا ليس للطلب بل إن كان ممتنعاً لذاته فالأمر به للإعلام بأنه معاقب لا محالة لأنه تعالى له أن يعذب من يشاء، وإن كان ممتنعاً لغيره، فالأمر به لفائدة الأخذ في المقدمات كما قرروه في أصولهم وعليه أنه لا يتوجه على المعتزلة، لأنهم يمنعون هذه القاعدة، وقد مرّ في شرح المقاصد أنّ الطلب التكليفي للإتيان بالفعل، واستحقاق تاركة العذاب واندفاعه ظاهر. قوله: (سيما الامتثال إلخ) الامتثال هو الإتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب شرعاً، كما في كتب الأصول فالمراد أنّ الامتثال أحق شيء بعدم الاستدعاء لأن يكون غرضاً للأمر، ولذا جاز النسخ قبل الفعل، ولو كان الامتثال مقصوداً لم يجز والمذكور بعد سيما منه على أولويته بالحكم لا مستثنى خلافاً لبعض النحاة، ووجهه أنه كأنه أخرج عما قبله من حيث أولويته بالحكم قيل استعماله بدون لا كما في عبارة المصنّف لحن غير جائز فما في عبارة المصنّف كما في شرح المفصل، والمغني خطأ وهو غير وارد لأنّ الحذف لقريئة جائز والقريئة أنه شاع استعماله معها، وقد قال الرضي أنه يجوز تثقيب يائه وتخفيفها مع ذكر لا وحذفها، وهو ثقة فقول الدماميني أنه لم يقله غيره، وأنه لم يستعمله بدونها إلا العجم سوء ظنّ بالثقة وليس مثله من الحزم، ويجوز في الامتثال الرفع والنصب والجرّ كما قالوه في يوم في قوله:

ولا سيما يوم بدارة جلجل

وقوله للاستقراء هو ما ذكره القوم في استدلالهم ولم يذكر النص وهو قوله ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٨٦] الآية لأنه غير صريح فيه كما سيأتي بيانه

والاستقراء وهو السبر والتقسيم الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات على ثبوته للكلي الشامل لها مأخوذ من قرأت بمعنى جمعت وسينه للطلب لأنَّ المستقرىء طالب للافراد التي يجمعها لينظر اتفاقها يعني أن التكاليف تتبعت فلم يوجد فيها محال لذاته قد وقع. قوله: (والإخبار بوقوع الشيء إلخ) يعني أنَّ الإخبار بوقوع شيء أو عدمه لا ينفي القدرة التي هي شرط التكليف وصحته ولا ينافي كون الإيمان وعدمه مقدورين في حد ذاتهما، وإن لزم امتناع الإيمان في بعض الأشخاص لمانع آخر لتخلف ما أخبر به الله أو وجود ما يخالف علمه أو اجتماع ضدّين إلى غير ذلك من الأمور الخارجة عنه فلا يقتضي الامتناع الذاتي فيه لأنَّ علمه بعدم الشيء وإخباره عنه لا يجعله ممتنعاً كما أنَّ علمه بوجوده وإخباره به لا يجعله واجباً كما ستراه، وهذا جواب عما احتج به من خالف المذهب الحق، وقد مرَّ في توجيه الاحتجاج بهذه الآية أمران الأوّل أنه تعالى أخبر بعدم إيمانهم وأمرهم بالإيمان، فلو آمنوا انقلب خبره كذباً والثاني لزوم اجتماع ضدّين لما مرَّ أو لأنَّ تصديقه للرسول صلى الله عليه وسلّم في أن لا يصدّقه تصديق له في نحو قوله ﴿سواء عليهم أأنذرتهم﴾ الآية فلو صدر منه تصديقه للرسول صلى الله عليه وسلّم في هذا الخبر علم وقوع فرد من أفراد تصديقه للرسول صلى الله عليه وسلّم، وهو خلاف مضمون الخبر الذي صدّق الرسول صلى الله عليه وسلّم فيه وهو أنه لا يصدّقه في شيء أصلاً، والعلم بوقوع ما يناقض مضمون الخبر مستلزم لتكذيب المخبر فيه، فإنَّ العلم بوقوع الخسوف في ساعة كذا من سنة كذا مستلزم عادة لتكذيب من قال لا خسوف في تلك السنة أصلاً فيكون تصديقه الرسول صلى الله عليه وسلّم في أن لا يصدّقه مستلزماً، لتكذيب الرسول صلى الله عليه وسلّم في أن لا يصدّقه أصلاً، وتكذيبه فيه مستلزم لعدم تصديقه فيه لامتناع اجتماع التصديق والتكذيب في شيء واحد فيستلزم عين كل منهما نقيض الآخر، فتصديقه في أن لا يصدّقه مستلزم لعدم تصديقه فيه كما قرّره بعض الفضلاء هذا، ثم إنه قيل إنَّ هذا جواب عن الأمرين أما الأوّل فظاهر لأنَّ الكذب إنما يلزم إذا وقع خلاف المخبر به، والتكليف بالشيء لا يقتضي إيقاعه بالفعل بل القدرة عليه والإخبار بطرفي الشيء لا ينفياها وأما الثاني فبأن يقال إنهم لم يكلفوا إلاّ بتصديقه، وهو ممكن في نفسه مقصود وقوعه إلاّ أنه مما علم الله أنهم لا يصدّقونه لعلمه بالعاصين وإخباره لرسوله صلى الله عليه وسلّم كما إخباره لنوح عليه الصلاة والسلام بقوله ﴿إنه لن يؤمن من قومك﴾ [سورة هود، الآية: ٣٦] الآية لا أنه أخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن عن الإمكان بعلم، أو خبر، ولا ينفيان القدرة عليه إلخ كما أفاده المحقق عضد الملة والدين يعني لا يلزم التكليف بما يستلزم نقيضه لأنهم كلفوا بتصديق الرسول صلى الله عليه وسلّم في جميع ما جاء به إجمالاً، وفيما علموا مجيئه به تفصيلاً وقوله سواء عليهم إلخ ليس مما علموا مجيئه به لأنه إخبار للرسول صلى الله عليه وسلّم بحالهم، وليس من الأحكام المتعلقة بأفعالهم حتى يجب تبليغه إليهم، فلا يكلفون بتصديقه والتصديق بغيره مما جاء به ممكن وقوعه منهم

ينفي القدرة عليه لإخباره سبحانه وتعالى عما يفعله هو، أو العبد باختياره، وفائدة الإنذار بعد العلم بأنه لا ينجع الزام الحجة، وحياسة الرسول فضل الإبلاغ، ولذلك قال ﴿سواء عليهم﴾ ولم يقل سواء عليك كما قال لعبدة الأصنام ﴿سواء عليكم أذعوتموهم أم أنتم صامتون﴾ [سورة الأعراف، الآية: ١٩٣] وفي الآية الأخبار بالغيب على ما هو به أن أريد بالموصول أشخاص بأعيانهم، فهي من المعجزات ﴿حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى

عادة، فلا يكون التكليف به تكليفاً بالمحال وتعلق العلم أو الإخبار بعدم صدوره منهم لا يخرج عن الإمكان لأنهما تابعان للوقوع لا سببان له على أنا لا نسلم أنهم أمروا به بعدما أنزل أنهم لا يؤمنون. قوله: (كإخباره إلخ) هذا تلخيص لما قاله الإمام من أن ما يدل على العلم بعدم الإيمان لا يمنع من وجود الإيمان لأنه لو كان كذلك وجب أن لا يكون الله قادراً على شيء لأن ما علم وقوعه يكون حينئذ واجباً فليس للقدرة فيه أثر وأما الممتنع فلا قدرة عليه، فلا يكون تعالى قادراً على شيء أصلاً، وهو كفر فثبت أن العلم بعدم الشيء لا يمنع من وجوده، والعلم متعلق بالمعلوم على ما هو عليه فإن كان ممكناً فعلمه به ممكن، وإن كان واجباً كان واجباً ولا شك أن الإيمان والكفر في حد ذاته ممكن، فلو وجب بسبب العلم كان العلم مؤثراً في المعلوم، وقد ثبت أنه محال، وأيضاً لو كان العلم والخبر مانعاً لم يكن العبد قادراً على شيء أصلاً كالجماد، وأفعاله كلها اضطرارية ونحن نعلم بالبدئية خلافه فدل على أن كلا منهما غير مانع من الفعل والترك، ولو منع العلم بالعدم عن الوجود كان أمره تعالى الكافر بالإيمان أمراً بإعدام علمه، وهو غير معقول والإيمان في نفسه من الممكنات، فيجب أن يعلمه الله كذلك لثلا ينقلب علمه سبحانه جهلاً، أو يجتمع في شيء واحد كونه واجباً وممكناً وهو محال وقوله باختياره قيد لفعل العبد إشارة لما تقرّر في الأصول من أن الإكراه الملجئ يمنع التكليف، لزوال القدرة عليه بالاتفاق وأما غير الملجئ ففيه خلاف والأصح عند المصنف أنه لا يمنعه كما ذكره في المنهاج. قوله: (وفائدة الإنذار إلخ) هذا تنمة لما قبله فإن المنكرين له كما في التفسير الكبير قالوا لا يجوز ورود الأمر بالمحال في الشرع لأنه كأمير الأعمى بنقط المصاحف والمقعد بالطيران، وهو كبعثة الرسل للجماد فأشار إلى جوابه بما ذكر، وينجع مضارع نجع بنون وجيم وعين مهملة بمعنى أفاد ونفع وأصله من نجع الدواء إذا نفع المريض ففيه تشبيه لإنذار الرسل بالدواء النافع ولطفه ظاهر كما قال تعالى ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة والزام الحجة أن لا يبقى لهم شبهة يجيبون بها، أو يقولون ما جاءنا من نذير، وحياسة الرسول صلى الله عليه وسلم أي تحصيله ووصوله لها من حازه إذا ضمه وجمعه كما في القاموس وغيره، وتفسيره بالإحاطة على أنه من الحيز وهو المكان تكلف، ولم يقل سواء عليك لأن الإنذار وعدمه ليس سواء لديه لفوات فضيلة الإنذار الواجب عليه على تركه وإذا أريد بالموصول ناس معينون على أن تعريفه عهدتي، كما هو الأصل فيه كان فيه معجزة لأخباره بالغيب وهو موت هؤلاء على الكفر كما كانوا بخلاف ما لو كان للجنس لعدم التعيين وهو

أَبْصَرَهُمْ غَشْوَةً ﴿٧﴾ تعليل للحكم السابق وبيان ما يقتضيه. وَالْخَتْمَ الْكُتْمُ؛ سمي به الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه لأنه كتم له والبلوغُ آخره نظراً إلى أنه آخر فعل يفعل في

ظاهر. قوله: (تعليل للحكم السابق إلخ) إشارة إلى أنه ترك عطفه، لأنه مستأنف في جواب سؤال عن مطلق سبب الاستواء، وإصرارهم على كفرهم كأنه قيل ما بالهم استوى لديهم الإنذار، وعدمه فأجيب بأنهم ختم الله إلخ وهذا لا ينافي كونه له سبب آخر كالانهماك الآتي، وإن علل هذا أيضاً بما دلّ عليه استواء الأمرين من التصميم على الكفر ولذا قيل إن هذا الاستئناف ورد لبيان علة تلك العلة، سواء أريد بالحكم ما تضمنه لا يؤمنون أو الاستواء أو مجموع ما مرّ. وقوله: (وبيان إلخ) عطف تفسيري وكونه نتيجة لما قبله خلاف الظاهر مع أنّ النتيجة تستعمل بالفاء كما اعترف به هذا القائل وكون عطف ولهم عذاب عظيم عليه يعينه إذ لا يصلح للعطف سيأتي بيانه. قوله: (والختم الكتم إلخ) في الكشف الختم والكتم أخوان أي بينهما مناسبة معنوية مع التوافق في العين واللام وأكثر الحروف، وهو نوع من الاشتقاق عندهم يسمونه الاشتقاق الأكبر، وهو المراد بالأخوة في مثله وهذا أحسن من تفسيره به كما فعله المصنّف رحمه الله فإنّ حقيقة الختم الوسم بطابع ونحوه والأثر الحاصل من ذلك وحقيقة الكتم الستر والإخفاء، وهما متغايران فلا وجه لتفسيره به لكنه لما لزمه ذلك جعله كأنه عينه مبالغة وهو ظاهر فلا غبار عليه كما قيل، وسمي به بمعنى أطلق عليه واستعمل فيه والتسمية تكون بهذا المعنى وبمعنى وضع العلم والمراد الأوّل، والاستيثاق استفعال من الوثوق، ومعناه سدّ الأبواب والإقفال على ما وراءها لحفظه والمنع، ومن فعل ذلك صار ذا وثوق، فالاستفعال للضرورة كاستحجر الطين وهو أحد معانيه المعروفة.

قال الراغب في مفرداته الختم والطبع يقال على وجهين مصدر ختمت وطبعت وهو تأثر الشيء بنقش الخاتم والطابع، والثاني الأثر الحاصل عن الشيء، ويتجاوز بذلك تارة في الاستيثاق من الشيء والمنع منه اعتباراً بما يحصل من المنع بالختم على الكتب والأبواب نحو قوله تعالى ﴿ختم الله﴾ إلخ وتارة في تحصيل أثر عن شيء اعتباراً بالنقش الحاصل وتارة يعتبر منه بلوغ الآخر، ومنه ختمت القرآن إذا انتهت إلى آخره اهـ. وهذا تفصيل لما أجمله المصنّف وغيره من معناه لغة فقوله والبلوغ بالرفع معطوف على الاستيثاق عطف قسيم على قسيم، وليس معطوفاً على الكتم فيكون من جملة تفسيره ومعناه الحقيقي كما توهم وهو مراد لما نقل إليه مطلقاً لا لما أريد به ههنا حتى يرد عليه أنّ ختم الكتاب متعدّ بنفسه، وما هنا متعدّ بعلى مع أنه لا أصل له فإنه يقال ختمت الكتاب وعلى الكتاب كما صرّحوا به. قوله: (بضرب الخاتم إلخ) الضرب إيقاع جسم على آخر وضرب الخاتم إيقاعه على ما يؤثر فيه من شمع ونحوه كما سيأتي. وقوله: (لأنه كتم له) أي لأنه يؤدي إلى الإخفاء والستر، وهو الغرض منه فجعل عينه مبالغة كما مرّ، وهذا بيان للمناسبة بينهما وبلوغ الآخر الوصول إليه وآخره مفعوله من بلغت المنزل ونحوه لا منصوب بنزع الخافض على أن أصله إلى آخره. وقوله: (نظراً إلخ) تعليل

أحرازه والغشاوة فعالة من عشاء إذا غطاه بنيت، لما يشتمل على الشيء كالعصابة والعمامة،

لإطلاق الختم على بلوغ الآخر والإحراز جعل الشيء في الحرز وهو ما يحفظه، ولذا سمت العمامة ما يكتب ويعلق عوذة حرزاً يعني أن من أتم شيئاً فقد حازه بما يحاز به مثله كحفظ القرآن إلى آخره، فكأنه استوثقه وفي كلام المصنّف رحمه الله نظر من وجهين، فإنه يقتضي أن إطلاق الختم على بلوغ الآخر معنى مجازي، وهو خلاف المعروف في الاستعمال، ولأنه يقتضي أيضاً أنه مأخوذ من الاستيثاق، وكلام الراغب الذي هو مأخذه صريح في أنه مجاز برأسه كما سمعته آنفاً.

وما في الكشاف سالم من هذه لأنه قال: الختم والكتم أخوان لأن في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه كتماً له وتغطيه لثلاثاً يتوصل إليه ولا يطلع عليه اهـ.

والجواب أما عن الأول، فإن اشتهاه حتى صار حقيقة في عرف اللغة لا ينافي كونه مجازاً بحسب أصل اللغة وقد عدّه من المجاز في الأساس.

وأما عن الثاني فالذي ذكره الراغب أنه مجاز عن مطلق المنع كالمشفر فلا ينافي كونه حقيقة في المنع بضرب الخاتم عليه ويؤخذ منه غيره فتدبر. قوله: (والغشاوة فعالة) نقل بعض الأفاضل عن جار الله أن فعالة هنا غير منصرفة وكذا هو في نسخ الكشاف، وقال إن الأصل في أمثاله أن ما كان موزونه غير منصرف فإنه يستعمل غير منصرف البتة، وما كان موزونه منصرفاً ففيه وجهان الصرف، وتركه بشرط أن لا تدخل عليه ربّ، وله تفصيل في الإيضاح والرضى وذهب بعض علماء اللغة إلى أن هيأت الكلم قد تدلّ على معاني مخصوصة، وإن لم تكن مشتقة ومنه ما هنا فإنّ فعال بكسر الفاء إن لم تلحقه هاء التانيث فهو اسم لما يفعل به الشيء، كالألة كإمام وركاب وحزام لمن يؤتم به ولما يركب به، ويحزم ويشد به كما مرّ في كتاب فإن لحقته الهاء فهو اسم لما يشتمل على الشيء ويحيط به كاللغافة والعمامة والقلادة، وهذا في غير المصادر وأما فيها ففي الحجة لأبي عليّ في سورة الكهف فعالة بالكسر في المصادر يجيء لما كان صفة، ومعنى متقلداً كالكتابة والأمانة، والخلافة والولاية وما أشبه ذلك وبالفتح في غيره اهـ. وقول الزجاج كل ما اشتمل على شيء مبنّي على فعالة نحو العمامة والقلادة، وكذا أسماء الصناعات، فإنّ الصناعة مشتملة على ما فيها نحو الخياطة والقصارة، وكذلك ما استولى على شيء نحو الخلافة والأمانة يقتضي عدم الفرق بينهما، ونقل عن الراغب أن فعالة لما يفعل به ذلك الفعل كاللف في اللغافة، فإن استعملت في غيره فعلى التشبيه كالخلافة والأمانة، وهو يقتضي أنه كالمجرد من الهاء وهو مخالف لهما والظاهر هو الأول.

والفضل للمتقدّم.

وسلمت واو الغشاوة لعدم تطرّفها ولو تطرّفت قلبت همزة كالغشاء وقال أبو عليّ رحمه الله لم يسمع منها فعل إلا يائي فالواو مبدلة من الياء وردّ بأنه لا مقتضى للقلب فلعل له مادّتين

ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة، وإنما المراد بهما أن يحدث في نفوسهم هيئة تمرنهم على استجاب الكفر والمعاصي، واستقباح الإيمان، والطاعات بسبب غيهم، وإنهما كهم في التقليد واعراضهم عن النظر الصحيح، فتجعل قلوبهم بحيث لا ينفذ فيها الحق، وأسماعهم تعاف استماعه، فتصير كأنها مستوثق منها بالختم وأبصارهم لا تجتلي الآيات المنصوبة لهم في الأنفس والآفاق، كما تجتليها أعين المستبصرين، كأنهم غطي عليها

وغشى كغشى لفظاً ومعنى والعصابة ما يعصب على الرأس ويدار عليها قليلاً فإن زاد فعمامة وهي معروفة. قوله: (ولا ختم ولا تغشية إلخ) توطئة لبيان المراد وإشارة إلى قرينة المجاز العقلية وإلى ضعف حمله على الحقيقة كما نقله الراغب عن الجبائي من أنه تعالى جعل ختماً على قلوب الكفار ليكون دليلاً للملائكة على كفرهم، فلا يدعون لهم وليس بشيء، لأن هذه الغشاوة إن كانت محسوسة، فمن حقها أن تدركها أصحاب التشريح ولأفهم باطلاعهم على اعتقادهم، وأحوالهم مستغنون عنها وسيأتي في كلام المصنف رحمه الله ما يشير إليه، وما قيل من أنه لم يحمل على الحقيقة تحاشياً عن نسبة الظلم والقبیح ليس بشيء لأنه ليس مذهب أهل السنة، وكذا ما قيل إنه لا يتصور في شأنه وحمله على حقيقته غني عن الرد وما روي عن الحسن من أن الكافر إذا بلغ في الغواية غايتها رين في قلبه الكفر وعلم الله منه أنه لا يؤمن فذلك هو الختم دليل على المجاز لا الحقيقة كما توهم وأما إسناده بعد التجوز فحقيقة عند أهل السنة مجاز عند المعتزلة لمنعمهم من إسناده القبيح إلى الله تعالى كما نقل مفصلاً عن الكمال القاشاني. قوله: (وإنما المراد بهما أن يحدث في نفوسهم إلخ) لما لم تصح الحقيقة علم امتناع الكناية أيضاً والكناية المتفرع عليها المجاز مجاز بحسب نفس الأمر، فبقي أنه مجاز مرسل أو استعارة كما ستراه، والإحداث والإيجاد بمعنى والمراد بالنفوس الذوات المشتملة على الجوارح والمشاعر، والهيئة الصفة والحال التي هم عليها والتمرّن الاعتياد يقال: مرن على الشيء مروناً من باب قعد ومرانة بالفتح إذا اعتاده وداومه وأصله التلّين وبسبب متعلق يحدث، ويجوز تعلقه باستجاب واستقباح وتنازعهما فيه، والغني الضلال، والانهماك التوغل واللجاج، وتعاف بمعنى تكره وتنفر ويحدث بضم الياء التحتية وكسر الدال، فهيئة منصوب والمحث هو الله تعالى ويجوز قراءته بفتح التاء الفوقية وضم الدال ورفع هيئة على الفاعلية، وجملة تمرنهم صفة لهيئة. وقوله: (فتجعل) بالمشاة الفوقية مرفوع معطوف على قوله تمرنهم والضمير المستتر فيه للهيئة والإسناد مجازي أو بالتحية، وهو منصوب معطوف على يحدث على الأول وفاعله المستتر لله والإسناد حقيقي وقوله فتصير ضميره للإسماع والقلوب. وقوله: (وأبصارهم) معطوف على أسماعهم أو قلوبهم وتجتلي بمعنى تنظر أو بمعنى تراها مجلوة عليها كالعروس ففيه استعارة مكنية وتخيلية. وقوله: (كأنها) بدل من قوله لا تجتلي وفي نسخة فتصير كأنها وحيل مجهول بمعنى وقعت الحيلولة. وقوله: (كأنها مستوثق إلخ) بيان للمناسبة بين ما أريد به ومعناه الحقيقي كما مر، وليس هذا معنى مجازياً حتى يكون المراد مجازاً بمرتبين محتاجاً

وحيل بينها وبين الأبصار وسماه على الاستعارة ختماً وتغطية أو مثلَ قلوبهم ومشاعرهم

للتوجيه المشهور، وقد مرّ أنه لا خلاف بين أهل السنة والمعتزلة في المجازية وإنما الخلاف في الإسناد بعد التجوّز.

وقال الإمام الراغب: أجرى الله العادة أنّ الإنسان إذا تناهى في اعتقاد باطل وارتكاب محظور فلا يكون منه تلفت بوجه إلى الحق يورثه ذلك هيئة تمرّنه على استحسان المعاصي، وكأنما يختم بذلك على قلبه وعلى ذلك قوله تعالى ﴿أولئك الذين طبع الله على قلوبهم﴾ [سورة النحل، الآية: ١٠٨] وعلى هذا النحو استعارة الإغفال في قوله ﴿أغفلنا قلبه عن ذكرنا﴾ [سورة الكهف، الآية: ٢٨] واستعارة الكنّ في قوله ﴿وجعلنا على قلوبهم أكنة﴾ [سورة الأنعام، الآية: ٢٥] واستعارة القساوة في قوله ﴿وجعلنا قلوبهم قاسية﴾ [سورة المائدة، الآية: ١٣] اهـ وهو كلام حسن ومنه أخذ المصنّف رحمه الله، ثم اعلم أن البزار روى حديثاً مرفوعاً عن ابن عمر فيه أنّ الطابع معلق بقائمة العرش فإذا عمل العبد بالمعاصي، واجترأ على الله بعث الله الطابع فيطبع على قلبه، فلا يعقل بعد ذلك شيئاً فقيلاً: إنه روي مثله في كثير من الأحاديث فحملها من لم يتضلع من الحديث على المجاز، والأقوى كما في شرح السنة للبغوي إجراؤها على الحقيقة إذ لا مانع منها والتأويل خلاف الأصل ولا يخفى أنه مذهب الظاهرية والحس والعقل شاهدان للتأويل، فلا يغرنك كثرة القول والقييل. قوله: (وسماه) بتذكير الضمير كما في أكثر النسخ، وهو راجع إلى الاحداث أو الحدوث وفي بعض النسخ سماها بتأنيثه والظاهر رجوعه للهيئة، وهي الكيفية والحالة محسوسة كانت أو لا فإمّا أن يكون بتقدير مضاف أي إحداثها أو لا يقدر لما سيأتي من أنّ الهيئة مستعار لها أيضاً في بعض الوجوه. قوله: (على الاستعارة إلخ) الاستعارة تستعمل بمعنى المجاز مطلقاً، وبمعنى مجاز علاقته المشابهة مفرداً كان أو مركباً وقد تخصص بالمفرد منه، وتقابل بالتمثيل كما في مواضع كثيرة من الكشاف والتمثيل وإن كان مطلق التشبيه غلب على الاستعارة المركبة ولا مشاحة في الاصطلاح، وحاصل ما قرّره هنا أنّ الختم استعير من ضرب الخاتم على الأواني ونحوها لأحداث هيئة في القلب والسمع تمنع من خلوص الحق إليهما كما يمنع الختم فهي استعارة محسوس لمعقول بجامع عقليّ هو الاشتمال على منع القابل عما من حقه أن يقبله ثم اشتق منه الماضي فيه استعارة تصريحية تبعية، ويلزم من التشبيه الذي تتضمنه هذه الاستعارة تشبيه القلوب والاسماع بالأواني كما في جوامع الكلم بل بالاقمع المقفلة إلاّ أنه هنا تابع لذلك التشبيه لم يقصد ابتداء، فبطل ما توهم من أنّ في القلوب والاسماع مكنية مخيلة بالختم إذ ردّ التبعية في مثله إلى المكنية غير مرضي، ومنه تعلم أنّ ما في العبارة من قوله بجعل قلوبهم وأسماعهم كأنها مستوثق منها بالختم لا يدل عليه كما تخيلوه وهو كقولهم في نطقت الحال أنها جعلت لكونها دالة كأنها ناطقة مع أنّ المراد تشبيه دلالتها بالنطق لا تشبيهها بالنطق فهو بيان لحاصل الكلام، ولذا قيل لفظه كأنّ كثيراً ما تستعمل عند عدم الجزم بالشيء من غير قصد إلى تشبيه نحو كأنّ زيداً أخوك، فكنى بها هنا عن عدم

القصد من الفحوى وهو كلام حسن، وكثيراً ما تراه في كلامهم ولفظ الغشاوة استعير من معناه الأصلي لحالة في أبصارهم مقتضية لعدم اجتلاء الآيات والدلائل، فهي استعارة أصلية مصرحة من محسوس لمعقول كما مرّ لا تبعية كما سيأتي، ودعوى أنّ الأبصار مكنية لا ياباه الحكم بأنّ الختم والتغشية مجاز، وقد عرفت أنه غير مقبول، ويوضحه ما ذكره المدقق في الكشف من أنه إنما يكون إذا اتضح كون التخييل من روادف المسكوت عنه، وكان شائعاً لائحاً تشبيهاً بالمستعار منه، كما في نحو ﴿ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٧] وعالم يغترف منه الناس إذ لا فرق بينهما سوى أنّ النقص تمهيد لكون المنقوض حياً والاعتراف منه لكونه بحراً، وأنّ لهما مزيد اختصاص بالحبل والبحر وتشبيه العهد والعالم بهما مستفيض لا كتشبيه القلوب بالأواني، فإنه إنما يؤخذ من إيقاع الختم عليها والمشبه أحداث ذلك والمشبه به ضرب الخاتم وقيل شبه عدم نفوذ الحق في القلوب وتحقيق نبوّ الاسماع عن قبوله بكونها مختوماً عليها ومغطى عليها تشبهاً بقوله كأنها مستوثق منها بالختم، واعترض عليه بأنه إذا كان المشبه به المختومية كان استعارة في المصدر المبني للمفعول.

وأجيب بأنّ مصدر الفعل المتعدّي يشتمل على معنى المصدر المبني للمفعول كما صرح به قدس سرّه في بحث متعلقات الفعل من شرح المفتاح: والمقصود هنا استعارة المختومية لحالة القلوب والاسماع، وإظهار المشابهة بينهما ويلزم ذلك استعارة خاتمته تعالى بالتبعية فالمستعار لفظ المصدر المبني للفاعل المتعدي، لكن المقصود نسبه إلى المفعول التي هي جزء منه والتشبيه به بل التشبيه يلازم هذا الجزء الذي هو الهيئة والحالة، لكن أدائه بالفعل لا يمكن إلاّ بإحدى النسبتين، فالظاهر حينئذ أن يجعل المشبه الهيئة التي يلزمها عدم نفوذ الحق لكن المقصود ما ذكرنا، وبهذا علم ما وعدته في تأنيث ضمير سماها. قوله: (وتغشية) قد قدّمنا لك أنّ هذه الاستعارة أصلية تصريحية لا تبعية، وقد قيل إنه ظاهر تقرير المصنّف والزمخشري حيث جعل المشابهة بين عدم اجتلاء الأبصار والتغشية، وحيث قال لا ختم ولا تغشية وإليه ذهب الرازي في شرح الكشاف وتابعه بعضهم فيه، وأيده بعض المدققين بأنهم جعلوا الاستعارة تبعية في أسماء الزمان والآلة، وسائر المشتقات لأنّ المقصود الأهم فيها هو المعنى القائم بالذات لا نفس الذات، فينبغي أن يعتبر التشبيه فيما هو الأهم فتكون تبعية، فإن جعلنا الغشاوة اسم آلة كما ذكر في لفظ الإزار والإمام فيجب أن تكون تبعية، وإلاّ فلا يخلو عن خفاء اهـ. وقيل المفهوم من هذا أنّ في قوله تعالى ﴿وعلى أبصارهم غشاوة﴾ استعارة تبعية كما في ختم، فكأنهم جعلوه بمعنى غشى الماضي، كما يدلّ عليه قوله ما معنى الختم على القلوب والاسماع، وتغشية الأبصار ويؤيده قراءة النصب على تقدير وجعل على أبصارهم غشاوة فيوافق ما في سورة الجاثية وهو قوله تعالى ﴿وجعل على بصره غشاوة﴾ [سورة الجاثية، الآية: ٢٣] أو على حذف الجاز كما سيأتي وهو مخالف لما في شرح الكشاف من أنه استعارة

أصلية لا تبعية (والذي خطر بالخطر الفاتر) أن الجملة باقية على اسميتها والنكته في تغيير الأسلوب إفادة الدوام والثبات الذي يقتضيه المقام لما تقرّر في الأصول من أن سبب الإيمان حدوث العالم وتغييره المدرك بالبصر فكل عاقل شاهده بعين الاستبصار والاعتبار استدلك به، وترك الأفكار، ومن لم يؤمن كأنه لم يبصره لغشاوة خلقية على بصره وهو معنى الثبات والدوام، وأما ما في سورة الجاثية، فالمقام مقتض لبيان عدم قبولهم النصح، ومبالايتهم بالمواعظ المتعاقبة عليهم حيناً بعد حين، فيناسبه الفعل الدال على التجدد وهذا مما تفرّدت به، ثم قال: والحاصل أن استعارة الختم تبعية كما مرّ بيانه، وكذا ما في قوله وعلى أبصارهم غشاوة لكن بالتأويل الذي سمعته فظهر أن كلام شراح الكشاف بالنظر لظاهر الآية، وكلام المصنّف ومن حدا حذوه بالنظر للتأويل.

(أقول) لو كان المقام مقتضياً للثبات والدوام لم يكن لتصديره بالفعلية هنا وجه أصلاً لأن الاستبصار والاعتبار بالقلب، فإذا تجدد لزمه تجدد الختم أيضاً، وأما قراءة النصب على الوجهين، فالغشاوة فيها مصدر، فكيف تكون استعارة تبعية بمقتضى النظر السديد، ولو سلم أن المقام يقتضي الثبات في الجملة الثانية تكون قراءة النصب مخالفة لمقتضى المقام، ومثله من وساوس الأوهام فالحق أن العدول إنما هو للإيجاز، وأن منشأ الخلاف إنما هو أن الاسم الجامد إذا أول بمشتق هل ينظر لأصله فتجعل استعارته أصلية أو لما قصد به لأنه بمعنى الشيء المغشي فتجعل تبعية، وأما كونه اسم آلة كالإزار فصلح من غير تراض للخصمين لأن الذي ادّعوه هنا أنه اسم لما يشتمل على الشيء كالعمامة، وإن ذهب له الراغب كما مرّ، فالحمد لله الذي هدانا بفضلته لتوفيقه. قوله: (أو مثل قلوبهم ومشاعرهم الخ) مثل فعل ماض من التمثيل والظاهر أنه معطوف على سماه لقربه منه، وتناسب جملتيهما في الفعلية والمراد بالاستعارة المقابلة للتمثيل المجاز في المفرد كما مرّ، وفي الحواشي أنه معطوف على قوله المراد وهو بعيد لفظاً ومعنى، وإن قيل: إنه بنى معناه على التمثيل ولو بناه على الأوّل لم يتعرّض له وفيه نظر، وهو بيان لكونه استعارة تمثيلية بأن يشبه حالة قلوبهم وأسماعهم وأبصارهم مع الهيئة الحادثة فيها المانعة من الاستنفاع بها في الأغراض الدينية التي خلقت هذه الآلات لها بحال أشياء معدّة للانتفاع بها في مصالح مهمة مع المنع من ذلك بالختم والتغشية، ثم يستعار للمشبه اللفظ الدال على المشبه به، فيكون كل واحد من طرفي التشبيه مركباً من عدّة أمور والجامع عدم الانتفاع بما أعد له بسبب عروض مانع يمكن فيه كالمانع الأصلي، وهو أمر عقلي ينتزع من تلك العدّة فتكون الاستعارة حينئذ تمثيلية وليس للإسناد إلى الختم والتغشية في هاتين الفعليتين مدخل في هذا التمثيل كما لا مدخل له في قولك أراك تقدّم رجلاً وتؤخر أخرى، وهل هذا التمثيل تبعي في الفعل وحده أو في لفظ مركب ملحوظ بعضه ومنوي في الإرادة ارتضى الشريف المرتضى الثاني وغيره الأوّل، وعليه إنما صرح بالختم والتغشية لأنهما الأصل

المؤفة بها بأشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بها ختماً وتغطية، وقد عبر عن الإحداث هذه الهيئة بالطبع في قوله تعالى: ﴿أولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم﴾ [سورة النحل، الآية: ١٠٨] بالإغفال في قوله تعالى: ﴿ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا﴾ [سورة الكهف، الآية: ٢٨] وبالاقساء في قوله تعالى: ﴿وجعلنا قلوبهم قاسية﴾ [سورة المائدة،

والعمدة في تلك الحالة المركبة، فيلاحظ باقي الأجزاء بألفاظ متخيلة إذ لا بد في التركيب من ملاحظات قصدية متعلقة بتلك الأجزاء، ولا سبيل إلى ذلك إلا بتخيل ألفاظ يازائها، وقد قدمنا لك ما له وعليه في تحقيق الاستعارة في قوله تعالى ﴿على هدى من ربهم﴾ فليكن على ذكر منك، وقد يتوهم من ظاهر العبارة أن المشبه القلوب والأسماع، وأن الختم تخيل كما ذهب إليه بعضهم، والله دَرّ القائل جزاءه الله خيراً أنه إذا كان الغرض الأصلي الواضح الجلي تشبيه المصدر وذكر المتعلقات بالتبع، فالاستعارة تبعية كما في قوله:

تقري الرياح رياض الحزن مزهرة إذا جرى النوم في الأبقان إيقاظا

فإن حسن التشبيه بحسب الأصالة إنما هو فيما بين هبوب الرياح والقرى لا فيما بين الرياض والضيف أو الإيقاظ والطعام، وإذا كان في المتعلق وذكر الفعل تبعاً كما في ينقضون عهد الله، فاستعارة بالكناية لشيوع تشبيه العهد بالحبل، وإن كان الأمران على السواء كما في نطقت الحال، فمحتمل إذ كل من تشبيه الدلالة بالنطق والحال بالناطق حسن كما مر. قوله: (ومشاعرهم المؤفة إلخ) المشاعر الحواس، وقوله ﴿وأنتم لا تشعرون﴾ معناه لا تدركون بالحواس وهو جمع مشعر بفتح الميم وكسرهما لأنه محل الشعور أو آتة إلا أنه لا يعرف في الاستعمال كالجمع، والمؤفة بزنة معونة بفتح فتضم يليه واو ونون وهاء أي أصابها ما أفسدها وأبطل إحساسها، وهي اسم مفعول من الآفة بمعنى العاهة أعلل مقولة إلا أن فعله لازم وهو آف الزرع إذا أصابته آفة وقد سمع تعديه في قولهم آف الزرع بزنة قيل فصيغة المفعول على هذا مقيسة، وعلى ما قبله على خلاف القياس ولذا أنكره بعض اللغويين.

وفي كتاب الأفعال للسرقسطي آف القوم أوفاً إذا دخلت عليهم مشقة ويقال في لغة إفروا وقال الكسائي: طعام مؤف إذا أصابته آفة، وأنكر أبو حاتم طعام مؤف الهد وضمير بها للنفوس، وقد سقط من بعض النسخ والباء بمعنى في وعوده على الهيئة والباء للسببية جائز، وبأشياء متعلق بمثل والاستنفاع طلب النفع، وكأنه أثره على الانتفاع مع أنه المعروف في الاستعمال لأنه أبلغ فإنه إذا حيل بينه وبين طلب النفع فقد حيل بينه وبين الانتفاع بالطريق الأولى وختماً وتغشيه منصوبان على التمييز، ومنه تعلم أنه يجوز أن يكون مجازاً مرسلًا باستعماله في لازم معناه وهو المنع والحيلولة ولم يتعرضوا له لأن الاستعارة أنسب وأبلغ. قوله: (وقد عبر عن إحداث هذه الهيئة إلخ) هذا مأخوذ من كلام الراغب بعينه كما قدمناه. يعني أنه كما عبر عن إحداث هذه الهيئة بالختم عبر عنه بما ذكر، فالطبع تصوير الشيء بصورة ما كطبع السكة وطبع

الآية: [١٣] وهي من حيث إنَّ الممكنات بأسرها مستندة إلى الله سبحانه وتعالى واقعة بقدرته

الدرهم، فهو أعمّ من الختم وأخص من النقش، والطابع الخاتم، وقد يفسر الطبع بالختم والطبع أيضاً الجبلة التي خلق عليها كالطبيعة يقال طبعت الكتاب، وعليه إذا ختمته، ويجري في الطبع ما مرّ بعينه، وأما الإغفال، فهو استعارة من إغفال الكتاب أي تركه غفلاً بزنة فقل أي غير منقوطة ومشكول، وهو ضدّ المعجم وقوله تعالى ﴿ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا﴾ [سورة الكهف، الآية: ٢٨] معناه تركناه غير مكتوب فيه الإيمان كما قاله الراغب رحمه الله، فلا إشكال في كلام المصنّف رحمه الله، ومنهم من فسره بجعل الشخص غافلاً فاعترض عليه بأنه غير إحداث الهيئة المذكورة وغير مستلزم لها فاعتذر عنه بعضهم وهو غفلة لا إغفال، وأما القسوة فهي من قولهم درهم قسّي أي مغشوش، فهو استعارة أيضاً كما ذكره الراغب، وسيأتي تحقيقه في سورة المائدة والإقساء ذكر لحاصل معنى جعلها قاسية فلا يتوهم أنه ليس في النظم الإقساء بل القسوة إلا أنها لغة غير فصيحة، ولذا عدل عنها في القرآن مع أنها أخصر. قوله: (وهي من حيث أنَّ الممكنات إلخ) هذا ردّ على قوله في الكشف القصد إلى صفة القلوب بأنها كالمختوم عليها، وأما إسناد الختم إلى الله عزّ وجلّ فلينبه على أنّ هذه الصفة في فرط تمكنها وثبات قدمها كالشيء الخلقى غير العرضي ثم قال وكيف يتخيل ما خيل إليك وقد وردت الآية ناعية على الكفار شناعة صفتهم وسماجة^(١) حالهم ونيط بذلك الوعيد بعذاب عظيم فصرف الإسناد إلى الله تعالى عن ظاهره وجعله غير حقيقيّ بناء على مذهبه من أنّ أفعال العباد مخلوقة لهم، لثلاث تسند المعاصي والقبايح إلى الله سبحانه وتعالى على ما تقرّر في الكلام وضمير هي راجع إلى الأمور المذكورة المعلومة من السياق من ختم القلوب والغشاوة وتابعهما ويجوز إرجاعه إلى الهيئة، وهو مبتدأ خبره جملة أسندت إليه أي إلى الله والرابط الضمير المستتر في أسندت، ومن حيث الأوّل متعلق بأسندت مقدّم عليه للاهتمام أو للحصر بالنسبة إلى قبحها وحيث مضافة إلى الجملة المصدّرة بأنّ المكسورة والممكنات اسمها، ومستندة وواقعة خبر ان لها بغير عطف لما بينهما من شبه الاتحاد أو الثاني بدل أو عطف بيان، والواو الداخلة على من حيث الثانية عاطفة لجملة وردت على أسندت، ومن حيث متعلق به مقدّم لما مرّ، والرابط لهذه الجملة ضمير إنها وقيد الحيثية هنا للتعليل، وله معنيان آخران الإطلاق نحو الماء من حيث هو بارد بالطبع والتقيد نحو الإنسان من حيث أنه نشأ بدارنا لا يصح تملكه، وهذا مع أنه أمر مكشوف ذكرته لما قيل عليه من أنّ في تركيبه إشكالاً لأنّ الظاهر أنّ قوله، ومن حيث أنها معطوف على من حيث أنّ الممكنات، فيلزم أن يكون قوله وردت الآية إلخ خبر إلهي ولا مجال له لخلوّه عن الرابط، ويمكن أن يقال الواو داخلة في الحقيقة على وردت وهو مع ما تقدّمه من قوله من حيث إلخ معطوف على مجموع وهي من إلخ. وهو مما يقضى منه العجب.

(١) سَمَجٌ: قَبِيحٌ. كما في القاموس.

أسندت إليه، ومن حيث إنها مسببة عما اقترفوه بدليل قوله تعالى: ﴿بل طبع الله عليها بكفرهم﴾ [سورة النساء، الآية: ١٥٥] وقوله: ﴿ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم﴾ [سورة المنافقون، الآية: ٣] وردت الآية ناعية عليهم شناعة صفتهم، ووخامة عاقبتهم واضطربت المعتزلة فيه، فذكروا وجوهاً من التأويل: الأول: إن القوم لما عرضوا عن

وأعجب منه ما قيل في توجيهه من أن الآية منصوب على الظرفية، والتقدير من حيث أنها مسببة عما اقترفوه وردت في الآية ناعية عليهم فاستسمن ذا ورم، ونفخ في غير ضرم وحاصل ما ردّ به المصنّف رحمه الله عليه أن الممكنات كلها واقعة بإيجاده وقدرته وإن كانت معاصي قبيحة لأنه لا قبح في إيجادها بل في كسبها والانصاف بها، كالمصوّر لصورة قبيحة إذا تمّ محاكاتها فإنه يدلّ على جودة تصوّره وتصويره والقبح إنما هو في ذي الصورة لا في التصوير. قوله: (مسببة عما اقترفوه إلخ) اقترفوه بمعنى اكتسبوه من القبائح لأنه من القرف، وهو قشر اللحاء عن العود والجليدة عن الجرح، ثم استعير للاكتساب مطلقاً إلا أنه متعارف في القبيح والإساءة كما قيل: الاعتراف يزيل الاعتراف، وهو المراد هنا وفيه إشارة إلى أن الباء في الآيتين سببية كما سيأتي في محله، وناعية بمعنى مظهرة ومنادية بتشهير قبائحهم وفيه إيماء إلى أن قبائحهم كأنها مهلكة، وقائلة لهم كأنهم قتلوا بها أنفسهم:

قتل المسيء بما جنّته نفسه حقاً وقاتل نفسه في النار

وفي الأساس عن الفراء النعي رفع الصوت بذكر الموت وكانت العرب إذا مات من له قدر ركب راكب وسار في الأرض قائلاً نعاء فلاناً ثم قيل مجازاً نعى عليه هفوته إذ أشهرها، والشناعة كالقباحة وزناً، ومعنى والوخامة بفتح الواو والخاء المعجمة كالوخام مصدر وخم البلد والمرعى بالضم إذا كان فيه وباء وفساد هواء يضرّ ساكنه، فاستعير هنا لكون العاقبة غير حميدة وهو إشارة لقوله ولهم عذاب عظيم كما أن ما قبله لما قبله، وهذا ردّ على ما ادّعه من أن القباحة ونعيها يأبى إسناده إلى الله على الحقيقة، فإن الإسناد للآحاد والإيجاد والنعي لانصافهم بما اقترفوه من الفساد ولا منافاة بينهما. قوله: (واضطربت المعتزلة إلخ) أي تخالفت أقوالهم فيما أسند إليه تعالى مما مرّ ونحوه لمخالفته لما ادّعه مما نحن في غنية عن إعادته لشهرته في كتب الأصول، والاضطراب افتعال من الضرب يقال: اضطرب أمره وفي أمره إذا اختلف اختلافاً يؤدي إلى الاختلال. قوله: (الأول أن القوم لما عرضوا إلخ) هذا ما ذكره الزمخشري بقوله القصد إلى صفة القلوب إلخ كما ذكرناه آنفاً، وقد قال قدس سرّه: إنه يعني أن الإسناد إليه تعالى كناية عن فرط تمكن هذه الصفة التي هي الهيئة الحادثة المانعة، وثبات رسوخها في قلوبهم وأسماعهم، فإن كونها كذلك يستلزم كونها مخلوقة لله صادرة عنه فذكر اللازم لينتقل منه إلى الملزوم المقصود فيصدق به ألا تراهم يقولون هو مجبول على كذا ولا يعنون خلقه عليه بل ثباته وتمكنه فيه ولما لم تمكن حقيقة الإسناد على مذهبه وجب عدّه مجازاً متفرّعاً على الكناية كما ذكره في قوله تعالى ﴿ولا ينظر إليهم﴾ [سورة آل عمران، الآية: ٧٧] وأن

أصله فيمن يجوز عليه النظر الكناية، ثم جرد في غيره لمعنى الإحسان مجازاً عما وقع كناية عنه فيمن يجوز عليه فظهر أنه إذا أمكن المعنى الأصلي كان كناية وإلا فمجاز مبني على الكناية فيجوز إطلاق الكناية عليه باعتبار أصله وإن انقلب مجاز التغيرات اعتباري، ولذا جعل بسط اليد وغلها في المائدة مجازاً وفي طه كناية كالاستواء على العرش، ولا منافاة بين قوله ولا حاجة إلى الدفع بأنه قد يشترط في الكناية إمكان المعنى لأصلي وقد لا يشترط، وقد سبق إلى بعض الأوهام من قوله كالمختوم عليها، ومستوثق منها بالختم أن المشبه به الختم المبني للمفعول دون الفاعل، ولذا قيل إن المشبه عدم نفوذ الحق في القلوب والاسماع لا إحداث الهيئة المانعة فيها، وفساده ظاهر لأنه إذا استعير المصدر المبني للمفعول اشتق منه فعل مبني له كما يشتق من المبني للفاعل ما بنى له، فينبغي أن يقال: ختم على قلوبهم إلخ وأيضاً كون الشيء مختوماً عليه مستلزم لعدم النفوذ فيه استلزماً ظاهراً، فهو مجاز مرسل وجعله استعارة تعسف نعم قد يشبه كون القلب مثلاً قد أحدث فيه هيئة مانعة من أن ينفذ فيه الحق بكون الشيء مختوماً عليه، وتنقيحه أن المشابهة التامة إنما هي بين النقش الحاصل في الخاتم والهيئة المانعة الحادثة في القلوب، والاسماع لمنعهما من النفوذ فحينئذ جاز أن يشبه إحداث هذه الهيئة بإحداث ذلك النقش، ويبني منه الفعل للفاعل، وأن يشبه كون القلب محدثاً فيه هذه الهيئة بكون الشيء محدثاً فيه ذلك النقش، ويبني منه الفعل للمفعول وعدم النفوذ من تنمة وجه الشبه لا مشبه ولا مشبه به، والمقصود بالصفة التي نبه بإسنادها إليه تعالى على ثبات قدمها، وتمكنها هو الهيئة الحادثة لا إحداثها فتبصر اهـ.

(أقول) اتفقت كلمة محققي الشراح هنا على أن مراده أنه كناية في الإثبات لا نعت لذاته إلا أنه وقع النزاع بينهم فيما ستره عين اليقين (ويرد على ما قاله الشريف) مما حدا فيه حذوهم أمور.

(منها) أن الزمخشري، لما لزمه بناء على مذهبه أن لا يسند الختم إلى الله حقيقة وقال: بأن أفعال العباد مخلوقة لهم، وإنما خلق الله فيهم أجسامهم، وطبائعهم، وقواهم، ونحوها من الأجرام والأمور القارة فأسند إليه أفعالهم للدلالة على الرسوخ والثبات فيها، لجعلها بمنزلتها فهو إسناد مجازي أحد طرفيه مجاز كأحيا الربيع الأرض فأني داع إلى ادعاء الكناية المؤذي إلى التعب والنزاع والشغب، وليس في كلامه ما يقتضيه أصلاً، وهو من الإسناد إلى المضاهي أو إلى السبب البعيد لأنها بإقداره وتمكينه، كما لا يخفى والتمثيل له بمجبول يؤيد ما قلناه، والداعي لارتكابه ما سيأتي من عدّه الإسناد المجازي وجهاً آخر وستعرفه إن شاء الله تعالى.

(ومنها) أن ما ذكره من المجاز المتفرع على الكناية، وإن تبع فيه غيره لا يخفى ما فيه من التكلف من غير داع، فإن الجمع بين المجاز والكناية في شيء واحد مما لم يعهد مثله، وما

ذكره الفاضل المحقق في التوفيق بين كلامي العلامة ليس بأبعد مما ارتكبه بل لو دقق النظر في أمثلة الكناية شوهد فيها ما يؤيده والنظر السديد، لا يسجد للتقليد على أنه ذكره في الكناية التي وقع التلازم فيها في المعنى الوضعي كالنظر لا في النسبة والإثبات وبينهما بون بعيد فتدبر.

(ومنها) أن ما خطأ فيه الفاضل المحقق، وادعى ظهور فساده في المصدر المبني للمفعول فهو وإن ترأى في النظرة الأولى وروده إذا أمعن فيه النظر علم أنه غير وارد إلا أنه يستدعي تقديم مقدمة هي أن المصدر إما مصرح به، أو في ضمن الفعل والأول قد ذكروا فيه أنه يكون مبنياً للفاعل وللمفعول ولقد ماء النحاة فيه اختلاف فذهب البصريون إلى أنه مشترك بينهما وقالوا إنه إذا أضيف لمفعوله يجوز أن يتبع بالجر والنصب والرفع على تقديره بأن والفعل المجهول كما في الحديث «أمر بقتل الأبر و ذو الطفيتين»^(١) بالرفع أي بأن يقتل الأبر و ذو الطفيتين، فيجوز عندهم أن ينحل بحرف مصدرى وفعل مجهول فيرفع به نائب الفاعل وهو ثمرة الخلاف فيه، وارتضاه ابن مالك كما في شرح التسهيل لأبي حيان وخالفهم فيه بقية النحاة، لأنه لم يسمع وإنما معناه الحدث بقطع النظر عن ذلك، وهو التأثير وقد يراد أثره تسميحاً فيظن مبنياً للمفعول، وعليه الشارح المحقق في شرحه، ولذا قال بعض المتأخرين أن صيغ المصادر حقيقة في أصل النسبة مجاز في الهيئة الحاصلة منها للمتعلق معنوية كانت أو حسية للفاعل في اللازم كالمتركية وله، وللمفعول في المتعدّي كالعالمية والمعلومية، وقولهم المصدر مبني للفاعل أو للمفعول تسامح يعنون به الهيئتين اللتين هما معناها الحاصل بالمصدر، وقد قال قدس سره: في حواشي الرضى أن النحاة جعلوا المفعول الحقيقي الذي هو الأثر عين الفعل الذي هو التأثير بناء على أنهم لا يميزون بينهما إلى آخر ما ذكره بعض المتأخرين في تعليقه له في الفرق بين المصدر والحاصل بالمصدر، وهذا في صريح المصدر أما معناه الذي تضمنه الفعل فلا مانع من ملاحظة المعنيين في كلا الصيغتين إذا كان الفعل متعدياً كما هنا فدلالة ختم المبني للفاعل على المصدر المبني للمفعول جارية على السداد من غير فساد وقد حام حول الحمى من قال الفعل المتعدّي، كما يشتمل على نسبة مصدره إلى فاعل ما يشتمل على نسبه إلى مفعول ما كما في شرح المفتاح، والمقصود هنا استعارة مختومية الأواني لحالة الكفار وإظهار تشابههما ويلزمه استعارة خاتمية الله إياهما وإبراز المناسبة بينهما على طريق القصد، فالمستعار لفظ المصدر المبني للفاعل المتعدّي لكن القصد الأصلي التشبيه بجزء معناه أي النسبة المفعولية لا الفاعلية بل بلازم الجزء أي هيئة المختم وحالته عند الختم، وأداء هذا المقصود في ضمن الفعل لا يمكن إلا باعتبار الاستعارة في إحدى النسبتين ولا يخفى أنه لا

(١) أخرجه مسلم ٢٢٣٣ وأبو داود ٥٢٥٢ وابن ماجه ٣٥٣٥ وأحمد ١٢١٩/٢ وابن حبان ٥٦٣٨ من حديث ابن عمر بلفظ «أقلوا الحيات، وذا الطفيتين والأبر، فإنهما يستقطان الحبل ويلتسمان البصر».

الحق، وتمكن ذلك في قلوبهم حتى صار كالطبيعة لهم شبه بالوصف الخلفي المجبول عليه

يقصد أصالة عند أدائه إلى اعتبار الاستعارة في النسبة الفاعلية بل يكفي في النسبة المفعولية ولا بعد في اعتبار الاستعارة نظراً إلى الجزء كما في استعارة الأفعال باعتبار الزمان أو الحدث دون النسبة فاندفع اعتراضه قدس سره.

وأما ما قيل في دفعه بأنه تحاشى العلامة عن تشبيه فعل العبد بفعله تعالى صريحاً وأوجب أن يشبه عدم نفوذ الإيمان في قلوبهم بكون الشيء مجبولاً عليه، فلزم منه تشبيه إحداث العبد الهيئة في نفسه بختم الله فعمل بهذا اللازم، وقيل ختم ولم يعمل بمقتضى صريح التشبيه لأنه لو لم يذكر الفاعل لم يفهم جعل فعل العبد بمنزلة الأمر الخلفي، ولا يخفى اضطرابهم في هذا التوجيه فتعسف لا طائل تحته.

(ومنها) أنّ قوله: إنّ كون الشيء مختوماً عليه مستلزم لعدم النفوذ فيه فيقتضي أن يكون مجازاً مرسلأً وجعله استعارة تعسف لا وجه له، لأنّ اللزوم لا يدّ منه في جميع المجازات ألا ترى أنّ استعارة الطيران لشدة العدو استعارة لا شبهة في حسنها، والجامع بينهما السرعة اللازمة للطيران لزوماً ظاهراً ولم يقل أحد أنه ينبغي أن يكون مجازاً مرسلأً عن السرعة اللازمة له، وكما في النطق والدلالة على ما بين في المعاني. قوله: (شبه بالوصف الخلفي المجبول عليه) لم يرد بالتشبيه التشبيه الذي يفاد بنحو الكاف بل الجهة التي راعاها المتكلم حين أعطى الوصف الذي أوجده العبد حكم الخلفي في إسناده إلى الخالق كما قال في دلائل الإعجاز أنّ تشبيه الربيع بالقادر في تعلق وجود الفعل به ليس هو التشبيه الذي يفاد بكأنّ والكاف ونحوهما وإنما هو عبارة عن الجهة التي راعاها المتكلم وإذا جاز أن يشبه الفاعل من حيث هو فاعل بالفاعل استلزم أن يشبه فعله بفعله في أمر ما، وقد ذكر في شرح التلخيص أنّ المجاز الإسنادي ليس بمقصود على ما ذكره، فأبى مانع من أن يقصد في الإسناد تشبيه الفعل بالفعل خصوصاً إذا تضمن معنى بديعاً، فلو قلت في عدم تحرك عظيم، وقيامه إلا إذا غزا فيتحرك بحركته ما سواه إنما تتحرك الأرض إذا زلزلت شبهة حركته بحركتها وأسندت ما له إلى محله من غير نظر لتشبيهه بالأرض، فهنا أيضاً شبه فعل العبد بفعل الله في الثبات والرسوخ، ولم ينظر إلى الفاعل تأدباً عن تشبيه السيد بعبده، وإن لزم كما قيل كلّ ما يصلح للمولى على العبد حرام فبطل ما قيل من أنّ المراد أنه استعارة تبعية شبه إعراضهم عن الحق المانع عن نفوذه بالوصف الخلفي للشيء المانع عما هو مطلوب منه في التمكّن والاستقرار، ولم يصرح بالمشبه بل كنى عنه بالختم المسند إلى الله، وهذا مقتضى عبارة الكتاب، وسقط ما قيل: من أنه مضطرب من وجوه.

أما أولاً فلأنّ المجاز في الإسناد إنما يكون بالإسناد إلى ملابس غير ملابس هوله بتنزيل الملابس منزلة ما هو له ولم يجيء الإسناد لتنزيل الفعل منزلة فعل غير الملابس الذي هو له،

الثاني: إن المراد به تمثيل حال قلوبهم بقلوب البهائم التي خلقها الله تعالى خالية عن الفطن

على أنّ الزمخشري جعل هذا الوجه مقابلاً للوجه الثالث الذي ذكره المصنف وصرح فيه بأنه إسناد مجازي، فلو كان هذا من المجاز الإسنادي كان ذلك لتفصيل ما هنا لتقدمه.

وأما ثانياً فلأنّ إسناد الختم إليه تعالى إنما يفيد كون الإعراض عن الحق متمكناً في قلوبهم، لو كان كل ما يحدثه الله في العبد خلقياً لازماً له وليس كذلك.

وأما ثالثاً فلأنّ إسناد القبيح إليه تعالى، وإن كان مجازاً مما لا يقدم عليه عاقل ومجبور بمعنى مطبوع مخلوق من الجبلّة بكسرتين وتثقيب اللام وهي الطبيعة والخليقة والغريزة بمعنى، وجبله الله على كذا فطره فهو مجبور. قوله: (الثاني أنّ المراد به تمثيل حال قلوبهم إلخ) هذا ملخص قوله في الكشاف: ويجوز أن تضرب الجملة كما هي وهي ختم الله على قلوبهم مثلاً كقولهم سال به الوادي إذا هلك، وطارت به العنقاء إذا أطال الغيبة، وليس للوادي ولا للعنقاء عمل في هلاكه، ولا في طول غيبته وإنما هو تمثيل مثلت حاله في هلاكه بحال من سال به الوادي، وفي طول غيبته بحال من طارت به العنقاء، فكذلك مثلت حال قلوبهم فيما كانت عليه من التجافي عن الحق بحال قلوب ختم الله عليها نحو قلوب الاغنام التي هي في خلوها عن الفطن كقلوب البهائم، أو بحال قلوب البهائم أنفسها، أو بحال قلوب مقدّر ختم الله عليها حتى لا تعي شيئاً ولا تفقه وليس له عز وجل فعل في تجافيتها عن الحق ونبوّها عن قبوله، وهو متعال عن ذلك اه وفي قوله تضرب الجملة إشارة إلى الفرق بين هذا التمثيل والتمثيل السابق، وهو أنّ العمدة ثمة والتصرف في الختم وهنا في مجموع الجملة وتحقيقه أنه لما ذهب إلى أنّ القبائح الباردة من العباد مخلوقة لهم، ولا يجوز صدورها عنه تعالى بناء على قاعدة الحسن والقبح، فلا يجوز حينئذ أن تنسب حقيقة إلى الله تعالى على زعمهم كما فصل قبولاً وردا في الأصلين وشهرته تغني عن ذكره توجه السؤال على إسناده في الآية، فأجاب أولاً بأنه إنما يتمتع حقيقة، وهو هنا إسناد مجازي للدلالة على تنزله منزلة الجبلي المطبوع عليه، وثانياً بأنه لو سلم إسناده إليه على الحقيقة فليس الختم فيه بالمعنى السابق حتى يلزم المحذور على زعمهم إذ المراد به خلقهم على فطرة خالية عن الفطنة غير قابلة لانتقاش صور كثيرة من المدركات كالبله المجاذيب، أو البهائم الغلف ومثله مما ينسب إلى الله بالإتفاق لخلقه الذكي والأحمق، والمعتزلة يؤولون ما يدل على خلقه تعالى للأفعال بجعلها عبارة عن التوفيق، ومنح الألفاظ في الحسن والخذلان ومنعها في ضدّه، ونحو ذلك من إفاضة الاستعداد وعدمها، ثم شبهت حال هؤلاء في الإعراض عن الحق، والإصرار على عدم النظر والإصغاء له بحال اغتنام، أو أنعام ختم الله على مشاعرها بخلقها كذلك، فالختم بمعنى ذلك الختم مجاز لكنه مسند إلى الله حقيقة لصدور ذلك المعنى المجازي عنه ومجموع ختم الله مجاز مركب قد تجوّز في بعض مفرداته، ومثله مشهور لا تكلف فيه، أو شبهت حالهم بحال مخلوق لا نعرفه قد ختم الله على قلبه من غير واسطة بطابع حقيقي فالاستعارة تمثيلية لا تجوّز في شيء من مفرداتها إلا أنّ

المشبه به أمر متخيل لا تحقق له في الخارج، وسيأتي في قوله تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض﴾ [سورة الأحزاب، الآية: ٧٢] ومنه ما يحكى عن السنة الجماد والحيوان والتمثيل يكون بالأمور المحققة نحو أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى ويسمى تمثيلاً تحقيقياً وبالأمور المفروضة كما في الآية السابقة، ويسمى تمثيلاً تخيلياً كما فصله العلامة في سورة الزمر، وقال قدس سره: إن هذا الجواب تغيير للمدعي، وهو أن لا يحمل الختم على الاستعارة، ولا على التمثيل المذكور بل على تمثيل آخر يكون وجهاً ثالثاً وهو أن تشبه حال قلوبهم فيما كانت عليه من التجافي، والنبو عن الحق بحال قلوب محقق ختم الله عليها كقلوب الاغنام أو البهائم، أو بحال قلوب مقدّر ختمه عليها، ثم تستعار الجملة أعني ختم الله على القلوب كما هي بتمام الجملة مع إسنادها من المشبه به للمشبه إماماً على سبيل التمثيل الحقيقي أو التخيلي، فيكون المسند إلى الله سبحانه إسناداً حقيقياً ختم تلك القلوب المحققة، أو المقدره حتى لا تعي شيئاً ولا قبح فيه أصلاً سواء كان ختماً حقيقياً أو مجازياً، كما هو الظاهر لا ختم قلوب الكفار، لأن الإسناد إليه تعالى داخل في المشبه به فلا مدخل له تعالى في تجافي قلوبهم، ونبوها كما لا مدخل للمتروك في أراك تقدم رجلاً، وتؤخر أخرى في تقديم الرجل وتأخيرها إذ كل منهما داخل في المشبه به، وإن فرض أنه عبر عنهما أو عن أحدهما بلفظ مجازي كالختم إذا حمل على المعجاز الذي هو المختار.

(أقول) ما حققه تبعاً لما في الكشف تحقيق حقيق بالقبول إلا أنّ ما ذكره من تغيير المدعي أمر سهل، لأنه ليس على حقيقته، لأنه تمثيل، وإن اختلف وجه التمثيل، والمعنى متقارب فيهما وإنما غيره ليثبت ما ادّعاه من أنّ الإسناد لا يجري على الحقيقة الظاهرة منه، وقد تحققت مما مرّ أن الختم في الأول مجاز، وفي الثاني حقيقة، فلا وجه للتردد فيه تبعاً للكشف، وقد انكشف لك أتم كشف وأما ما أورد عليه من أنه خلاف المتبادر من العبارة بل هو استعارة تمثيلية متفرعة على الاستعارة الأولى فلا بعد فيه لأنه شاع مجاز المجاز كما عرف تفرع المجاز على الكناية في الوجه الأول وبيانه أنّ حقيقة الكلام ضرب الخاتم على الأواني بحيث يمنع الوصول إلى ما فيها، ثم استعير لأحداث الهيئة المعلومة في القلوب، ثم أريد حال قلوب الكفار فيما كانت عليه من النبو عن الحق، فالمقصود تشبيه تلك الحال بحال من تلبس بالأحداث المشبه بضرِب الخاتم، لا حال من يتصف بضرِب الخاتم حقيقة فيه مبالغة كاملة اهـ. ولا يخفى أنّ ما ادّعى تبادره مع أنه أبعد مما ارتضاه الشريف المرتضى، لا يلاقي عبارة الكتاب ولا يجدي نفعاً فيما قصده من توجيه الإسناد إلى الله تعالى مع أنه لا يسند مثله إليه على زعمهم، لأنّ الأحداث المذكور من أفعال العباد القبيحة فلا يصح إسناده إلى الله تعالى وحال قلوب الكفار أيضاً من هذا القبيل، فأني فائدة فيما ارتكبه بل هذا مما يكاد أن يكون غفلة عن مرمى أنظارهم، ومغزى أفكارهم. وقوله مقدر مجرور نعت سببي لقلوب، وختم الله

أو قلوب مقدّر ختم الله عليها، ونظيره سال به الوادي إذ هلك، وطارت به العنقاء إذا طالت غيبته. الثالث: أن ذلك في الحقيقة فعل الشيطان أو الكافر، لكن لما كان صدوره عنه

بصيغة المصدر نائب فاعله وجعل القلوب قلوب بهائم لا يجري عليها التكليف أسلم من المحذور الذي آذعه وإنما أخروه لأنّ إضافته إلى ضمير العقلاء يباه إلا أن يدعي أنه من قبيل التجريد. قوله: (ونظيره سال به الوادي إلخ) قد سمعت آنفاً تفصيل الجواب الثاني وعرفت أنّ التمثيل على قسمين تحقيقيّ وتخيليّ وأنهما احتمالان هنا في النظم فعلى تقدير القلوب قلوب الاغتمام أو الأنعام يكون محققاً وسال به لوادي مثاله لأنّ السيل وإهلاكه للناس أمر محقق، وعلى تقديرها قلوباً مقدّرة مفروضة يكون تخيلياً، ونظيره طارت به العنقاء، ففي كلامه لف ونشر، وسال به الوادي مثل يضرب لمن هلك كما قاله الزمخشريّ وقال الميداني يقال لمن وقع في أمر شديد والظاهر الأوّل وكذا طارت به العنقاء أيضاً مثل لما هلك، أو لمن طالت غيبته، والعنقاء بألف لتأنيث الممدودة في آخره اسم طائر سمي به لأنه في عنقه بياض كالطوق، ويقال عنقاء مغرب كمبعد لفظاً، ومعنى بالإضافة والتوصيف قيل إنه كان بأرض الرس جبل مرتفع قدر ميل فيه طيور كثيرة منها، العنقاء، وكانت عظيمة لخلق جدّاً ولها وجه كوجه الإنسان وأجنحة كثيرة، وفيها من كل حيوان شبه وكانت تأكل الطير ثم جاءت فاخطفت صبيّاً ثم جارية، فشكوها لنبّيّ كان ثمة قيل اسمه حنظلة بن صفوان، وقيل: خالد بن سنان فدعا عليها فهلكت وقطع الله نسلها، وقيل غير ذلك، وقيل: إنها لا حقيقة لها، ولم توجد أصلاً كالغول ولذا قال الصفيّ الحلبي:

لما رأيت بني الزمان وما بهم خلّ وفيّ للشدائد أصطفى

أيقنت أنّ المستحيل ثلاثة الغول والعنقاء والخل الوفي

وما قيل: من أنها اسم ملك فضيف جدّاً.

(تنبيه) أسقط المصنّف رحمه الله قول الزمخشريّ نحو قلوب الاغتمام إشارة إلى أنه مع ما بعده وجه واحد لا وجه مستقل كما توهمه عبارته. ولأنّ الثاني أنسب بمدعاه كما بيناه لك، ولذا قيل القلوب المقدّر ختمها قلوب العقلاء، لأنه لا يجوز عند المعتزلة ختم الله عليها إلاّ بطريق الفرض بخلاف قلوب البهائم، والزمخشريّ جعل الاغتمام ممن ختم على قلبه وهم الجهال أو من لا يفصح وهو خرم لمذهبه لأنه منع للطف عن العبد وهم لا يجوزونه، وقد عرفت مما قرّرناه لك سقوطه، وإن كان إسقاطه أولى فعبارته أخصر وأظهر، وهذا مما ينبغي أن يتفطن له فإنّ المصنّف قدس سره لا يعدل عن شيء مما في الكشاف إلاّ لئلاّ ننكته، ونحن إن شاء الله لا نهمل شيئاً منها. قوله: (الثالث أنّ ذلك في الحقيقة فعل الشيطان إلخ) يعني أنه إسناد مجازيّ من إسناد الفعل إلى السبب، كبنى الأمير المدينة والمسند مجاز فيه نحو أحيا الأرض الربيع وفاعله حقيقة الشيطان أو الكافر، وأورد عليه أنه يلزمه إسناد أفعال الكفرة

والشياطين وقبائح الشرور كلها إليه تعالى، فإن قيل قد أسندتموها أنتم إليه حقيقة، فلم تنكروا إسنادها مجازاً قيل نحن نسند خلقها إليه لا نفسها، ولو سلم فلا قبح في إيجادها عندنا بل في الانصاف بها، كما مرّ وأنتم تدعون قبحها، ولك أن تقول هو غير وارد رأساً فإنهم لم يقولوا بجوازه وإنما قالوا ما ورد منه موهماً للقيح توؤله، كما اتفقوا على تأويل اليد ونحوها مما يوهم التجسيم وإن لم يجز إطلاقنا الجارحة عليه تعالى نعم الاقدار والتمكين من القبيح قالوا إنه قبيح أيضاً كما منع الشرع من بيع آلات القتال من أهل الحرب فما كان جوابهم فهو جوابنا، فإن قلت على ما ارتضيناه من الوجه السابق فيه مجاز في الإسناد أيضاً كهذا، فهو تكرار محض وهو الداعي لشراح الكشاف بأسرهم على جعله كناية إيمائية في الإثبات كما مرّ، وإن كان تكلفاً لكنه كما قيل:

تدعو الضرورات في الأمور إلى سلوك ما لا يليق بالأدب

قلت: التجوّز في الإسناد على وجهين لأنه يكون بجعل الفعل كالفعل في معنى كالثبات والرسوخ السابقين، أو الفاعل كالفاعل للملاسة بينهما، وكل منهما مجاز حكميّ إلا أنّ الأوّل فيه حشمة وأدب عندهم، فلذا قدم لا يقال لم يجيء الإسناد لتنزيل الفعل منزلة الفعل، ولم يتعرض له أحد من أهل المعاني، وإنما جاء لتنزيل الفاعل، لأننا نقول هذه شهادة نفي لا تسمع، ولو قبلت قلنا إذا شبه الفعل بالفعل لزم منه تشبيه الفاعل بالفاعل، والملاسات لا تنحصر كما مرّ.

فلا تظن السراب بحراً

وأيّ بأس في جعل وجهي المجاز الحكمي جوابين، وقد فعل مثله في التمثيل من غير أن يستبعده أحد من شراحه وما قيل هنا من أنه بقي وجه آخر لم يذكر، وهو أن يستعار الختم للأقدار والتمكين من الاعراض الكلّيّ عن الحق الموجب لعدم نفوذه ووصوله إلى محال القبول تشبيهاً لإعطاء القدرة على ذلك الاعراض الساذّ لطرق النفاذ بالختم، وهو من الله لأنّ الأقدار، والتمكين لا يقبح عندنا وعندهم ليس بشيء لأنه يصير المعنى حينئذ أقدرهم الله على الختم ومراده أنه أقدرهم على إحداث الكفر والمعاصي، فإن قيل المعنى أقدرهم على الختم المتجوّز به عن إحداث ذلك فهو تعسف بلا قرينة، ثم إنّ المصنّف رحمه الله أسقط تمثيله في الكشاف بناقة ضبوط وقوله:

إذا ردّعا في القدر من يستعيرها

لأنه غير متعين لما مثل له كما في شروحه مع أنّ شهرة المجاز الحكمي تغني عن التمثيل، ولذا أسقط ما فيه من التفصيل، ثم إنّ قوله فعل الشيطان أو الكافر تبع فيه الزمخشريّ، وهو مناف لمذهب المعتزلة، لأنهم قالوا لو لم تكن العباد خالقين لأفعالهم، لكان

بأقداره سبحانه وتعالى إياه أسند إليه إسناد الفعل إلى المسبب. الرابع: أن أعراقهم لما رسخت في الكفر، واستحكمت بحيث لم يبق طريق إلى تحصيل إيمانهم سوى الإلجاء

إثابة بعضهم بالإيمان وتعذيب بعضهم بالكفر قبيحاً والله تعالى منزه عن فعله، فالظاهر أن إحداث ما يمنع عن قبول الحق من نفس العبد لكنه نقل عنهم أن الإضلال، والإغواء من فعل الشيطان كما نقله الحفيد فتبه. قوله: (الرابع أن أعراقهم إلخ) الذي يظهر بعد إمعان النظر أن المراد بهذا أنه لما ذكر في الآية السابقة كفرهم، وغلوهم فيه بحيث لا تنجع فيهم الآيات والنذر ونحوه مما يقتضي الإعراض عن الحق، وعدم قبول الإيمان علم منه أنه لم يبق طريق إلى إيمانهم غير القصر والإلجاء إليه، وهو مناف للتكليف فدل السياق والسباق على أنه شبه ترك الإلجاء والقصر بختم وطبع، فرضي على مشاعرهم لأن الختم يمنع من الوصول إلى ما ختم عليه والنفوذ فيه، وفي الإلجاء للإيمان رفع للمانع عنه، وفي تركه إبقاء له وإبقاء المانع من القادر على رفعه مانع معنى كما قيل:

إنَّ السففيه إذا لم ينه مأمور

وهذا وإن لم يخل من البعد ليس بمستبعد منهم فإنهم يركبون أطراف الأسنة في سلوك طرق الضلالة.

وقال قدس سره: الختم عبارة عن ترك القصر والإلجاء إلى الإيمان فيجوز إسناده إلى الله حقيقة، وتحريره أن الختم على القلوب يستلزم ترك القصر، والإلجاء إلى الإيمان فمعنى ختم الله على قلوبهم أنه لم يقصرهم عليه، وليس هذا المعنى أعني ترك القصر مقصوداً في نفسه بل لينتقل منه إلى أن مقتضى حالهم الإلجاء لولا ابتناء التكليف على الاختيار، وينتقل من هذا المقتضى إلا أن الآيات والنذر لا تغني عنهم، وأن الألفاظ لا تجدي عليهم، وينتقل من عدم الإغناء والإجاء إلى تناهيهم في الإصرار على الضلال، فأطلق الختم على ترك القصر مجازاً مرسلًا، ثم كنى به عن ذلك التناهي، فيكون هذا وجهاً مستقلاً في الآية كالجواب الثاني، وهذا ما يقتضيه ظاهر قوله عبر عن ترك القصر إلخ، ومنهم من قال حاصله أن الختم المستعار لما مر جعل مجازاً عن ذلك الترك بعلاقة اللزوم فهو مجاز بمرتبين، ولا يجوز أن يستعار الختم من معناه الأصلي، لترك القصر المشابه له في المنع عن وصول الحق في شأن هؤلاء خاصة، لأن الختم إحداث مانع محسوس، وترك القصر ترك رفع مانع معقول، واستعارة الأحداث للعدم بعيدة على أن معنى المنع في ترك القصر غير ظاهر إلا بعد سبق العلم بحالهم والآية لبيانها.

(أقول) ما ذكره من أن الختم على القلوب يستلزم ترك القصر، والإلجاء إلى الإيمان إن أراد به أن الختم الحقيقي الفرضي يستلزمه فلا استلزام فيه بوجه من الوجوه وإن أراد الختم المجازي السابق فهو المجاز بمرتبين الذي لم يرضه هنا. وقوله ينتقل منه إلى أن الآيات والنذر لا تغني عنهم إلخ لا يخفى أنه صريح معنى قوله ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ

والقسر. ثم لم يقسرهم إبقاء على غرض التكليف عبر عن تركه بالختم، فإنه سدّ لأيمانهم، وفيه إشعار على ترامي أمرهم في الغي وتناهي إنهماكهم في الضلال والبغي الخامس: أن يكون حكاية لما كانت الكفرة يقولون مثل قلوبنا في أكنة مما تدعوننا إليه وفي آذاننا وقر ومن

تندروهم لا يؤمنون» كما مرّ تقريره، فما معنى تكلف الكناية عنه بعد التصريح به وما المقتضى لهذا التكلف بعد النداء عليه، وهذا لم يظهر له وجه أصلاً وقوله ولا يجوز أن يستعار الختم إلخ إذا تدبرت ما قررته لك آنفاً ظهر ما فيه فتدبر، فإنّ هذا المقام من مزالق أقدم الأفهام ولهم فيه ما يتحير الناظر فيه، كما قيل إنّ هذا ليس وجهاً مستقلاً كما هو الظاهر، وإن قال به الشارحون بل مبنيّ على الاستعارة السابقة فإنّ الختم الحسي بمعنى ضرب الخاتم الحسي لا يستلزم ترك القسر، والإلجاء إلى الإيمان بل إحداث الهيئة المانعة عن قبول الحق على القطع يستلزم ترك الإلجاء إلى الإيمان، فإنّ الإلجاء والإحداث متنافيان فلا يليق ذلك بشأنه تعالى على زعم المعتزلة. قوله: (لم يقسرهم) يقال: قسره على الأمر قسراً من باب ضرب بمعنى قهره وألجأه والترامي تفاعل من الرمي والمراد به التزايد والترقي فيه يقال رميت على الخمسين، وأرميت إذا زدت كما في الأساس وصيغة التفاعل للمبالغة، وهو المناسب لما بعده لأنّ فرط الزيادة يؤدي إلى التناهي أي بلوغ النهاية والوصول إلى الغاية، وقيل: هو مجاز عن التناهي، لأنّ المتناظرين في الرمي يبذلان جهدهما فيه فهو مكرّر مع ما بعده، ورسوخ الأعراق، كما في كتب القوم كناية عن الثبات والتصميم كما يقال له أعراق في اللوم قال:

جرى طلقاً حتى إذا قيل قد جرى تداركه أعراق سوء تبلدا

ومن فسره بضمائرهم المحتجة بأبدانهم لم يصب، وعرق الشجر والنبات أصله ومنبته، وجمعه عروق وأعراق وقوله إبقاء على غرض التكليف إشارة لما تقرّر في الأصول من أنّ الإلجاء والإكراه الملجئ يمنع صحة التكليف بالمكره عليه لأنه لا يبقى للشخص معه قدرة واختيار والتكليف مبنيّ على ذلك، فإنّ القادر هو الذي إن شاء فعل، وإن شاء ترك، واستحكمت بمعنى قويت وأصله بمعنى أتقنت يقال: أحكمت الأمر إذا أتقنته، فاستحکم. وقوله: (إشعار على إلخ) الإشعار بمعنى الاعلام، ويتعدى بالباء والمصنّف عداه بعلى لأنه ضمنه معنى التنبيه، وهم يتساهلون في الصلوات. قوله: (حكاية لما كانت الكفرة إلخ) يحتمل أنه حكاية له بلفظه إذ لا مانع من أن يقولوه بعينه، وحينئذ يقطع النظر فيه عن كونه حقيقة أو مجازاً، لكنهم أطبقوا هنا على أنه حكاية بالمعنى، فإنّ كون القلوب في أكنة هو معنى الختم عليها، كما أنّ قر الآذان ختم عليها وثبوت الحجاب تغشية الأبصار، فتكون عبارة المحكيّ ما في الآية الأخرى قال الشارح الفاضل رحمه الله: هو حكاية لكلام الكفرة لا بعبارتهم فإن قولهم ﴿قلوبنا في أكنة مما تدعوننا إليه﴾ [سورة فصلت، الآية: ٥] إلخ هو معنى ختم الله إلخ وكون إسناد الختم إليه تعالى حقيقياً معلوم من حال الكفرة، وأما أنّ الختم على هذا حقيقة أو مجاز ففيه تردد ذكر في قوله وقالوا قلوبنا غلف أزدادوا أنها في أعطية جبلة، وفطرة وفي قوله ﴿وقالوا

بيننا وبينك حجاب تهكما واستهزاء بهم كقوله تعالى: ﴿لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب﴾ [سورة البينة، الآية: ١٠] السادس: أن ذلك في الآخرة وإنما أخبر عنه بالماضي لتحققه وتيقن وقوعه ويشهد له قوله تعالى: ﴿ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم عمياً

قلوبنا في أكنة﴾ [سورة فصلت، الآية: ٥] أنها تمثيلات لنبو قلوبهم عن الحق اهـ. وقال قدس سره: الإسناد إلى الله حينئذ حقيقة لأنهم يجوزون إسناد القبيح إليه تعالى فإن جعل الختم حقيقة كان هذا وجهاً مستقلاً، وإن جعل مجازاً، كما هو الأولى كان راجعاً إلى ما تقدم، وقوله معلوم من حال الكفرة مع إجماله أتم من ادعاء أنهم يجوزون إسناد القبيح إليه فإنه لا دليل عليه بل على خلافه، فإنهم لما ادعوا بطلان ما جاء به لم يكن الإعراض عنه وعدم قبوله قبيحاً بل مستحسنناً كما لا يخفى ثم إنه يرد عليهم أن الختم هنا مجاز قطعاً لأن معناه ضرب الخاتم كما مر وهو مفقود بناء على أن معناه ما في الآية الأخرى وكونها أغطية جبلية لا يشعر بذلك بل بخلافه، ثم إنه ليس في عبارة المحكي إسناد إلى الله أصلاً والكلام مسوق لتوجيه الإسناد، وكون الكلام تمثيلاً لا ينافي حقيقة الأطراف، والجواب بأن مجازية الختم أعم من كون التجوز فيه نفسه ومن كونه في الكلام المشتمل عليه كما قيل لا يجدي نفعاً، وأورد على هذا الجواب أن المقصود من هذه الآية تأكيد ما قبلها ولذا لم يعطف وعلى تقدير الحكاية يفوت هذا وقيل في رده: إن قولهم هذا يدل على كمال إصرارهم على الكفر فيؤكد عدم إيمانهم وعدم نفع الإنذار فيهم وهذا بين وإن خفي على السعد والسيد وكم من بين يخفى لدقته، وهذا غريب فإن الذي في شرح الفاضل اعتراض على الوجه الثالث دون هذا والذي في شرح السيد ما نصه اعتراض على الخامس بأنه ياباه سوق الكلام، فإن القصد بختم الله إلى تقرير ما تقدم من حال الكفار، وتأكيدهم سواء جعل استئنافاً أو لا اهـ ومراده أنه ليس فيه ما يدل على الحكاية لعدم لفظ القول ونحوه، وقصد الاستهزاء والتهمك غير قصد التقرير والتأكيد وإن كان مآل معناه إليه فتدبر. قوله: (تهكماً واستهزاء إلخ) التهكم والاستهزاء بمعنى هنا وهو ظاهر وفي شروح الكشاف أنه يفهم بالذوق السليم ووجه بأنه إذا نقل كلام أحد مع ظهور بطلانه يفهم منه الاستهزاء وهذا كما في قوله تعالى ﴿لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البيئة رسول من الله يتلو صحفاً مطهرة﴾ [سورة البينة، الآية: ١] لأن الكفار كانوا يقولون قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم لا تنفك عما نحن فيه حتى يأتينا النبي الموعود به في التوراة والإنجيل، فلما جاءهم كفروا به، فحكى الله كلامهم ثمة على سبيل الوعيد والتهديد، ولو كان إخباراً لزم تخلفه والتشبيه في الحكاية فقط أو في الحكاية والتهكم كما في شروح الكشاف، وسيأتي معنى هذه الآية في محله. قوله: (إن ذلك في الآخرة إلخ) وهذا ليس بقبيح لأن الآخرة ليست بدار تكليف، ولأنه حينئذ وقع جزء لأعمالهم في الدنيا، فليس بظلم بل عدل ويؤيده معنى قوله تعالى ﴿ونحشرهم﴾ [سورة الإسراء، الآية: ٩٧] إلخ وكذا عطف قوله ﴿ولهم عذاب عظيم﴾ لأن المراد به عذاب الآخرة، وفي الاستشهاد بالآية إشارة إلى أن الختم

ويكماً وصماً﴾ [سورة الإسراء، الآية: ٩٧] السابع: أن المراد بالختم وسم قلوبهم بسمة تعرفها الملائكة فينفضونهم ويتنفرون عنهم وعلى هذا المنهاج كلامنا وكلامهم فيما يضاف إلى الله سبحانه وتعالى من طبع وإضلال ونحوهما وعلى سمعهم معطوف على قلوبهم لقوله سبحانه

مجاز عن إبطال المشاعر ففيه حينئذ تجوز أن في المادة لما ذكرنا وفي الهيئة لأنه «مستقبل عبر عنه بالماضي لتحققه فهو كقولك قتل بمعنى يضرب، وقد أورد عليه ما أورد على الخامس أيضاً ويدفع بالعناية فتأمل. قوله: (إن المراد بالختم وسم قلوبهم إلخ) يعني ليس المراد به ما مرّ حتى يمتنع إسناده إلى الله بل هو سمة وعلامة في قلوبهم لتعرفهم الملائكة، فلا يدعون لهم ولا يخفى ضعفه، وإن نقل عن الحسن البصري، واختاره الجبائي، ووضع العلامة على القبيح ليجتنب غير قبيح بل حسن كما قيل عرفت الشرّ لا للشرّ، لكن لتوقيه والختم على هذا ليس بحقيقة بل استعارة تبعية، ويحتمل أن يكون مجازاً مرسلاً كالمشفر بمعنى مطلق العلامة إذ الختم علامة مخصوصة. وقوله في الدر المصون: الختم لغة الوسم بطابع أو غيره إن أراد هذا فمسلم وإلا فلا وجه له. وقوله لغة لا يباه والقول بأن الختم كناية عن الوسم لأن الشيء عند بلوغ آخره توضع عليه علامة يتميز بها بعيد وقد ردّ هذا بأنه غير مناسب لقوله ﴿وعلى أبصارهم غشاوة﴾ [سورة البقرة، الآية: ٧] أيضاً وقوله وعلى هذا إلخ المنهاج كالمنهج الطريق أي جرى على هذا الأسلوب الخلاف بيننا وبين المعتزلة في كل ما ينسب إليه تعالى من هذا القبيل فنحن نقول هو مسند إليه حقيقة ولا قبح فيه كما قيل:

من عرف الله أزال التهمه وقال كل فعله لحكمه

وهم يتكلفون تأويله بما مرّ، ونحوه على ما هو معروف في الأصول، وإنما أشبع الكلام فيه هنا لأنه أول آية وقع فيها ذلك. قوله: (وعلى سمعهم معطوف إلخ) لما احتمل أن يكون على سمعهم وما عطف عليه خبراً مقدماً لغشاوة أو عاملان فيه على التنازع مع أنّ عطفه على قلوبهم أولى وأحسن معنى لتعينه في الآية التي ذكرها بينه، لأنّ القرآن يفسر بعضه بعضاً، وأما تقديم القلب هنا وتأخيره هناك، فلأنّ المراد هنا بيان إصرارهم على الكفر وعدم قبول الإيمان الذي معناه، أو عمدة معناه التصديق وهو متعلق بالقلب فمقتضى هذا المقام تقديمه، والمقصود هناك بيان عدم قبول النصح والعظة، وهي مما يتعلق بالسمع فالمناسب ثمة تقديمه، وقيل في توجيهه أنّ الختم على السمع مقدمة لمنع القلب عن الفهم، فلذا قدم في النظم ولكون القلب، وأحواله مقصودة بالذات آخر في محل آخر وهو مع ما فيه من الإبهام غير مخل بالتمام، والوفاق وهو اتفاق القراء على الوقف على سمعهم يقتضي دخوله تحت الختم وهو ظاهر، وفي قول المصنّف على قلوبهم إيهام لاحتمال عطف مجموع الجار والمجرور على مثله، كما هو الظاهر المتبادر وعطف المجرور فقط لأنّ الجار لتكرّره في حكم الساقط، ولذا لم يقل على قوله على قلوبهم مع أن صنيعه أخصر ويفهم مما ذكره أن قوله ﴿وعلى أبصارهم غشاوة﴾ [سورة البقرة، الآية: ٧] ابتداء لا تعلق له بما قبله، كما في الآية المذكورة، وقد صرح به في

وتعالى وختم على سمعه وقلبه وللوفاق على الوقف عليه ولإنهما لما اشتركا في الإدراك من جميع الجوانب جعل ما يمنعهما من خاص فعلهما الختم الذي يمنع من جميع الجهات وإدراك الأبصار لما اختص بجهة المقابلة جعل المانع لها عن فعلها الغشاوة المختصة بتلك الجهة وكثر الجار، ليكون أدل على شدة الختم في الموضوعين، واستقلال كل منهما

الكشاف وادعاء أنّ المصنّف قصر في تركه من قصور النظر وكيف يتوهم هذا وقد صرّح به فيما سيأتي حيث جعله مبتدأ وقال إنه من عطف الجمل فلو ذكره هنا كان تكريراً بلا فائدة. قوله: (ولأنهما لما اشتركا) هذا وجه آخر لاتصاله بما قبله متضمناً لسببه، ومعناه أنّ فعل القلب، وهو الإدراك لا يختص بجهة فمانعه يمنعه من جميع الجهات أيضاً، وإن اختص وقوعه بجانب إلاّ أنه لا يتعين فجعل الختم عاماً، كمنعه وقارن السمع لأنه يدرك الأصوات من جميع الجهات:

وكل قرين بالمقارن يقتدي

وأما إدراك البصر، فلا يكون إلاّ بالمحاذاة والمقابلة فجعل المانع له ما يمنع منها أيضاً، وهو الغشاوة لأنها في الغالب كذلك كغاشية السرج، كما قال تعالى ﴿لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش﴾ [سورة الأعراف، الآية: ٤١] فخصها بجهة العلوّ المقابلة، ومثله يكفي في النكات، ولا يضره ستره لجميع الجوانب كالإزار وقيل الغشاوة إنما تكون بين الرائي والمرئي، فتختص بالمقابلة وهو واضح لا ستره فيه وقوله في الكشف فيه نظر لأنّ لفظ الغطاء والغشاوة لا ينبىء عن خصوص جهة المحاذاة، فالوجه أن الغشاوة مشهورة في أمراض العين فهي أنسب بالبصر من غير حاجة لما تكلفوه يعلم ما فيه مما قدّمناه وقال: في القلب والسمع خاص فعلهما دون العين لما سيأتي وفي الانتصاف الأسماع والقلوب لما كانت مجوّفة كان استعارة الختم لها أولى والأبصار لما كانت بارزة، وإدراكها متعلقاً بظواهرها كان الغشاء بها أليق والنكات لا تتزاحم. قوله: (وكثر الجار إلخ) الشدة لأنّ الختم على الشيء وعلى ما يوصل إليه أشدّ من الختم عليه وحده أو عليهما معاً فإنّ ما يوضع في خزانة إذا ختمت خزائنه، وختمت داره كان أقوى في المنع منه وأما الاستقلال، فلأنّ إعادته تقتضي ملاحظة معنى الفعل المعدى به حتى كأنه ذكر مرتين، ولذا فرق النحاة بين مررت بزيد وعمرو، ومررت بزيد وعمرو بأنّ في الأوّل مروراً واحداً، وفي الثاني مرورين والعطف، وإن كان في قوة إعادة العامل ليس ظاهراً في إفادته كإعادته، لما فيه من الاحتمال وهذا معنى ما في الكشاف مع أنّ هذا أوضح وأظهر، لأنه قال فيه: لو لم يكرر لكان انتظاماً للقلوب والأسماع في تعدية واحدة وحين استجدّ للأسماع تعدية على حدة كان أدل على شدة الختم في الموضوعين اهـ فإنّ قوله في الموضوعين إشارة إلى الاستقلال الذي صرّح به المصنّف، وقيل: ختم يستعمل تارة متعدّياً بنفسه يقال ختمه فهو مختوم وأخرى بعلی، فإذا عدي بعلی دل على شدة الختم، لأنّ زيادة اللفظ تدل على زيادة المعنى، وليس هنا معنى مناسب سوى الشدة، والاستقلال لما مرّ هكذا ينبغي أن يفهم هذا

بالحكم، ووحد السمع للأمن من اللبس واعتبار الأصل فإنه مصدر في أصله، والمصادر لا

المقام، والعجب أن صاحب الكشف ذكر الفائدة الأولى دون الثانية ولم يتعرض لحلها جمهور الشراح وبعض أفاضل المتأخرين بينها بما هو بيان للثانية اهـ. يعني الشريف حيث قال في شرحه: لقوله أدل على شدة الختم لأن ملاحظة معنى الجار في كل منهما تقتضي أن يلاحظ مع كل واحد معنى الفعل المعدى به، فكأن الفعل مذكور مرتين اهـ. ولا يخفى ما فيه، فإنه إن أراد بزيادة المعنى زيادة الكتم، فهو بعينه ما بعده فيقع فيما فرّ منه، وإن أراد زيادة الكيف، فليس فيما ذكره ما يدل عليه والحكم في كلام المصنّف النسبة أو المحكوم به، وهو الختم. قوله: (ووحده السمع للأمن الخ) رفع لما يخطر في الخواطر من أن مقتضى انتظام الكلام أن تجري المذكورات على نمط واحد، فيؤتى بها كلها مفردة أو مجموعة فلم أفرد هذا دون أخويه، فوجه بأنه يطرد أفراد ما حقه الجمع إذا أمن اللبس كما في قوله:

كلوا في بعض بطونكم تعفوا فإنّ زمانكم زمن خميص

فذكر بطونكم في موضع بطونكم لذلك، فلو ألبس مثله لم يجز كما في نحو ثوبهم، وفرشهم في محل يحتمل الاشتراك، وهو غير مراد أو لأنه مصدر في الأصل والأصل فيه الأفراد لصدقه على القليل والكثير، فلا يجمع ما لم يرد تنوعه لمحا لأصله، وهذا مصحح، وقيل: إنه مرجح لأنه الأصل ولا مقتضى للعدول عنه وفيه أنه عند السائل له مقتضى لا ينكر، وهو مجانسة أخويه وتعدّده في الواقع.

فالظاهر ما قيل من أن المرجح الاختصار والتفنن مع الإشارة إلى نكتة هي أن مدركاته نوع واحد ومدركاتهما أنواع مختلفة وقيل الجواب أنه إذا تساوى، فتعيين الطريق ساقط، ودلالة أفرادها على وحدة متعلقة لا تعلم من أيّ الدلالات هي ورد بأنها دلالة التزامية وهي يكتفى فيها بأيّ لزوم كان ولو بحسب الاعتقاد في اعتبارات البلغاء أو على تقدير مضاف مثل وعلى حواس سمعهم أو مواضع سمعهم، فالسمع بالمعنى المصدرية لأنه كما قال الراغب قوّة في الأذن تدرك بها الأصوات، وفعله يقال له: السمع أيضاً ويعبر تارة بالسمع عن الأذن وتارة عن فعله نحو ﴿إنهم عن السمع لمعزولون﴾ [سورة الشعراء، الآية: ٢١٢] والحواس جمع حاسة، وهي القوّة التي تدرك بها الأغراض الجسمية والحواس هي المشاعر الخمس اهـ فما قيل عليه من أنه مجرد تجويز نحويّ لأن حمل السمع على المعنى المصدرية بدون ذكر هذا المضاف بعيد، وفي تقديره نظر لا وجه له، وقرأ ابن أبي عجلة في الشواذ وعلى أسماعهم واستشهد له بقوله:

قالت ولم تقصد لقييل الخنا مهلاً لقد أبلغت أسماعي

وما قيل في توجيه الأفراد أن المراد سمع كل واحد، وهذا وإن كان حقه الأفراد إلا أن حمل الجمع على كل فرد جائز لا واجب كما قيل في قوله تعالى ﴿يخرجكم طفلاً﴾ [سورة غافر، الآية: ٦٧] على وجهه.

تجمع أو على تقدير مضاف مثل، وعلى حواس سمعهم والأبصار جمع بصر وهو إدراك

واعلم أنه قال في المثل السائر إنَّ مما هو من صناعة البلاغة بمنزلة عليته اختلاف الألفاظ، فمنها ما لا يحسن استماعه إلاً مجموعاً كاللب، فلذا لم ترد في القرآن مفردة لأنَّ الجمع فيها أحسن وبضده ما ورد مفرداً ولم يرد مجموعاً كالأرض، وأما المصادر للإفراد فيها هو الأحسن ومما جاء منها مجموعاً قول عنترة:

فإنَّ يبرأ فلن أنفث عليه وإنَّ يُفقد فحُقَّ له الفُقودُ

فهذا غير شائع، ولا لذيد وإن كان جائزاً وكله يرجع إلى حاكم الذوق السليم، فإن قلت: الدلالة الالتزامية من توابع الوضعية، واللزوم معتبر فيها بالنسبة لمدلول اللفظ وضماً سواء كان لزوماً عقلياً، كما اعتبره أهل الميزان أو أعم منه فيشمل العرفي وغيره، كما هو عند الأدباء وأهل المعاني، ومدلول السمع الحاسة أو فعلها كما مرّ ولا دلالة لذلك على وحدة المتعلق أو تعدده وهذا هو الذي قصد المدقق في الكشف فما وجه رده قدس سرّه. قلت: أراد أن الكلام البليغ الملقى للمخاطب إذا قصد به ما اتضح دلالاته عليه يعدّ تصريحاً، فإن قصد ما يستلزمه يكون كناية لزومية، وإن لم ينشأ ذلك مما وضع له كما قرّر في شرح قول السكاكيني إنَّ إخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر يسمى كناية، وهو مما خفي على بعض شراحه، أو نقول وحدة اللفظ تدلّ على وحدة مسماه، وهو الحاسة ووحدتها تدلّ على قلة مدركاتها في باديء النظر، ومثله يكفي في اللزوم عرفاً، وقيل اعتبار البلغاء دلالة رابعة، كما أنّ العادة طبيعة خامسة وهذا مخالف لما قرّره في شرح المفتاح فليحرّر التوفيق بينهما فإنه محتاج لمزيد تدقيق ومنه يتنبه لوجه جمع القلوب كثرة والأبصار قلة وإن كان ذلك هو المعروف في استعمال الفقهاء في جمعها. قوله: (والأبصار جمع بصر إلخ) في الكشف والبصر نور العين وهو ما يبصر به الرائي ويدرك المرئيات كما أنّ البصيرة نور القلب وهو ما به يستبصر ويتأمل وكأنهما جوهران لطيفان خلقهما الله فيهما آلتين للأبصار والاستبصار اهـ. وعدل المصنّف عنه لما فيه من التطويل والخفاء، والبصر في الأصل مصدر بمعنى إدراك العين وإحساسها، كما في كتب اللغة، ثم تجوز به عن القوّة التي هي سببه وعن العين التي هي محله وشاع هذا حتى صار حقيقة في العرف لتبادره، وهو المناسب للختم والغشاوة لتعلقهما بالأعيان، والقوّة واحدة القوى، وهي في العرف العام معنى يصدر به عن الحيوان أفعال شاقة وضدّها الضعف، وعند الحكماء معنى راسخ هو مبدأ للتغيير وصدور الآثار والقوّة البصرية عندهم معنى في ملتقى العصبيتين الواصلتين من الدماغ إلى الحدقتين من شأنه إدراك الألوان والأشكال وتفصيله معروف في محله، وتحمل هذه القوى أجسام لطيفة بخارية تتكوّن من لطيف الأخلاط، وتسمى أرواحاً عند الأطباء، واشتهر إطلاق النور عليها فيقولون في الأعشى ضعف نور بصره وفي الأعمى فقد نور بصره.

وقال الإمام الغزالي في كتاب المشكاة اسم النور بالنور الباصر أحق منه بالنور المبصر

العين وقد يطلق مجازاً على القوّة الباصرة وعلى العضو وكذا السمع ولعل المراد بهما في الآية العضو لأنه أشد مناسبة للختم والتغطية وبالقلب ما هو محل العلم وقد يطلق ويراد به العقل والمعرفة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [سورة ق،

وهذا مراد الزمخشري، وفيه كلام في الشروح إيراده هنا من الفضول، وقد كفانا المصنّف رحمه الله مؤنثه بتركه. قوله: (ولعل المراد بهما في الآية إلخ) العضو بضم العين ويجوز كسرهما، وبضاد معجمة ساكنة يليها واو الظاهر أنه أراد به جزءاً من أجزاء البدن مطلقاً إلا أن أهل اللغة كما في العين وغيره قالوا: إنه مخصوص بالجزء المشتمل على لحم وعلى عظم كاليد والرجل، فعلى هذا هو هنا مجاز، ولا ضمير فيه وفي قوله أشدّ إشارة إلى أن في الآخر مناسبة أيضاً باعتبار محله أو التقدير فيه كما مرّ إلا أنه يتوجه عليه إذا كان البصر مصدراً أنه كيف يتم ما مرّ في توجيه أفراد السمع بأنه لمح أصله ووجه المناسبة تقدّم تقريره وهو جار على التجوّز نظراً لأصله، أو لأنّ إحداث الهيئة يكون فيها، وأتى بلعل لعدم جزمه به والظاهر أنه تأدّب منه في التفسير بغير المأثور وهذا دأبه، ودأب السلف فنعنا الله ببركاتهم، وفي الكشف أنّ الزمخشري يعبر بكأن فيما لم يسبق فيه بنقل، ولذا قال: كان هنا وقيل إنما عبر بكأن فيه لأنه ناشئ عن ظنّ وتخمين كسائر الأمور العقلية التي يدعونها، وأما كيفية الإبصار فليس هذا محلها، وقوله وبالقلب ما هو محل العلم إلخ الظاهر أنه الجسم الصنوبري المعروف، لأنه اشتهر في الآيات والأحاديث، ولسان الشرع أنه محل العلم وكونه في الدماغ أو مشتركاً بينهما مبني على إثبات الحواس الباطنة التي لم يثبتها الشرع والكلام فيها مشهور، وقيل: إنما قال ما هو إلخ ليشمل الدماغ ولا يخفى ضعفه والقلب في الأصل مصدر سمي به لتقلبه أو لأنه لبه، ولذا سمي العقل لباً أيضاً. قوله: (وقد يطلق ويراد به العقل والمعرفة) الإطلاق لغة فك القيد والعقال ونحوهما، والمراد به هنا الاستعمال، وقد يراد به استعمال بدون قيد وشرط، وهو فيهما حقيقة عرفية، والعقل يقال للقوّة المتهيئة لقبول العلم وللعلم المستفاد بها وأصل معناه الإمساك بعقال ونحوه كما قال:

قد عقلنا والعقل أي وثاق وصبرنا والصبر مرّ المذاق

وفي جمع المصنّف بين يطلق، والعقل إيهام تضاد، وفيه لطف لا يخفى، والعقل هنا إن كان العلم بالكليات والمعرفة العلم بالجزئيات، كما هو أحد معانيها، فذكره للتعميم، وإن كان مطلق الإدراك، فهو المراد بالمعرفة أيضاً، وقيل العقل بمعنى التعقل وعطف المعرفة عليه عطف تفسيري، لثلا يراد به القوّة العاقلة، واستشهد بالآية على أن المراد بالقلب فيها العقل بعلاقة الحالية والمحلية، كما أشار إليه قبيله، وقد قيل عليه إنه مخالف لما فسره به في سورة ق من قوله أي قلب واع يتفكر في حقائقه وتنكيهه وإبهامه تفخيم وإشعار بأنّ كل قلب لا يتفكر ولا يتدبر.

وقال الشيخ في الدلائل بعدما نقل تفسيرهم: القلب في الآية بالعقل منكرأ على من فسره

الآية: [٣٧] وإنما جاز امالتها مع الصاد لأن الراء المكسورة تغلب المستعلية، لما فيها من

به أن المرجع إليه لكن ذهب عليه أنه كلام مبني على تخيل أن من لا ينتفع بقلبه فلا ينظر ولا يعي بمنزلة من عدم قلبه جملة، كما في قول الرجل: غاب عني عقلي، ولم يحضرني يريد أن يخيل إلى السامع أنه غاب عنه قلبه بجملة، ويريد أنه لم يكن علمه هناك، وكذا إذا قال: لم أكن هناك يريد غفلته عن شيء فهو يضع كلامه على التخيل، وفي الإيضاح: كلام الشيخ حق لأن المراد بالآية الحث على النظر والتقريع على تركه فإن أريد بهذا التفسير أن المعنى، لمن كان له عقل مطلقاً، فهو ظاهر الفساد، وإن أراد أن المعنى لمن كان له عقل ينتفع به، ويعمله فيما خلق له من النظر فتفسير القلب بالعقل ثم تقييده بما قيد به عار عن الفائدة لصحة وصف القلب بذلك بدليل قوله تعالى ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها﴾ [سورة الأعراف، الآية: ١٧٩].

(أقول) هذا ليس بشيء لأن المقصود بصدد بيان معاني القلب لغة وبيان وجوه استعماله في النظم، فذكر أحدها هنا تبعاً لغيره كالراغب تميمياً للفائدة فلا ينافي ذكره لوجه آخر ثمة وتفسيره به، هذا بحسب جلبي النظر وأما بحسب دقيقه، فالمال واحد، لأن من فسره بالعقل وسكت عن توصيفه جنح أيضاً إلى ما جنح إليه الشيخ من تنزيل الموجود منزلة المعدوم لعدم غناؤه، فكأن من لم يتدبر لا عقل له رأساً كما أن الشيخ لما أبقاه على أصله وحقيقته أشار إلى أن من لا يعي ولا يفهم بمنزلة الجماد الذي لا قلب له، ومن قدر الصفة نظر إلى الظاهر، وسلك الطريق الواسع فما في الإيضاح لا وجه له نعم كلام الشيخ فيه من لطف التخيل والجري في ميدان البلاغة العربية ما لا يلحق وقد ألمّ بمثله الشعراء وعدّوه من لطيف المعاني كما قيل:

قالت وقد سألت عنها كل من لاقيته من حاضر أو بادي
أنا في فؤادك فارم طرفك نحوه ترني فقلت لها وأين فؤادي

وفي ذريعة الشريعة لما كان تأثير هذه القوى من الدماغ قيل مسكن الفكرة وسط الدماغ، ومسكن الخيال مقدّمه، ومسكن الحفظ والذكر مؤخره، ولما كان قوام الدماغ بل الجسم كله من القلب الذي هو منشأ الحرارة الغريزية عبر الناس عن هذه القوى مزة بالدماغ، فقيل لمن قويت قواه المدركة له دماغ، ولمن ضعفت فيه خالي الدماغ وتارة بالقلب، وهو أكثر وعليه قوله تعالى ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب﴾ [سورة ق، الآية: ٣٧] اهـ. قوله: (وإنما جاز إمالتها إلخ) يعني أن الصاد حرف مستعل، وهو عند النحاة وأهل الأداء مناف للإمالة فيمنع منها لأنها إن ينحو بالفتحة نحو الكسرة، وبالألف نحو الياء وذلك مقتض لتسفل الصوت، والاستعلاء مقتض لخلافه، فوجهوه بأن سببه هنا الكسرة الواقعة على الراء وهو كما بينوه في مباحث مخارج الحروف، وصفاتها حرف مكرر، لتكرره على اللسان في النطق به فإنه يرتعد وأظهر ما يكون التكرير إذا شدد أو وقف عليه فكسرتة بمنزلة كسرتين، فقوي السبب حتى أزال المانع وهذا معنى ما في الكشاف من أن الراء المكسورة تغلب المستعلية لما فيها من التكرير

التكرير وغشاوة رفع بالابتداء عند سبويه، وبالجار والمجرور عند الأخفش، ويؤيده العطف

كأنّ فيها كسرتين، وذلك أعون شيء على الإمالة وأن يمال له ما لا يمال، ولم يرتض هذا الإمام الجعبري في شرح الشاطبية والرائية فقال: وجه الإمالة مناسبة الكسرة واعتبرت الكسرة على الراء دون غيرها لمناسبة الإمالة الترقيق لا ما توهمه المعلقون لقوتها بالتكرير لعدمه، يعني أنّ طائفة فهموا من قولهم إنّ الراء حرف مكرّر إنه حقيقة وليس معناه إلا أنّ الالفاظ بها يجب عليه المحافظة عليها لثلاث يقع تكرير، وهو خطأ عظيم، إذ لم يقل أحد بأنّ في نحو ضرب رآن اهـ. ولا يخفى أن فيها تكراراً ما، كما يدركه الطبع السليم وإن كان في الوقف والتشديد أظهر وما ذكره العلامة مما اتفق عليه أهل العربية، وأيده الوجدان فتدبر. قوله: (رفع بالابتداء عند سبويه إلخ) هذا مذهب الجمهور وخص سبويه لأنه مقتداهم، والأخفش يجعله فاعلاً بالظرف وإن لم يعتمد على ما يجب الاعتماد عليه من النفي والاستفهام وأخواتهما، وهو محل الخلاف، والأخفش لا يمنع صحة كونه مبتدأ، كما توهم والالتباس مخصوص بالخبر الفعلي، كما مرّ فلهذا كان فيه الوجهان إذا اعتمد بالاتفاق، وإن اختلف في الأرجح لأنه إجمال لا لبس والفرق بينهما مما خفي على كثير حتى توهم اتحادهما وهو فاسد قطعاً، والفرق بينهما أنّ في الإلباس فهم خلاف المراد وفي الإجمال عدم الفهم مطلقاً، لأنه لا يفهم من المجمع شيء بدون بيان، ولا ضرر في عدم الفهم إنما الضرر في فهم غير المراد، كذا أفاده شيخنا في حواشي شرح التسهيل، وقيل: الرفع بالابتداء لا يختص بسبويه لاتفاق ما عدا الأخفش عليه إذا لم يعتمد على ما يجب اعتماد اسم الفاعل عليه حتى يعمل، والذي اختلف به سبويه أنه لا يكتفى بالاعتماد على ما سوى الموصول، ويشترط كون المرفوع حدثاً، وقال الرضي: إذا لم يعتمد الظرف على أحد الأشياء الستة، ولم يقع بعده أن المصدرية، فالمرفوع مبتدأ مقدّم الخبر وعند الكوفيين والأخفش في أحد قوليه هو فاعل الظرف، لأنّ الكوفيين لا يجوزون تقديم الخبر على المبتدأ، وأمّا الأخفش، فيجوز ارتفاعه على الابتداء أيضاً لتجويزه عمل الصفة بلا اعتماد، وله في الظرف قولان. قوله: (ويؤيده العطف على الجملة الفعلية) أي يؤيد رأي الأخفش عطفه على جملة ختم الفعلية، لأنّ الأصل الأقوى في متعلقه أن يقدر فعلاً لا سيما إذا وجد ما يقضيه كالعطف على مثله، وما قيل: من أنه لو قدر وصفاً ضعف من وجهين عمل اسم الفاعل والظرف من غير اعتماد ضعفه أقوى منه، وحينئذ فقوله ﴿ولهم عذاب عظيم﴾ [سورة آل عمران، الآية: ١٧٦] مثله وقد أيد أيضاً بنصب غشاوة وقيل إنّ التحقيق أن تجعل اسمية معطوفة على الفعلية، وعدل عن فعليتها للدلالة على الثبوت، والدوام الذي اقتضاه المقام لأنّ سبب الإيمان على ما تقرّر حدوث العالم وتغييره، وهو لا يدرك إلا بحاسة البصر وكون الجملتين دعائيتين ليس بشيء هذا، والظاهر أنا إن لم نقل بأنّ هذه الجملة وما عطف عليها حالية ثابتة على كل حال وعليه لا إشكال، فوجه العدول عن الفعلية إلى الإسمية، وترك التناسب المطلوب أنه قصد فيه إلى أنّ غشاوة البصر ثابتة جبلية فيهم، كما قال تعالى ﴿إنّ في

على الجملة الفعلية، وقرىء بالنصب على تقدير، وجعل على أبصارهم غشاوة، أو على حذف الجار وإيصال الختم بنفسه إليه، والمعنى وختم على أبصارهم بغشاوة وقرىء بالضم

خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآياتٍ لأولي الألباب ﴿ [سورة آل عمران، الآية: ١٩٠] فمن لا لب له لا ينظر نظر استبصار في الأنفس، والآفاق بخلاف عدم التصديق وعدم الإصغاء للنذر فإنه متجدد فيهم قديماً وحديثاً، فدل النظم على أنهم، كما لم يمثلوا أوامر الرسول لم يجروا على مقتضى العقول لخبث طبيعتهم والطبع على طويتهم، وهذا هو السر في التعبير بالغشاوة الخلقية في العين، وهذا من بدئ التنزيل، التي ينبغي العوض عليها بنواجذ التعويل. قوله: (وقرىء بالنصب إلخ) هذه القراءات كلها شواذ إلا المشهورة منها، وهي غشاوة بكسر الغين المعجمة مع الألف بعد الشين والرفع ولذا عبر المصنف بقرىء المجهول، والنصب نصب غشاوة المكسور أوله.

وقال قدس سره لا بد في النصب مطلقاً من تقدير فعل كجعل وأحدث على طريقة قوله:

علفتها تبناً وماء بارداً

وفيه مناقشات منها أنه قيل عليه: إنه يدفعه قول المصنف وغيره أنه على حذف الجار، وأيضاً أنه يحتمل كما في البحر أن يكون غشاوة اسماً وضع موضع مصدر من معنى ختم، كقعدت جلوساً لأن معنى ختم غشي وستر، فكأنه قيل تغشية على سبيل التأكيد ويكون قلوبهم وسمعهم وأبصارهم مختوماً عليها مغشاة، وأيضاً ليس هو من قبيل، علفتها تبناً وماء بارداً، سواء قدر فيه جعل أو انتصب على نزع الخافض لأن الغشاوة ليست مما يختم عليه كالقلب والسمع بل مما يختم به وبين المختوم عليه والمختوم به فرق ظاهر وقد صرح به في الجاثية في قوله تعالى ﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون﴾ [سورة الجاثية، الآية: ٢٣] فجعل البصر مختوماً عليه بالغشاوة، فإن قلت هل في تغاير أسلوب ما هنا، وثمة نكتة غير التفنن، فإنه عكازة أعمى. قلت: لما ذكر هنا الكتب السماوية وهداية من اهتدى بها من المؤمنين، وهم السعداء أولاً وأبداً، ثم عقبهم بأضدادهم الذين لم يقدّم الإنذار أصلاً بين ذلك وعلله بأن مشاعرهم مجبولة على الغواية، وعدم قبول الحق وأفاد أن بصرهم وبصيرتهم مستمرة ثابتة على عدم نظر الآيات البينات قبل الدعوة وبعدها، فلذا عدل فيها إلى الاسمية، أو ترك التصريح بالفعل، وثمة ذكر من عرف الحق، ثم عدل عنه كأهل الكتاب الذين لما جاءهم ما عرفوا كفروا به، فناسب التصريح بتجدد الغشاوة ولذا صدرت بقوله أفرأيت وقدم السمع فيها، وما قيل من أنه في الجاثية قصد بيان عدم قبول النصح وعدم المبالاة بالمواعظ الواصلة إليهم حيناً بعد حين فناسب الفعل الدال على التجدد لا يصلح وجهاً لمدعاه، فإن قوله تعالى ﴿سواء عليهم﴾ إلخ أدل على ما ذكره لصراحته فيه، كما لا يخفى فهذا غفلة أو تغافل.

والرفع وبالفتح والنصب وهما لغتان فيها وغشوة بالكسر مرفوعة وبالفتح مرفوعة ومنصوبة وغشاوة بالعين الغير المعجمة ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة آل عمران، الآية: ١٧٦] وعيدو

(أقول) ما ذكره قدس سره من قوله علفتها تبناً وماء بارداً، كقوله متقلداً سيفاً ورمحاً. وقوله: فزججن الحواجب والعيونا، وهو أصل من أصول العربية معناه أنه إذا عطف على معمول عامل معمول آخر لا يليق عطفه عليه بحسب الظاهر لمانع منه معنوي أو صناعي، ففيه طرق أحدها التقدير، والثانية أن يضمن العامل المذكور معنى عامل عام لهما، أو يتجاوز به عنه كأنتها في الأزل وحاملاً، وحسن فيما بعده، وذكر الثعالبي رحمه الله أنه من المشاكلة، ووجه ما قاله من أنه يتعين كون ما هنا من هذا القبيل إن القرآن يفسر بعضه بعضاً، وقد صرح في غير هذه الآية بإخراج الإبصار عن حكم الختم إلى التغطية المغايرة له بمعنييه، وهذا يأبى جعله مصدر الختم من معناه، كما في البحر ويقتضي عدم انتصابه بنزع الخافض لأنه إن لم يقدر له فعل اقتضى اشتراك القلوب والأسماع فيه، وإلا كان فيه تعسف لأنه إذا ارتكبت التقدير فليقدر فعل متعد بنفسه، وقد قيل عليه إنه يزيفه الوفاق على الوقف على سمعهم، وفوت نكتة تخصيص الختم بما عدا الأبصار، ويحتمل أن تكون غشاوة مفعول ختم والظروف أحوال أي ختم غشاوة كائنة على هذه الأمور لثلاثا يتصرف فيها بالرفع والإزالة اهـ وفيه نظر. قوله: (وقرى بالضم والرفع إلخ) أي قرىء في الشواذ بضم الغين، ورفعوه وفتح الغين المعجمة ونصبه، وضم الغين وفتحها لغتان، وقرىء غشوة بكسر المعجمة مرفوعاً، وبفتحها مرفوعاً، ومنصوباً، والتخصيص في مثله نقلي لا يستل عن وجهه، وغشاوة بفتح المهملة والرفع وجوز فيه الكسر والنصب من العشي بالفتح والقصر، وهو الرؤية بالنهار دون الليل ومنه الأعشى والمعنى أنهم يبصرون الأشياء ابصار غفلة لا تنظر غير الواضح لا إبصار عبرة، أو أنهم لا يردون آيات الله في ظلمات كفرهم، ولو زالت تلك الظلمات أبصروها، وقال الراغب: العشاء ظلمة تعرض في العين وعشى عن كذا عمي قال تعالى ﴿ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطاناً﴾ [سورة الزخرف، الآية: ٣٦] وعلى هذا معناه ظاهر. قوله: (وعيد وبيان لما يستحقونه إلخ) الظاهر أنه معطوف على ما قبله فيكون بياناً لإصرارهم بأن مشاعرهم ختمت وأن الشقوة في الدارين عليهم حتمت، وهو غني عن البيان، وليس استثناءً ولا حالاً، وقيل إنه دفع لما يتوهم من عدم استحقاقهم العقاب على كفرهم لأنه بختم الله وتغشيته وفي استعمال اللام المقيدة للنفع وجعل فائدتهم ونفعهم العذاب العظيم تهكم بهم، ولا وجه له فإن اللام إنما تفيد النفع وتقع في مقابلة على في الدعاء وما يقاربه ولم يقل به أحد هنا ولا يقال عليهم العذاب فلا تهكم فيه، وهي لام الاستحقاق وفي المغني لام الاستحقاق هي الواقعة بين معنى وذات نحو ﴿الحمد لله﴾ [سورة الفاتحة، الآية: ١] والأمر لله و﴿ويل للمطففين﴾ [سورة المطففين، الآية: ١] و﴿لهم في الدنيا خزي﴾ [سورة البقرة، الآية: ١١٤] ومنه وللكافرين النار أي عذابها اهـ وهذه الجملة اسمية قدم خبرها استحساناً لأن النكرة موصوفة ولو أخر جاز كما في قوله تعالى

بيان لما يستحقونه والعذاب كالنكال بناء، ومعنى تقول عذب عن الشيء، ونكل عنه إذا أمسك ومنه الماء العذب لأنه يجمع العطش ويردعه، ولذلك سمي نقاحاً وقراتاً، ثم اتسع فأطلق على كل ألم فادح، وإن لم يكن نكالاً أي عقاباً يراد به ردع الجاني عن المعادة، فهو أعم منهما وقيل اشتقاقه من التعذيب الذي هو إزالة العذب كالتقذية والتمريض.

﴿وأجل مسمى عنده﴾ [سورة الأنعام، الآية: ٢٧] وسيأتي تفصيله ويجوز أن يقال تقديمه للتخصيص، وقيل إنه تهويل لما يستحقونه من القتل والأسر في الدنيا والعذاب الدائم في العقبى، ومن وجوه تهويله بيان أن ما يستحقونه من العذاب مخصوص بهم فلا يعذب عذابهم أحد، ولا يوثق وثاقهم أحد. قوله: (والعذاب كالنكال إلخ) أما اتحادهما في البناء، وهو الوزن فظاهر، وأما في المعنى فبينه بقوله تقول إلخ. وقد اختلفوا في أصله، فقيل إنه من قولهم عذب الرجل إذا ترك الأكل والشرب والنوم، فالتعذيب حمله على أن يجوع ويظمأ ويسهر، وحاصله الإمساك ومنه العذب لمنعه من العطش كما قيل:

ما بال ريقك ليس ملحاً طعمه ويزيدني عطشاً إذا ما ذقته

ويجمع بمعنى يزيل، وأصل معنى القمع الكف والردع والمنع والزجر، ونقاح كغراب الماء البارد العذب الصافي بنون وقاف وحاء معجمة آخره وكذا الفرات، وفي الكشاف ويدل عليه تسميتهم إياه نقاحاً لأنه ينقح العطش أي يكسره، وقراتاً لأنه يرفته على القلب أي يفتته ويكسره، وعلى القلب وزنه عفال إلا أنه قيل عليه إنه تعسف لأنه لم يرد رفات بمعنى فرات قط، وقد يقال مراده أنه يلاحظ فيه معنى اعتبره الواضع حتى إذا لم يوجد صريحاً تصرفوا في مادته بتقدير التقديم والتأخير، فليس قلباً حقيقياً وهذا كثيراً ما يذكره في العين والتعذيب، ولبعده توهم بعضهم أن القلب فيه بمعنى الجارحة، ولا وجه له وقال ابن الصائغ: إنه لم يرد له ولكنه أوهمه، كما يقال للثقل خفيف على القلب، وأما كون الرفت الكسر والمذكور أولاً المنع وبينهما فرق فقد دفع بأن الكسر يعبر به عن المنع كما يقال كسر سورته إذا كفها، فبينهما مناسبة أو الردع مؤثر، ولا تأثير أعظم من الكسر. قوله: (ثم اتسع فأطلق على كل ألم فادح إلخ) اتسع مبني للمجهول وأصله اتسع فيه فهو كمشترك، ولو قرئ معلوماً جاز لكن الأول أولى والفاصح اسم فاعل من فادح بفاء، ودال وحاء مهملتين بمعنى مثقل، والمراد مؤلم شاق مطلقاً وإن لم يكن مانعاً رادعاً.

وقال السخاوندي العذاب إيصال الألم إلى الحي مع الهوان فيإلام الأطفال والبهائم ليس بعذاب. وقوله: (فهو أعمّ منهما) ذهب كثير إلى أن ضمير الثنية للنكال والعقاب، لأن النكال ما كان رادعاً، والعقاب بمعناه، أو هو ما يجازى به كعقاب الآخرة والعذاب أعم إذ هو ما يؤلم مطلقاً فيشمل عذاب البهائم والأطفال وغيرهما وقيل معناه أعم مما يكون نكالاً وما لا يكون نكالاً لوجوده في كل منهما بدون الآخر، ومن أرجع الضمير إلى العقاب فقد زاغ عن سنن

والعظيم نقيض الحقير، والكبير نقيض الصغير، فكما أن الحقير دون الصغير، فالعظيم فوق الكبير، ومعنى التوصيف به أنه إذا قيس بسائر ما يجانسه قصر عنه جميعه، وحقر بالإضافة

الصواب اهـ. يعني لأن العقاب لم يذكر قصداً بل للتفسير، وأنه على هذا التفسير مطابق لكلام الكشاف، ولكنه ليس ما ذكره أقرب عند الإنصاف، حتى يدعي أنه خطأ. قوله: (وقيل اشتقاقه من التعذيب إلخ) قال الراغب في مفرداته: قيل أصل التعذيب إكثار الضرب بعذبة السوط، وقيل من حياته على بناء مَرَضته وقذيته، وقيل: أصل التعذيب إكثار الضرب بعذبة السوط، وقيل من قولهم بثر عذبة فيها قذى وكدر فعذبت به بمعنى كدّرت عيشه، وقال أيضاً التمريض القيام على المريض، وتحقيقه إزالة المرض عن المريض كالتفذية في إزالة القذى عن العين اهـ. والقذى ما يسقط في العين، فيؤلمها أو الشراب فيعاف وأقذاه أوقع فيه القذى وقذاه أزاله وأوقعه فيه، فهو ضدّ هذا تحقيقه على ما بيناه، ومنه علم ما أراد المصنّف رحمه الله وأنّ التفعيل فيه للسلب كالأفعال، ومعنى عذبه أزال ما يستعذبه كمرضه وقذاه وإنما أوضحناه مع وضوحه لما وقع فيه من الخبط، حتى قيل: إنّ التمريض التوهين، وحسن القيام على المريض فكأنه جعل حسن القيام على المريض إزالة للمرض عنه وقيل لعله وحده بمعنى الإزالة وقد سمعت التصريح به من أهل اللغة، وإنما جعل العذاب مشتقاً من التعذيب، فالمراد أنه مأخوذ منه في الأصل، ثم استعمل في الإيلام مطلقاً وقطع النظر فيه عن الإزالة، وما قيل من أنّ الثلاثي لا يشتق من المزيد في الأصل الأكثر، وقد يجعلونه مشتقاً ومأخوذاً منه إذا كان أظهر وأشهر، كما قالوا إنّ الوجه مشتق من المواجهة وفيه أنّ العذاب ليس ثلاثياً لأنه اسم مصدر للتعذيب، ولو قيل أصله العذب كما قيل اتضح ما قاله. قوله: (والعظيم نقيض الحقير إلخ) التناقض عند المنطقيين اختلاف القضيتين بحيث يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى، وبالعكس والنقيضان الدالان على معنى وعدمه، والمراد بالنقيض هنا ما يرفع الشيء عرفاً كما قاله قدس سرّه، فإذا قيل هذا كبير أو عظيم رفع الأوّل بأنه صغير، والثاني بأنه حقير ولا اختلاف بينهما بالإيجاب والسلب، فهو بمعنى المقابل هنا، وفسروه بما يعلم منه وجه اختيار العظيم على الكبير في التوصيف به، ولما كان الحقير دون الصغير كان العظيم فوق الكبير لأنّ كل واحد من الحقير والصغير خسيسان والحقير أحسهما، كما أنّ كل واحد من العظيم والكبير شريفان، والعظيم أشرفهما فتوصيف العذاب به أكثر في تهويل شأنه من توصيفه بالكبير، ألا ترى إلى جريان العادة بأنّ الأخص يقابل بالأشرف والخسيس بالشريف، فما يتوهم من أنّ نقيض الأخص أعم مما لا يلتفت إليه في أمثال هذه المباحث، وقال الراغب: عظم الرجل كبير عظمه ثم استعير لكل كبير وأجرى مجراه محسوساً كان أو معقولاً معنى كان، أو عينا والعظيم إذا استعمل في الأعيان، فأصله أن يقال في الأجزاء المتصلة والكثير يقال في المنفصلة وقد يقال في المنفصلة عظيم نحو جيش عظيم، ومال عظيم وذلك في معنى الكثير.

(أقول) محصل ما قاله هنا أنّ العظيم والكبير يستعملان في الأجرام، والمعاني والعظيم

إليه، ومعنى التنكير في الآية إِنَّ على أبصارهم نوع غشاء ليس مما يتعارفه الناس، وهو التعامي عن آيات الله سبحانه وتعالى، ولهم من الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه إلا الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتُونَ الْآخِرَ﴾ ﴿١﴾ لما افتتح سبحانه وتعالى

فيهما فوق الكبير، فناسب الوصف به دونه وقد تبعهم الإمام في تفسيره هنا، وهو مخالف لما ذكره في أوائله في قوله في الحديث القدسي: «الكبرياء رداي، والعظمة إزاري»^(١) حيث جعل الكبرياء قائمة مقام الرداء والعظمة مقام الإزار، وقد علم أن الرداء أرفع من الإزار فوجب أن يكون صفة الكبر أرفع من العظمة لأن الكبير هو الكبير في ذاته سواء استكبره غيره أم لا، وأما العظمة فعبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره، وإذا كان كذلك كانت الصفة الأولى ذاتية وأشرف من الثانية، وهو مناف لما ارتضاه هنا فتدبر. قوله: (ومعنى التنكير إلخ) زاد قوله في الآية إشارة إلى شمول ما ذكره المصنف رحمه الله تبعاً للعلامة لتنكير غشاوة وعذاب فهو توطئة لما بعده، فالتنكير فيهما للنوعية والمعنى أن عذاب الآخرة نوع من العذاب غير متعارف كعذاب الدنيا، وجعل صاحب المفتاح التنوين للتهويل، وفسره بالتعظيم وقد رجح كلاً من المسلكين طائفة وكل حزب بما لديهم فرحون، وقد قيل الأقسام أربعة هي أن التنوين إما للنوعية أو للتهويل، وهما شديداً التناسب، وإما أن يكون الأول للنوعية والثاني للتهويل، وهو أيضاً بليغ، أو على العكس وهو مرجوح، واختار التعامي على العمى تنبيهاً على أن ذلك من سوء اختيارهم وشامة إصرارهم على إنكارهم، لأنه كتجاهل إذا أظهر من نفسه الجهل، وعلى التعظيم معناه غشاوة أي غشاوة، والقول بأنه أنسب بقوله عظيم معارض بالمثل، لأن حمله على التنوع أظهر لاستفادة التعظيم من صريحه وحمله على التأكيد لا حاجة إليه، والآلام بالمدّ جمع ألم إشارة إلى العذاب، كما أن العظام جمع عظيم إشارة لصفته. وقوله: (لا يعلم إلخ) إشارة إلى أن عظمه، وتفخيمه لإيهامه حتى كأنه مما لا يوقف على كنهه كما في «الحاقة ما الحاقة» [سورة الحاقة، الآية: ١]. قوله: (نوع غشاء) هذا معنى قوله في الكشف: نوعاً من الأغذية غير ما يتعارفه الناس، وهذا النوع هو المعنى المجازي الذي مرّ تقريره، وقيل الظاهر منه أن يراد بالغشاوة بواسطة التنكير نوع من المعنى المجازي أي غطاء التعامي وكأن وجهه أن تحمل الغشاوة على عموم المجاز وفيه بعد جداً، والظاهر أن يراد مجازاً بالغشاوة غطاء الله تعالى فيراد بالتنكير نوع منه، ثم الظاهر أن يحمل التنكير على النوعية والتعظيم معاً، كما حمل على التكثير والتعظيم معاً في قوله تعالى ﴿فقد كذبت رسول﴾ [سورة فاطر، الآية: ٤٤] اهـ. ولا يخفى أن ما ذكره تكلف لما لا حاجة إليه، وأما حمل التنكير عليهما فمتجه لأن مآل التنوع للتعظيم أيضاً لإفادته الإيهام الدال عليه، ولا فرق بين المسلكين إلا في العبارة وفي كلامهم

(١) أخرجه مسلم ٢٦٢٠ والبخاري في الأدب المفرد ٥٥٢ وأبو داود ٤٠٩٠ وابن ماجه ٤١٧٤ وأحمد ٢/

٢٤٨ و٣٧٦ و٤١٤ وابن حبان ٣٢٨ والطيالسي ٢٣٨٧ من حديث أبي هريرة.

بشرح حال الكتاب وساق بيانه ذكر المؤمنين الذين أخلصوا دينهم لله سبحانه وتعالى، وواطأت فيه قلوبهم ألسنتهم وثنى بأضدادهم الذي محضوا الكفر ظاهراً وباطناً،

إيماء إليه فتأمل. قوله: (لما افتتح سبحانه وتعالى كتابه إلخ) في الكشف افتتح سبحانه بذكر الذين أخلصوا إلخ والمصنف رحمه الله لخصه وزاد فيه التصريح بالكتاب، والظاهر أنّ المراد منه القرآن فيقتضي أنّ سورة البقرة أوّل وافتتاحه وهو بناء على أنّ سورة الفاتحة بمنزلة الخطبة والشاء والدعاء يقدم على مقاصد الكتاب ولا ضمير فيه، ولو أريد بالكتاب السورة استغنى عن التوجيه، ولذا قال بشرح حال الكتاب، ولم يقل بشرحه وإعادة المعرفة معرفة في مقام ربما اقتضت المغايرة والقاعدة المشهورة غير كلية، كما قاله العراقي، وإن وقع خلافه في القرآن كقوله ﴿قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء﴾ [سورة آل عمران، الآية: ٢٦] وعلى الأوّل وهو جار عليها والشرح أصله لغة بسط اللحم ونحوه، ومنه شرح الصدر أي بسطه بنور إلهي، وروح من الله وشرح الكلام، والكتاب إظهار ما يخفى من حاله ومعانيه وهو المراد هنا لأنه وإن كان مجازاً صار حقيقة عرفية. وقوله: (وساق بيانه ذكر المؤمنين إلخ) بيان فاعل ساق وأصل السوق تسيير الدواب فتجوّز به هنا عن اقتضاء ذكره كما يقال سياق الكلام لما ينجز له وواطأت بمعنى وافقت وطابقت. قوله: (وثنى بأضدادهم إلخ) قيل إنه يتمشى على العهد، ولا يتمشى على كون تعريف الذين كفروا للجنس متناولاً للخلص وغيرهم، كالمنافقين سواء جعل عاماً خص بالخبر أو مطلقاً قيد به كما مرّ وأجيب بأنه إذا اختص قوله: ومن الناس بالمنافقين، وهم بعضهم دل على أنّ الباقي هم الخلص ضرورة لا لأنّ اللفظ خاص بهم، لأنّ أفراد بعض الافراد بحكم خاص يدل على بقاء الباقي على أصل الحكم، كما إذا قلت رأيت بني فلان الكرماء، وبنو فلان منهم العلماء دل على اشتراك الكل في الكرم وأنّ بعضهم علماء، فلو قلت ذكر أو لا من ليس منهم عالماً ثم ثانياً العلماء منهم كان كلاماً جارياً على الصحة، وقيل عليه إنّ ضعفه ظاهر لأنه لا يدل على اختصاص الذكر بالأخص غايته أنه حكم على الجنس بحكم يتناول الفريقين، ثم على البعض منهم بحكم خاص به كما يقال بنو فلان كلهم علماء ومنهم فقهاء، فإنه لا يكون الأوّل ذكراً لغير الفقهاء بالخصوص لا يقال المراد إنّ المقصود الأصلي من ذكر الحكم المشترك المجاهرون بالكفر لمقابله بالمنافقين لأننا نقول ذلك أيضاً ممنوع، فإنّ أفراد بعض الافراد كالمنافقين لا يراد الأحوال المختصة بهم لا لأنه غير مقصود أصالة من الحكم السابق والفاضل الشريف لم يلتفت لهذا إشارة إلى عدم ارتضائه له، وفي بعض الحواشي إنّ الوجه أنّ مراد العلامة بقوله إنّ الذين كفروا إذا كانت اللام للعهد، أو للجنس الذين محضوا الكفر ظاهراً وباطناً، أمّا على الأوّل فظاهر، وأمّا على الثاني فلأنّ الجنس مطلق والمطلق ينصرف إلى الكامل ولا شك أنّ المتمحضين للكفر ظاهراً وباطناً هم الكاملون في الكفر، فإن قيل لا يرد هذا رأساً على الزمخشري حتى يتكلف لدفعه لما مرّ من قوله: إنّ الإيمان الصحيح أن يعتقد الحق ويعرب عنه بلسانه ويصدّقه بعمله، فمن أخل بالاعتقاد وإن

ولم يلتفتوا لفتة أسا ثلث بالقسم الثالث المذبذب بين القسمين هم الذين آمنوا بأفواههم،

شهد وعمل فهو منافق، ومن أخل بالشهادة فهو كافر ومن أخل بالعمل فهو فاسق، فإذا كان الكافر عنده مقابلاً للمنافق كيف يتوجه عليه اعتراض لكنه وارد على المصنّف رحمه الله، وقيل: إنه أشار إلى أنّ المراد بالذين كفروا الماحضون المجاهرون بالكفر بقريئة السياق، وهو ذكر المؤمنين ظاهراً وباطناً والسباق، وهو ذكر المنافقين وحالهم، وقد أطلق الكافر على ما يعم الماحض والمنافق إما بالاشتراك أو التجوّز حيث قال: الكفر جمع الفريقين معاً وصيرهم جنساً واحداً وكون المنافقين نوعاً من نوعي هذا الجنس مغايراً للنوع الآخر بزيادة قيد كالخدعة والاستهزاء لا يخرجهم عن أن يكونوا بعضاً من الجنس.

(أقول) هذا زبدة ما في الشروح من القيل والقال والحق الذي لا محيد عنه أنه لا إشكال فيه أمّا على العهد، فظاهر غنيّ عن البيان وأمّا على غيره فالجنس، ومسمى اللفظ كما يكون بحسب اللغة والوضع الأوّل يكون بحسب العرف سواء أكان عاماً أو خاصاً والكافر في عرف الشرع والعرف العامّ إنما يقال لمن أظهر جحده، وإنكاره سواء كان عن صميم اعتقاد أو عتوّ وعناد، كما أنّ المؤمن من وافق ظاهره باطنه في التصديق، وأمّا إطلاقه على هذا وعلى ما يشمل المنافق، وهو من أظهر الإسلام وأبطن الكفر فبحسب نفس الأمر وحقيقة اللغة، فالمراد هنا الأوّل على ما يشهد له السياق والسباق والله درّ الفاضل الشريف ما أبعد مرماه، وأسعد مغزاه حيث طوى هذا من البين فتدبر. قوله: (محضوا الكفر) بتشديد الحاء وتخفيفها بمعنى أخلصوه، وأصل المحض اللبن الذي لا ماء فيه، ثم تجوّز به عما ذكر واشتهر حتى صار حقيقة فيه. وقوله: (ولم يلتفتوا لفتة) الالتفات الانصراف من جانب إلى آخر، واللفت بكسر فسكون بمعنى الجانب فنصبه على الظرفية تسمححاً أو على نزع الخافض أي إلى جانبه، ويجوز أن يكون مفعولاً مطلقاً وعدم الالتفات إلى جانبه أبلغ من عدم الالتفات إليه والضمير للإيمان المعلوم من السياق والنظم وكونه لله بعيد وأبعد منه وإن قرب لفظه كونه للكفر ظاهراً وباطناً على أنّ المعنى لم ينظروا إلى الكفر حتى يظهر لهم قبحه، ورأساً بمعنى أصلاً وبالكلية وفي ذكرها مع الالتفات لطف لا يخفى. قوله: (ثلث إلخ) بتشديد اللام جواب لما أي أتى به ثالثاً، وأصل الذبذبة حكاية صوت الشيء المعلق به ثم استعير لكل حركة واضطراب، وتذبذب المنافقين ترذدهم بين الإيمان والكفر أو اضطرابهم بميلهم تارة إلى المؤمنين وتارة إلى الكافرين وانحصار الأقسام في الثلاثة ظاهر، وقوله تكميلاً للتقسيم علة له، ووجهه أنّ الناس بحسب الاعتقاد إما مؤمن ظاهراً وباطناً أو كافر كذلك أو كافر باطناً مؤمن ظاهراً، ولا يرد عليه مبطن الإيمان ومظهر الكفر كعمار لأنه مؤمن لقوله تعالى ﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ [سورة النحل، الآية: ١٠٦] ثم إنّ هذا كله بقطع النظر عما مرّ من الإصرار وعدمه وعن خصوص التعريف، فسقط ما قيل من أنه إنما يتم إذا لم يعتبر في الكفر التصميم والختم إذ لو اعتبر لم يكمل التقسيم لخروج من لم يصمم على الكفر عن التقسيم، وإن لم يعتبر أشكال إدخال المنافقين المصممين على أنّ

ولم تؤمن قلوبهم تكميلاً للتقسيم، وهم أخبث الكفرة، وأبغضهم إلى الله سبحانه وتعالى لأنهم موهوا الكفر وخلطوا به خداعاً واستهزاء، ولذلك طوّل في بيان خبثهم وجهلهم، واستهزأ بهم وتهكم بأفعالهم، وسجل على عمههم وطغيانهم، وضرب لهم الأمثال وأنزل فيهم ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ [سورة النساء، الآية: ١٤٥] وقصتهم عن

اعتباره لا بدّ منه لقوله سواء إلخ وقد صرح بدخولهم، ولذا قيل إنه إنما يلزم على اعتبار العدم لا على عدم الاعتبار، والفرق ظاهر. قوله: (وهم أخبث الكفرة) كونهم أخبث وأبغض لما ذكره بقوله لأنهم إلخ لا ينافي كون غيرهم أخبث باعتبار آخر، والخلاف المذكور في كلام الإمام لفظي قال: اختلفوا في كفر المنافق، والكفر الأصلي أيهما أقيح فقيح الأصلي أقيح لأنه جاهل بالقلب كاذب باللسان، وقيل غيره لأنّ المنافق كاذب أيضاً مع زيادة أمور آخر منكورة، ومن الناس من لم ينتبه له فظنه مخالف لكلام المصنّف وليس بشيء. وقوله: (أبغضهم إلى الله) هو كما في الكشف، وقيل عليه استعمل أفعال من غير الثلاثي وللمفعول وليس بقياسي ولا يرد اعتراضاً لأنه سمع من العرب قديماً كما في القاموس وغيره. وقوله: (موهوا الكفر إلخ) في المصباح موهت الشيء طليته بماء الذهب والفضة، وقول موهوه أي مزخرف أو ممزوج من الحق والباطل اهـ. والمراد بالتمويه هنا الستر إما استعارة أو مجازاً مرسلأ لأنهم ستروا الكفر وأظهروا الإسلام. وقوله: (ولذلك إلخ) بيان لما جاء في حقهم إجمالاً وهو ظاهر كما ستره عن قريب، وهذا بحسب الظاهر يدل على أنهم أعظم جرماً من الكفار، والعمه في البصيرة كالعمى في البصر والتطويل لذكره الأول في أربع آيات، والثاني في آيتين ثم نعى حال هؤلاء في ثلاث عشرة آية بذكر ادعائهم الإيمان ثم تكذيبهم، وذكر مخادعتهم وتلبيسهم، ومرض قلوبهم وتسفيههم للمؤمنين الذين هم أرجح الناس أحلاماً. وقوله: (وجهلهم) بصيغة ماضي التجهيل عطف على طول، وهو من قوله ﴿لا يشعرون﴾ و ﴿لا يعلمون﴾ واستهزأ بالماضي من الاستهزاء، وبهم جار ومجرور متعلق به، وهو معطوف على طول أو جهل إشارة لقوله ﴿الله يستهزئ بهم﴾ والتهكم في قوله اشتروا إلخ وقوله ﴿ولم تؤمن قلوبهم﴾ قال الطيبي الإيمان إن كان مجرد تصديق الجنان ينسب إلى القلب حقيقة وإلخ غيره مجازاً، ولذا فسر آمنوا بأفواههم بأظهروا كلمة الإيمان، وإن كان مجموع التصديق، والأعمال فنسبته إلى الشخص حقيقة وإلى الجوارح مجاز وقوله سجل على عمههم وفي بعض النسخ على غيهم وهو مناسب للغطيان، وهذا إشارة إلى قوله ﴿يمدّهم﴾ إلخ والمراد بالتسجيل الحكم القطعي وأصله كتابة السجل، وهو الكتاب الحكمي قيل: وقد توهم أن قوله جهلهم وقوله استهزأ بهم بصيغة المصدر المضاف إلى الضمير فيهما وهو خطأ لعدم التطويل في بيان جهلهم واستهزائهم وليس بشيء، وإن كان الأوّل أرجح رواية ودراية لأنه على هذا التطويل بالنسبة إلى المجموع لا إلى كل على حدة وهو ظاهر وضرب الأمثال في قوله مثلهم إلخ وطوّل بمعنى أطب فما قيل من أنّ التعبير بالاطناب أنسب ببلاغة القرآن لا وجه له. وقوله: (وأنزل) معطوف على طول. قوله:

آخرها معطوفة على قصة المصرّين والناس أصله أناس، لقولهم إنسان وإنسى وأناسي،

(وقصتهم عن آخرها إلخ) هذا معنى قوله في الكشف، وقصة المنافقين عن آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا، كما تعطف الجملة على الجملة، يعني كما قاله المدقق في الكشف، وتبعه الفاضلان أنه ليس من باب عطف جملة على جملة ليطلب مناسبة الثانية مع السابقة بل من باب ضم جمل مسوقة لغرض إلى أخرى مسوقة لآخر، والمعنى بالعطف المجموع وشرطه المناسبة بين الغرضين، فكلما كانت المناسبة بين القصتين أشد وأمكن كان العطف بينهما أشد وأحسن، ولا يتكلف لخصوص كل جملة تناسب خاص، وهذا أصل في العطف لم يصرّح به الإمام السكاكي، ولذلك أشكل عليه العطف في نحو ﴿وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ [سورة بقره، الآية: ٢٥] على الوجه المذكور وسيجيء له مزيد تقرير، وهو ردّ ضمنّي على الطيبي في قوله إنّ كلام الكشف هنا يحتمل وجهين.

أحدهما أن يعطف من حيث حصول مضمون الجملتين في الوجود.

وثانيهما أنّ الجهة الجامعة بين من محض الكفر ظاهراً وباطناً.

وبين من أظهر الإيمان وأبطن الكفر التوافق في الكفر، فإنه لم يحم حول المراد، وأما من اعترض على الكشف وإرجاع ما هنا إليه بأنه ذهول عن التعبير عنهم بلفظ المصرّين في قوله معطوفة على قصة المصرّين إيماء إلى الجامع بين القصتين المصحح للعطف، وهو تناسب التضادّ بين الإصرار والذبذبة، وكذا من قال معترضاً على المدقق لا بدّ في ضمّ الجمل من التناسب بينهما، فهو لظهور سقوطه غنيّ عن الرد، فإنه ناشئ من عدم التدبر، ولولا أنّ لكل ساقطة لاقطة لم أورده هنا. وقوله: (عن آخرها) معناه جميعها وجملتها وقد مرّ الكلام عليه مفصلاً، وتناسب الغرضين ظاهر لما فيهما من النعي على أهل الضلال من الكفار والمنافقين. قوله: (والناس أصله أناس إلخ) اختلف النحاة في ناس فذهب سيبويه والجمهور إلى أنّ أصله أناس، وهو جمع أو اسم جمع لإنسان حذف فاءه، فوزنه عال ونقصه وإتمامه جائزان إذا نكر فإذا عرف بأل فالأكثر نقصه ويجوز على قلة إتمامه كما ستره، واشتقاقه من الإنس ضد الوحشة أو من أنس بمعنى ظهر أو علم، وذهب الكسائي إلى أنه اسم تامّ، وعينه واو من نوس إذا تحرك بدليل تصغيره على نويس وقال سلمة بن عاصم كل من ناس وأناس مادة مستقلة. قوله: (لقولهم إنسان إلخ) استدلال لحذف الهمزة منه بثبوتها في مفردة من إنسان، وإنسيّ بكسر فسكون، وأنسيّ بفتحيتين بمعناه ولا دليل فيه على القول بأنهما مادتان مستقلتان، وإنّ ناساً اسم جمع لا مفرد له من لفظه كقوم ورهط. وقوله: (أناسي) بتخفيف الياء وتشديدها جمع إنسيّ أو إنسان، وأصله أناسين، فأبدلت نونه ياء، وأدغمت كظرابي، وإقاحي وعلى هذا، فالإبدال فيه غير لازم لقول الشاعر:

وبالأناسيّ إبدال الأناسين

فحذفت الهمزة حذفها في لوقه وِعَوَّض عنها حرف التعريف، ولذلك لا يكاد يجمع بينهما وقوله:

إن المنايا يطلعن على الأناس الآمنينا
شاذ وهو اسم جمع كرخال إذ لم يثبت فعال في أبنية الجمع مأخوذ من أنس، لأنهم

وبه يردّ على ابن عصفور حيث ادّعى لزومه، والإنسان يقال للذكر والأنثى، وإنسانة عامية مولدة والشعر الذي نقله فيه وهو:

لقد كستني في الهوى ملابس الضبّ الغزل
إنسانة فتانة بدر الدجى منها خجل

للشعالي كما صرّح به في عاثة كتبه، فلا وجه للاستدلال به ولا لإيراد صاحب القاموس له، وتشككه فيه. قوله: (حذفها في لوقه) فليل ألوقة ولوقه، وفي الصحاح اللوقه بالضم الزبدة عن الكسائي، وقد لَوَّق طعامه إذا أصلحه بالزبد يقال لا أكل إلا ما لَوَّق لي أي لين لي حتى يصير كالزبد في لينه. وقال ابن الكلبي: هو الزبد بالرطب وفيه لغتان لوقه وألوقة، ولذا ذكروه في مادة لوق وألّو وذهب بعضهم إلى أنهما لغتان وأصلان ولوق بالتشديد دليل عليه، وقيل إنه لم يثبت عند القائلين بالحذف وفي الحذف ودخول اللام والتعويض وعدمه ما مرّ في لفظ الله. وقوله: (لا يكاد يجمع بينهما) إشارة إلى ما اشتهر من أنّ العوض والمعوّض عنه لا يجتمعان ولا يرتفعان وقد اجتمعا في قول العرب الأناس، وارتفعا في مثل قولهم إذ الناس ناس والزمان زمان.

وهذا كثير في كلام العرب، فصيح فذهب بعضهم إلى أنّ مقتضى العوضيّة عدم الاجتماع في الفصيح الشائع لا في النادر الشاذ، فتأمل وقد تقدّم تفصيله في الفاتحة. قوله: (إن المنايا يطلعن البيت) هو بيت من مجزوء الكامل قال ابن يعيش: قائله مجهول فالاستشهاد به على الجمع مردود وبعده:

فتذرهم شتى وقد كانوا جميعاً وافرينا

وقيل هو من قصيدة لعبيد بن الأبرص طويلة يخاطب بها امرأ القيس، وأولها كما في الحماسة البصرية:

نحن الأولى فاجمع جمو عك ثم وجههم إلينا
يا ذا المخوفنا بقتل أبيه إذلالاً وجبنا

ويطلعن بتشديد الطاء بمعنى ينظرن ويشرفن وقد تجوّز به عن القرب والمنايا جمع منية، وهي الموت وأمنينا جمع آمن وألّفه للإطلاق في القافية. قوله: (وهو اسم جمع) الفرق بين الجمع واسم الجمع كما سيأتي تفصيله إنّ اسم الجمع ما دلّ على ما فوق الاثنين، ولم يكن على أوزان الجموع سواء كان له مفرد أو لا، ويشترط فيه أيضاً أن لا يفرق بينه وبين واحده

بالتاء كتمر وتمرة ولا بالياء كزنج وزنجي، فإنه اسم جنس جمعي ويعرف بإطراد تصغيره من غير ردّ إلى المفرد وقد يراد باسم الجمع الجمع الوارد على خلاف القياس، وهذا عرف النحاة، وأما أهل اللغة فاسم الجمع عندهم يسمى جمعاً حقيقة. وقوله: (إذ لم يثبت إلخ) إشارة إلى ما قلناه في تعريفه وفيه إشارة إلى الردّ على من قال أنه جمع لأن ما سمع منه قالوا إنه اسم جمع لا جمع، وإطلاق الجمع عليه قالوا: إنه إما تجوّز، وإما بناء على اصطلاح اللغويين فلا يعترض عليه، وذهب بعضهم إلى أنّ أصله الكسر، وهو جمع تكسير حقيقة لأنّ فعلاً بالكسر من أبنية الجمع، فأبدل كسره ضمّاً كما أبدلت ضمة سكارى من الفتحة، وقد ذهب إلى هذا الزمخشري، وردّه أبو حيان في البحر وشنع عليه في ذلك وقد نقلوا كلمات جاءت على هذا الوزن منظومة في أبيات عزيت للزمخشري، والأصح أنها لصدر الأفاضل، وهي:

ما سمعنا كلما غير ثمان هي جمع وهي في الوزن فعال
فتؤام ورباب وفرار وعراق وعرام ورخال
وظؤار جمع ظئر وبساط جمع بسط هكذا فيما يقال

فتؤام واحدة تؤام، وهو المولود مع أخيه، ورباب براء مهملة وموحدتين واحده ربي، وهي شاة حديثة عهد بتتاج، وفرار بفاء وراءين مهملتين جمع لفرير ولد البقرة الوحشية، وعراق بعين وراء مهملتين وقاف لعرق وهو عظم عليه لحم وعرام مثله معنى وإهمالاً، ورخال براء مهملة وخاء معجمة ولام واحدة رخل أو رخله وهي أنثى ولد الضأن، وظؤار لظئر وهي المرضعة، وبساط لبسط بكسر الباء للناقة تخلي مع ولدها، ولا وجه لهذا الحصر، فإني وجدت في كتب اللغة وغيرها ألفاظاً جاءت على هذا الوزن، فمنها أناس وظباء بالضم لغة في ظباء المكسور ونفاس بالضم لنفساء، ونذال لنذل ورذال لرذل وكباب بمعنى كثير متراكب وملاء بالضم لملاء ذكره أبو عليّ وقماش وظهار لظهر، وسحاح لشاة ساح، وبراء لبريء في قول وثناء ورعاء لراع ورجال لراجل مع أخوات له، وقد أشبعنا الكلام فيه في شرح الدرّة للحريري. وقوله: (مأخوذ من أنس إلخ) أنس كفرح من الأنس ضدّ الوحشة لأنسه بجنسه لأنه مدني بالطبع كما قيل:

وما سمي الإنسان إلا لأنسه ولا القلب إلا أنه يتقلب

وقوله أنس بالمدّ بمعنى أبصر قال تعالى ﴿آنس من جانب الطور نارا﴾ [سورة القصص، الآية: ٢٩] وهو محتمل للأفعال والمفاعلة، وجاء بمعنى سمع وعلم فسمي به لأنه ظاهر محسوس وقد مرّ ما قيل من أنه من نوس، وقيل إنه من نسي بالقلب لقوله تعالى في آدم ﴿فنسي ولم نجد له عزماً﴾ [سورة طه، الآية: ١١٥] وهذا مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما وقد لمح الشعراء كثيراً كما قيل:

نسيت وعدك والنسيان مغتفر فاغفر فأول ناس أول الناس

يستأنسون بأمثالهم، أو أنس لأنهم ظاهرون مبصرون، ولذلك سموا بشرا كما سمي الجنّ جنأ لاجتئانهم واللام فيه للجنس ومن موصوفة إذ لا عهد، فكانه قال ومن الناس ناس

ووزنه على الأول عال، وعلى الثاني فعل وعلى الثالث فلع، وأما الاستدلال بنويس فعروض بأشياء على كلام فيه في كتب اللغة، والأخذ أعمّ من الاشتقاق، وهو كما في خصائص ابن جني صوغ الكلمة سواء كانت مشتقة أو جامدة من مادة توجد في تصاريفها، ويدور عليها المعنى، فلا يرد على المصنّف أنّ الاشتقاق يكون في الأفعال والصفات، وهذا جامد ولا أنّ الفعل لا يشتق منه على الأصح، وعلم منه سقوط قول الإمام لا يجب في كل لفظ أن يكون مشتقاً من شيء آخر وإلّا لزم التسلسل، فلا حاجة إلى جعل الإنسان مشتقاً. وقوله: (ولذلك سموا بشراً) أي لظهور جلودهم، ومنه البشرة لظاهر الجلد والأدم لباطنه لخلوها من ستر الشعر ونحوه مما هو في سائر الحيوانات، ويستوي في لفظ البشر الواحد وغيره في الأكثر، وحيث ورد في القرآن فالمراد ما يتعلق بجثته كقوله ﴿وهو الذي خلق من الماء بشراً﴾ [سورة الفرقان، الآية: ٥٤] والجنّ مقابل به وسمي به لاجتئانه واستتاره، وكذا كل ما تدور عليه هذه المادّة. قوله: (واللام فيه للجنس إلخ) هذا تلخيص لما في الكشف من قوله، ولام التعريف فيه للجنس، ويجوز أن تكون للعهد والإشارة إلى الذين كفروا المازّ ذكرهم، كأنه قيل ومن هؤلاء من يقول وهم عبد الله بن أبي وأصحابه، ومن كان في حالهم من أهل التصميم على النفاق، ونظير موقعه موقع القوم في قولك نزلت ببني فلان فلم يقروني والقوم لئام، ومن في من يقول موصوفة كأنه قيل، ومن الناس ناس يقولون كذا كقوله ﴿من المؤمنين رجال﴾ [سورة الأحزاب، الآية: ٢٣] إن جعلت اللام للجنس وإن جعلتها للعهد فموصولة كقوله ومنهم الذين يؤذون النبيّ فإن قيل أيّ فائدة في الإخبار عن من يقول: بأنه من الناس أوجب بأنّ فائدته التنبيه على أنّ الصفات المذكورة تنافي الإنسانية، فيتعجب منها ومن كون المتصف بها منهم، وردّ بأنّ مثل هذا التركيب يجيء في مواضع لا يتأتى فيها مثل هذا الاعتبار فلا يقصد فيها إلاّ الإخبار بأنّ من هذا الجنس طائفة متصفة بكذا كقوله ﴿من المؤمنين رجال﴾ [سورة الأحزاب، الآية: ٢٣] فالأولى أن يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ على معنى، وبعض الناس أو بعض منهم من اتصف بما ذكر، فيكون مناط الفائدة تلك الأوصاف ولا استبعاد في وقوع الظرف بتأول معناه مبتدأ، ويرشدك إليه قول الحماسي:

منهم ليوث لا ترام ويعضهم مما قمشت وضمت حبل الحاطب

حيث قابل لفظه منهم بما هو مبتدأ، وهو لفظ بعضهم، وقوله تعالى ﴿منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون﴾ [سورة آل عمران، الآية: ١١٠] وقد يقع الظرف فيه موقع المبتدأ بتقدير موصوف، كقوله تعالى ﴿ومنا دون ذلك وما منا إلاّ له مقام معلوم﴾ [سورة الصفات، الآية: ١٦٤] فالقوم قدر والموصوف في الظرف الثاني، وجعلوه مبتدأ والظرف الأول خبراً، وعكسه أولى بحسب المعنى أي جمع منا دون ذلك، وما أحد منا إلاّ له مقام معلوم لكن وقوع الاستعمال

يقولون، أو للعهد والمعهود هم الذين كفروا، ومن موصولة أريد بها ابن أبي وأصحابه

على أنّ من الناس رجالاً كذا وكذا دون رجال يشهد لهم، وقد مرّ نبذ من هذا في قوله ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾ .

(أقول) إذا أطبقوا على نصب ما بعد الظرف بعد دخول إنّ تعين كونه مبتدأ بلا تكلف لما مرّ من جعل الحرف مبتدأ ميلاً مع المعنى، وإن كان الرضي نقله عن العلامة، ولو كانت من بمعنى بعض كانت اسماً، ولم يقل به أحد من النحاة كما في غيره من الحروف فالأولى أن يقال إنّ بعض الناس كناية عن معنى مفيد مثل منحصر ومنقسم إذا وقع في محل التقسيم، ومثل معلوم لكنه يخفى ويستر لثلاثا يفتضحوا، وقد جنح إليه القائل أنه تفصيل معنويّ لأنه تقدّم ذكر المؤمنين ثم ذكر الكافرين، ثم عقب بالمنافقين فصار نظير التفصيل اللفظي نحو ومن الناس من يعجبك قوله ﴿ومن الناس من يشتري﴾ [سورة لقمان، الآية: ٦] فهو في قوّة تفصيل الناس إلى مؤمن وكافر ومنافق ولك أن تحمله على الثاني فالمعنى من يختفي من المنافقين معلوم لنا ولولا أنّ من الكرم الستر عليه فضحناه فيكون مفيداً وملوّحاً إلى تهديد ما وقد أبرز هذا القائل:

وأقول بعض الناس عنك كناية خوف الوشاة وأنت كل الناس

والتبعيض يكون للتعظيم وللتحقير وللتقليل وللتكثير، ولذا قيل المراد بكونهم من الناس أنهم لا صفة لهم تميزهم سوى صورة الإنسانية أو المراد أنّ تلك تنافي الإنسانية كما مرّ، وأما ما استشهدوا به، فلا دليل فيه لأنّ قوله ﴿من المؤمنين رجال﴾ ليس مما نحن فيه لأنّ شهادة الله للصادقين بالإيمان مفيدة، وليست كجعلهم من الناس وكذا بيت الحماسة والآية أمّا البيت، فلأنه يريد أنّ الأسود المعروفون بالجراءة من الرجال مع أنّ بعضهم كالهشيم المحتطب، وكذا الآية لما قال: إنّ المؤمنين المتقين قليل منهم من صدق وقع في الذهن التردّد في أكثرهم فيبينه وسيأتي لهذا تنمة، وأما تقديرهم الموصوف في الظرف الثاني، فلأنه إنما يقام مقام موصوفه إذا كان بعض اسم مجرور بمن أوفى قبله قال في التسهيل يقام النعت مقام المنعوت بظرف أو جملة بشرط كون المنعوت بعض ما قبله من مجرور بمن، أو في وإذا لم يكن كذلك لم يقم الظرف والجملة مقامه إلا في الشعر، فلا حاجة لما قيل من أنّ مناط الفائدة البعضية، وردّه بأنّ البعضية أوضح من أن يفيد الاخبار بها أو أنّ مناطها الوجود أي أنهم موجودون بينهم، أو أنهم من الناس لا من الجنّ لأنّ النفاق لا يكون منهم، أو المراد بالناس المسلمون، لأنه حيث ورد يراد به ذلك، والمعنى أنهم يعدونهم مسلمين أو أنهم يعاملونهم معاملة المسلمين فيما لهم، وعليهم لما فيه من التعسف. قوله: (ومن موصوفة إذ لا عهد إلخ) هذا برمته من الكشاف كما سمعته آنفاً، وحاصله أنّ اللام في الناس إما للجنس، أو للعهد الخارجي لا الذهني، فإن كانت للجنس، فمن نكرة موصوفة وإن كانت للعهد فهي موصولة، واستشكله الناس قديماً وحديثاً بأنه لا وجه لهذا التخصيص لجواز أن تكون موصولة على تقدير الجنس، وموصوفة على تقدير العهد، وتبعهم ابن هشام في المغني، ثم اختلفوا فمعترف بالورود لأنّ بعض الجنس قد يتعين

بوجه ما، وبعض القوم المعينين المعهودين قد يجعل باعتبار حال من أحواله كأهل محلة محصورين فيهم قاتل لم يعلم بعينه كونه قاتلاً، وإن عرف شخصه، فنقول في هؤلاء قاتل لهذا القاتل، ومجيب موجه لما ذكر على وجوه شتى، فقيل: إن هذا هو الأنسب فإذا اقتضاه المقام تعين في كلام البليغ، لأنَّ المعرّف بلام الجنس لعدم التوقيت فيه قريب من النكرة وبعض النكرة نكرة فناسب من الموصوفة للطباق، والأمر بخلافه في العهد، ويدلّ عليه وروده على هذا الأسلوب نصاً في القرآن ففي قوله ﴿من المؤمنين رجال﴾ لما أريد الجنس جعل بعضهم رجالاً موصوفين، وفي قوله عز وجل ﴿ومنهم الذين يؤذون النبي﴾ [سورة التوبة، الآية: ٦١] لما كان مرجع الضمير طائفة معينة من المنافقين قيل الذين يؤذون، وتحقيق السرّ فيه أنّ قولك من هذا الجنس طائفة من شأنها كذا يفيد التقييد بالجنس فائدة زائدة، أما إذا قلت من هذا الجنس الطائفة الفاعلة كذا فمن عرفهم عرف كونهم من الجنس أو لا وإذا قلت من هؤلاء الفاعل كذا حسن، لأنه زيادة تعريف، ولا يحسن فاعل كذا لأنه عرفهم كلهم إلّا إذا كان غرض في التنكير كستر عليه أو تجهيل، والكلام الآن في الأصل اهـ وتابعه السيد السند مع ترميضه ما حققه في غيره، وكذا الفاضل التفتازاني إلّا أنه استشهد له بكلام للإمام المرزوقي لم يذكّر شاهده، ثم قال: وقد يقال إنّ العلم بالجنس لا يستلزم العلم بأبعاضه، فتكون باقية على التنكير فتكون من المعبر بها عن البعض نكرة موصوفة وعهدية الكل تستلزم عهدية أبعاضه، فتكون من موصولة، وهذا بعد تسليمه إنما يتم بما ذكر من وجه المناسبة، وإلّا فلا امتناع في أن يعبر عن المعين بنكرة لعدم القصد إلى تعيينه، وفي أن يعين بعض من الجنس الشائع فيعبر عنه بلفظ المعرفة اهـ.

(أقول) هذا زبدة ما ارتضوه، وقد وقع في بعض الشروح كلام طويل بغير طائل، ولذا أضرب عنه المدقق في الكشف ولم يلتفت لفته الفاضلان إيماء إلى ما فيه فاقصروا على ما قصصناه لك وفيه بحث من وجوه.

(الأول) أنّ قوله في الكشف إنّ التقييد بالجنس يفيد إذا كانت من نكرة موصوفة فائدة زائدة فيه أنّ كون كل قاتل من جنس الناس، كالسماة فوقنا فأني فائدة فيه فتأمل.

(الثاني) أنّ قوله ولا يحسن فاعل كذا لأنه عرفهم ليس بتمام، لأنّ معرفته لهم بأعيانهم لا تنافي جهل الفاعل من حيث كونه فاعلاً، كما أوضحناه لك أو لا، وأدعاء الندرة لا يصفو من كدر الإنكار.

(الثالث) قد علم مما ذكر أنّ قوله وعهدية الكل تستلزم عهدية أبعاضه غير ظاهر ولا حاجة لقول الفاضل فلا امتناع إلخ، وفي قوله بعد تسليمه إيماء إليه وبعد كل كلام مألّ ما حاموا حوله أنه أنسب لا قطعي، كما صرح به المدقق في الكشف، وإن قيل عليه إنّ لفظ

ونظراؤه، فإنهم من حيث أنهم صمموا على النفاق دخلوا في عداد الكفار المختوم على

الزمخشري يشعر بالوجوب لا الأنسبية، وإن كان مدعي بلا بينة فلا بد من الرجوع إليها، وكلهم حولها يدندن، ومطالب العربية يكفي فيها بمثل هذه الأمور الخطابية وما جوزه الشيخان واختاره أبو البقاء من كونها موصوفة قيل عليه أنها لا تكون موصوفة في الأكثر إلا في موضع يختص بالكرة كما في قوله:

رب من أنضجت غيضاً صدره

بل ذهب الكسائي رحمه الله وهو الإيمان المقتدى به إلى أنها لا تكون موصوفة إلا في ذلك الموضع، فالوجه أنها موصولة وبه جزم في البحر، فلا ينبغي أن يخرج كلام الله على وجه نادر أو منكر وهو كلام واه جداً، وقول المصنف إذ لا عهد لتعليل لإرادة الجنس أو لمجموع الأمرين أي لم يجز لهؤلاء ذكر قبل حتى تكون الألف واللام عهدية ومن موصولة لعهد خارجي، أو ذكري وسيأتي منه ما يعلم جوابه، وقوله ناس تفسير لمن لأنها هنا مفردة لفظاً مجموعة معنى. قوله: (أو للعهد إلخ) في بعض النسخ وقيل للعهد، وهو مناسب لتأخيره، والمعهود منهم ناس من المنافقين كانوا على عهده صلى الله عليه وسلم للعهد الذي في الموصول، والكفرة المصيرين مطلقاً للإطلاق الذي في الناس، وقد مر بيان وجه اختيار الموصولية على هذا وما له وعليه، وجواز كونها موصوفة على تقدير العهدية، وقول أبي البقاء: إن هذا ضعيف بناء على اختياره إن الذين يتناول قوماً بأعيانهم والمعنى هنا على الإبهام، وقد رذ بالمنع فإنها نزلت في عبد الله بن أبي وأضرابه، وابن أبي بصيغة التصغير كان رأس المنافقين بالمدينة وأصحابه أتباعه، فإنه كان رئيساً، وإنما حملة على النفاق حب الرياسة كما ذكره أصحاب السير ونظراؤه أقرانه من أعلام النفاق وهو جمع نظير ككريم وكرماء. قوله: (فإنهم من حيث أنهم صمموا إلخ) جواب سؤال مضرخ به في الكشاف، وهو: فإن قلت: كيف يجعلون بعض أولئك والمنافقون غير المختوم على قلوبهم إلخ وقد اتفق شراحه على أن السؤال وجوابه على تقدير كون التعريف للعهد لا للجنس، أي كيف يجعل أهل التصميم على النفاق بعض الكفرة الموصوفين بالختم، وهم محضوا الكفر ظاهراً وباطناً كما يدل عليه قوله، ثم ثنى والمنافقون المذكورون غيرهم، فأجيب بأن الكفر المصمم بالإصرار المختوم به، والمغشى على القلوب والأبصار جمع الفريقين من الماحضين المصيرين والمنافقين المصممين معاً وصيرهما جنساً واحداً وهو من لا ينتهي عن الكفر أصلاً، والمنافقون قد امتازوا عن الماحضين بما ذكر من الزيادة لكن ذلك لا يخرجهم عن الجنس الجامع بينهما وحاصله أن المراد بالذين كفروا على تقدير الجنس المصرون مطلقاً، فيندرج فيهم المصممون على النفاق، وقوله ثنى بذكر الماحضين حملوه على أن المنافقين لما أفردوا بالذكر كان المقصود بالذات من الحكم المشترك بيان حال الماحضين لا على أنهم المراد به مطلقاً فلا إشكال، وخروج المنافق الذي لا يصبر لا يضر كالكافر الذي لم يدم على كفره وكصاحب الكبيرة بالنسبة للمتقين،

قلوبهم، واختصاصهم بزيادة زادوها على الكفر لا يأبى دخولهم تحت هذا الجنس، فإن

فالمذكور من الأقسام الثلاثة أعلى أعلامهم، وقد ذهب بعضهم في تقريره إلى خلافه فزيّفوه كما في الحواشي الشريفة وإليه ذهب في الكشف، ثم قال: ولقد تعمق بعضهم في هذا المقام إلى أن جرّه صلفه إلى أن جعل اللام في المتقين للعهد زاعماً أنّ القسمة المثلثة تقتضي تقابل الثلاثة جنساً أو عهداً، وقد ضل عنه أنّ التقابل لا على الحقيقة، وإلا لوجب عطف إن الذين كفروا على سالفه وقد سبق ذلك مستوفى في تقريره، ولا بدّ للجواد من كبوة فإن قلت على العهد إما أن يراد العهد الذهني، أو الذكري والخارجي، وليس المراد الأوّل كما لا يخفى ويرد على الثاني أنه لم يتقدّم له ذكر قلت: لا يلزم في العهد الذكري أن يذكر بلفظه بل بما يساويه، كما قرّره في قوله تعالى ﴿وليس الذّكر كالأنثى﴾ [سورة آل عمران، الآية: ٣٦] فإنّ قولها قبله نذرت لك ما في بطني محرّراً بمعنى الذكر، لأنهم لم يكونوا يحزرون لخدمة بيت المقدس إلاّ الذكور فلذا كان التعريف فيه عهدياً، ومن هذا القبيل ما نحن فيه إذ لا يشترط اتحاد اللفظ بل المعنى.

وقوله قدّس سرّه ولما كان المعهود هنا مذكوراً بلفظ آخر أشار إلى ذلك الزمخشري بقوله: ونظير موقعه أي موقع الناس موقع القوم في قولك نزلت ببني فلان والقوم لثام إشارة لذلك، وفيما ذكره مخالفة لقول الشارح الفاضل الناس على تقدير العهد إشارة إلى ذلك الجنس لا إلى المصّرّين المخصوصين بواسطة الاخبار عنهم باستواء الإنذار وعدمه، ولا إلى الخالص الذين كفروا ظاهراً وباطناً على ما ينساق إليه الكلام بعد امتياز المنافيين منهم، ففيه ردّ ضمنى له ويوافق ما في حواشيه على شرح التلخيص من أنّ المعهود الخارجي كضمير الغائب في تقدّم الذكر تحقيقاً أو تقديراً، وقد جوزوا عود الضمير إلى المطلق المذكور في ضمن المصرّح الحاضر فتدبر. وقوله: (في عداد) بكسر العين أي دخلوا في جملتهم، فيعدون منهم. وقوله: (واختصاصهم إلخ) يعني أنّ هذه الضميمة صيرتهم نوعاً، كما يصير الحيوان بانضمام النطق إليه نوعاً منه. قوله: (فعلى هذا تكون الآية الكريمة تقسيماً للقسم الثاني) قيل: إنه ردّ لما يفهم من ظاهر الكشف من جريان وجهي التعريف على تثلث القسمة لأنّ التثلث إنما يتأتى بجعل الذين كفروا محضين للكفر ظاهراً وباطناً، وحينئذ لا يصح جعل المنافيين منهم، أو توجيهه له بأنّ قوله ويجوز أن يكون للعهد ليس عديلاً لقوله: ولام التعريف فيه للجنس، فليسا معاً من تمة تثلث القسمة بل العهد عديل لتثلث القسمة والجنس من تمته، والحق معه وإن لم يتنبه له شارحو الكشف وتكلفوا لتصحيحه بما لم ترض أن نلقي عليك شيئاً منه، وقد قدّمناه لك وجعلناه بمرأى منك ومسمع، ومن الناس من فسر كلام المصنّف رحمه الله بقوله أي فعلى أن تكون اللام في الناس للعهد يكون قوله عز وجل ﴿ومن الناس﴾ إلخ تقسيماً للقسم الثاني، وهم الذين محضوا الكفر ظاهراً وباطناً، وفيه ما فيه من ركاكة المعنى المشار إليه آنفاً لعدم صدق المقسم على القسم هنا مع وجوب صدق الجنس على النوع والمقسم على القسم وهذا يشير

الأجناس إنما تتنوع بزيادات تختلف فيها أبعاضها، فعلى هذا تكون الآية الكريمة تقسيماً للقسم الثاني واختصاص الإيمان بالله واليوم الآخر بالذكر تخصيص لما هو المقصود الأعظم من الإيمان، وأدعاء بأنهم احتازوا الإيمان من جانبيه، وأحاطوا بقطريه، وإيدان بأنهم منافقون فيما يظنون إنهم مخلصون فيه فكيف بما يقصدون به النفاق لأن القوم كانوا يهوداً، وكانوا يؤمنون بالله واليوم الآخر إيماناً كلا إيمان لا اعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد وأن

إلى أنه اعتراض على الزمخشري في التثليث، وأنه على هذا ينبغي أن تجعل القسمة ثنائية وليس هذا كله بشيء ولو سلم أن مراده الاعتراض كان وارداً عليه، فإنه ثلث القسمة وأتى بما ذكره الزمخشري أولاً على أنه مرضي له وليس في سياقه ما يدل على أنه اعتراض، فالحق أن يقال إن مراده أن القسمة ثنائية بحسب الحقيقة ثلاثية بعد اعتبار التقييد والتقابل، كما تقدمت الإشارة إليه لأنهم ذكروه بعد التقسيم وسكتوا عنه، فالظاهر جريانه على الوجوه، وهذا إنما يتأتى إذا لم يكن الذين كفروا للعهد على أن المراد به ناس بأعيانهم فتدبر. قوله: (واختصاص الإيمان بالله إلخ) أي فائدة اختصاص الإيمان بالله واليوم الآخر بالذكر أو سببه تخصيص إلخ. والمراد بيان وجه تخصيص الإيمان بهما بالذكر من بين جملة ما يجب الإيمان به بأربعة أوجه بعضها ناظر إلى الحكاية، وبعضها ناظر إلى المحكي وقوله بالذكر إشارة إلى أن التخصص ليس بمعنى الحصر، وهو أحد معنييه، ويسمى تخصيصاً ذكرياً وتخصيصاً بالإثبات، وهذا صريح في أن بالله وباليوم الآخر صلة الإيمان لما مر من أنه يتعدى بالباء، وما قيل: من أنه لا تخصيص هنا لأن قوله بالله إلخ قسم منهم أو منه تعالى عدول عن جادة الصواب بلا داع كما لا يخفى وما تكلفه لتوجيه غني عن الردّ وكون الإيمان بالله والحشر والنشر أعظم المقاصد الاعتقادية وأجلها ظاهر مع أن من آمن بالله على ما يليق بجلال ذاته آمن بكتبه ورسله وشرائعه، ومن علم أن إليه المصير استعدّ لذلك بالأعمال الصالحة. قوله: (اجتازوا الإيمان من جانبيه إلخ) أي جمعوه من أوله وآخره من الحياة وهي الضم والجمع ومنه تحيز وتجوز إذا صار في حيز وأصله في كلام العرب العدول من جهة إلى أخرى كما قال تعالى ﴿أو متحيزاً إلى فئة﴾ [سورة الأنفال، الآية: ١٦] كما سيأتي بيانه، والقطر بضم القاف وسكون الطاء المهملة تليها راء مهملة بمعنى الجانب، والإحاطة بقطريه وحيازته من جانبيه كناية عن جميعه كما يقال من أوله إلى آخره، والإيمان بهما إيمان بالمبدأ والمعاد اللذين هما طرفا الوجود، وهذا هو الوجه الثاني، وهو بالنظر إلى المحكي كما يشير إليه قوله ادعاء.

وأما ما قيل من أنه على هذا ينبغي أن يقال أو إيدان، لأن الوجهين الأخيرين لا يجامعانه بوجه وجعلهما جانبي الإيمان إنما يصح لو كان اليوم الآخر آخر أركان الإيمان، وليس كذلك لأن آخر أركانه البعث بعد الموت كما اشتهر في تفصيل الإيمان، فليس بشيء لما بيناه لك فتدبر. قوله: (وإيدان بأنهم منافقون إلخ) الإيدان الإعلام إعلاماً ظاهراً لأنه ذكر في معرض

الجنة لا يدخلها غيرهم، وأن النار لن تمسهم إلا أياماً معدودة وغيرها، ويرون المؤمنين أنهم آمنوا مثل إيمانهم، وبيان لتضاعف خبثهم، وإفراطهم في كفرهم لأن ما قالوه لو صدر عنهم، لا على وجه الخداع والنفاق وعقيدتهم عقيدتهم، لم يكن إيماناً، فكيف وقد قالوه تمويها على المسلمين وتهكما بهم، وفي تكرير الباء ادعاء الإيمان بكل واحد على الأصالة والاستحكام، والقول هو التلفظ بما يفيد، ويقال بمعنى المقول، وللمعنى المتصوّر في

ذمهم وهو حق فعلم أنّ ظاهره غير مراد وهذا هو الوجه الثالث، وهو بالنظر إلى الحكاية، ولذا صدره بالإيدان ونفاقهم فيما ذكر لأنهم أظهروا الإيمان بما ذكر وظنوا الإخلاص فيه، وما في ضمائرهم لا يوافق ما أظهره، فهو ضرب من النفاق لعدم موافقة ظاهره لباطنه لأنهم كانوا قبل إظهار الإسلام يهوداً فإيمانهم كلا إيمان لقولهم بتشبيه الله بغيره المستلزم للتجسيم، وقول آبائهم ﴿اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة﴾ [سورة الأعراف، الآية: ١٣٨] ونسبة الولد له بقولهم عزيز ابن الله فإقرارهم بالآخرة كلا إقرار لزعمهم أنه لا يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى وأن النار لن تمسهم إلا أياماً معدودة قليلة، واعتقادهم أنّ أهل الجنة يتنعمون باستنشاق نسيم الروائح بدون أكل وشرب، ومع ذلك يظهرون أنهم يؤمنون، كما نؤمن بإخلاصهم بحسب زعمهم ونفاقهم باعتبار نفس الأمر، لأن النفاق مخالفة الباطن للظاهر فلا يتوهم أنه لا يتصوّر اجتماع الإخلاص والنفاق، وهم منافقون حقيقة ويهود اسم جنس جمعي لليهودي، وهو مما يفرق بينه وبين واحده بالتاء كتمر وتمرّة أو بياء النسبة كزنج وزنجي، وأمّا يهود مفرداً فعلم للقبيلة غير منصرف ويرون بضم الياء من الإراءة أي يظهرون لهم. قوله: (وبيان لتضاعف خبثهم إلخ) التضاعف والإفراط الزيادة، وهذا الوجه هو الرابع، وهو متعلق بالحكاية ويجوز تعلقه بالمحكي أيضاً، والمراد أنهم قصدوا بتخصيص الإيمان بهما التعريض بعدم الإيمان بغيرهما من رسالة خاتم الرسل صلى الله عليه وسلّم وما بلغه ولذا سماه كفراً، ومن خلط فيه أنهم مع إثبات الصانع يصفونه بما هو منزّه عنه لم يصب لأنه يؤل بالآخرة لما قبله، وهذا حينئذ لو قصد حقيقته لم يكن إيماناً لأنه لا بد من الإقرار بنبوّته صلى الله عليه وسلّم وإبطال ما كانوا عليه فكيف، وهو مخادعة وتلبيس منهم. وقوله: (وعقيدتهم عقيدتهم إلخ) جملة حالية أي معروفة مشهورة كقوله شعري شعري وجوز نصب الأول عطفاً على اسم أنّ والظاهر الأول، وتمويه بمعنى تلبيس وإظهار لما لا حقيقة له من قولهم موهت الشيء إذا طليته بماء الذهب أو الفضة، وقول مموّه أي مزخرف ممزوج من الحق والباطل. قوله: (وفي تكرير الباء إلخ) يعني أنه عدل عن الظاهر، وهو عدم إعادة الجار إذا عطف على اسم ظاهر مثله، وهو الأظهر الأخضر، لأنهم لمخادعتهم وتلبيسهم أظهروا أنّ إيمانهم إيمان تفصيليّ مؤكد قوي، لأن إعادة العامل تقتضي أن متعلقه كالمعد، كما قاله سيبويه في نحو مررت بزيد وبعمر، فيفيد ما ذكر وهو ظاهر. قوله: (والقول إلخ) هو في الأصل مصدر كما أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله التلفظ، وأمّا تخصيصه بالمفيد، فهو أحد الأقوال في مسماه لغة فإن أريد بها مطلق الإفادة

النفس المعبر عنه باللفظ، وللرأي والمذهب مجازاً، والمراد باليوم الآخر من وقت الحشر إلى ما لا ينتهي أو إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، لأنه آخر الأوقات

يكون بمعنى الموضوع احترازاً عن المهمل كدير فلا يسمى قولاً وإن سمي لفظاً فالقول أهم منه، وهذا ما اختاره ابن مالك رحمه الله، فيعمّ الكلام والكلمة والكلم، وإن أريد الفائدة التامة أي ما شأنه ذلك فهو احتراز عن الكلمة والمركب الناقص فلا يسمى مثله قولاً وقد صرح به الحوفي في تفسيره وقال: القول حقيقة المركب المفيد وإطلاقه على المفرد والمركب الذي لا يفيد مجاز مشهور، وقال ابن معطي: إنه حقيقة في المفرد وإطلاقه على المركب مجاز، وقيل حقيقته المركب مطلقاً أفاد أم لم يفد وهو مجاز في غيره وقيل إنه مرادف للفظ حقيقة فيعمّ الموضوع مركباً ومفرداً، والمهمل كما حكاه أبو حيان في شرح التسهيل، وقال الرضي: القول والكلام واللفظ من حيث أصل اللغة بمعنى يطلق على كل حرف من حروف المعاني والمباني وعلى ما هو أكثر منه مفيداً كان أو لا لكن القول اشتهر في المفيد بخلاف اللفظ، واشتهر الكلام في المركب، من جزأين فصاعداً فالأقوال خمسة، ثم تجوز به عن المقول كالخلق بمعنى المخلوق مجازاً اشتهر حتى صار حقيقة عرفية، فلا يرد على المصنّف أن قوله وللرأي والمذهب مجازاً يفهم منه أن ما قبله حقيقة، وتفسيره له بالتلفظ يخالفه، وهذا إن جعل قيداً لما عنده، فإن جعل قيداً لما يعد يقال فلا قيل ولا قال ويستعمل في المعنى المتصوّر في الذهن المعبر عنه باللفظ، وهو المسمى بالكلام النفسي في عرف الناس، وبه فسر قوله تعالى ﴿يقولون في أنفسهم﴾ [سورة المجادلة، الآية: ٨] وقد صرح بعض أهل الكلام بأن إطلاق الكلام والقول على النفسي حقيقة وإن خالفهم فيه كثير، وأوله بعضهم ويطلق على الرأي والمذهب فيقال قال: بكذا إذا ذهب إليه، والرأي قريب من المذهب وقد يفرق بينهما بأن الرأي أعم من المذهب، لأنه يكون في الشرعيات فقط، وأصله مكان الذهاب أو نفس الذهاب، ثم نقل عرفاً لمعناه المشهور، وإطلاقه على الرأي مجاز علاقته السببية، لأنه سبب لإظهاره والإعلام به كما قاله ابن أبان. قوله: (والمراد باليوم الآخر إلخ) هو على الأوّل من الحشر إلى ما شاء الله وسماه آخراً لأنه ليس بعده يوم آخر كما قال ابن شبل في رائيته المشهورة في صفة الدنيا: فمّن يوم بلا أمس ليوم بغير غد إليه ما يسار

يعني بالأوّل يوم الولادة وبالثاني يوم الموت، أو لتأخره عن الأيام المنقضية من أيام الدنيا، وفي قوله إلى ما لا ينتهي تسامح مشهور كما في قولهم إلى ما شاء الله، فسقط ما قيل من أن ما لا ينتهي ليس نهاية اليوم الآخر فالواضح أن يقول ما لا ينتهي من وقت الحشر والأمر فيه سهل، وعلى الثاني هو من وقت الحشر إلى مستقر أهله وسمي آخراً لأنه آخر وقت له حد وطرفان، لأنّ أيام الدنيا محدودة، لأنّ اليوم عرفاً من طلوع الشمس إلى غروبها، وشرعاً من طلوع الفجر إلى الغروب، وعند المنجمين من نصف النهار إلى نصف الليل، ويكون اليوم بمعنى مطلق المدّة، ويوم الحشر له ابتداء وانتهاء، فهو محدود أيضاً كما قال تعالى ﴿وإن يوماً

المحدودة ﴿وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ إنكار ما ادّعوه ونفي ما انتحلوا إثباته، وكان أصله وما آمنوا ليطابق قولهم في التصريح بشأن الفعل دون الفاعل، لكنه عكس تأكيداً، ومبالغة في

عند ربك كالفِ سنةٍ مما تَعُدُّون﴾ [سورة الحج، الآية: ٤٧] وما بعده مما لا يتناهى، وهو المسمى بالأبد المطلق. قوله: (إنكار ما ادّعوه إلخ) هو قولهم آمنا إلخ والانتحال بالحاء المهملة أن تنسب لنفسك ما ليس لك، ومآله إلى الكذب من النحلة، وهي الدعوى وهي عند الإطلاق يتبادر منها الدعوى الباطلة، والظاهر أن قوله إنكار ما ادّعوه ناظر إلى ادّعائهم الإخلاص وإحاطة عقائدهم بالإيمان من جميع جهاته. وقوله: (ونفي ما انتحلوا) ناظر إلى ما أشار النظم إليه من حشو عقائدهم الفاسدة بالتشبيه وما يضاهيه ومن لم يدقق النظر فيه قال: إنه عطف تفسيري فلم يحم حول الحمى:

فيا دارها بالخيف إن مزارها قريب ولكن دون ذلك أهوال

ولذا عدل عن قوله في الكشف القصد إلى إنكار ما ادّعوه ونفيه، وهو أخصر. قوله: (لكنه عكس إلخ) لأن ما قاله في شأن الفعل لا الفاعل، وما هنا في شأن الفاعل لا الفعل أي في بيان أنه بحيث لم يصدر عنه ذلك الفعل سواء قصد بذلك اختصاصه بنفي الفعل، كما سيأتي في قوله تعالى ﴿وما أنت علينا بعزیز﴾ [سورة هود، الآية: ٩١] أو لم يقصد فإنه لا يطابق ردّ دعواهم، والمطابق أن يقال: وما آمنوا. والجواب أن العدول إلى الاسمية لسلوك طريق الكناية في ردّ دعواهم الكاذبة فإن انخراطهم في سلك المؤمنين وكونهم طائفة من طوائفهم من لوازم ثبوت الإيمان الحقيقي لهم وانتفاء اللازم أعدل شاهد على انتفاء ملزومه ففيه من التوكيد والمبالغة ما ليس في نفي الملزوم ابتداء، وكيف لا وقد بولغ في نفي اللازم بالدلالة على دوامه المستلزم لانتفاء حدوث الملزوم مطلقاً وأكد ذلك النفي بالباء أيضاً فليس في هذه الاسمية تقديم لقصد الاختصاص أصلاً ولا لجعل الكلام في شأن الفاعل أنه كذا، أو ليس كذا قطعاً بل المقصود بها ما ذكرناه من سلوك طريق هو أبلغ وأقوى في ردّ تلك الدعوى، ونظيرها في سلوك هذه الطريقة وما هم بخارجين منها كذا أفاده الشراح، وزاد السعد رَوَّحَ اللهُ روحه قوله: لا يقال: الاسمية تدل على الثبات فنفيها يفيد حينئذ نفي الثبات لإثبات النفي وتأكده لأننا نقول ذلك إذا اعتبر إثبات بطريق التأكيد والدوام ونحو ذلك، ثم نفي وهنا اعتبر النفي أو لا، ثم أكد وجعل بحيث يفيد الثبات، أو الدوام وذلك، كما أن ما أنا سعت في حاجتك لاختصاص النفي لا لنفي الاختصاص وبالجملة فرق بين تقييد النفي ونفي التقييد، وقد قيل في تقرير هذا الجواب أن الكلام من قبيل الكناية الإيمانية للتأكيد لأن الضمير لما أولى حرف النفي وحكم على الكفار بإخراج ذواتهم عن طوائف المؤمنين لزم من ذلك نفي ما ادّعوه من الإيمان على القطع والبت، وقيل: يمكن أن يجري الكلام على التخصيص ويكون الكلام في الفاعل، فإن الكفار لما رأوا أنفسهم أنهم مثل المؤمنين في الإيمان الحقيقي وادّعوا موافقتهم قيل في جوابهم، وما هم بمؤمنين على قصر الأفراد لأنهم ادّعوا الشركة فرد قولهم باختصاص المؤمنين

التكذيب لأن إخراج ذواتهم من عداد المؤمنين أبلغ من نفي الإيمان عنهم في ماضي الزمان

بذلك، وقزره بعض الأفاضل بأن إثبات الإيمان بالجملة الفعلية لا يطابقه نفيه بالجملة الاسمية والجواب أن المقصود نفي ما ادّعوه، وهو يحصل بهما والاسمية أبلغ، ولا يخفى ما فيه من القصور والفضل للمتقدم.

(أقول) هذا ملخص القيل والقال لا مخلص الإفهام من شرك الإشكال، وتلخيص تخليصه أنه يرد أولاً على ما قيل: من أن انخراطهم في سلك إلخ ما سمعته آنفاً أنه إنما يصح لو قيل: وما هم من المؤمنين إذ ليس قوله ﴿وما هم بمؤمنين﴾ [سورة البقرة، الآية: ٨] مثل قوله: وما هم من المؤمنين لأن هذا يفيد أنهم ليسوا من عدادهم، وجملتهم على ما قزروه في مثل قوله ﴿وكانت من القانتين﴾ [سورة التحريم، الآية: ١٢] حيث عدل عن كانت فائدة الأخصر الأظهر إليه لما ذكر على ما في شرح المفتاح ويوجب عنه بأن المبالغة من تقديم الفاعل وإيلائه حرف النفي لأن نفي فاعليتهم يستلزم نفي صدور الفعل منهم على أبلغ وجه سواء جز الوصف بالباء أو بمن فلا يرد عليهم شيء كما توهم ويرد عليه ثانياً أنه قال: فليس في هذه الإسمية تقديم لقصد الاختصاص أصلاً، وقد عرفت أنه في النظم أثبت الإيمان للمؤمنين على أتم حال ونفي عن هؤلاء ذلك بأبلغ وجه ولا اختصاص أقوى مصنفهَذَا، ولا بد من القول به للزومه لتثليث القسمة السابق، ويدفع بأن المراد أنه لم يقصد الحصر، وإنما قصد تأكيد نفي الإيمان عن هؤلاء وهو لا ينافي صحة الحصر في نفسه لأن الكلام البليغ كثيراً ما يلوح بأمر لازمة للمقام، وإن لم تقصد منه بالذات، ويرد هنا ثالثاً أنه قال في الكشاف فقد انطوى تحت الشهادة عليهم بذلك نفي ما انتحلوا إثباته لأنفسهم على سبيل القطع والبت ونحوه قوله تعالى ﴿يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها﴾ [سورة المائدة، الآية: ٣٧] هو أبلغ من قولك وما يخرجون منها، ولما صرح في تفسير هذه الآية حيث قال ثمة هم هنا بمنزلتها في قوله هم يفرشون اللبد كل طمرة.

في دلالته على قوة أمرهم لا على الاختصاص، اهـ. علم أنه لا اختصاص هنا أيضاً، كما صرح به الفاضلان في شرحه، وأن من حمله عليه لم يصب لغفلته عما هناك، والمصنف رحمه الله لما ترك هذا رأساً علم أنه ذاهب إلى الاختصاص، أو مجوز له وقد تردّد فيه بعض أرباب الحواشي هنا إلا أنه رمية من غير رام، وفي عروس الأفراح: أن ما ذكره الزمخشري في قوله تعالى ﴿وما هم بخارجين منها﴾ [سورة المائدة، الآية: ٣٧] دسيسة اعتزالية لأنه لو جعل للاختصاص لزمه تخصيص عدم الخروج من النار بالكفار، فيلزم خروج أصحاب الكبائر كما هو مذهب أهل السنة والزمخشري أكثر الناس أخذاً بالاختصاص في مثله، فإذا عارضه الاعتزال فزع منه اهـ ويحتمل أن المصنف إنما طرحه لهذه النكتة ولم ينتبه له أحد من أرباب الحواشي مع أن دأبه أنه لا يعدل عما في الكشاف إلا لمقتضى. قوله: (لأن إخراج ذواتهم من عداد المؤمنين إلخ) العداد بكسر العين ما يعدّ يقال هو عديد بني فلان وفي عدادهم أي يعد فيهم

ولذلك أكد النفي بالباء وأطلق الإيمان على معنى أنهم ليسوا من الإيمان في شيء ويحتمل أن يقيد بما قيدوا به لأنه جوابه والآية تدلّ على أن من ادعى الإيمان وخالف قلبه لسانه بالاعتقاد لم يكن مؤمناً لأن من تفوه بالشهادتين فارغ القلب عما يوافقه أو ينافيه لم يكن

وهذا الإخراج مستفاد من إيلاء الضمير حرف النفي، كما قرّناه لك فلا يرد عليه أنه إنما يفيد ذلك لو كان النظم من المؤمنين وليس كذلك وبينهما فرق ظاهر. وقوله في التفسير الكبير: نظيره أنّ من قال: فلان ناظر في المسئلة الفلانية، فإن قلت: إنه لم يناظر فيها فقد كذبت، وأما لو قلت أنه ليس من المناظرين فقد بالغت في تكذيبه يعني أنه ليس من هذا الجنس، فكيف يظنّ به ذلك، فكذا ههنا إن أراد أنهما سواء معنى لم يصح وإن أراد أنه يشبهه، وإن لم يكن منه صح ومن لم يتنبه له أوردته هنا فتدبر. قوله: (وأطلق الإيمان إلخ) الظاهر المطابق لما في الكشف أنه ابتداء كلام لفائدة مستقلة ويجوز جعله متعلقاً بقوله ولذلك أي لأجل التأكيد أتى به مطلقاً عما قيدوه من الإيمان بالله واليوم الآخر، لأن نفي المطلق يستزلم نفي المقيد لعمومه، كما أشار إليه بقوله ليسوا من الإيمان في شيء فهو أبلغ وأكد وحينئذ إما أن ينزل منزلة اللازم أو يحذف مفعوله للعموم المذكور، ولما كان التقدير محتملاً هنا بقريئة وقوعه في جواب المقيد ذكره مؤخراً إيماء لمرجوحيته، ثم إن من الإطلاق أيضاً ذكره باسم الفاعل الذي ليس بمقيد بزمان، فيشمل نفيه جميع الأزمان، ولو قيل ما آمنوا كان لنفي الإيمان في الماضي، والمقصود أنهم ليسوا متلبسين بشيء من الإيمان في شيء من الأوقات، وفي كلام المصنّف رحمه الله إشارة إلى هذا ولم يصرّح به كما في البحر لظهوره. وقوله: (بما قيدوا به) الظاهر أنّ لفظ قيدوا مبنيّ للمعلوم، وتقبيدهم بناء على الظاهر المتبادر منه من أنه للتخصيص، فإذا كان ادعاءً لحيازة جميع أجزاء الإيمان من جوانبه فهو بحسب ظاهره تقييد، أو هو تقييد بجمع ما صدق عليه، فلا وجه لما قيل من أنه حينئذ ليس بتقييد مطلقاً، فإنه إطلاق على إطلاق وتقييد على تقييد، فالأولى أن يقرأ قوله بما قيدوا به على صيغة المجهول، ولا يخفى ما فيه فتأمل.

قوله: (والآية تدلّ على أنّ من ادعى الإيمان إلخ) مذهب الكرامية أنّ الإيمان هو التصديق باللسان فقط، لكنهم قالوا: إن طابق القلب، فهو مؤمن ناج، وإلا فهو مؤمن مخلد في النار ولذا قيل ليس للكرامية خلاف في المعنى، والإمام تبعاً للماتريدي في التأويلات استدل بهذه الآية على إبطال مذهبهم لأنها إخبار عنهم بأنهم قالوا ذلك بألسنتهم وأظهروا خلاف ما في قلوبهم، وقد قال تعالى إنهم ليسوا بمؤمنين فهذه الآية ونحوها تدلّ على أنّ الإيمان تصديق القلب وحده، أو مع اللسان فكيف يقول الكرامية إنه التصديق اللساني فقط وردّه المصنّف رحمه الله بأنّ الآية إنما تدل على أنّ من ادعى الإيمان بلسانه، وخالف لسانه قلبه ليس مؤمناً أما على تقدير كون تعريف الناس للعهد، فظاهر لأنهم من المختوم على قلوبهم وأما على أنها للجنس فلأنّ الله كذبهم وليس ذلك إلا لعدم مطابقة التصديق القلبي للساني، فلا يدل على أنّ من أقرّ بلسانه، وليس في قلبه ما يوافقه، أو ينافيه ليس بمؤمن وهو محل النزاع، فكيف يكون

مؤمناً والخلاف مع الكرامية في الثاني فلا ينهض حجة عليهم حجة عليهم: ﴿يُخَدِّعُونَ اللَّهَ
وَالَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ الخدع أن توهم غيرك خلاف ما تخفيه من المكروه لتنزله عما هو فيه أو

حجة عليهم وقد أورد عليه أنّ المذكور في المقاصد، وغيره من كتب الكلام أنّ مذهبهم القول
بأنّ من أضرر الكفر وأظهر الإيمان مؤمن عندهم مطلقاً، والآية حجة عليهم بلا شبهة، وقد
نقل الإمام كغيره عنهم أنّ المنافق مؤمن عندهم، ومن مذهبهم أنّ الإيمان لا يلزم أن يكون
منجياً من العذاب المخلد وذهب غيرهم إلى أنه لا يسمى إيماناً إلا المنجي وقيل: إنّ المصنّف
رحمه الله دقق النظر في مذهبهم فأرى أنّ المناق مخلد في النار عندنا وعندهم وأما في الدنيا
فأحكام الإسلام جارية عليهم عندنا وعندهم، فليس بيننا وبينهم اختلاف إلا فيمن تلفظ
بالشهادتين فارغ القلب عن النفي والإثبات، فعندهم هو مؤمن ناج وعندنا ليس بمؤمن وهو
كلام حسن. قوله: (الكرامية) هم فرقة معروفة منسوبة إلى رئيسهم أبي عبد الله محمد بن كرام
النيسابوري واختلف في اسم أبيه فقيل: إنه بفتح الكاف وتشديد الراء، لأنّ أباه كان يحفظ
الكرم، ويقال لحافظه كرام كما قاله السمعاني، وقال المطرزي أخبرني الثقات أنه بفتح الكاف،
وتخفيف الراء بزنة حذام وقطام، وكذا صححه الذهبي وابن المرحل واستشهدوا بقول أبي
الفتح البستي رحمه الله تعالى:

إنّ الذين بجمعهم لم يقتدوا بمحمد بن كرام غير كرام
الرأي رأي أبي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام

قوله (الخدع أن توهم غيرك الخ) كذا في أكثر النسخ بغير ألف وفي بعضها الخداع
بالألف والخداع والخدع بكسر الخاء وفتحها بمعنى، وفي المصباح خدعته خدعاً والخدع
بالكسر الاسم منه يعني أنه اسم مصدر بمعناه والخديعة مثله، وفي الكشاف والخدع أن يوهم
صاحبه خلاف ما يريد به من المكروه، وزاد المصنّف تبعاً للراغب في مفرداته قوله: لتنزله عما
هو فيه، أو عما هو بصده كما هو في النسخ الصحيحة بالخطاب مضارع من التنزيل أو
الإنزال، وهو مجاز عن صرفه عما هو متصدّ له، وهو بمعنى ما في بعض النسخ وهو قوله
لتزله من الأزال وقد فسر هنا بالإسقاط والإزالة، وهو تفسير له بلازم معناه وسيأتي تحقيقه في
قوله تعالى ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ﴾ [سورة البقرة، الآية: ٣٦] وقال الإمام: هو إظهار ما يوهم
السلامة، وإبطان ما يقتضي الإضرار بالغير أو التخلص منه فقيل إنه إشارة إلى أنّ ما في
الكشاف غير جامع، وقال الطيبي: لعل قوله من المكروه يشمل التخلص منه لأنّ العدو يكره
خلاص عدوّه، وقال قدس سرّه: هو أن يوهم صاحبه خلاف ما يريد به من المكروه، ويصبيه
به كما يدل عليه تفسير أصله المأخوذ منه ويؤيده قوله مخدوعاً ومصاباً بالمكروه من وجه
خفي، وهذا معنى لغوي لا عرفي كما قيل، وقال المدقق في الكشف: التحقيق أنّ الخدع صفة
فعلية قائمة بالنفس عقيب استحضار مقدمات في الذهن متوصل بها توصلاً يستهجن شرعاً، أو
عقلاً أو عادة إلى استجرار منفعة من نيل معروف لنفسه، أو إصابة مكروه لغيره مع خفائهما

عما هو بصدده من قولهم خدع الضبّ إذا توارى في حجره وضب خادع وخدع إذا أوهم الحارث إقباله عليه ثم خرج من باب آخر وأصله الإخفاء، ومنه المخدع للخزانة،

على الموجه نحوه القصد بحيث لا يتأتى ذلك النيل أو الإصابة بدونه إذ لو تأتى لزم فوت غرض آخر حسب تصوّره والغني عن كل نيل وإصابة واستجرار منفعة لنفسه لا يصح عليه ذلك، وهو متعال عن العمل واستحضار المقدمات، وأما أنه لا يخدع، فهو أظهر لأنه جلّ عن أن يحوم حول سرادقات جلاله نقص الانفعال وخفاء معلوم ما عليه اهـ. فعلى هذا يكون الحرب خدعة وخدعة الأب البار لولده واستدراج بعض الناس إلى الخير مجاز، وهذا ردّ على ما قيل من أنّ من الخداع ما يكون حسناً. قوله: (عما هو فيه أو عما هو بصدده) هكذا صححه أرباب الحواشي ووقع في نسخة عندي عما هو بصدده، وكأنه من إسقاط النساخ وصدد بفتحتين بمعنى القرب يقال هو بصدد كذا إذا تصدّى لفعله وقرب من تناوله أي لتصرفه عن مطلوبه الحاصل له، أو عن مطلوبه الذي هو بصدد تحصيله فمعنى الخداع الإيهام المذكور مع قصد الإزلال سواء حصل إزاله أم لا، ولا يرد عليه ما قيل من أنّ الظاهر أنّ الإزلال بالفعل معتبر في معنى الخداع في عرف العامة، كما يدل عليه ما بعده لأنّ ما ذكره على تقدير صحته لا ينافي ما ذكره المصنّف رحمه الله في معناه لغة وحقيقة، كما لا يخفى وأوهم يتعدى إلى مفعولين يقال: أوهمته الشيء أهّمه أوقعته في خلده، وأوهمنيه غيري ووهمنيه. قوله: (من قولهم خدع الضبّ إذا إلخ) الضبّ حيوان معروف، وخدع الضبّ بمعنى توارى واختفى وضب خادع وخدع بفتح فكسر بزنة حذر وكتف مبالغة خادع، والحارث من الحرث، وهو صيد الضب خاصة وحارث الضباب يحرك يده على حجره ليظنه حية فيخرج ذنبه ليضربها فيؤخذ. وقولهم: هو يحترش لعياله أي يكتسب مجاز منه فلا يرد يرد عليه كما توهم وخداع الضب لأنه يتخذ لحجره منافذ يسترها، ويرقق سترها فإذا رأى حارثه أوهمه أنه يقبل عليه، ثم يخرق إحدى منافذه ويخرج منها، وفي الصحاح والناقاة إحدى حجرة اليربوع يكتمها ويظهر غيرها، وهو موضع يرققه فإذا أتى من قبل القاصعاء ضرب الناقاة برأسه، فانتفق أي خرج والجمع النوافق والنفقة أيضاً مثال الهمزة الناقاة تقول منه نفق اليربوع تنفيقاً وناق أي أخذ في ناقاته ومنه اشتقاق المنافق في الدين اهـ. وبهذا عرفت موضع الخداع من المنافق فإنّ له هنا موقفاً يذوقه من شتم رائحة الإعجاز وقال الراغب خدع الضب استتر في حجره، واستعمال ذلك فيه لما اعتقدوا من أنه يعدّ عقرباً يلدغ من يدخل يده في حجره حتى قيل العقرب بواب الضب وحاجبه، ولاعتقاد الخديعة فيه قيل أخدع من ضبّ، وقوله من باب آخر إشارة إلى ما ذكرناه من أنه يتخذ لجحره منافذ متعدّدة وقلت فيه:

خدّام المرء وصاحبه في لؤم الطبع يناسبه
والعقرب قالوا في مثل بواب الضبّ وحاجبه

وقوله: وأصله الإخفاء يعني أنّ معنى الخداع لغة ما مرّ وأصل معناه بحسب اشتقاقه ما

والإخضاع لعرقين خفيين في العنق والمخادعة تكون بين اثنين، وخذاعهم مع الله سبحانه وتعالى ليس على ظاهره، لأنه لا يخفى عليه خافية، ولأنهم لم يقصدوا خديعته بل المراد

ذكر، وهو الإخفاء لتعديه في أكثر معانيه فإن المنافق يخفي مقصده والضب يخفي مخرجه، وما قيل من أن الظاهر أن يقول الخفاء فإن أهل اللغة يقولون: أخدع إخضاعاً بمعنى أخفى إخفاءً، فيكون خدع بمعنى خفي لا وجه له أصلاً وقال ابن عطية: أصله الفساد، وحكى ما ذكره المصنّف رحمه الله بصيغة التمريض، وكلام الراغب يوهم أن أصل معناه التلؤن. وقوله: (ومنه المخدع للخزانة) أي مما أخذ من الخدع بمعنى الإخفاء المخدع بثلاث الميم كما في المصباح وفتح الدال، وقال الراغب: المخدع بيت في بيت كأنّ بانيه جعله خادعاً لمن رام تناول ما فيه وقالوا أصله الضم وكسر لتوهم أنه آلة، والخزانة بكسر أوله ما يخبأ فيه المتاع، ولذا قيل الخزانة لا تفتح، والأخدعان ثنية أخدع، وهما عرقان في جانبي العنق وشعبة من الوريد تخفي وتظهر، فلذا توهم فيهما الخداع فسميا بذلك ويطلق على جانب العنق مجازاً. قوله: (والمخادعة تكون بين اثنين إلخ) المعروف في المفاعلة أن يفعل كل أحد بالآخر مثل ما يفعله به، فصيغة المخادعة تقتضي أن يصدر من كل واحد من الجانبين فعل يتعلق بالآخر، وخدع المنافقين لله، وهو أن يوقعوا في علمه خلاف ما يريدونه به من المكروه، ويصيبونه مما لا خفاء في استحالته لأنه لا تخفى عليه خافية، وخدع الله إياهم بأن يوقع في أوهامهم خلاف ما يريدون من المكارة ليغثروا، ثم يصيبهم به لا يصدر منه تعالى أما عند المعتزلة، فلأنه قبيح بناء على أصلهم الفاسد، ولذا ترك المصنّف رحمه الله التمرّض له وأما عندنا معاشر أهل السنة فلأنه يمتنع أن ينسب إليه تعالى حقيقة لما يوهمه ظاهره من أنه إنما يكون عن عجز عن المكافحة، وإظهار المكتوم لأنه المعهود منه في الإطلاق كما ذكره في الانتصاف، ولذا زيد في تفسير الخدع مع استشعار خوف، أو استحياء من المجاهرة، وأيضاً من المعلوم أنّ حاله تعالى مع المنافقين لم يكن حقيقة هذا المعنى المذكور، وأنّ المؤمنين وإن جاز أن يخدعوا من غير أن يرجع إليهم في ذلك نقصان لم يجز أن يقصدوا خدعهم، فإنه غير مستحسن بل مذموم مستهجن وقوله وخذاعهم لم يقل فخذاعهم بالفاء التفرعية لأنه ليس علة لما قبله، كما لا يخفى ولا معلولاً له لأنه علله بقوله لأنه إلخ فلا وجه لما قيل من أنه كان الظاهر أن يقول: فخذاعهم لتفرّعه على ما قبله مع أنه لو صح، فالمصنّف رحمه الله لم يقصده لخفائه. قوله: (لأنه لا يخفى عليه خافية إلخ) لما اقتضت المفاعلة أنّ المنافقين يخدعون الله وأنّ الله يخدعهم، وكل منهما غير مراد وغير مستقيم أما الثاني فظاهر، وأما الأول فلأنه تعالى لا يخفى عليه خافية، فكيف يخدعه غيره، والمنافقون عالمون بذلك أيضاً لأنهم من أهل الكتاب. وقوله: (ولأنهم لم يقصدوا خديعته) إشارة لهذا فإنهم إذا تحققوا أنه لا يخدع بالضم لم يقصدوه إذ العاقل لا يقصد ما تحقق امتناعه ولذا قال في شرح التأويلات لا أحد يقصد مخادعة الله مع إقراره بأنه خالقه، ولئن سألتهم من خلقهم ليقولنّ الله، وهذا كما قاله بعض الفضلاء

إِذَا مَخَادَعَةُ رَسُولِهِ ﷺ عَلَى حَذْفِ الْمُضَافِ، أَوْ عَلَى أَنَّ مَعَامِلَةَ الرَّسُولِ اللَّهِ ﷺ مَعَامِلَةُ اللَّهِ

رَدَّ عَلَى مَا قَالَهُ الزُّمَحَشِيُّ فِي الْجَوَابِ الثَّانِي مِنَ الْأَرْبَعَةِ حَيْثُ قَالَ أَنَّ يَكُونُ ذَلِكَ تَرْجِمَةً عَنْ مَعْتَقَدِهِمْ، وَظَنَّهُمْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مِمَّنْ يَصْحَحُ خُدَاعُهُ لِأَنَّ مِنْ كَانَ ادَّعَاؤُهُ الْإِيمَانَ بِاللَّهِ نَفَاقًا لَمْ يَكُنْ عَارِفًا بِاللَّهِ وَلَا بِصِفَاتِهِ، وَلَا أَنَّ لِدَائِهِ تَعَلُّقًا بِكُلِّ مَعْلُومٍ، وَلَا أَنَّهُ غَنِيٌّ عَنِ فِعْلِ الْقَبَائِحِ فَلَمْ يَبْتَغِدْ مِنْ مِثْلِهِ تَجْوِيزَ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ فِي زَعْمِهِ مَخْدُوعًا وَهَضَابًا بِالْمَكْرُوهِ مِنْ وَجْهِ خَفِيِّ، وَيَجُوزُ أَنْ يَدْلِسَ عَلَى عِبَادِهِ، وَيَخْدَعَهُمْ لِأَنَّهُ فِي غَايَةِ الْبَعْدِ إِذْ لَا يَنْكُرُ جَاهِلُ عِلْمَ اللَّهِ تَعَالَى بِجَمِيعِ الْأَشْيَاءِ، حَتَّى الْمَشْرُوكُونَ الْجَاهِلُونَ، فَكَيْفَ يَخْفَى عَلَى الْمُنَافِقِينَ الَّذِينَ هُمْ مِنْ أَهْلِ الْكُتَابِ، فَإِنْ قُلْتُ: الْحُكَمَاءُ عَقْلَاءُ وَقَدْ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ عِلْمَ اللَّهِ تَعَالَى لَا يَتَعَلَّقُ بِالْجَزْئِيَّاتِ قُلْتُ: الْحُكَمَاءُ لَا يَقُولُونَ بِهَذَا، كَمَا نَصَّ عَلَيْهِ الطُّوسِيُّ وَلَوْ سَلِمَ فَحَيْثُذْ لَا يَتَصَوَّرُ الْخُدَيْعَةَ لِأَنَّهَا فِرْعُ الْعِلْمِ بِالْجَزْئِيَّاتِ مَعَ مَا فِي قَوْلِهِ لِأَنَّ لِدَائِهِ تَعَلُّقًا بِكُلِّ مَعْلُومٍ مِنَ الْإِعْتِرَازِ لِإِسْنَادِهِ الْعِلْمَ لِذَاتِهِ إِيْمَاءً لِنَفْيِ صِفَةِ الْعِلْمِ، فَهُوَ مِنْ دَسِ السِّمِّ فِي الدِّسْمِ، وَقَدْ سَبَقَ لِهَذَا بَعْضُ الْمُدَقِّقِينَ وَقَالَ: إِصَابَتُهُ تَعَالَى بِالْمَكْرُوهِ لِلْخُدَاعِ بَعِيدَةً جَدًّا إِذْ فِي نَفَاقَتِهِمْ اعْتِرَافٌ بِعِلْمِهِ تَعَالَى بِالْأَقْوَالِ الظَّاهِرَةِ الْجَزْئِيَّةِ الْمَفْضِيَّةِ إِلَى مَا هُوَ بَاعَثَ عَلَى الْخُدَاعِ مِنْ جَلْبِ الْمَنَافِعِ، وَدَفْعِ الْمَضَارِّ، فَلَا يَتَصَوَّرُ هَذَا مِنْهُمْ، وَبِالْجُمْلَةِ فُسَادُ هَذَا الْجَوَابِ أَظْهَرَ مِنْ أَنْ يَخْفَى، وَلِذَا أَسْقَطَهُ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ، وَإِنْ لَمْ يَتَّبِعْهُ لِهَ بَعْضِ أَرْبَابِ الْحَوَاشِي. قَوْلُهُ: (بَلِ الْمَرَادُ إِذَا مَخَادَعَةُ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى حَذْفِ الْمُضَافِ) قِيلَ: إِنَّهُ نَبِهَ بِقَوْلِهِ حَذْفَ الْمُضَافِ عَلَى أَنَّهُ لَا يَصِحُّ أَنْ يُرَادَ بِلَفْظِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ مَجَازًا، كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ عِبَارَةَ الْكِشَافِ، لِأَنَّهُ لَا يَصِحُّ إِطْلَاقَ لَفْظِ اللَّهِ عَلَى غَيْرِهِ، وَلَوْ مَجَازًا كَمَا صَرَّحُوا بِهِ.

(قلت) ليس الأمر كما زعمه فإن صاحب الكشاف لم يرد ما قاله، كما أوضحه شرحه، وما في الكشاف بعينه هو بعينه ما ذكره المصنف بقوله، أو على أن معاملة الرسول صلى الله عليه وسلم معاملة الله وهو تجوز في الإسناد لا في لفظه الله، كما سنقصه عليك وبعض الناس لم يفرق بين الجوابين، فذكر كلام الراغب في تقرير الجواب الآتي هنا، وليس هذا من أوّل طبخه للحبوب. قوله: (أو على أن معاملة الرسول صلى الله عليه وسلم إلخ) لا بأن يطلق مجازاً لفظ الجلالة الكريمة على الرسول صلى الله عليه وسلم لما سمعته آنفاً بل بالتجوز في النسبة الإيقاعية لأنه يجري فيها، كما يجري في الإسنادية على ما تقرّر في المعاني، فإن قلت ظاهر كلامه أن هذين الوجهين يبتنيان على أن يخادعون ليس بمعنى يخدعون لقوله بعده ويحتمل إلخ وليس كذلك إذ لا خدع من الرسول، ولا من المؤمنين ولا مجال لأن يكون الخدع من أحد الجانبين حقيقة، ومن الآخر مجازاً لاتحاد اللفظ، وإن جعل مجازاً منهما لم يبق إلا الاحتمال الذي في قوله: وإما أن صورة صنعهم إلخ كما قيل: قلت: هذا مقتضى كلام الكشاف، والمصنف رحمه الله لا يسلمه إما بناء على أن اللفظ الواحد يجوز أن يكون حقيقة ومجازاً عنده، لأنه ممن يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز، وإما على أنه حقيقة لأن الخدع من

من حيث أنه خليفته، كما قال: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [سورة النساء، الآية: ٨٠]. ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ [سورة الفتح، الآية: ١٧٠]. وإما أن صورة صنيعهم مع الله سبحانه وتعالى من إظهار الإيمان واستبطان الكفر وصنع الله معهم بإجراء أحكام المسلمين عليهم، وهم عنده أخبث الكفار، وأهل الدرك الأسفل من النار استدراجاً لهم، وامثال الرسول ﷺ، والمؤمنين أمر الله سبحانه وتعالى في إخفاء حالهم، وإجراء حكم الإسلام عليهم مجازاة لهم بمثل صنيعهم صورة صنع المخادعين

المنافقين محقق، ولا مانع من صدوره من الرسول صلى الله عليه وسلم، والمؤمنين بإغفالهم حتى يتأتى لهم ما يريدون منهم، ولذا أسقط قوله في الكشاف: والمؤمنون وإن جاز أن يخدعوا لم يجز أن يخدعوا ألا ترى إلى قوله:

واستمطروا من قریش كل منخدع

إلخ وهذان جوابان باعتبارين وجواب واحد باعتبار آخر فلا بأس بعدهما وجهين ولا سهو فيه كما توهم وما وقع في بعض الحواشي من أن هذا الوجه من إطلاق اسم المسبب على السبب فليس بشيء. قوله: (كما قال ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [سورة النساء، الآية: ٨٠] إلخ) هذا تأييد لكونه خليفة الله ولكون معاملة الرسول صلى الله عليه وسلم معاملة مع الله، لأن كل ما يتعلق بالرسول صلى الله عليه وسلم عائد بالآخرة إلى الله وإلى دينه، ولا يرد عليه أن إطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم تستلزم إطاعة الله ومبايعته صلى الله عليه وسلم تستلزم مبايعة الله، لأنهم إذا عاهدوا الرسول صلى الله عليه وسلم أن يعاونوه فقد عاهدوا الله أن يؤيدوا دينه كما توهم، فإن قلت: الإسناد في جانب المشبه عقلي، وفي جانب المشبه به حقيقي لأن إطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم إطاعة الله حقيقة. قلت: التشبيه باعتبار ظاهر المشبه وهو ادعاء الاتحاد بينهما مبالغة فتدبر. قوله: (وإما أن صورة صنيعهم إلخ) يعني أن هذا فعل صادر عنهم بالقياس إلى الله والمؤمنين يشبه الخدع بحسب الصورة وكذا الحال في صنع الله والمؤمنين معهم، فبينهم من الجانبين معاملة شبيهة بالمخادعة، فهو إما استعارة تبعية في لفظ يخادعون وحده أو تمثيلية في الجملة، وما قيل من أنه ليس فيه اعتبار هيئة مركبة من الجانبين، وما يجري فيهما مشبهة بهيئة أخرى مركبة من الخادع والمخدوع ليحمل الكلام على الاستعارة التمثيلية على قياس ما في ختم الله، لا إخفاء في أنه ناشئ من العصبية، ولا إخفاء فيه كما قيل والاستبطان الإخفاء في الباطن من بطنه خلاف أظهره، وإجراء أحكام المسلمين كحفظ المال والدم والتوريث، وإعطاء سهم من المغنم والدرك خلاف الدرغ لأنه ما يكون أسفل والدرج ما يكون أعلى، والاستدراج الإدناء على التدرج، كأنه يصعد إليه درجة درجة وهو منصوب على أنه مفعول له للإخفاء أو الإجراء أو الامتثال. وقوله: (صورة صنع إلخ) بالرفع خبر إن والمخادعين جمع مخادع وقيل: إنه مثنى والمفاعلة على هذا من الجانبين مجازية.

وأعلم أنّ المصنّف ترك وجهين آخرين ذكرهما الزمخشريّ الأوّل أنه ترجمة سن معتقدهم، وظنهم أنه تعالى ممن يصح خداعه، وقد عرفت أنه لا وجه له فتركه أولى والثاني أنه من قبيل قولهم أعجبنى زيد، وكرمه في إفادة قوة الاختصاص، فذكر الله ليس لتعليق الخدع به بل لمجرد التوطئة، وفائدتها هنا التنبيه على قوة اختصاص المؤمنين بالله وقربهم منه حتى كان الفعل المتعلق بهم دونه يصح أن يعلق به أيضاً وكذا الحال في أعجبنى زيد وكرمه، فإنّ ذكر زيد توطئة، وتنبيه على أنّ الكرم قد شاع فيه، وتمكن بحيث يصح أن يسند إليه أيضاً الإعجاب الذي هو لكرمه، وهو عطف تفسيريّ أو جار مجرى التفسير، وأمّا قولك أعجبنى زيد كرمه على الابدال فليس في تلك المرتبة من إفادة التلبس بينهما لدلالته على أنّ المقصود بالنسبة هو الثاني فقط، وإنما ذكر الأوّل سلوكاً لطريقة الإجمال والتفصيل، وفي صورة العطف قد دل بحسب الظاهر على قصد النسبة إليهما معاً، فيكون أدل على قوة التمكن، كذا أفاده السيد السند وقال صاحب الكشف: والفاضل اليمني الشرط في هذا الباب أن يكون في الكلام دلالة ظاهرة على التمهيد، وإلّا صار من قبيل الألفاظ، ثم إنه قدس سرّه ترك قوله في الكشف: إذا أدخلت العاطف، فقد آذنت بالمغايرة وأنه كرم غير الأوّل أوكد منه عطف عليه عطف جبرائيل على الملائكة في المثال، وعطف مستقلين في الآية وعوّل في إزالة الإبهام على شهادة العقل، ومن هذا القبيل ما يقال له واو التفسير لما فيه مما سنتلوه عليك وهذا محصل ما في الكشاف وشروحه، وقد قالوا إنّ المصنّف رحمه الله تركه لبعده ولأنّ مداره كما قيل على قوة الاختصاص، وهي ظاهرة بالنظر إلى الرسول عليه الصلاة والسلام دون سائر المؤمنين، فليس هذا مثل قوله تعالى ﴿واللّهُ ورسولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ﴾ [سورة التوبة، الآية: ٦٢].

(أقول) حاصل ما ذكره العلامة أن يكون المعطوف عليه إنما ذكر توطئة لما عطف عليه لادّعاء الاتحاد بينهما بحيث إذا ذكر الأوّل فهم منه الثاني، ولم يكتف بأحدهما للدلالة على قوة الاختصاص بينهما فيعدل عن مقتضى الظاهر من البدلية إلى العطف تنبيهاً على ذلك، كما في المثال المذكور، ولذا اشترطوا فيه ظهور دلالة الكلام على التمهيد (وفيما ذكروه أمور منها) أنّ قوله: إنّ الابدال ليس في تلك المرتبة من إفادة التلبس بينهما غير مسلم لمنافاته، لما قرّره النحاة، وأهل المعاني في بدل الاشتمال من أنّ المبدل منه يدل على المبدل إجمالاً بحيث تصير النفس متشوّفة ومنتظرة له، فيجيء هو مبيّناً وملخصاً لما أجمل، ولولا الملابس التامة لم يكن كذلك، وكيف يكون العطف المبنيّ على المغايرة دالاً على الملابس دون البدل.

(ومنها) أنّ قول المدقق في الكشف: إنه كعطف جبرائيل، أو عطف مستقلين مناف للمعنى الادّعائي الذي بنى عليه هذا الأمر ومناف لقوله بعده: إنّ من هذا القبيل ما يقال له واو التفسير، وكأنه لهذا تركه من بعده من الشراح.

ويحتمل أن يراد ببيخادعون يخدعون، لأنه بيان ليقول، أو استئناف بذكر ما هو الغرض منه

(ومنها) أنّ قول المعترض قوّة الاختصاص ظاهرة بالنظر إلى الرسول عليه الصلاة والسلام دون سائر المؤمنين لا يخفى ما فيه، فإنّ المؤمنين لا سيما الصحابة المكرّمين رضي الله عنهم اختصاصهم وتعلقهم بجناب ربّ العزة جلّ وعلا في غاية الظهور، وإن كان الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أتمّ اختصاصاً ولذا جعل إطاعتهم إطاعة الله في قوله ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ [سورة النساء، الآية: ٥٩] فإنكاره مماثلة ما هنا لقوله والله ورسوله أحق أن يرضوه لا يتم له بسلامة الأمير، وعلى كل حال، فلا يخفى ما في هذا الجواب من الاختلال وأنّ نظر المصنّف رحمه الله في تركه، وعدم الالتفات إليه في غاية السداد فاعرفه، ثم إنّ قوله تعالى ﴿والله ورسوله أحق أن يرضوه﴾ [سورة التوبة، الآية: ٦٢] شاهد لهذا الوجه، لأنه لما وجد ضميره دل على أنّ المقصود إرضاء الرسول صلى الله عليه وسلم، وذكر الله للإشعار بأنّ الرسول صلى الله عليه وسلم من الله بمنزلة عظيمة، واختصاص قوي حتى سرى الإرضاء منه إليه، وأما ما قيل على هذا التوجيه من أنه لا يرتضيه الذوق السليم، لأنّ مقتضى المقام إيراد حالهم خاصة، وتصويرها بما يليق بها من الصورة المستهجنة، وبيان أنّ غائلتها آيلة إليهم من حيث لا يحتسبون كما يعرب عنه ما بعده، فهو من أحاديث خرافة لأنّ استدراج الله لهم، ومجازاة الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين مما يختص بهم، ويؤل بالآخرة إلى بيان سوء حالهم، كما لا يخفى فتدبر. قوله: (ويحتمل أن يراد إلخ) هذه الجملة معطوفة على ما تقدّم من قوله، والمخادعة تكون بين اثنين، وهو ظاهر قيل، وعلى هذا لا يحتاج إلى تأويل خداع الله تعالى، أو المؤمنين بما مرّ، فإن أراد أنه جواب عن سؤال المخادعة ووجه رابع، فليس كذلك إذ السؤال وارد على هذا التقدير، والجواب الجواب، وجعله بياناً أو استئنافاً غير مختص بهذا الاحتمال كما لا يخفى، وقيل: إنه مقابل لما سبق، لأنه لا بأس بخداع الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين إياهم لإعلاء الدين ومصالحه، ويحتم أنه تميم لما قبله، فليس بمقابل له، وهو الظاهر الموافق لما في الكشف، فلا مخالفة بينهما، وستسمع عن قريب ما يتممه. قوله: (لأنه بيان ليقول إلخ) المراد بالبيان التفسير فعلى كلا الوجهين لا محل لهذه الجملة من الإعراب، وليس المراد بالبيان عطف البيان، لأنه لا يجري في الجمل عند النحاة، وإن كان كلام أهل المعاني في الفصل والوصل يوهمه، والاستئناف هنا استئناف بيانيّ في جواب سؤال مقدر كأنه قيل لم يدعون الإيمان كاذبين وما نفعهم في ذلك فقيل: يخادعون إلخ. وعلى تقدير السؤال هو أيضاً مبين، فالمآل واحد فيهما والمناسبة تامة لكون يخادعون بمعنى يخدعون، لاختصاصهم به كاختصاص القول المذكور، وإن كان لا بقاء المخادعة على ظاهرها وجه أيضاً، لأنّ ابتداء الفعل في باب المفاعلة من جانب الفاعل وهو صريحه، وإن كان المفعول يأتي بمثل فعله، فهو مدلول عليه من عرض الكلام.

إلا أنه أخرج في زنة فاعل للمقابلة، فإن الزنة لما كانت للمغالبة، والفعل متى غولب فيه

وقال قدس سره تبعاً للمدقق في الكشف: جعل يخادعون بياناً ليقول أولى من جعله مستأنفاً لأنه إيضاح لما سبق، وتصريح بأن قولهم كان مجرد خداع، وأيضاً ليست المخادعة أمراً مطلوباً لذاته فلا يكون الجواب شافياً بل يحتاج إلى سؤال آخر كما ذكره، وتعبيره بيجوز وما بعده ناطق بها، وما قيل: من أنه بيان للتعجب من كونهم من الناس لا يخفي ما فيه كما يعلم مما مر، وقد جوز في البحر كون هذه الجملة بدلاً من صلة من بدل اشتمال، فلا محل لها أيضاً أو حالاً من الضمير المستكن في يقول أي مخادعين، وأجاز أبو البقاء أن تكون حالاً من الضمير المستتر في مؤمنين، والعامل فيها اسم الفاعل، ويرد بأنه حينئذ نظير ما زيد أقبل ضاحكاً، وللمعرب في مثله طريقان أحدهما نفي القيد وحده، وإثبات أصل الفعل، وهو الأكثر فيكون الإقبال ثابتاً والضحك منفيًا، ولا يتصور في الآية نفي الخداع، وثبوت الإيمان والثاني أن ينتفي القيد ومقيده، وهو العامل فالمعنى لم يقبل ولم يضحك، وهذا غير مراد هنا أيضاً أعني نفي الإيمان والخداع معاً بل المعنى على نفي الإيمان، وثبوت الخداع ففسد جعلها حالاً من ضمير المؤمنين والعجب من أبي البقاء رحمه الله كيف استشعر هذا الإشكال، فمنع من جعل هذه الجملة في محل جر صفة مؤمنين، لأنه يوجب نفي خداعهم والمعنى على إثباته، ثم جعلها حالاً من ضمير المؤمنين ولا فرق بين الحال والصفة كما قيل.

(أقول) هذا غفلة منهم فإن الجملة الحالية بل الحال مطلقاً إذا وقعت بعد نفي، وهي حال من مدخوله إنما يلزم انتفاء مقارنتها لا نفيها نفسها لأنه لا يلزم من نفي الشيء في حال نفي تلك الحال ألا تراك تقول ما جاءني زيد وقد طلع الفجر، فينتفي مجيئه مقارناً لطلوعه ولا يقصد نفي طلوعه، وتعتذر لترك زيارة صديقك لضيق ذات يده، فتقول لا أزورك مطلقاً ولا أرى هذا يشبهه على أحد وفي الكتاب المجيد ﴿وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون﴾ [سورة الأنفال، الآية: ٣٣] وهي حالية جوزوا فيها الوجهين، والعجب من هؤلاء أنهم صرحوا بهذا في سورة الأنفال من غير تردّد فيه، وأما الصفة فليس لها مثل هذه الحال، وما ذكره من الوجهين جار فيها، ولا يجري في كل قيد وقد تجعل الحال ونحوها في مثله قيداً للنفي لا للمنتفي، كما قرره في قوله ألم أبالغ في اختصاره تقريباً، ومنه يعلم تحقيق مثل هذه الضابطة، وأنها ليست على إطلاقها، كما توهم وسيأتي في سورة آل عمران تفصيله. قوله: ﴿بذكر ما هو الغرض إلخ﴾ بيان للاستئناف وأنه جواب لسؤال مر بيانه، ويحتمل أنه راجع لهما يعني أن الغرض من البين والاستئناف بيان حالهم فقط على ما بيناه لك. قوله: ﴿إلا أنه أخرج في زنة إلخ﴾ مستثنى من قوله يراد بـخادعون إلخ والزنة كالعلة بمعنى الوزن أي أن هذا المعنى، أو مطلق هذا اللفظ أتى به على وزن المفاعلة للمقابلة أي لأن يقابل كل الآخر بمثل فعله، وفي نسخة للمعارضة وهي بمعناها من قولهم عارضت الكتاب إذا قابلته كما ذكر في كتب اللغة، فليس تصحيفاً كما توهم، والمتغلبان يبذل كل منهما جهده ويبالغ فيه، فتجوز به

كان أبلغ منه إذا جاء بلا مقابلة معارض ومبار استصحبت ذلك، ويعضده قراءة من قرأ
يخدعون، وكان غرضهم في ذلك أن يدفعوا عن أنفسهم ما يطرق به من سواهم من
الكفرة، وأن يفعل بهم ما يفعل بالمؤمنين من الإكرام والإعطاء، وأن يختلطوا بالمسلمين
فيطلعوا على أسرارهم، ويذيعوها إلى منابذهم إلى غير ذلك من الأغراض والمقاصد ﴿وَمَا
يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ﴾ قراءة نافع وابن كثير، وأبي عمرو، والمعنى أن دائرة الخداع راجعة

عن لازم معناه، وهو المبالغة وبقي على ما كان عليه، ولم يزل، وهو معنى قوله استصحبت
أي الزنة، وفي نسخة استصحب لأنها بمعنى الوزن وفي نسخة بدل قوله: لما كانت للمغالبة
للمبالغة، وهو من طغيان القلم، والخدع مجاز أيضاً يجري فيه الكلام السابق لا الثالث
لاحتياجه للتكلف، فصيغة المفاعلة المحولة عن الثلاثي يتجاوز بها عن المبالغة في الفعل لما
قرره المصنف وغيره هنا، وقد يتجاوز بها أيضاً عن إيجاد فعل فيما يقبله بتنزيل قبوله منزلة
فعله، كما في قولهم: عالج الطبيب المريض وسيأتي تفصيله، والمباراة بالموحدة والبراء
المهملة من قولهم باراه إذا فعل مثل فعله وعارضه فيه ليغلبه، وحينئذ تقوي دواعي الفعل
فيجيء أتم وأقوى. وقوله: (ويعضده) أي يؤيده ويقويه من عضدته بمعنى أعتته، وأصله صرت
له عضداً والقراءة المذكورة مروية عن ابن مسعود وأبي حنيفة. قوله: (وكان غرضهم إلخ) بين
الغرض من جهة المتناقضين، وهو صونهم أنفسهم وتحصيل منافعهم، والاطلاع على أحوالهم
وأسرارهم، وترك الجانب الآخر، وقد بينه في الكشف بأن فيه مصالح وحكماً إلهية بحيث لو
ترك أتى إلى مفاسد كثيرة، وما يطرق به ما عبارة عن القتل والغارة ونحوهما، وضمير به
للموصول، ومن مفعول يطرق أو فاعل، والمفعول محذوف أي يطرقهم، أو هو مجهول من
طرقه الزمان يمضاه إذا أصابه بها وأصله الإتيان ليلاً، والإذاعة بالذال المعجمة والعين المهملة
الإظهار، والمتابئة إظهار العداوة كأن كلاً ينبذ لصاحبه ما في قلبه من العداوة أو ينبذ إليه
عهده. قوله: (قراءة نافع) أي يخادعون بالألف هنا كالسابقة قراءة هؤلاء، فقرأه بضمير الغيبة
للفظ يخادعون المعلوم لفظاً ورسماً أو بناء تأنيث أي هذه قراءة إلخ. قوله: (والمعنى أن دائرة
الخداع إلخ) الدائرة اسم لما يحيط بالشيء ويدور حوله، والثاء للتقل من الوصفية إلى الاسمية،
لأن الدائرة في الأصل اسم فاعل أو للتأنيث والمراد بها هنا ما يترتب على خداعهم من الضرر،
لأن الدائرة تقال في المكروه مقابلة للدولة قال تعالى ﴿نخشى أن تصيبنا دائرة﴾ [سورة المائدة،
الآية: ٥٢] قيل كما أن المحاط لا يتجاوز المحيط كذلك العلة لا تتجاوز عن المعلول فقوله
وضررها إلخ تفسير له، ويحقيق بمعنى يصيب، وينزل وهو إشارة إلى قوله ﴿ولا يحق المكر
السيء إلا بأهله﴾ [سورة فاطر، الآية: ٤٣] ولما كان معنى يخادعون السابق ما مترّ خطر بيال
الواقف عليه، أن هذا الخداع هل هو كذلك على الوجوه السابقة أم لا، وكيف يكون المرء
مخادعاً لنفسه وما معناه فوجهه المصنّف رحمه الله بقوله والمعنى إلخ وهو معنى ما في الكشف
من أن المراد، وما يعاملون تلك المعاملة المشبهة بمعاملة المخادعين إلا أنفسهم، لأن ضررها

إليهم، وضررها يحيق بهم أو انهم في ذلك خدعوا أنفسهم لما غروها بذلك، وخدعتهم

يلحقهم ومكرها يحيق بهم، كما تقول فلان يضارَ فلاناً، وما يضارَ إلا نفسه أي دائرة الضرر راجعة إليه وغير متخطية إياه إلى آخر ما ذكره من الوجوه الثلاثة، وفي التعبير بالدائرة لطف لأنها خط مستدير تتساوى جميع الخطوط الخارجة عن مركزه إليه، وإذا رسم يختم من حيث ابتدء، ولما كان الخداع ابتداء منهم ثم عاد إليهم كان كالدائرة الرسمية، وعلى هذا يجوز أن تكون دائرة الخداع استعارة مكنية مخيلة، لأنَّ خداعهم كأنه دائرة آخرها أولها، وهذا مما أغفلوه فلا تكن من الغافلين، وقد اختلف شراح الكشاف في مراده، فقيل إنه مشاكلة للمستعار السابق كما نقل عن الواحدي أي لما كان خداع أنفسهم بمعنى إيصال الضرر إليها مسبباً عن تلك المخادعة المشبهة بمعاملة المخادعين ومصاحباً لها قيل: يخادعون، فجاء باللفظ على اللفظ، ولا يخفى أنَّ كون المشاكل، والمشاكل مجازاً بعيد جداً وقيل جعل مخادعة الصاحب عين مخادعة نفسه نظراً إلى المأل، وهذا نوع من المجاز كثير الدور في كلام العرب وغيرهم، ولا يختص بباب المفاعلة كقولهم قصد مساء زيد، وما قصد إلا نفسه، وهو من باب تسمية الشيء باسم ما يؤدي إليه، وفيه ملاحظة السببية والانتهاء إليه، ففي الكلام مجاز على مجاز، وليس المجاز هنا بمعنى مجاز الأول المشهور بل الغاية المسببة لا أنه يؤل إليه، كما نبه عليه بعض الفضلاء، وقيل: إنه إشارة إلى تطبيقه على أول الوجوه الأربعة، وتلخيصه أنَّ المخادعة استعيرت للمعاملة الجارية فيما بينهم وبين الله والمؤمنين المشبهة بمعاملة المخادعين، فقصرت هذه المعاملة ههنا على أنفسهم بعد تعليقها بما علقته به سابقاً بناء على أنَّ ضررها عائد إليهم لا يتعداهم، ونظيرها فلان يضار فلاناً وما يضار إلا نفسه، ولا يختص هذا بالمفاعلة ولا بلغة العرب، فالعبارة الدالة على قصر تلك المعاملة مجاز أو كناية عن انحصار ضررها فيهم، أو يجعل لفظ الخداع المستعار مجازاً مرسلأً عن ضرره في المرتبة الثانية، ويمكن أن يقال لما انحصرت نتيجة تلك المعاملة فيهم جاز أن يدعى أنَّ نفس تلك المعاملة مقصورة عليهم، ويكون حينئذ انحصار ضررها فيهم مفهوماً تبعاً لا قصداً، فلا حاجة إلى تجوُّز أو كناية، وفي كلامه إشارة إليه ولك أن تطبقه على الوجوه الباقية، وأورد عليه أنه لا فائدة في انحصار المعاملة فيهم بل في انحصار الضرر، فجعل الثاني مقصوداً تبعاً والأول ملحوظاً قصداً تحكماً، ألا ترى أنَّ المحققين اعتبروا في الكناية تبعية القصد في المكنى به، وأصالته في المكنى عنه فتأمل حق التأمل لتعرف أنه غير وارد عليه، فإن قلت إنهم جوَّزوا هنا المجاز بمرتبين من غير تكبير وقد اشترطوا فيه أن يشتهر المجاز الأول حتى يلتحق بالحقيقة ليصح الانتقال عنه بدون الغاز قلت: الظاهر أنَّ الاشتراط المذكور وإنما هو إذا لم يكن المجاز الأول مذكوراً صريحاً في الكلام، فإنَّ ذكره يغني عن شهرته لحصول المراد به، ولم يلتفتوا هنا للمشاكلة مع ظهورها، وسهولة مأخذها حتى رجحها بعضهم على بقية الوجوه لما مرَّ، فإن لم تر ذلك محذوراً، فقل كل يعمل على شاكلته، وإن شئت على مشاكلته. قوله: (أو أنهم في ذلك إلخ) الوجه الماضي

أنفسهم حيث حدثهم بالأمانى الفارغة، وحملتهم على مخادعة من لا يخفى عليه خافية، وقرأ الباقون وما يخدعون لأن المخادعة لا تتصور إلا بين اثنين وقرىء يخدعون من خدع،

مبني على أنه عين الخداع السابق، وهذا مبني على أنه خداع آخر جار بينهم وبين أنفسهم للتغاير الاعتباري، فيخدعون أنفسهم بإيهامها الأباطيل والأكاذيب، وأنه سيتفرغ على ذلك أمور مهمة، وأغراض مطلوبة، وهي تنخدع بذلك وتطمئن حتى تخدعهم بخرافات الأمانى، والأمانى بتخفيف الباء وتشديدها جمع أمانة، والفارغة بمعنى الخالية عن الفائدة مجازاً، فكانوا كمن اشتد عطشه، فاستسقى من ناوله كوزاً فارغاً ليرويه، والخاء فيه بمعنى الخفية، وغير قوله في الكشاف: أن يراد حقيقة المخادعة، لأن حقيقة الخداع إنما تكون بين اثنين بإيهام الغير خلاف ما يخفيه من المكروه ليزله عما هو بصدده كما مر، ولا يمكن اعتبارها بين الشخص ونفسه إلا بتزليل المغايرة الاعتبارية منزلة الحقيقية إلى غير ذلك من التكاليف التي ارتكبوها في الشروح، والمصنف رحمه الله أراد هذا المعنى على سبيل التجوز، ومنهم من فسر النظم الكريم بأنه مبالغة في امتناع خداعهم لله ورسوله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين، لأنه كما لا يخفى خداع المخادع على نفسه، فيمتنع خداعه لها يمتنع خداع الله لأنه لا يخفى عليه خافية، وخداع الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين، لأنه تعالى يخبرهم به، أو هو كناية عن أن مخالفتهم، ومعاداتهم مع الله والرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين معاملة مع أنفسهم، لأن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين ينفعونهم كأنفسهم، ولا يخفى بعده. قوله: (لأن المخادعة لا تتصور إلا بين اثنين) يعني أنه مفاعلة تقتضي حقيقة اثنين مخادع ومخادع، ولا يكفي لتحقق حقيقته المغايرة الاعتبارية كما مر، وما قيل عليه: من أن الخدع بل كل متعد يقتضي اثنين، فهذا ترجيح بغير مرجح وفرق بدون فارق ودفعه بأنه لا بد للشركة في الخداع من اثنين متغايرين بالذات بخلاف الخدع، فإنه يكفي فيه المغايرة بين الفاعل والمفعول بالاعتبار كما في معالجة الطيب نفسه، وعلم الشخص بنفسه ليس بشيء أما السؤال، فلأن مراده أن باب المفاعلة يقتضي ذلك وضماً وعتلاً، وأما تغاير الفاعل والمفعول فليس وضماً، وإنما هو بحسب الاقتضاء، ولذا جاز في أفعال القلوب، وما الحق بها اتحاد الفاعل والمفعول، وأما الجواب فلأن المعالجة مفاعلة محتاجة إلى التأويل كما مر، والعلم مستثنى من هذه القاعدة لجواز تعلق علم المرء بنفسه، والمقصود من هذا بيان ترجيح هذه القراءة على الأخرى واختيار القارئ لها على غيرها بعد ثبوت الرواية الصحيحة فيهما فلا يرد عليه أن القراءة إنما هي بالسماع من الرسول صلى الله عليه وسلم لا بالرأي ومقتضى العقل وحسن الظن بالسلف يدفع مثله كما لا يخفى، ثم إن من الشراح من قال في تقرير قوله خدعوا أنفسهم: أنه على طريقة التجريد مثل ما يجري بين المرء ونفسه من تحديث كل منهما صاحبه بالأحاديث، فيجردون من أنفسهم أشخاصاً يخادعونهم كما يخادعون الغير ويخاطبونهم كقول المتنبي:

لا خيل عندك تهديها ولا مال فليسعد النطق إن لم يسعد الحال

ويخدعون بمعنى يخذعون، ويخدعون ويخدعون على البناء للمفعول ونصب أنفسهم بنزع الخافض، والنفس ذات الشيء وحقيقته، ثم قيل للروح لأن نفس الحي به، وللقلب لأنه

والفرق بين هذا وبين الالتفات قد مرّ، وقد قيل: إن قراءة يخدعون مبنية على التجريد من الجانبين، وهذه مبنية عليه من جانب واحد، وقال قدس سرّه: إنه تكلف بارد والمراد بالباقيين من بقي من القراء السبعة غير من ذكر أولاً وما عدا القراءتين شاذ. قوله: (وقرىء يخدعون من خدع إلخ) أي قرىء يخدعون بتشديد الدال مع ضم الياء وفتح الخاء، ويخدعون بفتح الياء والخاء وتشديد الدال مع الكسر وكلاهما على البناء للفاعل، ويخدعون من الاخداع، ويخدعون كلاهما على البناء للمفعول والتشديد لأنه افتعال وأصله يخذعون بنقل حركة الدال، وإدغامها في التاء لقرب مخرجهما، واخترع جاء عن العرب متعدياً كما في الأساس وغيره يقال خدعه، واخترعه إذا ختله فانخدع وما قيل على هذا من أنه ينبغي أن يكون النصب بنزع الخافض إلا إن ثبت اخترع بمعنى خدع من عدم الوقوف عليه، وفي محتسب ابن جني والبحر قراءة المجهول لابن شدّاد والجارود بن أبي سبرة، وهذا على معنى خدعت زيدا نفسه أي عن نفسه على أنّ نصبه على الحذف والإيصال كاختار موسى قومه، أو هو متعدّ حملاً على ما هو بمعناه أو ضمن معنى ينتقصون، ويسلبون أو هو على التشبيه بالمفعول أو على جواز تعريف التمييز، كما قيل في غين زيد رآه، وأما كون ضمير يخدعون لجميع من ذكر من الله والرسول صلى الله عليه وسلّم والمؤمنين والمنافقين، والمستثنى منهم أنفس المنافقين، والمعنى ليس من وقع بينهم النفاق إلا نفس المنافقين، فتكلف لا يليق بالنظم الكريم. قوله: (والنفس ذات الشيء إلخ) هذا باعتبار المعنى العام الشامل لكل شيء، وهو على هذا لا يختص بالأجسام، ولا بدوات الأرواح كما يقال: هو في نفسه كذا وحقيقة الشيء وعينه، وذاته بمعنى في العرف العام، فليس المراد بالشيء الحيوان كما قيل بناء على أنّ تقريره في بيان مناسبات المعاني يقتضيه إلا أنّ الإمام الغزالي رحمه الله تعالى، فسر الذات في السّرّ المصنوع بأمر شامل للروح والجسد، أو هو الجسد القائم به الروح، وعند أهل المعقول بمعنى الحقيقة، وهي وهو جوهر يحل به المعقولات، وهو من عالم الأمر اهـ فإن أراد به هذا اختص بالحيوان بل بالإنسان، وقد قال في كتاب الروح: إنه حقيقة عرفية فيه. وقال بعض الفضلاء: الظاهر أنّ الشيء على عمومه كما يشعر به ما في الصحاح من أنّ النفس الجسد، وعين الشيء، فلا يلائم تعليل إطلاقه على القلب بأنّ النفس به، فإنه لا يجدي إلا في بعض أفرادها، والمناسب أن نعتبر المناسبة بين نفس المفهوم الحقيقي، والمعنى المجازي لا بينه وبين بعض أفرادها، فالوجه أن يخص الشيء بالحيوان كما يدل عليه قوله قدس سرّه لأنّ ذات الحيوان به، وما ذكره ملخص ما في الكشاف. وهو كما قال قدس سرّه: يتبادر منه أنّ لفظ النفس حقيقة في الذات مجاز فيما عداه، وذلك ظاهر في الدم والماء والرأي وإطلاق النفس على الرأي والداعي من قبيل تسمية المسبب باسم السبب أو استعارة مبنية على المشابهة، والثاني أنسب بالمقام وأظهر كما أشار إليه

محل الروح أو متعلقة وللدّم لأنّ قوامها به، وللماء لفرط حاجتها إليه وللرأي في قولهم، فلان يؤامر نفسه لأنه ينبعث عنها، أو يشبه ذاتاً تأمره وتشير عليه، والمراد بالأنفس هنا

المصنّف رحمه الله. وقوله: (لأنّ نفس الحيّ به) أي لأنّ ذاته تقوم وتحيا، وتبقى به، وقد ذهب كثير إلى أنّ النفس حقيقة في الروح، ويوفق بينهما بما نقلناه من كتاب الروح، ويؤيده أنّ النفس لا تطلق على الله دائماً أو غالباً إلا بطريق المشاكلة، كما سيأتي تحقيقه في تفسير قوله تعالى ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾ [سورة المائدة، الآية: ١١٦]. قوله: (وللقلب لأنه محل الروح) القلب عضو صنوبريّ معروف وإطلاق النفس عليه من قبيل ذكر المسبب وإرادة السبب أو من إطلاق اللازم على ملزومه لأنّ النفس ذات الشيء وذات الحيوان بالقلب تتقوم لأنّ القلب مبدأ الحياة، ومحل الروح الحيواني، ولذلك خلق في وسط الصدر لأنه أحرز المواضع في البدن إذ العظام سور حصين له والعضلات حرس له، والمراد بالروح التي تحله بخار لطيف في تجويفه الأيسر وتسميه الأطباء بالروح الحيواني، وهو الطف ما في البدن وأكثره مناسبة للروح المجردة. وقوله: (أو متعلقه) بناء على أنّ المراد بالروح الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، فإنه مما يطلق على الروح أيضاً كما صرحوا به، ففي كلامه شبه استخدام وقد اختلفوا في أول ما يتعلق به النفس الناطقة هل هو القلب أو الدماغ، ورجح ابن سينا الأول وتبعه المصنّف رحمه الله. قوله: (وللدّم إلخ) ومنه قولهم لا نفس له سائلة أي دم يجري وتسميته لما ذكر، والقوام بالكسر ما به يقوم ويبقى والنفس تؤثت بمعنى الروح وتذكر بمعنى الشخص كما في المصباح. وقوله: (وللماء إلخ) هذا مما تبع فيه الزمخشريّ، وهو إمام يقتدى به إلا أنّ ابن الصائغ رحمه الله أشار في حاشيته على الكشف إلى أنه لم يوجد في كتب اللغة والذي فيها النفس بفتحيتين كما نقله كراع، واستشهد له بما ثبت في كلامهم، وفي الصحاح النفس الجرعة قال جرير:

تعلل وهي ساغبة بنيها بأنفاس من الشبم القراح

وترك ما في الكشف من الاستشهاد عليه بقوله تعالى ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾ [سورة الأنبياء، الآية: ٣٠] لأنه لا يثبت المدعى وإنما يؤيد التعليل. وقوله: (يؤامر نفسه) بالثنية أي يتردّد بين رأيين له، فمؤامرة النفس كناية عن التردّد والمؤامرة المشاورة، كالانتمار لقبول بعضهم أمر بعض فيما يشير به عليه فأبدلت الهمزة واواً، وقد مرّ بيان العلاقة فيه. قوله: (والمراد بالأنفس إلخ) في الكشف والمراد بالأنفس هنا ذواتهم والمعنى بمخادعتهم ذواتهم أنّ الخداع لاصق بهم لا يعدوهم ولا يتخطاهم إلى من سواهم، ويجوز أن يراد قلوبهم ودواعيهم وآراؤهم اه فإذا أريد بالأنفس الذوات كان المراد بالمخادعة أنّ خداعهم لا يتجاوزهم، ويرجح أنه المعنى الحقيقي المتبادر ولا مانع يمنعه هنا، وأمّا إرادة الآخرين فيضعفها أنّ المتبادر من المخادعة أن تكون بين شخصين متغايرين حقيقة، وهذا فيه مغايرة لكنها غير حقيقية وفيه نظر، وقيل إنّ الأول ناظر إلى قوله دائرة الخداع إلخ. وما بعده إلى قوله أو أنهم إلخ.

ذواتهم، ويحتمل حملها على أرواحهم وآرائهم ﴿وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ لا يحسون بذلك لتمادي غفلتهم جعل لحوق وبال الخداع، ورجوع ضرره إليهم في الظهور كالمحسوس الذي لا

وعدل عن قول الزمخشريّ قلوبهم إلى قوله أرواحهم، لأنه أظهر في المغايرة. وقد قال قدس سرّه: إنه على الأوّل يتعين أن يراد بحصر خداعهم في ذواتهم قصر ضرره عليهم كما في الجواب الأوّل، وعلى ما بعده ذكر القلوب تمهيداً لذكر الدواعي، والآراء لا أنه ونجه آخر، وإذا أريد بالأنفس الدواعي تعين الجوابان الأخيران، وكان اعتبار المشابهة أولى كما لا يخفى فيبان المراد بالأنفس تنمة للأجوبة.

(وفيه بحث) لأنه لا مانع من جعل ذكر القلوب في كلام العلامة إشارة إلى وجه آخر لأنّ القلوب ينسب إليها الإدراك كما قال تعالى ﴿أَمْ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ [سورة الحج، الآية: ٤٦] ويؤيده إبدال المصنّف لها بالأرواح فما ذكره عدول عن الظاهر من غير داع.

(تنبيه) بقي للنفس هنا معان آخر لم يذكرها المصنّف رحمه الله كالعين المصيبة والقوى الحيوانية الجامعة للصفات المذمومة المضادة للقوى العقلية، وباختلاف هذه الصفات والأحوال تسمى النفس تارة أمانة وتارة لمومة وتارة مطمئنة، وليست هذه نفوساً متغايرة كما سيأتي تحقيقه. قوله: (لا يحسون إلخ) يشير إلى أنّ الشعور معناه الإدراك بالمشاعر، وهي الحواس الظاهرة في الأصل، وإن ورد بمعنى لا يعقلون مطلقاً إلا أنّ حمله على هذا أولى لأنه أصل معناه وأبلغ لأنّ عدم الشعور بالمحسوس في غاية القبح لكون المحسوسات من البديهيّات، ومن لا يشعر بالبديهيّ المحسوس مرتبته أدنى من مرتبة البهائم، فنفي الشعور يدلّ على التهكم بهم وعلى نفي العلم بالطريق الأولى فهو أبلغ من لا يعلمون هنا وأنسب بما مرّ من قوله ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ إلخ. وقوله: (التمادي غفلتهم) من قولهم تمادى في الأمر إذا تماذ فيه إلى الغاية كما في الأساس، فتمادي الغفلة بمعنى امتدادها على ظاهره وحقيقته، أو هو بمعنى تماديههم في غفلتهم، فالتمادي من المدد وأصله تمادد كقصيت بمعنى قصصت، ويجوز أن يكون من المدى بدون إبدال. قوله: (جعل لحوق وبال الخداع إلخ) يشير به إلى المعنى الأوّل من معنى خداعهم لأنفسهم كما في الكشاف، واقتصر عليه لأنه الأرجح الأظهر وغيره يعلم بالمقايسة عليه أيضاً، ولذا أمر الشريف رحمه الله بالتدبر فيه، وفيه إشارة إلى أنّ قوله ﴿وما يشعرون﴾ مرتبط بقوله ﴿وما يخدعون إلا أنفسهم﴾ ولذا قال الزجاج في تفسيره: وما يشعرون أنهم يخدعونها، وهو أقرب لفظاً ومعنى من جعله متصلاً بقوله يخادعون الله على أنّ المعنى، وما يشعرون أنّ الله يعلم ما يسرون وما يعلنون ومن لم يشعر بهذا جعله من فوائده الزوائد هنا، والوبال سوء العاقبة وأصله وخامة المرعى، فتجوّز به عما ذكر ثم صار حقيقة عرفية فيه، وقد يراد به الإثم وهو قريب منه، فمن فسره بالوخامة فقد تسمع فيه هنا، ومؤفة أصابتها آفة وهي العاهة يقال: أيفت الأشياء فهي مؤفة كما يقال ايلت فهي مؤلة، وفي عبث الوليد للمعري لو

يخفى إلا على مؤف الحواس، والشعور الإحساس، ومشاعر الإنسان جواسه وأصله الشعر، ومنه الشعار ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ المرض حقيقة فيما يعرض للبدن، فيخرجه عن الاعتدال الخاص به، ويوجب الخلل في أفعاله، ومجاز في الأعراض

جاء به على الأصل فقيل: ما ووفة بوزن مضرورية جاز عند بعض الناس، وكذا استعمله البحثري في شعره. قوله: (والشعور الإحساس إلخ) أي الإدراك بالحواس الخمس الظاهرة، وقد يكون بمعنى العلم وصرح الراغب بأنه مشترك بينهما، وذهب بعضهم إلى أن هذا أصله، وذلك مجاز منه صار لشهرته فيه حقيقة عرفية، وهو ظاهر كلامهم هنا، والمشاعر الحواس، ولها معان أخر كمناسك الحج وشعائره، وقوله الشعر بكسر الشين وسكون العين لأنه اسم للعلم الدقيق، كما في قولهم لبت شعري. ثم نقل في عرف اللغة للكلام الموزون المقفى، فهو مصدر أخذ منه الفعل وتصاريفه، ولو قرىء بفتحتين صح أيضاً لقول الراغب في مفرداته شعرت أصبت الشعر ومنه استعير شعرت، كذا أي علمت علماً في الدقة كإصابة الشعر اهـ. ولذا فسر الشعور بالفطنة ودقة المعرفة. وقوله: (ومنه الشعار) ضمير منه راجع للشعر والشعار يكون بمعنى الثوب الذي يلي الجسد لمماسته الشعر، ويكون بمعنى العلامة ويمعنى ما يتنادى به في الحرب ليعرف بعضهم بعضاً، فإن كان الشعر بالفتحتين فالمناسب تفسيره بالمعنى الأول وإلا فبالثاني، وجملة ما يشعرون مستأنفة أو معطوفة أو حال من فاعل يخدعون، ومفعول يشعرون مقدر أي لحوق الضرر بهم، وأن وبال خداعهم راجع إليهم ونحوه أو غير مقدر للعموم وتنزيلة منزلة اللازم، وقوله بذلك ورجوع ضرره يشير إلى الأول وجعلهم في حواسهم آفة يشير إلى الثاني، وهو أبلغ كما مر. قوله: (المرض حقيقة فيما يعرض للبدن إلخ) من الأطباء من ذهب إلى أن أحوال الإنسان ثلاث صحة ومرض وحال لا صحة، ولا مرض كجالينوس، وعند الرئيس أن له حالتين صحة ومرض بغير واسطة، والصحة تصدر عنها الأفعال سليمة، والمرض يقابلها، وذهب أهل اللغة كما في المصباح إلى أنه حالة خارجة عن الطبع ضارة بالفعل، والفرق بينه وبين ما ذهب إليه الأطباء ظاهر، فإنهم يسمون نحو الحول والحدب مرضاً بخلاف أهل اللغة، ثم إن المصنّف رحمه الله عدل عن قوله في الكشف: فالحقيقة أي حقيقة المرض أن يراد الألم كما تقول: في جوفه مرض لما فيه، لأن الألم أثر المرض لا عينه لغة واصطلاحاً كما لا يخفى، وما قيل من أن كون الألم مرضاً من أظهر القضايا عند أهل اللغة والعرف، وأما كونه عرضاً لا مرضاً فمن تدقيقات الأطباء على أن استعماله في المرض شائع فيما بينهم أيضاً كقولهم الصدع ألم في أعضاء الرأس فيه ما لا يخفى، والمراد بالأفعال ليست الأفعال المتعارفة كالضرب بل متعارف الحكماء، وهي إما طبيعية كالنمو أو حيوانية كالنفس، أو نفسانية كجودة الفكر والألم ما يتألم، ويتوجه به وهو أعم من المرض، والاعتدال توسط حال بين حالين، وكل ما تناسب فقد اعتدل كما في القاموس. قوله: (ومجاز في الأعراض النفسانية إلخ) الأعراض جمع عرض كسبب وأسباب، وهو ما يعرض ويطرأ على المرء ثم

النفسانية التي تخلّ بكمالها كالجهل، وسوء العقيدة والحسد والضغينة وحبّ المعاصي لأنها مانعة عن نيل الفضائل أو مؤدية إلى زوال الحياة الحقيقية الأبدية. والآية الكريمة

ضمير كمالها للنفس التي تفهم من نفسانية، والنفساني منسوب للنفس على خلاف القياس كروحاني، وقد أثبتته أهل اللغة وله معنى آخر في الكشف، وهذا برمته مأخوذ من كلام الراغب، والجهل ضدّ العلم، وقيل المراد به البسيط، لأنّ سوء العقيدة جهل مركب، والحسد تمنى زوال نعمة الغير والغبطة تمنى نيل مثلها من غير زوال، والضغينة كالضغن بمعجمات الحقد وإضمار العداوة، والحياة الحقيقية هي الآخروية، لأنها السعادة الأبدية والحياة الدنيوية، لأنها في معرض الزوال كلا شيء، كما قال تعالى ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة العنكبوت، الآية: ٦٤] ولما كان المرض الحقيقي يؤدي إلى اختلال البدن ثم إذا تنهى أدى إلى الموت أشار المصنّف رحمه الله إلى أنّ وجه الشبه فيه من هذين الوجهين الأوّل منع الفضائل والكمالات المشابهة لاختلال البدن المانع عن الملاذ، والثاني زوال الحياة الأبدية الذي هو كهلاك المريض والمراد بالحياة الأبدية السعادة المخدلة لأنّ حياة المخلد في النار لا يعتد بها فلا يرد عليه ما قيل من أنه كان عليه أن يبدل الحياة بالسعادة لأنّ الحياة الأبدية مشتركة بين المسلمين وغيرهم. قوله: (والآية الكريمة تحتلها الخ) مخالف لما في الكشف من تعيين المعنى المجازي حيث قال فيه: المراد في الآية المعنى المجازي الذي هو آفة في الإدراك كسوء الاعتقاد والكفر أو حالة تبعث على ارتكاب الرذائل كالحسد أو مانعة عن اكتساب الفضائل كالجبين الخ. وقد غفل عن هذا من توهم أنّ صاحب الكشف قائل بما ذهب إليه المصنّف رحمه الله، فقال حمل الآية على المجاز هو المنقول عن ابن مسعود وابن عباس ومجاهد وقتادة، وسائر السلف من غير اختلاف فيه، والتفسير مرجعه إلى النقل والعجب من الزمخشري والقاضي أنهما يحملان ما ظاهره الحقيقة على المجاز من غير داع إليه لأنه أبلغ، وهنا ورد التفسير عن الصحابة والتابعين بالمجاز ليس إلّا فلم يقتصروا عليه إلى آخر ما فصله، ولا وجه له والمصنّف تبع فيما ذكره الإمام حيث قال: الإنسان إذا ابتلي بالأخلاق الرديئة كالحسد والنفاق والكفر، ودام به ذلك ربما أذاه إلى تغيير مزاجه وقلبه وإليه أشار المصنّف، وقال بعضهم: إنه الأرجح لأنه مع كونه حقيقة أبلغ والمجاز إنما يرتكب لبلاغته، وفيه من الخلل ما لا يخفى فإنه مع ابتناء ظاهره على أنّ المرض الألم وقد صرّح الإمام بعدم ارتضائه كما مرّ مفصلاً وتبعه المصنّف رحمه الله لأنّ الألم مسبب عن المرض لا نفسه لا وجه له سواء قلنا: إنّ قوله فإنّ قلوبهم كانت متألمة الخ بيان للحقيقة. وقوله: (ونفوسهم كانت مؤفة الخ) بيان للمجاز على اللف والنشر المرتب، أولاً فإنّ مآله إلى التآلم بفوت الرياسة والحسد، وأنّ نفوسهم مؤفة بالفساد وسوء الاعتقاد، وليس في ذلك رائحة من الحقيقة وكون المرض الحقيقي كناية عما ذكر والكناية يكفي فيها صحة إرادة الحقيقة تكلف لا يفيد، وقد أشار شراح الكشف إلى أنه لا يصح إرادة المعنى الحقيقي، وهو الحق الحقيقي بالقبول رواية ودراية، وما قيل من

تحتملهما، فإن قلوبهم كانت متألّمة تحرقاً على ما فات عنهم من الرياسة وحسداً على ما يرون من ثبات أمر الرسول ﷺ واستعلاء شأنه يوماً فيوماً، وزاد الله سبحانه وتعالى غمهم بما زاد في إعلاء أمره، وإشادة ذكره ونفوسهم كانت مؤفة بالكفر، وسوء الاعتقاد ومعاداة النبي ﷺ ونحوها، فزاد الله سبحانه وتعالى في ذلك بالطبع أو بازدياد التكليف، وتكرير

أنه لا مانع من إرادة الحقيقة هنا بأن يراد أنّ في قلوبهم ألماً عظيماً بواسطة شوكة أهل الإسلام، وانتظام أمورهم غاية الانتظام إلا أن يقال إنّ حقيقة المرض الألم الذي يسوء المزاج، وهو مقصود في الكفار لكن يمكن أن يراد في الآية مطلق الألم الذي هو أقرب إلى الحقيقة أو نظراً إلى انتهاء حالهم، وأنه يفضي إلى سوء المزاج في غاية الركافة والبعد ولا داعي لارتكابه كما لا يخفى. قوله: (تحرقاً على ما فات عنهم) وفي نسخة عما فات عنهم والتحق تفعل من الحرق، وهو قطع الحديد بمبرد الحديد فإنّ الحديد بالحديد يفلح، واستعير لحك بعض الأسنان ببعض حتى يسمع لها صوت وكني به عن شدة الغيظ والغضب، وهو المراد هنا وليس المراد به إحراق النار وإن اشتهر أنّ الحسد محرق كالنار كما قيل:

اصبر على كيد الحسو د فإن صبرك قاتله
فالنار تأكل بعضها إن لم تجد ما تأكله

لأن استعماله بعلى يمنع منه، وليس هذا بقاطع عرق الاحتمال خصوصاً في عبارة الكشاف، فإنه يجوز تعلقها بالحسد نعم لا شبهة في أنه المراد، ولا وجه لما قيل من أنّ الأولى أن تجعل على بيانية لا صلة، فإنّ الحمل على الاحتراق مناسب جداً، وتعدى فات بعن لتضمنه معنى البعد وإلا فهو متعد بنفسه. وقوله: (من الرياسة) إشارة إلى قصة ابن أبي المشورة في سبب نفاقه، ومن تبعه من المنافقين لحسدهم، وقولهم في دولة الإسلام إنها ریح لهبويها سكون، وإنّ لواءها يخفق ثم يقرّ ويطوى إلى غير ذلك من ظنونهم التي خبيها الله، وإشارة ذكره المراد اشتهاره وشيوعه، وأصل معنى الإشادة الرفع فيه إشارة إلى قوله تعالى ﴿ورفعنا لك ذكرك﴾ [سورة الإنشراح، الآية: ٤] والإشادة بالدال المهملة. قوله: (فزاد الله إلخ) هذا وما تقدّم من قوله: وزاد الله سبحانه وتعالى غمهم إشارة إلى تفسير قوله ﴿فزادهم الله مرضاً﴾ ولا وجه لما قيل من أنه لم يقصد به تفسير قوله تعالى ﴿في قلوبهم مرض﴾ [سورة التوبة، الآية: ١٢٥] وليس تفسيراً له كما ذهب إليه البعض، وقد اختلف في هذه الجملة هل هي خبرية أم لا فقيل: الظاهر أنها إنشائية دعائية، والجملة معترضة مصدرة بالفاء، وقد صرح النحاة بأنها تكون مجردة وبالواو وبالفاء كقوله:

واعلم فعلم المرء ينفعه أن سوف يقضي كل ما قدرا

وهو مما صرح به النحاة كما نقله في التلويح وغيره فلا وجه لما قيل إنّ الأنسب حينئذ ترك الفاء، وفي الكشف أنّ ما هنا يدلّ على أنّ قوله فزادهم الله إلخ إخبار وعطف الماضي على

الإسمية لنكتة إن أريد في الأولى أعني في قلوبهم مرض أنّ ذلك لم يزل غضاً طرياً إلى زمن الإخبار، وفي الثانية أن ذلك مسبب لازدياد مرضهم المحقق إذ لولا تدنس الفطرة لازدادوا بزيادة إمداد الإسلام ونزول الآيات شفاء. وقوله تعالى ﴿في قلوبهم مرض﴾ [سورة التوبة، الآية: ١٢٥] جملة مستأنفة لبيان الموجب لخداعهم وما هم فيه من النفاق، ويحتمل أن تكون مقررة لعدم شعورهم والأول أنسب لأنّ قوله وما يشعرون سبيله سبيل الاعتراض وما قيل في ترجيح الاعتراض على الإخبار بأنّ الثاني مكرّر مع قوله تعالى ﴿يمدّهم في طغيانهم﴾ ليس بشيء للفرق الظاهر بين زيادة المرض وزيادة الطغيان، على أنه لا مانع من التأكيد مع بعد المسافة، ثم إنّ كلام الشيخين لا ينافيه لأنّ الدعاء من الله إيجاب مؤكد ولولاه لم يكن للدعاء من الله معنى كما لا يخفى فتدبر. وقوله: (ونفوسهم) بالنصب عطف على قلوبهم لبيان المعنى المجازي كما مرّ، ومؤفة هو وجه الشبه، والمرض الأول والآلام ومنشؤها وهي تزداد بزيادة الغموم:

والغم يخترم النفوس نحافة ويشيب ناصية الصبي ويهرم

والثاني تلك الآفات، وازديادها بالطبع والختم الذي يثبتها والثبات، أو بما بعده. قوله: (أو بازياد التكاليف إلخ) أورد عليه أمران الأول أنّ المشهور في الازدياد أنه مصدر ازداد اللازم، وقد استعمله متعدياً تبعاً لما في الكشاف، فإنّ قوله فيه ما ازدادوه يدلّ على أنه عداه لمفعول واحد كما بينه شراحه، والثاني أنّ المنافقين في إجراء الأحكام عليهم كالمؤمنين الخالص، ولا مزية لهم في التكاليف لأنّ المراد بها ما كلف به لا المعنى المصدرى، ولو قيل إنه في حق ماحضي الكفر، وازدياد تكاليفهم بشرعية القتل والأسر والجزية تفكك النظم لأنّ ما قبله وما بعده في المنافقين، وقد أورد بعضهم على أنه وارد غير مندفع (أقول) هذا زبدة القيل والقال، وليس بوارد بوجه من الوجوه.

أما الأول فلأن زاد يتعدى لمفعول واحد وتارة يتعدى لمفعولين وازداد مطاوعه، والمطاوع ينقص عن مطاوعه مفعولاً واحداً، فإذا كان مطاوع المتعدي لمفعولين تعدى لواحد من غير شبهة، وعليه قوله تعالى ﴿نزدادُ كيلَ بعير﴾ [سورة يوسف، الآية: ٦٥] وفي الأساس ازدادت مالاً وازداد الأمر صعوبة، وازداد من الخير ازدیاد فالقول بأنه لازم وإن اتفق عليه الشراح لا وجه له وكذا قول الراغب: يقال زدته فازداد، وقوله ﴿نزداد كيل بعير﴾ نحو ازدادت فضلاً أي ازداد فضلي، فهو من باب سفه نفسه اهـ. فحمل ما ورد من منصوبه على التمييز ولا حاجة إليه، وهذا هو الذي عرّ المعترض.

وأما الثاني فسقوطه ظاهر، لأنّ ما ذكره المصنّف رحمه الله أخذه بحروفه من التفسير الكبير ومعناه أنّ التكاليف والأحكام كلما تكثرت تكثر بسببها كفرهم المضمّر وسوء عقائدهم،

الوحي وتضاعف النصر وكان إسناد الزيادة إلى الله سبحانه وتعالى من حيث أنه مسبب من

فيزداد مرضهم بسبب ذلك، ويجوز أن يراد بالتكليف معناه اللغوي، وهو تكليف النبي صلى الله عليه وسلم لهم في بعض الأمور وتخلفهم عنه، وتعللهم كما وقع في بعض الغزوات من تخلف المنافقين ونحو ذلك، وهذا مما لا مرية فيه.

وأما ما ذكره من الجواب ففي غاية الفساد، وتضاعف النصر تكراره وتواليه، ولا وجه لما قيل من أن الظاهر أن يبدل التضاعف بالتضعيف، لأنه لازم مضاف لفاعله، كما أن الازدياد يجوز فيه أن يكون مضافاً للفاعل على أنه مصدر اللازم، وإن كان متعدياً كما مرّ، ومن العجب ما قيل أن الازدياد والتضاعف كناية عن الزيادة، والضعف لكونهما لازمين. قوله: (وكان إسناد الزيادة إلى الله الخ) قيل عليه: إنه لا حاجة هنا إلى ارتكاب الجاز العقلي لصحة إرادة الحقيقة بل هي متعينة، وإنما يحتاج إلى هذا التأويل المعتزلة لأنهم ينزهون الله تعالى عن حقيقة الختم والطبع لزعمهم قبحه، ولا قبح في إيجادنا بل في الانصاف به والزمخشري رحمه الله إنما ارتكبه بناء على مذهبه فلا ينبغي للمصنّف رحمه الله أن يتبعه فيما ذكر، وقد صرح صاحب التأويلات، ومن بعده بأنه مبني على أصلهم الفاسد وذهب الفاضل المحقق إلى أن مرادهم بما ذكر أنه ليس هناك من يزيدهم مرضاً، حقيقة على رأي الشيخ عبد القاهر في أنه لا يلزم في الإسناد المجازي أن يكون للفاعل فاعل يكون الإسناد إليه حقيقة مثل:

يزيدك وجهه حسناً إذا ما زدته نظراً

وتابعه قدس سره عليه، وأوماً إلى تأييده فقال هو إسناد مجازي سواء فسر المرض بالكفر، أو الحسد والغل، أو الضعف والخور كما صرحت به عبارته، وإن جاز إسناد زيادة المعنى الأخير إلى الله تعالى حقيقة على رأيه أيضاً، والمراد بالمعنى الأخير الجبن والخور لا الحسد كما توهمه بعضهم فقال عدم كون حسد نبي الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين بطلب زوال ما أنعم الله به عليهم قبيحاً غير صحيح، وهو غفلة عن مرادهم نعم يرد عليه ما قيل من أن الظاهر أن الحسد كما هو قبيح، فكذا الجبن والخور، لأن كلا منهما من الملكات الرديئة المستلزمة للآثار الغير السنية، فالفرق بينهما بأن الأول قبيح والثاني حسن حتى جاز إسناد الأخير إليه تعالى دون السابق تحكماً إلا أن الأخير قد يترتب عليه آثار حسنة بالنظر إلى النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين كتباعد الكفار عن محاربتهم ونحوه اهـ. فعلم أن ما ذكر ليس مبنياً على الاعتزال، وإن خفي على كثير من الناس، ونطاق البيان يقصر عنه هنا، وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى، وأما ما قيل من أن ما ذكره المصنّف جواب عما يقال من أن المسند إلى الله تعالى زيادة مرضهم وهو صحيح بالنظر إلى الطبع دون ازدياد التكليف وأخويه لأن الزائد يجب أن يكون من جنس المزيد عليه، أو ملائماً له وتقريره أن المراد بإسناد زيادة مرضهم إليه تعالى ليس إسناداً للزيادة من حيث نفسها بل من حيث أنها مسببة عن فعله تعالى وهو ما ذكر من ازدياد التكليف، وما بعده فإن كلا منهما سبب لزيادة مرضهم على ما مرّ إلى آخر ما أطال به

فعله سبحانه وتعالى، وإسنادها إلى السورة في قوله تعالى: ﴿فَزَادْتُهُمْ رَجْسًا﴾ [سورة التوبة، الآية: ١٢٥] لكونها سبباً ويحتمل أن يراد بالمرض ما تداخل قلوبهم من الجبن، والخور حين شاهدوا شوكة المسلمين، وأمداد الله عز وجل لهم بالملائكة، وقذف الرعب في قلوبهم، وبزيادته تضعيفه بما زاد لرسوله ﷺ نصرته على الأعداء وتبسطاً في البلاد ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ أي مؤلم يقال ألم فهو أليم كوجع، فهو وجيع وصف به العذاب للمبالغة كقوله:

من غير طائل وتبعه من بعده ممن كتب على هذا الكتاب، من غير فرق بين البحر والسراب وضمير أنه للزيادة مراعاة للخبر أو نظراً لأنها بمعنى الازدياد أو لعدم الاعتداد بتأنيث المصادر، ولا فرق بين ما ذكره المصنف رحمه الله، والزمخشري على ما يتوهم من تغيير العبارة فتدبر. قوله: (ويحتمل أن يراد بالمرض إلخ) احتمل معناه الحقيقي العفو والإغضاء، وفي اصطلاح المصنفين يستعمل بمعنى الجواز فيكون لازماً وبمعنى الاقتضاء، والتضمن فيكون متعدياً مثل احتمل أن يكون كذا، واحتمل الحال وجوهاً كثيرة وتداخل كيدخل بمعنى دخل بطريق التعاقب، والتدرج ولذا اختاره على دخل مع أنه أخصر وأظهر، والجبن ضعف القلب عما يحق أن يقوى فيه، ورجل جبان وامرأة جبان، والخور بخلاء معجمة وواو وراء مهملة أصله رخاوة في العصب ونحوه، ثم تجوز به عن الجبن وشاع فيه حتى صار حقيقة عرفية فيه والشوكة معروفة وتستعار للقوة في الحرب فيقال: فلان ذو شوكة ومنه شاكى السلاح على قول كائنهم شبهوا الأسلحة بالشوك ولذا قيل:

ورد الخدود ودونه شوك القنا أبداً بغير لحاظنا لا يجتنى

والبسط التوسعة كما قال تعالى ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ﴾ [سورة الشورى، الآية: ٢٧] أي وسعه فالتبسط في البلاد بمعنى سعة ممالكهم أو انتشارهم فيها وهذا معنى آخر مجازي، لكنه قريب إلى معناه الحقيقي جداً لأن الجبن وضعف القلب أخوان. قوله: (أي مؤلم إلخ) ذهب أرباب الحواشي هنا إلى أن مؤلم بفتح اللام اسم مفعول من الإيلام المزيد لأنه الموافق لما في الكشاف ولأنه الأبلغ لجعل العذاب نفسه متألماً، ومعذباً بزنة المفعول ولو كان بالكسر كما ذهب إليه بعضهم لم يكن فيه تجوز في الإسناد كجذ جذه فلا يوافق أول كلامه آخره وليس بشيء فإن الكسر إن لم يتعين لا شبهة في صحته كما ذكره بعض فضلاء العصر في حواشيه فيكون ما فسره به المصنف، أولاً بياناً لحاصل المعنى المراد منه، ثم صرح بقوله يقال ألم إلخ إشارة إلى أنه فعيل من ألم الثلاثي كوجيع من وجع فإنه الفصيح المطرد، وفعيل بمعنى مفعول ليس بثبت عند الزمخشري والمصنف، وإن خالفه فيه لا يمكنه أن ينكر قلته، وعدم إطراده كما ستسمعه مفصلاً عن قريب في تفسير قوله تعالى ﴿بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة البقرة، الآية: ١١٧] ولا حاجة إلى ارتكابه ليكون المعنى أبلغ لأنه إذا جعل الإسناد مجازياً رجع بالآخرة إلى

* تحية بينهم ضرب وجيع *

على طريقة قولهم لهم جدّ جدّه ﴿يَمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ ﴿قرأها عاصم وحمزة والكسائي والمعنى بسبب كذبهم أو ببدله جزاء لهم وهو قولهم آمناً وقرأ الباقون يكذبون من كذبه

معنى المزيد الأبلغ. قوله: (تحية بينهم ضرب وجيع) هو من قصيدة طويلة لعمر بن معد يكرب أنشدها في الفضليات وأولها:

أمن ربحانة الداعي السميع يؤرقني وأصحابي هجوع
ومنها:

وخيل قد دلفت لها بخيل تحية بينهم ضرب وجيع

والخيل اسم جمع للفرس والمراد به هنا الفرسان، كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «يا خيل الله اركبي»^(١) ودلفت بفتح الدال المهملة واللام والفاء بمعنى دنوت وزحفت، والتحية معروفة ووصف الضرب بالوجيع مبالغة كما سيأتي والباء للتعدي، وبينهم مضاف إليه مجرور بكسر النون لأنه ظرف متصرف ولو فتح كان مبنياً لإضافته إلى المبني، والأول أصح وإن قيل إن المروي الكسر والقياس الفتح، وليس المعنى على أن ضربهم الوجيع كتحية بينهم على التشبيه البليغ المقلوب كما توهم وستعرفه في تفسير قوله تعالى ﴿فبشرهم بعذاب أليم﴾. قوله: (على طريقة قولهم جدّ جدّه) اتفق شراح الكشاف هنا على أن المراد أنه على طريقته في أنه إسناد مجازي وليس المراد أنه من قبيل الإسناد إلى مصدر المسند كما في ضرب وجيع بل هو قريب منه، كما ترى والذي من قبيله قولك ألم أليم ووجع وجيع، وسنكشف لك أن الإسناد المجازي لا ينحصر فيما ذكره من الإسناد إلى مصدر ذلك الفعل أو زمانه أو مكانه أو سببه، وقد يتكلف فيقال: العذاب هو الألم الشديد والضرب أي المضروبة هو الوجع، ولا حاجة إليه نعم هو ليس بتلك المسافة من البعد كما قاله الفاضل المحقق. قوله: (قرأها عاصم إلخ) الضمير لهذه القراءة، وهي قراءة التخفيف بقرينة المقابلة. وقوله: (بسبب كذبهم) إشارة إلى أن الباء فيه للسببية. وقوله: (أو ببدله) إشارة إلى أنه يجوز أن تكون للبدلية كما في قوله:

فليت لي بهم قوماً إذا ركبوا شنوا الإغارة فرساناً وركباناً

أي ليتهم بدلهم على ما في كتب النحو وما مصدرية مؤولة بمصدر كان إن قيل بوجوده، وإلا فبمصدر متصيد من الخبر كالكذب قال أبو البقاء: الموصولية هنا أظهر لأن الضمير المقدر عائد على ما أورده أبو حيان بعدم لزوم عوده، وقيل المناسب هنا ذكر المقابلة بدل البدلية، فإن المقابلة تقتضي المعاوضة، والبدلية تقتضي زوال المبدل عنه وقيام البدل مقامه بدليل قوله جزاء

(١) أخرجه البيهقي في الدلائل ٤/ ١٨٦ - ١٨٧ عن عاصم بن عمر بن قتادة وعبد الله بن أبي بكر بن حزم وغيرهما مرسلًا. وله قصة.

وذكره السخاوي في المقاصد ١٣٣٢ ونسبه للعسكري من حديث أنس ولاين عائد عن قتادة مرسلًا.

لأنهم كانوا يكذبون الرسول ﷺ بقلوبهم وإذا خلوا إلى شياطين دينهم، أو من كذب الذي هو للمبالغة، أو التكثير مثل بين الشيء ومؤنت البهائم، أو من كذب الوحشى إذا جرى

لهم، ثم إنَّ الباء في قوله بسببه وببدله كالباء في قولهم معنى كتبت بالقلم باستعانتة ومعنى دخلت عليه بثياب السفر بمصاحبة ثيابه إلى غير ذلك، فإنهم كثيراً ما يجعلون الباء بين الحرف وبين ما يدلُّ عليه.

(قلت) البدلية والمقابلة متقاربان، والثانية تدخل على الأثمان وما في معناها وجعل كذبهم بمنزلة الثمن مبني على التهكم ولا يخفى خفاؤه هنا، وأما دخول الباء بين الحرف ومدلوله فالظاهر أنه للملاسة بينهما، فلا يتوهم أنه معنى آخر حتى يقال لم يقل أحد أن من معاني الباء التفسير، ثم إنَّ قوله بما كانوا يكذبون صفة لعذاب لا لأليم، كما قاله أبو البقاء رحمه الله، لأنَّ الأصل في الصفة أن لا توصف.

وقال قدس سرّه: كلمة كان في النظم للدلالة على الاستمرار في الأزمنة، وقولهم آمنة إخبار بإحداثهم الإيمان فيما مضى ولو جعل إنشاء للإيمان كان متضمناً للاخبار بصدوره عنهم. فقيل: الدلالة على الاستمرار والانقطاع ليست بمعتبرة وضعاً في معنى كان بل هو مستفاد من القرينة، والمقصود دفع ما يتوهم من المنافاة بين لفظي كان، ويكذبون للدلالة الأول على انتساب الكذب إليهم في الماضي والثاني على انتسابه في الحال والاستقبال، فالزمان فيهما مختلف فما وجه الجمع بينهما، فدفعت بأن كان دالة على الاستمرار في جميع الأزمنة ويكذبون دلُّ على الاستمرار التجديدي الداخل في جميع الأزمنة اهـ، وما ذكره من المنافاة توهم فاسد فإنه مستفيض في أخبار الأفعال الناقصة، كأصبح يقول كذا أو كادت تزيغ قلوب فريق منهم والاستعمال مستمر عليه لأنَّ معناه أنه في الماضي كان مستمراً متجدداً بتعاقب الأمثال، وللمضى والاستقبال بالنسبة لزمان الحكم، وقد عدَّ العلماء الاستمرار من معاني كان، كما في التسهيل فتدبر. قوله: (وقرأ الباقون إلخ) أي قرأه باقي السبعة بالتشديد من كذبه المتعدي والتضعيف للتعدي ومفعوله مقدر وهو الرسول صلى الله عليه وسلم، ولم يذكر إجلالاً له عن أن يواجهه بالكذب، وقيل إنه لرعاية الفاصلة، أو لقصد التعميم إذ كان التقدير يكذبون ما جاء به أي جميع ما جاء به مما يلزم تصديقه فيه أو للاختصار، أو لأنَّ العناد وتكذيب الرسول كانا من شأن اليهود، ولما كانوا غير مجاهرين بالكذب والكفر وإلا لم يكونوا منافقين حملة على التكذيب بقلوبهم، أو بدون مواجهة المؤمنين بل مع شياطينهم وهو مجاز عن رؤسائهم وعقلائهم، وفي نسخة شطارهم جمع شاطر وهو من أعياء أهله خبثاً والمراد به ما ذكر مجازاً أيضاً أو كناية أي يكذبونه بقلوبهم دائماً وبألسنتهم ﴿إذا خلوا إلى شياطينهم﴾ فقوله وإذا خلوا معطوف على قوله: بقلوبهم بتقدير وبألسنتهم إذا إلخ. قوله: (أو من كذب الذي هو للمبالغة إلخ) فهو لازم بلا تقدير والتفصيل حينئذ إما للمبالغة لقوة كذبهم وتصميمهم عليه كبين بمعنى

شوطاً ووقف لينظر ما وراءه، فإن المناقق متحير متردد، والكذب هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به، وهو حرام كله لأنه علل به استحقاق العذاب حيث رتب عليه وما روي أن

تبين الوارد في كلامهم بمعنى كمال ظهور الشيء واتضاحه، أو للتكثير دلالة على كثرة الفاعل كما في قولهم موتت البهائم جمع بهيمة وهي معروفة، وقيل إنهم ذهبوا إلى أن الكثرة في موتت لتعذر تكثر الفعل بالنسبة لكل واحد، وهنا ليس كذلك فيرجع إلى الوجه الذي قبله من المبالغة إلا أن يقال المبالغة بالنسبة إلى ذات الكذب في نفسه، والكثرة بالنسبة لتعده، فحقيقة الأمرين راجعة إلى القوة والكثرة، وتغايرهما ظاهر فسقط ما قيل من أن عطف التكثير على المبالغة بأو الفاصلة ليس كما ينبغي، وقد يكون التكثير في المفعول كقطع الأثواب، وكذب الوحشي قيل إنه على هذا مجاز مأخوذ من كذب المتعدي، كأنه يكذب رأيه وظنه، فيقف لينظر ما وراءه ولما كثر استعماله في هذا المعنى وكانت حالة المناقق شبيهة بهذا جاز أن يستعار منه لها، ولا يخفى ما فيه من التكلف، وأن كونه متعدياً بحسب الأصل غير موافق لما نحن بصده فتدبر. قوله: (الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به) الخبر هنا بمعنى الإخبار، وهو أحد معنييه قال الراغب في كتاب الذريعة: ذهب كثير من المتكلمين إلى أن الصدق يحسن لعينه، والكذب يقبح لعينه.

وقال كثير من الحكماء والمتصوفة أن الكذب يقبح لما يتعلق به من المضار الخالصة، والصدق يحسن لما يتعلق به من المنافع الخالصة لأن شيئاً من الأقول والأفعال لا يقبح ويحسن لذاته اهـ. وقوله: (على خلاف ما هو به) أي ما هو متلبس به في نفسه وحد ذاته في الواقع ونفس الأمر، أو في اعتقاد المخاطب، وفي ذهنه فكلامه صادق على المذاهب ففيه إيجاز حسن. قوله: (وهو حرام كله إلخ) قيل عليه إنه تبع فيه الزمخشري، وهو مبني على مذهب المعتزلة في التحسين والتقيح المقتضي لأن يكون حراماً لعينه كما مر، ولذا قال: وهو قبيح كله وعدل عنه المصنف والمصرح به في كتب الشافعية المعتمدة أن من الكذب ما هو حرام وما هو مباح، وما هو مندوب وما هو واجب وقد ورد الحديث بجوازه في ثلاثة مواطن في الحرب، وإصلاح ذات البين وكذب الرجل لامرأته ليرضيها^(١) وهو مروى في الصحيحين، والسنن كما فصله النووي في أذكاره، وفيه تفصيل قاله الغزالي وهو أن كل مقصود محمود يمكن التوصل إليه بالصدق والكذب جميعاً، فالكذب فيه حرام لعدم الحاجة إليه فإن لم يمكن إلا بالكذب، فالكذب فيه مباح إن كان تحصيل ذلك المقصود مباحاً وواجب إن كان واجباً فلو اختلف مسلم من ظالم وسأل عنه وجب الكذب بإخفائه وكذا لو سأل عن ماله ليأخذه ولو

(١) أخرجه مسلم ٢٦٠٥ ح ١٠٢ وأبو داود ٤٩٢١ من حديث أم كلثوم بنت عقبة وفيه «وقالت ولم أسمعه يُرخص في شيء مما يقول الناس، إلا في ثلاث: الحرب، والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته، وحديث المرأة زوجها.

إبراهيم عليه الصلاة والسلام كذب ثلاث كذبات، فالمراد التعريض ولكن لما شابه

استحلفه لزمه أن يحلف، ويوري في يمينه، وكذا في كل مقصود، فلا يختص بالصور الثلاث الواردة في الحديث بل ينبغي أن يقابل بين مفسدة الكذب، والمفسدة المترتبة على الصدق، فإن كانت المفسدة في الصدق أشدّ ضرراً فله الكذب، وإن كان عكسه أو شك حرم عليه الكذب اهـ ونحوه في كتاب الذريعة للراغب، فما قيل في الجواب عنه بأنه مذهب الشافعية من قصور النظر، فإنه متفق عليه في جميع المذاهب كما صرحوا به، وقيل إن معنى الكلية في كلام المصنف أنّ الكذب حرام من حيث ذاته مطلقاً وقد يكون مباحاً من حيث وصفه كما في الصور المذكورة، وهو وهم على وهم، فإنه مع مخالفته لمذهبه مبني على الاعتزال. قوله: (لأنه عطل به استحقاق العذاب إلخ) في الكشاف وفيه رمز إلى قبح الكذب وسماجته، وتخييل أنّ العذاب الأليم لاحق بهم من أجل كذبهم ونحوه قوله تعالى ﴿مما خَطِئْتَهُمْ أُعْرِقُوا﴾ [سورة نوح، الآية: ٢٥] والقوم كفرة وإنما خصت الخطيئات استعظماً لها، وتنكيراً عن ارتكابها يعني أنّ فيه تعريضاً يتضمن تحريضاً للمؤمنين على ما هم عليه من الصدق والتصديق، فإنّ المؤمن إذا سمع ترتب العذاب على الكذب دون النفاق الذي هو أخبث الكفر وصاحبه في الدرك الأسفل تخيل في نفسه تغليظ اسم الكذب، وتصوّر سماجته فانزجر أعظم انزجار فسقط ما قيل من أنّ قبحه لا سيما عندهم تحقيق لا تخييل، لما عرفته من معنى التخييل والزجر وهذا من قبيل ما في قوله تعالى ﴿الذين يحملون العرش ومن حوله يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ﴾ [سورة غافر، الآية: ٧] من ذكر الوصف سواء كان نعتاً أولاً لمدح ذلك الوصف في نفسه، أو ذمه ترغيباً فيه أو تنفيراً، كما يكون الوصف لمدح الموصوف أو ذمه، وهذا كما صرح به السكاكيني والخطيب، ومن الناس من حسبه من البديع الغريب وسيأتي في كثير من النظم الكريم، والمراد بترتبه عليه أنه مسبب عنه، فهو مؤخر رتبة وما ذكره ظاهر على قراءة التخفيف وكذا في غيرها لأنّ نسبة الصادق إلى الكذب كذب، وكذا كثرته ونحوها فتدبر. قوله: (وما روي أنّ إبراهيم عليه الصلاة والسلام إلخ) إشارة إلى ما روي في الصحيحين وغيرهما في حديث الشفاعة فيقول إبراهيم عليه الصلاة والسلام إنني كذبت ثلاث كذبات على روايات مختلفة في بعضها أنه عدّها فذكر قوله في الكوكب ﴿هذا ربي﴾ [سورة الأنعام، الآية: ٧٨] وقوله ﴿بل فعله كبيرهم هذا﴾ [سورة الأنبياء، الآية: ٦٣] وقوله ﴿إني سقيم﴾^(١) [سورة الصافات، الآية: ٨٩] وروي الترمذي رحمه الله في حديث الشفاعة أنهم يأتون إبراهيم عليه الصلاة والسلام فيقولون له اشفع لنا فيقول: لست لها إنني كذبت ثلاث كذبات، ثم قال صلى الله عليه وسلّم: ما منها كذبة إلا ما حل بها وفي رواية

(١) حديث الشفاعة أخرجه البخاري ٣٣٤٠ ٣٣٦١ ٤٧١٢ ومسلم ١٩٤ والترمذي ٢٤٣٤ وأحمد ٢/

٤٣٥ - ٤٣٦ وابن أبي عاصم في السنة ٨١١ من حديث أبي هريرة.

جادل بها عن دين الله^(١) وفي رواية أحمد رحمه الله إنها قوله ﴿إني سقيم﴾ [سورة الصفات، الآية: ٨٩] وقوله ﴿بل فعله كبيرهم هذا﴾ [سورة الأنبياء، الآية: ٦٣] وقوله للملك في جواب سؤاله عن امرأته سارة هي أختي حين أراد الملك غضبها وكان من طريق السياسة التعرض لذوات الأزواج دون غيرهن بدون رضاهن^(٢)، وقيل: هي قوله ثلاث مرات هذا ربي والحديث بطوله مشهور في كتب الحديث، وكذبات قال القاضي عياض في مشارق اللغة: هو بفتح الكاف والذال جمع كذبة يفتح الكاف الواحدة من الكذب اهـ. فليس جمع كذبة بكسر الكاف، وسكون الذال المعجمة بمعنى الكذب لمخالفته للرواية فيه. قوله: (فالمراد التعريض الخ) قد عرفت أن الحديث صحيح وما في بعض الحواشي نقلاً عن الرازي من أنه يجب القطع بكذب روايته، وإن يكذب الرواة حتى يصدق إبراهيم أولى لا أصله له عنه، فإن صح فهو خطأ، ونحن ننظر لما قيل لا لمن قال، وسيأتي ما التحامل له على مثله من الشبهة ودفعه، والمراد بالتعريض هنا معناه اللغوي وهو ما يقابل التصريح والتصريح أن يكون اللفظ نصاً في معناه لا يحتمل معنى آخر احتمالاً معتداً به والتعريض خلافه، وهو أن يكون اللفظ محتملاً لمعنيين سواء كانا حقيقيين كما في إني سقيم أولاً وسواء كان أحدهما أظهر من الآخر كما في الإبهام البديعي أولاً كما في التوجيه، فهو أعم من التعريض الاصطلاحي لاختصاصه بالمجاز والكناية كما ذكره السكاكي في آخر البيان، وكذا من الكناية والتورية والإبهام والتوجيه في الاصطلاح، ويسمى في اللغة أيضاً كناية وتورية وليست هذه الكناية بيانية وليست التورية بديعية، والتعريض تفصيل من عرض كذا إذا اعترض وطراً، والكناية من كنى إذا ستر والتورية إما من وراء على ما اختاره ابن الأثير كأنه ألقى البيان وراء ظهره أو من أوزى القابس إذا أظهر نوراً وفي النهاية الأثرية في الحديث المرفوع عن عمران بن حصين **«إن في المعارض لمنذوحة عن الكذب»**^(٣) المعارض جمع معراض من التعريض، وهو خلاف التصريح يقال عرفت ذلك في معراض

(١) أخرجه الترمذي ٣١٤٨ وأبو يعلى ١٠٤٠ من حديث أبي سعيد الخدري، وفي إسناده علي بن زيد بن جدعان، وضعيف، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وقد روى بعضهم هذا الحديث عن أبي نضرة عن ابن عباس، الحديث بطوله اهـ.

وله شاهد من حديث أبي هريرة أخرجه مسلم ١٩٤ والترمذي ٢٤٣٤.

(٢) انظر صحيح البخاري ٢٢١٧ و٢٦٣٥ و٢٩٥٠ و٣٣٥٧ ومسلم ٢٣٧١ وأبو داود ٢٢١٢ والترمذي ٣١٦٦ وابن حبان ٥٧٣٧ وأحمد ٤٠٣/٢ - ٤٠٤ والبيهقي ٣٦٦/٧ حديث أبي هريرة.

(٣) أخرجه البخاري في الأدب المفرد ٨٨٥ عن عمران بن حصين موقوفاً عليه بإسناد صحيح. وأخرجه أيضاً برقم ٨٨٤ عن عمر موقوفاً.

وأخرجه ابن عدي في الكامل ٩٦/٣ عن عمران مرفوعاً وأعله بدود بن الزريقان، وقال: رفعه داود وغير أوقفه اهـ.

الكذب في صورته سمي به ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [سورة البقرة، الآية: ١١]

كلامه ومعرض كلامه بحذف الألف، وفي حديث عمر رضي الله عنه «أما في المعارض ما يغني المسلم عن الكذب»^(١) وتسمية المعارض كذباً من حيث مظنة السامع وهي صدق من حيث يقوله القائل وهي التورية والكناية اهـ ومن الناس من ظنَّ أنَّ التعريض هنا بمعناه المصطلح، فخبط خبط عشواء وأطال من غير طائل، وفي كلام الشريف ما يوهمه والله در المحقق حيث فسره بأن يشار بالكلام إلى جانب ويعرض منه جانب آخر ومن لم يتفطن له قال ذكر المحقق الشريف أنَّ الكلام لا يكون مستعملاً في المعنى التعريضي أصلاً بل في غيره مع إشارة إليه بقريئة السوق، وعليه ظاهر تفسير قوله تعالى ﴿فِيمَا عَرَضْتُمْ بِهِ﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٣٥] الآية فإذا أريد بقوله ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [سورة الصافات، الآية: ٨٩] سأسقم لا يتحقق التعريض، فإنه لا يمكن إرادة ذلك إلا بطريق الاستعمال، فإنه لا دلالة لسياق الكلام وسباقه عليه كما في صورة التعريض، وكذا الحال فيما إذا حمل قوله هذه أختي على الأخوة في الدين لا في النسب، اللهم إلا أن لا يراد بالتعريض هنا ما هو المصطلح المشهور بين الجمهور بل ما فيه خفاء في أداء المراد من الكلام على ما في الأذكار من أنَّ التورية، والتعريض معناهما أن تطلق لفظاً ظاهراً في معنى، وتريد معنى آخر يتناوله ذلك اللفظ، ولكنه خلاف ظاهره اهـ. قوله: (لما شابه الكذب في صورته سمي به)، فإطلاق الكذب بطريق الاستعارة لمشابتها الكذب من حيث كونها في الظاهر إخباراً غير مطابقة للواقع لا، كما تسمى صورة الإنسان المنقوشة إنساناً لكنها في التحقيق تعريضات، والغرض من قوله ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ أنه سيسقم لما علم من ذلك بأمانة النجوم، أو أنه سقيم أي متالم بما يجد من الغيظ، والحنق باتخاذهم النجوم آلهة، ومن قوله ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ التنبية على أنَّ من لم يقدر على دفع المضرة عن نفسه كيف يدفعا عن غيره فكيف يصلح إلهاً، ومن هذه أختي إخوة الدين تخلصاً من الظالم، ومن ﴿هَذَا رَبِّي﴾ الفرض، أو الحكاية تنبيهاً على خطيئتهم في ادعاء ألوهيتها مع قيام دليل الحدوث، وسيأتي تحقيقه في محله.

(فإن قلت) كيف يقول الخليل عليه الصلاة والسلام يوم القيامة إني كذبت وأنا لما صدر مني الذنب أستحيي من أن أقوم شافعاً بين يدي الله، فإنَّ ما في الدنيا إن كان من المعارض فليس بكذب، ويكون قوله ثلاث كذبات مخالفاً للواقع، ومثله لا يستحيا منه، فيقعوا فيما فرؤا منه وإن لم يكن كذلك يكن وقع منه الكذب في الدنيا، وهو مناف لعصمته صلى الله عليه وسلم، ولا بدَّ من أحد هذين الأمرين، وهذا هو الذي جسر الإمام على الطعن في الحديث وتكذيب راويه لتوهمه لأنه أخف من نسبة الكذب إلى الخليل عليه الصلاة والسلام.

(١) انظر الحديث المتقدم.

(قلت) هذه شبهة قوية ويؤيدها أن مثل هذه المعارض صدرت منه عليه الصلاة والسلام في مواضع كقوله «من ماء» ولم يقل أحد إنه مشكل محتاج للتأويل ويمكن دفعها بأن يقال هي من المعارض الصادقة ولكنها لما كانت مبنية على لين العريكة مع الأعداء دفعاً لضررهم، ومثله ممن تكفل الله بعصمته وحمايته يناسبه مبارزة أعدائه بالمكروه بدلاً لنفسه في سبيل الله أو دخولاً في حفظ حصن الله، فلعدوله عما يليق بمقامه ثمة عد ذلك لشدة خوفه، أو تواضعه ذنباً وسماء كذباً لأنه على صورة الكذب خوفاً من وخامة مداراة أعدائه، وما وقع من النبي عليه الصلاة والسلام لم يقع في مثل هذا المقام حتى يستحيى منه، فإن لكل مقام مقالاً وقد حام حول الحمى من قال: إن النبي عليه الصلاة والسلام قصد براءة ساحة الخليل صلى الله عليه وسلم، فجعلها معاريض جادل بها عن الدين والخليل لمح برتبة الشفاعة وأنها مختصة بالحيب صلى الله عليه وسلم، فتجوز في الكذبات، أو هو من هول ذلك اليوم واهتمامهم بشأن أنفسهم دفعهم بذلك، فتأمله.

(فإن قلت) إذا كان للفظ معنيان سواء كانا حقيقيين، أو لا وهو باعتبار أحدهما مطابق مطابقة تصيره صادقاً على أي الأقوال اعتبرته فيه، وباعتبار الآخر غير مطابق، فهل المعتبر من ذلك ما قصده المتكلم أو ما ظهر منه أو أيهما كان، أو هو يوصف بالصدق والكذب باعتبارين، أو لا يوصف فتثبت الوساطة.

(قلت) الظاهر أن المعتبر ما قصده المتكلم قصداً جارياً على قانون التكلم، ولذا قال السكاكي مرجع الخبرية واحتمال الصدق والكذب إلى حكم المخبر الذي يحكمه في خبره، سواء كان فائدة الخبر أو لازمها، فإذا طابق حكمه الواقع كان صدقاً على الأصح لا على مذهب النظام كما يسبق إلى بعض الأوهام.

وأعلم أن ظاهر كلام المصنف، وغيره هنا أن المعارض لا تعدّ كذباً، وهو الموافق لما مرّ في الحديث من أن فيها مندوحة عن الكذب، وحينئذ فلا بدّ فيها من قرينة على المراد وإن كانت خفية لأنها الفارقة بين الكذب وغيره، كما صرح به السكاكي، إلا أن قول الزمخشري في سورة الصفات الصحيح أن الكذب حرام إلا إذا عرّض ظاهر في أنه من الكذب المستثنى إلا أن يجعل منقطعاً، وما في شرح الآثار للطحاوي أن ما روي في الحديث «لا يصلح الكذب إلا في ثلاث: إصلاح بين الناس، وكذب الرجل لامرأته ليرضيها، وكذب في الحرب»^(١) في

(١) أخرجه ابن عدي في الكامل ٤٠/١ و ٢٤٥/٧ من طريقين من حديث عائشة، وقال ابن عدي عن الطريق الأولى: وهذا الحديث غريب من حديث الثوري.

وأعلّ الطريقة الثانية بيحيى بن خليف السعدي، وهو منكر الحديث.

وللحديث شواهد منها ما أخرجه ابن أبي الدنيا في ذم الكذب ٣٤ من حديث أسماء بنت يزيد =

عطف على يكذبون، أو يقول وما روي عن سلمان أنّ أهل هذه الآية لم يأتوا بعد،

روايته ضعف وإن صح كان المراد به المعارض أيضاً لأنها في صورة الكذب، ويؤيده حديث أم كلثوم من أنه عليه الصلاة والسلام «لم يرخص في شيء من الكذب مما يقوله الناس إنما يصلح في ثلاث»^(١) إلخ فصّرَحَ بنفي الكذب في هذه الثلاثة، وهو حديث صحيح لا علة فيه والترخيص في الثلاث لم يصح، فإن ثبت فهو من قول الراوي، وقد قال تعالى ﴿وكونوا مع الصادقين﴾ [سورة التوبة، الآية: ١١٩] وقال: ﴿اجتنبوا قول الزور﴾ [سورة الحج، الآية: ٣٠] على العموم اهـ وهذا مخالف لما مرّ عن الفقهاء فتدبر. قوله: (عطف على يكذبون) فهو جملة في سطر نصب لعطفها على خبر كان وجملة كان صلة ما، وقد تقدّم أنها يجوز أن تكون موصولة، ومصدرية على الخلاف في الترجيح، وقد قالوا بجواز الوجهين على الاحتمالين، كما صرّح به أبو البقاء رحمه الله واعترض عليه أبو حيان بأنه على الموصولية خطأ لعدم العائد على ما من تلك الجملة، فيصير التقدير، ولهم عذاب أليم بالذي كانوا إذا قيل لهم ﴿لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون﴾ وهو كلام غير منتظم وكذا على المصدرية على القول باسميتها، وأما على مذهب الجمهور، فهو سائغ وقيل عليه إن لزوم الضمير هنا غير مسلم، وأنّ النحاة لم يذكروا وصل ما المصدرية بالجملة الشرطية فتأمل. قوله: (أو يقول) وإذا خلصت الماضي للاستقبال، فلذا حسن عطف الماضي على المضارع في الوجهين إلاّ أنه على هذا لا محل لهذه الجملة لعطفها على الصلة، وفي الكشاف الوجه الأول أوجه وتقدير المصنّف له يشعر بموافقتة، وإن احتمل عدم التصريح لأنه ذهب إلى التساوي بينهما لما سيأتي، وقال قدس سرّه: تبعاً لمن قبله من الشراح وجه الأوجهية قربه في إفادته تسبب الفساد للعذاب، فيدل على صحته ووجوب الاحتراز عنه كالكذب، ولخلوّه عن تخلل البيان أو الاستئناف، وما يتعلق به بين أجزاء الصلة أو الصفة، وقد يرجح الثاني بكون الآيات حينئذ على نمط تعديد قبائحهم وإفادتها اتصافهم بكل من تلك الأوصاف استقلالاً وقصداً، ودلالاتها على لحوق العذاب الأليم بسبب كذبهم الذي هو أدنى أحوالهم في كفرهم ونفاقهم، فما ظنك بسائرهما.

(أقول) هذا مناف لما قدّمه قبله من قوله: إنه جعل عذابهم مسبباً لكذبهم رمزاً إلى قبح الكذب حيث خص بالذكر من بين جهات استحقاقهم إياه مع كثرتها، وفيه تخييل أنّ لحوق العذاب بهم، إنما كان لأجل كذبهم نظراً إلى ظاهر العبارة المقتصرة على ذكره واختار لفظ التخييل بناء على أنّ السامع يعلم أنّ ذلك للحقوق لجهات كثيرة، وأنّ الاقتصار على ذكره رمز إلى سماجته وتنفير عن ارتكابه كما سيأتي، ووجه إفادته لتسبب الفساد للعذاب أنه داخل في

= وكذا الترمذي ١٩٣٩ وأحمد ٤٥٤/٦ وابن عدي ٤٠/١ من حديث أسماء أيضاً. ويشهد له الحديث الآتي.

(١) تقدم تخريجه.

حيز صلة الموصول الواقع سبباً إذ المعنى في قولهم ﴿إنما نحن مصلحون﴾ إنكار ادعائهم أنّ ما نسب لهم منه صلاح، وهو عناد وإصرار على الفساد، والإصرار على ذلك فساد وإثم، فلا وجه لما قيل عليه من أنّ العطف على يكذبون يقتضي أن يكون المعنى، ولهم عذاب أليم بقولهم ﴿إنما نحن مصلحون﴾ إذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض فيفيد تسبب هذا القول للعذاب لا تسبب الفساد له، وكذا ما قيل من أنه لا دلالة له على تسبب الفساد بل على تسبب الكذب، وهو قوله إنما نحن مصلحون، وأما تخلل ألا أنهم هم المفسدون بين إذا قيل وإذا قيل وهما من أجزاء الصلة، فيرد على هذا ما ورد أولاً، فليس بشيء لمن له نظر سديد، وسيأتي تتمته نعم قوله ﴿إنما نحن مصلحون﴾ كذب فيؤل المعنى إلى استحقاق العذاب بالكذب لا غير، وهذا مما يأبى الأوجهية لأنه تأكيد لا يليق عطفه، وعطف التفسير بالواو في الجمل خلاف الظاهر، وأما ما ذكر من ترجيح الثاني فيرد عليه أنه في المآل كذب كما أشرنا إليه، ولو سلم تغيرهما بالاعتبار وضم القيود، فهو جزء من الصلة أو الصفة وكلاهما يقتضي عدم الاستقلال، وإنما يكون مستقلاً على ما اختاره المدقق في الكشف حيث قال لو قيل إنه معطوف على . قوله: ﴿ومن الناس من يقول﴾ لبيان حالهم في ادعاء الإيمان، وكذبهم فيه أولاً ثم لبيان حالهم في انهماكهم في باطلهم ورؤية القبيح حسناً والفساد صلاحاً ثانياً ويجعل المعتمد بالعطف مجموع الأحوال، وإن لزم فيه عطف الفعلية على الاسمية كان أرجح بحسب السياق، ونمط تعديد القبائح وهذا قريب مما اختاره صاحب البحر، وقال الذي نختاره أنه من عطف الجمل وأن هذه الجملة مستأنفة لا محل لها من الإعراب لأنها وما بعدها من تفاصيل الكذب، ونتائج التكذيب ألا ترى أنّ قولهم ﴿إنما نحن مصلحون﴾ وأنؤمن إلخ وقولهم آمنا كذب محض، فناسب جعلها جملاً مستقلة لإظهار كذبهم ونفاقهم وتكثير ذمهم والردّ عليهم، وهذا أولى من جعلها صلة وجزءاً من الكلام، لأنها لا تكون مقصودة لذاتها والمراد باستئنافها عطفاً على الجملة المستأنفة، وقول الشارحين الفاضلين في ردّه إنه ليس مما يعتدّ به وإن توهم كونه أوفى بتأدية هذه المعاني، وذلك لعدم دلالة على اندراج هذه الصفة، وما بعدها في قصة المنافقين وبيان أحوالهم إذ لا يحسن عود الضمائر التي فيها إليهم كما يشهد به سلامة الفطرة لمن له أدنى درية بأساليب الكلام لا يظهر له وجه عندي، فإنّ عود الضمائر رابط للصفات بهم، وسوق الكلام مناد عليه، وقد يأتي في الصفة الواحدة جمل مستأنفة بغير عطف كما مرّ فإذا لم يتأه الاستئناف رأساً كيف يتأه العطف على أوله المستأنف، والعطف إنما يقتضي مغايرة الأحوال لا مغايرة القصص، وأصحابها ألا ترى أنه لو قال قائل لولا الحمقى لخربت البلدان، ولولاهم لم يحتج لحاكم ولا سلطان، فالجملة الثانية معطوفة على أول الكلام وهما صفة لشيء واحد بغير مرية، ومن الناس من سرد الوجوه هنا من غير تفتن لما بينهما من المنافاة، وفي شرح الكشاف للرازي الثاني أوجه، لأنّ قوله ﴿وإذا قيل لهم آمنوا﴾ [سورة البقرة،

فلعله أراد به أن أهله ليس الذين كانوا فقط بل وسيكون من بعد من حاله حالهم، لأن الآية

الآية: [٩١] وقوله ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا﴾ [سورة البقرة، الآية: ٧٦] معطوفان على قوله ﴿وإذا قيل لهم لا تفسدوا﴾ فلو عطف على يكذبون كانا أيضاً معطوفين عليه فيدخلان في سبب العذاب، فتنتفي فائدة اختصاص الكذب بالذكر المبني عليه ما مرّ، وقيل عليه إن الثلاثة حينئذ معطوفة على يكذبون عطفاً تفسيريّاً لكذبهم لأن قولهم ﴿إنما نحن مصلحون﴾ و ﴿أنؤمن﴾ إلخ وآمنا كذب فلا يقابل الكذب حتى يبطل الاختصاص وفائدته.

وأجيب عنه بأن جعل العطف تفسيريّاً يأباه تصريحه بأن المراد بكذبهم قولهم ﴿آمنا بالله واليوم الآخر﴾ وقوله ﴿أنؤمن﴾ إنشاء لا يلحقه الكذب وفائدة الاختصاص تفهم من تقديمه، والتصريح بكونه سبباً أوّل وهلة، ثم إنه اختار مسلكاً آخر، وهو أن الأوّل أوجه على قراءة يكذبون بالتشديد والثاني أنسب بالتخفيف لأنه يكون سبباً للجمع بين ذمهم بالكذب والتكذيب، وعلى الثاني يكون تأكيداً والتأسيس أولى، وفيه نظر فتدبر. قوله: (وما روي عن سلمان إلخ) هذا أثر روي عن سلمان الفارسيّ الصحابي المشهور رضي الله عنه كما أخرجه ابن جرير عنه وكذا تأويله الذي ذكره المصنّف عنه، وعبارته كما نقله عنه خاتمة الحفاظ السيوطي لعله قال ذلك بعد فناء الناس الذين كانوا بهذه الصفة على عهده صلى الله عليه وسلّم خبراً منه عمن هو جاء منهم بعدهم، وإن لم يجيء وقوله بعد مبني على الضم، وهذا الاستعمال معروف يقال لم يكن كذا بعد أي إلى الآن لأنّ التقدير بعدما مضى من الزمان، وتفسيره بأنه بعد هؤلاء، أو بعد زمانه عليه الصلاة والسلام ليس بتمام، والمراد بأهل الآية من ذكر فيها ووصف بها، فسموا أهلها توسعاً لظهور معناه. قوله: (فلعله أراد به إلخ) قد مرّ أنّ المصنّف دأبه أن يعبر بلعلّ عما لم يجزم به لا لما هو من نتائج قريحته كما يريد غير هذه العبارة، وما ذكره من الأثر وتوجيهه حاصله أنّ الآية في المنافيين مطلقاً لا تختص بمنافيي عصره أو منافقي المدينة، وإن نزلت فيهم لأنّ خصوص السبب لا ينافي عموم النظم كما هو مشهور، فالآية عامة تشملهم، وتشمل من يأتي بعدهم عن جنسهم ولا يريد أنها مخصوصة بقوم آخرين مباينين لهؤلاء بالكلية حتى يقال إنه مناف لظاهر النظم وعود الضمير على ما بعد، ولذا قيل إنّ المرويّ يدل بظاهره على أنّ المراد بهذه الآية غير المراد بما قبلها فلا يكون عطفاً على يقول أو يكذبون، ولا يمكن أن يراد به ظاهره، فلعله أراد به أن أهل هذه الآية ليسوا الذين كانوا موجودين عند نزولها فقط بل وسيكون من بعد من حاله حالهم، وإنما لم يمكن إرادة ظاهره لأنّ الآية متصلة بما قبلها بالضمير الذي هو في لهم، وقالوا فيقتضي أن يراد بهذه الآية الناس المذكورون في الآية المتقدمة، وإلا لم يحسن عود الضمير على من قبل كما يشهد به سلامة الفطرة، وأما ما قيل من أنّ توجيه المصنّف رحمه الله لا يخفى بعده، والأوجه أنّ المراد أهل الاتعاظ بهذه الآية من مفسدي الأرض من المسلمين لأنه لم يكن في زمنه عليه الصلاة والسلام من المؤمنين

متصلة بما قبلها بالضمير الذي فيها، والفساد خروج الشيء عن الاعتدال والصلاح ضده،

مفسدون، فغفلة عما أراده، وعود إلى ما هو أبعد منه. قوله: (والفساد خروج الشيء عن الاعتدال إلخ) هذا معناه اللغوي المضاد للصلاح ويقرب منه البطلان، ولذا فسر به وإن كان للفقهاء فرق بين الفاسد، والباطل على ما فصلوه يقال فسد فساداً وفسوداً، وأفسده غيره، وقوله في الأرض قيل: إن ذكره للدلالة على الاستغراق، وفيه إيماء إلى تعظيم الشريعة، والرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين بأنهم صلاح الدنيا كلها والإفساد الضار بهم ضار بالدنيا كلها، فما الناس والدنيا سواهم، أو جعل ما عدا أرض المدينة لتمحض الكفر فيها إذ ذاك ملحقاً بالعدم، وأرضها كأنها الدنيا. قوله: (وكلاهما يعمان كل ضار ونافع وكان من فسادهم إلخ) أي الفساد والصلاح يشمل كل منهما ما يضر وما ينفع، هذا بحسب الظاهر مخالف لما في الكشاف وفي العدول عنه إشارة إلى عدم ارتضائه له وعبارته هكذا، والفساد خروج الشيء عن حال استقامته، وكونه منتفعاً به ونقيضه الصلاح، وهو الحصول على الحالة المستقيمة النافعة اهـ. وهكذا هو في التفسير الكبير، وقد يقال إنه لا منافاة بينهما لأن ما ذكره المصنف رحمه الله باعتبار الحقيقة، والمآل وهو الذي ارتضاه الراغب، وما ذكره الزمخشري باعتبارها في أصله وما هو من شأنه، وما قيل: من أن الضار منتفع به لمن يقصد الإضرار تكلف لا حاجة إليه، ومقابلة الفساد بالصلاح هو المشهور كما قال تعالى ﴿ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها﴾ [سورة الأعراف، الآية: ٥٦] وقد يقال: في مقابلة السوء كما قال تعالى ﴿خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً﴾ [سورة التوبة، الآية: ١٠٢] وقد يجعل مقابل الصحة وهو مختص في الأكثر بالأفعال وقوله وكان من فسادهم إلخ من إمّا ابتدائية أي وكان ينشأ من فسادهم ما ذكر فهو توطئة لما بعده، وتحتمل التبعية، ولذا قيل إنه أشار بادراجها إلى أن الفساد لا ينحصر في هذه الأمور التي في الكشاف بل منه ما ذكره غيره من تغيير الملة، وتحريف الكتاب، ودعوة الكفار في السر إلى تكذيب المسلمين، ومنه إظهار المعاصي والإهانة بالدين، فيكون كلام المصنف رحمه الله مخالفاً لما في الكشاف، والذي في حواشي غيره أنهما متحدان، وفي الحواشي الشريفة تفسير فساد المنافقين بالفساد الناشئ من جهلهم لإفسادهم في أنفسهم، والأولى أن يقال إفسادهم لأن ممالئهم بإفشاء الأسرار إفساد، ولما كان حقيقة الإفساد جعل الشيء فاسداً، ولم يكن صنعهم كذلك جعلوه من قبيل مجاز الأول أي لا تفعلوا ما يؤدي إلى الفساد، وقد يقال: ما كانوا فيه عين الفساد في أنفسهم ومعنى ﴿لا تفسدوا﴾ لا تأتوا بالفساد، ولا تفعلوه، فلا حاجة إلى المجاز، وليس بشيء إذ ليس إتيان الشيء بفساد نفسه حقيقة الإفساد، وفائدة في الأرض التنبيه على أن فسادهم يؤدي إلى فساد عام من الحروب والفتن واختلال الدين والدنيا كما مر، ولم يحمل إفسادهم على تحريف الكتاب والأحكام، ودعوة الكفار سر التكذيب المؤمنين، كما حملة عليه غيره، لأنه لا ظهور حيثئذ لتلك الفائدة.

وكلاهما يعمان كل ضار، ونافع وكان من فسادهم في الأرض هيج الحروب، والفتن بمخادعة المسلمين وممالأة الكفار عليهم بإفشاء الأسرار إليهم، فإن ذلك يؤدي إلى فساد ما

(أقول) تبع في هذا من قبله من الشراح، وفي بعض الشروح أنه وهم، لأن ممايلتهم وممالاتهم لما كانا مفضيين إلى هيج الحروب والفتن فساد بالتفسير المذكور باعتبار ما يترتب عليهما، وكونه إفساداً للأمور والمصالح لا ينافي كونه فساداً بالتفسير المذكور، ولا وجه له إلا أن ما ذكره غير متجه لأمر فيه أكسبته خلافاً منها أن قولهم إن الأولى أن يقال إفسادهم بدل فسادهم فيه فساد، لأن الفساد ورد بمعنى الإفساد فالأولى تفسيره به ألا ترى قوله تعالى في سورة المائدة ﴿ويسعون في الأرض فساداً﴾ [سورة المائدة، الآية: ٦٤] فإنه بمعنى الإفساد وبه فسر كما في أنبتكم من الأرض نباتاً والذي دعاهم، لما ذكر ظنهم أنه مصدر فسد اللازم وليس بلازم، ومنها أنهم زيفوا ما في الكشف وتلقاه من بعدهم بالقبول، وليس بوارد أيضاً لأنه يريد أن الداعي لتأويله، وجعله مجازاً أنه لم يقع منهم الإفساد، وإنما صدر منهم الفساد، فلو نزل منزلة اللازم وأريد منه أنه يفعل الفساد ويتصف به بقطع النظر عن تعدي إفساده لغيره، كما في يعطي ويمنع تم المراد، ولم يقل إن فساد نفسه حقيقة الإفساد ولم ينظر لحقيقة ولا مجاز فيه، ومنها أن قولهم لا ظهور لتلك الفائدة غير مسلم أيضاً لأن التحريف المذكور، والدعوة للتكذيب يؤدي إلى الفتن، والاختلال في الدين والدنيا بغير مرية فتدبر. قوله: (هيج الحروب والفتن) يقال: هاجت الحرب هيجاً وهياجاً وهيجاناً إذا ثارت، ووقع القتال وغيره مما يفعل بالعدو، ويقال هاجها أيضاً، فهو متعد ولازم كما ذكره اللغويون من غير تفرقة بينهما غير أن اللازم أكثر استعمالاً، وفي حواشي الكشاف لابن الصائغ نقلاً عن أفعال ابن طريف أن مصدر اللازم الهياج ومصدر المتعدي الهيج قال: فهيج الحروب مصدر مضاف للمفعول، ولو قال هياج كان مضافاً للفاعل اهـ والممالأة بميمين ولازم ثم همزة كالمعاونة لفظاً ومعنى.

ومنه قول علي رضي الله عنه ما مالأت على قتل عثمان أي ما ساعدتهم، ولا وافقتهم كما زعمه بعضهم، وأصل معناه ما كنت من الملاء الذين فعلوا ذلك، ثم تجوز به عما ذكر، وفي الأساس ماله عاونه، وأصله المعاونة في الملء، ثم عم كالاجلاب.

وقال قدس سره تبعاً لغيره: المراد بقوله هيج الحروب هو اللازم، لأن المتعدي إفساد لا فساد، وقد عرفت ما فيه وأنه يجوز فيه التعدي بالنظر إلى المال كما يجوز للزوم نظراً لأصله، والعجب ممن ارتضى تبعاً له لزوم اللازم، ثم قال والقول بأن الأنسب من إفسادهم لأن الهيج ههنا متعد بقريئة قوله بمخادعة المسلمين، وممالأة الكفار أي معاونتهم على المسلمين إفساد وفساد كما لا يخفى على أهل السداد، وغفلة عن قوله: فإن ذلك إلخ. ولا يخفى ما فيه من الخلل الغني عن البيان. قوله: (فإن ذلك يؤدي إلى فساد ما في الأرض إلخ) في قوله يؤدي إشارة إلى ما فيه من مجاز الأول كما مرّ تقريره، وقيل المراد من الفساد في الأرض هيج

في الأرض من الناس والدواب والحراث، ومنه إظهار المعاصي والإهانة بالدين، فإن الإخلال بالشرائع، والإعراض عنها مما يوجب الهرج والمرج ويخل بنظام العالم، والقائل هو الله سبحانه وتعالى، أو الرسول ﷺ، أو بعض المؤمنين ﴿قَالُوا إِنَّمَا كُنَّ مُمَلَّكُونَ﴾ جواب لا إذا ورد للناصح على سبيل المبالغة والمعنى أنه لا يصح مخاطبتنا بذلك، فإن شأننا

الحروب، والفتن بطريق الكناية الرمزية، لأن هيجها يستلزم خروج الأرض عن اعتدالها واستقامتها، فذكر اللازم وهو الخروج عن ذلك وأريد الملزوم وهو الهيج، ثم أنهم ما كانوا يهيجونها بل يفعلون ما يؤدي إلى ذلك، فهو مجاز مرتب على الكناية وقيل إنه مجاز عما يلزمه من ذلك وهو غير بعيد. وقوله: (من الناس والدواب والحراث) إشارة إلى قوله تعالى ﴿سَمَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٠٥] والحراث إلقاء البذر في الأرض وتهيتها للزراع ويسمى المحروث حرثاً أيضاً تصوراً منه العمارة التي تحمل عنه في كون الدنيا محرثاً ونحوه، وقيل: إطلاق اسم الفساد على هيجان الحروب من إطلاق اسم المسبب على السبب مجازاً، ومعنى لا تفسدوا لا تهيجوا الفتن المؤدية إلى فساد ما في الأرض، ولا يخفى ما فيه من التخليط والتخييط. قوله: (ومنه إظهار المعاصي إلخ) أي من الفساد في الأرض ما ذكر، وهذه معطوفة على ما قبلها، أو على قوله من فسادهم في الأرض، وضمن الإهانة معنى الاستخفاف أو حملها عليه، فلذا عداه بالباء، وهو متعد بنفسه وبينه بقوله فإن إلخ. وقيل: إنه رد لما يقال من أن الزمخشري خص هذا الفساد لأن فيه زيادة بيان لفائدة قوله في الأرض لأن غير ما ذكره أيضاً يعود إلى فساد الأرض، والهرج والمرج بمعنى القلق والاضطراب قيل: وإنما يسكن المرج مع الهرج للإزدواج، فإذا لم يقارنه فتحت راؤه وفي بعض كتب اللغة ما يخالفه فالهرج بالسكون وقوع الناس في فتنة واختلاط والمرج قريب منه ويكون موضع الخضرة، ولذا تظرف بعض المحدثين فقال:

حمى مرج العذار بمقلتيه فبات الناس في هرج ومرج

وإنما قال: ومنه إلخ لأنه نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما تفسيره به أشار إلى أنه لم يقصد به الحصر ونظام العالم ما ينتظم ويتم به، وهو بالشرائع فلو عطلت والعياذ بالله كان تعطيلها يجزيء الناس على ما يفني الحراث والنسل، ويخرب العالم. قوله: (والقائل هو الله إلخ) هذا من كلام الإمام في التفسير الكبير قال: وكل ذلك محتمل، ولا يجوز أن يكون القائل لذلك من لا يختص بالدين والنصيحة، وإن كان الأقرب هو أن القائل من يشافههم بذلك، فإما أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم بلغه عنهم النفاق ولم يقطع بذلك فنصحهم، فأجابوه بما يحقق إيمانهم في الصلاح بمنزلة سائر المؤمنين، وإما أن يقال إن بعض من كانوا يلقون إليه الفساد لا يقبله منهم فينقلب، واعظاً لهم قائلاً لا تفسدوا أو يخبرون الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك فتدبر. قوله: (جواب لا إذا إلخ) عبر بالناصح دون الناهي إشارة إلى أن هذا من القائل شفقة عليهم، ومعاملة بلطف من غير مبارزة وعنف منه، ووجه المبالغة ذكر الإسمية

ليس إلا الإصلاح، وإن حالنا متمحضة عن شوائب الفساد لأن إنما تفيد قصر ما دخله على ما بعده مثل إنما زيد منطلق، وإنما ينطلق زيد، وإنما قالوا ذلك لأنهم تصوّروا الفساد بصورة الصلاح لما في قلوبهم من المرض كما قال سبحانه: وتعالى: ﴿أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءَ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا﴾ [سورة فاطر، الآية: ٨] ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾ رد لما ادّعوه أبلغ ردّ للاستئناف به، وتصديره بحرفي التأكيد ألا المنبهة على تحقيق ما بعدها، فإنّ

المؤكدة المحصورة والتمحض الخلوص من قولهم لبن منحض أي لم يخالطه ماء، والشوائب جمع شائبة، وهو ما يخالط الشيء، فيمنعه من الخلوص والعرب تسمي العسل شوباً لأنه عندهم مزاج الأشربة، وفي المصباح وقولهم ليس فيه شائبة ملك يجوز أن يكون مأخوذاً من هذا ومعناه ليس فيه شيء مختلط به، وإن قلّ كما قيل: ليس فيه علقة ولا شبهة وأن تكون فاعلة بمعنى مفعولة مثل عيشة راضية هكذا استعمله الفقهاء ولم أجد فيه نصاً.

نعم قال الجوهري الشائبة واحدة الشوائب وهي الأذناس والأقذار، وفيه إشارة إلى أنّ القصر فيه إفرادي، فإنهم لما نهوا عن الفساد، والإفساد توهموا بأنهم حكموا عليهم بأنهم خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً، فأجابوهم بأنهم مقصرون على محض الإصلاح الذي لم يشبه شيء من وجوه الفساد، واختاروا إنما إيماء إلى أنّ ذلك مكشوف لا سترة عليه، ولا ينبغي أن يشك فيه، واحتمال القلب الذي ذهب إليه بعض شراح الكشاف لأن المسلمين لما وصفوهم بالإفساد فقط دون الإصلاح خصوا أنفسهم بعكسه، وإن صح خلاف الظاهر من كلام الشيخين.

وفي قوله ما دخله أي دخل عليه حذف، وإيصال والمراد بما بعده الجزء الأخير، ولم يصرّح به استغناء بشهرته عن ذكره. قوله: (وإنما قالوا ذلك إلخ) قصر قولهم على ما ذكر ولم ينظر إلى غيره من الاحتمالات ككونه كذباً محضاً من غير تأويل لخوفهم من المؤمنين، لأنّ العاقل إذا كان له مخلص من الكذب بزعمه يقصده لدفع ضرر الخصم، بما يفيد ظاهر الكلام إذ الكذب يقبح عند المؤمن والكافر فلا يرتكب بغير ضرورة ولا يرتضي تعمده بغير تأويل خصوصاً إذا كان بحيث يسبق إليه بغير تصنع وذلك لما أفاده بقوله لما في قلوبهم إلخ أو كونه مخادعة، كما قيل لأنه لا يناسب قوله ﴿ولكن لا يشعرون﴾ وهذا أحد احتمالات ذكرها الإمام، واختاره المصنّف رحمه الله لأنه أظهرها وأتمها، وزاد الإمام أنه إن فسر لا تفسدوا بمدارة الكفار كان معنى قوله مصلحون إنّ هذه المدارة سعي في الإصلاح بين المسلمين والكفار كقوله ﴿إن أردنا إلاّ إحساناً وتوفيقاً﴾ [سورة النساء، الآية: ٦٢] وأيده بعضهم بأنه الوارد عن ابن عباس رضي الله عنهما فقد أخرج عنه ابن جرير أنه قال في تفسيره إنما يريد الإصلاح بين الفريقين من المؤمنين وأهل الكتاب والمصنّف رحمه الله لم يلتفت إليه مع اعتنائه بالتفسير المأثور لأنه غير مناسب للواقع، والسياق والسباق مع إرجاعه إلى صورة الصلاح التي ذكرها. قوله: (ردّ لما ادّعوه أبلغ ردّ إلخ) لما بولغ في كونهم مصلحين بولغ في ردّه، وتقرير ضده من

همزة الإستفهام التي للإنكار إذا دخلت على النفي أفادت تحقيقاً، ونظيره أليس ذلك بقادر، ولذلك لا تكاد تقع الجملة بعدها إلا مصدرية بما يتلقى به القسم، وأختها أما التي هي من

جهات، كالأستئناف البياني، فإنه يقصد به زيادة تمكن الحكم في ذهن السامع لوروده عليه بعد السؤال والطلب، وما فيه من كلمتي ألا وأن من تأكيد الحكم وتحقيقه، وفي قوله ﴿لَا يشعرون﴾ من الدلالة على أنّ كونهم مفسدين قد ظهر ظهور المحسوس بالمشاعر، وإن لم يدركوه ووجه إفادة ألا وأما أختها ذلك بناء على تركيبها من همزة الإستفهام الإنكاري الذي هو نفي معنى، ولا النافية فهي نفي نفي يفيد الإثبات بطريق برهاني أبلغ من غيره، وارتضى كثير من النحاة أنها بسيطة غير مركبة، وارتضاه أبو حيان رحمه الله وأبطل مقابله بدخولها على أنّ المشددة، ولا النافية لا تدخل عليها، فبين تركيبها وتلقيها بما يتلقى به القسم منافاة ظاهرة، وردّ بأنها بعد التركيب انتسخ حكمها الأصلي، واستدلوا على إفادتها التحقيق بتلقيها بما يتلقى به القسم أي وقوع ما يصدر به جواب القسم بعدها كأنّ اللام وحرفي النفي، وردّه أبو حيان رحمه الله بأنها قد دخلت على رب وحبذا ويا الندائية كقوله:

ألا رب يوم صالح لك منهما

وقوله:

ألا حبذا هند وأرض بها هند

وقوله:

ألا يا قيس والضحاك سيرا

فقوله لا تكاد إلخ غير صحيح وهو وارد عليه وعلى من تلقاه بالقبول، كصاحب المغني والمصنف وأدعاء العلة فيه لا يصلح بسلامة الأمير وقوله ألا المنبهة بدل من حرفي التأكيد، أو بتقديرهما أو أعني. وقوله: (وإنّ إلخ) عطف عليه، وتعريف الخبر عطف على قوله للإستئناف. قوله: (وأختها أما إلخ) أي أما المفتوحة الهمزة المخففة الميم حرف استفتاح مثلها في إفادة التحقيق لا في جميع ما ذكره، كما أشار إليه بقوله التي هي من طلائع القسم، لأنّ معناه تدخل على القسم كثيراً، وهذا مما فارقت به ألا أما قال في التسهيل وشرحه كثر ألا قبل النداء كقوله ألا يا اسجدوا، وأما قبل القسم، كقول ابن صخر الهذلي:

أما والذي أبكى وأضحك والذي أمات وأحيا والذي أمره الأمر

قال العلامة التفتازاني جوابه:

لقد تركنتي أحسد الوحش إن أرى أليفين منها لا يروعهما الذعر

وفي بعض تصانيف ابن هشام ما يخالفه، فإنه أنشد الشعر هكذا:

أما والذي أبكى وأضحك والذي أمات وأحيا والذي أمره الأمر

لقد كنت آتيها وفي النفس هجرها بتاتاً لأخرى الدهر ما طلع الفجر

طلائع القسم وإن المقررة للنسبة، وتعريف الخبر وتوسيط الفصل لرد ما في قولهم ﴿إنما نحن مصلحون﴾ من التعريض للمؤمنين، والاستدراك بلا يشعرون ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ: آمِنُوا﴾

وما هو إلا أن أراها فجاءة فأبهمت لا عرف لدي ولا نكر

والذي ذكره السعد هو المروي في الفضليات وشعر هذيل، ولولا خوف الإطالة أوردت القصيدة بتمامها والطلائع جمع طليعة، وأصلها مقدمة الجيش التي تطلع قبله، وهو استعارة أو مجاز مرسل لمطلق المقدم أريد به هنا أنها تقع قبل القسم، كما في البيت المذكور ونظائره. قوله: (وتعريف الخبر إلخ) هو وما عطف عليه مجرور لما مر.

ووجه المبالغة على ما قاله إن الأول يفيد حصر المسند إليه في المسند، والثاني يفيد تأكيد هذا الحصر، وهذا وإن كان مناسباً لرد دعواهم الكاذبة، فإنهم لما قصروا أنفسهم على الإصلاح قصر أفراد ناسب في ردّهم أن يقصروا على الإفساد قصر قلب فهم مقصرون على الإفساد لا حظ لهم في الإصلاح، وأورد عليه أن تعريف الخبر بلام الجنس يفيد حصر المسند إليه في المسند، كما في المفتاح والمشهور أن ضمير الفصل يفيد أيضاً أو يؤكد.

وأجيب بأن تعريف المسند يفيد حصر المسند إليه فيه كما ذكره الزمخشري في الفائق في قوله «إن الله هو الدهر» وإن ردّ بأنه إنما ورد للنهي عن سب الدهر^(١) وهو يقتضي أن يقال إن الدهر الذي يظن أنه جالب الحوادث لا يجاوز الله لا أن الله لا يجاوزه كما لا يخفى، وقيل: إن الوجه أن يقال إن المبالغة في تعريف المفسدين على قياس ما مرّ في المفلحين من أنه إن حصلت صفة المفسدين وتحققوا ما هم، وتصوّروا بصورهم، فالمنافقون هم هم لا يعدون تلك الحقيقة، فالفصل مؤكد لنسبة الاتحاد الذي هو أقوى من القصر في إفادة المقصود، ولما مرّ من الإشكال عدل المصنّف رحمه الله عما في الكشف من قوله ردّ الله ما ادّعوه من الانتظام في جملة المصلحين أبلغ ردّ وأدله على سخط عظيم وجعله ردّاً لما في قولهم من التعريض للمؤمنين كأنهم قالوا أنتم المفسدون وقصروا الإفساد على المؤمنين فأجيبوا بقصره عليهم، وهذا مستفاد من مساق الكلام في مقام الجدال ومن فحواه فلا يتوهم أن التعريض إنما يستفاد منه لو قيل إنما المصلحون نحن. قوله: (والاستدراك بلا يشعرون) فإن قلت لم ذكر ما يشعرون بعد يخادعون بدون استدراك وههنا به.

قلت المخادعة تقتضي في الجملة الإخفاء وعدم الشعور بخلاف ما هنا فإنهم لما نهوا عما تعاطوه من الفساد فأجابوا بادّعاء أنهم على خلافه وأخبر تعالى بفسادهم كانوا حقيقيين بالعلم به مع أنهم ليسوا كذلك فكان محلاً للاستدراك لأنه يقع بين الأمور المتخالفة، وما يقال

(١) أخرجه مسلم ٢٢٤٦ ح ٥ وأحمد ٢٧٢ والبيهقي ٣/٣٦٥ من حديث أبي هريرة بلفظ «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر».

من تمام النصح والإرشاد فإن كمال الإيمان بمجموع أمرين الأعراض عما لا ينبغي

عن ابن كيسان: من أن ما على من لم يعلم أنه مفسد ذم إنما يذم من أفسد عن علم والجواب بأنهم كانوا يعلمون الفساد سراً ويظهرون الصلاح ﴿وهم لا يشعرون﴾ أن أمرهم يظهر للنبي صلى الله عليه وسلم فالمعنى لا يشعرون أنا نعلم أنهم مفسدون فقلوه ﴿ألا إنهم هم المفسدون﴾ لإفادة لازم الفائدة الخبرية، أو ذلك لعدهم الفساد صلاحاً أو المراد أنهم لا يعلمون أن وبال ذلك الفساد يرجع إليهم في الدنيا والآخرة كما ذكره السمرقندي في تفسيره.

ففيه وإن ارتضاه بعضهم أن المقصر في العلم مع التمكن منه مذموم أيضاً، بل قد يقال إنه أسوأ حالاً من غيره، وفي التأويلات لعلم الهدى إن هذه الآية حجة على المعتزلة في أن التكليف لا يتوجه بدون العلم بالمكلف به، وأن الحجة لا تلزم بدون المعرفة، فإن الله أخبر أن ما صنعوا من النفاق إفساد منهم مع عدم العلم فلو كان حقيقة العلم شرطاً للتكليف، ولا علم لهم به لم يكن صنعهم إفساداً لأن الإفساد ارتكاب المنهي عنه، فإذا لم يكن النهي قائماً عليهم عن النفاق لم يكن فعلهم إفساداً دل على أن التكليف يعتمد قيام آلة العلم، والتمكن من المعرفة لا حقيقة المعرفة فيكون حجة عليهم، وهذه المسئلة متفرعة على مسئلة مقارنة القدرة للفعل وعدمها وهذا معنى ما ذكره ابن كيسان فتدبر. قوله: (من تمام النصح والإرشاد إلخ) فيه إشارة إلى أن قائل هذا القيل هو قائل ما قبله، وكونه نصحاً يظهر منه أن القائل المؤمنون لا الله والرسول صلى الله عليه وسلم كما لا يخفى، ولا تفسدوا إشارة إلى التخلية بالخاء المعجمة ولذا بقدم ﴿وآمنوا﴾ إشارة إلى التحلية، وليس هذا مبنياً على أن الأعمال داخله في كمال الإيمان أو في حقيقته كما قيل: لأن اعتبار ترك الفساد لدلالته على التكذيب المنافي للإيمان، واتحاد القائلين رد لما في بعض التفاسير من أن القائل بعض المنافقين لبعض لأنه المناسب لقوله ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا﴾ فإن قلت: إذا كان القائل المؤمنين والمجيب المنافقين يلزم أن يكونوا مظهرين للكفر إذا لقوا المؤمنين لأن الأمر بآمنوا لا يتصور بدون الملاقاة، وقوله بعده ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا﴾ إلخ مقتضى خلافه فما وجه التوفيق حينئذ، وهذا هو الداعي لجعل القائلة بعض المنافقين لبعض قلت هذا قد استشكله وأجاب عنه كثير من الفضلاء بأنه وإن كان الأمر بالإيمان ببعض المؤمنين كما مر لكن قولهم ﴿أنؤمن﴾ إلخ مقول فيما بينهم لا في وجوه المؤمنين، وإلا كان مجاهرة وبه وفق بين الآيتين، وإنما يتعذر هذا لو قيل: وإذا قال لهم المؤمنون ﴿آمنوا كما آمن الناس﴾ قال المنافقون ﴿أنؤمن﴾ إلخ كما أشار إليه الفاضل التفتازاني في شرحه، وقيل عليه أن التعذر ممنوع وإنما يلزم لو قيد قول المنافقين بكونه في مواجهة المؤمنين وليس كذلك، وإذا الشرطية ظرفية تفيد تخصيص الجواب بوقت الشرط لكونه قيداً له، أو متعلقاً مقدماً فلا يصدر عنهم ذلك القول إلا في هذا الوقت، والإشكال متوجه على قول الكشاف، فكان من جوابهم أن سفههم أي نسبهم إلى السفه لأنه صريح في مجاهرة المؤمنين بالتسفيه بخطابهم بقولهم أنؤمن إلخ وهو مجاهرة بالكفر منافية لما بعده من قوله تعالى

﴿وإذا لقوا الذين آمنوا﴾ إلخ. وردّ بأنه لا إشكال فيه لأنه لم يصرّح بأنّ المنافقين جاھروا المؤمنين بل في عبارته ما يوهمه، وهو قوله من جوابهم بناء على أنّ الجواب ما يقال مواجهة، وكونه كذلك موقوف على السماع من أهل اللغة وهو لم يوجد، وبدل على خلافه ما استفاض من إطلاق الخلف لفظ الجواب على ردّ كلام السلف مع بعد العهد من غير نكير، وقيل إذا هنا بمعنى لو تحقيقاً لنفاقهم وأنهم على حال تقتضي أنهم لو قيل لهم كذا قالوا كذا كما قيل مثله في قوله:

وإذا ما لمته لمته وحدي

واستشهد له بقول الزمخشري: إنّ مساق هذه الآية بخلاف ما سيقّت له أوّل قصة المنافقين فليس بتكرير، لأنّ تلك في بيان مذهبهم والترجمة عن نفاقهم، وهذه في بيان ما كانوا يعملون عليه من المؤمنين من التكذيب لهم، والاستهزاء بهم، ولقائهم بوجوه المصادقين وإيهامهم أنهم معهم، فإذا فارقوهم إلى شطار دينهم صدقوهم ما في قلوبهم شاهد صدق عليه، فهو ضرب من التقدير والتمثيل، وقيل: يجوز أن يقول المنافقون ذلك إذا انفردوا عن المؤمنين خالين من مشهدهم، فلا يكون مجاهرة لتمكنهم من الإنكار، كما سيأتي في سورة المنافقين في قصة زيد بن أرقم رضي الله عنه، وقيل: إنه كان بحضرة المسلمين لكن مسارة بينهم هذا ما ذكروه من القيل والقال، وحلوا به شكال الإشكال ليفرّوا من غائلة الاختلال.

(والذي عندي) أنه لا يرد رأساً فإنّ المؤمنين أمرهم بالإيمان المطابق لإيمان خلص الناس والأمر كالنفي ينصب على القيد، فكأنهم قالوا لهم أخلصوا الإيمان، وفيه اعتراف بأصل إيمانهم وهو مطابق لقوله تعالى ﴿ومن الناس من يقول آمناً﴾ [سورة البقرة، الآية: ٨] فأجابوهم وجاهاً وشفاهاً بقولهم ﴿أنؤمن﴾ إلخ أي نحن مؤمنون متصفون بصفات، وسمات للإيمان لا يخالفها إلا من كان سفيهاً وهذه مواجهة بالإيمان لا بالكفر كما ادّعاء السائل وإن كان هذا سماً في شهد، لأنهم قصدوا به عدم إيمانهم بما جاء به الرسول صلّى الله عليه وسلّم، وتسفيه من اتبعه لكنه خلاف ظاهر الكلام، والشرع إنما ينظر للظاهر، وعند الله علم السرائر، ولهذا قال العلامة سفهوهم، ولا يلزم من هذا عدم مطابقة جوابهم نصيح الناصح، لأنه كناية عن كمال إيمانهم وإن كان في قلب تلك الكناية نكايه وبعدها كتبت هذا رأيت لبعض فضلاء العصر ما يقاربه، فقلت مرحباً بالوفاق وترك المصنّف لما في الكشف وشروحه هنا من توجيه إسناد قيل: إلى جملة آمنوا بأنه أريد به لفظه فهو اسم وهو مفعول به ساد مسد الفاعل، وهو مقول القول، فلا حاجة إلى ادعاء أنه مسند لضمير المصدر والجملة بدل منه، ولا إلى الجار والمجرور لظهوره. قوله: (فإنّ كمال الإيمان إلخ) المراد بكماله ما به يتمّ ويتحقق وهو بحسب الاستعمال يتناول الاجزاء وغيرها كما قيل:

وهو المقصود بقوله: ﴿لا تفسدوا﴾ والإتيان بما ينبغي، وهو المطلوب بقوله آمنوا ﴿كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ﴾ في حيز النصب على المصدر وما مصدرية، أو كافة مثلها في ربما، واللام في الناس للجنس والمراد به الكاملون في الإنسانية العاملون بقضية العقل، فإن اسم الجنس

وما تنفع الآداب والعلم والحجى وصاحبها عند الكمال يموت

فلا يشعر كلامه بدخول الأعمال في الإيمان كما قيل. وقوله: (وهو المقصود) قيل: إنه جعل ﴿آمنوا﴾ كناية عن طلب الإتيان بما ينبغي، ويمكن أن يراد بالنهي عن الإفساد النهي عن الشرك، ويكون الأمر بالإيمان بعد النهي عن الشرك على طبق كلمة التوحيد والأظهر حمل النهي عن الإفساد على النهي عن النفاق، والأمر بالإيمان على إخلاصه ظاهراً وباطناً ولا حاجة لمثله. قوله: (في حيز النصب إلخ) كما بعد الجمل في الأكثر إما نعت لمصدر، وإما حال كما صرح به النحاة والثاني مذهب سيبويه لأنّ الصفة لا تقوم مقام موصوفها إلا في مواضع مخصوصة، فهي عنده حال من المصدر المضمّر المفهوم من الفعل ولم تجعل متعلقة بآمنوا على أنّ الظرف لغو بناء على أنّ الكاف لا تكون كذلك، وإذا كانت ما كافة للكاف عن العمل مصححة لدخولها على الجمل، فالتقدير حققوا إيمانكم كما تحقق إيمانهم وإن كانت مصدرية، فالمعنى آمنوا إيماناً مشابهاً لإيمانهم، ولم تجعل موصولة لما فيه من التكلف، وتقديم المصتف للمصدرية، لأنها أرجح لإبقاء الكاف على ما لها من العمل الأصلي، وقيل: الثاني أرجح والأمر فيه سهل. قوله: (واللام في الناس للجنس إلخ) قدّم هذا على عكس ما في الكشاف إمّا لأنه الأصل المتبادر، أو لأنه أحسن هنا عنده كما قاله الراغب وتبعه المصتف رحمه الله، وما ذكره برمته مأخوذ من تفسيره بنوع من الاختصار. وقوله: (والمراد به إلخ) في الكشاف أو للجنس أي كما آمن الكاملون في الإنسانية، أو جعل المؤمنون كأنهم الناس على الحقيقة، ومن عداهم كالبهائم في فقد التمييز بين الحق والباطل اهـ. ولما كان المعرف الجنسي قد يقصد به بعض الأفراد من غير اعتبار وصف فيه، كما في أمرّ على اللثيم، وقد يقصد البعض باعتبار وصف الكمال كما في ذلك الكتاب وقد يقصد الجنس بأسره، كما في قوله تعالى ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خَسْرٍ﴾ [سورة العصر، الآية: ٢] والأوّل لقلّة جدواه يصار إليه إذا تعذر الأخيران فسر الناس بالكاملين في الإنسانية، أو بمن هم الناس في الحقيقة حتى كأنّ من عداهم في عداد البهائم وهذا إنما هو على تقدير كونه مقول المؤمنين لا المنافيين بعضهم لبعض، كذا أفاده الشارح المحقق والظاهر منه أنّ المراد من الجنس الجنس من حيث هو، ومن قوله: أو جعل المؤمنون إلخ الاستغراق كما يتبادر من الكشاف، لأنّ المعرف بلام الجنس من حيث هو يفيد الحصر، كما في شرح التلخيص فيناسب أن يعبر عن الكاملين بلفظ الجنس، لادّعاء انحصاره فيهم، والشريف هنا اختار أنّ المفيد لذلك لام الاستغراق لا غير فلذا حمل الوجهين هنا على الاستغراق وجعل الأوّل ناظراً إلى كمال المقصود عليه والثاني إلى قصور من عداه، وقد قيل إنه لا يحسن حمل الناس على الجنس، وإخراج المنافيين عنه على تقدير أن يعطف قوله ﴿وإذا قيل لهم لا تفسدوا﴾ على صلة من يقول اهـ.

كما يستعمل لمسماه مطلقاً يستعمل لما يستجمع المعاني المخصوصة به، والمقصودة منه ولذلك يسلب عن غيره، فيقال زيد ليس بإنسان، ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿صَمُّ بَكْمٌ عَمِي﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٨] ونحوه وقد جمعهما الشاعر بقوله:

(قلت) ما بين الفاضلين من الخلاف منشؤه ما فصل في المعاني في بحث التعريف، وليس هذا محله، فالعارف تكفيه الإشارة، كما أنّ الغبيّ لا تشفيه العبارة، والحاصل أنّ الحصر إنّما لأنهم الكاملون المستجمعون لمعانيه، فكأنهم جميع أفرادها أو بملاحظة أنّ غيرهم كالبهائم لفقد التمييز بين الحق والباطل، فلا يندرجون في الناس والأول يشبه القصر الحقيقي والثاني الفرادي، والمصنّف رحمه الله صرّح بالأول لدلالته على كمالهم المقصود، وإشارة إلى أنه مستلزم للثاني بقوله: ولذلك يسلب عن غيره إلخ، ومن غفل عن هذا قال إنّ عبارة المصنّف ناظرة إلى الأوّل فقط فما قيل من أنّ الثاني أبلغ في هذا المقام، وأنه على الأوّل تخصيص وعلى الثاني استعارة لقول العلامة: كأنهم الناس على الحقيقة ليس بشيء. قوله: (بقضية العقل) أي بحكم العقل أو بمقتضاه، وهما متقاربان. وقوله: (فإنّ اسم الجنس إلخ) المراد باسم الجنس الاسم الجامد الموضوع لمعنى عام سواء كان معرفة أو نكرة، وإذا عرف دلّ التعريف على تعيين معناه قال الراغب: كل اسم نوع يستعمل على وجهين. أحدهما دلالة على مسماه فصلاً بينه وبين غيره.

والثاني لوجود المعنى المختص به، وذلك هو الذي يمدح به لأنّ كل ما أوجده الله في العالم جعله صالحاً لفعل خاص به لا يصلح له سواء كالفرس للعدو، والبعير لقطع الفلاة البعيدة، وعلى ذلك الجوارح كاليد والعين والناس أوجدوا ليعلموا فيعملوا، فكل ما لم يوجد فيه المعنى الذي خلق لأجله لم يستحق اسمه مطلقاً بل ينفي عنه، فيقال زيد ليس بإنسان اهـ. وهذا ما أشار إليه المصنّف رحمه الله. قوله: (ولذلك يسلب عن غيره) أي لأجل استعماله فيما استجمع المعاني المقصودة منه سلب عن لم يستجمعها فيقال: ليس بإنسان. ولولا هذا لكان كذباً مع أنه صدق مستحسن كما قال:

يا قارع الباب على عبد الصمد لا تقرع الباب فما ثم أحد

وقد مرّ لك أنّ هذا مستلزم لجعل الناقص بمنزلة العدم، فليس مغايراً له كما قيل فتدبر واستجمع بمعنى جمع، فهو متعد كما يشعر به كلام الصحاح، وفي المصباح أنه لازم كتجمع فعليه يكون تضميناً أو مجازاً. قوله: (وقد جمعهما الشاعر) أي جمع استعمال اللفظ في مسماه مطلقاً واستعماله فيما يستجمع المعاني المقصودة منه، فإنّ المراد من الناس الأوّل الجنس ومن الثاني الكاملون في الإنسانية، وقس عليه الزمان والديار فيما سيأتي، وقد عرفت أنّ منشأ هذا اسم الجنس نفسه بقطع النظر عن تعريفه، وتعريفه إنّما يفيد تعيينه كما صرّح به المصنّف رحمه الله والراغب آتفاً، فمن قال ومن هما يعلم أنّ دعوى الكمال يجوز اعتبارها في النكرة أيضاً فقد أجمل إذا أهمل، ثم إنّ أخذه من نفس اللفظ معرفة كان أو نكرة لا ينافي إفادة التعريف له عند

* إذ الناس ناس والزمان زمان *

أو للعهد، والمراد به الرسول ﷺ ومن معه، أو من آمن من أهل جلدتهم كإبن سلام

من له أدنى بصيرة نقادة. وقوله: (ومن هذا الباب) أي نفي اسم الجنس عن من لم توجد فيه خواصه المقصودة منه، فإنه في الآية الآتية جعل المسامح صماحين لم تسمع الحق والعيون عمياً إذ لم تر الصواب لانتهاء فوائدها وثمراتها المقصودة منها وهو ظاهر، وقيل: إن التمثيل به مبني على أنه الاستعارة لا على التشبيه، فإن الصم وما معه عليه حقيقة، والشعر المذكور مشهور في كتب الأدب، إلا أنه وقع على وجوه: ففي بعضها:

إذ الناس ناس والبلاد بلاد

وفي آخر:

إذ الناس ناس والزمان زمان

وفي آخر:

إذ الناس ناس والديار ديار

وأنشده في الحماسة البصرية هكذا:

ألا هل إلى أحبال سلمى بذي اللوى لوى الرمل من قبل الممات معاد

بلاد بها كنا وكنا نحبها إذ الناس ناس والبلاد بلاد

ولم يسم قائله، وفي الأغاني أنه لرجل من عاد وله حكاية ذكرها هكذا في بعض الحواشي، وفيه ما فيه وقيل: صدر المصراع المذكور:

لقد كنت ذا حظ من الجود والعلی

وقيل:

ديار بها كنا وكنا نحبها

قوله (أو للعهد والمراد به الرسول صلى الله عليه وسلم الخ) قدّم هذا صاحب الكشاف، وذهب صاحب البحر إلى أنه أولى، وأيده بعضهم بأنه المأثور، لأنه مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما، كما أخرجه ابن جرير، والمعهود أما النبي عليه الصلاة والسلام، ومن معه ممن اتبعه من المؤمنين، لأنهم نصب عينهم دائماً وقد مرّ ذكرهم أيضاً بقوله الذين يؤمنون لأنهم داخلون فيه دخولاً أولياً وإن عمّ فالعهد خارجي أو خارجي ذكري، لأنّ بينهما عموماً وخصوصاً فقولك: أكرم هذا الرجل فيه تعريف خارجي، ولم يجر له ذكر كما لا يخفى، وتشبيه الإيمان المطلوب منهم بإيمان هؤلاء لا يقتضي مساواته له من جميع الوجوه، كما أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله والمعنى الخ. فلا وجه لما قيل: من أنّ الظاهر أنّ المراد على تقدير العهد مطلق المؤمنين فقط إذ المطلوب مجرد إيمانهم لا الإيمان المشابه لإيمان النبي وأصحابه في الكمال ولا المشابه لإيمان النبي وأصحابه في الكمال ولا المشابه لإيمان من آمن

منهم كعبد الله بن سلام وفي بعض شروح الكشاف وتبعه بعض أرباب الحواشي هنا العهد الخارجي باعتبار كونهم كالمذكورين سابقاً بوجه خطابي وهو أنّ الرسول ﷺ ومن معه من المؤمنين كانوا نصب أعينهم وملتفت خواطرهم لأنهم كانوا متألّمين منهم لإظهار المعجزات، وتلاوة القرآن عليهم أو عبد الله بن سلام وأشياعه، فإنهم أيضاً محل التفات خواطرهم لأنهم من جلدتهم، ولا يغيّبون عن خواطرهم لشدة غيظهم بسبب إيمانهم وشدة تألمهم بسببهم والتقدير، كما آمن أصحابكم وإخوانكم، ولا يخفى ما فيه. قوله: (أو من آمن من أهل جلدتهم إلخ) الجلدة والجلد بكسر الجيم، وسكون اللام التي تليها دال مهملة هو من الحيوان ظاهر بشرته، وقال الأزهرّي: الجلد غشاء جسد الحيوان والجمع جلود وقد يجمع على أجلاذ كحمول، وأحمال، وجلدة الرجل، وأهل جلدته أبناء جنسه، أو قومه وعشيرته وبهما فسرّه أهل اللغة، وورد استعماله والمناسب هنا الثاني وقد ورد في الحديث «قوم من جلدتنا»^(١) أي من أنفسنا وعشيرتنا كما في نهاية ابن الأثير، وفي كتب العربية في باب أفعال التفضيل استشهدوا على صحة يوسف أحسن إخوته بما سمع من العرب من قولهم نصيب أشعر أهل جلدته، فقد عرفت أنّ استعماله مع لفظ أهل كما في المثال وبدونها كما في الحديث «صحيح فصيح»^(٢) فمن قال: لفظ أهل زائد والظاهر حذفه كما في الكشاف من جلدتهم، ومن أبناء جنسهم لم يطلع على موارد استعماله لقصوره، أو إهماله ومعناه ما تقدّم، وفي بعض شروح الكشاف عطف أبناء جنسهم تفسيرتي قال الجوهرّي رحمه الله: «أجلاد الرجل جسمه، ويدنه، وملاحظة المعنى الأصليّ تستدعي أن يكون كناية عن المبالغة في القرب، كقولهم هو بضعة مني والظاهر أنه شبه الجنس أو العشيرة بالجلد، وظاهر البدن لجعل القوم كجسد واحد، فأهل جلدته كلجين الماء، ثم قد يجعل مجازاً، ووجه الشبه الاتصال، فإذا أريد زيادته أتى بما يدل عليه كقوله:

وجلدة بين العين والأنف سالم

والمراد بأهل جلدتهم اليهود، لأنّ منافقي المدينة منهم. قوله: (كابن سلام) هو عبد الله بن سلام بن الحرث أبو يوسف من ذرية يوسف النبيّ عليه الصلاة والسلام حليف القوافل من الخزرج الإسرائيلي، ثم الأنصاري كان حليفاً لهم وكان من بني قينقاع من اليهود، واسمه الحصين فغير النبيّ صلّى الله عليه وسلّم اسمه وسماه عبد الله لما أسلم أوّل ما قدم المدينة،

(١) هو بعض حديث حذيفة أخرجه البخاري ٣٦٠٦ و٧٠٨٤ ومسلم ١٨٤٧ وأبو داود ٤٢٤٧ وأحمد ٥/٤٠٣ والبيهقي ١٩٠/٨ من حديث حذيفة.

(٢) لعل الصواب «صحيح شحيح» كما في حديث أبي هريرة: وفيه «أن تصدّق وأنت صحيح شحيح تخشى الفقر...» أخرجه البخاري ١٤١٩ و٢٧٤٨ ومسلم ١٠٣٢ وأبو داود ٢٨٦٥ وأحمد ٢٣١/٢ و٤١٥ و٢٥ وابن حبان ٣٣١٢ وابن ماجه ٢٧٠٦.

وأصحابه، والمعنى آمنوا إيماناً مقروناً بالإخلاص متمحضاً عن شوائب النفاق مماثلاً لإيمانهم، واستدل به على قبول توبة الزنديق، وأن الإقرار باللسان إيمان، وإلا لم يفد

وقيل تأخر إسلامه إلى سنة ثمان وشهد له رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة، وهو من أكابر الصحابة روى عنه أبو هريرة رضي الله عنه وغيره، وله مناقب وأموره مع اليهود مشهورة في كتب الحديث، وتوفي بالمدينة في سنة ثلاث وأربعين من الهجرة وسلام بفتحيتين مخفف اللام وغيره من الأعلام مشدد اللام، والمراد بأصحابه من آمن من بني إسرائيل. وقوله: (والمعنى إلخ) هو على الوجهين، لأنه شبه الإيمان بالمأمور به بإيمان خالص المؤمنين، أو بعض من الخالص المعهودين وإيمانهم كذلك. قوله: (واستدل به إلخ) قال الجصاص في أحكام القرآن: احتج به في استتابة الزنديق الذي اطلع منه على الكفر متى أظهر الإيمان لأنه تعالى أخبر عنهم بذلك، ولم يأمر بقتلهم، وهي نزلت بعد فرض القتال اهـ. والزنديق بوزن إكليل معرب ومعناه الملحد، وفسره في المقاصد بالمنافق، وهما متقاربان وبهذا المعنى استعملته العرب كما قال:

ظلمت حيران أمشي في أزقتها كأنني مصحف في بيت زنديق

وهو معرب زنده أي يقول ببقاء الدهر أو زندا، وهو كتاب مزدك المجوسي، أو زن دين أو زندي وجمعه زنداقة، وفسره الفقهاء بمن يبطن الكفر ويظهر الإسلام كالمنافق، وقد فرق بينه وبين الملحد والمرتد في الفروع وما قيل من أنه لا دلالة فيه على قبول توبة الزنديق، لأن النفاق غير الزندقة كيف لا، والزنديق يقتل دون المنافق، ولم يقل أحد أن في عدم قتل الرسول صلى الله عليه وسلم المنافق دلالة على عدم قتل الزنديق وإن فسر بالمنافق فظاهر، وإلا فهو مثله، وقد طلبت منه التوبة والإيمان، ولو لم يكن ذلك مقبولاً لم يطلب منه إلا أنه قيل: على هذا إنه إنما يتم لو كان طلب الإيمان لدفع القتل، وليس كذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان مأموراً بإجراء أحكام الإسلام عليهم مع علمه عليه الصلاة والسلام بنفاقهم، فلم يطلب الإيمان منهم إلا لنجاتهم عند الله والزنديق ليس كذلك، وفيه نظر لا يخفى، وحكم الزنديق على المختار المفتي به بعد الاختلاف في قبول توبته بعد الأخذ عند الشافعية والحنفية أنه إن كان معروفاً بذلك داعياً إليه، فإن تاب قبل الأخذ قبلت توبته وبعدها لا، ويقتل كالساحر وإن لم يكن داعياً للضلال فهو كالمرتد كما قاله أبو الليث وعليه الفتوى، وله تفصيل في الفروع. قوله: (وإن الإقرار باللسان إيمان إلخ) يعني أن الإيمان يكون إيماناً صحيحاً بمجرد التلفظ سواء واطأ القلب أم لا إذ لو لم يكن كذلك لم يكن للتقييد في الآية. بقوله ﴿كما آمن الناس﴾ فائدة لكفاية آمنوا فيه، لأنه موضوع للتصديق القلبي المقارن للإقرار اللساني للمقارن كما مر، واحتمال كون ذكره للتغيب، أو للتأكيد لاقتضاء المقام له كما قيل خلاف الظاهر وهذا مأخوذ من التفسير الكبير، وأجاب عنه بأن الإيمان الحقيقي عند الله هو الذي يقترون به الإخلاص أما في الظاهر، فلا سبيل إليه إلا بالإقرار الظاهر، فلا جرم افتقر إلى

التقييد ﴿قَالُوا أَتُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ﴾ الهمة فيه للإنكار، واللام مشار بها إلى الناس أو الجنس بأسره، وهم مندرجون فيه على زعمهم، وإنما سفهوهم لاعتقادهم فساد رأيهم، أو لتحقير شأنهم، فإن أكثر المؤمنين كانوا فقراء ومنهم موالى كصهيب وبلال، أو للتجلد

تأكيده بقوله ﴿كما آمن الناس﴾ والمصنف رحمه الله لم يذكر الجواب، لأنه أراد أن المعتبر في مسمى الإيمان لغة وبحسب ظاهر الشرع هذا، وأما مطابقة ما في القلب فمعتبر في الإيمان المنجي من الخلود في النار عند الله، فما ذكره مذهب الفقهاء وغيرهم فما قيل من أن المستدل به على هذا الكرامية، وقد مر أن الخلاف معهم، فيمن تفوه بالشهادتين فارغ القلب عما يوافقه أو ينافيه، وأما من ادعى الإيمان، وخالف قلبه لسانه كالمنافقين فكافر بالاتفاق، وهو يصير عدم تعرض المصنف للجواب بمعزل عن الصواب. قوله: (الهمة فيه للإنكار) الإنكار قسمان إبطالي بمعنى لم يقع وتوبيخي بمعنى لم وقع، والمراد الأول، ولذا فسر بلا يكون. وقوله: (مشار بها إلى الناس) أي المراد بها ذلك، والإشارة ذهنية لا حسية يعني أنها في السفهاء للعهد، والمراد بهم الناس السابق ذكرهم بوجهيه، والعهد الذكري قد يكون بإعادة المتقدم بعينه، وقد يكون بإعادة لازمه ووصفه وإن لم يجر له صريح ذكر ويسمى العهد التقديري، وذلك بأن يسند إلى الموصوف ما يستدعي تلك الصفة، فتذكر الصفة معرفة كأنها جرى ذكرها، كما إذا قيل لك شتمك زيد فتقول: أفعل السفية، فإن الشتم تنبيه على سفاهته، حتى كأنه قيل اعترض لك سفية، أو أن يكون الموصوف علماً في تلك الصفة حقيقة، أو ادعاء فمتى ذكر علمت صفته والعهد هنا إما لأن الإيمان بزعمهم مستلزم للسفه، ولأن المؤمنين فيما بينهم معروفون به. قوله: (أو الجنس بأسره إلخ) أي للجنس في ضمن جميع الأفراد، وهو والاستغراق بمعنى وبأسره عبارة عن جميعه، والأسر في الأصل ما يشد به الأسير، فإذا سلم بوثاقه فقد سلم بجملته، ثم صار عبارة عن كل ما يراد جميعه، ومندرجون فيه بمعنى داخلين من درجه إذا طواه وضمير فيه للجنس، أو لفظ السفهاء وضميرهم للرسول صلى الله عليه وسلم، ومن معه الشامل لابن سلام، وأضرابه رضي الله عنهم، وهم أكمل الناس وأعقلهم، فجعلهم سفهاء بزعمهم الفاسد، وهو مخالف للواقع والسفهاء، وإن شملهم وغيرهم لكنهم داخلون فيه دخولاً أولياً عندهم وهو أبلغ لما فيه من الكناية كما قال تعالى ﴿فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين﴾ [سورة البقرة، الآية: ٨٩] وقد قيل على هذا أنه إنما يصح بادعاء انحصار مفهوم السفهاء في المؤمنين المذكورين في قوله ﴿كما آمن الناس﴾ إذ لا يصح إسناد الإيمان إلى جميع السفهاء، فإن من لم يؤمن من السفهاء لا يحصر، لكن يرد على هذا أن معنى الاستغراق لا يلائم مقام إنكار موافقة السفهاء، لأن أتباع بعض السفهاء أقيح وليس بشيء، فإنه سواء أريد الاستغراق الحقيقيّ الادعائيّ أو العرفي، كما في جمع الأمير الصاغة إذ لم يكن في المدينة حين نجم النفاق إلا مؤمن، أو منافق موافق للمقام على أتم الوجوه وأبلغها، كما لا يخفى فتدبر. قوله: (وإنما سفهوهم إلخ) أي دعوههم سفهاء، أو

وعدم المبالاة بمن آمن منهم أن فسر الناس بعبد الله بن سلام وأشياعه، والسفه خفة وسخافة رأى يقتضيها نقصان العقل والحلم يقابله ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السَّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ردّ ومبالغة في تجهيلهم فإنّ الجاهل بجهله الجازم على خلاف ما هو الواقع أعظم

نسبوهم للسفه بناء على اعتقادهم أنهم سفهاء أو تحقيراً لهم، فإنّ فيهم فقراء والموالي بمعنى العبيد، فإنه أحد معانيه وصهيب وبلال الصحابيّان رضي الله عنهما كذلك، كما هو معروف في محله، والتجلد والتحمل والتصبر وأصل معناه إظهار الجلد والقوة، والمبالاة بالشيء الاعتداد والاعتناء به وعدم المبالاة بهم، لأنهم كانوا من أهل الكتاب. قوله: (والسفه إلخ) السفه في اللغة الخفة والتحرك والاضطراب يقال زمام سفيه أي مضطرب، وسفّهت الرياح الرماح والنار إذا حرّكتها بخفة ثم استعمل في عرف اللغة والشرع، وشاع حتى صار حقيقة فيه لنقص العقل والرأي، وقال الراغب: استعمل في خفة النفس لنقصان العقل، وفي الأمور الدنيوية والأخروية، ومنه أخذ المصنّف رحمه الله ما ذكره، وفي شرح التأويلات حدّ بعضهم السفه بأنه ترك العمل بمقتضى العقل مع قيام العقل، وقيل العمل بموجب الجهل على علم بأنه مبطل، وسخافة الرأي والعقل خفته وعدم استحكامه، وفي المصباح سخف الثوب سخفاً، وزان قرب قريباً وسخافة بالفتح رق لقلة غزله، ومنه قيل رجل سخيف وفي عقله سخف أي نقص وقال الخليل السخف في العقل خاصة والسخافة عامّة في كل شيء اهـ. وقوله: (والحلم) بكسر الحاء، وسكون اللام هو الأناة والوقار، ويقابله أي يقع في مقابلته لأنه ضدّه على عادة اللغويين في الإيضاح بذكر الأضداد كما قيل:

وبضدّها تتبين الأشياء

قوله (ردّ ومبالغة في تجهيلهم إلخ) فيه مع النظم لف، ونشر مرتب فالردّ لتسفيهم المؤمنين ناظر لقوله ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السَّفَهَاءُ﴾ والمبالغة في التجهيل من قوله ﴿وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ كما ستراه عن قريب ويحتمل أنه راجع لقوله ﴿أَلَا إِنَّهُمْ﴾ إلخ من غير لف فيه وإليه ذهب بعض أرباب الحواشي أو أنه من قوله ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السَّفَهَاءُ﴾ لأنه المقصود بالذات فلذا أتى فيه بالأو، وإن، ووسط ضمير الفصل، وعرف الخبر وذيل بالاستدراك المؤكّد له لاستلزام السفه للجهل، أو دلالة عليه لأنه خفة العقل، ونقصه وفي الدرر المصون السفه خفة العقل والجهل بالأمر قال السموأل:

نخاف أن تسفه أحلامنا فنجهل الجهل مع الجاهل

وقوله (فإنّ الجاهل إلخ) تفسير للمبالغة في التجهيل، وتعليل له بناء على أحد الوجهين في تفسير قوله ﴿لَا يَعْلَمُونَ﴾ وهو أنّ معناه لا يعلمون أنهم هم السفهاء حقيقة لقلة تأملهم في الدلائل القائمة على أنّ الكفر سفه لا ما قيل من أنّ معناه لا يعلمون ما يحلّ بهم من العذاب، لأجل السفه في الآخرة، وعلى هذا جهلهم بالسفه الذي هو جهل جهل بالجهل، فهو جهل

ضلالة، وأتم جهالة من المتوقف المعترف بجهله، فإنه ربما يعذر، وتنفعه الآيات والنذر، وإنما فصلت الآية بلا يعلمون، والتي قبلها بلا يشعرون، لأنه أكثر طباقاً لذكر السفه ولأن الوقوف على أمر الدين، والتمييز بين الحق، والباطل مما يفتقر إلى نظر وتفكر، وأما النفاق، وما فيه من الفتن والفساد، فإنما يدرك بأدنى تفطن وتأمل فيما يشاهد من أقوالهم

مركب، فكأنه قيل: إنهم جهلاء، ولكن لا يعلمون أنهم جهلاء. وقوله: (بجهله) صفة الجاهل والجازم صفته، ويصح كونه صفة الجهل، وبما قرزناه علم أنه لا يرد على المصنف رحمه الله ما قيل من أنه لا يفهم من قوله «ألا إنهم هم السفهاء» لاعتقاد الباطل، لأن السفه وخفة العقل قد يكون سبباً للشك، وكذا عدم العلم لا يستلزم الجهل المركب، ولا حاجة إلى الجواب بأن المراد بالسفه هنا اعتقاد الباطل، وبعدم العلم الجهل المركب بقريئة المقام، لأنه ناشئ من عدم الوقوف على المرام، وتعدي الجازم بعلى وهو متعد بالباء لتضمنه معنى المصّر، فإن قلت إنما يفهم من السفاهة، ونفي العلم الجهل وأما الجزم بخلاف الواقع فليس هنا ما يدل عليه، لأن عدم العلم بالجهل محتمل للتحقيق في ضمن عدم العلم بشيء من النقيضين، وفي ضمن الجزم بمقتضى الجهل، قلت: هو كما ذكرت إلا أن مقام المبالغة يعين الاحتمال الثاني مع أن حالهم يقتضيه لأن الجراءة على تسفيه المؤمنين، والسعي في أذيتهم لا يصدر من العاقل إلا إذا جزم بذلك فتأمل. قوله: (وأتم جهالة من المتوقف إلخ) قيل عليه مراتب الجهل أربع: أحدها ما وصفه المصنف رحمه الله بالأنمية، وبعدها الظان لخلاف الواقع، وبعدها المتوقف عن التصديق بأحد الطرفين المتردد بينهما من غير اعتراف بجهله، ورابعها المتوقف المعترف، فكان ينبغي أن يقول أتم جهالة من غير الجازم، ليشمل الصور الثلاث أو يكفي بالثاني لتلزم الأنمية بالنسبة إلى الثالث والرابع بطريق الأولى غير أنه ذكر المعترف ليتصل به قوله: فإنه ربما يعذر كمن أسلم في دار الحرب، أو نشأ في بادية، أو على رأس جبل لاعترافه بجهله، واستعداده لقبول الحق، فينتفع بالآيات والنذر، كما يعذر المؤمن المعترف بذنبه بخلاف الجاهل الجازم بجهله الآبي عن الحق والنذر جمع نذير. قوله: (وإنما صلت الآية إلخ) فصلت مجهول من التفصيل، فهو مشدد الصاد أي أتى بفاصلة كقفي إذا أتى بقافية والفاصلة في الشر بمنزلة القافية في الشعر، وهذا بناء على أنه يجوز أن يقال في القرآن سجع وفواصل، وفيه تفصيل ذكرناه في غير هذا المحل، وفي بعض شروح الكشاف فصلت بتشديد الصاد المهملة من التفصيل، وفي بعض النسخ بتخفيفها من الفصل، فجوز فيه وجهين أي ختمت هذه الآية بلا يعلمون دون لا يشعرون لما ذكر. وقوله: (أكثر طباقاً) الطباق كالمطابقة من الأسماء المتضايقة، وهو أن يجعل شيء فوق آخر هو بقدره، ومنه طابق النعل النعل لكونه فوقه يقابله، وكونه بقدره يوافقه فلذا أطلق الطباق في اللغة على الموافقة، والمناسبة وأطلق في الإصطلاح البديعي على الجمع بين المتضادين لتقابلهما في الجملة، ولذا ذهب الأكثر هنا إلى أن المراد الثاني لأن في السفه جهلاً، كما مر فذكر العلم معه جمع بين متضادين في الجملة فالطابق بديعي، وقيل: المراد

وأفعالهم ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَأَمَنَّا﴾ بيان لمعاملتهم مع المؤمنين والكفار، وما

الأول لتناسب عدم العلم والسفاهة فهو لغوي يرجع إلى مراعاة النظرير قال الطيبي: هو من باب المطابقة المعنوية إذ لو كانت لفظية لقليل: لا يرشدون فإن الرشد مقابل للسفه، أو قيل ألا إنهم الجهلاء ليقابل لا يعلمون اهـ. وفيه نظر لأنه لا منافاة بينهما، فإنه إن نظر للعلم والجهل من غير نظر لغيره فهو بديعي، وإن نظر له منفيًا فلغوي ولكل وجهة وإنما قال أكثر لأن الشعور علم، ونفيه جهل وسفه، أو ذلك مما يستلزمه، ويؤل إليه إن فسر الشعور بإدراك الحواس الظاهرة ففيه مطابقة للسفه أيضاً إلا أن ما ذكر أظهر وأقوى، ثم بين له نكتة أخرى، وهي أن الأمور الدينية غير محسوسة، فيحتاج إلى فكر ودقة نظر، فلهذا فصلت آية الإيمان بلا يعلمون والبغي والفساد الدنيوي محسوس مشاهد، أو منزل منزلة، فلذا فصلت آيته بلا يشعرون وجعل الطباق وجهاً مستقلاً، وهذا وجهاً آخر والزمخشري جعلهما وجهاً واحداً، فلذا قيل إن كلامه ظاهر في أن الطباق مراعاة النظرير، ولو جعل العطف في كلام المصنّف تفسيرياً عاد إليه لكنه خلاف الظاهر، وذهب الراغب كما أشرنا إليه أولاً إلى أن أصل الشعور إدراك المشاعر وهي الحواس الظاهرة، ونفيه أبلغ من نفي العلم، ثم إنه شاع بعد ذلك في الإدراك وقد يخص بالذيق منه، كما قالوا: فلان نسق الشعر إذا دقق النظر، فالشعور يستعمل بمعنى الإحساس، وبمعنى الإدراك وبمعنى الفطنة، فقوله أولاً وما يشعرون نفي للإحساس وثانياً لنفي الفطنة لاحتياج معرفة الصلاح والفساد لها، ثم نفي عنهم العلم تنبيهاً على نكتة دقيقة، وهي أن في استعمالهم الخديعة نهاية الجهل الدالة على عدم الحس، ثم قال: إنهم لا يفتنون تنبيهاً على أن ذلك لازم لهم لأن من لا حس له لا فطنة له، ثم قال: لا يعلمون تنبيهاً على أن ذلك لازم، لأن من لا فطنة له لا علم له، ثم أنه قرن ذلك بأداة الاستدراك المعطوفة، وقد تستعمل بدون عطف، والفرق بينهما دقيق لدفع ما يتوهم من أنهم يعلمون بما هم عليه، ولكنهم يتجاهلون عناداً فتدبر. قوله: (بيان لمعاملتهم إلخ) دفع لما توهم من أن هذا مكرّر مع ما مرّ في أول القصة، وليس منه في شيء لأن الأول لبيان معتقدهم، وأدعائهم حيازة الإيمان من قطريه، وليسوا منه في شيء، والثاني لبيان سلوكهم مع المؤمنين ومع شيعتهم، وهما أمران مختلفان، ولو لم يكن هذا لم يلزم تكرار أيضاً، لأن المعنى ومن الناس من يتفوّه بالإيمان نفاقاً للخداع، وذلك التفوّه عند لقاء المؤمنين، وليس هذا بتكرار لما فيه من التقييد وزيادة البيان وأنهم ضموا إلى الخداع الاستهزاء، وأنهم لا يتفوّهون بذلك إلا عند الحاجة، وقد قيل أيضاً إن المراد بقولهم آمنا أولاً الإخبار عن أحداث الإيمان، وهنا عن أحداث إخلاص الإيمان وهذا ما ارتضاه الإمام، وأيده بأن الإقرار اللساني كان معلوماً منهم غير محتاج للبيان، وإنما المشكوك الإخلاص القلبي، فيجب إرادته هنا، وقولهم للمؤمنين يقتضي ما يظهره لشياطينهم من تكذيبهم الصادر عن صميم القلب، فيجب أن يريدوا بما ذكره للمؤمنين التصديق القلبي أيضاً، وحمل بعضهم كلام المصنّف رحمه الله عليه، وقال: إنه لا ينافيه ما سيأتي من أنهم قصدوا

صدرت به القصة، فمساقه لبيان مذهبه وتمهيد نفاقهم، فليس بتكرير. روي أن ابن أبي وأصحابه استقبلهم نفر من الصحابة فقال لقومه: انظروا كيف أرد هؤلاء السفهاء عنكم، فأخذ بيد أبي بكر رضي الله عنه وقال: مرحباً بالصديق سيد بني تيم وشيخ الإسلام،

بأما أحداث الإيمان، لأن المراد به الإيمان على وجه الإخلاص، ولا يخفى أن كلامه مناد على خلافه لمن له أدنى بصيرة فتدبر. قوله: (روي أن ابن أبي الخ) هذا سبب نزول هذه الآية، وقد أخرجه الواحدي رحمه الله، وروي أن علياً رضي الله عنه قال له: يا عبد الله اتق الله ولا تنافق فإن المنافقين شر خلق الله فقال له: مهلاً يا أبا الحسن أنى تقول هذا والله إن إيماننا كإيمانكم وتصديقنا كتصديقكم، ثم افترقا فقال ابن أبي أصحابه: كيف رأيتوني فعلت، فإذا رأيتموهم، فافعلوا مثل ما فعلت، فأنثوا عليه خيراً وقالوا: ما نزال بخير ما عشت فينا فرجع المسلمون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأخبروه بذلك فنزلت هذه الآية^(١) وقال ابن حجر: إن هذا الحديث منكر وذكر إسناده، ثم قال هو سلسلة الكذب لا سلسلة الذهب وآثار الوضع عليه لائحة ومما يدل على ذلك أن سورة البقرة نزلت أول ما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة على ما صححه المحدثون وعلي رضي الله عنه إنما تزوج فاطمة رضي الله عنها في السنة الثانية من الهجرة فكيف يدعوه ختناً، فإن قلت: ليس فيما ذكر من سبب النزول أنهم قالوا آمنا قلت: سبب النزول أمر مناسب تنزل الآية عقبه، ولا يخفى مناسبته مع ما فيه من إظهار الاستهزاء، وابن أبي رأس المنافقين، وهم أصحابه واسمه عبد الله. قوله: (انظروا كيف أرد الخ) كأنهم كانوا جاؤوا بجمعهم لينصحوهم أو ليردوا ديب عقارب بغضائهم وقوله بالصديق سيد بني تيم الصديق صيغة مبالغة من الصدق لقب به في الجاهلية، لأنه كان معروفاً بالصدق، وقيل في الإسلام لما صدق النبي عليه الصلاة والسلام في قصة الإسراء، واسمه عبد الله بن أبي قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب القرشي التيمي، يلتقي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرة فتيم جدّه الأعلى وبه سمي البطن من قريش الذي ينسب إليه، فلذا قال له سيد بني تيم، وما وقع في بعض نسخ القاضي والكشاف تميم بدله خطأ وسهو من قلم الناسخ وهو بفتح المثناة الفوقية وسكون التحتية. قوله: (وشيخ الإسلام) هو كان في زمن الصحابة رضي الله عنهم يطلق على أبي بكر رضي الله عنه وعمر، وهما الشيخان قال السخاوي في كتاب الجواهر في مناقب العلامة ابن حجر شيخ الإسلام: أطلقه السلف على المتبع لكتاب الله، وسنة رسوله مع التبخر في العلوم

(١) أخرجه الواحدي ٢٦ في أسباب النزول والثعلبي كما في الدر ٦٩/١ من رواية السدي الصغير، ومحمد بن مروان، عن أبي صالح عن ابن عباس مرفوعاً.

قال ابن حجر في تخريج الكشاف ٦٥/١: ومحمد بن مروان متروك متهم بوضع الحديث وسياقه في غاية النكارة اهـ.

وثاني رسول الله ﷺ في الغار الباذل نفسه، وماله لرسول الله ﷺ، ثم أخذ بيد عمر رضي الله عنه فقال: مرحبا بسيد بني عديّ الفاروق القويّ في دينه الباذل نفسه وماله لرسول الله ﷺ ثم أخذ بيد عليّ رضي الله عنه فقال: مرحبا بابن عمّ رسول الله ﷺ وختنه

من المعقول والمنقول، وربما وصف به من بلغ درجة الولاية، وقد يوصف به من طال عمره في الإسلام، فدخل في عداد «من شاب شيبة في الإسلام، كانت له نورا»^(١) ولم تكن هذه اللفظة مشهورة بين القدماء بعد الشيخين الصديق، والفاروق رضي الله عنهما فإنه ورد وصفهما بذلك، وعن عليّ فيما رواه الطبري في الرياض النضرة عن أنس أنّ رجلاً جاء إلى عليّ رضي الله عنه فقال: يا أمير المؤمنين سمعتك تقول على المنبر: اللهم أصلحني بما أصلحت به الخلفاء الراشدين المهديين، فمن هم فاغرورقت عيناه وأهملهما، ثم قال: أبو بكر وعمر إماما الهدى وشيخا الإسلام، ورجلا قریش المقتدى بهما بعد رسول الله صلى الله عليه وسلّم إلخ. ثم اشتهر بها جماعة من علماء السلف حتى ابتذلت على رأس المائة الثامنة، فوصف بها من لا يحصى، وصارت لقباً لمن ولي القضاء الأكبر ولو عري عن العلم والسّن إنا لله وإنا إليه راجعون اهـ.

(قلت) ثم صارت الآن لقباً لمن تولى منصب الفتوى، وإن عري عن لباس العلم والتقوى:

لقد هزلت حتى بدا من هزالها كلاها وحتى سامها كل مفلس

قوله (وثاني رسول الله صلى الله عليه وسلّم إلخ) هو ما اشتهر في السير من دخوله رضي الله عنه غار ثور معه عليه الصلاة والسلام في الهجرة، وبذله لنفسه وماله معروف أمّا الأول فظاهر، وأمّا الثاني فلأنه رضي الله عنه، كان له مال عظيم من التجارة أنفقه كله في سبيل الله، وهو التجارة الرابعة. وقوله: (بسيد بني عديّ) كغني بطن من قریش أعظمهم، وأشهرهم عمر رضي الله عنه، فإنه عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب بن لؤي أمير المؤمنين أبي حفص القرشيّ العدويّ، ولقبه النبيّ صلى الله عليه وسلّم بالفاروق، لما أظهر الإسلام، فأعز الله به الدين، وفرق بين الحق والباطل، وهو الترياق المجرب رضي الله عنه. وقوله: (وختنه) مرّ ما فيه وهو بفتحتين، وفي المصباح هو عند العرب كل من كان من قبل المرأة كالأب والأخ والجمع أختان، وختن الرجل عند العائمة زوج ابنته وقال الأزهرّي: الختن أبو المرأة والختنة أمّها، فالأختان من قبل المرأة، والأحماء من قبل الرجل والأصهار يعمهما اهـ. فاستعماله هنا على متعارف العائمة مما يدل على الوضع أيضاً،

(١) أخرجه الترمذي ١٦٣٥ والنسائي ٢٦/٦ وأحمد ١١٣/٤ والبيهقي ٢٧٢/٩ من حديث عمرو بن عبسة وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب اهـ وللحديث شواهد يقوى بها.

سيد بني هاشم ما خلا رسول الله ﷺ فنزلت. واللقاء المصادفة يقال: لقيته ولاقيته، إذا ما

وما خلا بمعنى إلا الاستثنائية. قوله: (واللقاء المصادفة إلخ) قال الراغب: اللقاء مقابلة الشيء ومصادفته معاً، وقد يعبر به عن كل واحد منهما، وقال الإمام: اللقاء أن يستقبل الشيء قريباً منه والمصادفة بالفاء من صادفه إذا وجده فيبينها، وبين الملاقة عموم وخصوص وجهي، وفي كلام المصنف رحمه الله مسامحة ظاهرة. وقوله: (يقال إلخ) هو قريب من قول الزمخشريّ يقال لقيته ولاقيته إذا استقبلته قريباً منه، وفي شرح الهادي، وقد يفسر الكلام بإذا لكنك إذا فسرت جملة مسندة إلى ضمير الحاضر بأي ضمنت تاء الضمير فتقول: استكتمته الحديث، أي سألته كتماناً بضم التاء فيهما، وإذا فسرتها بإذا فتحت التاء الثانية فقلت: إذا سألته ونظمه القائل:

إذا كنييت بأي فعلا تفسره فضم تاءك فيه ضم معترف
وإن تكن بإذا يوماً تفسره ففتحة التاء أمر غير مختلف

وسره كما في شرح المفصل أنّ أي تفسيرية، فينبغي أن يطابق ما بعدها ما قبلها، والأول مضموم، فالثاني مثله، وإذ شرطية، وإنما جعلت تفسيرية نظر المأل المعنى، فتعلق قول المخاطب على فعله الذي أحقه بالضمير، فيستحيل فيه الضم والتعبير يقال وقع في الكشف، وتفسير الراغب فقال الشارح العلامة: إنه غير مستقيم لأن يقال غائب، فالصواب تقول: وقال بعض الفضلاء: فيه بحث لأنه إن أراد بعدم الاستقامة فوت المناسبة فالتعبير به غير مستقيم، وإن أراد عدم صحة المعنى فممنوع لأن يقال لازم يقول، وكل موضع يصح فيه وضع الملزوم يصح فيه وضع اللازم، وفي بعض شروح الكشف ما قاله الشارح صحيح بالاعتبارين لأن الاستقامة ليست بمعناها الحقيقي الذي هو ضد الإعوجاج، فهي مجاز عن المناسبة ولفظ يقال مبان لتقول لا ملازم له وقوله كل موضع يصح إلخ ممنوع لأنه يصح كل إنسان ناطق دون كل حيوان، والجواب أنّ ذكر استقبلته بضمير الخطاب لرعاية التفسير بإذا للجملة الفعلية قاعدة، ولا يلزم مناسبة ما تقدّم من الفعل له، وعلى تقدير التسليم يقال هو التفات على مذهب اه وفيه نظر لا يخفى، والذي في شرح الفاضلين أنّ حق العبارة تقول لما مرّ من القاعدة في التفسير بأي وإذا، فإنه إذا فسر بأي وجب أن يتطابقا في الإسناد إلى المتكلم وجاز في الصدر تقول ويقال: وإذا جيء بإذا، فالواجب أن يكون الشرط، وتقول بصيغة الخطاب أي إذا استقبلته تقول لقيته ولا يصح يقال: إلا بتعسف، وهو بتقدير كون القائل نفس المخاطب، وهو قلق جداً وقد قيل عليه أنه إنما يتوجه إذا ضم تاء لقيته ولاقيته، وليس بمتعين لجواز فتحها وكونه بصيغة الخطاب دون التكلم، ولا تكلف في قولك إذا استقبلته فقد لاقيته إلا أنه قيل إنّ الرواية، وصحيح النسخ على ضم تائه.

(أقول) هذا سهل استصعبوه، ولا مانع مما منعه، فإنّ الخطاب هنا فرضي لغير معين،

دفته واستقبلته ومنه ألقيته إذا طرحته فإنك بطرحه جعلته بحيث يلقي ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَّاءَ شِدَّطِينَهُمْ﴾ من خلوت بفلان وإليه إذا انفردت معه أو من خلاك ذم أي عداك ومضى عنك

فهو في معنى الغائب والمتعدّد كما سمعته في نحو قوله تعالى ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمَجْرُمُونَ﴾ [سورة السجدة، الآية: ١٢] فإذا قيل: يقال لقيته إذا استقبلته على أنّ المراد من يقال تقول وبني للمجهول إشارة إلى أنه، وإن تعين بحسب الظاهر في الحقيقة غير متعين جاز، ودعوى القلاقة والتعسف فيه غير مسلمة، ولما كان الشرط والجزاء متغايرين تغاير السبب والمسبب جعلوا القول جواباً دون المقول لإيجاده به مع عدم صحة إذا استقبلته أنت يقول غيرك لقيته أنا فإذا فتحت صح بتقدير إذا استقبلته يقول غيرك أنك لقيته أنت، وفي قول الزمخشري: يقال لقيته ولاقيته إشارة إلى أنّ المفاعلة فيه لأصل الفعل. قوله: (بحيث يلقي) قال الراغب: الإلقاء طرح الشيء بحيث يلقي، ثم صار في التعارف اسماً لكل طرح قال تعالى ﴿أَلْقَهَا يَا مُوْسَى﴾ [سورة طه، الآية: ١٩] فأصله جعل الشيء ملقى مقابلاً بحيث يجده ويستقبله الملقي له وهو حينئذ حقيقة فإذا استعمل لمطلق الطرح كان مجازاً مرسلًا لكنه صار حقيقة في عرف اللغة وعليه استعمال الفصحاء وهمزته للصيرورة وهي المراد من الجعل في عبارة المصنّف رحمه الله لا للتعدية لتعديه قبلها وبعدها لواحد. قوله: (من خلوت بفلان وإليه إلخ) ذكر وجوهاً في خلا كما ذهب إليه عامة أهل اللغة، وفي الأساس خلا المكان خلاء وخلأ من أهله وعن أهله، وخلوت بفلان وإليه ومع خلوته وخلأ بنفسه انفرد، وقال الراغب: الخلاء المكان الذي لا سائر فيه من بناء ومسكن وغيرهما، والخلو يستعمل في الزمان والمكان، لكن لما تصوّر في الزمان الماضي فسر أهل اللغة خلا الزمان بمضى وذهب وخلأ فلان بفلان صار معه في خلاء، وخلأ إليه في خلوته اهـ والحاصل أنّ أصل معناه الحقيقي فراغ المكان، والحيز عن شاغل وكذا الزمان وليس بمعنى مضى، فإذا أريد به ذلك فمجاز عند الراغب وظاهر كلام غيره أنه حقيقة، وهو غير متعدّ بالمعنى المشهور، فإنّ التعدية لها معنيان كما قاله ابن الحاجب رحمه الله في الإيضاح أحدهما أن لا يعقل معنى الفعل، وما أشبهه إلّا بمتعلقه لأنه من المعاني النسبية، فكل معنى نسبي لا يعقل إلّا بما هو منسوب إليه فهو المتعدّي، وغير المتعدّي ما لا يتوقف تعقله على متعلق له والثاني كل جازّ تعلق بفعل، فإنه يقال له متعدّ بذلك الحرف، وإن لم يكن نسبه ولا بمعنى التصبير كما يقال خلا المكان من كذا وعن كذا، وقد يتعدّى هذا بالباء أو بإلى كما صرّحوا به هنا، وهو بمعنى انفرد معه أو اجتمع معه كما في الصحاح وليس قولهم معه للإشارة إلى أنّ إلى بمعنى مع، كما قالوه في قوله تعالى ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ [سورة آل عمران، الآية: ٥٢] وكذا قول الراغب في خلا إليه: إنه بمعنى الماضي إليه ليس إشارة إلى التضمين الآتي. قوله: (أو من خلاك ذم إلخ) قال الرضي: خلا في الأصل لازم يتعدّى إلى المفعول بمن نحو خلّت الدار من الأئیس، وقد يتضمن معنى جاوز فيتعدّى بنفسه كقولهم: افعل هذا وخلاك ذم، وألزموها هذا التضمن في باب الاستثناء اهـ. وفي شرح الفصيح قال أبو عبيد: قولهم افعل هذا

ومنه القرون الخالية، أو من خلوت به إذا سخرت منه، وعدى بالي لتضمين معنى الإنهاء،

وخلاك ذمّ مثل لقصير بن سعد اللخمي، قاله لعمر بن عدي حين أمره أن يطلب الزباء بثأر خاله جذيمة بن مالك فقال: أخاف أن لا أقدر عليها فقال له اطلب الأمر، وخلاك ذمّ فذهب مثلاً أي إنما عليك أن تجتهد في الطلب، وإن لم تقض الحاجة، فتعذر ولا تدم، ومبلغ نفس عذرها مثل صحح كما قال:

على المرء أن يسعى لما هو قصده وليس عليه أن يساعده الدهر

وعن يعقوب المعنى خلا منك الذم أي لا تدم فأسقط الحرف، وعده مثل واختار موسى قومه سبعين رجلاً وقال ابن أغلب المرسي: المعنى وخلوت من الذم وجعل الفعل للذم لأنك إن خلوت منه فقد خلا منك، وقال التدفري: هو من المقلوب أي خلوت من الذم، ثم قلب وأسقط الجار منه وقال ابن درستويه العامة تقول خلوك ذم والمعنى صحيح لكن العرب لم تستعمله كذا اهـ وعلى ما ذكر أولاً إذا انفردوا واجتمعوا بشياطينهم، وقدم هذا لأنه أظهر الوجوه، وعلى الثاني فهو بمعنى مضوا، وهو على هذا متعدّ بالي أيضاً، والمراد بمضيههم اجتماعهم معهم لأنّ المضيّ، والذهاب يستعمل بهذا المعنى، كما قال تعالى ﴿اذهبا إلى فرعون﴾ [سورة طه، الآية: ٤٣] إذ ليس المراد به مجرد الخروج إلا أنّ في ذكرهم خلوك ذم خفاء سواء.

(قلنا) أنه متعدّد حقيقة كما هو ظاهر سياقهم أولاً كما ذكرناه لك عن الرضي وغيره، فالظاهر الاقتصار على تفسيره بمضي، لأنه مشهور وقيل إنه على هذا المعنى أنهم إذا جاوزوا المؤمنين وذهبوا عنهم إلى شياطينهم، فعلى هذا هو في النظم متعدّد، ولا يخفى ما فيه وقوله ومنه القرون الخالية أي الذاهبة من منازل الوجود إلى صحراء العدم، فالخلو فيه بمعنى المضيّ والذهاب إلا أنه فرق بين الذاهبين، ولذا فصله بقوله ومنه فتدبر. قوله: (أو من خلوت به إذا سخرت منه) في الكشاف وهو من قولك خلا فلان بعرض فلان يعبث به، ومعناه إذا أنهوا السخرية بالمؤمنين إلى شياطينهم وحذّثوهم بها، كما تقول أحمد إليك فلاناً، وأذمه إليك اهـ. وفي الأساس من المجاز خلا به سخر منه وخدعه، لأنّ الساخر والخاذع يخلوان به يريانه النصح والخصوصية اهـ. وقال قدس سرّه تبعاً لغيره من الشراح: إنّ ما في الكشاف إشارة إلى أنّ استعمال خلا بهذا المعنى مع إلى بناء على تضمينه معنى الإنهاء، كما في أحمده إليك أي أنهي حمده وهذا بيان لحاصل المعنى وأما تقدير الكلام فهكذا، وإذا خلوا أي سخروا منهم إليهم، وأحمده منهيّاً إليك كما سلف.

(أقول) يعني أنّ المضمن يقدر حالاً لا مفعولاً به، كما صنعوه هنا، وليس هذا بمسلم وقد مرّ الكلام عليه مفصلاً في بحث التضمين في قوله تعالى ﴿يؤمنون بالغيب﴾ [سورة البقرة، الآية: ٣] وليس هذا مما يهنا هنا، وإنما المهم هنا أنّ خلا بمعنى سخر وإن ذكره الزمخشري

والمراد بشياطينهم الذين ماثلوا الشياطين في تمردهم، وهم المظهرون كفرهم وإضافتهم إليهم للمشاركة في الكفر، أو كبار المنافقين والقائلون صغارهم، وجعل سبويه نونه تارة أصلية على أنه من شطن إذا بعد فإنه بعيد عن الصلاح ويشهد له قولهم تشيطن وأخرى زائدة على أنه من شاط، إذا بطل ومن أسمائه الباطل ﴿قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ﴾ أي في الدين والاعتقاد خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية والشياطين بالجملة الاسمية المؤكدة بأن لأنهم قصدوا بالأولى دعوى أحداث الإيمان، وبالثانية تحقيق ثباتهم على ما كانوا عليه ولأنه لم يكن لهم باعث من عقيدة، وصدق رغبة فيما خاطبوا به المؤمنين، ولا توقع رواج ادعاء

وتبعه غيره كصاحب القاموس لم يقع صريحاً في كلام من يوثق به حتى يخرج عليه كلام رب العزة وما مثلوا به ليس مطابقاً للمدعي فإن الدال على السخرية فيه قوله يعث به وخلا إما على حقيقته فيه، أو بمعنى تمكن منه كما لا يخفى، ثم لا يخفى ما فيه من التكلف فعليك بالنظر السديد والترقي عن حضيض التقليد، والتضمين إنما هو على الوجه الأخير لا عليه وعلى الثاني لأن مضي يتعدى بالي، فمن ذهب إليه، وقال: الأنسب تضمين معنى الانتهاء فقد وهم. قوله: (والمراد بشياطينهم إلخ) يعني أنه استعارة تصريحية لتشبيه الكفرة الذين يشيرون إليهم، أو كبار أصحابهم بمردة الشياطين، والقرينة الإضافة على ما فيه كما فصل في بعض شروح الكشاف. وقوله: (والقائلون صغارهم) فيه نبوة عن سبب النزول السابق لأن ابن أبي من رؤسائهم، ولذا قيل إنه مبني على غير تلك الرواية وذكر في اشتقاقه وجهين، واستدل على الأصالة بقولهم تشيطن، لأنه لو لم تكن النون أصلية سقطت من فعله، واحتمال أخذه من الشيطان لا من أصله على أن المعنى فعل فعل الشيطان خلاف الظاهر وإن ارتضاه بعضهم، وشاط بمعنى بطل ورد في كلامهم كقوله:

وقد يشيط على أرماحنا البطل

وقال الراغب: إنه من شاط بمعنى احترق غضباً والشيطان مخلوق من النار فلذا اختص بفرط الغضب وهو جمع تكسير وإجراؤه مجرى جمع التصحيح، كما في بعض القراءات الشاذة تنزلت به الشياطين لغة رديئة، والتمرد العتو والتجبر ومنه مردة الشياطين وقيل: المراد بهم الكهنة لأتباعهم الشياطين فسموا بملا يلازمهم كما يقال بسمل إذا ذبح اه. وقوله من أسمائه الباطل أي من أسماء الشيطان، وهذا يدل على ما ذكر في الجملة وإن قيل إن تسميته بأسماء كل منها مأخوذ من لفظ آخر بمعنى آخر أرجح، لأنه تأسيس. قوله: (في الدين والاعتقاد إلخ) يعني أن المعية هنا معنوية، وهي مساواتهم لهم في الاعتقاد لا الصحبة الحسية، لأنها غير مرادة ولا محتاجة للبيان وقوله (خاطبوا المؤمنين إلخ) جواب عما يقال لم ترك التأكيد فيما ألقى إلى المؤمنين المنكرين لما هم عليه أو المترددين وأتى بالجملة الفعلية الدالة على الحدوث، وأكد مع شياطينهم الذين ليسوا كذلك وأتى بالجملة الاسمية الثبوتية فقيل إنه أوجب عنه بوجهين وقيل بثلاثة.

الكمال في الإيمان على المؤمنين من المهاجرين والأنصار بخلاف ما قالوه مع الكفار

أحدها أنهم بصدد دعوى إحداه الإيماني متجدد مناسب للفعلية، وترك التأكيد بحسب زعمهم وقصدهم، وهم لم ينظروا الإنكار أحد أو تردده فيه بخلاف ما خاطبوا به شطارهم، فإن القصد فيه إلى إفادة الثبات على ما كانوا عليه دفعا لما يختلج بخواطيرهم من مخالطة المؤمنين، ومخاطبتهم بالإيمان من أنهم وافقوهم ظاهراً وباطناً، وتركوا اليهود رأساً فيناسب الثبوت والاسمية المؤكدة لدفع التردد الظاهر من حالهم.

والثاني أن ترك التأكيد كما يكون لإزالة الإنكار والشك يكون لصدق الرغبة، ووفور النشاط من المتكلم، كما في قول المؤمنين ﴿رَبَّنَا آمَنَّا﴾ [سورة المؤمنون، الآية: ١٠٩] فلذا جردت الأولى، وأكدت الثانية.

والثالث أنهم لو قالوا: إنا مؤمنون كان ادعاء لكمال الإيمان وثباته وهو أمر لا يروج عند خالص المؤمنين، وهم ما هم في رزاة العقل وحدة الذكاء ولا كذلك الشطار، وفي شرح الكشاف للعلامة طاب ثراه: التوكيد يكون لبيان حال المخاطب تارة، وأخرى لبيان حال المتكلم، والخبر إما أن يورده المتكلم لنفسه أو لمخاطبه، فإن أورده للمخاطب فلا بد من أن يقصد به فائدة الخير أو لازمها وتأكيد حيثئذ لنفي الإنكار أو الشك، وإن أورده لنفسه لا يلزمه أحد الفائدتين، فيقصد به معاني أخر كالتحسر والتضرع وغير ذلك، وبهذا ظهر اندفاع ما أورد على السكاكي، لما حصر فائدة الخير في الحكم، ولازمه مع وروده كثيراً لغير ذلك، وما قيل عليه في قوله: إن حكم العقل عند إطلاق اللسان أن يفرغ المتكلم ما ينطق به في قالب الإفادة تحاشياً عن وصمة اللاغية مع إنه يأتي بخلاف ذلك، ولا يعد لغواً لأن ذلك كله في الخبر الملقى للمخاطب لا فيما يورده المتكلم لنفسه، ولذلك قال: ومرجع كون الخبر مفيداً للمخاطب إلى فائدة الخير أو لازمها فقيده بقوله للمخاطب تنبيهاً على هذا وهذا من نفائس المعاني، ولذا أوردته برمته فعليك بحفظه، ومن لم يفتن له قال: ليس المقصود هنا فائدة الخير، ولا لازمها بل الأمان، أو الاستئمان من المؤمنين والخبر لا ينحصر المقصود منه في الفائدة ولا لازمها، وهذا مما استنبط من الكشاف، وأخذ منه أن التأكيد يكون للرواج عند المخاطب وصدق الرغبة من المتكلم، وتركه لعدمه كما يكون لإزالة الإنكار والتردد وقوله توقع رواج معطوف على قوله باعث. وقوله: (على المؤمنين) متعلق برواج لا بادعاء وإن جوزة بعضهم قوله تأكيد لما قبله إلخ توجيه لعدم العطف وذكر له ثلاثة أوجه:

الأول أنه مؤكد له فبينهما كمال الاتصال الموجب للقطع، لأن معنى قوله: إنا معكم إنا على دينكم لا على دين أولئك، كما مر لا إنا معكم بالنصر والمعونة، كما ذهب إليه بعض المفسرين، وإن كانا متقاربين، ولما كانا متغايرين لأن معنى إنا معكم هو الثبات على اليهودية، وليس ﴿إنا نحن مستهزون﴾ بمعناه حتى يكون بظاهرة تقريراً، وتأكيداً لهذا المعنى اعتبر

الشيخان في الثاني لازماً يؤكد، وهو أنه ردّ ونفي للإسلام، فيكون مقرراً للثبات عليها لأن دفع نقيض الشيء تأكيد لثباته، وقد عكس صاحب المفتاح، فاعتبر لازم الأول حيث قال معنى انا معكم انا معكم قلوباً ومعناه انا نوهم أصحاب محمد الإيمان فوقع مقرراً لقوله انا مستهزون فيكون الاستخفاف بهم وبدينهم تأكيداً لذلك اللازم، وما ذكره المصنف رحمه الله أولى كما لا يخفى، كذا قرره الشريف قدس سرّه تبعاً لما في الكشف حيث قال بعد تقريره: وما هنا أولى مما في المفتاح، وإن كان حسناً أيضاً فإنه يؤكد الكلام المذكور لا لوازمه وإن جاز أن يعدّ تأكيداً للوازم تأكيداً له أيضاً من وجه، مع أنّ التأويل عند الحاجة أعذب، واعترض عليه بأنه قرّرهما مسلك السكاكي بأنه تأول الأول فقط، وهو مخالف لقوله في شرح المفتاح: إنه لا بدّ من أخذ اللازم من الأول، ومن الثاني حيث قال: إنّ إيهام الإيمان يتضمن نفيه والاستهزاء بأهله يتضمنه أيضاً، كما إنّ الثاني تقرير للأول والظاهر أنه لا حاجة إلى ذلك، فإنّ قول المناقنين بغير جدّ، وصدور من القلب استهزاء وسخرية، ويجوز أن يكون ترك العطف في قوله ﴿إنما نحن مستهزون﴾ لكونه علة للأول من غير نظر إلى تأكيد أو بدل أو استئناف اهـ.

(أقول) حاصل ما ذهب إليه شراح الكشاف والمفتاح على أنه تأكيد سواء قلنا وزانه، وزان جاء زيد زيد، أو وزان جاء زيد نفسه أنهما لما بينهما من المغايرة لفظاً ومعنى لا بدّ من تأويلهما، أو تأويل الأول أو الثاني، فذهب إلى كل واحد من الاحتمالات الثلاث طائفة كما سمعته آنفاً. واختلفوا في الأرجح ورجحوا برمتهم هنا تأويل الثاني لما مرّ، وقد قيل عليه: إنّ حاصله أنه لما أفاد انا معكم انا مجدودن في دينكم مصرون عليه، وإنا مستهزون يؤكد بلازم معناه إلا أن هذا التأويل إنما يتأتى على كونه تأكيداً لفظياً والأوجه أن يجعل تأكيداً معنوياً ليكون تحقيقاً للمدعي بدليله، فإنّ مدعاهم بأنا معكم الثبات على الكفر، حقق بدليل هو تحقير ما عداه، فإنّ المستخف بشيء منكر له غير معتد به ودفع نقيض الشيء تأكيد لثباته لئلا يلزم ارتفاع النقيضين، وعكسه السكاكي وهذا ليس بشيء إذ ليس هنا ما يشعر بتنزيه منزلة التأكيد اللفظي بل فحوى الكلام منادية على خلافه، فما ذكره خيال فارغ.

(وهنا بحث).

ينبغي التنبيه عليه وهو أنّ الظاهر الأرجح ما ذهب إليه السكاكي لأنهم لما قالوا لشطارهم انا ثابتون على دينكم لم تتغير عنه، وهم عرفوا قولهم للناس آمنا لاشتهارهم بذلك في ظهور زي الإسلام عليهم، ولولا ذلك لم يكونوا مناققين، وتلك المقالة من طرف اللسان دون اعتقاد الجنان، وقد صرحوا بتسفيه المؤمنين قبل ذلك، وهذا إن لم يكن صريحاً في الاستهزاء، فليس يبعد منه، فجعل انا معكم، وقد أريد به انا على حق دينكم ثابتون لا مع السفهاء المبطلين، وإن قلنا لهم انا على دينكم كناية عن الاستهزاء أظهر من تأويل انا مستهزون بأنا مصرون على

﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ﴾ تأكيد لما قبله لأن المستهزىء بالشيء المستخف به مضر على

الكفر، فهو كالتفسير الذي حقه التأخير، وأما جعله تعليلاً بغير الاستئناف البياني بعده مغايراً له فغفلة أو تغافل، ثم إنه قد يقال إنه لا مخالفة بين كلامي السيد، وإيهام الإيمان في كلامه ليس تأويلاً لقوله ﴿إنا معكم﴾ بل إشارة إلى أنه يدل على أنّ قولهم آمنا مخادعة لم يصدر عن صميم قلب كما يدل عليه السياق، ومصّب الكلام، وهذا هو الداعي لعدول السكاكي عما في الكشف فتدبر. وقوله: (المستخف به) أي المحقر والتعبير به في غاية الحسن لانطلاقه على معناه الحقيقي. قوله: (أو بدل منه إلخ) تحقير الإسلام من قوله ﴿إنا نحن مستهزون﴾ وتعظيم الكفر هو مدلول قوله ﴿إنا معكم﴾ قال ابن الصائغ: للنحاة في إبدال الجملة من الجملة خلاف، وجعل منه ابن فلاح قوله:

ذكرتك والخطي يخطر بيننا وقد نهلت منا المثقفة السمر

على كلام فيه، وتقرير البديلية بأن من حقر الإسلام إلخ لأن البديل إما اشتمال وذلك يقتضي المغايرة، أو بديل كل من كل وهو، وإن اقتضى التساوي، فمن حيث الصدق لا من حيث المدلول، ثم إن أستاذه أبا حيان في النهر اشترط في صحة وقوع البديل في الجمل كونهما فعليتين حيث قال لا يظهر لي صحة إبدال قوله تعالى ﴿ذهب الله بنوهم﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٧] من قوله ﴿مثلهم كمثل الذي﴾ إخلالاً بالبديل لا يكون في الجمل إلا إذا كانت فعلية من فعلية، وأما أنّ تبديل فعلية من اسمية فلا أعلم أحداً أجازها، والبديل على نية تكرار العامل والجملة الأولى لا موضع لها من الإعراب، فلا يمكن أن تكون الثانية على نية تكرار العامل إذ لا عامل في الأولى، فيتكرر في الثانية فبطلت جهة البديلية اهـ. وقال الفاضل المحقق هنا: البديل لا يحتاج إلى اعتبار أحد اللازمين ويكفي تصادق الثابت على الباطل، والمستهزىء بالحق مع كون الثاني، أوفى بالمقصود لما في الأوّل من بعض القصور حيث يوافقون المسلمين في بعض الأمور، ثم الظاهر أنه بمنزلة بدل الكل، وأرباب البيان لا يقولون بذلك في الجمل التي لا محل لها ويعنون بما لا محل له ما لا يكون خيراً أو صفة أو حالاً، وإن كان في موقع المفعول للقول، فلذا كان الاستئناف هنا أوجه، وقال قدّس سرّه: إنهم قصدوا تصلبهم في دينهم وكان في الكلام الأوّل نوع قصور عن إفادته إذ كانوا في الظاهر يوافقون المؤمنين في بعض الأمور، فاستأنفوا القصد إلى ذلك بأنهم يعظمون كفرهم بتحقير الإسلام وأهله فهم أرسخ قدماً فيه من شياطينهم، وفي بعض الحواشي نقلاً أنّ المراد بالبديل هنا ليس أحد التوابع المشهورة، فإنه لا يكون في الجمل الاسمية، وقد جاء في الفعلية كقوله تعالى ﴿ومن يفعل ذلك يلقِ أثاماً يضاعف له العذاب﴾ [سورة الفرقان، الآية: ٦٨] فالمراد بالبديل هنا أنّ الجملة الثانية تسدّ مسدّ الأولى وتغني عنها غناء البديل عن المبدل منه.

(أقول) هذا جملة ما قالوه، وهو كلام لم ينضج والحق الحقيق بالقبول أنّ البديل بأنواعه يقع في الجمل مطلقاً سواء كان لها محل من الإعراب أو لا، وهو مقتضى إطلاق كلام النحاة

خلافه، أو يدل منه لأن من حقر الإسلام، فقد عظم الكفر أو استثناف، فكان الشياطين

والمفسرين، وأهل البيان وتشهد له أمثلتهم، ولا يختص بالفعلية بل كما يكون فيها يكون في الإسمية، وفي الإسمية والفعلية إذ لا فارق يعول عليه، وما أوقعهم في هذا المضيق غير قول النحاة أن البدل هو التابع المقصود بالنسبة، ولا نسبة لما لا محل له من الإعراب، فإما أن يكون هذا تعريفاً لبدل المفردات وما في حكمهما، أو هو باعتبار الأصل الأغلب كما عرفوا التابع بكل ثان أعرب بإعراب متبوعه مع أن من أقسامه التوكيد، وهو يقع في الحروف والجمل التي لا محل لها بالاتفاق، نحو لا ولا وجاء زيد جاء أو يؤؤل بأن المراد من قولهم: مقصود بالنسبة أنه مقصود بالغرض المسوق له الكلام، فلذا نراهم يقولون في توجيهه أنه أوفى بتأدية المرام، وقد اختلفوا في البدل هل هو بدل كل أو اشتمال، أو بعض لأن كونهم معهم عام في المعية الشاملة للإستهزاء والسخرية، وبما قررناه لك علم أنه يرد على ما قالوه أمور.

منها أن قول أبي حيان البدل على نية تكرار العامل إلخ كلام مموه ليس بشيء، وإن ذكره النحاة على ظاهره.

ومنها أن قول الفاضل المحقق أن البدل لا يحتاج إلى اعتبار أحد اللازمين بخلاف التأكيد السابق ممنوع أيضاً لأننا قد بينا لك أولاً أنهما متغايران متباينان بحسب الظاهر، فلا تتأتى البدلية المعتبرة فيه بدون الاتحاد كلاً أو جزءاً أو اشتمال أحدهما على الآخر وتحقير الإسلام وتعظيم الكفر إن لم يتحدا فأحدهما متضمن ومستلزم للآخر كما لا يخفى، ولهذا اتفق الشيخان على تأويله بما ذكر.

ومنها أن قوله إن أرباب البيان لا يقولون بذلك في الجمل التي لا محل لها من الإعراب إلخ لا وجه له أيضاً، لأن أهل المعاني استشهدوا له بقوله ﴿الذي أمذكم بما تعلمون أمذكم بأنعام وبينين﴾ [سورة الشعراء، الآية: ١٣٢ - ١٣٣] وقوله ﴿اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسألكم أجراً﴾ [سورة يس، الآية: ٢١] وقوله:

أقول له ارحل لا تقيمن عندنا

وهذا كله مخالف لما ادّعه شعري من أرباب البيان، ثم إن ما فسر به ما لا محل له لا سند له فيه لأنه يدخل فيه جواب الشرط، والمفعول الثاني من باب علم ولا قائل بأنه لا محل له فتأمل.

ومنها أن قول الشريف في تقرير البدلية فاستأنفوا إلخ غير مناسب لتقرير البدلية فتأمل.

ومنها أن ما نقل عن بعض الحواشي من ذكر يضاعف له العذاب في البدل من الجملة وجه له، لأنه بدل من الفعل المجزوم وحده لا من الجملة، والفرق بينهما ظاهر، وما أول به البدل ظاهر الخلل فاعرفه. قوله: (أو استثناف إلخ) قال قدس سره: الحمل على الاستثناف أوجه لكثرة الفائدة وقوة المحرك للسؤال والوجه بيان لترك العاطف بين الجملتين في كلامهم

قالوا لهم لما قالوا: إنا معكم إن صح ذلك فما بالكم توافقون المؤمنين وتدعون الإيمان، فأجابوا بذلك، والاستهزاء السخرية والاستخفاف يقال هزأت واستهزأت بمعنى كأجبت واستجبت، وأصله الخفة من الهزء، وهو القتل السريع يقال هزأ فلان إذا مات على مكانه وناقته تهزأ به أي تسرع وتخف ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِرِجْمٍ﴾ يجازيهم على استهزائهم سمي جزء

وأما تركه في حكايته فللموافقة فيما هو بمنزلة كلام واحد وعلى هذا الترجيح جرى غيره من الشراح حتى قيل إنه أبلغ من الأولين والثاني من الأول، فذكر الوجوه على نهج الترقى وهذا تعكيس للصنيع منهم من غير داع إليه، وقد قال الشيخ في دلائل الإعجاز: في فصل عقده لأنما موضوع إنما أن تجيء لخبر لا يجمله المخاطب، ولا يدفع صحته، وهذا يقتضي أن تقدير السؤال هنا أمر مرجوح، وما بالكم بمعنى ما شأنكم وحالكم وقوله (توافقون) جملة حالية وهي المسؤول عنها في الحقيقة، كما في قوله:

ما بال عينك منها الماء ينسكب

وسياي بيانه. قوله: (والاستهزاء السخرية إلخ) هزئت به من باب تعب، ونفع والاسم الهزؤ بضم الزاي وسكونها وهو مهموز والاستخفاف استفعال من الخفة ضد الثقل، والمراد به الاستهانة لأن معنى السخرية والاستهزاء كما قاله الغزالي الإستحقار والإستهانة والتنبية على العيوب والنقائص على وجه يضحك منه، وقد يكون ذلك بالمحاكاة في الفعل والقول، وقد يكون بالإشارة والإيماء، وإذا كان بحضرة المستهزأ به لم يسم غيبة اه فقول الإمام إنه عبارة عن إظهار موافقة مع إبطان ما يجري مجرى سوء على طريقة السخرية غير موافق للغة والعرف، وقوله: يقال هزأت واستهزأت بمعنى يعني كما قال الراغب: إن الاستهزاء طلب الهزؤ وقد يعبر به عن تعاطي الهزؤ كالإستجابة في كونها إرشاد للإجابة، وإن كانت قد تجري مجرى الإجابة قال تعالى ﴿قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن﴾ [سورة التوبة، الآية: ٦٥] أي تهزؤن والهزؤ مزح في حقه اه. قوله: (وأصله الخفة إلخ) أي المعنى الذي اعتبر في هذه المادة بحسب أصله المنقول عنه الخفة، فإن الاستهزاء من الهزء وهو القتل السريع وفي الكشف، وأصل الباب الخفة من الهزء، وهو القتل السريع وهزأ يهزأ مات على المكان عن بعض العرب مشيت، فلغبت فظننت لا هزأن على مكاني، وناقته تهزأ به أي تسرع وتخف قال ابن الصائغ ومن خطه نقله قوله على المكان: كأنه أخذه من قول العربي لأهزأن على مكاني، وهذا لا يقتضي أن المكان داخل في تفسير هذا وأدخل نون التأكيد لأن هذه الأفعال تتلقى بما يتلقى به القسم قال: ولقد علمت لتأتين منيتي.

وظن كعلم اه. والهزء في قوله: من الهزء بزنة الضرب، وما اعترض به من عدم التدبر، فإن قوله على مكانه بمعنى فجأة كأنه لم يمهل حتى ينتقل عن مكانه إلى محل آخر، فلا بد من دخوله في تفسيره وهو كناية عما ذكر. قوله: (يجازيهم على استهزائهم) بيان لحاصل

الاستهزاء باسمه، كما سمي جزء السيئة سيئة إما المقابلة للفظ باللفظ، أو لكونه مماثلاً له

المعنى والمجازاة المكافأة والمقابلة ويتعدى بالباء وعلى، وقال الراغب: جزيته بكذا وجزايته ولم يجيء في القرآن إلا جزي دون جازى وذلك لأن المجازاة هي المكافاة والمكافاة مقابلة نعمة بنعمة هي كفؤها ونعمة الله تعالى عن ذلك، ولهذا لا يستعمل لفظ المكافاة في الله تعالى. اهـ ويرد عليه قوله تعالى ﴿وهل نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ﴾ [سورة سبأ، الآية: ١٧] وسيأتي تمامه إن شاء الله تعالى. قوله: (سمى جزء الاستهزاء باسمه إلخ) قيل لما كان الاستهزاء بمعنى السخرية محالاً على الله تعالى لكونه جهلاً لقول موسى عليه الصلاة والسلام ﴿أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين﴾ [سورة البقرة، الآية: ٦٧] في جواب ﴿أنتخذنا هزواً﴾ [سورة البقرة، الآية: ٦٧] احتيج إلى التأويل، فذكر المصنف رحمه الله وجوهاً مدار الأولين منها على اعتبار الاستهزاء في جانب المستهزأ بهم، وجعل المذكور جزء له على الأول، وإرجاع وباله عليهم على الثاني، ومدار الأخيرين على اعتبار الاستهزاء المذكور في جانب المستهزىء وجعله مجازاً عن إنزال الغرض منه بهم على الأول وعن المعاملة معهم معاملة المستهزىء على الثاني.

(أقول) تبع في هذا الإمام ومن حذا حذوه وفي مدعاه ودليله ما لا يخفى أما الأول: فلأن حقيقة الاستهزاء التحقير على وجه من شأنه أن من اطلع عليه غيره يتعجب منه ويضحك، وأي استحالة في وقوع هذا من الله وأما الثاني: فلأنه لا وجه لكونه جهلاً، وأما الآية فسيأتي تأويلها ولو سلم فامتناعه من البشر لا يقتضي امتناعه من الله على ما فصله علم الهدى في التأويلات، وقال السمرقندي في تفسيره ذهب الحسين بن النجار، وطائفة من أهل التأويل أن الاستهزاء هنا على حقيقته وهو مما يوصف به الله من غير مانع وإليه ذهب أهل الحديث قالوا: وإنما لم يجز من الخلق لما فيه من النقص والجهل، وهذا مما لا يتصور في حقه، فليس في الوصف به ضير كالتكبر، ومنعه من قياس الغائب على الشاهد، وذهب كثير من أهل السنة والجماعة إلى أنه لا يوصف به الله تعالى حقيقة لما فيه من تقرير المستهزأ به على الجهل الذي فيه ومقتضى الحكمة والرحمة أن يريه الصواب، فإن كان عنده أنه ليس متصفاً بالمستهزأ به، فهو لهو ولعب لا يليق بكبريائه فلذا أولوا هذه الآية بما ذكره المصنف كغيره. قوله: (إما لمقابلة اللفظ باللفظ إلخ) هذا بناء على أن الاستهزاء لا يليق به تعالى ولا يجري عليه حقيقته، ولا بد من تأويله واقترانه بمسوخ له كأن يقال أطلق على مجازاة الله لهم لما بين الفعل وجزائه من الملاسة القوية، ولما في الأول من السببية مع وجود المشاكلة المحسنة، ولذا تعدى بما تعدى به الآخر، فالمراد بالمقابلة المشاكلة، وأما تحقيقها من أي أنواع المجاز هي وهل تجامع الاستعارة أم لا فسيأتي عن قريب، وهذا هو الوجه الأول من وجوه التأويل. قوله: (أو لكونه مماثلاً له) يعني أنه استعارة تبعية بعلاقة المشابهة في المقدار، وقيل: إنه مجاز مرسل بجعل جزء الاستهزاء تابعاً له مترتباً عليه مناسباً له في القدر وفيه نظر وعليهما فقد أطلق عليه تنيبها على عدله في الجزاء كما قال تعالى ﴿جزاءً وفاقاً﴾ [سورة النبأ، الآية: ٢٦] وهذا هو الوجه

في القدر، أو يرجع وبال الاستهزاء عليهم، فيكون الله تقدس وتعالى كالمستهزىء بهم أو

الثاني. قوله: (أو يرجع وبال الاستهزاء عليهم) يرجع بضم الياء من الإرجاع مبنياً للفاعل أو المفعول، أو بفتحها من الرجوع أو الرجوع، لأن رجح يكون متعدياً ولازماً كما ذكره شرح الحماسة في قوله:

عسى الأيام أن يرجع من قوماً كالذي كانوا

وقيل: إنه من المتعدي وليس بلازم. وقوله: (فيكون الله تقدس وتعالى كالمستهزىء بهم) في صدور ما يترتب على الاستهزاء فيكون الاستهزاء استعارة لردّ وخامة استهزائهم عليهم للمشابهة في ترتب الأثر، فيكون يستهزىء استعارة تبعية أيضاً لكن بوجه يغير الوجه الأوّل، فيطل ما قيل إنّ العطف بأو في قوله: أو يرجع ليس كما ينبغي لأنّ مؤدّى المعطوفين واحد اللهمّ إلا أن يحمل الأوّل على الجزاء الأخرى، والثاني على الدنيوي لما تحققت من الفرق الذي بينهما كذا قيل، ومن الناس من اتبعه فيما ذكر إلا أنه جعله مع ما قبله وجهاً واحداً ولا وجه له، وقيل يرجع معطوف على يجازيهم والاستعارة معتبرة في المسند إليه بأن شبه بالمستهزىء بسبب رجوع وبال الاستهزاء إليهم، ويجوز أن يكون من المجاز المرسل لإطلاق اسم السبب على المسبب فإنّ استهزاءهم سبب لرجوع وباله عليهم، وقيل: إنه كناية عن اختصاص ضرر الاستهزاء بهم كما في قوله تعالى ﴿وما يخادعون إلا أنفسهم﴾ [سورة البقرة، الآية: ٩] وقيل: هذا تجوّز في الإسناد وما قبله في المسند، فالاستهزاء مجاز فيه، وفي هذا على حقيقته غير أنه أسند إلى غير ما هو له تشبيهاً لمن يردّ وبال الاستهزاء على المستهزىء بالمستهزىء، لكن قوله: أو ينزل بهم الحقارة إلخ لا يلائمه لأنه أيضاً تجوز في المسند فيجعل ردّ وبال الاستهزاء أيضاً معنى مجازياً للاستهزاء لشبهه به، والحق أنه على هذا فيه استعارة مكنية، وتخيلية يجعل الله جلّ جلاله كالمستهزىء بهم، وإثبات الاستهزاء له تخيلاً، وعبارة المصنّف رحمه الله نص فيه، ولا بأس عليه وهذا أحسن مما ذكره لما فيه من التكلف والتعسف، فإن قلت: إذا لم يتصف البارئ بالاستهزاء حقيقة لا يطلق عليه المستهزىء وتشبيهه تعالى بغيره لا يخلو من الكدر قلت: إذا صح تشبيهه، فعلة تعالى، وهو العقاب ورد وبال الأفعال الرديئة على أصحابها بالاستهزاء، فلا مانع من إطلاق المستهزىء عليه، كما أطلق الخادع ونحوه في قوله ﴿وهو خادعهم﴾ [سورة النساء، الآية: ١٤٢] ﴿الله خير الماكرين﴾ [سورة الأنفال، الآية: ٣٠] ورب شيء يصح تبعاً ولا يصح قصداً، وله تعالى أن يطلق على ذاته المقدّسة ما يشاء تهيماً للعباد وتجلياً لعيون المعاني في مرثي الألفاظ. وقوله: (يرجع) معطوف على قوله مقابلة للفظ باللفظ كما في قوله تعالى ﴿أو لم يروا إلى الطير فوقهم صافات ويقبضن﴾ [سورة الملك، الآية: ١٩] والوبال بالفتح من وبّل المربع بالضم إذا وخم ولما كان عاقبة المرعى الوخيم إلى الشرّ صار حقيقة في كل شرّ وسوء عاقبة وهو المراد. قوله: (أو ينزل بهم الحقارة إلخ) البوار كالهلاك وزناً ومعنى، وينزل مضارع أنزل الغائب، وعلى هذا هو مجاز

ينزل بهم الحقارة، والهوان الذي هو لازم الاستهزاء، والغرض منه أو يعاملهم معاملة المستهزئ أما في الدنيا، فبأجراء أحكام المسلمين عليهم، واستدراجهم بالإمهال والزيادة في النعمة على التماذي في الطغيان، وأما في الآخرة فبأن يفتح لهم، وهم في النار بابا إلى

مرسل بعلاقة اللزوم العادي، أو السببية في التصور والمسيبية في الوجود وفائدته التنبيه على أن حالهم حقيق بأن يسخر منه ويهزأ به. وقوله: (والغرض منه إلخ) وجه آخر وعلاقة أخرى، أو هو تفسير للآزم وهو الأظهر الذي مشى عليه الأكثر، فسمي لازم الاستهزاء استهزاء وعطف هذا كالذي قبله، وفي شرح الكشاف يعني أنه مجاز عما هو بمنزلة الغاية للاستهزاء، فيكون من إطلاق المسبب على السبب نظراً إلى التصور وبالعكس نظراً إلى الوجود. قوله: (أو يعاملهم معاملة المستهزئ إلخ) أي يفعل بهم فعله وأصل المعاملة التصرف في الأمور، وهذا هو الجواب الأخير وهو الذي ذكره في الكشاف بقوله، ويجوز أن يراد به ما مرّ في يخادعون من أنه يجري عليهم أحكام المسلمين في الظاهر، وهو مبطن بإدخار ما يراد بهم، وهو محتمل للاستعارة التبعية والتمثيلية، وأما كلام المصنّف فنص في التمثيل لا يكاد يحتمل خلافه لذكره أولاً التجوّز في الطرفين، ومن لم يتنبه لهذا اغتر بقول بعض شراح الكشاف أن الاستعارة تبعية، فتوهم اتحاد كلام المصنّف، وما في الكشاف فقال: إنها استعارة تمثيلية، أو تبعية تخيلية شبه صورة صنع الله معهم في الدنيا بإجراء أحكام الإسلام واستدراجهم بإدرار النعم، والإمهال مع أنهم من أهل الدرك الأسفل بالاستهزاء إلى آخر ما ذكره والاستدراج الإدناء من الشيء درجة، وسيأتي تحقيقه في قوله تعالى ﴿سنستدرجهم من حيث لا يعلمون﴾ [سورة القلم، الآية: ٤٤] وقوله بالإمهال متعلق بقوله بالاستدراج، والزيادة بالجر معطوف عليه. وقوله: (على التماذي إلخ) ظرف مستقرّ في موضع الحال قال المرزوقي: قولهم على أنه يكون كذا يجري في كلام العرب مجرى الاستدراك، وهو في موضع نصب على الحال وهذا كما تقول ما أترك حقه على ظلع بي أي أوّديه ظالماً فمن قال: إنه متعلق باستدراجهم لم يصب، والتماذي في الشيء اللجاج والمداومة عليه، وأصله تمادد فأبدل أحد المثلين حرف علة للتخفيف وقيل: المدى الغاية والتماذي بلوغها. قوله: (فبأن يفتح لهم إلخ) بيان لاستهزاء الله بهم في الآخرة، وقد مرّ أن الاستهزاء والسخرية، كما يكون بالكلام يكون بالفعل، وهذا من الثاني، وهذا مأخوذ من حديث أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب الصمت عن الحسن قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: «إن المستهزئين بالناس يفتح لأحدهم باب إلى الجنة فيقال لهم هلم هلم فيجيء بكربه وغمه فإذا جاء أغلق دونه ثم يفتح له باب آخر فيقال له هلم هلم فيجيء بكربه وغمه فإذا أتاه أغلق دونه فما يزال كذلك حتى إن الرجل ليفتح له باب فيقال لهم هلم فما يأتيه»^(١) قال السيوطي: وهذا حديث مرسل جيد الإسناد، وكذا روي ما يقرب منه القرطبي في

(١) أخرجه ابن أبي الدنيا في «كتاب الصمت» ٢٨٥ عن الحسن مرسلأ.

الجنة، فيسرعون نحوه، فإذا صاروا إليه سدّ عليهم الباب وذلك قوله تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾ [سورة المطففين، الآية: ٣٤] وإنما استؤنف به ولم يعطف ليدلّ

تذكرته عن ابن المبارك وقوله (وذلك قوله) أي هو معنى هذه الآية وتفسيرها، ففيه مضاف مقدر. قوله: (وإنما استؤنف به إلخ) اختلف شراح الكشاف في هذا الاستئناف هل هو الاستئناف البياني، فهو جواب سؤال مقدر أولاً، أو هو محتمل لهما، فذهب إلى كلّ بعض من الشراح وأرباب الحواشي وقال بعضهم: إن الثاني متعين هنا لقول الزمخشريّ ابتدء قوله ﴿الله يستهزئ بهم﴾ وهذا بناء منه على أنّ الابتداء يختص بالاستئناف النحوي، وهي دعوى منه بلا دليل والمحققون من شراح الكشاف والمفتاح على تقدير السؤال، وذهب السكاكي إلى أنّ فيه مانعاً من العطف، لأنّ المعطوف عليه إمّا جملة قالوا وإمّا جملة إنا معكم إنما نحن مستهزؤون، ولو عطف لكان مقولاً لهم أو مقيداً بالشرط، وليس بمراد ثم قال ولك أن تحمله على الاستئناف من حيث أنّ حكاية الله حال المنافيين قبله تحرّك السامعين أن يسألوا ما مصير أمرهم وعقبى حالهم، وكيف معاملة الله إياهم، فلم يكن من البلاغة أن يعرى الكلام عن الجواب، فلزم المصير إلى الاستئناف، وإنما أخره ومرّضه لما قيل من أنه يفهم منه كون المقام صالحاً للعطف بل هو مقتضى الظاهر ولا يظهر ما يحسن عطفه عليه إلاّ قوله ﴿ومن الناس من يقول﴾ إلخ وهو بعيد لفظاً ومعنى.

وقال قدس سرّه في شرح قول العلامة إنه استئناف في غاية الجزالة والفخامة إلخ أي ليس ترك العطف فيه لدفع توهم كونه معطوفاً على (إنا معكم) فيندرج حينئذ في مقول المنافيين، أو على قالوا فيتقيد بالظرف أعني وإذا خلوا بل هو لكونه استئنافاً، وإنما كان في غاية الجزالة والفخامة لدلالته على أنهم بالغوا في استهزائهم مبالغة تامّة ظهر بها شناعة ما ارتكبهوه، وتعاضمه على الأسماع على وجه يحرك السامع أن يقول: هؤلاء الذين هذا شأنهم ما مصير أمرهم إلخ ثم إنّ هذا الاستئناف لم يصدر إلاّ بذكره تعالى لفائدتين الأولى التنبيه على أنّ الاستهزاء بالمنافيين هو الاستهزاء الأبلغ الذي لا اعتداد معه باستهزائهم لصدوره عن مضمحل علمهم وقدرتهم في جانب علمه، وقدرته الثانية الدلالة على أنه تعالى يكفي مؤنة عبادة المؤمنين وينتقم لهم، ولا يحوجهم إلى معارضة المنافيين تعظيماً لشأنهم، وفي هاتين الفائدتين تأييد لجزالة الاستئناف وفخامته وأورد صيغة الحصر في قوله: وفيه إنّ الله عز وجل هو الذي يستهزئ بهم الاستهزاء الأبلغ تنبيهاً على ما هو مدلول الكلام من أنّ بناء الفعل على المبتدأ مطلقاً عنده للاختصاص، ودلّ بقوله ولا يحوج المؤمنين أن يعارضوهم باستهزاء مثله على أنّ الحصر بالقياس إليهم أي هو المستهزئ دون المؤمنين لا يقال الاستهزاء بمعنى السخرية لا يتصوّر منه تعالى، وبالمعنى المراد من إنزال الهوان والذل لا يتصوّر من المؤمنين، فكيف يتصوّر الحصر لأننا نقول معناه أنه تعالى يتولى الاستهزاء بالمعنى الذي يليق به، ولا يتولاه المؤمنون بالمعنى الذي يليق بهم، ويمائل استهزاء المنافيين وفي كلامه إشارة إليه، فلا إشكال حينئذ.

على أن الله تعالى تولى مجازاتهم، ولم يحوج المؤمنين إلى أن يعارضوهم، وإن استهزاءهم

(أقول) سبقه إلى هذا الفاضل المحقق حيث قال: ليس ترك العطف لمجرد دفع أن يتوهم العطف إلخ وفي قوله لمجرد إيماء إلى أن كلام الزمخشري غير منافي لكلام السكاكي إذ يجوز أن يقال ترك العطف لما فيه من المانع، ولجزالة الاستئناف وفخامته، وكونه مقتضياً لصلاحيّة المقام للعطف غير مسلم ولا أدري لم لم يجر قدس سرّه على سننه، وفي المانع المذكور كلام في كتب المعاني لا يهمننا الآن، فمن أراد فعله بها إذا عرفت هذا فليما قصصناه عليك أمور.

(منها) أن قوله إن ترك العطف ليس للمانع المذكور بل هو لكونه استئنافاً في غاية الجزالة إلخ يقتضي أن بين المسلكين تنافياً وليس كذلك لما سمعته آنفاً.

(ومنها) أن ما ذكره من الفائدتين، وإن فخامة الاستئناف بواسطتهما لا وجه له، فإنهما ما جاء من الإسناد إلى الله تعالى وتصدير اسمه الكريم، فالفائدتان متحققتان على تقديري الاستئناف وعدمه وفي كلام الفاضل المحقق إشارة إليه وقد رده بعضهم بما في عبارة العلامة وإيراده الواو في قوله: وفيه أن الله عز وجل هو الذي إلخ وسيأتي ما يدفعه.

(ومنها) أن ما ذكره تبعاً للشارح المحقق من السؤال والجواب، وقال: إنه لا إشكال فيه، لم يتضح لي حل عقدة الإشكال بما ذكره، فإنه من قصر الصفة على الموصوف، والمعنى ما المستهزء بهم إلا الله سواء كان قصر قلب، أو أفراد والمذكور في المعاني أنه لا بد أن تكون الصفة واحدة من الجانبين، وأما تغايرها فيهما ودعوى اتحادها فلم نر له نظيراً في كلامهم، وما هو إلا كأن يقول زيد ضارب لا عمرو والثابت لزيد ضربه بسيفه، والمنفي عن عمرو ضربه بسوطه، وإن قيل إن الاستهزاء على هذا محمول على ما يطلق عليه الاستهزاء على طريقة عموم المجاز، فيتحقق مفهوم عام يضاف إلى الله تعالى، وإلى المؤمنين، ولذا ترك المصنف الحصر، وعدل عما في الكشاف لابتنائه على خلاف المرضى من إفادة مطلق البناء على الفعل له، ولما فيه من التعسف المذكور، ثم أنه وقع هنا في بعض الحواشي كلام طويل بغير طائل، فلذا ضربنا عنه صفحاً تجاوز الله عنه. قوله: (ليدل على أن الله تعالى إلخ) قيل: إن للاستئناف مطلقاً هنا نكته، وهي الإشارة إلى أن ما ارتكبه من الاستهزاء أبلغ في الشناع والتعاطم على الأسماع إلى حدّ يقول كل سامع له ما مصير هؤلاء وعقبى أمرهم، وكيف عاملهم الله تعالى، والمصنف رحمه الله لم يتعرض لها بل لما في الاستئناف من النكتتين حيث لم يصدر بذكر المؤمنين الذين كان ينبغي أن يعارضوهم بقوله ليدل إلخ. ولا يخفى ما فيه من الخلل لعدم التدبر فيما قالوه، فإن ما ذكره ليس نكته للاستئناف بل بياناً للسؤال المقدر، ومنشئه والقرينة الدالة عليه هنا مع ما في تقريره مما لا يخفى، ثم أنه يرد عليه، وعلى المصنف رحمه الله ما قدمناه من أن ما ذكر يؤخذ من إسناد الاستهزاء إلى الله وتصدير الجملة بذكره سواء كانت مستأنفة أم لا، والمصنف رحمه الله غير عبارة الكشاف فوقع فيما وقع فيه، ولك أن تقول لو

لا يؤبه به في مقابلة ما يفعله الله بهم، ولعله لم يقل الله مستهزئ بهم، ليطابق قولهم إيماناً بأن الاستهزاء يحدث حالاً فحالاً، ويتجدد حيناً بعد حين، وهكذا كانت نكايات الله فيهم.

عطف لم يكن جواباً للسؤال المذكور، ولا جزءاً لاستهزائهم لأنه يصير المعنى أنهم قالوا: إنما نحن مستهزون. وهم هزأة في أنفسهم الله مستهزئ بهم، وإذا كان جواباً وجزءاً فقد تولى الله جوابهم بنفسه تعظيماً وتكريماً للمؤمنين، ولم يكل الجواب إلى المستهزأ بهم كما هو مقتضى الظاهر إشارة إلى أنه يجازيهم بما لا يقدر عليه البشر، وهذا إنما نشأ من الاستئناف، وتغيير الأسلوب بفحوى المقام كما لا يخفى على من له نظر سديد. وقوله: (لا يؤبه به) بضم الياء التحتية وهمزة ساكنة يجوز أن تبدل واو أو باء موحدة مفتوحة، وهاء أي لا يعتد به لحقارته، ومثله يعأ به، وهو متعد بالباء وعدّي في الحديث باللام وهذا إنما يتأتى على غير الوجه الثاني في معاني الاستهزاء. فتأمل. قوله: (ولعله لم يقل الله مستهزئ الخ) قال الفاضل المحقق في بيان ما في الكشف من أنه لم يقل الله مستهزئ بهم ليطابق قوله إنما نحن مستهزون. كما هو مقتضى الظاهر لأن يستهزئ يفيد حدوث الاستهزاء وتجده، وقتاً بعد وقت يعني أنه لكونه فعلاً يفيد التجدد والحدوث، ولكونه مضارعاً صالحاً للحال يفيد الحدوث حالاً، وكونه مستعملاً في مقام لا يناسب التقييد بحال دون حال يفيد التجدد حالاً بعد حال وهو معنى الاستمرار، وهذا كما صرحوا به يفيد المضارع مطلقاً، لا إذا قدم المسند إليه، فصار جملة اسمية حتى يصل التجدد من الفعل، والاستمرار من كون الجملة اسمية على ما توهمه البعض ألا ترى أن في قوله تعالى ﴿وويل لهم مما يكسبون﴾ [سورة البقرة، الآية: ٧٩] وقوله تعالى ﴿لو يطيعكم في كثير من الأمور﴾ [سورة الحجرات، الآية: ٧] وغير ذلك قد دل المضارع على التجدد والاستمرار من غير تقديم للمسند إليه، وينبغي أن يعلم أن هذا غير مستفاد من الجملة الإسمية، فإنه متأت واستقرار لا استمرار بمعنى الحدوث حالاً فحالاً ومرة بعد أخرى، وفي شرح الطيبي أنه من اقتضاء المقام، فإنك إذا قلت فلان يقري الضيف عنيت أنه اعتاده واستمر عليه لا أنه يفعله أو سيفعله، وقد يقال إن هذا أبلغ من الاستمرار الثبوتي الذي يفيد الاسمية لأنّ البلاء إذا استمرّ قد يهون وتآلفه النفس كما قال المتنبي:

حلفت ألوفاً لو رجعت إلى الصبا لفارقت شيبتي موجه القلب باكيا

وكما قلت أنا:

ألقت البكاء فلو زال عن عيوني بكته جميع الجوارح

وقوله: (ليطابق تعليل للمنفي وإيماناً) تعليل للنفي وعدها بالباء، وهو يتعدى بإلى أو اللام تسميحاً، أو لتضمنه معنى الاعتناء، والنكايات جمع نكاية بمعنى العقوبة، وفعله نكأت ونكيت، وهو من نكأت العدو إذا أكثرت فيه الجرح والقتل حتى وهن، كما في النهاية الأثرية. قوله: (يحدث حالاً فحالاً ويتجدد حيناً بعد حين) إشارة إلى أنه مستفاد من المضارع،

كما قال: ﴿أَوْ لَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ﴾ [سورة التوبة، الآية: ١٢٦]، ﴿وَيَسُدُّمُ فِي طُعَيْنِهِمْ يَمَهُونَ﴾ من مدّ الجيش وأمدّه إذا زاده وقوّاه، ومنه مددت السراج،

وأنه غير الاستمرار المستفاد من الجملة الاسمية كما مرّ، وما في شرح الكشاف للعلامة الرازي من توجيه الجواب بأنه لو قال الله مستهزئ بهم حتى تكون الجملة اسمية لزم أن يكون استهزاء الله تعالى بهم ثابتاً دائماً، وهو لا يليق بالحكيم العليم، ولو قال: يستهزئ الله دلّ على أنّ الاستهزاء ينتقل عنهم، وهو ليس بمراد فقال تعالى ﴿الله يستهزئ بهم﴾ حتى يفيد تجدد الاستهزاء بحسب الفعل، وإنّ ذلك المتجدّد ثابت دائماً بحسب الجملة الاسمية فهذا لا يتم لأنّ المسند إذا كان اسماً دلّ على الثبوت، وإن كان فعلاً دلّ على التجدد سواء تقدّم المسند إليه أو تأخر كما لا يخفى وقد مرّ ما فيه، وقيل فيه بحث لأننا لو سلمنا إنّ المسند إذا كان فعلاً دلّ على التجدد سواء تقدّم المسند إليه، أو تأخر لكن لم لا يجوز أن يدلّ تقدّم المسند إليه على الثبوت لصيرورة الجملة اسمية والجمع بين الدالّتين بأن يراد استمرار التجدد، وهو أن يتجدّد فرد وينقضي ثم يتجدّد فرد آخر، فالاستمرار في النوع والتجدّد في الافراد، وقيل في التفصي عنه أنّ الجملة الاسمية الدالة على الثبات هي التي كل واحد من جزئها اسم وأما التي الجزء الثاني منها فعل فلا كما صرح به الكاشي في شرح المفتاح، فالوجه إنه يستفاد من المضارع كما حققناه لك، ثم إنّ قوله إنّ استهزاء الله بهم دائماً لا يليق بالحكيم العليم قيل عليه انه لا وجه له، فإنّ الاستهزاء بمعنى إنزال الهوان، والحقارة بأعداء الدين ولا ضرر في دوامه بل قيل إنّ دوامه هو اللائق بالحكيم، ودفع بأن المراد بعدم اللياقة أنّ مقتضى الحكمة أن لا يديم الهوان والنكال حتى يألّفوه، ويتمرّنوا على مقاساته، فيخف عليهم وقعه، ولا يخفى أنّ سياق كلامه يأباه فليحزّر. قوله: (من مدّ الجيش إلخ) مدّ وأمد بمعنى وبهما قرىء هنا، وفي الأعراف في قوله تعالى ﴿يَمْدُونَهُمْ﴾ [سورة الأعراف، الآية: ٢٠٢] بضم الياء وكسر الميم وفتح الياء وضم الميم وفي الدر المصون المشهور فتح الياء من يمدّهم وقرىء شاذاً بضمها، وفيه نظر لأنّ المصنّف رحمه الله عزى الضم لابن كثير لكنها لم تثبت عنه في السبعة، واستدل بها لما ادعاه فإنّ القراءات يعضد بعضها بعضاً، وهذه من الإمداد، وهو لم يرد بمعنى الإمهال عنده قال أبو عليّ في الحجة: عامّة ما جاء في التنزيل فيما يحمد ويستحب أمددت على أفعلت كقوله تعالى ﴿إِنَّمَا يَمْدُهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَيَسِينِ﴾ [سورة المؤمنون، الآية: ٥٥] وقوله ﴿أَتَمْدُونَنِي بِمَالٍ﴾ [سورة النمل، الآية: ٣٦] وما كان خلافه يجيء على مددت كما هنا وقال أبو زيد أمددت القائد بالجند وأمددت الدواة، وأمددت القوم بمال ورجال وقال أبو عبيدة: يمدّونهم في الغي أي يزينون لهم يقال: مدّ له في غيه، وهكذا يتكلمون بهذا، فهذا مما يدلّ على أنّ الوجه فتح الياء، كما ذهب إليه الأكثر ووجه ضمها أنه بمنزلة قوله فبشرهم بعذاب أليم. اهـ وما ذكره المصنّف رحمه الله تبع فيه الزمخشريّ حيث قال: إنه من مدّ الجيش، وأمدّه إذا زاده والحق به ما يقويه، ويكثره فهو من المدد دون المدّ في العمر وهو الإملاء، والإمهال وكفّاك دليلاً على أنه من المدد دون

والأرض إذا استصلحتهما بالزيت والسماد لا من المدّ في العمر فإنه يعدّي باللام كاملي لهم ويدل عليه قراءة ابن كثير ويمدّهم، والمعتزلة لما تعذر عليهم إجراء الكلام على ظاهره قالوا لما منعهم الله تعالى أطفاه التي يمنحها المؤمنين، وخذلهم بسبب كفرهم، وإصرارهم

المدّ قراءة يمدّونهم بضم الياء على أنّ الذي بمعنى أمهله إنما هو مد له مع اللام كاملي له يعني أنّ هذه المادّة وردت مستعملة بمعنيين في مقامين أحدهما إلحاق الشيء بما يقوّيه، ويكثره وذلك الملحق يسمى مدداً، وثانيهما الإمهال ومنه مد العمر ومدّ الله في الغي والواقع في النظم من الأوّل دون الثاني لوجهين أحدهما أنه قرئ بضم الياء من المزيد، وهو لم يسمع في الثاني وثانيهما أنه متعدّ بنفسه، والثاني متعدّ باللام والحذف والإيصال خلاف الأصل فلا يرتكب بغير داع، ودليل وغيره من أهل اللغة لا يسلمه، فورد عندهم كل منهما ثلاثياً ومزيداً ومعدّي بنفسه وباللام، وكلاهما من أصل واحد ومعناها يرجع إلى الزيادة وتعدي هذا باللام منقول عن أبي عبيدة والأخفش، وقال الجوهري: مددت الشيء، فامتدّت والمادّة الزيادة المتصلة ومدّ الله في عمره ومدّه في غيه أي أمهله وطوّل له، والفرق بين الثلاثي والمزيد إنما هو بكثرة استعمال أحدهما في المكروه والآخر في المحبوب فمدّ في الشرّ ومدّ في الخير عكس وعدوا وعد، وقيل مدّه زاده ومدّه من غيره. وقوله: (بالزيت والسماد) لف ونشر مرتب للسراج والأرض والسماد بفتح السين، وتخفيف الميم وآخره دال مهملة قال في المصباح السماد وزان سلام لا يصلح به الزرع من تراب وسرقين، أي زبل وسمدت الأرض تسميداً أصلحتها بالسماد وقوله لا من المدّ إلخ، قد عرفت ما له وعليه، وإنه تبع فيه الزمخشري. قوله: (والمعتزلة لما تعذر عليهم إلخ) إنما تعذر لأنهم قالوا بفتح إيجاد القبيح وخلقه وبوجوب ما هو الأصلح للعباد على الله تعالى، والآية بظاهرها تنافي ذلك لأنّ الطغيان قبيح كزيادته، ومثله لا يصدر عنه تعالى على زعمهم فأولوه بوجوه بناء على زعمهم الفاسد من أنه لا يصدر عنه ولو صدر عنه كيف يذمّهم عليه، ولذلك فسره بعضهم بالإمهال لكنهم لم يرتضوه لأنّ اللغة لا تساعد. وقوله: (منعهم الله تعالى أطفاه إلخ) إشارة إلى أوّل وجوه التأويل، وهو أنه تعالى منعهم أطفاه التي منحها غيرهم وخذلهم لكفرهم وما هم عليه فتزايد رين قلوبهم وظلمتها فسمي ذلك الزائد مدداً في الطغيان وأسند إليه تعالى ففيه مجاز لغوي في المسند وعقلي في الإسناد بإسناد الفعل لمسببه، وفاعله في الحقيقة الكفرة، وأطفاه جمع لطف كقفل وأقفال، وهو عند المتكلمين ما يختار عنده المكلف الطاعة تركاً وإثباتاً وينقسم إلى توفيق وعصمة.

وقال القشيري اللطف قدرة الطاعة على الصحيح، ويسمى ما يقرب العبد إلى الطاعة، ويوصله إلى الخير أيضاً لطفاً كما سيأتي، ومنح بمعنى أعطى والخذلان ترك المساعدة، والرین صداً يعلو الحلي استعير لما يمنع قبول الحق، والاهتداء له كالظلمة يعني أنهم لما أصروا على الكفر لم يساعدهم الله لمنعهم لطفه عنهم فتزايد رين قلوبهم فسمي ذلك التزايد مدداً، وأسند إلى الله لأنه المسبب لسببه فهو السبب البعيد ففيه تجوّزان كما مرّ، والكفر والرین ومدده من

وسدّهم طرق التوفيق على أنفسهم فتزايدت بسببه قلوبهم ريناً، وظلمة تزايدت قلوب المؤمنين إنشراحاً ونوراً، أو مكن الشيطان من إغوائهم فزادهم طغياناً أسند ذلك إلى الله تعالى إسناد

أفعال الكفرة عندهم، وقوله بسبب كفرهم متعلق بمنعهم أو خذلهم، وهو جواب عن سؤال مقدر أي لم منع بعض عباده، ومنع آخرين والكل عباده، ومثله لا يحسن عقلاً عندهم فأجيب بأنهم تسببوا لذلك بالكفر والإصرار، وردّ بأن المتبادر من كونه مسبباً أنه خالق السبب، ومنع الألفاظ عدمي لا يتعلق به الخلق، فإن قيل يدفعه قوله خذلهم فإنّ الخذلان تيسير أسباب الغواية كما إنّ اللطف تيسير أسباب الهداية، وقعوا فيما فرّوا منه فإنّ تسبب القبيح قبيح، وإن كان قبحه دون قبح إيجاده، ثم إنه ينقل الكلام إلى ما قبل الكفر والإصرار فإن قالوا بوجود الألفاظ عندها كان مكابرة لأنها لو كانت ما كفروا، ولا أصروا فالحق ما ذهب إليه أهل الحق فتدبر. قوله: (فتزايدت بسببه قلوبهم) الظاهر أنه ماض معطوف على منعهم لا جواب لما مع الفاء، وإن كان جائزاً أيضاً فإنّ جوابها يكون ماضياً بلا فاء، وقد يكون معها ويكون مضارعاً وجملة اسمية مع إذا الفجائية، والفاء كما فصله شراح التسهيل، وقوله تزايدت قلوب المؤمنين مصدر منصوب على إنه مفعول مطلق لقوله تزايدت تشبيهي كما تقول وقته وقى الكتاب، وأما كونه ماضياً جواباً للما هرباً من اقتران الجواب بالفاء فمع أنه لا حاجة إليه بعيد بحسب المعنى لأنه لا تعرض له في الآية، وإن لزم معناها. قوله: (أو مكن الشيطان من إغوائهم) إلخ عطف على منعهم، وأسند جواب لما الثانية كما مرّ، وهو مجهول وهذا هو الوجه الثاني من تأويلات المعتزلة، وحاصلها كما قال قدس سرّه إنه إمّا أن يكون سمي ما تزايد من الرين مدداً في الطغيان، وفيه تجوز إن كما مرّ أو أريد بالمد في الطغيان ترك القسر والإلجاء إلى الإيمان وهو فعله تعالى وإسناده إليه حقيقة والمسند مجاز أو المراد معناه الحقيقي، وهو فعل الشيطان لكنه أسند إليه تعالى مجازاً على مذهبه لأنه بتمكينه وإقداره، وقد يتوهم أنّ إيقاع المدّ عليهم تجوز لازم على كل مذهب لأنّ حقيقته أن يوقع على الطغيان، ونحوه مما يقع فيه الزيادة، ودفع بأنّ المفهوم من مدّ طغيانهم ومدّهم في طغيانهم واحد.

(وهنا مباحث جليلة):

(الأول) أنه أورد على ما في الكشاف، وشروحه كما سمعته آنفاً إنه جعل منع الألفاظ سبب الإصرار على الكفر، ولا شك أنّ الكفر والإصرار عليه سبب لمنع الألفاظ ففيه دور، وقد مرّ إيماء إليه، ثم إنه جعله فعلاً للشيطان في الوجه الثاني، والشيطان لا يقدر على خلق شيء في العبد باتفاق منا ومنهم، وإنما هو مغر بوسوسته وتزيينه ولا يقدر على غير ذلك كما حكاه الله عنه في قوله ﴿وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم﴾ [سورة إبراهيم، الآية: ٢٢] فتعين إنّ محدثه العبد عندهم، وقول المعتزلة كما حكاه الزمخشريّ إنه فعل الشيطان لا يقوله شيطان أصلاً كما قيل:

ما أقبح الشيطان لكنه ليس كما قالوا وما صوّروا

وقد أجيب عن هذا بأنّ منع الألفاظ سبب الكفر، والإصرار عليه، ثم بعد ذلك يكون الكفر المستمرّ مانعاً لألفاظ آخر فلا دور فيه والمراد بكونه فعل الشيطان إنه حدث من العبد بوسوسته فهو مجازي في الإسناد والأول صحيح، وأمّا الثاني فغير صحيح كما لا يخفى، وقد صرح الشراح بخلافه.

(الثاني) أنه أورد على الأول، وكونه مجازاً في المسند والإسناد إنه إن كان المدد وإعطاؤه مختصاً بالأجسام كما يتبدر من كلام الأساس لا يصح إنه لا تجوز في الوجه الأخير إلا في الإسناد، لأنّ الشيطان لا يعطي المناققين حبة يتقوى، ويتكثر بها طغيانهم إذ ليس منه إلا الوسواس وإن كان أعمّ يتناول الذوات والصفات كالرئين، والظلم لا يكون في المسند تجوز أصلاً، وأجيب عنه بإختيار الشق الثاني لكنه وإن عمّ مخصوص بالمحسوس.

(الثالث) إنه على إرادة تمكين الشيطان قيل إنّ الإسناد إلى الشيطان أيضاً مجازي، لأنّ أصل الطغيان وزيادته من فعل الكفرة عندهم إلا أنه لما صدر منهم بإغواء الشيطان أسند إليه لكونه موجداً لسببه إذ لا قدرة له على غير الوسوسة كما مرّ لكن لما حصل ذلك بإغواء الشيطان، وكان إغواؤه بإقدار الله له عليه، وتمكينه منه فالله سبب بعيد، ولذا أسند إليه لأنه مسبب له بصيغة اسم الفاعل، ولا يخفى ما فيه من الخبط والخلل، وكيف يتوهم إسناده مجازاً إلى الشيطان هنا، وهو مسند في النظم إلى الله تعالى فالظاهر أنّ المدّ تجوز به عن تزيين الشيطان وإغوائه لأنه سبب للزيادة إلا أنه لما شاع ذلك وكثر منه صار كأنه موجد له حقيقة، وإسناده إلى الله تعالى مجازي أيضاً فهو كالأول في التجوز في المسند، والإسناد إلا أنه يغيّره لمغايرة المتجوز به فيهما، ثم أنّ المصنّف رحمه الله خالف الزمخشريّ فطوى التجوز بالمدّ في الطغيان عن ترك القسر والإلجاء الذي هو فعل الله وإسناده إليه حقيقة، وإن كان المسند مجازاً لقربه من الأول لأن منع الألفاظ وترك القسر كشيء واحد، ثم إنّ الظاهر أنه اختار أنه مجاز عن منع الألفاظ، في الأول لا عما تزايد من الرئين، ولذا ترك قول الزمخشريّ فسمي ذلك التزايد مدداً فهو عنده مجاز في الطرف فقط، وإسناده حقيقيّ عنده فعدل عما في الكشاف لما فيه من تطويل المسافة وزيادة التجوز، وهذا مما لم يتبته له شراح هذا الكتاب، وهو من منح الكريم الوهاب، ثم إنّ السمرقندي رحمه الله قال في تفسيره هنا مدّهم في الطغيان بمعنى خلق فعل الطغيان لأنّ المدّ متى أضيف إلى الأعيان يراد به الطول والعرض للعين، والجسم وإن أضيف إلى الفعل يراد به الامتداد، وهو تجدد الفعل بتجدد الزمان، وهذا معنى قول الفقهاء أنّ للفعل الممتدّ حكم الابتداء نحو السكون والركوب ونحوهما، اهـ. فقد عرفت منه أنه لا يختص بالمحسوس صفة كان أو ذاتاً وأنه يختلف باختلاف ما يضاف إليه، ومنه علم ما في

الفعل إلى المسبب وأضاف الطغيان إليهم لثلاثيهم أن إسناد الفعل إليه على الحقيقة، ومصداق ذلك إنه لما أسند المد إلى الشياطين أطلق الغي وقال: وإخوانهم يمدونهم في الغي أو كان أصله يمد لهم بمعنى يملي لهم، ويمد في أعمارهم كي يتبها ويطيعوا، فما

كلام بعض الشراح الذي سمعته آنفاً. قوله: (وأضاف الطغيان إلخ) هذا وما بعده كله من كلام المعتزلة، وتأييد أوهامهم الفارغة.

وقال قدس سره - لم يُرد الزمخشري -: إن هذه الإضافة تدل وضماً على أن الطغيان بإيجاد العبد لا بإيجاده تعالى حتى يرد عليه أن الأمور المخلوقة له تعالى إذا قامت بالعباد كالبياض تضاف إليهم إضافة حقيقية لا مجازية لأدنى ملاسة كما توهم فلا دلالة للإضافة على إيجاد العباد لها بل أراد أن الطغيان من الأفعال التي اكتسبها باختيارهم استقلالاً، ولا تعلق لها به تعالى فحقه أن يضاف إليهم لا إله إشعاراً بهذا الاختصاص لا بالاختصاص باعتبار المحلية والاتصاف فإنه معلوم لا حاجة فيه إلى الإضافة، ولولا قصد هذا عريت عن الفائدة، ومثله معتبر في الخطابييات عند البلغاء، ورد بأن هذه الخطابييات لا تعارض البراهين القاطعة بأنه لا خالق سواه وأنه لا يقع إلا ما أراه، وقيل عليه: إن الزمخشري عنى أن إثبات اللغو في كلام الله تعالى وترك اعتبار الدلالات الخطابية المعتبرة عند البلغاء مما لا يليق بمقام الإعجاز، وإن بنى عليه تأييد مذهبه ورد مذهب أهل السنة لثلاثيهم لأنهم لم يلزم هذان الأمران المنافيان لأسلوب الحكيم فلا يكفي في دفعه أن الدلالات الخطابية لا تعتبر مع الدليل القاطع الذي ذكره، فالجواب أن فائدة الإضافة الإشارة إلى أن نسبة الطغيان إلى العباد ليست بمجرد المحلية بل باعتبار كسبهم إياه، وإن كان بخلق الله تعالى وإرادته، وأيضاً يجوز أن تكون الإضافة للعهد على أن المراد بطغيانهم الطغيان الكامل، ولا يخفى أنه فر من السحاب، ووقف تحت الميزاب، فإن الإضافة لا تدل على الكسب ولا على عدمه، ألا ترى أنك تقول عبد زيد وبلدة فإن موضوعها إنما هو الاختصاص التام بأي طريق كان فالظاهر أن يقال أنه للإشارة إلى أن طغيان غيرهم في جنبهم كلا شيء لأدعاء اختصاصهم به، وهذا أنسب بطريق البلاغة، ومصداق الشيء ما يصدقه أي يحققه ويدل على أنه أمر واقع وهو بكسر الميم صيغة مبالغة كما يقال فلان منحار ومطعم، وقد يكون مصدراً واسم مكان وزمان كميعة وميقات، وليس هذا بشيء فإن تعريف اللام والإضافة متقاربان وهو تفنن وسيأتي تفسير هذه الآية في سورة الأعراف. قوله: (أو كان أصله يمد لهم إلخ) عطف على لما منعهم إلخ، وقيل أنه عطف على قوله من مد الجيش، ولا يخفى بعده وهو قول الجبائي من المعتزلة، وهو أحد التأويلات لما تعذر عنده إيقاؤه على ظاهره كما مر، وإليه ذهب الزجاج وتبعه البغوي، وغيره من المفسرين ورجح كونه بمعنى الإهمال لأنه في حد ذاته إحسان وخير وهو تعالى لا يمدهم في الشر وقد مر ما فيه وإن الحذف والإيصال خلاف لأصل وإن كونه لا يتعدى إلا بالحرف غير مسلم عند أهل اللغة فتذكره. قوله: (كي يتبها ويطيعوا إلخ) هذا أيضاً من تنمة التأويل، وكلام المعتزلة فإن المد في العمر فعل الله

زادوا إلا طغياناً وعمها فحذفت اللام، وعدى الفعل بنفسه كما في قوله تعالى: ﴿وَإِخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ﴾ [سورة الأعراف، الآية: ١٥٥] أو التقدير يمدّهم إستصلاحاً، وهم مع ذلك يعمهون في طغيانهم، والطغيان بالضم والكسر كلقيان، ولقيان تجاوز الحد في العصيان

تعالى حقيقة، وهو عندهم معلل بالإغراض، وجار على الوجه الأصح الواجب عليه ليجري على وفق مصالح العباد فإمهالهم ليس للزيادة في المعاصي القبيحة حتى لا يسند إلى الله، وهذا وما بعده بناء على أنّ في طغيانهم ليس لغواً متعلقاً بيمدّهم بل حال من ضميره أو متعلق بيمعمهون مقدّم عليه والجملة حالية، والمعنى أنه يمهلهم ليتبهبوا وهم يزدادون طغياناً وعمى أو بمدّهم من المدد أي يمدّهم بالمال والبنين لأجل أن يصلحوا والحال أنهم بخلافه، وقد قيل على قوله كي يتبهبوا إلخ أنه لا يدل عليه اللفظ ولا السياق بل يدلّ على خلافه لأنّ قوله يمدّهم معطوف على قوله يستهزئ بهم كالبيان له على أنّ الإمهال يكون للتنبيه والاستدراج والسياق يؤيد هذا دون ذلك، والله تعالى عالم بعواقب أمورهم وأنهم لا يتبهبون فكيف يقصد خلاف ما يعلمه فإن أراد الاعتراض على المصنف فليس بوارد عليه لأنه ناقل لما قاله المعتزلة وإن أراد بيان ما في نفس الأمر فلا ضير فيه، وقوله فيما ازدادوا إلخ الحصر مستفاد من المقام لا من حاق النظم. قوله: (أو التقدير يمدّهم إلخ) هذا جواب رابع للمعتزلة على أن يمدّهم من المدد يرشادهم للأدلة العقلية والنقلية، وإفاضة ما يحتاجون إليه ليصلح حالهم واستصلاحاً مبني على مذهبهم في التعليل بالإغراض، والإستصلاح إرادة الصلاح، وقد قيل عليه إنه يلزم تخلف مراده تعالى، وهو مذهب المعتزلة وأما عندنا فمحال والكلام في تقرير مذهبهم فلا يضرنا، وأما أنه وارد على قوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات، الآية: ٥٦] إلّا أن يراد البعض منهم، وهم السعداء فهو ساقط ولك أن تفسر الإستصلاح بطلب الصلاح، والطلب غير الإرادة عندنا، وأما الآية فلا يرد عليها شيء كما توهم لأنّ ما خلق له الجنس غير ما أريد منهم وسيأتي تفسيرها في محلها فلا حاجة لتلقي الركبان وقوله وهم مع ذلك إلخ قيل إنه إشارة إلى أنّ يعمهون خبر مبتدأ محذوف، وفي طغيانهم متعلق به أو بيمدّهم والظاهر أنه بيان لحاصل المعنى من غير تقدير فيه، ويعمهون حال من منصوب يمدّهم أو من مجرور طغيانهم أو هما حالان من ضمير يمدّهم وإن منعه بعضهم وقيل إنه إشارة إلى تقدير مبتدأ، وأنّ الجملة مستأنفة لبيان عدم انتفاعهم بما أمدهم الله تعالى به. قوله: (والطغيان إلخ) المصدر يكون مضموماً كشكران ومكسوراً كحرمان، وقد سمعنا في مصدر اللقاء كما أشار إليه المصنّف، وقال الراغب: الفرق بين الطغيان والعدوان أنّ العدوان تجاوز المقدار المأمور بالانتهاء إليه، والوقوف عنده، والطغيان تجاوز المكان الذي وقفت فيه، ومن أخل بما عين من المواقف الشرعية والمعارف العقلية فلم يرعها فيما يتعاطاه فقد طغى ومنه طغى الماء أي تجاوز الحد المعروف فيه قيل، وإبغى طلب تجاوز قدر الاستحقاق تجاوزه أو لم يتجاوزه وأصله الطلب ويستعمل في التكبر لأنّ المتكبر طالب منزلة ليست له، وقوله عن مكانه عدى التجاوز

والغلو في الكفر وأصله الشيء عن مكانه قال تعالى: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ﴾ [سورة الحاقة، الآية: ١١] والعمه في البصيرة كالعمى في البصر، وهو التحير في الأمر يقال رجل عامه، وعمه وأرض عمهء لامنا ربها قال:

بعن، وقد وقع مثله في كلامهم كما في عبارة الرضي والزمخشري السكاكي وقد اعترض عليه السيد في حواشي الرضي فقال: جاوزت الشيء وتجاوزته بمعنى، وتجاوز عنه بمعنى عفا يعني أنّ المتعدي بعن، إنما هو بمعنى العفو والمغفرة فهذه العبارة وأمثالها مخالفة لكلام العرب، وكأنه ضمن التجاوز معنى التباعد وإليه ذهب كثير من الفضلاء، وقد وقع مثله في شعر من يوثق به ويجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه كقول أبي تمام في بعض قصائده:

فلا ملك فرد المواهب واللها تجاوز لي عنه ولا رشأد فرد

وقد تعرّض له الإمام التبريزي في شرحه، ولم ينتقده عليه وهو من أئمة اللغة وهذا مما لم يقف عليه المعترضون كما بيناه في حواشي الرضي تجاوز الله عنه. قوله: (والعمه في البصيرة كالعمى في البصر) ظاهره إنهما متباينان لاختصاص أحدهما بالباطن والآخر بالظاهر، وهو مخالف لقول الزمخشري العمى عام في البصر والرأي، والعمه في الرأي خاصة لأنه جعل بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً وهو المشهور، وقد أيد بقوله تعالى ﴿فإنها لا تعمي الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور﴾ [سورة الحج، الآية: ٤٦] ولك أن تقول في التوفيق بينهما إنّ العمه مخصوص بالقلب والعمى بالبصر بل بالعينين إذ لا يقال لفاقد أحدهما أعمى بل أعور، ثم تجوّز به لما في القلب وشاع حتى صار حقيقة عرفية لغوية، ولذا لم يذكره في الأساس في المجاز فإن نظرنا لأصل الوضع كانا متغايرين كما ذكره المصنّف وإن نظرنا للاستعمال، والحقيقة الثانية كان كما ذكره الزمخشري ولذا كان له صفتان أعمى وعم كحذر وتحقيقه كما في المصباح عمه في طغيانه عمها من باب تعب إذا تردد متحيراً، وتعامه مأخوذ من قولهم أرض عمهء إذا لم يكن فيها إمارات تدلّ على النجاة فهو عمه، وأعمه وعمى عمى فقد بصره فهو أعمى، والمرأة عمياء والجمع عمى من باب أحمر، وعميان أيضاً ويعدى بالهمزة فيقال أعميته ولا يقع العمى إلا على العينين جميعاً ويستعار العمى للقلب كناية عن الضلالة والعلاقة عدم الاهتمام فهو عم وأعمى القلب، اهـ. وما قيل في التوفيق إنّ المصنّف رحمه الله لم يرد اختصاص العمى بالبصر بل أراد بيان العمه بأنه صفة للبصيرة بمنزلة العمى في البصر لا طائل تحته، والدهر يرضى العمى بالعمور. قوله: (وهو التحير إلخ) تحقيقه كما عرفته أنّ أصل العمه عدم الإمارات في الطرق التي تنصب لتدلهم من حجارة وتراب ونحوهما، وهو المنار، ثم تجوّز به عن التردد والتحير مطلقاً وصار هذا حقيقة ثانية وإليه أشار الشيخان كغيرهما فأشارا بالتحير إلى المعنى المستعمل فيه وأشار بقوله وأرض إلخ إلى وصفه الأصلي فمن قال إنّ هذا من توصيف المحل بوصف من فيه لم يصب، وقوله:

أعمى الهدى بالجاهلين العمه

* أعمى الهدى بالجاهلين العمه *

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى﴾ اختاروها عليه واستبدلوها به وأصله بذل الثمن

مصراع أو بيت من الرجز من أرجوزة طويل لرؤية بن العجاج الراجز المشهور وقبلة:

ومخفق من أهله ونهله
من مهمه أطرافه في مهمه

وهو في وصف مفازة، وفي شرح الكشاف أي رب مفازة لا تنتهي سعة بل أطرافها من جوانبها في مفازة أخرى أعمى الهدى أي أخفى المنار بالقياس إلى من لا دراية له بالمسالك جعل خفاء العلم عمى له بطريق الاستعارة، وقيل: أعمى صفة من عمى عليه الأمر التبس أي ملتبس الهداية إلى طرقها على من يجهل ويتحير فيها، وقد يقال أعمى فعل ماض أي أخفى طرق الاهتداء، والعمه بضم العين وتشديد الميم جمع عامه، وقال الطيبي رحمه الله: إنه جمع عمه أو عامه أي المهمة طريقه مشتبهة على الغني إذ ليس فيه جاذة أو منار يهتدي به، وقوله إنه جمع عمه أي أثبت أهل اللغة على خلاف القياس فيها وإلا فمفرده المطرد فاعل وفاعلة كركع، ولذا تركه غيره من الشراح. قوله: (تعالى أولئك الذين إلخ) موقع هذا كموقع أولئك على هدى ومقابلته لأنه بعد ذكر المنافقين وصفاتهم القبيحة المفصلة كأنه قيل من أين دخل عليهم هذه القبائح، ولم ينفعهم النذر والنصائح فأجيب بأنهم وإن استعدوا لغير ذلك فإنما خسر أولئك على ما مر لأنهم أبطلوا استعدادهم الفطري فاستبدلوا الهداية بالضلالة حتى خسرت صفقتهم، وفقدوا الاهتداء للطريق المستقيم ووقعوا في تيه الحيرة والضلال، ثم لا يخفى موقع الضلالة بعد العمه الذي أصله الضلال في الففار التي لا منار لها.

وقال قدس سره: إن هذه الآية تعليل لاستحقاقهم الاستهزاء الأبلغ والمد في الطغيان على سبيل الاستئناف أو هي جملة مقررة لقوله ويمدهم فتأمل. قوله: (اختاروها عليه واستبدلوها إلخ) أدخل الاستبدال على المتروك الذي كأنه كان في يده فتركه وعدى الإشتراء بنفسه للمأخوذ المختار، وسيأتي تفصيله وحرك واو اشتروا لالتقاء الساكنين، وجعلت الحركة ضمة لمناسبة الواو فهي عليها أخف من الكسرة، وقال الفراء: إنها حركت بحركة المحذوف قبلها والاشتراء مجاز، وهو أما مجاز مرسل لأن الإشتراء استبدال خاص أريد به المطلق أو استعمل في لازمه، ويجوز أن يكون هذا مراد الزمخشري بالاستعارة لأنها تستعمل بمعنى المجاز مطلقاً، وتسمى إستعارة لغوية، وذهب بعض شراح الكشاف إلى أنها الاستعارة المتعارفة لتشابههما في الإعطاء والأخذ، ولا يضر كونه جزء المعنى كما توهم لأن وجه الشبه كما يكون خارجاً يكون داخلياً كما صرح به أهل المعاني، وجوز فيه بعضهم أن يكون استعارة مكنية وتخيلية بأن تشبه الضلالة بالمبيع والهدى بالثمن تشبيهاً مضمراً في النفس بجامع الاختيار فيهما، ويجعل الإشتراء قرينة له تخيلية، ثم إن ما ذكره المصنف رحمه الله هو ما في الكشاف بعينه حيث قال: ومعنى إشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به على سبيل

لتحصيل ما يطلب من الأعيان فإن كان أحد العوضين ناضاً تعين من حيث إنه لا يطلب لعينه أن يكون ثمناً، وبذله إشتراء وإلا فأَيُّ العوضين تصوّرتَه بصورة الثمن فبأذله مشتر وأخذه بائع، ولذلك عدت الكلمتان من الأضداد، ثم استعير للأعراض عما في يده محصلاً به

الإستعارة، وما قيل، عليه من أنه كان الأحسن والأليق بما سيأتي أن يقول المصنّف إستبدلوها به أو اختاروها عليه بالعكس، واستعمال أو مكان الواو ليس بشيء لأن المراد أنهم جمعوا بين الإختيار والإستبدال فلا وجه للعطف بأو، وقدم الاختيار لأنه المراد في الحقيقة وما سيأتي شيء آخر سيأتي بيانه. قوله: (وأصله بذل الثمن إلخ) الثمن العوض، وهو أعم من القيم لأنها المثل المقاوم له وإن استعملت بمعناه أيضاً، والناض بنون وضاد معجمة مشددة المراد به النقد وهو الدراهم والدنانير، ويستعمل بمعنى الناجز قال ابن القوطية: نض الشيء حصل والناض من المال ما له مدة وبقاء، وأهل الحجاز يسمون الدراهم والدنانير نضاً وناضاً، والأصل في عبارة المصنّف رحمه الله بمعنى الحقيقة لأنه أحد معانيه المستعمل فيها وفيه إشارة إلى أن ما فسره به أولاً معنى مجازي له والأوّل أولى، وهذه قضية اتفافية فإنّ وجود النقد في أحد الجانبين يعينه للثمنية والإشتراء عرفاً وشرعاً، فما قيل عليه من أنّ كون أحدهما ناضاً لا مدخل له في تسميته بذل الناض إشتراء لإبتناؤه على وضع الشراء لبذل الثمن من ترك ما يعني للاشتغال بما لا يعني، وقوله: من حيث إنه لا يطلب إلخ تعليل لثمنته أي لكونه غير مقصود لذاته إذ لا يتنفع به في نفسه، ولذا جاء في الحديث الدراهم والدنانير خواتيم الله في أرضه وهو من جوامع الكلم، وقوله وبذله إشتراء بنصب إشتراء إن عطف على اسم كان المستتر، وخبرها للفصل أو بالرفع مبتداً وخبر، وقوله وإلا إلخ أي وإن لم يكن نقد فيجوز جعل كل من الطرفين ثمناً، وهذا برمته مأخوذ من كلام الراغب في مفرداته، وخرج بقيد الأعيان المعاني كالمنافع في الإجارة، وأن يكون فاعل تعين ومن حيث متعلق به، وقيل إعتراض. قوله: (ولذلك عدت الكلمتان إلخ) المراد بالكلمتين البيع والشراء وما شاركهما في المادّة وذلك إشارة لما ذكر ولما دلّ عليه الكلام من دلالة أحدهما على البذل والإعطاء، والآخر في الأخذ الذي يقابله واستعمال كل منهما في مكان الآخر على البذل، والأضداد جمع ضدّ، والمراد بها عند الإطلاق في اللغة إذا قالوا هو من الأضداد كلمات وردت في كلام العرب موضوعة بالاشتراك للضدّين كالجون الموضوع للأبيض والأسود، وفي قوله عدت إشارة إلى أنّ بعض أهل اللغة ذكر ذلك إلا أنه في الحقيقة ليس منها لأنّ كلاّ منهما إنما أطلق على الطرفين باعتبار تشابههما لا باعتبار تضادّهما، وفي المصباح إنما ساغ أن يكون الشراء من الأضداد، لأنّ المتبايعين تبايعا الثمن والمثمن فكل من العوضين مشتري من جانب مبيع من جانب، اه ومن لم يقف على المراد قال: لم يلزم ممّا ذكر كونهما من الأضداد بل يلزم منه أن يكون الشراء بذل الثمن والبيع أخذه ولا يلزم أن يكون لكل منهما معنيان أحدهما ضد الآخر وهو غني عن الردّ. قوله: (ثم استعير للإعراض إلخ) قد مرّ بيان معناه وأنه من أيّ أنواع المجاز، وقد صرح أولاً بأنّ معناه

غيره سواء كان من المعاني، أو من الأعيان ومنه :

وأخذت بالجمّة رأساً أزعرأً وبالثنائيا الواضحات الدردرا
وبالطويل العمر عمراً جيذراً كما اشترى المسلم إذ تنصرا

الحقيقيّ مختص بالأعيان وهذه الحقيقة عرفية لغوية، وقوله سواء كان اسم كان المستتر راجع لما قبله من مدلول ما الموصولة وغير الدالة على مقابلة لتأويله بالمذكور، ونحوه لا لكل منهما على البدل كما قيل لأنّ مثله إن سلم صحته فخلاص الظاهر في الضمائر، وما ذكر سائغ صحيح وقد صرحوا بأنّ الضمير قد يجري مجرى اسم الإشارة. قوله: (أخذت بالجمّة رأساً أزعرأً إلخ) في شرح الفاضل المحقق الجمّة أي بضم الجيم وتشديد الميم مجتمع شعر الرأس، والأزعر أفعال من الزعر بزاي معجمة، وعين وراء مهملتين الأصلع، وفي الصحاح الدردر بضمّتين مغارز أسنان الصبي، وقيل إنّ المراد هنا الأسنان الساقطة الباقية الأصول من الدرد بالفتح تحات الأسنان إلى الأسناخ أي انهيارها وانفثاتها إلى الأصول، والعمر عطف بيان للطويل وفي حواشي شيخ الإسلام الحفيد الظاهر أن يقال مغرز لأنّ الدردر واحد جمعه الدرادر على ما في الصحاح ألا ترى أنّ الفاضل اليميني قال الدردر: قيل هو جمع الدرادر فكتب قدس سرّه في الحاشية الصواب هو واحد الدرادر اهـ.

(أقول) الباء في قوله بالجمّة إلخ باء البدلية أي استبدلت بالشعر التام الكثير شعر رأس أصلع وبالثنائيا الحسنة الواضحة ثنائيا مكسورة أو ساقطة، وبالعمر الطويل عمراً قصيراً وهو كناية عن يبدل شبابه بمشيبه، وهذا استبدال لأمر سنّي حسن بأمر حقير قبيح كاستبدال الرجل المسلم إذا ارتد إسلامه بكفره، وهذه الأبيات لأبي النجم الشاعر المذكور من أرجوزة له رائية والمراد بالمسلم المنتصر جبلة بن الأيهم الغساني، وكان وقد على عمر رضي الله عنه وأسلم وهو ملك فكتب عمر رضي الله عنه إلى أجناد الشام أي نواح لها إنّ جبلة ورد إليّ في سراة قومه وأسلم فأكرته، ثم سار إلى مكة فطاف فوطيء إزاره رجل من بني فزارة فلطمه جبلة لطمه هشم بها أنفه وكسر ثنياه فشكاه إلى عمر رضي الله عنه فقال له: إمّا العفو وإمّا القصاص فقال أتقتص مني وأنا ملك وهو سوقة فقال له قد سوى بينكما الإسلام فسأله التأخير إلى الغد فأمهله فلما أتى الليل هرب مع قومه إلى الشام، وارتد وكان كما يقال ندم بعد ذلك وقال شعر ابن أمية:

فيا ليت أمي لم تلدني وليتني صبرت على القول الذي قاله عمر

والجيدر كضيعم بجيم وياء مثناة تحتية يليها ذال معجمة أو مهملة، ثم راء مهملة.

وفي القاموس مجذر كمعظم القصير الغليظ الشثن الأطراف كالجيدر أو هذه بالمهملة ووهم الجوهرّي يعني في إعجابه كما في الذليل والصلّة من أنه جتذرا وجتدر بمثناة فوقية أو مهملة، وفي حواشي الصحاح لابن بري قال أبو سهل: الهروي الإعجام تصحيف، والصواب

ثم اتسع فيه فاستعمل للرغبة عن الشيء طمعاً في غيره والمعنى أنهم أخلوا بالهدى الذي جعل الله لهم بالفطرة التي قطر الناس عليها محصلين الضلالة التي ذهبوا إليها

الجيدر بدال مهملة هذا ما رأيت في كتب اللغة بعد كثرة مراجعة الدفاتر من غير اختلاف في المثناة التحتية ثانية وإنما الخلاف في الإعجام والإهمال، وفي حواشي القاضي للجلال السيوطي الجبذر بالجيم والموحدة والذال المعجمة القصير ولولا حسن الظنّ به قلت إنه تصحف عليه فإنه مما لم يقله أحد من أهل اللغة، وتعريف المسلم كما اتفق عليه الشراح للعهد، ثم إن اعتراض الفاضل المذكور على تفسير الجوهرى الدردر بالمغارز وأن صوابه الأفراد لا وجه له فإنه وإن كان مفرداً يستعمل بمعنى الجمع كما في البيت المذكور، ومثله كثير في أسماء الأجناس، ثم إنهم ردّوا على ما ذكره الفاضل اليمني، ولا يرد ما أورده عليه أيضاً لأنه ناقل له وهو ثقة ولا مانع من كون الدردار كسلسال مفرداً والدردر اسم جمع له، وأيضاً قوله إن العمر عطف بيان خلاف الظاهر إذ المتبادر أنه مضاف ومضاف إليه كزيد الطويل النجاد، وفي الشعر لطيفة أدبية لم ينبهوا عليها وهي أنه إذا كان المراد بالمسلم جبلة، وسبب ردّه لطمه للبدوي لطمه أسقطت أسنانه ففيه مناسبة لقوله:

وبالشنايا الواضحات الدرдра

وما ذكروا أن أمل ما فيه من الإسهاب، فهو مغتفر بما أهداه من لطائف الآداب، والحمد لله الهادي لصواب الصواب، وقوله إذا تنصر أي ارتدّ ودخل في دين النصارى بدل من المسلم كقوله ﴿واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت﴾ [سورة مريم، الآية: ١٦].

قال ابن الصائغ شبه حال ضباه بالإسلام وحال شيخوخته بالكفر ومما يضاويه قوله:

أورد	قلبي	الرد	لام	عذا	ريدا
أسود	كالفكر	في	مثل	بياض	الهدى

قوله: (ثم اتسع فيه إلخ) يعني أن أصله في عرف اللغة وحقيقته كان استبدال الأعيان بالأعيان، ثم استعمل مجازاً لما يعم العين والمعنى، ثم توسعوا فيه فأرادوا به مطلق الرغبة عن شيء سواء كان عيناً أو لا في يده أو لا طمعاً في غيره سواء حصل ذلك الغير أو لا وضمير فيه للإشتراء المفهوم من السياق، وهذا أعمّ مما قبله إذ لا يعتبر فيه التحصيل بل مجرد الطمع، وهذا إطلاق على إطلاق والمتبادر منه أنه مجاز على مجاز والتوسع مناسب له وهم قد يستعملونه لمطلق التجوّز، وقد يراد به ما هو قريب من الحقيقة كالتفسيح والتمسح، وما قيل من إنه يقال لما لم تقم عليه قرينة ليس بشيء والقرينة هنا معمولاة. قوله: (والمعنى أنهم أخلوا بالهدى إلخ) هذا تحقيق لمعنى النظم بعد بيان معنى الإشتراء على وجه يعلم منه ما في الكشف حيث قال: فإن قلت كيف (اشترؤا الضلالة بالهدى) وما كانوا على هدى قلت جعلوا لتمكنهم منه وإعرضه لهم كأنه في أيديهم فإذا تركوه إلى الضلالة فقد عطلوها واستبدلوها به، ولأنّ

الدين القيم هو فطرة الله التي فطر الناس عليها فكل من ضلّ فهو مستبدل خلاف الفطرة والضلالة الجور عن القصد، وقد الاهتداء يقال ضلّ منزله وضل دريص نفقه فاستعير للذهاب عن الصواب في الدين، وقال قدّس سرّه:

الجواب الأول أنهم لما كانوا متمكنين منه تمكنوا تماماً بعد التكليف به، وتيسير أسبابه أستعير ثبوته لهم لتمكنهم منه فإنّ العبارة تدلّ على ثبوت الهدى لهم والمراد تمكّنهم، وأمّا الحمل على جعل الهدى مجازاً عن تمكّنه فمما ياباه ظاهر كلامه.

والجواب الثاني أنّ المراد بالهدى هو الهدى الذي جبلوا عليه، وقد كانوا على هذا الهدى بلا شبهة، ثم استبدلوا به الضلالة فلا مجاز في ثبوت الهدى لهم بل في لفظ الهدى إن لم تكن الفطرة مندرجة في حقيقته، وهو ردّ على قول الشارح المحقق جعل تمكّنهم من الهدى بعد التكليف به بمنزلة تملكهم إياه فيكون التجوز في نفس الهدى حيث أريد به التمكن منه، أو في نسبتها إليهم حيث استعير ثبوته لهم لتمكّنهم منه وإذا أريد الهدى الذي جبلوا عليه فلا مجاز أصلاً أو هو في الهدى فقط إن كان، وقد قيل عليه إنّ أوّل كلامه يشعر بأنّ الإسناد مجازي، وآخره بأنّ التجوز لغوي وكلاهما غير ظاهر وصحة الكلام مقتضية لإسناد الضلالة والهدى إليه.

(أقول) لله در الفاضل المحقق فيما أبداه فإنّ العلامة لما قرّر التجوز في الإشتراء، وأنه بمعنى الاختيار والإستبدال فورد عليه أنّ استبدال الشيء بشيء يقتضي أن يدخل كلّ منهما تحت حيازة تصرفه، وهم لم يجوزوا الهداية في الواقع كما يناهض عليه قوله، وما كانوا مهتدين أجاب عنه بوجهين إمّا جعل التمكن من الشيء بمنزلة حصوله، أو يراد بالهدى الهدى الجبليّ فإنّ كل مولود يولد على الفطرة فأشار المحقق رحمه الله إلى أنه إذا نزل التمكن منزلة التملك يجوز أن يقال إنّ ما بالقوة جعل كأنه بالفعل فالتجوز في الهدى كما يسمى العصير مسكراً، أو في النسبة أي نسبة الفعل إلى مفعوله لأنّ معناه بدّلوا الهدى أي بدّلوا تمكّنه لهم فتركوه، والتجوز في الإسناد بناء على الظاهر من لفظ الإشتراء وهو لا يتنافى التجوز اللغوي في الظرف كما مرّ، ولما في التجوز في النسبة من الخفاء أخره، وقوله إنه إذا أريد ما جبلوا عليه فلا مجاز يعني به أنّ إطلاق الهداية على ما في الجبلة، وهو أمر معنوي غير محسوس يكفي في تحقق حقيقة ثبوته في نفس الأمر ظهر أم لا كما سيأتي بيانه، وإن قيل إنه لا بدّ في تحقّقه من قيامه بهم بالفعل إذ لا يسمى العلم قبل وجوده في الذهن مثلاً علماً، والهدى ليس كذلك فهو مجاز، وهو الظاهر فإنكاره قدّس سرّه التجوز فيه، وإدعاء أنّ كلام الكشاف ياباه لا يسلم بسلامة الأمير، ثم إنه على التجوز الظاهر أنه من قبيل ضيق فم الركبة وبما قرّرناه لك ظهر اندفاع ما أورده عليه من إضطراب كلامه كما سمعته آنفاً، وأمّا كلام المصتف رحمه الله فتقريره إنه لما جعله مجازاً في المرتبة الثانية عن الرغبة عن الشيء بتركه طمعاً في تحصيل غيره، وهم

واختاروا الضلالة واستحبوها على الهدى ﴿فَمَا رِيحَتْ يَحْتَرُّهُمْ﴾ ترشيح للمجاز

قد رغبوا عن الهدى طمعاً في علو أمرهم، ونفاق نفاقهم واختاروه فاشتروا مجاز، وحاصل معناه مع متعلقاته ما ذكره المصنف أي تركوا الهداية مائلين عنها إلى الضلالة، والغواية وجعل الوجهين وجهاً واحداً لأن الهدى المركز في الجبل، والفطرة إن لم يكن هدى حقيقياً يرجع إلى الهدى المتمكن منه فما قيل من إن ملخص كلام المصنف رحمه الله أن المراد بالهدى الهدى الذي جبلوا عليه لا الخارج إلى الفعل إما أن ذلك هدى حقيقة، أو مجازاً فيه توقف من الفحول، وقوله واختاروا الضلالة إشارة إلى جواب آخر، وهو أن الإشتراء ليس عبارة عن الاستبدال بل عن الإستحباب والأول مبني على حمل الإشتراء على مقتضى الإتساع الأول، والثاني على حمله على مقتضى الإتساع الثاني على ما فيه من التكلف ليس بمراد له لمن تأمله حق التأمل، ثم إنه كان الظاهر على هذا أو بدل الواو كأنه وقع في نسخته كذلك كما وجدناه. قوله: (واختاروا الصلاة إلخ) تقدّم تفسيره، وأن المختار أنه مع ما قبله وجه واحد. وفي عدم ذكره الإستبدال في بيان المعنى المراد إشارة إلى أنه غير مقصود بالذات، وأن مآل معنى اشتروا اختاروا الضلالة على الهدى والإستبدال ملحوظ في معناه الأصلي ليتعلق به بإعتباره الباء، ولذا أخره في التفسير ولم يعطفه بأو إلا أنه بقي ههنا أمور.

(ومنها) أن حقيقة الإشتراء استبدال عين بعين على جهة العوضية المعروفة فلو تجوز به ابتداء عن اختيار أمر على آخر لأنه لازم له أو مشابه له من غير توسيع للدائرة، وتطويل للمسافة كما فعله الزمخشري. كان أهون وأحسن.

(ومنها) أنه وقع في بعض شروح الكشاف كلمات واهية كما قيل إن جواب الفطرة لا يطابق السؤال، وهو أن المنافقين لم يكونوا على هدى فكيف استبدلوا الضلالة به، والمراد بالفطرة السلامة عن الاعتقادات الفاسدة والتهيؤ لقبول الحق، وأجيب بأن المراد أن مآل الفطرة إلى الهدى فهي على نهج أعصر خمراً، وفيما قدّمناه لك غنية عما ذكر فتدبر.

(ومنها) أنه قيل هنا إن حمل الهدى على الفطرة الأصلية الحاصلة لكل أحد ياباه أن إضاعتها غير مختصة بهؤلاء، ولئن حملت على الإضاعة التامة الواصلة إلى حدّ الختم على القلوب المختصة بهم فليس في إضاعتها قط من الشناعة ما في إضاعتها مع ما يؤيدها من المؤيدات العقلية، والنقلية على أن ذلك يفضي إلى كون ما فصل في أول السورة إلى ههنا ضائعاً، وأبعد منه حمل اشتروا الضلالة بالهدى على مجرد إختيارها عليه من غير اعتبار كونها في أيديهم بناء على أنه يستعمل اتساعاً في إيثار أحد الشيثين الكائنين في شرف الوقوع على الآخر فإنه مع خلوه عن المزايا المذكورة محل بروق الترشيح الآتي.

(أقول) قد ذكر قبل هذا بعد تقرير التجوّز تقريب ما ذكره أنه ليس المراد بما تعلق به الإشتراء ههنا جنس الضلالة الشاملة لجميع أصناف الكفر حتى تكون حاصلة لهم من قبل بل

هو فردها الكامل الخاص بهؤلاء على أَنَّ اللام للعهد، وهو عمهم المقرون بالمدّ في الطغيان المترتب على ما حكى عنهم من القبائح، وذلك إنما يحصل لهم عند اليأس عن اهتدائهم والختم على قلوبهم، وكذا ليس المراد في حيز الثمن نفس الهدى بل التمكن التام منه بتعاقد الأسباب، وبأخذ المقدمات المستتعبة له بطريق الاستعارة كأنه نفس الهدى بجامع المشاركة في استتباع الجدوى ولا مرية في أَنَّ هذه المرتبة من التمكن، كانت حاصلة لهم بما شاهدوه من الآيات الباهرة والمعجزات القاهرة من جهة الرسول صَلَّى الله عليه وسلّم وبما سمعوه من صالح المؤمنين التي من جملتها ما حكى من النهي عن الإفساد في الأرض والأمر بالإيمان الصحيح، وقد نبذوها وراء ظهورهم وأخذوا بدلها الضلالة الهائلة التي هي العمه في تيه الطغيان، وهو كما قيل:

قعاقع^(١) ما تحتها طائل كأنها شعر أبي ورد

وهو على طرف الثمام لأنه ناشئ من الغفلة عن معنى الإشارة فإنها تقتضي ملاحظتهم لجميع ما مرّ من الصفات والمعنى أَنَّ الموصوفين بالنفاق المذكور هم الذين ضيعوا الفطرة أشدّ تضييع بتهويد الأبناء، ثم بعدما ظفروا بها أضاعوها بالنفاق مع تحريضهم على المحافظة عليها، ونصحهم شفاهاً ونحوه مما لا يوجد في غيرهم كما يشير إليه تعريف الطرفين وأبي تضييع للمزايا وكل ما ذكرنا موجود في كلامهم بغير إسهاب ممل، وأما الترشيح المذكور فيكفي له وجود لفظ الإشتراء، وإن كان المعنى المقصود غير مرشح به كما هو العادة في أمثاله. قوله: (ترشيح للمجاز إلخ) أصل معنى الترشيح وحقيقته الوضعية خروج البلبل والقطر للصغار مما يشتمل على شيء مائع ماء كان أو لا وعاء كان أو غيره كالضرع، وفي المثل:

وكل إناء بالذي فيه يرشح

ولا يختص بالجلد من الحيوان كرشح الجبين ورشح القرب، وإن كان في بعض كتب اللغة ما يوهمه، ثم إنَّ العرب كانوا به عن تربية الأم ولدها لأنها ترشحه بلبنها قليلاً قليلاً فقالوا رشحت الغزالة ولدها إذا عودته المشي معها، ورشحت الأم ولدها باللبن إذا جعلته في فيه شيئاً فشيئاً حتى يقوى على مصه، ثم تجوزوا به تجوزاً مبنياً على الكناية عن مطلق التربية، والتهيئة لأمر ما فقالوا فلان ترشح للوزارة إذا تأهل لها، ثم نقله أهل المعاني لما يلائم المعنى المجازي غير القرينة المعينة، والظاهر أخذه من الأخير لما فيه من تقوية المعنى المجازي وتربيته وتحقيق معناه في إصطلاحهم إنه لفظ يذكر مع المجاز يناسب معناه المراد منه ظاهر المعنى المجازي سواء تقدّم أو تأخر، وسواء كان مستعملاً في معناه الحقيقي أم لا وسواء كان المجاز استعارة

(١) القعاقع: تنابع أصوات الرعد.

لما أستعمل الإشتراء في معاملتهم أتبعه ما يشاكله تمثيلاً لخسارهم ونحوه:
ولما رأيت النسور عز ابن دأية وعشش في وكره جاش له صدري

كرأيت في الحمام أسداً ذا لبد أو مجازاً مرسلأ نحو له في الكرم يد طولى، وقد يصحب التشبيه، والتجريد يد على كلام فيه مفصل في الرسالة اللثية وشرحها ومن أراد فليرجع إلى كتب المعاني.

(وأعلم) أن المدقق قال في الكشف هنا أن التعقيب بالملائم قد يكون تبعاً لاستعارة الأصل لأوجه له غير ذلك، كما في قولك رأيت أسداً وافي البرائن عظيم اللبتين لا يقصد بذلك إلا زيادة تصوير الشجاع بأنه أسد كامل، وهو حقيقة لا يذهب به إلى شيء كالبرائن واللبد، وقد يكون مستقلاً مع الملاءمة كما في قوله: ولما رأيت النسور إلخ وكما في هذه الآية وهذا القسم أعجبها لتقاطر ماء الفصاحة منه وترشحها، وقد يكون بين وبين أن يكون مجازاً مبنياً على الأول ولا يحسن بدونه كقوله:

وما أمّ الردين وإن أدلت بعالمة بأخلاق الكرام
إذا الشيطان قصع في قفاها تنفقناه بالحبل التوام

فإن تقصيع الشيطان تمثيل على سبيل الاستعارة لإساءة الخلق وما يتبعها من تغير الهيئة والخلقة، والتنفق مثل للاجتهاد في إزالة غضبها لكن لولا استعارة التقصع من القاصعاء، أو لا لم يصح إستعارة التنفق من النافقاء، والحبل التوام من تمة التنفق وفيه لطف آخر فليكن هذا أصلاً محفوظاً عندك فلقد اشتبه على كثير من الكبراء، اهـ. وحاصله أن الترشيح ثلاثة أقسام ما المراد به حقيقته، ولم يذكر إلا لأجل الترشح وما هو استعارة في نفسه حسنة مع أنه ترشيح وما هو إستعارة تابع لإستعارة أخرى لولاها لم يحسن، وخير الأمور أوسطها وهو كلام حس. قوله: (لما استعمل الإشتراء في معاملتهم إلخ) يعني أنه تجوز بالإشتراء كما مرّ وعبر بالمعاملة ليشمل الوجوه السابقة مع ما في لفظ المعاملة بمعناها العرفي المعروف من مناسبة البيع والشراء وفيه لطف ظاهر، ويشاكله بمعنى يشابهه ويناسبه وتمثيلاً تصويراً وهو تمييز أو مفعول لأجله والخسار بفتح الخاء الخسران المعروف حقيقته ومجازه أي المقصود الأصلي من الترشيح في الآية تصوير ما فاتهم من نفع الهدى بصورة خسار التجار حتى كأنه هو بعينه مبالغة في تخسيرهم في هذا الإستبدال، ووقوعهم في أشنع الخسار الذي يتحاشى عنه أولو الأبصار لا تصوير الاستبدال بصورة التجارة فإنه وسيلة إلى ذلك المقصود، وفي قوله تمثيلاً إشارة إلى أنه إستعارة مرشحة للإستعارة الأخرى وليس من الترشيح الصرف المتبادر منه عند الإطلاق، وفي لفظ الخسار إشارة إلى أن عدم الربح عبارة عن الخسران وإن كان أعم والمسند إلى التجارة عدم الربح لا الربح، ثم أدخل عليه النفي فإنه ليس من المجاز في شيء، وتحقيقه ما ذكره المحقق في بحث الرؤية من شرح المقاصد أن الكلام المشتمل على نفي وقيد قد يكون لنفي

التقييد، وقد يكون لتقييد النفي فما ضربته تأديباً بل إساءة سلب للتعليل، والعمل للفعل وما ضربته إكراماً له أي تركت ضربه تعليل للسلب، والعمل للنفي وعلى هذا الأصل يتبنى أنّ النكرة في سياق النفي إنما نعم إذا تعلق بالفعل لا بالنفي، وأنّ إسناد الفعل المنفي إلى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة إذا قصد نفي الإسناد مثل ما نام الليل بل صاحبه ومجازاً إذا قصد إسناد المنفيّ مثل ما نام ليلى بمعنى سهرت وما ربحت تجارتها بمعنى خسرت، وهذا يجري في المجاز العقلي واللغوي ويجري في غير النفي كالنهي والشرط، والأمر كما فصله وما قيل عليه من أنّ حقيقة الإسناد إسناد الشيء إلى ما هو له فلا يكون نفي الإسناد حقيقة ليس بوارد لما سيأتي وبينهما فرق مقرر.

(فإن قيل) إسناد النفي لازم لنفي الإسناد وهو المراد فتتحقق الحقيقة إذ المجاز إسناد النفي الذي بمعنى الإثبات كإسناد نفي الربح بمعنى إسناد الخسران.

(قيل) لا فرق حينئذ بين السالبة والمعدولة عندهم إلى آخر ما ذكره هنا، وهذا مما يترأى بحسب جليل النظر بناء على أنّ السالبة لا حكم فيها أصلاً كما صرح به في كتب الميزان قال القطب: في مبحث القضايا من شرح الشمسية لا يقال السوالب الحملية والمتصلة والمنفصلة على ما ذكرتم يرفع فيها الحمل والاتصال والانفصال فلا تكون حملية أو متصلة أو منفصلة لأنها لم يثبت فيها الحمل والاتصال والانفصال لأننا نقول ليس إجراء هذه الأسمي عليها بحسب مفهوم اللغة بل بحسب الاصطلاح.

(أقول) كذا قرره هنا من غير تكبير وهو عندي في غاية الخفاء والإشكال فإنهم اتفقوا على أنّ الحكم إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً فإذا كان في السوالب حكم بالاتفاق وإلا لم يكن خيراً محتملاً للصدق والكذب وهو بديهيّ البطلان والحكم أيضاً مستلزم للحمل أو الاتصال أو الانفصال بديهية فقولهم ليس فيها شيء من ذلك مناقض لهذا فلا بدّ من التوفيق بينهما ولا يكون ذلك إلا بتسليم إسناد النفي له أو عنده وهذا غير مستلزم لما توهموه من عدم الفرق بين المعدولة والسالبة فإنّ المعدولة فيها النفي جزء من أحد الطرفين أو منهما وهذا نفي للنسبة الحكمية مع قطع النظر عنهما والفرق بينهما ظاهر وإنما بسطت الكلام في هذا المقام لأنني لم أر له تفصيلاً شافياً للصدور فعليك بالتأمل الصادق فإنه المخلص لك من مثل هذه المضايق ثم إنهم قالوا إنّ عدم الربح جعل كناية عن الخسران لأنه وإن كان أعم منه إلا أنّ التجارة تستلزم غالباً عملاً وإتلافاً فإن لم يربح لم يخل من الخسران لأنّ المال غاد ورائح معد لأفة النقصان فإن قلت إن كان رأس مالهم الهداية وقد استبدلوا بالضلالة فقد فقد رأس المال فضلاً عن الخسران قلت هذا بناء على أنهم عدوا ما نالوه في الدنيا عوضاً عنه أو أنه اكتفي في توبيخهم بالخسران فكيف ما هم عليه من عدم رأس المال والله در القائل:

والتجارة طلب الريح بالبيع، والشراء والريح الفضل على رأس المال، ولذلك سمي

إذا كان رأس المال عمرك فاحترس عليه من الإنفاق في غير واجب

قوله:

ولما رأيت النسر عز ابن دأية وعشش في وكريه جاش له صدري

النسر طائر معروف وأقواه الأبيض ولذا شبه به الشيب وإن كان الأحسن الأشهر تشبيهه

باليوم كقوله:

أيا بومة قد عششت فوق رأسه

وابن دأية الغراب وهو علم جنس له ممنوع من الصرف وإنما صرفه الشاعر هنا للضرورة وقد استعير ههنا للأسود من الشعر الذي في سنّ الشباب وسمي الغراب ابن دأية لأنه يقع على دأية البعير الدبر والدأية اسم لموضع الرجل والقتب من ظهره فينقرها فنسب إليها لكثرة ما يرى عليها أو هي الفقار وهي تغذوه كما تغذو الأم وقيل سمي به لأن أنثاه إذا طارت عن بيضها حضنها الذكر فيكون كالدأية للأنثى والعرب تقول إذا أرادت تكذيب أحد تعريضاً غراب ابن دأية وحديث ابن دأية وحديثه بذلك ابن دأية كما في كتاب المرصع فيجوز أن يراد هنا أيضاً أنّ الصبا لسرعة زواله كأضغاث الأحلام وخرافات الأكاذيب والأوهام وهو حسن ورشح إحدى الاستعارتين بالأخرى كما رشح بالتعشيش وهو أخذ العش أو اتخاذه وهو الوكر أو بينهما فرق فإنّ الأوّل ما كان من العيدان والثاني ما كان في الجدران ونحوها أو الثاني ما يعد لحفظ البيض والفراخ والتعشيش كناية عن حلوله فيه وعز بمعنى غلب وقهر ومنه العزة لأنّ العزيز من شأنه ذلك وجاش من جاشت القدر إذا غلت وهو هنا كناية أو مجاز عن ارتفاع الأنفاس والاضطراب والترشيع في البيت كالأية ليس من الترشيح المشهور كما أشرنا إليه قبل والنسر يصيد الغراب ويقتنصه كثيراً ووكراه جانباً رأسه أو رأسه ولحيته وقيل طرفاً لحيته وزعم بعضهم أنّ الغراب له وكران صيفيّ وشتويّ ولو قيل إنه وصف الكهولة واختلاط الشعر الأبيض بالأسود وإحاطته بجانيه لم يبعد وقوله جاش له صدري خارج عن الاستعارة ولو قال بدله طار له صبري كان أحسن كما قلت:

وافى لوكر غرابه سحرا يوماً فطار الصبر من صدري

قوله: (طلب الريح بالبيع والشراء إلخ) فيه تسامح لأنّ التجارة كما قال الراغب التصرف

في رأس المال طلباً للريح وفي المصباح ولا يكاد يوجد تاء بعدها جسيم الانتج وتجر والرتج وهو الباب وأرتج في منطقته وأما تجاه وتجيّب وتجوب فأصلها الواو فلا ترد نقضاً والفضل معناه الزيادة كالكشف بالفتح والكسر إلّا أنّ هذا يكون بمعنى النقصان ولذا عدّه بعض اللغويين من الأضداد ويقال أشف بعض أولاده على بعض إذا زاد عليه ورأس المال بمعنى أصله استعارة

شفأ وإسناده إلى التجارة وهو لأربابها على الإتساع لتلبسها بالفاعل أو لمشابهتها إياه من

صار فيه حقيقة عرفية. قوله: (وإسناده إلى التجارة وهو لأربابها) أي أصحابها، وهم التجار فهو من المجاز العقلي وأصله ربحوا في تجارتهم وأورد عليه أنّ الربح الفضل على رأس المال، وهو صفة للتجارة لا للتاجر.

(وأجيب) بأنّ هذا معناه في الأصل، ثم نقل إلى تحصيله إذ هو بذلك المعنى لا يصلح أن يكون مصدرًا لاتجر وهو المقصود بالتفسير وفيه ما لا يخفى إذ لو كان الفضل معناه الأصلي لم يكن الإسناد مجازياً فالظاهر أن يقال إنهم تسمحوها في تفسيره بالفضل نظراً إلى حاصل المعنى المراد منه هنا وحقيقته الأفضال لا الفضل، قال الأزهري: ربح في تجارته إذا أفضل فيها وكذا نقله في المصباح، ثم إنّ المصنّف رحمه الله جعل المسند الربح، وفي الكشف إسناد الخسران إلى التجارة من الإسناد المجازي، وقد قيل عليه أنّ حقه أن يقول كيف أسند الربح كما ذكره المصنّف رحمه الله لأنّ النفي لا مدخل له في الإسناد فالفعل إذا أسند إلى غير فاعله لملايسة بينهما كالنوم إلى الليل كان مجازاً عقلياً سواء كان الإسناد مثبتاً أو متقياً فقولك نام ليلى، وما نام ليلى كلاهما مجازان لأنّ النوم قد أسند فيهما إلى غير ما هو له إمّا بطريق الإثبات، أو بطريق النفي، ورد بأنه ليس بشيء لأنّ نسبة الفعل قد تكون ثبوتية، وقد تكون سلبية وكل واحدة منهما تعتبر في نفسها ألا ترى أنك إذا قلت ما ربحت التجارة بل التجار لم يكن هناك مجاز أصلاً، وعلى هذا فحقه أن يقول كيف أسند عدم الربح إلا أنه عدل عنه تنبيهاً على أنّ عدم الربح هنا كناية عن الخسران، وإن كان أعمّ منه، ثم أسند وأشار بذلك إلى أنه لو اقتصر على عدم الربح كان منسوباً إلى ما هو محله فلا مجاز، نعم إذا كنى به عن الخسران وأسند إلى التجارة كان مجازاً وفائدة هذه الكناية التصريح بانتفاء مقصود التجارة مع حصول ضده بخلاف ما لو قيل فخرت تجارتهم، وكذا الحال فيما إذا قلت ما صام نهاره بمعنى أفطر وما نام ليله بمعنى سهر فإنه يكون من قبيل المجاز، وإن قصد بهما نفي الصوم عن النهار والنوم عن الليل فقط كما في قولك ما صام النهار وما نام الليل لم يكن منه قطعاً، والضابط أنّ الفعل إذا نفي عن غير فاعله، وقصد مجرد نفيه عنه كان حقيقة، وإذا أوّل ذلك النفي بفعل آخر ثابت للفاعل دونه كان مجازاً، ثم إنه قيل هنا إنّ ما ذكره قدس سرّه من قصد مجرد النفي إنما يصح إذا لم توجد قرينة صارفة وقد وجدت هنا فإنّ قوله ﴿اشترؤا الضلالة﴾ إلخ، وقوله ﴿وما كانوا مهتدين﴾ في الدلالة على التجوّز كثار على علم، ثم إنه جعل النسبة السلبية كناية عن الخسران لقوله تمثيلاً لخسارهم لأنّ عدم الربح وإن كان أعمّ من الخسران نظراً لمفهومه فهو مساو له بحسب المادة، فظهر أنّ المصنّف رحمه الله يخالف كلامه ما في الكشف بناء على الظاهر المتبادر منه من إرجاع ضمير إسناده إلى الربح فإنّ أرجع إلى الخسران المذكور في قوله تمثيلاً لخسارهم وافقه لكن الأوّل هو الأولى، وإن اختار بعضهم الثاني، وفي شرح التأويلات إنّ نفي أحد الضدّين إنما يوجب إثبات الآخر إذا لم يكن بينهما واسطة، وهي موجودة هنا فإن

حيث إنها سبب الريح، والخسران ﴿وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ لطرُق التجارة فإن المقصود منها

التاجر قد لا يربح ولا يخسر، وأجاب بأنه إنما يكون كذلك إذا كان المحل قابلاً للكل كما في التجارة الحقيقية أما إذا كان لا يقبل إلا اثنين منها فنفي أحدهما يكون إثباتاً للآخر، والريح والخسران في الدين لا واسطة بينهما، على أنه قد قامت القرينة هنا على الخسران لقوله ﴿وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ فتدبر. قوله: (لتلبسها بالفاعل أو لمشابتها إياه) قد سبق ما في الكشف في تحقيق الإسناد المجازي من أن للفاعل ملابسات شتى تلبس الفاعل والمفعول به، والمصدر والزمان والمكان والسبب فإسناده إلى الفاعل حقيقة، وقد يسند إلى هذه الأشياء على طريق المجاز لمضاهاتها الفاعل في ملابسة الفعل، وقال: هنا الإسناد المجازي أن يسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشتري فذهب بعض الشراح إلى أن ما هنا أعم مما سبق لأنه اشترط هناك مضاهاة الفاعل المجازي للفاعل الحقيقي في ملابسة الفعل، واقتصر هنا على تلبسه به مطلقاً سواء كان بينهما مشابهة فيما ذكر أم لا، ومنهم من حمّله على التقييد اعتماداً على ما قدّمه أولاً، والتجارة سبب يفضي إلى كل واحد من الريح والخسران، ورجحوا إجراءه على ظاهره، فإنّ التلبس بالذي هو له في الحقيقة مصحح للإسناد كما في قولهم قال الملك: كذا ورسم كذا، وإنما القائل والراسم بعض خاصته فمجرد الملابس كافية في صحته إلا أنه قيل إنها بمجردا وإن كفت في ذلك لكن ملاحظة مشابته لما هو له أدخل فيه، وأتم فإنّ الإسناد إنما هو حق ما هو له فناسب أن يكون صرفه إلى غيره لمناسبة، ومشابهة بينهما كما اعتبره صاحب الإيضاح، وكثير من علماء المعاني فقول المصنّف لتلبسها بالفاعل أو لمشابتها إياه إشارة إلى الطريقتين، وقوله من حيث إلخ بيان لمشابهة الفاعل.

(أقول) لم يوضحوا الخلاف بين الطريقتين، وقد قال قدّس سرّه في شرح المفتاح نقلاً عن عبد القاهر: إنه ليس المراد بالمشابهة بين الفاعلين المشابهة التي تبني عليها الإشتعارة بل الجهة التي راعاها المتكلم حين أعطى أحدهما حكم الآخر، والظاهر أنها هي الملابس بعينها، ثم إنه قال إذا أسند فعل الأمير إلى بعض خواصه لم يبعد أن يقصد هناك المبالغة في تشبيهه بالأمير حتى كأنه هو، وهذا مناف لما ذكره هنا وإن أمكن التوفيق بينهما فتدبر. قوله: (من حيث أنها) أي التجارة المسند إليها الربح المنفي الذي هو هنا كناية عن الخسران فيصح إسنادهما إليها لأنها سبب لهما باعتبار وقوعهما فيها إذ لولاها لم يتحققا فعلى هذا لو كان مال التجارة مشترى به رقيق جاز إسناده الريح له مع القرينة فيصح أن يقال ربح عبدك، وخسرت جارتك على الإسناد المجازي واحتمال كون العبد والجارية بنفسهما ربحاً أو خسراً للإذن لهما في التجارة لا يضّر مع وجود القرينة الصارفة فلا وجه لإنكاره إلا أن يقال إنه أنكر حسنه فهو ممتنع في عرف البلغاء، والبلاغة فله وجه وجيه. قوله: (لطرُق التجارة فإنّ المقصود إلخ) هذا ما في الكشف بعينه، وقال الشارح المحقق: إنه بيان لوجه الجمع بين عدم ربح تجارتهن، وعدم اهتدائهن بالواو وترتيبها على اشتراء الضلالة بالهدى بالفاء مع أن عدم الإهتداء تكرر

سلامة رأس المال، والريح وهؤلاء قد أضاعوا الطلبتين، لأن رأس مالهم كان الفطرة

وملائم للمستعار له على ما هو شأن التجريد لا للمستعار منه كالترشيح، والجواب أنهم لما أضاعوا رأس المال الذي هو الهدى حيث أخذوا الضلالة التي هي عدم له لا بدل منه تسد مسدّه، وتقوم مقامه فزع على ذلك عدم إتصافهم بإصابة الريح، وعدم إهدائهم لطرق التجارة فيعود هذا أيضاً إلى الترشيح، ونحوه ما في حواشي الشريف إلا أنه قال: بعده لكن عطفه على إشتروا الضلالة بالهدى أولى كما يرشدك إليه تأملك، يعني أنّ ما ذكر يقتضي عطف ما كانوا مهتدين على قوله (وربحت تجارتهم) مع أنّ عطفه على إشتروا الضلالة أولى بل هو الصواب كما قيل لأنّ عطفه على ما ربحت يوجب ترتبه على ما قبله بالفاء فيلزمه تأخره عنه، والأمر بالعكس إلا أن يقال إنّ ترتيب قوله ﴿وما كانوا مهتدين﴾ باعتبار الحكم والإخبار، وهذا وجه قوله أولى فلا يرد عليه شيء كما قيل، ولو جعل قوله وما كانوا مهتدين حالاً كان وجهاً وجيباً، ففي هذه الجملة ثلاثة أوجه، ثم إنّ تصريح الشراح بأنه على هذا التفسير ترشيح ردّ على الفاضل الطيبي حيث قال إنّ المصنّف يعني أنه إن لم يصلح لأن يكون ترشيحاً يصلح أن يكون تجريداً لأنه يحسن أن يوصف التاجر الحقيقيّ بأنه ليس مهتدياً لطرق التجارة فكما أنّ مطلوب التجار في متصرفاتهم الريح كذلك مطلوبهم سلامة رأس المال، ولا يسلم رأس المال إلا بمعرفة طرق التجارة، ورأس مالهم الثبات على الهدى والربح حصول الفلاح في الآجل إلى آخر ما ذكره، وهو مع أنه غير صواب لأنه لا يناسب تقريرهم، فيه إن أول كلامه مناقض لما بعده، ولذا قيل إنه سهو منه ونبه عليه الفاضل اليمني، وإنما تركه الشارح لظهوره.

(وأقول) إنه لو كان معطوفاً على إشتروا كان الظاهر تقديمه لما في تأخيره من إيهامه عطفه على ما يليه وحيثئذ يكون الأحسن ترك العطف فيقطع احتياطاً كما ذكره أهل المعاني في نحو قوله:

وتظن سلمى أنني أبغي بها بدلاً أراها في الضلال تهيم

وما ذكروه من عدم تعقه على الإشتراء فيه أنه لو عطف عليه، ومعناه أخلوا بالهدى الذي فطروا عليه ومعنى ما كانوا مهتدين أيضاً تضييع رأس مالهم من الفطرة السليمة، وهما متقاربان فلا وجه للعطف فيه على أنه قد يقال المعطوف بالفاء مجموعهما والخسران كما يعقب الإشتراء فكذلك جهلهم الفطري مستمرّ فيتعقب باعتبار أجزائه الأخيرة وإنما ذكر احتراضاً لأنّ الخسران قد يكون لآفة نادراً لا لعدم اهتدائهم لطرقه فتدبر. قوله: (قد أضاعوا الطلبتين إلخ) هو تثنية طلبه بفتح فكسر بزنة كلمة ويجوز تسكين ثانيه بمعنى المطلوب، والاستعداد أصل معناه طلب العدة بالضمّ، وهو بمعنى التهيؤ والقابلية، ويكون بمعنى الاستحقاق والمراد به الاستعداد القريب من الفعل لأنّ الإشتراء الأصلي باق لا يزول بالضلالات والاعتقادات الباطلة وإن منعت الوصول إلى المطلوب، ودرك الحق بفتحتين وسكون الراء لغة اسم من أدركت الشيء

السليمة، والعقل الصرف فلما اعتقدوا هذه الضلالات بطل إستعدادهم، واختلّ عقلهم ولم يبق لهم رأس مال.

الكلام على المثل

يتوسلون به إلى درك الحق ونيل الكمال فبقوا خاسرين آيسين من الريح فاقدين للأصل ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ لما جاء بحقيقة حالهم عقبها بضرب المثل زيادة في التوضيح والتقرير، فإنه أوقع في القلب وأقمع للخصم الألدّ لأنه يريك المتخيل محققاً، والمعقول محسوساً ولأمر ما أكثر الله في كتب الأمثال، وفشت في كلام الأنبياء، والحكماء والمثل في الأصل بمعنى النظير يقال مثل مثل ومثل ومثيل كشبه، وشبه وشبيه، ثم قيل للقول

إذا بلغته ووصلت إليه. قوله: (لما جاء بحقيقة حالهم إلخ) أي لما ذكر صفات المنافقين عقبها بضرب المثل لزيادة إيضاحها فإنه إذ تخيل من المعاني شيء لم يصل إلى التحقيق أبرزه المثل في معرض المحقق، وكذا إذا توهم ولم يتيقن أخرجه في صورة المتيقن، ولو غاب عن الحس صيره كالمحسوس المشاهد، وربما تكون المعاني التي يراد تفهيمها معقولة صرفة فالوهم ينازع العقل في إدراكها حتى يحجبها عن اللحوق بما في العقل فبضرب الأمثال تبرز في معرض المحسوسات فيساعد الوهم العقل في إدراكها ولهذا تضرب الأمثال لمن يخاصم لأنّ خصومته بسبب إنقياده للوهم وعصيان العقل، فإذا اتفقا زالت الخصومة لا محالة وأوقع أفعل تفضيل من الوقع، وهو القرار والثبات أي أشدّ تمكناً في القلب، وأقمع من القمع وهو الصرف والمنع أو القهر والتذليل، وفي القاموس قمعه قهره وذلك كاقمعه وفلاناً صرفه عما يريد، وأصله ضرب الرأس بالمثقل فكني به عما ذكر وصار حقيقة فيه، والألدّ أفعل تفضيل من اللدد وهو شدة الخصومة وفسره بعضهم هنا بالخصومة وفسر الخصم الألدّ بالخصم الأخصم كليل أليل وهو سهو منه، والحال الصفة والقصة والحديث وكل منها صحيح هنا وفي هذا إشارة إلى أنّ ما سبق إلى هنا المقصود منه توبيخهم وبيان حالهم وإن احتوى على استعارات وتجوّزات لأنّ المثل في محاورتهم يضرب بعد تقرير المراد، وما قيل من أنه يفهم من هذا إنّ ما ذكر هنا أول مثل ضرب في شأنهم، وأنّ بيان أحوالهم إلى هنا حقيقة، وليس كذلك لأنّ قوله ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة﴾ تمثيل لحالهم بحال التاجر الذي لا يدري أمور التجارة، وكذا قوله ﴿الله يستهزئ بهم ولا محيص عنه﴾ إلا بأن يتكلف فيقال ليس المقصود بما ذكر هنا إفادة أمر زائد على ما سبق بل القصد إلى تقريره، وتوضيحه على وجه بديع ناشئ من قلة التدبر، وعدم الفرق بين المجاز والمثل وسيأتيك عن قريب تحقيقه وقوله (ولأمر ما إلخ) أي لأمر عظيم بليغ كثر ضرب الأمثال، وفي الإنجيل سورة تسمى سورة الأمثال والمراد بهذا الأمر ما قرّناه لك. قوله: (والمثل في الأصل بمعنى النظير إلخ) قال الراغب: أصل المثل الانتصاب، والممثل المصوّر على مثال غيره يقال مثل الشيء أي انتصب وتصوّر، ومنه الحديث: «من أحب أن

السائر الممثل مضربه؛ بمورءه ولا يضرب إلا ما فيه غرابة. ولذلك حوفظ عليه من التغيير

يتمثل له الناس قياماً فليتبوأ مقعده من النار^(١) والتمثال المصوّر اه فأصله الأوّل ما ذكر، ثم استعمل بمعنى النظر، ويقال مثل بفتحيتين ومثل بكسر فسكون ومثل كقتيل بمعنى، وقال الميداني: سمع فعل وفعل وفعل بمعنى في ثلاثة أحرف شبه ومثل وبدل لا غير، وقد يكون بمعنى الصفة كما سيأتي. قوله: (ثم قيل للقول السائر إلخ) المراد بالسائر الشائع المشهور على الألسنة، وهو مجاز مشهور فيه صار كالحقيقة وحقيقته كقطع المسافة فشبه تداول الألسنة بتنقل الأمكنة، وقد أفصح عن هذا المعنى القائل في صفة تنقله في البلدان، وعدم استقراره في الأوطان:

لا استقرّ بأرض قد نزلت بها كأنني بكر معنى سار في مثل

والمضرب بفتح الميم وكسر الراء، ويجوز فتحها اسم مكان والمراد به الموضع الذي استعمل فيه بعد استعمال قائله الأوّل، والمورد بالكسر لا غير الموضع الذي ورد فيه أي أوّل استعماله فيه وسيأتي أنّ له معنى آخر وهو المعنى الوضعي، ومعنى قول المصنّف رحمه الله قيل أنه نقل من معناه الأصلي اللغويّ إلى هذا المعنى المذكور، وفي قوله هنا الممثل أي المشبه تنبيه على ما ذكره المفسرون وأهل المعاني من أنّ المثل هو المجاز المركب والإستعارة التمثيلية الشائعة في الاستعمال فلا تسمى الإستعارة المركبة أو مطلقاً ولا التشبيه مطلقاً ولا معنى اللفظ الأصلي الحقيقي مثلاً عندهم على ما قرره شراح التلخيص، والمفتاح وكافة أهل المعاني واتفقت كلمة الشروح هنا عليه أيضاً وهذا إذا سلم وأخذ على ظاهره لا غبار فيه، وإن قيل على تفسير المورد بالحالة الأصلية التي ورد فيها الكلام إنه على هذا يكون في الكلام مجاز على مجاز وتشبيهان، مثلاً الصيف ضيعت اللين أصله أنّ امرأة شابة كانت تحت شيخ ذي مال قال لها ذلك لما تزوجت بشاب، وأتت تطلب منه الإعانة فقصد التشبيه بحال تلك المرأة دون المعنى الأصلي لما اشتهر في تلك القصة، ولو أريد بالمورد المعنى الأصلي الموضوع له لم يكن إلا تشبيه ومجاز واحد لكنه لم يقصد في الكلام إلا التشبيه بحال تلك المرأة لا بالمعنى الأصلي، وهذا وإن كان غير مسلّم لا بأس به.

(وهنا بحث):

فيما قاله القوم، وهو أنّ أمثال العرب أفردتها المتقدمون بالتأليف، وصنفوا فيها تصانيف جليلة المقدار كأمثال أبي عبيدة والميداني وابن حبيب والزمخشريّ وابن قتيبة وابن الأنباري

(١) أخرجه البخاري في الأدب المفرد ٩٧٧ وأبو داود ٥٢٢٩ والترمذي ٢٧٥٥ والحاكم ٩٤/١ من حديث معاوية، صححه الحاكم، ووافقه الذهبي، وقال الترمذي: هذا حديث حسن اه. وقال المنذري في الترغيب ٤٣١/٣: رواه أبو داود بإسناد صحيح اه. - وورد من حديث أبي مجلز أخرجه أحمد ٩١/٤ و٩٣ و١٠٠.

وابن هلال، وقد ذكروا فيها أمثالاً كثيرة مستعملة في معناها الحقيقي، كقولهم السعيد من اتعظ بغيره، وأمثالاً مصرحاً فيها بالتشبيه كقولهم لمن يخاف شره ويشتهي قربه، كالخمر يشتهي شربها ويخشى صداعها، إلى غير ذلك مما لا يحصر أمثاله فكيف يشترط فيها أن تكون إستعارة مركبة فاشية.

وقد قال الميداني: المثل ما جعل كالعلم للتشبيه بحال الأول كقول كعب رضي الله عنه:

كانت مواعيد عرقوب لها مثلاً وما مواعيدها إلا الأباطيل

فمواعيد عرقوب مثل لكل ما لا يصح من المواعيد، وقال ابن السكيت: المثل لفظ يخالف لفظ المضروب له ويوافق معناه معناه شبهوه بالمثل الذي يعمل عليه غيره، وقال غيره: سميت الحكم القائم صدقها في العقول أمالاً لانتصاب صورها في العقول مشتقة من المثول الذي هو الانتصاب.

وقال النظام: يجتمع في المثل أربع لا تجتمع في غيره، إيجاز اللفظ وإصابة المعنى، وحسن التشبيه، وجودة الكناية، فهو نهاية البلاغة، اهـ فالحاصل إنه إنما يشترط في المثل أن يكون كلاماً بليغاً شائعاً مشهوراً لحسنه أو لاشتماله على حكمة بالغة، وأما ما ذكره فلا يلائم أن ما نحن فيه من أمثال القرآن أيضاً ليس داخلاً في تعريفهم لأن الله ابتدأها وليس لها مورد قبله فإن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً مع أنها تشبيهات لا إستعارة فإن كان هذا اصطلاحاً حادثاً لأهل المعاني ومن حدا حذوهم من الأدباء ينبغي التنبيه عليه مع أن السياق يأباه فإن أريد أنه الأغلب فعلى فرض تسليمه ليس في الكلام ما يدل عليه، والمثل كما يطلق على اللفظ باعتبار معناه يطلق على المعنى أيضاً فليس من تسمية الدال باسم مدلوله كما توهم فعليك بتدقيق النظر في هذا المقام، فإنه مما نزل فيه أقدام الأفهام. قوله: (ولذلك حووظ عليه من التغيير إلخ) أي لما فيه من الغرابة لم يغير لفظه الأول، فإنه لو غير ربما إنتفت الدلالة على تلك الغرابة، وإن منع بعضهم زوالها بفتح تاء ضيعت اللبن مثلاً، وقال قدس سره: تبعاً للفاضل المحقق الأظهر كما في المفتاح أن المحافظة على المثل إنما هي بسبب كونه إستعارة فيجب لذلك أن يكون هو بعينه لفظ المشبه، فإن وقع تغيير لم يكن مثلاً بل مأخوذاً منه وإشارة إليه كما في قولك الصيف ضيعت اللبن على صيغة التذكير وإنما قال الأظهر لأنه لا تراحم في الأسباب مع أنه يرجع إليه باعتبار أن في معنى الإستعارة إشتمالاً على الغرابة كما قيل، وقيل إنما حووظ عليها لأنها صارت بسبب الغرابة والاشتهار كالعلم لتلك الحالة العجيبة، والإعلام لا تتغير، ثم إن الشارح المحقق والشريف قدس سره لم يفسر المراد بالغرابة، وقد فسرها الشارح الطيبي، وأطال في تفسيرها بما حاصله أنها غموض الكلام، وكونه نادراً بحسب المعنى واللفظ أما الأول فلما يترأى منه ظاهراً من التناقض، والتنافي كرمية من غير رام ﴿وما رميت إذ﴾

ثم أستعير لكل حال أو قصة أو صفة لها شأن وفيها غرابة مثل قوله تعالى ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ﴾ [سورة الرعد، الآية: ٣٥] وقوله تعالى: ﴿وَاللهُ المَثَلُ الأعلى﴾ [سورة النحل،

رमित] [سورة الأنفال، الآية: ١٧] والثاني باشماله على ألفاظ نادرة لا تستعملها العامة كقوله أنا جذيلها المحكك، وعذيقها المرجب يضرب لمن له خبرة وتجربة والظاهر أنه ليس المراد بالغرابة ما ذكر ولذا لم يعرج عليه من بعده من الشراح، وأنت إذا تتبعت الأمثال، وجدت أكثرها مخالفاً لما ذكره وليت شعري أي غرابة في قوله، السرّ أمانة وقوله السكوت أخو الرضا وأمثاله مما لا يحصى إذا عرفت هذا فأقول أنا استقصيت الأمثال فوجدتها ما بين تشبيه بلا شبهة كقولهم للظالم المتورع هو كالجزاز فيهم يذكر الله ويذبح، أو استعارة رائعة تمثيلية أو غيرها نحو أنا جذيلها المحكك، أو حكمة وموعظة نافعة كالصبر مفتاح الفرج، أو كناية بديعة أو نظم من جوامع الكلم الموجز وإليه أشار في المستقصى بقوله الأمثال قصارى فصاحة العرب العرباء وجوامع كلمها ونوادير حكمها وبيضة منطقتها، وزبدة حوارها وبلاغتها التي أعربت بها عن القرائح السليمة والركن البديع إلى دراية اللسان، وغرابة اللسن حيث أوجزت اللفظ، وأشبعت المعنى وقصرت العبارة، وأطالت المغزى، ولوحت فأعرق في التصريح، وكنت فأغنت عن الإفصاح، ثم إن الظاهر في توجيه عدم التغيير ما ذكره هنا وإن استظهروا خلافه إلا أن المراد بالغرابة ليس ما مرّ بل المراد أنها لما فيها من البلاغة، ورونق الفصاحة، والندرة التي ترقّت بها إلى الغاية في بابها حتى عدّت عجيبة جداً قيل لها غرابة لإطلاق الغرابة على مثله، أو لكونها من كلام الغير كالتضمين عدت غريبة أجنبية.

وأما ما في المفتاح من أن الاستعارة التمثيلية قد تغير ألفاظها المؤدية لمعناها الحقيقي لأنهم صرّحوا بجواز التجوّز في مفرداتها كما مرّ فيه أن المثل لا يلزم أن يكون إستعارة كما تلوناه عليك آنفاً، وأما القول بأنّ الإستعارة مشتملة على الغرابة ففي غاية الغرابة، وكذا كون العلم لا يغير فالمعنى أنها لكونها فريدة في بابها، وقد قصد حكايتها لم يجوزوا تغييرها لفوات المقصود، وقد صرح بهذا في المستقصى، هذا وإن طال تطوّلنا بما فيه من الفوائد البديعة فانظره بعين الإنصاف. قوله: (ثم استعير لكل إلخ) لما قرّروا للمثل معنى لغوياً، وهو النظر، ثم معنى ثانٍ نقل منه إليه وهو القول السائر، وليس واحد منهما مناسباً هنا قالوا إنه استعير من الثاني لمعنى ثالث هو المراد وهو الصفة العجيبة، وقوله لها شأن وفيها غرابة إشارة إلى العلاقة بينهما، وهي الاشتراك في الغرابة وعظم الشأن كما اتفق عليه الشراح وأرباب الحواشي، فما قيل من أن المثل إذا قصد به القصة لم يرد تشبيهها بذلك القول مما يتعجب منه، وفي مجمع الأمثال، ولشدة امتزاج معنى الصفة به صح أن يقال جعلت زيدا مثلاً والقوم أمثالا، ومنه قوله تعالى ﴿سَاءَ مَثَلًا الْقَوْمُ﴾ [سورة الأعراف، الآية: ١٧٧] في أحد القولين، ثم إن الحال والقصة والصفة أمور متقاربة، وقد جمع المصنّف والزمخشري بينها متعاطفة بأو الفاصلة، ولم ينبهوا على وجهه (والذي يظهر لي) أن الشأن العجيب لما كان يعلم تارة بالمشاهدة كحال المنافقين،

[الآية: ٦٠] والمعنى حالهم العجيبة الشأن كحال من ﴿استوقد ناراً﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٧]

وما هم عليه مما هو كئيب على علم ومنه ما يعلم بإخبار الصادق المسوقه إليه كقصه الجنة التي قصها الله تعالى كما قيل:

وعشقتكم قبل العيان لكم كما تهوى الجنان بطيب الأخبار

ومنه ما يعلم بالبرهان ويدرك بالبصائر كصفات الباري جمع بينها كذلك وإليه إشارة ما في الكشف حيث قال: أستعير المثل إستعارة الأسد للمقدام للحال أو الصفة أو القصة إذا كان لها شأن وفيها غرابة كأنه قال حالهم العجيبة الشأن كحال الذي استوقد ناراً وكذلك قوله ﴿مثل الجنة التي وعد المتقون﴾ [سورة الرعد، الآية: ٣٥] أي وفيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة العجيبة، ثم أخذ في بيان عجائبيها والله المثل الأعلى أي الوصف الذي له شأن من العظمة والجلال، اهـ. فالحال عبارة عن أمور متعدّدة يقوم شتى وتدرّك منهم وهي في المعاني كالقصة في الألفاظ، ولذا يعبر بها عن الإستعارة التمثيلية في الأكثر، وفي الكشف جملة مثلهم إلخ الأشبه أن تجعل موضحة لقوله ﴿أولئك الذين اشتروا﴾ وفي كلامه ما يدل عليه، ويحتمل أن تجعل مقرّرة لجملة قصة المنافقين المسرودة إلى هنا ولا يبعد تنزيل قوله عليه أيضاً بحمل حقيقة الصفة على أحوالهم المفهومة من مجموع الآيات، والحمل على الإستئناف ضعيف جداً لا سيما والأمثال تضرب للكشف، والبيان فإن قلت قوله أولاً بضرب المثل يقتضي أنّ ما هنا من قبيل ضرب المثل والمعنى الثاني، وتفسيره بالحال يقتضي أنه ليس بمراد بل لا تصح إرادته، قلت هنا أمران لفظ مثل، والتمثيل المدلول عليه بالكاف أداة التشبيه، والمفسر بالحال الأوّل والمشار إليه أولاً الثاني، والمراد به أن يؤتى للحال بنظير من غير نوعه ليرفعه على منصة العيان ويرميه على قارعة التقريع فالمراد بالضرب صياغة ذلك النظير وإعتماله من ضرب السكة التي هي بيانه لا الضرب الذي هو مصدر لضرب المقابل للمورد، وهذا من إرسال المثل والمراد بالتمثيل الإتيان بمثال فتدبر. قوله: (والمعنى حالهم العجيبة الشأن إلخ) ذكر للمثل ثلاثة معان، وفسر ما في النظم بالثالث، وحقيقة حالهم هيئة منتزعة من عدّة أمور هي استضاءة معنوية بإظهار الإيمان وإذهاب الله ذلك النور عند الاستضاءة بتفضيحتهم وبقائهم متحيرين في ظلمات معنوية، كما قيل: وفي شرح الفاضل المحقق وجه الشبه هو أنّ المستوقد والمنافقين جميعاً وقعوا عقب مباشرة أسباب المطلوب، وملاحظة خيال المحبوب في الحرمان والخبية والتحسر فعبر عن الأوّل بالإضاءة، وعن الثاني بالظلمة، ولا خفاء في اشتراك الطرفين في الإضاءة والظلمة بهذا المعنى، وبهذا يسقط ما قيل إن أريد بالإضاءة الإضاءة حقيقة لم يشترك فيها المنافقون، أو مجازاً لم يشترك فيها المستوقد، والتحقيق أنه من قبيل ما يتسامح فيه فيذكر مكان وجه الشبه ما يستتبعه كما يقال كلام كالعسل في الحلاوة قصداً إلى لازمها الذي هو ميل الطبع، وقيل عليه الظاهر في تشبيه الأمر المعنوي بالحسي في وصف محسوس في المشبه به غير محسوس في المشبه أن ينزل ما في المشبه منزلة المحسوس لكمال المناسبة بينهما،

والذي بمعنى الذين كما في قوله تعالى: ﴿وَحَضَّمْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا﴾ [سورة التوبة، الآية: ٦٩] إن جعل مرجع الضمير في بنورهم، وإنما جاز ذلك ولم يجز وضع القائم موضع القائمين لأنه غير مقصود بالوصف بل الجملة التي هي صلته، وهو وصلة إلى وصف المعرفة بها، ولأنه ليس باسم تام بل هو كالجزم منه فحقه أن لا يجمع كما لم يجمع أخواته، ويستوى فيه الواحد والجمع، وليس الذين جمعه المصحح بل ذو زيادة زيدت لزيادة المعنى ولذلك

ويجعلنا من نوع واحد إدعاء ومبالغة في كمال المشابهة فالهيئة المنتزعة من الإضاءة والإنطفاء المعنويين مع بقاء التحير تنزل منزلة تلك الهيئة الحسية ادعاء، وهذا أقرب إلى مقاصد البلغاء من أن يجعل ما به الاشتراك غير ما يتبادر إلى الأذهان من بعض اللوازم، وفي الإتقان عن ابن عباس إن هذا مثل ضربه الله للمناققين كانوا يعترفون بالإسلام فيناكحهم المسلمون ويوارثونهم ويقاسمونهم العز فلما ماتوا سلبهم الله العز.

(أقول) إن الفاضل يعني أن وجه الشبه ملتئم من عدة أمور، وطرفاه مركبان والوجه هو أنهم عقب حصول تباشير المقصود، وقوة الرجاء وقعوا في حيرة الحرمان وتيه الخيبة، وهذا أمر مشترك بين الطرفين قطعاً من غير حاجة إلى اعتبار لازم له كما في التشبيه بالعسل، ولا حاجة أيضاً إلى أن ينزل ما في المشبه منزلة المحسوس كما توهمه القائل، وإن كان كلام الفاضل لا يخلو من الكدر لكن إذا ظهر المراد سقط الإيراد، وهذا ليس محل تفصيله لكنه لما أورده ذلك المحشي هنا لزم التعرض له فتأمل. قوله: (والذي بمعنى الذين إلخ) يعني أن الذي له استعمالان في كلام العرب أحدهما أن يكون مفرداً والآخر أن يعم المفرد، وغيره كمن وما في الموصولات وضعاً لا استعمالاً فإن كان ضمير بنورهم المجموع راجعاً إليه لا إلى المناققين كما ستعرفه كان من الثاني، وجعل المصنف رحمه الله المقتضى لتوجيه هو الضمير لا تشبيه الجماعة بالواحد كما في الكشف فإنه جعله منشأً للتوجيه لأن المقام ليس مقتضياً لتشبيه الجماعة بالواحد كما في قوله:

والناس ألف منهم كواحد وواحد كالألف إن أمر عني

فأشار بالعدول عنه إلى الاعتراض عليه بأن السؤال غير متوجه بعد بيان المعنى، وأن التشبيه واقع بين حالهم وحال المستوفد لا بينهم وبينه حتى يتوهم ما ذكر وإن وجهه الشراح بما كفانا المصنف مؤنثه بتركة، ولذا ذكر هذا المصنف عقب قوله والمعنى حالهم إلخ فمن أرجعه إلى ما في الكشف، وقال: إن هذا جواب سؤال تقديره كيف مثلت الجماعة بالواحد فقد وهم، ومثل لمجيء الذي بمعنى الذين بناء على أحد الوجود فيه فلا يرد عليه أنه ليس متعيناً له. قوله: (وإنما جاز ذلك إلخ) إشارة إلى ما ذكره النحاة على اختلاف فيه في وضع المفرد موضع الجمع فإن منهم من جوزة مطلقاً كما في قوله تعالى ﴿يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً﴾ [سورة غافر، الآية: ٦٧] أي أطفالاً ومنعه الجمهور وأولوا ما ورد منه فعلى هذا لا يصح استعمال القائم بمعنى القائمين، ولا يصح أيضاً أن يكون الذي بمعنى الذين على ذكره في بعض الوجوه،

جاء بالياء أبداً على اللغة الفصيحة التي عليها التنزيل، ولكونه مستطالاً بصلته إستحق التخفيف ولذلك بولغ فيه فحذفت ياؤه، ثم كسرتة، ثم أقتصر على اللام في أسماء

فأشار إلى جوابه على فرض التسليم بأنه خالف غيره لخصوصية إقتضته فإنه إنما وضع ليتوصل به إلى وصف المعارف بالجمل كما جيء بذى توصلاً للوصف بأسماء الأجناس فلما لم يقصد لذاته توسعوا فيه دون غيره، ولأنه مع صلته كشيء واحد وعلامة الجمع لا تقع حشواً فلذا لم يلحقوها به ووضعوا لما يعلم كإخواته، ولما ورد عليه أنه جمع على الذين قال: إنه ليس جمعاً له بل اسم وضع مزيداً فيه لزيادة المعنى وقصد التصريح بها، ولذا لم يعرب بالحروف كغيره من الجموع على الأفصح فإنه يقال: الذين في الأحوال الثلاث، وأما اللذون في حالة الرفع كما في قوله:

نحن اللذون صبحوا الصباحا

فلغة قليلة لهذيل وقوم من العرب، ويؤيده أن جمع السلامة إنما يكون في الأسماء المتمكنة وأن الذي يعم العقلاء وغيرهم والذين يخص العقلاء، وقوله أخواته وفي نسخة أخواتها أي من الأسماء الموصولة كمن وما. قوله: (ولكونه مستطالاً إلخ) علة لقوله إستحق مقدمة عليه للاهتمام بها والإستطالة إستفعال من الطول المقابل للعرض، وهو أطول الإمتدادين إلا أن إستطال وطال لازم قال في القاموس طال طولاً بالضم إمتد كاستطال فهو طويل، اهـ. إلا أن الزمخشري إستعمله متعدياً وتبعه المصنف فبنى منه اسم مفعول وكذا وقع في المفصل، وقال شراحه: إستطالة عدّه طويلاً إلا أنهم لم يستندوا فيه إلى نقل من اللغة، وقد ذكر لجواز وضع المفرد موضع الجمع هنا دون غيره وجوهاً اثنان منها بالنظر إلى نفس الذين، وثالثها بالنظر إلى الصلة ولذا أخره أي لا إستحق أن يجمع لوجهين كونه ليس مقصوداً بالوصف فلا يقصد مطابقتها حتى يجمع، وأنه كجزء الكلام الذي لا يجمع، ولما ورد عليه أنه جمع على الذين دفعه بأنه ليس بجمع، ولذا لم يجر مجراه في اللغة الفصيحة بل هو مما زيد في لفظه زيادة تدل على زيادة معناه على قاعدتهم، وثالثها أنه إستحق التخفيف لطوله بالصلة لكنه على هذا حقه أن يقول ولأنه لكونه مستطالاً إلخ كما في أخويه فكأنه نبه بصنيعه هذا على إنحطاط رتبته حتى كأنه لا إستحق أن يكون وجهاً مستقلاً بل تنمة لغيره، وقيل محصل الوجوه أن حذف العلامة في الذين دون القائمين لأمرين.

أحدهما راجع إلى ذي العلامة، وهو كونه وصلة غير مستحق لأن يجمع وكونه مستطالاً. وثانيهما إلى العلامة وأنها زيادة لا علامة محضة.

وهذا يقتضي أن لا يفصل بين قوله ولأنه ليس باسم تام وقوله ولكونه مستطالاً ويؤخر قوله، وليس الذين كما في الكشف فهذا مناسب لكلام الكشف والأول مناسب لكلام المصنف رحمه الله، وبهذا علم أن بينهما فرقاً آخر، وكون ال الموصولة أصلها الذي بولغ في تخفيفها

الفاعلين، والمفعولين أو قصد به جنس المستوقدين، والفوج الذي استوقد والاستيقاد طلب الوقود، والسعي في تحصيله وهو سطوع النار، وارتفاع لهيبها واشتقاق النار من نار ينور

فحذف ياؤها، وقيل اللذ بذال مكسورة ثم سكنت فقبل اللذ إلخ كما حكاه النحاة مذهب مرجوح فيه تكلفات كما فصل في المطولات من كتب العربية.

وأورد على الوجه الأول أنه مناف لتوحيد ضمير استوقد، وأجيب بأنه وإن كان جمعاً معنى مفرد صورة، قيل: وهذا مع ضعفه معارض بأن كونه على صورة المفرد مقتض للجمعية لا للإفراد لما فيه من الإلباس، وفيه نظر، وقرأ ابن السميغ كمثل الذين بلفظ الجمع واستوقد بالإنفراد، وهي مشكلة وإن خرجت على وجوه ضعيفة، وقد قيل إن هذه القراءة مؤيدة للقول بأن أصله الذين (وأعلم) أن قوله تبعاً للزمخشري لم يجز وضع القائم مقام القائمين إشارة إلى مسألة ذكرت في المطولات من كتب النحو كما فصله ابن هشام في تذكرته فقال مذهب أبي عليّ الفارسي، وحكي عن ابن كيسان وغيره جواز وضع المفرد موضع الجمع مطلقاً، وقيل إنه يختص بالمعرفة فقالوا يقال جيرانك ذاهب وقومك راكب وأنشدوا عليه قوله:

يا عمرو جيرانكم الباكر والقلب لا لاه ولا صابر

وخرجوا عليه قوله تعالى ﴿سامراً تهجرون﴾ [سورة المؤمنون، الآية: ٦٧] في أحد القولين فيه ووجهه في المعرفة ظاهر، وأما في النكرة فيحتاج إلى التأويل. قوله: (أو قصد به جنس المستوقدين إلخ) معطوف على قوله بمعنى الذين أي نظر فيه إلى معنى الجنسية العامة إذ لا شبهة في أنه لم يرد به مستوقد مخصوص، ولا جميع أفراد المستوقدين والموصول كالمعرف بالالف واللام يجري فيه وجوها واسم الجنس وإن كان لفظه مفرداً قد يعامل معاملة الجمع كما في قوله تعالى ﴿عليهم ثياب سندس خضر﴾ [سورة الإنسان، الآية: ٢١] وقولهم الدينار الصفر والدرهم البيض، أو يقال إنه مقدر له موصوف مفرداً للفظ مجموع المعنى كالفوج والفريق، ويلاحظ في الذي وفي ضمير استوقد لفظ الموصوف، وفي ضمير بنورهم معناه، والفرق بين هذين الوجهين أن الضمير على الأول راجع للذي وعلى هذا للموصوف المقدر. قوله: (والاستيقاد طلب الوقود إلخ) هذا بناء على أصله لأن بنية الاستفعال موضوعة للطلب وذهب الأخفش إلى أن الاستفعال هنا بمعنى الأفعال كاستجاب بمعنى أجاب في قوله:

فلم يستجبه عند ذلك مجيب

أي لم يجبه ورجح بأنه على الطلب يحتاج إلى التقدير أي طلبوا ناراً واستدعوها فأوقدوها فلما أضاءت لأن الإضاءة لا تتسبب عن طلب الوقود بل عنه نفسه، والوقود في كلام المصنّف بضم الواو مصدر، وأما بفتحها فما يوقد به على المشهور، وقوله وهو سطوع النار ضمير هو للوقود وقيل إذا كان هذا معنى استوقد والوقود فلا حاجة إلى ذكر النار، ولذا قيل إنه تجريد وهو غير وارد على من فسر الوقود بإشتعال النار والقول بأن التقييد داخل فيه، والمقيد

نوراً إذا نفر لأن فيها حركة واضطراباً ﴿فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٧] أي النار ما حول المستوقد إن جعلتها متعدية، وإلا أمكن أن تكون مسندة إلى ما والتأنيث لأن ما حوله أشياء وأماكن، أو إلى ضمير النار وما موصولة في معنى الأمكنة نصب على الظرف أو

به خارج عن مسماه بعيد والأمر فيه سهل لعدم احتياجه للتنوير، وإشتقاق النار من نار إذا نفر أو تحرك واضطرب، والنور مأخوذ من النار لأنها الأصل فيه وهذا هو المشهور وترك تعريف النار الذي في الكشاف لعدم احتياجها للتعريف كما لا يخفى. قوله: (أي النار ما حول المستوقد إلخ) الضمير المؤنث في قول المصنّف رحمه الله جعلتها للإضاءة المفهومة من أضاءت أو لأضاء باعتبار أنها كلمة، والإضاءة جعل الشيء مضيئاً نيراً، وأضاء يكون متعدياً ولازماً كما صرح به الجوهري، وغيره من أئمة اللغة فعلى الأول ما موصولة أو موصوفة والظرف المستقر صلة أو صفة وهي مفعوله، وعلى الثاني فما كذلك وهي فاعل وأنت فعله لتأويله بمؤنث كالجهات والأمكنة أو فاعله ضمير النار، وما في محل نصب على الظرفية أو زائدة وحوله ظرف كما سيأتي تحقيقه، ونصب ما محلاً على الظرفية لأنه في معنى الأمكنة إلا أنه قيل على هذا إنه يقتضي التصريح بقي إما لأن ما موصولة معرفة أو في معناها، ولا بد في المكان المعين من ذكر في فإنه لا يقال جلست المسجد، وأما ما قيل من إن في إنما تحذف في لفظ مكان لكثرة استعماله في كلام العرب، ولا كثرة في الموصول الذي عبر به عنه وما أُجيب به عنه من أنها تركت لما في الحول من الإبهام وإن كان مضافاً لمعرفة أو إنه مخرج على نحو قوله:

كما غسل الطريق الشعلب

فاعترض عليه بأنه لا دخل للتعريف، وغيره في النصب على الظرفية على ما تقرّر في كتب النحو، وبأن ما خرج عليه شاذ أو ضرورة لا يقاس عليه، وأما الحل بأن ما حوله في معنى عند ونصب ما في معنى عند لإخفاء فيه، فليس بشيء، وقولهم: إنه مختص بلفظ مكان مخالف لما قرّره النحاة قال: نجم الأئمة الرضي لفظ مكان، وكذا لفظ الموضع والمقام ونحوه ينصب بشرطه، وهو انتصابه بما فيه معنى الاستقرار كقعدت وقمت وهو صريح في خلافه، وهذا كله على ما فيه مما لا يجدي فالحق أن يقال إن ما الموصولة أو الموصوفة إذا جعلت ظرفاً فالمراد بها الأمكنة التي تحيط بالمستوقد، وهي جهاته الست وأسماء الجهات الست مما ينصب على الظرفية قياساً مطرداً فكذا ما عبر به عنها، وهو المراد بالأمكنة اختصاراً لا المكان وحده وهذا اللفظ هو الذي أوقعهم فيما وقعوا فيه، وهذا معنى قوله في الكشاف وفيه وجه آخر وهو أن يستتر في الفعل ضمير النار ويجعل إشراق ضوء النار حوله بمنزلة إشراق النار نفسها على أن ما مزيدة أو موصولة في معنى الأمكنة قال قدس سرّه: كأن سائلاً يقول إذا استتر في الفعل ضمير النار وجب أن توجد النار حول المستوقد حتى يتصوّر إضاءتها وإشراقها، فأجاب بأن النار وإن لم توجد فيما حوله فقد وجد ضوءها فيه فجعل إشراق ضوء النار حوله بمنزلة

إشراق النار نفسها فيه فأسند إليها إسناد الفعل إلى السبب كبنى الأمير المدينة فإنَّ النار سبب لإشراق ضوئها حول المستوقد، وماله ما اشتهر في العرف من أنَّ الضوء ينتشر من المضيء إلى مقابلاته فيجعلها مستضيئة، وقد قيل عليه إنَّ هذا بناء على أنَّ إشراق النير في البيت إنما يطلق إذا حلَّ ذلك النير في البيت، وكأنَّ المصنّف رحمه الله لم يتعرّض له لأنه لا يقول به لإقتضائه أنه لا يصلح أن يقال أضاءت الشمس في الأرض إلا على التجوّز، وهو خلاف الظاهر وعلى المدّعي إثباته وأيضاً النار في جهة مما حوله ولا يلزم أن تكون في جميع جهاته كما لا يلزم في قولنا أشرق السراج في البيت كونه في جميعه إذ يكفي وقوعه في موضع ما منه ألا ترى إلى قوله تعالى ﴿وممّن حولكم من الأعراب﴾ [سورة التوبة، الآية: ١٠١] ونحوه مما هو شائع في كلام العرب كقول حسان رضي الله عنه:

أولاد جفنة حول قبر أبيهم

إلى آخر ما فصلوه.

(أقول) قد تقرّر في الحكمة أنَّ الضوء عرض، وكيفية مغايرة للون وليس عبارة عن ظهور اللون كما ذهب إليه بعض الحكماء وليس أجساماً صغاراً تنفصل من المضيء فتصل بالمستضيء كما ذهب إليه بعض الحكماء، وإن كان قد يشاهد للضوء بروق، وتألؤ على الجسم حتى كأنه يفيض منه ويضطرب مجيئاً وذهاباً بحيث يكاد يستره فإن كان ذاتياً كما للشمس سمي شعاعاً، وإن كان عرضياً كما للمرأة سمي بريقاً، وهذا ما أشار إليه قدس سرّه، ثم إنه إذا تعلق الظرف بفعل قاصر صار ظرفاً لفاعله بالذات، ولحدّته بالتبع كما في قام زيد في الدار، وهذا غني عن البيان فإن كان ذلك الحدث له أثر متعدّد كالإشراق والإصباح فهل يشترط في تحقق النسبة للظرفية ذلك أيضاً فلا بدّ من قولك أشرق كذا في لو كذا من كون الإشراق، والمشرق فيه أو يكفي وجود أثره فيه، وإن لم يوجد هو بذاته كما في الأفعال المتعدّية فإنك إذا قلت رميت الصيد في الحرم يكون حقيقة وإن لم يكن الرامي في الحرم على ما ستسمعه إن شاء الله تعالى مفصلاً في سورة الأنعام فالعلامة في الكشف ارتضى الأول وجعل ما خالفه مجازاً وقياسه مع المتعدّي قياس مع الفارق لأنّ المفعول مظروف حقيقة وإن كان لك أن تقول إنه حقيقة عرفية، وفي كلامهم إيماء إليه، وقد يقال إنه لذلك تركه المصنّف رحمه الله تعالى، وقياس البيت والبلد على الحول إذا كان بمعنى الإحاطة والجهات غير ظاهر، وقوله على الظرف قيل إنَّ تخصيص الإضاءة بما حول المستوقد في الوجهين الأولين ظاهر لأنها لا تتعلق بمحل المستوقد وأما على الظرفية فغير ظاهر، وليس بشيء لأنّ محله نفسه على كل حال لا تتعلق به الإضاءة كما قال الشاعر:

وشمس تضيء الأرض شرقاً ومغرباً وموضع رجل منه في البيت مظلم

مزيدة وحوله ظرف، وتأليف الحول للدوران وقيل للعام حول لأنه يدور ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ جواب لما والضمير للذي وجمعه للحمل على المعنى، وعلى هذا إنما قال

وفيه نكتة لطيفة، وهي الإشارة إلى أنه بنفسه مظلم ظالم لنفسه غير قابل للأنوار الإلهية. قوله: (وقيل للعام حول لأنه يدور) يعني أن أصل هذا التركيب من الحاء وما بعدها موضوع للطواف، والإحاطة كالحول بمعنى السنة فإنه يدور من الفصل الذي ابتدأ منه إلى مثله ولما لزم ذلك الانتقال والتغير استعمل فيه بإعتباره كالإستحالة والحوالة، وإن خفي في بعض المواد كالحول بمعنى القوة وهذا مسلك لبعض أهل اللغة ارتضاه العلامة وتبعه المصنف.

وقال الراغب: أصل الحول تغير الشيء وإنفصاله عن غيره وباعتبار التغير قيل حال الشيء يحول حولاً واستحال تهيأ لأن يحول وباعتبار الانفصال، قيل: حال بيني وبينكم كذا اهـ العام في تقدير فعل بفتحيتين، ولذا جمع على أعوام مثل سبب وأسباب، وقال ابن الجواليقي عوام الناس لا تفرق بين العام والسنة فيقولون لأي وقت من السنة إلى مثله عام، وهو غلط والصواب ما قال ثعلب من أن السنة من أي يوم عدته إلى مثله، والعام لا يكون إلا شتاءً وصيفاً، وفي التهذيب أيضاً العام حول يأتي على شتوه وصيفه، وعلى هذا فالعام أخص من السنة فكل عام سنة وليس كل سنة عاماً فإذا عدت من يوم إلى مثله فهو سنة، وقد يكون فيه نصف الصيف ونصف الشتاء والعام لا يكون إلا صيفاً وشتاءً متواليين كذا في المصباح المنير وحول، وحوال بزنة ظلام وحوالان مثناه وحوالان تشنية حول وأحوال جمعه وكلها ظرف مكان سمع منصوباً على الظرفية كما صرحوا به. قوله: (جواب لما إلخ) قدّمه لأنه المتبادر الأرجح عند الأكثر ولأن الأصل عدم الحذف، والتقدير ولما حرف وجود لوجود أو وجوب لوجوب أو ظرف بمعنى حين أو إذ لاختصاصها بالماضي فعلى الظرفية الأمر ظاهر إن لم يعتبر فيها المجازاة، وعلى اعتبارها بناء على أنه المعروف فيها يتراءى فيه مانع لفظي، وهو توحيد الضمير في استوقد وحوله وجمعه في بنورهم، ومعنوي وهو أن المستوقد لم يفعل ما يستحق به إذهاب الله نوره بخلاف المنافق فجعله جواباً يحتاج إلى التأويل، ولذا أورده الزمخشري سؤالاً وجواباً والمصنف رحمه الله أشار إلى المانع الأول وإلى أنه كان مقتضى الظاهر أن يقال بنارهم بدل قوله بنورهم، وأما العدول عن الضوء إلى النور فلم يتعرّض له هنا وأخره، وأما إسناد الإذهاب إلى الله تعالى فليس بمانع عند أهل السنة فلذا تركه إشارة إلى ابتناؤه على الاعتزال، وأشار بقوله وجمعه إلخ إلى جواب الأول، ولم يفصله لأنه قد سبق ما يغني عنه في بيان أفراد الذي، وأشار بقوله لأنه المراد إلخ إلى اختيار النور على النار لأنه المقصود منها، ولا ينافيه أنه يقصد بها أمور آخر كالإصطلاء^(١) والطبخ كما توهم لأن هذا أعظم منافعتها وأدومها وأشهرها وهو المناسب للتشبيه، والمقام كما يعرفه من تأمل قوله ﴿وتركهم في

(١) الصلاء: الشواء، والوقود - واصطلى: استدفأ.

بنورهم، ولم يقل بنارهم لأنه المراد من إيقادها، أو استثنافاً أجيب به إعتراض سائل يقول

ظلمات ﴿ [سورة البقرة، الآية: ١٧] وأما حمل النار على نار حقيقية لا يرضاها الله كنار الغواة الموقدة للمعاصي المستحقة للإنطفاء من الله أو النار المجازية كالفتنه كما في قوله تعالى ﴿كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله﴾ [سورة المائدة، الآية: ٦٤] ليظهر التسبب فلا يخفى ما فيه من التكلف، وكذا ما قيل من أنّ الإيقاد سبب لفناء الحطب فتكون الإضاءة المتفرّعة عليه سبباً لإنطفائه. قوله: (أو استثنافاً أجيب به اعتراض سائل) المراد بالإعتراض التعرض له فرضاً، وليس بمعنى الإشكال هنا وإن جاز، وفي المصباح يقال سرت فعرض لي في الطريق عارض من جبل ونحوه أي مانع يمنع من المضي، واعترض لي بمعناه ومنه اعتراضات الفقهاء لأنها تمنع من التمسك بالدليل اهـ، وفيه إشارة إلى أنّ الاعتراض بالمعنى المشهور ليس بلغوي، وإنما هو اصطلاحيّ، وهذا الوجه رجحه الزمخشري لما فيه من المبالغة، والإيجاز بحذف الجواب، وذهاب النفس كل مذهب مع سلامته عن الموانع السالفة، وبين السؤال المقدّر بما ذكره وحاصله السؤال عن وجه الشبه فإنّ مشاركة حال المنافقين لحال المستوقد في المعاني المذكورة غير ظاهرة، وحال المشبه معلومة مما مضى، وحال المشبه به وهو المستوقد مذكورة، فأجيب بأنهم بعدما منحوا الهدى ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ وصيرهم هائمين في الضلالة التي هي ظلمات بعضها فوق بعض، ثم لا بدّ للحذف من مجوّز ومرجع على الإثبات الذي هو الأصل، فأشار المصنّف إلى الأوّل بأمن الإلباس، وإلى الثاني بالإيجاز وعدل عن قول الزمخشري، وإنما جاز حذفه لإستطالة الكلام أي لطوله لما قيل عليه من أنه لا استطالة هنا بخلاف قوله فلما ذهبوا به، وإن دفع بأنّ المراد لولا حذف ذلك الجواب لطال الكلام، وأيضاً عد الإستطالة في المرجح أولى من عدّها في المجوز، ودفعه بأنه حاول أن يذكر في كل منهما أمرين ليس بشيء كما قاله قدّس سرّه هذا، وقد قيل إن جعل ذهب الله جواباً أوى لعدم الإستطالة، ولأنّ كونه من تنمة التمثيل الأوّل يوجب مطابقتها للتمثيل الثاني لاشتماله على مبالغات، ومن دأب البليغ أن يبالغ في المشبه به ليلزم منه المبالغة في المشبه ضمناً، والحمل على الإستثنافاً ضعيف لأنّ السبب في تشبيه حالهم قد علم مما سبق فلا معنى للسؤال عن وجه الشبه، أو تعيين المشبه، وجعله بدلاً من جملة التمثيل يدل على أنّ المذكور لفظاً أو في لتأدية الغرض مما حذف لقصور العبارة عنه، وهو باطل نعم لو قيل ذهب الله ابتداء كلام لبيان حال المشبه لم يكن بعيداً، ولعل ما ذكره المصنّف من نكتة الحذف ليس إشاراً له بل إيناساً به، وإزالة لاستبعاده فالوجه هو الأوّل وسيرد عليك من كلامه ما يشعر به، وأجيب بأنّ الحذف لما كان أبلغ كانت المبالغة في المشبه به أكثر والتطابق بين التمثيلين أوفر، وأيضاً إذهاب النور، وتركهم في ظلمات يدل على أنه كان لهم نور فزال، وصاروا متحيرين خابطين فتكون المبالغة في الطرفين أمّا في المشبه به فبالحذف، وأمّا في المشبه فباللفظ وهذا أوفى بتأدية الغرض الذي هو بيان حال المنافقين وقيل إنّ قول المصنّف رحمه الله شبهت حالهم إلخ معناه أنّ له حالين

ما بالهم شبهت حالهم بحال مستوقد إنطفأت ناره أو بدل من جملة التمثيل على سبيل البيان

الأولى إنطفاء ناره بالكلية بحيث لا يبقى لها أثر، والثانية إنطفائها مع بقاء الأثر ففي أي الحالتين شبه المنافقون بالمستوقد فكأنه قيل في الأولى حيث ذهب الله بنورهم إلخ فإن المبالغات التي فيه تفيد عدم بقاء الأثر فيكون هذا الاستئناف مما يكون السؤال فيه عن أمر غير سبب الحكم هو وجه الشبه أو المشبه، ومما حذف فيه الاستئناف كله مع قيام شيء مقامه قوله:

زعمتم أن أخوتكم قريش لهم ألف وليس لكم آلاف

فعلم من هذا أن وجه الشبه أو المشبه لم يعلم على التعيين مما مر، وأن حذفه وجعل المذكور استئنافاً أبلغ من كونه جواباً لما فيه من بيان حال المشبه بوجهين يوجبان الأبلغية الإجمال والتفصيل، والتصريح بالمبالغة بدون اكتفاء بما في ضمن المبالغة في المشبه به فيطابق التمثيل الثاني بل يكون أبلغ فلا يرد عليه ما في الكشف من الاعتراض.

(أقول) وبالله التوفيق كون الجواب أرجح كما أشار إليه المصنف بتقديمه بأن المهم المقدم وارتضاه المدقق مما لا يخفى على من له إنصاف وتطابق التمثيلين وجريهما على نهج فيه أظهر من الشمس، وكل ما ارتكبه في ردّه على طرف الشام، والمرجح المذكور معارض بما فيه من الحذف الذي هو خلاف الأصل وبما فيه من الإلباس لاحتمال قوله ﴿ذهب الله بنورهم﴾ غيره بحسب الظاهر المتبادر وقربنة جمع الضمير خفية فالحق الحقيق بالقبول ما في الكشف فإنه غني عن الكشف، وكيف يتعين بما ذكر المراد من أنه لم يبق له أثر، وهذا إنما يتضح لو قيل بنارهم بدل بنورهم. قوله: (أو بدل من جملة التمثيل إلخ) معطوف على قوله جواب لما وقد سمعت آنفاً ما في الكشف في البديل فليكن على ذكر منك إذ لا فائدة في الإعادة، والذي يهمنا هنا بيان ما يتعلق به غير ذلك، وإنما قال: المصنف على سبيل البيان إشارة إلى أن المبدل منه ليس في نية الطرح كما اشتهر في أمثاله فهذا معتبر أيضاً لأن المصريح به في التمثيل حال المشبه به، وأردفه بالتصريح مجال المشبه على هذا التقرير، ولذا قيل إنه بدل كل والبيان لازم، ولذا جعل بعض المحققين عطف البيان كله بدل كل وهو في الجمل التي لا محل لها يفيد مفاد المبدل منه فيبينه ويؤكد، وهذا بناء على أن المراد بالبديل بدل الكل في الكل، والظاهر أنه بدل بعض لأن جملة التمثيل من قوله مثلهم إلى قوله حوله مشتملة على حال المشبه والمشبه به، وهذه الجملة مقصورة على الثاني فكونها بدل أقرب إن قلنا بجريانه في الجمل ولا يلزمه الضمير لأنه شرط بدل البعض، والاشتغال في المفردات دون الجمل لعدم صلاحيتها لذلك باقية على أصلها، وقيل إنه بدل اشتغال لأن الغرض بيان حال المنافقين من ظهور نورهم حالاً، ثم اضمحلالة مآلاً، وظاهر أن هذا أوفى بتأدية الغرض من ذلك فهو بمنزلة:

أقول له ارحل لا تقيمن عندنا

والضمير على الوجهين للمناققين، والجواب محذوف كما في قوله تعالى: ﴿فلما ذهبوا به﴾ [سورة يوسف، الآية: ١٥] للإيجاز وأمن الإلباس، وإسناد الإذهب إلى الله تعالى، أما لأن

فسقط اعتراض صاحب الكشف السابق على ما في الكشف، وقد قدمنا لك أيضاً ما زعمه أبو حيان في ردّ البدلية من أنّ الفعلية لا تبدل من الإسمية إتفاقاً، وقيل إنّ الجملة الأولى لا محل لها والبديل تابع معرب بإعراب سابقه فلا تصح البدلية، ورد ما ذكره رواية ودراية من غير حاجة إلى الالتجاء إلى أنّ المراد بالبديل هنا ليس هو البديل النحوي بل أن تكون الجملة الثانية مفسرة، وموضحة للأولى قائمة مقامها في الجملة فتحصل لك في البديل احتمالات أربعة. قوله: (والضمير على الوجهين للمناققين) أي على أنه استثناف أو بديل وجواب لما محذوف وتقديره إنطفات أو خمدت وقد مرّ بيانه وشرح ما ذكره المصنّف هنا من المجوّز والمرجح، ووجه عدوله عما في الكشف من الإستطالة إلى الإيجاز والاعتراض عليه بأن تبادر الجوابية من جملة ذهب إلخ موقع في الإلباس، حتى قال أبو حيان أنه الغاز وهو مدفوع بأن ضمير الجمع قرينة على أنه راجع للمناققين المشبه وهو يقتضي أن لا يكون جواباً، فإن قلت إن سلم هذا اقتضى أن لا يصح كونه جواباً، وهو لأرجح عند المصنّف رحمه الله، قلت القرينة لا يلزم أن تكون قطعية ولذا تراهم يجوزون تقادير مختلفة في تركيب واحد من غير كبير، ولذا قالوا في نكتة الحذف هنا أنها إيهام أنّ الجواب مما تقصر عنه العبارة لأنّ ما قدره أمر غير متعين وأتى المصنّف رحمه الله له بنظير من القرآن المجيد، وإن كان ثمة الإستطالة ظاهرة لأنه عنده مثبت للحذف لأجل الإيجاز فتدبر. قوله: (وإسناد الإذهب إلخ) عبر بالإذهب الذي هو مصدر المزيد والمذكور في النظم ذهب إشارة من أوّل الأمر إلى المعنى المراد، وأنه لتعديه بالباء في معنى إذهب كما ستراه.

وفي الكشف فإن قلت فما معنى إسناد الفعل إلى الله تعالى في قوله ﴿ذهب الله بنورهم﴾ قلت إذا طفت النار بسبب سماوي ريح أو مطر فقد أطفأها الله تعالى، وذهب بنور المستوقد، ووجه آخر وهو أن يكون المستوقد في هذا الوجه مستوقد نار لا يرضاه الله، ثم إما أن تكون ناراً مجازية كنار الفتنة والعداوة للإسلام وتلك النار متقاصرة مدّة اشتعالها قليلة البقاء، ألا ترى إلى قوله ﴿كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله﴾ [سورة المائدة، الآية: ٦٤] وأما ناراً حقيقية أوقدها الغواة ليتوصلوا بالاستضاءة بها إلى بعض المعاصي، ويتهدّوا بها في طرق العيث فأطفأها الله وخيب أمانيهم، وإنما أوردناه برمته لتعلم مراده ومراد المصنّف رحمه الله فتتحقق الفرق بينهما، وقد ذهب الأكثر إلى أنّ السؤال على تقدير كونه جواب لما وأنه لدفع المانع المعنوي الذي قرّره أولاً وأنه مبني على الاعتزال وقاعدة الحسن والقبح لأنّ إطفاء نار المستوقد عبث والعبث عندهم قبيح والوجوه ثلاثة والإسناد على الأوّل منها مجازي لكونه المسبب في الريح والمطر، وقال المحقق إنه من قبيل أقدمني حق لي على فلان وهناك قدوم بلا إقدام، وفائدة الإسناد المبالغة في الإذهب وعلى الثاني فالمراد كما قاله قدس سرّه مستوقد

الكل بفعله أو لأن الإطفاء حصل بسبب خفي، أو أمر سماوي كريح أو مطر أو للمبالغة

نار لا يرضاها الله، وإطفائها ليس قبيحاً، وسواء كانت النار مجازية أو حقيقية فالإسناد حقيقي، فإن قيل المناق مستوقد نار الفتنة والعداوة مع ما ذكر من الإضاءة فلا معنى للتشبيه، قيل: هذا المستوقد أعم وقيل: إنه لا حاجة في توجه السؤال إلى أن ذلك الإذهاب قبيح مانع من صحة الإسناد عنده بل يتجه بمجرد أن الإذهاب عادة يقع بالأسباب بل قبحه على رأي المعتزلة محل مناقشة إلا أن تقريره للجواب الأخير يشعر باعتبار القبح في السؤال، والأظهر في الجواب أن يقال لا حاجة في تمثيل حال المنافقين إلى تحقق الإذهاب من الله تعالى لنورهم إذ يكفي فيه الفرض والتقدير، وعدم رضا الله تعالى بإستيقاد النار لا يلائم التمثيل، والحق في الجواب عن اعتبار التشبيه في نار الفتنة أنهم لم يوقدوا نار الفتنة بتهييج الحروب إذ لم يفعلوا ذلك وإنما صدر منهم ما يؤدي إليه كما مر في تفسير قوله تعالى ﴿وإذا قيل لهم لا تفسدوا﴾ وأما الجواب بأن المستوقد أعم من المنافقين ففيه إنه لا يحسن تشبيه الخاص بالعام إلا أن يراد بالأعم الخاص الآخر المقابل للمشبه.

(أقول) هذا ما في الكشاف، وشروحه ومراده بالتجوّز في النار أنه إستعارة تصريحية حيث شبه تهييج الفتن والحروب بإستيقاد النار تشبيه معقول بمحسوس بجماع عقلي، وهو الإصرار بما يصادفه وأثبت له ما يخصه، وهو الإيقاد ففي الكلام إستعارة في تشبيهه، وهو من أبلغ ما يكون، وذكر المجاز وإرادة الاستعارة غير مستبعد، ثم إنهم اتفقوا على أن توجيه الإسناد في الكشاف مبني على جعل جملة ذهب جواباً للما والضمير للمستوقد، وإنه على الأوّل مجاز في الإسناد لا حقيقة له بناء على ما قاله عبد القاهر، والشريف لم يعرج على هذا نفيًا وإثباتًا، فكأنه ليس عنده ثلج صدر منه، ووجهه إنه إذا لم يكن فعل الله والريح ونحوه ليس بفاعل مختار وإنما هو سبب عادي لم يكن له فاعل حقيقي، وقد جوّز أهل المعاني مثله وهو كلام حسن، وما ذكره قدس سرّه من تشبيه الخاص بالعام لا وجه له، والمعروف عكسه وهو نوع من التشبيه يسمى التمثيل كما تقول الجملة الفعلية كقام زيد، ولو عكسته كان عبثاً، وقد صرح به أهل المعاني، وأما ما ذكره المصنّف رحمه الله فالظاهر أنه توجيه للإسناد على الوجوه كلها سواء رجع الضمير إلى المستوقد أو إلى المنافقين، وقوله كريح ومطر إلخ ناظر إلى عوده على المستوقد، وهو مقابل للسبب الخفي وما يحصل بأسباب سماوية يسند إلى الله تعالى عادة والسبب الخفي يعتبر بحسبه، وهو ناظر إلى عود الضمير للمنافقين كما أشار إليه هنا بعض المتأخرين رحمه الله، فقله لأنّ الكل بفعل الله بناء على مذهب أهل السنة من أنه الفاعل لكل شيء حسناً كان أو قبيحاً ولا قبح فيما صدر عنه سبحانه، وفعل الإطفاء إن كان بدون سبب عادي، فهو من الله وإسناده إليه حقيقة على هذا، وخفاؤه بالنسبة إلينا لعدم إطلاعنا عليه فإذا كان من أحوال المستوقد المشبه به فهو أمر فرضي لغير فاعل معين ترى ناره، ويدري ما يطفئها فأسند إلى الفاعل المطلق الذي بيده التصرف في الأمور كلها، والظاهر أنه حقيقة على هذا أيضاً

ولذلك عدى الفعل بالباء دون الهمزة لما فيها من معنى الإستصحاب والإستمسك يقال

وأما إذا أطفئت بأمر سماوي كريح هبت بقدرة الله تعالى فهو الفاعل، والريح آلة كالسكين للقاطع، وإذا قصد المبالغة التي سنقرّها فهو محتمل للحقيقة، والمجاز بناء على تفسير النار فكلام المصنّف مخالف لما في الكشاف من وجوه فمن طبقه عليه، وقال في تقريره إنه يشير إلى أنه على تقدير رجوع الضمير للمنافقين حقيقة بلا خفاء، وعلى رجوعه للذي استوقد فلا يخلو من أن يكون حقيقة أو مجازاً، وعلى الثاني إمّا أن يعتبر له فاعل حقيقي لو أسند إليه كان حقيقة، وقد نقل عنه إلى الفاعل الجازي أولاً وعلى الأول إمّا أن يكون الفاعل مجهولاً أو معلوماً فأشار إلى الأول بقوله لأنّ الكل إلخ، وإلى الثاني بقوله أو لأنّ الإطفاء حصل بسبب خفيّ، وإلى الثالث بقوله أو أمر سماويّ إلخ وإلى الرابع بقوله أو للمبالغة كأقدمني حق لي عليك فقد ألزّمه بما لا يلتزمه وفسر كلامه بما لا يحتمله، وبما عرفت من تفسير السبب الخفيّ عرفت سقوط ما قيل عليه من أنه تعالى لا يخفى عليه شيء إلى آخر ما أطال به من غير طائل، وقد بقي هنا أمور يضيق عنها نطاق البيان. قوله: (ولذلك عدى الفعل بالباء دون الهمزة إلخ) أي الباء والهمزة للتعدية إلّا أنّ الباء لما فيها من معنى الإلصاق والمصاحبة أبلغ من الهمزة، ولذلك عدى بها هنا والفرق بينهما مذهب المبرد وارتضاه كثير من المحققين وفي المثل السائر كل من ذهب بشيء فقد أذهب، وليس كل من أذهب شيئاً ذهب به لأنه يفهم من ذهب به أنه إستصحبه معه وأمسكه عن الرجوع إلى حاله الأولى، وليس كذلك أذهب، وارتضاه أبو حيان، واستدل عليه بأمر مفصلة في محلها رداً وقبولاً، وذهب سيبويه إلى أنهما بمعنى وتبعه أكثر النحاة، واستدل بهذه الآية لأنه تعالى لا يتصف بالذهاب فمعناه أذهب لا غير، ودفع بأنه مجاز هنا عن شدّة الأخذ بحيث لا يرد كما في قولهم ذهب السلطان بماله فإنه مجاز عن المعنى المذكور بذكر الملزوم، وإرادة اللازم فإنّ السلطان لم يذهب، ولم يجعل المال ذاهباً وإنما أخذه وأمسكه، فإن قلت هذا الفرق بين تعدية الباء، والهمزة هل هو مخصوص بهذه المادّة أم لا وعلى ك تقدير كيف يقال إنّ المبالغة جاءت من الإلصاق، والمصاحبة وهو معنى آخر للباء غير التعدية مع أنّ كثيراً من النحاة ذهب إلى أنّ باء المصاحبة مع مجرورها كجاء بتياب السفر ظرف مستقرّ أبداً، وهو مضاف لما ذكر قلت من النحاة من قال: إنه لا يختص بمادّة، وليس المراد بالاستصحاب المصاحبة التي يعبر عنها بمع بل الملازمة، وعدم الإنفكاك كما أشار إليه المصنّف بعطف الاستمسك بمعنى الإمساك عليه عطفاً تفسيرياً وقد نقل أهل اللغة عن ابن فارس أنّ كل شيء لازم شيئاً فقد استصحبه ومنه الاستصحاب عند أهل الأصول لعدم انفكاكه عما كان عليه، والذهاب بمعنى المضيّ، ويستعمل في الأعيان والمعاني كقوله تعالى ﴿إني ذاهبٌ إلى ربي﴾ [سورة الصافات، الآية: ٩٩] وقوله تعالى ﴿فلما ذهب عن إبراهيم الروح﴾ [سورة هود، الآية: ٧٤] وكون المبالغة هنا من إسناد الذهاب إلى الله بمعنى الأخذ والإمسك، وهو القويّ العزيز الذي لا رادّ لما أخذه ولا مرسل لما أمسكه ظاهر أمّا كونه من قبيل أقدمي حق لي

ذهب السلطان بماله إذا أخذه، وأمسكه وما أخذه الله فلا مرسل له من بعده ولذلك عدل عن الضوء الذي هو مقتضى اللفظ، إلى النور فإنه لو قيل، ذهب الله بضوئهم إحتتمل ذهابه بما في الضوء من الزيادة، وبقاء ما يسمى نوراً والغرض إزالة النور عنهم رأساً ألا ترى كيف

فقد عرفت حاله فتدبر. قوله: (ولذلك عدل عن الضوء إلخ) أي لقصد المبالغة عدل عن الضوء مع أنه مقتضى الظاهر المطابق له لقوله أضاءت، وهذا بناء على أن الضوء أقوى من النور لقوله تعالى ﴿جعل الشمس ضياء والقمر نوراً﴾ [سورة يونس، الآية: ٥] والإذهاب والإزالة نفي معني ونفي الأشد لا يفيد نفي ما دونه بل ربما يشعر بثبوته، وأعترض عليه بأن إطلاق النور على الله تعالى دون الضوء يتنافى، وإن كان مجازاً بمعنى الهادي، وبأن أهل اللغة سؤوا بينهما.

وفي الكشف: والنار جوهر لطيف مضيء حار محرق، والنور ضوءها وفي الكشف إن فيه توسعاً لما سيذكره من أنه أدنى من الضوء لكنه شائع في عرف الاستعمال كما أخذ أصل التفاوت من استعمال البلغاء لا أصل الوضع من نحو جعل الشمس ضياء إلخ وقولهم أضوا من الشمس، وأنور من البدر ذكره في الأساس، والتحقيق أن الضوء فرع النور يقع على الشعاع المنبسط لا أنهما واحد كما نقل عن ابن السكيت، ولهذا يقع على الذوات الجوهريّة بخلاف الضوء والأبصار بالفعل بمدخلية الضوء فجاءت المبالغة من هذا الوجه، ولهذا كان جعل الشمس سراجاً أبلغ من جعل القمر نوراً، فافهم، ولا تلتفت إلى ما نقل من اعتراض صاحب الفلك الدائر ولا إلى جوابه، فقد تبين لك القشر من لبابه، اهـ.

وقال قدس سرّه: إطلاق كل واحد من الضوء والنور على الآخر مشهور فيما بين الجمهور، فلا يتنافى الفرق المأخوذ من استعمال البلغاء على ما ذكره ولا المأخوذ من اصطلاح الحكماء وهو أن الضوء ما يكون للشيء من ذاته، والنور ما يكون من غيره.

(أقول) ما ذكره قدس سرّه يقتضي أن كلاً منهما يطلق على ما يطلق عليه الآخر فهما كالمترادفين، والفرق إنما نشأ من الاستعمال أو الإصطلاح لا من أصل الوضع واللغة فكأنه لم يرتض ما في الكشف لأن محصله أن الضوء أقوى من النور في عرف الاستعمال، والتفاوت بينهما من عرف اللغة والاستعمال، وليس بوضعيّ فإنهما في أصل الوضع متغايران إذ النور أصل والضوء شعاعه وفرعه، ولذا كان النور يطلق على الذوات المجردة دون الضوء والضياء، وأن الإبصار لما كان بواسطة الشعاع المنتشر كان بهذا الاعتبار أقوى من النور في المعنى المقصود منه، وهو الإظهار لأن النور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره، وكأنه لم يرتضه لمخالفته لما تقرر في الحكمة والكلام على ما فصل في شرح المقاصد، إلا أن المحققين من أهل اللغة ارتضوه، وقالوا: إنه الموافق لاستعمال العرب العرباء فإنهم يضيفون الضياء للنور، ويسندونه له فيقولون ضياء النور، وأضاء النور كما قال ورقة بن نوفل:

ويظهر في البلاد ضياء نور

قرّر ذلك وأكده بقوله: ﴿وَتَرَكْتُمْ فِي ظُلْمَةٍ لَا تُبْصِرُونَ﴾ فذكر الظلمة التي هي عدم النور

وقال العباس رضي الله عنه:

وأنت لما ظهرت أشرفت الأرض وضاءت بنورك الأفق

وهو المذكور في الأساس، وقال العلامة السهيلي في الروض الأنف إنه هو الحق عند من يعرف اللغة والاستعمال فقال: بعدما أنشدناه من الشعر، وهذا يوضح لك معنى النور، ومعنى الضياء وأنّ الضياء هو المنتشر عن النور وأنّ النور هو الأصل للضوء ومنه مبدؤه وعنه يصدر وفي التنزيل فلما أضاءت ما حوله وفيه جعل الشمس ضياء والقمر نوراً لأنّ نور القمر لا ينتشر عنه من الضياء ما ينتشر من الشمس لا سيما في طرفي الشهر، وفي الصحيح «الصلاة نور والصبر ضياء»^(١) وذلك أنّ الصلاة هي عمود الإسلام، وهي ذكر وقرآن، وهي تنهى عن الفحشاء والمنكر فالصبر عن المنكرات، والصبر على الطاعات هو الضياء الصادر عن هذا النور الذي هو القرآن، وفي أسماء الباري تعالى نور السموات والأرض ولا يجوز أن يكون الضياء من أسمائه سبحانه، اهـ وهذا كله يقتضي أنّ أصل مسمى النور، وحقيقته جسم نورانيّ فإننا إذا أوقدنا حطباً وفتيلاً مثلاً فالجسم المحترق جمر وفتيل، ويتصل به جور آخر جسمانيّ لطيف قابل لأشكال مختلفة مركب من هواء مزاجه أبخرة وأجزاء لطيفة، وهذا هو النور فإن أطلق على غيره فتجوّز وتسمح معروف في اللغة صار حقيقة عرفية فيه، ويتفرّع على هذا أشعة منبثة متباعدة عنه وهي كيفية، وعرض للهواء وزهّب بعض الحكماء إلى أنه أجرام صغار منتشرة فإن عني أنّ هذا مسمى النور الذي ذكر آنفاً فليس بعيداً عن الصواب، والفرق حينئذ بين النور والنار مما يعرفه أولو الأبصار، ومن هنا عرفت وجه تسمية الرب الغفور بالنور فإن فهمت فهو ﴿نور على نور﴾ [سورة النور، الآية: ٣٥] فاحفظه فإنه يستحق أن يكتب بالتبر على حدود الحور. قوله: (فذكر الظلمة إلخ) يعني أنّ ذكر الظلمة المؤكدة لذهاب النور، يقتضي أيضاً أنّ هذه الجملة مؤكدة لما قبلها كما هو مقتضى المقام إلا أنه قيل عليه إنه حينئذ لا وجه للوصل فيحتاج دفعه إلى جعل الواو للحال بتقدير قد أي، وقد تركهم فالحال حال مؤكدة وفي بعض الحواشي إنّ المصنّف رحمه الله يعني أنّ المراد إزالة النور بالكلية، فإنّ قوله: وتركهم معطوف على قوله ﴿ذهب الله بنورهم﴾ والعطف قد يكون للتفسير والتقرير، وفيه إشارة لدفع ما ذكر لكنه مخالف لما في كتب المعاني فإنّ المسطور فيها ما ذكره المعترض فالذي ينبغي أن يقال إنّ هذا لكونه أؤكد واو في بادء المراد جعل بمنزلة شيء آخر مغاير لما قبله كما قرره الفاضل المحقّق في المطول في قوله تعالى ﴿يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ [سورة البقرة، الآية: ٤٩] كما سيأتي بيانه، وأمّا ما أجاب به المعترض فليس بصحيح لفظاً ومعنى، أمّا الأوّل فلما فيه من إيهام خلاف المراد لتبادر

(١) أخرجه مسلم ٢٢٣ والترمذي ٣٥١٧ وأحمد ٣٤٢/٥ و٣٤٣ وابن حبان ٨٤٤ من حديث أبي مالك

الأشعري بأنم منه وصدرة: «الطهور شطر الإيمان...».

وانظمامه بالكلية وجمعها ونكرها ووصفها بأنها ظلمة خالصة لا يتراءى فيها شبهان، وترك

العطف منه، وفي اقتران الحال المؤكدة بالواو نظر ظاهر لأن واو الح لله في الأصل عاطفة، وهذه من المسائل الغريبة وفي شرح الألفية لابن مالك وتبعه ابن هشام إذا كانت الجملة الإسمية حالاً مؤكدة لزم الضمير وترك الواو نحو هو الحق لا شبهة فيه، وذلك الكتاب لا ريب فيه إلا أنهم خصوه بالاسمية، وأما الفعلية فلا أدري حالها، وأما الثاني فلأن هذه الجملة الماضية إذا كانت حالاً، وقدر معها قد تقتضي ثبوت الظلمة قبل ذهاب النور ومعه وليس المعنى عليه كما لا يخفى، والإنظمام من طمسه إذا محاه وأزاله وهو يتعدى ولا يتعدى. قوله: (التي هي عدم النور) تبع فيه الزمخشري، وترك قيد عما هو من شأنه، وهو المصرح به في كتب الكلام لأنها عندهم عدم ملكة للضوء والنور وهما بمعنى عندهم وذهب بعضهم إلى أنها كيفية وجودية، وتصريح المصنف رحمه الله تعالى بالعدم ردّ عليه فعلى الأول بينهما تقابل العدم، والملكة وعلى الثاني تقابل التضاد وتمسك القائلون بأنها وجودية بقوله تعالى ﴿جعل الظلمات والنور﴾ [سورة الأنعام، الآية: ١٠] فإنّ المجعول لا يكون إلا موجوداً وأجيب عنه في شرح المقاصد بالمنع فإنّ الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى، والمنافي للمجعولية هو العدم الصرف وإذا قلنا بأنهما من قبيل العدم، والملكة فلا بدّ من القيد المذكور فإن لم نقل بذلك فتركه لازم فيكون عدماً مقيداً أو مطلقاً، وكانّ المصنف رحمه الله إنما ارتضاه ليصدق على الظلمة الأصلية السابقة على وجود العالم كما ورد في الآثار من نحو كان الناس في ظلمة فرش عليهم من نوره، وما قيل من أنّ زيادة هذا القيد دعوى غير مسموعة لا يعول عليه لما عرفت، وعلى هذا فهو كما ارتضاه بعضهم من تقابل الإيجاب والسلب ووجوه التقابل ثلاثة، وقوله وانظمامه بالكلية قيل عليه إنّ الظلمة لها مراتب كثيرة، وهذا أعلى مراتبها وهو المذكور في قوله تعالى ﴿ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها﴾ [سورة النور، الآية: ٤٠] فلا ينبغي اعتبار هذا القيد في مطلق الظلمة، وليس بشيء لأنّ صرف الظلمة لا بدّ فيه من هذا، وهو المتبادر من إطلاقها، وقوله لا يتراءى إلخ أي بحيث لا يرى شيء فيها، وإنما عبر بالترائي وأتى بقوله شبهان مثني شبيخ بشين معجمة وباء موحدة مفتوحتين تليهما حاء مهملة الشخص الذي يرى، ولا يدرك مشخصاته لبعده وغيره مبالغة في عدم الرؤية لأنّ المراد بهما الرائي والمرئي من الشخصين المتقابلين، ولذا عبر بالتفاعل إذ المراد أن يكون من شأنهما أن يرى أحدهما الآخر، وقيل إنه إشارة إلى أنّ الظلمة إذا كانت متراكمة فغاية ما يرى فيها مجرد الشبح فإذا لم ير فيها الشبح كانت الظلمة في أعلى مراتبها. قوله: (ووصفها إلخ) ظاهره أنه جعل جملة لا يبصرون صفة لظلمات، والعائد مقدّر أي فيها ولو جعل حالاً من ضميرهم استغنى عن التقدير ولا يخفى حسنه هنا لأنّ شأن المستضيء في الظلمة زوال إبصاره بالكلية عقب الضوء بخلاف غير المستضيء، فإنه قد يرى في الظلمة والوصفية أظهر في إفادة هذا المعنى. قوله: (وترك في الأصل بمعنى طرح إلخ) يعني أنّ أصل معنى ترك المشهور طرح

في الأصل بمعنى طرح وخلي، وله مفعول واحد فضمن معنى صير فجرى مجرى أفعال القلوب كقوله: ﴿وتركهم في ظلمات لا يبصرون﴾ وقول الشاعر:

* فتركته جزر السباع ينشئنه *

الشيء، وإلقاؤه كما يقال ترك العصا من يده أي رماها أو تخليته، وإن لم يكن في يده سواء كان محسوساً أو غيره كما يقال ترك وطنه وترك دينه، وقال الراغب: ترك الشيء رفضه قصداً واختياراً أو قهراً واضطراراً، وفي المصباح تركت المنزل تركاً رحلت عنه، وتركت الرجل فارقت، ثم استعير في المعاني فقيل ترك حقه إذا أسقطه، وهذا لا كلام فيه وإنما الكلام في كونه من التواسخ الناصبة للمبتدأ والخبر بمعنى صير فذكر ابن مالك في التسهيل أنه من معانيه الوضعية، وأنه حيثئذ ينصب مفعولين وعلى الأول ينصب مفعولاً واحداً، وظاهر قول المصنف رحمه الله تعالى تبعاً للزمخشري إنه ضمن معنى صيرانه استعمال طارئ عليه غير وضعي، ويجوز أن يكون وضعياً لأنهم يطلقون التضمن على جزء المعنى الوضعي كما في عرف أهل الميزان فيقولون من تضمنت معنى الاستفهام، وكلامهم هنا يوهم أن الآية مقصورة على المعنى الثاني دون الأول، وفي أمالي ابن الحاجب إنه من القبيل الأول وهم مفعوله ﴿وفي ظلمات لا يبصرون﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٧] حالان مترادفان من المفعول وقيل إنهم يجوزونه أيضاً وإنما تركوه لظهوره وعلى ما ذكرهم مفعوله الأول والثاني في ظلمات ولا يبصرون صفة أو حال من الضمير المستتر فيه، أو من هم أو خبر بعد خبر أو هي حال مؤكدة لا خبر وفي ظلمات حال لأن الأصل في الخبر أن لا يكون مؤكداً وإن جوزه بعضهم فتأمل. قوله: (فتركته إلخ) هو من قصيدة عترة المشهورة وهي من المعلقات السبع وأولها:

يا دار عبلة بالجواء تكلمي وعمي صباحاً دار عبلة واسلمي
ومنها في صفة بطل نازله:

فشككت بالرمح الطويل ثيابه ليس الكريم على القنا بمحرّم
فتركته جزر السباع ينشئنه ما بين قلة رأسه والمعصم
ومسك سابغة هتكت فروجها بالسيف عن حامي الحقيقة معلم

إلى آخر القصيدة، وهي طويلة فما ذكر صدر بيت منها عجزه ما ذكرناه وروي: يقضمن حسن بنانه والمعصم وضمير الغائب للبطل المدجج السابق ذكره في القصيدة، وتركته بالإسناد لضمير المتكلم وروي تركته بالنون والضمير للنساء أو للقنا وجزر بفتح الجيم وسكون الزاي المعجمة، وبعدها راء مهملة كما ضبطه شراح المعلقات فعل بمعنى مفعول، ويقال لما تأكله السباع جزر السباع لأنها تجزره أي تذبحه بأنيابها، ويقال أجزرت فلاناً شاة إذا أعطيتها له كلها هذا ما يعتمد عليه هنا، وقيل جزير بضم فسكون أو بضميتين جمع جزرة، وهي شاة معدة للذبح والنوش التناول بسهولة والقضم بالقاف والضاد المعجمة الأكل بمقدم الأسنان، وعليه

والظلمة مأخوذة من قولهم ما ظلمك أن تفعل كذا، أي ما منعك لأنها تسدّ البصر وتمنع الرؤية وظلماتهم ظلمة الكفر، وظلمة النفاق، وظلمة يوم القيامة ﴿يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم﴾ [سورة الحديد، الآية: ١٢٠] أو ظلمة الضلال وظلمة سخط الله وظلمة العقاب السرمذ أو ظلمة شديدة كأنها ظلمات متراكمة، ومفعول لا

الرواية هنا وليس كما قيل إنه بالفاء والمهملة بمعنى الكسر، والمعصم بكسر الميم موضع السوار من الساعد والبيت ليس بنص في العمل كالأية لاحتمال كون جزر السباع حالاً أيضاً، ومعناه تركته عرضة للسباع تأكله لإنهزام قومه ومنعهم عن دفنه أيضاً، وكونه معرفة إن سلم لا يسدّ باب الاحتمال. قوله: (والظلمة مأخوذة إلخ) بيان لأصل المزيد والمجرد المأخوذ منه، وظلم الثلاثي وإن أثبتته أهل اللغة فعلاً للظلمة أيضاً إلا أنهم أشاروا إلى أنّ أصل معناه يدور على المنع فلذا جعلوه مأخوذاً منه، وهذا ما عليه أهل اللغة في الاشتقاق وليس الزمخشري أبا عذرتة وفي مثلثات ابن السيد الظلم بفتح الظاء شخص كل شيء يستبصر الناظر يقال لقيته أول ذي ظلم أي أول شخص سدّ بصري، وزرته واللليل ظلم أي مانع من الزيارة، وفي الأساس ما ظلمك أن تفعل كذا أي منعك، ومنه الظلمة لأنها تسدّ البصر وتمنعه من النفوذ فقيل هو بعيد جداً ووجه إستبعاده ما فيه من جعل المعنى الحقيقي المشهور مأخوذاً من معنى مجازي غير معروف، وقد عرفت ما يدفعه، وقيل سدّ البصر ومنع الرؤية بناء على ما يعتقده الجمهور فلا يتجه عليه أنّ العدم لا يكون مانعاً فيقال إنه مبنيّ على رأي غير مقبول من أنه كيفية وجودية وعدم الشرط لا يكون مانعاً عن وجود المشروط، فعده مانعاً مبنيّ على التوسع والتسامح. قوله: (وظلماتهم ظلمة الكفر إلخ) توجيه لجمع الظلمة بما يعلم منه معناها هذا بناء على أنّ الظلمة مجازية فإضافة ظلمة الكفر وما بعده من قبيل لجين الماء فالمراد بالنفاق أحواله اللازمة له غير الكفر الخفي، وقوله ﴿وظلمة يوم القيامة يوم ترى المؤمنين﴾ [سورة الحديد، الآية: ١٢] يوم الثاني بدل من الأول أو عطف بيان له وهو إقتباس إلا أنه قيل عليه إنّ ظاهر قوله تعالى ﴿وتركهم في ظلمات لا يبصرون﴾ وجودها في الدنيا بل في ابتداء إذهاب الله نورهم، وقد يجاب عنه بأنه لما تقرّر في حقهم أن يكونوا يوم القيامة في ظلمة صار كأنه واقع بهم ولا يخفى بعده، والظاهر أنّ المراد بظلمة يوم القيامة ظلمة كانت لهم في الدنيا لكنها ظهرت في يوم القيامة كما أنّ نور المؤمنين كذلك كما يشير إليه قوله يوم ترى فهو كقوله ﴿ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى﴾ [سورة الإسراء، الآية: ٧٢] والمراد إقرارهم اللساني، وأحكام الإسلام التي أظهرها في الدنيا إلا أنها لعدم موافقاتها للقلب تعدّ أوزاراً فهي ظلمات بعضها فوق بعض، وفي تفسير السمرقندي إشارة إليه فإن قلت قد مرّ أنّ الضمائر إمّا للمنافقين أو للمستوقدين فهذا على أيّ الوجهين، قلت يحتمل أنه على التوزيع فالأول، والثالث على أنّ الضمير للمنافقين، والثاني على أنه للذي استوقد والوجوه بأسرها جارية على كلّ من الاحتمالين، أمّا على العود للمنافقين فظاهر، وأمّا على مقابله فلما قيل إنهم لما شهبوا بمن ترك

يبصرون من قبيل المطروح المتروك فكأن الفعل غير متعدّ، والآية مثل ضربه الله

في ظلمة إنطفا ضوءه، وظلمة الليل والغمام المطبق لزم أنّ لهم ظلمات متعددة أو ظلمة شديدة بمنزلتها، وفيه نظر وقيل إنه على هذا بتقدير مضاف أي مثل ظلمات، والسرمد الدائم كالسرمدى والمتراكم الواقع بعضه فوق بعض، وقوله فكأنّ الفعل غير متعدّ أي نزل منزلة اللازم لطرحة نسياً منسياً، ولعدم القصد إلى مفعول دون مفعول فيفيد العموم. قوله: (مثل ضربه الله إلخ) في الكشف على ما قرره شراحة أربعة أوجه بناء على أنّ التشبيه مركب، أو مفرّق وعبارته المراد ما استضاؤوا به قليلاً من الانتفاع بالكلمة المجراة على ألسنتهم ووراء إستضاءتهم بنور هذه الكلمة ظلمة النفاق التي ترمي بهم إلى ظلمة سخط الله، وظلمة العقاب السرمدى، ويجوز أن يشبه بذهاب الله بنور المستوقد إطلاع الله على أسرارهم، وما افترضوا به بين المؤمنين، واتسموا به من سمة النفاق، والأوجه أن يراد الطبع لقوله ﴿صم بكم عمي﴾ وفي الآية تفسير آخر وهو أنهم لما وصفوا بأنهم ﴿اشترؤا الضلالة بالهدى﴾ عقب ذلك بهذا التمثيل ليمثل هداهم الذي باعوه بالنار المضئة ما حول المستوقد والضلالة التي اشتروها، وطبع بها على قلوبهم بذهاب الله بنورهم، وتركه إياهم في الظلمات، وفي المفتاح وجه تشبيه المناققين بالذين شبهوا بهم في الآية هو رفع الطمع إلى شيء مطلوب بسبب مباشرة أسبابه القريبة مع تعقب الحرمان والخيبة لإنتقال الأسباب وأنه أمر توهمي كما ترى منتزع من أمور جمّة، وللشراح في كون السؤال عن وجه الشبه أو عن المشبه كلام لا مساس له بكلام المصنف رحمه الله لعدم ذكره لمنشئه ومبناه، وتقرير ما في الكشف إنه شبه إجراء كلمة الشهادة على ألسنتهم، والتحلي بحلية المؤمنين ونحوه مما يمنع من قتلهم، ويعود عليهم بالنفع الدنيوي من الأمن والمغانم ونحوها وعدم إخلاصهم لما أظهره بالنفاق الضار في الدارين بإيقاد نار مضئة للإنتفاع بها هبت عليها الرياح والأمطار وأطفأتها، وصيرت موقدها في ظلمة وحسرة، وهذا معنى قوله المراد ما إستضاؤوا به إلخ أو النور والاستضاء ما أظهره من الإسلام بإجراء الكلمة أيضاً وظلمته إفتضاحهم وظهور نفاقهم، وهذا معنى قوله ويجوز إلخ أو النور الإيمان والإسلام المتحلين بحليتهما، وظلمته طبع الله على قلوبهم الذي صيرهم صماً عمياً: وهذا هو الوجه الثالث أو النور الهدى الذي تمكنوا منه، أو فطروا عليه والظلمة الضلالة المشتراة ويجري في هذا كله التفريق والتركيب كما سيصرّح به مع ترجيحه للتركيب فالوجه أربعة مضرورية، في إثنين فهي ثمانية، وهذا هو الذي إرتضاه الشريف المرتضى حيث قال: إنه إشارة إلى تركيب وجه الشبه وأنه منتزع من أمور متعدّدة في المشبه، وأما إنتزاعه من متعدّد في المشبه به فمما لا شبهة فيه، ولا يخلو كلامه من تلويح إلى جواز التفريق، وتلخيصه أنه اعتبر في المستوقد السعي في إيقاد النار والكدر في إحيائها وحصول طرف من الإضاءة المطلوبة وزوالها بإنطفاء النار بغتة، كما يدلّ عليه فلما، ولذا قال إستضاؤا به قليلاً واعتبر في المناقق القصد إلى إدعاء الإيمان وإجراء الكلمة على اللسان، وحصول منافع الأمن والأمان وإنتفاء ذلك دفعة بالموت، ووقوعهم في

ظلمات متراكمة فإن لوحظ في كل واحد من الجانبين هيئة وجدانية ملتزمة من تلك المعاني المتعددة كان مركباً، ووجهه ما ذكر، وإن قصد تشبيه كل واحد من تلك المعاني بما يناظره كان مفرقاً لا يحتاج وجهه إلى بيان، فإن قيل ظلمة النفاق مجامعة للإستضاءة بنور هذه الكلمة لا متعقبة لها، قيل من إلا أنها تمخضت بعد الانتفاع فلذلك حكم بتعقبها منضمة إلى ظلمتين آخرين، والوجه الثاني لا يخالف الأول تركيباً وتفريقاً إلا فيما بإزاء ذهاب الله بنور المستوقد فالترط حينئذ هو الوقوع في حيرة الفضوح والخيبة، وكذا الثالث إلا أن المشبه هنا بإذها هو خذلانهم في نفاقهم فطبع على قلوبهم فوقعوا في حيرة، ويعد عن نور الإيمان، وإنما كان أوجه لأن ما بده من خواص أهل الطبع، ومحصول الأول أنهم انتفعوا بهذه الكلمة مدة حياتهم القليلة، ثم قطعه الله بالموت فوقعوا في تلك الظلمات، ومحصول الثاني أنهم استضاءوا بها مدة، ثم اطلع الله على أسرارهم فوقعوا في ظلمات إنكشاف الأسرار والافتضاح والإتسام بسمه النفاق، ومحصول الثالث أنهم انتفعوا بها فخذلهم الله حتى صاروا مطبوعين واقعين في ظلمات متراكمة بعضها فوق بعض والثلاثة متعلقة بكونه تمثيلاً لجميع أحوال المناقين السابقة، والوجه الرابع على تقدير تعلقه بقوله إشتروا الضلالة، وبينه على التفريق وكونه جواب لما ووجه الشبه على التفريق ظاهر وعلى الوجه المختار، وهو التركيب ما ذكر السكاكيتي كما سمعته أنفاً وقول القطب الرازي: في شرحه هنا، وأما وجه التشبيه فهو اسم الإضاءة والظلمة أي كما أن في حال المستوقد ما يسمى إضاءة وظلمة كذلك في حال المناقين ما يسمى إضاءة وظلمة ووقوع الاسم في أحدهما بالحقيقة وفي الآخر بالمجاز غير قادح في اشتراك الاسم. وأعلم أن لهذا التشبيه إجمالاً وتفصيلاً، والإجمال هو تشبيه الحال بالحال مطلقاً، وهو تشبيه مفرد بمفرد، وهو المعبر هنا وإنما تفصيله فهو تشبيه أحوالهم بأحواله، وهو إما مفرق أو مركب، وقد قيل عليه إنه لا معنى للتشبيه المركب إلا أن تنزع كيفية من أمور متعددة فتشبه بكيفية أخرى كذلك فيقع في كل من الطرفين عدة أمور ربما يكون التشبيه فيما بينها ظاهراً لكن لا يلتفت إليه بل إلى الهيئة الحاصلة من المجموع كما في قوله:

وكأن أجرام النجوم لوامعاً درر نشرن على بساط أزرق

ويكون التشبيه مركباً، وأما حدث كون وجه الشبه هو إسم الإضاءة والظلمة على الوجه الذي ذكر فلا أزيد فيه على الحكاية لعلماء لبيان، وهم لا يزيدون على التعجب والسكوت.

أقول: التشبيه إذا ذكر طرفاه بمفردين يدل، كل منهما على أمور متعددة كالقصة والحال ولفظ المثل هنا إن نظر إلى ظاهره فهو تشبيه مفرد بمفرد كقولنا الدنيا خيال باطل، وإن نظر إلى ما اشتملا عليه كان تشبيه مركب بمركب بحسب الظاهر ويجوز أن يعتبر فيه التفريق على اللف والنشر الإجمالي فإن رجح هذا لم يمنع الأول، ولا يخطأ من ذهب إليه، فإن قصد الفاضل ردّ قوله إنه تشبيه مفرد بمفرد لم يسمع منه، وإن ذهب الشراح إلى خلافه وأما ما تعجب منه

لمن آتاه ضرباً من الهدى فأضاعه، ولم يتوصل به إلى نعيم الأبد فبقي متحيراً متحسراً تقريراً، وتوضيحاً لما تضمنته الآية الأولى، ويدخل تحت عمومه هؤلاء المنافقون، فإنهم أضاعوا ما نطق به ألسنتهم من الحق بإستبطان الكفر، وإظهاره حين خلوا إلى شياطينهم

واستهزأ به فقد يقال إن مراده أن قوله ذهب الله بنورهم إذا كان جواب سؤال مقدر عن وجه الشبه بأنه الإضاعة والظلم فذلك غير مشترك بين الطرفين هنا لأنّ الحقيقين يختصان بالمستوقد، والمجازين بالمنافقين، وهذا ما ذكره أهل المعاني كما مرّ من أنهم قد يتسامحون في وجه الشبه كقولهم في الكلام الفصيح هو كالعسل في الحلاوة، مع أنّ الحلاوة غير مشتركة بينهما والمشارك ميل الطبايع فعبر عنه بالحلاوة لإطلاقها على ذلك إطلاقاً شائعاً، وتسمحو فيه لمجرد الاشتراك في الاسم وإن كان في أحدهما حقيقة وفي الآخر مجازاً، ومثل الظلمة والنور هنا إذا كان وجه الشبه وإذا ظهر المراد سقط الإيراد، واندفع ما قيل عليه من أنه سهو إذ لم يذهب أحد إلى جواز مثل قولك الباصرة كالذهب لإشتراكهما في إطلاق اسم العين عليهما، ولقد أطلنا الكلام وسحبنا ذيل البيان إثر هؤلاء الأعلام، لأنه من مزال الأقدام. قوله: (لمن آتاه ضرباً من الهدى إلخ) لما رأى المصنف رحمه الله ما في الكشف يؤل إلى وجه واحد لتقارب ما فسر به النور والظلمات لف النشر، ولمّ الشعث فجعلها وجهاً واحداً؟ وزاد وجهاً آخر ذكره بعضهم وتبع السكاكي في جعل التمثيل مركباً من غير التفات لغيره أصلاً على دأبه في التحقيق والتنقيح والإيجاز، والمعنى أنه تمثيل أستعير فيه النور للهدى والظلمات لإضاعته، وما يتبع ذلك من مباشرة الأسباب التي خابت فأوقعتهم في تيه الحيرة والحسرة، فضمير مثلهم لمن في قوله «ومن الناس من يقول آمناً بالله» [سورة البقرة، الآية: ٨] إلخ أو للذين اشتروا الضلالة، والموصول فيهما عام لكل من أظهر الإيمان، وأضاعه بإضمار خلافه أو بعدم الدوام عليه، ولكل من استبدل هديّ ما بضلال ما، وإن لم يكن كفر لأنه وإن نزل في شأن المنافقين لا ينافيه لأنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فيعمّ غيرهم نظراً للظاهر، وهذا هو الوجه الأوّل في كلام المصنف رحمه الله، أو يقال إنه مختص بهم لما في الموصول من العهد تقاضي ما قبله وما بعده له، وهذا هو الوجه الثاني، إذا عرفت هذا فقوله ضرباً من الهدى مفعول آتاه بمعنى أعطاه أي نوعاً منه، وفيه إيهام حسن وتجنيس، والمراد به مطلق الهداية الشاملة لإجراء لكلمة والإيمان الظاهر أو الجبلي، أو الذي تمكّنوا منه، وهذا من الإضاعة ولذا نكر ضرباً إشارة إلى تنكير ناراً في الآية، والإمام فأضاعه أي بالتناق أو الكفر وما يضاويه وهذا من ذهاب نورهم وتجارتهم الخاسرة، وقوله ولم يتوصل به من الظلمات المتراكمة التي مرّ تفسيرها، ومراده بالآية الأولى قوله «أولئك الذين اشتروا الضلالة» إلخ أو قوله ومن الناس إلخ على ما بيناه لك آنفاً، وقد عرفت أن الزمخشريّ جوز إرجاعه إلى جميع ما قبله من حال المنافقين، وإفراد الآية لا ياباه والمتبادر من الأولى تقدمها غير ملاصقة، وقوله حين خلوا إلى شياطينهم مفاد عليه فهو الحق، وإن خالفوه نعم دخول من صح له الأحوال في الثاني أظهر، وهو الذي

ومن أثر الضلالة على الهدى المجعولة له بالفطرة أو ارتدّ عن دينه بعدما آمن، ومن صح له أحوال الإرادة فادعى أحوال المحبة فأذهب الله عنه، ما أشرق عليه من نور الإرادة أو مثل لإيمانهم من حيث أنه يعود عليهم بحقن الدماء، وسلامة الأموال والأولاد ومشاركة

دعاهم إلى تعيينه مع قوله الهدى فينبغي أن يكون داخلاً فيه لأنّ دخوله تحت الأوّل محتاج إلى التكلف فالمعنى أنّ هؤلاء ممن اشترى الضلالة بالهدى على أنه من حمل العام على الخاص من غير تخصيص، كما عرفته فالتمثيل عام شامل للمنافقين، وغيرهم ولا يمنعه ضمير مثلهم الراجع إليهم كما قيل لما أسلفناه، وجعله ضرباً من الهدى باعتبار الظاهر أو الابتداء كما في حال المرتدّين فلا يتوهم أنّ إقترانه بالنفاق، ونية الخداع وتحصيل أغراضهم الفاسدة تصيره فاسداً ابتداء فلا يحصل لهم حتى يضيع، كما قيل وقوله تقريراً مفعول له، وتعليل لقوله ضربه إلخ وتقريره وتوضيحه يقتضي عدم عطفه لشدة إتصاله فإن كان تقريراً لقوله ومن الناس إلخ فلأنه لما دلّ على أنهم ادّعوا الإيمان وأبطله الله تعالى بقوله ﴿وما هم بمؤمنين﴾ كانوا كمن أوقد ناراً فأنطفت في الحال، وكذا إن كان لقوله (اشترؤا) إلخ فإنهم لما اختاروا العمى على الهدى، ويقوا عدم الاهتداء كان هذا مثلهم فصوّر المعقول بصورة المحسوس توضيحاً وتقريراً له وتصويراً له بصورة المشاهد كما قال في الكشف لما جاء بحقيقة صفتهم عقبها بضرب المثل زيادة في الكشف وتميماً للبيان، وما قيل هنا من إنّ ضمير مثلهم راجع إلى المنافقين قطعاً فلا يتصوّر العموم، وشموله لغيرهم إلّا بجعله مستفاداً من دلالة النص كدلالة لا تقل لهما أف على النهي عن الإيذاء، أو من إشارته ليس بشيء فإنّ المراد بالمثل الذي بمعنى الحال إيضاعة الهدى، وعدم التوصل به إلى الكمال، وإستبطان الكفر إخفاؤه مع المؤمنين، وقوله ومن أثر الضلالة إلخ الظاهر أنهم المنافقون لا الكفار الذين تمحض كفرهم لعطفه بالواو. قوله: (ومن صح له أحوال الإرادة إلخ) هذا من بعض البطون القرآنية على نهج حكماء الإسلام الإشراقيين، وأرباب السلوك من المتصوّفة، والأحوال في إصطلاحهم هي ميراث العمل من المواهب الفائضة من الله تعالى قالوا وسميت أحوالاً لتحوّل العبد بها من دركات البعد إلى درجات القرب، وقريب منه ما قيل الحال ما يرد على القلب بمحض الموهبة من غير تعمل واجتلاب كحزن وخوف وقبض، وبسط فإذا دام سمي مقاماً، والإرادة حال المرید، وهو السالك في لسانهم فإرادته ما يلقي في قلبه من الدواعي الجاذبة له إلى الإجابة لمنادي الحق، فإذا حصل له هذا وهو منزل من منازل السير إلى الله تعالى إذا نزله أشرقت عليه أنواره فإذا ادعى المحبة انطفت أنواره، ووقع في تيه الحيرة، والمحبة عندهم هي الابتهاج بحصول كمال أو تخيل، وصول كمال مظنون، أو محقق والابتهاج عجب يضلّه عن طريق الهدى فيدخل فيمن اشترى الضلالة بالهدى لإدعائه الوصول لمقام أعلى من مقامه، وهو مضاه للنفاق بإظهاره ما ليس عنده وهذا مأخوذ من تفسير الراغب، وهو محكي عن أبي الحسن الوراق. قوله: (أو مثل لإيمانهم إلخ) هذا هو الوجه الثاني، وهو محصل الوجوه المذكورة في الكشف كما عرفته، وهو

المسلمين في الغنائم، والأحكام بالنار الموقدة للاستضاءة، ولذهاب أثره، وإنطماس نوره

معطوف على قوله مثل ضربه الله إلخ وهو على هذا مخصوص بالمنافقين لما مرّ وهذا الوجه أخرج ابن جرير عن ابن عباس رضي الله عنهما، وهو التفسير المأثور والراجح دراية ورواية فلذا اقتصر عليه في الكشف والاختصاص المذكور هو الفارق بين هذا الوجه، وما قبله لا أنّ التشبيه فيما قبله مركب وفي هذا مفرق كما قيل لأنه مركب عنده كما مرّ وإن كان هذا محتملاً، وإعادة اللام في قوله: ولذهاب توهمه كأنه الدعي لهم على ما قالوه فعلى هذا مثل إيمان المنافقين الذي أظهره لإجتنا ثمراته المذكورة بنار ساطعة الأنوار، وذهاب آثاره بإهلاكهم وتفضيهم بإطفاء النار، وفقد تلك الأهوار وحقن الدماء صيانتها، ويقابله إهدارها وإباحتها من حقنت الماء في السقاء إذا جمعته فكأنك جمعت الدم في صاحبه إذ لم ترقه فهو مجاز غلب استعماله حتى صار حقيقة فيه، ومنه الحقنة في الدواء، فإن قيل المنافقون من أهل المدينة ودماؤهم كانت محقونة وأموالهم وأولادهم سالمين لكونهم من أهل الذمة، قيل: المراد الحقن والسلامة مآلاً أيضاً كما إذا ذهبوا إلى دار لحرب فاستولى عليها المسلمون، وظاهره أنه لم يحقن دمهم حالاً، ولا في المدينة وليس كذلك لأنهم في حال إظهارهم للإسلام في أوطانهم كفر باطناً فلولا ما ظهر من إسلامهم استحقوا القتل بالمدينة لأنه ردة كما لا يخفى فلا حاجة لما ذكر من التكلف، ولا إلى غيره كأن يقال إن مجموع ما ذكر حصل لهم بذلك فلا ينافي كون بعضه قبله لأن ما ذكرناه هو المراد، وقوله بالنار متعلق بقوله مثل، ولذهاب معطوف على قوله لإيمانهم، وبإهلاكهم أي بسببه متعلق بذهاب عطف على قوله بالنار بالواو العاطفة لشيئين، أو هو متعلق بمثل مقدّر هذا تحقيق المقام بما يضمنحل معه كثير من الأوهام، وأما ما قيل من أنّ المصنف رحمه الله أدرج في هذا الوجه وجهين مما في الكشف.

حاصل الأول أنهم انتفعوا بهذه الكلمة مدة حياتهم القليلة، ثم قطعهم الله تعالى بالموت فوقوا في الظلمات.

وحاصل الثاني أنهم استضاءوا بها مدة، ثم فشت أسرارهم فوقوا في ظلمات إنكشاف الأسرار والافتضاح والإتسام بسمة النفاق، وإنما جعله كذلك قصداً للمبالغة، ويكون المراد بالممثل حينئذ بيان أنهم قهتوا بظاهر الإيمان المنفعة الدنيوية فترتب عليها المضار الدنيوية والأخرية جميعاً الأولى بإفشاء سرهم المترتب عليه مضرة إتسامهم بالنفاق، وحرمانهم مما قصدوه وتعبير المؤمنين، والثانية بإهلاكهم حيث ترتب عليه مضرة فقدان نور يوم يسعى نور المؤمنين بين أيديهم، وإبقائهم في العقاب السرمد والدرك الأسفل، والمفهوم من الكشف ترتب إحدى المضرتين فتدبر فكم بينهما فلا تتوهم أنه أولى فتخطب خطب عشواء، فهو ردة على من قال: على المصنف إن الأولى أن يجعل ما جعله وجهاً واحداً وجهين كما في الكشف الأول أنهم انتفعوا بهذه الكلمة مدة يسيرة، ثم قطعهم الله تعالى بالموت فوقوا في ظلمات البعد عن رحمة الله وسخطه وعقابه، والثاني أنهم استضاءوا بها مدة، ثم إطلع تعالى على

بإهلاكهم، وإفشاء حالهم بإطفاء الله سبحانه وتعالى إياها وإذهاب نورها ﴿صُمُّ بَكْمٌ عَمِي﴾
لما سدوا مسامعهم عن الإصاخة إلى الحق، وأبو أن ينطقوا به أستمهم ويتبصروا الآيات
بأبصارهم جعلوا كأنما أيفت مشاعرهم، وانتفت قواهم كقوله:

إسراهم فوقعوا في ظلمات الإنكشاف وغيره، وهذا كله بمراحل عما عناه المصنف فإنه شامل
للووجه كلها ولا فرق بينهما إلا بالإيجاز والإطناب، وترك القشر لللب اللباب، ثم إنه في
الكشاف عقب الوجوه بقوله وتنكير النار للتعظيم، وتركه المصنف رحمه الله تعالى رأساً فكأنه
لم يرتض به لما قيل عليه من إنه ليس في محله وكان ينبغي أن يذكر حيث فسر استوقد ناراً،
وأيضاً فالظاهر أنه للتحقير وإن رد بأن المشبه به الهدى الذي باعوه، وهو أمر خطير يناسب
التشبيه بنار عظيمة، ولذا أخره ليذكره مع الوجه الأخير، وقد يقال إضاءة ما حولها وحصول
الظلمات بفقدتها يدل على عظمها، فتأمل. قوله: (لما سدوا مسامعهم إلخ) السد بالمهملتين
ضد الفتح، والمسامع جمع مسمع بكسر الميم كمنبر وأما مسمع بالفتح فموضع السمع كما في
قوله: فأنت برأى من سعاد ومسمع. والمسمع هنا كما قال الراغب: خرق الأذن وهو الأنسب
بالسد، وفي القاموس والمسمع كمنبر الأذن السامعة، وما قيل المسمع هنا محتمل لأن يكون
جمع مسمع بالفتح وهو موضع السمع بمعنى القوة السامعة عدول عن المعروف في كلام
العرب وكتب اللغة من غير داع مع أنه غير ملائم لكلام المصنف رحمه الله تعالى، والإصاخة
بصاد مهملة، وألف يليها خاء معجمة الإستماع يقال صاخ له وأصاخ إذا استمع وهو متعد باللام
ولمصنف عداه بالي لما فيه من معنى الميل وقوله ينطقوا به أستمهم مضارع من الإنطاق كما في
قوله ﴿وأنطقنا الله﴾ [سورة فصلت، الآية: ٢١] أي جعلنا ناطقين والنطق يضاف للسان ولصاحبه
يقال نطق زيد أو لسانه وكلاهما حقيقة لغة، والألسنة كأرغفة جمع لسان وهو الجارحة
المعروفة، ويتبصروا من التفتل معطوف على ينطقوا. قوله: (جعلوا كأنما أيفت إلخ) جواب
لما وهذا هو الذي في النسخ الصحيحة باتصال ما الكافة بكأن المشبهة، وهو الموافق لما في
الكشاف، وفي بعضها كأنها بضمير المؤنث والأولى أصح رواية ودراية، وهذه تحريف من
الناسخ والضمير للقصة أو المشاعر، وإنما قال كأن لأنها ليست مؤفة لكنها لما لم تستعمل فيما
خلقت له جعلت بمنزلة المؤف، والمشاعر جمع مشعر بفتح الميم وكسرهما موضع الشعور أو
آلته والمراد بها الحواس الظاهرة وإيفت مجهول آف كقال وقيل: إذا أصابته آفة وفي القاموس
الآفة العاهة أو عرض مفسد لما أصابه وأيف الزرع كقيل إصابته فهو مؤف، ومثيف على خلاف
القياس لأن فعله لازم، وفي أفعال السرقسطي آف القوم أو فادخلت عليهم مشقة، ويقال في
لغة ايفوا وقال الكسائي: طعام مؤف أثابته آفة وأنكر لو حاتم مؤفاً أه. وفيه كلام في كتابنا
شرح الدرّة. قوله: (وانتفت قواهم) القوى بالضم جمع قوفة كغرفة وغرف، وهي في الأصل
ضد الضعف وهي معنى تصدر به الأفعال الشاقة عن الحيوان، وهذا المعنى له مبدأ ولازم
فمبدؤه القدرة وهي كونه بحيث إن شاء فعل وإن شاء ترك واللازم الإمكان، ثم نقلت في

صمّ إذا سمعوا خيراً ذكرت به وإن ذكرت بسوء عندهم أذنوا

إصطلاح الحكماء والمتكلمين إلى كيفية راسخة هي مبدأ التغير من آخر في آخر وقسموها إلى أنواع معروفة عندهم، ومنها القوى النفسانية وهي محرّكة ومدركة والمدركة مدركة في الظاهر وهي مبدأ الحواس الخمس الظاهرة، ومدركة في الباطن كالحس المشترك وهي أيضاً خمس ويدخل في المحرّكة القوّة الناطقة التي هي مبدأ التكلم، ولهذا زاد المصنف ما ذكر على ما في الكشاف لأنه قال: كأنما ايفت مشاعرهم وإنقضت بناها التي بنيت عليها للإحساس والإدراك لأنّ ما ذكره المصنف رحمه الله شامل للقوّة الناطقة بخلاف ما في الكشاف لخروجه عن الحواس والمشاعر ولذا ذهب شراحه إلى أنه عدّ آلة النطق من الحواس، وأدخلها فيها تغليياً، ولك أن تقول إنّ البنا بضم الباء وكسرهما وهو ما بني عليه الإحساس، والإدراك هي القوى لأنها أساس للإدراك وغيره فيكون موافقاً لكلام المصنف رحمه الله، وإن كان ما ذكره المصنف أظهر فهو لم يقصد الردّ عليه وإنما أوضحه وفسّره وهذا هو الحق وإن أطبق شراح الكشاف وأرباب الحواشي على خلافه، فإن قلت كيف يقال إنهم أبوا أن ينطقوا بالحق، وقد كانوا ينطقون به، وإن لم يواطء قلوبهم كما نطق به قوله تعالى ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا﴾ إلخ ولذا عدّوا منافقين، قلت قد قيل: النطق لا ينافي الإباء لأنه يجامع ارتكابه اضطراراً فيصح سلب الإنطاق مع النطق، والأحسن أن يجعل قوله بكم بياناً لأنّ تكلمهم بالحق في حكم العدم فهم ملحقون بمن لا يقدر على النطق رأساً، والحق أنّ الحق شامل لكل حق وهم ساكتون عن أكثره فلا حاجة لشيء مما تكلفوه.

وفي إطلاق المشاعر، والقوى تنبيه على أنّ ما ذكر من الصمم والبكم، والعمى على سبيل الاختصار في البيان والاعتماد على تنبيه السامع والمراد أنه كناية عن اختلال جميع المشاعر والقوى، وتقديم الصمم لأنه إذا كان خلقياً يستلزم البكم وآخر العمى لأنه كما قيل هنا شامل لعمى القلب الحاصل من طرق المبصرات والحواس الظاهرة، وهو بهذا المعنى متأخر لأنه معقول صرف ولو توسط حل بين العصا ولحائها ولو قدّم لأوهم تعلقه بلا يبصرون، أو الترتيب على وفق حال الممثل له لأنه يسمع أولاً دعوة الحق، ثم يجيب ويعترف، ثم يتأمل ذلك ويتبصر. قوله: (كقوله صم إلخ) وهو من قصيدة لقعبن ابن أمّ صاحب أحد بني عبد الله بن عطفان وهو من شعراء الحماسة وأولها:

عهد وليس بهم دين إذا اثتمنوا
لو يوزنون بزق الريش ما وزنوا

ما بال قوم صديق ثمّ ليس لهم
شبه العصافير أحلاماً ومقدرة
ومنها:

مني وما سمعوا من صالح دفنوا
وإن ذكرت بشرّ عندهم أذنوا
لبئست الخلتان الجهل والجبين

إن يسمعوا ريبة طاروا بها فرحاً
صمّ إذا سمعوا خيراً ذكرت به
جهلاً عليها وجبنا عن عدوهم

وكقوله:

أصمّ عن الشيء الذي لا أريده وأسمع خلق الله حين أريد وإطلاقها عليهم على طريقة التمثيل لا الاستعارة إذ من شرطها أن يطوى ذكر المستعار له بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه لولا القرينة كقول زهير:
لدى أسد شاكي السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلم

وروي بسوء بدل قوله بشر وهو الذي اختاره المصنف رحمه الله أي هم صمّ، على أنه خبر مبتدأ محذوف كأنه قال: هم صم أي يتصامون عما نسب إليه من الخصال الصالحة، ويقال للمعرض عن الشيء هم أصمّ عنه وعلى ذلك قوله: أصمّ عما ساءه سميع، فكأنه قال، ومتى ذكرت بشر أدركوه وعلموه، ويقال أذن لكذا يأذن كعلم يعلم قال: وسماع يأذن الشيخ له. ويجوز أن يكون اشتقاقه من الأذن الحاسة كما قاله الإمام المرزوقي في شرح الحماسة، وقد فسر أذن بعلم وأدرك كما سمعته، والشرح فسروه هنا باستمعوا وأصغوا قال الراغب: أذن إستمع نحو ﴿وَأَذْنُتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾ [سورة الإنشاق، الآية: ٢٠] ويستعمل في العلم الذي يتوصل إليه بالسمع. قوله: (أصمّ عن الشيء إلخ) أصم صفة مشبهة، وأسمع أفضل تفضيل، ويعدّى بعن لما فيه بطريق التضمنين من معنى الإعراض أو الذهول، وهو كقوله: ولي أذن عن الفحشاء صماء. وتقديره أنا أصم، أو هو أصم إن كان في وصف نفسه أو في مدح غيره، وفي البيتين شاهد على استعمال الصمم في عدم الإصاخة والإستماع كما في الآية الكريمة، والإطلاق ضدّ التقييد، وهو في الاصطلاح استعمال اللفظ في معناه حقيقة كان أو مجازاً، والضمير المؤنث لقوله صمّ بكم عمي باعتبار أنها ألفاظ والطريقة تأنيث الطريق المعروف والمراد بها الأسلوب والنهج والتمثيل مراد به التشبيه هنا، وله معانٍ أخرى. قوله: (إذ من شرطها إلخ) لما ذكر إن الصمم أخويه لم يرد بها الحقيقة لسلامة مشاعرهم وقواهم وأنه على طريقة التمثيل أي التشبيه لا الاستعارة بين مانعها، وهو فقد شرطها من طي ذكر المستعار له أي المشبه بحيث يمكن حمله على المستعار منه المشبه به لولا قيام القرينة، وفي الكشف إنه مختلف فيه والمحققون على تسميته تشبيهاً بليغاً لا إستعارة لأنّ المستعار له مذكور، وهم المنافقون والإستعارة إنما تطلق حيث يطوي ذكر المستعار له ويجعل الكلام خلواً عنه صالحاً لأن يراد به المنقول عنه، والمنقول إليه لولا دلالة الحال أو فحوى الكلام، اهـ. والحاصل أنه إذا ذكر الطرفان حقيقة أو حكماً ففيه ثلاثة مذاهب لأهل البيان، والمحققون على أنه تشبيه بليغ، وذهب بعضهم إلى أنه استعارة، وآخرون إلى جواز الأمرين كعبد اللطيف البغدادي في قوانين البلاغة، وهذا أمر مفروغ منه مقرّر قديماً لا فائدة في إعادته، وتسميته تشبيهاً ظاهرة، ووصفه بالبلاغة لما فيه من حمل المشبه به على المشبه حتى كأنه هو بعينه في الأكثر، وعدل المصنف رحمه الله عما في الكشف من أنه لولا القرينة الحالية أو المقالية صلح لإرادة المنقول عنه، والمنقول إليه إلى أنه لولا القرينة أمكن الحمل على المستعار منه فقط إشارة إلى ما أورده الشراح عليه من أنه إذا

عدمت القرينة لا يصلح اللفظ للمعنى المجازي، وأجيب عنه بأنه صالح له في نفسه مع قطع النظر عن عدمها، وردّ بأن صلاحية المعنيين ثابتة له في نفسه أيضاً مع وجودها إذا قطع النظر عنه فلا معنى لإشتراط عدمها في هذه الصلاحية، ثم إنه قدس سرّه قال: بعدما ذكر الظاهر أن خلو الكلام المشتمل على ذكر اللفظ المستعار عن ذكر المستعار له مصحح لصلوح المستعار لأنه يراد به معناه المجازي إذ لو اشتمل على ذكره أيضاً تعين المعنى الحقيقي فلا يكون صالحاً للمعنى المجازي، وأن عدم قرينة المجاز مصحح لأن يراد به معناه الأصلي، إذ مع وجودها يتعين المعنى المجازي فلا يكون صالحاً للمعنى الحقيقي فالخلو المذكور شرط لصلوح إرادة المعنى المنقول إليه، وعدم تلك القرينة شرط لصلوح إرادة المعنى المنقول عنه فالمجموع متعلق بصلاحية المعنيين على التوزيع، ولو قدّم ذكر المنقول إليه كان أولى، وقد يقال كون الكلام مع عدم القرينة صالحاً لإرادة المعنى المجازي مبني على ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به حتى كأنه من أفراده فيصلح له لفظه كما يصلح لإفراده الحقيقية واشتراط نفي القرينة إنما هو لصلوح إرادة المعنى الحقيقي، ويرد عليه أنه يلزم أن يكون للخلو عن ذكر المستعار له مدخل في الصلاحية المذكورة إلا أن يجعل عبارة عن ذلك الإدعاء، وإخفاء في بعده عن الإفهام جداً، ثم إن الكلام وإن كان ظاهراً في الإستعارة المصرحة إلا أنهم أدخلوا فيه المكنية بناء على مذهب الزمخشري فيها، والمصنف رحمه الله تبعه كما سيأتي تحقيقه في تفسير قوله تعالى ﴿ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه﴾ [البقرة ٢٧] فلا حاجة إلى السؤال والجواب المذكورين في شروح الكشاف واعتراض عليه بأنه ليس في عبارة المصنف ما يدل على مدخلية الخلو في الصلاحية بل يدل على اشتراط تلك الصلاحية مع الخلو في حقيقة الاستعارة، ثم إنه لا يخفى أن الآية من قبيل قولنا الحال ناطقة، وهذا لا يحتمل التشبيه بل هو استعارة تبعية، لا يقال يجعل الصم البكم العمي من قبيل الأسماء فهو من التشبيه لأننا نقول يبقى الكلام في مثل جعلناهم حصيداً خامدين حيث صرح المصنف فيه بالتشبيه، ويمكن أن يقال إنه بتقدير لفظ مثل أي مثل صم فيصير تشبيهاً وإن لم يقدر فهو إستعارة بالكلام يحتمل كليهما فلا يتم طي ذكر المشبه بالكلية في الإستعارة التبعية، ولذا لم يشترط صاحب المفتاح في الإستعارة طي ذكر المشبه على الاطلاق أقول: هذا زبدة ما هنا من القيل والقال، والذي يميظ عن وجهه نقاب الاشكال أن ما ذكره الفاضل المحقق تبعاً للطبيي ومن مشى على أثره من الشراح كلام لا غبار عليه، وما أورده عليه من أنه يلزم أن لا يكون للخلو عن ذكر المستعار له مدخل في الصلاحية المذكورة غير مسلم فإنه إذا ادعى أن للأسد فردين متعارفاً، وهو معروف وغير متعارف وهو الشجاع كان صالحاً لكل منهما في نفسه فإذا لم يخل عنه الكلام، فقد صرح بأحد فرديه فيه فيدل على أنه المراد منه إذا حمل عليه مثلاً لثلاثا يحمل فرد على غيره فإذا خلا عنه كان صالحاً لكل منهما، فالخلو شرط لصحة الادعاء والشمول لهما لا أنه عبارة عنه كما قاله واستبعده ولا

حاجة إلى ما دفع به مما مر كما لا يخفي، ثم إن ما إعترض به في نحو الحال ناطقة من ذكر الطرفين في الإستعارة التبعية، وأنه لا يمتنع في مطلق الإستعارة مناف لما صرحوا به كيف لا وقد عرف السكاكي الإستعارة بأن يذكر أحد طرفي التشبيه، ويراد به الآخر كما في التلخيص، وهو مبني على أن الحال مشبهة بالمتكلم، والناطق وليس كذلك في التحقيق وإن أوهمه كلامهم، ولو كان كذلك لم تكن تبعية فإنها شبه فيها الدلالة بالنطق واستعير الثاني للأول، ثم سرى منه لما اشتق منه فكيف يرد ما ذكره لمن تدبر حق التدبر، وسيأتي عن قريب تحقيقه قوله: (كقول زهير) هو زهير بن أبي سلمى بضم السين الشاعر المشهور وهذا البيت من قصيدته المشهورة، وهي إحدى المعلمات السبعة التي أولها:

أمن أم أوفى دمنة لم تكلم بحو مائة الدرج فالمتثلّم
ومنها:

وقال سأقضي حاجتي ثم أتقي عدوي بألف من ورائي ملجم
فشد ولم ينظر بيوتا كثيرة لدى حيث ألفت رحلها أم قشعم
لدى أسد شاكي السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلّم

وفي رواية الأصمعي مقاذف بدل مقذف، وقال شبه الجيش بالأسد أي له أقدام كأقدام اسد وحدة كحدته وأظفاره لم تقلّم أي حديد شكس، ويقال للأسد إذا أسن هو ذو لبد أي على ظهره شعر قد تلبد، وشاكي السلاح حديد السلاح أهـ. وقال ابن السيد في المقتضب شاكي السلاح معناه حاد السلاح شبه في حدته بالشوك، ويقال شاك بكسر الكاف، وضمها فمن كسرهما جعله منقوصاً مثل قاض، وفيه قولان فليل أصله شائك فقلب كهار واشتقاقه من الشوكة، وقيل أصله شاك من الشكة، وهي السلاح فاجتمع مثلاً فأبدلوا الثانية ياء تخفيفاً، وأعلوه اعلال قاض، ومن ضمه ففيه قولان أحدهما أن أصله شوك فانقلبت واوه ألفاً وقيل هو محذوف من شائك كما قالوا جرف هار بضم الراء، وفيه لغى ثالثة شاك باتشديد الكاف من الشكة بكسر الشين وتشديد الكاف وهي السلاح وآلات الحرب، أهـ. وفي الكشف أنه نظير ما يدلّ عليه فحوى الكلام لأن شاكي السلاح مما يدل على ذلك لا من دلالة الحال كما قيل، والظاهر أن أسداً فيه مستعار للرجل الشجاع، فهو مثال للإستعارة المنفية في قول الشيخين لا إستعارة، وليس نظيراً لما نحن فيه، وقول الأصمعي إنه مستعار للجيش لذكره في البيت الذي قبله فالأسد فيه بمعنى الأسود هنا خلاف الظاهر، وقال ابن الصائغ المراد به هرم ممدوح زهير، وجعله في الكشف شاكي السلاح قرينة لا ينافي ما في كتب المعاني من أنه تجريد لأن التجريد قد يكون قرينة، وقال بعض المتأخرين: ما كان أشدّ إختصاصاً بالمشبه فهو قرينة، وما زاد عليها يكون تجريداً، وقيل ما يسبق إلى الذهن قرينة وغيره تجريد، وقد يجعل الكل قرينة إهتماماً، ومقذف اسم مفعول من التقذيف مبالغة في القطف، وهو الطرح والرمي ومقاذف اسم

ومن ثم ترى المفلقين السحرة يضربون عن توهم التشبيه صفحاً كما قال أبو تمام الطائي:

ويصعد حتى يظنّ الجهول بأن له حاجة في السماء

مفعول من فاعلته على الروائتين السمين الكثير اللحم. من قولهم ناقة مقدوفة باللحم، ومقدوفة كأنها رميت به، وقيل المراد أنه يرمى به في الوقائع والحروب لشجاعته، والأول أشهر عند أهل اللغة وعلى هذا هو تجريد وعلى الأول ترشيح، وقيل إنه ليس بتجريد ولا ترشيح، ولبد كعنب بلام وباء موحدة، ودال مهملة جمع لبدة كسدره، وهي الشعر المتراكم على رقبة الأسد، وقيل على كتفيه، ويقال هو أمنع من لبدة الأسد للقوي الممتنع، وأظفار جمع ظفر بضميتين معروف والتقليم قطع الأطراف لا قصها ومنه القلم لقطع طرفه أو لأنه معد للقطع، ولم تقلم ليس لنفي المبالغة بل للمبالغة في النفي كقوله تعالى ﴿وما هم بمؤمنين﴾ وقيل إن الأسد موصوف بكمال الأظفار فإذا أتصف بالقلم اتصف بكمال فنفي التقليم نفي للقلم أصلاً، كما قيل في قوله تعالى ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾ [سورة فصلت، الآية: ٤٦] وتقليم الأظفار كناية عن الضعف، وعدمه كناية عن القوة، ومن الناس من جعله ترشيحاً للإستعارة قيل: وفيه إن التقليم لا يختص بالأسد المشبه به حتى يكون ترشيحاً، وقيل إنه تجريد لأن الوصف بعدم التقليم إنما يكون لمن هو من شأنه، وهو الإنسان، وقيل: إنه ليس بترشيح ولا تجريد لأن عدم الضعف مشترك إلا أن يقال المراد أن القلم ليس من شأن جنسه، ولا من عاداته فتأمل. قوله: (ومن ثم ترى المفلقين إلخ) ثم بفتح الثاء المثناة وتشديد الميم المفتوحة للإشارة إلى المكان في أصل وضعها واختلف هل هي إشارة إلى البعيد أو القريب فتجوز بها في المعاني في كلام المصنفين لكونها منشأ لما ذكر معها فكأنها مكانه، وفسروها بقوله من أجل ذلك أو من أجل هذا فمن تعليلية، وقيل ابتدائية وقد ترسم بهاء السكت لأنها تلحقها في الوقف، وقيل إنها للتأنيث وهو لغة فيها، والمفلقين جمع مفلق اسم فاعل، وهو من يأتي بالفلق بالفتح أو بكسر فسكون، وهو الأمر الغريب العجيب، وهو يكون بمعنى الداهية من الفلق، وهو الشق والمراد البلغاء الواصلون إلى أعلى مراتب البلاغة التي تدهش سامعها وتحيره، وكذا السحرة جمع ساحر من السحر وهو مجازاً نهاية البلاغة كما في الحديث: «إن من البيان لسحراً»^(١) وفيه كلام مذكور في شروحه، وضرب الصفح عبارة عن الإعراض، والتناسي وسيأتي تحقيقه في قوله تعالى: ﴿أنضربُ عنكم الذكرَ صفحاً﴾ [سورة الزخرف، الآية: ٢٥] وترى من الرؤية البصرية أو العلمية أي تشاهده، وتحققه أي لأن الاستعارة لا تكون إلا إذا ترك المستعار له لفظاً وتقديراً فإن المقدر كالمذكور كما في هذه الآية فإذا كان كذلك تناسوا التشبيه المستدعي لذكر لطرفين

(١) أخرجه البخاري ٥٧٦٧ و٥١٤٦ وأبو داود ٥٠٠٧ والترمذي ٢٠٢٨ وأحمد ٥٩/٢ و٦٢ ومالك ٢/

وهنا وإن طوى ذكره بحذف المبتدأ لكنه في حكم المنطوق به، ونظيره.
أسد عليّ وفي الحروب نعامة فتخاء تنفر من صفير الصافر

عند الحذف وإدخال المشبه في جنس المشبه به حتى كأنه لا تشبيه كما في قوله ويصعد إلخ فإن العلو المكاني أستعير لرفعة القدر، وجعل كالحقيقي الذي يتوهم فيه إن له حاجة في السماء صعد لها، وقد يفعلون ذلك مع التصريح به أيضاً كقول العباس بن الأحنف:

هي الشمس مسكنها في السماء فعز الفؤاد عزاء جميلا
فلن تستطيع إليها الصعودا ولن تستطيع إليك النزولا
كما يدرية من تتبع كتب علم المعاني. قوله: (ويصعد إلخ) هو من قصيدة لأبي تمام الطائي يرثي بها يزيد بن خالد الشيباني أولها:

نعاء إلى كل حيّ نعاء فتى العرب اختط ربع الغناء
ومنها:

فما زال يفرع تلك العلاء مع النجم مرتدياً بالعماء
ويصعد حتى يظنّ الجهول بأنّ له حاجة في السماء

إلى آخرها، وهي قصيدة طويلة، ويفرع بمعنى يعلو بفاء وراء مهملة من فرع المنبر والجبل إذا صعد وأصله الصعود إلى فروع الشجر وفي رواية بدل يصعد يرقى، ويروى أيضاً بدل حتى يظنّ حتى لظنّ باللام الابتدائية أو هي جواب لقسم كما في شرحه للتبريزي، والشاهد في إستعارة يصعد حيث بنى عليها ما بعدها كما سمعته آنفاً كذا قاله قدس سره وغيره من شراح الكشاف، وهو الذي عناه المصنف تبعاً للكشف، وفي الكشف فروع العلاء مستعار من فروع المناير والجبال، ثم بنى عليه ما بينى على الفرع الحقيقي فجعله ذاهباً في جهة العلو قاصداً نحو السماء لغرض، وهكذا شأن كل إستعارة مرشحة اهـ. فجعل قوله يصعد إلخ ترشيحاً للإستعارة في قوله يفرع إلخ، والعماء بفتح العين والمدّ السحاب الرقيق، وارتداؤه جعله كالرداء وجعل الظان جهولاً لإذعائه أنه لا حاجة له لأنّ الله أعلاه وأغناه بجده وسعده فلا يقال إنّ الأنسب بالإدعاء في المدح أن يقول الخبير ويروى منزلاً بدل حاجة، وأعلم أنّ ما ذهب إليه صاحب الكشف هو التحقيق لكنه لا يناسب المقام إلا بتكلف بعيد جداً. قوله: (وهنا إلخ) يعني أنّ الطرفين لا يشترط في التشبيه ذكرهما بالفعل، بل يكفي الذكر ولو تقديراً ونية فإنّ المقدر المنوي كالمذكور كما أنه لا يضمرّ الذكر مطلقاً بل على طريق القصد فلو كان ذكره غير مقصود بالذات لم يناف الإستعارة كما قرّره في نحو قوله:

لا تعجبوا من بلى غلالته قد زرّ أزراره على القمر

وقوله أسد إلى هو من شعر لعمران بن حطان رأس الخوارج يخاطب به الحجاج، وكان همّ بأخذه وقتله وأعدّ لذلك عدّته، وهو من شعر هو بتمامه كما في كامل المبرد:

أسد عليّ وفي الحروب نعامة فتخاء تنفر من صفير الصافر

هلا كررت على غزالة في الرغى بل كان قلبك في جناحي طائر
غشيت غزالة حفلة بفوارس تركت فوارسه كأمس الدابر

والشاهد في قوله أسد فإنه تشبيه لا إستعارة لذكر الطرفين تقديراً فيه أي أنت أسد كما في الآية الكريمة فهو في حكم المنطوق، وفي ذكر البيت إشارة إلى أنه لا ينافي التشبيه أن يذكر بعد المشبه به ما يشعر بأنه ليس بمعناه الوضعي كقوله عليّ هنا، وفي الحروب المتعلقة بنعمة، وغزالة ممنوع من الصرف لأنه علم امرأة رجل من الخوارج مشهور يقال له شبيب، وكان الحجاج قتله فلما أتى خبره لامرأته وكانت من الشجاعة بمنزلة عجبية لم يعهد مثلها في النساء لبست درعاً وتقلّدت بسيف ورمح وركبت في ثلاثين فارساً من الشجعان، الخوارج، وكانت نذرت أن تغزو الحجاج بالبصرة نهاراً وتصلي في جامعها بسورة البقرة ففعلت ذلك، وبالبصرة أكثر من ثلاثين ألف مقاتل، وهرب الحجاج منها ولم يبرز فلمح في هذا الشعر لقصتها وغير الحجاج بها، والنعامة طائر معروف بالجبن وشدة الهرب، والفتحاء المسترخية الجناحين اللينة المفاصل وهو من صفاتها والصفير صوت بغير حروف، والصارف الريح أو كل مصوّت والظاهر الثاني، وكررت بمعنى رجعت ويروى برزت بدله، والوغي أصله الأصوات المرتفعة المختلطة وبه سمي الحرب وهو المراد، وغشيت بمعنى نزلت وحفلة مرّة الحفل من قولهم رجل ذو حفل أي مبالغ فيما يفعله والمعنى ذات حفلة كما في الكشف، والتشبيه بأمس الدابر أي الماضي في العدم حقيقة أو حكماً وكون قلبه في جناحي طائر من بليغ الكلام وبديعه لأنه عبارة عن ذهابه فاراً وقلبه في غاية الخفقان من شدة خوفه، وهذا لا يدرك حسنه إلا من رزقه الله ذوق حلاوة العربية، وهو تصوير لفراره مرعوباً وفي الكشف فتحاء من باب التصوير كيقولون بأفواههم وقال بعض المتأخرين: كما رأيت به خطه بل هو لبيان وجه الشبه على طريق الإشارة لترتيب الحكم على المشتق وفيه نظر، وفتحاء بفاء ومثناة فوقية وخاء معجمة ممدوداً.

وأعلم أنه إذا ذكر الطرفان كما مرّ، وعمل الثاني منهما كما في البيت المذكور فهذه مسألة مقررة في كتب النحو والمعاني والتفسير، وقد ذكرت في كتاب سيبويه وقال: في التسهيل لا يتحمل غير المشتق ضميراً ما لم يؤوّل بمشتق خلافاً للكسائي وفي شرحه لأبي حيان إذا أوّل تحمّل ضميراً كمررت بقوم عرب أجمعون، ويقاع عرفج كله بتأكيد الضمير المستتر بتأويله بفضحاء وخشن فإذا أسند إلى ظاهر رفعه كما قاله سيبويه في نحو مررت برجل أسد أبوه ومنه قوله:

كأن لتأمينها بيتوتاً حصينة مسوحاً أعاليها وساجاً كسورها

برفع الظاهر لتأويله بمشتق أي سوداً وكثيفاً وأجاز الكسائي، وبعض الكوفيين ذلك في الجامد وإن لم يؤوّل وأستبعده ابن مالك وقال: ينبغي أن يحمل على ما كان لمسماه معنى لازم بين اللزوم كالإقدام والقوة للأسد اهـ، وقال ابن مالك أيضاً في شرح كافيته لو أشرت إلى رجل، وقلت هذا أسد لكان لك فيه ثلاثة أوجه تنزيله منزلة الأسد مبالغة دون التفات إلى

تشبيهه، وقصد التشبيه بتقدير مثل ونحوه وعلى هذين لا ضمير فيه، والثالث أن يؤوّل لفظ أسد بصفة وافية بمعنى الأسدية فتجريه مجرى ما أولته به فيرفع الضمير والظاهر وينصب الحال والتمييز وهو مجاز على هذا دون ما قبله هذا زبدة ما قاله النحاة كما قرره شراح التسهيل في باب المبتدأ والخبر، والذي قاله علماء المعاني مبنيّ عليه فقال المحقق السعد اسم المشبه به وإن ذكر معه ما يشعر بأنه ليس في معناه كعليّ في أسد عليّ، فالكلام تشبيه فليس النزاع فيه لفظياً بل مبنيّ على أنه في معناه الحقيقيّ حتى لا يستقيم إلا بتقدير نحو الكاف، ويكون تشبيهاً أو في معنى المشبه كالرجل الشجاع فيكون إستعارة ويصح الحمل، وهو المختار عندي كما يشهد به الإستعمال فإن معنى أسد عليّ مجتريء صائل ومعنى نعامة جبان هارب، ومعنى الطير أغربة عليه باكية وتقول هو أخي في الله.

وقال ابن مالك: إذا قلت هذا أسد مشيراً للسمع فلا ضمير فيه، وإن قلته مشيراً إلى الرجل الشجاع ففيه ضمير لأنه مؤوّل بما فيه معنى الفعل. وقال قدّس سرّه: تعلق عليّ بملاحظة ما يلزمه من الجراءة لا لأنه في معنى مجتريء صائل وإلا كان مجازاً مرسلأً، وفات معنى التشبيه بالكلية كما في زيد شجاع أو مجتريء، وما قيل من أن أسداً في زيد أسد مستعمل في المشبه وهو الرجل الشجاع مردود بأنّ هذا المجموع لس مشبهاً بالأسد فإنّ الشجاعة خارجة عن الطرفين إتفاقاً فالحق أن أسداً مستعمل في معناه الحقيقيّ، وحمل على زيد لإدعاء أنه من إفراده مبالغة ولو قدر فيه الأداء فاتت المبالغة، ثم قد يلاحظ ما يلزم معناه الحقيقيّ من اجراء فيعمل كما في نحو رأيت رجلاً أسداً أبوه إمّا لقصد معنى المشابهة، أو لإعتبار اللازم سواء جعل تابعاً أو مستعملاً فيه اللفظ.

وبقي ههنا بحث، وهو أنه لا نزاع في أنّ التقدير هنا هم صم لكن ليس المستعار له حينئذٍ مذكوراً لأنه لبيان أحوال مشاعر المنافيين لا ذواتهم ففي هذه الصفات إستعارة تبعية مصرّحة فلا يختلف فيها الاستعارة مصادرها لتلك الأحوال، ثم اشتق منها فإن أجيب بجعلها في عداد الأسماء نافاه قوله إلا أن هذا في الصفات، وذلك في الأسماء أو بأنّ هم صم في قوّة حال إسماعهم الصمم فتمحل مستغنى عنه فإنّ لقيت صمأ إستعارة قطعاً، وتقديره أشخاصاً صمأ وهو في قوّة الحمل إلا أن يقال تشبيه ذوات المنافيين بذوات الأشخاص الصم متفرّع على تشبيه حالهم بالصمم، فالقصد إلى إثبات هذا الفرع أقوى وأبلغ كأنّ المشابهة بين الحالين تعدّت إلى الذاتين فحملت الآية على هذا التشبيه رعاية للمبالغة في إثبات الآفة وهو غاية ما يتكلف هنا، هذا زبدة ما قاله الفاضلان، وقد قيل عليه إنه إن أراد بكون الشجاعة خارجة عن الطرفين خروجها عن حقيقتيها النوعية فمسلم لكنه غير مفيد، وإن أراد الخروج من حيث كونه مشبهاً به فغير مسلم إذ الاتفاق على خلافه لظهور أن المشبه ليس زيدا نفسه بل باعتبار جراءته كما أنّ المشبه به ليس الأسد نفسه بدون ذلك الإعتبار، ولو كان مستعملاً في معناه الحقيقيّ كان جامداً محضاً وإن لوحظ فيه تبعية معناه الحقيقيّ ما يلزمه من نحو الجراءة وإمكان هذا

القدر كاف في العمل في الظرف دون غيره لأنه يكفيه رائحة الفعل، ولذا اضطرّ آخرأ فقال: أو مستعملاً فيه اللفظ فالتحقيق أنّ أسداً مجاز عن شجاع بقرينة الحمل كما في رأيت أسداً يرمي فالمراد ذوات مبهمه مشبهة بالأسد، ولا يلزم منه سوق الكلام لإثبات أنّ زيداً هو تلك الذات المشبهة بالأسد لأنّ المؤول بشيء لا يعطي حكمه من كل وجه، بل هو مسوق لإدعاء الإتحاد بينهما، ولو لزم ذلك لزم كون معنى رأيت أسداً يرمي رجلاً شجاعاً يرمي وظهر عدم الفرق بينهما فيما يتعلق بالغرض إلا أنّ سوق هذا لإثبات الرؤية لتلك الذات، وهذا الإدعاء الإتحاد بينهما، وقيل أيضاً إنّ الشجاع في قوله كالرجل الشجاع قيد للمشبه لا جزؤه حتى يكون المشبه مركباً فليس بمناف لقولهم إنّ الشجاعة خارجة عن الطرفين مع أنّ الحق أنّ الشجاعة ليست قيداً أيضاً لشيء من الطرفين لأنّ المقصود نقل الشجاعة الكاملة من المشبه به إلى المشبه، والظرف متعلق بمضمون الكلام بحسب المآل أي مجترىء كامل، وقس عليه نعم المتبادر من العبارة تعلق الظرف بالمشبه على وجه القيدية بل بالمشبه به على تقدير التشبيه لا الإستعارة.

أقول إذا عرفت أنّ هذه المسئلة مما حققه المتقدمون على اختلاف فيها وأنها من مسائل الكتاب، وكان القول ما قالت حذام، وكان منشأ اختلاف النحاة العمل واختلاف أهل المعاني قصد البليغ عرفت أنّ الحق ما قاله الفاضل المحقق لقوة أساسه، وسطوح نبراسه، فالنزاع ليس بلفظي لا بتناؤه على ما ذكروه مما يختلف فيه مثل الأسد لفظاً بعمله ومعنى بالتجوّز فيه لاستعماله في غير معناه، وما أورده عليه المدقق ليس بشيء وإن لاح وروده في النظرة الأولى فقلوه إنه عمل باعتبار ما يلزمه من الجراءة مبنى على قول الكسائي الضعيف المستبعد عندهم كما عرفته، وقوله إنه إذا كان مستعملاً في معنى مجترىء صائل كان مستعملاً في لازم معناه فهو مجاز مرسل لا استعارة خيال فارغ، فإنك إذا قلت في زيد أسد إنه مؤول بما ذكر، ومعناه رجل مجترىء كالأسد فلا مربة في إنه إستعارة لصحة ذلك التشبيه، وترك المشبه فيه بالكلية وإنما لم تذكر الرجل اعتماداً على إشتهار الجراءة والصولة في صفات العقلاء، وفي بعض كتب اللغة ما يقتضي أنه حقيقتها، وقوله زيد شجاع ليس نظيراً لما ذكره بل نظيره زيد رجل شجاع كالأسد، وقوله المجموع ليس مشبهاً بالأسد غير مسلم ولا يلزمه التركيب مع التعبير عنه بالأسد، وقوله إنّ الشجاعة خارجة عن الطرفين إتفاقاً لبيت شعري من أين جاء هذا الإتفاق فعلى هذا قد شبهت الرجل الشجاع بالأسد في شدة بطشه، وإهلاك مقاتلة وإن كثر، ثم إنّ قوله قد يلاحظ ما يلزم معناه الحقيقي من الجراءة إلخ مع أنه لا طائل تحته مناقض لما قبله فإنه إذا كان مستعملاً في معناه الحقيقي كيف يجوز استعماله في لازم معناه إلا أن يريد أنه كناية حيثئذ، وهو مع تكلفه مبنّى على القول الضعيف كما مرّ.

واعلم بعدما ارتفع الغين، عن العين ووضح الصبح لذي عينين، أنّ ما ذكره قدس سره من البحث الذي استصعبه حتى جعل الأسنة له مركباً، وسلمه له من مشى خلفه ليس بوارد أيضاً، وما أفسده فيه أكثر مما أصلحه، وحسن ظننا بالسلف أنا لا نقول به لأنه ناشئ من عدم

هذا إذا جعلت الضمير للمنافقين على أن الآية فذللكة التمثيل، ونتيجته، وإن جعلته

إعمال النظر في مطاوي كلامهم لأنهم المقدر راجع للمنافقين السابق حالهم وصفاتهم وتشهيرهم بها حتى صاروا مثلاً فكأنه قيل هؤلاء المتصفون بما ترى صم إلخ على أن المستعار له ما تضمنه الضمير الذي جعل عبارة عن المتصفين بما مرّ والمستعار ما تضمن الصمم وأخويه من قوله صم إلخ فقد انكشف الغطاء من الطرفين، وليس هذا بأبعد مما مرّ في قولهم إمتطى الجهل، وبهذا إضمحللت الشبهة من غير حاجة إلى ما ذكر من التعسفات، وأما ما ذكر آنفاً مما أورده عليه البعض من قوله إن أراد بكون الشجاعة خارجة إلخ فمعلوم أنه لا طائل تحته، وقوله إن الشجاعة داخله في الطرفين، من حيث التشبيه لا وجه له لأنه على مدعاه من أن الطرفين زيد والأسد كيف يكون هذا، وهو خارج عنهما وإن كان لازماً لهما، ولو لم يكن هذا مع إرخائه العنان في مجارة الخصم كان غير صحيح أيضاً، وكذا ما قيل من أن الشجاع قيد للمشبه لما قدّمناه لك فلا تكن من الغافلين، وإنما سحبنا أذيال البيان لما في هذا المقام، من العقد التي لم تحلها أسنان الأقاليم، ففي الزوايا خبايا، وفي الرجال بقايا. قوله: (هذا) أي الأمر هذا أؤخذ من هذا أوها اسم فعل بمعنى خذ وذا مفعوله، وهذا وإن استغنى عن التقدير بعيد مع مخالفته الرسم، والإشارة إلى التفسير المذكور بقوله لما سدّوا مسامعهم إلخ، وقوله إذا جعلت الضمير إلخ المراد بالضمير المقدر هنا مبتدأ وهو صم إلخ لا هو والضمير في قوله بنورهم كما توهم لبعده لفظاً، ومعنى لأنه قد فرغ عنه فعلى هذا تكون هذه محصل ما سبق وإجماله لأنه تمثيل لحالهم، وهو عبارة عن جميع ما مرّ من أحوالهم السابقة، وقد علم من قوله لا يشعرون ولا يبصرون أنهم صم عمي ومن كونهم يكذبون أنهم لا ينطقون بالحق فهم كالكم، ومن كونهم غير مهتدين أنهم لا يرجعون ووجه الترتيب ما مرّ فلا يرد عليه ما قيل من أن التمثيل إنما فيه عدم الإبصار، وأما الصمم والبكم فلا حتى يجاب بأنه مثلت حالهم في التحير بالمستوقد فأفاد تحيرهم في المحسوس، والمعقول ولم يذكر سفههم وكونهم عن العقل بمعزل لأنه مفروغ عنه، وهذا نظير الختم على السمع والبصر المستلزم للختم على اللسان في قصة الكفار، وسقط أيضاً ما قيل إنه يرد عليه أن نتيجة التمثيل كونهم عمياً لا غير وأنه على تقدير صحته المناسب تقديم العمي، وقوله فذللكة التمثيل ونتيجته قيل عطف النتيجة على الفذللكة تفسيري، والظاهر أن بينهما مغايرة إعتبارية فإن كان إجمالاً لما قبله فهو فذللكة وإن كان ما قبله منساقاً إليه ومستلزماً له فهو نتيجة له، ولذا قدره بعضهم بقوله فهم صم إلخ، والحاصل أن حالهم المضروب له المثل وسعيهم الخاسر أذاهم إلى فقد الحواس، والقوى ووقوعهم في قفار لا يرجع من ضل فيها والفذللكة عبارة عن إجمال الأمور مأخوذة من قول الحاسب بعدما يملئ مفردات ما يحسبه فجملته ذلك كذا فركب هذا اللفظ من بعض حروفه، ويسمى هذا عند الأدباء نحتاً بالنون كقوله حوقلة، وبسملة وهو مقصور على السماع، وهذه اللفظة لم تسمع من فصحاء العرب الذين يحتج بكلامهم، وإنما أحدثها المولدون كما قال المتنبّي:

للمستوقدين فهي على حقيقتها، والمعنى أنهم ﴿لما أوقدوا ناراً أذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٧] هائلة أدهشتهم بحيث اختلت حواسهم، وانتقضت قواهم وثلاثتها قرئت بالنصب على الحال من مفعول تركهم، والصمم أصله صلابة من إكتنار الأجزاء ومنه قيل: حجر أصم وقناة صماء وصمام القارورة سمي به فقدان حاسة السمع لأن سببه أن يكون باطن الصماخ مكتنزاً لا تجويف فيه يشتمل على هواء يسمع

نسقوا لنا نسق الحساب مقدماً وأتى فذلك إذ أتيت مؤخرًا وأعلم أن الجملة الواقعة موقع النتيجة وردت بالفاء ودونها في كلام الفصحاء فالأول كقوله تعالى: ﴿وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة﴾ [سورة الأعراف، الآية: ١٤٢] والثاني كقوله ﴿فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٩٦] لأن إستلزام ما قبله له أو تضمنه له بالقوة منزل منزلة المتحد معه فيقتضي ترك العطف، ومغايرتها لما قبلها وترتبها عليه ترتب النتائج، والفرع على أصله يقتضي اقترانها بالفاء، وهذا هو المعروف في الاستعمال، وهي بدونها مستأنفة أو حالية، وعلى الأول لا محل لها فمن قال: إنها لا تكون إلا مع الفاء وهي بدونها لا يدري من أي أنواع الجمل هي فقد قصر فيما قدر. قوله: (وإن جعلته للمستوقدين إلخ) أي إذا جعلت هذا من تمة التمثيل على أنه داخل فيه لا حاجة إلى اعتبار التجوز فيما ذكر إذ لا مانع من الحقيقة، وهي الأصل فلا يعدل عنه بدون مقتضى يقتضيه، والتمثيل لا يقتضي تحقق الممثل به في الخارج بل يكفي فرضه وإن امتنع عادة كما في قوله:

اعلام ياقوت نشر ن على رماح من زبرجد

فلا يرد عليه ما قيل من أنه من المعلوم أن من إنطفات ناره ووقع في ظلمة شديدة مطبقة لا يحصل له صمم ولا بكم ولا عمى، فالظاهر أنها مجازات لا حقائق وأن هذا الوجه بعيد، ولذا لم يلتفت له في الكشاف وشروحه وجعلوه من أحوال المنافقين سواء كان ذهب جواباً أم لا، ولا حاجة إلى الجواب عنه فإن من وقع في ظلمات مخوفة هائلة ربما أذاه ذلك إلى الموت فضلاً عن فقد الحواس ألا ترى أن من حبس زماناً في مطمورة مظلمة قد يذهب بصره، ويبتلى بأمراض حارة يعتقل بها لسانه، والذي دعى المصنف إلى اعتبار هذا قراءة النصب فإنها تعينه على الجوابية، وأخره إشارة إلى أنه مرجوح عنده فلا غبار عليه حتى ينقض. قوله: (بحيث اختلت حواسهم وانتقضت قواهم) هذا كعبارة الزمخشري السابقة وقد مر تفسيرها وبيان القوي فيها والإنقراض إفتعال من النقض بمعنى الهدم أو الحل فهو استعارة يقال نقضت البناء نقضاً إذا هدمته، والنقض بكسر النون وضمها المنقوض من البناء ونقضت الجبل إذا فككت ما قتل منه، ومنه يقال نقض ما أبرمه إذا أبطله فانتقض هو بنفسه، وقوله بالنصب على الحال هو أحد الوجوه فيه، وقد جوز أن يكون ثاني مفعولي ترك بناء على جواز تعديته لمفعولين وعلى تعدد ما هو خبر في الأصل أو منصوباً على الدم، وأصل الصمم الصلابة الحاصلة من إكتنار الأجزاء أي اجتماعها

الصوت بتموجه، والبكم الخرس، والعمى عدم البصر عما من شأنه أن يبصر، وقد يقال لعدم البصيرة ﴿فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ لا يعودون إلى الهدى الذي باعوه، وضيعوه أو عن الضلالة التي اشتروها، أو فهم متحiron لا يدرون أيتقدمون أم يتأخرون، وإلى حيث ابتدؤا منه كيف يرجعون، والفاء للدلالة على إن اتصافهم بالأحكام السابقة سبب لتحيرهم،

وتداخلها، ومنه الكنز والقناة الرمح وتوصف بأنها صماء لصلابتها ولذا نظرت القائل:

لا تفشين سرّ الملوك فحولهم صم الرماح تميل للإصغاء

وصمام القارورة بكسر الصاد المهملة ما تسد به لمنعها ما فيها بتداخله، والصماخ بالكسر أيضاً خرق الأذن، وقوله لا تجويف فيه تفسير لقوله مكتنزاً وقوله سببه إلخ إشارة إلى ما ذكره الأطباء من أن الصمم أن يخلق الصماخ بدون تجويف فهو كالفراغ المشتمل على الهواء الراكد الذي يسمع الصوت بتموجه فيه قالوا وقد يكون له تجويف لكن العصب لا يؤدي قوة الحس فما ذكره المصنف رحمه الله أحد قسميه، وكأنه اقتصر عليه لأنه الأصل الغالب فيه، ولكن لا يخفى أنه لا يناسب جعله حالاً مما قبله لأنه خلقي لا عارض بسبب الظلمة كما قيل، وهو غفلة لأن المعنى كالصمم، والتفسير للمشبه به فإن لم تبلغ الآفة عدم الحس فهو يسمى طرشاً عند الأطباء وإن اختلف أهل اللغة في تفسيره. قوله: (والبكم الخرس) بفتحيتين فيهما وهذا قول لأهل اللغة كما في المصباح، وقال الراغب: الأبكم هو الذي يولد أخرس فكل أبكم أخرس، وليس كل أخرى أبكم وقد يقال هو تفسير للمراد منه هنا، وقوله: عما من شأنه إشارة إلى أنه من تقابل العدم والملكة وإطلاقه على عدم البصيرة مجاز، وظاهر كلام بعضهم أنه حقيقة فيه أيضاً. قوله: (لا يعودون إلى الهدى إلخ) هذا بيان لارتباطه بما قبله على الوجه السابقة وإلى أن رجوع كعاد يتعدى إلى ويعن وإذا كان لازماً فمصدره الرجوع كما هنا لا متعدياً مصدره الرجوع كما في قوله:

عسى الأيام أن يرجع من قوماً كالذي كانوا

وعن تدخل على المتروك وإلى على المأخوذ وإلى الاحتمالين أشار بقوله إلى الهدى أو عن الضلالة وهو على كون الضمير راجعاً للمناقضين، وقوله أو فهم متحiron إشارة إلى جعل الضمير للمستوقدين وبينه على تقدير إلى وسكت عن تقدير عن لظهوره، أي لا يرجعون عما هم فيه، وقيل: إنه إشارة إلى أنه منزل منزلة اللازم بالنظر إلى متعلقه كما أنه لازم في نفسه، وهو كناية عن التحير، وقوله: لا يدرون مستأنف لبيان تحيرهم، وقوله: وإلى حيث ابتدؤا منه ياباه لولا ما ذكره من التكلف، وقوله لا يرجعون، وإن عمّ الحيرة وعدمها والعام لا دلالة له على الخاص فهو يدل على ذلك بقرينة السياق، والسباق قيل: لوجهان المتقدمان على أن وجه الشبه في التمثيل مستنبط من قوله ﴿أولئك الذين اشتروا﴾ والثالث على أنه من قوله: ﴿ذهب الله بنورهم﴾ كما مرّ واعتبار التعلق إنما هو على تقدير أن يكون قوله فهم لا يرجعون من تنمة قوله ﴿أولئك الذين اشتروا﴾ إلخ وما بينهما اعتراض فتأمل. قوله: (والفاء للدلالة إلخ) إشارة إلى أن

واحتباسهم ﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ﴾ عطف على الذي استوقد أي كمثل ذوي صيب لقوله

هذا متفرّع ومتسبب عما قبله على الوجوه كلها لا أنه على إطلاق لا يرجعون عن المتعلق السابق وترك التعرّض لمعناها على التقييد كما توهم والأحكام السابقة إما اشتراء الضلالة بالهدى والعمى وما معه من الظلمة وغيرها والاحتباس الإمتناع وعدم الرجوع لأنه أعمى لا ينظر طريقاً وأبكم لا يسأل عنها، وأصم لا يسمع صوتاً من صوب مرجعه فيهتدي به، وهو على الوجهين ظاهر أيضاً وقوله لتحيرهم ناظر إلى المنافقين وإحساسهم إلى المستوقد أو بالعكس كما قيل فهو شامل لهما لا مختص بالمستوقد، وترك التعرّض لحال المنافق لأنه يعلم بالمقايسة عليه كما قيل وجملة لا يرجعون خبرية، وقيل إنها دعائية والدعائية تكون فعلية كإرحمنا ورحمك الله ويرحمه الله واسمية. قوله: (عطف على الذي استوقد إلخ) في الكشف، ثم ثنى الله سبحانه في شأنهم بتمثيل آخر ليكون كشفاً لحالهم بعد كشف، وإيضاحاً غبّ إيضاح وكما يجب على البليغ في مظان الإجمال والإيجاز أن يجمل ويوجز فكذلك الواجب عليه في موارد التفصيل والإشباع أن يفصل ويشيع وأنشد الجاحظ:

ترمون بالخطب الطوال وتارة وحى الملاحظ خيفة الرقباء

وقوله عطف على الذي خبر مبتدأ أي هو عطف وهكذا وقعت العبارة في جميع النسخ، وكان الظاهر أن يقول عطف على كمثل الذي استوقد ناراً إلا أنه تسمح فيها اعتماداً على ظهور المراد فاقصر على جزئه المعين له لعدم تكرره وكلامه ناطق به، وقيل: في توجيهه إنه إشارة إلى أنه من عطف مفردات على مفردات فالكاف مرفوع المحل معطوف على الكاف الأولى ومثل المقدّر معطوف على مثل السابق، والصيب على الذي استوقد بتقدير ذوي، وإنما عدل عن الظاهر لإفادة كمال الارتباط بين الجملتين بارتباط مفرداتها وأنه لا بدّ من إعتبار لفظ مثل مقدراً في النظم كما سيأتي وإليه أشار بقوله ذوي صيب، ولا يخفى ما فيه من التعسف الذي يأباه الطبع السليم، وعطف الكاف وحده غير مستقيم، وإن أئده بعضهم بنقله عن مكّي والكواشي والحق الجاري على نهج الصواب أن يقال إنما عبر المصنف بما ذكر لأنه المقصود بالعطف التخيري أولاً وبالذات لأنّ الكاف أداة تشبيه والمثل بمعنى القصة كالعنوان، والفهرسة لما بعده فكأنه يقول أنت في تمثيل حال هؤلاء بالخيار إن شئت مثلتها بالذي استوقد ناراً وإن شئت بذوي صيب مظلم مرعد مبرق فتدبر. قوله: (أي كمثل ذوي صيب إلخ) في الكشف، والمعنى أو كمثل ذوي صيب والمراد كمثل قوم أخذتهم السماء على هذه الصفة فلقوا منها ما لقوا، ثم قال: لولا طلب الراجع في قوله ﴿يجعلون أصابعهم في آذانهم﴾ ما يرجع إليه لكنت مستغنياً عن تقديره أي تقدير ذوي الذي هو جمع ذو بمعنى صاحب محذوف النون للإضافة، وتبعه المصنف فيما ذكر.

وقال المدقق: في الكشف الظاهر من كلام السكاكي أن يقدر المضاف لأنّ المقصود تشبيه الصفة بالصفة لا الصفة بالذوات وهو حق لأنّ التركيب إنما أستفيد من تشبيه القصة بالقصة، أما أنّ ذوي القصة في الأوّل هم المنافقون وفي الثاني أصحاب الصيب فما لا نزاع

﴿يجعلون أصابعهم﴾ وأوفي الأصل للتساوي في الشك ثم اتسع فيها فأطلقت للتساوي من

فيه، وتحريره أن تقدير مثل لا بدّ منه للعطف السابق وحينئذ يقدر ذوي لاستقامة إضافة المثل لها لأن التشبيه يسوق إلى ذلك، وإن أمكن إضافة القصة إلى كل من الأجزاء التي لها مدخل فيها لكن الإضافة إلى أصحابها حقيقية وإلى الباقي مجازية، وقد نص المصنف في قوله تعالى ﴿مثل الذين ينفقون أموالهم﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٦١] إلخ على أنه لا بدّ من حذف المضاف أي مثل نفقتهم أو كمثل باذر حبة لكن المصنف منع ههنا كون التشبيه سائقاً إلى ذلك وهو حق، وذكر سبباً واحداً من موجبات حذف المضاف، ولم يمنع أن يكون ثمة موجب آخر أو موجبات، ورده الفاضل المحقق، وقال: نفس التشبيه لا يقتضي تقدير شيء، وضماثر يجعلون إلخ لا تقتضي إلا تقدير ذوي لكن الملايمة للمعطوف عليه والمشبه تقتضي تقدير مثل وما قيل من أنه لا بدّ منه فيه نظر لأن كلام المصنف صريح في أنه لا موجب لتقدير المضاف سوى طلبية الضمير مرجعاً، وإنما احتاج في الآيتين إلى تقدير المضاف إليه لأنه قد صرح في جانبي المشبه، والمشبه به بلفظ مثل بمعنى الحال والقصة فلا بدّ من إضافته إلى ما يستقيم فيه أن يقال هذا الحال ذاك فليتأمل، ولا خلاف بين الزمخشري والسكاكي كما قاله المدقق، إلا أنه اقتصر على أحد وجهي التشبيه لأنه أبلغ وسيأتي لهذا تنمة إن شاء الله تعالى. قوله: (وأوفي الأصل للتساوي في الشك) أي للتساوي الواقع في الشك في النسبة المتعلقة بهما وهو أحد المذاهب للنحاة فيها، والثاني أنها مشتركة بين معان نحو العشرة على ما بينوه، والثالث أنها لأحد الأمرين أو الأمور في الخبر والإنشاء وهو الذي اختاره في المفصل تبعاً لما في الكتاب وأرتضاه محققو النحاة كما في المغني، وقوله للتساوي في الشك أحسن من قول النحاة للشك لما فيه من تحقيق المعنى، والتمهيد لتوجيه التجوز المذكور بعده فلا يتوهم أن معنى الشك تساوي وقوع النسبة أولاً وقوعها عند العقل فالتساوي في الشك مآل معناه إلى التساوي في التساوي، وهو لغو من القول كما قيل، وهو لظهوره مستغن عما ذكره من التوجيه فإن قلت قوله قدس سرّه إنها كلمة شك على هذا فتختص بالخبر لا يظهر مع وقوع الشك كثيراً في غيره كقولك أزيد عندك أو عمرو مستفهماً عما شككت فيه، والاستفهام إنشاء من غير مربة قلت هذا مما صرح به النحاة، وقد قال الرضي: قالوا إن أو إذا كانت في الخبر فلها ثلاثة معان الشك والإبهام والتفصيل وإذا كانت في الأمر فلها معنيان التخبير والإباحة ولهذا لما قالوا إنها حقيقة في الشك جعلوها بعد الأمر والنهي مجازاً، ولما قالوا إنها موضوعة لأحد الأمرين قالوا إنها تعم الخبر وغيره كما صرح به في المفصل فهذا عندهم معنى غير حقيقي، أو الجملة خبرية فيه والاستفهام في الحقيقة في المتعلق وكذا الشك وكما صرحوا باختصاص الشك بالخبر صرحوا باختصاص التخبير والإباحة بالأمر والطلب، وخالفهم فيه ابن مالك وبعض النحاة فذهبوا إلى ورود ذلك في الخبر إلا أن أكثره ورد في التشبيه كما في هذه الآية وفي قوله تعالى ﴿فهي كالحجارة أو أشد قسوة﴾ [سورة البقرة، الآية: ٧٤] أي بأي هذين شبهت فأنت مصيب وإن شئت فبهما جميعاً وعليه قول ابن مقبل:

غير شك مثل جالس الحسن أو ابن سيرين، وقوله تعالى: ﴿ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً﴾

يهزذن، للمشي أوصالاً منعمة هز الجنوب ضحا عيدان نسرينا
أو كاهتزاز رديني تذاوقه أيدي التجار فزادوا متنه لينا

قوله: (ثم اتسع فيها إلخ) هذا معنى ما في الكشف من قوله أستعيرت للتساوي في غير الشك، وذلك قولك جالس الحسن أو ابن سيرين تريد أنهما سيان في استصواب أن يجالسا وهو جواب عن سؤال تقديره إذا كانت أو موضوعة للتساوي في الشك الوارد في الخبر فما وجه استعمالها مع الأمر وغيره من الطلب، وإرادة غير ذلك بلا شك فأجاب بأنه وارد على التوسع والتجوز، وفي شرح الهادي أو لما كانت للتساوي المشكوك فيه جاءت للتساوي من غير شك على الإتساع.

وقول الزمخشري استعيرت إن حمل على ظاهره فالعلاقة المشابهة بأن شبه التساوي في غير الشك بالتساوي الواقع فيه إلا أنه قيل إن الأظهر أن المراد بالاستعارة الاستعارة اللغوية، كما اصطلاح عليه أهل الأصول فإنه مجاز مرسل من إطلاق المقيد على المطلق كالمشفر للشفة، والمتبادر من ظاهر كلامهم هنا إن أو نفسها كما تفيد الشك والإبهام تفيد التخيير أو الإباحة وأنه مستفاد منها لا من عرض الكلام كما في التلويح وشرح المفتاح وارتضاه بعض المحققين وأيده بأنه نسب تارة لأو وأخرى للأمر وذهب كثير إلى خلافه، وقال: كيف يكون ذلك من الأمر، وقد ورد في الخبر كما مر، وفي المغني التحقيق أن أو موضوعة لأحد الشئيين أو الأشياء، وهو الذي يقوله المتقدمون، وقد تخرج إلى معنى بل وإلى معنى الواو، وأما بقية المعاني فمستعارة من غيرها ومن العجب أنهم ذكروا أن من معاني صيغة أفعال التخيير، والإباحة، ومثله بنحو خذ من مالي درهماً أو ديناراً أو جالس الحسن أو ابن سيرين، ثم ذكروا أن أو تفيدهما ومثلا بالمثالين المذكورين لذلك، اهـ. وأشار العلامة بقوله إستصواب إلى أن الأمر هنا ليس للوجوب بل للندب والاستحباب فعلى هذا قد تجوز بأو الموضوعه للتساوي في الشك عن مطلق التساوي فيما سبق له الكلام، وحينئذ فإذا دل الأمر على الطلب الإستجابي دلت كلمة أو على تساويهما في تلك المطلوبة وكلاهما أمر وضعي، وليس معنى تعلق ذلك الطلب بشئيين على حد سواء إلا تخيير المخاطب فيهما، أو إباحتهما له والمفيد لمجموع هذا المعنى صيغة الأمر ولفظ أو فقد علم أن هذا منطوق لا مفهوم التزامي على هذا القول بخلافه على القول الآخر، فلهذا تراهم يضيفونه تارة إلى الأمر، وتارة إلى أو لأن كل منهما مدخلاً فيه فلا وجه للاعتراض عليه والعجب من صاحب المغني كيف تعجب منه، ولا خلاف في ورود أو لهذه المعاني كلها لأحد من النحاة وإنما الخلاف بينهم هل هي موضوعة للتساوي في الشك مجاز في غيره أو موضوعة لأحد الأمرين شامل لأكثرها أو هو مشترك بينهما، وإذ دار الأمر بين التجوز والإشتراك اختلف أهل الأصول في الأرجح والأولى كما فصل في محله فذهب الزمخشري هنا إلى أحد القولين، وفي المفصل إلى الآخر فلا تعارض بين كلاميه كما توهمه

[سورة الإنسان، الآية: ٢٤] فإنها تفيد التساوي في حسن المجالسة ووجوب العصيان

الطبيي، وإلى هذا أشار المدقق في الكشف. قوله: (ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً) إشارة إلى ما مرّ أيضاً من وقوعها بعد النهي لغير التساوي في الشك توسعاً، وفي الكشف ومنه قوله تعالى ﴿ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً﴾ [سورة الإنسان، الآية: ٢٤] أي الأثم والكفور متساويان في وجوب عصيانهما، وقال المصنف رحمه الله: أو للدلالة على أنهما سيان في إستحقاق العصيان والاستقلال به كما سيأتي تحقيقه ثمة، والحاصل أنها على هذا التجوز تدلّ على أنهما متساويان في كون طاعتها ممنوعة منهياً نها وعصيانها واجباً مطلوباً، والتساوي في المنع والحرمة يقتضي حرمة إطاعة كل واحد من القبيلين وحرمة إطاعتها جميعاً بالضرورة إذ لو انتهى عن أحدهما دون الآخر لم يتساويا في ذلك كما لا يخفى فلا ترد الآية على من ذهب إلى هذا المذهب، وإنما يشكل بحسب الظاهر على من قال إنها موضوعة لأحد الأمرين كما في المفصل، ولذا قال في الإيضاح استشكل بعضهم أو في هذه الآية بأنه لو انتهى عن أحدهما لم يمثل، ولا يعدّ ممثلاً إلا بالانتهاء عنهما جميعاً، ومن ثمة حملت على معنى الواو والأولى أن تبقى على بابها، وإنما جاء التعميم من النهي الذي فيه معنى النفي لأنّ تقديره قبل وجود النهي تطيع أثماً أو كفوراً أي واحداً منهما فورد النهي على ما كان ثابتاً فالمعنى لا تطع واحداً منهما، والتعميم من النهي، وهي على بابها لأنه لا يحصل الإنتهاء عن أحدهما حتى ينتهي عنهما بخلاف الإثبات فإنه قد يفعل أحدهما دون الآخر، وهذا معنى دقيق علم منه أنّ التعميم لم يجيء منها وإنما جاء من جهة المضموم إليها.

وقال قدس سرّه إن تفسير النهي عن الطاعة بوجوب العصيان بناء على أنّ النهي عن الطاعة مآله الأمر بالعصيان فيكون المفعول متعلقاً بالنفي كأنه قيل إعص هذا أو ذاك فإنهما متساويان في وجوب العصيان، وذهب بعضهم إلى أنّ كلمة أو هنا على بابها أي لأحد الأمرين، وإنما جاء التعميم في عدم الإطاعة من النهي الذي في معنى النفي إذ المعنى قبل وجود النهي تطيع أثماً أو كفوراً أي واحداً منهما فيعم، وقيل: هي بمعنى الواو وإنما يصح إذا اعتبر عطف النفي على النفي لا المنفي على المنفي، كما قيل ويردّه ما ذكره في سورة الإنسان من أنه لو قيل لا تطعهما لجاز أن يطيع أحدهما وإذا قيل لا تطع أحدهما علم أنّ الناهي عن طاعة أحدهما ناه عن طاعتها جميعاً أه، كما يعلم من تحريم التأفيف تحريم الضرب، وحاصله أنّ العطف بالواو يفيد النهي عن الجمع دون كل واحد وبأو يفيد النهي عن كل واحد منفرداً صريحاً، ومعاً بطريق الأولى، وقيل عطف أحد النفيين على الآخر يفيد تحقق أحدهما بلا عموم، وعطف المنفي على المنفي بأو يفيد العموم في النفي والعطف بالواو على العكس من ذلك فلذا جعل كلام الظاهريين على اعتبار العطف بين النفيين فكان وجه ذلك أنّ العامل في النسق يقدر من جنس عامل المعطوف عليه، وهو قول للنحاة وإنّ الآية من عطف الجملة على الأخرى بحسب المعنى كما ذكر في قوله تعالى ﴿ألم تر أنّ الله يسجد له من في السموات﴾

ومن ذلك قوله: ﴿أو كصيب﴾ ومعناه أن قصة المنافقين مشبهة بهاتين القصتين وأنهما سواء

[سورة الحج، الآية: ١٨] الآية، ثم ما ذكره في سورة الإنسان مبني على أنه من عطف المفردات على الإنسحاب بلا تقدير كما هو الظاهر لكن ما ذكره كأنه لتوجيه جعل أو بمعنى الواو مصحح له فلا يكون مردوداً بما في سورة الإنسان قلت هذا زبدة ما قاله النحاة، وعطف عليه من بعدهم بالردة والقبول، وهو من الكنوز المدخرة في خزائن العقول.

وفيه مباحث: منها أنه قدس سره جعل تفسير النهي عن الإطاعة بوجوب العصيان لأنه مآله وقرع عليه كون المفعول متعلقاً بالنهي، ونحو منه في شرح الفاضل أيضاً وظاهره أن النهي مؤول بالنهي، وهو العامل في المفعول وليس كذلك والذي جنحوا إليه في هذا ما ذكر في الأصول من أن المطلوب في المنهي الذي تعلق النهي به إنما هو فعل ضد المنهي عنه، فإذا قلت لا تتحرك فمعناه اسكن لأن المكلف إنما يكلف بما هو مقدور له، والعدم الأصلي ليس بمقدور وخالف الجمهور فيه أبو هاشم والغزالي بناء على أنه ليس بعدم محض بل عدم مضاف متجدد ومثله مقدور، وهذه المسئلة قريب من قولهم النهي عن الشيء أمر بضده، وفي الفرق بينهما وتحقيق أدلتهم كلام لا يهمننا هنا.

ومنها أن ما نقله عن البعض هو كلام ابن الحاجب في الإيضاح وهو مبني على القول المنقول عن النحاة كما مر لا على ما ارتضاه المفسرون تبعاً للزجاج، وذكر بعض أرباب الحواشي له في تحقيق ما في الكشاف خلط لأحد المسئلتين بالأخرى، وإنما ذكره قدس سره تمييزاً للفائدة وتنبهاً على ما ذكر.

ومنها أن ما ذكره بعض الفضلاء في توجيه عطف النهي إذا كان بمعنى الواو وابتناؤه على ما قاله من عطف الجمل أو المفردات بالإنسحاب كلام في غاية الخفاء والتشويش وكذا ما قاله من رده بما ذكره الزمخشري في سورة الإنسان، وقد ذكر ابن مالك في التسهيل أن أو في الآية بمعنى ولا فقال: وتوافق ولا بعد النهي والنفي ومثل شراحه للنهي بهذه الآية وللنفي بقوله تعالى ﴿ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم﴾ [سورة النور، الآية: ٦١] الآية فتدبر... قوله: (ومن ذلك قوله أو كصيب إلخ) هذا معنى قوله في الكشاف معناه أن كيفية قصة المنافقين مشبهة بكيفيتي هاتين القصتين وأن القصتين سواء في استقلال كل واحد منهما بوجه التمثيل فبأيتهاما مثلتها فانت مصيب، وإن مثلتها بهما جميعاً فكذلك يعني أن أو ههنا مستعارة لمطلق التساوي، والتسوية في الآية بطريق الإباحة التخيير، وقد فرقوا بينهما بأنه في التخيير لا يملك الجمع بينهما بخلاف الإباحة ورد هذا أبو حيان في البحر وقال الظاهر أنها للتفصيل ولا ضرورة تدعو إلى كون أو للإباحة وإن ذهب إليه الزجاج وغيره من النحاة لأن التخيير والإباحة إنما يكونان في الأمر وما في معناه وما هنا خبر صرف فهو مردود كالقول بأنها بمعنى الواو أو للشك بالنسبة للمخاطبين، أو للإبهام أو بمعنى بل، وليس ما ذكره بوارد لأن النحاة اختلفوا في

في صحة التشبيه بهما، وأنت مخير في التمثيل بهما أو بأيهما شئت، والصيب فيعمل من الصوب، وهو النزول يقال للمطر وللحباب قال الشماخ:

* وأسحُم دان صادق الرعد صيب *

أو التي للإباحة أو التخيير فليل إنها تختص بالطلب، وذهب كثير من النحاة إلى أنها لا تختص به فتكون في الخبر كثيراً، وهو مذهب الزمخشري كما صرح به في الكشف، وقال في المغني ذكر ابن مالك أن أكثر ورود أو للإباحة في التشبيه نحو فهي كالحجارة أو أشد قسوة والتقدير نحو ﴿فكان قاب قوسين أو أدنى﴾ [سورة النجم، الآية: ٩٠] فلم يخصها بالمسبوقة بالطلب، اهـ وقد أنطقه الذي أنطق كل شيء حيث قال وما في معناه لأنه مؤول بالأمر أي مثله بهذا أو هذا، ويكفي من القلادة ما أحاط بالعنق فتدبر. قوله: (وإنهما سواء في صحة التشبيه إلخ) إشارة إلى أنها وإن صارت لمطلق التساوي بغير شك إلا أن المراد التساوي في صحة التشبيه في الجملة لا التساوي من جميع الوجوه لأن التشبيه الثاني أبلغ من الأول لدلالته على فرط الحيرة، وشدة الهول وفضاعته، ولذا أخره فإنهم قد يتدرجون من الأسهل الأهلون إلى الأغلظ الأهول كما في الكشف وستراه عن قريب، وليس المراد بقوله في التمثيل بهما إنه يجوز أن يجعل مجموع الآيتين تمثيلاً واحداً كما زعمه بعضهم، وقال إنه وجه أوجه وفسره بما تركه خير من ذكره فإن كلمة أو وإعادة الكاف تأباه ولذا قال بعض الفضلاء إن المراد أن حال المنافقين شبيهة بالحالتين المذكورتين، وإذا كان كذلك صح التشبيه بهما جميعاً أي بأن يذكر الحالتان معاً ويشبه حال المنافقين بكل منهما، أو يذكر إحداهما فقط ويشبه حالهم بها وليس المعنى أنه يصح أن يشبه بالمجموع من حيث هو مجموع. قوله: (والصيب فيعمل من الصوب إلخ) هذا هو الصحيح عند اللغويين وفيعمل بفتح الفاء وكسر العين يكون صفة كسيد وميت واسم جنس كصيب، وكونه فيعمل كطويل فقلب تكلف، وهذا الوزن يكون في المعتل وتفتح عينه في الصحيح كصيقل وضيغم، وقال الإمام المرزوقي إن ياءه للنقل من المصدرية إلى الوصفية في الأصل، وإذا كان صفة فهو بمعنى نازل أو منزل فلذا أطلق على المطر والسحاب، وقيل إنه لوجود معنى النزول فيهما وهو من الصوب والصوب له معان منها النزول والمطر ومنه الصيب بمعنى المطر، والسحاب ويكون بمعنى الصواب وبمعنى الجهة كما في قولهم صوب الصواب ذكره في المصباح، وعليه قول الحريري رجوت أن يعرج إلى صوبي وفي الأساس لست على صوب فلأن وأوبه، أي على طريقته ووجهه وقوله: يقال للمطر وللحباب أي يطلق على كل منهما وهو محتمل للوصفية والإسمية كما عرفته. قوله: (وأسحُم دان إلخ) هو مصراع من قصيدة طويلة أولها:

ارسما جديدا من سعاد تجنب عفت روضة الأحداد منه فيثقب

عفا آية ربح الجنوب مع الصبا وأسحُم دان مزنه متصوّب

وهكذا روي وروي كما ذكره المصنف رحمه الله وأسحُم دان صادق الرعد صيب، وعلى

وفي الآية يحتملها، وتنكيره لأنه أريد به نوع من المطر شديد، وتعريف السماء

الأول لا شاهد فيه واختلف في قائله فقيل إنه للنباغة الذبياني من قصيدة مدح بها النعمان بن المنذر، وقيل للشماخ وهو شاعر مخضرم اسمه معقل وقيل الهيثم بن ضرار بن حرملة بن صيفي وهو شاعر مشهور، وهذا ما وقع في بعض الحواشي وهو تخليط منه فإن ما ذكره شعر آخر وإن وافقه وزناً وروياً، وعفا بمعنى أمحى وحزّب وليس هو من العفو بمعنى الصفح كما قال:

عفا الله عن قوم عفا الصبر عنهم فلو رمت ذركي غيرهم خرس الفم

والآي جمع آية أو كتمر وتمرة بمعنى الأثر والعلامة، وريح الجنوب والصبأ معروفان وقد وقع بدل ريح في نسخ نسخ بتشبيهه بتشبيهه اختلاف هبوبها بنسج الحائك كأن إحداهما سدى والأخرى لحمه، وقريب منه قول البحرني في بعض قصائده:

يا دمية جاذبتها الريح بهجتها تببت تنشرها طوراً وتطويها

لا زلت في حلل للغيث صافية ينيرها البرق أحياناً ويسديها

والضمير في قوله عفا آية للمنزل أو للرسم المذكور قبله، وأسحم بمعنى أسود مرفوع معطوف على قوله نسج وهو صفة للسحاب والأسود منه ممطر ففيه إشارة إلى أنّ كثرة المطر مما غير الديار أيضاً، ودان بمعنى قريب من الأرض وهكذا يوصف السحاب المملوء ماء كما قال: يكاد يلمسه من قام بالراح. وصادق الرعد براء وعين ودال مهملات أي إذا أُرعد أمطر فكأنه وعد برعده وهو استعارة حسنة ولذا جعله بعض الشعراء تحية كما قال:

حياك يا ترب الهادي الرسول حيا بمنطق الرعد باد من فم السحب

ووقع في بعض الحواشي الوعد بالواو بدل الراء، وفسره بأنه يفى بوعده للديار، وهو حسن أيضاً إلا أنني أظن الرواية خلافه، والإستشهاد بالبيت للثاني وإنما استشهد له لأن المعروف أنه بمعنى المطر ولذا لم يثبت له شهرته والآية تحتملها كما سيأتي والاحتمال لا ينافي كون أحدهما أشهر وأظهر، وما قيل من أنّ الأسحم عبارة عن المطر النازل خطوطاً مستقيمة كالسدي، والريحان بمنزلة اللحمه، ولذا قيل إنّ الصيب في البيت يحتمل المطر فليس بنص في إرادة السحاب كلام من لم يدر مقاصد العرب في أشعارها، ومن أحال على الذوق فقد أحال على مليء، وقيل ظاهر عبارة المصنف إنه في البيت محتمل لكل من المطر والسحاب، ويحتمل أن يكون ناظراً للسحاب لقربه، ولتبادره من الصفات المذكورة. قوله: (وفي الآية يحتملها) أي المطر والسحاب والاحتمال لا ينافي الترجيح لأحدهما، وفي قوله وتنكيره لأنه أريد به نوع من المطر شديد إشارة ما إلى ترجيح كونه بمعنى المطر كما لا يخفى، والتنكير فيه للتنويع والتعظيم ولا مانع من الجمع بين معنييه، ويحتمل أنّ التنويع من التنوين والشدة من صيغة الصفة المشبهة وإن كان المشهور فيها الدلالة على الثبوت لا على التهويل والتعظيم، وإن كان لا مانع منه، وما قيل إنّ المصنف رحمه الله حمل التنكير على النوعية لأنّ الصيب نوعان شديد وضعيف والأولى جعل تنكيره للتعظيم، وإنما اختار النوعية لاشتمالها على معنى

للدلالة على إن الغمام مطبق آخذ بأفاق السماء كلها فإن كل أفق منها يسمى سماء كما إن كل طبقة منها سماء قال:

* ومن بعد أرض بيننا وسماء *

العظمة، ولذا وصف النوع بالشدة إلا أن هذا مناف لقوله والآية تحتملها كلام ناشىء من قلة التدبر وفيما قدّمناه لك كفاية، وإنما رجح المصنف تفسيره بالمطر على عادة السلف في ترجيح التفسير المأثور، وهذا كما قال السيوطي أخرجه ابن جرير من عدة طرق عن ابن عباس وابن مسعود ومجاهد وعطاء وقتادة وغيرهم من غير اختلاف فيه. قوله: (وتعريف السماء إلخ) يعني أن السماء تطلق على السماء الدنيا، وعلى الغمام كما تطلق على جميع طبقاتها وعلى كل ما علا من سقف، وغره وتطلق على المطر أيضاً كما في قوله إذا نزل السماء بأرض قوم.

وتطلق على كل جانب من سماء الدنيا مسامت لقطر من أقطارها، وهو المراد هنا، والآفاق بالمدّ جمع أفق بضمّتين يطلق على كل ناحية من نواحي الأرض، ومنه آفاقي وأفقي للمسافر وعلى كل ناحية، وجانب من السماء ومطبق بضم الميم وكسر الباء مشددة ومخففة بمعنى محيط وشامل، وآخذ بالمدّ اسم فاعل بدل أو عطف بيان لمطبق من الأخذ وأصل معناه التناول، ويكون بمعنى الإمساك كالأخذ بالخطام واللجام، وبمعنى الحوز والتحصيل هذا هو المعنى الحقيقي، وما يقرب منه، ثم إنه تجوّز به عن معانٍ أخر كالإحاطة والستر لأنه من شأن المحوز المأخوذ، وهو المراد هنا كما في قول الفرزدق:

أخذنا بأفاق السماء عليكم لنا جبلاها والنجوم الطوالع

فهو تعبير جيد هنا، ثم بيّن المصنف رحمه الله تعريف السماء على وجه يتضمن بيان فائدتها، ودفع السؤال، وهو أن كل صيب مطراً كان أو سحاباً من السماء فلا حاجة لذكره، وإذا كان السماء بمنى الأفق وتعريفه للاستغراق أفاد فائدة سنّية، وهي أن السحاب محيط بجميع حواسهم وكذا المطر النازل عليهم منصّب من كل أطرافهم ففيه مع الدلالة على قوّته تمهيد لظلمته، وأجاد المصنف رحمه الله إذ عقب التذكير بالتعريف على نهج أدمج فيه ما ذكر. قوله: (ومن بعد أرض إلخ) هو بيت هكذا:

فأوه لذكرها إذا ما ذكرتها ومن بعد أرض بيننا وسماء

وهو كما في الكشاف دليل على إطلاق السماء على كل أفق من آفاقها، وأوه وروي آه وكلاهما اسم فعل مبني على الكسر بمعنى أتوجع ويوصل بمن واللام، وقال قدّس سرّه: أي توجعت لذكر الحبيبة ومن بعد ما بيني وبينها من قطعة أرض، وقطعة سماء تقابل تلك القطعة الأرضية فنكرهما إذ لا يتصوّر بينهما بعد جميع الأرض والسماء، ولما صح إطلاقها على كل ناحية وأفق منها جيء بها معرفة باللام لتفيد العموم، وتدلل على أنه غمام مطبق، ولو نكرت لجاز أن يكون الصيب من بعض الآفاق.

قلت: هكذا فسروه، ولا يخفى أن تباعد مسافة الأرض والتفجع لها في غاية الظهور،

أمدّ به ما في صيب من المبالغة من جهة الأصل والبناء والتكثير، وقيل المراد بالسماء السحاب فاللام لتعريف الماهية ﴿فِيهِ ظُلُمَاتٌ مَّرْكُومَةٌ وَرَبٌّ﴾ إن أريد بالصيب المطر فظلماته ظلمة تكاثفه بتتابع القطر، وظلمة غمامة مع ظلمة الليل، وجعله مكاناً للردع والبرق لأنهما

وأما تباعد ما يقابلها من السماء ففي غاية البعد عن مواطن الاستعمال، وما ذكره معنى لا حاصل له، فالظاهر أنّ هذا جار على ما عرف في التخاطب إذا وصفوا الشيء بغاية التباعد يقولون بينهما ما بين السماء والأرض فأصله ومن بعد كبعد أرض وسماء فأقام المشبه به مقام المشبه بمبالغة، وأما ما قيل من أنه إنما ذكر سماء مع أنه لا يزيد على ما أفاده بعد الأرض لأنه كما تكون موانع الوصول من الأرض تكون من السماء كشدة البرد، والحزّ والأمطار فبعده عن السياق بعد ما بين السماء والأرض. قوله: (أمدّ به ما في صيب إلخ) خبر آخر لقوله تعريف السماء، وأمد بمعنى قوّى وأكد كما مرّ في قوله تعالى: ﴿يَمْدَهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ﴾ وقوله (من المبالغة إلخ) بيان لما في صيب لأنّ تعريفه يفيد المبالغة بإطلاقه على جميع الأقطار كما سمعته آنفاً، وصيب يفيد مبالغة بأصله أي مادة حروفه من الصاد المستعلية، والياء المشددة والباء الشديدة الدالة على شدة نزوله، والبناء بمعنى البنية والصيغة لأنّ فيعمل صفة مشبهة مفيد للثبوت، والدوام المستلزم للكثرة فسقط ما توهم من أنّ الثبوت لا يدل على المبالغة كما أشرنا إليه، وتكثيره دال على التهويل والتكثير، وقوله وقيل المراد بالسماء السحاب أشار بتمريضه إلى أنّ المرضيّ عنده تفسيره بالمطر كما مرّ، وقوله واللام لتعريف الماهية أي على هذا، وليس المراد بالماهية الحقيقية من حيث هي بل في ضمن فرد ما وهو العهد الذهني، وإنما تعين على هذا لأنه لم ينزل من جميع السحاب ولا من سحاب معين، ولا يصح قصد الأول إدعاء للمبالغة كما في جميع الآفاق لأنه لا يخفى ركافة أن يقال نزل ليهم مطر شديد من جميع السحاب دون من جميع الآفاق والنواحي فلا حاجة إلى ما قيل من أنّ المصنف ضرب على هذا بقلمه، وما يتوهم من أنّ المراد بالماهية، والحقيقة ما يشمل الاستغراق حتى لا ينافي ما مرّ فخط بما لا يخفى فساده فتأمل، وما قيل: من أنّ قوله من السماء يبطل ما قيل من أنّ السحاب يأخذ ماء من البحر أو أنّ ماءه يكون من أبخرة متصاعدة من الأرض في الهواء لأنّ نزوله من جهة السماء لا ينافي شيئاً مما ذكر، ولذا تركه المصنف. قوله: (إن أريد بالصيب المطر إلخ) الإضافة في ظلماته لأدنى ملابساة لا بمعنى في وتكاثفه بتتابع القطر لأن تلاصق القطرات وتقاربها يقتضي قلة تخلل الهواء المنتشر المستنير، وظلمته بسحمته وسواده لأنه لا ظلمة له في نفسه كالمطر، وقوله مع ظلمة الليل أي منضمة إليها ولم يقل وظلمة الليل لأنها ليست في المطر بل الأمر بالعكس، ثم إنّ الظرف بينه وبين المظروف ملابساة تامّة فاستعيرت الأداة الدالة على تلك الملابساة لمطلق الملابساة الشاملة للسببية، والمجاورة وغيرها فلا يتوهم أنه جمع فيه بين معنيين أو معان مجازية، والأحسن أن يقال إنها بمعنى مع كمال في قوله تعالى ﴿ادخلوا في أمم﴾ [سورة الأعراف، الآية: ٣٨] فإنه أحد معانيها المذكورة في المغني وغيره، ولك أن

تقول قول المصنف مع ظلمة الليل إشارة إلى هذا، وأما جعل ظلمة الليل فيه بتبعية الظلمتين الآخرين تغليباً كما قاله: قدس سرّه ومن تبعه فتعسف لما فيه من تغليب المعنى المجازي، وجعل المجاز على المجاز، وظلمة الليل في كلا التمثيلين كالمصرّح بها كما أشار إليه الفاضل المحقق ألا ترى قوله استوقد ناراً هل يوقد للإضاءة في غير الليل، أما سمعت قولهم في المثل كموقد الشمع في الشمس وكذا قوله «وإذا أظلم عليهم قاموا» أيكون مثله في سلطان الشمس بالنهار، ولكونها ظلمة أصلية لا ينفك عنها الزمان لم يصرّح بها إيجازاً فلا يرد عليه ما قيل من أنّ ظلمة الليل من أين تستفاد حتى يحتاج إلى الجواب بأنها من الجمع، ومقام المبالغة فتدبر. قوله: (وجعله مكاناً للترعد الخ) إشارة إلى أنّ الظرفية فيهما مجازية بالمعنى السابق لا بمعنى آخر، وفي الكشف إذا كانا في أعلاه ومصبه وملتبسين في الجملة به فهما فيه ألا تراك تقول فلان في البلد، وما هو منه إلا في حيز يشغله جرمه، ولشراحه فيه كلام لم يصف من الكدر والذي ارتضاه سيد المحققين أنه توجيه لظرفية المطر للرعَد والبرق لعدم ظهورها ظهور ظرفية السحاب لهما بأنهما لما كانا في محل متصل به هو أعلاه، ومصبه أي السحاب جعلاً كأنهما فيه بإستعارة في لملايسة شبيهة بملايسة الظرفية كما شبهت بها ملايسة الشخص للبلد، وأستعملت فيها وليس المراد بالبلد جزءه، وقيل أراد أنّ المطر كما ينزل من أسفل السحاب ينزل من أعلاه فيشمل الفضاء الذي فيه الغيم فهما في جزء من المطر متصل بالسحاب كالشخص في جزء من البلد وهذا أقرب إلى المثال وذلك إلى عبارة الكتاب، وقد تبع فيه الشارح المحقق، وترك ما فيه من أنّ من الناس من ذهب إلى أنّ المراد بالبلد جزؤه، وزعم أنّ الأعلى والمصّب جزء من المطر وليس بذلك، ومنهم من جعله من إطلاق أحد المجاورين على الآخر والأعلى والمصّب سحاب والتمثيل لمجرّد التلبس، ولمجاورة ورد بأنه يكون المعنى حينئذٍ في السحاب رعد وبرق لا في المطر على ما هو المطلوب.

ثم قال ردّاً لما في الكشف: فإن قلت الظلمة والرعَد أي الصت والبرق أي النارية واللمعان كلها أعراض، والعرض لا يتمكن في المكان إلا بنوع توسع من غير فرق بين المطر والسحاب، وبين الظلمة والرعَد غاية ما في الباب أنّ وجه التلبس يكون في البعض أوضح كالرعَد بالنسبة إلى السحاب.

قلت: معنى الظرفية التي تفيدها في أعم من أن يكون على وجه التمكن في المكان كالجسم في الحيز أو على وجه الحلول في المحل كالعرض في الموضوع أو على وجه الاختصاص بالزمان كالضرب في وقت كذا، وظلمة السحمة والتطبيق في السحاب حقيقة بخلاف ظلمة الليل، وكذا تمكن الجسم الذي يقوم به صوت الرعد وبريق البرق حقيقة في السحاب لا في المطر فاحتيج للتأويل، وما ذكره من أنّ ظرفية الزمان والمكان حقيقة تدل عليها في بالوضع مسلم عند الأدباء وأما كون ظرفية العرض في الموضوع كذلك فغير مسلم،

في أعلاه ومنحدره ملتبسين به وإن أريد به السحاب فظلماته سحمته وتطبيقه مع ظلمة الليل، وارتفاعها بالظرف وفاقاً لأنه معتمد على موصوف والرعد صوت يسمع من

والظاهر أن إطلاق في على ما ذكره بطريق الاشتراك اللفظي أو المعنوي لا الحقيقة والمجاز كما قيل، والذي في الكشف أن الظرفية الحقيقية أي كون الشيء مكاناً لآخر لا تراد هنا فإنهما عرضاه والتمكن من خواص الأجسام وإنما يضاف للعرض بواسطة معروضة، وهو وإن لم يرتضه الفاضل فهو الظاهر الموافق لكلام النحاة، وليس قصره الظرفية الحقيقية على المكانية لنفي الزمانية بل لأنه محل النزاع، ثم إن الذي أوقعهم في النزاع قوله أعلاه ومصبه فإن ضميريه للمطر وأصل إضافة اسم التفضيل أن يكون لما هو بعض منه فمنهم من أبقاه على ظاهره فجعل الظرف والمظروف قطعاً ومنهم من صرفه عنه، وجعله غير مضاف لبعضه وهو الحق وكأنه استعمله ظرفاً بمعنى فوق كما أن أسفل يكون بمعنى تحت من غير تفضيل أي إذا كانا في شيء فوقه وهو منشؤه ومصبه والمراد بمصبه محل ينصب منه لا فيه وإليه كما توهم، وفي حواشي ابن الصائغ حكى الشيخ عز الدين عن أبي عليّ فيه أي في وقته، وقال غيره في مصبه، وهو ضعيف لأن الرعد والبرق لا يكونان في الأرض وهو وهم لما عرفت.

وأعلم أن المصنف رحمه الله أتى بعبارة أوجز من عبارة الزمخشري، وقصد في تغييرها مقاصد حسنة فعدل عن قوله مصبه إلى منحدره بضم الميم وفتح الدال المهملة، وهو اسم مكان أيضاً لما في عبارة الكشاف من الغموض وإحتمال إرادة الأرض وهو فاسد كما مر، وحذف قوله في الجملة إذ لا طائل تحته، وترك قوله ألا تراك إلخ لأن المتبادر منه أن فلاناً في البلد مجاز كما صرح به بعض شراحه، وهو مخالف لما يفهم من العرف، وقد صرحوا بأن صمت في الشهر حقيقة في صوم يوم منه كما صرحوا به وقياسه يقتضي أن هذا حقيقة أيضاً كما صرح به في التلويح فقال في للظرف بأن يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالاً مكانياً أو زمانياً تحقيقاً نحو الماء في الكوز وزيد في البلد، أو تشبيهاً نحو زيد في نعمة، وفي الرضى الظرفية التحقيقية نحو زيد في الدار وهو مما لا خفاء فيه، وقد يقال إنه تنظير بقطع النظر عن الحقيقة والمجاز فإن الكائن في بقعة من البلد يجعل في جميعها لما بينهما من الملاسة إلا أنه يرد حينئذ ما ذكر على شراحه فتدبر، وقد أطلنا هنا تحريراً وتقريراً إلا أن فيما أبدعناه ما يجعل ذنب الإسهاب^(١) مغفوراً، ويبيدي لعين الإنصاف نضرة وسروراً. قوله: (وإن أريد به السحاب إلخ) ما مرّ كله على أن المراد بالصيب المطر وقدمه لأنه المعروف في اللغة والاستعمال، وسحمته بضم السين سواده وظلمته، وتطبيقه كون بعضه فوق بعض، وفيه تسامح ولم يقل وظلمة الليل لما مرّ وظلمة الليل مستفادة من التظلم كما مرّ وما قيل من أنه يجوز أن يعتبر ظلمات حصلت من إحاطة الغمام، بأفاق السماء على التمام فإن كل أفق إذا استتر بسحاب تراكم الظلمات بلا ارتياب.

(١) أسهب: ذهب عقله من لدغ الحية، أو تغير لونه من حب أو فزع أو مرض.

السحاب، والمشهور أنّ سببه اضطراب أجرام السحاب وإصطكاكها إذا حدثها الريح من

قلت: لم يزد شيئاً على ما ذكره، فإنّ ما تصلف به هو معنى تطبيقه بعينه غايته أنه جعل جزء الوجه وجهاً مستقلاً، وقوله وارتفاعها فضمير المؤنث لظلمات، وفي نسخة وارتفاعه بتذكيره لأنه لفظ والمراد أنّ الظرف هنا لإعتماده على الموصوف يجوز كون المرفوع بعده وهو ظلمات فاعلاً له كما يجوز أن يكون مبتدأ فيه خبر مقدّم عليه لأنه نكرة بخلاف ما إذ لم يعتمد فإنّ للنحاة في جواز كونه فاعلاً خلافاً فعند سيبويه والجمهور يتعين أنه مبتدأ هذا هو المراد لا أنّ الفاعلية هنا متعينة بالاتفاق إذ لم يقل به أحد من أهل العربية، وفي التسهيل اشترط سيبويه مع الارتفاع كون المرفوع حدثاً وليس هذا محل تفصيله، وما بعد ظلمات مما عطف عليه حكمه حكمه، ولم يتعرّضوا له لظهوره. قوله: (والمشهور أنّ سببه إلخ) لما ذكر أنّ حقيقة الرعد الصوت المسموع من السحاب بين سببه بناء على ما اشتهر بين الحكماء من أنّ الشمس إذا أشرقت على الأرض اليابسة حللت منها أجزاء نارية يخالطها أجزاء أرضية فيركب منهما دخان، ويختلط بالبخار ويتصاعدان معاً إلى الطبقة الباردة فينعد ثمة سحاباً ويحتقن الدخان فيه، ويطلب الصعود إن بقي على طبعه الحارّ والنزول إن ثقل وبرد، وكيف كان يمزق السحاب بعنفه فيحدث منه الرعد، وقد تشتعل بشدة حرمة ومحارته نار لامة، وهي البرق إن لطفت والصاعقة إن غلظت كذا قرره في حكمة العين ولهم فيه أقوال أخر غير مرضية كما أشار إليه في الشفاء، وقوله اضطراب افتعال من الضرب أي ضرب بعضه بعضاً، ولذا فسره بقوله واصطكاكها لأنه يكون بمعنى الحركة العنيفة مطلقاً ومنه أستعير الاضطراب النفساني. قوله: (إذا حدثها الريح) أصل الحدو من الحداء، وهو غناء للعرب معروف تنشط به الإبل، ثم استعمل بمعنى السوق، وهو المراد هنا وفيه إستعارة مكنية حسنة لتشبيه السحاب بإبل وركاب تساق وهو كثير في كلام العرب كقول بعضهم:

ركائب تحدوها الشمال زمامها بكف الصبا حتى أتيتحت على نجد

وفي الحديث كما رواه ابن جرير «الرعد ملك موكل بالسحاب يسوقها كما يسوق الحادي الإبل»^(١) وقال الحكماء أيضاً إنّ بعض الرياح كالشمال مبرّدة لحرارة السحاب، وتحدث فيه رعداً وبرقاً قيل ما ذكره المصنف رحمه الله تبع فيه الزمخشري، والحكماء ولا عبرة به، والذي عليه التعويل كما قاله الطيبي، ما ورد في الأحاديث الصحيحة من طرق مختلفة في السنن أنّ الرعد ملك، والبرق مخراق من حديد أو من نار أو من نور يضرب به السحاب^(٢)، وعن ابن

(١) أخرجه ابن جرير ٤٢٧ وأبو الشيخ في العظمة ٧٧٥ عن ابن عباس موقوفاً عليه، وإسناده ضعيف، فيه شهر بن حوشب وهو ضعيف.

(٢) أخرجه الترمذي ٣١١٧ والنسائي في الكبرى ٩٠٧٢ والطبراني في الكبير ١٢٤٢٩ وأبو الشيخ في العظمة ٧٦٩ وأحمد ١/٢٧٤ من حديث ابن عباس بلفظ «أقبلت يهود إلى النبي ﷺ فقالوا: =

الإرتعاد والبرق ما يلمع من السحاب من برق الشيء بريقاً وكلاهما مصدر في الأصل،

عباس رضي الله عنهما الرعد ملك يسوق السحاب بالتسييح وهو صوته، وورد «سبحان من يسبح الرعد بحمده»^(١) وقيل البرق ضحكه، وقيل نار تخرج من فيه إذا غضب وله عدّة طرق، وروايات ذكرها السيوطي في الدرّ المنثور ولا شبهة في صحته فتركه لخرافات الحكماء مما لا يليق كما ذهب إليه بعض من كتب على هذا الكتاب، والقول بأن ما في الحديث تمثيلات مسخ لكلام النبوة نعم لك أن تقول الأجرام العلوية وما في الجوّ موكل بها ملائكة تصرّف فيها بإذن الله وأمره كملك السحاب والمطر فإذا ساق السحاب، وقطعها حدث من تفريقها أصوات، ولمعان نورية مختلطة فتسبح ملائكتها فأهل الله يسمعون تسييحها معرضين عما سواه، والمتشبت بأذيال العقل يسمع حركاتها ويرى ما يحدث من إصطكاكها فتأمل. قوله: (من الإرتعاد إلخ) قيل عليه إن للنحاة، والأدباء في الإشتقاق ثلاثة مذاهب كون المشتق منه المصدر، وكونه مطلقاً وكون الفعل من المصدر وبقية المشتقات من الفعل كاسم الفاعل، وأما اشتقاق المصدر من المصدر فلم يذهب إليه ذاهب على أنه لو قيل به كان المزيد منه مأخوذاً من المجرد لا عكسه كالذي نحن فيه فقيل إنه لم يرد بأنه أصله ظاهره لأن أصله الرعدة وإنما أراد أن فيه معنى الاضطراب، وهذا تسليم للإعتراض، وقيل إنه على ظاهره وأنه أراد أنه مشتق من الإرتعاد فإنّ الزمخشري قد يرّد المجرد إلى المزيد إذا كان المزيد أعرف، وأعرق في المعنى المعتبر في الإشتقاق كالقدر من التقدير والوجه من المواجهة وهذا منع للسؤال، وقيل من فيه إتصالية والمراد أنهما من جنس واحد يجمعهما الإشتقاق من الرعدة، وكذا قوله من برق الشيء بريقاً وليس فيما ذكر ما يشفي الصدور فلنك أن تقول إن مبناه على تعليل الأوضاع اللغوية، والمعنى أنّ الرعد وضع لما ذكر لما فيه من الإرتعاد وقد مهد له بذكر الاضطراب وليس المراد أنه مأخوذ ولا مشتق من الإرتعاد كما فهموه فمن ابتدائية والتقدير مصوغ من مادة دالة على الإرتعاد ومثل هذا التقدير غير منكر في كلام أهل العربية. قوله: (وكلاهما مصدر إلخ) في الكشاف، لما سأل لم لم يجمع الرعد والبرق كما جمعت الظلمات فإن الظاهر أن يكون على نمط واحد، وأيضاً الجمع أبلغ فلم عدل عنه، أجاب بأن فيه وجهين أحدهما أن يراد العينان ولكنهما لما كانا مصدرين في الأصل يقال رعدت السماء رعداً وبرقت برقاً روعي حكم أصلهما

= يا أبا القاسم إنا نسألك عن خمسة أشياء فإن أنباتهن عرفنا أنك نبي واتبعتك قالوا: فأخبرنا عن الرعد ما هو؟ قال: ملك من الملائكة موكل بالسحاب معه مخاريق من نار يسوق بها السحاب حيث شاء الله. قالوا: فما الصوت الذي نسمع فيه؟ قال: زجرة السحاب إذا زجره حتى ينتهي إلى حيث أمره قالوا صدقت.....».

قال الترمذي: حسن غريب اهـ ورجاله كلهم ثقات سوى بكير بن شهاب فإنه مقبول كما في التريب.

وقال الإمام الذهبي في الميزان: عراقي صدوق.

(١) أخرجه مالك في الموطأ ٢/ ٩٩٢ عن عبد الله بن الزبير موقوفاً.

ولذلك لم يجمعا ﴿يَجْعَلُونَ أَسْمِعًا بِحَيْثُ ءَادَانِهِمْ﴾ الضمير لأصحاب الصيب، وهو وإن حذف لفظه، وأقيم الصيب مقامه لكن معناه باق فيجوز أن يعول عليه كما عول حسان في قوله؟

يسقون من ورد البريض عليهم بردى يصفق بالرحيق السلسل

بأن ترك جمعهما، وإن أريد معنى الجمع والثاني أن يراد الحدثنان كأنه قيل، وإرعاد وإبراق، وإنما جاءت هذه الأشياء منكرات لأن المراد أنواع منها كأنه قيل فيه ظلمات داجية ورعد قاصف وبرق خاطف، اهـ. وكون الأصل في المصدر أن لا يجمع مما أنفق عليه، ونص عليه في الكتاب سواء كان مفعولاً مطلقاً أو لا حتى إذا جمع على خلاف القياس كان مقصوراً على السماع، ووجهه أنه اسم وحدث والمعاني لا تتغير إلا باعتبار المحل بخلاف الأجسام وهو شامل للقليل، والكثير فلا فائدة في جمعه والعدول عن مفردة المفيد لما أفاده مع أنه أخف وأخصر إلا أن يقصد الأنواع، ثم إذا نقل فالأكثر فيه أن يبقى على أصله ويجوز أن يعامل معاملة أسماء الأجرام، ثم إن المصنف رحمه الله ترك ما في الكشف من احتمال أنه مصدر باق على أصله لأنه بعيد بل لم يسمع في الكلام المتداول، وترك كون تنوينه للتنوين لما فيه من الخلل لأنه لو أريد نوع مخصوص كان المناسب تعريفه لأن النكرة لا تدل على زعمه، وأيضاً لو صح ما ذكر كان المناسب إفراد الظلمة أيضاً، وهذا من مقاصده فإنه إذا أسقط شيئاً منه أشار إلى رده، وهو مما ينبغي التنبه له في هذا الكتاب، وأكثر أرباب الحواشي لا ينبه عليه، ثم إن هنا نكتة سرية في أفرادهما هنا وهي أن الرعد كما ورد في الحديث وجرت به العادة يسوق السحاب من مكان لآخر فلو تعدد وكثر لم يكن السحاب مطبقاً فنزول شدة ظلمته، وكذا البرق لو كثر لمعانه لم تطبق الظلمة كما يشير إليه قوله ﴿كلما أضاء لهم مشوا فيه﴾ فإفرادهما متعين هنا، وهذا مما لمعت به بوارق الهداية في ظلمات الخواطر. قوله: (الضمير لأصحاب إلخ) فيه إيجاز لطيف وأصله كذوي الذي بمعنى أصحاب لأنه جمع ذو بمعنى صاحب وهو أشهر معانيه، والبيت المذكور لحسان بن ثابت رضي الله عنه من قصيدة له مشهورة في مدح آل جفنة ملوك الشام وأولها:

أسألت رسم الدار أم لم تسأل بين الجوابي فالنصيع فحومل

ومنها:

الله دز عصابة نادمتهم يوماً بخلق في الزمان الأول
أولاد جفنة حول قبر أبيهم قبر ابن مارية الجواد المفضل
يسقون من ورد البريض عليهم بردى يصفق بالرحيق السلسل

وهي طويلة وضمير يسقون لأولاد جفنة ويردى بفتح الموحدة، والراء والذال المهملتين نهر بدمشق وقيل: وأديها والبريض بالضاد المعجمة وروي بالضاد المهملة وهو الأشهر وعليه اقتصر في القاموس اسم لخليج، وشعبة من نهر بردى وقيل إنه اسم موضع فيه أنهار كثيرة

حيث ذكر الضمير لأن المعنى ماء بردى والجملة إستئناف فكأنه لما ذكر ما يؤذن

بدليل قوله :

فما لحم الغراب لنا بزاد ولا سرطان أنهار البريض

وفيه نظر، وورد بمعنى قدم وأصل معنى ورد جاء الماء ليستقي فيه إبهام هنا وورد كقدم يتعدى بعلى، وقيل إنه يضمن معنى نزل، وبردى مؤنث لما فيه من ألف التأنيث والتقدير ماء بردى، والتصفيق التحويل من إناء إلى آخر ليصفي، والمراد به هنا يمزج ويصفق كما قال أبو حيان: روي بالياء لتحتية والتاء الفوقية والأول مراعاة لماء المقدر هنا، وهو محل الإستشهاد هنا كما جمع الضمير العائد على ذوي، ولولاه كان مفرداً مذكراً، والثاني مراعاة لبردى ويجوز أن يكون لإكتساب المضاف التأنيث من المضاف إليه، والرحيق الشراب الخالص، والسلسل السائغ السهل الإنحدار في الحلق، وقوله أن يعول عليه أي يراعى من عولت عليه، وبه إذا اعتمدت فتجوز به عما ذكر، وقوله حيث ذكر الضمير أي بناء على أشهر الروايتين فيه، وذكر بالتشديد من التذكير ضد التأنيث. قوله: (والجملة استئناف إلخ) أي استئناف بياني في جواب سؤال مقدر كما أشار إليه المصنف رحمه الله، ولذا لم تعطف فلا محل لها من الإعراب وجوزوا فيها وجوهاً آخر ككونها في محل جر على أنها صفة لذوي المقدر، وقد جوز فيها وفي جملة يكاد كونها صفة صيب لتأويلها بلا يطيقونه، ونحوه أو في محل نصب على الحال من ضمير فيه، والعائد محذوف أو الألف واللام نائبة عنه والتقدير من صواعقه، وقوله لما ذكر ما يؤذن بالشدة والهول أي ما يدل على شدة ما هم فيه من الأمور المخوفة المهولة.

وفي الكشف لما ذكر الرعد والبرق على ما يؤذن بالشدة والهول فكأن قائلاً قال: فكيف حالهم مع مثل ذلك الرعد فليل يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق، ثم قال: فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فليل يكاد البرق يخطف أبصارهم، وقيل: بين الكلامين بون بعيد وفرق ظاهر لأن المراد بما يؤذن إلخ في كلام المصنف الظلمة والرعد والبرق، وتنكيرها لأنه الأصل من غير مقتض للعدول عنه ووجه إيذانها أنها إمارات، ومقدمات للصواعق لأنها تسبق بها متعاقبة على ترتيب النظم عادة فمنشأ الإستئناف تلك الأمور بلا تفرقة بينها، فالأولى عنده جواب السؤال الناشئ من المجموع، والثانية عن السؤال الناشئ عن ذكر الصواعق المستلزمة للبرق، والثالثة عما نشأ من الجواب الثاني، وأورد عليه أن الثالثة لو كانت كذلك كانت على وتيرتها في التعبير والأمر فيه سهل، واختار في الكشف أن منشأ السؤال هنا الرعد القاصف وحده والتنكير للنوعية كما مر فعنده الجمل الثلاثة أي «يجعلون» «ويكاد البرق» «وكلما أضاء» إلخ أجوبة عن أسئلة ثلاثة من قوله «فيه ظلمات ورعد برق» باعتبار الرعد والبرق وإختلاف الحال المفهوم من الظلمات والبرق على اللف والنشر المرتب، أما في الأولين فظاهر، وأما في الثالث فلأن الإختلاف من تمامها، وأورد عليه أنه إن أراد بالقاصف ما معه نار فهو عين الصاعقة فلا يتجه الإستئناف لأن لفظة فيه إلخ دال على وقوع الرعد فلا يكون وضع

بالشدة، والهول قيل: فكيف حالهم مع مثل ذلك فأجيب بها، وإنما أطلق الأصابع موضع

الأصابع إلا بعد وقوع الصاعقة، وهو عبث وإن أراد ما يخلو عنها كان من مقدماتها فيساويه الباقيان معنى مع أنّ البرق أقرب للصاعقة من الظلمات فلا وجه لاختياره وهذا هو السرّ في عدول المصنف عما في الكشف، وقد قيل: عليه أنّ الجواب الأوّل لا يطابق السؤال الذي قدره لأنه يبين حالهم مع الصواعق دون الرعد وإن أجابوا عنه بأنه لم كانت الصاعقة بصفة رعد أي شدة صوت منه ينقض معها شعبة من نار كان الجواب مطابقاً له كأنه قيل يجعلون أصابعهم في آذانهم من شدة صوت الرعد المنقض معه النار.

أقول لك أن تقول لا نسلم أنّ المصنف قصد مخالفة الزمخشري، والرد عليه فإنه لا مخالفة بينهما في الثالث إذ قدر ما قدره بعينه، وكذا في الثاني لأن الزمخشري قال كيف حالهم مع مثل ذلك البرق والمصنف قال مع تلك الصواعق وكلاهما نوع واحد ناري كما مرّ وكذا في الأوّل لأنّ كلام المصنف محتمل فيه حيث قال: مع ذلك فلك أن تجعل الإشارة للرعد، ولو سلم أنه للمجموع فقول الزمخشري مثل هذا الرعد يريد به المصاحب للظلمة والبرق فلا فرق مع أنه لو سلم تغايرهما فلا وجه لجعل الأصابع في الآذان مع الظلمة والبرق، وكذا الأوجه لجواب السؤال بكيف حالهم مع تلك الصواعق بيكاد البرق إلا بالتوجيه السابق فما في الكشف أحسن لما فيه من تطبيق الجواب على السؤال، وإصابة المحز فمن قال: بترجيح ما هنا عليه لم يصب، ثم إنّ ما ذكره في التنوين ليس في كلام المصنف ما يقتضيه بوجه من الوجوه، والظاهر أنّ المراد بإيذائها بالشدة والهول ما يلوح لهم من مقدمات الهلاك بعد الوقوع في تيه الحيرة، والحسرة لا خصوص الصواعق ليكون الجواب أنّهم فائدة وأوفى عائدة، وما أورده على تقدير الرعد القاصف ليس بشيء، وقد فسر الراغب القاصف بما في صوته تكسر بشدة فالمراد الثاني، وكونه مساوياً لأخويه لا ضير فيه لمن له شعور وبصير، وقوله فأجيب بها الضمير للجملة، ويجوز عوده على الحال. قوله: (وإنما أطلق الأصابع إلخ) أي أوردها واستعملها في موضع الأنامل المرادة هنا لأجل المبالغة لأنّ الأصابع معروفة، وفيها عقد والأنامل جمع أنملة بفتح الهمزة، وفتح الميم أكثر من ضمها وفي المصباح أنه حكى فيها تثليث الهمزة مع تثليث الميم ففيها تسع لغات، وهي العقدة من الأصابع وبعضهم يقول الأنامل جزء من الأصابع كما في المصباح أيضاً، وعلى كل حال فهي جزء مخصوص، أو غير مخصوص من الأصابع أطلق على كلها مبالغة كأنهم يبالبغون حتى يدخلوا جميع الأصبع أي أصبعهم في آذانهم مبالغة في السدان لم يحمل على التوزيع، وقيل إنّ في قولهم آذان دون صماخ مبالغة أيضاً، ولا يخفى أنّ الجعل مع في بمعنى الإدخال يآباه، وقال علامة الروم في تعليقات الفرائد في قوله تعالى ﴿يجعلون﴾ مبالغة في فرط دهشتهم وكما حيرتهم من وجوه.

أحدها نسبة الجعل إلى كل الأصابع، وهو منسوب إلى البعض منها وهو الأنامل.

وثانيها من حيث الإبهام في الأصابع والمعهود إدخال إصبع مخصوص هو السبابة فكأنهم من فرط دهشتهم يدخلون، أي إصبع كانت في آذانهم ولا يسلكون المسلك المعهود.

وثالثها في ذكر الجعل موضع الإدخال فإن جعل شيء في شيء أدل على إحاطة الثاني بالأول من إدخاله فيه، وهذه دقائق لم يتنبهوا لها.

فإن قلت: هل هذا من المجاز اللغوي لتسمية الكل باسم جزئه، أو للتجوّز في الجعل، أو هو من المجاز العقلي بأن ينسب الجعل للأصابع وهو للأنامل.

قلت: الذي ذكروه في كتب المعاني وغيرها أنه من الأول إلا أن للمتأخرين فيه كلاماً فقال خاتمة المحققين ابن كمال في تكميل الفرائد أيضاً أنهم ظنوه مجازاً لغوياً، وهو مجاز عقليّ بإسناد ما للبعض إلى الكل، لأنّ المبالغة في الاحتراز عن إستماع الصاعقة لفرط الخوف إنما تكون على هذا لا على ما قالوه، ولخفاء الفرق بين الاعتبارين قال: في شرح المفتاح في إطلاق الأصابع على الأنامل مبالغة يخلو عنها ذكر الأنامل، والمبالغة إنما تتأتى إذا كانت الأصابع باقية على حقيقتها إذ لا مبالغة في ذكرها مراداً بها الأنامل، كما لا مبالغة في رجل عدل إذا أوّل بعادل على ما صرّح به القوم تبعاً لصاحب الدلائل، وإرادة الأنامل من الأصابع مجاز مرسل، وإنما المبالغة في جعل أجزاء الأصابع في الأذن، والتجوّز في تعلق الجعل لا في متعلقه، وهو الأصابع ثم أنّ بعض فضلاء العصر قال: فيما قرّره القوم نظر آخر لأنه قد يقال إنه لا مجاز هنا، وذلك لأنّ نسبة بعض الأفعال إلى ذي أجزاء تنقسم، يكفي فيها تلبسه ببعض أجزائه، كما يقال دخلت البلد وجئت ليلة الخميس ومسحت بالمنديل ونحوه، فمعنى نسبة الجعل في الأذن إلى الأصبع إذا تلبس ببعض منه، وهو الأتملة صحيح حقيقة من غير إحتياج إلى التجوّز في الكلمة أو الإسناد، أو على تقدير مضاف كأنملة أصابعهم.

أقول الذي غرّه هذا قول بعض أهل المعاني أنّ المجاز المرسل لا يفيد مبالغة كالإستعارة، وهو غير مسلم عند العلامة لتصريحهم بخلافه في مواضع من الكشاف وبه نظقت زير المتقدمين، ولو لم يكن كذلك كان العدول عن الحقيقة في أمثاله عبثاً لا يحوم مثله حول حمى التنزيل، ويكفي في المبالغة تبادل الذهن إلى أنّ الكل أدخل في الأذن قبل النظر للقرينة كما لا يخفى على ذي بصيرة نقادة وفطنة وقادة، وأما كون مثل دخلت البلد لمن دخل داراً منها حقيقة فليس على إطلاقه ولعل النوبة تفضي إلى تحقيقه في محل آخر، ثم أنه قال في الكشاف: إنّ ما يسد الأذن أصبع خاصة وهي السبابة إلا أنها لما كانت فعالة من السب كان اجتنابها أولى بأدب القرآن، ولذا كنوا عنها لاستبشاعها بالمسبحة والسباحة والمهللة والدعاء. اه وهذا كما قال المعزّي:

يشار إليك بدعاء ويشني على فضلك الخنصر

الأنامل للمبالغة ﴿وَيَنْزِلُ السَّمَاءَ سَكِينًا﴾ متعلق بيجعلون أي من أجلها يجعلون كقولهم: سقاء من العيمة، والصاعقة قصيفة رعد هائل معها نار لا تمر بشيء إلا أتت عليه من الصعق، وهو

وقال التبريزي: في شرح سقط الزند أنها يوماً بها في الخصام فكأنها يسب بها ويفظع، أو هي من السبب لأنها تشير للشيء فهي سبب لمعرفته فنزهه عن تسميتها سبابة لأنها مشتقة من السب فجعلها دعاء. اهـ والمصنف لم يلتفت لهذا أمّا لأنه لا وجه لما ذكره من الاختصاص أو لأنّ هذا مقام ذم وسب لهم فالسبابة أنسب به كما لا يخفى، وهذا من الحور المقصورة في خبايا الأذهان والأزهار التي لم تنفتح لها كمام الآذان. قوله: (أي من أجلها يجعلون إلخ) جعله متعلقاً بيجعلون لأنّ تعلقه بالموت، وإن صح بعيد كما في سقاء من العيمة أي من أجلها، بمعنى أنها الباعث وذلك لأنّ من هنا تغني غناء اللام في المفعول له فهي تعليليه، وقد يكون غاية يقصد حصولها، وقد يكون باعثاً يتقدّم وجوده كما قيل، وقيل: من ابتدائية على سبيل العلية، وما بعدها أمر باعث على الفعل الذي قبلها كقعد من الجبن، ولا يكون غرضاً مطلوباً منه إلا إذا صرح بما يدل على التعليل ظاهراً، كقولك: ضربته من أجل التأديب بخلاف اللام فإنها تستعمل في كل واحد منهما، وهو ردّ على المحقق في جعله من التعليلية كاللام تدخل على الباعث المتقدّم، والغرض المتأخر بأنه إطلاق في محل التقييد لأنها إنما تدخل على المتأخر إذا صحبها ما يدل على التعليل، كلفظ أجل فيما ذكره وهو مخالف لأهل العربية، فإنهم صرحوا بأنها تجيء للتعليل مطلقاً من غير فرق بينهما، وقد قال الطيبي: طيب الله ثراه بعدما ذكر أنها للتعليل هنا أنه كقوله تعالى ﴿ووهبنا له من رحمتنا﴾ [سورة مريم، الآية: ٥٣] أي من أجل رحمتنا والرحمة الإحسان، وهو نتيجة الهبة منه مرتب عليها كالتأديب، وكذا في الدر المصون وغيره، ومثله ﴿أطعمهم من جوع﴾ [سورة قريش، الآية: ٤] قال أبو حيان رحمه الله من هنا للتعليل أي لأجل الجوع، وما قيل عليه من أنّ الجوع لا يجامع الإطعام، فالظاهر أنها بديلة لا وجه له فإنهم قالوا في ضابط البديلة إنها ما يحسن وضع لفظ بدل موضعها، ولا يخفى أنه لا يحسن أن يقال الإطعام بدل الجوع، والعيمة شدة شهوة اللبن بحيث لا يصبر عنه، والعيمة بالمعجمة شدة شهوة الماء، والأيمة شدة شهوة النكاح، والقرم شدة شهوة اللحم، يقال عام إلى اللبن إذا اشتهاه، والعرب تقول سقاء من العيمة أي من جهة العيمة، ولأجلها وعن العيمة أي أنّ سقيه تجاوز به عن حكم العيمة إلى الري. قوله: (والصاعقة قصفة رعد هائل إلخ) القصفة واحدة القصف وأصل معناه الكسر، وقاصف الرعد أشده يكون صوتاً متعاقباً متكرراً، وهائل بزنة اسم الفاعل بمعنى موقع في الهول وهو الخوف، قال ابن جني: يقال هالني الشيء يهولني فهو هائل وأنا مهول، والعامّة تقول أمر مهول ولا وجه له إلا أنه وقع في خطب ابن نباتة مهول منظره، وقال بعض شراحها إنه صحيح أيضاً وقصفة رعد على ظاهره لا بمعنى رعد قاصف كما توهم للفرق بينهما، وقيل: إنّ المصنف فسر الصاعقة بتفسيرين دفع بهما ما أورد عليه من أنّ الجواب لا يطابق السؤال، لأنّ السؤال عن حالهم مع الرعد فدفعه بأنّ الصواعق

شدة الصوت، وقد تطلق على كل هائل مسموع أو مشاهد، ويقال: صقته الصاعقة إذا أهلكته بالإحراق أو شدة الصوت وقرىء من الصواعق، وهو ليس بقلب من الصواعق لاستواء كلا البناءين في التصرف يقال صقع الديك، وخطيب مصقع، وصقته الصاعقة وهي في الأصل إما صفة لقصفة الرعد أو للرعد، والتاء للمبالغة كما في الراوية أو مصدر

حال الرعد أيضاً، أو بأنها تطلق كل حال هائل، وهو مما تبع فيه شراح الكشاف، وهو تخليط كما مر لأن المصنف لا يقدر السؤال الأول بما ذكره، وتفسيره الأول حاصله أنها مجموع أمرين شديد رعد ونار تهلك ما تصيبه، لأن أصلها اسم فاعل من صعق بمعنى صرخ صراخاً شديداً، كما قال تعالى ﴿وَحَرَّ مَوْسَى صَعْقًا﴾ [سورة الأعراف، الآية: ١٤٣] وقد يكون معها جرم حجري أو حديدي يبلغ أرتالاً كما فصله ابن سينا في الشفاء، وربما تطلق على النار أو الجرم فقط لكنه غير مناسب هنا، وقيل إنها ريح سحابي تنتهي إلى الأرض بحدة اشتعال ونفوذ، وربما أحرقت الذهب في الصرة وأذايته من غير أن تضره، وقوله: أتت عليه بمعنى أهلكته وأفتته لأن أتى المتعدي بعلی يكون بهذا المعنى كما سيأتي تحقيقه في محله. قوله: (وقد تطلق على كل هائل إلخ) وقع في بعض النسخ مسموع ومشاهد، وفي بعضها أو بدل الواو قال الراغب: قال بعض أهل اللغة: الصاعقة على ثلاثة أوجه الموت كقوله ﴿فصعق من في السموات ومن في الأرض﴾ [سورة الزمر، الآية: ٦٨] والعذاب كقوله ﴿أنذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود﴾ [سورة فصلت، الآية: ١٣] والنار كقوله ﴿ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء﴾ [سورة الرعد، الآية: ١٣] وهي أشياء متولدة من الصاعقة هو قريب مما ذكر وقوله ويقال إلخ. بيان لشمولها للمسموع والمشاهد. قوله: (وهو ليس بقلب إلخ) يعني أن الصاعقة والصاعقة وإن تقاربا لفظاً ومعنى فليس أحدهما أصلاً والآخر فرع مقلوب منه قلباً مكانياً لوجهين ذكر أحدهما وهو الأشهر الأظهر، وأن قاعدة القلب أن تكون تصاريف الأصل تامة بأن يصاغ منه فعل ومصدر وصفة، ويكون الآخر ليس كذلك فيعلم من عدم تكميل تصاريفه أنه ليس بنية أصلية، وهذه قاعدة مقررة عند النحاة، والثاني ما ذكره الراغب من أن الصقع في الأجسام الأرضية، والصقع في الأجسام العلوية، وهذا غير مطرد، ولذا تركه المصنف رحمه الله مع أنه مخصوص بهذا والأول عام، قال في التسهيل: علامة صحة القلب كون أحد البناءين فائتقاً للآخر ببعض وجوه التصريف، وله تفصيل في شروحه، ولا شذوذ في جمع صاعقة على صواعق لأنه إنما يشذ في جمع فاعل المذكر العاقل الوصف، فهذا بعيد عن الشذوذ بمراحل، وقول الطيبي والفاضل اليمني إذا كانت الصاعقة للمذكر والتاء للمبالغة فالجمع على فواعل شاذ غفلة عن تحقيق المسئلة، وقوله: يقال صعق الديك أي صاح بيان لاستواء البناءين في التصرف، والمراد بالراوية الراوي الذي تكثر روايته للشعر وغيره، ومصقع كمنير جهوري الصوت، والظاهر أن الصاعقة في الأصل صفة وتاؤها للتأنيث إن قدرت صفة لمؤنث كقصفة، أو للمبالغة إن لم تقدر كذلك، كراوية أو هي للنقل من الوصفية إلى الإسمية كما في حقيقة، أو هي مصدر رسمي به لأن

كالعافية والكاذبة (حذر الموت) نصب على العلة كقوله:

وأغفر عوراء الكريم إذخاره وأصفح عن شتم اللئيم تكراً

فاعلاً مع التاء، وبدونها يكون مصدرًا لكنه نادر مقصور على السماع كما مرّ في الفاتحة، ومنه العافية بالفاء بمعنى العفو، ويجوز أن يكون بالقاف والباء الموحدة لأنه قيل في قوله تعالى ﴿وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة الأعراف، الآية: ١٢٨] إنه مصدر بمعنى العقبي والكاذبة بمعنى الكذب وهذا أضعفها، ولذا أخزه المصنف رحمه الله. قوله: (نصب على العلة) يعني أنه مفعول لأجله ولما كان الغالب فيه التنكير، وجرّ ما ورد منه معرفاً باللام استشهد له بالبيت المذكور وهو من قصيدة لحاتم الطائي الجواد المشهور حث فيها على مكارم الأخلاق والصبر على أذى الأقرباء ومداراتهم وأولها:

أتعرف أطلالاً ونؤيا مهدياً
كخطك في رق كتاباً منمنماً
ومنها:

إذا شئت ماريت امرأ السوء ما ترى
إليك ولا طمت اللئيم الملطماً
وعوراء قد أعرضت عنها فلم تضر
وذى أود قومته فتقوماً
وأغفر عوراء الكريم إذخاره
وأعرض عن شتم اللئيم تكراً
ولا أخذل المولى وإن كان خاذلاً
ولا أشتم ابن العم إن كان مفحماً

وهي طويلة. وقال ابن يسعون أنه لم يقل قديماً في معناها أحسن منها، وأغفر هنا بمعنى أستر أو أعفو وأصفح، والعوراء الخصلة والفعلة القبيحة كلاماً كانت أولاً، وتفسيرها بالكلمة القبيحة غير مناسب هنا، إلا أنه شاع القول للكلمة القبيحة عوراء كما يقال لضدها عيناء أي أتحملة وأسترزله لتدوم مودته كما قيل:

تريد مهذباً لا عيب فيه
وهل عود يفوح بلا دخان

فالمراد بإدخاره إذخار مودته ومحبته، والضمير للكريم أو للغفران المفهوم من أغفر، والشاهد فيه حيث نصبه على أنه مفعول له مع أنه معرفة بالإضافة والأكثر في مثله جرّه باللام، كقوله ﴿لإيلاف قريش﴾ [سورة قريش، الآية: ١] وتكرماً مفعول له أيضاً على الأصل في بابه واستشهادهم بهذا البيت هنا في موقعه والمراد بالتكريم المبالغة في الكرم لا تكلفه وإن صح هنا.

وقال أبو حيان إعرابهم له مفعولاً له مع استيفائه شروطه فيه نظر، لأنّ قوله من الصواعق في المعنى مفعول له، ولو كان معطوفاً لجاز كقوله تعالى ﴿ابتغاء مرضاة الله وتثبيتاً من أنفسهم﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٦٥] وقد جوزوا أن يكون منصوباً على المصدر أي يحذرون حذر الموت، وما ادّعاء لا يتم له بسلامة الأمير، فإنّ لزوم العطف في نحو زرت زيداً لمحبهته إكراماً له غير مسلم، وما استشهد به لا شاهد فيه.

والموت زوال الحياة، وقيل: عرض يضادها لقوله سبحانه وتعالى: ﴿خلق الموت والحياة﴾ [سورة الملك، الآية: ٢] وردّ بأن الخلق بمعنى التقدير والإعدام مقدّرة ﴿وَاللَّهُ مُخِيطٌ

وقال ابن الصائغ رحمه الله: ومن خطه نقلت بعدما ذكر ما قاله أبو حيان جوابه أنهما إمّا نوعان: أحدهما منصوب، والآخر مجرور، فهما كالمفعول معهما في قوله تعالى ﴿أَوْبِي مَعَهُ وَالطَّيْرِ﴾ [سورة سبأ، الآية: ١٠] في أحد القولين وأما أنّ من الصواعق علة ليجعلون أصابعهم في آذانهم أي لمطلق الجعل، وحذر الموت علة للفعل المعلل أي للفعل مع علته، وهو كلام نفيس فليحفظ فإنّ هذه المسئلة لم يصرح بها أحد من أهل العربية. قوله: (والموت زوال الحياة إلخ) قال المتكلمون الحياة قوّة هي مبدأ للحس والحركة، وقيل: قوّة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية كما فصلوه مع ما له وعليه، والموت زوال الحياة ومعنى زوال الصفة عدمها عما يتصف بها بالفعل، فيكون عدم ملكة للحياة كالعمى الطارئ على البصر لا مطلق العمى، ولا يلزم كون عدم الحياة عن الجنين عند استعداده للحياة موتاً.

وعلى هذا حمل قول المعتزلة أنّ الموت فعل من الله أو من الملك يقتضي زوال حياة الجسم من غير جرح، واحترز بالقيّد الأخير عن القتل، وحمل الفعل على الكيفية الصادرة مبني على أنّ المراد به الأثر الصادر عن الفاعل، إذ لو أريد التأثير كان ذلك إماتة لا موتاً، واستدل على كون الموت وجودياً بقوله تعالى ﴿خلق الموت والحياة﴾ [سورة الملك، الآية: ٢] فإنّ العدم لا يوصف بكونه مخلوقاً، وأجيب بأنّ المراد بالخلق التقدير أي تعيين المقدار بوجه ما وهو حقيقة لغة كما قال:

ولأنّك تفري ما خلقت وبعـ ض القوم يخلق ثم لا يفري

وهو مما يوصف به المعدوم والموجود لأن العدم له مدّة ومقدار معين عنده تعالى ﴿وكل شيء عنده بمقدار﴾ [سورة، الآية:] ولو سلم فالمراد بخلق الموت إحداث أسبابه، فالمراد بخلق الموت والحياة خلق أسبابهما وهماها.

وأما ما قيل من أنّ أعدام الملكات الطارئة مخلوقة أيضاً لأن من شأنها التحقق، فقد قيل عليه أنه إن أراد بالخلق الإيجاد لم يستقم، إذ مجرّد التحقق لا يكفي في الإيجاد، وإن أراد الإحداث استقام لأنه أعم من الإيجاد إلا أنه مجاز أيضاً باستعمال المقيد في المطلق، فلا يخرج عن صرف الخلق عن ظاهره وحقيقته، وإن كان جواباً آخر، فللناس فيما يعشقون مذاهب: وأما ما ورد في الحديث من أنّ «الحياة فرس والموت كبش أملح» حتى ذهب بعض الظاهرية إلى أنهما جسمان فمن متشابه الحديث أو هو تمثيل محتاج للتأويل، وما وقع في شرح مسلم من أنّ الموت عند أهل السنة عرض، وعند المعتزلة عدم محض ليس بشيء، وإن اغترّ به بعض أرباب الحواشي، فاعترض على المصنف بأنه تبع صاحب الكشاف في تقريره وتقديمه

بِالْكَافِرِينَ ﴿ لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط لا يخلصهم الخداع والحيل،

لمذهب المعتزلة، وسيأتي لهذا تنمة إن شاء الله تعالى. قوله: (لا يفوتونه إلخ) في الكشف وإحاطة الله بالكافرين مجاز، والمعنى أنهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط به حقيقة، وقال أبو علي الفارسي: يجوز في محيط أن يكون بمعنى مهلك كما في قوله تعالى ﴿وأحاطت به خطيئته﴾ [سورة البقرة، الآية: ٨١] ويجوز أن يكون بمعنى عالم علم مجازة ومكافأة كما في قوله تعالى ﴿وأحاط بما لديهم﴾ [سورة الجن، الآية: ٢٨] وهؤلاء جعلوه مجازاً عن قدرته عليهم فيه إستعارة شبه اقتداره عليهم وكونهم في قبضة تصرفه بإحاطة الجيش بالعدو بحيث لا يفوته ولا ينجيه منه حيلة وخداع، ثم إنه قيل إن شبه شمول القدرة لهم بإحاطة المحيط بما أحاد به في امتناع الفوات كانت الاستعارة تبعية، وإن شبه حاله تعالى معهم بحال المحيط مع المحاط بأن شبهت هيئة منتزعة من عدة أمور بمثلها فهناك إستعارة تمثيلية لا تصرف في مفرداتها، إلا أنه صرح بالعمدة منها وقدر الباقي.

ومن زعم أنها إستعارة تبعية لا تنافي التمثيلية لم يصب، وقد مرّ رده، وأن التركيب باعتبار ما ذكر مع لوازمه ليس بأبعد من اعتبار ألفاظ منوية مقدرة فتذكر ما أسلفناه، تكن على هدى. قوله: (والجملة اعتراضية إلخ) فالواو فيه اعتراضية لا عاطفة ولا حالية، كما بيّن في كتب العربية، والاعتراض يكون في وسط الكلام وفي آخره، والمراد بآخره تمامه وانقطاعه حقيقة، كآخر السور والخطب والقصائد، لا آخر الجمل المنقطعة عما بعدها بوجه من وجوه القطع المذكور في باب الفصل والوصل، فما نحن فيه من القسم الأول، ولذا قال أبو حيان أنها دخلت بين هاتين الجملتين يجعلون أصابعهم، ويكاد البرق، وهما من قصة وتمثيل واحد، فما قيل من أن هذا الاعتراض على مسلك الزمخشري واقع في آخر الكلام، ومخالف لمختار الجمهور من تخصيصه بإثناء الكلام أو الكلامين المتصلين معنى، ولذا عدل عنه المصنف رحمه الله خيال فارغ غني عن الرد، ثم أن الجملة المعترضة لا بد من مناسبتها لما اعترضت فيه وإلا كانت مستهجنة، واشترط الأكثر فيها كونها مؤكدة للكلام، وسمى الأدباء ما تمت مناسبتة حشو اللوزنيج، وضده حشو الأكبر، وما نحن فيه من الأول لأن أصله والله محيط بهم أي بذوي الصيب، فوضع فيه الظاهر وهو الكافرين موضع الضمير، والمراد بالكافرين قوم غير معينين جحدوا مولاهم وعبر به إشعاراً باستحقاق ذوي الصيب ذلك العذاب لكفرهم، وفيه تميم للمقصود من التمثيل بما يفيد من المبالغة كما في قوله تعالى ﴿مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثل ريح يرح فيها صر أصابت حرث قوم ظلّموا أنفسهم فأهلكته﴾ [سورة آل عمران، الآية: ١١٧] لأن الإهلاك عن سخط أبلغ وأشدّ كما أفاده الطيبي طيب الله ثراه، ففيه تأكيد للكلام الدال على اشتغالهم بما لا يفيدهم من سد الآذان حذر الموت، وقد أحاط بهم الهلاك بما كسبت أيديهم، وليس المراد بالكافرين المنافقين كما يوهمه قول المصنف رحمه الله، لا

والجملة إعتراضية لا محل لها ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ﴾ استئناف ثان كأنه جواب لمن يقول ما حالهم مع تلك الصواعق، وكاد من أفعال المقاربة وضعت المقاربة الخبر من الوجود لعروض سببه لكنه لم يوجد إما لفقد شرط أو لعروض مانع، وعسى موضوعة

يخلصهم الخداع والحيل لأنه من صفاتهم السالفة في قوله ﴿يخادعون الله﴾ [سورة النساء، الآية: ١٤٢] إلخ على أن المراد بالحيل جمع حيلة مداراة المؤمنين ومداهنتهم لأنه لبيان مناسبة الاعتراض لما وقع فيه لأن من أحيط به ووقع في شرك الهلاك دأبه الخداع والتحيل في وجوه الخلاص، وبه تتم مناسبة التمثيل للممثل له، فلا وجه لما قيل هنا من أن هذا الاعتراض من جملة أحوال المشبه على أن المراد بالكافرين المنافقون فإنهم لا محيص لهم عن العذاب في الدارين، ووسط بين أحوال المشبه به تنبيهاً على شدة الاتصال والمناسبة. قوله: (استئناف ثان إلخ) جوز أبو حيان في هذه الجملة أن تكون في محل جر صفة لذوي المقدرة أيضاً، والذي اختاره الشيخان الاستئناف البياني، وقد مر أنه في الكشف قدر السؤال هنا فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فقيل (يكاد البرق) إلخ والمصنف رحمه الله عدل عنه وقدره ما حالهم مع تلك الصواعق، ويتراءى من ظاهر الحال في النظرة الأولى أن الأول أنسب بالجواب وأن الثاني أقرب لما قبله مما هو منشأ السؤال، ولذا قيل إنه إذا قدر السؤال كما قدره المصنف لا يلائمه الجواب بأن البرق يخطف أبصارهم، لأن البرق شيء والصاعقة شيء آخر، ولقد أحسن صاحب الكشف في تقديره السابق، وقيل: إن المصنف أراد بالصواعق المقرونة بالبرق، فقيل في جوابه يكاد البرق أي برقها على أن اللام العهدية عوض عن المضاف إليه، فارتبط الجواب بالسؤال على الوجه الوجيه والتوجيه الصواب، وتحقيق كلام المصنف رحمه الله على هذا المنوال من فيض الملك المتعال، ولعمري لقد استسمن ذا ورم، ونفخ في غير ضرم، وقد مر من الإفادة ما يغني عن الإعادة فتذكر. قوله: (وضعت لمقاربة الخبر من الوجود إلخ) أفعال المقاربة أفعال مخصصة سماها النحاة بهذا الاسم وإن لم تكن كلها للمقاربة، لأن منها ما هو للشروع كطفق، ومنها ما هو للترجي، ومنها ما هو للمقاربة، سميت بها تغليباً لها لأنها أشهرها وأصلها كما في شرح التسهيل، وقد يخص بكاد وأخواتها ويجعل ما عداها من الباب قسماً آخر أو ملحقاً بها، والمشهور الأول فتدخل فيها عسى، والدلالة على الدنو والقرب مخصوص بكاد وأخواتها، واعتبره الجزولي في جميع الباب من غير تغليب، والمحققون على خلافه لأن عسى وضع لرجاء الخبر مطلقاً لا لرجاء دنوه كما زعمه، وطفق يدل على الشروع، وأخذ أول أجزاء الخبر، والدنو إنما يكون قبل الشروع فيه فليس فيهما مقاربة، وقد قيل إن ظاهر كلام المصنف رحمه الله يدل على أن عسى ير داخله في أفعال المقاربة لكونها موضوعة لرجاء الخبر، لا لرجاء دنوه إلا أن في كلامه ما يدل على خلافه، كقوله: تنبيهاً على أنه المقصود بالقرب، ولو جعلت الضمير في قوله وضعت لمقاربة الخبر لكاد لا لأفعال المقاربة لم يرد عليه شيء وإن احتاج ما بعده للتأويل، ثم أن عسى لاستعماله فيما يطمع في مما يمكن

لرجائه فهي خبر محض، ولذلك جاءت متصرفة بخلاف عسى وخبرها مشروط فيه أن يكون

وقوعه، لو قيل فيه مقارنة لأن كل أت قريب والله در القائل:

وإني لأرجو الله حتى كأنما أرى بجميل الظن ما الله صانع

لم يبعد وما قيل من أن المصنف رحمه الله ذهب إلى أن عسى ليس من أفعال المقاربة ليس بشيء، وقوله من الوجود متعلق بمقاربة، والمراد بعروض سببه حدوثه وكونه في معرض الوقوع، وضمير لكنه لم يوجد للخبر لا للسبب، وقد أورد عليه أن المقاربة كما تتصور بوجود السبب مع فقد الشرط، أو وجود المانع تتصور بفقد المانع ووجود الشرائط كلها، وفقد السبب فتخصيص كاد بالأول لا تساعده قواعد العربية إلا أن يقال إنه تصوير للمقاربة من غير تخصيص بها، وليس بشيء لأن المراد أن قرب الخبر لوجود السبب، وأنه لولا فقد الشرط أو وجود المانع أو نحوه لوقع، وليس مراده الحصر حتى يرد عليه ما ذكر، ثم أن ما ذكره بناء على ما جرت به العادة من أن الله تعالى إذا أراد شيئاً هياً أسبابه، وإذا وجدت الأسباب فعدم الوقوع لما ذكر، فلا يرد عليه ما قيل من أنه إذا لم يوجد سبب الخروج مثلاً، ولكنه قرب يصح أن يقال كاد زيد يخرج وهذا كه من ضيق العطن وسيأتي تحقيقه، والحاصل أن كاد تدل على قرب الوقوع وأنه لم يقع، والأول لوجود أسبابه، والثاني لمانع أو فقد شرط، وهذا كله بحسب العادة فلا إشكال فيه. قوله: (فهي خبر محض ولذلك جاءت متصرفة بخلاف عسى) أي كاد خبر ليس فيه شائبة إنشاء فهو متصرف كغيره، بخلاف عسى فإنها لكونها استعملت في الإنشاء شابهت الحروف فلم تتصرف، وهذا هو المشهور في كتب النحو واللغة وبه صرح ثعلب في الفصيح، وفي شرحه للفهري أنها لم تتصرف فيستعمل منها مستقبل واسم فاعل لأنها ليست على الحقيقة فعلاً، وإنما هي حرف أطلقوا عليها الفعل مجازاً لما رأوها تعطي أحكامه، فيقال عسيت وعسيتم إله، وهذا هو الذي يجزم به فلا يعتذر لعدم تصرفها، على أن ابن ظفر رحمه الله حكى عن أبي عبيدة في شرح المقامات أنه يقال: عسيت أعسى، قال: وعلى هذا يقال عاس اسم فاعل، وفي كتاب حل الفكر للقيرواني أن أبا زيد ذكر أنه جاء منه عس بكسر السين بوزن حذر، وقد قال المعري:

عساك تعذر إن قصرت في مدحي فإن مثلي بهجران القريض عسى

وهذا غلط فإن كلامنا في عسى التي للترجي وهذه بمعنى جدير، وتكون عسى بمعنى ييس أيضاً كقول البحري:

يتعاطى القريض وهو جماد الذهن يحفو عن القريض ويعسو

فقوله إن عسى لا تتصرف أي بناء على المشهور من قول النحاة. قوله: (وخبرها مشروط فيه إله) أي يشترط في خبر كاد أن يكون مضارعاً غير مقترن بأن المصدرية الإستقبالية، أما المضارع فلدلالته على الحال المناسب للقرب والدنو بملاصقته له حتى كأنه لشدة قربه وقع،

فعلاً مضارعاً تنبيهاً على أنه المقصود بالقرب من غير أن ليؤكد القرب بالدلالة على الحال، وقد تدخل عليه حملاً لها على عسى كما يحمل عليها بالحذف من خبرها لمشاركة في أصل معنى المقاربة والخطف الأخذ بسرعة، وقرىء يخطف بكسر الطاء ويخطف بفتح الياء والخاء على أنه يخطف فنقلت فتحة التاء إلى الخاء، ثم أدغمت في الطاء، ويخطف بكسر الخاء لالتقاء الساكنين وإتباع الياء لها، ويتخطف ﴿كَلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا﴾ استئناف ثالث كأنه قيل ما يفعلون في تارتي خفوق البرق، وخفية فأجيب بذلك

ولذا دلت على تأكيد وقوع الخبر على الأصح وجردت لذلك عن أن لمنافاتها لما قصد منها، وهذا بناء على الأكثر الأفصح، وإلا فقد جاء خبرها اسماً مفرداً كقوله: فأبت إلى فهم وما كدت آبياً. وورد مع أن كقوله: قد كاد من طول البكاء أن يمحصا. وفي الحديث كاد الفقر أن يكون كفراً. وقد يكون الخبر جملة اسمية كما حكاها ثعلب من قول العرب كاد زيد قائم على أن اسم كاد ضمير الشأن والجملة الاسمية خبرها بخلاف عسى، فإنه يجوز في خبرها أن يقرب بأن وهو الأكثر، وقد يجرد منها كقوله:

عسى الكرب الذي أميت فيه يكون وراءه فرج قريب

وإلى ذلك أشار المصنف رحمه الله بقوله: وقد تدخل أي أن المصدرية عليه أي على خبر كاد كما مرّ حملاً لها على أختها عسى، كما تحذف من خبر عسى حملاً على كاد، وقوله في أصل معنى المقاربة يدل على أن عسى فيها معنى المقاربة عنده خلافاً لمن توهم خلافه. قوله: (وقرىء يخطف بكسر الطاء إلخ) أي قرىء بكسر الطاء المخففة وهي قراءة مجاهد والفتح أفصح وعليه القراءة المعروفة، وفي الصحاح الخطف الإستلاب يقال خطفة بالكسر وهي اللغة الجيدة وعليها المضارع مفتوح العين، وفيه لغة أخرى حكاها الأخصب بفتح العين في الماضي وكسرها في المضارع، وقرىء في الشواذ يخطف بفتح الخاء وكسر الطاء المشددة، وأصله يخطف افتعال من الخطف فنقلت حركة التاء إلى الخاء وأدغمت في الطاء، ولذا لما لم ينقل إلى الخاء الساكنة حركة التاء كسرت لإلتقاء الساكنين أو اتباعاً للطاء، وكسرت الياء التحتية اتباعاً لها، وفيها قراءات أخرى ذكرها في الحجة، والقراءة الأخيرة يتخطف بالبناء للفاعل، ونصب أبصارهم لأنه متعدّ كما في قوله يتخطف الناس من حولهم. قوله: (كأنه قيل ما يفعلون إلخ) قد مرّ الكلام على هذا السؤال، والجواب فليكن على ذكر منك، وخفوق البرق بضم الخاء المعجمة والفاء، وفي آخره قاف لمعانه، وأصله الاضطراب ومنه خفقت الراية والسراب، وخفية بفتح الخاء المعجمة وسكون الفاء، وياء مثناة تحتية وهاء تأنيث بزنة المرة من خفي يخفى، كعلم يعلم، أو خفي يخفو، كدخل يدخل، إذا لمع لمعناً ضعيفاً في نواحي الغيم، كما في بعض الحواشي ولا وجه له فإنه تكرر غير مناسب للمراد، فالظاهر أنه أراد ظهوره واختفائه، وقد وقع في بعض النسخ وخفيته بالإضافة للضمير من الخفاء، ويجوز أن يكون

وأضاء إمّا متعدّ، والمفعول محذوف بمعنى كلما نور لهم ممشي أخذوه أو لازم بمعنى كلما لمع لهم مشوا في مطرح نوره وكذلك أظلم فإنه جاء متعدياً منقولاً من ظلم الليل، ويشهد له

خفية أو خفيته نقل من خفت البرق إذا سكن كما في الأساس، وقد فسره الفاضل الحفيد بلمعان البرق واستتاره وهو الحق، وهذه العبارة وقعت كذلك في الكشف ولم يعتن شراحه بضبطها، وتارتي خفوقه مثنى تارة وهي المرة، والحالة أي في حالتي الظهور والخفاء. قوله: (وأضاء إمّا متعدّ إلخ) لم يتردد في مجيء أضاء لازماً ومتعدياً لإتفاق أهل اللغة عليه وشيوعه في كلام العرب كقول الفرزدق:

أعد نظراً يا عبد قيس لعلما أضاءت لك النار الحمار المقيدا

وأمثاله مما لا يحصى، والممشى محل المشي ونكره إشارة إلى دهشتهم وحيرتهم بحيث يخبطون خبط عشواء، ويمشون كل ممشى، وقوله أخذوه بمعنى سلكوه.

قال الراغب: يقال أخذ مأخذه أي سلك مسلكه، ونحوه في الأساس فلا تسمح فيه، وعلى التعدّي معناه نوره وعلى اللزوم معناه لمع، وقوله في مطرح نوره أصل معنى مطرح محل الطرح وهو الإلقاء، لكنه استعمل بمعنى محل مطلقاً، وشاع حتى صار حقيقة فيه وهو المراد، وأشار به إلى بيان المعنى وأن في النظم مفعولاً مقدرأً، وضمير فيه على التعدّي راجع إليه، كما أشار إليه بقوله: أخذوه المفسر به مشوا فيه، إذ ليس المشي في البرق بل في محله، وعلى اللزوم فيه مضافان مقدران، كما أشار إليه بقوله: مطرح نوره وكون في للتعليل، والمعنى مشوا لأجل الإضاءة فيه، كما قيل ركيك لا يليق تنزيل نظم التنزيل عليه لمن له ذوق في العربية. قوله: (وكذلك أظلم) أي هو مثل أضاء في التعدّي واللزوم، وفي التشبيه إيماء إلى جواز أن يحمل عليه كما يحمل الضدّ على الضدّ في ذلك، وقال بهاء الدين بن عقيل رحمه الله: إذا كان أظلم متعدياً فالفاعل ضمير الله، أو البرق أي أظلم البرق بسبب خفائه معاينة الطريق، والظاهر الثاني على الوجهين، والإسناد مجازي كما يعلم من قوله بسبب خفائه.

وفي الصحاح ظلم الليل بالكسر، وأظلم بمعنى حكاه الفراء، وعلى التعدّي فالهمزة نقلت ظلم كفرح من اللزوم إلى التعدّي كما أشار إليه المصنف رحمه الله، ولم يبين اللزوم لظهوره والإتفاق عليه، وكون ظلم بمعنى أظلم، كما نقل عن الفراء لا ينافي نقل الهمزة له كما توهم، فإن الهمزة لها معان فلا مانع من اشتراكها في كلمة واحدة. كاكب، فإنه ورد متعدياً، وهمزته للنقل، ولزماً وهمزته للضرورة، وكذا ما نحن فيه. قوله: (ويشهد له قراءة أظلم إلخ) أي يدل له دلالة بينة ناطقة بتأييده قراءته مبنياً للمجهول في قراءة شاذة منسوبة ليزيد بن قطيب، وقيل عليه أنّ شهادة ما ذكر شهادة زور مردودة بجواز كونه لازماً مسنداً إلى الظرف وهو عليهم، وأجيب بأنّ عليهم مقابل لهم فإن جعلاً مستقرّين لم يصح أن يقوم عليهم مقام الفاعل أصلاً، وإن جعلاً صلتين للفعل على تضمين معنى النفع والضرر ففيه نظر، لأنه يصلح لأن يقوم

قراءة أظلم على البناء للمفعول وقول أبي تمام:
هما أظلما حالتي ثمت أجلياً ظلاً ميهماً عن وجه أمرد أشيب

مقام فاعل المضمن دون المضمن فيه، وعلى تقدير صلوحه فعطف إذا أظلم على كلما أضاء مع كونهما معاً جواباً للسؤال عما يصنعون في تارتي البرق، يقتضي أن أظلم مسند إلى ضمير البرق كأضاء، على معنى كلما نفعهم البرق بإضاءته اعترضوه، وإذا ضرهم باختفائه دهشوا، ومبنى البلاغة على رعاية المناسبات.

وقد يجاب أيضاً بأن بناء الفعل للمفعول من المتعدي بنفسه أكثر فالحمل عليه أولى ولا يخفى ما فيه، وأما احتمال إضمار ضمير المصدر كما في قعد أي فعل القعود ففي غاية البعد مع أنه مدفوع أيضاً بما ذكر، فإن قيل إنما غير لأسلوب ولم يعتبر المناسبة لأن إظلام البرق غير معقول، فيحتاج إلى أن يتجاوز عن إختفائه كما مر، قيل إلا بلغية تقاوم مخالفة الأصل مع أنه لا بد منه في غيره أيضاً.

أقول هذا ما قاله شراح الكتابين برمته لم يترك منه إلا ما لا خير فيه.

وفيه بحث لأنه تطويل للمقدمات من غير نتيجة، لأن حاصل المدعى إن أظلم قد يتعدى بدليل هذه القراءة لاتفاق النحاة على أن المطرد بناء المجهول من المتعدي بنفسه، فاعترض عليه بأن الأوضح المستعمل لزوم أظلم، ويجوز إبقاؤه على أصله في هذه القراءة بما ذكر فلا ينهض الدليل، فإن قيل إن المعترض عدل عن الأصل قيل هو بعينه لازم للمستدل، وأما كون الظرف مستقراً هنا فلغو لا احتمال له، وتعلقه باعتبار الضر والنفع نظراً للام، وعلى ليس بشيء لأنه مخصوص بفعل الدعاء كدعا له وعليه ألا ترى قولهم صلى عليه وأوقد له نار الحرب وأمثاله مما لا يحصى، والضر والنفع هنا مفهوم من المنطوق من غير احتياج للتضمنين أصلاً، ولذا قيل إنه مؤيد مستأنس به لا دليل فتأمل. قوله: (وقول أبي تمام إلخ) أبو تمام كنيته وإسمه حبيب بن أوس بن الحارث بن قيس الطائي قبيلة الشامي مولداً، وهو مع فصاحته التامة كان من كبار الأدباء والعلماء في عصره، وديوانه مشهور شرحه الكبار، وروى عنه الأخيار وألف الصولي كتاباً في أخباره وآثاره، والبيت المذكور من قصيدة له مدح بها عياش بن لهيعة الحضرمي أولها:

تقي جمحاتي لست طوع مؤنبي وليس جنبي إن عدلت بمصحبي
ومنها:

أحاولت إرشادي فعقلي مرشدي أم استمت تأديبي فدهري مؤدبي
هما أظلما حالتي ثمت أجلياً ظلاميهما عن وجه أمرد أشيب
إلى آخرها، ومن أرادها فلينظر ديوانه.

وقال الإمام التبريزي: في شرح الديوان جعل أظلم متعدياً وذلك قليل في الاستعمال،

فإنه وإن كان من المحدثين لكنه من علماء العربية فلا يبعد أن يجعل ما يقوله بمنزلة

وهو في القياس جائز قياساً على قول من قال ظلم الليل بمعنى أظلم، فإن ادعى أن أظلم ههنا غير متعد، وأنّ حاليّ منصوب انتصاب الظرف، فقوله أجلياً ظلاميهما يدفعه لأنه عدّي أجلياً إلى الظلامين، وقوله عن وجه إلخ عنى به نفسه، وهو يحتمل معنيين أحدهما أن يكون قد شاب في حال كونه أمرد لعظم ما لاقاه من الشدائد، والآخر أن يكون أراد أنه فتى في السنّ شيخ في العقل، وقوله هما أظلماً أي أنني صغير السنّ وقد شيبني عقلي ودهري. اهـ، فضميرهما للعقل والدهر على ما ذكره الإمام التبريزي، وتبعه بعض شراح الكشاف، وجوز التفتازاني أن يكون لإرشاد العاذلة، وتأديبها في البيت الذي قبله، وجوز في الكشف أن يكون لليوم واللييلة، وهو بعيد جداً والحالان الخير والشر، أو الغنى والفقر، أو الشيب والشباب، وقيل هما الدينويّ والأخرويّ وليس بشيء، وقيل هو عام في كل متقابلين خيراً وشرّاً، أو غنى وفقراً، أو مرضاً وصحة، أو عسراً ويسراً، وأسند الإظلام إلى العقل لأنّ العاقل لا يطيب له عيش، وإلى الدهر لأنه لا يسالم الحر أبداً، وأجلياً بمعنى كسفا ظلاميهما، وأمرد أشيب تجريد كما مرّ، وهمزة أحاولت إنكارية أي لا ينبغي أن تتجشمي في الإرشاد والتأديب، والفاء تعليلية لمقدّر أي لا تحاوليهما ففي العقل والدهر كفاية عن كل مرشد ومؤدّب، وهذا زبدة ما في شروح الكشاف في هذا البيت (والذي أراه) أنّ المراد بإرشادها إياه عتبه وعذله لتصريحه بذلك قبله في قوله:

فلم توقدي سخطاً على متنصلي ولم تنزلي عتياً بساحة معتب

وضميرهما للعقل والدهر، وحالات صغره وشبابه، وكبره وشيبه، لقوله: أمرد أشيب وفي قوله بعده:

شجي في حلق الحادثات مشرق به عزمه في الترهات مغرب

كأنّ له ديناً على كل مشرق من الأرض أو ثارا على كل مغرب

فإنه كما في الشرح يصف جدّه في الأمور وصحة رأيه، وعزمه ولعبه في الصبا ولهوه، وإظلامهما عدم كشف حالهما بحيث امتزج صباه بشيخوخته، وهو كقول أبي فراس:

وما بلغت أوان الشيب سني فما عذر المشيب إلى عذاري

وفي الظلام وإنجلاته إيماء إلى سواد الشعر وبياضه. قوله: (فإنه وإن كان من المحدثين إلخ) قالوا: الشعراء على طبقات جاهليون، كامريء القيس، ومخضرمون بضم الميم وفتح الخاء المعجمة وفتح الراء المهملة، يليها ميم قال ابن خلكان: إنه سمع فيه محضرم بالحاء المهملة وكسر الراء، واستغربه وهو من قال الشعر في الجاهلية، ثم أدرك الإسلام كليد، وقد يقال لكل من أدرك دولتين، وأطلقه المحدثون على كل من أدرك الجاهلية، وأدرك حياة النبي صلى الله عليه وسلم وليست له صحبة، ولم يشترط بعض أهل اللغة نفي الصحبة، وفي

ما يرويه وإنما قال مع الإضاءة كلما ومع الإظلام إذا لأنهم حراس على المشي فكلما

المحكم رجل مخضرم إذا كان نصف عمره في الجاهلية ونصفه في الإسلام، وقال ابن فارس: إنه من الأسماء التي حدثت في الإسلام، وهو من قولهم لحم مخضرم إذا لم يدر من ذكر هو أم أنثى، أو من خضرم الشيء إذا قطعه، وخضرم فلان عطيته إذا قطعها، فكأنهم قطعوا عن الكفر إلى الإسلام، أو لأن رتبته في الشعر نقصت، لأن حال الشعراء تطامنت بنزول القرآن كما قاله ابن فارس: ومتقدمون، ويقال إسلاميون، وهم الذين كانوا في صدر الإسلام كجبرير والفرزدق، ومولدون وهم من بعدهم كبشار، ومحدثون وهم من بعدهم كأبي تمام والبحثري، ومتأخرون كمن حدث بعدهم من شعراء الحجاز والعراق، ولا يستدل بشعر هؤلاء بالإتفاق، كما يستدل بالجاهليين والمخضرمين والإسلاميين في الألفاظ بالإتفاق، واختلف في المحدثين فقيل: لا يستشهد بشعرهم مطلقاً، وقيل يستشهد به في المعاني دون الألفاظ، وقيل: يستشهد بمن يوثق به منهم مطلقاً، واختاره الزمخشري ومن حدا حذوه، قال: لأنني أجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه، واعترض عليه بأن قبول الرواية مبني على الضبط والوثوق، واعتبار القول مبني على معرفة الأوضاع اللغوية، والإحاطة بقوانينها، ومن البين أن اتقان الرواية لا يستلزم إتقان الدراية.

وفي الكشف: إن القول دراية خاصة فهي كنقل الحديث بالمعنى، وقال المحقق التفتازاني: القول بأن بمنزلة نقل الحديث بالمعنى ليس بسديد بل هو بعمل الراوي أشبه، وهو لا يوجب السماع إلا إن كان من علماء العربية الموثوق بهم، فالظاهر أنه لا يخالف مقتضاها، فإن استؤنس به ولم يجعل دليلاً لم يرد عليه ما ذكر، ولا ما قيل من أنه لو فتح هذا الباب لزم الاستدلال بكل ما وقع في كلام علماء المحدثين كالحريري وأضرابه والحجة فيما روه لا فيما رأوه، وقد خطؤوا المتنبّي وأبا تمام والبحثري في أشياء كثيرة، كما هو مسطور في شروح تلك الدواوين، ثم إنه لا حاجة لمخالفة الجمهور فيه مع وجود ما يغني عنه، وهو أن الأزهري وناهيك به قال في التهذيب كل واحد من أضاء وأظلم يكون لازماً ومتعدياً، وإذا جاء نهر الله بطل نهر معقل.

وقد أورد عليه أيضاً أنه يجوز أن يكون لازماً في البيت، وحالي ظرف إلا أنك قد عرفت ما يدفعه، وثمت في البيت ثم العاطفة زيد فيها تاء التأنيث، وهو لغة فيه كربت، وقيل إنه مخصوص بعطف الجمل، وعن المازني أنه أكثرى لا كلي. قوله: (وإنما قال مع الإضاءة كلما إلخ) يعني أنه استعمل كلما المستعملة في التكرار في لازم معناها كناية أو مجازاً، وهو الحرص والمحبة لما دخلت عليه، وإذا فيما لا يريدونه فضلاً عن الحرص لأن الإظلام والتوقف ليس بمراد لهم، وإفادة كلما التكرار صرح به أهل الأصول، وذهب إليه بعض النحاة واللغويين.

قال في المصباح: كلما تنفيذ التكرار دون غيرها من أدوات الشرط، فقول أبي حيان لا

صادفوا منه فرصة إنتهزوها ولا كذلك التوقف، ومعنى قاموا وقفوا ومنه قامت السوق، إذا ركدت، وقام الماء إذا جمد ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَنْبَصَرِهِمْ﴾ أي لو شاء الله أن

فرق عندي بين كلما وإذا من جهة المعنى، إذ التكرار متى فهم من كلما أضاء لزم منه التكرار، أيضاً في إذا أظلم عليهم قاموا إذ الأمر دائر بين إضاءة البرق والإظلام، ومتى وجد ذا فقد ذا فلزم من تكرر وجود ذا تكرر عدم ذا، على أنّ من النحاة من ذهب إلى أن إذا تدل على التكرار ككلما كقوله:

إذا وجدت أوار الحب في كبدي أقبلت نحو سقاء القوم ابترد

لأنّ معناه كلما والتكرار الذي ذكره الأصوليون والفقهاء في كلما إنما جاء من عموم كل لا من وضعها، كما يدل عليه كلامهم، وإنما جاءت كل لتأكيد العموم المستفاد من ما الظرفية مع مخالفته للمنقول مخالف للمعقول.

وأما الأول فلما سمعته.

وأما الثاني فلأنّ النحاة صرّحوا بأنّ كلما في هذه الآية وأمثالها منصوبة على الظرفية، وناصبها ما هو جواب معنى، وما حرف مصدرى، أو اسم نكرة بمعنى وقت، فالجملة بعدها صلة أو صفة، وجعلت شرطاً لما فيها من معناه وهي لتقدير ما بعدها بنكرة تفيد عموماً بديلاً، وليس معنى التكرار إلا هذا، فكيف لا تفيد وضاعاً، وأما القول بأنّ إذا وغيرها من أدوات الشرط تفيد ذلك فليس بصحيح فإن فهم منه فهو من القرائن الخارجية، وأما ما اعترض به من أنه يلزم من تكرر الإضاءة تكرر الإظلام فغفلة عما أرادوه من المعنى الكنائي، والفرصة واحدة الفرص كغرفة وغرف، وأصل معناها النوبة في شرب الماء القليل، يقال جاءت فرصة فلان أي نوبته، والمبادرة لذلك يقال لها انتهاز وهو افتعال من النهز بالزاي المعجمة، وقال الأزهري أصل النهز الدفع، وانتهاز الفرصة انتهض لها مبادرة، والحراس جمع حريص، والتوقف معنى قوله قاموا. قوله: (ومعنى قاموا وقفوا) وقف كقام يكون في مقابلة قعد أو جلس، وحينئذ يتجوّز به عن الظهور والرواج، فيقال قام أمره وقامت السوق، ومنه يقيمون الصلاة كأنها علت وظهرت ولم تستثقل فتخفي، ويكون قام ووقف في مقابلة مشى أو جرى، وحينئذ يتجوّز به عن الكساد وعدم النفاق، كما يقال في ضده مشت الحال، ومنه ما نحن فيه لمقابلته بمشوا فليس قام في الرواج والكساد من الأضداد في شيء كما توهم، وركد من قولهم ركد الماء فهو راكد إذا لم يجر، ويكون بمعنى سكن مطلقاً فيعم الماء وغيره. وهو المراد هنا إلا أنّ التعبير به وقع في محزة لإقترانه بجمود الماء، ويقال قام الماء إذا جمد لوقوفه عن الجري، كما قال المتنبي:

وكذا الكريم إذا أقام ببليدة سال النضار بها وقام الماء

على كلام فيه من شرح ديوانه ليس هذا محله، وقد كشفت لك غطاء لم يكشف قبل،

يذهب بسمعهم بقصيف الرعد، وأبصارهم بوميض البرق لذهب بهما فحذف المفعول

وإن توهم أنه أمر متعلق بالألفاظ يتساهل فيه فتدبر. قوله: (أن يذهب بسمعهم بقصيف الرعد إلخ) سمعهم اسم للجراحة المخصوصة، وأبصارهم جمع بصر والجار والمجرور بعدهما متعلق بيذهب لا مصدر، وبقصيف الرعد متعلق به كالإبصار المتعلق به قوله بوميض البرق، وقصيف فعيل من القصف، وأصله كسر الأجرام اليابسة وهو شدة صوته بتكسر وارتعاد، والوميض شدة الشعشة واللمعان، والقصيف والوميض مصدران أو وصفان كالنذير بمعنى الإنذار، وذكر في الكشف أنّ المعنى لو شاء الله أن يذهب بسمعهم وأبصارهم لذهب بها، وأراد لو شاء الله لذهب بسمعهم بقصيف الرعد، وأبصارهم بوميض البرق، والمصنف غير صنيعه فقيد المفعول المحذوف دون الجواب كما صنعه، ولم يتعرضوا لوجه عدول المصنف عنه، ولا لما قصده، ولم يزيدوا على نقل ما في شروح الكشف على عادتهم فكانه لما في الكشف من مخالفته للمعتاد من التقدير في موضعين من الشرط والجواب، فلذا اقتصر المصنف على أحدهما، ولو قيل بأنه بيان لحاصل المعنى لم يكن في محله أيضاً، فصنيع المصنف أحسن على كل حال وفيه نظر سيأتي، وأما التقييد بما ذكر فوجهه كما قال قدس سرّه: أنه إشارة إلى أنّ جملة ولو شاء الله عطف على مجموع الجمل الإستثنائية، أعني يجعلون وما بعده نظر إلى محمول معناها، فإنّ الأوّل متعلق بالرعد وشدة صوته، والآخرين بالبرق وشدة ضوئه، وقيل: غرضه من هذا التقدير بيان ربطها المعنويّ بتلك الجمل، وأما عطفها فعلى قوله ﴿كلما أضاء لهم مشوا فيه﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٠] وعليه قيل: إنه كان ينبغي أن يجعل السؤال مركباً من أمرين، كأنه قيل كيف يصنعون في خفوق البرق وخفيته، وهل كان البرق يضرمهم، إلا أنه لم يذكر الثاني عند الإستئناف الثالث لظهور العلم به، كما قيل في رد ما أورد عليه وأشير إليه بصيغة التمريض من أنه لا يظهر كون هذه الجمل جواباً للسؤال المقدر قبل قوله كلما أضاء إلخ، وأما القول بأنّ هذا الرّد غير تام لأنّ العطف لا يقتضي استقلال المعطوف في حكم المعطوف عليه، لجواز كون الثاني من تنمة الأوّل، ويكونان مشتركين في حكم واحد كما في قوله السكنجبيل خلّ وعسل، والرمان حلو حامض، فلا بدّ من ضم عدم كون المعطوف من تنمة المعطوف عليه، والأوجه في التوجيه أن يقال هذه الجملة معترضة على رأي، أو معطوفة على الاستثنائية الأولى، أو حال من ضمير قاموا بتقدير وهم لو شاء الله إلخ، فليس بشيء كما ستراه، وكذا ما قيل من أنّ الأظهر أنّ هذه الجملة أتت بها لتوبيخ المنافقين حيث لم يتنبهوا، لأنّ من قدر على إيجاد قصيف الرعد، ووميض البرق وإعدامهما قادر على إذهاب سمعهم، وأبصارهم فلا يرجعون عن ضلالهم فلا حاجة إلى اعتبار إذهابه بالقصيف والوميض، إلا أن يقال أنه لو لم يعتبر الإذهاب بالأسباب كان تعلق المشيئة غريباً، إلا أنه ظهر للشرطية فائدة هي أليق بالمقام، وإنما قصصنا عليك جملة المقال لتعلم أنه ليس في السويداء رجال، فإن أردت أن تقف على حقيقة الحال فاعلم أنهم لما رأوا ترك العاطف، أولاً لما مرّ

لدلالة الجواب عليه ولقد تكاثر حذفه في شاء وأراد حتى لا يكاد يذكر إلا في الشيء

واقتران هذه به لما بينهما من المناسبة، وهي أنّ المراد بالإذهاب الإذهاب بالقصيف، والوميض، لا المطلق رأى الفاضل المحقق أنّ العطف على الأقرب أظهر هنا وأقرب، ولما رأى المناسبة بين المتعاطفين في الجوابية غير تامة جعلها بالنظر لجميع ما قبلها، فكأنه قيل هم محترزون من الرعد بسدّ المسامع، ويتألمون بالبرق الخاطف والإظلام، ولو أراد الله أعماهم وأصمهم فلم يفدهم صنيعهم شيئاً، فأشار قدس سرّه إلى ردّه بأنّ المناسبة إنما تعتبر بين المتعاطفين، وعطف ما ليس بجواب على الجواب ليس بصواب، فلتكن معطوفة على جميع ما قبلها من غير تكلف، وكأنه جعله من عطف القصة على القصة لخروجه عن التمثيل فكأنه قصة أخرى، وهو وإن كان خلاف الظاهر أسلم من التكلف وأحسن من هذا، وأسلم أن يقال لا بأس بأن يزداد في الجواب ما يناسبه، وإن لم يكن له دخل فيه فلو أنّ أحداً قال لك أين تسكن فقلت أسكن البصرة وأنكسب فيها مكاسب واسعة واسعف بفضل كسبي إخواني لم يعده أحد خطأ، بل يستحسن إذا اقتضاه المقام ألا ترى قوله تعالى ﴿وما تلك بيمينك يا موسى﴾ [سورة طه، الآية: ١٧] وقوله في الجواب هي عصاي إلخ كما سمعته غير مرّة، وأمّا ما قصصناه من قول بعض أرباب الحواشي أنه يجوز كونه تنمة للأوّل أو في حكم شيء واحد كالسكننجبيل خلّ وعسل فلا محصل له، لأنّ المعترض قال: إنّ فيه عطف ما ليس بجواب عليه، ومثله لا يصح، وما ذكره من مثل الرمان حلّو حامض لا يجري في الجمل، ولا يجوز عطفه على الأصح عند أهل العربية لأنهما في حكم كلمة واحدة لتأويلهما بمز، ولا مساس له بما نحن فيه، وكون الجملة اعتراضية أو حالية بتقدير المبتدأ، أو معطوفة على الجملة الأولى مع تخلل الفاصل، والأسئلة المقدّرة وعدّة أوجه لا وجه له، ومثله فضول عند أهل الفضل، لأنه لا يجدي في دفع الاعتراض الذي هو بصدده، وما ذكره القائل بأنها للتوبيخ إلخ، محل للتوبيخ لأنّ العطف ياباه إذ لا يصح عطف الممثل له على حال الممثل به، ألا ترى أنه لما قصد مثله فصل في قوله ﴿صم بكم عمي﴾ فإن قلت إذا قيد المفعول المقدّر بما قيد به المصنف في قوله أن يذهب بسمعهم إلخ، يكون مستغرباً لأنّ ذهاب السمع والبصر بمثله غير معهود فتقديره في الجواب كما فعله الزمخشريّ، إن لم يكن لازماً فهو أحسن، وهو الداعي له على ذلك فالمصنف غافل أو متغافل قلت قول الزمخشريّ، وأراه يحتمل أن يريد أنه مراد من الكلام من غير تقدير، وعليه فلا إشكال ولا مخالفة بين كلام المصنف وكلامه، ولذا لم يقل والتقدير وعطفه بالواو على تفسيره مطلقاً، ولو سلم فلك أن تقول إنه لما قدّم ما يدل عليه من قوله ﴿يجعلون أصابعهم في آذانهم﴾ وقوله ﴿يكاد البرق يخطف أبصارهم﴾ قوى دلالة السياق عليه، فأخرجه عن الغرابة، ولك أن تقول لو أبقى على إطلاقه كان أقوى، والمعنى لو أراد الله إذهاب قواهم أذهبها من غير سبب فلا يغنيهم الاحتراز والخوف مما خافوه، والمناسبة المحسنة للعطف موجودة فلم تركوه فتدبر. قوله: (ولقد تكاثر حذفه في شاء وأراد) أي حذف المفعول

المستغرب كقولہ:

* ولو شئت أن أبكي دماً لبكيتہ *

في شاء وأراد ومتصرفاتهما إذا وقعت في حيز الشرط لدلالة الجواب على ذلك المحذوف معنى مع وقوعه في محله لفظاً، ولأنّ فيه نوعاً من التفسير بعد الإبهام إلّا في المستغرب، فلا يكتفي فيه بدلالة الجواب بل يصرح به اعتناء بتعيينه ودفعاً لتوهم غيره لاستبعاد تعلق الفعل به لاستغرابه، فلو قلت لو شئت بكيت دماً جاز، توهم قصدك لو شئت بكيا بالدمع الجاري على المعتاد، والدم المذكور جاء بدلاً عنه من غير قصدك له كأنك قلت لو شئت أن أبكي دمعاً بكيت دماً فاعتمدت في حذف المفعول وتعيينه على العادة المعروفة وكونه مرجوحاً لدلالة تقييد الجواب على خلافه، وأنّ المقدر مثله لا ينافي الاحتمال والتوهم، فإذا ذكر المفعول زال الاحتمال خصوصاً إذا لم يكن المخاطب ذكياً فمن قال إن لو شئت بكيت دماً لا يحتمل سوى لو شئت أن أبكي دماً لبكيتہ، فقد كابر يعني قول الفاضل المحقق هنا أنّ التعليل بأنه لو حذف فقيل لو شئت أن أبكي لبكيت دماً كما قال الآخر:

ولم يبق مني الشوق غير تفكري فلو شئت أن أبكي بكيت تفكري

أي يخرج بدل الدمع التفكير ليس بمستقيم لأنّ الكلام في مفعول المشيئة فلو قيل لو شئت بكيت دماً واكتفى بقرينة الجواب لم يحتمل سوى لو شئت أن أبكي دماً لبكيتہ.

أقول إنه قدس سرّه لم ينصف فيما شنح به على السعد رحمه الله وجعله مكابرة لأنّ مراده الرّد لما وقع في الكشف في تمثيله واستشهاده لأنّ هنا أمرين معمول المشيئة نفسها ومفعول متعلقه، وما نحن فيه هو الأوّل وما مثل به من لو شئت أن أبكي بكيت دماً من الثاني لأنّ المحذوف مفعول أبكي لا مفعول شئت، ثم إنه لم يقل لا احتمال فيه أصلاً حتى يقال: إنه مكابرة بل قال لو اكتفى بقرينة الجواب، ولم يكن ثمة غيرها ولا شبهة حيثذ في عدم الاحتمال وأمّا إذا لوحظ معها قرينة أخرى كالمعتاد في البكا من الدمع احتمل غير ما ذكر فسقط الاعتراض، ولو قيل إنه استشهاد معنوي على حذف مفعول مغاير لما في الجواب كان مع تكلفه غير مسلم أيضاً لأنّ البيت يحتمل عدم التقدير بتنزيل البكا منزلة اللازم أي لو شئت بكيا ما بكيت تفكراً كما في دلائل الإعجاز، ولا تكلف فيه أصلاً، وأمّا ما قيل من أنّ المذكور في جواب لو هو البكا المتعلق بالدم فأخذ البكا من المذكور فيه، وترك متعلقه والاعتماد في تعيينه بالمعتاد خروج عن الإنصاف، ومخالفة للحق الظاهر دالّ على أنّ المعترض ليس هو المكابر فالصواب في الجواب أن يقال لا نزاع في أنّ الكلام في متعلق المشيئة لكنه قد يكون مطلقاً عن القيد كما في فلو شئت أن أبكي بكيت تفكراً فيتبادر منه المعتاد، وقد يقيد بقيد هو منشأ الغرابة فإذا حذف اعتماداً على الجواب لم يكن المفعول الذي تعلق به فعل المشيئة غريباً مذكوراً لانتهاء المقيد بانتفاء قيده فيلتبس المفعول المقيد بما يفيد الغرابة بمفعول مطلق عنه، ويراد به

ولو من حروف الشرط، وظهرها الدلالة على إنتفاء الأول لإنتفاء الثاني ضرورة إنتفاء

المعتاد فاستقم واترك العناد فجريرة لا طائل تحتها، وإنما أوقعه فيه عدم الوقوف على المراد وإنما أوردناه لثلاثي يتوهم الناظر فيه أنه شيء يعبأ به وبقي هنا كلام طويل يعلم مما في المطول وحواشيه، وقوله تكاثر المراد به المبالغة في الكثرة لا التفاعل وإن كان هو أصله. قوله: (ولو شئت أن أبكي دماً إلخ) هو بيت من قصيدة لأبي يعقوب الخزيمي يرثي بها خزيم بن عامر المرثي، وفي شرح شواهد المعاني يرثي بها ابنة ليثا.

ومنها:

وأعددت ذخراً لكل ملامة وسهم الرزايا بالذخائر مولع
ومنها وهو آخرها:

ولو شئت أن أبكي دماً لبكيتك عليك ولكن ساحة الصبر أوسع
وإني وإن أظهرت صبراً وحسبة وصانعت أعدائي عليك لموجع

وما في بعض الحواشي من أنه للبحثري كأنه من تحريف الناسخ، والبكا الدمع مع الحزن أو مطلق الدمع ويقال بكاه وبكى له وبكى عليه، وظاهر كتب اللغة وكلام الشراح هنا أنها بمعنى، وما وقع من التفرقة بين بكيتك وبكيت عليه بأن الأول إذا بكى تألماً منه والثاني إذا بكى رحمة ورقة عليه كما في قوله:

ما إن بكيت زمانا إلا بكيت عليه

كأنه استعمال طارئ أو على أن أصل بكيتك بكيت منه وبكى يتعدى للمبكي عليه بنفسه وباللام وعلى وأما المبكي به فإنما يتعدى إليه بالباء فتعديته للدمع هنا لجعله بمعنى الصب مجازاً، وأما تضمينه على ما قالوه هنا ففي إجراءاته في الضمير المتصل على المشهور فيه فيه خفاء، وقوله ساحة الصبر أوسع الساحة الموضع المتسع فوصفها بالسعة مبالغة، والمراد بسعة ساحته إما زيادة تجلده لتلازم عظم الشيء، وسعة مكانه أو كونه جميلاً محموداً أو مستمراً باقياً.

وأعلم أن ما ذكر هنا وفي كتب المعاني من تقدير المفعول من جنس الجواب إذا لم يكن مستغرباً بشروطه السابقة أمر أغلبي إستحساني، كما يشير إليه التعبير بالكثرة فلو جاء على خلافه مع القرينة المصححة له لم يكن خطأ، ولهذا خالف المصنف هذه القاعدة في مواضع كثيرة من تفسيره هذا فقد في قوله ﴿ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٥٣] ولو شاء هداهم ما اقتتل إلخ فليل عليه الظاهر أن يقول عدم إقتالهم، وفي قوله تعالى ﴿ولو شاء الله ما أشركوا﴾ [سورة الأنعام، الآية: ١٠٧] لو شاء توحيدهم ما أشركوا فليل عليه الظاهر لو شاء عدم إشراكهم، وفي قوله تعالى ﴿ولو شاء ربك ما فعلوه﴾ [سورة الأنعام، الآية: ١١٢] لو شاء إيمانهم إلى غير ذلك فكأنه يراها غير لازمة فيقدر المذكور بعينه أو ما يلزمه

كما بيناه، وقيل إنه إشارة إلى أنّ المشيئة لا تتعلّق بالعدم والقاعدة عنده مخصوصة بالمشيت، وهو مخالف لما في المفتاح لذكره المنفيّ والمثبت بقوله:

فلو شئت لم ترفل ولو شئت أرفلت مخافة ملوئي من القدّ محصّد

كما بينه شرّاحه وحزم القواعد غير سهل. قوله: (وظاهرها الدلالة على انتفاء الأوّل إلخ) تبع فيه ابن الحاجب، ومن حداّ حذوه كنجّم الأئمة وستراه قريباً، وتحقيقه أنّ الجملة الأولى هنا لا تخلو من احتمال أن تكون سبباً وعلّة فالثانية مسبب ومعلول أو لازماً وملزوماً وبالعكس، إلا أنّ الذي ذكره أهل العربية أنها لامتناع الثاني لامتناع الأوّل فهي لنفيهما مع تعليل الثاني بالأوّل، وقيل عليه هذا مآل معناها لأنها وضعت لتعليق وجود مقدر بوجود مقدر للأوّل في الماضي فيفيد إنتفاءهما مع سببية انتفاء الأوّل لإنتفاء الثاني في الواقع من غير استدلال.

وقال ابن هشام رحمه الله: إنها تدل على عقد السببية والمسببية في الماضي وامتناع السبب فهي لامتناع الجواب لامتناع الشرط على الأصح لا للعكس، ولا أنها لا تدل على امتناع أصلاً كما ذهب إليه الشلوبين، وليست لامتناع الشرط خاصة من غير دلالة على ثبوت الجواب أو انتفائه، ثم إنه تارة يعقل بين الجزأين ارتباط مناسب كالسببية، وتارة لا يعقل ذلك والأوّل إمّا مع انحصار مسببية الثاني في سببية الأوّل عقلاً أو شرعاً نحو ولو شئنا لرفعناه بها ولو كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً فيلزم من امتناع الأوّل فيه امتناع الثاني، فإن لم ينحصر فيه نحو لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجوداً ولو نام انتقض وضوءه لم يلزم من امتناعه امتناعه، وتارة يجوز العقل فيه الانحصار وعدمه نحو لو زارني أكرمته فلا يدل عقلاً على انتفاء الثاني، وإن دلّ عليه في استعمال العرف، وذهب ابن الحاجب ومن تبعه إلى أنها تدل على امتناع الشرط لامتناع الجواب وخطأ الجمهور وقال إنّ انتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز أن يكون لأشياء آخر كما يشهد له قوله تعالى ﴿لو كان فيهما آلهة﴾ [سورة الأنبياء، الآية: ٢٢] إلخ فإنها لنفي تعدّد الآلهة لامتناع الفساد لا لامتناع الفساد لامتناع الآلهة لأنه خلاف ما يفهم منه، ومن نظائره إذ لا يلزم من انتفاء تعدّد الآلهة انتفاء الفساد بمعنى اختلال نظام العالم لجواز وقوعه من إله واحد لمقتض له، وقال بعض المحققين دليله باطل، ومدّعاً حق لأن الشرط النحوي أعمّ من أن يكون سبباً نحو لو كانت الشمس طالعة كان العالم مضيئاً أو شرطاً نحو لو كان لي مال حججت أو غيرهما، وأمّا الثاني فلأنّ الشرط ملزوم والجزاء لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم دون العكس فوضعها ليكون جزاؤها معدوم المضمون فيمتنع مضمون الشرط الملزوم لامتناع لازمه، وهو الجزء فهي لامتناع الأوّل لامتناع الثاني فيدل انتفاء الجزء على انتفاء الشرط، ولهذا قالوا في القياس البرهاني إنّ رفع التالي يوجب رفع المقدّم دون العكس كما ارتضاه الفحول، وقال المحقق التفتازاني في شرح التلخيص نحن نقول ليس معنى قولهم لو لإمتناع الثاني لامتناع الأوّل إنه يستدل بامتناعه على امتناعه حتى يرد أنّ

الملزوم عند إنتفاء لازمه وقرىء لأذهب بأسماعهم بزيادة لباء كقوله تعالى: ﴿ولا تلقوا

انتفاء المسبب أو الملزوم لا يدلّ على انتفاء السبب واللازم بل أنّ انتفاء الثاني في الخارج إنما هو بسبب انتفاء الأوّل فهي تستعمل للدلالة على أنّ علة انتفاء مضمون الجزاء في الخارج هي انتفاء مضمون الشرط من غير التفات إلى أنّ علة العلم بانتفاء الجزاء ما هي، وأرباب المعقول جعلوا أدوات الشرط كلها دالة على لزوم الجزاء للشرط من غير قصد إلى القطع بانتفائهما فصح عندهم استثناء عين المقدم نحو لو كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فيستعملونها للدلالة على أنّ العلم بانتفاء الثاني علة للعلم بانتفاء الأوّل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم من غير التفات إلى أنّ علة انتفاء الجزاء في الخارج ما هي لاستعمالها لها في اكتساب العلوم والتصديقات، ولا شك أنّ العلم بانتفاء الملزوم لا يوجب العلم بانتفاء اللازم بل العكس فإذا تصفحنا وجدنا استعمالها على حدّ قاعدة اللغة أكثر لكنها قد تستعمل على قاعدتهم كما في قوله تعالى ﴿لو كان فيهما آلهة﴾ [سورة الأنبياء، الآية: ٢٢] إلخ فاعتراض ابن الحاجب غلط صريح، وقال قدس سرّه: إنه يفهم منه أنّ المعنى الثاني إنما هو بحسب الأوضاع الاصطلاحية لأرباب المعقول والآية واردة على أوضاعهم، وهو بعيد جداً فالحق أنه من المعاني المعتبرة لغة الواردة في استعمالاتهم عرفاً فإنهم قد يتصدّون للاستدلال ويسمى المذهب الكلامي عندهم إلاّ أنه أقلّ استعمالاً من المعنى الأوّل كالمعنى الثاني المذكور في نحو نعم العبد صهيب إلخ، وقد قيل في توجيهه أنه أراد بقوله قد يستعمل على قاعدتهم أنّ العرب قد تستعمله منطبقاً على قاعدتهم لا جريباً عليها بل تجوز العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحى، وهذا محصل ما قالوه بأسرهم ردّاً وقبولاً، وقد بقيت في النفس منه أمور لأنّ مآل ما ارتضاه الفاضلان، ومحققو المتأخرين أنّ لها ثلاثة معان في اللغة واستعمال العرب سواء كانت حقيقية، أو بعضها حقيقة أحدها مذهب الجمهور، والثاني مسلك ابن الحاجب، والثالث ما ذكر في الأثر وما ضاهاه، وحينئذ يتجه أنه كيف يعدّ ما قاله غلطاً وهو اختيار لأحد المعاني الثابتة فإن كان لإنكار ما عده فهو مشترك بينه وبين الجمهور إلاّ أنه أكثر استعمالاً، وقد اختار المصنف رحمه الله ما اختاره ابن الحاجب، وقيل يحتمل أنّ مراده أنّ ظاهر الآية هنا الدلالة على انتفاء الأوّل لانتفاء الثاني يعني أنّ استعمال لو قد يكون للاستدلال، وهو الظاهر إلاّ أنّ حق العبارة الدلالة على انتفاء الأوّل بانتفاء الثاني لأنه يقال دلّ عليه بكذا دون لكذا، وهو غريب منه لبعده ما ادّعاه واللام تعليلية لا صلة الانتفاء.

وقال قدس سرّه: لو بمعنى إن مجردة عن الدلالة على الانتفاء، وقد يقال إنها باقية على أصلها. قوله: (وقرىء لا ذهب إلخ) أمّا على زيادة الباء لتأكيد التعدية، أو على أنّ أذهب لازم بمعنى ذهب كما قيل بنحوه في تنبث بالدهن، وفي قوله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة، إذ الجمع بين أداتي تعدي لا يجوز، وأسماعهم جمع سمع وفي نسخة سمعهم مفرداً، ويجوز أن

بأيديكم إلى التهلكة» [سورة البقرة، الآية: ١٩٥] وفائدة هذه الشرطية إبداء المانع لذهاب سمعهم وأبصارهم مع قيام ما يقتضيه والتنبيه على أن تأثير الأسباب في مسيبتها مشروط بمشيئته سبحانه وتعالى وأن وجودها مرتبط بأسبابها واقع بقدرته. تعالى وقوله ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ كالتصريح به والتقرير له والشئ يختص بالموجود لأنه في الأصل مصدر

يقدر له مفعول أي لأذهبهم وهو أقرب. قوله: (وفائدة هذه الشرطية إلخ) يعني أن إذهاب الله لمثله ليس بشيء في جنب مشيئته، وقدرته فأبي فائدة في ذكره، والمانع هنا إنتفاء شرطه، وهو تعلق مشيئة الله به لأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، والمقتضى سببه من الرعد والبرق كما يدل عليه ما قبله، وما قيل على المصنف رحمه الله من أن ما ذكره هنا يناقض قوله قبله إن لو ظاهرة الدلالة على انتفاء الأول لانتفاء الثاني إلخ لجعله مشيئة الله شرطاً والظاهر انتفاء الشئ بانتفاء شرطه لا عكسه كما مر، أجيب عنه بأن لو هنا استدلالية تفيد أن العلم بانتفاء المشروط التالي لوجود السبب الموقوف على الشرط يوجب العلم بانتفائه فلا تناقض فتدبر. قوله: (والتنبيه على أن تأثير الأسباب إلخ) لأنه لو لم يكن مشروطاً لما تخلف الأثر عن المؤثر القوي، من الرعد والبرق والصواعق في ظلمات متراكمة، وبيان الحكم في مادة بيان له في سائرهما لإشتراكهما في العلة، وتأثير الأسباب وقيام المعنى المقتضي بناء على الظاهر، وجرى على العادة التي أجزاها الله تعالى فلا يقال إنه ليس على ما ينبغي لأن الأسباب لا تأثير لها في المسببات، وليس التأثير لغير الله تعالى عند أهل الحق، ودلالتها على الوقوع بقدرته لأن المشيئة سواء كانت مرادفة للإرادة أو لا شأنها ترجيح أحد طرفي المقدور من الفعل، والترك على الآخر فيستلزمها وإن كان بينهما فرق ظاهر ولذا كان قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة آل عمران، الآية: ١٦٥] مقررراً لما قبله فسقط ما قيل من أن وجودها بقدرته على هذا الوجه لا يفهم من الشرطية المذكورة، وإنما المفهوم منها توقف وقوعها على المشيئة، وعدم تخلفها عنها فتدبر. قوله: (كالتصريح به والتقرير له) أي ولذا لم يعطف عليه، وقال: كالتصريح لأنه عام في جميع المقدورات فيدخل فيه القدرة على ما ذكر وإذهابه دخولاً أولاً فهو كالإثبات بالبرهان والتنوير بالبينه لأن القادر على الكل قادر على البعض وضمير به وله للتنبيه، لا يقال لا يلزم من قدرته على كل شيء وقوعه بقدرته لتغاير معنيهما، لأننا نقول لما ثبت أنه لا يجوز وقوع مقدورين من قادرين مؤثرين ببرهان التمانع، وثبت أنه تعالى قادر على كل شيء لزم أن لا يكون غيره قادراً مؤثراً فكل شيء واقع بقدرته، وقدرته تابعة لمشيئته في التأثير فثبت أن كل شيء واقع بمشيئته. قوله: (والشئ يختص بالموجود إلخ) الكلام في شئ وتفسيره من جهتين ومقامين، فالأول في تحقيقه عند المتكلمين فإنهم اختلفوا في أن المعدوم الممكن هل هو ثابت، وشئ أم لا وفي أنه هل بين الموجود والمعدوم واسطة أم لا والمذاهب أربعة حسب الاحتمالات أعني إثبات الأمرين أو نفيهما أو إثبات الأول، ونفي الثاني

شاء أطلق بمعنى شاء تارة وحينئذ يتناول الباري سبحانه وتعالى كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ

أو بالعكس وذلك لأنه إما أن يكون المعدوم ثابتاً أولاً وعلى التقديرين إما أن يكون بين الموجود والمعدوم واسطة أو لا، والحق نفيهما ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والمشيئة، والكلام فيه مرتبط بالوجود الذهني أيضاً فعلى هذا هل يختص بالموجود، أو يشمل ويشمل المعدوم الممكن قولان والثاني في تحقيقه لغة، وهو يقع على كل ما أخبر عنه سواء كان جسماً أو عرضاً، ويقع على القديم وعلى المعدوم والمحال فهو أعم العام كما في الكشاف فلا يرد عليه ما قيل من أن الخلاف بيننا وبين المعتزلة في المعدوم الممكن هل هو شيء أم لا، وأما المحال فليس بشيء اتفاقاً فإنَّ الخلاف في المشيئة بمعنى التقرّر والثبوت في الخارج لا في إطلاق لفظ الشيء فإنه بحث لغوي مرجعه إلى النقل، والسماع لا يصلح محلاً لاختلاف العقلاء الناظرين في المباحث العلمية لا سيما ورد ورد استعماله على العموم في القرآن وكلام العرب بحيث لا يخفى على أحد.

وما ذكره المصنف رحمه الله برمته مأخوذ من كلام الراغب، وفيه المشيئة عند المتكلمين كالإرادة سواء، وعند بعضهم أصل المشيئة إيجاد الشيء وإصابته، وإن استعمل عرفاً في موضع الإرادة فالمشيئة من الله هي الإيجاد ومن الناس الإصابة، والمشيئة من الله تقتضي الوجود، ولذا قيل ما شاء الله كان بخلاف الإرادة وإرادة الإنسان قد تحصل من غير إرادة الله، ومشيئته لا تكون إلا بعد مشيئته كما قال ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [سورة الإنسان، الآية: ٣٠] ولذا يقال إن شاء الله دون إن أراد الله، فقول المصنف رحمه الله يختص بالموجود أراد به بيان معناه عند المتكلمين بناء على المشهور من مذهب أهل السنة خلافاً للمعتزلة فإنه عندهم يشمل الموجود والمعدوم الممكن بناء على القول بأنه ثابت، وإن الثبوت أعم من الوجود، وما نقل عنهم من القول بشموله للمعدوم مطلقاً هنا من عدم الفرق بين معنييه لما سمعته من الاتفاق عليه، وكلام المصنف ظاهره أنه تفسير لما في النظم، وقال: بعض الفضلاء فيه إن الشيء في الآية محمول على المعنى اللغوي لا على الموجود كما اصطاح عليه أهل الكلام وفيه نظر فتأمل. قوله: (أطلق بمعنى شاء) اسم فاعل كجاء، وأصله شائي فاعل إعلال قاض فهو مصدر أطلق على الفاعل، وهو من قامت به المشيئة كعدل بمعنى عادل، ولذا فسر بمريد ثم شاع حتى صار حقيقة فيه ومن قامت به المشيئة موجود لا محالة، وحينئذ يصح إطلاقه على الله لقيام المشيئة به، ولأنه موجود واجب الوجود، ثم استشهد على إطلاقه على الله بالآية وأسقط الاستشهاد بقوله تعالى ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [سورة القصص، الآية: ٨٨] لما سيأتي في تفسيرها وأشار إلى الرد على ابن جهم، ومن تابعه في منع إطلاق شيء على الله لقوله تعالى ﴿على كل شيء قدير﴾ ولو كان شيئاً دخل تحت القدرة، وهو مناف لأنه واجب الوجود بأن الذي في الآية بمعنى، والذي يطلق عليه بمعنى آخر أو هو عام مخصوص بالعقل، وما قيل من أن إرادة شاء بزنة فاعل في قوله تعالى ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً﴾ [سورة الأنعام، الآية: ١٩] بعيد جداً

شيء أكبر شهادة قل الله شهيد ﴿ [سورة الأنعام، الآية: ١٩] وبمعنى مشيء أخرى أي مشيء وجوده، وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة، وعليه قوله سبحانه وتعالى: ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ [سورة آل عمران، الآية: ١٦٥] الله خالق كل شيء فهما على عمومهما

بل المراد أي موجود أكبر شهادة كما لا يخفى مدفوع بأنه أصله ذلك، ثم غلب على الموجود مطلقاً، وهو المراد كما سنوضح لك عن قريب. قوله: (وبمعنى مشيء) بفتح الميم وفي آخره همزة، وقد تبدل ياء، وتدغم اسم مفعول بوزن مبيع ومهيب، وعلى ما قبله وهو اسم فاعل وهو في الأصل مصدر تجوز به عن كل من هذين المعنيين، واستعمل استعمال المشترك، ثم شاع وغلب استعماله في ذات كل موجود وهو بعد هذه الغلبة عام لا مشترك لفظي، ولا ينافيه أنه قد يلتفت إلى معناه الأصلي فيراد في الاستعمال كما ذكره المصنف فيما نحن فيه الآن فلا يرد عليه أن معناه المصدرية قد زال بالنقل إلى الإسمية والاشتراك بين الفاعل والمفعول خلاف الظاهر لتعين معناه لمطلق الوجود، ولذا قالوا الشيثية تساق الوجود، وفيه بحث. قوله: (وما شاء الله وجوده فهو موجود إلخ) لا يخفى ما في كلامه من الخرق الذي أتسع على الراجع، وإن غفل عنه كثير ممن شرحه، ولنحك ما قاله أولاً، ثم نبين ما فيه فنقول من الناس من قال: المراد أنه مقدر الوجود في وقت مقدر له أو في علم الله تعالى، وفيه رائحة من الاعتزال لقوله بأنه يطلق على المعدوم، وإنما تكلفه ليخرج المستحيل الذي سماه المعتزلة شيئاً، وإنما يسمى قبل وجوده شيئاً باعتبار ما يؤول إليه، وما في الانتصاف من أنه يسمى أول وجوده شيئاً بلا خلاف ليس بشيء لمن عنده إنصاف، وقيل: إنه من مزال الأقدام لما مر من تحرير محل النزاع بين المعتزلة وأهل السنة، والفرق بين كلامهم وكلام أهل اللغة، والمصنف رحمه الله خلط ذلك خلطاً لا يخفى، وتوجهه أنه أراد أن الشيء في أصل اللغة مصدر أطلق بمعنى شاء أو مشى، وكلاهما موجود أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلأنه ما تعلق به المشيئة، وما تعلق به فهو موجود فثبت أن الشيء مختص بالموجود وإن أراد أن الشيء بمعنى الشيثية يختص بالموجود وافق الجمهور إلا أن إثبات تعليقه المذكور دونه خرط القتاد، ولعل مراده هو الأول، وقيل: إنه جواب عما يرد عليه من أن طرؤ العدم من الممكن قد يقع متعلقاً للمشيئة كالإعدام بعد الإيجاد بأن المشيئة إذا أطلقت تنصرف إلى الكاملة فمشيئة الله لما شاء وجوده تصيره موجوداً في الجملة، ولو في المستقبل والمراد بيان المناسبة بين المنقول، والمنقول عنه، وكلها إعتذارات أعظم من الجنايات وتطوير غير طائل، وتحصيل لغير حاصل وأنت بعدما عرفت أن الخلاف في إطلاقه على المعدوم الممكن كما ستره وما يوجد في المستقبل قبل وجوده معدوم ممكن فلا يكون بيننا وبينهم على ما ذكره المصنف رحمه الله خلاف أصلاً، والذي أوقعه فيما لإستحالة تعلق القدرة والخلق، والإيجاد بالموجود بعد وجوده وهو مع جوابه مذكور في التفسير الكبير فتدبر.

وقيل إنه مبني على أن العدم لا يحتاج إلى المشيئة بل عدم مشيئة الوجود كاف في العدم

بلا مثوية والمعتزلة لما قالوا الشيء ما يصح أن يوجد، وهو يعم الواجب والممكن، أو ما

فإن علة عدم المعلول عدم علته، وهذا هو الباعث له على تقديره في نحو قوله ﴿ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٥٣] ﴿ولو شاء هداهم﴾ كما مرّ فإن قلت إذا كان على كل شيء قدير على ظاهره من غير احتياج إلى تخصيصه عند المصنف رحمه الله فلم قال في قوله تعالى ﴿أحسن كل شيء خلقه﴾ [سورة السجدة، الآية: ٧] على قراءته مخصوص بمنفصل أو متصل كما سيأتي قلت لما كان المعنى الأصلي فيه متروكاً في الأغلب، وقامت القرينة على تركه، وهو التصريح بخلقه بعده بنى ما هناك عليه فتأمل. قوله: (بلا مثوية) المثوية كالمعنوية بمعنى الاستثناء صرح به أهل اللغة وورد في الحديث الشريف وفي كلام فصحاء العرب كقول النابغة:

حلفت يميناً غير ذي مثوية ولا علم إلا حسن ظن بصاحب

وقال في النبراس أصل معناها الرجوع والانصراف كما في قول حمزة سيد الشهداء:
فلما التقينا لم تكن مثوية لنا غير طعن بالمشقفة السمر

وكذا ورد في الحديث الثنية^(١) بمعنى الاستثناء أيضاً ولما لم يقف بعضهم على ما ذكر تكلف لتأويله فقيل إنه منسوب إلى المثنى مصدر بمعنى الاستثناء، وقيل بمعنى اثنين اثنين، وقد وضع الصبح لذي عينين، ومراد المصنف بها التخصيص تجوزاً بقرينة ما بعده. قوله: (والمعتزلة لما قالوا إلخ) قيل إنه تعريض ورد لما في الكشاف من قوله والشيء ما صح أن يعلم ويخبر عنه قال سيبويه: وهو أعم العام كما أن الله أخص الخاص يجري على الجسم، والعرض والقديم تقول شيء لا كالأشياء أي معلوم لا كسائر المعلومات، وعلى المعدوم، والمحال فإن كان مقصود المصنف رحمه الله ما زعمه هذا القائل فلا وجه له لأنه بيان لمعناه لغة والخلاف بيننا وبين المعتزلة في شيء آخر غير المعنى اللغوي، وقد تقدّم أنه في المعدوم الممكن، وأن غيره من المعدومات ليس بشيء بالاتفاق منا ومنهم، وهو المصرّح به في كتب الأصول القديمة والجديدة فلا يصح الرد ولا النقل عنهم لأن ما في الكشاف بيان للمراد به في كلام العرب، واستعمالهم كما أشار إليه بنقله عن سيبويه، فإن قلت لعل المصنف رحمه الله ظفر بنقل فيه فهو قول لهم غير مشهور، ويؤيده قوله في شرح المقاصد، وعند كثير من المعتزلة هو اسم للمعلوم، ويلزمهم أن يكون المستحيل شيئاً وهم لا يقولون به اللهم إلا أن يمنع كون المستحيل معلوماً على ما بيناه، أو يمنع عدم قولهم بإطلاق الشيء عليه فقد ذكر جار الله إنه اسم لما

(١) جاء في غريب الحديث لابن الجوزي ١/ ١٣٠: قال كعب: الشهداء ثنية الله.

يعني الذين استنأهم.

وفي حديث جابر «أن رسول الله ﷺ نهى عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة والمعاومة والثنيا».

أخرجه البخاري ٢٣٨١ ومسلم ١٥٣٦ وأبو داود ٣٣٧٣ والترمذي ١٢٩٠ والنسائي ٢٩٦/٧ وأحمد ٣/

يصح أن يعلم ويخبر عنه فيعم الممتنع أيضاً لزمهم التخصيص بالممكن في الموضوعين بدليل العقل، والقدرة هو التمكن من إيجاد الشيء وقيل صفة تقتضي التمكن، وقيل قدرة الإنسان

يصح أن يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم، اه قلت هذا بعينه ما ذكره المصنف، وقد استقرّ كلامه في شرح الكشاف الذي هو آخر تأليفه على خلافه وهو الموافق لما في كتب الأصول بأسرها قال الإمام في كتابه المسمى بالمسائل الأربعين هذه المسئلة متفرعة على مسئلة أخرى، وهي أنّ الوجود هل هو مغاير للماهية أم لا، ثم قال: بعد ذلك فلتراجع إلى تعيين محل النزاع في هذه المسئلة فنقول المعدوم إما أن يكون واجب العدم ممتنع الوجود، وإما أن يكون جائزاً لعدم جائز الوجود، أما الممتنع فقد اتفقوا على أنه نفي، وعدم صرف وليس بذات ولا شيء، وأما المعدوم الذي يجوز وجوده، ويجوز عدمه فقد ذهب أصحابنا إلى أنه قبل الوجود نفي محض، وعدم صرف وليس بشيء ولا بذات وهذا قول أبي الحسن البصري من المعتزلة وذهب أكثر شيوخ المعتزلة إلى أنها ماهيات وحقائق حالتي وجودها وعدمها، فهذا هو تالخيص محل النزاع، اه فقد ظهر لك أنّ ما ذكره المصنف وبعض محشيه لا وجه له وكأنه فهم أنّ الموجود ما يوجد في أحد الأزمنة الثلاثة، والمعدوم خلافه ممكناً كان أو مستحيلاً وأعلم أنه لا نزاع في استعمال الشيء في كلام الله وكلام العرب في الموجود والمعدوم والمحال والواجب والحادث كما ذكره الزمخشري، وقوله: يصح أن يوجد بمعنى يمكن أن يوجد فإنّ الصحة كما تقابل السقم والفساد تقابل الامتناع الذاتي في كلامهم وهو استعارة مشهورة، والإمكان عام مقيد بالوجود فيشمل الواجب وصفاته عند القائل بها وأفعال العباد لأنها مقدورة له بالذات، أو بواسطة التمكن، وقوله ما يصح أن يعلم ويخبر عنه إن قيل ليس هذا شاملاً للفعل، والحرف قلنا يصح الإخبار عنهما لكن بشرط أن لا يراد معناه في ضمن لفظيهما، وإذا عرفت أنّ الصحة هنا بمعنى الإمكان العام، وهو سلب الضرورة عن أحد الجانبين سقط ما يتوهم من أنّ فيه إطلاق الجائز على الواجب، وهو غير جائز. قوله: (لزمهم التخصيص إلخ) أي تخصيص شيء في قوله على كل شيء قدير. وخالف كل شيء بالممكن ليخرج الواجب والممتنع، وأما إذا كان بمعنى المشيء، وجوده فهو باق على عمومته كما لا يخفى، وظاهره أنه محذور مع أنّ التخصيص به جائز على الأصح فلا ضرر فيه كما يوهمه سوجه إلا أن يقال إنه خلاف الأصل لا سيما مع كل المقتضية للعموم، وليس ببعيد فإن قلت التخصيص بالممكن لا يكفي في قوله «خالق كل شيء» [سورة الأنبياء، الآية: ١٠٢] على مذهبهم لأنّ من الممكنات ما لا تتعلق الإرادة بوجوده، وأفعال العباد ممكنة، وليست مخلوقة له عندهم، قلت تعلق الخلق به كما يدلّ على إمكانه يدلّ على تعلق الإرادة بإيجاده فهو إشارة إلى لزوم المخصص بلا حصر، أو قوله بالممكن على زعمهم إشارة إلى ما فيه من القصور. قوله: (والقدرة هو التمكن إلخ) ذكر الضمير رعاية للخبر، ولو أنه نظراً لمراجعته جاز إلا أنّ الأوّل أرجح عند صاحب الإيضاح، وفي المواقف القدرة صفة تؤثر وفق

هيئة بها يتمكن من الفعل، وقدرة الله سبحانه وتعالى عبارة عن نفي العجز عنه، والقادر هو

الإرادة، وقيل هي مبدأ قريب للأفعال المختلفة، وهذا فيما قيل يقتضي أنها ليست نفس التمكن بل مبدأ ومقتضيه وبينهما مخالفة، والذي قاله المتكلمون إنها صفة موجودة ثابتة له تعالى، والتمكن أمر اعتباري لا وجود له في الخارج فهو معناها لغة وذلك اصطلاحياً، وقيل إنَّ كلام المصنف رحمه الله إشارة إلى أنَّ فيها اختلافاً هل هي صفة إضافية أو ذاتية، وقيل إنَّ قوله هو التمكن إلخ يقرب من مذهب المعتزلة، ويشعر بأنَّ القدرة ليست صفة حقيقية والتفسير الثاني مذهب الأشاعرة، والثالث يشعر بأنها من الصفات السلبية والتحقيق ما في المسائل الأربعين للإمام من أنَّ الصفات ثلاثة أقسام صفات حقيقية عارية عن الإضافات كالسواد والبياض وصفات حقيقية يلزمها إضافات كالعلم، والقدرة لأنَّ العلم صفة حقيقية يلزمها إضافة مخصوصة إلى المعلوم، وكذا القدرة صفة حقيقية لها تعلق بالمقدور، وذلك التعلق إضافة مخصوصة بين القدرة والمقدور وإضافة ونسب محضة ككون الشيء قبل غيره أو بعده فمن فسرها بالمبدأ ونحوه نظر إلى حقيقتها، ومن فسرها بغيره رسمها بلوازمها فلا مخالفة في التحقيق، ثم إنه قيل عليه أنه لا يتناول التمكن من إعدامه بعد وجوده ولا التمكن من إبقاء الممكن، وهو معتبر كما ستره إلا أن يقال التمكن من الإيجاد يستلزم التمكن منهما استلزماً ظاهراً، فلذا اقتصر عليه مع شرفه، فعلم ضعف ما قيل من أنَّ المقدور إن أريد به ما تعلقت به القدرة لا يكون إلاً موجوداً، وإن أريد ما يصلح لأن يتعلق به يكون معدوماً وهو المعنى بقولهم إنه تعالى قادر على جميع المقدورات، وأنَّ مقدوراته غير متناهية يني أنها صفة قديمة قائمة بالقادر قبل الإيجاد لمقدوراته وبعد الإيجاد والبقاء فتدبر. قوله: (وقيل صفة تقتضي التمكن) هذا هو القول المرضي فكأنه لم يقصد تريضه، والمراد التمكن من الإيجاد والإعدام والإبقاء كما سمعته آنفاً، وقوله وقيل: قدرة الإنسان إلخ فيه إشارة إلى أنَّ ما قبله عامٌ فيهما أو خاص بالله، والظاهر الثاني ووجه تريضه أنه وإن فرق بين القدرتين إلا أنه يقتضي أنَّ القدرة من الصفات السلبية، والذي عليه المحققون أنها صفة ثبوتية ذاتية، والعجز يصادها وينافيها فالقائل به اختاره قليلاً للصفات الذاتية أو نفياً لها، ثم إنَّ الهيئة إنما تستعمل إذا أطلقت في المحسوسات، والفعل شامل للإيجاد والإعدام كما مرَّ وصاحب هذا القول هو الراغب كما صرح به في مفرداته فتأمل. قوله: (والقادر هو الذي إلخ) هذا يحتمل أن يكون كلاماً مستأنفاً، ويحتمل أنه من تنمة القليل فكلاهما من كلام الحكماء لأنهم لا يقولون بإثبات صفات زائدة كالمعتزلة على ما حقق في الكلام، ويخالفون المتكلمين في أن القدرة عبارة عن صحة الفعل، والترك ويقولون هي عبارة عن كونه بحيث إن شاء فعل وإن شاء ترك، أو لم يفعل ومقدم الشرطية الأولى بالنسبة إلى وجود العالم دائم الوقوع، ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة إلى وجود العالم دائم اللاوقوع، وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما ودوام الفعل، وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختبار عندهم، وفي نسخة وإن شاء لم يفعل بدل قوله وإن

الذي إن شاء فعل وإن يشأ لم يفعل والقدير الفعال لما يشاء على ما يشاء ولذلك يوصف به

لم يشأ لم يفعل، ولما ذهب الفلاسفة إلى أنّ إيجاد العالم بطريق الإيجاب لم يشبوا لموجده الإرادة والاختيار إلا بمعنى إنه إن شاء فعل إلخ وهو متفق عليه بين الفريقين، وفيه كلام في نهاية الإمام المدقق الطوسي ليس هذا محله، وقيل إنّ قول المصنف هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل أحسن مما قيل إن شاء ترك لأنّ ظاهره يقتضي أن يكون العدم الأصلي متعلق المشيئة، وليس كذلك كما قرّره، ثم إنّ كلاً من الفعل وعدمه أعمّ من الإيجاد أو الإعدام فالمعنى إن شاء الإيجاد، أو الإعدام فعله وإن لم يشأ الإيجاد أو الإعدام لم يفعله، ومعنى كونه قادراً على الموجود حال وجوده أنه إن شاء عدمه أعدمه، وإن لم يشأ لم يعدمه، ومعنى كونه قادراً على المعدوم حال عدمه إنه إن شاء وجوده أوجده وإن لم يشأ وجوده لم يوجدّه فأحفظه فإنه نافع وفيه بحث. قوله: (والقدير الفعال لما يشاء إلخ) قال الراغب: محال أن يوصف غير الله تعالى بالقدرة المطلقة يعني بل حقه أن يقال قادر على كذا، والقدير هو الفاعل لما يشاء على قدر ما تقتضي الحكمة لا زائداً عليه ولا ناقصاً عنه، ولذلك لا يصح أن يوصف به إلا الله تعالى والمقتدر يقاربه لكنه قد يوصف به البشر وإذا استعمل في الله فمعناه القدير وإذا استعمل في البشر فمعناه المتكلف والمكتسب للقدرة، اهـ ومنه أخذ المصنف رحمه الله ما ذكره ملخصاً فمعنى قوله على ما يشاء إنه متقن جار على وفق الحكمة، وقيل معناه على الوجه الذي يشاء ما يشاؤه عليه من الوجوه المختلفة، ولا محصل له إلا أن يريد به التعميم أي على كل وجه وأراده، وهو توطئة لإختصاصه تعالى به لأنه لا يقدر على إيجاد كل ما يشاء وجوده أو على إيجاد ما يشاء في غاية الإتيان جارياً على وفق الحكمة إلا الله تعالى، والفعال هو المبالغ فيما يفعله كما وكيفاً، وقيل: إن أراد بالفعال لما يشاء إلخ في الجملة فهو لا يقتضي عدم اتصاف الغير به وإن أريد العموم لكل ما يدخل تحت المشيئة لزم أن لا يوصف به غيره ولو مجازاً، وأورد عليه أنّ أول كلامه في تفسير القدرة يقتضي أن يكون القدير المتمكن من إيجاد الشيء أو ذا صفة تقتضي التمكّن منه لا الفعال إلا أن يثبت هذا المعنى نقلاً ورد بأنّ القدير صيغة مبالغة ففيه زيادة على القادر، وزيادة التمكّن التام تقتضي أن يكون فعالاً، ولا يخفى أنّ المراد الثاني وأنه قد التزم ما لزمه فأبى محذور فيه، ثم إنّ ما ذكره هنا إن كان من تنمة القيل لم يرد ما ذكره، وإن كان ابتداء كلام آخر والقدرة والتمكّن الموصوف به الله تعالى صفة قديمة باقي أزلاً وأيداً فيكون قبل الوجود ومعه، وبعده فلا حاجة إلى جعله معنى آخر مستقلاً ولا إلى غيره مما ذكره نعم ما ذكره المصنف رحمه الله تبعاً للراغب من أنّ القدير لا يوصف به غير الله بخلاف القادر، والمقتدر بناء على أنّ المبالغة في القدرة بالمعنى المذكور لا يتصف به غيره تعالى فيه نظراً لأنّ المبالغة أمر نسبي لا يلزم أن تكون بالمعنى المذكور، ولو تتبعت كلام العرب، وأهل اللغة لم تجده مختصاً به تعالى، ولذا وقع في بعض النسخ قلما يوصف به غير الباري، وكأنّ المصنف أصلح به ما في النسخة الأولى على أنه قد خالف ما ذكره بقوله في أول الخطبة فلم

غير الباري سبحانه وتعالى واشتقاق القدرة من القدر لأن القادر يوقع الفعل على مقدار قوته، أو على مقدار ما تقتضيه مشيئته، وفيه دليل على أنّ الحادث حال حدوثه والممكن

يجد به قديراً، فإنّ المراد به غيره تعالى إلا أن يقال أنه نفى للتقدير عن غيره إذ المعنى لا تقدير فيوجد وحينئذ لا ينافي ما ذكر. قوله: (واشتقاق القدرة من القدر إلخ) قيل فيه إشارة إلى الرّد على الزمخشري حيث عدل عن قوله: واشتقاق التقدير من التقدير لما فيه من اشتقاق المجزّد من المزيد وإن أوجب عنه بأنه لم يرد به الاشتقاق المعروف بل إنّ بينهما اتصالاً، ومناسبة، فإنّ التقدير مشتق من القدرة، ومعناها الإيقاع على مقدار قوته، وحكمته وهو معنى التقدير، وقد جرت عاداته أن يعين للغات أصلاً يرجع إليه ولما كان في جميع مواده معنى التقدير جعله أصلاً له هكذا نقل عنه وإذا اشتمل المزيد على معنى المجزّد، وزيادة جعل أصلاً كالتقدير من التقدير، والوجه من المواجهة والبرج من التبرج والاشتقاق فيه لغوي بمعنى الأخذ من أشهر مواده لا ما اصطلاح عليه أهل التصريف، ولذا تراهم يجعلون المصدر مشتقاً من مصدر آخر فلا إشكال فيه كما تقدّم. قوله: (وفيه دليل على أنّ الحادث إلخ) أي في قوله إنّ الله على كل شيء قدير لأنّ الحادث والممكن شيء بالاتفاق وكل شيء مقدور كما صرح به المصنف، وصورة الدليل كما قيل الحادث حال حدوثه شيء، وكل شيء مقدور له تعالى ينتج أنّ الحادث حال حدوثه مقدور له تعالى أو الممكن حال وجوده شيء مقدور له تعالى، فينتج أنّ الممكن حال وجوده مقدور له وأورد عليه مغالطة مذكورة مع ردها في حواشي بعض الفضلاء فلا حاجة لإيرادها هنا فوجد الأول، وبقاء الثاني بقدرته تعالى، وهذا ردّ على من زعم أنّ الحادث محتاج إلى الفاعل القادر حال حدوثه دون بقاءه، وإلّا لزم تحصيل الحاصل إذ إيجاد الموجود محال، وتأثير القدرة هو الإيجاد وأجابوا عنه بأن المحال إيجاد الموجود بوجود سابق، وهو غير لازم بل إيجاده لوجود هو أثر ذلك الإيجاد مع أنّ هذا مبنيّ على أنّ تأثير القدرة الإيجاد فقط، وليس كذلك لجواز أن يكون الإعدام بعد الوجود فالأحسن أنّ معنى أنه مقدور أنّ الفاعل، إن شاء أعده وإن لم يشأ لم يعدمه كما مرّ، وقيل لما رأى بعض المتكلمين أنّ عدم احتياج الباقي في بقاءه شنيع قالوا إنّ الجواهر لا تخلو عن الإعراض، والعرض لا يبقى زمانين فلا يتصور الاستغناء عن القادر في كل أوان، وهذا مما أنكره كثير من المتكلمين على الأشعري، وقالوا إنّ إدعاء مثله في الأعراض القارّة مكابرة في المحسوس اللهم، إلا أن يقال إنّ المراد إنه ليس له بحسب ذاته بقاء واستمرار، وبقاؤه بالعرض إستناداً لما يقوم به كالجذع المائل إذا استند إلى جدار متى فارقه سقط. قوله: (والممكن حال بقاءه) لأنّ المحققين على أنّ علة الاحتياج الإمكان لا الحدوث كما هو مقرر في الكلام قيل إنما أفرد المصنف الممكن بالذكر، وكان يكفي أن يقول الحادث حال حدوثه، وبقائه إشارة إلى صفاته تعالى فإنها ممكنة مع قدمها لكن كونها مقدورة في غاية الإشكال لما تقرّر من أنّ أثر المختار لا يكون إلّا حادثاً، ولذا اضطروا إلى أنه تعالى موجب بالذات في حق الصفات كما كتب الكلام، وقيل عليه أيضاً إنّ صفاته

حال بقاءه مقدوران، وأنَّ مقدور العبد مقدور الله سبحانه، وتعال لأنه شيء وكل شيء

ممكنة فيلزم كونها مقدورة حال بقاءها، وقد فسر القادر بالذي إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل، وحاصله صحة الفعل والترك، وهي بمقتضى ذاته فلا يصح فيها الترك إلا أن يريد المصنف رحمه الله بالممكن الحادث، لكنه خلاف ما يقتضيه سياقه، إذ لو كان كذلك قال حال حدوثه وبقائه. أقول الذي ارتضاه المحققون من المتكلمين كما قاله الإمام في الأربعين، أنَّ صفات الله تعالى ممكنة لذاتها واجبة الوجود لوجوب الذات، وحاصلة أنَّ الصفات واجبة للذات لا بالذات، أي واجبة لأجل الذات المقدسة لا أنَّ ذات الصفات اقتضت وجوب وجود نفسها فتكون ممكنة في حدِّ نفسها معللة بالذات القديمة، لكن يجب أن تكون الذات موجبة بالنسبة إليها مختاراً بالنسبة لما سواها، وإلا لزم حدوثها بناء على ما تقرّر من أنَّ الصادر عن المختار حادث البتة، وقوله في التفسير الكبير أن الذات المقدس كالمبدأ للصفات أورد عليه إنَّ ظاهر التشبيه أنها ليست مبدأ لها، وإذا لم تكن مبدأ لها لم تكن الصفات ممكنة بل واجبة فيتعّد الواجب وهو لا يجوز، وأجيب بأن المتبادر من المبدأ هو الموجد بعد العدم والصفات ليست مسبوقه بالعدم، إلا أنها تقتضي الذات وتحتاج إليها وتتوقف عليها فالذات بالنسبة لها كالمبدأ، وإن لم تكن مبدأ حقيقة، وأما تعلق القدرة وشمولها للصفات الذاتية فاختلّفوا فيه على ما أشار إليه في شرح المقاصد، فقيل تعلق بها والإيجاب لا ينافي المقدورية بل يحققها، والاختيار بمعنى إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل لا ينافيه أيضاً كما مرّ، وقيل إنه قد يفسر شمول قدرته بأنَّ ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته فتدبر. قوله: (وأنَّ مقدور العبد مقدور الله) المراد بمقدوره الفعل الصادر عنه باختياره وقدرته الكاسبة له مقدور الله أي تعلق به قدرة الله المؤثرة في إيجاده، وهو مذهب الأشعري، ولا يلزمه تعلق قدرتين بمقدور واحد لأنَّ المؤثر قدرة الله فقط، والمحدور توارد مؤثرين متساويين ولا يلزمه الجبر أيضاً، لا يقال التأثير معتبر في القدرة لما مرّ من تعريفها بأنها صفة تؤثر وفق الإرادة، لأننا نقول الأشعري رحمه الله قسم القدرة إلى المؤثرة والكاسبة، وما ذكرتم تعريف القسم الأوّل لا مطلق القدرة، ومن هنا تبين أنَّ معنى الكسب الذي يثبته الأشعري هو تعلق القدرة والإرادة الذي هو سبب عادي لتقدير الله تعالى وخلق في العبد، وأفعال العباد دائرة بحسب الاحتمال العقلي بين أمور.

الأوّل: أن يكون حصولها بقدرته تعالى وإرادته من غير مدخل لقدرة العبد.

والثاني أن يكون حصولها بقدرته العبد وإرادته من غير مدخل لقدرة الله عز وجل وإرادته فيها، أي بلا واسطة إذ لا ينكر عاقل أنَّ الأقدار والتمكين مستندان إليه تعالى، إمّا ابتداءً أو بواسطة.

والثالث أن يكون بمجموع القدرتين، وذلك بأن يكون المؤثر قدرة الله تعالى بواسطة قدرة العبد أو بالعكس، أو يكون المؤثر مجموعهما من غير تخصيص لإحدهما بالمؤثرية،

مقدور، والظاهر أنّ التمثيلين من جملة التمثيلات المؤلفة، وهو أنّ تشبه كيفية منتزعة من مجموع تضامّت أجزاؤه، وتلاصقت حتى صارت شيئاً واحداً بأخرى مثلها كقوله تعالى: ﴿مثل الذين حُمِلُوا التوراة ثم لم يحملوها﴾ [سورة الجمعة، الآية: ٥] الآية فإنه تشبيه حال اليهود في جهلهم بما معهم من التوراة بحال الحمار في جهله بما يحمل من أسفار الحكمة والغرض منهما تمثيل حال المنافقين من الحيرة، والشدة بما يكابد من طفئت ناره بعد إيقادها في ظلمة، أو بحال من أخذته السماء في ليلة مظلمة مع رعد قاصف، وبرق

والأخرى بالآلية ذهب إلى كل من الاحتمالات ما خلا الاحتمال الثاني، من محتملات الشق الثالث طائفة، والأخرى بالآلية ذهب إلى كل من الاحتمالات ما خلا الاحتمال الثاني، من محتملات الشق الثالث طائفة، والأول مذهب الأشعرية، والثاني مذهب المعتزلة، والثالث مذهب الاستاذ الإسفرايني، والكلام عليه مبسوط في الكتب الكلامية، وقوله لأنه شيء إلخ إشارة إلى القياس الذي ذكرناه. قوله: (والظاهر أنّ التمثيلين إلخ) المراد بهما ما في قوله ﴿كمثل الذي استوقد ناراً﴾ إلخ وقوله ﴿أو كصيب﴾ إلخ وإنما جعله الظاهر لأنه أبلغ وأقرب من كونه مفرداً، وعرفه ضمناً بتشبيه هيئة منتزعة من عدة أمور متلاصقة تلاصقاً معنوياً حتى صارت كشيء واحد بمثلها، ومثل له بقوله تعالى ﴿مثل الذين حملوا التوراة﴾ [سورة الجمعة، الآية: ٥] إلخ لظهور التركيب فيها كما سيأتي تفسيرها مع المناسبة لما هنا لأنها في حق اليهود وأكثر المنافقين منهم، وحمل التوراة قراءتها وحفظها، وقوله ﴿لم يحملوها﴾ [سورة الجمعة، الآية: ١] لتنزيل حملهم لها منزلة العدم كما في قوله تعالى: ﴿وما رميت إذ رميت﴾ [سورة الأنفال، الآية: ١٧] أو المراد لم يلتزموا حقها كما في قوله تعالى ﴿وحملها الإنسان﴾ [سورة الأحزاب، الآية: ٧٢] فحالمهم مع التوراة التي هي كتاب عظيم فيه نور وهدى نافع مع عدم الانتفاع به لجهلهم وحمقهم، كحال حمار يحمل حملاً ثقيلاً من الكتب النفيسة، ولا يناله منها إلا التعب والكدر، وفي ذكر الأسفار هنا لطف ظاهر لإيهام أن يكون جمع سفر بفتحتين، مع أنه المتعارف في التعبير عنها كما لا يخفى. قوله: (والغرض منهما إلخ) أي المقصود والمعنى المراد، وليس المراد ما يترتب على الشيء حتى يفسر بالحكمة والمصلحة، لأن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض، كما قيل، فالمراد من التشبيه فيهما على تقدير التركيب تشبيه حالتين بحالتين، والمشبه في الأول مجموع أحوال المنافقين في تحيرهم واضطرابهم مع إظهارهم الإيمان حفظاً لدمائهم وأموالهم وذراريهم وأهلهم، وزوال ذلك عنهم سريعاً بإفشاء أسرارهم وافتضاحهم المؤدّي إلى خسارة الدارين، والمشبه به حال المستوقد ناراً مضيئة له فانطفأت، ووجه الشبه صلاح ظاهر الحال الذي يؤول لخلافه، وفي الثاني حالهم في الشدة ولباس إيمانهم المبطن بالكفر المطرّز بالخداع حذر القتل، بحال ذوي مطر شديد ببرق ورعد يرقعون خروق أذانهم بأناملهم حذر الهلاك، ووجه الشبه وجدان ما ينفع ظاهره وفي باطنه بلاء عظيم، والمكابدة المقاساة وأخذته السماء بمعنى أحاط به مطرها وغلبه، وفي قوله: من الحيرة والشدة لف ونشر

خاطف، وخوف من الصواعق، ويمكن جعلهما من قبيل التمثيل المفرد، وهو أن تأخذ أشياء فرادي فتشبهها بأمثالها كقوله: ﴿وما يستوي الأعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور

مرتب، فالحيرة للتمثيل الأول، والشدة للتمثيل الثاني، ويحتمل رجوع كل منهما لكل منهما، ويحال معطوف على بما يكابد وما مصدرية أو موصول، وطفئت مجهول مهموز اللام، وفي نسخة انطفات، وفي أخرى انظفت بدون همز بإبدالها وإجرائه مجرى المعتل، والقياس غيره. قوله: (من قبيل التمثيل المفرد إلخ) يعني أنه من تشبيه المفردات بالمفردات، وهو المسمى بالتشبيه المفروق، ولما كان قوله: المفرد يوهم أنه لا تعدد فيه فسرته بقوله: وهو أن أخذ أشياء إلخ، أي أن تأخذ أشياء متعددة من غير تركيب فتشبهها بمثلها. كما سنبينه لك، وفي الكشاف أنه إذا كان التشبيه مفرقاً فالمشبهات مطوية على سنن الإستعارة، كقوله ﴿وما يستوي البحران﴾ [سورة فاطر، الآية: ١٢] الآية. ثم قال: فإن قلت الذي كنت تقدّره في المفروق من التشبيه من حذف المضاف وهو قولك أو كمثل ذوي صيب هل تقدّر مثله في المركب منه، قلت لولا طلب الراجع في قوله ﴿يجعلون أصابهم في آذانهم﴾ ما يرجع إليه لكنت مستغنياً عن تقديره، لأنني أراعي الكيفية المنتزعة من مجموع الكلام، فلا عليّ أولى حرف التشبيه مفرد يتأتى التشبيه به أم لم يله إلخ، والمراد أنه على التفريق طوى ذكر المشبهات، كما في الاستعارة المصّرحة لطى ذكر المشبه فيها لفظاً وتقديراً قطعاً، وقد يجري التشبيه على سننها وإن فرق بينهما بوجهين، الأول أنّ المتروك في التشبيه منويّ مراد، وفي الإستعارة منسيّ بالكلية، كما مرّ تحقيقه في الإستعارة التمثيلية في قوله ﴿ختم الله﴾ الآية من أنّ المعاني قد يقصد إليها بألفاظ منوية غير مقدّرة في النظم، الثاني أنّ لفظ المشبه به في التشبيه مستعمل في معناه الحقيقي، وفي الاستعارة في معنى المشبه حتى لو أقيم مقامه صح أصل المعنى من غير فرق، وإن فاتت المبالغة، وإذا قدر فربما انتظم مع المذكور بلا تغيير كما هنا، وقد يحتاج إلى التغيير كما في قوله تعالى ﴿وما يستوي البحران﴾ [سورة فاطر، الآية: ١٢] على ما فصل في محله ثم إنه ذكر أنه على التفريق يحتاج إلى التقدير دون التركيب، وظاهره أنه يقدر كمثل ذوي صيب إلا أنّ تعليقه بطلب الضمير للمرجع يقتضي تقدير ذوي صيب، وأمّا تقدير مثل فلأنّ المقصود تشبيهه صفة المنافقين بصفة ذوي الصيب، فتقديره أو في بتأدية هذا المعنى، وأشدّ ملاءمة مع المعطوف عليه، وهو كمثل الذي إلخ. ومع المشبه وهو مثلهم وإن صح أن يقال أو كذوي صيب كقوله تعالى ﴿إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه﴾ [سورة يونس، الآية: ٢٤] إلخ وقيل تقدير المثل أمر مسلم يقتضيه العطف على السابق وينبغي عليه تقدير ذوي لأنّ إضافة القصة إلى كل من الأجزاء التي تدخل فيها صحيحة، لكن إضافتها لأصحابها حقيقية ولغيرهم مجازية لما ذكر في قوله ﴿مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٦١] وقد قيل عليه ما قيل فمن أراد فعله بالنظر فيه، وهذا كله مما لا كلام فيه، وإنما الكلام في أنّ المصنف رحمه الله ترك حديث التركيب والتفريق بين التركيب والتفريق، فأما أن يكون اكتفاء بما قاله مع الإشارة إليه

ولا الظلّ ولا الحرور ﴿٢٠﴾ وقول امرئ القيس:

كأنّ قلوب الطير رطباً ويابساً لدى وكرها العناب والحشف البالي

سابقاً حيث اقتصر على تقديره، وإما أن يكون تركه لعدم ارتضائه له لما فيه من الخفاء، مع أنّ طي ذكر المشبهات غير ظاهر لأنّ المشبه في التمثيلين مصرّح به في قوله أولاً مثلهم، لأنّ المثل بمعنى القصة، والحال الشاملة لجميع أحوال المنافقين المشبهة إجمالاً، ولا يلزم في التفريق التصريح بالطرفين تفصيلاً كما قاله في اللف والنشر التقديري، على أنّ إجماله في قوّة التفصيل لقرب العهد به، فكيف يقال أنه طوى فيه ذكر المشبهات على أنه لا مانع من إبقاء الكلام على حاله من غير تقدير أصلاً، وما ذكره قدس سرّه من نية الألفاظ في التمثيلية مرّة تحقيقه، إلا أنّ قياسه الاستعارة على التشبيه قياس مع الفارق فإنّ المشبه يطوي ذكره كثيراً بخلاف أجزاء اللفظ المستعار، فتأييد مدّعا به غير تامّ. قوله: ﴿وما يستوي الأعمى﴾ [سورة فاطر، الآية: ١٩] هذا من قبيل التشبيه المفرّق وهو نظير لما نحن فيه من وجهين التفريق وتكرير التشبيه، ولذا أعاد لا النافية فشبّه الكافر الضالّ بالأعمى، والمؤمن المهتدي بالبصير، ثم شبّه مرّة أخرى فقال ﴿وما يستوي الأحياء ولا الأموات﴾ [سورة فاطر، الآية: ٢٢] والظلمات والنور، الباطل والحق، والظلّ والحرور، الثواب والعقاب، وقيل الأعمى والبصير مثلاً للصنم والله عز وجلّ كما سيأتي في سورة فاطر. قوله: (وقول امرئ القيس) بن حجر الكندي الشاعر الجاهلي المشهور من قصيدة طويلة أولها:

ألا عم صباحاً أيها الطلل البالي	وهل يعمن من كان في العصر الخالي
وهل يعمن من كان أقرب عهده	ثمانين عاماً في ثماني أحوال
كأنني بفتحاء الجناحين لقوة	على عجل منها أطاطيء شمالي
تخطف حران الأنيعم بالضحاح	وقد حجرت منها ثعالب أراأل
كأنّ قلوب الطير رطباً ويابساً	لدى وكرها العناب والحشف البالي

وضمير وكرها لفتحاء وهي العقاب المذكور أولاً، وهو شاهد للتشبيه المفرد، حيث شبه قلوب الطير الطرية وقلوبها المقددة على اللف والنشر المرتب بالعناب في الشكل واللون، وبحشف التمر وهو الرديء اليابس منه، والعقاب من سباع الطير ويوصف بمحبة أكل اللحم دون قلوب الطير، وقال ابن قتيبة: قلوب الطير ألد ما فيها فهي تأتي بها لتزق فراخها ولكثرتها يبقى منها الرطب واليابس وهو الظاهر، وفي كامل المبرّد أنّ هذا البيت عند الرواة أحسن ما قيل في تشبيه شيئين مختلفين في حالين مختلفتين بشيئين كذلك، ورطباً ويابساً حالان من قلوب الطير والعامل فيهما كأنّ نها بمعنى أشبه، ولدى وكرها حال أيضاً، والعناب بالرفع خير كأنّ وهو بزنة رمان ثمر معروف. قوله: (بأن يشبه في الأول ذوات المنافقين إلخ) الجاز والمجرور متعلق بقوله يمكن أو يجعلهما وعبر بالذوات هنا، وبالأنفس فيما سيجيء تفنناً، وإشارة إلى أنه لا بدّ منه في التشبيه المفرّق لأنهم المشبهون بالمستوقدين، وأصحاب الصيب

بأن يشبه في الأوّل ذوات المنافقين بالمستوقدين، وإظهارهم الإيمان بإستيقاد النار، وما إنتفعوا به من حقن الدماء، وسلامة الأموال والأولاد، وغير ذلك بإضاءة النار ما حول المستوقدين وزوال ذلك عنهم على القرب بإهلاكهم، وإفشاء حالهم وإبقاؤهم في الخسار

بخلافه على التركيب فإنّ النظر فيه إلى المجموع فلذا لم يتعرّض له وقد بيناه لك أولاً مع ما فيه، وقوله: وإظهارهم الإيمان بإستيقاد النار عدل، عما في الكشاف من قوله وإظهاره الإيمان بالإضاءة لما قيل من إنه اعترض عليه بأنه يخالف ما قدّمه، من أنّ المشبه بالإضاءة هو الانتفاع بالكلمة المجراة على ألسنتهم، ولا يناسب ما بعده من قوله أنّ المشبه بإنطفاء النار هو انقطاع الانتفاع، إذ المناسب له أن يشبه انقطاع الإظهار بالإنطفاء، وإن أجيب عنه بأن المراد هنا الإضاءة المتعدّية وهي ثمة لازمة، أو أراد بإظهار الإيمان أثره، وهو الانتفاع به، فمعناه شبه المنافق أي نفاقه وإظهاره الإيمان بالمستوقد أي بإستيقاده، وشبه أثر الأوّل من الانتفاع به، فمعناه شبه المنافق أي نفاقه وإظهاره الإيمان بالمستوقد أي بإستيقاده، وشبه أثر الأوّل من الانتفاع بأثر الثاني من الإضاءة، وشبه انقطاع الانتفاع بانقطاع الإضاءة، ويؤيد هذا أنّ تشبيه ذات المنافق بذات المستوقد ليس مقصوداً في الآية قطعاً، والحمل على التوطئة بعيد، فحينئذ للمستوقد إستيقاد واستضاءة وخمود نار، وللمنافق إظهار إيمان وانتفاع به، وانقطاع بالموت وغيره، وهذا زبدة ما في الشروح مما ارتضاه الشريف المرتضى قدس سرّه، وقيل للمستوقدين ذوات، وثلاث حالات الاستيقاد، وإضاءة نارهم ما حولهم، وإنطفاء نارهم، وكذا للمنافقين ذوات وثلاث حالات فإظهار الإيمان بإزاء الاستيقاد، وحقن الدماء وسلامة المال والأولاد، ونحوها من المنافع الحاصلة بإظهار الإيمان بإزاء الإضاءة، وزواله بإزاء إنطفاء النار فشبهت الأربعة بالأربعة، ووجه الشبه في الأوّل الوقوع في حيرة ودهشة، وفي الثاني التسبب لحصول المراد، وفي الثالث كونه خيراً لمباشر الفعل، وفي الرابع الفناء بسرعة، والمصنف رحمه الله شبه إظهار الإيمان بالإستيقاد، والزمخشريّ بالإضاءة، وقد قيل عليه أنّ الظاهر أن يشبه إظهار الإيمان بالاستيقاد والانتفاع بالإضاءة كما مرّ، ولذا عدل عنه المصنف وربيع القسمة إلا أنه شبه زوال النفع بإطفاء النار، والمناسب أن يجعل المشبه الإزالة والمشبه به الإنطفاء.

أقول لا يرد ما أورده بعد النظر التأمّ ولا مغايرة بين ما ذكره المصنف رحمه الله، وبين ما في الكشاف إلّا باختلاف العبارة، وهما في المآل واحد، وتوضيحه أنّ المستوقد هنا بمعنى الموقد، وإيقاد النار إشعالها بحطب ونحوها ويترتب عليه إضاءة أي جعلها أو كونها مضيئة منتشرة الضوء، ويترتب على هذا الاستضاءة التي هي أثرها، ومطاوعها وهي عين الانتفاع بها، ثم تضمحل النار والنور، ويبدّل الخير بالشورور، وهذا ما في جانب المشبه به، وفي المشبه على ترتيبها المنافق ينطق بقوله ﴿أماناً﴾ وكلمة الشهادة، فيتربّ على نطقه إظهار إيمانه بدلالة فحواها، ثم يترتب على هذا الإظهار الانتفاع بصيانة الأموال والدماء ونحوها، ثم ينقلب نفعه ضرراً بافتضاحه واستحقاقه العقاب في الدارين فتخبب آماله، وتنعكس أحواله، فإذا عرفت هذا

الدائم، والعذاب السرمذ بإطفاء نارهم والذهاب بنورهم، وفي الثاني أنفسهم بأصحاب الصيب وإيمانهم المخالط بالكفر، والخداع يطيب فيه ظلمات ورعد وبرق من حيث إنه، وإن كان نافعاً في نفسه لكنه لما وجد في هذه الصورة عاد نفعه ضرراً، ونفاقهم حذراً عن نكايات المؤمنين، وما يظرقون به من سواهم من الكفرة بجعل الأصابع في الآذان من الصواعق حذر الموت من حيث إنه لا يرد من قدر الله شيئاً، ولا يخلص مما يريد بهم من المضار وتحيرهم لشدة الأمر، وجهلهم بما يأتون ويذرون بأنهم كما صادفوا من البرق خفقة إنتهزوها فرصة مع خوف أن تخطف أبصارهم فخطوا خطأً سيرة، ثم إذا خفي وفتّر لمعانه بقوا متقيدين لا حراك لهم، وقيل شبه الإيمان والقرآن وسائر ما أوتي، الإنسان من المعارف

ظهر لك بلا اشتباه أن إظهار إيمانه في لحقيقة بدلالة الكلمة المجرة لا أنه نفسها، والمشبه بالإيقاد حقيقة إجراء الكلمة، فالمشبه بالإضاءة إظهار الإيمان كما في الكشف، إلا أنه لقرب الإيقاد من الإضاءة وتلازمهما يجوز أن يقال شبه إظهار الإيان بالإيقاد، والانتفاع بالإضاءة، وإن كان استضاءة لأنهما كشيء واحد كما قيل في التعليم والتعلم، فسقط ما أورد على المصنف رحمه الله في الإطفاء والانطفاء، والعجب مما توهم من منافاة قول الزمخشري هنا شبه إظهار الإيمان بالإضاءة لقوله: أولاً المراد ما استضاءوا به قليلاً من الانتفاع بالكلمة المجرة على أسنتهم، وبين الاستضاءة والإضاءة بعد ما بين المشرقين، والباء في قول المصنف رحمه الله بإهلاكهم سببية متعلقة بزوال، وفي قوله بإطفاء متعلقة يشبه السابق لا بمثله مقدراً ولا بإبقاء. قوله: (وفي الثاني أنفسهم بأصحاب الصيب إلخ) معطوف على قوله في الأول، وأنفسهم بالرفع معطوف على قوله ذوات نائب فاعل يشبه المجهول، وبأصحاب معطوف على قوله بالمستوقدين، وأصحاب إشارة إلى ذوي المقدّر، وقوله حذراً إلخ، لنكايات جمع نكايه من نكأت بالهمز، ونكيت معتل الآخر وهي ما يؤلمهم ألماً شديداً، وطرق يطرق من باب كتب إذا أتى ليلاً، والمراد به ما يصيب الكفرة من الإذلال والإهلاك، فشبه حذرهم منهم بسد الآذان للإتقاء به، وقوله (من حيث إلخ) هو وجه الشبه، وانتهزوها بالزاي المعجمة بمعنى اغتتموها وبادروا لها بسرعة، وفرصة كغرفة أصل معناه النوبة والشرب، ثم شاع في كل مطلوب يبادر له خشية فواته وهو منصوب على الحال أو التمييز، أو هو مفعول ثانٍ لانتهاز بتضمينه معنى التصيير والإيجاد، وأصل معنى الانتهاز الدفع، ثم قيل انتهاز بمعنى نهض وبادر، وخطا بضم الخاء مقصور جمع حظوة، ومتقيدين مجاز أو كناية بمعنى واقفين، وحراك بفتح الحاء المهملة بمعنى حركة، وقوله: خفقة بمعنى لمعة، وخفي بمعنى فتر هنا من خفي البرق كرمى إذا لمع بضعف، وفي قوله: يمكن إشارة إلى مرجوحية التفريق بالنسبة إلى التركيب لأنه أبلغ كما صرح به الشيخ وغيره من أهل المعاني. قوله: (وقيل شبه الإيمان إلخ) هذا تفسير لقوله ﴿أو كصيب﴾ إلخ على أن التشبيه مفرق أيضاً وقائله قيل: إنه الراغب في تفسيره، وقريب منه ما اختاره السمرقندي رحمه الله تعالى فقال: جعل الدعاء إلى الإسلام كالصيب وما فيه من الجهاد

التي هي سبب الحياة الأبدية بالصيب الذي به حياة الأرض، وما إرتبكت بها من شبه المبطله، وإعترضت دونها من الإعتراضات المشكلة بالظلمات، وما فيها من الوعد والوعيد بالرعد، وما فيها من الآيات الباهرة بالبرق، وتصامهم عما يسمعون من الوعيد بحال من

كظلمة الليل، وما فيه من الغنيمة كالبرق، إشارة إلى أنه عليه الصلاة والسلام دعاهم إلى الإسلام الذي هو سبب المنافع في الدارين حقيقة بمنزلة الصيب الذي هو سبب المنفعة حقيقة إلا أن في الإسلام نوعاً شديداً من الجهاد والحدود وغيرها، بمنزلة ظلمة الليل والسحاب، وصوت الرعد مع الصيب، وفي من الغنيمة والمنافع كالبرق هناك، فجعل المنافقون أصابعهم في آذانهم من سماع ما في الإسلام من الشدائد، كما جعل من ابتلي بهذا الصيب في ليلة مظلمة في مفازة أصبعه في أذنه من الصواعق، يكاد البرق يخطف أبصارهم أي ما في الإسلام من الغنيمة والنفع، ومعناه أن المنافقين إذا رأوا خيراً في الإسلام وغنيمة مشوا إليه، وإذا أظلم عليهم بالشدائد قاموا متحيرين مغمومين وصدّوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. اهـ.

وتحقيقه بعد العلم باختصاصه بالمنافقين أيضاً لا عمومه للكافرين، وإن ذهب إليه بعض المفسرين، والفرق بينه وبين ما قبله مع التفريق وتشبيه أحوال المنافقين فيهما أنه على ما قبله الصيب بإزاء إيمان المنافقين، والظلمات كفرهم المضمّر، والرعد والبرق المخوّف خداعهم المصير النفع ضرراً، ونفاقهم لدفع المضرة عنهم بإزاء جعل الأصابع في الآذان مع عدم إفادته، وتحيرهم في جهلهم بمصادفة برق يمشون فيه ثم يقفون، وأما على هذا فالصيب بإزاء الإيمان المحقق الخالص، والقرآن المجيد وما يفيد من المعارف التي يحيا بها كل قلب سليم حياة أبدية، كما أن من الماء كل شيء حيّ، وكون المنافقين أصحاب هذا الصيب مع عدم حصوله لهم، ولذا لم يصف إليهم في العبارة لتمكنهم منه وتلبسهم بما يضاويه، ولأنهم قد أظلمهم زمان حصوله كما يشير إليه قوله وسائر ما أوتي الإنسان دون ما أوتوا، والظلمات بإزاء الشبهات والرعد الوعد لتبشيره برحمة الغيث، والوعيد لإنذاره بنقمة الصواعق وما فيه من الآيات القرآنية ونعوته الباهرة أي القاهرة للعقول بإزاء البرق الخاطف للأبصار أي الصارف عما سواه لو هداهم الله، وانصرافهم عن الاستماع والإذعان بإزاء سدّ الآذان عما يخاف من الوعيد واتقائه بما لا يفيد فإن الله محيط بالكافرين، وإنما أخره ومرضه لما في جعلهم أصحاب هذا الصيب من البعد الذي هو مع التقدير كالألغاز، وبعد تشبيه الوعد بالرعد، وتشبيه الآيات بالبرق، ومما ذكرناه علم غفلة من قال: إنه لم يتعرّض للتشبيه في قوله ﴿يكاد البرق يخطف أبصارهم﴾ وأنه يمكن أن يقال شبه قرب صرف الآيات أنظارهم عما كانوا يصرفونها إليه من حطام الدنيا والأباطيل بخطف البرق أبصارهم، وحياة الأرض بهجتها بنباتها وارتبكت بها الضمير في ارتبكت عائد على ما، وأنه باعتبار معنى الشبه، وضمير بها للمعارف أو للمذكورات بأسرها، والمعارف جمع معرفة وهي معروفة، وفي بعض الحواشي صححه معاون بواو ونون في آخره جمع معونة من العون وهو الظهير وفسره بالعون بتهيئة آلات المعارف، وارتبك بمعنى اختلط،

يهوله الرعد فيخاف صواعقه، فيسدّ أذنه عنها مع أنه لإخلاص لهم منها، وهو معنى قوله: ﴿والله محيط بالكافرين﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٩] واهتزازهم لما يلمع لهم من رشد يدركونه، أو رقد تطمح إليه أبصارهم بمشيهم في مطرح ضوء البرق كلما أضاء لهم، وتحيرهم

يقال ربهه ولبكه إذا خالطه ومازجه، والمبطله وفي نسخة الطائفة المبطله، وهم أهل البدع والضلالة المحاولون لإبطال الحق، واعترضت دونها أي حال بينها وبين الحق، والباهر الظاهر العجيب ويهوله بالتخفيف والتشديد أي يخوفه. قوله: (وهو معنى قوله الله محيط إلخ) أي عدم خلاصهم مما يخافون، وقوله واهتزازهم أي وشبه اهتزازهم وهو في الأصل توالي الحركات في محل واحد، ويكنى به عن النشاط والفرح كما في قول ابن الرومي رحمه الله:

ذهب الذين يهزهم مذآحهم هز الكمأة عوالي المزان

وهو المراد هنا ومن فسره بالحركة فقد قصر، وقوله: يلمع لهم من رشد بضم فسكون أو بفتحتين ضد الغي، ولمعانه إستعارة من لمعان البرق لظهوره ظهوراً لا يثبت ويحول سريعاً، ورفد بكسر الراء المهملة وسكون الفاء يليها دال مهملة معناه العطاء والشيء المعطى، وتطمح تنظر أو تنتظر يقال طمح بعينه إذا شخص بها، والمطرح موضع الطرح ثم عم لكل موضع، وتوقفهم في الأمر ترددهم فيه وهو مجاز من الوقوف شاع في هذا المعنى إذا تعدى بغي، وتوقف عن الأمر أمسك عنه ووقف الأمر على كذا علقه عليه، ووقف الميراث إلى الوضع أخره، فيختلف معناه باختلاف تعديده، وتعن يكسر العين المهملة وتشديد النون مضارع عن بمعنى ظهر أو طرأ، وعرض ويتوقفهم متعلق بشبهه كقوله بمشيهم، وقوله ونه أي نبه الله المؤمنين أو نبه كل من يتنبه وهو مما ينبغي التنبه له، وإن لم ينبهوا عليه لأنّ هذا التنبيه من تمامه التشبيه المفرق، وارتباطه إنما هو به بل بالقليل الأخير ولولا هذا لم يكن لذكره وتأخيره إلى هنا محل، وبيانه أنه لما كان في التشبيه على هذا إيماء إلى العقائد الحقة والمعارف الإلهية التي مدت نعمها على موائد الوجود وحرم ذوقها هؤلاء المنافقون كما أريناكه أنفاً فهم تحت سماء مغدقة على رياض مخضبة، وقد أحدثوا فانتجعوا بصرفهم الحواس عن أعمالها فيما حقها أن تصرف له وجعلها كالعدم، فنعى الله ذلك عليهم وقال: إنهم تعاموا وتصاموا عمن لو شاء أعماهم وأصمهم حقيقة، وقوله بالحالة إلخ المراد بها الصمم والبكم والعمى، وضمير يجعلونها للأسماع والأبصار، وضمير جعلهم مفعول أول، وبالحالة مفعول ثان، أي ملتبسين بها، أو ظرف لغو متعلق به، وقد جوز في يجعلونها أن يبني للفاعل وللمفعول، فقيل: إنّ التنبيه من كلمة لولا الامتناعية وظاهره أنّ قوله ﴿ولو شاء﴾ إلخ في شأن المنافقين، والظاهر أنه تتميم لأصحاب الصيب الممثل بهم، ويجعلون على البناء للمفعول، وضمير المفعول للحالة وإلّا لزم الاقتصار على أحد مفعولي جعل الذي هو من أفعال القلوب، والمعنى بالحالة التي يجعلون لأنفسهم تلك الحالة على أن يكون تعلق الجعل بالمفعول الأوّل القائم مقام الفاعل، أو بالثاني. والمراد به الحالة التي هم عليها على الحذف، والإيصال وفيه تكلف، أو على البناء

وتوقفهم في الأمر حين تعرض لهم شبهة، أو تعنّ لهم مصيبة، بتوقفهم إذا أظلم عليهم، ونبه بقوله سبحانه وتعالى: ﴿ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٠] على أنه سبحانه وتعالى جعل لهم السمع والأبصار ليتوسلوا بها إلى الهدى والفلاح ثم إنهم صرفوها إلى الحظوظ العاجلة، وسدّوها عن الفوائد الآجلة، ولو شاء الله لجعلهم بالحالة التي يجعلونها، فإنه على ما يشاء قدير.

للفاعل وهو الظاهر، والمعنى الحالة التي يفعلونها فحيث لا يكون الجعل من أفعال القلوب، ولا يلزم المحذور المذكور، اهـ وفيه ما لا يخفى فإنّ التنبيه إنما هو من التذليل بهذه الجملة لا من لو، وجعل يجعل مبنية للفاعل وليست مما يتعدى للمفعولين بل لواحد، وهو كثير فيها لأن لها معاني، فتكون بمعنى اعتقد، وبمعنى صير، وهي على هذا ملحقة بأفعال القلوب، وأما بمعنى أوجد وأوجب فيتعدى لواحد، وهو المراد هنا فلا حاجة لما ارتكبه من التعسف. تم.

تم الجزء الأول ويليه الجزء الثاني أوله قوله تعالى ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم﴾.

فهرس محتويات

الجزء الأول

من

كتاب حاشية الشهاب

الفهرس

أ	مقدمة الناشر
٣	خطبة الكتاب

تفسیر سورة الفاتحة

٤٤	الآية : ١
١١٤	الآية : ٢
١٤٨	الآية : ٣
١٤٩	الآية : ٤
١٧٠	الآية : ٥
١٩٠	الآية : ٦
٢٠٣	الآية : ٧

تفسیر سورة البقرة

٢٣٨	الآية : ١
٢٨٣	الآية : ٢
٣١٧	الآية : ٣
٣٥٩	الآية : ٤
٣٧٣	الآية : ٥
٣٩٩	الآية : ٦
٤٣٠	الآية : ٧
٤٦١	الآية : ٨
٤٧٩	الآية : ٩
٤٩٣	الآية : ١٠
٥٠٤	الآية : ١١

٥١٢	الآية : ١٢
٥١٤	الآية : ١٣
٥٢٥	الآية : ١٤
٥٣٦	الآية : ١٥
٥٥٠	الآية : ١٦
٥٦٣	الآية : ١٧
٥٨٩	الآية : ١٨
٦٠٢	الآية : ١٩
٦٢٤	الآية : ٢٠

