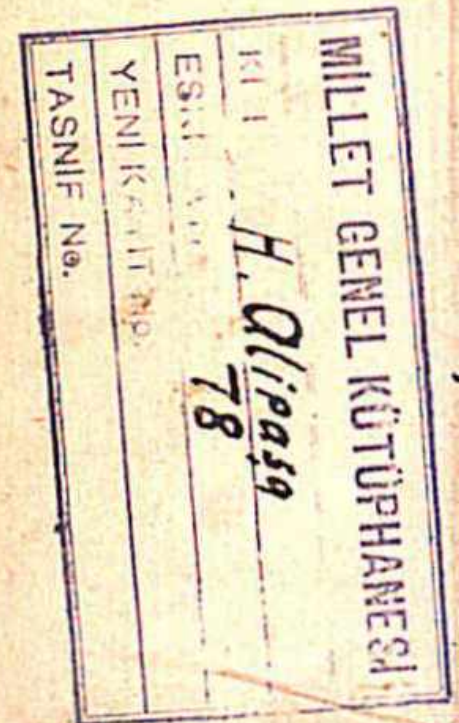




الجزء الأول من الشرح الحاوي على تفسير
القاضي البيضاوي تأليف شيخنا العلامة
المحقق الإمام واستاذنا الفهامة المدقق
الهمام فريد عصره وحيد دهره جناب
مولانا وسيدنا الشيخ عبد الغني
ابن العلامة الهمام الشيخ اسمعيل
الشهير بابن النابلسي
الحنفي الدمشقي
القادري النقشبندي نفعنا الله تعالى ببركاته وامدنا
بصالح دعواته وادام الله تعالى النفع به للعباد بجاه محمد
صلى الله عليه وسلم سيد العباد وقد ابتدأ في هذا
الشرح المبارك من شوال سنة خمسة عشر ومائة وألف
وقرأه جميعه بالمدرسة السليمية بصالحية دمشق
المحمية جوار الشيخ الاكبر والقطب الانور والكبريت الاحمر
محي الدين ابن العربي قدس الله روحه ونور ضريحه
وذلك لما تولى تدريس المدرسة المزبورة في التاريخ المزبور
يسر الله تعالى له الاكمال بجاه محمد وصحبه والآل
وكان يملي هذا الشرح في يوم الثلاثاء على العلماء والافاضل
من الطلبة الذين يحضرونه ويأخذون عنه ويتبركون به
وكنت من الملازمين في درسه الشريف ومجلسه
المبارك المنيف واقرأ العشر بين يديه لانني من
المنسوبين اليه والمحسوبين عليه اماتني الله تعالى
على اعتقاده ومحبته وحشرني واولادي واحبابي
في زمرته بجاه محمد صلى الله عليه وسلم واله وصحبه وذريته
وكتبه العبد الفقير محمد بن ابراهيم بن محمد
الشهير بابن البرهاني الحنفي الدمشقي
لطف الله به والمسلمين



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق
الحمد لله الغيب المطلق ٥ الذي ادراكه عن جميع
العقول بابٌ مغلقٌ ٥ فهو الوجود الحقّ المتجلي
على الدوام باسمايه الحسنى ٥ وعبدهُ المتخلي عمن
سواه صاحب القرب اليه الاسنى ٥ المتحلي بحلية معرفته
في مقام ورائهُ قاب قوسين او ادنى ٥ فسبحانه
من اله ظهر باسمهِ النور ٥ فكشف عما في غيب
علمهِ من كل معنىً مستورٍ ٥ فهو نور السموات
والارض وهو نورٌ على نورٍ ٥ وتبارك وتعالى من
ربٍّ رحيم ٥ ومولىً كريم ٥ اوّل ما اظهر من كتم
الخفاء ٥ نور نبيه وحبيبهِ المصطفى ٥ كما ورد في
حديث عبد الرزاق المذكور باسناده عن جابر
رضي الله عنه في الخبر المقتفى ٥ وقد وردت احاديث
اخر مختلفة في تعيين اوّل مخلوقٍ ٥ والتوفيق
بينها حاصلٌ بتوفيق الله تعالى على حسب المفهوم
والمنطوق ٥ بان يقال سمى الله تعالى على
لسان نبيه صلى الله عليه وسلم مخلوقه الاوّل
نور نبيه الحادث من حضرة القدم ٥ باعتبار انصباغ
العوالم كلها به وخروجها من ظلمة العدم ٥ وسماهُ
ايضا بالروح في حديث اخر باعتبار كثرة تصرفاته
في القضية والتقادير ٥ وسماهُ بالعقل في حديث
اخر باعتبار توقفهم الاستقلال فيما يصدر عنه
من الادراكات المختلفة والتدابير ٥ وسماه بالقلم
في حديث اخر باعتبار ما تصرفه اليد الالهية
من الحضرة العلمية ٥ في جميع التجليات الكونية
والتصاوير ٥ فهي تعدّدات شخصيه ٥ في عين
واحدة امرية الاهيه ٥ ثم ان ذلك القلم الاعلى
المذكور

المذكور باعتبار المتميز في علمه المنشور
انزل على لوح نفسه المحفوظ باعتبار اخر له
ملحوظ جميع نقط الاعراض له المختلفة والحظوظ
ثم رتب تلك النقط بالتقديم والتاخير فظهرت
الحروف باجناسها وانواعها واشخاصها وتسمت
بالمقادير ثم ركب هاتيك الحروف بالتوفيق
والخذلان فكانت الكلمات التامات وغير
التامات مثل كلمة طيبة ومثل كلمة خبيثة بحسب
عالم الامكان ثم ركب من الكلمات الايات
ومن الايات السور المسميات باسماء الكاينات
توقيفا لنا وتوفيقا واعلاما وارشادا وتحقيقا
من جهة افضل المخلوقات الكاشف عن ذلك كله
بالعرض والذات نبينا ورسولنا محمد خير البريات
عليه من الله تعالى افضل الصلوات واكمل التسليمات
فيا له من نبي ورسول خلقه الله تعالى وانزل
على قلبه الشريف قران الجمع وفرقان الفرق
ليتحقق بحقيقة نفسه على وجه التعريف ويقيم
اثاله في البشرية مقام الخدمة الالهية والتكليف
واما الايات والسور هي المعاني المختلفة والصور
قال الله تعالى ومن اياته الليل والنهار والشمس
والقمر وقال تعالى ومن اياته اختلاف السنتكم
والوانكم ومن اياته منامكم بالليل والنهار فاعتبروا
يا اولي الابصار فسورة الفاتحة صورة لابواب
المثاني في زوجية كل شي فاتحة وهي ام
الجميع واصل التخميس والتثويع بقرت علم
آل عمران الاشراف من نساء مايدة الانعام
والاعراف وللانفال منها برآة يونس وهود

ويوسف الكرم الهاطل برعد الجود ٥ وابراهيم
الحجر ونحل الاسرار ٥ وكهف مريم وطه الانبيا ورمح
المومنين ونور الفرقان ٥ وشعرا النمل وقصص
العنكبوت وروم لقمان ٥ وسجدة الاحزاب وسبا
فاطر ٥ ويس الصافات وصاد الزمر وغافر ٥
وفصلت الشورى وزخرف الدخان الجاثية
الاحقاف ٥ ومحمد الفتح للحجرات وقاف ٥ والذاريات
طور النجم والقمر المرتفعة ٥ والرحمن واقعة الحديد
في مجادلة الحشر الممتحنة لصف الجمعة ٥ والتغابن
الطلاق وتحريم الملك الممنوح ٥ للحاقة في معارج نوح ٥
والقياد الجن للمزمل المدثر في قيامة الانسان ٥
ومرسلات النبا في نازعات عبس وجه الزمان ٥
وتكوير انفطار المطففين ٥ وانشقاق بروج الطارق
الاعلى في غاشية فجر البلد وشمس الليل والضحى
وانشراح التين ٥ وعلق قدر البينة ٥ وزلزلة
العاديات في قارعة التكاثر وعصر الهمزة
المتبينة ٥ وفيل قريش وماعون الكوثر للكافرون ٥
والكافرون للنصر تبت بالاخلاص وفلق الناس ٥
ورضوان الله تعالى عن الخلفاء الراشدين القايمين
باشراق النور المحمدي اجمالا وتفصيلا في مقامات
اليقين ٥ وعن بقية الصحابة والآل الطيبين الطاهرين ٥
والتابعين لهم بخير وتابعي التابعين ٥ من جميع
العلماء والاولياء والصالحين ٥ اهل الفيض والامداد ٥
على حسب القابلية والاستعداد ٥ الى يوم المعاد ٥
لا سيما شيخنا هذا الشيخ الاكبر محي الدين ابن العربي
نفح الله تعالى علينا من نفحات اسراره ٥ وشملنا
بشوارق انواره ٥ امين يا رب العالمين ٥ اما بعد

فان

فان احسن الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي
محمد صلى الله عليه وسلم ابن عبد الله وشر الامور
محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة
وكل ضلالة في النار هذا وان اشرف المجالس
المجلس يقرأ فيه القاري كلام الله تعالى فيسمعه
القاعد والجالس ويجري فيه ذكر التفسير والتاويل
لكتاب الله الجليل وان الطف مجموع من التفسير
جامع مع الايجاز لكل فن بديع وتيسير كل معنى عسير
تفسير الشيخ الامام والحبر الهمام القاضي ناصر الدين
ابي الخير عبد الله بن عمر البيضاوي نسبة الى قرية
من اعمال شيراز تسمى البيضا كان اماما في فقه
الشافعي والتفسير والاصلين والعربية والمنطق
نظارا زاهدا متعبدا ومن مصنفاته هذا التفسير
وهو اجلها ومنهاج الاصول وشرحه وشرح مختصر
ابن الحاجب ومتن في علم الهيئة وشرح المنتخب
للرازي والطوالع والايضاح ومختصر الكافية
وتاريخ الدولة الفارسية الذي سماه نظام التواريخ
توفي سنة خمس وثمانين وستمائة بتبريز وقال
السبكي سنة احدى وتسعين وستمائة قال الشهاب
الخفاجي رحمه الله تعالى في حاشيته على هذا
التفسير اقول هذا هو المشهور والذي اعتمده
وصححه المؤرخون في التواريخ الفارسية انه
توفي في شهر جمادي الاولى سنة تسع عشرة وستمائة
تقريبا ويشهد له ما في اخر تاريخه نظام التواريخ
رحمه الله رحمة واسعة وجعل قبره مهبطا للانوار
الشاسعة فانه سلك فيه مسلك الامام ابي القاسم
محمود بن عمر جار الله الزمخشري في الكشاف

ولكنه اصلح ما انحرف فيه الزمخشري عن سنن مذهب
اهل السنة والاسلاف فجزاه الله تعالى الجزاء الوافي
وكفاه تبارك وتعالى مؤنة كل شدة اخروية
وهو نعم المولى الكافي وحيث قصد اصلاحا واحسن
مقالا وعدل عن الكلام القديم اعتزالا قلنا
في ذلك على البديهة ارتجالا
... يقول علم الزمخشري لنا من ذاك بالاعتزال تشيني
وان تغيره تبدل بالاحسن في بهجة وتزيين
حيث ازال السواد بيضاوي فناصر الدين ناصر الدين
وقلنا كذلك
قد سبق الزمخشري فماله مساوي
ولكن اعتزاله يكشف للمساوي
ثم الذي سوده بيضه البيضاوي
ولمشايخ في رواية هذا التفسير عن مصنفه
القاضي البيضاوي رحمه الله تعالى كنا نخصر
في عموم اجازاتهم وخصوصها فنشملنا بركات
انفاسهم بكامل صفائها وخلوصها منهم شيخنا
الوالد المرحوم علامة الزمان وفاضل الوقت
والاوان العالم النحرير صاحب التقرير والتحرير
الشيخ اسماعيل ابن الشيخ عبد الغني ابن العلامة
شيخ الاسلام الشيخ اسماعيل بن احمد بن ابراهيم
ابن اسماعيل بن ابراهيم بن عبد الله بن محمد بن
عبد الرحمن بن ابراهيم بن عبد الرحمن ابن ابراهيم
ابن سعد الله الكناني المقدسي النابلسي الشهير
بابن جماعة عاملهم الله تعالى باللطافة وخصهم
بدعمة منه الى قيام الساعة فان والدنا المرحوم
هو اول مدرس درس في هذا المكان وكان

معطلا

معطلا من التدريس في زمان المرحوم يوسف
افندي الفتي حين توجه له وهو مشغول بخدمة
الامامة لحضرة السلطان مراد خان عليه الرحمة
والرضوان ومن مشايخنا ايضا العلامة العمدة
الفهامة صاحب العلوم الشرعية وكامل
الصناعة في المباحث النقلية والعقلية
الشيخ ابراهيم ابن منصور المعروف بالفتاك تلميذ
والدنا المرحوم برواية عن والدنا المرحوم
ورواية والدنا المرحوم عن عمدة الفقها والمحدثين
حافظ دمشق النجم الغزي عن والده
الصدر المهاب الغنى عن الاقتاب البدر الغزي
عن شيخ الاسلام القاضي زكريا عن الحافظ
ابي الفضل احمد بن حجر العسقلاني رحمهم
الله تعالى ومن مشايخنا ايضا علامة زمانه
ومفرد عصره واوانه خاتمة الحفاظ والمحققين
بدمشق الشام الامام نجم الدين محمد الغزي المزبور
فاننا نروي عنه بعموم الاجازة من غير واسطة
ايضا بسنده المزبور عن والده الامام البدر الغزي
وغيره ومن مشايخنا ايضا علامة العلوم الشرعية
ونهامة الفنون العقلية والادبية خلاصة بني
هاشم وبني عبد مناف الحسيب النسيب السيد
محمد ابن السيد كمال الدين نقيب السادة الاشراف
برواية عن حافظ الوقت الشيخ شمس الدين
محمد الميداني عن البدر الغزي عن شيخ الاسلام
زكريا عن الحافظ ابن حجر العسقلاني ومن مشايخنا
ايضا شيخ الحديث وامام القرا بالتوجه الحثيث
العلامة الشيخ عبد الباقي الحنبلي برواية

عن الشيخ المعمر ابي عبد الرحمن محمد المدعو مجازي
الشعراوي الواعظ في جامع المؤيدية بمصر
المحمية عن الشيخ المعمر محمد بن محمد الشهير
بابن اركماس الحنفي عن الحافظ ابن حجر العسقلاني
ومن مشايخنا ايضا الشيخ الامام العلامة العمدة
الفهامة الزاهد الورع الشيخ عبد القادر الصفوري
برواية عن الشيخ شهاب الدين احمد بن عبد
الرحمن الوارثي الصديقي عن خاله عالم الاسلام
وقطب الاولياء الكرام محمد بن ابي الحسن البكري
الصديقي عن والده ابي الحسن البكري الصديقي
عن شيخ الاسلام زكريا عن الحافظ ابن حجر العسقلاني
برواية عن الحافظ عبد الرحمن ابي هريرة
ابن محمد الذهبي عن والده محمد الذهبي عن عمر
ابن الياس المراغي عن اساتذة المحققين
القاضي ناصر الدين البيضاوي وبرواية شيخ
الاسلام القاضي زكريا ايضا عن النجم عمر بن
فهد عن الجمال المرشدي عن العلامة الفريد
حسام الدين حسن بن علي الابيوردي عن
الشيخ شهاب الدين التبريزي عن القاضي
ناصر الدين البيضاوي رحمه الله تعالى ومن
مشايخنا ايضا العلامة شيخ الازهر المعمر الشيخ
علي الشبراملسي المصري فيما اجاز نا به برواية
عن الشيخ علي الاجهوري عن الشيخ نور الدين
القرافي عن الجلال السيوطي عن محمد بن احمد
المخزومي عن تقي الدين يحيى ابن العلامة
شمس الدين محمد بن يوسف الكرماني عن ابيه
شمس الدين محمد بن يوسف الكرماني عن

القاضي

القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن احمد عن
الشيخ زين الدين الهنكي عن القاضي ناصر
الدين البيضاوي رحمه الله تعالى وهذا
اوان الشروع في المقصود بعونة الله
الملك المعبود وسميت هذا الشرح الذي
شرعت فيه بعون الله تعالى وحسن توفيقه
التحرير الحاوي على تفسير البيضاوي
ومن الله تعالى الاعانة على هذه الاباية
وهو حسبنا ونعم الوكيل والله يقول الحق وهو
يهدي السبيل قال الشيخ البيضاوي رحمه الله
بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله فيه براعة
الاستهلال في ابتداء المقال قال الشيخ الاكبر
رضي الله عنه في كتابه الفتوحات المكية بسم
بالباظهر الوجود وبالنقطة تميز العابد من
المعبود قيل للشبلي رضي الله عنه انت الشبلي
فقال انا النقطة التي تحت الباء وهو قولنا
النقطة للتمييز وهو وجود العبد بما تقتضيه
حقيقة العبودية وكان الشيخ ابو مدين رحمه
الله تعالى يقول ما رايت شيئا الا رايت الباء
عليه مكتوبة فالباء المصاحبة للموجودات من
حضرة الحق في مقام الجمع والوجود اي ذي قام
كل شيء وظهر وان وجود المحدث بعد ان لم
يكن هو السين فدخل في الملك بالميم الست بربكم
قالوا بلى انتهى فالباء جبروتيه والسين ملكوتية
والميم ملكيه وكل حرف منها هجاؤه ثلاثة حروف
والاسماء ثلاثة قال الشيخ رضي الله عنه اي بسم
الله الرحمن الرحيم ظهر العالم واختص الثلاثة

اسماء لان الحقايق تقتضي ذلك فالله هو الاسم
الجامع للاسماء كلها والرحمن صفة عامة فهو رحمن
الدنيا والاخرة بها رحم كل شيء من العالم في الدنيا
ولما كانت الرحمة في الاخرة لا تختص الا بقبضة
السعادة فانها تنفرد عن اختها وكانت في الدنيا
ممتزجة يولد كافرا ويموت مومنا اي بنشاء
كافرا في عالم الشهادة وبالعكس وتارة وتارة
وبعض العالم تميز باحدي القبضتين باخبار
صادق فجاء الاسم الرحيم مختص بالدار الاخرة
لكل من امن وتم العالم بهذه الاسماء الثلاثة
جملة في الاسم الله وتفصيلا في الاسمين الرحمن
الرحيم انتهي كلامه في عبارة التغير وههنا نذكر
ما لم يذكره المصنف من حكمة الجمع بينهما فنقول
وعلي الله تعالي القبول انه اكرم مسؤل انما
جمع المصنف رحمه الله تعالي بين التسمية والتحميد
في الابتداء اقتداء بما سيأتي من اسلوب القرآن
العظيم وعملا بقوله صلي الله عليه وسلم كل امر
ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم
فهو ابتر وفي رواية اقطع اي ذاهب البركة
وقوله صلي الله عليه وسلم ايضا كل امر ذي
بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اقطع وفي رواية
اجذم اي مقطوع البركة وما قيل من ان هذين
الحديثين يقتضيان الابتداء بالتسمية وبالتحميد
علي الابتداء العرفي فانه ممتد من حين الشروع
في التصنيف الي حين الاخذ في بيان المقصود
وترجيح الحقيقي في التسمية لورود كذلك في كتاب
الله تعالي وفي خطب النبي صلي الله عليه وسلم

وجري

وجري عليه العرف المتوارث عن السلف وهذا
اذا كان المراد لا يبدأ بلفظها فان كان المراد
بمعناهما فمعنى التسمية ومعنى التحميد مطلق
ذكر الله تعالى كما صرح به علماء الحنفية في تسمية
الذبيحة وتحريمة الصلاة وتسمية الوضوء ويؤيد
هذا الرواية الاخرى وهي قوله صلى الله
عليه وسلم كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بذكر
الله وهو حديث حسن ففي التسمية ذكر الله
فيبقى ايراد الحمد بعد ذلك تنويع الذكر
وتاكيده ولهذا اقتصر النبي صلى الله عليه وسلم
على التسمية في كتابه الى هرقل ملك الروم
وصورته كما في اوائل صحيح البخاري بسم الله
الرحمن الرحيم من محمد عبد الله ورسوله الى هرقل
عظيم الروم سلام على من اتبع الهدى الى اخره
مع ان هذا الكتاب امر ذو بال من المهمات
العظام لانه في بيان دعوته الى الله تعالى
هكذا قالوا قلت ويمكن دفع التعارض
بين الحديثين بان المراد لا يبدأ بالحمد بداية
مطلقة اعم من ان تكون بداية باللسان او بالقلب
او بالجوارح بناء على ان الحمد العرفي هو الشكر
اللغوي باللسان او بالقلب او الجوارح كما سياتي
فيكون الحمد شروع العبد في كل امر ذي بال
حال كون القلب شاكرا بالاقبال على المنعم
الحق والاشتغال بمراقبته عن النعمة او حال
كون الجوارح شاكرة بالاعمال الصالحة والطاعا
ت وحيث كانت البداية بالتسمية باللسان
كانت البداية بالتحميد بالقلب او الجوارح معا

من غير تقديم ولا تاخير فيبقى التصريح بالتحميد
بعد ذلك اخبارا عن الحمد الصادر منه بالقلب
او بالجوارح مقارنا للتسمية كما شرطت النية
بالقلب في ابتدا الصلاة مع مقارنتها للتكبير
باللسان او ان المراد التخيير بين البداية
بالتسمية او التحميد او ذكر الله تعالى ويويده
كتاب النبي صلى الله عليه وسلم الى هرقل
كما ذكرنا وكذلك خطبته صلى الله عليه وسلم
في تزويج فاطمة لعلي رضي الله عنهما فان
كتابه عليه الكلام الى هرقل فيه التسمية والتحميد
فيه وخطبته عليه السلام في تزويج فاطمة
فيها التحميد ولا تسمية فيها وذلك ان النبي
صلى الله عليه وسلم امر انسانا بان يدعو
له ابا بكر وعمر وعثمان وعبد الرحمان وعدة
من الانصار فلما اجتمعوا وعلي غايب قال
صلى الله عليه وسلم الحمد لله المحمود بنعمته المعبود
بقدرته الى اخره ذكره الشهاب ابن حجر الهيتمي
في شرح الشمايل ولم يذكر فيه التسمية كما هو
المتبادر من لفظ هذه الرواية فبقي التصريح
بالتحميد بعده للتاكيد وزيادة البركة والا
فقد حصلت البركة وزال القطع والبتر بذكر
التسمية وفي كتاب الاحكام شرح الدرر للوالد
المرحوم قال فان قيل ذكره تعالى المامور به
في الابتدا بالبسملة امر ذو بال فيحتاج في سلامته
من القطع الى سبق مثله ويتسلسل فالجواب
انه محصل للبركة في نفسه كما هو محصل لها فيما
ابتدئ به كالشاة من الاربعين تزكي نفسها
وغيرها

وغيرها ثم القطع والبركة في القران راجعا
الي القارئ باعتبار وسوسة الشيطان وعدمها
لا المقروء فلا يرد كون البركة في القران علي كل
حال انتهي وذكر القهستاني في شرح مختصر الوقاية
في الرحمن الرحيم انه يجوز ان يكونا مرفوعين
او منصوبين علي المدح وذكر في الحمد لله ان لام لله للاختصاص
او للياقة اي الحمد لا يليق الا له تعالي والحمد صفة للجلالة
مقطوعة او مجرورة والمعني باسم الله الحامد او المحمود
وفي الاظهار في مقام الاضمار ما لا يخفي من الفايدتين
انتهي يعني المذكورتين للام من الاختصاص
واللياقة اذ لو اضمر فقال الحمد لله كانت اللام
صلة الحامد او المحمود وفاتت الفايدتان
المذكورتان الذي وصف الله نزل بالتشديد
مشتق من التنزيل وهو النزول تدريجا لان
بناء التفعيل للتكثير وكثرة النزول انما تكون
بكونه علي سبيل التدريج لا من الانزال لانه
يدل علي النزول دفعة واحدة وانما حمد الله علي
التنزيل دون الانزال مع ان القران يوصف
بهما انزل دفعة واحدة الي سماء الدنيا ثم
نزل مفرقا الي الارض من حيث ان التنزيل
مفرقا اتم واكمل نعمة في حقنا بالنسبة الي الانزال
دفعة واحدة اذ لا تظهر لنا فايدة في نزوله
دفعة الي سما الدنيا ولان النزول دفعة
لم يكن علي عبده انما كان الي سماء الدنيا وانما
نزل علي عبده مفرقا قال في الاتقان الاصح
الاشهر ان القران نزل الي سماء الدنيا ليلة
القدر جملة واحدة ثم نزل بعد ذلك في عشرين

سنة او ثلاث وعشرين او خمس وعشرين على الخلاف
في ذلك مدة اقامته صلى الله عليه وسلم بمكة
بعد البعثة فان قيل ما السر في نزوله منجما
وهلا نزل كسائر الكتب جملة قلنا هذا سوال
قد تولى الله تعالى جوابه فقال تعالى وقال
الذين كفروا لولا نزل عليه القران جملة واحدة
يعنون كما انزل على من قبله من الرسل فاجابهم
تعالى بقوله كذلك اي انزلناه كذلك مفرقا
لنثبت به فوادك اي لنقوي به قلبك فان
الوحي اذا كان متجددا في كل حادثة كان اقوى
للقلب واشد عناية بالمرسل اليه ويستلزم
ذلك كثرة نزول الملايكة اليه وتجديد العهد
به وبما معه من الرسالة الواردة من ذلك
الجناب العزيز فيحدث له من السرور ما تقصر
عنه العبارة ولهذا كان اجود ما يكون في
رمضان لكثرة لقاء جبريل وقيل معنى لنثبت
به فوادك فيحفظه فانه عليه السلام كان اميا
لا يقرا ولا يكتب فنزل عليه ليثبت عنده حفظه
بخلاف غيره من الانبياء عليهم السلام فانهم
كانوا يكتبون ويقراون فيمكنهم حفظ الجميع قال
ابن فورك فيل انزلت التوراة جملة لانها
انزلت على نبي يكتب ويقرا وهو موسى عليه
السلام وانزل القران مفرقا لانه انزل
غير مكتوب على نبي امي وقال غيره انما لم
ينزل جملة واحدة لان منه الناسخ والمنسوخ
ولا يتاتى ذلك الا فيما انزل مفرقا وقال
بعضهم انزل مفرقا ليكون ادعى الى قبوله

بخلاف

بخلاف ما لو انزل جملة واحدة فانه كان ينفر من قبوله
كثير من الناس لكثرة ما فيه من الفرايض والمناهي
ويوضح ذلك ما اخرجه البخاري عن عايشة رضي
الله عنها قالت انما نزل اول ما نزل منه سورة
من المفصل فيها ذكر الجنة والنار حتى اذا ثاب الناس
الي الاسلام نزل الحلال والحرام ولو نزل اول شي
لا تشربوا الخمر قالوا لا ندع الخمر ابدا ولو نزل لا تزنوا
لقالوا لا ندع الزنا ابدا انتهي ثم التنزيل تحريك
الشي من الاعلا الي الاسفل علي التدريج والعلو
تمام علو مكان وعلو مكانة اي رتبة ومثله السفل
والنزول حاصلان فان القران العظيم نزل
اولا نزول مكانة اي رتبة من حضرة ذات الله
تعالي الي اللوح المحفوظ من علو تنزيه الي سفل
تشبيه كنزول المعني المفهوم لنا من حضرة خيالنا
الي النطق به بلساننا من غير ان ينفصل عن حفرة
ذات الله تعالي او يتصل باللوح المحفوظ كما ان
المعني المفهوم اذا نزل الي لساننا لم ينفصل عن
الخيال ولا اتصل باللسان ثم نزل القران
العظيم ثانيا نزول مكان من حضرة اللوح المحفوظ
الي قلب محمد صلي الله عليه وسلم وفي الاتقان
اتفق اهل السنة والجماعة علي ان كلام الله منزل
واختلفوا في معني الانزال فمنهم من قال اظهار
القران ومنهم من قال ان الله الهم جبريل اداءه
في الارض وهو يهبط في المكان وفي التنزيل طريقان
احدهما ان النبي صلي الله عليه وسلم انخلع من
الصورة البشرية الي الصورة الملكية واخذه من
جبريل والثاني ان الملك انخلع الي البشرية حتي

ياخذه الرسول منه والاول اصعب الحالين وقال
الطيبي لعل نزول القران على الرسول صلى الله
عليه وسلم ان يتلقفه الملك تلقفا روحانيا
او يحفظه من اللوح المحفوظ فينزل به الى الرسول
ويلقيه عليه وفي القاموس لقفه كسمعه لقفا
ولقفانا محركة تناوله بسرعة انتهى قلت ان
القران كلام الله تعالى وهو صفة من صفاته
مجرد عن جميع المواد الروحانية والخيالية والعنصرية
فمعنى نزوله ظهوره باظهار المادة فاول مادة
ظهر بها المادة الروحانية وهي كونه مكتوبا في
اللوح المحفوظ بالحروف الروحانية ثم ظهر في المادة
الخيالية بتلقي جبريل عليه السلام له من اللوح
المحفوظ بالحروف الخيالية ثم ظهر في المادة
العنصرية البسيطة المتحدة الهوائية بالحروف
والاصوات ثم ظهر في المادة الخيالية بالحروف
الخيالية في نفس محمد صلى الله عليه وسلم ثم
عاد الى المادة الهوائية فظهر من كلام محمد صلى
الله عليه وسلم ورجع من طريق الى المادة الخيالية
حتى وصل الى المادة العنصرية المركبة فكتب في
المصاحف فهو دايما ينتقل من الظهور بمادة الى
الظهور بمادة اخرى وهو مع ذلك كله مجرد عن
المواد جميعها صفة قديمة قايمة بذات الله تعالى
والمواد كلها مخلوقة يظهر بظهورها ويخفى بخفايها
وكذلك جميع الكتب المنزلة ولا شك ان المجرد عن
المواد كلها اذا ظهر بظهور المواد فقد نزل من تجرده
الى تعلقه بالمواد والله اعلم وقال الرازي
من قال القران معنى قايم بذات الله تعالى

فانزاله

فانزاله انما توجد الكلمات والحروف الدالة على
ذلك المعنى وينبتها في اللوح المحفوظ ومن قال القرآن
هو الالفاظ فانزاله مجرد اثباته في اللوح المحفوظ
ويمكن ان يكون المراد بانزاله اثباته في السما الدنيا
بعد الاثبات في اللوح المحفوظ والمراد بانزال
الكتب على الرسل ان يتلقفها الملك تلقفا روحانيا
او يحفظها من اللوح المحفوظ وينزل بها فيلقيها
عليهم وقال غيره في المنزل على النبي صلى الله
عليه وسلم ثلاثة اقوال احدها ان المنزل اللفظ
والمعنى فان جبريل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ
ونزل به وذكر بعضهم ان احرف القرآن في اللوح
المحفوظ كل حرف منها بقدر جبل قاف وان تحت
كل حرف منها معان لا يحيط بها الا الله تعالى الثاني
ان جبريل انما نزل بالمعاني خاصة فانه صلى الله
عليه وسلم علم تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب
وتمسك قايل هذا بظاهر قوله تعالى نزل به الروح
الامين على قلبك الثالث ان جبريل القى عليه
المعنى وانه عبر بهذه الالفاظ بلغة العرب وان
اهل السما يقرؤنه بالعربية ثم انزل به كذلك بعد
ذلك وقال البيهقي في قوله تعالى انا انزلناه في
ليلة القدر يريد والله تعالى اعلم انا اسمعنا الملك
وافهمناه اياه وانزلناه بما سمع فيكون الملك منقلا
به من علو الى سفل وقال ابو شامة هذا المعنى
يطرد في جميع الفاظ الانزال المضافة الى القرآن
او الى شيء منه يحتاج اليه اهل السنة المعتقدون
قدم القرآن وانه صفة قايمة بذات الله تعالى
الفرقان هو القرآن وهو مصدر في الاصل فرقت

بين الشيئين فرقا من باب قتل فصلت ابعاضه
وفرقت بين الحق والباطل فصلت ايضا هذه هي اللغة
العالية وبها قرأ السبعة فافرق بيننا وبين القوم
الفاسقين وفي لغة من باب ضرب وقرأ بها بعض
التابعين وقال ابن الاعرابي فرقت بين الكلامين
فافترقا مخفف وفرقت بين العبدين فتفرقا
مثقل فجعل المخفف في المعاني والمثقل في الاعيان
والذي حكاه غيره انهما بمعنى والتثقيل مبالغة
المصباح المنير وفي القاموس فرق بينهما فرقا وفرقانا
فصل وبينهما يفرق كل امر حكيم اي يقضي وقرانا
فرقناه فصلناه واحكمناه واذ فرقنا بكم البحر
فلقناه والفارقات فرقا الملائكة تنزل بالفرق
بين الحق والباطل انتهى وانما قال الفرقان ولم
يقل القران لانه من الفرق وهو الفصل بين الشيئين
سمي بذلك لفصله بين الحق والباطل بتقريره
وبيانه او بين المحق والمبطل باعجازه او بافتراقه
من سائر المعجزات فهو الفرقان بين نفسه وبين
المعجزات الاخر لبقائه ابد الدهر او بفرقه بين
النبي المنزل عليه وبين سائر الانبياء عليهم السلام
وفي نسخة القران بدل الفرقان وبناسبه نزل
بالتخفيف او انزل ورفع القران او نصبه لانه بمعنى
الجمع وهو نزول القران كله على النبي صلى الله عليه
وسلم في عشرين سنة كما تقدم ولا يناسبه التنزيل
بمعنى التفريق والفرقان على عبده الضمير لله
والعبد الانسان حرا كان او رقيقا والمملوك كالعبد
وجمعه عبدون وعبيد واعبد وعباد وعبدان
وعبدان بكسرتين مشددة الدال ومعبدة كشيخة ومعابد
وعبداء

وعبدّاء وعبدّي وعُبُد بضمتين وعُبُد كندس
ومَعبوداء وجمع الجمع اعابد والعَبْدِيّة والعبودية
والعبودة والعبادة الطاعة كذا في القاموس
قلت وعند بعضهم فرق بينهما فالعبدية والعبودية
الرضا بافعال الرب من حيث هي افعاله مطلقا
والعبادة فعل العبد ما يرضي الرب فالرضا في
الاول من العبد والافعال كلها افعال الرب وفي
الثاني الرضا من الرب والافعال من العبد والاول
افضل من الثاني كما قيل لا تدعني الا بيا عبدها فانه
اشرف اسمائي والعبودة افضل منهما وهي ان يكون
الرضا من الرب والافعال انضا من الرب والعبد
محل لظهور ذلك عليه قال مولانا خسرو في حاشيته
والعبودية في الرسول لكونها انصرافا عن الخلق
الى الحق تعالى اكمل من الرسالة لكونها بالعكس
لان العبد يتكفله مولاه لاصلاح شانه والرسول
يتكفل بها صلاح شان الامة وكم بينهما انتهى فان
قلت ان الرسالة نفعها متعدي الى الامة فهي افضل
من نفع العبودية القاصر قلت ليس كل نفع متعدي
افضل من كل نفع قاصر فان الايمان نفعه قاصر
وهو افضل من نفع الصدقات والخيرات المتعدي
قال تعالى اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد
الحرام كمن امن بالله واليوم الاخر الاية وانما قال
على عبده ولم يقل على نبيه ولا رسوله اشارة
الى ان العبودية اجل صفاته صلى الله عليه وسلم
واشرفها لان بكمالها فيه خلقة حصل على مرتبة
النبوة والرسالة كما قال تعالى الله اعلم حيث
يجعل رسالته لا بكمالها اختيارا حتى تكون النبوة

كسبية فان العبودية هي الذل لله تعالى والخضوع
له وذلك تابع للمعرفة ولا اكمل من معرفة الانبيا
عليهم السلام بربهم فلا اكمل من عبوديتهم ولا مزية
لاحد عند الله تعالى في الدنيا والاخرة الا بالعبودية
فلا جرم كانت اشرف اوصاف الانسان حيث تتبعها
جميع الاوصاف الكمالية فتوجد بوجودها وتفقد
بفقدها وتنقص بنقصانها وتكمل بكمالها فلا اكمل
من عبودية الانبيا عليهم السلام فلا اجمع منهم للاوصاف
الكمالية ونبينا صلى الله عليه وسلم اكملهم عبودية
فاجمعهم للاوصاف الكمالية وقال الشهاب الخفاجي
قال علي عبده موافقة للنظم ولانه اشرف الاوصاف
لاقتضايه التمحض لجانب الحق بخلاف النبوة
والرسالة ولذا قال سبحان الذي اسرى بعبده واضافته
للتشريف انتهى قلت وهذا معنى قول شيخنا
الشيخ الاكبر رضي الله عنه وغيره ان الولاية افضل
من النبوة والرسالة لان الولاية هي صفة العبودية
التي هي اشرف الاوصاف الانسانية ولا يلزم عليه
تفضيل الولي على النبي والرسول لان المراد ولاية
النبي والرسول وهي الموروثة عن الانبياء لا
النبوة موروثة ولا الرسالة وهي العلم بالله من
قوله عليه السلام نحن معاشر الانبيا لا نورث درهما
ولا دينارا وانما نورث العلم الحديث فالنبي والرسول
فيهما الولاية مع النبوة والرسالة وكل ولي فيه
الولاية فقط لا النبوة ولا الرسالة فلا شك ان
كل نبي وكل رسول افضل من جميع الاولياء ولا يتصور
ان يكون ولي افضل من نبي اصلا وقال الشيخ الاكبر
رضي الله عنه في رسالة القربة له فهو صلى الله

عليه

عليه وسلم من كونه وليا وعارفا اعلا واشرف من
كونه رسولا وهو الشخص بعينه واختلفت مراتبه
لا ان الولي منا رفع من الرسول نعوذ بالله
من الخذلان انتهى قلت الولاية في النبي والرسول
وهي العبودية كما ذكرنا اعلا من الولاية التي
هي العبودية في سائر الاولياء فالاولياء لا
يساوون نبيا في ولايته اصلا فكيف الولي من
غير الانبياء يفضل بولايته علي نبي من الانبيا فان
المورث اعلا من الوارث في ذلك والله اعلم
وقال الشرواني محمد امين بن صدر الدين في حاشيته
عبر عن النبي صلى الله عليه وسلم بالعبد تعظيما
لشانه عليه السلام فان العبودية لكونها منبئة
عن الاضمحلال والاستهلاك في حضرة المولى تدل
علي فناء الناسوت في اللاهوت وهذا هو حقيقة
الفقر الذي افتخر به عليه السلام فقال الفقر
فخري ولهذا يلقب القطب فيما بين الاولياء بعبد
الله لكونه علي قلب محمد صلى الله عليه وسلم
وقد قال عز وجل وانه لما قام عبد الله يدعوه الاية
ليكون اي العبد وهو الملايم لقوله تعالي قم فانذر
او الفرقان من قبيل قوله تعالي ان هذا القران
يهدي للتي هي اقوم او الله اي ليكون الله بتنزيله
نذيرا للعالمين كما قال تعالي فانذرتكم نارا تلظى
لكن المتبادر هو الاول لانه بني عليه قوله فيما ياتي
صلى عليه واللام في قوله ليكون للعاقبة كما في
قوله تعالي وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وكما في قوله تعالي فالتقطه ال فرعون ليكون
لهم عدوا وحزنا اذ لا يجوز ان تعلل افعال الله تعالي

بالاغراض والعلل حيث لم يكن تنزيل الفرقان علة
لجعل العبد نذيرا للعالمين بل ترتب عليه ذلك كما
ترتبت المخلوقات بعضها على بعض وقال الخفاجي
ولام ليكون تعليلية وهو ظاهر على رأي من جوز
تعليل افعاله تعالى ومن منعه يقول لها ثمرات
وحكم نزلت منزلة العلل وقال الرضي في شرح الكافية
والتي تسمى لام العاقبة نحو لدوا للموت وقوله
تعالى ولقد ذرانا لجهنم فرع الاختصاص كان ولادتهم
للموت وخلقهم لجهنم وكذا التي للتعليل نحو جئتك
للسمن وللضرب اذ المجيء مختص بذلك انتهى وسمى
لام العاقبة في التسهيل والمغني وغيرهما لام الصيرورة
وقال الشرواني وهذا التعليل وما يجيء بعده من
تعليلات الافعال على تقدير اسنادها الى الله
تعالى مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان
افعاله تعالى معللة بمصالح العباد تفضلا لا وجوبا
فلا يلزم الاستكمال بالغير على انا التحقيق ان نفي
الاحتياج والاستكمال بالغير عنه تعالى انما هو
بالنظر الى كماله الذاتي الذي له مرتبة الغنى عن
العالمين وهو صفة لا يحتاج الحق سبحانه في الاتصاف
بها الى ما سواه كوجوب وجوده ووحدته وحياته
وعلمه وغيرها واما بالنظر الى كماله الاسمائي الذي
لا يتصف به الا مقيسا الى ما سواه كالخالقية والرازقية
والترزقية فليس له هذه الرتبة فان كمال الاسماء
انما هو بظهور آثارها وترتب احكامها عليها
وذلك لا يتم الا بوجود المظاهر انتهى قلت
الكمال الاسمائي كناية عن صفة الالوهية لله تعالى
قال الشيخ الاكبر قدس الله سره في الفتوحات

المكية

الملكية المتوجه على ايجاد كل ما سوى الله تعالى هو
الالوهية باحكامها ونسبها واضافاتها وهي التي استدعت
الاثار فانه قاهرا بلا مقهور وقادرا بلا مسعد ورصلاحية
ووجودا وقوة وفعلا محال للعالمين سيجئ في
كلام المصنف رحمه الله تعالى تحقيق معنى العالم
ووجه جمعه على العالمين والمراد ههنا الجن
والانس بدليل قوله نذيرا اي منذرا وفي القاموس
نذر بالشي كفرح علمه فحذره وانذره بالامر انذارا
ونذرا ويضم وبضمتين ونذيرا اعلمه وحذره وخوفه
في ابلاغه والنذير الانذار كالنذرة بالكسر انتهى
وهو كالنكير بمعنى الانكار فانه لا يتصور انذار
الجمادات والحيوانات واما الملائكة فانهم لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يومرون فلا انذار
لهم ايضا قال مولانا خسرو وفيه اشارة الى ما
اتفقوا عليه ان الجن ايضا مكلفون بالشرايع وان
الكافر منهم يعذب بجهنم لقوله تعالى لاملان
جهنم من الجنة والناس اجمعين وان اختلفوا
في دخول المومنين منهم الجنة كما قال به ابو يوسف
ومحمد فقيل ليس ثمة لهم اكل ولا شرب بل غذاوهم
شم كما في الدنيا وقيل ياكلون ويشربون كالانس
وقال بعضهم لا يدخلونها ولا ثواب لهم الا النجاة
من العقاب ثم يقال لهم كونوا ترابا كالبهايم ونسبه
الامام الرازي الى الامام ابي حنيفة لكن قال
الفاضل الارموي انه توقف في كيفية ثوابهم ونحن
نعلم يقينا ان الله تعالى لا يضيع ايمانهم
فيعطيهم ما شا قال الشهاب الخفاجي والاقتصار
على الانذار ما اكتفاء والمعطوف مقدر اي وبشيرا

وحذف ليوافق النظم التي قلت اي نظم
القرآن في سورة الفرقان ولم يقل ليوافق السجع
او الفاصلة لانه يوافق كذلك قال الخفاجي وقيل
لانه يعم الكل بخلاف البشير والاوجه ان يقال
اقتصر عليه ليوافق قوله فتحدى الخ اخره اذ
المعارضة ان صدرت من الكفرة فما للايق بهم
الانذار لا التبشير وعلى تقدير عمومه فهو للبشر
او الثقلين وهو المناسب للعالمين ولا يشمل الملائكة
الا بتكلف ان انذار الثقلين انذار لهم وقال الكازروني
تخصيص النذير بالذكر وان حصل الاكتفاء لو ذكر البشير
فقط لشدة الاهتمام به لان النفوس في الاكثر مجبولة
على الشهوات مايلة بالطبع الى المعاصي وقال
شيخي زاده اقتصر على الانذار مع انه صلى الله عليه
وسلم مبشر لاهل الايمان والطاعة بناء على ان الانذار هو المقصود
الاصلي الاولي من الارسال والتنزيل فان الطبيب
الذي يباشر معالجة مرض القلوب لابد له ان يبدأ
اولا بتنقيته عن العقايد الزايغة والاخلاق الردية
والاعمال القبيحة المكدرة للقلب بان يسقيه شربة
الانذار بسوء عاقبة تلك الامور وبعد تنقيته عن
المهلكات يعالجه بما يقويه من الطاعات بان
يسقيه شربة التبشير بحسن عاقبة الاعمال الصالحة
وقال الثرواني واما وجه جعله غاية للتنزيل
الدال على التجدد فعلى تقدير ان يكون النذير
بمعنى المنذر هو ان التعبير بصيغة المضارع التجددي
في قوله ليكون نذيرا حيث لم يقل للانذار يدل
على تجدد الانذار والمنذر به بتجدد النزول اذ

بكل جملة بقع انذار وعلى تقدير جعله نفس الانذار
مبالغة هو ان كمال المبالغة في الانذار انما هو
في التدريج حتى يبقى برهة من الزمان بخلاف
ما لو انزل جملة فانه ينقطع بانقطاع النزول
فتخدي الفاء للسببية فان تنزيل الفرقان على
عبده سبب للتحدي نحو قوله تعالى فوكزه موسى
فقضى عليه فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه
وتحدي معطوف على نزل وفي المغني وفاء السببية
غالبا في العاطفة جملة او صفة نحو فوكزه موسى
فقضى عليه ونحو لاكلون من شجر من زقوم فمالئون
منها البطون فشاربون عليه من الحميم وقد
تجيء في ذلك لمجرد الترتيب نحو فراغ الى اهله
فجاء بعجل سمين فقربه اليهم ونحو لقد كنت في
غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك ونحو فاقبلت
امراته في صرة فصكت وجهها ونحو فالزاجرات
زجرا فالتاليات ذكرا ويجوز ان تكون هنا
لمجرد الترتيب فان التحدي بعد نزول الفرقان
فهو مرتب عليه ويجوز ان تكون الفاء للتعقيب وهو
في كل شيء بحسبه كما ترى انه يقال تزوج فلان
فولد له اذا لم يكن بينهما الا مدة الحمل وان كانت
مدة متطاولة كما في المغني فانه هنا لم يكن بينهما
الا مدة التبليغ والتحدي طلب المعارضة ويكون
بمعنى المعارضة نفسها كما صرح به اهل اللغة لكنه
غير مناسب هنا كما توهم الا بتعسف لاحاجة اليه
كذا قال الشهاب الخفاجي قلت بل يمكن له وجه
بلا تعسف فان تنزيل الفرقان على عبده كما
انه لطلب المعارضة له من المنكرين فهو لاجل

حصول المعارضة منهم له ايضا كما قال تعالى
يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وقال تعالى ليهلك
من هلك عن بينة الاية فيكون على هذا الاضمير
في تحدي ويكون فاعله مصاقع الخطباء والباء
في قوله باقصر سورة من سورة باء السببية اي
بسبب نزول اقصر سورة من سوره وضمير تحدي
راجع الى العبد كما هو المتبادر ويجوز ان يرجع
الى الفرقان قال تعالى فليأتوا بحديث مثله
فاتوا بسورة من مثله وقد اشتمل القرآن على ذلك
فهو تحدي منه ويجوز ان يرجع الى الله تعالى
لانه هو المتحدي بانزال الفرقان على العبد
كما قال تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
فاتوا بسورة من مثله ويجوز ان يكون من قبيل
الذي يطير فيغضب زيد الذباب يعني لا يحتاج الى
رابط وهو الضمير فالفا تجعل الفعلين كفعل واحد
فيكتفي بالضمير الواقع في احداهما ومعلوم ان
يغضب زيد لا ضمير فيه لرفعه للظاهر والفاء للسببية
لا للعطف فجاز ذلك والا فان كل حكم يجب للمعطوف
عليه بالنظر الى ما قبله لا بالنظر الى نفسه يجب
ثبوته للمعطوف كما اذا لزم الضمير في المعطوف
عليه بالنظر الى ما قبله لكونه جملة حالا منه او خبرا
عنه او صلة له لزم مثله في المعطوف قاله الرضي
والتحدي مشتق من الحد وهو سوق الابل بالغناء
لما يتعارض فيه الحاديان وقد حدوت الابل احدوا
وحداء وتحديت فلانا اذا باريته في فعل ونازعته
الغلبة وحين قرر بتنزيل الفرقان على عبده
امر نبوته شرع في تقرير امر رسالته الى الامة

بتحديه بما نزل اليه من الفرقان على الترتيب
فان النبوة متقدمة على الرسالة لعمومها
وخصوص الرسالة والعام متقدم على الخاص
باقصر سورة من سوره كما قال تعالى فاتوا بسورة
من مثله وقد استفيدت الاقصرية من تنكير سورة
فلعله من القصر كسورة الكوثر او من القصور
يعني القسم الادنى في البلاغة بالنسبة الى الاعلا
فيها وضمير من سورة راجع الى الفرقان احترز
به عن سور غيره من الكتب السماوية فان منها
سورا ايضا كما صرحوا به ذكره الشهاب الخفاجي
والمراد به جنس الفرقان من حيث وجوده لا مجموعه
ولا المفهوم الكلي منه وهو الاقرب اذ به يصح
التفريع بالفاء وعود الضمير بلا تكلف كما اشار
اليه الشهاب الخفاجي رحمه الله تعالى فان
جنس الفرقان صادق بجملة سور منه مشتملة
على ذلك الاقصر من سوره فلا يرد انه ان
اريد بالفرقان مجموعه لا يصح تفريع التحدي
على نزوله لان التحدي لم يقع بعد نزول
المجموع وانما كان في اثناء النزول لانه نزل
منجما كما مر وان اريد به المفهوم الكلي وهو
القدر المشترك مما يسمى فرقانا لا يصح ارجاع
الضمير اليه وانما لم يقل فتحدي به كله او بعشر
سور منه كما كان ذلك في اخبار الله تعالى
عنه لان السورة اخر ما تحدي به قال ابن
الكمال في بعض رسايله اما التحدي به فقد
تواتر بحيث لم يبق فيه شبهة وآيات التحدي
كثيرة نزل اولا قوله تعالى فليأتوا بحديث

مثله فكان التحدي بكل القران في ذلك الزمان
اي بكل ما نزل منه فلما ظهر عجزهم نزل قوله
تعالى فاتوا بعشر سور مثله فتحداهم بعشر سور
ثم لما ظهر عجزهم عنها ايضا نزل قوله تعالى
فاتوا بسورة من مثله فتحداهم بمقدار سورة
منه فلما ظهر عجزهم عنه ايضا لزمتهم الحجة لزوما
واضحا وانقطعوا انقطاعا قاطعا وبهذا التفصيل
تبين ان حق الضمير في مثله ان يرجع الى المنزل
لا الى المنزل عليه لما فيه من التضييق في باب
التحدي ومقتضى التنزل من الكل الى العشر
الى الواحد التوسيع فيه ولان معنى من مثله
اذا رجع الضمير الى المنزل عليه وهو العبد
من على حاله من كونه اميا لم يقرأ ولم يكتب
ولم يتعلم العلوم ولا تاثير لتلك الحال اذ كان
التحدي بمقدار اقصر سورة من سوره وانما
لم يقل فتحدي باية بتعالما في القران فان
التحدي بالاية يصدق على اية هي كلمة مفردة
نحو مدهامتان والكلمة المفردة لا توصف
بالبلاغة واعجاز القران بها واعلم ان المسلمين
بعد ما اتفقوا على ان القران الكريم معجز
بنظمه اختلفوا في وجه اعجازه فمنهم من قال
انه ما اشتمل عليه من النظم الغريب والترتيب
العجيب والاسلوب المخالف لما استنبط بلغات
العرب من الاساليب في مطالعه ومقاطعه
ومفاصله وفواصله وهذا هو مذهب بعض
المعتزلة ومنهم من قال انه ما اشتمل عليه من
البلاغة التي تقاصرت عنها سائر ضروب

البلاغات

البلاغات وهذا هو قول الجاحظ من المعتزلة
وعليه المحققون من اهل العربية وبيان ذلك
ان اصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره
من له ادنى تميز ومعرفة بصناعة صياغة
الكلام وانما الخلاف في كونه في الدرجة العالية
الغير المعتادة فالجاحظ ومن حذا حذوه اثبتوا
له هذا الكون وخالفهم الاخرون واما كونه
في الغاية القصوى من المراتب الممكنة للبلاغة
فلا حاجة للمثبتين اعجازه من جهة البلاغة
الى ادعائه ولا سبيل لهم الى اثباته قال صاحب
المواقف وهل مرتب البلاغة متناهية اختلفوا
فيه والحق ان الموجودة منها متناهية دون
الممكن من مراتبها ومنهم من قال انه مجموع الامرين
اي النظم الغريب وكونه في الدرجة العالية
من البلاغة الخارجة عن طوق البشر وهذا
القول منسوب الى القاضي البلاقلاني ومنهم
من قال انه ما اشتمل عليه من الاخبار عن الغيب
مطابقا لما هو الواقع بعد ذلك كما في قوله تعالى
وهم من بعد غلبهم سيغلبون روى الترمذي
في سننه باسناده عن نيار بن مكرم الاسلمي قال
لما نزلت الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم
من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين وكانت
فارس يوم نزلت هذه الاية قاهرين للروم وكان
المسلمون يحبون ظهور الروم عليهم لانهم واياهم
اهل كتاب وفي ذلك قول الله يومئذ يفرح
المؤمنون بنصر الله ينصر من يشا وهو العزيز
الرحيم وكانت قريش تحب ظهور فارس لانهم

وايامهم ليسوا باهل كتاب ولا ايمان ببعث
فلما انزل الله هذه الاية خرج ابو بكر الصديق
يصيح في نواحي مكة الم غلبت الروم في ادنى الارض
وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين قال
ناس من قريش كاني بكر فذلك بيننا وبينكم زعم
صاحبك ان الروم ستغلب فارسا في بضع سنين
افلا نراهنك على ذلك قال بلى وذلك قبل
تحريم الرهان فارتهن ابو بكر والمشركون
وتواضعوا الرهان وقالوا لابي بكر كم تجعل البضع
ثلاث سنين الى تسع سنين فسم بيننا وبينك
وسطا ننتهي اليه قال فسموا بينهم ست سنين
قال فمضت الست سنين قبل ان يظهروا فاخذ
المشركون رهن ابي بكر فلما دخلت السنة السابعة
ظهرت الروم على فارس فغلب المسلمون على ابي
بكر تسميته ست سنين قال لان الله قال في بضع
سنين قال واسلم عند ذلك ناس كثير انتهى
وسياتي بيان ذلك في محله ان شاء الله تعالى
وانما قيدنا الواقع بقولنا بعد ذلك لان الاخبار
عن الغيب الواقع قبله يحتمل ان يكون بواسطة
الجن فلا يصلح وجها للاعجاز وقال الامدي
في ابكار الافكار وليس المعجز نفس الاخبار عن
الغيب ولا نفس وقوع المخبر عنه اذا كان من
الامور العادية بل المعجز من ذلك علمه بالغيب
الذي دل عليه وقوع المخبر عنه ومنهم من قال
انه عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول
والامتداد ومنهم من قال ان اعجازه بالصرفة
على معنى ان العرب كانت قادرة قبل البعثة

على

على كلام مثل القرآن لكن الله تعالى فرقهم عن المعارضة
مع بقاء قدرتهم عليها او بعضها على اختلاف
الرأيين كما هو مذهب الاستاذ ابي اسحاق
والنظام وبعض الشيعة وغيرهم ومنهم من قال
وجه الاعجاز فيه انما هو قدمه ومنهم من قال
وجه الاعجاز فيه كونه دالا على الكلام القديم
ومنهم من قال وجه الاعجاز فيه الروعة التي
تلحق سامعيه وقبل كون قارئه لا يكل وسامعه
لا يمل وان تكررت عليه تلاوته وقبل كونه جامعا
لعلوم يطول شرحها ويشق حصرها ولقد
صنف الشيخ الامام العارف بالله تعالى عبد
الوهاب الشعراني رحمه الله تعالى كتابا ذكر
فيه ما يظهر لصاحب الخلوة الالهية من طريق
الكشف من العلوم الربانية في معاني القرآن
العظيم ما ينوف على ثلاثة الاف علم سماه
الجوهر المصون ثم ذكر كل سورة وذكر العلوم
التي تستخرج منها وقال فيه واما مادة هذه
العلوم التي ذكرناها فلا تعرف مادتها لان
مادتها انما هو الكشف لا الفهم ولو كان طريق
الوصول اليها الفهم لكان الاحق باستخراج
هذه العلوم اهل المعاني والبيان ولا نرى
في كلام احد منهم علما واحدا مما نذكره في هذا
الكتاب وها هي كتبهم كلها بين يديك وقد
سالت سيدي عليا الخواص رحمه الله تعالى
هل يصح التقرب الى الله تعالى بالجهل فقال
لا فقلت له فما تقولون في قول الحق تعالى
للامام احمد بن حنبل رضي الله عنه في منامه

في جواب قوله يارب بم يتقرب اليك المتقربون
قال يا احمد بكلامي فقال يارب بفهم ام بغير
فهم فقال يا احمد بفهم وبغير فهم انتهى فان
قوله تعالى وبغير فهم ظاهره الجهل يتقرب
به اليه تعالى لان عدم الفهم هو الجهل بعينه
فقال الشيخ رضي الله عنه ليس مراد الحق
تعالى بقوله وبغير فهم ما يتبادر الى الاذهان
وانما مراده به ما يصل الى قلوب العارفين
من علوم القرآن العظيم من طريق الكشف
حال نطقهم بالقرآن فانه يتقرب به الى
الله تعالى وان كانت معانيه لم تصل اليهم
من طريق الفهم فهذا هو المراد بقوله بفهم
وبغير فهم والمعنى انه يتقرب الى الله تعالى
بتلاوة القرآن كلامه سواء وصلت اليهم
معانيه من طريق الفهم ام من طريق الكشف
وقال سيدي علي المرصفي في معنى ذلك مراد
الحق تعالى بقوله بفهم طريق علماء الظاهر
وبغير فهم طريق علماء الباطن من اهل الكشف
انتهى وقيل في وجه الاعجاز القرآن كونه
اية باقية لا تعدم ما بقيت الدنيا مع تكفل
الله تعالى بحفظه والحاصل ان الخلاف في
اعجاز القرآن على هذه الاقوال الاحد عشر
والمشهور عند اهل السنة والجماعة ان اعجازه
كونه في اعلا طبقات البلاغة بالنسبة الى
كلام جميع البلغا واما هو في نسبة بعضه الى
بعض فمنه الاعلا في البلاغة ومنه الاقل منه
كقوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الاية

بالنسبة

بالنسبة الي سورة الكافرون مثلا والي هذا يشير
قول المصنف رحمه الله تعالي تبعا للاية
فتحداهم باقصر سورة من سوره ثم ذكر الذين
تحداهم بعد ذلك ومدحهم بالفصاحة والبلاغة
ليدل علي تعجيزهم كلهم بادني سورة منه لكونه
كله في اعلا طبقات البلاغة بالنسبة اليهم لا
بالنسبة الي بعضه بعضا مصاقع جمع مصقع بكسر
الميم بزنة منبر يقال خطيب مصقع اي بليغ
يجهر بخطبته من صقع الديك اذا صاح او من
الصقع بالضم بمعني الجانب لانه ياخذ في كل جانب
من الكلام او من صقعه اذا ضربه علي راسه
او علي صوقعته وهي عمامته وهو البليغ او العالي
الصوت او من لا يرتج عليه في كلامه ولا يتتعتع
اشارة الي ذلك في القاموس الخطباء جمع خطيب
وهو من ياتي بالخطبة وهي الكلام البليغ المقول
علي رؤس الاشهاد وان لم يكن علي الوجه المتعارف
الان ولا يشترط في جمع ايضا ذكره الخفاجي واضافة
المصاقع الي الخطباء من اضافة الصفة الي
موصوفها من العرب خلاف العجم والعرب اسم
مونث ولهذا يوصف بالمونث فيقال العرب
العاربة والعرب العربا، والاعراب بالفتح
اهل البدو من العرب الواحد اعرابي بالفتح وهو
الذي يكون صاحب نجعة كغرفة من الانتجاع
وهو الذهاب لطلب الكلاء في موضعه سواكان
من العرب او من مواليهم فمن نزل البادية وجاور
البادين وظعن بظعنهم فهم اعراب ومن نزل
بلاد الريف واستوطن المدن والقري العربية

وغيرها ممن ينتمي الى العرب فهم عرب وان
لم يكونوا فصحاء والعرب وزان قفل لغة في
العرب كذا في المصباح المنير والريف بالكسر ارض
فيها زروع وخصب والسعة في المآكل والمشرب
وما قارب الماء من ارض العرب او حيث الخضر
والمياه والزروع وراف البدوي يريف اتاه
كذا في القاموس العرباء اي الخلص منهم وهم
الذين لم يختلطوا بالاعجام قال في المصباح والعرب
العاربة هم الذين تكلموا بلسان يعرب ابن
قحطان وهو اللسان القديم والعرب المستعربة
هم الذين تكلموا بلسان اسماعيل بن ابراهيم عليهما
السلام وهي لغات الحجاز وما والاها انتهى
وقال ابن قتيبة العرب العاربة ولد اسماعيل
والمتعربة غيرهم والعرباء بمعنى اخر غير
مراد هنا لانه للتاكيد من لفظه كليل اليل وظل
ظليل كما هو دابهم اذا اراد والمبالغة وقد يقال
في العربي انه من يتكلم باللغة العربية من غير
تكلف وان كان اعجمي الاصل كما ذكر اللقاني رحمه
الله تعالى في شرح جوهرته ان الانبياء عليهم
السلام كلهم من العجم الا خمسة محمدا واسماعيل وهودا
وصالحا وشعيبا والسنتهم اما سريانية كنوح ولوط
وابراهيم ويونس واما عبرانية كابراهيم ايضا
وبني اسرايل واما عربية وهم الخمسة السابقة
انتهى فعلى هذا المراد بكون الانبياء عليهم السلام
من العجم ان لغتهم عجمية غير عربية والخمسة من
العرب لان لغتهم عربية ولا عبرة بالنسب كاسماعيل
عربي باعتبار لغته وابراهيم ابوه عليهما السلام

بعجمي لان لسانه العجمية ويويد ذكر ما ذكره النجم
الغزي في كتابه حسن التنبه ان اللسان هو الفارق
من العرب والعجم ومن ثم ورد في الحديث من
تكلم بالعربية فهو عربي رواه البلغي من حديث
ابي هريرة رضي الله عنه وروي ابن عساكر عن
ابن عباس رضي الله عنهما ان ادم عليه السلام
كانت لغته في الجنة العربية فلما عصي سلبه الله
العربية فتكلم بالسريانية فلما تاب رد الله عليه
العربية والعرب العربا كانوا قبل اسماعيل وهم
تسع قبايل عاد وثمود وأميم وعبيل وطسم وجديس
وعملق وجاسم وجرهم ومنهم تعلم اسماعيل العربية
ويقال لذرية العرب المستعربة اي المستوضحة
بمعنى انهم يتكلمون باعرب اللغات وافصحها
وهم عرب الحجاز واما عرب اليمن فهم بنو قحطان
تعلموا العربية ممن نزل اليمن من بني اسماعيل
ويقال لهم العرب المتعربة انتهى ومن في قوله
من العرب تبعيضية وعلامتها امكان سد بعض
سدها سواء اريد ما هو اعم من الفصحاء او خص بهم
بقرينة ما بعده لان منهم خطيبا وشاعرا وغيره وليس
خاصا بالخطبا ويجوز ان تكون بيانية بتاويله
بما من شانه ذلك وقيل هي على الاول اي ان
اريد ما هو اعم من الفصحاء تبعيضية وعلى الثاني
اي ان اريد ما هو مخصوص بهم بيانية وقيل الاوجه
على التقديرين ان تجعل بيانية لان مصاقع
الخطباء اخص من مطلق الفصحاء ذكره الخفاجي
ومدحهم هنا بالفصاحة والبلاغة مع كفرهم
كمدح القران العظيم فانهم مع زيادة بلاغتهم

لم يقدروا على ان يأتوا باقل ما اشتمل عليه القرآن
من البلاغة فكيف بلاقل بلاغة منهم وبالقسم
الاعلى في طبقات البلاغة من اقسام القرآن
فلم يجد الله تعالى اوعبده الذي تحدى المصاقع
به اي باقصر سورة والباء بمعنى على كقوله
تعالى ومنهم من ان تامنه بقنطار وقوله تعالى
واذا مروا بهم يتغامزون قديرا اي قادرا
عدل اليه للسجع ضرورة اذ ليس المراد نفي
المبالغة بل نفي اصل القدرة وبيانه ان
البالغة ليست لازمة لصيغة فعيل مطلقا بل
اذا كانت من باب فعل بضم العين مثل كريم
وشريف من كرم وشرف واما قدير فهو من
قدر فعل لازم مفتوح العين فلا مبالغة فيه
والفعل المتعدي لا يشتق منه الصفة المشبهة
وانما يشتق منه اسم الفاعل واذا اراد والمبالغة
في الفعل القايم بالفاعل و توصيف الفاعل به
ينقلون الفعل المتعدي الى باب فعل بضم
العين فيشتقون منه الصفة المشبهة للمبالغة
كرحيم فانه مشتق من رحم بكسر العين بعد نقله
الى رحم بضمها فلا يقال رحيم الا من رحم بضم
الحاء اي صارت الرحمة طبيعة له كالكرم بمعنى صار
الكرم طبيعة له وهذا النقل مفقود في قدير
لان فعله لازم يصح ان تشتق منه الصفة
المشبهة بدون النقل وليس فعله مضموم العين
فلا مبالغة كما في قوله تعالى وما ربك بظلام
للعبيد اي بمنسوب الى الظلم لا بالمبالغ في الظلم
مثل بزاز وخباز بمعنى منسوب الى البز والخبز

واصله

واصله كثير بيع البز وبيع الخبز ثم لم تقصد الكثرة
وقصد مطلق بيع ذلك وقال مونا حمرو ولو سلم
انه من نفس الصيغة فلا يضر اذ الاتى بالكامل
في البلاغة لابد ان يكون كامل القدرة وقال
الخفاجي لايقال لا يلزم من نفي كامل القدرة
الخاص نفي من له قدرة ما العام لما قيل ان
قدير هنا بمعنى قادر مجرد عن المبالغة او
هو كقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد على
معنى ان المبالغة في المنفي لا النفي وقيل ان
المبالغة في وصف العبد به لا تضر لانها باعتبار
تعلقه وكسبه وقيل انه لا ضير فيه اذ الاتى بالكامل
في البلاغة لابد من كونه كاملا وعبر بهذا للدلالة
على انه يقتضي الغاية من ذلك وقيل الباء
للملابسة فيصح ان يكون نفي قدير نفي الكامل
على ظاهره بلا تكلف والباء متعلقة بقدير اي
لم يجد من يقدر فضلا عن وجوده فعدم الوجدان
لعالم الغيب والشهادة كناية عن نفي الوجود
انتهى قلت وهذا بناء على ان يجد من الوجدان
بمعنى العلم فينصب مفعولين لانه بمعنى اصابة
الشيء على صفة او بمعنى مطلق الاصابة فينصب
مفعولا واحدا كقوله المتنبي ٥ والظلم من شيم
النفوس فان تجد ٥ ذا عفة فلعلة لا يظلم ٥ كما ذكره
الخفاجي كلا الوجهين وقال والوجهان جايزان
فاذا كان من الوجدان ينصب مفعولين فتقديره
هنا فلم يجد المتحدي بصيغة المفعول وبه صلته
لتعدية بالباء والضمير للفرقان او لاقصر سورة
او للتحدي لا للعبد لما فيه من البعد او هو متعلق

بتقدير قدم للفاصلة او للقصر لقدرتهم على
غيره والباء بمعنى على كمر او على ظاهرها لانه
في معنى لا طاقة له به ولا وجه في ذلك ان
الباء بمعنى في الظرفية متعلقة بيجد كقولك
خطب فاذا نزل لم نجد فيه معيبا اي في شانه
وحاله والضمير للتحدي واذا لم يوجد اذا تحدي
باقله ذو قدرة تامة فغيره بالطريق الاولى
واولى من هذا كله ما قدره العز ابن عبد السلام
في الاسئلة القرانية ان المبالغة كما تكون في
الكيف تكون في الكم فالمراد كثرة العجزة عن
اعجازه واعلم ان الامام الراغب قال ان القدير
لا يطلق على غير الله تعالى بخلاف المقتدر
ففي اطلاقه هنا نظر لا يخفى تامل انتهى قلت
فلعل قول الراغب في الاسم القدير بالالف واللام
كالرب فانه لا يطلق بالالف واللام الا على الله تعالى
ويقال لغيره رب الدابة ونحوه كما قالوا في الرحمن
انه لم يسم به غيره تعالى وقيل في مسيلمة رحمن
اليمامة بالاضافة على ان المصنف ذكر في قوله
تعالى ان الله على كل شيء قدير في سورة البقرة
والقدير الفعال لما يشاء على ما يشاء ولذلك قلما
يوصف به غير الباري تعالى واعلم ان عدم
قدرتهم على الاتيان باقصر سورة امر معلوم
على القطع من غير شبهة لانهم لو عارضوا لشاع ذلك
وانتشر لتوفر الدواعي الى نقله وعدم الصارف
عنه والعلم بذلك قطعي كسائر العادات لا يقدح
فيه احتمال انهم عارضوا ولم ينقل الينا لما مر لعدم
المبالاة وقلة الالتفات ولاشتغال بالمهمات

ولو

ولو كان لنقل كما نقلت خرافات مسيلمة الكذاب
التي عارض بها القرآن فصار ضحكة في الزمان
كقوله، والليل الاطخم، والذيب الاد لم، والجذع
الما زلم، ما انتهلت أسيد من محرم، ومراده بالاطخم
الاسود فان الاطخم كبتي راسه اسود وسايره كدر
والاد لم الشديد السواد والجذع الما زلم الدهر
وانتهلت شربت واسيد بالتصغير اسم قبيلة وقول
مسيلمة ايضا والليل الدامس، والذيب الهامس، ما
قطعت أسيد من رطب ولا يابس، وقوله في
بني تميم، ان بني تميم قوم طهر لقاح، لامكروه
عليهم ولا اتاوة، نجاورهم ما حيينا باحسان،
فنمنعهم من كل انسان، فاذا متنا فامرهم الى
الرحمان، والاتاوة وزنه كتابة الرشوة والخراج
وقوله ايضا، والشاء والوانها، واعجبها السود والبانها
والشاة السوداء واللبن الابيض، انه لعجب
محض، وقد حرم المذق فما لكم لا تجعون، والمذق
مصدر مذقه فامتذق والمذيق كامير اللبن،
الممزوج بالماء ويقال تجمع اكلا التمر اليابس باللبن
معا او اكل التمر وشرب عليه اللبن وقوله ايضا
صفدع بنت صفدعين، نقي ما تنقين اعلاك
في الماء واسفلك في الطين، لا الشارب تمنعين
ولا الماء تكدرين وقوله ايضا والمنذريات
زرعا، والحاصدات حصدا، والذاريات قمحا،
والطاحنات طحنا، والخابزات خبزا، والثاردات
ثردا واللاقمات لقما، اهالة وسمنا، لقد
فضلتم على اهل الوبر، وما سبقكم اهل المدر،
ريفكم فامنعوه، والمعترفا ووه، والباغي فناووه،

والاهانة الشنعة المذاب والمعتبر المفتقر الي غير ذلك
من هذه الشارات ولولا قلة عقل مسيلمة الكذاب
ما حدثته نفسه الخبيثة انه يقدر ان يأتي بمثل الايات
القرانية حتي جعل نفسه محكمة في المجالس وكذلك
من حذا حذوه كابن المقنع والمعري واما غيرهم ولا
يعبأ بلغاء العرب فقد حملتهم عقولهم علي ترك
المعارضة لوجدانهم العجز عن ذلك في نفوسهم
فآثروا المقارعة بالسيوف علي المعارضة
بالكلمات والحروف وفي نفي القدرة في عبارة
المصنف رحمه الله تعالي رد علي من قال ان
بعضا منهم قادرون علي مثل القران لكن الله
تعالي صرف عنهم دواعيهم اليه والفحم وفي نسخة
الفحم بدون عاطف لانه عطف بيان او توكيد
لقوله لم يجد به قديرا والعطف اما لعدم قصد
ذلك او لعطفه علي جملة تحدي او قوله فلم يجد
ويجوز كونه استينافا بيانيا كانه قيل له قلت
لم يجد به قديرا وبم عرفت ذلك فاجاب بانه
الفحم وعلي كل تقدير فالمستتر فيه راجع الي الله
او عبده لما انه علي الاول يوهم ان الافحام للصرفة
وهي ان يصرف الله تعالي القلوب عن المعارضة
مع امكانها والمختار ان الافحام والاعجاز لكمال
البلاغة لا للصرفة ولا لسائر الوجوه كما سيبينه
وقال مولانا خسرو ثم لما بين عدم قدرتهم في نفس
الامر اراد ان يبين ظهور عدمها بعد التصدي
فقال الفحم الي اخره انتهي قلت وهي كتابة علي
عدم العاطف قال وترك العاطف علي ما في
اكثر النسخ لانه استيناف جواب عما يقال من

اين علم عدم قدرتهم فكانه قال لانه اعجز الكل
فلزم عجز الكل بالضرورة اولانه بيان وتوكيد
لما سبق وقال الخفاجي والافحام اسكات الخصم
عجزا حتى كانه لافتضاحه اسود وجهه وصار
كالفحم كما قيل فتعجبوا السواد وجه الكاذب وقال
الترواني ولو قال وافحم به بزيادة لفظ به
كما في الكشاف لكان دالا على ما هو المختار اذ
المعنى حينئذ افحم باقصر سورة فيكون فيه
اشعار بانه افحام لكمال البلاغة الا ان يقال
اكتفى عن التقييد بلفظ به بدلالة سياق
الكلام عليه حيث قال فتحدى باقصر سورة
ثم قال فلم يجد به قديرا وافحم فانه يتبادر
منه انه افحم باقصر سورة ايضا على انه في بعض
كتب اللغة ان معنى افحم اسكت البليغ
حتى لا يستطيع جوابا ولا شك ان الاسكات البليغ
بحيث لا يتمكن الخصم من المعارضة انما يحصل بكمال
البلاغة اذ في الصرفة يمكن المعارضة الا ان الله
تعالى يصرف عنها من تصدى اي تعرض واصله
تصدد فابدلت الدال الاخيرة حرف علة هربا
من ثقل التكرار كما قالوا في تقضض تقضى وفي
المصباح المنير تصديت للامر تعرضت له وتبدلت
والاصل تصددت فابدل للتخفيف لمعارضته
اي الفرقان وهذا يدل على وجود التصدي
للمعارضة واثباته للتصدي يدل على انه ليس
للصرفة او الاخبار بالمغيبات والمعنى ان عبد
الله وهو محمد صلى الله عليه وسلم اسكت بكمال
بلاغة الفرقان المنزل عليه كل من تصدى

لما عارضته ومنهم الوليد حيث قال لقومه والله
سمعت من محمد آنفا كلاما ما هو من جنس كلام الانس
ولا من كلام الجن ان له لحلاوة وان عليه لطلاوة
وان اعلاه لمثمر وان اسفله لمغدق يعلو ولا
يعلى فقالت قريش صبا والله الوليد والطلاوة
الرونق والحسن والمغدق الكثير المطر والمراد
هنا كثرة المعاني والحكم وقال في الاتقان اعجاز
القرآن افرده بالتصنيف خلايق منهم الخطابي
والرماني والزملكاني والامام الرازي وابن
سراقة والقاضي ابو بكر الباقلاني وكثرة معجزات
بني اسرائيل كانت حسية لبلادتهم وقلة بصيرتهم
واكثر معجزات هذه الامة عقلية لفرط ذكائهم
وكمال افهامهم ولان هذه الشريعة لما كانت باقية
على صفحات الدهر الى يوم القيامة خصت بالمعجزة
العقلية الباقية ليراها ذوو البصائر كما قال
صلى الله عليه وسلم ما من الانبياء نبي الا اعطي
ما مثله امن عليه البشر وانما كان الذي اوتيته
وحيا اوحاه الله الي فارجو ان اكون اكثرهم تابعا
يوم القيامة اخرجه البخاري بسنده عن ابي
هريرة قال البرماوي في شرحه عدي امن بعلى
وهو انما يعدي بالباء او اللام لتضمنه معنى الغلبة
اي مغلوبا عليه او على راي تقام حروف الجر بعضها
مع بعض وقال الطيبي لفظ عليه حال اي مغلوبا
عليه في التحدي والمباراة اي ليس نبي الا قد
اعطاه الله من المعجزات التي الذي صفته انه
اذا شوهد اضطر الشاهد الى الايمان به وتحريره
ان كل نبي اختص بما يثبت دعواه من خارق

العادات

العادات بحسب زمانه كقلب العصا ثعبانا لان
الغلبة في زمن موسى السحر فاتاهم بما فوق
السحر فاضطرهم الى الايمان وفي زمن عيسى الطب
فجاء بما هو اعلا من الطب وهو احياء الموتى وفي زمن
رسول الله صلى الله عليه وسلم البلاغة فجاء
بالقران ويحتمل ان يكون معنى الحديث ان كل نبي
اعطي من المعجزات ما كان مثله لمن كان قبله
من الانبيا فامن به البشر واما معجزتي العظيمة
الظاهرة فهي القران الذي لم يعط احد مثله
فلهذا انا اكثرهم تبعا ويحتمل ان الذي اوتيته
لا يتطرق اليه تخييل بسحر او شبهه بخلاف معجزة
غيري فانه قد يخيل الساحر بشي مما يقارب
صورتها كما خيلت السحرة في قصة فرعون وقد
روج مثل ذلك على بعض العوام والتمييز بين
المعجزة والسحر والتخييل يحتاج الى فكر وقد يخطي
الناظر فيعتقده من سواء ويحتمل وجها اخر وهو
ان القران ليس له مثل ولا صورة لا صورة ولا حقيقة
قال تعالى فاتوا بسورة من مثله بخلاف معجزات
غيره فانها وان لم يكن لها مثل حقيقة يحتمل لها
صورة انتهى كلام البرماني وذكر السموءل بن يحيى
ابن عاديا المغربي الذي كان يهوديا فاسلم في
كتابه الذي الزام اليهود واما معجزة القران فانها باقية
واذا كانت باقية فتلك فضيلة زايدة لا يحتاج
الى كونها سببا للايمان فاما من اعطي ذوق
الفصاحة فان ايمانه باعجاز القران ايمان من
شاهد المعجزة لا من اعتمد على الخبر الا ان هذه
درجة لم يوبخ لها كل احد انتهى وقال في الاتقان

في معنى الحديث المتقدم وقيل معناه ان معجزات
الانبيا انقرضت بانقراض اعصارهم فلم يشاهدها
الا من حضرها ومعجزة القران مستمرة الى يوم القيامة
وخرقه العادة في اسلوبه وبلاغته واخباره بالمغيبات
فلا يمر عصر من الاعصار الا ويظهر فيه شي مما اخبر
انه سيكون يدل على صحة دعواه وقيل المعنى ان
المعجزات الماضية كانت حسية تشاهد بالابصار
كناقة صالح وعصى موسى ومعجزة القران تشاهد
بالبصيرة فيكون من يتبعه لاجلها اكثر لان الذي
يشاهد بعين الراس ينقرض بانقراض مشاهده
والذي يشاهد بعين العقل باق بمشاهدة كل
من جاء بعد الاول مستمرا قال في فتح الباري ويمكن
نظم القولين في كلام واحد فان محصلهما لا ينافي
بعضه بعضا ولا خلاف بين العقلاء ان كتاب
الله تعالى معجز لم يقدر احد على معارضته
بعد تحديهم بذلك قال تعالى وان احد من المشركين
استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله فلولا ان
سماعه حجة عليه لم يقف امره على سماعه ولا
يكون حجة الا وهو معجزة وقال تعالى وقالوا
لولا انزل عليه اية من ربه قل انما الايات عند
الله وانما انا نذير مبين اولم يكفهم انا انزلنا
عليك الكتاب يتلى عليهم فاخبر ان الكتاب اية من
اياته كاف في الدلالة قايم مقام معجزات غيره
وايات من سواه من الانبيا ولما جاء به النبي صلى
الله عليه وسلم اليهم وكانوا افصح الفصحا ومصاقع
الخطباء وتحداهم على ان ياتوا بمثله وامهلهم
طول السنين فلم يقدروا فلما عجزوا عند معارضته
والاتيان

والاتيان بسورة تشبهه على كثرة الخطباء فيهم
والبلغاء فاستعلى عليهم باظهار العجز واعجازهم القران
فقال قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا
بمثل هذا القران لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم
لبعض ظهيرا هذا وهم الفصحاء اللد وكانوا احرص
شيء على اطفاء نوره واخفاء امره فلو كان في
مقدورهم معارضته لعدلوا اليها قطعا للحجة ولم
ينقل عن احد منهم انه حدث نفسه بشيء من ذلك
ولا رامه بل عدلوا الى العناد تارة والى الاستهزاء
اخرى فتارة قالوا سحر وتارة قالوا شعر
وتارة قالوا اساطير الاولين كل ذلك من التحير
والانقطاع ثم رضوا بضرب السيف في اعناقهم
وسبي ذراريهم وحرمهم واستباحة اموالهم وقد
كانوا آنف شيء واشد حمية فلو علموا ان الاتيان
بمثله في قدرتهم لبادروا اليه لانه كان اهون
عليهم كيف وقد اخرج الحاكم عن ابن عباس رضي
الله عنهما قال جاء الوليد بن المغيرة الى النبي
صلى الله عليه وسلم فقرا عليه القران فكانه
رق له فبلغ ذلك ابا جهل فاتاه فقال يا عم ان
قومك يريدون ان يجمعوا لك مالا ليعطوكه فانك
اتيت محمدا لتعرض لما نقله قال قد علمت قريش
اني من اكثرها مالا قال فقل فيه قولا يبلغ قومك
انك كاره له قال وماذا اقول فوالله ما فيكم رجل
اعرف بالشعر مني ولا برجزه ولا بقصيده ولا باشعار
الجن والله ما يشبه الذي يقول شيا من هذا والله
ان لقوله الذي حلاوة وان عليه لطلاوة وانه
لمثمر اعلاه مغدق اسفله وانه ليعلو وما يعلى

وانه ليحطم ما تحته قال لا يرضى عنك قومك حتى
تقول فيه قال فدعني حتى افكر فلما فكر قال هذا
سحر يؤثر يأثره عن غيره فانزل الله تعالى
في حقه قوله تعالى ذرني ومن خلقت وحيدا وجعلت
له مالا ممدودا وبنين شهودا ومهدت له تمهيدا
ثم يطمع ان ازيد كلا انه كان لآياتنا عنيدا
سارهقه صعودا انه فكر وقدر فقتل كيف قدر
ثم قتل كيف قدر ثم نظر ثم عبس وبسر ثم
ادبر واستكبر فقال ان هذا الا سحر يؤثر ان
هذا الا قول البشر من فصحاء جمع فصيح وهو الذي
له ملكة يقتدر بها على التعبير عن مقصوده بلفظ
فصيح واللفظ الفصيح اما مفردا ومركب فالمفرد
هو الخالي من تنافر الحروف فلا فصاحة في مستشزرات
بمعنى مرتفع والعهخع اسم نبت ومن الغرابة فلا
فصاحة في الاجلد والمركب هو الخالي من ضعف
التاليف فلا فصاحة في ضرب غلامه زيدا ومن
تنافر الكلمات فلا فصاحة في قوله • وليس قرب
قبر حرب قبر • ومن التعقيد اللفظي فلا فصاحة
في قوله وما مثله في الناس الا مملكا ابو امه حي
ابوه يقاربه والمعنوي فلا فصاحة في قوله
ساطلب بعد الدار عنكم لتقربوا • وتسكب عيناي
الدموع لتجمدا • عدنان وهو ابو معد احد اجداد
النبي صلى الله عليه وسلم واليه ينتهي نسبه
الشريف بحسب الوارد عنه عليه السلام فانه كان
اذا انتسب لم يتجاوز عنه ثم يقول كذب النسابون
قال الله تعالى وقرونا بين ذلك كثيرا وعدنان
هو الحادي والعشرون من اجداد النبي عليه

السلام

السلام لانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
ابن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب
ابن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر
ابن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة
ابن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد
ابن عدنان وبلغاء جمع بليغ وهو الذي له ملكة
يقتدر بها على تاليف كلام بليغ والكلام البليغ
مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته ومقتضى
الحال مختلف فكل مقام له مقال وكثيرا ما تسمي
البلاغة فصاحة فيقال للبليغ فصيح قحطان
ابن عامر بن شالخ وهو ابو قبايل اليمن وشعوبها
والاخلاف عند علماء الانساب ان العرب منحصرون
في اولاد عدنان وقحطان واضافة الفصحاء
الي عدنان والبلغاء الي قحطان اما تفننا
او بناء على المتعارف من اطلاق الفصاحة
على الكلام العذب السهل والبلاغة على المتين
الجزيل وهو الغالب في اللغة القديمة ذكره
الخفاجي واذا جاز اطلاق الفصاحة على
البلاغة وجاز تسمية البليغ فصيحا فلا اشكال
ولان النبي صلى الله عليه وسلم من عدنان
وهم افصح العرب وابلغهم وعلى الفرق فيقال
ان فصحاء عدنان يساوون بلغاء قحطان فيبقى
بلغاء عدنان لم يذكروا في كلامهم لانهم قومه صلى
الله عليه وسلم وهو ابلغهم وقد اشتهر في كلامهم
كما في جمهرة وابي لهب اولانه صلى الله عليه وسلم
قال انا افصح من نطق بالضاد ولم يقل ابلغ
فنسبت الفصاحة الي عدنان دون البلاغة

والمراد بعدنان وقحطان قبايل العرب
المشهورة بالفصاحة والبلاغة حتى حسبوا اي
ظنوا والضمير الى المخيلين ممن ذكر وفيه اشارة
الى انه ظن فاسد وتوهم كاسد اذ ليس عجزهم
لسحر ونحوه وحسبوا مبني للمعلوم ويصح فيه بناء
المجهول والمعنى على الاول حسبوا انفسهم وعلى
الثاني حسبهم من راهم من الناس وقد قيل
انه ابلغ ذكره الخفاجي انهم سحروا على البنا
للمفعول من باب التفعيل بدليل قوله تسحيرا
والمعنى حسب المخيلون من المتصدين لمعارضته
ان النبي صلى الله عليه وسلم سحرهم سحرا
بليغا فجعلهم مسحورين حيث قالوا بل نحن قوم
مسحورون وذلك لانهم لم يعرفوا الفرق بين
السحر والمعجزة فقالوا تارة ان هذا الا سحر يؤثر
وقالوا سحر مستمر قال ابن اقبرس في شرح د
الشفا الامر الخارق للعادة ان استند الى تاثير
النفس فقط فهو السحر او الى الاستعانة بالكواكب
فقط فهو من احكام النجوم او الى الفلكيات
بحسب الطبايع فهي الطلسمات او الى رقايق
الهندسات فهي الحيل او الى الاستعانة
بالارواح فهي العزايم وقد يكون خرق
العادة بالخواص كحركة الحديد نحو بعض الاحجار
وبالمعجزة كما قال الاشجار للنبي صلى الله
عليه وسلم عند امره باقبالها اليه وتختص
بكونها فعل الله تعالى وليس داخلا تحت قدرة
البشر انتهى وفي شرح الجامع الصغير
للشيخ عبد الرؤف المناوي والسحر اتيان

نفس

نفس شريرة تخارق عن سزاولة محرم ثم ان
اقترن بكفر فكفر والا فكبيرة عند اكثر فحي وكفر
عند غيره وتعلمه ان لم يكن لذب السحرة عند
نشره حرام عند الاكثر وعلي ذلك يحمل قول
الامام الرازي في تفسيره اتفق المحققون علي
ان العلم بالسحر ليس بقبيح ولا محذور لان العلم
شريف والعموم هل يستوي الذين يعلمون
والذين لا يعلمون ولان السحر لو لم يعلم لما امكن
الفرق بينه وبين المعجزة والعلم بكون المعجز
معجزا واجب وما يتوقف عليه الواجب فهو
واجب قال فهذا يقتضي كون العلم به واجبا
وما يكون واجبا كيف يكون حراما او قبيحا انتهي
وفي البزازية من كتاب الحدود الساحر اذا
ادعي انه يخلق ما يفعل يقتل ان لم يتب وكذا
الساحرة ان اعتقدت ذلك بلا اثر وان كانت
المرتدة لا تقتل وفي المبتغي بالغين المعجمة
والساحر علي اقسام ساحر كافر يدعي انه خلق
لما فعله يستتاب ان تاب عن دعواه و يخلي
سبيله وان لم يتب يقتل لانه مرتد وساحر
يسحر وهو جاهل لا يدري كيف يفعل ولا يقر
به فلا يستتاب و يقتل والصحيح انه يستتاب
والثالث ساحر بلا امتحان و التجربة غير معتقد
له فذلك ليس بكافر اذا تقدم منه الاسلام انتهي
ووجه ظنهم انهم سحروا علمهم بان السحر يفرق
بين المرء وزوجه وقد رأوا النبي صلي الله
عليه وسلم بما تلاه عليهم من القرآن يفرق
ارشادا بين الرجل واهله وولده وموالیه

فقالوا اما الذي يقوله الاسحدي يوثر عن مسيلمة
واهل بابل وما هو بساحر في نفس الامر واعلم
ان الاعجاز المختص بالقران يتعلق بالنظم
المخصوص وبيان كون النظم معجزا يتوقف
على بيان نظم الكلام ثم بيان ان هذا النظم
مخالف لنظم ما عداه فتاليف الكلام من خمسة
اقسام الاول ضم الحروف المبسوطة لتحصيل الكلمات
الثلاث الاسم والفعل والحرف الثاني تاليف
هذه الكلمات بعضها مع بعض لتحصيل الجمل
المفيدة وهذا هو النوع الذي يتداوله الناس
في مخاطباتهم وقضاء حوايجهم ويقال له
المنثور من الكلام والثالث ضم بعض ذلك
الى بعض ضما له مبادي ومقاطع ومداخل ومخارج
ويقال له المنظوم والرابع ان يعتبر في
اواخر الكلام مع ذلك تسجيع ويقال له المسجع
والخامس ان يجعل له مع ذلك وزن ويقال
له الشعر والمنظوم اما بجودة ويقال له
الخطابة واما مكاتبة ويقال له الرسالة
وانواع الكلام لا تخرج عن هذه الاقسام ولكل
نوع من ذلك نظم مخصوص والقران جامع
لمحاسن الجميع على نظم غير نظم شيء منها والدليل
على ذلك انه لا يصح ان يقال رسالة او خطابة
او شعرا وسجع كما يصح ان يقال هو كلام والبليغ
اذا قرع سمعه القران فصل بينه وبين ما
عداه من النظم ولهذا قال تعالى انه لكتاب
عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه تنبيها على ان تاليفه ليس على هيئة

نظم

نظم يتعاطاه البشر فيمكن ان يخير بالزيادة
والنقصان كحال الكتب الاخر فان قلت ما
السر في ان القران لم يبلغ بعصمته الوزن
الذي هو الشعر والموزون من الكلام اعلى
رتبة من المنظوم لانه اخص مطلقا اذ كل
موزون منظوم ولا عكس قلت نزه القران
عن نظم الشعر لانه صنيع الحق ومجمع الصدق
وقصارى امر الشاعر التخيل بتصوير الباطل
في صورة الحق والافراط في الاطراء والمبالغة
في الذم والايذاء دون اظهار الحق واثبات
الصدق ولو اتفق صدق بعض الكلام الشعري
فانه يكون ذلك بالعرض ولهذا من كانت
متخيلته اقوى كان على قرض الشعر اقدر ومن
كان تفكره اقوى كان في قرض الشعر اقصر
ومن اجل ذلك نزه الله تعالى نبيه صلى
الله عليه وسلم الكريم عن تعلم الشعر لما كان
مقرا للصدق والراد واسطة بين الله تعالى
وبين العباد فقال مبينا لنا في شانه ﷺ د
وما علمناه الشعر وما ينبغي له وقال تعالى
وما هو بقول شاعر اي ليس بقول كاذب
والا فاوزان الشعر ليست مما تشتبه عليهم
حتى يكون النفي مسلطا عليها فان قيل معارضة
القران هل هي من قسم المحال العقلي او
العادي فالجواب القران معجز من حيث
المعنى بالاخبار عن المغيبات وكونه في نفس
الامر عبارة عن كلام الله تعالى القديم
فالتوصل الى ذلك من غير وحي من المحال

العقلي ومعجزا ايضا من حيث النظم البديع
في كلماته والترتيب والفصاحة والبلاغة
واسلوب الغريب المخالف لاساليب كلام العرب
فمن المحال العادي اذ لا يستحيل عقلا ان
ينطق الله سبحانه عبدا من عبيده بالفاظ
فصيحة بليغة ويعلمه توحيده وصفات كماله
ما يخبر به عنه على وجه خرق العادة من غير
دعوى نبوة ثم بين معطوف على الحكم وثم
للتنبيه على ان بين الزام المدبرين وارشاد
المقبلين تفاوتا وتباعدا او معطوف على
نزل وثم للتنبيه على جواز تاخير البيان عن
وقت الخطاب كقوله تعالى ثم ان علينا
بيانه فالضمير المستتر فيه راجع الى الله تعالى
كما هو الملايم للايات الناطقة باسناد البيان
الى الله تعالى كقوله تعالى قد بينا لكم الايات
لعلكم تعقلون وقوله تعالى وما كان الله
ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم
ما يتقون وقوله تعالى ثم ان علينا بيانه
او معطوف على تحدى وثم لتراخي رتبة البيان
عن رتبة التحدي اذ بالتحدي ثبت كونه من
عند الله تعالى وبعد ما ثبت كونه من عند
الله تعالى يحتاج الى البيان وعلى هذا الاحتمال
وعلى الاحتمال الاول يجوز ان يكون الضمير
المستتر فيه راجعا الى العبد كما هو الملايم للايات
المشتملة على اسناد التبيين اليه صلى الله
عليه وسلم كقوله تعالى وانزلنا اليك الذكر
لتبين للناس ما نزل اليهم وقوله تعالى

وما

وما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذي
اختلفوا فيه وقوله تعالي وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه ليبين لهم ذكره الشرواني ولما
فرغ من تحقيق اعجاز القران شرع في بيان
اسلوبه في الدلالة علي ما فيه من الحكم والاحكام
وتقرير اسراره للانام وعطف بثم لان البيان
امر ممتد باعتبار اوله وان قارنه ويعقبه
بعض منه حتي جاز فيه الفاء ايضا وفي التوضيح
لصدر الشريعة ولا يجوز تاخير البيان عن وقت
الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق وفي شرح المرقاة
علي قول من يجوز تكليف المحال وما روي
عن بعض الصحابة من وضع الحبلين في اية
الخيطين قبل نزول تغير الفجر فعلي تقدير
ثبوته يحمل علي نفل الصوم وقت الحاجة
وقت فرض الصوم واما تاخيره عن وقت
الخطاب فالمختار عند مشايخنا جوازه في بيان
التقرير والتغير وامتناعه في بيان التغير
وفايدة الخطاب علي تقدير تاخير البيان
العزم علي الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان
والدليل علي جوازه في التقرير والتغير قوله
تعالي ثم ان علينا بيانه حيث اريد التغير
لا التغير لانه حمل علي بيان ما اشكل عليه
صلي الله عليه وسلم من معانيه ولان البيان
في اللغة الايضاح ولا ايضاح في التغير ولانه
مراد بالاجماع فلا يراد غيره دفعا للعموم المشترك
وفي التقرير معني التغير بل اولي ودليل
امتناعه في التغير قوله عليه السلام من حلف

على يمين فوجد غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه
و لو جاز تاخيره لما اوجب النبي صلى الله
عليه وسلم التكفير معينا بل قال فليستثن او
يكفر مثال بيان التقرير قوله تعالى ولا طائر
يطير بجناحيه فان الطائر يستعمل في غير معناه
يقال للبريد طائر لاسراعه وبيان التفسير
كبيان النبي صلى الله عليه وسلم قوله
تعالى واقيموا الصلاة بالقول والفعل وبيان
التغيير كالاستثناء في قوله الا ابليس والشرط
في قوله اذا ضربتم في الارض فلا جناح عليكم
ان تقصروا من الصلاة والصفة نحو اكرم بني
تميم الطوال والغاية نحو اكرمهم الى ان يدخلوا
وبدل البعض نحو لله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا للناس قال في المصباح
المنير للأناس فعال بضم الفاء مشتق من الانس
بالضم لكن يجوز حذف الهمزة تخفيفا على غير
قياس فيبقى الناس وعن الكسائي ان الناس
والناس لغتان بمعنى واحد وليس احدهما
مشتقا من الاخر وهو الوجه لانهما مادتان
مختلفتان في الاشتقاق والحذف تغيير وهو
خلاف الاصل قال الناس اسم وضع للجمع كالقوم
والرهط وواحده انسان من غير لفظه مشتق من
ناس ينوس اذا تدلى وتحرك فيطلق على الجن
والانس قال تعالى الذي يوسوس في صدور
الناس ثم فسر الناس بالجن والانس فقال من
الجنة والناس سمي الجن ناسا كما سموا رجالا
قال تعالى وانه كان رجال من الانس يعوذون

برجال

برجال من الجن ويصغر الناس على نويس
انتهى وفي القاموس والناس يكون من الانس
ومن الجن جمع انسي اصله اناس جمع عزيز ادخل
عليه ال انتهى والمعنى انه صلى الله عليه وسلم
بين للناس اي لاجلهم عموما لان البيان حصل
لهم اجمعين للقطع بانتفايه ولا بدل عليه
قوله الاتي ليدبروا اياته لان الفايدة لايجب
ترتبها على كل مسلم فتدبر الكل يجوز ان يحصل
باعلام البعض الذي حصل له البيان قاله
خرد وقال الشرواني لارشاد الناس ورعاية
مصالحهم فلا يلزم حصول البيان لجميعهم وتخصيص
الناس مع شمول البيان لجميع المكلفين من
الثقلين للاشارة الى ان المقصود الاصلي من
التنزيل والبيان تكميل نوع الانسان واما
تكميل الجن فبالتبع واظهاره في مقام الاضمار
حيث لم يقل لتبين لهم فللاشارة الى ان من
ارشدهم النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الفرقان
غير من تحداه وغير من تصدى للمعارضة وقال
الخفاجي لام للناس صلة او تعليلية والعموم
لا يقتضي ثبوته لكل فرد فرد وكذا قوله ليدبروا
ما نزل الخ اي الي الناس في القران بتوسط
تنزيله الي الرسول عليه السلام فالمتبين ليس
كل الفرقان بل ما نزل منه بواسطة الرسول
لاجلهم ونزوله الخ بواسطة الرسول وهم
المقصودون بالذات والجن بالتبع وهل نسبة
التنزيل اليهم مجازية ونسبته الي الرسول حقيقة
لانها له اولا وبالذات ولامته ثانيا وبالعرض

كحركة السفينة وراكبها لا يقال ذلك فان الاصل
الحقيقة وقوله تعالى لقد انزلنا اليكم كتابا
فيه ذكركم يتبادر منه ذلك لان المراد بانزاله
اليهم ايصاله لهم ليأتمروا بأوامره وينتهوا
بنواهيه لا الوحي وخطاب جبريل عليه السلام فان
فسر بهذا لزم اختصاص معناه الحقيقي بالرسول
ولا حاجة تدعو اليه والبيان اعم من النص
على المقصود او الارشاد الى ما يدل عليه كالقياس
ودليل العقل كما صرح به المصنف في تفسير قوله
تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فلا يتوجه
عليه ما نقل عن عمر رضي الله عنه من قوله
خرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم
يبين لنا ابواب الربا لانه عليه السلام نص بكلا
السنة وارشد الى البواقي بالرمز الى العلة
المستنبطة للقياس كما فصل ذلك في الاصول
فكان مراد عمر رضي الله عنه انه لم يبين لنا بيانا
شافيا لا يحتاج الى الاجتهاد والاستنباط وقال
الخفاجي وفي هذا تلميح الى قوله تعالى وانزلنا
اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم قيل وظاهره
ان القرآن كله محتاج للبيان ولذا قال الامام
المراد بيان ما يحتاج الى البيان من مجمل ونحوه
ولا حاجة الى هذا ان فسر البيان بالاعلام والتبليغ
الذي لولاه لم يعرف وقد ورد هذا المعنى في
القرآن كقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه ليبين لهم الآية التي قلت البيان في
هذه الآية اعم من التبليغ والاعلام ومراد
المصنف ما ذكره الامام من بيان المجمل ونحوه كما
ذكر

ذكر بدليل قول المصنف بعده ليدبروا ايانه
فان التدبر موقوف على بيان المجمل ونحوه والا
فان بعضه غير مفهوم فكيف يمكن تدبره حسبما
اي بمقداره او على مقداره ما نح وعرض متعلق
ببين او نزل يقال ليكن عملك بحسب ذلك اي
بقدره وقد تسكن السين في الضرورة ذكره مولانا
خسرو وفي القاموس وتسكن السين ولم يقل في
الضرورة عن بالتشديد لهم اي للناس يقال
عن لي كذا يعن بضم العين وكرها اي نح وظهر
وفي المصباح عن لي الامر يعن ويعن عنا
وعننا اذا اعترض قال الخفاجي وهذا من قولهم
لا افعله ما عن في السما نجم اي طلع وظهر وما موصولة
او موصوفة عبارة عن الامر الذي يعني على مقداره
الامر الذي عن او مقداره امر عن قال الخفاجي
وحسب منصوب على نزع الخافض او على الظرف
لانه بمعنى وقت الحاجة وعامله بين او نزل
او هو حال اي بقدر ما عن له من مصالحهم بيان
لما عن والمصالح ما يحتاجون اليه في معاشهم ومعادهم
وفيه اشارة الى ما وقع عليه الاتفاق من ان الله تعالى
يرعى مصالح عباده الا ان ذلك عندنا بطريق
الفضل والمنة وعند المعتزلة بطريق الوجوب
لان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع
ما يكون حق المانع محض عدل وقد ثبت انه
كريم حكيم عليم فترك الاصلح لا يخل بالحكمة المنة فلا
يجب عليه رعايته وان اريد بالاصلح ما اقتضته
الحكمة الالهية اذ لا يخلو فعل من افعال الله تعالى
عن حكمة فالخلاف لفظي ليدبروا يقال دبرت

لامر تدبيرا فعلته عن فكر وروية وتدبرته
تدبرا نظرت في دبره وهو عاقبته واخره كما في
المصباح المنير اياته اي ايات ما نزل اليهم
وهو القرآن واللام متعلق بيبين او نزل وتدبر
الايات التفكر فيها بحيث يفضي الى معرفة ما يدبر
ظاهرها من التاويلات الصحيحة والمعاني اللطيفة
ذكره خرو فكونه يدبر اي يعقب الظاهر
لهذا قيل تدبر فكانه النظر في بواطن الايات
قال تعالى افلا يتدبرون القرآن فالتدبر
حكمة بيانه وتنزيله اذ لا نفع بدون ذلك قال
في الاتقان قوله تعالى سأصرف عن اياتي
الذين يتكبرون في الارض بغير الحق قال
سفيان بن عيينة يقول انزع عنهم فهم القرآن
اخرجه ابن ابي حاتم واخرج ابن جرير وغيره
من طرق عن ابن عباس رضي الله عنهما
قال التفسير اربعة تفسير تعرفه العرب
من كلامها وتفسير لا يعذر احد بجهالته وتفسير
تعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه الا الله قال الزركشي
في قول ابن عباس هذا تقسيم صحيح فاما الذي
تعرفه العرب فهو الذي يرجع فيه الى لسانهم
وذلك اللغة والاعراب اما اللغة فعلى المفسر
معرفة معانيها ولا يلزم ذلك القارئ واما
الاعراب فاكان اختلافه محيلا للمعنى وجب
على المفسر والقارئ تعلمه ليوصل المفسر الى
معرفة الحكم ويسلم القارئ من اللحن واما
ما لا يعذر احد بجهله فهو ما تتبادر الافهام
الى معرفة معناه عن النصوص المتضمنة

شرايع الاحكام ودلايل التوحيد وكل لفظ افاد
معنى واحدا جليا يعلم انه مراد الله فهذا القسم
لايلتبس تاويله اذ كل احد يدرك معنى التوحيد
من قوله فاعلم انه لااله الا الله وانه لاشريك له
في الالوهية وان لم يعلم ان لا موضوعة في اللغة
للنفي والا للاثبات وان مقتضى هذه الكلمة
الحصر ويعلم كل احد بالضرورة ان مقتضى
اقيموا الصلاة واتوا الزكاة ونحوه طلب ايجاد المامور به
وان لم يعلم ان صيغة افعل للوجوب فما كان
من هذا القسم لايعذر احد بدعي الجهل بمعاني
الفاظه لانها معلومة لكل احد بالضرورة واما
ما تعلمه العلما ويرجع الى اجتهادهم فهو الذي
يغلب عليه اطلاق التاويل وذلك استنباط
الاحكام وبيان المجمل وتخصيص العموم وكل لفظ
احتمل معنيين فصاعدا فهو الذي لايجوز لغير
العلما الاجتهاد فيه واما ما لايعلمه الا الله فهو
ما يجري مجرى الغيوب نحو الاي المتضمنة لقيام
الساعة وتفسير الروح والحروف المقطعة وقال
الشرواني في قوله ليدبروا اياته لايختلجن
في وهمك انه لايحتاج بعد البيان الى التفكر
لمعرفة ما ذكر لانه لم يبين جميع الايات وانما
بين البعض ليتفكر في نظايره ويستنبط منها
معاني صحيحة على وفق ما بينه على انه قد لا
يمكن التفكر في اللفظ الا بعد بيانه في الجملة
لكمال صعوبته وليتذكر التذكر اما بمعنى الانتعاظ
او استحضار ما هو كالمركوز في العقل لفرط التمكن
من المعرفة بما نصب عليه من الدلايل فان الكتب

الا لهية بيان لما لا يعرف الا بالشرع وارشاد الى
ما لا يستقل به العقل و تعليل التدبر للمعلوم الاول
والتذكر للثاني اراد بالاول مالا يعرف الا بالشرع
وبالثاني ما لا يستقل به العقل وضمير ليدبروا
راجع الى اولي الالباب على التنازع واعمال الثاني
كما هو راي البصريين ومختارهم للقرب والجواب
او الضمير للناس اولوا اي اصحاب الالباب جمع
لب وهو العقل لانه لب الانسان والبدن قشره
واللباس قشر القشر وقال خسرو اولوا الالباب
اي ذوو العقول الخالية عن الركون الى زخرفات
الدنيا والحالية بعد النجاة واهب الخلاص في
العقبى ولذا خصهم بالتذكر من بين من عمهم
التدبر واعاد اللام تنبيها على استقلال التذكر
فيما اريد بالتبيين وقال الخفاجي وفيه اقتباس
مع تغيير ما وقد جوزوه اذ لم يقصد به التلاوة
انتهى ومراده بالتغيير هنا زيادة قوله تذكيرا
وقال القزويني في الايضاح والاقتباس ان يضمن
الكلام شيا من القران او الحديث لا على انه كقول
الحريري فلم يكن الا كلمح البصر او اقرب حتى انشد
فاعرب والاقتباس منه ما لم ينقل فيه لفظ المقتبس
عن معناه الاصلي الى معنى اخر ومنه ما هو بخلاف ذلك
والاباس بتغيير يسير لاجل الوزن او غيره انتهى
وفي بعض رسايل الاقتباس للاسيوطي رحمه الله
تعالى قال ان الاقتباس في الشعر لا يقدر عليه من
الشعرا الا من له ملكة يتصرف بها كيف يشاؤ وقد
تداوله الناس قديما وحديثا وساروا فيه هنيئا
وحثيثا لكن لما كان لا يستعمله الا الشعراء الذين هم

في

في كل واحد يجوز ويقعون في الموبقات ولا
يبالون لم تكن الناس تركن الى قولهم ولا تقتدي
بفعلهم وقد اشتهر عن الامام مالك تحريمه واما
مذهبنا يعني مذهب الشافعي رحمه الله تعالى
فلم نر للمتقدمين فيه نقلا لكن قال الشيخ شرف
الدين ابن المقري اليمني صاحب عنوان الشرف
في شرح بديعيته انه جائز في الاداب والزهد
والمواعظ ومدح النبي صلى الله عليه وسلم دون
الهزل والخلاعة والمجون تذكيرا مصدر لقوله
وليتذكر من غير لفظه للتاكيد كقوله تعالى وتبتل
اليه تبتيلا رعاية للسجع وقال المصنف اي وانقطع
اليه بالعبادة وجرد نفسك عما سواه ولهذه الرمزة
ومراعاة الفواصل وضعه موضع تبتيلا انتهى يقال
بتله يبتله ويبتله قطعه كبتله فانبتل وتبتل كما
في القاموس ويجوز ان يقدر عامله من بابه اي
ويذكر واغيرهم تذكيرا او يكون حالا بمعنى مذكرين
تذكيرا وعلى التقديرين يكون اشارة الى
ان غاية البيان ان يعملوا بموجب علمهم ويعلموا
غيرهم قال الخفاجي ويجوز ان يكون من ذكره
الشيء فتذكر اي يستحضر وا ويذكروا ما هو مذكور
في عقولهم انتهى وخص التذكر باولي الالباب
لان التذكر هو العلم والمعرفة وهما يكونان لاولي
الالباب اي العقول الخالصة من الكدورات
والمراد من التذكير نوع من التذكر عظيم وفي
التذكر اشارة الى ان العلم والمعرفة في عقولهم
بالقوة وضعها الله تعالى يوم الميثاق بتجليه
لاقدس بقوله الست بربكم فاذا سمعوا الايات

تذكروا ذلك وهو ذوق الخواص من المؤمنين
وتدبر الايات حالة العوام منهم ثم هذا البيان
لما كان امرا يهتم بشأنه ويعتني ببيانه اجمله
ثم فصله ثانيا كما في قوله تعالى ونادى نوح
ربه فقال الى اخر الاية حيث قال فكشف الكشف
ازالة ما يستر الشيء عن المستور به فناع هو بالكسر
ما يستر به الراس وهو اوسع من المقنعة والانغلاق
انفعال من غلق الباب اذا شده وضرب عليه
ما يمنع فتحه كالقفل وقد شاع فيما يشق الوصول
اليه وما يشتد خفاؤه فيقال استغلق عليه
الكلام وكلام مغلق وضده الفتح واما اضافة
فيه من قبيل لجين الماء فالتقدير كشف انغلاقا
كالقناع ولما كان المناسب للانغلاق الفتح
والكشف يناسب القناع يقال كشفت قناعها
والقت جلبابها فجعل الكشف هنا ترجيحا للتشبيه
بذات القناع واكتفى بالانغلاق عن ذكر
الفتح توجيها للتشبيه بالخزانة وقال الخفاجي
قيل شبه الايات تارة بمخزونات التفاسير
واخرى بمحتجبات العرايس على طريق الكناية
واثبت للاولى الانقلاب وللثانية القناع
ففيه استعارتان مكنيتان وتخييليتان وهو وجه
وجيه قلت اراد بمخزونات التفاسير ان الايات
القرانية بالنظر الى تفاسيرها اي معانيها التي
لها كانها الجواهر المخزونة في الخزائن وانها كالعرايس
المحتجبة في حجب تفاسيرها فهو وجه وجيه
عن ايات جمع اية محكمات بصيغة اسم المفعول
لاية المحكمة ما اتضح معناها وخلا من الاجمال

وتعدد الاحتمال بان يظهر عند العقل ان المعني
هذا لاغير وفسر المصنف في سورة العمران
المحكم بما احكمت عبارته بان حفظت من الاجمال
والاشتباه وقال عصام محكمات واضحات لاتقبل
النسخ وليس فيها انغلاق يزال بالكشف بل ما كانت
عرضة للانغلاق كالمتشابهات وحفظها منه جعلها
مكشوفا عنها وقال خر وفان قيل اذا اتضحت
معاني المحكمات فلم يبق فيها احتمال لم يوجد فيها
انغلاق فكيف يستقيم قوله فكشف قناع الانغلاق
عن ايات محكمات قلنا الاحتمال المنفي هناك
الاحتمال الناشي عن الدليل فلا ينافي ثبوت مطلق
الاحتمال ولو سلم ان المنفي هو المطلق فالمراد
بالكشف المتعلق بها انزالها مكشوفة كما يقال
ضيق فم الركية اي جعلها ضيقة من اول الامر
فان قيل المراد بالكشف المتعلق بالمتشابهات
معناه الظاهر بالاضافة فكيف يصح ان يراد بلفظ
واحد معنياه اذ لاعموم للمشترك قلنا له عموم
عند الشافعية والمصنف منهم ولو سلم فاللفظ
مكرر حكما باعتبار العطف وقال الثرواني
والقول بان عموم المشترك جايز على مذهب
المصنف او لفظ كشف مقدر على المعطوف مرادا
به المعنى الاخر مما تمجه الفطرة السليمة على انه
لا يصح ذلك على تقدير اسناد هذه الافعال
الى العبد اعني النبي صلى الله عليه وسلم
انتهى قلت اما الاول فانه مسلم لان المصنف

شافعي ومذهبه جواز ذلك واما الثاني فانه
من قبيل علفتها تبنا وماء باردا اي وسقيتها ماء
وهو جايز لان العطف بنية تكرار العامل وهذا
بناء على اسناد الافعال الى الله تعالى واما على
اسنادها الى النبي صلى الله عليه وسلم فالوجه
ان يراد بالمحكم غير ما ذكر كما سنذكره هن اي
الايات المحكمات ام الكتاب اي اصله الذي
يرد اليه والقياس هن امهات الكتاب فافرد
على تاويل كل واحدة او على ان الكل بمنزلة اية
واحدة لاشتراكها كلها في الظهور وايات اخر
متشابهات الاية المتشابهة ما لم يكن كالمحكم بل
يكون لها محتملات عند النقل لا يتضح المراد منها
وفسرها المصنف بانها محتملات لا يتضح مقصودها
لاجمال او مخالفة ظاهرها بالفحص والنظر وهذا
التفسير في المحكم والمتشابه هو مصطلح الشافعية
فيندرج في المحكم الظاهر وهو اسم لكلام ظهر
المراد به للسامع بصيغته اي لا بالطلب والتامل
والنص ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من
المتكلم بان كان الكلام مسوقا له والمفسر وهو ما
ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه
احتمال التاويل ويندرج في المتشابه الخفي
وهو ما خفي المراد منه بعارض في غير الصيغة
لا ينال الا بالطلب كالطوارق والنبائث في اية
السرقة يثبت حكمها في الاول دون الثاني والمجمل
وهو ما ازدحمت فيه المعاني من غير رجحان
لاحدها واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس
العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار من الذي اجمله

كالصلاة

الصلاة والزكاة والمشكل وهو الداخل في اشكاله
وهذا غير ما اصطلح عليه الائمة الحنفية في تعريف
المحكم والمتشابه فان المحكم عندهم ما احكم
المراد به عن احتمال النسخ والتبديل فلا يتناول
الظاهر والنص والمفسر والمتشابه ما استاثر
الله تعالى بعلمه ولا يعلم تاويله الا الله فيقابل
الخفي والمجمل والمشكل ولا يتناولها وقال في
الاتقان حكى ابن حبيب النيسابوري ثلاثة
اقوال احدها ان القرآن كله محكم لقوله تعالى
كتاب احكمت اياته والثاني كله متشابه لقوله
تعالى كتابا متشابها مثاني والثالث وهو
الصحيح انقسامه الى محكم ومتشابه لقوله تعالى
هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات
هن ام الكتاب واخر متشابهات والجواب عن
الاية ان المراد باحكامه اتقانه وعدم تطرق
النقض والاختلاف اليه وبتشابهه كونه يشبه
بعضه بعضا في الحق والصدق والاعجاز وقد
اختلف في تعيين المحكم والمتشابه فقيل المحكم
ما عرف المراد منه اما بالظهور واما بالتاويل
والمتشابه ما استاثر الله تعالى بعلمه كقيام
الساعة والحروف المقطعة وقيل المحكم الفرايض
والوعد والوعيد والمتشابه القصص والامثال
واخرج ابن ابي حاتم من طريق علي بن ابي طلحة
عن ابن عباس رضي الله عنهما قال المحكمات
ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرايضه
ويومن به ويعمل به والمتشابهات منسوخه
ومقدمه وموخره وامثاله واقسامه وما

جمع فيه بعض اليمنيين

يؤمن به ولا يعمل به وعن مجاهد قال المحكمات ما فيه الحلال والحرام وما سوى ذلك منه متشابه يصدق بعضه بعضا واخرج عبد الحميد عن الضحاك قال المحكمات ما لم ينسخ منه والمتشابه ما نسخ فان قيل اذا كان المحكم متضح المعنى لاحتمال فيه لغير معناه الظاهر فكيف يستقيم قوله فكشف قناع الانغلاق عن ايات محكمات واذا كان المتشابه ما استاثر الله تعالى بعلمه فكيف كشف القناع عنه فالجواب انه عليه السلام بين معاني المحكم واوضحه وان كان هو بينا واضحا لتطمئن قلوب المومنين الى ما ظهر لهم منه وبين المتشابه ايضا فكان بيانه متشابها مثله ولهذا ورد المحكم والمتشابه في الكتاب والسنة فان بيان كل شيء بحسبه ولان اول من تكلم بالقران نبينا صلى الله عليه وسلم فتلاه على الصحابة رضي الله عنهم فقد كشف عن محكمه ومتشابهه قناع الاحتجاب ولان الامة ما عرفوا المحكم من المتشابه الا ببيانه صلى الله عليه وسلم ولان المنزل عليه المعنى فقط على احد الاقوال الثلاثة التي ذكرناها فيما تقدم والنبي صلى الله عليه وسلم كشف عن ذلك بكلمات العربية لهن اي المتشابهات رموز جمع رمز بمعنى الاشارة بالشيء الى الشيء قال في المصباح المنير رمز رمزا من باب قتل وفي لغة من باب ضرب اشار بعين او حاجب او شفة وفي القاموس الرمز ويضم ويحرك الاشارة او الايماء بالشفتين او العينين او الحاجبين او الفم او اليد او اللسان يرمز ويرمز

الخطاب

الخطاب هو توجيه الكلام نحو الحاضر وقال في
المصباح خاطبه مخاطبة وخطابا وهو الكلام بين
متكلم وسامع انتهى واضافة الرموز اليه على
معنى من اي رموز من الخطاب او الخطاب
قد يكون رمزا وقد يكون غير رمز بان يكون
صريحا لا اشارة وجمع الرمز مع انه مصدر لقصد
تعدد انواعه فان المتشابهات رموز واشارات
متنوعة من خطاب الله تعالى والمصدر ان كان
موكدا نحو ضربت ضربا لا يثنى ولا يجمع بالاتفاق
وان كان مختوما بتاء الوحدة نحو تلاوة يثنى
ويجمع بالاتفاق وان كان نوعيا نحو الضرب
والرمز فالمشهور الجواز ومنعه واختاره الشلوبين
كما في توضيح ابن هشام قال شارحه واحتج المجيز
بمجيئه في الفصيح كقوله تعالى وتظنون بالله
الظنونا انتهى ويمكن ان يؤول المصدر هنا بالحاصل
منه فيجمع كالعلوم والبيوع اي المرموزات من
الخطاب تاويلا وتفسيرا هما تمييزان للكشف المسند
الى ضمير النبي صلى الله عليه وسلم في نسبته الى
الايات المحكمات والمتشابهات محول عن الفاعل
اذ الكاشف هو التاويل والتفسير وقال الخفاجي
هما منصوبان على المصدرية لانهما نوعان من
الكشف او على التمييز او الحال اي مؤولا ومفسرا
انتهى وفيه لف ونشر مشوش رعاية للسجع
اذ التفسير للمحكم والتاويل للمتشابه والفرق
بينهما ان التاويل صرف الكلام الى بعض محتملاته

بدليل دعا اليه مما يتعلق بالدراية كما اذا كان
اللفظ مشتركا بين معاني متعددة محتملا لكل واحد
منها فحمل اللفظ على بعض تلك المعاني لكونه
موافقا للاصول فتعيين ذلك المعنى بهذا
الطريق هو التاويل وهو مشتق من الأوّل بمعنى
الرجوع والانصراف فاذا وقع في القرآن او الحديث
فلا بد من عرضه على الاصول فان وافق الاصول
من اية محكمة او حديث متواتر او اجماع الامة ووافق
القواعد المقررة عند علماء العربية فصحيح والا فاسد
لكونه قولا بمجرد التشهي واما التفسير فلا مدخل
للراي فيه بل هو منوط بالنقل والرواية فقط
كالاخبار عن سبب النزول وبيان من نزلت
الاية فيه ونحو ذلك مما لا يعلمه الا من شهد النزول
وعاين السبب وهم الصحابة رضي الله عنهم فجاز
لهم التفسير لتمكنهم من كشف المعنى عن علم بالعيان
واما غيرهم لو اخبر بشيء من ذلك من غير ان يسند
الى من شهد النزول فهو تفسير بالراي وقد
نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله
من فسر القرآن برايه فليتبوأ مقعده من النار
وقال الخفاجي ومن السلف من انكر هذا الحديث
لما راى السلف والخلف على خلافه انتهى واذ
قد تقرر الفرق بين التاويل والتفسير سقط ما
قيل من ان هذا الحديث مناقض لما انعقد عليه
اجماع السلف من الصحابة والتابعين والفقهاء
المجتهدين في كل عصر فانهم قد اتفقوا على ان

يستنبطوا

يستنبطوا معاني وعللا من الايات القرانية
هي نصوص قاطعة في حق ما تضمنته من الاحكام
ثم فرعوا على تلك المعاني والعلل ما يتفرع عليها
من الفروع وذلك منهم تفسير للقران بالراي والذي
دعاهم اليه ان الله تعالى جعل القران اصلا
يرجع اليه في جميع ما يحتاج اليه الانسان في باب
العمل والاعتقاد وليس كل ذلك منصوصا في القران
فثبت ان بعضه ثابت مدلول عليه بدلالة
النص واشارته واقتضائه ولا يستخرج ذلك
الا بالراي والعرض على الاصول وهذا هو الذي
دعاهم الى استنباط المعنى بالراي والاجتهاد
فليس هذا بتفسير القران بالراي وانما هو استنباط
معاني القران بالراي فذلك تاويل لا تفسير
والتاويل يخالف التفسير كذا قاله شيخي زاده وفي
الاتقان قال الزركشي في البرهان للناظر
في القران لطلب التفسير ما أخذ كثيرة امهاتها
اربعة الاول النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم
وهذا هو الطراز المعلم لكن يجب الحذر من الضعيف
منه والموضوع فانه كثير والثاني الاخذ بقول
الصحابي فان تفسيره عندهم بمنزلة المرفوع
الى النبي صلى الله عليه وسلم قاله الحاكم في
مستدركه والثالث الاخذ بمطلق اللغة فان
القران نزل بلسان عربي وهذا قد ذكره جماعة
ولاحد في جوازه روايتان والرابع التفسير
بالمقتضى من معنى الكلام والمقتضب من قوة
الشرع وهذا هو الذي دعا به النبي صلى الله
عليه وسلم لابن عباس رضي الله عنهما حيث

قال اللهم فقهه في الدين وعلمه التاويل والذي
عناه علي رضي الله عنه بقوله في جواب ابي جحيفة
حين سأله هل عندكم شيء مما ليس في القرآن وفي
رواية ما ليس عند الناس فقال والذي فلق
الحبة وبرأ النسمة ما عندنا الا ما في القرآن
الا فهما يعطي رجل في كتابه وفي رواية الا فهما
يعطيه الله رجلا في القرآن ومن هنا اختلف
الصحابة رضي الله عنهم في معنى الآية فاخذ
كل برايه على منتهى نظره ولا يجوز تفسير القرآن
بمجرد الراي والاجتهاد من غير اصل قال تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم وقال وان تقولوا على
الله ما لا تعلمون وقال لتبين للناس ما نزل اليهم
اضاف البيان اليه وقال صلى الله عليه وسلم
من تكلم في القرآن برايه فاصاب فقد اخطاء
اخرجه ابو داود والترمذي والنسائي وقال من
قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار
اخرجه ابو داود وقال البيهقي في الحديث الاول
ان صح والله اعلم الراي الذي يغلب من غير دليل
قام عليه واما الذي يشهد برهان فالقول به
جائز وروى الترمذي في سننه بسنده عن معمر
عن قتادة قال ما في القرآن اية الا وقد سمعت فيها
شيا وروى باسناده عن الاعمش قال قال مجاهد
لو كنت قرأت قراءة ابن مسعود لم احتج ان اسال ابن
عباس عن كثير من القرآن مما سالت وقال الماوردي
قد حمل بعض المتورعة هذا الحديث على ظاهره وامتنع
من ان يستنبط معاني القرآن باجتهاده ولو صحبها
الشواهد ولم يعارض شواهدها نص صريح وهذا

عدول

عدول عما تعبدنا بمعرفته من النظر في القرآن
واستنباط الاحكام منه كما قال تعالى لعلمه الذين
يستنبطونه منهم ولو صح ما ذهب اليه لم يعلم شيء
بالاستنباط ولما فهم الاكثر من كتاب الله شيأ وان
صح الحديث فتأويله ان من تكلم في القرآن بمجرد
رأيه ولم يعرج على سوى لفظه واصاب الحق
فقد اخطأ الطريق واصابته اتفاقا اذ الغرض
انه مجرد رأي لا شاهد له في الحديث القرآن
ذلول ذو وجوه فاحملوه على احسن وجوهه
اخرجه ابو نعيم وغيره من حديث ابن عباس
رضي الله عنهما وقال ابو الليث النهي انما انصرف
الى المتشابه منه لا الى جميعه كما قال تعالى فاما
الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه
منه لان القرآن انما نزل حجة على الخلق فلو
لم يجز تفسيره لم تكن الحجة بالغة فاذا كان
كذلك جاز لمن عرف لغات العرب واسباب
النزول ان يفسره واما من لم يعرف وجوه اللغة
فلا يجوز ان يفسره الا بمقدار ما سمع فيكون ذلك على
وجه الحكاية لا على وجه التفسير ولو انه يعلم
التفسير فاراد ان يستخرج من الآية حكما او دليلا
لحكم فلا باس به ولو قال المراد كذا من غير ان
يسمع فيه شيأ فلا يحل وهو الذي نهي عنه وفي
الحاكم تقان في الفرق بين التفسير والتاويل قال
ابو عبيدة وطايفة هما بمعنى وقد انكر ذلك
قوم حتى بالغ ابن حبيب النيسابوري فقال
قد نبغ في زماننا مفسرون لو سئلوا عن الفرق
بين التفسير والتاويل ما اهتدوا اليه وقال

الراغب التفسير اعم من التاويل واكثر استعماله
في الالفاظ ومفرداتها واكثر استعمال التاويل
في المعاني والجمل واكثر ما يستعمل في الكتب الالهية
والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها وقال الماتريدي
التفسير القطع على ان المراد من اللفظ هذا
والشهادة على الله انه عني باللفظ هذا فان
قام دليل مقطوع به فصحيح والا فتفسير بالراي
وهو المنهي عنه والتاويل ترجيح احد
المحتملات بدون القطع والشهادة على الله
وقال ابو طالب الثعلبي التفسير بيان وضع
اللفظ اما حقيقة او مجازا كتفسير الصراط
بالطريق والصيب بالمطر والتاويل تفسير
باطن اللفظ ماخوذ من الاول وهو الرجوع
لعاقبة الامر فالتاويل اخبار عن حقيقة
المراد والتفسير اخبار عن دليل المراد لان
اللفظ يكشف عن المراد والكاشف دليل مثاله
قوله تعالى ان ربك لبالمرصاد وتفسيره انه
من الرصد يقال رصدته رقبته والمرصاد
مفعال منه وتاويله التحذير من التهاون
بامر الله والغفلة عن الاهبة والاستعداد
للعرض عليه وقال بعضهم التفسير يتعلق
بالرواية والتاويل يتعلق بالدراية وقال
ابو نصر القشيري التفسير مقصور على الاتباع
والسماع والاستنباط فيما يتعلق بالتاويل
انتهى والحاصل ان التفسير غير التاويل والتفسير
ممنوع منه من لم يستوف شروطه من الالات
العلمية وهي خمسة عشر علما علم اللغة وعلم

النحو

النحو وعلم التصريف وعلم الاشتقاق وعلم
المعاني وعلم البيان وعلم البديع وعلم
القرأت وعلم اصول الدين وهو علم العقايد
وعلم اصول الفقه وعلم اسباب النزول
والقصص وعلم الناسخ والمنسوخ وعلم الفقه
وعلم الحديث وعلم الموهبة وهو علم يورثه
الله تعالي لمن عمل بما علم ومن لم يستوف
هذه الشروط فتفسيره لايجوز الا بطريق الحكاية
كما قدمناه واما التاويل فهو جايز لمن
عرف الدين وفهم وجوه الكلام فلا يقطع بما
يقوله من معاني الايات وان لم يكن عالما
بالعلوم المذكورة ومن ذلك فهم المجتهدين
في الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة ماذهبوا
اليه فانه عندهم ليس علي القطع مالم يستندوا
الي نص في ذلك وقد اذن لهم في الاستنباط
من ذلك بقوله تعالي لعلمه الذين يستنبطونه
منهم وقوله عليه السلام من اجتهد فاصاب
فله اجران ومن اجتهد فاخطاء فله اجر واحد
وعدم قطعهم بذلك لانهم حتي لايكونوا شهدوا
علي الله تعالي بما يرون انه كذلك ولهذا
اذا سئل المقلدون عن مذهبهم في الفروع
يقولون مذهبنا صواب يحتمل الخطا ومذهب
مخالفينا خطاء يحتمل الصواب كما اشار اليه
في الاشباه والنظاير وغيرها ومن التاويل
ايضا ماذهبت اليه الصوفية في كلامهم علي
الايات القرانية مع اعترافهم ببقاء المعاني
الظاهرة علي ماهي عليه قال النفي في

عقايده النصوص تحمل علي ظواهرها والعدول
عنها الي معان يدعيها اهل الباطن الحاد وقال
السعد التفتازاني واما ما ذهب اليه بعض
المحققين من ان النصوص علي ظواهرها
ومع ذلك ففيها اشارات خفية الي دقايق
تنكشف علي ارباب السلوك يمكن التطبيق
بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال
الايمان ومحض العرفان وقال الشيخ تاج الدين
ابن عطاء الله الاسكندري في كتابه لطايف
المنن اعلم ان تفسير هذه الطايفة لكلام
الله وكلام رسوله بالمعاني الغريبة ليس
احالة للظاهر عن ظاهره ولكن ظاهر الاية
مفهوم منه ما جلبت الاية له ودلت عليه في
عرف اللسان وثمة افهام باطنة تفهم عند
الاية والحديث لمن فتح الله قلبه وقد جاء
انه صلي الله عليه وسلم قال لكل اية ظاهر
وباطن وحد ومطلع فلا يصدنك عن تلقي هذه
المعاني منهم ان يقول لك ذو جدل ومعارضة
هذا احالة لكلام الله عز وجل وكلام رسوله
صلي الله عليه وسلم فليس ذلك باحالة وانما
كان يكون احالة لو قالوا لا معني للاية الا هذا
وهم لم يقولوا ذلك بل يقرون الظواهر
علي ظواهرها ويرادها موضوعاتها ويفهمون
عن الله ما افهمهم انتهى وحيث كان التاويل
لا يخرج عن مقتضي احكام الدين ولا يخالف
شيا من قواعد اليقين بل ما ذوق فيه لكل احد
كما دعا النبي صلي الله عليه وسلم به لابن عباس

رضي

رضي
الله عنه في قوله اللهم فقهه في الدين وعلمه
التاويل كان هو والتفسير في المعنى سواء فالتفسير
منقول بلفظه والتاويل منقول بمعناه ومقتضاه
ولهذا نبههما المصنف رحمه الله تعالى الى النبي
صلى الله عليه وسلم في قوله فكشف قناع الانغلاق
عن ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات
هن رموز الخطاب تاويلا وتفسيرا وابرز معطوف
على كشف داخل معه تحت بيان التبيين
وقال خر وترك الفاء المفيدة للترتيب في ان
كان مقتضى الظاهر ذلك قصدا الى جعل
مجموع الكشف والابراز تفصيلا للتبيين وقال
الخفاجي وعطفه بالواو لانه لم يقصد به تفسير
ما قبله ولو قصده لصح انتهى ولما كانت الالفاظ
دالة على الصور الذهنية وهي على الموجودات
الخارجية عطف على كشف القناع المفيد للاولى
ما يفيد الثانية فقال ذلك انتهى والكشف
والابراز هو معنى التبيين المذكور غير ان
الاول اشارة الى علوم الشرايع والثاني اشارة
الى علوم الحقايق فان الكشف عن الايات
المحكمات والمتشابهات هو علم الشريعة وابراز
غوامض الحقايق ولطايف الدقايق من
تلك الايات هو علم حقيقة الشريعة وذكر
الكشف في الاول لظهور علم الشريعة فكانه
كان مستورا فلما كشف تبين واتضح وذكر الابراز
في الثاني لخفاء علم الحقيقة فكانه اذا ابرز
اي اظهر يبرز فيظهر ساعة الابراز ولما ظهر
ولكن يبقى خفيا مستورا بعد ذلك وقوله

على الثاني لان اهل الشريعة عامة واهل
الحقيقة خاصة فان من يكشف عن الايات
محكمها ومتشابهها لا يلزم منه ان يبرز غوامض
حقايقها ولطايف دقايقها دون العكس
غوامض جمع غامضة او غامض بمعنى خفي
لان فاعلا في الاسماء وصفات غير العقلاء
يجمع على فواعل ذكره الخفاجي وفي المصباح
المنير غمض الحق غموضا من باب قعد خفي
ما أخذه وغمض بالضم لغة ونسب غامض لا يقرف
الحقايق جمع حقيقة من حق الشيء من باب ضرب
وقتل اذا وجب وثبت والمصدر الحق خلاف
الباطل او من حققت الامر احقه اذا تيقنته
او جعلته ثابتا لازما وفي لغة بني تميم احققته
بالالف وحققته بالتثقيل مبالغة وحقيقة
الشيء منتهاه واصله المشتمل عليه كما في المصباح
والحقيقة ماهية الشيء وكنهه ولا يخفى مناسبتها
للغموض لان حقايق الاشياء تخفى معرفتها
حتى تحتاج للنظر التام بخلاف المعرفة بوجه
ذكره الخفاجي ولطايف جمع لطيفة لطف كظرف
لطفا ولطافة صغر ودق واللطيف من الكلام
ما غمض معناه وخفي كذا في القاموس واللطيف
ضد الكثيف وفي المصباح لطف الشيء فهو لطيف
من باب ظرف صغر جسمه وهو ضد الضخامة
والاسم اللطافة بالفتح الدقايق جمع دقيقة
دق يدق من باب ضرب دقة خلاف غلظ
فهو دقيق ودق الامر دقة ايضا اذا غمض
وخفي معناه فلا يكاد يفهمه الا الاذكيا كما في

المصباح

المصباح ومناسبة الدقايق وهي الامور المحتاجة
لدقة النظر للطايف في غاية الظهور ومنهم
من فسر الخفايق بعالم الشهادة والدقايق بعالم
العبرة ونفس العوالم واحوالها والاضافة
لامية او من اضافة الصفة الى الموصوف
ذكره الخفاجي اذ المراد حقايق الايات
ودقايقها بمناسبة المقام فالخفايق مدلولات
الايات المحكمات والمتشابهات على حسب ما هي
عليه في انفسها من حيث العالم الكلي الروحاني
ولا شك ان ذلك غامض خفي عند اهل الغفلة
والحجاب دون اهل المعرفة والاقتراب والدقايق
هي تلك الخفايق ايضا ولكنها باعتبار العالم
الكلي النوراني الاصلي المجردي المخلوق منه
كل شيء وهو اللطف من العالم الروحاني فلهذا
قرنه باللطايف ليتجلي اي ينكشف قال
الثروائي والمراد بالتجلي الانكشاف التام اي
ينكشف انكشافا تاما لهم اي للناس عامة فانه
المقصود بالكشف والا فبراز غايته انه لم يترتب
لتقصير من بعضهم وترتبه غير لازم بدليل قوله
تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
فلا وجه للتخصيص باولي الالباب ذكره الخسروي
والمجرور متعلق بقوله ابرز خفايا الملك بالضم
التصرف في الامور قال في المصباح ملكته ملكا من
باب ضرب والملك بكسر الميم اسم منه والفاعل
مالك وبعضهم يجعل الملك بكسر الميم وفتحها لغتين
في المصدر وملك على الناس امرهم اذا تولى
السلطنة فهو ملك بكسر اللام ويخفف بالسكون

جمع خفية وهي ضد الظاهرة

والاسم الملك بضم الميم والملكوت عظيم الملك
لانه مبالغة فيه كالرهبوت من الرهبة والتاء
للمبالغة فهو اعظم من الملك ذكره خسرو ولنافر
الملك بعالم الشهادة والملكوت بعالم الغيب
وهو عالم الامر وقيل الملك ما يدرك بالحس والملكوت
ما لا يدرك به وفي امالي الغزالي عالم الملك
ما ظهر للحواس وتميز بعضه عن بعض بقدرته
تعالى والملكوت ما اوجده بالامر الازلي بلا
تدريج وبقاؤه فوق الاول وعالم الجبروت ما
بينهما مما يصح ان يلحق بكل منهما ذكره الخفاجي
وخبايا جمع خبية بمعنى مخبية من خبأته اذا
سترته قدس بضم القاف وسكون الدال وضمها
الطهر والتنزه عن دنس النقص وشوائبه
الجبروت هو القهر والكبرياء والعظمة ويقابله
الرأفة وفي القاموس هو تكبر من ليس لاحد عليه
حق واضافة القدس له لان جبروت الله تنزه
عن النقص بخلاف العباد فان تجبرهم ظلم
وتعدي ذكره الخفاجي واضافة خفايا وخبايا
على معنى اللام اي امور خفايا لعالم الملك
وهو ما ظهر للحس والعقل من الصور والمعاني
وخفاياه ما بطن عن الحس والعقل وهو عالم
الملكوت الذي يظهر للسالكين في طريق الله
تعالى من الروحانيات المتمثلة في صور الجسمانيات
وفي صور المعاني للحس والعقل وخفايا الملكوت
عالم الجبروت وهو النور المجمري الجامع المتمثل
بالمراتب الروحانية وخبايا قدس هذا العالم
اي طهارته وتنزهه عن امثال هذه الاسماء الدالة
على الصفات

والصفات الربانية وقال خر والملك عالم
الخلق وهو عالم الاجسام والجسمانيات والملكوت
عالم الغيب ويقال له عالم الامر وهو عالم
الارواح والروحانيات والجبروت عالم
الاسما والصفات الالهية ولهذا اضاف القدس
اليه وقال الخفاجي والمراد بخبايا قدس
الجبروت صفات الله وذكرها بعد خفايا
الملك والملكوت تخصيص بعد تعميم لزيادة شرفها
وفي نسخة وخبايا القدس والجبروت بالعطف
وهو انسب بما قبله ويجوز عطف خبايا قدس
الجبروت على غوامض وهي صفات الافعال
ويؤيده قوله ليتفكروا فان المناسب بحسب
المعنى ان يكون الابراز باعتبار تعلقه بالغوامض
واللطايف معللا بالتجلي وباعتبار تعلقه بخبايا
قدس الجبروت معللا بالتفكر وان كان المناسب
بحسب اللفظ عطفه على خفايا وحينئذ فقوله
ليتفكروا متعلق بيتجلي وانما قلنا المناسب
ذلك لان صفات الذات وجمال الحضرة الالهية
كما قاله حجة الاسلام في نهاية الاشراق
والعقول لا تطيق النظر اليها لان العقول
من آثار الصفات كما ترى الشمس اذا انكسف
بعضها في طشت ماء فكذا الافعال واسطة لمشاهدة
صفات الفاعل ليلا تبهر انوار الذات ولذا
قال الاصفهاني في شرح قول المصنف في
المطالع ابراز اسرار اللاهوت من ابتاء الجبروت
ان اسرار اللاهوت صفات الذات واستار
الجبروت صفات الافعال وقال الدواني في

شرح الهياكل المراد بالجبروت عالم العقول
ويسمى ايضا بالملكوت الاعلى والاعظم وانما
سمي به لان العقول مجبورة على كمالاتها
النظرية ولان حفظها وعدم نقصها الامكاني
بحصول ما يمكن لها بالفعل وقال القرطبي
في شرح الاسماء الحسنى الجبروت التكبر والعظمة
ولما وقع هذا الاسم بين العزيز والمتكبر علم ان
المراد به ذو الجبروت وفي الحديث الصحيح
انه صلى الله عليه وسلم قال في ركوعه وسجوده
سبحان ذي الملك والملكوت سبحان ذي العز
والجبروت فجاء في الحديث بعد الملك والملكوت
سبحان ذي العز والجبروت على ترتيب
الاسماء فمعنى الجبار بعد العزيز ذو الجبروت
اي المتعالي المتعاظم وقيل هي الصفات
السلبية وقيل الجبروت الملاء الاعلى لانه جبر
به نقص الامكان بالكمال بالفعل او لانهم
مجبورون على حفظ كمالاتهم انتهى قلت
فعلى الاول اشتقاق الجبار والجبروت من
الجبر بمعنى اصلاح الكسر ومنه المجابرة قال
في المصباح جبرت العظم جبرا من باب قتل
اصلحته فجبر هو ايضا جبرا وجبورا صلح يستعمل
لازما ومتعديا وعلى الثاني من الجبر بمعنى القهر
يقال جبرت الرجل على الشيء واجبرته وحاصل
المعنى لينكشف للناس ما خفي عنهم في ظواهر
عالم الملك من بواطن عالم الملكوت الذي هو
باطن كل محسوس لهم وكل معقول من معاني تلك
الايات وباطن ذلك الباطن وهو عالم
الجبروت

الجبروت وباطن ذلك ايضا وهو عالم الصفات
والاسماء الالهية والملكوت فعلوت مشتق من ملك
يملك وفيه مبالغة ليست في الملك لظهور الحق
تعالي فيه اكثر من ظهوره في الملك فان الواو
والتاء للمبالغة ومثله الجبروت من الجبر والقهر
لظهور ذلك من الحق تعالي فيه اكثر من ظهوره
فيما دونه من الملكوت والملك فالعوالم ثلاثة
عالم الملك وعالم الملكوت وعالم الجبروت
عالم الاجسام وعالم الارواح وعالم النور المجرد
واما النفوس فهي من مزج الاجسام بالارواح
واما العقول فهي من مزج الارواح بالنور المجرد
وليس هما عالمين مستقلين وقال القسطلاني
في كتابه لطايف الاشارات الموجود علي
قسمين ما يدرك وما لا يدرك والذي يدرك علي
قسمين ظاهر ويسمي الملك وباطن ويسمي الملكوت
والذي لا يدرك فتوهمه علي قسمين ما ليس من
شانه ان يدرك وهي معاني اسماء الله تعالي
وصفات افعاله من حيث هي اسماوه وافعاله
فانه تعالي انفرد بعلم ذلك وهذا من هذا
الوجه يسمي العزة وما من شانه ان يدرك لكن
لم ينله بادراك وهو ما كان في الدنيا ولم
يدركه ولا مثله وما يكون في الاخرة وما في
الجنة كما قال عليه السلام فيها ما لا عين رات
ولا اذن سمعت ولا خطر علي قلب بشر قال
الله تعالي ويخلق ما لا تعلمون وهذا من
هذا الوجه يسمي الجبروت وقال الشرواني
اعلم انهم رتبوا الموجودات فسموا الموجود المدرك

بالحس كالاجسام والجسمانيات ملكا وخلقا وشهادة
وغيبا المدرك به كالنفوس الانسانية والفلكية
ملكوتا وامرا وغيبا وسموا صفات الواجب
تعالي اعني صفات العظمة والعلو جبروتا من
الجبر بمعني القهر لاستهلاك سايرالصفات في
صفاته تعالي واضافة القدس اعني الطهارة
والتنزه اليها باعتبار ان جميع صفات الاعلا
ثبوتية اوسلبية مقدسة عن شوايب النقص
فان علمنا مثلا حادث وناقص وعلمه تعالي قديم
وشامل وهكذا وسموا الذات الاحدية لاهوتا
واول من تكلم بهذا اللفظ النصارى حيث
قالوا في عيسي عليه السلام تدرع اللاهوت بالناسوت
ثم نقلوه اي لفظ اللاهوت الشيخ النورنجي وتبعه
ارباب التصوف واشتهر بينهم انتهي قلت
اول من تكلم بلفظ اللاهوت واطلاقه علي
ذات الله تعالي النصارى ولا وصول لهم
في رياضاتهم ومجاهداتهم الا الي التحقق علي
زعمهم ويسمون كفارهم المتحققين به علي
زعمهم اللاهوتيين وهذا الروح الاعظم المذكور
هو اول مخلوق عندنا معاشر اهل الاسلام
فانه ورد عن نبينا صلي الله عليه وسلم انه
قال اول ما خلق الله الروح وذكره الله تعالي
في القران بطريق الافراد في قوله ويسئلونك
عن الروح قل الروح من امر ربي اي لم يخلق
قبله بامر الله تعالي شئ وقال المصنف رحمه
الله تعالي من امر ربي من الابداعات الكاينة
بكن من غير مادة وتوالد من اصل كاعضاء جسده

او وجد بامره وحدث بتكوينه انتهى و قوله
تعالى يوم يقوم الروح و الملائكة صفا و قوله
تعالى عن ادم اني البشر عليه السلام فاذا سويته
و نفخت فيه من روحي اي وجهت عليه روحا
جزئيا من هذا الروح الواحد الكلي واضافته
الي الله تعالى مثل اضافة الناقة اليه سبحانه
في قوله هذه ناقة الله لكم اية وارض الله
و بيت الله وعبد الله ونحو ذلك والله غني عن
الاحتياج والافتقار الي شي من ذلك و متعال
عنه علوا كبيرا وقد اطلق ذلك علي عيسي عليه
السلام في قوله تعالى عنه و روح منه وذلك
حين غلب الروح علي جسمانيته بحيث صارت
جسمانيته مستهلكة في روحانيته خصوصا
حين رفعه الي السما فاستغني عليه السلام
عن تدبير امر جسمانيته بالغذاء و نحوه
لاستيلاء حكم الروحانية عليه فقالت عنه
النصارى تدرع اللاهوت الذي هو الذات
الالهية عندهم وهم في نفس الامر الروح الاعظم
عندنا بالناسوت الذي هو الجسم وسبب هذا
الضلال ان سلوك العقلاء اذا لم يكن بالايمان
والاسلام ومتابعة الرسول الحق المبعوث
الي كافة العالمين علي مقتضي دينه القويم
وهو محمد صلي الله عليه وسلم وكان ذلك السلوك
مع مصاحبة الكفر والجهل والشرك والضلال
فلا تصل العقول الا الي شي مخلوق ولا يخرج نظرها
من عالم الكون قال تعالى يا معشر الجن
والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار

السموات والارض فانفذوا لا تنفذون الا بسلطان
اي بتسليط وقوة قاهرة من طرف الله تعالى
وعناية ربانية والله تعالى لا يعين ولا يقوى
على النفوذ من اقطار السموات والارض وهو
الخروج عن عالم الملك وهو عالم الاجسام وعن
عالم الملكوت وهو عالم الارواح. بحيث يصل
الى معرفة ما وراء ذلك من عالم الجبروت
وهو الاسماء والصفات الالهية فكيف حضرة
الذات الالهية التي هي غيب الغيب المسماة
باللاهوت الا اهل الايمان والاسلام قال
تعالى ان الدين عند الله الاسلام وقال تعالى
ومن يؤمن بالله يهد قلبه فالهداية المطلوبة
الى حضرات الغيب الحق مخصوصة بالمومنين
بالله على ما هو عليه تعالى من التنزيه المطلق
وبجميع كتبه وانبيائه وما جات به الرسل
منهم فسلوك النصارى غاية ما اوصلهم الى
الروح الاعظم فزعموا انه ذات الله تعالى
وصلوا الى ان الروح الاعظم الذي هو ذات
الله تعالى عندهم له استيلاء على جميع الارواح
الجزئية لانها منفوخة منه بامر الله تعالى
وعلى جسم عيسى عليه السلام من مار مريم
فله حلول بجسم عيسى عليه السلام لكمال
استهلاك جسمانيته عليه السلام في روحانيته
دون بقية الارواح الجزئية مع قابليتها لقرب
من ذلك للاستهلاك فقالوا ما قالوا في عيسى
عليه السلام وعبدوه من دون الله تعالى
وعلى زعمهم انما عبدوا الله تعالى والله تعالى

منزه

منزه مقدس عما وصلوا اليه وعما قالوه علوا
كبيرا ونظيرهم في ذلك السلوك حكماء الفلاسفة
لسلوكهم بنظر عقولهم فوصلوا الي علة العلل
وهي الواجب تعالي عندهم وانما ذلك هو الروح
الاعظم الذي افتتنت به النصارى ومعلوم
ان معية الله تعالي ظاهرة فيه اكثر من غيره
من الاكوان لانه اول مخلوق ظاهر عن امر
الله تعالي كما قال سبحانه ويسلونك عن الروح
قل الروح من امر ربي يعني فلا واسطة بينه
وبين الامر الالهي فمعبود كلا الطائفتين المخلوق
من مخلوقات الله تعالي كمعبود المجوس
هو النار ومعبود الاصنام والكواكب الاصنام
والكواكب وان كانت معية الله تعالي مع الكل
لانها قيومية لكل شيء فهو القايم علي كل نفس
وكل معنى وحس ولكنه تعالي لم يهمل الاشياء
واعتبر الاسناد اليها شرعا منه وعقلا منا ولما
راي الصوفية مقالتهم في اللاهوت واريد بهم
به ذات الله اطلقه بعضهم ايضا علي ذات
الله تعالي لكن لا بالمعنى الذي اراده النصارى
بل بمعنى ان اول المراتب الكونية الملك ثم
الملكوت وبعد ذلك مراتب الغيب الحق وهي
الجبروت ثم اللاهوت وهما حضرتا الاسما
والصفات والذات الاقدس ليس وراء
اللاهوت ما يقال واما النصارى فانما عندهم
من هذه المراتب الاربعة مرتبتان فقط اللاهوت
والناسوت ذات الله تعالي وعالم الاجسام
وليس عندهم عالم الملكوت الذي هو الروح

الاعظم الكلي الاصلي والارواح الجزئية الفرعية
وعالم الجبروت الذي هو الاسما والصفات
الالهية لعدم امكان وصولهم الي التحقق بذلك
لكفرهم والله لا يهدي القوم الكافرين وقال
الشرواني ولما كان التفكر في ذات الله تعالي
تضييعا للوقت وطلبا للمحال اذ لا يمكن معرفته
للبشر بطريق الفكر كما ورد في الحديث تفكروا
في آلاء الله ولا تفكروا في ذات الله طوي المصنف
رحمه الله تعالي هنا حديث اللاهوت واكتفي
بذكر الملك والملكوت والجبروت نعم اسرار
اللاهوت تنكشف من استار الجبروت كما اشار
اليه المصنف في ديباجة الطوالع الا ان سياق
الكلام ههنا نائ عنه لان ذلك الانكشاف انما
يحصل بعد التفكر فكيف يكون التفكر علة غائية
ومتأخرا عنه في الحصول كما جعله ههنا ثم المراد
بعجايب الملك والملكوت دقايق الحكمة وعجايب
الفطرة المودعة في الموجودات العينية والغيبية
اعني الايات الافاقية والانفسية الدالة على
وجود الصانع وصفاته العلي والمراد بخبايا
قدس الجبروت الامور الخفية الدالة علي الصفات
المقدسة كاتقان الافعال واشتمالها علي
الخلق العجيب والصنع الغريب ليتفكروا اي
الناس فيها اي في تلك العوالم الثلاثة المذكورة
عالم الملك وعالم الملكوت وعالم الجبروت
الاجسام والارواح والاسما والصفات الالهية
فيتوصلوا بذلك الي معرفة الغيب المطلق الذي
هو اللاهوت الحق الذات الاحدية تفكيرا

اي

اي تفكرا اثره للجمع والتفكر بمعني الفكر قال
في المصباح الفكر بالكسر تردد القلب بالنظر والتدبر
لطلب المعاني ويقال هو ترتيب امور في الذهن
يتوصل بها الي مطلوب يكون علما اوظنا والفكر
بالفتح مصدر فكرت في الامر من باب ضرب
وتفكرت فيه وافكرت بالالف وقال الخفاجي
التفكر بمعني الفكر واختياره لرعاية السجع يريد
لان مصدر التفكر تفكيرا يوافق السجع والمقصود
من هذا التفكر الترقي من البرهان الي العيان
فان ابتدا حال العارف الذكر والفكر والتامل
في اسمائه والنظر في الاية والاستدلال
بصنايعه علي عظيم شانه وباهر سلطانه
ويترتب عليه الخوض في لجة الوصول فيصير
من اكمل المشاهدة وهذا نهاية مراتب كمال القوة
النظرية ذكره خسرو واللام في ليتفكر واستعلق
بيتجلي اي ليتفكروا فيما يتجلي لهم من ذلك
بمعني يتزددون في شهوده ومعاينته مرة
بعد اخري كقوله تعالي ويتفكرون في خلق
السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا
سبحانك والتفكر هنا بمعني جولان البصيرة
المنورة بانوار التوفيق في فضاء ساحة عالم
الملك والملكوت والجبروت بقصد التحقيق وهو
التفكر بالله لا بالنفس لان الله تعالي نور
حق والنفس ظلمة صرف فمن كان تفكره بالنور
الحق كلما اقبل بالفكر علي شيء اشرق به فتبين
له ومن كان تفكره بالظلمة النفسانية كلما
اقبل بفكره علي شيء اظلم به ذلك الشيء فخفي

عليه واستر عنه واذا انكشف له لا ينكشف له
على ما هو عليه بل على خلاف ما هو عليه وهو
حال فكر اهل الغفلة والحجاب وقال الشرواني
فقوله ثم بين للناس مع ما عطف عليه من
الكشف والابراز اشارة الى الكمال باعتبار
القوة النظرية فهو اشارة الى مقاصد علم
الكلام بقرينة تعليل تلك الافعال بالغايات
المذكورة فان كمال النفس باعتبار القوة
النظرية اعتقادات يقينية نظرية يتوقف
حصولها على التدبر والتذكر والتفكر ثم
شرع في الاشارة الى بيان كمال القوة العملية
وهو العمل بما يفضي الى نظام المعاش والنجاة
في المعاد فقال ومهد بالعطف على بين وقال
غرو عطفا على كشف وابرز لان هذا
التمهيد من جملة المبينات لهم اي لاجل الناس
والتمهيد وضع المهاد وهو البساط استعير
للتهيئة والاعداد وفي المصباح المهد والمهاد
الفراش ومهدت الامر تمهيدا وطأته وسهلته
وتمهد له الامر قواعد جمع قاعدة وهي المسائل
والقضايا الكلية الاحكام جمع حكم وهو النسبة
التامة وخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
عملا واعتقادا وقواعد هذه الاحكام هي المسائل
المتعلقة بافادة الاحكام الشرعية الفرعية سواء
كانت تكليفية كالوجوب ونحوه او وضعية كالسببية
ونحوها والمراد بتمهيدها توفيق المجتهدين
لتحصيلها واقدارهم على استخراجها ان كان ضمير
مهد راجعا الى الله تعالى وان كان راجعا الى

العبد

العبد يكون المراد به بيان تلك الايات وتبليغها
و وضع تلك الاحاديث واوضاعها اي اوضاع
الاحكام اما مجرور معطوف على المضاف اليه
اعني الاحكام اي ومهد لهم قواعد اوضاع الاحكام
واما منصوب معطوف على المضاف اعني القواعد
اي ومهد لهم اوضاع الاحكام وايا ما كان فالمراد
باوضاع الاحكام اما الاحكام الوضعية كجعل الدلوك
سببا لوجوب الصلاة والطهارة شرطا لها والحرمية
مانعا من النكاح ونحو ذلك واما العلل الموضوعة
لافادة الاحكام و بيان النبي صلى الله عليه وسلم
ثلاثة اقسام كشف عن علوم الشريعة وابراز
لعلوم حقايقها وتمهيدا اي تكميل واتقان لقواعد
احكام الشريعة ولقواعد اوضاع تلك الاحكام
اي ما وضعت تلك الاحكام له من الاسرار والمعا ف
لا لهمية في علوم حقايق الشريعة فتمهيد قواعد
الاحكام راجع الى الكشف المذكور وتمهيد قواعد
اوضاع تلك الاحكام راجع الى الابراز المذكور
والمراد بالاوضاع كما قاله الخفاجي جمع وضع اما
بالمعنى اللغوي من وضع كذا في كذا او عليه اذا
كان في داخله او متمكنا عليه والمعنى انه بين الاحكام
واحوالها او مصطلح اهل الاصول المسمى بخطاب
الوضع وهو بيان اسباب الاحكام وشروطها
ونحوهما والضمير للقواعد او للاحكام وقال
خسرو والضمير راجع الى الاحكام والمراد بها العلل
والمعاني الموضوعة لافادة الاحكام و بقواعدها
المسايل المتعلقة بافادتها انتهى وهذا بناء على
ان ضمير مهد راجع الى الله تعالى اذ لا يضع العلل

والمعاني المفيدة للاحكام الا الله تعالى حقيقة
وان اسندت الي غيره مجازا من نصوص جمع
نص وهو ما كان معناه صريحا غير محتمل لمعنى اخر
الايات القرآنية والجار والمجرور حال من
القواعد او صفة لها اي حال كون تلك القواعد
مستنبطة او المستنبطة من تلك النصوص واما على
تقدير ان يراد بالنصوص الادلة التفصيلية
فهو بيان للقواعد وهو ظاهر ذكره الشرواني
وقال خبر وحال من الاحكام وما عطف عليها
او صفة لهما اي مستنبَطَيْنِ او المستنبَطَيْنِ من
النصوص واراد بها عبارتها المسوقة لافادة المعاني
ويجوز ان يتعلق الجار والمجرور بعهد والفاعل
هو الله تعالى ولكن يجب حمل اللام في الاحكام على
تعريف الجنس الاستغراق لان القواعد المستفادة
منها الاحكام واوضاعها ليست كلها مستفادة من الكتاب
والماعها اي الايات جمع لمح كضوء واضواء وزنا
ومعنى بالجر عطف على نصوص الايات فان
اريد بالنصوص العبارات التي لا تحتمل الا معنى
واحدا كما ذهب اليه المصنف في منهاجه فالمراد
بالالماع ما يستضاء به في فهم قواعد الاحكام
واوضاعها فيندرج فيها الظواهر والاشارات
والدلالات والاقتضاء فالمراد بالالماع هي الثلاثة
الاخيرة لان الظواهر تندرج حينئذ في النصوص
ذكره الشرواني والحاصل ان المراد بنصوص الايات
عباراتها المسوقة لافادة المعاني وبالماعها اشاراتها
ودلالاتها واقتضاءاتها قال في الاصول اعلم ان لنظم
القرآن الدال على المعنى اربعة اقسام الاول

اعتبار

اعتبار وضعه لمعناه والثاني اعتبار دلالته
على معناه والثالث اعتبار استعماله في معناه
والرابع اعتبار الوقوف به على معناه وكل واحد
من هذه الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام اما الاول
وهو اعتبار وضعه لمعناه فهو اربعة اقسام
الاول الخاص وهو الموضوع لواحد حقيقي كزيد
او اعتباري كرجل ومائة والثاني العام وهو
الموضوع لافراد يتناولها على سبيل الشمول
بصيغة ومعنى كرجال او بمعنى فقط كقوم
ومنه الجمع المحلى باللام حيث لا عهد والمفرد
المعرف باللام حيث لا عهد والنكرة المنفية والثا
المشترك وهو الموضوع على كثير بوضع كثير
لمعنيين فصاعدا والرابع المؤول وهو ما ترجح
من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي او خبر
الواحد واما القسم الثاني وهو اعتبار دلالته
على معناه فهو اربعة اقسام ايضا الاول
الظاهر وهو الذي معناه ظاهر بمجرد صيغته
كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فهو
ظاهر في الاحلال والتحريم والثاني النص
وهو ما ازداد وضوحا على الظاهر ولو من جهة
المتكلم كالاية المذكورة فانها ظاهرة في الاطلاق
ونص في الفرق بين البيع والربا بالحل والحرمة
فان سياق الكلام كان لاجله فانها نزلت
ردا على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع
والربا قال تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل
الربا والثالث المفسر وهو ما ازداد وضوحا على
النص حتى لم يبق معه احتمال التاويل

كقوله تعالى خلق الانسان هلوعا حيث فسر
بقوله اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير
منوعا ونحو الصلاة والزكاة والرابع المحكم وهو
ما احكم المراد به عن احتمال النسخ كالايات
الدالة على وجود الصانع وصفاته ويسمى
محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بموت
النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره
وضد هذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها
الاول الخفي وهو ضد الظاهر وهو ما كان
خفاؤه لغير صيغته فلا ينال الا بالطلب كلفظ
السارق فانه خفي في حق الطرار والنباش
لاختصاصهما باسمهما والثاني المشكل وهو ضد النص
وهو ما خفي المراد منه بحيث لا يدرك الا بالتأمل
لدخوله في اشكاله وامثاله كقوله تعالى وان
جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب
وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم
فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع
الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد الصوم بوصول
شيء في الفم فاعتبر الوجهان فالحق بالظاهر
في الطهارة الكبرى وبالباطن في الصغرى والثالث
المجمل وهو ضد المفسر وهو ما خفي المراد منه
بحيث لا يدرك الا ببيان يرجى كالصلاة والزكاة
قبل البيان والرابع المتشابه وهو ضد المحكم وهو
ما انقطع رجاء معرفته قبل يوم القيامة كالحروف
المقطعات في اوايل السور وكالاستواء واليد
واما القسم الثالث وهو اعتبار استعماله في
معناه فهو اربعة اقسام ايضا الاول الحقيقة
وهي

وهي استعمال اللفظ فيما وضع له كلفظ الدابة
في الفرس والثاني المجاز وهو ما استعمل في
غير ما وضع له لمناسبة بينهما كالمشابهة في اطلاق
الاسد على الرجل الشجاع او الجزئية كالرقبة
في الانسان او المجاورة كزيادة الماء في نزح البئر
والثالث الصريح وهو ما ظهر المراد به ظهورا
بينا كقولك انت طالق وانت حر والرابع
الكناية وهي ما استتر المراد به كالفاظ الضمائر
كلها وكنايات الطلاق واما القسم الرابع وهو
اعتبار الوقوف به على معناه فهو اربعة
اقسام ايضا الاول الاستدلال بعبارة
النص وهو ما دل على ما سبق له كقوله
تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فانه
سيق لاباحة النكاح والثاني الاستدلال
باشارة النص وهو ما دل على غير ما سيق له
كقوله تعالى وعلى المولود له الآية سيق
الكلام لاثبات النفقة وفيه اشارة الى ان
النسب من الاب والثالث الاستدلال بدلالة
النص وهو ما دل على اللازم بواسطة حكمه
المفهوم كالنهي عن التأفيف يوجب حرمة
الضرب بالاولى والرابع الاستدلال باقتضاء
النص وهو ما دل على اللازم المحتاج اليه
شرعا كاعتق عبدك عني بالف يقتضي البيع
ضرورة وجملة هذه الاقسام كلها عشرون
فيما يحتاج اليها الاصولي في اعتباره للاحكام
من القرآن والسنة وهي داخلة تحت قول
المصنف رحمه الله تعالى من نصوص الآيات

والمعنى ليذهب اي النبي صلى الله عليه وسلم
بحسب السياق والسباق وهو اقتباس وقدمنا
ان شرطه كما قالوا ان لا يقصد به انه من القرآن
لان الضمير في القرآن راجع الى الله تعالى
وقالوا فيه لا باس بتغيير يسير وقال خرو
اي يزيل الله تعالى على سياقه في ارجاع
الضمائر قبله الى الله تعالى وقال الثرواني
ليذهب اي ليزيل الله تعالى فارجع الضمير
اليه تعالى ابقاء للاية على سياقها والاية
نزلت في اهل بيت النبوة خاصة فيحتاج الى
العدول في المعنى الى الاعم منهم على كل حال
وهو علة لقوله مهد ولجميع ما مر وعود الضمير
الى النبي صلى الله عليه وسلم اولى على حسب
الضمائر السابقة اي ليزيل النبي صلى الله
عليه وسلم عنهم اي عن الناس الرجس اي
قذر الجهل والذنب فان لما اطلاع على قواعد
علم الشريعة وقواعد علم الحقيقة موجب للعمل
الصالح فبمعرفتهما يزول الجهل وبالعمل بهما
يزول الذنب فتحصل الطهارة الكاملة ولهذا
قال ويطهرهم اي الناس تطهيرا وهو اسناد
مجازي حيث رجع الضمير الى النبي صلى الله
عليه وسلم كما قال تعالى له عليه السلام خذ من
اموالهم صدقة تطهرهم بها وتزكيهم بها وصل
عليهم ان صلاتك سكن لهم لان اذهاب الرجس
والتطهير فعل الله تعالى حقيقة في الاية انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا وهي في حق اهل البيت وبسبب

ذلك

ذلك الي النبي صلي الله عليه وسلم في حق غيرهم
لان الـ بيته عليه السلام لما آلوا اليه اي رجعوا
اقتدوا به في اعماله واحواله وهو لا واسطة
بينه وبين الله تعالي فكانوا هم كذلك فجاء
الاخبار عنهم ان الله يذهب الرجس عنهم ويطهرهم
تطهيرا وغيرهم لما لم يؤلوا اليه وابقوا
الواسطة لم يكونوا كذلك فاذهب النبي
صلي الله عليه وسلم عنهم الرجس وطهرهم
تطهيرا وقال الشرواني الرجس اي دنس
الجهل ورين الكفر وسائر المعاصي لان ارسال
الرسل وانزال الكتب وشرع الاحكام وتبيين
الحلال والحرام ليعلم الناس ما ينفعهم في معاشهم
ومعادهم ويعملوا بموجبه ويطهرهم بحصول
الاعتقادات الحقة والاعمال الحسنة تطهيرا
اي تطهيرا ذا بالعلوم والاعتقادات الحقة
بزول دنس الجهالات وبالاعمال الصالحة
الحقة دنس الذنوب والمعاصي قيل قوله
ليذهب عنهم الرجس الي اخره اقتباس مع تغيير
يسير اقول الواقع في التنزيل ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وهذا التغيير
كما ترى غير يسير انتهى قلت ولعل معنى التغيير
الكثير ان لا يتبادر الذهن الي ذكر الآية
وهنا ليس كذلك كما لا يخفى والتغيير في محل
او محلين لا يضر الاقتباس قال المولي عصام
وقوله ليذهب عنهم الرجس اقتباس من قوله
تعالي ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا ويجوز التغيير اليسير في الاقتباس

وكانه اشار الي حمل اهل البيت على الامة
فانهم اهل بيت النبوة وقال الخفاجي وفيه
اقتباس مع تغيير يسير والمراد بالرجس فيهما
الجهل والذنب وتطهيرهم بالعلوم والملكات
الفاضلة قيل وهو مناسب لما قيل في الاية من
ان المراد باهل البيت الامة لانهم اهل بيت
الشريعة والرجس ما يستقذر والطهر ازالته
والمراد ازالة الاقذار الحسية والمعنوية لتكمل
الشريعة بالطهارتين والاكثر على ان المراد
الثاني فان قلت معنى الطهارة ازالة الحدث
او الخبث وكونها بمعنى ازالة دنس الذنوب
مجاز على طريق تشبيهها بالطهارة الحسية والتاكيد
بالمصدر ينافي المجازية قال الدماميني في
شرح التسهيل وكذا الاياتي التاكيد في المجاز
واجيب عن قوله لكي الخير من زوج والكرجاده
وعجته عجيجا من مدام المطارف بانه نادر جاء
على سبيل المبالغة وقال ابن فلاح اليمني في
كتابه المغني في تاكيد المصدر ولا تزيد دلالته
على دلالة الفعل لانه عن تكرير اللفظ طلبا للاختصار
ثم قيل فايدة التاكيد بالمصدر رفع مجاز نسبة
الفعل الي غير فاعله كما في باب التاكيد ونقض
بقوله حتى قررت الهوي قسرا فان التاكيد
موجود وهو مجاز لا حقيقة ولا يرد على قوله
رفع مجاز نسبة الفعل الي فاعله انما مجازه استعمال
القهر في غير محسوس وقال الخفاجي قلت
هكذا قرره بعض اهل العربية لكن ذهب بعض
المحققين الي ان الفعل المؤكد بالمصدر لا يتعين

استعماله

استعماله في معناه الحقيقي لما ورد في كلام العرب
مما يدل على خلافه ولك ان توفق بينهما بانه
اذا لم تقم قرينة تعينت الحقيقة والا فلا او
انه اذا اشتهر المجاز جاز كما هنا لا لتحاقه
بالحقيقة فان الطهارة كذلك ولذا ورد الصدقة
اوساخ الناس وسمي المشركون نجسا انتهى قلت
الظاهر ان الطهارة حقيقة شرعية في ازالة
اوساخ الذنوب ايضا فهي مشتركة وضعا
شرعيا بين معنيين حسي ومعنوي فالحسي
ظاهر والمعنوي كذلك كما ورد في حديث
ابن ماجة عن عبد الرحمن بن ثعلبة الانصاري
عن ابيه ان عمرو بن سمرة بن حبيب بن عبد
شمس جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال يا رسول الله اني سرقت جملا لبني فلان
فطهرني فارسل اليهم النبي صلى الله عليه وسلم
فقالوا انا فقدنا جملا لنا فامر به النبي صلى
الله عليه وسلم فقطعت يده قال ثعلبة انا
انظر اليه حين وقعت يده وهو يقول الحمد لله
الذي طهرني منك اردت ان تدخلي جسدي
النار وقال في القاموس والتطهر التنزه والكف
عن الاثم فمن كان له قلب تفريع على ما سبق
واشعار بان الناس متفاوتون في قبول ما
بين لهم من الهدى والبينات فمنهم من قبله
وهم طائفتان الاولى المجتهدون وهم المراد
بمن كان له قلب واعي يتفكر في حقايق ما
بين ويطلع على نكته ويقف على دقايقه
فيستخرج مكنوناته ويستنبط سر موزناته اذ تنكير

القلب للتفخيم قال الخفاجي وللاشعار بان
كل قلب لا يتفكر ولا يتدبر والثانية المقلدون
واليه اشار بقوله او القى السمع اي اصغى كاستماع
وهو شهيد اي حاضر بقلبه ليفهم معانيه او شاهد
بصدقه غير مكذب ذكره الثروانى ولما فرغ
من بيان تكميل القران العظيم للناس على
حسب العامة منهم والخاصة وهما اهل الالتباس
واهل الكشف شرع في بيان حال من اهتدي
منهم ومن لم يهتد فقال معبرا بفاء السببية
فمن كان له قلب الي اخره لان ما ذكر قبله سبب
لوجود ما يذكر بعده وهي احوال ثلاثة من
كان له قلب ومن القى السمع وهو شهيد ومن
لم يرفع راسه وطغى بنراسه فالاول خاصة
الخاصة وهم الواصلون والثاني الخاصة وهم
السالكون والثالث العامة الغافلون الجاهلون
فمن كان له قلب بالتنكير للتعظيم اي قلب
كامل خالص عن الشواغل النفسانية مكمل بالمعارف
الالهية وهو القلب الذي من امر الله وامر
الله كليح البصر فهو القلب المتقلب مع التجليات
بامر خالق الارض والسموات وهو القلب الذي
وسع الحق سبحانه كما ورد في الحديث وهو مطهر
من النفس فلا نفس له ومن القى اي طرح عنه
السمع اي سمعه فهو يسمع بالله لا بسمعه النفساني
كما في حديث المتقرب بالنوافل كنت سمعه
الذي يسمع به ولهذا قال فيه وهو شهيد اي
والحال انه مشاهد التجليات انوار الاسماء
الالهية والحضرات الربانية قال الخفاجي

وهذا

وهذا اقتباس من قوله تعالى ان في ذلك لذكرى
لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وفي بعض
رسايل الرازي انه اشارة الى ان المدرك
هو القلب لا الدماغ فان قلت العطف بالواو
هنا اليق من او الفارقة لان القلب محل الادراك
والقاء السمع عبارة عن الجد في تحصيل المدرك
ولا بد من الامرين قلت ان اريد به ظاهره فالمراد
بالاول من له كمال في معرفته وقلبه مشتغل باستخراج
حقايقه ودقايقه وبالثاني من سواه وقريب
منه وقيل ان المراد بمن له قلب ذو والالنفس
القدسية الغنية عن الكسب والتعلم وبمن القى
السمع المحتاج الى ذلك وعلى كل تقدير فاو في موقعها
وهذا بيان لحال المكلفين بما يتفاوتون فيه والمامورون
بالاهتداء بنوره المبين والفاء تفريعية او فصيحة
فهو اي من كان له قلب او القى السمع في الدارين
اي الدنيا والاخرة حميد اي يستحق الحمد وسعيد
يكون في عداد السعداء في الدنيا والاخرة
او حميد في الدنيا وسعيد في الاخرة من الناس
من اعرض عنه وهم الطايفة الثالثة الجاهلون
والجاحدون اشار اليهم بقوله ومن لم يرفع
اليه اي الفرقان المنزل او النبي صلى الله عليه
وسلم راسه همزته لسكونها بعد فتحة يجوز ابدالها
الفا وهو المناسب هنا ليشاكل قوله نبراسه قاله
الخفاجي اي لم يلتفت اليه لنهاية جهله وغاية
كبره وهذه الطايفة على قسمين الاول من لم
يلتفت اليه ايثارا للمبطالة العاجلة على سعادة

الدارين وهم المومنون به المصدقون على الغيب
من غير معرفة به وهم عوام المومنين اهل الاسلام
الظاهر المرتكبون للمعاصي بتراكم الجهالات
والغفلات قال تعالى ولو نرى اذ المجرمون
ناكسوا رؤسهم عند ربهم تشير الاية الى حالة
الغافلين في عدم التفاتهم الى كتاب الله تعالى
واعراضهم عن فهم معانيه واشار الى القسم
الثاني بقوله واطفاء مهموز من قولهم اطفأت
النار وقد يرد معتلا قاله الخفاجي نبراسه
بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح
ههنا للفطرة التي فطر الله الناس عليها وكل
مولود يولد على الفطرة كما ورد في الحديث
بجامع انها كالمصباح في انها يهتدي بنورها في
ظلمات الجهالات لانها عبارة عن استعداد
قبول الهدى والتمكن من تحصيله واطفاؤه
ابطال ذلك الاستعداد بالتدنس بالعقايد
الباطلة والملكات الردية وتقليد الاباء والاإلف
بالمحسوسات ذكره الشرواني وضمير نبراسه
عايد الى من وهو نور الفطرة كما ذكرنا او نور
العقل واطفاؤه بهيج الجهل والعناد قال الخفاجي
وعوده الى النبي صلى الله عليه وسلم او القرآن
على معنى ارادا طفاءه بعيد جدا انتهى قلت
يريد الفاعل بذلك اشراق نورانية الروح الامري
والعقل المقبل على الحق فاذا انطفت تلك النورانية
بغلبة حكم الطبيعة والهوى فابرد العقل عن
الحق وهو انطفاء النبراس وقام الجهل والعناد

واستحكم

واستحكم الالتباس فقال بعضهم ضمير نبراسه
الى النبي صلى الله عليه وسلم او القران على معنى
ارادة ذلك من قوله تعالى يريدون ان
يطفؤا نور الله بافواههم ويابى الله الا ان
يتم نوره ولو كره الكافرون وكونه بعد اباعتبار
تقدير ما لا حاجة الى تقديره لصحة الكلام
وظهور معناه بدون التقدير المذكور وان
اراد هذا القايل اطفاء نبراس النبي او القران
عنده في حضرة نفسه كان له وجه لان روحه
من امر الله واشراقها من نور النبي المخلوق
منه كل شيء وقد غلب على هذا الجاهل الجاحد
ظلمة الهوى والطبع والغفلة والعناد والكفر
فانطفى نور مصباح النبوة والقران المشرق
في نفسه وعميت بصيرته عن الحق فلم يهتدوا
اليه قال الخفاجي في قوله يرفع اليه راسه
اشارة الى علو مرتبته ورفعة منزلته لان
الناظر انما يرفع راسه لما كان عاليا عليه مرتفعا
فوقه وهكذا هو يعلو ولا يُعلى وقال الشرواني
اعلم ان هذا التقسيم المشار اليه في كلام المصنف
ماخوذ من حديث في الصحيحين وهو قوله
عليه السلام مثل ما بعثني الله به من الهدى
والعلم كمثل الغيث الكثير اصاب ارضا فكانت
منها طايفة طيبة قبلت الماء فانبتت الكلاء
والعشب الكثير وكانت منها اجادب امسكت
الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا
ورعوا واصاب طايفة اخرى انما هي قيعان
لا تمسك الماء ولا تنبت كلاء فذلك مثل من فقه

في دين الله و نفعه ما بعثني الله به ومثل من
لم يرفع بذلك راسا ولم يقبل هدي الله الذي
ارسلت به واجادب جمع اجدب من الجدب
بفتح الجيم وسكون الدال ضد الخصب يعني
بالجزم على انه جزاء الشرط في الحياة الدنيا
ذميما اي مستحقا للذم او مذموما بالجهل وعدم
المعرفة بالحق وهو راجع الى القسم الاول من
هذه الطايفة الثالثة وهو من لم يرفع اليه
راسه وهم اهل البطالة والغفلة من عوام المومنين
بالغيب ولم يذكر حالتهم في الاخرة وسيصلى
بالسين لتخليص المضارع للاستقبال وهو مرفوع
معطوف على المجزوم لمكان السين الدالة على
الاستيناف والقطع بدخول السعير فان
السين كما تدل على التسويف تدل على ان
مدخوله مقطوع الوقوع سعيرا اي نارا مسعورة
قال في المصباح سعرت النار سعرا من باب
منع واسعرتها اسعارا اوقدتها فاستعرت
والمعنى يدخل جهنم في الاخرة وهو راجع الى
القسم الثاني من هذه الطايفة الثالثة وهو
من اطفاء نبراسه وهم اهل الجحود والعناد
والكفر ولم يذكر حالتهم في الدنيا ففيه احتباك
لانه ذكرت حالة الاول في الدنيا ليتركها
ويتباعد عنها فالاهم لهم ذكرها ولم تذكر
حالته في الاخرة لانها اما جزاء على التقصير
او صفح ومغفرة وذكرت حالة الثاني في الاخرة
لان الاهم له ذكر حالته في الاخرة ليقبل
على الخير والهدي ولم تذكر حالته في الدنيا

لانها

لانها اما استدراج بنفع او ابتلاء بضر وفي نسخة
ويصل بالجزم بحذف الياء معطوفا على يعش
اي يحترق او يدخل سعيرا يقال صلي بالنار
وصليها صلاً من باب تعب وجوحوها كما في المصباح
فيا واجب الوجود لما كان جميع ما سبق الى هنا دليلا
على ان كلامه تعالى المعجز الذي بلغه رسوله
صلى الله عليه وسلم وتحدى به وابرز فيه خفايا
الملك والملكوت وخبايا قدس الجبروت من الصفات
القدسية الدالة على وجوب وجوده وانعامه
بجلايل النعم بواسطة ما انزله على نبيه صلى
الله عليه وسلم وامره ان يصدع به فبذل طاقته
في تبليغه وتبيينه على احسن وجه يرسم في
مرآة البصاير والعقول صار كانه مشاهد لذلك
في حضرة قدسه واقفا بين يديه مناجيا له
فلهذا التفت بعد الغيبة وفرع النداء بالفاء
وقيل لما لزم من كون القران معجزا كون المتكلم
به واجب الوجود اذ الممكن الوجود لو قدر على
مثله لم يكن ذلك معجزا ومن كونه مكملا للناس
بحسب القوتين العلمية والعملية كونه فايض
الجود وكانت المقصود بالاصالة هي والغرض الاول
لكل من استكمل بالكمالين تحصيل الرضوان ومشاهد
جمال الرحمن فرع عليه قوله فيا واجب الوجود
الى اخره وقيل ان هذه الفاسببية رابطة لما بعدها
بشرط مفهوم من الكلام السابق اي ومن كان بهذه
المثابة من السعي في اعلاء كلمتك والشفقة على خلقك
فصل عليه وواجب الوجود الغني بالذات وهذا
يناسب كون الافعال السابقة مسندة للعبد

كما لا يخفى ذكره الخفاجي وقيل لما ذكر الله تعالى
في عين ذكر الرسول بصفات كماله ووجوه انعامه
وافضاله صار بمنزلة المحسوس من قبيل قوله
صلى الله عليه وسلم من رآني فقد رأى الحق التفت
من الغيبة الى الخطاب وشافه ذلك الجناب
ولا شك ان وجوب الوجود على قسمين وجوب
الوجود بالذات ووجوب الوجود بالغير فالاول
ذات الله مع اسمائه وصفاته وافعاله واحكامه
فانه تعالى قديم ازلي هو وصفاته واسماؤه وافعاله
واحكامه والثاني هو اعيان الممكنات الموجودة
فانها واجبة الوجود بالغير اي بصفات الله تعالى
وباسمائه وافعاله واحكامه لامتناع عدمها
حيث تعلقت بايجادها الصفات والاسماء والافعال
والاحكام كما انها قبل ظهور تعلق ذلك بها ممتنعة
الوجود بالغير لا بالذات فان الممتنع الوجود
بالذات هو المستحيل العقلي كشريك الباري تعالى
ولحوق النقايص به تعالى او بصفة من صفاته
او اسم من اسمائه او فعل من افعاله او حكم من
احكامه جل وعلا وقال الشرواني هو واجب
الوجود بالذات لانه المتبادر عند الاطلاق ومعنى
وجوب الوجود استحقاق الشيء الوجود لذاته
بان تكفي فيه ذاته وهو مذهب اكثر المتكلمين او
تكون ذاته عين الوجود المتاكد القايم بنفسه كما
هو مذهب الحكماء ومحققي الصوفية والمتكلمين ثم
ان الوجوب وكذا الامكان والامتناع جهات
للنسبة كما حقق في محله فوجوب الوجود عبارة
عن كون انتساب الوجود الى الموضوع بالايجاب

ضرورة مع قطع النظر عما عداه لكن لما كان
المجعول منشاء النسبة ومحط الفايدة كثيرا ما
يسند المجعول فيقال هو واجب الوجود ووجب
وجوده ثم انه يلزم من وجوب الوجود امتناع
العدم لما تقرر ان واجب الوجود ان يوجد يلزمه
ممتنع الوجود ان لا يوجد ولذا قد يعرف واجب
الوجود بما يمتنع عدمه لذاته ولما كان هذا الاطلاق
بطريق التوصيف لا التسمية لم يتجه عليه ان
اسماء الله تعالى توقيفية تتوقف على اذن الشرع
اطلاق ولم يرد في الشرع اطلاق واجب الوجود
عليه تعالى اذ التوقيف في التسمية التي هي تصرف
في المسمى ذكره الشرواني وقال الخفاجي وجوب
الوجود كون ذاته مقتضية لوجوده او كونها عين
وجوده وهو يقابل الامتناع والامكان فان كان
ذاتيا فمعناه ما لا يمكن عدمه واطلاق واجب
الوجود على الله تعالى مبني على ما ذهب اليه
الغزالي رحمه الله تعالى من جواز اطلاق
ما علم اتصافه به تعالى على طريق التوصيف
دون التسمية لان اجزاء الصفة اخبار بثبوت
مدلولها فيجوز اذا تحقق بدون مانع بخلاف
التسمية فانها تصرف في المسمى لمن له الولاية
وهو تعالى منزه عن ذلك انتهى قلت ولما كانت
اقسام الناس الذين بين لهم النبي صلى الله
عليه وسلم ما نزل اليه ثلاثة كما ذكرنا الاول
من كان له قلب والثاني من القى السمع والثالث
من لم يرفع اليه راسه اشار الى الاول مخاطبا
لربه الذي كمله الكمال المذكور من الحضور الرباني

بالتجلي الصمداني بقوله فيا واجب الوجود لذاته
وجوب الوجود كمالا محضا لاستغنائه عن كل ما
سواه فصدر عنه الكمال المحض في مرتبة الامكان
واشار الى الثاني مخاطبا لربه الذي كمله بكمال
القاء السبع الرحماني والشهود الروحاني من فايض
جوده الصادر عن وجوب وجوده بقوله
ويا فايض اما من فاض الخير بمعنى شاع فيكون
حقيقة لغوية او من فاض الماء اذا اكثر حتى سال
من جوانب ممره فيكون مجازا عن الكثرة اذ
السيلان لا يتصور الا في جوهر متصل عند الحس
يمكن انفصال اجزائه في نفس الامر ذكره الشرواني
وقال الخفاجي الفيض فعل فاعل يفعل دايما لا لغرض
ولا لعوض الجود وهو افاضة ما ينبغي لمن ينبغي
لا لغرض لان من فعل لغرض ينال فهو فقير او متجر
والغني المطلق الذي وجوده من ذاته وهو نور
الانوار لا غرض له في صنعه بل ذاته فياضة للرحمة
وهو الملك المطلق واصل الفيض سيلان الماء من
جوانب ما هو فيه لزيادته ووجه المناسبة كثرة المنافع
وفايض الجود وصف بحال المتعلق كواجب الوجود
اي فايض جوده وواجب وجوده وقال الشرواني
الجود افادة ما ينبغي لا لعوض ولا لغرض ولو لكسب
محمدة او دفع لمقيصة واشار الى الثالث مخاطبا
لربه الذي ابتلاه بما ابتلاه به ومرجعه اليه وان
كان مقصرا في عمله ومردودا وبال حال عليه
بقوله ويا غاية اي نهاية كل مقصود اي كل مطلوب
يطلبه كل طالب فانه لا بد ان ينتهي اليك كما قال
تعالى وان الى ربك المنتهى وانه اضحك وابكى

وانه اماتَ واحيا الى اخر الاية وقال تعالى
وان الى ربك الرجعى فانك المنبض للخير كله
سواك من الوسايط فالمراد بالغاية هنا معناها
اللغوي وهو المنتهى وهذا هو الظاهر او هو
من العلة الغائية اذ ذاته تعالى كافية في وجود
ما يوجد ويصدر عنه وهو بذاته علة فاعلية من
حيث التاثير وعلة غائية من حيث كونه المقتضي
لفاعليته ذكره الخفاجي قلت مراده بذلك
الاشارة الى قوله تعالى يريد ون وجهه بعد
قوله يدعون ربهم بالغداة والعشي ولكن اطلاق
العلة في حقه تعالى مما لا ينبغي لانه يوهم
كمذهب الحكماء فالوجه هو الاول قال الخفاجي
ويحتمل ان يكون المعنى انه اسنى المقاصد واعلاها
فان جميع الموجودات وسيلة لمعرفته التي هي
نهاية المآرب وقبلة وجوه المطالب ٥ وانما انت
مغناطيس انفسنا ٥ فحيثما درت دارت نحوك
الصور وقال الكازروني وقوله واجب الوجود
وفايض الجود يدل على كونه مبدأ كل شيء فالملايم
بعده ايراد كونه تعالى غاية الغايات وانما كان
كذلك لان الغاية ما فعل الفاعل لاجله وهو تعالى
حقيق بان يكون منتهى المطالب وعمل كل عامل
وفي عبارته دلالة على ان الله تعالى هو المطلوب
الاعلى للعارفين ولذا قال اهل التحقيق العبادة
لها ثلاث مراتب الاولى ان تعبد الله طمعا
للثواب وهربا من العقاب وهذا هو المسمى
بالعبادة وهذه الدرجة نازلة جدا الثانية
ان تعبد الله تعالى لاجل تشرف بعبادته

او تشرف بالانتساب اليه وهذه الدرجة اعلى
من الاولى وهذا هو المسمى بالعبودية الثالثة ان
تعبد الله تعالى لكونه الاها خالقا ولكونك عبدا
وهذا اعلى المقامات واشرف الدرجات وهو
المستحق ان يسمى بالعبودة واليه الاشارة بقول
المصلي اصلي لله تعالى فلو قال لثواب الله تعالى
بطلت صلاته انتهى ولما كان تعالى غاية الغايات
سبحانه دعا بعد التوجه اليه للوسيلة الذي
هو الواسطة بيننا وبينه فقال صل فعل دعا
وطلب منه تعالى عليه اي على عبدك ونبيك
السابق ذكره صلاة نكرها للتعظيم اشره على الطريق
المتعارف ابرازا له في صورة الدعاء ليحصل كمال
الامتثال لقوله تعالى صلوا عليه فان الصلاة
ثمه بمعنى الدعا كما قرر في موضعه ولتكون وسيلة
الى الدعاء لنفسه الاتي ذكره ولان المتبادر منه
الطريق المتعارف ولا يخفى ان صلاة المولى
من جميع الجهات اولى ذكره خرد وقيل الصلاة
في اللغة مشتركة بين الدعا والتعظيم والرحمة
والبركة ومنه اللهم صل على آل ابي اوفى اي
بارك عليهم وارحمهم وعلى هذا لا يكون قوله
يصلون على النبي مشتركا بين معنيين بل مفرد
في معنى واحد وهو التعظيم كذا في المصباح توازي
اي تقابل وتساوي وماضيه ازى ويزدى بهمزة
واو في المضارع فيقال يوازي ولا يبدل
في الماضي فيقال وازى وهي مولدة عند بعض
اهل اللغة وقال التبريزي يجوز حملا على
المضارع ذكره الخفاجي وفي المصباح وازاه موازاة

اي حاذاه وربما ابدلت الواو همزة فقيل أزاه
والازاء مثل كتاب هو الحذاء وهو بازائه اي محاذيه
وفي القاموس ازاه كرماه حاذاه وجازاه غناءه
بفتح الغين المعجمة والمد النفع الذي حصل منه
صلى الله عليه وسلم ولما كان نفعه عليه الصلاة
والسلام في الكثرة بحيث لا يتصور عليها مزيد فالصلاة
المساوية له ايضا كذلك وقال خرو وظاهره
ان نفعه صلى الله عليه وسلم اكثر من ان يحصى
فتكون الصلاة عليه كذلك والمقصود ان يحصل
له في مقابلة مثوبات غير متناهية بحكم قوله
صلى الله عليه وسلم من صلى علي مرة صلى الله
عليه عشرا وتجازي اي تكون جزاء وعوضا عناءه
بالعين المهملة اي تعبه يقال تعب يتعب تعبا
فهو تعب اذا اعيا وكل ويتعدى بالهمزة فيقال
اتعبته فهو متعب مثل اكومته فهو مكرم كما في الصباح
والمعنى ان تلك الصلاة تكون جزاء وعوضا
لما حصل له عليه السلام من التعب في تحمل اعباء
الرسالة والتبليغ عن الله تعالى وجهاده
اعدائه واعلاء كلمته وقال الخفاجي ونفعه صلى
الله عليه وسلم في الدارين اجل من البيان
وتعبه في تبليغ الرسالة واعلاء كلمة الله تعالى
على ما فصل في السير مما لا تفي به طاقة البشر
والمعنى صل عليه صلاة لا تحصى ولا تعد كما ان
منافعه وما تحمله من اعباء الرسالة كذلك والغناء
بالمعجمة في الاول وبالمهملة في الثاني واجاز
بعضهم عكسه وجزالة المعنى تأباه وفي قوله
تزازي وتجازي جناس مضارع وفي قوله غناءه

وغناه جناس مصحف وهذا ماخوذ مما روى
عن ابن عباس رضي الله عنهما موقوفا من قال
جزي الله عنا نبينا محمدا صلي الله عليه وسلم
ماهو اهله اتعب سبعين كاتبا الف صباح وقال
الكازروني فان قلت لما اقتصر علي حصول
طلب الصلاة الموازية للغنا ولم يطلب ازيد
منها قلت المراد من الموازاة للغناء كونه اقصي
درجات الكمال كما ان غناه صلي الله عليه وسلم
في اعلا مراتب الكمال فان قلت ينبغي حينئذ
ان يقدم غناه بالعين المهملة علي غناه بالغين
المعجمة ليكون ترقيا من الادني الي الاعلي قلت
تقديم الغنا بالغين المعجمة لشرفه بالنسبة
الي ما يتلوه انتهي ولا شك انه صلي الله عليه
وسلم دال علي الخير فله اجر كل من دل علي خير
وعمل به الي يوم القيامة فلا يتصور حصر ماله
صلي الله عليه وسلم من الاجور وقال الشيخ عبد
الرؤف المناوي في شرح الجامع الصغير عند الكلم
علي حديث من دل علي خير فله مثل اجر فاعله
قال في تنكير خير انه شمل جميع انواع الخصال
الحميدة وله ثواب كما لفاعله ثواب ولا يلزم
تساوي قدرهما ذكره النووي او ان المراد
المثل بغير تضعيف وعلم من هذا الحديث ان
كل اجر حصل للدال حصل للمصطفي صلي الله عليه
وسلم مثله علي ماله من الاجر الخالص من نفسه
علي دلالته وهدايته للمهتدي وعلي ماله من
الاجور علي حسناته الخاصة من الاعمال والمعارف
والاجور التي لا تصل جميع امته الي عرف نشرها ولا

يبلغون عشر عشرها و هكذا نقول ان جميع حسناتنا
واعمالنا الصالحة وعبادات كل سطرة في صحايف
نبينا صلي الله عليه وسلم زيادة علي ماله من
الاجر و يحصل له من الاجور بعدد امته اضعافا
مضاعفة لا تحصي و يقصر العقل عن ادراكها
لان كل مهتدي و دال و عالم يحصل له اجر الي
يوم القيامة و يتجدد لشيخه في الهداية مثل
ذلك الاجر و لشيخ شيخه مثلاه وللشيخ الثالث
اربعة والرابع ثمانية وهكذا مضاعف في كل مرتبة
بعدد الاجور الحاصلة قبله الي ان ينتهي الي
المصطفي صلي الله عليه وسلم اذا فرضت المراتب
عشرة بعد النبي كان للنبي من الاجر الف واربعة
وعشرون فاذا اهتدي بالعاشر احد صار اجر
النبي الفين و ثمانية واربعين و هكذا كلما زادوا واحد
يتضاعف ما كان قبله ابدا الي يوم القيامة
وهذا امر لا يحصره الا الله تعالي فكيف اذا اخذ
مع كثرة الصحابة والتابعين والمسلمين في كل عصر
وكل واحد من الصحابة يحصل له بعدد الاجور التي
ترتبت علي فعله الي يوم القيامة وكل ما يحصل
لجميع الصحابة حاصل بجملته للنبي صلي الله عليه
وسلم و به يظهر رجحان السلف علي الخلف وانه
كلما زاد الخلف اجرا زاد اجر السلف و تضاعف
ومن تامل هذا المعني ورزق التوفيق انبعثت
همته الي التعليم ورغب في نشر العلم ليتضاعف
اجره في الحياة و بعد الممات علي الدوام ويكف عن
احداث البدع والمظالم من المكوس و غيرها فانها
تضاعف عليه السيات بالطريق المذكور ما دام

يعمل بها عامل فليتامل المسلم هذا المعنى وسعادة
الدال على الخير وشقاوة الدال على الشر وعلى
من اعانه الاعانة المساعدة قولا وفعلا والمراد
بهم اصحابه رضي الله عنهم المعينون له في نشر
دين الحق وشرايع الاسلام وقرر التقرير التقوية
والتثبيت تبيانه بكسر التاء المثناة الفوقية
مصدر بمعنى البيان وقال في القاموس التبيان
ويفتح مصدر شاذ وبينته وتبينته وابنته
واستبنته اوضحته وعرفته فبان وبين وابان
واستبان كلها لازمة متعدية اي بيانه
البليغ الكامل وفي نسخة بنيانه بضم الباء الموحدة
مصدر بناه يبنيه وهو استعارة لما اتى به من
الشرع واحكامه كما في الحديث بني الاسلام
على خمس والتقرير على النسخة الاولى من
قرر المسيلة حققها وبينها فجعلها قاعدة في الاذهان
او في نفسها وعلى الثانية من القرار والبقاء
ترشيحا لاستعارة البنا لانه من شانه او استعارة
اخرى تبعية ذكره الخفاجي وقال الثر والبي
او ما بناه ومهده من الامور الدينية اذ قرئ
بضم الباء الموحدة وهم الخلفاء الراشدون والمجتهدون
وقال حر وارادبهم الصحابة والتابعين
ومن بعدهم من العلماء العاملين الى يوم الدين
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انتهى قلت
خص الخفاجي من اعانه وقرر تبيانه بالصحابة
رضي الله عنهم لانه المتبادر من عدم التصريح
بذكرهم وعدم الجريان على مقتضى صنيع المصنفين
والجملتان يتضمنان المدح بالفعل والقول

مساعدة له صلى الله عليه وسلم في نشر نبوته
وفي ذلك قصور لايخفى وزاد الشرواني في الخاصة
فجعل الجملة الاولى للخلفاء الراشدين من الصحابة
وهم ابوبكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم
اجمعين وجعل الجملة الثانية مخصوصة بالمجتهدين
وفيه نوع قصور والاولى ما ذهب اليه خرو
من العموم تقريرا معناه اي تقرير لشكر الله
سعيهم وهو مصدر موكد وافض مر بتحقيق
الافاضة علينا من بركاتهم البركة الزيادة والنماء
وهي هنا زيادة معنوية والمعنى حصل لنا
الخيرات بالتوسل بهم اليك حتى كان ذلك
من نفس خيراتهم اوعلمنا علومهم وافض علينا
من معارفهم ذكره الخفاجي وقال الشرواني اي
خيراتهم الكثيرة من علومهم وصوالح اعمالهم
ومكارم اخلاقهم اذ البركة الخير الكثير انتهى
قلت اومعنى ذلك واجعل ما تفيضه علينا
من جملة بركاتهم لانهم دالون على الخير والدال
على الخير له مثل اجر فاعله كما تقدم فهو دعاء
لهم في ضمن دعائه لنفسه وهو ادعى للقبول
والبركات جمع بركة وهي النماء والزيادة بمعنى
علومهم ومعارفهم التي زادهم الله تعالى
اياها في الدنيا بعد ما لهم من الاجور عنده
في الاخرة جزاء على اعمالهم الصالحة
واسلك بنا اي ادخلنا مسالك اي طرق كراماتهم
اي ما اكرمتهم به ومعنى السلوك في مسالك كراماتهم
الاقتداء بهم في جميع ما كانوا عليه من المعاملة
الشرعية التي هي طريق الى اكرام الله تعالى

لهم في الدنيا والاخرة والكرامة اسم من
الاكرام وقد يكون مراده بالكرامة ما كرم الله
تعالى به اولياءه من الامر الخارق للعادة
كطي المسافة البعيدة في الزمان القليل ونحو
ذلك فيكون المعنى على هذا اجعلنا اولياء اصحاب
كرامات كما جعلتهم كذلك وارشدنا الى الطريق
الذي وصلوا منه اليك حتى نصل نحن ايضا اليك
كما وصلوا وقال الخفاجي قال بعض الفضلاء
ذكرهما اي قوله افض علينا واسلك بنا بين
قوله صل وسلم لكونه اقرب الى الاستجابة
لوقوعهما بين المستجابين ولو بالنسبة الى بعض
المدعو لهم انتهى قلت كان القياس تقديم
قوله واسلك بنا على قوله وافض علينا
لان السلوك قبل الافاضة الا انه قدم المقصود
بالذات على الوسيلة اليه اهتماما به ولان
الافاضة فيه تحصل بدون سلوك كما تحصل المسببات
بغير اسباب عناية من الله تعالى بالعبد
وقال الخفاجي والباقي بنا للدلالة على التكرير
والدوام فان السلك بالفتح بمعنى الادخال
متعدي قال تعالى كذلك سلكناه في قلوب
المجرمين وفي لغة اخرى يقال سلك فيه
وقيل ان الدوام فهم من الملابسة المحمولة على
الكمال انتهى قلت بل التكرير والدوام
مستفاد من قوله مسالك فانها المواضع التي
يتكرر السلوك فيها كالطرق للمواضع التي اعتيد
ان تطرق باقدام الناس وحوافر الدواب
فالطريق بمعنى المطروق وسلم علينا وعليهم

التسليم ان يقال سلام عليكم والمراد هنا
التكريم والتعظيم والامان من الله تعالى
تسليما كثيرا قال الترواني اي اجعلهم وايانا
من الذين قلت فيهم والملايكة يدخلون عليهم
من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى
الدار انتهى قلت وسلم معطوف على صل وهو
خطاب لله تعالى وفي الاية اكتفاء من الملايكة
الا اذا اعتبرنا جعل الله تعالى الملايكة في يوم
القيامة يقولون ذلك سلاما منه تعالى وبعد
اصلها اما بعد قال النحاس وسئل ابو اسحاق
عن معنى اما بعد فقال سيبويه معناه مهما
يكن من شيء واختلف في تقدير كلامه فقال الجمهور
مراده في الاصل كان كذلك حذف مهما يكن واتيت
اما منابها كما اقيم نعم مقام الجملة وقال بعض
الافاضل مراده ببيان المعنى البحت وان اما
تفيد لزوم ما بعد فانها لما قبلها لانه كان
في الاصل كذلك بل الاصل ان يكن من شيء فحذف
الشرط وزيدت ما وادغمت في الميم وفتحت همزة
حرف الشرط وقيل حذف يكن من شيء وغيّر مهما
الى اما بقلب الهاء همزة وتقديم الهمزة وادغام ٣
الميم في الميم ورد بان اما حرف ومهما اسم ولم
يعهم من كلامهم تغيير الاسم وجعله حرفا كذا قاله
الشيخ الوالد رحمه الله تعالى في كتابه الاحكام
قلت ويمكن الجواب عنه بان قايل ذلك لم
يقل بان هذا امر مشهور بينهم جار في مجرى
القاعدة المطردة حتى يطالبه احد بالنظير
لذلك وانما هو وجه يمكن ان يخرج عليه كلام

سيبويه اذ لا مانع منه وان لم يكن له مثل
وبعد ظرف مبني على الضم مقطوع عن الاضافة
لنية معنى المضاف اليه ولا بد له من عامل
فعل او شبهه يتعلق به فقيل هو متعلق
باما الملاحظ من حيث انه قايم مقام فعل
هو يكن المحذوف وقيل ببكن ثم حذفت اما
وناب الواو ومنابها فاذا اجتمعتا لم تكن نايبة
عنهما بل تكون لعطف جملة على جملة والمعنى
بعد ان فرغنا عن الحمد والصلاة اردنا
ان نبين شرف العلم المشروع فيه ببيان جهات
شرف العلم فان الفا اما على توهم ما قبل
بعد كما يكون الجر كذلك او على تقدير ها في
نظم الكلام وقال الثرواني ولما كان ما قبل بعد
مظنة لوقوع اما نزلت المظنة منزلة المئنة
فادخلت الفاء اعظم العلوم باسرها اذ الجمع
المحلى باللام يفيد الاستغراق في المقام
الخطابي مقدار اي من جهة المقدار وحاصله
اعظم مقدار العلوم لانه يتبين من نسبة الاعظم
الى العلوم ذكره الثرواني والمقدار والقدر
بمعنى والمراد به هنا المنزلة والشرف
الرتبي والعلوم ان كان المراد بها هنا العلوم
الشرعية وهي التفسير والحديث والفقه
على ان تعريفها عهدي وهو المتبادر منه
اذا اطلق فلا شبهة في كونه اعظمها وان
كان المراد ما يشمل سايرها فكذلك لانه عظم
بشرف موضوعه وشرف معلومه وغايته
وشدة احتياج اليه وهو جاين لجميعها فان

موضوعه

موضوعه كلام الله تعالى الذي هو معدن الحكم ولا شك
انه اشرف الموضوعات ومعلومه مراد الله تعالى
الدال عليه كلامه جامع للعقايد الحقة والاحكام
الشرعية وغير ذلك مما لا بد منه كما قال تعالى
ما فرطنا في الكتاب من شيء وغايته الاعتصام
بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها والوصول
الى سعادة الدارين وشرة الاحتياج اليه ظاهرة
لتوقف الادلة والاعمال والاحكام عليه فان قلت
موضوع علم الكلام ذات الله تعالى وصفاته
وهي اشرف من كل شيء فيكون علم الكلام اشرف
منه قلت المتقدمون على ان موضوع علم
الكلام المعلوم وقيل الموجود من حيث ما يتعلق
به اثبات العقايد الدينية على ما فصلوه
وحينئذ لا يلزم كون موضوعه اشرف ولا شك
ان كلام الله مشتمل على التوحيد والعقايد الحقة
فيندرج في موضوعه موضوع الكلام وزيادة
ومجموع الثلاثة لا يجتمع في غيره والحاصل ان علم
الكلام وان كان موضوعه ذات الله تعالى وصفاته
ومعلومه ما يتعلق بهما فانه ليس موضوعه ذلك
من حيث انه مستفاد من كلام الله تعالى عن
ذاته وصفاته ومعلومه ما يتعلق بهما من
هذه الحيثية بل موضوعه ذاته تعالى وصفاته
من حيث انه ذلك مستفاد من الانظار العقلية
ومعلومه ما يتعلق بذلك من حيثية النظر العقلي
وشتان بينهما فلا يكون علم الكلام اشرف من علم
التفسير ولا مساويا له واما قول علماء الكلام بان
اعظم العلوم علم الكلام بسبب جمعه جهات

الشرف للمعارف بعشرة فانه يحمل على انه من حيث
العلوم الوضعية للبشر فانه جامع لجهات الشرف
من هذه الحيثية لا من حيث الوضع الالهي الذي
انزل الله تعالى به كلامه القديم فان علم
التفسير مخصوص بالكشف عن ذلك ومتكفل ببيانه
وارفعها اي العلوم يعني اعلاها شرفا الشرف
علو القدر والمكان العالي والمراد الاول او
الثاني على انه استعارة ليتلاءم ذكره مع ما قبله
وهو الاشرف لما بعده ايضا ومنارا بفتح الميم العلامة
والمنار كالمنارة ويقال مَنْوَة على لا اصل
موضع النار وجمعه مناور وشاع في كل بناء عالي
يهدي سالك الطريق وما يوضع عليه السراج
وشاع في العرف لمحل الاذان المعروف ذكره
الخفاجي واصل المنار الجبل يوضع عليه النار
بالليل لتهتدي اليه الضيفان فيكون دليلا
لهم الى اهل الضيافة وفي جعل علم التفسير
ارفع شرفا مالا يخفى من المبالغة اي شرفه
ارفع شرف وارفع منار يعني دلالته على الهدى
ارفع دلالة وفيه اثبات الشرف والدلالة
على الهدى لغيره من العلوم ادنى من شرفه
ودلالته قال ضرو هو اعظم العلوم منه اذا
في حد ذاته وارفعها شرفا ومنارا بالنظر الى
دلالته فان المنار ما يستدل به على الشيء علم
التفسير اي مقدار علم التفسير وشرفه ومناره
يصح حمله على اعظم مقدار العلوم وارفعها
وفي الاتقان التفسير تفعيل من الفسر وهو البيان
والكشف ويقال هو مقلوب السفر يقال اسفر

الصبح

الصبح اذا اضاء وقيل ماخوذ من التفسرة وهو اسم
لما يعرف به الطبيب المرض انتهى وعلم التفسير علم
يعرف به معاني كلام الله تعالى بحسب الطاقة
البشرية وقدمنا بيان الفرق بين التفسير والتاويل
وقال الخفاجي التفسير يطلق على بيان معنى
كلام الله تعالى رواية ويقابله التاويل وهو ما
كان بطريق الدراية ويطلق على بيان معناه
مطلقا وقال الثرواني علم التفسير علم باحث
عن احوال كلام الله تعالى باعتبار دلالته على
مراده وينقسم الى تفسير وتاويل فالاول ما لا
يدرك الا بالنقل كاسباب النزول والايات والقصص
فهو يتعلق بالرواية والثاني ما يمكن ادراكه بقواعد
العربية فهو يتعلق بالدراية والقول في الاول
بلا نقل خطاء وكذا القول في الثاني بمجرد التشهي
وان اصاب فيهما واما استنباط المعاني على قانون
اللغة فيهما بعد فضلا وكلا الذي هو رئيس الرئيس
سيد القوم ومقدمهم وقال في المصباح راس الشخص
يراس بفتحتين مهموز رئاسة شرف قدره فهو
رئيس والجمع رؤوسا مثل شريف وشرفاء العلوم اللام
للعهد الدينية اي المنسوبة الى الدين وهي علم
علم التفسير وعلم الحديث وعلم الفقه وعلم اصول
الفقه وعلم الكلام وعلم التفسير من بين هذه الخمسة
رئيس الاربعة الباقية لنفاذ حكمه فيها ذكره الثرواني
وراسها الراس عضو معروف ويكون بمعنى الرئيس
ايضا وههنا استعارة او تشبيه بليغ فجعل رئيسا
لنفاذ حكمه عليها وتوقفها عليه لانه مرجع ادلتها
ولاسالان به بقاء البدن وبخواصه يتصرف في

مهماتها وبه يتم غرض العلوم وتمشي معتمدة عليه
وهمزة الراس مبدلة الفا ذكره الخفاجي وقال
الشرواني راسها اي اشرفها واعلاها ومبني
هو موضع البناء قواعد جمع قاعدة وهي الاساس
ذكره الخفاجي وفي الاصطلاح بمعني الضابط
وهي الامر الكلي المنطبق علي جميع جزئياته
الشرع الشريف واساسها الاساس ما يوضع عليه
غيره وهو بالرفع عطف تفسير لقوله مبني قواعد
الشرع والمراد بقواعد الشرع هي المسايل الكلية
المتعلقة بالاحكام الشرعية الاعتقادية والعملية
لان ادلتها ماخوذة منه اما نصا او استنباطا ومن
السنة التي حجيتها مستندة اليه من جهة انه لاعجاز
يدل علي حقية رسالة من جاء به ولاشتماله
علي وجوب اتباعها في قوله وما اتاكم الرسول
فخذوه فلا يرد ان علم الحديث ايضا مبني قواعد
الشرع فلا وجه لتخصيص علم التفسير فان قلت
علم التفسير مستمد من علم الحديث لان مبناه علي
تاويلات وبيانات صدرت من الشارع عليه
السلام فان قوله اقيموا الصلاة مجمل والمعرف لمقاديرها
واعدادركعاتها وفرايضها ونوافلها وهيآتها
واداببها هي السنة قلت استمداده منه من هذه
الجهة لاينافي كون حجية السنة مستندة الي الكتاب
المعجز علي ما بيناه آنفا فان قلت ما بال علماء
الكلام يدعون ان اشرف العلوم واعلاها هو علم
الكلام حتي ان المصنف رحمه الله تعالي قال
في ديباجة الطوالع في بيان جهات شرف علم
الكلام انه اعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا

وفروعا

وفروعا الى ان قال مبني قواعد الشرع واساسها
ورئيس معالم الدين وراسها قلت افعل التفضيل
موضوع للزيادة بوجه ما لا للزيادة من جميع الوجوه
نحو زيد اعلم من عمرو اي في الطب وعمرو
اعلم منه اي في الفلاحة فعلم التفسير اشرف واعلا
من علم الكلام من حيث ان العقايد يجب ان
تستفاد من الادلة السمعية القطعية من نصوص
الكتاب والسنة حتى يعتد بها ولهذا لا اعتداد
بالاهيات الفلاسفة وعقايدهم لا بتنائها
على الادلة العقلية الصرفة اذ المعارف الالهية
مما لا يستقل بها العقل وعلم الكلام ايضا اشرف واعلا
من حيث ان ثبوت الشرع يتوقف على المسايل
الكلامية اذ ما لم يثبت وجود صانع قادر مرسل
للرسل منزل للكتب لم يتصور علم شرعي اصلا لا
تفسير ولا حديث ولا فقه ولا اصول فكلها
متوقفة على علم الكلام فالاخذ فيها بدونه
كبان على غير اساس واذا سئل عما هو فيه لم
يقدر على برهان وقياس ذكره الشروانى
ثم شرع في بيان حال من يليق ان يخوض فيه
فقال مستانفا لا يليق لاق الشي بغيره وهو
يليق به اذا ناسب وما يليق به ان يفعل كذا اي
لا يزكو ولا يناسب ونحوه كما في المصباح تعاطيه
اي الاشتغال به افادة واستفادة والتعاطي
في اصل اللغة تفاعل من العطا ثم اطلق على
الاخذ والتناول وهو المراد وخص في عرف الفقها
بالاخذ من غير ايجاب ولا قبول وفي عرف الناس
بالسوال ذكره الخفاجي وفي القاموس التعاطي

التناول والتطاول الى الشجر ليتناول منه ومراده
تناول معاني التفسير بيد الفهم والفكر من اتجاد
الاثار والاخبار فان ذلك لا يحسن ويحمل الا للكامل
في مرتبتي العلم والعمل دون غيره من القاصرين
والتصدي اي التعرض بالاقبال عليه للتكلم فيه
اي لا يليق لتعلمه واستفادته وتعليمه وافادته
يعني لا يحسن التكلم فيه بالتاويل واستخراج لطايف
منه تتعلق بالاحكام والبلاغة وغير ذلك على
جهة اختراع ذلك من المتكلم لا على جهة النقل
من المفسرين فان النقل من كلام المفسرين لا يشترط
فيه غير الضبط والفهم حيث انه حاكي لكلام غيره
لا متكلم هو بنفسه فيه فلا يرد ما ذكره الخفاجي
من الاختلاف الظاهر في انه لا يليق لتعاطيه
الا من برع في العلوم الدينية ولا يمكن البراعة
فيها الا بتعاطيه لان المراد بتعاطيه ما ذكرنا
من تاويله واستخراج لطايفه لا المراد اخذه من
كتب التفسير والتكلم فيه فان ذلك لا يشترط فيه
غير الضبط والفهم كما ذكرنا او يقال انه لا يمكن
البراعة في العلوم الدينية الا بتعاطيه هذا في
حق سلف الامة الذين كانوا يقتبسون ذلك في
مشكاة النبوة المحمدية وهم الصحابة والتابعون
واما انه لا يليق لتعاطيه والتصدي للتكلم فيه
فهو في حق الخلف الذين لا يمكنهم ذلك الا بعد
اتقان ما ذكر من العلوم الدينية و الصناعات
العربية والفنون الادبية فقد ذكر المصنف رحمه
الله تعالى احوال السلف وقدمها ثم ذكر احوال
الخلف واخرها ولا تناقض في الكلام الا من برع بفتح

الرا المهملة وضمها ايضا والغين المهملة اي
فاق اصحابه ذكره خرو وقال في المصباح برع
الرجل يبرع بفتحتين وبرع براعة وزان
فخم ضخامة اذا افضل في علم او شجاعة او غير
ذلك فهو بارع وقال اكثر والي برع بالرا المضمومة
والعين المهملتين من برع الرجل اذا فاق على
اقرانه وجوز ان يكون بالزاي والغين المعجمتين
من بزغت الشمس اذا طلعت كقوله تعالى فلما
راى الشمس بازغة اي طاعة فحينئذ يكون المعنى
لمن اشتهر اشتهار الشمس الطالعة في العلوم
الدينية اي التي لها انتساب وتعلق بالدين وهي
الخمسة المذكورة قبل ذلك كلها تاكيد للعلوم كما في
بعض النسخ اصولها وفروعها بيان وتفصيل لقوله
كلها وفسر بعضهم العلوم الدينية بعلم الحديث
والكلام واصول الفقه وفروع الفقه وعلم الاخلاق
وفي نسخة حذف لفظ كلها حتى قال الخفاجي
اصولها وفروعها بدل قصد به التعميم اي كلها وفاق
عطف على برع يقال فاق الرجل اصحابه فضلهم
وهجم اوغلبهم كما في المصباح في الصناعات جمع صناعة
العربية اي العلوم العربية الصناعات جمع
صناعة بمعنى حرفة الصانع وعمله الصنعة كذا
في القاموس وجعل العلوم للدين لانه الامر
المقصود والصناعة للعربية لانها وسيلة الى معرفة
الدين اذ لابد من اتقان القانون الذي ترجم
الشارع به لسانه فهو صناعة لا علم لعدم قصده
لذاته كما تسمى حرفة الصانع كالخياطة والقصارة
مثلا صنعة ولا تسمى علما لانها مقصودة لحفظ

البنية الانسانية بنوع من انواع المداراة والسياسة
وليست مقصودة بالذات فتسمى علما وقال شيخي
زاده العلم ان لم يتعلق بكيفية العمل كان مقصورا
في نفسه ويخص باسم العلم وان كان متعلقا بها
كان المقصود منه ذلك العمل ويسمى صناعة
في عرف الخاصة وينقسم الى قسمين قسم يمكن
حصوله بمجرد النظر والاستدلال كالطب وقسم
لا يحصل الا بمزاولة العمل كالخياطة وهذا القسم
يخص باسم الصناعة في عرف العامة وقال
خسرو الصناعة ملكة يقتدر بها على استعمال
موضوعات ما نحو غرض من الاغراض على وجه
البصيرة بحسب الامكان قال الخفاجي وفي
تعبيره عن الشرعيات بالعلوم وعن غيرها بالصناعة
حسن ادب لطيف وقال الشرواني وعلم القراءات
له دخل تام في التفسير فيجب ان يكون من العلوم
الدينية والظاهر انه من فروعها لكن كلام المصنف
فيما سيجيء من قوله ويعرب عن وجوه القراءات
يشير الى انه داخل في التفسير واليه ذهب
بعض المحققين والفنون جمع فن وهو النوع من
الشيء الادبية اي المنسوبة الى الادب وهو
عطف تفسير للصناعات العربية فان العلوم
العربية كما سميت صناعات لما ذكر سميت ادبية
ايضا لتوقف حسن تناول كلام العرب في
النثر والمحاورات عليها والادب حسن
التناول ذكره الشرواني وعلم الادب عرفوه
بعلم يحترز به عن الخلل في كلام العرب لفظا
او كتابة والادب في اللغة حسن الاخلاق وفعل

المكارم

المكارم واطلاقه على علوم العربية مولد حدث
في الاسلام قاله في شرح ادب الكاتب كما ذكره
الخفاجي بانواعها اي انواع الفنون الادبية
التي هي الصناعات العربية وليت صناعات
مستقلة ولا علوما مقصودة لذاتها وهي اثنا عشر
فسما تمانية منها اصول وهي اللغة والصرف
والاشتقاق والنحو والمعاني والبيان والعروض
والقافية وبعضها فروع وهي الخط وقرض الشعر
والانشاء والمحاضرات ومنه التواريخ والقرض ايضا
القطع والقرض ايضا قول الشعر خاصة يقال قرضت
الشعر اذا قلته والشعر قريض اي مقروض والمحاضرات
اي المصاحبات في المحاضر يعني المجالس بما يليق
بها على وجه البلاغة من الاخبار والحكم والانشاد
والتمثيل ونحو ذلك والانشاء تاليف نحو الرسايل
والخطب واما علم البديع وهو المحسنات اللفظية
فقد جعلوه ذيلا لعلمي المعاني والبيان لاقسما
براسه لعدم دخوله في تعريف الادب وقال
الخفاجي بقي انه قيل ان بعض فنون الادب
لا يستمد منه التفسير وهو العروض والقافية
وقرض الشعر والانشا فلا شك ان من اراد النظر
فيه على اتم الوجوه يحتاج اليها اما الخط فان
الرسم العثماني يحتاج اليه فيه فلا بد من معرفته
ليعلم ما جرى على وفقه ووجه مخالفة ما خالفه
وكذلك قرض الشعر والعروض والقافية لو لم
ينظر فيه لم يفرق بينه وبين الشعر حتى يعرفه
وقال الشرواني استمداد علم من علم اعم من ان
يتوقف اصل تعاطيه عليه ولا يمكن التصدي

له بد دلنه او بتوقف التعاطي والتصدي علي وجه
البصيرة الكاملة عليه ولا شك ان تعاطي التفسير
والتصدي للتكلم فيه علي وجه كمال البصيرة يستمد
من تلك العلوم المذكورة مثلا قال المفسرون
في تفسير قوله تعالي لا يحب الذين كفروا انما
عاني لهم خبر لا نفهم ان ما مصدرية فكان حقها
ان تفصل في الخط ولكنها وقعت متصلة في الامام
فمن لم يعرف علم الخط ورسوم الكتابة وادابها
لا يصير علي بصيرة في هذا الكلام وكذا قالوا
في تفسير قوله تعالي وما علمناه الشعر وما ينبغي
له ان مثل قوله عليه السلام انا النبي لا كذب
انا ابن عبد المطلب وقوله هل انت الا اصبع دميت
وفي سبيل الله ما لقيت مما يوهم انه شعر وليس
بشعر لان الخليل وهو واضع في العروض ما عدا
المشطور من بحر الرجز فمن علم فن العروض
وضبط البحور وتميز عنده بعضها عن بعض يكون
في فهم هذا الكلام علي بصيرة انتهي قلت وكذلك
ما وقع في القرآن مما يشبه اوزان الشعر وليس
بشعر كقوله لن تنالوا البر حتي تنفقوا مما تحبون
ونحو ذلك فان الشعر لا بد ان يكون مقصودا بالوزن
الشعرية فيما ورد في الكلام النثر مما لم يقصد نظمه
فليس بشعر وهو من كمال البلاغة فمن لم يعلم الشعر
لا يعرف ان ذلك ليس بشعر وقال الكرماني وكذا
قالوا في تفسير قوله تعالي وما هو بقول شاعر
قليلا ما تؤمنون ولا بقول كاهن قليلا ما تذكرون
ان ذكر الايمان مع نفي الشاعرية والتذكر مع نفي
الكاهنية لان عدم شابهة القرآن الشعر امر بين

لا ينكره الا معاند بخلاف الكهانة فمن علم قرض
الشعر يصير على بصيرة في فهم هذا الكلام وكذا
علم القافية فانه من تتمة قرض الشعر فلعلها ايضا
من يد مدخلية في البصيرة الكاملة فيما ذكر واما
علم انشاء الخطب والرسايل فلانه يلتزم فيها
رعاية القوافي والاسجاع فمن مارس علم الانشاء
وعلم اساليب الخطب والرسايل علم ان القران
ليس من قبيل الخطب والتعريضات على ان علم
التفسير لما كان مستمدا من علمي المعاني والبيان
وهما مستمدان من العروض والقافية وقرض
الشعر والانشاء كان التفسير ايضا مستمدا منهما
قاله السكاكي في صرف المفتاح وحيث كان التدرب
في علمي المعاني والبيان موقوفا على ممارسة
باب النظم والنثر ورايت صاحب النظم يفتقر
الى علمي العروض والقوافي ثنيت عنان القلم
الى ايرادهما وقال الخفاجي ثم ان المصنف رحمه
الله تعالى ان جعل قوله بانواعها قافية لفرد
لا يخفى ما فيه من اختلاف الرديفية فكانه لم
يقصد التقفية فيه انتهى قلت اختلاف
الفاصلتين في الوزن واتفاقهما في حروف السجع
قسم من اقسام السجع المتماثل يقال له المطرف قال
في الاتقان قسم البديعيون السجع ومثله الفواصل
في القران الى اقسام مطرف وهو ان يختلف
الفاصلتان في الوزن ويتفقا في حروف السجع
ومتوازي وهو ان يتفقا وزنا و تقفية ولم يكن
ما في الاولى مقابلا لما في الثانية وزنا و تقفية
نحو فيها سرر مرفوعة واكواب موضوعة ومرصع

وهوان يتفقا وزنا وتقفية ويكون ما في الاولى
مقابلا لما في الثاني نحو ان الينا ايابهم ثم ان
علينا حسابهم ومتوازن وهو ان يتفقا في الوزن
دون التقفية نحو وثمار مصفوفة ونمارق
مبثوثة ومتماثل وهو ان يتساويا في الوزن
دون التقفية وتكون افراد الاولى مقابلة لها
في الثانية نحو وايتناهما الكتاب المستبين وهدايناهما
الصراط المستقيم ثم فصل تفصيلا كثيرا ثم قال
حروف الفواصل اما متماثلة واما متقاربة
قال ولهذا يترجح مذهب الشافعي على مذهب
ابي حنيفة في عد الفاتحة سبع ايات مع البسملة
وجعل صراط الذين الى اخرها اية فان من جعل
اخر الاية السادسة انعمت عليهم مردود بانه
لا يشابه فواصل سائر ايات السورة لا بالمماثلة
ولا بالمقاربة ورعاية التشابه في الفواصل لازمة
انتهى قلت لهذا الرد مردود بقوله في النوع
التاسع عشر من كتابه المذكور الصحيح ان الاية انما تعلم بتوقيف من الشارع لمعرفة السورة وقال
الزمخشري الايات علم توقيفي لا مجال للقياس فيه
واذا كان الامر كذلك فمعلوم ان قول ابي حنيفة
بان اخر الاية السادسة انعمت عليهم امر توقيفي
ثابت عنده لا مجال للقياس فيه فكيف يكون مردودا
خصوصا بقاعدة بديعية وقياسات ادبية ولطالما
هذه اللام زايدة للتاكيد او جواب قسم مقدر
وليست توطئة وما كافة عن طلب الفاعل فان
قل وكثر وطال تكف بها ولا تتصل ما الكافة بفعل
غير هذه الافعال الثلاثة او هي مصدرية

فترسم

فترسم منفصلة والموجود في اكثر النسخ اتصالها
ويليها الماضي في الاكثر نحو طالما دار خلدي
والمضارع كقول الشاعر ٥ قلما يبرح الحبيب
الي ما ٥ يورث المجد داعيا و مجيبا ٥ ذكره الخفاجي
وقال خرو اللام لتوطئة القسم وما مصدرية
ولذا كتبت مفصولة في عامة النسخ وقيل كافة
وقال الشرواني اي والله لطالما فاللام
لام جواب القسم المحذوف وما مصدرية تجعل
ما بعدها بتاويل المصدر فاعلا فعني ولطالما
احدث نفسي ولطال تحديثي لنفسي ويجوز
ان تكون موصولة او موصوفة بحذف العايد
فتكون هي مع صلتها او صفتها فاعلة وتكون
عبارة عن الزمان اي لطال الزمان الذي
احدث فيه نفسي او زمان احدث فيه نفسي
وبجوز كونها كافة للفعل عن طلب الفاعل
بنفي الي جواز ان يكون فعل لا فاعل له وهم
صرحوا بعدم جواز حذف الفاعل كيف
والنسبة الي الفاعل المعين جزء مدلول الفعل
والقول بان كتابتها متصلة كما في بعض النسخ
بوبد كونها كافة يرده ان المصدرية ايضا
تكتب متصلة كما في قوله تعالى انما نملي
لهم خيرا انتهى قلت هذا رد على جمهور النحاة
والذي قدمناه عن الخفاجي وذكره هو ايضا
هنا بان قل وكثر وطال تكف بما ولا تتصل ما
الكافة بفعل غير هذه الافعال الثلاثة
وقولهم بفعل احتراز عن الحروف فانها
تكف ان وليت وكاد عن عملها ولعل وجه

ردالشروالي منع تعين انها كافة هنا والفاعل
محذوف مع امكان صرفها عن ذلك وجعلها
مصدرية او موصولة اسمية وصوفة واستقامة
المعنى ومنع الاستدلال بكتابتها متصلة كما في
بعض النسخ والا فان ذلك فاش مشهور
في كتب العربية لا يمكن رده احدث نفسي مفعول
اول لقوله احدث وياتي مفعوله الثاني
والمعنى والله اعلم تحدثني لنفسي وحديث
النفس مستعار للخواطر والهامات استعارة مشهورة
كقوله • اكذب النفس اذا حدثتها • ان صدق
النفس يزري بالامل • ذكره الخفاجي وجعله حديث
نفس لا الهاما من الله تعالى هضما لنفسه عن
نسبة الالهام اليها لرويتها غير اهل لذلك
وهي عادة اهل الكمال وطبيعتهم في جميع الاحوال
يحتقرون ما يصدر منهم في خدمة ربهم ويستعظمون
ما يصدر من ربهم في عطاياه لهم من سوء ظنهم
بنفوسهم وخوفهم من جموحها بالعجب والتكبر
ونحو ذلك بان اضف الباء زائدة وان
اضف هو المفعول الثاني لاحدث في هذا الفن
اي فن التفسير واشار اليه باعتبار استحضاره
في الذهن وشروعه فيه كتابا اي اجعله صنوفا
باعتبار مناسبات الايات يحكوني اي يشتمل ذلك
الكتاب على صفوة بالحركات الثلاث في الصاد
اي خلاصة ما يلفني اي وصل الي من عظماء الصحابة
اسم جمع كالصحب وقيل جمع صحابي وفي القاموس
صحبه كسمعه صحابة وبكسر وصحبة عاشره وهم
اصحاب واصاحيب وصحبان وصحاب وصحابة

وصحابة

وصحابة وصُحْبٌ وفي المصباح صحبته اصحبه من
صحبة فانا صاحب والجمع صحب واصحاب وصحابة
والاصل في هذا الاطلاق لمن حصل له رؤية ومجالسة
ويطلق مجازا على من تمذهب بمذهب من مذاهب
الائمة فيقال اصحاب الشافعي واصحاب ابي
حنيفة قال الخفاجي الصحابة بفتح الصاد
بمعنى الاصحاب وكذا الصحبة قال المرزوقي
في شرح الفصيح صحابة مصدر بمعنى الصحبة لكنه
وصف وقد يجعل الصحبة جمعا كالرفقة وفي التسهيل
صحبة اسم جمع لصاحبة وكذا صحابة اسم جمع كقرابة
اسم للقريب والصحابي كل مسلم لقي النبي صلى
الله عليه وسلم واجتمع به وهو يعقل هذا احسن
من قولهم رآى لشموله للاعمى ولا يشترط طول
الصحبة ولا الرواية عنه ولا يشترط بقاؤه على
الاسلام وانما يشترط موته عليه انتهى وبقوله
لقي النبي صلى الله عليه وسلم واجتمع به يخرج
عنه من كشف له صلى الله عليه وسلم عنه ليلة
الاسراء ولم يلق هو النبي صلى الله عليه وسلم
واختلف في ثبوت الصحبة لورقة ابن نوفل
وبحيرا الراهب حيث اجتمعا به عليه السلام
قبل بعثته ذكره المرحوم الوالد في كتابه الاحكام
وفي المواهب اللدنية وهل يختص جميع ذلك
ببني ادم ام يعم غيرهم من العقلاء محل نظر
اما الجن فالراجح دخولهم لان النبي صلى الله
عليه وسلم بعث اليهم قطعا وهم مكلفون فيهم
العصاة والطايعون فمن عرف اسمه منهم لا ينبغي
التردد في ذكره من الصحابة واما الملايكة

فيتوقف عدهم في ذلك على ثبوت البعثة
الصحيح فان فيه خلافا بين الاصوليين حتى
نقل بعضهم الاجماع على ثبوته وعكس بعضهم
وهذا كله فيمن راه في قيد الحياة الدنيوية
اما من راه بعد موته وقبل دفنه فالراجح انه
ليس صحابيا وكذا من اتفق انه يرى جسده
المكرم وهو في قبره المعظم ولو في هذه الاعصار
وكذلك من كشف له من الاولياء عنه صلى
الله عليه وسلم وراه كذلك على طريق الكرامة
وكذا من راه في المنام وان كان قد راه حقا
فذلك فيما يرجع الى الامور المعنوية لا الاحكام
الدنيوية انتهى وعظماء الصحابة علي وابن
عباس وابن مسعود وعمرو بن العاص وابن
الزبير وابن عمر وابي بن كعب وزيد بن ثابت
رضي الله عنهم وصدرهم علي رضي الله عنه
قال ابن عباس ما اخذت من تفسير القرآن فعن
علي الا انه يجرد لهذا الشان وتتبعه حق التتبع
حتى قالوا ان المحفوظ عنه اكثر من المحفوظ عن
علي وكان علي يحرض الامة في الاخذ عنه وكان
عبد الله بن مسعود يقول نعم الترجمان عبد
الله بن عباس وهو الذي قال فيه رسول
الله صلى الله عليه وسلم اللهم فقهه في الدين
وقال علي ان ابن عباس كانما ينظر الى الغيب
من وراء ستر رقيق ويتلوه ابن مسعود وغيره
وفي الاتقان اشتهر بالتفسير من الصحابة
عشرة الخلفاء الاربعة وابن مسعود وابن عباس
وابي بن كعب وزيد بن ثابت وابي موسى

الاشعري وعبد الله بن الزبير اما الخلفا فاكثر
من روي عنه منهم علي بن ابي طالب والرواية
عن الثلاثة نادرة جدا وكان السبب في ذلك
تقدمه وفاتهم كما ان ذلك هو السبب في قلة
رواية ابي بكر رضي الله عنه للحديث وللاحفظ
عن ابي بكر رضي الله عنه في التغيير لما اثار قليلة
جدا لا تكاد تجاوز العشرة واما علي فروي
عنه الكثير وقد روي معمر عن وهب بن عبد
الله عن ابي الطفيل قال شهدت عليا يخطب
وهو يقول سلوني فوالله لا تسالوني عن شي
الا اخبرتكم وسلوني عن كتاب الله فوالله ما من
اية الا وانا اعلم ابليل نزلت ام بنهار ام في
سهل ام في جبل واخرج ابو نعيم في الحلية عن
ابن مسعود قال ان القران انزل على سبعة
احرف ما منها حرف الا وله ظهر وبطن وان
علي بن ابي طالب عنده منه الظاهر والباطن
واخرج ايضا من طريق ابي بكر بن عياش عن
نصير بن سليمان الاعمى عن ابيه عن علي قال
والله ما نزلت اية الا وقد علمت فيم انزلت
واين انزلت ان ربي وهب لي قلبا عقولا ولسانا
سؤلا واما ابن مسعود فروي عنه اكثر مما روي
عن علي واخرج ابن جرير وغيره عنه انه
قال والذي لا اله غيره ما نزلت اية من
كتاب الله الا وانا اعلم مكان احد اعلم بكتاب
الله مني تناوله المطايا لاتيته واخرج ابو
نعيم عن ابي البختري قال قالوا لعلي اخبرنا
عن ابن مسعود قال علم الكتاب والسنة ثم

انتهي وكفي بذلك علما واما ابن عباس فهو ترجمان
القرآن الذي دعا له النبي صلي الله عليه وسلم
اللهم فقهه في الدين وعلمه التاويل وقال
له ايضا اللهم آته الحكمة وفي رواية اللهم علمه
الحكمة واخرج ابو نعيم في الحلية عن ابن عمر
قال دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم
لعبد الله بن عباس فقال اللهم بارك فيه وانشر
منه واخرج من طريق عبد المومن بن خالد
عن عبد الله بن بريدة عن ابن عباس قال
انتهيت الي النبي صلي الله عليه وسلم وعنده
جبريل فقال له جبريل انه كائن حبر هذه
الامة فاستوص به خيرا واخرج من طريق عبد
الله بن خراش عن العوام بن حوشب عن
مجاهد عن ابن عباس قال قال لي رسول
الله صلي الله عليه وسلم نعم ترجمان القرآن
انت واخرج البيهقي في الدلايل عن ابن مسعود
قال نعم ترجمان القرآن عبد الله بن عباس
واخرج ابو نعيم عن مجاهد قال كان ابن
عباس يسمي البحر لكثرة علمه واخرج من طريق
عبد الله بن دينار عن ابن عمر ان رجلا اتاه
يساله عن السموات والارض كانتا رتقا ففتقناها
فقال اذهب الي ابن عباس فسله ثم تعال
اخبرني فذهب فساله فقال كانت السموات
رتقا لا تمطر وكانت الارض رتقا لا تنبت
ففتق هذه بالمطر وهذه بالنبات فرجع الي
ابن عمر فاخبره فقال قد كنت اقول ما تعجبني
جراة ابن عباس على تفسير القرآن فالان

قد علمت انه قد اوتي علما وعلما التابعين جمع تابع
وهو من صحب الصحابي قاله خسرو وقال الشرواني
لقي الصحابي والمراد منهم فقهاء مكة والمدينة
والكوفة فان فقهاء مكة كمجاهد وعطاء وعكرمة
وسعيد بن جبير وطاوس اصحاب ابن عباس وكذا
فقهاء المدينة والكوفة اصحاب ابن مسعود
فهؤلاء تلقوا اقوالهم من الصحابة انتهى ومنهم
الحسن البصري فانه ادرك من الصحابة مائة
وثلاثين ومجاهد قرأ على ابن عباس قراءة تحقيق
واتقان وسعيد بن جبير قرأ على ابن عمر وابن
عباس وابن الزبير وغيرهم كعلقمة وعكرمة
والضحاك بن مزاحم وفي الاتقان قال اعلم
الناس بالتفسير اهل مكة لانهم اصحاب ابن عباس
كمجاهد وعطاء ابن ابي رباح وعكرمة مولى ابن
عباس وسعيد بن جبير وطاوس وغيرهم
وعلماء اهل المدينة في التفسير مثل زيد بن
اسلم الذي اخذ عنه ابنه عبد الرحمن بن زيد
ومالك بن انس ومن المبرزين منهم مجاهد
قال الفضل بن ميمون سمعت مجاهدا يقول
عرضت القرآن على ابن عباس ثلاثين مرة
وعنه ايضا قال عرضت المصحف على ابن عباس
ثلاث عرضات اقف عند كل اية منه واسأله
عنها فيم نزلت وكيف كانت وقال خصيف كان
اعلمهم بالتفسير مجاهد وقال الثوري اذا جاءك
التفسير عن مجاهد فحسبك به وقال سفيان الثوري
خذوا التفسير عن اربعة عن سعيد بن جبير ومجاهد
وعكرمة والضحاك وقال قتادة كان اعلم التابعين

اربعة كان عطا بن ابي رباح اعلمهم بالمناسك
وكان سعيد بن جبير اعلمهم بالتفسير وكان عكرمة
اعلمهم بالسير وكان الحسن اعلمهم بالحلال والحرام
ومنهم عكرمة مولى ابن عباس قال الشعبي ما بقي
احد اعلم بكتاب الله من عكرمة وقال عكرمة
كان ابن عباس يجعل في رجلي الكبل ويعلمني القرآن
والسنن ومنهم عطا بن ابي مسلمة الخراساني ومحمد
ابن كعب القرظي وابو العالية وعطية العوفي
وقتادة وزيد بن اسلم ومرة الهمداني وابو مالك
ويليهم الربيع بن انس ومن دونهم اي دون
الصحابة والتابعين قال في القاموس دون بمعنى
غير قيل ومنه ليس فيما دون خمس اواق صدقة
اي في غير خمس اواق وبمعنى الشريف والخسيس ضد
من السلف يقال سلف سلوفا من باب قعد مضى
وانقضى فهو سالف والجمع سلف وسلاف مثل خدم
وخدام ثم جمع السلف على اسلاف مثل سبب واسباب
كذا في المصباح وفي القاموس والسلف بحركة كل من
تقدمك من ابائك وقرابتك والجمع سلاف واسلاف
الصالحين وهم طائفة جاءت من بعد الصحابة
والتابعين كسفيان بن عيينة ووكيع بن الجراح
وشعبة بن الحجاج ويزيد بن هارون وعبد الرزاق
ومحمد بن جرير الطبري وابو حاتم وابن ماجة
وهؤلاء الفوا تفاسير وجمعوا فيها بين اقوال
الصحابة والتابعين ولم يذكر وا فيها غير ذلك
سوى ان ابن جرير الطبري تعرض لتوجيه
الاقوال وترجيح بعضها على بعض وابو اسحاق
الزجاج حتى قال شمس الدين الاصفهاني في مقدمة

تفسيره

تفسيره الجامع بين التفسير الكبير والكشاف تتبعت
الكشاف فوجدت ان كل ما آخذه من الزجاج ذكره
الثعالبي وخرو وقال السيوطي في الاتقان
وبعدهم ابن جرير الطبري وكتابه اجل التفاسير
واعظمها ثم ابن ابي حاتم وابن ماجة والحاكم
وابن مردويه وابو الشيخ وابن حبان وابن المنذر
في اخرين وكلها مسندة الي الصحابة والتابعين
وابناعهم وليس فيها غير ذلك الا ابن جرير فانه
يتعرض لتوجيه الاقوال وترجيح بعضها على بعض
والاعراب والاستنباط فهو يفوقها بذلك ثم
الف في التفسير خلق كثير وصنف قوم برعوا
في علوم فكان كل منهم يقتصر في تفسيره على الفن
الذي يغلب عليه فالنحوي تراه ليس همه الا الاعراب
وتكثير الاوجه المحتملة فيه ونقل قواعد النحو وما
يليه
وفروعه وخلافياته كالزجاج والواحدي
في البسيط وابي حيان في البحر والنيسابوري
ليس له شغل الا القصص واستفاؤها والاخبار
عمن سلف كالثعلبي والفقيه يكاد يرد الفقه
من باب الشهادة الي امهات الاولاد وربما استطرد
الي اقامة ادلة الفروع الفقهية التي لا تعلق لها
بالاية اصلا والجواب عن ادلة المخالفين كالقرطبي
وصاحب العلوم العقلية خصوصا الامام فخر الدين
الرازي قد ملأ تفسيره باقوال الحكماء والفلاسفة
وشبهها وخرج من شيء الي شيء حتى يقضي الناظر
العجب من عدم مطابقة المورد للايه وقال ابو
حيان في البحر جمع الامام الرازي في تفسيره اشياء
كثيرة طويلة لا حاجة بها في علم التفسير ولذلك قال

بعض العلماء فيه لم كل شيء الا التفسير وانما الذنب
لم يشر اليه ودل عليه تفسير الامام ابي جعفر بن
جرير الطبري الذي اجمع العلماء المعتبرون على
انه لم يؤلف في التفسير مثله قال النووي في
تهذيبه كتاب ابن جرير في التفسير لم يصنف احد
مثله وقال الثعالبي بعد ذكر تفسير ابن جرير
الطبري والثناء عليه ثم الفت طائفة اخرى لما
فاختصروا الاسانيد واقتصروا على نقل الاقوال
ثم خاض فيه قوم اخرون فكل من سنح له قول
او رده او خطر بباله شيء اعتمده حتى ينقل ذلك
عنه كل من يجيء بعده على ظن ان له اصلا ثم
انتهى الامر الى الخلف فاقتصر كل في تفسيره على
ما هو غالب عليه فالزجاج والواحدي والوجيان
والزمخشري اكثر وافي في تفسيرهم ذكر قواعد النحو
والقرطبي والماوردي وامام الحرمين اكثر واذكرا
لفروع الفقهية وصاحب العقليات كالامام
الرازي اكثر ذكر اقوال الحكماء واكثر من المعقول
حتى قيل في تفسيره كل شيء فيه الا التفسير وينطوي
عطف على يحتوي وبمعناه قاله الثعالبي وقال
الخفاجي انطوى مطاوع طواه ضد نشره وضمن
معنى الاشتمال فعدي بعلى اي ينطوي مشتملا
على لكت جمع نكتة بضم النون وهي اللطيفة
المستخرجة بقوة الفكر من نكت في الارض اذا
نكتها باصبع او قضيب ونحوه سميت بها لمقارنتها
لذلك غالبا اولان تاثير الفكر كالنكت في القلب
ويصح ان ينقل من نكتة الاديم والثوب وهي
ما يخالف لونه لونها فتخالف غيرها بلطافتها

وفي

وفي المصباح النكتة في الشي كالنقطة والجمع نكت
ونكات مثل برمة وبرم وبرام ونكات بالضم
عامي بارعة اي فايقة من برع اذا فاق اقرانه
قال في القاموس برع ويثلث براعة وبروعا فاق
اصحابه في العلم وغيره او تم في كل فضيلة وجمال
فهو بارع وهي بارعة وبرع صاحبه غلبه ولطايف
جمع لطيفة قال في القاموس اللطيف من الكلام
ما غمض معناه وخفي رايعه اي معجبه من راعني
بمعني اعجبني او كاملة زايدة من مكا الربع
ذكره الشرواني وقال الخفاجي رايعة من الروع
بفتح الراو وهو العجاب يقال راعني الشي اذا
اعجبني وراقني او من راعه اذا افزعه كان
الرايع الجميل يفرط حتي يروع من يراه وقال
السهيلي في الروض الانف وقيل انه من الريع بمعني
الزيادة وانما استنبطها الاستنباط في الاصل
اخراج النبط وهو اول ما يظهر في البير ذكره
الشرواني وفي القاموس النبط محركة اول ما يظهر
من ماء البير كالنبطة بالضم وانبط الحافر انتهى
اليها وفي المصباح استنبطت الحكم استخرجته بالاجتهاد
وانبطته انباطا مثله واصله من استنبط الحافر
الماء وانبطه انباطا اذا استخرجه بعمله قال الشرواني
ثم نقل الي اخراج المعاني من الباطن الي الظاهر
بالقوة الفكرية فمعني استنبطتها استخرجتها بالكد
والاجتهاد وقال الخفاجي الاستنباط اصل معناه
استخراج ماء البير ونحوه فاستعير لاستخراج المعاني
بجد واجتهاد وفيه ايماء الي تشبيه المعاني بالماء
للطفه وصفايه اولانه سبب الحياة انا تاكيد

للضمير المتصل قال الشرواني والتاكيد بالمنفصل
ليصح ان يعطف على الضمير المتصل المرفوع قوله
ومن قبلي من افاضل المتاخرين وهم الخلف المقتفون
اثر السلف واماثل جمع اماثل قال في القاموس الماثل
الافضل والجمع اماثل والمثالة الفضل وقد مثل ككرم
والطريقة المثلى المشبه بالحق واماثلهم طريقة
اعدلهم واشبههم باهل الحق واعلمهم عند نفسه
بما يقول والمثيل كامير الفاضل المحققين اراد بهم
صاحب الكشاف والفخر الرازي والراغب الاصبهاني
فان اكثر ما في هذا الكتاب مما يتعلق بالاعراب
ولطايف المعاني والبيان من الكشاف وما
يتعلق بعلم الكلام من تفسير الرازي وما يتعلق
بالاشتقاق ولطايف العبارات والاشارات
فمن تفسير الراغب فقد نسب رحمه الله تعالى
اصول المعاني القرانية وحقايق المقاصد التفسيرية
الى الايمة المتقدمين من الصحابة والتابعين
والسلف الصالحين ونسب ما يتفرع على ذلك
من الاشارات اللطيفة والنكت والدقايق
المنيفة والعبارات المستحسنة الشريفة الى
افاضل المتاخرين من اهل الكمال والمعرفة والدين
فان التاصيل للمتقدمين والتفريع للمتاخرين
والتاسيس للاولين ورفع البنيان للاخرين
فرضي الله تعالى عنهم اجمعين وقال الخفاجي
مراده رحمه الله تعالى باماثل افاضل الزمخشري
والراغب والرازي فان معوله رحمه الله تعالى
على هولاء في الامر حتى قيل ان كل ما فيه من
العربية من الكشاف وما فيه من اللغة من الراغب

وما

وما فيه من الكلام من التفسير الكبير للرازي ويعرب
عطف على ينطوي اي يفصح ذلك الكتاب عن
وجوه القراءات اي طرقها وجهاتها او يكشف النقاب
عن وجوهها ذكره الكرماني ومعنى يعرب اي
يبين ويكشف ووجوه القراءات اي معانيها
المختلفة بحسب اختلافها فكلما قرئت الاية بقراءة
كان لها معنى غير معناها الذي لها اذا بقرئت
بقراءة اخرى فيوجد معنى كل قراءة اي يذكر وجهه
ويوضحه والقراءات جمع قراءة بمعنى الكيفية التي
تتلى بها الاية على حسب ما ورد عن النبي صلى
الله عليه وسلم فانها سنة متبعة المعزية بالعين
المهملة والزاي المعجمة اي المنسوبة وفعله عزيته
وعزوته والثاني اكثر والمراد انها منسوبة من
حيث روايتها واسنادها لا من حيث انشاؤها واختراعها
الى الائمة جمع امام وهو من يقتدى به الثمانية المشهورة
هم السبعة المذكورون في التيسير والشاطبية وهم
نافع امام المدينة وابن كثير امام مكة وابو عمرو
امام البصرة وابن عامر امام دمشق الشام وعاصم
وعاصم وحمزة والكسائي ائمة الكوفة والثامن
ابو محمد يعقوب بن اسحاق الحضرمي امام البصرة
ايضا وكان عالما صالحا ثقة انتهت اليه رياسة
القراءة بعد ابي عمرو وله راويان رَوْح بفتح الراء
ورويس بالتصغير واشار الخفاجي الى وجه اختياره
الثامنة دون باقيها لانها اشتهرت حتى قيل انها
السابعة في الصدر الاول الى راس الثلاثمائة
والشيخان الاخران بقية العشرة هما ابو جعفر
ابن يزيد بن القعقاع المدني المخزومي وابو محمد

خلف بن هشام بن ثعلب والشواذ عطف على
المعزية يعني القراآت الشواذ واحدها قراءة
شاذة من شذ يشذ شذ وذا انفرد عن غيره
وشذ نفر فهو شاذ كما في المصباح المروية عن
القراء المعتبرين كما في جعفر التعقاع وابي حاتم
السجستاني احتراز عن الشواذ المروية عن غير
المعتبرين فانها ساقطة عن درجة الاعتبار فلا تعرض
لها في الكتاب ذكره الشرواني وقال في الاتقان
اعلم ان القاضي جلال الدين البلقيني قال القراءة
تنقسم الى متواتر واحاد وشاذ فالمتواتر القراآت
السبعة المشهورة والاحاد القراآت الثلاثة التي هي
تمام العشرة ويلحق بها قراآت الصحابة والشاذ
قراآت التابعين كالاعمش ويحيى بن وثاب وابن
جبير ونحوهم واحسن من تكلم في هذا النوع
امام القراء في زمانه ابو الخير ابن الجزري
قال في اول كتابه النشر كل قراءة وافقت العربية
ولو بوجه ووافقت احد المصاحف العثمانية
ولو احتمالا وصح سندها فهي القراءة الصحيحة
التي لا يجوز ردها ولا يحل انكارها بل هي من
الاحرف السبعة التي نزل بها القران ووجب
على الناس قبولها سواء كانت عن الايمة السبعة
ام عن العشرة ام عن غيرهم من الايمة المقبولين
ومتى اختل ركن من هذه الاركان الثلاثة اطلق
عليها ضعيفة او شاذة او باطلة سواء كانت
عن السبعة ام عمن هو اكبر منهم هذا هو الصحيح
عند ايمة التحقيق من السلف والخلف صرح بذلك
الداني ومكي والمهدوي وابو شامة وهو مذهب

السلف

السلف الذي لا يعرف عن احد منهم خلافه
قال ابو شامة في المرشد الوجيز لا ينبغي ان
يغتر بكل قراة تعزى الى احد السبعة ويطلق
عليها لفظ الصحة وانها انزلت هكذا الا اذا دخلت
في ذلك الضابط وقال في الاتقان ايضا
واختلف في العمل بالقراة الشاذة فنقل امام
الحرمين في البرهان عن ظاهر مذهب الشافعي
انه لا يجوز وتبعه ابو نصر القشيري وجزم به
ابن الحاجب لانه نقله على انه قران ولم يثبت
وذكر القاضيان ابو الطيب والحسين والروياني
والرافعي ان العمل بها تنزيلا لها منزلة خبر الاحاد
وصححه ابن السبكي في جمع الجوامع وشرح المختصر
وقد احتج الاصحاب على قطع يمين السارق
بقراة ابن مسعود وعليه الامام ابو حنيفة ايضا
واحتج على وجوب التتابع في صوم كفارة
اليمين بقراة متتابعات ولم يحتج بها اصحابنا
يعني الشافعية لثبوت نسخها وذكر خسرو
قال ثم الصحيح ان احكام القران من جواز
الصلاة وغيرها جارية في الثلاثة الاخيرة ٥
كالسبعة واما ورائها فالاصح ان ما لم يثبت
فيه واحد من الشروط الثلاثة صحة بسنده
وموافقته واخذه من المصاحف العثمانية المرتبة
ولو احتمالا واستقامة ووجهه في العربية ولو
بوجه لا تجوز الصلاة به وان كان مشهورا واما
غيره فلا خلاف في عدم جوازها به والخلاف
في الافراد وقال الاصفهاني ما لم يتواتر من القراات
الشاذة حكمها في الصلاة حكم كلام البشر وقال

الجعبري لو قرأ الشاذ مع قراءته قدر ما تجوز به
الصلاة تجوز صلاته وقال الامام قاضي خان
لو قرأ ما ليس في المصحف الامام ان لم يكن ذكرا
ولا تهليلا تفسد صلاته لانه من كلام الناس فان
كان معناه ما كان في الامام تجوز صلاته في
قياس قول ابي حنيفة ومحمد لان ابا حنيفة يجوز
قراءة القرآن في الصلاة باي لفظ كان ومحمد
يجوز بالفظ العربي فقط خلافا لابي يوسف
وقول المصنف رحمه الله تعالى هنا ويعرب عن
وجوه القراءات بعد قوله اصنف في هذا الفن
كتابا مشيرا بهذا الفن الى التفسير يشعر بان
علم القراءات ايضا من علم التفسير كما قدمناه
النبي وذلك لانه يعلم منه صورة النظم القرآني
فيختلف التفسير لاختلافه في الغالب ومن المهم
معرفة توجيه القراءات وقد اعتنى به الائمة
وافردوا فيه كتبا منها الحجة لابي علي الفارسي
والكشف المكي والكفاية للمهدوي والمحتسب
في توجيه الشواذ لابن جني وقال الكواشي
وفائدته ان يكون دليلا على حسب المدلول عليه
او مرجحا لانه ينبغي التنبيه على شيء وهو انه
قد يرجح احدى القراءتين على الاخرى ترجيحا
يكاد يسقطها وهذا غير مرضي لان كلا منهما متواتر
وقد حكى ابو عمرو الزاهد في كتاب اليواقيت
عن ثعلب انه قال اذا اختلف الاعرابان في
القرآن لم افضل اعرابا على اعراب فاذا خرجت
الى كلام الناس فضلت الاقوى وقال ابو جعفر
النحاس العلامة عند اهل الدين اذا صحت القراءتان

ان لا يقال احدهما اجود لانهما جميعا عن النبي
صلى الله عليه وسلم فيا ثم من قال ذلك وكان
رويسا واصحابه ينكرون مثل هذا الا ان قصود
بضاعتي في هذا الفن قصر عنه قصورا عجز عنه
ولم ينله والبضاعة المتاع المجلوب فنسبة القصور
اليه مجازية والاصل قصوري عن تكثير بضاعتي
او ترويجها وهو استعارة شبه العلم والاشتغال
به بالمال الذي يتجر فيه وقلة معلوماته بقلة
راس مال التجارة ذكره الخفاجي والبضاعة
في الاصل القطعة من الشيء وهي المال المجموع
للتجارة والمراد هنا الحصة من العلم ونسبة
القصور الى بضاعته هضم لنفسه لان الكامل
مشغول بزيادة كماله عن رؤية كماله يثبطني
عن الاقدام ثبطه عن الامر عوقه عنه وابطاء
به عنه قاله الخفاجي وقال الشرواني اي
يشغلني من ثبطه عن الامر اي شغله عنه وفي
المصباح ثبطه تثبيطا قعد به عن الامر وشغله
عنه او منعه تخذيلا ونحوه وفي القاموس ثبطه
عوقه وابطاء به عنه كثبطه فيهما وعلى الامر
وقفه عليه فتثبط توقف والاقدام بكسر الهمزة
مصدر اقدم على قرنه بالكاف اجترأ عليه
كما في المصباح وفي القاموس اقدم على الامر
جسر واقدمه وقدمه ويمنعني عن الانتصاب
مصدر انتصب مطاوع نصب الشيء وضعه ورفعه
ضد فانتصب وتنصب وانتصب لفلان عاداه
او من النصب وهو محرك بمعنى الاعياء والتعب
والكد والجهد في هذا المقام اي مقام التكلم في

تفسير القرآن العظيم على حسب الرواية والدراية
وقال الخفاجي يعني به مقام تاليف ما ذكره ثم
وقال الكشواني اي مقام تصنيف كتاب في هذا
الفن حاوي لما ذكر من الاوصاف حتى سنح لي
اي استمر ذلك التثبيط والمنع الي ان سنح وظهر
لي قال في المصباح سنح الشي يسنح بفتحتين سنوحا
سهل وتيسر وسنح لي راي في كذا ظهر وسنح الخاطر
به جاد وفي القاموس سنح لي راي كمنع سنوحا
وسنحا ويضم بعد المستخارة اي سوال تيسير ما هو
خير وفي القاموس استخار طلب الخيرة وفي
المصباح استخرت الله طلبت منه الخيرة والخيرة
بفتح الياء بمعنى الخيار والخيار هو الاختيار ٥
ويقال هي اسم من تخيرت الشي مثل الطيرة
اسم من تطير وقيل هما لغتان بمعنى واحد
وفي التنزيل ما كان لهم الخيرة وقال في
البارع خرت الرجل على صاحبه اخيره من باب
باع خيرا وزان عنب وخِيرا وخِيرة اذا فضلته
عليه انتهى والاستخارة في الامور سنة متبعة
ندب اليها العلماء في كتب الفقه وكيفيتها معلومة
وهي طلب الخيرة في احد الامرين من الله تعالى
ولما لم يكن تصنيفه هذا التفسير واجبا عليه اذ
لا يتوقف بيان الدين على ذلك لقيام غيره
مقامه فيه ولا حراما ولا مكروها استخار فيه
اذ هو مباح او مستحب لان تصنيف الكتب بنية
حسنة مستحبة وبعضهم اوجبها حيث توقف
عليها بيان الدين والشريعة وفي شرح الجامع
الصغير للمناوي الواجب والمستحب لا يستخار فيه

فعلها

فعلهما والحرام والمكروه لا يستخار في تركهما
فانحصر الامر في المباح او في المستحب اذا تعارض
فيه امران ايهما يبدأ به او يقتصر عليه ما
بمعنى الذي او شيء عظيم فاعل صمم به
عزمي اي خلص عن التردد فصار ماضيا لا
فتور فيه يقال صمم السيف اذا مضى وقطع
وصمم فلان على امره اي مضى على رأيه
فيه ذكره خسرو وقال الشروآني صمم به عزمي
اي خلص ومضى بسببه وتأكد بحيث ارتفع
التردد من صمم على امره اي مضى على رأيه
وقال الخفاجي صمم على صيغة المبني للفاعل
اي خلص عن التردد وموجب التوقف
وصار ماضيا لا فتور فيه يقال صمم في السير
ونحوه اي مضى وصمم السيف نفذ للعظم وقطعه
وصمم اي عض وشب فلم يرسل ما عضه ويجوز
كون صمم مبنيا للمفعول من هذه اللغة اي
اخذ عزمي ولم يرسل وفي نسخة صمم عزمي
بدون به على الشروع فيما اي في الكتاب الموصوف
بما ذكر اردته من ذلك والاتيان بما قصدته
منه نادبا حال من ضمير سنح لي المجرور اي قاصدا
ان اسميه وفي نسخة اوسمه بالواو من الوسم
وهو العلامة وقال الخفاجي ان اوسمه اي
اجعل له سمة وعلامة والمعروف فيه وسمه
سمة كوعده عدة واما وشم المشدد فانه بمعنى
حفر الوسم فان صحت روايته هنا فهو لاجل
الازدواج مع قوله اتممه بعد ما اتممه فيه
اشعار بان الديباجة كانت قبل التصنيف

بالنوار جمع نور وهو الضوء خلاف الظلمة وفي
القاموس النور بالضم الضوء اياكان اوشعاعه
والجمع انوار ونيران وقال الخفاجي النور
هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره فان فهمت فهو
نور على نور التنزيل من نزلت هذا مكان هذا
اقمته مقامه قال ابن فارس التنزيل ترتيب
الشيء كما في المصباح او من نزل من علو الى سفل
قال في القاموس نزله تنزيلا وانزله انزالا
انتهى وهو مصدر بمعنى اسم المفعول اي المنزل
والمراد به القرآن العظيم وقال الكرماني
سماه انوار التنزيل لاشتماله على بيان معاني التنزيل
التي هي انوار معقولة واسرار جمع سر
والسر ما يلزم كتمانه ولب الشيء ذكره الخفاجي
وفي المصباح السر ما يكتم وهو خلاف الاعلان
والجمع اسرار ومنه قيل للنكاح سر لانه يلزمه
غالبا انتهى والسر خلاف الجهر بمعنى الامر الخفي
والمعنى الدقيق التاويل من اولت الشيء صيرته
بعضه على بعض حتى آل وطاب وعلى هذا
فمعنى التاويل رد بعض النصوص الى بعض
حتى يتفقا في معنى كما يتفق الشيئان المختلطان
في الصورة ويصيران كشيء واحد كما في المصباح
والتاويل التكلم في القرآن بحسب الدراية
كما ان التفسير هو التكلم فيه على مقتضى الرواية
كما سبق بيانه وانما سماه اسرار التاويل لاشتماله
على اسرار ولطائف متعلقة بالتاويل
وحاصله حاول كوني تاويلا ان اجعل لفظ
انوار التنزيل واسرار التاويل اسما او علما

لهذا

لهذا الكتاب ذكره الشرواني فيها اي تنبه ايها
السامع والفاء للسببية فيما قبلها سبب لما بعدها
لان سنوح ذلك له واستحضاره سبب لشروعه
في التصنيف انا الان اشرع اي في المأمول
وهو ما اردته وقصدته وملبسا بحسن توفيقه
اي توفيق الله تعالى اياي بجعل اسباب
ما اريد مساعدة اقول اي احدث القول
فهو منزل منزلة اللازم وليس له مفعول قاله
الخفاجي او مفعوله ومفعوله ما بعده على
الحكاية وهو اي الله تعالى الموفق اي لا
غيره فان تعريف الطرفين من المبتدأ والخبر
للحصر والتوفيق جعل الاسباب موافقة للخير
وذلك لوجوب انتهاء سلسلة الاسباب
اليه وضميره هو كضمير توفيقه راجع الى المعلوم
المستحضر في وقت الشروع اشارة الى ان
شروعه بحول الله تعالى وقوته وحسن توفيقه
وامداده وعنايته لكل خير سواكان ذلك
الخير قولا او فعلا دينيا او دنيويا ومعطي
السائلين بلسان الاستعداد قاله الشرواني
سواكان مع لسان القال اولا ولسان
الاستعداد هو اقتضاء المقادير الازلية والاقتضية
الالهية ان تكون الامر كذلك والله اعلم بما
هنالك كل مسوق على صيغة اسم المفعول
وفي بعض النسخ سوق وهو ما يساق الانسان
وجاء بالهمزة وبدونها لكن المناسب هنا ان
يكون بدون الهمزة ليزدوج مع اقول
وفي المصباح والسؤل ما يسأل والمسؤل

المطلوب والامر من سأل اسئل بهمزة وصل
فان كان معه واو او فاء جاز الهمز لانه
الاصل وجاز الحذف للتخفيف نحو واسألوا وسلوا
وفي لغة سال يسال من باب خاف والامر
من هذه اللغة سل وفي المثنى والمجموع سلا
وسلوا على غير قياس وسِلْتُهُ انا وهما يتساولان
وفي القاموس والسؤل والسؤلة ويترك
همزهما ما سألته وقال الخفاجي والمسول
ابدلت همزته واوا على القياس وفي بعض
النسخ سول بدله انتهى قلت واذا كان الهمز
وتركه لغتان فلا حاجة الى الابدال وقال
خر وكل مسؤل من السؤال بمعنى طلب
الحاجة يقال سالته الشيء بمعنى طلبت الثاني
من الاول وفي بعض النسخ كل سؤل اي كل
حاجة ويرد عليه انه لا يزدوج مع قوله
اقول اذ لا يوافقه في الوزن اللهم الا ان
يقرا بحذف الهمزة كما قرئ به في الاية الكريمة
يعني في قوله تعالى قد اوتيت سولك
يا موسى والله اعلم واحكم واعلم ان الله تعالى
سمى كتابه اسما مخالفا لما سمى العرب كلامهم
على الجملة والتفصيل سمى جملته قرانا كما سموا
دواوين بعضه سورة كقصيدة وبعضها اية كالبيت
واخرها فاصلة كقافية واعلم ان السورة
الواحدة قد يكون لها اسم واحد وهو كثير وقد
يكون لها اسماء واكثر من ذلك منها سورة
الفاتحة فان لها نيف وعشرين اسما وذلك
يدل على شرفها فان كثرة الاسماء دالة

على شرف المسمي ذكره السيوطي في الاتقان سورة
فاتحة الكتاب من قبيل اضافة المسمي الى الاسم
فهي في قوة سورة تسمي فاتحة الكتاب ذكره
عصام والتقدير هذه سورة اسمها فاتحة الكتاب
لان الظاهر والذي يدل عليه الاحاديث
النبوية ان العلم علي السورة الكريمة هو فاتحة
الكتاب لا سورة فاتحة الكتاب فاضافة السورة
الي فاتحة الكتاب من اضافة المسمي الي اسمه
او من اضافة العام الي الخاص مثل شجر الاراك
وعلم النحو واما اضافة الفاتحة الي الكتاب
فلامية مثل راس زيد ولا يجوز ان تكون سورة
فاتحة الكتاب من قبيل حبة رمانك فتبصر ذكره
الشرواني لان المضاف اليه ليس ظرفا للمضاف
ولا جنسا له اذ المراد بالكتاب الكل لا الكلي لان
كون الفاتحة اول انما هو بالقياس الي الكل الكلي
فوجد مصداق الاضافة اللامية وهو عدم
كون المضاف اليه ظرفا ولا جنسا فحمولا عليه
فكان مثل راس زيد وقال في الاتقان السورة
تهمز ولا تهمز فمن همزها جعلها من اسأرته اي
افضلته من السؤر وهو ما بقي من الشراب في
الاناء لانها قطعة من القران ومن لم يهمزها
جعلها من المعني المتقدم يعني من السؤر لبقية
الشراب وسهل همزها ومنهم من شبهها بسورة
البناء اي القطعة منه اي منزلة بعد منزلة
وفي القاموس السورة المنزلة من القران
معروفة لانها منزلة بعد منزلة مقطوعة عن
الاخري والسورة الشرف وما طال من البناء

وحسن والعلامة وعرف من عروق الحائط ٥
انتهى وقيل السورة المشتقة من سور المدينة لاحاطتها
بآياتها واجتماعها كاجتماع البيوت بالسور ومنه
السوار لاحاطته بالساعد وقيل لارتفاعها لانها
كلام الله والسورة المنزلة الرفيعة قال النابغة
الم تر ان الله اعطاك سورة ٥ ترى كل ملك
حولها يتذبذب ٥ وقيل لترتيب بعضها على
بعض من التسوير بمعنى التصاعد والتركيب
ومنه اذ تسوروا المحراب قال الجعبري
هذا السورة قرآن يشتمل على آي ذي فاتحة
وخاتمة واقلها ثلاث ايات وقال غيره السورة
الطايفة المترجمة توقيفا اي المسماة باسم
خاص بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم
وقد ثبتت اسماء جميع السور بالتوقيف والاحاديث
والاثار ومما يدل لذلك ما اخرجه ابن ابي
حاتم عن عكرمة قال كان المشركون يقولون
سورة البقرة وسورة العنكبوت يستهزؤن
بها فنزل انا كفيناك المستهزئين وقد كره بعضهم
ان يقال سورة كذا ماروى الطبراني والبيهقي
عن انس مرفوعا لا تقولوا سورة البقرة ولا سورة
آل عمران ولا سورة النساء وكذلك القرآن كله
ولكن قولوا السورة التي تذكر فيها البقرة والتي
يذكر فيها آل عمران وكذا القرآن كله واسناده
ضعيف بل ادعى ابن الجوزي انه موضوع وقال
البيهقي انما يعرف موقوفا على ابن عمر ثم اخرجه
عنه بسند صحيح وقد صح اطلاق سورة البقرة
وغيرها عنه صلى الله عليه وسلم وفي الصحيح

عن ابن مسعود انه قال هذا مقام الذي انزلت
عليه سورة البقرة ومن ثمه لم يكرهه الجمهور ذكره
في الاتقان وانما جعل القرآن سورا لانه اسهل
للتحفظ وانشط قاله الخفاجي وفاتحة في الاصل
مصدر بمعنى الفتح كالكاذبة بمعنى الكذب
ثم اطلقت على اول الشيء تسمية للمفعول باسم
المصدر لان الفتح يتعلق به اولا وبواسطته يتعلق
بالمجموع فهو المفتوح وورد بان فاعلة من المصادر
قليل وايضا تسمية المفعول بالمصدر خلاف
الظاهر فالاحسن ان الفاتحة في الاصل صفة ثم
نقلت منها وجعلت اسما لاول الشيء لكون اول
الشيء وسيلة الى فتح ذلك الشيء والدخول فيه
وقال الشرواني فاتحة الشيء تطلق على اوله
كالخاتمة على آخره فلا بد هناك من امور متمايزة
مترتبة ترتبا حسيا او عقليا سواء كانت مجتمعة
في الوجود كالسور القرآنية باعتبار وجودها
الخطي او متعاقبة فيه كالسور المذكورة باعتبار
وجودها اللفظي وسواء كانت تلك الامور اجزاء
للكل او جزئيات للكلي فيما لا ترتب فيه كالباب
وان تعلق به الفتح لكن لا فاتحة له وقال الخفاجي
وفاتحة الكتاب صار علما بالغلبة لهذه السورة
والفاتحة علم آخر والالف واللام عوض عن
الاضافة وقال الشرواني او الفاتحة علم آخر بالغلبة
ايضا بجعل اللام لازمة مثل الصعق ثم ان اعتبر
التعدد في فاتحة الكتاب بتعدد المحال واختلاف
الملفوظين فعلم جنسي كما هو التحقيق في اسامي
الكتب وان لم يعتبر ذلك التعدد بناء على انه

تدقيق حكمي لا يلتفت الي امثاله في الصناعات
العربية فعلم شخصي وقال شيخي زاده وتا الفاتحة
اما لتانيث ذلك الموصوف في الاصل وهو القطعة
او للنقل من الوصفية الي الاسمية فلا تكون للتانيث
بل هي علامة لكون الوصف اسما بالغلبة حتي
لا يكون جاريا علي الموصوف ولا يذكر معه الموصوف
البتة كالنطيحة اسم للمنطوح والذبيحة اسم للمذبوح
وفي مثله يستوي المذكر والمونث دون المبالغة
كما في علامة لتذكرتها في غير صيغة المبالغة وقال
الشرواني والكتاب كالقران يطلق علي المجموع
المنزل المكتوب في المصحف وعلي القدر المشترك
بينه وبين اجزائه وهو المنزل الي اخره بحذف
قيد المجموع فمعني فاتحة الكتاب اول اجزائه
او اول افراده لان مناط الاولية هو الترتيب ولا
اختصاص له بالاجزاء كيف وقد قال عز وجل
ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة ولا شك
ان مفهوم بيت وضع للناس مفهوم كلي والذي
ببكة فرد اول منه وقال في الاتقان سميت هذه
السورة فاتحة الكتاب لما اخرج ابن جرير من طريق
ابن ابي ذئب عن المقبري عن ابي هريرة عن
النبي صلي الله عليه وسلم قال هي ام القران
وهي فاتحة الكتاب وهي السبع المثاني وسميت
بذلك لانه يفتتح بها في المصاحف وفي التعليم
وفي القران في الصلاة وقيل لانها اول سورة
نزلت في اللوح المحفظ حكاه المرسي وقال انه
يحتاج الي نقل وقيل ان الحمد فاتحة كل كتاب
ثم ان الاجماع والنصوص المترادفة علي ان ترتيب

الايات

الايات توقيفي لاشبهة في ذلك واما ترتيب
السور فهل هو توقيفي ايضا او باجتهاد من الصحابة
خلاف وجمهور العلما على الثاني منهم مالك والقا ضي
ابو بكر في اخر قوليه وقال الطيبي انزل القران
جملة واحدة من اللوح المحفوظ الى السما الدنيا
ثم نزل مفرقا على حسب المصالح ثم اثبت في المصاحف
على التاليف والنظم المثبت في اللوح المحفوظ
وقال الزركشي في البرهان والخلاف بين الفريقين
لفظي لان القايل بالثاني يقول انه رمز اليهم
ذلك لعلمهم باسباب نزوله ومواقع كلماته ولهذا
قال مالك انما الفوا القران على ما كانوا يسمعون
من النبي صلى الله عليه وسلم مع قوله بان ترتيب
السور باجتهاد من الصحابة قال الخلاف الى
انه هل هو بتوقيف قولي او بمجرد استناد فعلي
بحيث بقي لهم فيه مجال للنظر وقال ابو جعفر
النحاس المختار ان تاليف السور على هذا الترتيب
من رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمامه
مبسوط في الاتقان ثم اسما السور من جهة الاعراب
قال ابو حيان في شرح التسهيل ما سمي منها بجملة
محكية نحو قل اوحي واقترب اما ان او بفعل لا ضمير
فيه كسال سايل وتبارك اعرب اعراب ما لا
ينصرف الا ما في اوله همزة وصل فتقطع وتقلب
تاؤها هاء في الوقف وتكتب هاء على صورة الوقف
فتقول قرات اقتربه وما سمي منها باسم فان
كان من حروف الهجا وهو حرف واحد واضيفت
اليه سورة فعند ابن عصفور انه موقوف لا
اعراب فيه وعند الشلوبين يجوز فيه الوقف

والاعراب وان لم تضف اليه سورة لا لفظا ولا
تقديرا فلك الوقف والاعراب مصروفا وممنوعا
وان كان اكثر من حرف فان وزان الاسماء العجمية
كطاسين وحاميم واضيفت اليه سورة امر لا فلك
الحكاية والاعراب اما مركبا مفتوح النون كحضرموت
او منصوب النون مضافا لما بعده مصروفا
وممنوعا على اعتقاد التذكير والتانيث وان
لم تضف اليه سورة فالوقف على الحكاية
والبناء كخمسة عشر والاعراب ممنوعا وان لم يكن
التركيب فالوقف ليس الا اضيفت اليه سورة ام
لا نحو كهيعص وحم عسق ولا يجوز اعرابه لانه
لا نظير له في الاسماء المعربة ولا تركيبه مزج لانه
لانه لا يركب ذلك اسماء كثيرة وجوز يونس
اعرابه ممنوعا وما سمي منها باسم غير حرف هجاء
فان كان فيه اللام انجرّ نحو الانفال والانعام
والامتناع الصرف ان لم تضف اليه سورة نحو هذه
هود ونوح وعمران وان اضيفت بقي على ما
كان عليه قبل فان كان فيه ما يوجب المنع
منع نحو قرات سورة يونس والاصرف نحو سورة
نوح وسورة هود وقال الخفاجي اقول الذي
عليه المعول في اسماء السور واسماء الكتب والعلوم
ونحوها انها اعلام شخصية لتلك الالفاظ المخصوصة
لا للصور الذهنية ولا للنقوش ولا للمركب
منها وهي تعد في العرف شيأ واحدا شخصيا واختلاف
اللافظ وتعدده كتعدد امكنة زيد لا يغير تشخصه
لانها غير معتبرة فيه وما يشهد له شهادة بذكيها
الاستقراء تسميتها بالجمل كقل هو الله احد وانا اعطيناك

الكوثر ومثله معهود معروف في الاعلام كتأبط شرا
وبرق نحره وعبد ورأد دون اسم الجنس فانه وان
لم يكن مفقودا فيها نادر وتسمي اي سورة فاتحة
الكتاب ام القران معطوف على ما تضمنه قوله
سورة فاتحة الكتاب فانه بالمعنى الذي ذكرناه
من ان التقدير هذه سورة اسمها فاتحة الكتاب
لانه يفتح ~~اعمه~~ به الكتاب ~~على القارئ التالي~~
~~لان فيه الدعاء الهداية الى الصراط المستقيم الذي~~
~~لاجله نزل الكتاب الكريم ففي اجابته فتح باب~~
~~المعرفة لمقاله عصام وبهذا السبب ابتدا~~
~~ذكر الاسما بهذا الاسم من بين الاسما وشهرته~~
~~دونها وقال الخفاجي ام في اللغة الاصل والوالدة~~
~~ثم اطلق على الفاتحة~~ وقال غيره والظاهر
ان الواو للعطف اما على محذوف تقديره تسمي
فاتحة الكتاب وتسمي ام القران او على ما خوذ
مما سبق بحسب المعنى بلا اعتبار حذفه وتقديره
وفي الاتقان وقد كره ابن سيرين ان تسمي ام
الكتاب وكره الحسن ان تسمي ام القران ووافقهما
بقي بن مخلد لان ام الكتاب هو اللوح المحفوظ قال
الله تعالى ايات محكمات هن ام الكتاب وقد ثبت
في الاحاديث الصحيحة تسميتها بذلك فاخرج الدار
قطني وصححه من حديث ابي هريرة مرفوعا اذا
قرائتم الحمد فاقرؤا بسم الله الرحمن الرحيم انها
ام القران وام الكتاب والسبع المثاني واختلف
لم سميت بذلك فقيل لانها يبدا بكتابتها في المصاحف
وبقراتها في الصلاة قبل السور كما جزم به البخاري
في صحيحه واستشكل بان ذلك بيان لتسميتها فاتحة

الكتاب لام الكتاب واجيب بان الحكم ذلك بالنظر
الي ان الام مبدا الولد قال الماوردي سميت بذلك
لتقدمها وتاخر ما سواها تبعا لها لانها امته اي تقدمته
ولهذا يقال لراية الحرب ام لتقدمها واتباع الجيش
لها ويقال لما مضي من سني الانسان ام لتقدمها ولمكة
ام القري لتقدمها علي سايز القري وقيل ام الشي
اصله وهي اصل القران لانطوائها علي جميع اغراض
القران وما فيه من العلوم والحكم وقيل سميت بذلك
لانها افضل السور كما يقال لرئيس القوم ام القوم
وقيل لان حرمتها كحرمة القران كله وقيل لان
مفزع اهل الايمان اليها كما يقال للراية ام لان
مفزع العسكر اليها وقيل لانها محكمة والمحكمات ام
الكتاب انتهي وانما سميت فاتحة الكتاب لانه
يفتح الله به الكتاب علي القاريء التالي لان فيه
الدعاء بالهداية الي الصراط المستقيم الذي لاجله
نزل الكتاب الكريم ففي اجابته فتح باب المعرفة
له قاله عصام وبهذا السبب ابتدا بذكرها سماء
بهذا الاسم من بين اسمائها ولشهرته دونها وقال
الخفاجي الام في اللغة الاصل والوالدة ثم اطلق علي
الفاتحة ومحكم القران قال تعالي منه ايات محكمات
هن ام الكتاب وقيل انما سميت اما لجمعها كل خير كام
الدماغ الجامعة للحواس او لاشتمالها علي كليات
معاني القران وقال سعدي المراد بالقران في ام
القران ما عدا سورة الفاتحة وبالكتاب في فاتحة
الكتاب هو المجموع ليظهر ذلك مما ذكروه في وجه
تسميتها بذينك الاسمين لانها اي فاتحة الكتاب مفتتحة
اي الكتاب بصيغة اسم المفعول او اسم مكان او

مصدر

مصدر ميمي وقال صاحب القاموس في شرح الديباجة
المفتتحة لغة شابعة فصيحة يقال فتحه وافتتحه
نقيض اغلقه واما المختتم فغير فصيحة ولا تكاد
توجد عند لغوي ثبت ومبداه عطف تفسير
وقال خسرو وارجاع الضمير اليه وان كان جزء
الكلمة نظرا الى ان الاصل قبل اضافة الجزء الى
الكل ان الكتاب شامل لهما قال الخفاجي ولما
كان افتتاحه وابتداوه بها في كتابة المصاحف
او في التلاوة او في الصلاة او في النزول بناء
على انها اول سورة نزلت ويتلوها ما عداها
في ذلك جعلت اما واصلا له فكانها اي فاتحة
الكتاب تفريع على ما تقدم اصله اي الكتاب
ومنشاؤه فكما يظهر الفرع بعد تحقق الاصل تظهر
البواقي بعد تحقق الاول اشار اليه عصام
واعلم ان كلام المصنف رحمه الله تعالى هنا وجهان
احدهما ان يكون قوله مفتتحة بيانا لوجه التسمية
بفاتحة الكتاب ومبداوه لام القرآن لفا ونشرا
مرتبا وقوله فكانها الى اخره بيان لمشابهتها للمعنى
الاصلي بالام في المبدائية حقيقة للمعنى العرفي
وهو الوالدة فيما له زيادة خصوصية واشتهار
به اعني المبدائية والمنشائية ادعاء والثاني ان
يكون مبداوه عطف تفسير وهما علة لقوله ام
القرآن وترك تسميتها بالفاتحة لظهوره قال
الفاضل الليثي وهو وجه وجيه الا انه مخالف لما
نقل عن المصنف رحمه الله تعالى في حواشيه من
ان قوله لانها مفتتحة تعليل لما تضمنه قوله سورة
فاتحة الكتاب من الجملة الخبرية التي تقديرها

تسمي فاتحة الكتاب وفي هذا الوجه يكون المنقول
عنه المعنى العرفي للام انسب كما ان الوجه الاول
بالمعنى اللغوي انسب وان جرى كل منهما على كل منهما
ذكره الخفاجي وقال الشرواني توهم بعضهم ان
الاول بيان لوجه التسمية بفاتحة الكتاب والثاني
لوجه التسمية بام القرآن اقول لفظ المفتتح وان
كان له مزيد مناسبة للتسمية الاولى الا ان قوله فكانها
اصله ومنشاوه لا يناسبه لان كونها مشابهة للاصل
والمنشاء انما يلايم التسمية بالام ولا يلايم التسمية
بالفاتحة وهو الظاهر على ان التسمية الاولى
لم تذكر صريحا في كلام المصنف فالحق الحقيق بالقبول
انهما وجهان للتسمية الثانية اي سميت هذه
السورة بام الكتاب لوجهين احدهما لانها مفتتحة
اي محل افتتاحه اوالة افتتاحه كتابة وقراءة
ونزولا ايضا على قول الاقلين وثانيهما انها مبداؤه
اي جزؤه الاول وان لم تكن المفتتحة بالمعنى المذكور
وكذلك المبدائية ملايمة للتسمية بالام بحسب الظاهر
لان الام ليست مفتتح الولد ولا اوله اوضحها بقوله
فكانها اصله ومنشاؤه وتوضيحه انها باعتبار
كونها مفتتحا تشبه الاصل في ان تحقق الشيء متاخر
عن تحقق مفتتحه كما ان تحقق الفرع متاخر عن
تحقق الاصل وكذا باعتبار كونها مبدأ واولا
يشبه المنشاء اي العلة في تحقق البواقي متاخر
عن تحقق الاول كما ان تحقق المعلول بالنسبة
الى العلة كذلك فاشبهت الام التي هي ايضا اصل
للولد ومنشاء له فسميت لهذه المناسبة التامة
بام الكتاب وقال ابو السعود افتدي

ولا

ولا ضير في اشتهار السورة الكريمة بهذا الاسم
في اوايل عهد النبوة قبل تحصل المجموع بنزول
الكل لما ان التسمية من جهة الله عز وجل اسمه
او من جهة الرسول صلي الله عليه وسلم بالاذن
فيكفي فيها تحصيله باعتبار تحققه في علم الله عز
وجل او في اللوح المحفوظ او باعتبار انه انزل
جملة الي السما الدنيا واملاه جبريل عليه السلام
علي السفره ثم كان ينزله علي النبي صلي
الله عليه وسلم نجوما في ثلاث وعشرين سنة
كما هو المشهور ولذلك اي لكون فاتحة الكتاب
كانها اصل القران تسمي اساسا مناسبة للاصل
المبتني عليه غيره والمنشاء الذي ينشاء منه
الشي وقال الشرواني قوله وتسمي اساسا
معطوف علي قوله وتسمي ام القران الا انه
قدم الجار والمجرور اي جعل قوله لذلك بين
العطف والمعطوف اشعارا بان وجه هذه التسمية
منحصر في المشار اليه بذلك بخلاف التسمية بام
القران فان لها وجوها اخر كما سيجي بعيد
هذا اولانها اي فاتحة الكتاب تشتمل علي ما فيه
اي القران والمعني او نقول تسمي ام القران
لاشتمالها علي ما فيه فهو معطوف علي قوله
لانها مفتتحة قال خر واي معظم معانيه وهو
اصول مقاصده والا ففي القران مقاصد اخري
كالقصص والعبر والامثال وقال ثم لما لم تكن
الفاتحة تشتمل علي جميع ما في القران لم يكتف
بقوله ما فيه لكون كلمة ما ظاهرة في العموم
بل اخرجها من العموم بان بينها بثلاثة قيود

الاول بقوله من الثنا على الله تعالى قال خير
بما هو اهله يعني اجراء الصفات الكمالية عليه
تعالى وتقدس المفهومة من الحمد لله الى قوله
مالك يوم الدين والثاني التعبد بامره ونهيه
المفهوم من قوله اياك نعبد فان العبادة قيام
العبد بحق العبودية وما تعبد به وكلف به من
امتثال اوامر المولى ونواهيه اومن قوله الصراط
المستقيم اذ المراد ملة الاسلام المشتملة على الاحكام
والثالث بيان وعده في الخير ووعيده في الشر
بالترغيب والترهيب المفهوم من قوله انعمت
عليهم غير المغضوب عليهم اومن قوله يوم الدين
اي الجزاء فانه يتناول الثواب والعقاب
وقد يقال ان القصص والمواعظ والامثال
التي اشتمل عليها القران ايضا فانها تابعة لوعده
ووعيده لان القصص انما ذكرت ليفهم منها
وعد بخير كقوله تعالى في قصة يونس وانجيناه
من الغم وكذلك ننجي المومنين او يفهم منها
وعيد بشر كقوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المومنين فاعتبروا يا اولي الابصار
وكذلك المواعظ والامثال ما ذكرت الا للوعد
بالخير او الوعيد بالشر وهو ظاهر فانحصرت
مقاصد القران وجميع ما فيه في هذه الامور
الثلاثة او تسمى ام القران لانها تشتمل على جملة
اي اجمال قال الخفاجي الجملة بمعنى الجميع وبمعنى
الاجمال والمراد الثاني معانيه اي القران من
الحكم جمع حكمة وهي لغة العلم الحق المحكم عن
ثبوت الشبه ولذا فسرها ابن عباس رضي الله
عنهما

عنهما في قوله عز وجل ومن يؤت الحكمة فقد
اوتي خيرا كثيرا بعلم القرآن وفسرها الحكماء
بمعرفة حقايق الاشياء على ما هي عليه بقدر
الطاقة البشرية وهو قريب مما قبله النظرية
نسبة الى النظر بمعنى الفكر والمراد ما لا تعلق
له بالعمل من العقايد الحقة الشاملة لامر
المعاد والنبوة وسائر الالهيات ونحوها مما
المقصود فيه بالذات العلم دون العمل
والاحكام جمع حكم وهو خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين عملا واعتقادا العملية منها
العبادات وكل ما ذكر في الفروع التي هي
سلوك الطريق المستقيم من قوله اهدنا
الصراط المستقيم وقال سعدي صفة جملة او
مجموع الحكم والاحكام والاول اولي والاطلاع
بتشديد الطاء المهملة افتعال من طلع ظهر
او بسكونها افعال منه والاول اظهر على مراتب
السعداء الاقتداء بهم ومنازل الاشقياء
للاتقاء عنهم وعبر في السعداء بالمراتب لارتقاء
بالعلو والرفعة لانه من رتب اذا انتصب
قائما كما في الغايق وفي الاشقياء بالمنازل
لانه من النزول وهو الانحطاط المقابل له كما
قيل درج الجنة ودرك النار ذكره الخفاجي قال
الزواوي والاطلاع بالرفع عطف على السلوك
داخل معه في بيان مجمل معانيه الاان العمدة
هو السلوك والاطلاع المذكور من تتمته اذ بذلك
الاطلاع تحصل الرغبة في الثواب والرهبة
عن العقاب ولهما مزيد مدخلية في سلوك

الصراط المستقيم وقال بعضهم وسميت الفاتحة
ام القران ايضا لاشتمالها على جملة معاني
القران كاشتمال الام على الاولاد ومعاني
القران ثلاثة ايضا الاول الحكم النظرية جمع
حكمة وهي معرفة اتقان الموجودات والنظرية
منسوبة الى النظر لانها مكتسبة منه والنظر
هو ترتيب المقدمات لانتاج اليقين بمعنى
النظر بالبصيرة وقد يراد النظر بالبصر لانه
طريق لاكتساب الحكم ولهذا قال تعالى افلا
ينظرون الى الابل كيف خلقت الاية وهي
المسايل الاعتقاديات وذلك قوله رب العالمين
مالك يوم الدين اياك نعبد واياك نستعين
فانه رب بيته تعالى للعالمين ومالكيته ليوم
الدين وما فيه سبب لعبوديتنا له واستعانتنا
به في كل احوالنا وذلك سبب لاطلاعنا على
اتقان العالمين ويوم الدين وانكشاف الحكم
والاسرار لنا في جميع ذلك خصوصا في العبادة
والاستعانة وما تضمنتا من الحكم والاسرار
والثاني الاحكام العملية جمع حكم وهو خطاب الله
تعالى المتعلق بافعال المكلفين والعملية
لاخراج الاعتقادية اي المتعلقة بكيفية الامر
وهي اوامره تعالى ونواهيه وذلك قوله
اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت
عليهم الى اخره فان الصراط المستقيم جميع اوامره
تعالى وصراط المغضوب عليهم والضالين
جميع نواهيه سبحانه فهي الاحكام العملية ولهذا
فسرها بقوله التي هي سلوك الطريق

المستقيم

المستقيم والثالث الاطلاع على مراتب السعداء
ومنازل الاشقيا وهو قوله الصراط المستقيم
صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب
عليهم ولا الضالين وقد انحصرت معاني القرآن
في هذه المقاصد الثلاثة ايضا وهو ظاهر
قال الشرواني وحاصل هذين الوجهين
انما سميت ام القرآن لانها لاشتمالها على
معظم ما فيه او على مجمل ما فيه اشتهت الجلدة
الرقيقة المشتملة على الدماغ و قواها الخمس
فكما سميت تلك الجلدة بام الدماغ سميت
هذه بام القرآن وقيل لما اشتملت على معاني
القرآن مجملة على احسن ترتيب ثم صارت
تلك المعاني مفصلة في سائر السور نزلت
منزلة مكة من سائر القرى حيث مهدت
اولا ثم دحيت الارض من تحتها فكما سميت مكة
بام القرى سميت هذه السورة ام القرآن
وهذا انما يتم اذا كانت الفاتحة اول سورة
نزلت وهو قول الاقلين وان قال صاحب
الكشاف انه قول الاكثرين وسورة الكنز بالنصب
عطف على قوله ام القرآن اي كما تسمى ام القرآن
تسمى سورة الكنز ايضا قال السيوطي في
الاتقان اخرج البيهقي في الشعب من حديث
ابن مرفوعا ان الله اعطاني فيما من به علي اني
اعطيتك فاتحة الكتاب وهي من كنوز عرشي
والوافية والكافية منصوبان عطفا على المضاف
فيكون المعنى وتسمى سورة الوافية وسورة الكافية
واما مجروران عطفا على المضاف اليه فيكون

المعني وتسمي سورة الوافية وسورة الكافية
وفي هذا وان لزم بحسب الظاهر العطف على
جزء العلم وحذف بعض العلم الا ان الظاهر
ان كلا من الكنز والوافية والكافية بدون لفظ
السورة ايضا علم كما في رمضان وشهر رمضان
ذكره الشرواني لذلك اي سميت بهذه الاسامي
لاشتمالها على ما في القران من مقاصده وجملة
معانيه التي هي كالجواهر النفيسة المكنونة لانها
ذخر المعاد والسعادة الابدية فتفي وتكفي في
ذلك وقيل سميت وافية لانها لا تنعقد الصلاة
بغيرها وكافية لانها تكفي المصلي دون غيرها
قاله الخفاجي وروي عن امير المومنين علي
رضي الله عنه انه قال نزلت فاتحة الكتاب
بمكة من كنز تحت العرش قال الخفاجي ثم ان
كونها كنزا او من كنز استعارة وتمثيل لعظم ما
فيها وهي انفس من الجواهر بل هي عنده من
الجامدة او اعلى انتهى وما احسن قول الشيخ الاكبر
محي الدين بن العربي قدس الله سره مشيرا الى
الحقيقة الروحانية الانسانية التي هي اثر
من اثار الحضرة الاحدية الربانية المنبعثة عن
حضرة الفاتحة الكلامية العلية حيث قال
بادرة بيضاء لاهوتية قد ركبت صدفا من
الناسوت جمل البرية قدرها لشقائهم
وتعلقوا بالدر والياقوت قاله الخفاجي
وجعل العرش والسموات مهبطها لانهما محل
ابتداء ظهورها وفيضها ولذا رفعت الايدي
في الدعا نحوها وان تنزه الله عن المحل والجهة

وقيل

وقيل انه من المتشابه الذي استأثر الله تعالى
به وهو اسلم وقال في الاتقان كان سفيان بن
عيينه يسميها الوافية لانها وافية بما في القران
من المعاني قاله في الكشاف وقال الثعلبي لانها
لا تقبل التنصيف فان كل سورة من القران
لو قرأ نصفها في ركعة والنصف الثاني في اخرى
لجاز بخلافها وقال المرسي لانها جمعت بين ما
لله وبين ما للعبد وسميت الكافية لانها تكفي في
الصلاة عن غيرها ولا يكفي عنها غيرها وسورة الحمد
والشكر والدعاء وتعليم المسئلة المسئلة هنا مصدر
ميمي بمعنى السوال والمراد تعليم كيفية السوال
وطريقه ذكره الخفاجي لاشتمالها اي فاتحة الكتاب
عليها اي على معاني هذه الاسما وقال الخفاجي
ثانيا عليها اي على المسئلة وكيفية تعليمها ولو قال
عليه بارجاع الضمير للتعليم كان اظهر انتهى قلت
وهذا قصور في التعليل بل الضمير راجع الى معاني
ما ذكر من الحمد والشكر والدعا وتعليم السوال
كما سنذكر يعني سميت بهذه الاسما الاربعة لاشتمالها
على ما تضمنه كل اسم من ذلك فسورة الحمد لاشتمالها
على الحمد وسورة الشكر لانه معنى الحمد وسورة
الدعا لاشتمالها على الدعا في قوله اهدنا وسورة
تعليم المسئلة قال المرسي لان فيها ادب السوال
لانها بدئت بالثنا قبله قال سعدي قوله والشكر
الظاهر انه عطف على الحمد فيلزم العطف على جزء
العلم الا ان يكون بملاحظة المعنى الاصلي انتهى
يعني المعنى المضاف الذي هو قبل العلمية وكذلك
ما عطف عليه وقال الشرواني سورة الحمد بالنصب

اي وتسمى سورة الحمد وقوله والشكر والدعاء
وتعليم المسئلة بالجر عطف على الجزاء وتسمى
سورة الشكر وسورة الدعا وسورة تعليم المسئلة
وقال الخفاجي والشكر وما بعده مجرورات وفيه
ما مر من حذف جزء العلم او العطف عليه وكون
التسمية بمعنى الاطلاق لا وضع العلم ونصبها على ان
العلم الشكر وما بعده بعيد انتهى قلت ذكر السيوطي
في الاتقان ما يؤيد هذا من ان العلم ليس الشكر
وما بعده قال في اسما سورة الفاتحة سورة الحمد
وسورة الشكر وسورة الدعا وسورة تعليم المسئلة
ثم ذكر قال الزركشي في البرهان ينبغي البحث
عن تعداد الاسامي هل هو توقيفي او بما يظهر من
المناسبات فان كان الثاني فلن يعدم الفطن
ان يستخرج من كل سورة معاني كثيرة تقتضي
اشتقاق اسمائها وهو بعيد قال وينبغي النظر
في اختصاص كل سورة بما سميت به ولا شك ان
العرب تراعي في كثير من المسميات احد اسمائها
من نادر او مستغرب يكون في الشيء وقدمنا ان
اسماء جميع السور ثبتت بالتوقيف والاحاديث
والآثار وقال الزواني في قوله لاشتمالها عليها
اي لاشتمال الفاتحة على كل من الامور المذكورة
اما اشتمالها على الحمد فظاهر واما اشتمالها على
الشكر فلان هذا الحمد مادة اجتماعه مع الشكر
لوقوعه في مقابلة النعمة وهي تربية العالمين
فان وصفه تعالى بانه رب العالمين يشعر بان
استحقاقه تعالى للحمد والثناء لكونه ربا فهو
شكر ايضا لوجوب كونه في مقابلة النعمة واما

اشتمالها على الدعا فظاهر لان اهدنا الصراط
طلب الهداية والدعا هو الطلب واما اشتمالها
على تعليم المسئلة اي تعليم طريق السوال
من الله عز وجل فلان فيها اشارة الى ان اللايق
بحال الداعي من حيث انه داعي ان يحمد الله
اولا بما هو اهله ويثني عليه بربوبيته للعالمين
وبكمال رحمته وكونه مالكا للامور ثانيا ويخص
عبادته واستعانته به ثالثا ثم يشرع في طلب
ما اراده فان هذه الطريقة اقرب الى الاجابة
وادعى الى القبول لما فيه من الاقرار بكمال جوده
تعالى وفرط رحمته ومن الاعتراف بكمال عجزنفسه
واحتياجه وذكر الخفاجي ان في تفسير ابن برجان
من اداب الدعاء وحلية السوال والضراعة
الى الملك المالك لامركله ان يتقدم العبد بين يدي
دعائه التوحيد والتعظيم والاجلال ثم يحمد الله
بمحامده التي هو اهل لها ويثني عليه ويمجده
ويتبرأ اليه من حوله وقوته ثم يسال الله
الهداية لما يرضيه وحسن العون على ذكره ثم
يسال الله بعد ما يشا لعموم قوله الحق ولعبدي
ما سال ومن قدم امر الاخرة على امر الدنيا
نظمه الله تعالى في نظام الاقتداء بام القران
وان المطلوب الاعظم لمن ام القران مجملا وبحق
ما قال بعضهم لو قرئت ام القران على ميت
لحي ما كان ذلك بعجب لان الحمد اسم من اسماء
الله وكذلك سائر الحروف كلها فافهم والصلاة
اي وسمي سورة الصلاة فهو مجرور معطوف على
المضاف اليه ولا يجوز نصبه عطفا على السورة

لان ما ذكره من وجه التسمية لا يفيده وما رواه ابو
هريرة رضي الله عنه انه قال الله عز وجل قسمت
الصلاة بيني وبين عبدي نصفين وفرت بالفاتحة
فهذا ايضا لا يفيد تسميتها صلاة لما قالوا من انه
مجاز من باب اطلاق اسم الكل وارادة الجزء الذي
هو ركن كقوله عليه الصلاة والسلام الحج عرفة
ومعلوم انه الاطلاق بطريق المجاز لا يسمى تسمية
الى هنا كلام الثروانى قلت قوله وفرت اي
الصلاة في هذا الحديث بالفاتحة يدل على التسمية
كما لا يخفى وليس مثل قوله عليه السلام الحج عرفة
لانه لم يصرح بالمجوز فيه وهو الفاتحة حيث
لم يقل الفاتحة الصلاة بخلاف الحج عرفة فتامل ويرد
ما قاله الخفاجي لفظ الصلاة يجوز جره ونصبه
هنا لانها كما تسمى سورة الصلاة تسمى الصلاة
وهو من تسمية الجزء باسم كله او تسمية احد المتلازمين
باسم الاخر والصلاة بمعنى العبادة المعروفة
وفي الاتقان وتسمى سورة الصلاة لتوقف
الصلاة عليها وقيل من اسمائها الصلاة ايضا لحديث
قسمت الصلاة بيني وبين عبدي اي السورة
قال المرجي لانها من لوازمها وهو من باب تسمية
الشي باسم لازمه لوجوب قرائتها اي الفاتحة
او استحبابها فيها اي في الصلاة يعني وتسمى سورة
الصلاة او تسمى الصلاة لوجوب اي افتراض قرائتها
فيها كما هو مذهب الشافعية ولوجوب اي لزوم
دون الفرض كما هو مذهب الحنفية واستعمال
المشترك في معنييه مجاز عند الشافعية والمصنف
شافعي المذهب وقوله او استحبابها فيها كما
قال

قال به ابو حنيفة رضي الله عنه في الركعتين
الاخريين من الفرض و ثالثة المغرب فان قراة
الفاتحة مستحبة في ذلك عنده و قال عصام لاقايل
بالاستحباب لانها فرض عند الشافعي واجبة عند
ابي حنيفة الا ان يراد بالوجوب الفرض عند الشافعي
وبالاستحباب ما يقابل الفرض فيشمل الواجب
عند ابي حنيفة وفيه بعد والاوجه ان المراد
الوجوب في الكل عند الشافعي و في الركعتين
الاوليين عند ابي حنيفة والاستحباب فيما عداهما
عنده وقال الثروائي لوجوب قراتها واستحبابها
فيها الاول اشارة الى مذهب الشافعية فانهم
لا يفرقون بين الفرض والواجب والثاني اشارة
الى مذهب ابي حنيفة فانهم قد يطلقون المستحب
على معنى يقابل الفرض و يتناول الواجب
والمستحب المتعارف وهو ما يكون فعله اولى
ولا يبلغ الى رتبة الفرضية وقال الخفاجي
ذكر الغزالي في الوجيز الفاتحة متعينة في الصلاة
خلافا لابي حنيفة حيث قال فرض الصلاة
قراة اية قاطويلة او قصيرة وان كان تركه
الفاتحة مكروها وعليه اعتمد المصنف فالاستحباب
عنده مذهب ابي حنيفة و لو سلم عدم صحة
ما ذكر فالسلف لهم في اكثر الاحكام اقوال
شتى ومذاهب مختلفة وان لم يرخص لنا في
العمل بها و قد نقل الامام الجصاص في كتاب
احكام القران مذهب ابن عباس رضي الله عنهما
انه يجزي في الصلاة قراة شيء من القران
ولا تتعين الفاتحة وجه فرقوله تعالى فاقرؤا

ما تيسر من القرآن فاذا ذهب بعض الصحابة
و مجتهدي السلف انها غير واجبة في الصلاة
مطلقا وان المراد بقوله عليه السلام في الحديث
لا صلاة الا بفاتحة الكتاب نفي الكمال لا الصحة
فمراد المصنف الاشارة الى مذهب هؤلاء لا الى
شيء من المذاهب الاربعة حتى يحتاج الى ما
قاله من التعسف هنا والشافية والشفا اي
وتسمى الشافية والشفاء وتسمى سورة الشافية
وسورة الشفا فيجوز فيهما النصب والجر ذكره
الشرواني وقال الخفاجي بالنصب اي وتسمى
الشافية والشفا كما صرحوا به ولا يجوز جره وفي
الكشاف انها تسمى سورة الشفاء وقيل ان المص
ذهب الى انه يطلق عليها هذا بدون سورة
ولولاه لقدم الشفا على الشافية وفيه نظر
انتهى قلت وجه النظر انه لو قدر سورة اولم
يقدر فتقديم احدهما او تاخيره لا يمتنع غاية
الامر ان المشتق منه وهو المصدر اصل والاصل
مقدم على كل حال لقوله اي النبي عليه السلام
هي اي فاتحة الكتاب شفاء لكل داء هذا الحديث
صحيح اخرجه البيهقي والدارمي وغيرهما الا انه
لا يدل على تسميتها بذلك اذ لا يدل قولنا زيد كاتب
على غير اتصافه بالكتابة وصدق كاتب عليه
واما تسميته به فلا وقريب منه ما قيل الحديث انما
يدل على انها شفاء في نفس الامر وانما اطلق عليها
الشفا شرعا وليست التسمية هنا بمعنى الاطلاق
الا ان يقال وضع الاسم ثبت بالنقل عن الثقات
ولا حاجة لدعوى الاجماع كما قيل فالحديث

انما

اما ذكر لبيان سند ما نقل و لاثبات الباعث
على التسمية به ذكره الخفاجي و زاد سعدي والحامل
عليها والمصحح لها كما ان قوله لانها مفتتحة كذلك
وكذا اخواتها انتهى و قد روي ان بعض الصحابة
مر برجل مصروع فقرأ هذه السورة في اذنه
فبرئ فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال هي ام القرآن وهي شفاء من كل داء وقال
في الاتقان اخرج البيهقي وغيره من حديث
عبد الله بن جابر بن عبد الله في فاتحة الكتاب
شفاء من كل داء واخرج الخلعي في فوائده من
حديث جابر بن عبد الله فاتحة الكتاب شفاء من كل
شيء الا السام والسام الموت واخرج سعيد بن
منصور والبيهقي وغيرهما من حديث ابي سعيد
الخدري فاتحة الكتاب شفاء من السم واخرج
البخاري من حديثه ايضا قال كنا في مسير لنا
فنزلنا فجاءت جارية فقالت ان سيد الحي سليم
اي لديغ من الحية فهل معكم راق فقام معها رجل
فرقاه بام الكتاب فبرئ فذكر للنبي صلى الله
عليه وسلم فقال وما كان يدريه انها رقية والسبع
المثاني اي وتسمى السبع المثاني معرفا باللام مثل
النجم والصعق ولا تسمى المثاني بدون ذكر السبع
وكذلك لا تسمى بسورة السبع المثاني لان المذكور
في الاحاديث النبوية هو السبع المثاني لا غير فهو
منصوب عطفا على السورة ذكره اكثر والي لانها
اي فاتحة الكتاب سبع ايات تعليل لتسميتها بالسبع
والاية في الاصل العلامة الدالة على الشيء فتطلق
على المصنوع لدلالتها على وجود صانعه وتخصص

بالتكوينية ثم نقلت في الشرع الى طائفة معينة
من القرآن مترجم او لها واخرها توقيفا وتخص
باسم التنزيلية وهي المراد ههنا وفي الاتقان
قال الزمخشري الايات علم توقيفي لا مجال
للقياس فيه ولذلك عدوا الم اية حيث وقعت
والمص ولم يعدوا المر والرا وعدوا حم اية
في سورها وطه ويس ولم يعدوا طس ومما
يدل على انه توقيفي ما اخرجه احمد في مسنده
من طريق عاصم بن ابي النجود عن زر عن
ابن مسعود قال اقرأني رسول الله صلى الله عليه
وسلم سورة من الثلاثين من الحاميم قال يعني
الاحقاف قال وكانت السورة اذا كانت اكثر من
ثلاثين اية سميت الثلاثين بالاتفاق اي
في قول الجمهور وقال اكثر وانما اراد بالاتفاق
اتفاق القراء والائمة الاربعة والا فبعض العلما
ذهب الى انها ست ايات وبعضهم الى ثمان وبعضهم
الى انها تسع وقال عصام لا يقال نقل في التيسير
عن الحسن البصري انها ثمان ايات وعن حسين
الجعفي انها ست ايات لانا نقول ضعف الامام
الرواية عن الحسن البصري والقرطبي الرواية عن
حسين الجعفي ولا يبعد ان يكون قوله بالاتفاق ردا
عليهما وكان منشاء الرواية عن الحسن انه لما رأى
الراوي انه عد انعمت عليهم اية ظن انه في الباقي
مع غيره وعن الحسين انه لما رأى التسمية لم يعدها
اية ظن انه في الباقي مع غيره وقال في الاتقان
في الفاتحة الجمهور انها سبع ايات فعد الكوفي والمكي
البسملة دون انعمت عليهم وعكس الباقون وقال

الحسن

الحسن ثمان بعدها وبعضهم ست فلم يعدها واحد
تسع فعدها واياك نعبد وقال الخفاجي قد نقل
بعضهم انها تسع ايات فكيف يتاتى دعوى الاتفاق
او الاجماع المذكور في كثير من التفاسير وعليه المعو
فقيل المراد اتفاق الجمهور ومن يعتد به فخلاف
غيرهم بمنزلة العدم ومخالفة واحد او اثنين
لتسمى خلافا لا اختلافا فلا يخرج بها الحكم عن كونه
متفقا عليه وقيل المراد اتفاق القراء وقيل اتفاق
الحنفية والشافعية الا ان منهم اي الائمة من عد
التسمية اية من الفاتحة وهم الشافعية وذلك
بعد ان اتفقوا على انها سبع ايات دون انعمت
عليهم اي دون صراط الذين انعمت عليهم لظهور ان
الصلة بدون الموصول لا تكون اية فالمعنى انهم
لم يعدوا قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم
وحده اية بل عدوه الى اخر السورة اية واحدة
ومنهم اي الائمة من عكس فعد قوله تعالى صراط
الذين انعمت عليهم وحده اية وما بعده الى اخر
السورة اية اخرى ولم يعد التسمية منها وهم
الحنفية والمالكية وقال الخفاجي وليس في القرآن
سورة اياتها سبع غير الفاتحة وسورة الرابيات
وتثنى اي الفاتحة على صيغة المضارع المجهول
مشددا او مخففا عطف على قوله لانها سبع ايات
وتعديل في الحقيقة لوصف السبع بالمثاني فيرجع
الى انه انما وصف السبع بالمثاني لانها تثنى اي
تكرر قراءتها في الصلاة ففيه اشارة الى ان المثاني
جمع مثنى او مثناة على صيغة اسم المفعول
بمعنى مردود ومكرر وقال الخفاجي واصل

معنى ثنى الشيء رد بعضه على بعض قال الراغب
سمي القرآن مثانى لانه يثنى على الاوقات
ويكرر فلا يدرس ولا تنقطع ولا تنقضي عجايبه
ويصح ان يكون من الثناء لانه يثنى عليه وعلى
من يتلوه ويعمل به ويجوز ان يكون جمع مثنى
كمرمى او مثنى مخفف منه او مثنى مجرد التوت
وكلها مع هاء التانيث وبدونها والجمع بالنظر للايات
وهذا بيان لاطلاق المثاني عليها وهي من التثنية
وقد فسرت هنا بالتكرير ولا يرد انها تثلث في المغرب
وتربع في الرباعية مع انه اقتصار على الاقل فلا
ينفي الزيادة ولا ترد الركعة الواحدة وصلاة
الجنازة لان المراد بالمتعارف الاغلب من الصلاة
او الانزال بالجر عطف على الصلاة اي او تثنى
وتكرر فيلزم ان يكون النزول والتكرر فيه مترتبا
غير محقق وقت التسمية فهذه التسمية ان كانت
منه تعالى كما هو الظاهر من قوله تعالى ولقد
اتيناك سبعا من المثاني فلا اشكال في صيغة
المستقبل اذ تسميته تعالى متقدمة على تكرر انزاله
وان كانت من غيره فلا بد ان يجعل من قبيل
علفتها تبنا وماء باردا بان يقدر العامل في
المعطوف غير عامل المعطوف عليه مثل ثنيت
فيكون المعنى اولانها ثنيت في الانزال ذكره الشرواني
وقال الخفاجي والاقرب عندي ان يقال ان
الراعي في تحقق الاستقبال وغيره زمان الحكم
لا زمان التكلم كما حقق في كتب الاصول والتسمية
مقدمة على تثنيتها في الصلاة وكذا على تكرار
الانزال لانها توقيفية فان كان الواضع هو الله

في

في الانزل فاستقبال الانزال ظاهر وان كان الرسول
صلى الله عليه وسلم فالتسمية في اول النزولين
وتكرار النزول انما يتحقق بالثاني فهو مستقبل من
غير تكلف لتقدير متعلق او عطف معمول ماض
على معمول مستقبل واما كونه من قبيل علفتها تبنا
وماء باردا فلا تخفى برودته وركاكته مع انهم
لم يذكروه الا مع اختلاف الحدثين دون الزمانين
وان كان القياس لا يأباه وفي الاتقان قال
صرح جماعة من المتقدمين والمتاخرين بان من
القرآن ما تكرر نزوله ومن ذلك خواتيم سورة
النحل واول سورة الروم وذكر ابن كثير انه الروح
وذكر قوم منه الفاتحة وذكر بعضهم منه قوله ما
كان للنبي والذين امنوا الاية ومنه قوله اقم
الصلاة طرفي النهار الاية قال فان سورة الاسرا
وهود مكيتان وسبب نزولهما يدل على انهما نزلتا
بالمدينة ولهذا اشكل ذلك على بعضهم ولا اشكال
لانهما نزلتا مرة بعد مرة وكذلك ما ورد في سورة
الاخلاص من انها جواب للمشركين وجواب لاهل
الكتاب بالمدينة قال والحكمة في هذا كله انه قد
يحدث سبب من سوال او حاجة تقتضي نزول
اية وقد نزل قبل ذلك ما يتضمنها فيوحي الى النبي
صلى الله عليه وسلم بتلك الاية بعينها تذكيرا لهم
بها وبانها تتضمن هذه وقال الشرواني لا يقال
على تقدير تكرر نزولها يلزم ان يكون عددها
اي الفاتحة
اياتها اربعة عشر لانا نقول قوله تعالى فباي الا
ربكما تكذبان عد احدى وثلاثين اية لانا
نقول تعيين الاية توقيفي لا مدخل فيه للراي

نعم يلزم من تكرر نزولها كونها سورتين الا انه
لما لم يختلف معناها باعتبار تكرر نزولها لم تجعل
سورتين وقد يقال انما يلزم القول بكونها
سورتين من تكرر نزولها لو كان نزولها ثانيا
على انها سورة اخرى وليس كذلك بل النزول
ثانيا لتقدير السورة واظهار تعظيمها وقال في
الاتقان وتسميتها بالسبع المثاني في احاديث كثيرة
اما تسميتها سبعا فلانها سبع ايات وقيل لان فيها
سبعة اداب في كل اية ادب وفيه بعد وقيل لانها
خلت من سبعة احرف وهي الثا والجيم والخا
والشين والظاء والفا قال المرسي وهذا اضعف
مما قبله لان الشي انما يسمى بشي وجد فيه لا بشي
فقد منه واما المثاني فيحتمل ان يكون مشتقا
من الثنا على الله تعالى ويحتمل ان يكون من
التثنية قيل لانها تثنى في كل ركعة وقيل لانها
تثنى بسورة اخرى وقيل لانها على قسمين
ثنا ودعاء وقيل لانها كلما قرأ العبد منها اية
ثناه الله بالاجابة عن فعله كما في الحديث وقيل
لانها اجتمع فيها فصاحة المباني وبلاغة المعاني
وقيل غير ذلك ان صح انها اي الفاتحة نزلت بمكة
مرة حين فرضت الصلاة اي فرضها الله تعالى
على المكلفين ليلة الاسرا ونزلت بالمدينة
اي في مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم
مرة اخرى لما حولت القبلة من صخرة بيت
المقدس المعلقة بقدرة الله تعالى بين
السما والارض في الهوا وهي مسورة الان
ببنيان لا يحلها في العادة وذكر الشيخ علي الحلبي

في

في سيرته قال قال الامام ابو بكر ابن العربي
في شرحه لموطا مالك صخرة بيت المقدس من
عجايب الله تعالي فانها صخرة شعثاء في وسط
المسجد الاقصي قد انقطعت من كل جهة لا يمسكها
الا الذي يمسك السماء ان تقع علي الارض الا باذنه
في اعلاها من جهة الجنوب قدم النبي صلي
الله عليه وسلم وفي الجهة الاخري اصابع
الملايكة التي امسكتها لما مالت ومن تحتها المغارة
التي انفصلت من كل جهة فهي معلقة بين
السما والارض وامتنعت لهيبتها انا دخلت من
تحتها لاني كنت اخاف ان تسقط علي بالذنوب
ثم بعد مدة دخلتها فرايت العجب العجاب
تمشي في جوانبها من كل جهة فتراها منفصلة
عن الارض لا يتصل بها من الارض شي ولا بعض
شي وبعض الجهات اشد انفصالا من بعض
وفي فتاوي الشيخ شهاب الدين بن حجر الهيثمي
الشافعي سئل عمن حلف بالطلاق الثلاث
ان صخرة بيت المقدس مرتفعة في الهواء بين
السما والارض وحلف اخرانها متصلة موضوعة
علي البناء الذي تحتها ما الحكم فاجاب ان
اراد الاول بارتفاعها في الهوا انها غير متصلة
بالبنا الذي بني تحتها حنث لكذبه في ذلك نعم
ان غلب علي ظنه ذلك فحلف اعتمادا علي غلبة
ظنه لم يحنث واما الثاني فلا يحنث لان الاتصال
بالبنا موجود فان اتفقا علي اتصالها بالبنا
وحلف واحد انها معتمدة عليه واخرانها ليت
معتمدة عليه لم يحنثا لان الاعتماد امر مشكوك

فيه يحتمل وجوده و يحتمل عدمه ومثل هذا لا يمكن
ان يحدث فيه احدهما كمسئلة ما لو قال ان كان
هذا الطائر غرابا فامرأتي طالق واخر غير ذلك
ولم يعلم فلا يحدث واحد منهما ظاهرا وان كان
احدهما حادثا قطعا لعدم يقينه انتهى قلت
وقواعد مذهبنا لا تأباه وقال المصنف في
تفسير سورة البقرة وما جعلنا القبلة التي كنت
عليها اي الجهة التي كنت عليها وهي الكعبة ٥
فانه عليه الصلاة والسلام كان يصلي اليها
بمكة ثم لما هاجر امر بالصلاة الى الصخرة تألفا
لليهود وقال روي انه عليه السلام قدم المدينة
فصلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم
وجه الى الكعبة في رجب بعد الزوال قبل قتال
بدر بشهرين و قد صلى باصحابه في مسجد بني
سلمة ركعتين من الظهر فتحول في الصلاة ٥
واستقبل الميزاب وتبادر الرجال والنساء
صفوفهم فسمي المسجد مسجد القبلتين وفي قوله
ان صح انها نزلت بمكة الى آخره اشارة الى جواز
تكرار النزول وهو في الآيات متفق عليه وفي
السور مختلف فيه فانكره بعضهم مطلقا لعدم
الفايدة فيه واستدل المنكر له بان نزوله ظهور
من عالم الغيب الى الشهادة والظهور بها لا يقبل
التكرر فان ظهور الظاهر ظاهر البطلان
كتحصيل الحاصل وايجاد الموجود ويرد بانه ليس
من هذا القبيل وفي منازل السايرين من تواضع
لله لم يعارض بمعقول منقولا ولم يتهم دليلا
ولم ير الى الخلاف سبيلا وقال الزركشي في

البرهان قد ينزل الشيء مرتين تعظيما لشانه
وتذكيرا عند حدوث سببه خوفا لنسيانه وفي جمال
القرا للسخاوي فايدة نزول الفاتحة مرتين انها
نزلت اولا على حرف وبعده على اخر كملك وما
يجري هذا في وجوه القراءات وقد قيل انها
نزلت مرة اخرى بعد تحويل القبلة ليعلم انها
تكون في الصلاة كما كانت وقيل نزلت مرة بالبسملة
واخرى بدونها واستحسنه ابن حجر والخازن رحمهما
وبه يجمع بين المذاهب والروايات وسقط ما قاله
المعترض من انه لا فايدة في تكرار النزول وذهب
الغزالي الى انه ليس في القران مكرر اصلا لانه
يفسر بمعاني مختلفة كما ذكره الخفاجي وقد صح
انها اي الفاتحة مكية اي نزلت بمكة لقوله
تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني وهو مكي
اي هذا القول مكي بالنص وتوضيحه ان المراد
بالسبع المثاني في هذا القول هي الفاتحة وان
هذا القول مكي بالنص فيلزم ان تكون الفاتحة
مكية وقال الخفاجي والقول بانها مكية قول
ابن عباس واكثر الصحابة والمفسرين والمراد
بكونها مكية انها نزلت بمكة لانه اشهر معانيه
واما القول بانها مدينة وهو قول مجاهد
فقد قيل انه هفوة منه والقول بان بعضها مكي
وبعضها مدني في غاية الضعف وكون المراد بالسبع
المثاني في هذه الاية الفاتحة عليه اكثر المفسرين
وقد ورد التفسير به مسندا الى النبي صلى الله عليه
وسلم في صحيح البخاري وقيل هي السبع الطوال
وقيل الحواميم وقيل غير ذلك وقال السيوطي في

لا تقان اعلم ان للناس في المكي والمدني اصطلاحات
ثلاثة اشهرها ان المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني
ما نزل بعدها سواء نزل بالمدينة او بمكة عام الفتح
او عام حجة الوداع او في سفر من الاسفار الثاني
ان المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل
بالمدينة وعلي هذا تثبت الواسطة فما نزل في
الاسفار لا يطلق عليه مكي ولا مدني وقد اخرج الطبراني
في معجمه الكبير من طريق الوليد بن مسلم عن
عفير بن معدان عن سليم بن عامر عن ابي امامة
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
انزل القرآن في ثلاثة امكنة مكة والمدينة
والشام قال الوليد بن مسلم يعني بيت المقدس
وقال الشيخ عماد الدين بن كثير بل تغيره بتبوك
احسن ويدخل في مكة نواحيها كالمنزل بمنى وعرفات
والحديبية وفي المدينة نواحيها كالمنزل ببدر
واحد وسلع الثالث ان المكي ما وقع خطابا لاهل
مكة والمدني ما وقع خطابا لاهل المدينة وقال
القاضي ابو بكر في الانتصار انما يرجع في معرفة
المكي والمدني لحفظ الصحابة والتابعين ولم يرد
عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك قول
لانه لم يؤمر به ولم يجعل الله علم ذلك من فرائض
الامة وان وجب في بعضه على اهل العلم معرفة
تاريخ الناسخ والمنسوخ فقد يعرف ذلك بغير نص
الرسول وقد اخرج البخاري عن ابن مسعود انه قال
والذي نفسي بيده لا اعلم غيره ما نزلت اية من
كتاب الله الا وانا اعلم فيمن نزلت واين نزلت
انتهى وقال سعدي قوله وهو مكي بالنص قال السيوطي

قلت

قلت ان اراد نص المقرئين فغريب لانه غير مصطلح
عليه في اطلاق النص اذ لا يفهم منه عند اطلاق
الا الكتاب والسنة وليس فيهما ما يدل على مكيته وقد
يجاب بان ذلك ثبت عن ابن عباس وكلام الصحابي
في القران خصوصا في النزول له حكم المرفوع فجاز
اطلاق النص عليه بهذا الاعتبار وقال الشرواني
بالنص اي بالتصريح من ابن عباس وسائر ايمة
التفسير واطلاق النص على هذا المعنى شايع كما
يقال نص ابو حنيفة في هذه المسئلة بكذا ونص
الشافعي فيها بكذا ومن هذا القبيل ما سيجيء في كلام
المصنف من قوله ولم ينص ابو حنيفة وليس
المراد بالنص نص الكتاب والسنة حتى يرد انه لم
يثبت مكيته بشيء من ذلك انتهى قلت ولو علق
قوله بالنص بقوله وقد صح اي صح بالنص انها مكية
والنص هو هذه الاية المكية لكنه تاخر من تقديم
لاستقام الامر وكذلك لو جعلنا ضمير وهو راجعا
الى الذي والحاصل ان انما سورة فاتحة الكتاب
ثلاثة عشر اسما ذكرها المصنف رحمه الله تعالى فهنا
الاسم الاول ام القران والثاني الاساس والثالث
سورة الكنز والرابع الوافية والخامس الكافية
والسادس سورة الحمد والسابع سورة الشكر
والثامن سورة الدعا والتاسع سورة تعليم المسئلة
والعاشر سورة الصلاة والحادي عشر الشافية
والثاني عشر الشفا والثالث عشر السبع المثاني وان
اعتبرنا ما يحتمل ان يكون اسما ايضا في كلام المصنف
زدنا وقلنا والرابع عشر فاتحة الكتاب والخامس
عشر الفاتحة والسادس عشر الكنز والسابع عشر سورة

الوافية والثامن عشر سورة الكافية والتاسع عشر
الصلاة والعشرون سورة الشافية والحادي
والعشرون سورة الشفا وتزيد على ذلك ايضا
من كتاب الاتقان للجلال السيوطي والثاني والعشرون
فاتحة القران والثالث والعشرون ام الكتاب
والرابع والعشرون القران العظيم لما روى احمد
عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
ام القران هي ام القران وهي السبع المثاني
وهي القران العظيم وسميت بذلك لاشتمالها على
المعاني التي في القران والخامس والعشرون
النور والسادس والعشرون سورة الحمد الاولى
والسابع والعشرون سورة الحمد القصوى والثامن
والعشرون سورة السؤال لاشتمالها على قوله تعالى
اهدنا والتاسع والعشرون سورة المناجاة لان
العبد يناجي فيها ربه بقوله اياك نعبد واياك
نستعين وزاد في التفسير المسمى بالمغني والثلاثون
سورة المنة لان الله تعالى منّ على نبيه صلى
الله عليه وسلم حين اعطاها اياه بقوله ولقد
اتيناك سبعا من المثاني بسم الله الرحمن الرحيم
يقال لمن قالها بسمل بالفتح كحمدل وحوقل
وهو كثير في كلام العرب اما انه قيل ان بسمل لغة
مولدة لم تسمع عن النبي صلى الله عليه وسلم
ولا من فصحاء العرب والمشهور خلافه وقد اثبتها
كثير من اهل اللغة كابن السكيت والمطرزي
وجاء في شعر عمر بن ابي ربيعة حيث قال
لقد بسملت قبلي غداة لقيتها فيا حبذا ذاك الحبيب
والمبسمل ذكره الخفاجي وذكر الحبيب في اعرابه

ان البسملة مصدر بسمل اي قال بسم الله نحو حوقل
وهيلل وحمدل اي قال لا حول ولا قوة الا بالله ولا
اله الا الله والحمد لله وهذا تشبيه بباب النحت
في النسب اي انهم ياخذون اسمين فينحتون منهما
لفظا واحدا فينسبون اليه كقولهم حضرمي عبقسي
عبشمي نسبة الى حضرموت وعبد القيس وعبد
شمس وهو غير مقيس فلا جرم ان بعضهم قال في
بسمل وهيلل انها لغة مولدة قال الماوردي فيقال
لمن قال بسم الله بسمل وهي لغة مولدة وغيره
من اهل اللغة نقلها ولم يقل انها مولدة كثعلب
والمطرزي من الفاتحة مبتدا وخبر اي هذا القول
الكريم جزء من الفاتحة او منها ومن كل سورة
ويويده ما في بعض النسخ ومن كل سورة فالتخصيص
بالفاتحة لكون الكلام فيها ذكره الثرواني وانما
قدم هذا القول لانه على مذهبه اذ هو شافعي
المذهب وعليه اي على القول بانها جزء من الفاتحة
قراء جمع قارئ مكة وهم عبد الله ابن كثير وراية
محمد بن عبد الرحمن قنبل واحمد بن محمد البزي وقراء
الكوفة وهم ابو بكر عاصم ابن ابي النجود وراية
ابو بكر شعبة بن عياش وابو عمر حفص بن سليمان
وحمزة بن حبيب بن عمارة الزيات وراية ابو
عيسى خلف ابن عيسى الحنفي الكوفي وخلاد بن خالد
الصيرفي وابو الحسن علي بن حمزة الكسائي وراية
ابو الحارث الليث بن خالد المروزي وابو عمر
الدوري وقفها وهما اي مكة والكوفة سوى الامام
الاعظم ابي حنيفة بقرينة ما سياتي من ذكر مذهبه
وعبد الله بن المبارك والامام محمد بن ادريس الشافعي

قبل هذا قوله الجديد واما قوله القديم فهو
انها ليست من القرآن ذكره الشروانى وقال
الكازرونى اعلم ان مذهب الشافعى ان البسملة
جزء من جميع السور ولم يذكر المصنف صريحا وذكره
صاحب الكشاف حيث قال وقراء مكة والكوفة
وفقهاؤهم على انها اية من الفاتحة ومن كل سورة
وعليه الشافعى واصحابه لكن اطلاق القول
بان مذهب قراء الكوفة انها جزء من كل سورة ليس
بصحيح على الظاهر فان حمزة كوفى ومذهبه
انها ليست جزء من كل سورة وانما هى جزء من الفاتحة
فقط وقال الرافعى فى الشرح الكبير البسملة اية
من الفاتحة لما روى انه صلى الله عليه وسلم قرأ
فاتحة الكتاب فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وعدها
اية منها وروى انه قال اذا قرأتم فاتحة الكتاب
فاقرؤا بسم الله الرحمن الرحيم فانها ام القرآن
والسبع المثانى وان بسم الله الرحمن الرحيم اية
منها وقال شيخى زاده والذى تقرر عليه قول
الشافعى ان التسمية من الفاتحة ولم ينقل المصنف
قول الشافعى فى بسملة اوائل سائر السور لتردد
قوله فيها ففى التبيين ما يقتضى انها عند الشافعى
اية من راس الفاتحة لا غير وليست باية فى اوائل
سائر السور ومقتضى كلام التفتازانى انها عند
الشافعى اية من كل سورة وخالفهم قراء المدينة المنورة
قال الشروانى لما كان المختار عند المصنف كونها
جزء جعله اصلا ونسب المخالفة الى من اختار
عدم جزئيتها انتهى وقراء المدينة هم نافع بن ابى
نعيم ورواته ابو موسى قالون بن مينا المدنى

وابو سعيد ورش بن سعيد المصري وزاد في الاتقان
ابو جعفر بن يزيد بن القعقاع وشيبة بن نصاح
و قراء البصرة وهم ابو عمرو بن العلاء وراته
ابو عمر حفص بن عمر الدوري الضرير وابو شعيب
صالح بن زياد السوسي ويعقوب الحضرمي ورواته
رويس وروح و قراء الشام وهم عبد الله بن عامر
ورواته هشام بن عمار السلمي وعبد الله بن احمد
ابن ذكوان وزاد في الاتقان في قراءة حميد بن
قيس الاعرج ومحمد بن محيصن والكوفة يحيى بن وثاب
وسليمان الاعمش والبصرة عبد الله بن اسحاق وعيسى
ابن عمر وعاصم الجحدري والشام عطية بن قيس الكلابي
واسماعيل بن عبد الله بن المهاجر ويحيى بن الحارث
الذماري وشريح بن يزيد الحضرمي وانما اشتهر
من هولاء في الاقاليم الائمة السبعة وقفاهما بغير
التثنية اي فقهاء البصرة والشام ففيه عدول
عن عبارة الكشاف فان الواقع بينهما ضمير الجمع الراجع
الى البلاد الثلاثة ووجه العدول ان جماعة
من فقهاء المدينة من الصحابة والتابعين كعبد
الله بن عمر والزهري وغيرهما ذهبوا الى ان
البسملة جزء من الفاتحة ومن جميع السور فما وقع
في بعض النسخ بضمير الجمع موافقا لما في الكشاف
فكانه من تصرف الناسخ رغما منه ان لا مقتضي
لتغيير عبارة الكشاف وقد عرفت المقتضي
وانه تغيير لقصد الاصلاح ذكره الكرماني والخفاجي
و الامام مالك بن انس معطوف على فقهاء البصرة
والشام اي خالفهم فقها وهما ومالك ايضا وهو من
فقهاء المدينة واما على نسخة ضمير الجمع فلعل ذكره

بعد ذكر فقهاء المدينة مع دخوله فيهم لدفع توهم
مخالفته لهم كما خالف ابو حنيفة فقهاء الكوفة
وابو عمرو الاوزاعي من فقهاء الشام وذكره تخصيص
بعد التعميم لدخوله في فقهاء الشام اما لدفع التوهم
المذكور في مالك او للاهتمام بذكره حتى قال هو لا
لائمة كلهم ان البسملة ليست من الفاتحة ولا من القرآن
اصلا وروي عن مالك انه قال لا ينبغي ان تقرأ
في الصلاة المكتوبة لا جهرا ولا سرا ولم ينص الامام
ابو حنيفة فيه اي في كونها من الفاتحة المعلوم من
سياق الكلام بشيء من انها ليست منها او ليست بآية
منها فظن بصيغة المبني للمفعول انها اي البسملة
ليست من السورة اي من الفاتحة وهي المرادة
لحضورها او كل سورة عنده اي اني حنيفة ولم ينص
اي لم يصرح بطريق العبارة ومفهومه ان في
كلامه اشارة ونلويحا يورث الظن كما خفاياها في
قراءة الصلاة عنده وصح تفريع فظن عليه وقيل
ظن في هذه العبارة ليس فعلا مجهولا بل مصدر مرفوع
مرفوع لانه خبر مقدم والمراد تزييف نسبته
اليه ذكره الخفاجي وقال الشرواني في منشاء
الظن ان ابا حنيفة لما قال بعدم الجهر بالتسمية
ولو في الصلوات الجهرية مع وجوب الجهر عنده
بالفاتحة في الجهريات وهذا بدل بطريق الاقتضاء
على انها ليست عنده اذ لا يحسن القول بوجوب
الجهر في بعض اجزاء السورة والاسرار في بعضها
وايضا ان الامام ابا حنيفة ذكر في سنده احاديث
دالة على انها ليست من الفاتحة والظاهر منه
انه معتقد لمدلولها فهذا ايضا يقتضي انها ليست

عنده

عنده جزء منها انتهى قلت اما الدلالة الاولى فسلمة لظهورها واما كونه ذكر في مسنده احاديث دالة على انها ليست من الفاتحة فالظاهر ان ذلك مذهبه فليس بمسلم فان الامام مالك ذكر في كتابه الموطا احاديث وضع اليدين في الصلاة مع ان مذهبه ارسال اليدين فيها وانما مراده مجرد ذكر الاحاديث المروية عنده عن مشايخه وعنده الجواب عنها بمقتضى مذهبه من معارضة وغيرها قال الجفاجي فان قلت كيف يصح القول بانها ليست منها وان ابا حنيفة لم ينص فيها بشيء مع ان محمد بن القاسم والبرهان الكاني وغيرهما نقلوا عن ابي حنيفة ايجابها في الصلاة حتى قال الزيلعي يجب سجود السهو بتركها ونقل عن المجتبى وجوبها في كل ركعة قلت قال استاذي المقدسي انها ليست بواجبة فقد حكى المحققون كالامام ابي بكر الرازي والكاشاني وغيرهما ان الخلاف في السنية لا في الوجوب وقال بعض المحققين القول بوجوب البسملة ليس له اصل في الرواية وما نسب الى ابي حنيفة من الخلاف في الوجوب من طغيان اليراع وكذا ما ذكره الزيلعي ويلزم مما ذكر انها ليست اية من غيرها ايضا اذ لا قائل بانها اية من غير الفاتحة فقط انتهى قلت لا من ايجابها في الصلاة انها جزء من الفاتحة او من كل سورة اذ ايجابها في الصلاة عند ابي حنيفة على القول بايجاب استقلال لا بتبعية كونها جزء من الفاتحة والفاتحة واجبة فكل اجزاوها

فلا حاجة الي رد وجوبها في الصلاة لرد جزئيتها
قال في النهر الفائق شرح كنز الدقائق وهي اية
واحدة افتتح بها السور خرج بما في النمل لما انها
بعض اية اتفاقا من القرآن للاجماع على كتابتها
في المصاحف مع الامر بتجريد المصاحف عما
ليس قرانا ولم يكفر جاحدها لعدم تواتر كونها
قرانا فالتواتر المعتبر في القرآن تواتره في
محله وفي التكفير تواتر كونه قرانا والاصح انها
اية في حق حرمتها على الجنب لا في حق جواز
الصلاة بها كذا في المجتبى وكانه للاحتياط وقد
انزلت للفصل بين السور كما لدباجة والطراز
للسورة ليست من الفاتحة ولا من كل سورة على
الاصح كما في المحيط وفيه رد لقول الحلواني اكثر
المشايخ على انها من الفاتحة ومن ثم قيل بوجوبها
وجعله في الذخيرة رواية الثاني عن الامام وبه
اخذ وهو احوط وما قاله بعضهم ليست قرانا
لاختلاف العلماء فيها انتهى يعني قول صاحب
متن الكنز هنا وهي اية من القرآن انزلت
للفصل بين السور ليست من الفاتحة ولا من كل
سورة فيه رد لقول الحلواني انها من الفاتحة
ورد لقول بعضهم ليست قرانا فهي اية من
القرآن منفردة وحدها ليست جزء من الفاتحة
ولا جزء من كل سورة وانما انزلت للفصل بين
السور واختلفت الروايات في مذهب ابي
حنيفة في وجوب قرائتها في الصلاة فقيل انها
سنة وقيل واجبة قال في النهر شرح الكنز والصحيح
الوجوب في كل ركعة وعلى ذلك جرى الشارح

الزيلعي

الزيلعي في السهو وجزم في البحر بضعفه والحق
انهما قولان مرجحان الا ان المتون على الاول
اي السنية و وجه الثاني يعني الوجوب كما
في البدايع انها من الفاتحة بخبر الواحد لكنه يوجب
العمل فصارت منها عملا فمن لزمه قراءة الفاتحة
لزمته التسمية احتياطا و في ايجاب السهو بتركها
منافاة لما انه لا يجب السهو بترك اقل الفاتحة
فتدبره انتهى قلت وجه التدبر انها اذا وجب
قراءتها في الصلاة لوجوب قراءة الفاتحة لانها
صارت منها عملا لا علما لا يلزم ان تكون منها من
كل وجه بحيث يكون تركها كترك بعض الفاتحة
وقراءة الاكثر كما قالوا في النهر قبل ذلك وقالوا
لو ترك اكثر الفاتحة سجد للسهو لا ان ترك
اقلها ولم ار لهم ما اذا ترك النصف انتهى
قلت فعلى هذا لو ترك اية من الفاتحة
او ايتين او ثلاث ايات وقرأ الاربع ايات
الباقية لا يلزمه السهو لاتيانه بالاكثر منها ولا
يلزم على القول بان التسمية اية منها عملا
فقط ان يكون تركها كترك الاية التي هي
منها علما وعملا لان التسمية اية مستقلة في
نفسها يجب قراءتها في كل ركعة قبل الفاتحة
على ما قدمنا انه الصحيح فيجب بتركها السهو
لا استقلالها بالوجوب لا لكونها واجبة لانها
جزء من الفاتحة الواجبة ونقل الشيخ الوالد
رحمه الله تعالى في شرحه على شرح الدرر عن
المحيط قال اصحابنا التسمية ليست من الفاتحة
ولا من رأس كل سورة لكنها اية من القرآن

انزلت للفصل بين السور وهذا اختيار الشيخ
الامام ابي بكر الرازي وممن جزم بهذا صاحب
الكنز والعيون والدرر البحارية وغيرها وهو
المختار كما في الفيض قال الزيلعي في التبيين
وقال الشافعي بقي من فاتحة الكتاب قولا واحدا
وكذا من غيرها على الصحيح لاجماعهم على كتابتها
في المصاحف مع الامر بتجريد المصاحف وهو
من اقوى الحجج ولنا ما روي عن ابن عباس
رضي الله عنهما انه عليه الصلاة والسلام
كان لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه
بسم الله الرحمن الرحيم رواه ابو داود والحاكم
في المستدرك وعن ابن عباس رضي الله عنهما
ايضا كان المسلمون لا يعلمون انقضاء السورة
حتى تنزل عليهم بسم الله الرحمن الرحيم وهذا
نص على انها انزلت للفصل وانها ليست من اول
كل سورة ولا من اخرها بل هي اية منفردة
وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت ان جبريل
عليه السلام اتى النبي صلى الله عليه وسلم
فقال اقرا باسم ربك الذي خلق ولم يذكر
البسملة في اولها وعن ابي هريرة رضي الله
عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
ان سورة من القرآن ثلاثون اية شفعت
لرجل حتى غفر له وهي تبارك الذي بيده الملك
واجمعوا على انها ثلاثون اية من غير البسملة
ومن الدليل على انها ليست من الفاتحة ما روي
عن ابي هريرة رضي الله عنه انه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله
تعالى

تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين
نصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل يقول
العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني
عبدي الحديث رواه مسلم فابتدأ الفاتحة
بالحمد لله رب العالمين فلو كانت البسملة منها
لابتدأ بها وقال عليه الصلاة والسلام لأبي
بكر رضي الله عنه كيف تقرأ أم القرآن فقال
الحمد لله رب العالمين فلم يذكر البسملة ولم ينكر
عليه النبي صلى الله عليه وسلم وسئل محمد بن
الحسن تلميذ أبي حنيفة رضي الله عنهما عنهما
أي عن البسملة فقال ما بين الدفتين تثنية دفة
والألف واللام عوض عن المضاف إليه أي
دفتي المصحف قال الخفاجي الدف والدفة
بفتح الدال المهملة وتشديد الفاء الجانب من
كل شيء ودفتا المصحف جانبا جلده المتضمن
له وفي المصباح والدف الجنب من كل شيء وقد
يؤنث بالهاء فيقال دفة ومنه دفتا المصحف
للوجهين من الجانبين كلام الله تعالى قال
الشرواني غرض المصنف رحمه الله تعالى من
نقل هذا السؤال والجواب ومن قوله سابقا
ولم ينص أبو حنيفة إلى آخره بيان أن ما اختاره
من كون التسمية من الفاتحة آية لم يقطع فيه
بمخالفة جميع الأئمة فإن أعظم الأئمة لم يثبت
عنه ما يفيد القطع بالمخالفة لعدم نصه في شأن
التسمية بنفي فغاية ما ثبت عنه ما يفيد الظن
بالمخالفة وكذا الإمام محمد بن الحسن الشيباني
وهو أكبر أصحاب أبي حنيفة لم ينص أيضا بنفي

من النفي والاثبات لانه لما سأله رجل من اصحابه
اسمه المعلي بانها هل هي من الفاتحة ام لا اجاب
بان ما بين الدفتين كلام الله تعالى ومراده
ان الثابت عندي انها من القرآن واما انها من
الفاتحة ام لا فلم يثبت عندي فلو لم يحمل ما ذكره
في الجواب على هذا لم يطابق السؤال اذ
اللازم كونها من القرآن وهو لا يستلزم شيأ من
النفي والاثبات بالنسبة الى الفاتحة وقد توقف
ابو حنيفة واصحابه عن الوقوع في هذه المسئلة
لان اثبات احد الطرفين فيها عظيم وقال
الخفاجي وهو ايضا لم ينص على نفي واثبات
تاديا وان كان المراد قرآنيتها والمراد المصاحف
العثمانية القديمة المتداولة فلا يرد كتابة
القنوت في مصحف ابن مسعود رضي الله عنه
فان قلت ما بين دفتي المصحف صور الالفاظ
ونقوشها وكلام الله اما لفظي او نفسي فما
وجه اطلاقه عليها قلت في المواقف ان الكلام
يطلق بالاشتراك عليها وعلى صور الالفاظ
والصور دلايل الفاظ القرآن ولشدة الامتزاج
يقال لها قرآن واورد عليه انه كلام متناقض
لان قوله بالاشتراك يقتضي انه حقيقة وقوله
لشدة الامتزاج يدل على انه مجاز وهو من
اطلاق الدال على مدلوله وفي قوله لشدة
الامتزاج نشأ ظاهر ورد بانه لا منافاة لانه
مجاز بالعلاقة المذكورة شاع فصار حقيقة
عرفية انتهى قلت قول صاحب المواقف
ان الكلام يطلق بالاشتراك عليها اي على الصفة

القديمة وعلى صور الالفاظ اي النقوش المرسومة
في المصاحف وتلك النقوش دلايل الفاظ القران
اي دالة على الالفاظ التي يتلفظ بها العبد
اذا قرا القران لانها دلايل القران الذي
هو كلام الله تعالى الصفة القديمة وباعتبار
هذه الدلالة يقال لها اي لالفاظ القران
قران لا لتلك الصور لانها قران بنص الحديث
فيما اخرجه البخاري عن عبد العزيز بن رفيع
قال دخلت انا وشداد بن معقل على ابن عباس
فقال له شداد بن معقل اترك النبي صلى الله
عليه وسلم من شيء قال ما ترك الا ما بين الدفتين
قال ودخلنا على محمد بن الحنفية فسالناه
فقال ما ترك الا ما بين الدفتين فيبقى اشتراك
لفظ القران بين الصفة القديمة وبين صور الالفاظ
التي هي النقوش بين الدفتين الدالة على
الالفاظ ولا يلزم ان ذلك مجاز فينتفي الاشتراك
المذكور وانما المجاز في كون الفاظ القران تسمى
قرانا باعتبار دلالة تلك النقوش عليها فهي
مجاز من اطلاق اسم الدال على المدلول وقوله
لشدة الامتزاج اي الاختلاط الواقع بين تلك
النقوش والفاظ القران يقال لها اي الالفاظ
القران ايضا قران وقال الخفاجي ولما قال
محمد هذا قيل له لم تترجمها فلم يجب اشارة الى
انه امر تعبدي لا ينبغي الخوض فيه وما قيل في
توجيهه من ان نزولها للفصل والترك ولا
يلزم ان يثبت لها سائر احكام القران او هي
لقوة الشبهة في قرانيتها في اوايل السور الحقت

بالاذكار والاصل فيها استحباب البسملة فسكوت
محمد رحمه الله تعالى ابلغ منه فانها كيف تكون
للفصل وهي في الابتداء ولو قيل بالتبرك وحده
فهو لا يدري مع الاخفاء والحاق القرآن بالاذكار
فيه عبرة لاولي الابصار فتدبر انتهى قلت
كونها للفصل بين السور في النزول لا يمنع كونها
في الابتداء عند ترتيب وضع السور فان القرآن
الآن ما وضع على حسب نزوله قال في الاتقان
اختلف في اول ما نزل من القرآن على اقوال
احدها وهو الصحيح اقرا باسم ربك الثاني
الثاني يا ايها المدثر الثالث سورة
الفاتحة الرابع بسم الله الرحمن الرحيم
انتهى فاذا كانت البسملة اول ما نزل فلا اشكال
فانها للفصل في باقي السور وكذا اذا كانت
الفاتحة اول ما نزل على انه قيل انها انزلت
للفصل او للبيان او اول السور فلا يرد عليه الفاتحة
وقوله ولو قيل بالتبرك وحده الى اخره معلوم
ان التبرك ليس من شرط حصوله الاعلان ولا يمنع
منه الاخفاء والحاق القرآن بالاذكار وارد في
قراءة الفاتحة في الاخريين قال والدنا رحمه
الله تعالى في شرحه على شرح الدرر وفي المجتبى
لكن علمائنا قالوا ينوي بالفاتحة تعيين في
الاخريين من الفرض الرباعي والاخيرة من
الفرض الثلاثي الذكر والثنا لا القراءة وقال
ابو جعفر ينوي الدعاء وسأل رجل عائشة رضي الله
عنها عن الفاتحة في الاخريين فقالت اقرأ
ولكن على وجه الثنا وعن ابي يوسف ان هذا

مذهبهم

مذهبه وانه يتخير المصلي بين قراءة الفاتحة
والتسبيح والسكوت ولا يلزمه السهو وهو اصح
الروايتين عن ابي حنيفة وقال ابن كمال
باشا في تفسيره فاتحة الكتاب سبع ايات بلا نزاع
لما ان قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاءها
عدوا انعمت عليهم اية ولم يروا التسمية اية منها
وعليه مالك وابو حنيفة واصحابه ولهذا لم يذكرها
مالك في الصلاة ويسربها ابو حنيفة ويقول
انها اية من القرآن انزلت للفصل بين السور
وللافتتاح بها تبركا وقراء مكة والكوفة وفقاؤهما
على انها اية من الفاتحة ومن كل سورة وعليه
الشافعي ولهذا يجهر بها في الصلاة وفي تفسير
المولى ابي السعود والعمادي اختلفت الامة في
شان التسمية في اوايل السور الكريمة فقيل انها
ليست من القرآن اصلا وهو قول ابن مسعود
رضي الله عنه ومذهب مالك والمشهور من مذهب
قدماء الحنفية وعليه قراء المدينة والبصرة
والشام وفقهاءها وقيل انها اية فذة من
القرآن انزلت للفصل والتبرك بها وهو الصحيح
من مذهب الحنفية وقيل انها اية تامة من كل
سورة صدرت بها وهو قول ابن عباس وقد
نسب الى ابن عمر رضي الله عنهم وعليه يحمل
اطلاق عبارة ابن الجوزي في زاد المسير حيث
قال روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انهما
نزلت مع كل سورة وهو ايضا مذهب سعيد بن
جبير والزهري وعطاء وعبد الله بن المبارك
وعليه قراء مكة والكوفة وفقهاءهما وهو القول

الجديد للشافعي ولذلك يجهر بها عنده فلا عبرة بما
نقل عن الجصاص من ان هذا القول من الشافعي
لم يسبقه اليه احد وقيل انها اية من الفاتحة
مع كونها قرانا في ساير السور ايضا من غير تعرض
لكونها جزء منها اولا ولا لكونها اية تامة اولا
وهو احد قولي الشافعي على ما ذكره القرطبي ونقل
عن الخطابي انه قول ابن عباس وابي هريرة
رضي الله عنهم وقيل انها اية تامة من الفاتحة
وبعض اية في البواقي وقيل بعض اية في الفاتحة
واية تامة في البواقي وقيل انها بعض اية في
الكل وقيل انها ايات من القران متعددة بعدد
السور المصدرة بها من غير ان تكون جزء منها
وهذا القول غير معزي في الكتب الى احد وهاك
قول اخر ذكره بعض المتاخرين ولم ينسبه
الى احد وهو انها اية تامة من الفاتحة وليست
لقران في ساير السور ولولا اعتبار كونها اية
تامة لكان ذلك احد محملي تردد الشافعي فانه
قد نقل عنه انها بعض اية من الفاتحة واما في
غيرها فقوله فيها متردد فقيل بين ان تكون قرانا
اولا وقيل بين ان تكون اية تامة اولا قال الامام
الغزالي والصحيح عن الشافعي هو التردد الثاني
وعن احمد بن حنبل في كونها اية كاملة وفي
كونها من الفاتحة روايتان ذكرهما ابن الجوزي
ونقل انه مع مالك وغيره ممن يقول انها
ليست من القران انتهى واعترض الخفاجي على
ما هو الصحيح من مذهب الحنفية في انها اية
فذة من القران انزلت للفصل والتبرك بها

حيث

حيث قال وهذا وان ارتضاه متاخروا الحنفية
لا نظير له اذ ليس لنا قرآن غير سورة ولا بعض
منها انتهى قلت عدم وجود نظير ذلك فيما هو
مستقل بنفسه لا يضر في القرآنية فالقرآن على
هذا القول ثلاثة اقسام سورة وبعض سورة
وما ليس بسورة ولا بعض سورة وهي البسملة
وجعل البسملة قرآنا مستقلا ليس بسورة ولا بعض
سورة ما هو بتنقيص للبسملة بل هو لمزيد
من زيادة شرف لها ولهذا ورد عن بعض العارفين
ان الله تعالى جمع القرآن في الفاتحة وجمع
الفاتحة في البسملة وجمع البسملة في بائها وجمع
بائها في نقطتها حتى قال الشيخ العارف بالله
تعالى ابو بكر الشبلي قدس الله سره كما قدمناه
في ابتداء هذا الشرح انا النقطة التي تحت
الباء وقال الشيخ شرف الدين عمر ابن الفارض
رحمه الله تعالى ولو كنت في سن نطقة الباء
خفضة رفعت الي ما لم تنله بحيلة ولهذا
طولت الباء وانفردت بهذا الشكل في البسملة
على خلاف المعهود من جميع الباءات اشارة
الى الاستقلال في الجمعية الخاصة بها دون
بقية افراد جنسها وهذا القول الذي هو الصحيح
من مذهب الحنفية له سر عظيم عند اهل العرفان
والله ولي الاحسان والحاصل ان البسملة فيها
اختلاف بين العلماء على عشرة اقوال الاول
ما اشار اليه المصنف رحمه الله تعالى انها اية من
الفاتحة قطعا وسكت عن كونها اية اولا من
كل سورة للتردد في ذلك على قولين قول انها

اية من الفاتحة ومن كل سورة و قول انها اية
من الفاتحة لامن كل سورة والقول الثالث
انها ليست من القران اصلا لامن الفاتحة ولامن
كل سورة والرابع انها اية فذة من القران
وليست من الفاتحة ولامن كل سورة وانما انزلت
للفصل بين السور والخامس انها اية من الفاتحة
وهي قران في ساير السور من غير تعرض لكونها
جزء من ساير السور اولا ولا لكونها اية تامة
اولا والسادس انها اية تامة من الفاتحة وبعض
اية من ساير السور والسابع انها بعض اية من
الفاتحة واية تامة من ساير السور والثامن
انها بعض اية في جميع السور والتاسع انها
ايات من القران في الكل معدودة بعدد السور
المصدرة بها من غير ان تكون جزء منها والعاشر
انها اية تامة من الفاتحة وليست بقران في
ساير السور اصلا و قال الكرماني اعلم انهم
بعد ما اتفقوا على ان التسمية بعض اية في الثنا
سورة النمل اختلفوا في شانها في اوايل السور
الكريمة واشهر الاقوال فيها ثلاثة الاول انها
ليست من القران اصلا وهو المشهور من مذهب
قدماء الحنفية واليه ذهب مالك والشافعي في
قوله القديم والثاني انها اية فذة من القران
ليست جزء من السور بل انزلت بينها تبركا بها
وهو الصحيح من مذهب الحنفية والثالث انها
اية من كل سورة صدرت بها وهو القول الجديد
للشافعي لنا احاديث كثيرة احدها في الاستدلال
على انها من الفاتحة على ما في اكثر النسخ من عدم

التعرض

التعرض لغير الفاتحة او على انها من الفاتحة
ومن كل سورة على ما في بعض النسخ قاله الشرواني
والاحاديث جمع حديث لا احدوثة على خلاف
القياس ذكره الخفاجي وفي القاموس الحديث
الخبر كالحديثي وجمعه احاديث شاذ وحُدْثان
ويضم منها اي من تلك الاحاديث ما روى ابو
هريرة رضي الله عنه انه اي النبي عليه السلام
قال فاتحة الكتاب سبع ايات او لاهن بسم الله
الرحمن الرحيم واجيب عن الاحتجاج بهذا الحديث
انه يرويه عبد الحميد بن جعفر عن نوح بن ابي
بلال ونوح مجهول ورواية المجهول من دودة
ذكره الشرواني وقال الخفاجي استدل الشافعي
رحمه الله تعالى بهذا الحديث وما ضاهاه وقد
قيل عليه انه موقوف في سنده ضعف وقول
ام سلمة اي ولنا ايضا قول ام سلمة بفتح السين
المهملة واللام والميم بنت ابي امية بن المغيرة
المخزومية ام المومنين واسمها هند توفيت
سنة تسع وخمسين او سنة ستين لثمان بقين
من رجب في اليوم الذي مات فيه معاوية
وصلى عليها ابو هريرة ودفنت في البقيع قرا رسول
الله صلى الله عليه وسلم الفاتحة وعد بسم الله
الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين اية واجيب عن
هذا ايضا بانه يرويه عمرو بن هارون البلخي
عن ابن جريج قال يحيى هو ليس بشيء قاله الشرواني
وقال الخفاجي حديث ابي هريرة اخرجه الطبراني
وابن مردويه والبيهقي وصحح الدارقطني ما يفيد
معناه وحديث ام سلمة لم يثبت بهذا اللفظ وانما

الوارد في طرقه انه عد البسملة اية وصحح البيهقي
بعض طرقه وتفصيله في حاشية السيوطي وقد طعن
الطحاوي فيه بانه رواه ابن ابي مليكة ولم يثبت
سماعه منها مع انه روي عنها ما يخالفه واجيب
بانه له حكم الاتصال لانه تابعي ادركها وعدم
السماع خلاف الاصل وقد روي الشيخان ما يعارضه
من حديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يستفتح القراة بالحمد لله رب العالمين وتاويله
بان معناه يفتتح القراة بهذه السورة لانه علم
لها خلاف الظاهر وقد ردوا احاديث كثيرة تويده
وقال الشروانى منها ما في الصحيحين عن انس
رضي الله عنه صليت خلف النبي صلى الله عليه
وسلم وابي بكر وعمر وعثمان وكانوا يفتتحون القراة
بالحمد لله رب العالمين ولا يذكرون بسم الله الرحمن
الرحيم ومنها ما روى مسلم عن عايشة رضي الله عنها
قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتتح
الصلاة بالتكبير والقراة بالحمد لله رب العالمين
ومنها ما في مسند احمد عن انس رضي الله عنه لم يكونوا
يستفتحون القراة ببسم الله الرحمن الرحيم قيل لا يخفى
على الخبير المنصف ان هذا اقوى مما ذكره المصنف
رحمه الله تعالى انتهى قلت وهناك احاديث اخر
منها ما روى الترمذي في سننه عن ابن عبد الله
ابن مغفل قال سمعني ابي وانا اقول في الصلاة
بسم الله الرحمن الرحيم فقال لي اي بني محدث اياك
والحدث قال ولم ار احدا من اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان ابغض اليه الحدث في
الاسلام يعني منه قال وقد صليت مع النبي صلى الله

عليه

عليه وسلم ومع ابي بكر ومع عمر ومع عثمان فلم اسمع
احدا منهم يقولها فلا تقلها اذا انت صليت فقل الحمد
لله رب العالمين قال ابو عيسى الترمذي حديث
عبد الله بن مغفل حديث حسن والعمل عليه عند
اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
منهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وغيرهم ومن
بعدهم من التابعين ومنها ما اخرج مالك في الموطا
عن انس رضي الله عنه قال قمت وراء ابي بكر
الصديق وعمر وعثمان فكلهم كان لا يقرا بسم الله
الرحمن الرحيم اذا افتتحوا الصلاة ومنها ما اخرجه ايضا
عن ابي سعيد عامر بن كريز ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم نادى ابي بن كعب رضي الله عنه
وهو يصلي فلما فرغ من صلاته لحقه رسول الله
صلى الله عليه وسلم فوضع رسول الله صلى الله عليه
وسلم يده على يده وهو يريد ان يخرج من باب
المسجد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اني لارجوا ان لا تخرج من المسجد حتى تعلم سورة
ما انزل في التوراة ولا في الانجيل ولا في الفرقان مثلها
فقال اني فجعلت ابطي في المشي رجاء ذلك ثم
قلت يا رسول الله السورة التي وعدتني قال
كيف تقرا اذا افتتحت الصلاة قال فقرات
عليه الحمد لله رب العالمين حتى اتيت على اخرها
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هي هذه
السورة وهي السبع المثاني والقران العظيم الذي
اعطيت انتهى فهذه ثلثة احاديث كلها تقتضي ان
البسملة ليست منها وهو ظاهر ومن اجلها اي ومن
اجل هذين الحديثين وصحتها وفي بعض النسخ ومن

اجله اي ومن اجل اختلاف الحديثين والمرجع واحد
ذكره الشرواني وقال الخفاجي ومن اجله بافراد
الضمير اي من اجل اختلاف الترواية او من اجل ما
ذكر انتهى قلت اختلاف الرواية يكون في الحديث
الواحد عن راوي واحد وهما حديثان عن راويين
فاختلاف الحديثين اولي او من اجل ما ذكر قال
الخفاجي وفي بعض النسخ ومن اجلهما بضمير التثنية
اي من اجل الروايتين او الحديثين انتهى قلت
او الحديثين اولي من الروايتين قال الخفاجي فان
قلت الحديثان متعارضان وليس هذا مما يقع فيه
النسخ حتى يقال المتاخر ناسخ للمتقدم مالم يمكن الجمع
بينهما قلت قد جمع بينهما بان ام سلمة فهمت كونها
بعض اية من الوصل والوقف على العالمين وهو
لا يدل على ذلك صح ان حديث ام سلمة لم يصح بهذا
اللفظ كما في الاتقان انتهى قلت ذكر الفخر الرازي
في تفسير الفاتحة قال روي الشافعي رحمه الله تعالى
عن مسلم عن ابن جريج عن ابن ابي مليكة عن ام
سلمة رضي الله عنها انها قالت قطع رسول الله
صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب فعد بسم الله
الرحمن الرحيم اية الحمد لله رب العالمين اية الرحمن
الرحيم اية مالك يوم الدين اية اياك نعبد واياك
نستعين اية اهدنا الصراط المستقيم اية صراط
الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين
اية وهذا نص صريح انتهى فعلى هذه الرواية
لا معارضة بين الحديثين وقال الرازي في تفسير
الفاتحة روى الثعلبي في تفسيره باسناده عن
ابي بريدة عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله

عليه

عليه وسلم الا اخبركم بما نزل لم تنزل علي احد بعد
سليمان بن داود غيري فقلت بلي فقال باي
شي يفتتح القران اذا افتتحت الصلاة قلت
ببسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي وهذا الحديث
يدل علي ان التسمية من القران انتهى قلت لا
يلزم من كونها من القران لانها نزلت علي نبينا
صلي الله عليه وسلم انها اية من الفاتحة بل هي اية
مستقلة بدليل افتتاح القران بها اذا افتتحت الصلاة
كما تفتتح الصلاة بالتكبير وليس منها وقال الرازي
روي الثعلبي باسناده عن جعفر بن محمد عن ابيه
عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما ان النبي
صلي الله عليه وسلم قال له كيف اذا قمت
الي الصلاة قال اقول الحمد لله رب العالمين
قال قل بسم الله الرحمن الرحيم وروي ايضا باسناده
عن ام سلمة رضي الله عنها ان النبي صلي الله
عليه وسلم كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد
لله رب العالمين وروي ايضا باسناده عن علي
رضي الله عنه انه كان اذا افتتح السورة في الصلاة
يقرا بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك
قراتها فقد نقص انتهى قلت ومن المعلوم ان
قراتها في الصلاة ليس بدليل علي انها من الفاتحة
بل ولا دليل بانها من القران لان امين تقرا ايضا
في الصلاة وليست من القران اصلا والحاصل ان
هناك احاديث اخري استدل بها بعضها يفيد المدعي
وبعضها لا يفيده وهناك بحث عقلية ايضا وقياسات
مختلفة والمسئلة كما قال الخفاجي نقلا عن القرطبي
انها اجتهادية ظنية لا قطعية ثم بحث الخفاجي

في ذلك وقال الفخر الرازي في تفسير الفاتحة
والذي عندي ان النقل المتواتر ثابت بان بسم الله
الرحمن الرحيم كلام انزله الله تعالى على محمد صلى
الله عليه وسلم وبانه مثبت في المصحف بخط القرآن
وعند هذا ظهر انه لم يبق لقولنا انه من القرآن
اوليس من القرآن فايدة الا انه هل حصل فيها احكام
شرعية هي من خواص القرآن مثل انه يجب قراتها
في الصلاة ام لا وهل يجوز للجنب قراتها ام لا وهل يجوز
للمحدث مسها ام لا ومعلوم ان هذه الاحكام اجتهادية
فلما رجع حاصل قولنا ان التسمية هل هي من القرآن
الى ثبوت هذه الاحكام وعدمها وثبت ان ثبوت
هذه الاحكام وعدمها امور اجتهادية ظهر ان البحث
اجتهادي لا قطعي اختلف في انها اي البسملة اية
برأسها اي مستقلة كما يفهم ذلك من حديث ابي
هريرة الذي ذكره المصنف رحمه الله تعالى ام بما
بعدها فهي بعض اية كما يفهم ذلك من حديث ام
سلمة في هذه الرواية التي ذكرها المصنف رحمه الله
تعالى وقال اكثر رواتي والمراد ان الاختلاف في انها
اية مستقلة من الفاتحة ام لا انما نشاء من الحديثين
فمن ذهب الى انها اية مستقلة منها تمسك بالحديث
الاول حيث يدل على كونها اية تامة ومن ذهب الى
انها بعض اية منها تمسك بالحديث الثاني حيث يدل
على انها مع ما بعدها اية لا وحدها واقول اذا اريد
ان الشافعية اختلفوا بينهم فيما ذكر كما ذكره بعض
الشراح فيرد عليه ان الامام النووي وغيره من الائمة
الشافعية صرحوا بانه لا خلاف بين الشافعية في
انها اية تامة من الفاتحة واذا اريد ان القايلين

بجزئيتها

بجزئيتها غير الشافعية اختلفوا بينهم فيما ذكر فيرد
عليه حينئذ ان الحديث الثاني ناطق بخلاف مذهب
الشافعي فكيف يصح استدلاله المصنف به في هذا
المقام الا ان يقال مقصود المصنف اثبات انها
جزء من الفاتحة سواء كانت اية تامة كما يدل عليه
الحديث الاول او بعض اية كما يدل عليه الثاني
والاجماع بالرفع معطوف على قوله احاديث فيكون
المعنى ولنا في الاستدلال على انها من الفاتحة الاجماع
على ان ما بين الدفتين وسنن بيان ذلك كلام الله
تعالى والوفاق بالرفع ايضا معطوف على احاديث
اي ولنا في الاستدلال على ذلك الوفاق على اثباتها
اي البسملة من الثبت بمعنى الكتب ذكره الزرقاني
في المصاحف جمع مصحف بضم الميم اشهر من كسرها
ذكره في المصباح وقال الخفاجي والمراد بالمصاحف
القديمة وما جرى على رسمها وهي مجردة عن اسماء
السور وغيرها فلا يرد انه يكتب في المصاحف اسماء
السور وعدد اياتها وكونها مكية او مدينة ولو
اطلق فالمراد ما فيه احتمال القرانية وهذه خارجة
بلا نفاق مع المبالغة في تجريد القران حتى لم يكتب
اثين وقد روي عن ابن مسعود رضي الله عنه جردوا
القران ويروى جردوا المصاحف اخرجه عبد
الرزاق والطبراني عن ابن عباس وعن ابن مسعود
انه كان يكره التعشير في المصاحف وقال البيهقي
المراد لا تخالطوا به غيره واول من فعل النقط ابو
الاسود الدؤلي واول من فعل الشكل الخليل بن احمد
والمناضرون على انه بدعة حسنة قاله الخفاجي
ولما كان ههنا مجال ان يتوهم انه لم لا يجوز الوفاق

على اثباتها مع عدم كونها من القرآن لغرض من
الاغراض ضم اليه قوله مع المبالغة في تجريد القرآن
اي عما ليس بقرآن فلو لم تكن قرآنا لما اتفقوا على
اثباتها مع تحقق تلك المبالغة حتى لم تكتب لفظة
امين حتى لا يتوهم كونها قرآنا قاله العشر واني وقال
الخفاجي والاجماع المشهور قول وفعل والاول اقوى
ولهذا قدمه وعبر عن الثاني بالوفاق انتهى قلت
ولا يخفى ان هذا الاجماع والوفاق لا يفيدان انها جزء
من الفاتحة وغاية ذلك انهما يفيدان انها من القرآن
ولا نزاع في هذا الاجماع والوفاق اللهم الا ان يقال
ان المصنف رحمه الله تعالى اراد بذلك الاحتجاج على
من خالف القول بكونها من الفاتحة وقال انها
ليست من القرآن اصلا كما قدمنا انه مذهب
مالك والمشهور من مذهب قدماء الحنفية وعليه
قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها لا على
المعتمد من قول الحنفية انها اية فذة من القرآن
ولعي الصحيح على ما سبق من البيان وبالله المستعان
ثم لما فرغ من ذكر ما يتعلق بالتسمية من حيث قرآنيتها
وعدم قرآنيتها لانه اهم شرع في بيان ما يتعلق
بها في نفسها من اعراب وغيره فقال والباء متعلقة
بمحذوف اي الباء في بسم الله لكونها من الحروف
الجامدة التي وضعت لاقتضاء معاني الافعال او
شبهها الى ما يليه لابد له من متعلق واذا لم يكن
مذكورا فهو محذوف مقدر في نظم الكلام فان
لم يوجد هناك قرينة تدل على خصوص المقدر
فمقدر العام ويكون الظرف مستقرا وان وجدت
قرينة الخصوص يقدر الخاص ويقال لا الظرف

اللغو

اللغو ذكره الشرواني وقال الخفاجي وحروف الجر
تسمي حروف الاضافة ايضا وهي تفضي بمعاني
الافعال وما اشبهها وما يفضي بمعناه يسمي متعلقا
بفتح اللام وهي بكسر وقد يعكس ذلك وسائر الظروف
منها ما هو لغو وما هو مستقر بفتح القاف لان معنى
العامل استقر فيه فهو من الحذف والايصال
واختلف في تفسيرهما فقيل اللغو ما يكون عامله عاما
مذكورا والمستقر ما يكون محذوفا مطلقا وقيل المستقر
ما يكون عامله عاما بمعنى الحصول والاستقرار وهو
مقدر والنحوي بخلافه كما في اللب ويسمي مستقرا
لتقدير معنى الاستقرار والمفهوم من اللب وشرحه
ان اللغو ما يكون عامله خاصا جاء عن الظرف غير
مفهوم منه سواء ذكر اولا والمستقر ما فهم منه معنى
عامله المقدم الذي هو من الافعال العامة
مطردا اعتبره النحاة وفسروا المستقر بما عامله
محذوف عام وكاين المقدر هنا من كان التامة
والا تسلسلت التقديرات كما قاله الفاضل الشارح
وقال السفاقسي واختلف في حذف الفعل فقيل
للتخفيف وقال المهلبي لانه موطن لا ينبغي ان
يقدم فيه الا ذكر الله فلو ذكر الفعل وهو لا يستغني
عن فاعله لم يكن ذكر الله مقدما وكان في حذفه
مشاكلة اللفظ للمعنى كما تقول في الصلاة الله اكبر
ومعناه من كل شيء ولكن يحذف ليكون اللفظ في
اللسان مطابقا لمقصود القلب وهو ان لا يكون
في القلب ذكر الا الله ورده اول بانه لو كان للتخفيف
لجاز اظهاره واظهاره ككل ما يحذف تخفيفا قلت
قوله لانه موطن لا ينبغي ان يقدم الا ذكر الله لا يقتضي

وجوب الحذف بل يقتضي التقديم في قوله وكان
في حذفه مشاكلة اللفظ للمعنى فدفع له ايضا ان
المشاكلة تقتضي وجوب الحذف تقديره اي تقدير
المتعلق هنا خاص لانه اولى عند قيام قرينة الخصوص
واتم فايدة بسم الله اقرا او بسم الله اتلو لانه متلو
فليس ماذكره المصنف احسن لانه لايتعين هنا
لفظ بل كل ما يودي هذا المعنى ولهذا قال في الكشاف
تقديره اقرأ او اتلوا قاله الخفاجي وعدل عن عبارة
الكشاف وهي اقرأ او تلوت لان تقدير احدهما
في قوة تقدير الاخر لمتراد فهما واتحادهما معنى والتردد
يوهم التغاير المعنوي قاله الشرواني وقدر بلفظ
المضارع ورجح بعضهم تقديره ماضيا لوروده كذلك
كما في الحديث بسمك ربي وضعت جنبي ومنهم من قدره
امرا وعن الفراء انه قال المقدر فعل امر لانه تعالى
قدم التسمية هنا للعباد على فعل ذلك فالتقدير
ابدأ واقرأ رواه السيوطي عن ابن عباس رضي
الله عنهما وهو المناسب لتعليم العباد الاتي قاله الخفاجي
لان الذي يتلوه اي يعقب بسم الله وهو الحمد لله الى
اخره مقروء اي موصوف بوصف القراءة وهي القرينة
المقتضية لتقدير اقرأ وضمير تلوه للفظ التسمية ومقروء
بتشديد الواو وتخفيفها وبهمزة لانه يقال صحيفة مقروءة
ومقريّة والمراد بما يتلوه ما جعل التسمية مبدأ له فان
قلت هلا قيل ان يقال لان الذي يتلوه قراءة لان
المقصود افتتاح القراءة بالتسمية كما يدل عليه قوله
الاتي وكذلك يضمر كل فاعل الى اخره قلت المراد بتلو
المقروء تلوّ القراءة لاستلزامه اياه وانما ترك ذكره ودل
عليه بتلوّ المقروء رعاية للمجانسة بين التالي

والمتلو

والمتلو اذا امكنت وبيانه اذ البسملة يتلوها فيما نحن
فيه شيآن احدهما من جنسها ويتلو ذكره ذكرها وهو
المقروء والثاني من غير جنسها ويتلو وجوده ذكرها
وهو القراءة وتلو كل واحد منهما يستلزم تلو الاخر
فصرح بتلو الاول ليفهم الثاني مع المحافظة على
المجانس وانما قلنا اذا امكنت الرعاية لان تسمية
الذابح مثلا لا يتلوها الا الذبح ليتبع وجودها ذكرها
واما المذبوح فلا يتبع ذكرها لا في الوجود ولا في
الذكر فلا يستقيم اذ يقال ما يتلو التسمية مذبوح
فان قلت على تقدير كونها من القرآن او السورة
كيف يتأتى تقدير اقرأ فعل المتكلم وهي متقدمة
على قراءة هذا القارئ بل على وجوده وكيف يتأتى
ان يقال القراءة قرينة لهذا المقدر اقرأ من امر
الله للعباد ليتحد قابل الملفوظ والمقدر يكون على
نسق ما نطق به التنزيل قلت الظاهر انه على
هذا يقدر قبل قراءة كل قارئ ويكون اخبارا منه
تعالى عما يصدر من عباده وليس المراد باقرأ متكلم
مخصوص بل من يصح منه التكلم على حد قوله ولو
ترى اذ وقفوا على النار وبعد الوقوع ينوي
كل بالضمير نفسه كما في الاستفتاح بقوله وجهت
وجهي الى اخره ومن هنا تبين لك وجه جعل
القرينة المقروء دون القراءة لان ذلك المقدر
الذي اقتضى تقديره في الاول يدل عليه المقروء
فان قلت مقدرات القرآن هل هي منه حتى
يطلق عليها كلام الله تعالى قلت معانيها مما يدل
عليه لفظ الكتاب التزاما للزومها في متعارف
اللسان فهو من المعاني القرآنية واما الفاظها

فليست منه لانها معدومة ومنها ما لا يجوز التلفظ به
اصلا كالضمائر المستترة وجوبا واما جعلها مقدرة
فامر اصطلاحي ادعاه النحاة تقريبا للفهم قاله
الخفاجي وقال الشرواني قيل في صلوح ما ذكره
المصنف رحمه الله تعالى لان يكون قرينة
معينة نظر لان الذي يتلوه كما وقع عليه القراءة
والتلاوة وقع عليه كثير من الافعال اذ هو ملفوظ
ومحدث ومصوت به ومؤلف وغير ذلك اقول
المراد بالمقروء ما له مزيد اختصاص بتعلق القراءة
به ووقوعها عليه وهو القرآن فان القراءة اذا
اطلقت يتبادر منها قراءة القرآن بخلاف ما ذكر من
الافعال فاذا قيل لفظت او احدثت او التفظ لم
يتبادر منه ان المراد لفظت القرآن او احدثته
او التفظه وكذلك يضمر كل فاعل ما تجعل التسمية مبدأ له
اي كما اضمر القارئ هنا لفظة اقرأ لجعله التسمية
مبدأ للقراءة كذلك يضمر كل فاعل فعلا يجعل التسمية
مبدأ له قال الخفاجي وهذا تتميم للفائدة موضع
قاعدة مطردة كلية في تقدير كل متعلق باسم الله
انتهى يعني كل من حاول فعلا غير القراءة فسمي
الله تعالى في ابتداء شروعه فيه ليقدر التسمية فعلا
تتعلق به مشتقا من ذلك المشروع فيه كما مر فاذا حاول
النزول مثلا فقال بسم الله كان التقدير بسم الله
انزل واذا حاول الارتحال فقال بسم الله كان التقدير
بسم الله ارتحل وكذا الذابح يقول بسم الله تقديره
اذبح وهكذا ما اشبهه والمراد باضمار كل فاعل ذلك
كونه مقدرا في كلامه حتى شاع ظهوره ولهذا اخترع
بعض الناس انهم يقولون للاكلين اذا احضروا لهم
الطعام

الطعام بسم الله والتقدير كلوا بسم الله فهم من
شدة علمهم باستحضار الاكلين عند قولهم بسم الله في
ابتداء الاكل لمتعلق الفعل الخاص وهو ناكل بسم الله
الذي اذا قالوا بسم الله علقوه به جعلوا بسم الله
كناية عن كلوا فذمهم بعض الفقهاء على ذلك واستقبحوا
فعلهم وربما كفروهم بهذا الصنيع لجعلهم بسم الله
بدلا عن قولهم كلوا قال في تبيين المحارم من استعمل
القرآن في بدل كلامه كمن قال في موضع الامر التي
او قال في موضع الاجازة بسم الله لمن يقول له اخذ
او ادخل او اقوم او اصعد او تقدم او اسير وقال
المستشار بسم الله كما هو عادة اهل الحجاز من مكة
والمدينة وحواليهما يعني به اذنت لك فيما استاذنت
او حضر الطعام وقال واحد بسم الله مكان قوله
كلوا يكفر كذا في تتمة الفتاوى الا اذا كان مراده من
قوله بسم الله التبرك او افعل مستعينا باسم الله او
كل مبتدا باسم الله وفي هذا الوجه لا يكفر لانه لم يستعمل
القرآن في بدل كلامه من الاعلام والجواب بالمراد
التبرك والاستعانة باسم الله تعالى قال الخفاجي
وقد تبع المصنف رحمه الله تعالى في هذه العبارة
الزمخشري وفيها تسامح كما في عامة حواشيه قال
التسمية جعلت مبدا للفعل الحقيقي كالقراءة والحلول
والارتحال والمضمر الفعل النحوي الدال عليه فلا بد من
تقدير في الكلام في اخره بان يقدر ما جعل التسمية
مبدا لمعناه اي معنى مصدره وهو معناه التضمني
او تقديرا في اوله بان يقدر لفظ ما تجعل التسمية
مبدا له وهذا مختار الشريف تبعا للشارح المحقق
وتبعه المحشون للكشاف ولهذا الكتاب وقد قيل عليه

ان اعتبار الحذف قبل سيبن الحاجة اليه غير مرضي
وهذا كما يحتمل ان يكون المراد بكلمة ما في عبارتهم
المذكورة المعنى يحتمل ان يكون اللفظ ووقوعها بعد قوله
وكذلك يضمر كل فاعل الي اخره يقتضي الثاني فالاولي
الحمل عليه بلا تقدير فاذا جاء قوله ما جعل التسمية مبدا
لم مست الحاجة للتقدير فيقدر فيه معني ويؤيده
ان ما جعل التسمية مبدا له الفعل الحقيقي اعني القراءة
والمضمر فعل اصلا هي هو اقرا او لفظا القراءة كما اقتضاه
تقديرهم غير مستعارف بخلاف القول بان القراءة معنى
اقرا اللازم لتقديرنا فان معنى اللفظ يراد به المعنى
التضمني كثيرا وقال الكرماني قيل عليه هذا الاضمار
انما يحسن لو كان المقدر مصدرا اقول المراد بلفظ ما
يجعل الي اخره اللفظ الذي يدل علي ما يجعل ويشتق
منه وذلك اي اضمار كل فاعل ما يجعل التسمية مبدا
له اولي من ان يضمر في جميع المواد ابدا يريد به ترجيح
ما اختاره من تقدير خصوصيات الافعال المناسبة
لكل مقام مقام ويتضمن الرد علي من زعم من النحاة
ان تقدير الابتداء اولي فيقال مثلا بسم الله ابتدا
القراءة او الحلول اولا يحتاج مستدلا علي ذلك بوجهين
الاول ان الابتداء اعم من خصوصيات تلك الافعال
فهو بالتقدير اولي والثاني ان فعل الابتداء استقل
بما قصد بالتسمية من وقوعها مبتدا بها فتقديره اوقع
في المعنى واستدل المصنف رحمه الله تعالى علي
ما اختاره بوجه يتضمن الجواب عن وجهي المستدلال
المذكور وحاصله ان مجرد اهمية المقدر واستقلاله
بما قصد لا يفيد اولوية تقديره ما لم يكن هناك
ما يطابق المقدر ويدل عليه وليس فيما نحن فيه ما

يطابق

يطابق ابدا او يدل عليه لعدم وجود ما يطابقه
اي يطابق ابدا فان كل ما صرح فيه بالمتعلق ذكر
مخصوصا نحو باسم ربي وضعت جنبي وغيره مما
ضاهاه وقيل المراد عدم ما يطابقه في القراءة لوقوع
القراءة متعلقا في قوله تعالى اقرا باسم ربك
ولم تتعلق الباء فيه بابدا قاله الخفاجي قلت
ذكر المصنف رحمه الله في تفسير اقرا باسم ربك
اي اقرا القران مفتتحا باسمه او مستعينا به
وقال النسفي في المدارك محل باسم ربك النصب
على الحال اي اقرا مفتتحا باسم ربك فعلى هذا
لا يكون الجار والمجرور متعلقا باقرا وتقتضي
الحديث في اول ما نزل حين اخذه الملك فغطه
وقال له اقرا فقال لست بقارئ الى ان قال
اقرا باسم ربك ان قوله باسم ربك متعلق باقرا
قال البرماوي وقيل باسم ربك حال اي اقرا
مفتتحا باسم ربك اي قل بسم الله الرحمن الرحيم
ثم اقرا انتهى ففي قوله وقيل اشارة الى ان
القول الاول تتعلق الباء باقرا والظرف لغو
تامل وقال السعد التفتازاني في المطول
ويقدر المحذوف في بسم الله موخرا نحو بسم الله
افعل كذا ليفيد مع الاختصاص الاهتمام واورد اقرا
باسم ربك فانه قدم فيه الفعل فلو كان التقدير
مفيدا للاختصاص والاهتمام لوجب ان يوخر الفعل
ويقدم باسم ربك لان كلام الله احق برعاية ما
يجب رعايته واجيب بان الاهم فيه القراءة لانها
اول سورة نزلت فكان الامر بالقراءة مهما كذا في
الكشاف وبانه اي باسم ربك متعلق باقرا الثاني
اي هو مفعول اقرا الذي بعده ومعنى الاول

اوجد القراءة من غير اعتبار تعديته الى مفعول
كما يقال فلان يعطي اي يوجد الاعطاء من غير
اعتبار تعديته الى المعطى كذا في المفتاح وهو
مبني على ان تعلق باسم ربك با اقرا تعلق المفعولية
ودخول الباء للدلالة على التكرير والدوام كقولك
اخذت الخطام واخذت بالخطام والاحسن ان اقرا
الاول والثاني كلاهما ينزلان منزلة اللازم اي
افعلوا القراءة واوجدها والمفعول محذوف في
كليهما اي اقرأ القرآن والباء للاستعانة او للملابسة
اي مستعينا باسم ربك او متبركا ومبتدئا به ولا يبعد
على المذهب الصحيح وهو كون التسمية من السورة
ان يجعل باسم ربك متعلقا باقرا الثاني ويكون متعلق
الاول قوله بسم الله انتهى قلت قوله على المذهب
الصحيح بناء على كونه شافعي المذهب وقد علمت
ما تقدم عليه من الكلام وقوله في التقدير ومبتدئا
به كتقدير المفسرين مفتتحا لا يخفى ما فيه من عدم
شمول البسملة لجميع القراءة من اولها الى اخرها
لان قيد الابتداء والافتتاح مانع من ذلك فتامل
كما سيشير اليه الخفاجي فيما سنذكره ويدل عليه
وفي نسخة وما يدل عليه والمراد بما يدل عليه القرينة
الدالة عليه دلالة ظاهرة ذكره الخفاجي وقال
الزرقاني والنسخ هنا مختلفة ففي بعضها لعدم ما
يطابقه ويدل عليه بعطف ما يدل عليه على ما يطابقه
فيكون المعنى لعدم شيء يكون جامعا بين وضع المطابقة
والدلالة بان يكون ذلك الشيء مطابقا لابتداء والا
على تقديره بخلاف اقرأ فان الذي يتلو التسمية
يكونه مقروا يطابق اقرأ ويدل عليه دلالة ظاهرة
وفي بعضها لعدم ما يطابقه وما يدل عليه والمعنى

لعدم

لعدم ما يطابق ابدأ ولعدم ما يدل عليه بخلاف
اقرأ فان ما يتلوها يطابقه لكونه مقروًا ويدل
عليه ايضا دلالة ظاهرة فان قلت وقوعها حال
لا ابتداء يدل على ان الذي يتلوها مبتدأ فيوجد
هناك ما يطابق ابدأ ويدل عليه على نحو ما ذكرتم
في اقرأ سواء بسواء قلت المراد ما يطابقه ويدل
عليه بحسب خصوص كل محل محل فان فيه رعاية
حق خصوصية كل مقام ولا شك ان محل القراءة
مثلا من حيث انه محل القراءة لا يوجد فيه الا ما يطا
بق
اقرأ ويدل عليه لان الذي يتلوها من هذه
الحيثية هو المقروء لا غير واما كونه مبتدأ فلا
اختصاص له بمحل دون محل مع ان الوقوع في حال
لو كفى قرينة على تقدير ما يقتضيه تلك الحال
لكفى وقوعها في النهاية قرينة على تقدير
الانتهاء ووقوعها في الوسط قرينة على تقدير
التوسط وذلك مستبعد وقيل المراد على النسخة
الاخيرة التي هي وما يدل عليه انه لا يطابق
تقدير الابتداء موضعا من مواضع ذكر متعلق
باسم الله بخلاف القراءة فانها المذكورة عند عدم
الحذف كما في محل قوله تعالى اقرأ باسم ربك
فيطابق هذا تقدير اقرأ لا ابدأ وكذلك ليس
هناك ما يدل على تقدير الابتداء بان تكون
قرينة عليه اذ القرينة ليست الا المقارنة
بالفعل وهذه داعية الى تقدير ذلك الفعل
لا الى تقدير الابتداء واما الحديث انه يكفي قرينة
لتقدير ابتدأ وهو الحديث المشهور المستدعي
للابتداء بالبسملة وانه يترجح بالعموم فضعيف

لان الحديث الشريف انما يستدعي التلفظ بها في
ابتداء كل امر ذي بال ولا يستدعي ان تتعلق الباء
بابدأ وحديث العموم ايضا ضعيف لان البداءة مخصوص
بما اذا كان الفعل ذا هوية اتصالية لها بداية
ونهاية كالقراءة والحركة والاكل والشرب واما
المائيات كالوصول واللاوصول وسائر ما لا هوية
اتصالية فلا يستقيم فيها تقدير ابدأ كما لا يخفى
وقال المولى ابو السعود وادعاء ان في تقدير
ابدأ امتثالا للحديث الشريف من جهة اللفظ
والمعنى معا وفي تقدير اقرأ من جهة المعنى
فقط ليس بشيء فان مدار الامتثال هو البداءة
بالتسمية لا تقدير فعله اذ لم يقل في الحديث كل
امر ذي بال لم يقل فيه او لم يضمر فيه ابدأ
انتهى وذهب بعض النحاة الى ان اضمار الفعل
العام وهو ابدأ هنا اولى مستدلا بانه اعم وتقدير
العام اولى من الخاص الا تراهم يقدرون متعلق
الجار والمجرور الواقع خبرا نحو زيد في الدار او صفة
نحو رأيت طيرا على غصن او صلة نحو رأيت الرجل
الذي في الدار او حالا نحو جاء زيد على فرس بالكون
المطلق استقرارا حيث ما وقع ويوثرونه لعمومه وقال
الخفاجي ولا يرد عليه اقرأ باسم ربك لان الاهم
هنا فعل القراءة لا الابتداء لوقوعه في اول البعثة
قبل ان يأتلف القراءة المطلوبة منه انتهى لقوله
صلى الله عليه وسلم في الحديث لست بقارئ لانه
عليه الكلام النبي الامي الذي لا يقرأ ولا يكتب
وقال الخفاجي ورد بانه في الهداية ليس تعلقه به
متعينا ولو سلم فلا يلزم كون ما في اوائل السور

مثله

مثله ولذا قيل ان المطابقة بهذا الاعتبار لا تصلح
مرجحا بدون ملاحظة ما ذكر عند وجود القرينة
الدالة على تعيين المحذوف في محل المتكلم فلا يلتفت
اليها فيصلح لان يعتبر ضميمة لا استقلالا انتهى
والجواب عنه ان هذا فيما وقع من هذه المواضع
المربعة لعدم معرفتهم قصد المتكلم فتقديره عاما
اقرب لمطابقة قصده من تقديره خاصا ولا
كذلك في التسمية لعدم تعين كون الجار والمجرور
فيها واحدا من تلك المربعة فكونه خاصا متعين
بالقرينة المذكورة وعلل تقدير العموم بعضهم بان
فعل الابتداء مناسب للغرض المقصود من التسمية
فان الغرض منها ان تقع مبتدأ بها امتثالا لحديث
الابتداء وتقدير فعل الابتداء اوفق له والجواب
عنه ان الغرض ان تقع مبتدأ بها لا ان يقدر في
متعلقها لفظ ابتداء اذ هو حاصل بدون هذا التقدير
وحديث الابتداء وقع فيه لفظ الابتداء لقصد
ارادة جميع الامور مناسبة لقوله كل امر ذي
بال فالغرض من ذكر الابتداء فيه ارادة عموم الامور
كلها انها تبدأ بسم الله لا خصوص تقدير الفعل
العام وربما يفوت بتقدير عموم استحضار
خصوص الفعل فيقتضي الذهول عنه فلا يكون
اولى من تقديره خاصا وقال الخفاجي تقدير
الخصوصيات احسن واليق بالمقام واولى بتادية
المرام لان تقدير اقرأ يدل على تلبس القراءة كلها
بالتسمية على وجه التبرك والاستعانة وابتداء
يفيد تلبسه في ابتدائها او ابتدائي عطف على قوله
ابدأ اي اضمار اقرأ هنا كما هو اولى من اضمار

ابدأ كذلك اولى من اضمار ابتدائي بالمصدر
المضاف الي باء المتكلم ذكره الشروانى قلت وكان
الاولى ان يقول او قرائى مكان او ابتدائي لانه
فرع من كلامه على تقدير العموم والتصريح ٥
باولوية الخصوص فتكلم على اولوية الخصوص
فتكلم على اولوية كونه فعلا لا مصدرا فذكر
الخصوص في المصدرية اولى قال عصام والاولى
ان يقول او قرائى لان المقصود ان تقدير الفعل
اولى من تقدير الاسم لا ان تقدير الفعل الخاص
اولى من تقدير الاسم العام انتهى قلت والجواب
عنه ان مراده نفي تقدير الاسم مطلقا عاما كان
او خاصا بدليل قوله بعده لزيادة اضمار فيه اى
وجه الاولوية ان في تقدير المتعلق مصدرا
مضافا زيادة اضمار ليست في تقدير اقرأ لان
مجرد تقدير ذلك المصدر وجعل الباء متعلقة
به لا يكفي لانه حينئذ يكون تركيبا تقييديا بل
لا بد من تقدير ركن اخر ليتم الكلام مثلا حصل
او حاصل بخلاف الفعل فانه يتم به الكلام ولا يحتاج
الي اضمار امر اخر ولا يجوز ان يكون ابتدائي
مبتدأ وبسم الله خبره كما توهم اذ يمتنع اذ يتعلق
الظرف حينئذ بابتدائي بل يكون مستقرا وقال
الخفاجي في معنى زيادة الاضمار انه اضمار المصدر
وفاعله والخبر سواء جعل الجار والمجرور متعلقا
بالمصدر المذكور او خبرا وسواء قدر ابتدائي او
بدئي وهذه احتمالات عقلية والا فكلامه مقتض
لتعلق الجار بابتدائي والسياق صريح فيه ويلاحظ
هذا مع ما مر من عدم المطابقة والدلالة واقرأ

وان

وان كان جملة فعلية والفاعل مستتر فهو اقوى دلالة
الاسمية على الثبوت معارضة بدلالة المضارع على
الاستمرار التجددي المناسب للمقام وقيل زيادة
الحذف هنا باعتبار زيادة الحروف فلا يرد ان
حذف الجملة ليس اقل من حذف المضاف والمضاف
اليه وقال الكازروني زيادة الاضمار فيه لحذف
المضاف والمضاف اليه والاولى ان يقال لانا المراد
بابتدائي اي ابتدائي للقراءة كائنا او ملتبسا بسم
الله فيلزم تقدير كلمات متعددة ولا يرد عليه ان
فيه حذف المصدر وابقاء عمله قال الرضي في شرح
الكافية ولا يجوز حذف المصدر وابقاء معموله
لانه يكون كحذف الموصول مع بعض الصلة وابقاء
البعض الا ان يدل دليل قوي عليه فيكون كالمذكور
انتهى قلت وربما يدعى هنا بان الدليل عليه هو
الباء في بسم الله الرحمن الرحيم لانه يقال ابتدائي
بكذا مع وقوع ذلك في اول الكلام وقال ابن عبد
الحق في شرح البسملة وحذف المصدر مع بقاء عمله
ليس ممتنعا على الاطلاق وانما الممتنع منه حذفه
مع بقاء عمله من حيث كونه مصدرا وهو رفع الفاعل
ونصب المفعول لا من حيث كونه مبتدا والا امتنع
حذف المبتدا مع بقاء خبره وهو جائز اتفاقا
وايضا فان المعمول هنا جار ومجرور وتوسع
فيهما ما لا يتوسع في غيرهما انتهى ثم ان المصنف
رحمه الله تعالى لما تمم الكلام على تقديره فعلا خاصا
شرع في بيان تقديمه فقال وتقديم المعمول
وفي نسخة المفعول اي المفعول بواسطة حرف
الجر ههنا اشارة الى البسملة في اوايل السور اوقع

اي احسن موقعا وانسب بمقامه يقال انه ليقع مني في موقع مسرة وله موقع حسن كما في الاساس وقيل اوقع بمعنى اثبت وامكن من وقع الحق اذا ثبت وثباته باعتبار وقوعه في محل يقتضيه الحال وقوله ههنا للاحتراز عن نحو اقرا باسم ربك بما يقتضي المقام تقديم عامله لانه اول نازل من الايات اهتماما بشان القراة وان كان اسم الله اهم لذاته كما في الخفاجي وقال اكثر والي يريد بيان وجه تقدير العامل ههنا مؤخرا المستلزم لتقديم المعمول الذي حقه التاخير مع ان الواقع في بعض صور ذلك العامل هو تقديم العامل على ما هو الاصل كقوله تعالى اقرا باسم ربك فان الاهم هناك فعل القراة فلذلك صرح بها وقدمت وههنا وان كان اصل الوقع بناء على ان من قال اقرا بسم الله فقد لابسه على تلبس قرأته بسم الله يحصل له في قلب السامع وقع ما ان الوقع الحاصل على تقدير تقديم العامل ازيد منه انتهى واعلم ان متعلق الباء يحتمل ان يكون مصدرا او فعلا مقدما او موخرا وهذه اربعة اما ان تكون من مادة الابتداء ونحوها او من كل مادة دلت على الفعل الذي جعلت البسملة مبدأ له فهذه اربعة ايضا فتكون اقسام تقدير متعلق الباء ثمانية اما مصدر خاص مقدم كقرائتي بسم الله او مصدر خاص موخر نحو بسم الله قرائتي او مصدر عام مقدم كابتداي بسم الله او مصدر عام موخر نحو بسم الله ابتداي واما فعل خاص مقدم كاقرأ بسم الله او فعل خاص موخر نحو بسم الله اقرا او فعل عام مقدم كابتدا

بسم الله او فعل عام موخر نحو بسم الله ابتدأ ومختار
المصنف هنا ان يكون المتعلق فعلا خاصا مؤخرا
مع جواز الاقسام الباقية لوجوه دلت على ما اختار
واقتضت الاولوية عنده وهو الظاهر كما في
قوله تعالى بسم الله مجراها ومرساها قال
المصنف رحمه الله تعالى في تفسير هذه الاية متصل
باركبوا حال من الواو اي اركبوا سمين الله و
قائلين بسم الله وقت اجرائها وارسائها او مكانهما
على ان المجرى والمرسى للوقت او المكان او للمصدر
والمضاف محذوف كقوله آتيك خفوق النجم يعني
وقت خفوقه وانتصابهما بما قدرناه حالا ويجوز
رفعهما بسم الله على ان المراد بهما المصدر او جملة
من مبتدا وخبر اي اجراها بسم الله على ان بسم
خبر او صلة والخبر محذوف انتهى فالاية انما
تكون تمثيلا لما نحن فيه على الوجه الاخير اعني
ان يكون بسم الله صلة اي متعلقة بالمصدر والخبر
محذوف واما على سائر الوجوه فلا ذكره الشرواني
وقال الخفاجي هذا تنظير له باعتبار المتبادر
لا استشهاد والتمثيل على تقدير ان يكون عاملا
في بسم الله بناء على جواز تقديم معمول المصدر
عليه مطلقا او اذا كان جارا ومجرورا لانه مصدر
ميمي بمعنى الاجراء اي ذلك بسم الله لا بهبوب
الرياح وقيل عليه ان الاستشهاد ليس بصحيح على
الوجوه كلها لانها منافية له ودفعه يعلم مما مر
انتهى لا استشهاد بناء على ان الجار والمجرور
متعلق بمجراها وهو من باب تقديم المعمول على
عامله والمجرى مصدر ميمي بمعنى الاجراء ويرد

عليه ان معمول المصدر لا يتقدم عليه لان المصدر
عند العمل مؤول بان وما مع الفعل وان او ما موصول
والمصدر صلته ومعمول الصلة لا يتقدم عليها لكن
ذكر السعد التفتازاني في خطبة شرح التلخيص
عند قوله واكثرها للاصول جميعا قال والحق جواز
ذلك في الظروف لانها مما يكفيه رايحة من الفعل
وفي حاشية الشيخ يس على كلام السعد لان للظرف
شيا ليس لغيره لتنزيله من الشيء منزلة نفسه
لوقوعه وعدم انفكاكه عنه ولهذا اتسع في الظروف
ما لم يتسع في غيرها وقوله تعالى اياك نعبد وهو
مثال لتقديم مطلق المعمول لانه اي المعمول
وفي النسخة الاخرى المفعول اهم وهو تعليل لقوله
اوقع وقال عصام لشرفه ولكون الرد على المشركين
بابتدائهم باسما اصنامهم منوطا على الاختصاص
المستفاد منه يعني من تقديم المعمول وقال الشرواني
والمصنف حيث اكتفى بقوله لانه اهم ولم يبين
وجه الاهمية اراد بالاهمية الاهمية بحسب اعتناء
المتكلم فان ذكر الله نصب عين المومن وبه يطمين
قلبه فمعنى قوله لانه اهم لان المعمول ههنا
وهو اسم الله نصب عين المومن لا يخطر بقلبه شيء
الا وقد خطر هو قبله انتهى فان تقديم المعمول
في قوله تعالى اياك نعبد قصد الاهمية ذكر
الله تعالى فان المعمول اهم اذ هو المقصود
بالذكر هنا يعني الاهمية العارضة بحسب اعتناء
المتكلم بحال المعمول من حيث انه اسمه تعالى
فان ذكر الله تعالى نصب عين المومن لا سيما
عند الشروع في امر خطير فلا بد ان يقدم على كل
شيء

شيء كما قيل ما رايت شيئا ورايت الله قبله
وافعل التفضيل في الاهمية على بابه في المعنى
وان لم يستعمل بال او من او الاضافة كما ذكره
النحاة فان تقديم العامل مهم ايضا وقال الشرواني
واما ما ذكره الشيخ عبد القاهر من انه لا يكفي ان
يقال قدم لانه اهم من غير ان يذكر لم كان
اهم فانما هو في الاهمية المطلقة الشاملة كما فعله
في الكشاف حيث علل الاهمية بالدلالة على الاختصا ص
فالتخالف بين كلامي القاضي والكشاف لاختلاف
النظرين ونظر المصنف اذ قد لانه جعل الدلالة
على الاختصاص وجها مستقلا للتقديم لا تتمة للاهمية
تبصر انتهى قلت فالاهمية هنا مقيدة بذكر
الله تعالى خاصة به سبحانه فلا تحتاج الى
بيان وجهها وقال الخفاجي واهميته ذاتية
لاشتماله على اسم الذات الاقدس المعبود بحق
لان الاستعانة تنصب خاطره في كل خطر ولظهوره
لم يصرح بوجه الاهمية فيه وادل على الاختصاص
هذا مع ما عطف عليه من قوله وادخل في التعظيم
واوفق للوجود معطوف على قوله اوقع فيكون
تقديم المعمول معللا بوجوه اربعة ولا يحسن
عطفه على قوله اهم لتكون الاوجه معللة باربعة
اوجه لان العطف عليه وان كان قريبا لفظا
الا انه بعيد من حيث المعنى لان الضمير في لانه
راجع الى المعمول لا الى التقديم كما عرفت فيكون
المعنى ولان المعمول ادل على الاختصاص وادخل
في التعظيم واوفق للوجود ومعلوم ان ما هو كذلك
انما هو تقديم المعمول لا المعمول نفسه الا ان

بقيد كل من المعطوفات بقولنا باعتبار تقديمه
انتهى وذلك تكلف بان يكون المراد و تقديمه
ادل بحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه
وقال الخفاجي وقول عبد القاهر انهم لم يعتبروا
يعني علماء المعاني والبيان في التقديم شيا يجري
مجرى الاصل غير العناية والاهتمام ونقله عن
سيبويه ليس لابطال افادته الحصر كما توهمه
ابن الحاجب وابو حيان بل اشارة الى ان العناية
امر كلي مجمل لا بد له من وجه كالتعظيم والاختصاص
وللقائل ان قوله ادل الى اخره بيان وتفصيل
للاهم لكنه كان الاظهر ان يقول لانه ادل واعتذر
له بانه اشارة الى تميز الاهمية الناشئة من
ذاته عن غيرها وحذف متعلق اسم التفضيل لعلومية
والقصد لاعميته اياهم من غيره كما تعامل وقيل
انه مجرد عن التفضيل ما ول باسم الفاعل او الصفة
المشبهة انتهى وكذلك الادلية على الاختصاص
افعل التفضيل فيها على بابه فان تقديم المعمول
هنا اكثر دلالة عليه من تقديم العامل بالنظر
الى قصد ذلك بالقلب بدون وجود ما يدل عليه
في اللسان وهو التقديم فان قرينة كونه ذكر
الله دالة على الاختصاص اذ المومن يهتم بذكر الله
ما لا يهتم بغيره وقال عصام فان قلت لا دلالة
على الاختصاص في الاخير فكيف وصف التقديم
بكونه ادل عليه قلت لا يبعد ان يستفاد الاختصاص
من التقييد انتهى يعني تقييد الفعل المقدر وهو
اقرا باسم الله وادخل في التعظيم يعني ان مجرد
ايقاع القراءة باسمه تعالى وان كان له دخل في تعظيمه

الا انه

ان الجري العرف على تقديم الاشرف فالاشرف
كان في تقديمه مزيد مدخلية في التعظيم قاله
الثرواني وقال الخفاجي هو من قولهم هو من
الدخلة والمدخل اي الذهاب في امور من دخل
بمعنى جاء والمعنى ان له دلالة وسببا في تعظيمه
واتى بافعل التفضيل لان الابتداء به والتبرك
فيه تعظيم له فاذا قدم على متعلقه المقدر
كان اقوى في ذلك وقيل في تعظيم الاسم تعظيم
المسمى واوفق للوجود من وفق امره اي
وجده موافقا اوحسن ذكره الخفاجي وفي المصباح
وفق امره يفق بكسرتين من التوفيق ووافقه
موافقه ووفاقا وتوافق القوم واتفقوا اتفاقا
ووفقت بينهم اصلحت وكسبه وفق عياله اي
بقدر كفايتهم وفي القاموس وحلوبته وفق عياله
لبنها قدر كفايتهم واتيتك لوفق الامر وتوفاقه
وتيفاقه ووفقت امرك تفق كرشدت صادفته
موافقا انتهى والمراد بكونه اكثر موافقة للوجود
اي لما في الخارج او نفس الامر ان اسمه تعالى
مقدم على القراءة والمقروء فتقديمه على عامله
المقدر اوفق من تاخره تقديرا وقيل لان ذات
واجب الوجود قبل كل موجود واسم السابق
سابق فتدبر فان قوله فان اسمه تعالى مقدم
على القراءة باه باه ذكره الخفاجي قلت لا باباه
لانه اوفق للوجود ايضا فانه اذا كان ذات
واجب الوجود قبل كل موجود واسم السابق سابق
كان مقدما على القراءة ايضا بالطريق الاولى
فهو مفهوم منه بالاولوية فكيف يا باه وهو من

جملة مفهومه تاكيد له فان اسمه تعالي مقدم علي
القراءة قال عصام ومعناه علي جميع الاشياء وقال
الزرداني اي تقديم المعمول اوفق لما عليه الوجود
في نفسه وبينه بقوله فان اسمه تعالي مقدم علي
القراءة اي في الوجود لان مسماه لكونه واجب
الوجود المقتضي لكونه قديما مقدم علي جميع الممكنات
واسم المقدم مقدم فاسمه تعالي مقدم علي القراءة
التي هي ايضا من جملة الممكنات فلو قدم لكفي اللفظ
ايضا لكان الوجود اللفظي علي وفق الوجود في
نفسه وفي صورة تقديم العامل وان كان موافقا
ايضا لوجه ما لما عليه الوجود لكونه مقدما علي
القراءة وغيرها مما شرع فيه بعد البسملة الا انه موخر
عن الفعل ففي صورة تقديم المعمول زيادة موافقة
للوجود في نفسه لتقدمه علي الفعل ايضا وقد يقال
صيغ التفضيل في هذا المقام منسلخة عن الزيادة
ومستعملة بمعني اسم الفاعل فتخلف مؤنثة التوجيه انتهي
اي توجيه الافضلية ببيان الفاضلية اذ فيها
نوع تكلف كما ذكرنا ووجه دلالة التقديم في الجملة
المعمول علي العامل في كونه اهم وادل علي الاختصاص
وادخل في التعظيم وافق في الوجود هو ان
المشركين كانوا يبدؤن في افعالهم باسماء الهتهم فيقولون
باسم اللات باسم العزي وكان هذا التقديم منهم
لمجرد الاهتمام الناشي من قصد التبرك والتعظيم
لا للاختصاص اذ لم يكونوا ينفون التبرك باسم
الله تعالي بل كانوا يتبركون به ايضا فوجب علي
الموحد ان يقصد بعبادته قطع شركة الاصنام له
تعالي في استحقاق التبرك بالاسم وايمانه قرينة

دالة على ذلك ولكن في التصريح به بتقديم المعمول
اكثر دلالة على الاختصاص المذكور وادخل في التعظيم
من حيث التصريح بذلك في اللفظ زيادة على وجوده
في الاعتقاد فان تقديم الاسم تعظيم للمسمى واوفق
للوجود اي اكثر موافقة للوجود فان في اعتقاد ذلك
موافقه للوجود من حيث ان اسمه تعالى مقدم
على القراءة في الوجود لتقدم مسماه على جميع
الممكنات ولكن في التصريح بذلك بتقديم المعمول
اكثر موافقة لظهورها لفظا ايضا وقال الكاشفي
يعني انما كان تقديم المعمول اوفق لان اسمه
تعالى مقدم على القراءة على كل حال من التقديم
على العامل والتاخير عنه لكن على الاول اوفق
للوجود انتهى ثم القصر وهو تخصيص الشي بالشي
على قسمين قصر حقيقي وقصر اضافي لانه اما ان
يكون بحسب الحقيقة ونفس الامر بان لا يتجاوزه
الى غيره اصلا وهو الحقيقي او بحسب الاضافة
والنسبة الى شي اخر بان لا يتجاوزه اليه وهو
الاضافي لان تخصيصه بالمذكور ليس على الاطلاق
بل بالاضافة الى معين اخر كقولك ما زيد الا قايم
يعني انه لا يتجاوز القيام الى القعود ونحوه لا
يعني انه لا يتجاوزه الى صفة اخرى اصلا وكل من
القسمين اما قصر صفة على موصوف او قصر موصوف
على صفة والمراد الصفة المعنوية التي هي معنى
قايم بالغير لا الصفة النحوية وكل من القسمين
فيمن يعتقد الشركة قصر افراد ومن يعتقد العكس
قصر قلب ومن يعتقد التساوي قصر تعيين وقصر
القراء هنا على التسمية مفهوم محقق ولكن قال الخفاجي

هنا فان قلت المعروف في قصر الافراد ان المخاطب
بالكلام الواقع فيه يعتقد ان المتكلم مشرك لصفتين او
اكثر في موصوف واحد او لموصوفين فاكثر في صفة
واحدة والمخاطب بقصر القلب يعتقد ان المتكلم يحكي
الحكم وما نحن فيه ليس كذلك كما لا يخفى قلت هذا مما
اعترف بورود بعض الفضلاء وفي شرح الفاضل
المحقق ما يشير الى الجواب عنه بانه غير لازم وان
ترك القوم بيانه في كتبهم انتهى قلت وامثلتهم تدل
على انه غير لازم كما لا يخفى على من تامل فيها
قال في المطول كقولك لصاحبك وقد رايت شبحا
من بعيد ما هو الا زيد اذا اعتقده غيره اي اذا اعتقد
صاحبك ذلك الشبح غير زيد قصرا على هذا الاعتقاد
انتهى وهذا ظاهر في قصر القلب حيث لم يذكر اعتقاد
المتكلم فالظاهر انه غير معتبر عندهم وباقي انواع القصر
كذلك امثلتهم فيها ولو كان شرطا في القصر لصرحوا به
اذا تقرر هذا فنقول قصر القراءة على بسم الله الرحمن
الرحيم هو تخصيصها بالبسملة من قصر الموصوف وهو
القراءة بالبسملة التي هي صفة للقراءة في المصحف
لقيامها بالقراءة اذ هي من القراءة فان اعتبرنا ذلك
القصر بالنسبة والاضافة الى كون المشركين كانوا
يبتدؤن افعالهم باسماء الهتهم وكثر وقوعه منهم
تبركا باسماء الهتهم واهتماما بها وهم كانوا لا ينكرون
التبرك باسم الله تعالى والاهتمام به ايضا بدليل
قولهم الذي يقتضي الشركة وهم كانوا مشركين بالله
تعالى غيره اجعل الالهة الها واحدا ان هذا لشيء
عجاب فهو قصر افراد كما صرح به العلما وتبعهم السيد
الشريف ونقله الخفاجي وان اعتبر كون المشركين

كانوا

كانوا يبتدؤن افعالهم باسماء الهتهم ولم يعتبر
كونهم كانوا لا ينكرون التبرك باسم الله تعالى فهو
قصر قلب وان اعتبر اعتقادهم التساوي
بين الله تعالى والهتهم وتنزيلهم منزلة انهم
اشتبه عليهم الاله الذي يستحق التبرك باسمه
والاهتمام به فهو قصر تعيين قال في المطول
وشرط قصر الموصوف على الصفة افراد اعدم
تنافي الصفتين ليصح اعتقاد المخاطب اجتماعهما
في الموصوف انتهى وهنا صفة بسملة الله
وبسملة الهتهم غير متنافيتين عندهم لانهم
مشركون فصح اعتبار هذه الوجوه الثلاثة
في اقسام القصر الثلاثة كما رايت وهو القصر
الاضافي فسقط قول الخفاجي بعد نقله
ذلك عن العلما المحققين بغير ما ذكرنا من
الالفاظ قال وانا اقول ليت شعري ما
الداعي لما ارتكبوه من التكلفات وبعد امكان
جعله قصرا حقيقيا ولو ادعائيا حتى لا يحتاج
فيه الى مخاطب ولا الى اعتقاده فمراد الموحد
التبرك في افعاله باسم الله تعالى لا باسم غيره
وهو يتضمن الرد على المشركين فاياك من
الوقوف في حضيض التقليد اذا امكنك الصعود
لقصر التحقيق المشيد انتهى ولا شك ان اعتبار
القصر الحقيقي الذي هو حسب الحقيقة ونفس
الامر صادق كما ذكر اذ القراءة مقصورة على اسم
الله تعالى عند الموحدين قصرا حقيقيا في نفس الامر
اذ لا ثناء للمخلوق على الله تعالى الا بما وصف به
نفسه او سمي به نفسه بل لا فعل للمخلوق الا بتجلي

اسم الله تعالى ولا حاجة الى قوله ولو ادعاء ٣
خصوصا ولم يعتبر شرك المشركين ولم يلتفت الى
مخاطب ولا اعتقاده كما قال فاي ادعاء ههنا
والشان كذلك في نفس الامر فهو حينئذ قصر
حقيقي لا اضافي وفيه الرد على المشركين ابلغ
رد ويؤيده ما نقل العلامة ابن عبد الحق في شرح
البسملة للقاضي زكريا انه قال العارف الكامل
والعالم العامل الشيخ الاكبر محي الدين ابن العربي
قدس الله سره في الفتوحات المكية عندي ان
البسملة اي في اول القرآن متعلقة بالحمد لله
فان الله تعالى لا يحمد الا باسمائه وغير ذلك
لا يكون ولا ينبغي ان يتكلف في القرآن بحذف
الا لضرورة ولا ضرورة ههنا فاذا قال العارف
بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله علق الباء بما في
الحمد من معنى الفعل كما قلت لا يثنى على الله
تعالى الا باسمائه الحسنى واما قولهم ان المصادر
لا تعمل عمل الفعل الا اذا تقدمت واما اذا تاخرت
فتضعف عن العمل فعندي غير مرضي في التعليل
لانه تحكم من النحوي انتهى ان سلم انه غير مفتقر
في الظرف عندهم وقد مر انه مختلف فيه قال
بعضهم وما قاله بعيد من جهة اللفظ والمعنى
فان القصد ههنا الى نفس الحمد لا الى تعلقه
كما لا يخفى انتهى قلت سبحان الله القصد
ههنا الى نفس الحمد ليس ما نحن منه ذكر متعلقه
فان الشيخ الاكبر رضي الله عنه يقول ان الله
تعالى لا يحمد الا باسمائه يعني لا يجوز ان يثنى
عليه الا بذكر اسماه الحسنى وهو مسلم عند الكل لان

الثناء على الله تعالى وهو عين الحمد له لا يكون الا
بما سمى به نفسه في كتابه او ورد تسميته به عن
نبيه صلى الله عليه وسلم ولهذا قالوا لا يوصف
الله تعالى بوصف ولا ينعت بنعت ولا يسمى باسم
ما لم يكن ذلك وارد اعنه تعالى في القرآن او في
السنة على ما هو المعتمد كما قدمناه هذا معنى كلام
الشيخ الاكبر قدس سره او معناه لا يحمد الا باسمايه
اي لا يتكون حمده تعالى في لسان عبده الا بتجلي
اسمايه تعالى اذ هو تعالى الخالق لافعال العباد
باسمايه الحسنى سواء كانت افعالهم حمدا او قصد
حمدا وغير ذلك وهو مذهب اهل السنة والجماعة
وهو قوله رضي الله عنه وغير ذلك لا يكون
وقوله واما قولهم يعني المتقدمين من ايمة النحاة
ان المصادر لا تعمل عمل الفعل الا اذا تقدمت واما
اذا تاخرت فتضعف عن العمل فعندي غير مرضي
في التعليل لانه تحكم من النحوي قول صواب في
محله وهو الذي حمل المتاخرين من النحاة على القول
بجواز ذلك في الظرف لما رأوا ذلك تحكما من النحاة
المتقدمين قال الرضي في شرح الكافية هذا
ما قالوا وانا لا ارى منعا من تقديم معموله
عليه اذا كان ظرفا او شبهه نحو قولك اللهم
ارزقني من عدوك البراءة واليك الفرار قال
تعالى ولا تاخذكم بهما رافة وقال بلغ معه السعي
وقول ابن عبد الحق عن قول الشيخ الاكبر رحمهما
الله تعالى لانه تحكم من النحوي ان اسلم انه غير
مغتفر في الظرف عندهم انتهى غير مسلم لان كلام
المتقدمين من النحاة يقتضي المنع مطلقا وانما جوز

المتاخرون منهم ذلك اخذا من القاعدة المشهورة
بين النحاة قال الشيخ ابن عبد الحق ومن قواعدهم
المشهورة ان الظروف والجار والمجرور اي مجموعهما
يتوسع اي يجوز فيهما ما لا يتوسع اي يجوز في
غيرهما لكثرة دورهما في الكلام انتهى فكان الشيخ
رضي الله عنه لم يقف على كلام المتاخرين في
ذلك فلا مواخذة في كلامه خصوصا ولم يرض ما
باطلاق منع المتقدمين كما صرح به في قوله فعندي
غير مرضي فتامل ثم ان المصنف رحمه الله تعالى
اراد تقديم المعمول بوجه يدل على معنى الباء
ويدخل فيه لتغييرها بقوله كيف وقد جعل اي
اسمه تعالى الة اي كالالة لها اي للقراة قال
الشرواني اشارة الى ما يدل على تقديم اسمه
تعالى على القراة دلالة ظاهرة اي كيف لا يكون
اسمه تعالى مقدما على القراة وقد جعل الة
لها بناء على ان الباء للاستعانة والالة مقدمة
في الوجود على ما هي الة له لانها يستعان بها
في ايقاعه قيل لا يصح جعل اسم الله تعالى الة
لقراة الفاتحة عند من يجعل بسم الله الرحمن الرحيم
جزء من الفاتحة كما اختاره المصنف والجواب
ان الالة ليست لفظ اسم الله تعالى بل ذات
يصدق عليه مفهوم اسم الله وهو سائر الاسماء
الحسنى اذ المستعان به هو الذات كما افصح عنه قوله
تعالى واياك نستعين واقيد في الجواب ان المراد
انه الة لقراة ما يتلوه وكونه جزء من الفاتحة
لا ينافي جعله الة لقراة ما بعده وقال الخفاجي
لفظة لا سقطت من بعض النسخ فقدرها بعضهم

اي كيف لا يكون اسمه تعالى مقدما على القراءة وقد
تقدم عليها بالذات ومن حيث الكمال والاعتداد
بها شرعا لانها جعلت آلة وهي لا بد من تقدمها في
الوجود من حيث ان الفعل لا يتم ولا يعتد به شرعا
ما لم يصدر باسمه تعالى اشارة الى دفع ما يتوهم
من ان جعل اسمه تعالى آلة يستلزم التبعية والابتذال
فينافي التعظيم والاجلال وحاصل الدفع ان الآلية
كما تستلزم التبعية تستلزم كونها موقوفا عليها
والملحوظ ههنا هو هذه الجهة فلا منافاة ذكره
الثرواني وقال الخفاجي هذا بيان لجعلها آلة
على ان الباء للاستعانة والظرف لغو باعتبار
ان الفعل لا يتم ويعتد به شرعا ما لم يصدر
بالتسمية اي يجعل في اوله لان الصدر استعير
للاول استعارة مشهورة حتى صار كانه حقيقة
فيه فمعنى كونه آلة توقفه عليه حتى كانه فعل
به وقال العلامة برهان الدين ابراهيم بن
محمد بن ابراهيم بن ابي القاسم السفاقسي المالكي
في كتاب المجيد في اعراب القرآن المجيد
باء الجر للاستعانة قال السهيلي والمعنى ان
المؤمن لما اعتقد ان فعله لا يجيء معتدا به في الشرع
حتى يصدر باسم الله والا كان فعلا كلا فعل جعل
فعله مفعولا باسم الله كما يفعل الكاتب بالقلم
لقوله اي النبي عليه الصلاة والسلام فيما رواه
الخطيب في الجامع والحافظ عبد القادر الرهاوي
بهذا اللفظ وهو كل امر تتكره للتعظيم فيشمل الفعل
والترك فان الترك فعل لانه بمعنى الكف قال
في الاشباه والنظائر من بحث النية ان ترك

المنهي عنه لا يحتاج الى نية للخروج عن عهدة
النهي واما لحصول الثواب بان كان كفا وهو
ان تدعوه النفس اليه قادرا على فعله فكف نفسه
عنه خوفا من ربه فهو مثاب ولا فلا ثواب
على تركه فلا يثاب على ترك الزنا وهو يصلي
ولا يثاب العنين على ترك الزنا ولا الاعمى على
ترك النظر المحرم ذي اي صاحب بال اي شان
وشرف تعليل لقوله ولا يعتد به شرعا واما ان
الفعل لا يتم بدونه فلا يحتاج الى تعليل لان ملاحظة
مفهوم الآلة كافية في ذلك ذكره الشرواني وقال
الكرماني الخفاجي البال الشان والحال وامر
ذو بال اي شريف عظيم يهتم به والبال في الاصل
القلب كان الامر ملك قلب صاحبه لاشتغاله به
وقيل شبه الامر العظيم بذي قلب على الاستعارة
المكنية والتخييلية والوصف به تقييدي يهادون
غيرها والتبيين على الناس في محقرات الامور
وقال الشيخ الوالد رحمه الله تعالى في شرحه على شرح
الدرر كل امر ذي بال يعني حالا يهتم به شرعا
فيخرج المحرم والمكروه وفي المباح كلام انتهى فانه
انما قصد بالمباح كالاكل والشرب التقوي على
عبادة الله تعالى صار المباح طاعة وكان مهتما به
شرعا لم يبدأ بالبناء للمفعول فيه بدأ حقيقيا
او اضافيا او عرفيا كما اشار اليه الخفاجي بسم
الرحمن الرحيم فهو اي ذلك الامر ابتر الابتر هو
الناقص الاخر والمقطوع الذنب ولذا قيل لمن
لا عقب له ابتر ذكره الخفاجي والحديث بهذا
اللفظ ذكره والدي المرحوم في شرحه على شرح

الدرر معزيا الى الخطيب في الجامع والحافظ
الرهاوي كما قدمناه لكن المصنف رحمه الله تعالى
هنا اقتصر على لفظ بسم الله ونقص من الحديث
تكملة الرحمن الرحيم اختصارا وقال الخفاجي
وفي لفظ ابتر مبالغة في نقصانه حتى كانه
سرتي لاخره وقيل فيه ترك للمبالغة فان المجذوم
المقطوع الراس منتف بالكلية لا المقطوع الاخر
وقال الكرماني ومعنى الحديث الشريف ان كل
امر ذي شان وشرف لم يبدأ ذلك الامر حين
ابتدايه ببسم الله فهو ابتر اي ناقص لا يعتد به
وقد يروى بدله الابتر بالقطع والاجذم والمراد
من الكل واحد وهو النقصان وفقد البركة وقد
يتوهم ان المبتدا بقولنا بسم الله ابتدا باسم
الله بل ابتدا بالباء ولفظ اسم وليس شيء منهما
اسما لله تعالى واجيب عنه بان تقدير الفعل
باسم الله لا يكون الا بذكر اسمه ويقع على وجهين
احدهما ان يذكر اسم خاص من اسمايه كلفظ الله
مثلا والثاني ان يذكر لفظ دال على اسمه كما في
التسمية فان لفظ اسم مضافا الى الله يراد به اسمه
لكن لا بخصوصه بل بلفظ دال عليه مطلقا فيستفاد
منه ان التبرك او الاستعانة بجميع اسمايه واما
الباء فهي وسيلة الى ما ذكره على وجه يوذن
بجعله مبدأ للفعل فهي من تتمة ذكره على الوجه
المطلوب فتصدير الفعل وابتداوه باسمه يدل
على ان المراد ذكر اسمه باحد الوجهين ولذا لم
يدرج المصنف رحمه الله تعالى ههنا كما ادرجه
صاحب الكشاف حيث قال حتى يصدر بذكر الله

تصريحا بالمراد وانما رجح الوجه الثاني على الوجه
الاول لما سيأتي من قوله وانما قال بسم الله
ولم يقل بالله الذي اخره وقال ابن عبد الحق في
شرح البسملة فان قلت ذكر الله الماوردي به في
افتتاح الامر ذي البال لتحصيل البركة فيه امر
ذو بال فيحتاج في تحصيل البركة فيه الى سبق
مثله ويتسلسل قلت هو محصل للبركة فيه كما هو
محصل لها فيما افتتح به كالشاة من الاربعين تزكي
نفسها وغيرها فهو مستثنى من عموم الامر ذي
البال في الحديث والقطع وعدم البركة في القران
راجع ذلك الى القارئ من جهة وسوسة
الشيطان له في قراءته فيحمل القران على غير محمله ويلهو
عنه لانها توجد للقران صفة كمال وشرف وقال
الخفاجي والمراد بالبركة في القران دفع الوسوسة
عن القارئ مع جزيل الثواب كما قاله ابن عبد
السلام فلا يتوهم ان القران اشرف من البسملة
فكيف تطلب بركتها فيه وقيل الباء في بسم الله
الرحمن الرحيم للمصاحبة اي للملابسة والتقدير
مصاحبا وملابسا بسم الله اقرا وعلامتها ان يحسن في
موضعها مع وان يستغني عنها وعن مصحوبها بالحال
نحو وقد دخلوا بالكفر اي مع الكفر وكانوا قد خرجوا اي مع
اسم الله او مسميا اقرا قال الشرواني عطف على
ما يفهم من قوله وقد جعل الله لها فانه يتضمن
كون الباء للاستعانة كانه قال الباء للاستعانة
وقيل للمصاحبة فاشار الى ان المختار عنده
كونها للاستعانة حيث لم يصرح بها بل ساقها مساق
الامر المقرر المفروغ منه واكتفى بدلالة الحديث

الشريف

الشريف عليه لانه يدل على ان الفعل بدون
التسمية وان كان موجودا لكنه لعدم الاعتداد
به شرعا كالمعدوم فنسبتها الى الفعل كنسبة القلم
الى الكتابة فكما ان الكتابة بدون القلم لا توجد
كذلك الفعل بدون التسمية لا يوجد الا ان الاول
لا يوجد وجودا حسيا وما نحن فيه لا يوجد وجودا
شرعيا ثم ترض الاقول بكونها للمصاحبة بقوله
وقيل تعريضا بصاحب الكشاف حيث رجح كونها
للمصاحبة فانه قال بعد ما جوز الامرين وهذا
الوجه اعرب واحسن ثم بين ذلك بعضهم بقوله
اما انه اعرب اي ادخل في لغة او افصح وابين
وقال شيخي زاده وصاحب الكشاف رجح كونها
للملابسة بوجوه الاول كون باء الملابسة اكثر من
باء الاستعانة والثاني ان التبرك باسم الله تعالى
تاءدب وتعظيم له بخلاف جعله آلة مبتذلة
غير مقصودة بذاتها والثالث ان ابتداء المشركين
باسم الهتهم كان على وجه التبرك به فينبغي ان
يرد عليهم في ذلك والرابع ان باء المصاحبة ادل
على ملابسة جميع اجزاء الفعل باسم الله تعالى
من باء الاستعانة والخامس ان التبرك باسم الله
تعالى معنى مكشوف يفهمه كل احد ممن يبتدي
في اموره والتاويل المذكور في كونه آلة لا يهتدي
اليه الا بنظر دقيق والسادس ان كون اسم الله
تعالى آلة للفعل ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه
ببركته فقد رجع بالاخرة الى التبرك وليس في اعتبار
الآلية زيادة معنى يعتد به وللمصنف ان يجيب
عن هذه الوجوه بان يقول في الاول لا نسلم

الكثرية باء الملابسة بالنسبة الي باء الاستعانة
فيهما اثباتها وفي الثاني ان تلك الجهة غير ملحوظة
بل الجهة الملحوظة في كون الفعل غير معتد به شرعا
ما لم يصدر باسم الله وهي تعارض التبرك بل
ارجح منه وفي الثالث لانسلم ان ابتداء المشركين
باسم آلهتهم كان علي وجه التبرك به لجواز كون
مرادهم الاستعانة وفي الرابع ان باء الاستعانة تدل
على الاستعانة باسمه تعالي في جميع اجزاء الفعل
اذ ليس التقدير ابتدئ القراءة باستعانة باسم الله
ففي باء الاستعانة دلالة علي تلك الملابسة مع
زيادة الالية وفي الخامس ان العبرة للخواص
لان العوام كالهوام فالدقة من اسباب الترجيح
لا الرد وفي السادس لانسلم انه ليس في اعتبار
الالية زيادة معني يعتد به فان جعله آلة
يشعر بان له زيادة مدخل في الفعل ويشتمل علي جعل
الفعل الموجود لفوات ما يعتد به شرعا بمنزلة
المعدوم ومثله يعد من المحسنات وقال الخفاجي
في قول صاحب الكشاف والخامس ان التبرك ظاهر
ان اراد ان المصاحبة معناها التبرك فظاهر
البطلان لانه لا يكون في دخلت عليه بثياب
السفر وقد مثلوا لها بقولهم رجع بخفي حنين
ومعناه خايبا كما صرحوا به فكيف يتوهم التبرك
فيما هو بمعني الخيبة وان اراد انه يفهم منها بالقرينة
اذ لا معني لمصاحبتها لجميع الفعل المصاحبة بركتها
فلك ان تقول القرينة باقية بعينها فتفيد اذا
قصد الاستعانة والالية للتوقف والاعتداد بها شرعا
عليها انتهي والحاصل ان الذي اختاره البيضاوي

رحمه الله تعالى ارجح وهو ان الباء للاستعانة واقتصر
عليه في اعراب المبين حيث قال والباء للاستعانة
كعملت بالقدوم لان المعنى اقرأ مستعينا بالله وكذلك
اقتصر عليه السفاقسي حيث قال في اثناء ذكر معاني
الباء وللاستعانة كما في بسم الله انتهى وذلك لانه
وارد في القرآن في قوله تعالى وإياك نستعين
وهو مذهب اهل السنة والجماعة ان الله تعالى هو
الخالق لافعال العباد لقوله تعالى والله خلقكم
وما تعملون اي واعمالكم واختيارها الزمخشري في الكشاف
ان الباء للمصاحبة والملابسة يشير بذلك الى مذهب
المعتزلة ان العبد خالق لافعاله لانه قال الخفاجي
وباء الاستعانة تدخل كثيرا على المعاني كما في قوله
تعالى واستعينوا بالصبر والصلاة وليس كل استعانة
بالتهنئة ولا شك في صحة استعنت بالله وقد ورد
في لسان الشرع وهو اذن في اطلاقه فلا يقال
انه موهم للنقص فلا يصح وقال في باء الاستعانة ان
معناها اعتراف العبد في اول فعله بانه جار
على يديه وان وجود فعله بقدرة الله تعالى
وايجاده لا بفعله تسليما لله تعالى من اول الامر
والزمخشري لا يستطيع هذا لنزغات الشيطان
المعتزلية وليت شعري ما يصنع بقوله تعالى
وإياك نستعين اذ المراد انه لا يطلب المعونة الا
من الله تعالى والتوفيق الى عبادته في جميع
احواله ولا يلزم من كون الله تعالى معينا ما
تصور في القلم كانه يقول اقرأ باستظهار ومكانته
عند سماه وفي الحقيقة هو المعين في كل جزء كما قاله
الطيبي انتهى قلت جعل الباء للاستعانة غاية

ما يرد عليه انها تقتضي كون اسم الله تعالى غير
مقصود بالذكر لذاته بل لحصول الفعل المبدوء به
وهو مخل بالتعظيم بخلاف باء المصاحبة والملابسة
فانها مقتضية للتبرك والتعظيم في جميع الفعل لكن
ترجح الاول بالاذن من الله تعالى في ذلك كما قدمناه
في قوله واياك نستعين والثاني وان ورد فيه
ايضا قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم اي مصاحب
لكم في جميع احوالكم لكن خصوص الاشارة في الاول
الى ان الله تعالى هو الخالق لافعال العباد كما توجد
في الثاني فكان اولى وملاحظة الفاعلية لله تعالى
في ابتداء كل فعل انسب من ملاحظة المعية له تعالى
فان انتفاء الشرك اهم من مراقبة القيوم لان
التخلية مقدمة على التحلية كالطهارة مقدمة على
الصلاة على ان المصنف رحمه الله تعالى لم يهمل
اعتبار الثاني ايضا بل اشار اليه ببيان ما ذكر
حيث قال والمعنى اي معنى قولنا بسم الله على
تقدير كون الباء للمصاحبة متبركا بسم الله اقرأ اي
اقرأ مصاحبا متلبسا باسم الله تعالى على وجه التبرك
فقوله متبركا بيان اذ التلبس على وجه التبرك
لا لبيان متعلق الباء فان الباء سواء كانت للاستعانة
او للمصاحبة انما تتعلق بالقراءة لكن المقصود في
كل منهما ان يتوسل اليها ببركة الاسم الشريف فالمرجع
هو التبرك ذكره الشرواني وحاصل المعنى ان يقال
معنى بسم الله اقرأ سميا اقرأ ومعنى سميا متبركا
باسم الله فالباء متعلقة باقرأ اي اقرأ مصاحبة التسمية
وملابستها فيؤول الامر الى ان يقدر ذلك بالحال
المقدم من فاعل اقرأ فيكون التقدير متبركا بسم الله

اقر

اقرالا ان هذا حل مجرد المعنى على كون الباء للمصاحبة
متعلقة بالفعل المذكور قال في شرح الدهر الباء
للملابسة والظرف مستقر حال من ضمير ابتدي الكتاب
كما في دخلت عليه بثياب السفر او للاستعانة
والظرف لغو كما في كتبت بالقلم من اختيار الاول
نظرا الى انه ادخل في التعظيم ومن اختيار الثاني
نظرا الى انه اشعر بان الفعل لا يتم ما لم يصدر
باسمه تعالى انتهى وهذا اشعر باختلاف متعلق
الباء على كونها للمصاحبة او للاستعانة وهو محتمل
في مقتضى كلام المصنف رحمه الله تعالى ان يكون
بسم الله متعلقا بما دل عليه قوله متبركا وهو واجب
الحذف اي كائنا بسم الله فالظرف وهو الجار
والمجرور مستقر بفتح القاف على صيغة اسم
المفعول لانه استقر فيه ضمير المحذوف حتى انه
ذكر الرضي ان با المصاحبة لا تكون الا مستقرا وتعقبه
الشمني بان الظاهر انه لا مانع من كونها لغوا وقال
الخفاجي وقيل الباء للالصاق انتهى والالصاق
حقيقة او مجازا نحو مسحت براسي ومررت بزيد كذا
في اعراب السمين والالصاق هو الالزاق والاختلاط
قال السفاقسي في اعرابه باء الجر تجر للالزاق
حقيقة نحو مسحت براسي ومجازا نحو مررت بزيد
وقال سيبويه وانما هي للالزاق والاختلاط ثم
قال فما اتسع من هذا في الكلام فهذا اصله وقال
ابن هشام في المغني الباء المفردة حرف جر لها اربعة
عشر معنى اولها الالصاق قيل وهو معنى لا يفارقها
فلهذا اقتصر عليه سيبويه والثاني التعدية وتسمى
باء النقل ايضا وهي المعاقبة للهمزة في تصيير

الفاعل مفعولا واكثر ما تعدي الفعل القاصر تقول
في ذهب زيد ذهبت بزيد واذهبته والثالث كالتعدية
وهي الداخلة علي الة الفعل نحو كتبت بالقلم وقيل
منه باء البسملة لان الفعل لا يأتي علي الوجه الاكمل
الا بها والرابع السببية نحو انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم
العجل والخامس المصاحبة نحو اهبط بسلام منا اي
معه والسادس الظرفية نحو ولقد نصركم الله
ببدر والسابع البدل كقول الحماسي
فليت لي بهم قوما اذا ركبوا ٭ شنوا الاغارة فرسانا وركبانا ٭
والثامن المقابلة وهي الداخلة علي الاعواض
كاشتريته بالف درهم والتاسع المجاوزة كعن
قيل تختص بالسوال نحو فاسال به خبيرا بدليل
يسالونك عن انبائكم وقيل لا تختص به بدليل
قوله تعالي يسعي نورهم بين ايديهم وبايمانهم
والعاشر الاستعلاء نحو من ان تامنه بقنطار بدليل
هل امنكم عليه الا كما امنتكم علي اخيه والحادي عشر
التبعيض نحو عينا يشرب بها عباد الله والثاني
عشر القسم نحو بالله هل قام زيد والثالث عشر
الغاية كقوله تعالي وقد احسن بي اي الي والرابع
عشر التوكيد وهي الزايدة كقوله تعالي وما
الله بغافل ونحوه وتمامه هناك وقال الخفاجي
في باء البسملة وقيل بمعني علي يعني للاستعلاء وقيل
زايدة ومن الغريب انها قسمية اي حرف قسم وهذا
اشارة الي الوجهين السابقين وهما معني الاستعانة
ومعني المصاحبة في باء البسملة وما بعده مما اشتملت
عليه سورة الفاتحة من حمد الله علي نعمه والسوال
من فضله مقول من الله تعالي علي السنة جمع

لسانه

لسان العباد اي ترجمة عنهم جواب سوال نشاء
من الكلام السابق فانه لما بين ان الباء تتعلق باقرا
وانها للاستعانة او للمصاحبة فكان المعنى بسم الله
اقرا مستعينا في كون تلك القراة معتدا بها شرعا
او مصاحبا ملابسا باسم الله على وجه التبرك توجه
عليه ان يقال كيف يصح من الله تعالى ان يقول
هكذا فاجاب عنه بانه مقول على السنة العباد
تعليما منه تعالى لهم سبحانه وتعالى قال لهم
قولوا بسم الله والحمد لله واياك نعبد الى اخره كما
اذا امرك انسان ان تكتب رسالة من جهته الى
غيره فانك تكتب فيها كتبت هذه الحروف وفعلت
كذا وكذا وانما تفعله على لسان من امرك فلا اشارة
بهذا في كلام المصنف الى البسملة وبما بعدها الى
الكل من الحمد لله الى اخر السورة فان قيل كون
البسملة مقولة على السنة العباد ظاهر اذ لا يتبرك
الله تعالى باسمه ولا يستعين به واما جعل الحمد كذلك
فالباعث عليه قلت لما كان ما تقدم على الحمد
وما تاخر عنه وهو قوله اياك نعبد الى اخر السورة
مقولا على السنة العباد فالملايم ان يكون الحمد ايضا
كذلك ويويد هذا ما اخرجه جدنا الاعلى شيخ
الاسلام برهان الدين ابراهيم بن سعد الله ابن
جماعة الكناني الشافعي رحمه الله تعالى في كتابه
الاحاديث القدسية قال اخبرنا الامام مجد الدين
باسناده الى مسلم ومالك في الموطا والى داود والترمذي
والنسائي باسنادهم الى ابي هريرة رضي الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من
صلى صلاة لم يقرا فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج

يقولها ثلاثا وفي رواية فهي خداج ثلاثا غير تام
فقيل لابي هريرة انا نكون وراء الامام فقال اقرأ
بها في نفسك فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول قال الله عز وجل قسمت الصلاة بيني
وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سال وفي رواية
فنصفها ونصفها لعبدي فاذا قال العبد الحمد لله
رب العالمين قال الله عز وجل حمدني عبدي
واذا قال الرحمن الرحيم قال الله عز وجل اثنى
علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين قال
مجدني عبدي وقال مرة فوض الي عبدي واذا
قال اياك نعبد واياك نستعين قال هذا بيني
وبين عبدي ولعبدي ما سال فاذا قال اهدنا
الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير
المغضوب عليهم ولا الضالين قال هذا بيني وبين
عبدي ولعبدي ما سال اخرج هذه الرواية مسلم
ومالك والترمذي والنسائي وقال الحسن البصري
قوله تعالى الحمد لله يحمد منه تعالى لنفسه وهذا
القول من الحسن لاينافي كونه مقولا على السنة
العباد بل هو لازم له كما لا يخفى ليعلموا اي العباد
الظاهر انه بالتخفيف من العلم ويجوز ان يكون
من التعليم ذكره الخفاجي كيف يتبرك بالبناء
للمفعول اي على اي كيفية يتبركون باسمه تعالى
وكيف يحمد مبنيا للمفعول ايضا على نعمه تعالى
وكيف يسأل بالبناء للمفعول ايضا على فضله كذلك من
فضله اي ليعلم العباد الذين جميع السور مع التسمية
مقولة على السنتهم فان قلت قوله كيف يتبرك
باسمه فيه اشارة الى اختيار كون الباء للمصاحبة
بخلاف

بخلاف ما تقدم من اختيار كونها للاستعانة قلت
كونها للاستعانة لاينافي التبرك بها ايضا فان
من استعان باسمه تعالى فقد توسل اليه تعالى
ببركته كما اشار اليه في الكشاف على ان التبرك
ليس معنى باء المصاحبة ولا لازما لمعناها
اذ معناها المصاحبة والملابسة كما حقق في
موضعه ذكره الكازروني فقوله هنا كيف يتبرك
باسمه يحتمل الوجهين في الباء والمعنى علم
تعالى عباده كيفية التبرك باسمه تعالى اذا
اراد التبرك به وكيفية التبري من اشراك
غيره تعالى به في العبادة وكيفية طلب
العون منه تعالى فيما يبتغونه من المقاصد
وكيفية حمده سبحانه على نعمه المتوافرة وكيفية
سؤاله من فضله ودعائه بالهداية الى الصراط
المستقيم دون صراط الجحيم قال المولى ابو السعود
العمادي ولذلك سميت السورة الكريمة بما ذكر
من تعليم المسئلة وقال البلقيني ان جعله معقولا
على السنة العباد نزعة اعتزالية لم يتنبه
لها من اتبعه يعني كالمصنف رحمه الله تعالى
فقيل انه باطل وقيل وجهه ان المعتزلة يقولون
ان كلام الله هو خلقه الكلام على لسان غيره
فتدبر انتهى يعني ان معنى كون الله تعالى
متكلما عندهم كونه خالقا للكلام على السنتهم
فكلامه تعالى وهو القرآن العظيم عندهم مخلوق
لان الكلام صفة له تعالى قائمة بذاته فهو قديم
غير مخلوق كما هو مذهب اهل السنة والجماعة ويمكن
الجواب عن ذلك ان المخلوق هو قراءتنا للكلام

الله تعالي وتلفظنا بذلك لا المقروء الذي هو
كلام الله تعالي الصفة القديمة القايمة بذاته
تعالي المنزه عن الحروف والاصوات ولا شك ان
القراة غير المقروء فالقراة صفتنا وهي حادثة
مثلنا ولهذا تتعدد بتعددنا والمقروء صفته تعالي
وهي قديمة مثله تعالي ولا تتعدد لعدم تعدده
تعالي فالمعتزلة ينكرون الصفة القديمة القايمة
بذات الله تعالي ولا يثبتون الا قراتنا لها الحادثة
التي هي صفتنا التي خلقها الله تعالي لنا فهي
داخلة تحت تكليفنا فيثبتون القراة لا المقروء
بمنزلة من يثبت ذكر الله تعالي لا المذكور وهو
باطل والحق مذهب اهل الحق اهل السنة والجماعة
كونه معقولا علي السنة العباد غير مانع من ان ذلك
ثابت ايضا في الصفة القديمة القايمة بذات
الله تعالي في الازل ولو انكرها المعتزلة فلا يكون
في كلام البيضاوي متابعة له في الاعتزال فتامل
وانما كسرت الباء دايما لتخرج لام الجر اذا اتصلت
بضمير نحولهم لكم غير متكلم نحولي اي باء البسملة
وغيرها من البائات الجارة ومن حق الحروف
اي حروف المعاني فالالف واللام للعهد الذهني
وهي عوض عما المضاف اليه وهي ما يقابل الاسماء
والافعال لا حروف المباني والهجاء وهي ما تركب
وبني منه الكلم المفردة للحروف احترازا عن
حروف المعاني المركبة كمن والي ان تفتح اي
تبني علي الفتح لان الحرف مبني الاصل والبناء
لعدم اختلافه بتعاقب العوامل كان الاصل
فيه السكون لخفته فان الدايم بالتخفيف اولي

وايضا

وايضا لما كان البنا مقابلا للاعراب الذي اصله
ان يكون وجوديا لكونه اثر العامل وعلما للمعاني
كان اصل البنا ان يكون عدميا لما تقرر في محله
ان اشد اقسام التقابل تقابل الايجاب والسلب
وان المنافاة فيما عداهما تابعة لمنافاتهما ولما
تعذر البنا على السكون في الحروف المفردة لانها
من حيث انها كلمة براسها مظنة لوقوعها في ابتدا
الكلام وقد رفضوا الابتدا بالساكن فحقها ان تبنى
على الفتح الذي هو اخو السكون في الخفة وان
كانت الكسرة ايضا اختا له في قرب المخرج لانها
ادوات كثيرة الدور على الالسنة فاستحقت
الاخف ذكره الكرواني وقال الخفاجي قيل انه
اراد ان السكون ليس له مخرج و مخرج الكسرة
لضعفه قريب من العدم مناسب له اقول المراد
ان مخرج الحرف الساكن يناسب مخرج الحرف المكسور
ولو قيل المخرج في كلامه مصدر ميمي بمعنى الخروج
لا المخرج المعروف يعني ان الاصل الخروج من السكون
والتخلص منه ان يكون بالكسر كما صرح به النحاة لم
يبعد وقال شيخي زاده ان الحروف وهي الاصوات
المعتمدة على المخارج على قسمين حروف مباني
وهي التي تتركب منها الكلمات وليست في انفسها
بكلمات لعدم كونها موضوعة لمعنى ذلك كحروف
زيد وضرب وحروف معاني وهي التي تكون
نوعا من انواع الكلمة مباينا لنوعي الاسم والفعل
فلا بد ان تكون موضوعة لمعنى كحروف الجر والعطف
ونحوها وحروف المباني لما لم تكن كلمات في انفسها
لم يكن لها حظ من الاعراب والبنا بخلاف حروف

المعاني فانها كلمات مستقلة الا انها لم يتحقق فيها
مقتضي الاعراب كان حقها البناء والاصل في البنا
السكون لخفته فان البنا لكونه حالة دائمة
غير مختلفة باختلاف العوامل يقتضي اخف
الاحوال وهو السكون ولان السكون عدم الحركة
والعدم اصل في الحادث الا ان السكون لما تعذر
في حروف المعاني التي جاءت على حرف واحد
من حيث انها كلمات بتراسها فجاز وقوعها في ابتدا
الكلام والابتدا بالساكن متعذر كان حقها ان تبنى
على الفتحة التي هي اخت السكون في الخفة
وهي لكونها ادوات كثيرة الدور على الالسنة تستحق
الاخف وهذا معنى قوله ومن حق الحروف المفردة
ان تفتح وقال عصام وانما كان من حقها البنا على
الفتح لانه اشايع الكثير فيها فان الكاف واللام
للابتداء والسين والواو والفاء وغير ذلك لكن لك
ومع هذا كسرت الباء الجارة لاختصاصها اي الباء
الجارة بلزوم الحرفية والجر تعليل لقوله وانما كسرت
لا لقوله ان تفتح فالمعنى عدل في الباء الجارة
عما هو الاصل وهو البنا على الفتح الى الكسر لاختصاص
الباء بلزوم الامرين الحرفية والجر اي لتميزها
وانفرادها من بين الحروف بلزومها لهما وامتناع
انفكاكها عنهما معا فيكون اللزوم المذكور مختصا
بها ومنحصرا فيها فكل واحد من الحرفية والجر ناسب
الكسر اما الجر فلموافقة حركة الحرف اثرها وعملها
واما الحرفية فلا تقتضيها السكون الذي هو عدم
الحركة والكسرة بمنزلة العدم لقلتها اذ لا توجد
في الحرف فعال ولا في غير المنصرف من الاسماء ولا في

الحروف

الحروف لا نادرا الجر بمعنى نعم فان قيل يرد على
لزوم الحرفية واو العطف فانها ملازمة للحرفية
وليست بمكسورة وكاف التشبيه ملازمة للجر وليست
بمكسورة ايضا ويرد على لزوم الحرفية والجر معا واو
القسم ليست بمكسورة مع ملازمتها للحرفية والجر
والجواب ان المقتضي لكسر الباء مجموع الشيئين
لزوم الحرفية والجر معا لمطلق الباء بحيث لا تخلص
باء هي حرف معنى عن ذلك بخلاف واو العطف
فانها ليست بحرف جر وبخلاف كاف التشبيه فانها
قد تكون بمعنى المثل فتكون اسما والكاف التي هي
اسم مضمر للمخاطب على صورتها ايضا وليست بحرف
جر وواو القسم على صورة واو العطف فقد
خرجت عن كونها حرف جر بهذا الاعتبار فان قلت
والباء ايضا قد تكون حرف مبني مثل باء باع فتخرج
عن كونها حرف جر دائما كما خرجت كاف التشبيه
باعتبار انها على صورة كاف الاسمية وصورة كاف
كاف الخطاب عن كونها حرف جر دائما قلت باء
باع ليست بكلمة مستقلة حتى يرد النقض بها واما كاف
الخطاب فهي كلمة مستقلة فتمنع من استقلال الكاف
بكونها حرف جر وان كانت اسما وكاف التشبيه
حرف فان الصورة واحدة من حيث هي كاف
ولا يمنع من ذلك اختلاف حركاتها وقال الشرواني
لكن بقي النقض بواو القسم وتائه لوجود مجموع
اللزومين في كل منهما واجيب عنه بان عملهما بنيابة
الباء فكان الجر ليس اثرا لهما وقال عصام لا يلزمان
الجر اصالة بل لنيابة الباء ويمكن ان يجاب بان
حرف القسم لما لم يختص المقسم به بل يحصل بالاسم

ايضا فنزل منزلة ما لا يلزم الحرفية فتامل انتهى
قلت وجه التامل ان الباء ايضا لا يختص الجر بها
بل قد يكون بالاسم الا اذا قيل انه اذا كان بالاسم
تكون على معنى حرف جر والاول اوجه وقال
شيخي زاده فلا بد ان يكون المراد صورة الحروف
المفردة مع قطع النظر عن الخصوصية العارضية
لها بسبب الاضافة او نحوها فصورة الباء مطلقا لانها
للحرفية والجر معا بخلاف صورة الواو فانها قد
تكون عاطفة وبخلاف صورة التاء فانها قد تكون
اسما كتاء المتكلم والمخاطب وكذا صورة الكاف
قد تكون اسما بمعنى المثل وبخلاف صورة اللام
فانها قد لا تكون جارة كما كسرت لام الامر كقوله
تعالى لينفق ذو سعة قال الخفاجي التشبيه
في انها خالفت الحروف المفردة التي حقها الفتح لعلة
اقتضت المخالفة وهي هنا دفع اللبس انتهى
ولام الامر قد تسكن وقد تفتح قال في المغني واما
اللام العاملة للجزم فهي اللام الموضوعة للطلب
وحركتها الكسر وسليم تفتحها واسكانها بعد الفاء والواو
واكثر من تحريكها نحو قوله تعالى فليستجيبوا لي
وليؤمنوا بي وقد تسكن بعد ثم نحو قوله ثم ليقضوا
تفثهم في قراءة الكوفيين وقالون والبزي ولام
الاضافة هي لام الجر وبعض النحاة يسمي حروف
الجر حروف الاضافة ايضا لان الاضافة لايصالها
معاني متعلقها الى مجرورها ذكره الخفاجي وقال
الكرواني لكونها موضوعة لاقتضاء معاني الافعال
الى الاسماء والاقتضاء الاضافة داخلة منصوب على
الحال من لام الاضافة على الاسم المظهر نحو

المال

المال لزيد قيد به لانها اذا دخلت على المضمر كانت
مفتوحة لان الفرق بينها وبين لام الابتداء حاصل
بجوهر المدخول عليه فان لام الابتداء لا تدخل الا على
المرفوع فالضمير بعدها لا يكون الا منفصلا مثل لهو
بخلاف لام الاضافة فان الضمير بعدها مجرور ومتصل
انتهى وقوله لانها اذا دخلت على المضمر كانت مفتوحة
غير مطرد قال الخفاجي اذ اللام الداخلة على
الضمير قد تكسر اذا دخلت على ياء المتكلم نحو لي ٥
واشرنا اليه سابقا وربما يقال ان هذه كثرة ما
قبل يا المتكلم دايما اذا دخلت على الاسم وغيره وقوله
في لام الابتداء لا تدخل الا على المرفوع قال في المغني
لابن هشام في لام الابتداء وتدخل باتفاق في
موضعين احدهما المبتدا نحو لانتم اشد رهبة والثاني
بعد ان وفي هذا الباب تسمى المزحلقة لان اصل
ان زيدا لقايم لأن زيدا قايم فكرهوا افتتاح الكلا
بتوكيدين فاخروا اللام وبعد ان تدخل على ثلاثة
باتفاق الاسم نحو ان ربي لسميع الدعا والمضارع
لشبهه به نحو وان ربك ليحكم بينهم والظرف نحو انك
لعلى خلق عظيم وتدخل على ثلاثة باختلاف احدها
الماضي الجامد نحو ان زيدا لعسى ان يقوم او لنعم
الرجل قاله ابو الحسن ووجهه ان الجامد يشبه الاسم
وخالفه الجمهور والثاني الماضي المقرون بقد قاله
الجمهور ووجه ان قد تقرب الماضي من الحال فيشبه
المضارع المشابه للاسم والثالث الماضي المتصرف المجرد
عن قد اجازه الكسائي وهشام على اضمار قد وسنه
الجمهور للفصل وفي نسخة تفصلة بينهما اي لام
الاسم واللاضافة وبين لام الابتداء نحو لهو القصص

الحق وهي اللام المفتوحة الداخلة على الجزء الاول
من الجملة الاسمية مبتدا او خبرا او معمولا للخبر او على
ان او اسمها اذا فصل بينه وبينها او ما بينهما اذا كان
معمولا للخبر لا مطلقا وبشرط ان يكون الخبر الذي
تدخله اللام اسما او مضارعا او ماضيا مع قد او غير متصرف
ولا يكون منفيا ذكره الكثر وابي وقال في المغني في
لام الابتدا هذه وناسبها توكيد مضمون الجملة ولهذا
زحلقوها في باب ان عن صدر الجملة كراهية ابتدا
الكلام بمؤكدين انتهى ولهذا في بعض النسخ لام التوكيد
كان لام الابتدا وقال شيخي زاده فابقيت لام الابتدا
على الاصل وهو الفتح وكسرت لام الجر لتكون حركتها
موافقة لاثرها ولعكس وجه الفرق لفاتت
هذه المناسبة وحملت لام الامر عليها اي على لام
الجر لان الجزم في الفعال بمنزلة الجر في الاسما
فصار اثر لام الامر الجزم بمنزلة الكسرة ولم تكسر
اللام الجامدة اذا دخلت على المضمر بل بقيت على الاصل
وهو الفتح لعدم التباسه بلام الابتدا على تقدير
بقائها على الفتح لان لام الابتدا لا تدخلها على الضمير
المرفوع نحو لانت انتهى قلت وقوله لا تدخلها
على الضمير المرفوع اخص من قول الكثر وابي لا تدخل
الا على المرفوع وقد علمت ما فيه وقال الكثر وابي
واما لام الاستغاثة ولام التعجب ولام التمهيد فهي
وان كانت داخلة على المظهر لكنه واقع موقع المضمر
اعني كاف ادعوك ولذا فتحت قال الخفاجي لكن
هذه علل نحوية بعد الوقوع كما قيل ٥ ٥
عهد الذي اهوى وميثاقه ٥ اضعف من حجة نحوي ٥
انتهى ولام الاستغاثة نحو يا لزيد بفتح اللام وكذلك

يا لك ويالي عند ابن جني ولام التعجب نحو واهًا
له ويالله من رجل ولام التهديد نحو ليسجنن وليكونن
ثم لما فرغ من الكلام على باء البسملة شرع في الكلام
على مدخولها وهو الاسم على الترتيب فقال والاسم
اي هذا اللفظ فاللام للجنس لان البحث عنه من
حيث هو في البسملة وغيرها او للعهد بحسب المقام
عند اصحابنا اي من نقول بقولهم من حيث ان
مذهبهم راجح عند العلماء وقال الخفاجي اشارة الى
انه يقول بقول البصريين بعد من يوافق رأيه
صاحبا له كما يقول الحنفي اصحابنا الحنفية يقولون
كذا البصريين من الاسما التي حذفت اعجازها
بفتح الهمزة جمع عجز بفتح المهملة وضم المعجمة وهو
الاخر فان اصل اسم سمو بكسر السين كنصف او سمو
بضمها كعضو ذكره اكثر والي فالاسم عندهم محذوف
اللام لكثرة الاستعمال اي لا لعلة موجبة للحذف
ولا لكان الحرف الاخير منويا لامنيا فيكون محلا
للاعراب فلا يصح جريان الاعراب على ما قبله
ولهذا يكون اعرابه تقديريا كما في عصًا واما اذا
حذفت لمجرد التخفيف الذي يقتضيه كثرة الاستعمال
كان منيا ويصير ما قبله محلا للاعراب كيد ودم
واخ واب ذكره اكثر والي واجتلاب الهمزة لابتدا
التخفيف لسقوطها درجا قاله الخفاجي وزاد شيخي
زاده ولتعاقب الحركات على حرف العلة ويرد
عليه نحو دلو وظبي مما بقي فيه حرف العلة وتعاقبت
عليه الحركات تقول هذا دلو وظبي ورايت دلوا
وظبيا ومررت بدلو وظبي اللهم الا ان يقال
لتعاقب الحركات مع كثرة الدوران كما قاله الفخر

الرازي في تفسير الفاتحة كما سنذكره قريبا وبنيت
اوايلها اي تلك الاسماء على السكون اي صيغته
ووضعت كذلك لان البناء في اصطلاح النحاة
يطلق على هذا وعلى ما يقابل الاعراب وليس المراد
الثاني لانه يختص بالحرف ذكره الخفاجي وقال
الشرواني يعني لم يحذف نفس الاوايل كالا واخر
ليلا يلزم زيادة الاجحاف في الكلمة لمجرد التخفيف
بل اكتفي بحذف حركتها وابقائها على السكون لتكون
محفوفة بالتخفيف بلا لزوم محذور زيادة الاجحاف
وقال عصام وكان القياس ان يعلل بناء اوله
على السكون بكثرة الاستعمال لانه ايضا من جملة
التخفيف وقال شيخي زاده ولم يجز تخفيف اوله
بالحذف لاستلزامه اجحاف الكلمة فخفف باسكانه
واجتلبت الف الوصل ليمكن الابتدا بالساكن فصار
اسم" وزن اِفْع واختلف في وزن اصله انه فِعْل"
بكسر الفا او فَعْل" بفتحها وكل واحد منهما يجمع على
افعال كحذع واجذاع وقفل واقفال فجمع اسم
على المتقدير بن اسماء وادخل الباء المفعول
عطف على بنيت عليها اي على تلك الاوايل مبتدا
بصيغة اسم المفعول اي واقعا في الابتدا منصوب
على الحال من ضمير عليها او من الهمزة لانهم لما احتاجوا
الى حرف يثبت في الابتدا ويسقط في الدرج دفعا
للضرورة بمقدارها لم يجدوا ما يصلح له غيرها
وخصوها لقوتها من بين حروف الزيادة وكونها
من ابتدا المخارج ذكره الخفاجي بها اي بتلك الاوايل
همزة نايب فاعل ادخل الوصل قال الشرواني
اي ادخلت همزة الوصل على تلك الاوايل حال
كونها

كونها واقعة في الابتداء ولم يكتف بان يقول ادخل
عليها الهمزة بل اضاف الهمزة الى الوصل ليشعر بسقوطها
في الدرج فلا يناسب التخفيف المطلوب من حذف
الاعجاز وتسكين الهاء والتي قلت نعم كونها تسقط
في الدرج لا يناسب التخفيف المذكور ولكنه قال
مبتدأ بها اشارة الى حال الابتداء وفي حال الابتداء
تثبت الهمزة وانما تسقط في حال الدرج وهو وصل
الكلام بما قبلها احترازا عن همزة القطع التي تثبت
في الدرج ايضا كهمزة ان واذا فانه لو قال الهمزة
انصرفت الى همزة الوصل بسبب لام العهد الذهني
فتعينت بالقرينة والتصريح اولى وقوله ذلك
لضرورة التوصل الى الابتداء بالساكن المعلل بقوله
لان من دأبهم اي من عادة العرب في لغتهم تعليل
لقوله وادخل عليها الى اخره ان يبتدؤا بالمتحرك
اي الحرف المشتمل على الحركة قال الفخر الرازي
في تفسير الفاتحة الحركات اصوات مخصوصة وهي
ابعاض من حروف المد واللين لان حروف المد
واللين قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان
كذلك فله طرفان ولا طرف لها في النقصان الا هذه
الحركات ولان هذه الحركات اذا مددناها ظهرت
حروف المد واللين فعلمنا ان هذه الحركات ليست
الا اوايل تلك الحروف ولو لم تكن الحركات ابعاضا
لهذه الحروف لما جاز الاكتفاء بها منها لانها اذا كانت
مخالفة لها لم تسد مسدها فلم يصح الاكتفاء بها منها بدليل
استقراء القرآن والنثر والنظم وبالجملة فمذهب
ابي ابدال الشيء من مخالفة الغريب منه جائز الا ان
ابدال الشيء من بعضه اولى فوجب حمل الكلام عليه

ويقفوا على الساكن اي على الحرف الذي لا حركة له
وقال الفخر الرازي في الكتاب المذكور اذا قلنا
في الحرف انه متحرك او ساكن فهو مجاز لان الحركة
والسكون من صفات الاجسام والحرف ليس بجسم
بل المراد من حركة الحرف صوت مخصوص يوجد
عقيب التلفظ بالحرف والسكون عبارة عن ان
يوجد الحرف من غير ان يعقبه ذلك الصوت
المخصوص المسمى بالحركة وقال الخفاجي والحركة
والسكون حقيقة من صفات الاجسام وهما هنا
صفة اللسان وصف الحرف بهما مجازا ثم شاع حتى
صار حقيقة عرفية ايضا وقال الفخر الرازي في
كتابه المذكور والابتداء بالحرف الساكن محال عند
قوم وجايز عند اخرين لان الحركة عبارة عن
الصوت الذي يحصل التلفظ به بعد التلفظ بالحرف
والوقف الشيء على ما يحصل بعده محال ثم الحركات
اما صريحة او مختلسة والصريحة اما مفردة او غير
مفردة فالمفردة ثلاثة وهي الفتحة والكسرة والضمة
وغير المفردة ما كان بين بين وهي ستة لكل واحدة
منهما فللفتحة ما بينها وبين الكسرة او ما بينها وبين
الضمة وللكسرة ما بينها وبين الضمة او ما بينها وبين
الفتحة وللضمة على هذا القياس فالمجموع تسعة
وهي اما مشبعة او غير مشبعة فهي ثمانية عشر والتاسعة
عشر المختلسة وهي ما تكون حركة وان لم يميز لها
الحس مبدأ وتسمى الحركة المجهولة وبها قرأ ابو عمرو
فتوبوا الى بارئكم مختلسة الحركة من بارئكم وغير
ظاهرة بها ولما كان المرجع بالحركة والسكون الى
اصوات مخصوصة لم نقطع بانحصار الحركة في

العدد المذكور وقال ابن جني اسم المفتاح بالفارسية
وهو كليد لا يعرف ان اوله متحرك او ساكن قال
وحدثني ابو علي قال دخلت بلدة فسمعت اهلها
ينطقون بفتحة غريبة لم اسمعها قبل فعجبت منها
واقمت اياما هناك فتكلمت ايضا بها فلما فارقت
تلك البلدة نسيتها وقال الفخر الرازي الاسم
اصله سِمْوٌ مثل حمو وانما حذفت الواو من اخره
استثقالا لتعاقب الحركات عليها مع كثرة الدوران
وانما اعربوا الميم لانها صارت سبب حذف الواو
اخر الكلمة فنقل حركة الواو اليها وانما سكنوا
السين لانه لما حذفت الواو بقي حرفان احدهما
ساكن والاخر متحرك فلما حرك الساكن وجب تسكين
المتحرك ليحصل الاعتدال وانما ادخلت الهمزة في
اوله لان الابتدا بالساكن محال فاحتاجوا الى
ذكر مبتدأ به وانما خصت الهمزة بذلك لانها من
حروف الزيادة وقال الكسائي في قوله لان
من دأبهم ان يبتدؤا بالمتحرك ويقفوا على الساكن
التعليل بذلك دون الامتناع اشارة الى جواز
الابتدا بالساكن وهو الحق ومن قال بامتناعه
لا يسمع منه الحكاية عن لسانه نعم يمتنع الابتداء
بالمدات الا ان ذلك لذواتها لا لسكونها وقال
السكاكي في قسم الصرف من المفتاح التزام تحريك
الفاء اما لامتناع سكونه عند بعض اصحابنا
او لاداية الى الكلفة عند اخرين وهو المختار
واما امتناع الابتداء بالالف والياء والواو المدتين
فلذواتها عندي ودعوى امتناع الابتدا بالساكن
فيما سواها غير مدعم ومدعما ممنوعة الا اذا

حكيت عن لسانك لكن ذلك غير مجد عليك وقال الخفاجي
وفي قولهم دابهم اشارة الى ان لهم ابتدا بالساكن
لكن لكن تركه لما فيه من الكلفة والشناعة وقيل انه
موجود في لغة العجم وانما تركه لتعسره لا لتعذره
واختاره الشريف وقال غيره الحق ان وجوده
في الفارسية غير ثابت وان لم يقم الدليل على
استحالته وقيل ان كان السكون ذاتيا كسكون
الف امتنع والا امكن فالاقوال فيه ثلاثة
وقال شيخي زاده قول المصنف رحمه الله تعالى
لان من دابهم ان يبتدؤا بالمتحرك لا يصلح دليلا
على الاحتياج الى زيادة حرف يبتدأ به لان
المبتدأ لا يتوقف على زيادة الحرف بل يجوز
بتحريك الساكن كما في قول من قال

بسم الذي في كل سورة سمه ٭ ٭ ٭

العربية وقال شيخي زاده وفيه اشعار بان الابتداء
بالساكن ممكن في نفسه وواقع في بعض اللغات قيل
ومن تتبع لغة العجم يجد فيها من الابتدا بالساكن
المدغم شيأ كثيرا لاسيما في لغة خوارزم الا انه
غير واقع في لغة العرب لاستلزامه كلفة وعيا في
اللسان ولكنة وكراهة على السمع وبشاعة فلذلك
جرت عادتهم على ان يبتدؤا بالمتحرك وعلى ان
يقفوا على الساكن لان الوقف ضد الابتدا فجعل
علامته ضد علامة الابتدا ويشهد له اي لكون الاسم
من الاسما المحذوفة الاعجاف عند البصريين لا محذوفة
الا وايل كما ذهب اليه الكوفيون وهي احد عشرة
اسما وهي ابن وابنة وابنم واثنان واثنتان
وامرء وامراة واسم واست وايمن الله وايم
الله وايضا كل مصدر كان بعد الف فعله الماضي
اربعة احرف فصاعدا مثل اكرام واستخراج يبني
اوله على السكون كما ذكره اكثر والي فان نحو
ابن وابنة وابنم اصله بَنَو بالتحريك فحذفت
الواو تخفيفا ثم سكنت الباكن لك وجيء بهمزة
الوصل للابتدا بالساكن ثم زيدت التاء في ابنة
والميم في ابنم وقال الكارزوني فان قيل اذا كان
حذف الاخر للتخفيف فلا وجه لتسكين الاول واجلاب
الهمزة عليه اذ هو موجب للثقل قلنا هو يستلزم
التخفيف غالبا لسقوط الهمزة في الدرج تصريفه اي
الاسم يعني تحويله وفي نسخة تصريفهم بضمير الجمع
اي العرب والتصريف التحويل ومنه تصريف
الرياح والمراد نقله وتحويله الى صيغ وابنية مختلفة
ذكره الخفاجي بحيث لا يصح شيء منها الا بعد جعل

اصل اسم سِمْوًا لا وَسْمًا مثل تحويله عند قصد جمعه
على اسماء وعلى اسامي وكلاهما جمع اسم لا ان
الثاني جمع الجمع لانه جمع اسماء الذي هو جمع
اسم ذكره الكثر واني وقال الخفاجي في اسامي
ان يائه في الاصل مشددة ويجوز تخفيفها قياسا
مطردا في نحوه كما مايي واثافي ولهذا رسم بالبا
في النسخ فلا وجه لما قيل من ان الاصح رسمه بدون
ياء كما في باب قاض الا ان يكون جمع اسماء فانه
افاعيل بياءين وَسُمَيّ مثل تحويله عند قصد تصغيره
سُمَيّ بضم السين وفتح الميم قال الشيخ زاده فانهم
اتفقوا على ان تصغير الاسم سُمَيّ اصله سُمَيْوٌ
ومن اصلهم انه اذا اجتمع في اخر الكلمة واو وياء
وسبق احدهما بالسكون انقلب الواو ياء وتدغم
الياء في الياء وقال عصام وسمي اما تصغير
اسم او فعيل يقال فلان سمي فلان اذا وافق
اسمه اسمه ولك ان تحمله عليهما تكثيرا للشواهد
ومثل تحويله عند قصد بناء الفعل الحاضر المسند
الى ضمير المتكلم او المخاطب او المخاطبة سميت
بضم التاء او فتحها او كسرها فلو كان اصله اسم
وسما على ما ذهب اليه الكوفيون لجمع على اوسام
وصغر على وسيم وبني الفعل الماضي المسند
الى الضمير البارز منه على وسمت لان كلا من
جمع التكسير والتصغير يرد الاشياء الى اصولها وكذا
في بناء الفعل الماضي المسند الى الضمير البارز يظهر
ان اصل البنة مثل ربت وغزوت فاسماء اصله
اسماوٌ قلبت الواو همزة لوقوعها طرفا بعد الف
وكذلك اسامي اصله اسامِيو وسُمَيّ اصله

سُمَيْوٌ

سُمَيْوٌ وسميت اصله سمويت قلبت الواو في الكل
ياء لتطرفها وقوعها رابعة على ما تقرر في محله
قال الشرواني ومجيء بالرفع معطوف على تصريفه
اي ومما يشهد لما ذكر مجيء سمي كهدي اي علي
وزنه لغة منصوب حال من سمي فيه اي الاسم
يعني حال كون ذلك لغة في الاسم من لغات
العرب وستاتي بقية لغاته قريبا فاصل سُمَيٌ
سُمَوٌ قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها
فالتقى الساكنان الالف والتنوين فحذفت
الالف والشاهد فيه ان الاسم لو كان اصله الوسم
كما ذهب اليه الكوفيون لكان من المثال والناقص
لا يجيء لغة من المثال قال اي الشاعر وهو ابو
خالد القشاني نسبة الى قشان ابن سلمة بن
مدحج والله اسماك لغة في سماك المشدد بمعناه اي
وضع لك اسما ويكون بمعنى دعاك باسمك سمي
علي وزن هدي مفعول اسماك وهو يتعدى
بنفسه وبالباء يقال سميت فلانا زيدا وسميته
بزيد واسميته زيدا وبزيد كله بمعنى مباركا والاسم
المبارك الذي يربه المتفاءل به كمحمد وسعد
وسعيد ذكره شيخي زاده اثرك بالمد بمعنى اختصك
الله به اي بذلك الاسم المبارك ايثارا كما اي اختصاصك
به نفسك والالف للاشباع لتجانس قوله مباركا وفي
نسخة تباركا وصف لله تعالى وقال شيخي زاده
والله سماك باسم مبارك اختارك الله تعالى بذلك
الاسم على غيرك كما اخترت به نفسك او لاختيارك
وفي شرح لمصلاح لابن جني المعنى اثرك الله بالشيمة
الفاضلة كما اثرك بالفضل وهو مفعول مطلق ٣

للتشبيه كضربت ضرب الامير وقيل ايشارك للمعاني
والذكي الحسن وهو مفعول مطلق على هذا ايضا
وقيل هو مفعول لاجله وقيل منصوب بنزع الخافض
اي كايشارك واستشهد به على ان سمي كهدي
لغة في الاسم ولا دليل فيه لاحتمال ان يكون على
لغة من يقول بضم السين غير مقصور ونصب على
انه مفعول ثاني لاسماك وفي شرح كتاب سيبويه
انه يجوز ان يكون سمي في البيت غير مقصور فالفه
الف تنوين بدليل انه روي سما بالكسر وروي
تبارك بدل ايشارك وهو بيت من ارجوزة لم
اقف عليها قاله الخفاجي قلت اما كونه يحتمل
ان يكون سما على لغة من يقول بضم السين غير
مقصور فكتابته بالياء مانعة من ذلك وايضا
ان كون اصله سمد وداو قصر لضرورة الشعر
خلاف الظاهر فلا ضرورة لارتكاب الضرورة
وايضا فذكر المصنف له على جهة التمثيل لا للاستشهاد
فان لغة القصر ثابتة بلا خلاف والقلب بعيد
هذا تزييف لما اجاب به الكوفيون عن التمسكات
المذكورة للبصريين حيث قالوا اما ذكرتم من
الجمع والتصغير وغيرهما لا يدل على ان اصل اسم
سمو كما ذكرتم اذ يجوز ان يكون اصله وسم فاخر
الواو الى الاخر فصار سمو ثم جمع وصغر وصيغ
منه سميت وسمي بعد قلب الواو عن مكانها الاول
الى الاخر ويسمي قلبا مكانيا ومع قيام هذا الاحتمال
لا يتم الجزم بان اصله سمو ولا يلزم الترجيح بلا
مرجح وحاصل التزييف انه احتمال بعيد لكونه
خلاف الاصل لان الاصل في كل كلمة ان يثبت كل حرف

منها

منها في مكانه فلا يعدل عن الاصل الا لضرورة داعية
ولا ضرورة مع وجود الوجه الصحيح وقال الخفاجي
والقلب خلاف الظاهر يعني كون هذه التصاريف
المذكورة للاسم في ان اصله سِمْو هو مقلوب
وسم كما هو عند الكوفيين فنقلت الواو من اوله
الى اخره فاجاب بان هذا بعيد غير مطرد اذ
لا يجيء في نظايره وهو خلاف القياس فلا
يصار اليه بلا ضرورة وقال الكرواني غير مطرد
في جميع تصاريف الكلمة فان التصغير وجمع
التكسير يردان الشيء الى اصله فلا يتصور فيهما
مخالفة الاصل وقال الخفاجي غير مطرد يحتمل
معنيين احدهما ان يراد انه شاذ لا يقاس عليه
فلا ينبغي تخريج ما ذكر عليه والثاني ان يراد
انه غير مطرد في جميع تصاريف الكلمة اذ لا
تكون كلمة مقلوبة خولف الاصل فيها بالتقديم
والتاخير في جميع تصاريفها حتى لو وجد مثله
فيهما ما دامتا مختلفتان ليس احدهما
مقلوب الاخر كما في جبذ وجذب كيف وشأن
الجمع والتصغير ونحوهما رد الشيء الى اصله
واشتقاقه اي الاسم عند البصريين وقال
الكرواني عطف على قوله من الاسماء التي حذفت
اعجازها اي الاسم عند البصريين من الاسماء
المحذوفة الاعجاز ومشتق من السمو كالعلو
وزنا ومعنى وقال الخفاجي من السمو مشددا
اي ماخوذ منه على هذا الوجه وقال ابن عبد
الحق في شرح البسملة والمناسبة في المعنى المشترط
وجودها بين المشتق والمشتق منه موجودة

بينهما وقال الكرواني فان قلت كونه من تلك
الاسماء يدل على ان اصله سِمْو بالتخفيف وكسر
السين او ضمها كابن اصله بِنْوٌ فينافي كونه مشتقا
من السمو المجرد لان المشتق منه اصل للمشتق قلت
الاصل اعم من المشتق منه ومادة الافتراق الاصل
الاعلائي فان قَوَمَ مثلا اصل بحسب الاعلال لقام
ولكنه ليس بمشتق منه بل اصله الاشتقاقي هو
القيام لان الفعل مشتق من المصدر فكما يصدق
ان اصل قام قَوَمَ وان قام مشتق من القيام
كذلك يصدق ان اصل اسم سمو بالتخفيف وان
اسم مشتق من السمو بالتشديد فلا منافاة وقس
على هذا قوله واشتقاقه من السمة عند الكوفيين
فانه لا ينافي كون اصله عندهم هو الوسم لانه
اي الاسم رفعة اي ارتفاع للمسمى وشعار له
اي للمسمى والشعار بكسر الشين المعجمة وفتحها اصله
ما يلي شعر الجسد من الثياب وهو عطف على الرفعة
قاله الخفاجي وقال الكرواني هذا بيان لوجه
المناسبة المعنوية المصححة لجعل الاسم مشتقا من
السمو بمعنى العلو والرفعة والمراد انه سبب
لرفعة المسمى وزينة له من حيث ان ما لا اسم له
لا يعبأ بشأنه ولا يعد شيئا كما يقال لمن لا يلتفت
اليه ولا يعتد بشأنه فلان لا اسم له ولا شعار
وقال ابن عبد الحق في شرح البسملة لان الاسم
كزيد مناسب للسمو في معناه وهو العلو لانه يدل
على مسماه فبسبب دلالته عليه يعلمه من حضيض
الخفا الى منصة الظهور وقال شيخي زاده الشعار
العلامة للمسمى بها يدفع عن زاوية الهجران الى

محفل الارتفاع والعرفان وعن حضيض الخفا
الي اوج الجلا فان محقرات الاشيا ليس كثير منها
مما يوضع له اسم خاص بل يعبر عنها باسم جنسها او نوعها
وقال اكثر واني وقد يطلق الشعار في كلام المصنف
علي العلامة وليس مرادا بل المراد ما ذكر فلا يرد ان
الشعار يناسب الوسم فالمناسب ذكره معه يعني
علي راي الكوفيين وقال الخفاجي وقيل العلامات
الحسية مرتفعة في الاكثر والاسم يرفع سماه من
حضيض الخفا الي اوج الظهور والانجلا، فظهر
مناسبته له مناسبة معنوية تراعي في الاشتقاق
والاسم هنا ليس هو المقابل للفعل والحرف بل هو
بالمعني اللغوي الاعم ولو خص به لم يبعد ايضا
ومن السمة بكسر السين المهملة بمعني العلامة معطوف
علي قوله من السمو اي واشتقاقه من السمة يعني
ان اصله الاشتقاق السمة بتعويض التا عن
الواو المحذوفة بعد نقل حركتها الي ما بعدها
فان اصل سمة وسم بكسر الواو فنقلت كسرة
الواو الي السين ثم حذفت الواو وعوض عنها
التا، فصار سِمَةً قاله اكثر واني عند الكوفيين
والمناسبة المشترط وجودها بين المشتق والمشتق
منه موجودة بينهما لان الاسم علامة علي سماه
لانه دال عليه وذلك هو العلامة عليه اذ علامة
الشي هي الدالة عليه واصله اي الاسم وسم
بكسر الواو يعني ان اصل الاسم بحسب الاعلال
عندهم وسم حذفت الواو لكثرة الاستعمال الموجبة
للتخفيف المقتضي للحذف وعوضت عنها اي
عن الواو المحذوفة همزة الوصل ليلا يلزم اجحاف

الكلمة وكسرت لانها تزاد ساكنة والساكن اذا حرك حرك بالكسر ذكره الكسائي ليقل اعلاله يعني ان الكوفيين انما جعلوا ان اصل اسم وسم لا سِمْو بالتخفيف كما فعله البصريون ليقل اعلاله فان الاصل عدم الاعلال والقلة تناسب العدم ووجه قلة الاعلال ان اعلاله على تقدير كون اصله سِمْو بحذف الواو واسكان السين وتعويض همزة الوصل في اوله عما حذف من اخره واما على تقدير كون اصله وسم فلا حاجة الى الاسكان لكون السين ساكنة فقوله ليقل اعلاله علة لجعل اصل اسم وسم ويجوز ان يكون علة للتعويض اي عوضت الهمزة من الواو وليقل اعلاله اي تغييره لان اصل الحذف يوجب النقصان في اجزاء الكلمة وحذف هذا الحرف يوجب زوال خصوصية المحذوف وبالتعويض ينجبر النقصان فيقل التغيير بخلاف ما اذا جعله اصله سِمْو فان زيادة الهمزة فيه كان لرفضهم الابتداء بالساكن لا للتعويض وردبان كثرة الاعلال اهون من ارتكاب المصير الى عدم النظير وقولهم اشاح واعاء في وشاح ووعاء ليس نظيرا لما ذكر ليس فيهما تعويض همزة الوصل عن الواو والمحذوفة بل هما من باب ابدال الف القطع من الواو ووزنه عند البصريين افع محذوف اللام وعند الكوفيين وزنه أعل محذوف الفاء وقال ابن عبد الحق في شرح البسملة فان قلت جعلها عوضا عند الفريقين ينافي اسقاطها في الدرج قلت ممنوع وانما المنافي له جعلها بدلا وهما لم يجعلاها لذلك وانما جعلاها عوضا وهو غير منافٍ لذلك

اذ الغرض منه تكميل الكلمة لا اقامة حرف مقام
المحذوف ومن ثمة لزم في التعويض عن غير الحركة
جعل العوض في غير موضع المعوض وبه يرجح مذهب
البصريين لكن قال بعض الكوفيين ان الهمزة المأتي
بها عوضا عن المحذوف انما هي همزة قطع اتي بها
بدلا عنه كما في اعاء واشاح بدلا عن الواو في وعاء
ووشاح لكثرة استعمال الكلمة عوملت تلك الهمزة
معاملة الوصل وعليه فوزنه حينئذ فعل كوزنه
قبل وقال اكثر واني وخلاصة الكلام وزبدة المرام
في هذا المقام ان للاسم عند كل من الفريقين البصريين
والكوفيين اصلان اصل اعلالي واصل اشتقاقي
فاصله الاعلالي عند البصريين سمو بالتخفيف
واصله الاشتقاقي عندهم سمو بالتشديد وعند
الكوفيين اصله الاعلالي وسم بالفتح واصله الاشتقاقي
عندهم سِمة التي اصلها الاعلالي وسم فاصله الاشتقاقي
عندهم بالاخرة وِسم بالكسر وردّ اي ما ذهب اليه
الكوفيون من ان اصل اسم وِسم بان الهمزة اي
همزة الوصل لم تعهد بالبتة للمفعول داخلة على
ما حذف صدره اي اوله من الاسماء في كلامهم اي العرب
يعني لم يعهد تعويضها في الاول عما حذف في الاول
ايضا وانما الذي عهد في كلامهم تعويضها في الاول
عما حذف في الاخر كابن اصله بنو حذفت الواو
من الاخر وعوض عنها همزة الوصل في الاول واما
ما حذف صدره فالذي عهد فيه ان يعوض عنه
التاء في الاخر كعدة وزنة وصفة واصل ذلك وعد
وونن وو صف فحذف صدرها وعوض عنه التا
في الاخر ثم حركت الواو بالكسر لكونها ساكنة واما

اشاح واعاء في وشاح ووعاء فالهمزة فيهما للقطع
لا للوصل لانها مبدلة من الواو على تقدير ابدال الحروف
بعضها من بعض ذكره الشرواني وقد احتج كل من الفريقين
البصريين والكوفيين لمدعاه بما يطول شرحه
فليرجع فيه الى المبسوطات والحاصل ان المذهب
الاول مذهب البصريين ارجح من المذهب الثاني
مذهب الكوفيين من حيث التصريف وساوى
له من جهة المعنى في اسماء غير الله تعالى ودون
مذهب البصريين في اسمائه تعالى خلافا لما ذكره
ابو حيان من العكس لكن ذكر القاضي ابو بكر الباقلاني
ان الاول قول اهل الحق والثاني قول المعتزلة
وغيرهم من اهل الاهواء وقال تبعه زاده نقلا عن
الامام القرطبي انه بين لهذا الخلاف ثمرة وقال
من قال ان الاسم مشتق من السمو وهو العلو يقول
انه تعالى لم يزل موصوفا قبل وجود الخلق وبعد
وجودهم وعند فنائهم لا تاثير لهم في اسمائه وصفاته
وهو قول اهل السنة ومن قال ان الاسم مشتق من
السمة يقول كان الله تعالى في الازل بلا اسم ولا صفة
فلما خلق الخلق جعلوا له اسماء وصفات فاذا افناهم
بقي بلا اسم ولا صفة وهو قول المعتزلة وهو اشر
خطا من قولهم بخلق القرآن التي قلت يمكن ان
يقال في مقابلة هذا ان من قال ان الاسم مشتق من
السمة بمعنى العلامة قال ان اسماء الله تعالى علامات
عليه تعالى متى ذكرت حضر معنى وجوده تعالى
في الذهن وهي لا هو تعالى ولا غيره باعتبار
معانيها والفاظها حروف وكلمات دالة عليه
تعالى في نطق المتكلم بها وفي حفظه لها واذا افني

الله تعالي العوالم كلها لانغني اسماوه تعالي التي
هي معاني تلك الالفاظ ومدلولاتها لانها ليست غيره تعالي
كما انها ليست عينه سبحانه واما هذه الحروف والكلمات
التي هي كلامنا الان فيها من حيث اشتقاقها اذ لا
كلام لنا علي اشتقاق مدلولاتها الازلية فان هذه
الحروف والكلمات لاشك انها تفني وتزول بفناء
المتكلم وزواله وهو مذهب اهل الحق واما من قال
ان الاسم مشتق من السمو بمعني العلو فيلزم علي
قوله ان تكون هذه الحروف والكلمات الدالة
علي تلك الاسماء الالهية الازلية موجبة لرفعة سماها
مع حدوثها وقصورها بالنظر الي عظمته تعالي
وغناءه عنها وانه تعالي ناقص في ذاته متكمل
باسمائه وصفاته حيث ارتفع بها عند العالمين
واحتاج الي الخلق حتي يعرفوه بها فيرتفعون من
نقصانه الي كماله وهو مذهب المخالفين والاولي
ان يقال بان هذا الاختلاف في الاشتقاق لاترجيح
فيه لاحد القولين بمسئلة الاعتقاد بل بغير ذلك
ومسئلة الاعتقاد في حق اسماء الله تعالي يمكن ان
يجعل لها وجه علي كلا القولين فيقال سمي الاسم
لله تعالي لرفعه به تعالي عند خلقه من الخفاء الي
الظهور او لكونه علامة عند المخلوق علي حضرته
سبحانه وهذان القولان باعتبار ان لفظ الاسم
واقع علي الحروف والكلمات الدالة علي الحضرات
الالهية الازلية التي هي لاعين ذاته تعالي
ولاغير ذاته ومن لغاته اي الاسم يعني من
اللغات الواقعة في لفظ الاسم سواء جعل مشتقا
من السمو او من السمة سم بكسر السين وسم بضم السين

بعد طرح المالف فيهما وقال ابن عبد الحق في شرح
البسملة قال الكسائي العرب تقول اسم بكسر الهمزة
وضمها فاذا طرحوا المالف قال الذين لغتهم كسرها
سم بكسر السين والذين لغتهم ضمها سم بضم السين قال
اي الشاعر وهو رؤبة بن العجاج من ارجوزته باسم
الذي اي اسم الله الذي في كل سورة سمه بالكسر والضم
اي اسمه وبعد قوله قد انزلت على طريق يعلمه
الى اخره ولغات الاسم عشر جمعها بعضهم بقوله
اسم وحذف همزة والقصر مثلثا ثم سماء عشر
يعني اسم بالهمزة وسم بحذف الهمزة وسمى بالقصر
كهدي مثلثا اي كل واحدة من هذه اللغات الثلاث
مثلثة فالاسم بكسر الهمزة وفتحها وضمها وسم بكسر السين
وفتحها وضمها وسمي كهدي بكسر السين ايضا وفتحها
وضمها فهي تسع لغات والعاشرة سما بفتح السين
والمد وزاد على ذلك الشيخ منصور سبط الطبلاوي
رحمه الله تعالى ثمانية اخرى حيث قال
في الاسم عشر لغات مع ثمانية ٭ ينقل جدي شيخ الناس كلها ٭
نمي سماة سم اسم وزد سمة ٭ كذا سماء بتثليث لاولها ٭
فقوله سمي وسماة وسم واسم وسمة وسماء هذه
الفاظ الستة بتثليث لاولها فهي ثمانية عشر لغة
والاسم اي لفظ الاسم المضاف الى الله في قوله
بسم الله بقرينة ان الكلام فيه وهذا هو الموافق
لما ذهب اليه النحاة استاذ ابو نصر بن ايوب في تعيين
محل النزاع فانهم بعد ما اتفقوا في ان النزاع ليس
في اسم ولا في الالفاظ التي يطلق عليها لفظ الاسم
كلفظ فرس مثلا اذ لا يتصور النزاع من عاقل في
ان اسم هذا هو نفس مسماه الذي هو المفهوم

الكلي

الكلي الصادق علي الالفاظ المخصوصة اوغيره
ولايخ ان لفظ فرس هل نفس الحيوان المخصوص
اوغيره فان شيا منهما مما لايشتبه علي احد فذهب
صاحب المواقف الي ان محل النزاع مايصدق عليه
مفهوم الاسم وان النزاع في ان مدلول اللفظ الذي
يصدق عليه الاسم اهو المسمي اوغيره وذهب الاستاذ
ابو نصر الي ان النزاع انما هو في لفظ اسم في ان
مايراد منه اذا اضيف الي شي هل هو المسمي اي
المضاف اليه اوغيره فجزم ابن فورك بان
الاسم عين المسمي والغزالي بانه غيره والاشعري
فصل وقال قد يكون عينه وقد يكون غيره وقد
يكون لاهو ولاغيره كذا قاله اكثر والي قلت بي
اقوال ثلاثة اما قول ابن فورك بان الاسم عين
المسمي فانه لاشك بان القايل ضرب زيد عمرو ليس
مراده الالفاظ وانما مراده ان مسمي ضرب وهو
الفعل الواقع في الخارج وقع من مسمي زيد في الخارج
علي المسمي عمرو في الخارج وكذلك قول القايل
سرت من البصرة الي الكوفة ليس مراده الالفاظ
ايضا وانما مراده ان مسمي سرت وهو الفعل الحاصل
منه في الخارج حاصل بمسمي من وهو الابتدا في الخارج
المضاف الي مسمي البصرة في الخارج ومنتهي ذلك
بمسمي الي في الخارج المضاف الي مسمي الكوفة في الخارج
وهذا معلوم عند الكل وكذلك كل متكلم بكلام في جميع
اللغات يريد ذلك حتي لو اراد اللفظ قال لفظ
زيد مثلا واما قول الغزالي بان الاسم غير المسمي
فانه لاشك ان الاسماء التي يتكلم بها المتكلم الفاظ لها
دلالات علي معانيها في الخارج وهي غير معانيها

التي في الخارج وان كانت مراد المتكلم بها عند ذكرها
معانيها التي في الخارج فان الدال غير المدلول فالاول
اعتبار ارادة المتكلم وقصده والثاني لم يعتبر ذلك.
واما قول الاشعري بالتفصيل فهو من القولين المذكورين.
فان المتكلم تارة يريد مسميات الاسماء التي يتكلم بها
وتارة يريد مجرد الالفاظ واذا اراد مسميات الاسماء
فتارة يريد اذ تلك المسميات اعيان حقايق
في الخارج وتارة يريد انها لا اعيان حقيقة في الخارج
ولا اغيار تلك الحقيقة التي في الخارج كاسماء الله تعالى
وصفاته فانها عند الاشعري لا هي عين الذات ولا لصفة
ولا غيرها وكذلك عنده كل ما اشتق من الاسماء المذكورة
من جميع المشتقات كالفعل واسم الفاعل واسم المفعول
ونحو ذلك وعلى هذا فمحل النزاع في الاسم اللفظ الدال
على المسمى سواء كان ذلك اللفظ اسما عند النحاة
او فعلا او حرفا وهو الكلمة الدالة على معناها فانها
تارة يراد بها معناها دون حروفها بل لا تراد الحروف
اصلا فالاسم عين المسمى ولا بد وتارة يراد بها مجرد اللفظ
فالاسم غير المسمى ولا بد قال الفخر الرازي في شرح
الفاتحة للالفاظ دلالات على ما في الاذهان لا على
ما في الاعيان ولهذا السبب يقال الالفاظ تدل
على المعاني لان المعاني هي التي عناها المعاني
اي قصدها القاصد في امور ذهنية والدليل
على ما ذكرناه وجهان الاول انا اذا رأينا جسما من
بعيد وظننا انه صخرة قلنا انه صخرة فاذا قربنا
منه وشاهدنا حركته وظننا انه طير قلنا انه طير
فاذا ازداد القرب علمنا انه انسان قلنا انه انسان
فاختلاف الاسماء عند اختلاف التصورات الذهنية

بدل

يدل على ان مدلول الالفاظ هو الصور الذهنية لا
الاعيان الخارجية الثاني ان اللفظ لو دل على
الوجود الخارجي لكان اذا قال انسان العالم قديم
وقال انسان اخر العالم حادث لزم كون العالم
قديما حادثا معا وهو محال اما اذا قلنا يدل على
المعاني الذهنية كان هذان القولان دالين
على حصول هذين الحكمين من هذين الانسانين
وذلك لا تناقض فيه انتهى قلت قول الفخر الرازي
هذا بان دلالات الالفاظ على المعاني الذهنية
لا على الاعيان الخارجية يقتضي ان محل النزاع في
كون الاسم عين المسمى او غير المسمى انما هو الاسم
بمعنى ما يصدق عليه مفهوم الاسم وهو المعنى الذهني
لا العين الخارجية وهو ما ذهب اليه صاحب المواقف
الذي قدمنا ذكره وذكر الرازي ايضا في كتابه
المذكور ان كون الاسم اسما للشيء نسبة بين اللفظ
المخصوص الذي هو الاسم وبين الذات المخصوصة
التي هي المسمى وتلك النسبة معناها ان الناس
اصطلحوا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معرفة
لذلك الشيء المخصوص فكانهم قالوا متى سمعتم هذه
اللفظة منا فاعلموا انا اردنا بها ذلك المعنى الفلاني
فلما حصلت هذه النسبة بين الاسم والمسمى لا جرم
صحت اضافة الاسم الى المسمى فهذا هو المراد من
اضافة الاسم الى الله تعالى اذا اريد به اللفظ المنطوق
به فغير المسمى لانه اي اللفظ يتالف اي يتركب
من اصوات مقطعة اي ذات مقاطع ومخارج غير
قارة اي مستقرة لانها اعراض وكيفيات يتكيف بها
الهواء الخارج من الفم المسمى نفسا بفتح النون ويختلف

اي الاسم المذكور باختلاف لغات الامم جمع امة وهي
الطايفة من الناس فكل امة لهم لغة يتغير جوهر
الاسم ولفظه وترتيب حروفه باعتبار اختلاف
لغاتهم واختلاف الاعصار جمع عصر وهو الزمان
ففي زمان يكون اسم هذا المسمي كذا وفي زمان
اخر يكون اسمه كذا غير ذلك الاسم الاول ويتعدد
اي الاسم تارة فيكون للمسمي الواحد اسماء كثيرة
ويتحد اي الاسم تارة اخري فيكون للمسمي الواحد
اسم واحد والمسمي بذلك الاسم لا يكون كذلك
اي لا يختلف باختلاف لغات الامم ولا باختلاف
الاعصار ولا يتعدد بل يكون واحدا لا يتغير اصلا
لانه لفظ دال علي عين مخصوصة وان اريد به
اي الاسم ذات الشئ قال سعدي الاسم في لغة العرب
قد يجري مجري الذات يقال ذات ونفس واسم وعين
بمعني واحد فهو اي ذلك الاسم عين ذات المسمي
بمنزلة قولك زيد زيد لكنه اي الاسم لم يشتهر عند
الناس في محاوراتهم بهذا المعني الثاني المذكور يعني
ان يكون الاسم عين المسمي وقال الفخر الرازي في
كتابه المذكور قالت الحشوية والكرامية والاشعرية
الاسم نفس المسمي وغير التسمية وقالت المعتزلة الاسم
غير المسمي ونفس التسمية والمختار عندنا ان الاسم
غير المسمي وغير التسمية ثم ان كان المراد بالاسم
هذا اللفظ الذي هو اصوات مقطعة وحروف
موافقة وبالمسمي تلك الذوات في انفسها وتلك الحقايق
باعيانها فالعلم الضروري حاصل بان الاسم غير
المسمي والخوض في هذه المسئلة علي هذا التقدير
يكون عبثا وان كان المراد بالاسم لذات التي وبالمسمي

ايضا

ايضا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه
ان ذات الشي عين ذات الشي وهذا وان كان
حقا الا انه من باب ايضاح الواضحات وهو عبث
فثبت ان الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات
يجري مجرى العبث ثم قال الفخر الرازي والدلا
يل
الدالة على ان الاسم لا يجوز ان يكون هو المسمى
وفيه وجوه الاول ان الاسم قد يكون موجودا
مع كون المسمى معدوما وقد يكون المسمى موجودا
والاسم معدوما مثل الحقايق التي ما وضعوا لها
اسما بعينه وبالجملة فثبوت كل واحد منهما حال
عدم الاخر معلوم بتقرير وذلك يوجب المغايرة
والثاني ان الاسما قد تكون كثيرة مع كون المسمى
واحدا كالاسما المترادفة وقد يكون الاسم واحدا
والمسميات كثيرة كالاسما المشتركة وذلك ايضا
يوجب المغايرة والثالث ان يكون الاسم اسما
للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الاضافة
كالمالكية والمملوكية واحد المضافين مغاير
للاخر ولقايل ان يقول بشكل هذا بكون الشي عالما
بنفسه والرابع الاسم اصوات مقطعة وضعت
لتعريف المسميات وتلك الاصوات اعراض غير
باقية والمسمى قد يكون باقيا بل يكون واجب
الوجود لذاته والخامس اذا تلفظنا بالنار والثلج
فهذان لفظان موجودان في السنتنا فلو كان
الاسم نفس المسمى لزم ان يحصل في السنتنا النار
والثلج وذلك لا يقوله عاقل والسادس قوله
تعالى ولله الاسما الحسنى فادعوه بها وقوله عليه
الصلاة والسلام ان لله تسعة وتسعين اسما

فههنا الاسما كثيرة والمسمى واحد وهو الله تعالى
والسابع ان قوله تعالى بسم الله وقوله تبارك
اسم ربك ففي هذه الايات ما يقتضي اضافة الاسم
الى الله واضافة الشيء الى نفسه محال والثامن
انا ندرك تفرقة ضرورية بين قولنا اسم الله وبين
قولنا اسم الاسم وبين قولنا الله الله وهذا يدل
على ان الاسم غير المسمى والتاسع انا نصف الاسما
بكونها عربية وفارسية فنقول الله اسم عربي
واخداي اسم فارسي واما ذات الله فمنزهة
عن كونه كذلك والعاشر قوله تعالى ولله
الاسما الحسنى فادعوه بها امر بان يدعوا الله باسمايه
فالاسم آلة الدعا والمدعو هو الله تعالى والمغايرة
بين ذات المدعو وبين اللفظ الذي يحصل به
الدعا معلوم بالضرورة واحتج من قال الاسم
هو المسمى بالنص والحكم اما النص فقوله تعالى
تبارك اسم ربك والمتبارك المتعالي هو الله
لا الصوت ولا الحرف واما الحكم فهو ان الرجل اذا
قال زينب طالق وكان زينب اسما لامراته
وقع عليها الطلاق ولو كان كما ان الاسم غير المسمى
لكان قد وقع الطلاق على غير تلك المراة فكان
يجب ان لا يقع الطلاق عليها والجواب عن
الاول ان يقال كما انه يجب علينا ان نعتقد
كونه تعالى منزها عن التقابض والافات
فكذلك يجب علينا تنزيه الالفاظ الموضوعة
لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العبث
والوقث وسوء الادب وعن الثاني ان قولنا
زينب طالق معناه ان الذات التي يعبر عنها

بهذا

بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها
واما التسمية عندنا فانها غير الاسم والدليل عليه
ان التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين
لتعريف الذات المعينة وذلك التعيين معناه
قصد الواضع وارادته واما الاسم فهو عبارة عن
تلك اللفظة المعينة والفرق بينهما معلوم
بالضرورة انتهى واعلم ان ههنا لفظا ومدلول
لفظ ووضع لفظ فالاسم يطلق على اللفظ
والتسمية تطلق على ذكر اللفظ وعلى وضع اللفظ
والاعلى المعنى لاخلاف في صحة هذه الاطلاقات
من حيث اللغة وانما الخلاف في اي المجاز هو
حقيقة وفي ايها مجاز وفيه ثلاثة مذاهب
احدها ان لفظ الاسم حقيقة في مدلول اللفظ
وهو المسمى مجاز في اللفظ وهذا قول جمهور
الاشعرية وعزاه الامام فخر الدين الرازي
ايضا الى الحشوية والكرامية فيقولون الاسم
هو عين المسمى وهو غير التسمية والثاني ان الاسم
حقيقة في اللفظ وقد يطلق على المسمى مجازا
وهو قول المعتزلة فيقولون الاسم غير المسمى
وهو غير التسمية وبه جزم حجة الاسلام الغزالي وتلميذه
القاضي ابوبكر ابن العربي والامام فخر الدين
الرازي وغيرهم والثالث ان الاسم مشترك بين
اللفظ وبين مدلوله وانه حقيقة فيهما وهو قول
بعض الاشعرية وارتضاه الاستاذ ابو منصور
البغدادي واستحسن امام الحرمين في الشامل هذه
الطريقة جدا وهذا الخلاف يجري مثله في الوصف
والصفة فان الوصف يطلق على قول الواصف

وعلي المعني القايم بالمحل وكذلك الصفة تطلق
بازاء المعنيين ولا خلاف في صحة الاطلاق لغة
وانما الخلاف في المحل الحقيقي والمجازي والمذاهب
ايضا ثلاثة احدها ان الصفة حقيقة في المعنى
القايم بالمحل مجاز في اللفظ الدال عليه وهو
الوصف وهذا قول جمهور الاشعرية وثانيها ان
الصفة والوصف حقيقة في اللفظ الدال على
المعنى القايم بالمحل مجاز في المعنى القايم بالمحل
وهو قول المعتزلة والثالث ان لفظ الصفة
والوصف حقيقة في المعنى القايم بالمحل وفي
اللفظ الدال عليه وهو ايضا مختار الاستاذ ابي
منصور البغدادي وزعم غير واحد ان الخلاف
في المسئلة لفظي منهم الامام فخر الدين الرازي وابن
الحاجب وصاحب الصحايف وعبارته والنزاع
لفظي لانهم ان اراد وا بالاسم اللفظ الدال على شي
مجرد عن الازمنة فلا شك انه غيره وان اراد وا به
غير ذلك فلا يصح ان يكون عين المسمي فلا نزاع فيه
وذكر الرازي في نهاية العقول نحوه وقال في
نفيره ان كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو
اصوات وبالمسمي تلك الذوات في انفسها فهو
غير المسمي وان كان المراد بالاسم ذات المسمي
وبالمسمي ايضا تلك الذات كان قولنا الاسم هو
المسمي عبثا وقد قدمنا ذلك واليه يميل قول المصنف
رحمه الله تعالي وقال الكثر واني المصنف رحمه الله
ايراد المحاكمة فارجع هذا النزاع الى النزاع اللفظي
فقال ان اريد به اللفظ كما في قوله تعالى فللاسما
الحسني اي له الفاظ مخصوصة تطلق عليه تعالى

مثل

مثل الله والرحمن والرحيم بدليل قوله تعالى قل
ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايما تدعوا فله الاسماء
الحسنى ومنه ما تقول لصاحبك اذا لم تعرف اسمه
ما اسمك لان مرادك ما اللفظ الموضوع علما لك فالاسم
غير المسمى وان اريد ذات الشيء كما في قوله تعالى
ما تعبدون من دونه الا اسما سميتموها انتم وآباؤكم ما كانوا
يعبدون الا الفاظ وانما عبدوا الذات والاعيان
التي كانوا ينحتون وقوله تعالى سبح اسم ربك
وفي نسخة تبارك اسم ربك وهو اما اشارة الى
جواب سوال مقدر ورد على قوله لم يشتهر
بهذا المعنى او الرد على من ادعى ان الاسم
هو الذات مستدلا بما ذكره المراد به اللفظ لان
المتبارك والمسبح هو الذات لا اللفظ الدال عليها
فدفعه بان الاسم هنا المراد به لفظه قاله
الخفاجي لانه كما يجب تنزيه ذاته تعالى
وصفاته عن النقايص يجب تنزيه الالفاظ الموضوعة
لها وهي اسماوه عز وجل عن الرفث بالتحريك الفحش
من القول رفث في منطقه رفثا من باب طلب
ويرفث بالكسر لغة الفحش فيه وارفث بالالف لغة
كما في المصباح وسوء الادب فانه يجب تنزيه اسمه
تعالى عن الفحش بان لا يسمى بلفظ قبيح او غير
حسن او غير فصيح ويجب ايضا تنزيه اسمه تعالى
عن اساءة الادب بان يذكر على وجه التعظيم
ولا يسمى الغير باسمه ولا يذكر في زمان او مكان
غير لايق بذكره ذكره الكرماني وقال الخفاجي
عن الرفث اي الفحش وما يستهجن ذكره ولا يليق
كالتاء ويلات الفاسدة واطلاقها على غيره وقيل

الاسم في الآية مجاز عن الذات وقيل هو كناية عن
جميع ذاته كما يقال سلام على المجلس الشريف
والنادي الرفيع او لفظ الاسم فيه اي فيما ذكر
من الآية معظم بصيغة اسم المفعول قال الخفاجي
معظم في الاصل اسم مفعول من افعمه اذا ملاه او
ادخله في شيء ثم تجوز فيه عن الزيادة وشاع
فيها فقيل لكل مزيد معظم ولاشعاره بالتحقير تحاشوا
عن اطلاق الزيادة والاقتصار على ما وقع في كلام
الله تعالى تأدبا فسموا الزايد صلة وهذا جواب
اخر عما استدلوا به من ان الاسم هو المسمى بما ورد
في النص من نحو قوله تعالى سبح اسم ربك وتاخيره
اشارة الى ان الاصل عدم الزيادة كما في قول الشاعر
وهو لبيد بن ربيعة بن مالك المشهور من ابيات
له وهو صحابي من الشعراء المخضرمين الذين ادركوا
الجاهلية والاسلام عاش مائة وخمسا واربعين سنة
منها خمس وخمسون في الاسلام فلما حضره الموت
وعنده ابنتاه انشد شعرا منه قوله ذكره الكرماني
الى الحول اشترط على بنتيه ان يتركا عادة الجاهلية
من خمش الوجه وحلق الشعر وصاحها بذلك الى ان
يتم الحول اي السنة ثم اسم السلام عليكما ايها ودعكما
وانصرف معذرتكما بعد تمام الحول في ترك الندبة والبكاء
ومحل الاستشهاد قوله ثم اسم السلام عليكما والمراد
ثم السلام عليكما والابيات هي قوله
تمنى ابنتاي ان يعيش ابوهما ٥ وهل انا الا من ربيعة او مضر
فقوما وقولا بالذي تعلمانه ٥ ولا تخمشا وجها ولا تنتفا شعر
وقولا هو المرء الذي لا صديقه ٥ اضاع ولا خان الخليل ولا غدر
الى الحول ثم اسم السلام عليكما ٥ ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

وقوله

وقوله الي الحول متعلق بقوله قولا او بما يفهم مما قبله وتقديره افعلا جميع ما ذكر الي الحول اي تمام الحول وهو السنة كما ذكرنا والمراد سنة موته قاله الخفاجي وقال اكثر والي يوصي بنتيه و يقول لست انا الما من قبيلة ربيعة او مضر فكما لم يخلد منهما احد فلا اخلد تتمنيا خلودي بل قولا واذكرا فضايلي وعدا محاسني بشرط ان تتركا عادة الجاهلية من خمش الوجه وحلق الشعر وافعلا ما وصيتكما الي ان يتم الحول ثم اسم السلام عليكما اي او دعكما واقبل معذرتكما بعد تمام الحول في ترك الندبة و البكا فانه من يبكي و يندب حولا كاملا فهو معذور لا يلام وقال الكازروني اعلم ان كون الكلمة في القران او الحديث او غيره من الكلام الفصيح زايدة لا يقصد بها فايدة اصلا اذ هو عبث بل معناه انه لا يختل المعني بحذفها وفايدتها قد تكون معنوية و قد تكون لفظية و قد يجتمعان فالفايدة المعنوية كالتاكيد والتاسيس والفايدة اللفظية كتزيين اللفظ وحفظ الوزن وفايدة اقحام الاسم في قوله تعالي سبح اسم ربك يشعر بالمبالغة في تسبيحه تعالي فانه اذا وجب تسبيح اسمه تعالي وهو المفهوم من ظاهر الكلام وان لم يكن مقصودا بالذات علي تقدير كونه مقحما فتسبيح الذات المقدسة اولي واما الزايدة في الشعر المذكور ففايدتها ظاهرة انتهي قلت وعلي هذا فهو للمبالغة علي المقولين سواكان لفظ اسم اصليا او كان مقحما لكن علي كونه اصليا المبالغة مقصودة بالذات وعلي كونه مقحما فالمبالغة غير مقصودة اذ المقصود ايقاع التسبيح علي الرب

لاعلى الاسم ولكن اقحم لفظ الاسم لتفيد تنبيه الرب
على ابلغ وجه واقحم لفظ الاسم في بيت الشاعر
لحفظ الوزن او تزيين اللفظ وان اريد بالاسم
بالاسم الصفة الكائنة كما هو راي الشيخ ابي الحسن
علي بن اسماعيل بن اسحاق بن سالم بن اسماعيل بن
عبد الله بن موسى بن بلال بن ابي بردة ابن ابي موسى
عبد الله بن قيس الاشعري البصري مولده سنة ستين
ومائتين وقيل سنة سبعين وتوفي سنة اربع وعشرين
وثلاثمائة وقيل سنة عشرين وقيل سنة ثلاثين
منسوب الى اشعر واسمه نبت بن ادد بن زيد بن
يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبا الاان
اسمه ولد له والشعر على بدنه ذكره السيوطي في
لب اللباب وقد صرح استاذ ابو اسحاق وابو
ابن فورك ان ابا الحسن الاشعري هذا شافعي المذهب
وذكر في الجواهر المضيه في طبقات الحنفية لعبد
القادر القرشي ان الاشعري هذا ابا الحسن حنفي
المذهب وفي طبقات المالكية لابن فرحون اليعمري
ان ابا الحسن الاشعري هذا كان مالكي المذهب ولم
يذكر في طبقات الحنابلة فكانهم لم يتنازعوه يعني
ان اريد بالاسم الصفة الكائنة على راي الشيخ الاشعري
بان يراد من الاسم المعنى الذي اراده الشيخ من الصفة
وهو الامر القايم بالعين ويسمونه صفة معنوية كالعلم
والقدرة والارادة وبالجملة فالصفة عنده مرادفة
للاشتقاق الذي هو يسمي مصدرا واما الصفة على
راي غيره فهي المشتقات كالعالم والقادر ذكره
اكثر الحنفية وقال الخفاجي الصفة لها اطلاقات النعت
النحوي وما يدل على معنى قايم بالغير كالعلم والحلم

والمشتق

والمشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة
وما شاكلها القسم اي الاسم عنده القسام الصفة
المذكورة عنده اي الى الحسن الاشعري الى ثلاثة
اقسام احدها ما اي اسم هو اي ذلك الاسم نفس المسمى
اي عين الذات كالوجود فانه صفة نفسية عنده
لانه عين ذات المضاف اليه في القديم والحادث
كما يقال وجود الله تعالى عين ذاته تعالى
وكذلك الصفة وهي كونه تعالى موجودا ومثله
وجود زيد مثلا فانه عين ذاته عنده كالصفة في
كونه موجودا والثاني الى ما اي اسم هو اي
ذلك الاسم غيره اي غير المسمى كالخالق والرازق
والمحيي والمميت وكذلك الصفة كالتخليق والترزيق
والاحياء والاماتة مما هو صفات الافعال فانها
حادثة عند الاشعري خلافا لابي منصور الماتريدي
كما هو مفصل بادلته في علم الكلام والثالث الى ما اي
اسم ليس هو اي ذلك الاسم عين ذات المسمى ولا
غيره اي غير ذلك الاسم اي غير ذات المسمى قال
الكرماني قال الامدي ذهب الشيخ ابو الحسن الى ان من الصفات
ما هو عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره وهي
كل صفة امكن مفارقتها عن الذات كصفات
الافعال من كونه خالقا ورازقا ومنها ما يقال
لا عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عن الذات
كالعلم والقدرة انتهى والحاصل ان مسئلة كون الاسم
عين ذات المسمى او غير ذاته فيها اختلاف كثير بين
وكذلك الخلاف في التسمية حتى ذكر الوالد المرحوم
في بعض تحريراته قوله اعلم ان الناس في الاسم
والمسمى والتسمية على مذاهب كثيرة تزيد على اثنين

واربعين قولا وقد من تعرض لذكرها جميعها وبيان
ذلك الاول ان الاسم عين المسمي وعين التسمية والثاني
ان الاسم غير المسمي وغير التسمية والثالث ان الاسم
لا هو عين المسمي والتسمية ولا غيرهما والرابع ان
الاسم عين التسمية لا عين المسمي والخامس ان الاسم
عين التسمية وليس عين المسمي ولا غيره والسادس
ان الاسم عين المسمي وليس عين التسمية ولا غيرها
والسابع ان الاسم عين المسمي وغير التسمية والثامن
ان الاسم عين التسمية والوقف في كونها غير المسمي
بعدم القطع بشيء والتاسع ان الاسم عين التسمية
والوقف في كونها عين المسمي والعاشر ان الاسم
عين التسمية والوقف في كونه لا عين المسمي ولا
غيره والحادي عشر ان الاسم عين التسمية والامساك
عن عينية المسمي بعدم العلم فيها والثاني عشر
ان الاسم عين التسمية والامساك عن غيرية المسمي
لان الامساك غير الوقف والثالث عشر ان الاسم
عين التسمية والامساك عن كونه لا عين المسمي ولا غيره
والرابع عشر ان الاسم عين المسمي ان الاسم عين المسمي
والوقف في انه عين التسمية والخامس عشر ان
الاسم عين المسمي والوقف في كونه غير التسمية
والسادس عشر ان الاسم عين المسمي والوقف في
كونه لا عين التسمية ولا غيرها والسابع عشر ان الاسم
عين المسمي والامساك عن كونه غير التسمية والثامن
عشر ان الاسم عين المسمي والامساك عن كونه عين
التسمية والتاسع عشر ان الاسم عين المسمي والامساك
عن كونه لا عين التسمية ولا غيرها والعشرون ان
الاسم عين التسمية وهو والتسمية لا عين المسمي ولا غيره

والحادي

والحادي والعشرون ان الاسم عين التسمية وهو والتسمية
عين المسمي والثالث والعشرون ان الاسم عين
المسمي وهو والمسمي لا عين التسمية ولا غيرها والرابع
والعشرون ان الاسم لا عين المسمي ولا غيره وهو
والمسمي لا عين التسمية ولا غيرها والخامس والعشرون
ان الاسم غير المسمي وهو والمسمي لا عين التسمية ولا
غيرها والسادس والعشرون ان الاسم عين المسمي
وهو والمسمي غير التسمية والسابع والعشرون
ان الاسم لا عين المسمي ولا غيره وهو والمسمي غير
التسمية والثامن والعشرون ان الاسم غير المسمي
وهو والمسمي غير التسمية والتاسع والعشرون ان
الاسم لا عين المسمي ولا غيره وهو والمسمي غير التسمية
والثلاثون ان الاسم عين المسمي وهو والمسمي عين
التسمية والحادي والثلاثون ان الاسم عين التسمية
والوقف في ان التسمية لا عين المسمي ولا غيره والثاني
والثلاثون ان الاسم عين التسمية والوقف في
انها غير المسمي والثالث والثلاثون ان الاسم
عين التسمية والوقف في انها عين المسمي والرابع
والثلاثون ان الاسم لا عين التسمية ولا غيرها
والوقف في انها عين المسمي والخامس والثلاثون
ان الاسم لا عين التسمية ولا غيرها والوقف في انها
غير المسمي والسادس والثلاثون ان الاسم لا عين
التسمية ولا غيرها والوقف في انها لا عين المسمي ولا
غيره والسابع والثلاثون ان الاسم غير التسمية
والوقف في انها عين المسمي والثامن والثلاثون
ان الاسم غير التسمية والوقف في انها غير المسمي
والتاسع والثلاثون ان الاسم غير التسمية والوقف

في انها لا عين المسمي ولا غيره والاربعون ان الاسم غير
التسمية والامساك عن انها لا عين المسمي ولا غيره
والحادي والاربعون ان الاسم عين التسمية والامساك
عن انها غير المسمي والثاني والاربعون ان الاسم
عين التسمية والامساك عن انها عين المسمي والثالث
والاربعون ان الاسم غير التسمية والامساك عن انها غير
المسمي والرابع والاربعون ان الاسم غير التسمية والامساك
عن انها عين المسمي والخامس والاربعون ان الاسم
غير التسمية والامساك عن انها لا عين المسمي ولا غيره
والسادس والاربعون ان الاسم لا عين التسمية ولا
غيرها والامساك عن انها لا عين المسمي ولا غيره والسابع
والاربعون ان الاسم لا عين التسمية ولا غيرها والامساك
عن انها عين المسمي وهناك غير ذلك ايضا كما اشار
اليه في حاشية شرح مقاصد المقاصد وقال الفخر
الرازي ان الخوض في هذه المسئلة علي جميع التقديرات
يجري مجري العبث وقال العلامة ابن الهمام في
كتابه العقد الفريد في كلمة التوحيد وليس كما قالوا
بل مطلع الخلاف في هذه المسئلة ان المعتزلة لما احدثوا
القول بخلق القرآن واسماء الله تعالي قالوا ان
الاسم غير المسمي تعريضا بان اسماء الله تعالي غيره وكل
ما سواه مخلوق كما فعلوا في الصفات حيث لم يثبتوا
حقا يقتضا بل احكاما تعليلا بان الصفة غير الموصوف
فلو كان له صفات لزم تعدد القديم وموهوا علي
الضعفة بان الاسم من جنس الالفاظ والمسمي ليس
بلفظ وقالوا الاسم اللفظ فليس لله في الازل اسم
ولا صفة فلزمهم نفي صفة الالوهية تعالي الله عن
ذلك ولما راي اهل الحق ما في هذه المقالة من الدسيسة

الكروها

انكروها ونفروا عنها حتى قال يونس بن عبد الاعلى
سمعت الشافعي يقول اذا رايت الرجل يقول الاسم
غير المسمى فاشهد عليه بالزندقة وعارضهم من قال
الاسم هو المسمى بانهم لم يقصدوا به ان نفس اللفظ
هو حقيقة الذات فان فساد ذلك معلوم بالبديهة
وانما قصدوا به رفع تمويههم وان الاسم حيث ذكر
بوصف او خبر عنه فانما يراد به غالبا نفس المسمى
ولولا هو لم يذكر اصلا وقال ابو الحكم عبد السلام
الشهير بابن برجان في شرح اسماء الله الحسنى لقد
صدق من قال ليست اسماء الله تعالى مشتقة من
غيرها بل كل شيء موجود فهو عن وجوب وجودها
ولما كان كذلك وجب ان يكون لكل اسم صيغة حروف
ركبت منها تسميته وتلك الحروف باعيانها قد ركبت
في باقي الموجودات للتعريف بتسميات لمسميات
هي من مقتضيات الاسماء العلى فلا باس على طالب
اسماء ربه تعالى في استعراض تلك الحروف في
تسميات الوجود ليصل بذلك الى تحقق اسماء ربه
عز وجل الا ترى كيف سمى نفسه بخالق وبارئ
وبارئ ورحيم وحكيم لانه خلق ورزق وبرا بل
كيف يسوغ انكار ذلك بعد قوله عليه الصلاة
والسلام عن الله عز وجل هي الرحم وانا الرحمن
اشتققت لها اسما من اسمي الحديث وهكذا فليكن
اشتقاق الموجودات مشتقة من الاسماء الاسماء
مشتقة من الموجودات انتهى قلت فاذا كانت
الاسماء الالهية اصولا في اشتقاقات الاسماء الكونية
علم التنزيل الالهي الذاتي والصفاتي والاسمائي
بخلق جميع الذوات والصفات والاسماء الكونية

بطريق الاشتقاق منها كما اشتقت الرحم من اسم
الرحمن على ما ورد في الحديث المذكور ومعلوم
ان الاشتقاق انما هو في مجرد اللقب والتسمية
والمعنى دون الحقيقة كما قال الشاعر في اسم
محمد صلى الله عليه وسلم انه اشتق من اسم الله
تعالى المحمود • وشق له من اسمه ليجله • فذو العرش
محمود وهذا محمد • فمعنى الحمد مشترك بين المشتق
والمشتق منه دون حقيقة الحمد فانها لله تعالى
وهو المستحق لجميع المحامد اذ هو المنعم الحقيقي
وغيره منعم مجازا باعتبار السببية فجميع الاشتقاق
الكونية كلها ذات الله تعالى القديمة وصفاته
واسماؤه القديمة الازلية وما عدا ذلك كله من
الاكوان الذوات والصفات والاسماء مشتقات
حادثة بمنزلة الظلالات الفانية الزائلة لها
مجرد الاسماء والتلقيبات كظل الشجرة بالنسبة
الى الشجرة ولهذا ورد في الحديث سبعة يظلهم
الله في ظله يوم لا ظل الا ظله وورد السلطان العادل
ظل الله في الارض والى ذلك الاشارة بقوله تعالى
الم تر الى ربك كيف مد الظل الاية والمؤثر ظل المؤثر
لصدوره عن تاثيره على صورة ما تقتضيه
ارادته وينزله بعلمه مع التنزيه التام عنه واما
حقايق الصفات والاسماء القديمة فتحقيق القول
الكلي في ذلك ما اشار اليه الشيخ الكامل عبد الرحمن
الجامي في رسالته الدرة الفاخرة حيث قال ذهبت
الاشاعرة الى ان لله سبحانه صفات موجودة قديمة
زايدة على ذاته فهو تعالى عالم بعلم قادر بقدرة
مريد بارادة وعلى هذا القياس وذهبت الحكماء

الفلاسفة الي ان صفاته تعالي عين ذاته لا بمعني
ان هناك ذاتا له صفة وهما متحدان حقيقة بل
بمعني ان ذاته تعالي يترتب عليه ما يترتب علي
ذات وصفة معا واما الصوفية فذهبوا الي ان
صفاته تعالي عين ذاته بحسب الوجود وغيرها
بحسب التعقل فقوم ذهبوا الي نفي الصفات وذوق
لا نبيا ولا وليا يشهد بخلاف ذلك وقوم اثبتوها
وحكموا بمغايرتها للذات حق المغايرة وذلك كفر
محض وشرك بحت وقال بعضهم من صار الي اثبات
الذات ولم يثبت الصفات كان جاهلا مبتدعا
ومن صار الي اثبات صفات مغايرة للذات حق
المغايرة فهو ثنوي كافر ومع كفره جاهل وقال
ايضا ذواتنا ناقصة وانما تكملها الصفات واما
ذات الله تعالي فهي كاملة لا تحتاج في شيء الي
شيء اذ كل محتاج في شيء الي شيء ناقص والنقصان
لا يليق بالواجب تعالي فذاته كافية للكل في الكل
فهي بالنسبة الي المعلومات علم وبالنسبة الي المقدورات
قدرة وبالنسبة الي المرادات وهي واحدة ليس فيها
اثنينية بوجه من الوجوه وانما قال تعالي في البسملة
بسم الله ولم يقل بالله قيل انه محتمل لوجهين احدهما
ان يراد لم يبدأ باسم خاص من اسمائه تعالي وبدأ
بما يدل عليه اجمالا والثاني انه لم يتبرك بذاته
تعالي بل تبرك باسمه ذكره الخفاجي وقال الكرماني
يريد بيان وجه ترجيح قولنا بسم الله علي قولنا
بالله مع استوائهما في ان كلا منهما يفيد امتثال حديث
الابتداء الا ان التبرك علي تقدير ان تكون الباء للمصاحبة
والاستعانة علي تقدير ان تكون للاستعانة كما هو

الراجح عنده فيما تقدم ففيه لف ونشر غير مرتب
لان وجه المصاحبة اظهر بذكر اسمه تعالى يعني ان
تصدير الفعل باسم الله انما يكون بذكر اسمه اما بخصوصه
بان يذكر اسم خاص من اسمائه كلفظ الله مثلا واما
بلفظ دال على اسمه لكن لا بخصوصه بل مطلقا كلفظ
الاسم المضاف الى الله فان ذكره في قوة ذكر
جميع اسمائه وحاصل وجه الترجيح ان قولنا باسم
الله نص فيما هو الغرض من تصدير الفعل بذكر
اسم الله لان الغرض منه اما التبرك ان جعلت الباء
للمصاحبة واما الاستعانة ان جعلت للالة ومعلوم
ان التبرك والاستعانة انما هو بذكر اسم الله لان
باء المصاحبة وباء الاستعانة يشتركان في افادة
الملابسة بمدخوليهما وانما الامتياز في نحو الملابسة
فهي في التبرك ان يتلبس الفاعل بمدخولها بان
ياتي به على وجه اليمن والبركة وفي الاستعانة
بان يتلبس به بجعله الة للفعل ولا شك ان الذي
يتلبس به الفاعل انما هو اسمه تعالى لا ذاته المقدسة
عن ان يتلبس به احد ذكره اكثر واتى وقال
عصام لان الاسم هو الذي يتلبس به الفاعل وياتي
به دون ذاته المنزه عن ان يتلبس به احد وياتي
به فنبه بذكر الاسم على ذلك ونحن نقول ارادة
التيمن باسمه تعالى غير مختص باسم دون اسم
فاتى بلفظ الاسم ليكون ذاكرا لما يجمع كل اسم على سبيل
الاجمال وانما خص ابتداء وبالاسما المذكورة ههنا
لمزيد اهتمام بها وقال سعدي قال المحرر التفتازاني
في شرح تلخيص الجامع ما قيل ان ذكر الاسم صلة اتى به
للتبرك وللفرق بينه وبين اليمين قيل الجدوي

لان المبتدا انما هو بالاسم لا بالذات انتهى لكن المراد
باللفظة الجليلة هنا هو الذات بدلالة الوصف
بالرحمن الرحيم انتهى فيكون معناه على هذا باسم
الذات اي بكل اسم من اسمايها الموصوفة بالرحمن
الرحيم وهو معنى ما تقدم عن غيره وقال الخفاجي
واورد عليه ان بعض الاسماء لم يعهد فيها ذلك
كالقهار والمذل والمتكبر ويدفعه انه لا يلزم
من التبرك ونحوه بجميع اسمايه اجمالة ان ياتي
بها او بحسن ذلك بها فردا فردا ويدل عليه ان
الاول واقع دون الثاني فانه ورد في الحديث
اسالك بكل اسم هو لك اظهرت عليه احدا من
خلقك او استاثرت به في علم الغيب عندك
وهو ظاهر وقال الكرواني فان قلت ما ذكر
وان سلم في التبرك لكن ليس بمسلم في الاستعانة
لان الاستعانة حقيقة بالذات دون الاسم
كما في قوله تعالى اياك نستعين قلت فرق
بين ان يستعان من اكتفي وبين ان يستعان بالشيء
فانه في الاول يكون مستعانا وفي الثاني يكون
مستعانا به فمعنى نستعين الله نجعل مستعانا
وحقيقة هذه الاستعانة طلب المعونة منه
تعالى على ايقاع الفعل بافاضة القدرة التي
بها يتمكن العبد من احداث الفعل فهي بهذا
المعنى لا تكون الا بذاته تعالى ومعنى نستعين
بالله نجعله مستعانا به اي الة لتحصيل الفعل
وحقيقتها طلب المعونة في كون الفعل معتدا
به شرعا وهي بهذا المعنى لا تكون الا بالاسم
اذ الفعل ما لم يصدر باسمه يكون معدوما

شرعا والذي هو مدلول باء الاستعانة هذا
المعنى فلما كانت كل من الاستعانتين واقعة
وجب ذكر الاسم لتعيين المراد اذ المتبادر من
قولنا بالله سيما عند الوصف بالرحمن الرحيم
هي الاستعانة بالذات لا بالاسم او للفرق بين
اليمين اي القسم والتيمن اي التبرك معطوف
على قوله لان التبرك والاستعانة يعني ان
قولنا بالله لما احتمل القسم والتبرك لم يعلم ان
المراد ايهما بخلاف قولنا بسم الله فانه متعين
للتيمن لان اليمين تقوية الخبر بذكر اسم الله
او اسم من اسمائه كالرحمن والرحيم او صفة
من صفات الله تعالى كعزة الله وجلاله ولفظ
الاسم ليس اسما من اسماء الله تعالى ولا صفة
من صفاته ثم ان كون القسم عبادة عما ذكر
مخصوص بالقسم الجاري على لسان العبد
واما اقسام الله بالتين والزيتون والتمر
والليل وامثالها فليس بقسم عرفي ولا يسأل
عما يفعل وبعد ما عرفت من ان القسم تقوية
الخبر بذكر اسم الله لا تصغي لما قيل في بيان وجه
الفرق من ان اليمين يكون بذاته تعالى فلو قال
بالله لا لبس يكونه يمينا لكون لفظ الله اسما للذات
فلما قال بسم الله تعين التيمن لانه ناشئ من
عدم معرفة معنى اليمين في عرف الشرع وقيل في
هذا الفرق نظرا اذ يلزم ان لا يكون بسم الله الرحمن
الرحيم لا فعلن كذا يمينا ولكنه يمين على ما صرح
به فقهاء الحنفية والشافعية اقول بسم الله الرحمن
الرحيم ليس من صيغ اليمين شرعا الا انه جعل

في

في المثال المذكور مجازا عن اليمين لقرينة صارفة
وهي قوله لافعلن كذا والتقدير فيما نحن فيه بسم الله
اقرا او ابدأ فلا ضرورة تدعو لي جعله مجازا عن
القسم تامل قاله اكثر واني قلت لو قال بسم
الله الرحمن الرحيم ليس من صيغ اليمين عرفا لكان
اولي من قوله شرعا فانه يمين في الشرع لانه
حلف باسم من اسماء الله تعالي ولكنه لا يعرف
القسم به في العرف بين الناس وهو وجه قوله
تامل وكذا القرينة في اليمين كما تكون لافعلن
كذا تكون بجملة الحمد لله كقولك والله لزيد قايم ٥
وقدمنا في بحث الباء ان بعضهم قال انها باء القسم
فالقرينة نية اليمين او التيمن وقال في محيط
السرخسي وروي عن محمد لو قال بسم الله فهو
يمين لان حرف القسم موجود فيه وهو الباء
وذكر الفقيه ابو الليث في نوازله لو قال بسم
الله لا افعل كذا لا يكون يمينا وهو المختار لان
هذا ليس من ايمان الناس عرفا الا ان ينوي
يمينا وفي الفتاوي التاترخانية لا اله الا الله
لا افعل كذا او سبحان الله لا يكون يمينا الا ان
ينوي به وكذا بسم الله وعن محمد انه يمين وقال
القهستاني بسم الله ليس بيمين وهذا المختار
عند الصدر الشهيد وذكر القدوري انه يمين مع
النية وعن محمد انه يمين مطلقا والاطلاق دال
على انه يمين وان كان مرفوعا او منصوبا
او ساكنا لانه ذكر اسم الله مع حرف القسم والخطاء
في الاعراب غير مانع كما في النهاية وفي شرح
الكنز للعيني قال وفي فتاوي الولوالجي رجل

وضع كتابا من كتب الفقه او دفتر حساب
فيه مكتوب بسم الله الرحمن الرحيم فقال انا
بريء مما فيه ان دخلت الدار فدخل تلزمه
كفارة لانه يمين بالله تعالى ولم تكتب الالف
اي الهمزة التي في اول الاسم في بسم الله وانما
عبر عنها بالالف لانها تكون في الخط على صورة
الالف اذا كانت في اول الكلمة وقول
المصنف رحمه الله تعالى فيما سبق حذفت
الواو وعوضت عنها همزة الوصل فباعتبار
التلفظ فانها تكون متحركة قاله الكرماني وقال
الخفاجي والالف كما في الصحاح لينة وغير لينة
وهي الهمزة فلا حاجة لما قيل من انها سميت الفا
لانها تكتب بصورتها على ما اي حكم هو مقتضى
وضع الخط العربي يعني ان همزات الوصل
حكمها في الابتداء الثبوت وفي الوصل السقوط
وعلماء الخط اعتبروا في كتابتها حكمها في الابتداء
فاثبتوها مطلقا كما في اقرأ باسم ربك فلم لم
يكتبوها في بسم الله ذكره شيخي زاده قال ابو
حيان ان قلت باسم زيد او تبركت باسم الله
ترسم الالف لان الاول لم يضف الى الله
والثاني ذكر فيه متعلق الباء وقال الدماميني
ما حاصله لانه لا بد لحذف الالف من امرين
عدم ذكر المتعلق واضافة لفظ اسم للجلالة وهل
يشترط تمام البسملة فيه تردد وظاهر كلام التسهيل
اشتراطه ذكره الخفاجي والحق بذلك بسم الله
مجراها وانه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم
لشبهها بها صورة وانما لم تحذف في الله والرحمن

الرحيم

الرحيم مع انها في الجميع همزة وصل لان خطين لا يقاس
خط المصحف العثماني وخط العروضيين كذا في
شرح البسملة وقال الخفاجي وتحذف الف الرحمن
مع اله وبدونها انتهى وكذلك الف الله فلا يكتبان
في الخط لانه الرسم العثماني وقال اكثر واني
وضع الخط ان تكتب كل كلمة على صورة لفظها اذا
وقع الابتداء بها لان وضع الخط على الابتدا
دون الدرج فهمزة اسم لوقوعها في الابتدا
يجب ان تكتب على صورة الالف وان سقطت
في الدرج كما كتبت في باسم ربك وانما حذفت
لكثرة الاستعمال جواب عما ذكر يعني ان الاصل
ذلك ولكنه تخلف ههنا لكثرة الاستعمال وهو
يوجب التخفيف وقال اكثر واني يعني كثرة استعمال
بسم الله لفظا وكتابة بالنسبة الى باسم ربك
ولا شك ان كثرة الاستعمال يعني في كل امر
ذي بال شرعا موجبة للتخفيف المودي الى
الحذف فحذف في الخط كما حذف في اللفظ
وقال عصام ومن نظايره حذف الهمزة من
لا بن المضاف الى العلم اذا وصف به علم وقال
الخفاجي قيل الظاهر ان المراد كثرة الكتابة
فلما كثرت كتابته حذفت تخفيفا على الكاتب
يعني همزة بسم الله كما خفف تلفظه بها وكثرة
التلفظ لا دخل لها في الحذف الخطي فقوله لكثرة
الاستعمال بحسب اللفظ والكتابة فيه نظر
لانه لا دخل للاول هنا ليس بشيء لانهما كالمتلازمين
وكل مناسب الماخذ مثله لا ينفي ذكره والعلل لا يلزم
اطرادها حتى يقال هذا يقتضي حذف الف

الله فيجاب بانها عوض كما سياتي بان الله اصله
اله فحذفت الهمزة اله وعوض عنها الالف واللام
او انه ليلا يلزم الاجحاف لحذف الفه الثانية
خطا او ليلا يلتبس بقولك لله مجرور و بشدة
للامتزاج به وقيل انه لاحذف في اسم الله وان
الباء داخلة على سم بكسر السين او ضمها احد
لغات اسم كما مر ثم سكنت سينه هو ما مر من توالي
كسرتين او انتقال من كسرة لضمة وهو بعيد
وطولت الباء في الكتابة عوضا عنها اي عن الالف
المحذوفة قال اكثر والي اي لم يترك مقتضى
وضع الخط بالكلية بل طولت الباء في الخط لتكون
عوضا عن الهمزة المتروكة في الكتابة قيل انما
عوضت لتكون الباء بمنزلة الف اسم الله فيكون
الابتداء بسم الله ابتداء باسم الله وغرض هذا
القائل دفع ما يقال من ان الابتداء حقيقة
بالباء الجارة التي هي كلمة مستقلة لا باسم الله
ورد عليه بان كون طول الباء في الكتابة عوضا
عن كتابة الالف لا يوجب كون لفظ الباء عوضا
عن لفظ الالف حتى تكون الباء بمنزلة الف اسم
الله اقول كون طول الباء في الكتابة عوضا عن
كتابة الالف كاف في كون الباء بمنزلة الف
اسم الله ولا يتوقف ذلك على كون لفظ الباء
عوضا عن لفظ الالف لان الكتابة تدل على العبارة
فاذا كانت كتابة الباء بمنزلة كتابة الالف كانت
الباء المدلولة لتلك الكتابة بمنزلة الالف المدلولة
لهذه الكتابة وقال شيخي زاده وقيل انما طولوا
الباء لانهم اذا وان لا يستفتحوا كتاب الله الا

بحرف

بحرف معظم وكان عمر بن عبد العزيز يقول لكتابه
طولوا الباء واظهروا السين ودوروا الميم تعظيما لكتابة
اسم الله تعالى وقال الخفاجي ان في بعض النسخ
السينات بدل السين وفيه مبالغة كانه جعل كل
سنة كسين في الظهور وهو تسمية للجزء باسم كله
وانما جمعها دون الباء والميم لان لها اجزاء في
الخط والله اصله الاه اي الاصل الاعلالي كما مر اشتقاقي
واعلم ان في لفظ الجلالة باعتبار اصلها واشتقا ق٤
وكونها عربية او غير عربية اقوالا واختلافات
كثيرة حتى قالوا كما تاهت العقلاء في ذاته وصفاته
لاحتجابها بسبع العظمة تحيروا في لفظ الله لانه
انعكس له من تلك الانوار اشعة بهرت اعين المستبصرين
قاله الخفاجي وقال اكثر والذي هذا شروع في
تحقيق لفظ الجلالة فانه تحير فيه العقول كما
تحيروا في مسماه فاصله الاه اعلالي الف منكرا على وزن
فعال بمعنى مفعول وقال الخفاجي في الكشاف
اصله الاله كما قال الشاعر ٥ عقيلة ٥
معاذ الاله ان يكون كظبية ٥ ولا ادمية ولا عقيلة برب
فحذفت الهمزة وعوض عنها حرف التعريف
ودخل عليه اذا كان اصله الاله منكرا فابدل اللام لم يكن
حرف التعريف عوض الهمزة لما يلزمه من الجمع
بين العوض والمعوض ولذا قال ابو علي انه
كالعوض واجيب بان حرف التعريف في الاله
من الحكاية لا من المحكي فهو يعني ان اصله الاه
وانما ادخل عليه حرف التعريف للتحضر وقال عصام
ويجاب بان معنى التعويض جعله عوضا لا ارادة
في العوض حفظا لكلامه عن توجه هذا الاعتراض

لكن جعل اصله الاله داعي للكشاف من قول
الشاعر المذكور ويمكن ان يقال اراد الشاعر بالاله
المعبود بحق ولم يقصد به العلم المرتجل الاصل
وقال الخفاجي فلما رأى المصنف رحمه الله تعالى
ما ورد عليه عدل عنه الى قوله اصله الاه الخ
اسلم فحذفت الهمزة اي همزة الاه اتفقوا الا ابا
البقا على ان هذا الحذف غير قياسي اذ قياس
حذف الهمزة نقل حركتها الى ما قبلها ونقل الحركة
متوقف على وجود اللام المتوقف على حذف
الهمزة لان العوض لا يوتى به الا بعد حذف المعوض
عنه فلو كان حذف الهمزة بعد نقل حركتها الى اللام
لزم الدور اقول هذا انما يتم اذا جعل اصله الاه
منكرا كما فعله المصنف واما اذا جعل اصله الاله
معرفا فاللام موجودة قبل حذف الهمزة فنقل حركتها
الى اللام ثم عرف عوضا عنها واما ابو البقا فاختار
انه على قياس تخفيف الهمزة بنقل حركتها الى لام
التعريف ثم الادغام ولزوم الحذف والتعويض
مع وجوب الادغام من خواص هذا الاسم وهذا
ايضا انما يتم اذا كان اصله الاله دون الاه قاله
الكرماني وعوض عنها اي عن الهمزة المحذوفة
الالف واللام عدل عن عبارة الكشاف وهي
قوله وعوض عنها حرف التعريف لانها لا تصح ان
يراد منها اللام الساكنة المجتلبة قبلها الهمزة كما هو
مذهب سيبويه لان العوض حينئذ هو اللام فلا
يظهر وجه قطع الهمزة فيجب ان يراد منها الالف
واللام كما هو مذهب الخليل وقال في اعراب
المبين ثم حذفت الهمزة لكثرة الاستعمال كما حذفت

في

في ناس والاصل اناس كقوله
ان المنايا يطلعن على الاناس الامنينا
فالتقى حرف التعريف مع اللام فادغم فيها وفخم
ولذلك اي لكون ال لام ولام معا اتى ال عوضا
عن الحرف الاصلي اعني همزة اله قيل يا الله بالقطع
اي قطع همزة ال وعدم اسقاطها في الدرج على
ما هو شان همزة الوصل لان العوض وان كان هو
مجموع ال الا ان اللام الساكنة لادغامها في لام لاه
كان في حكم العدم فصارت الهمزة كانها هي العوض
فلو حذفت في الدرج لزم حذف العوض والمعوض
عنه جميعا وذا غير جايز واما وجه اختصاص
القطع بالنداء مع ان العوضية قايمة في غير النداء
ايضا مثل هو الله والى الله و بالله فهو انه هناك
بتمحض الحرف للعوضية ولا يلاحظ معها شايبة
تعريف من اجل اجتماع آلَتَيْ تعريف واما في غير
النداء فيجري الحرف على اصله الذي هو التعريف
لان المحافظة على الاصل واجبة مالم يعارضه
موجب اقوى كالتعويض قاله اكثر والي وقال
الخفاجي يعني لكون ال عوضا عن المحذوف
قيل يا الله بقطع الهمزة لانها جزء من عوض الحرف
الاصلي مع ان كون المعوض عنه همزة قطع
فيه تمام المناسبة بينهما قطعا وتوهم ابو علي
انها عوض في الناس اذ لا يقال يا الناس في
السعة ورد بكثرة استعمال ناس منكرا دون لاه
وبامتناع يا الناس دون يا الله وقال في الكافية
واذا نودي المعرف باللام قيل يا ايها الرجل ويا
ايهذا الرجل ويا هذا الرجل وقالوا يا الله خاصة

وقال الرضي في شرحها يعني لم يدخل حرف النداء
من جملة ما فيه اللام الا لفظة الله قيل انما جاز ذلك
لاجتماع شيئين في هذه اللام لزومها للكلمة فلا يقال
لاه الا نادرا قال الشاعر لحلفة من ابي رباح يسمعها
لاهه الكبار وكونها بدلا من همزة اله واما النجم
والصعق فان لامهما لازمة لكنها ليست بدلا من الفاء
واما الناس فان اللام فيه عوض من الفاء واصله اناس
الا انها ليست لازمة اذ يقال في السعة ناس وقال
الخفاجي قال المحقق التفتازاني قد يقال في
قطع الهمزة انه نوى فيه الوقف على حرف النداء
تفخيما للاسم الشريف ونقل بعضهم عن سيبويه وقيل
في توجيهه ان المعظم الجليل القدر يعد نداؤه
باسمه من سوء الادب فلذا جعل النداء كالمنقطع
عما بعده والاسم الكريم كانه غير منادى لا يقال
انه قد ورد نداء الله تعالى في الحديث الشريف
كثيرا وفي المأثور يا رحمن الدنيا والاخرة لانا نقول
النداء بالوصف المادح ليس كالنداء بالعلم المجرد والمقصود
من النداء كالخطاب المتوجه الى الله تعالى بقلبه
وقالبه ليقبل عليه باحسانه ولطفه وقال الرضي
وحكى ابو علي يا الله بالوصل على الاصل مع حذف
الهمزة المعوض عنها اللام الا انه اي لفظ الله مختص
بالمعبود بالحق لما اوهم قوله اصل الله اله ان
يكون سماه مطلق المعبود كاصله استدرك عنه
بقوله ذلك اي ليس الامر كما اوهمه ما ذكر بل هو
مختص بالمعبود بالحق في الجاهلية والاسلام الذي
هو واجب الوجود لذاته ما سواه من الممكنات الموجودة
لا يستحق ان يعبد ولهذا يقال ان الله علم للذات

الواجب

الواجب الوجود لذاته قاله الشرواني وقال الخفاجي
يعني انه بعد التغيير والحذف اختص بالمعبود
بالحق بحيث لم يستعمل في غيره اصلا وصار المراد
به الذات كما في سائر الاعلام فصح التوحيد والغلبة
ان يكون للفظ عموم فيحصل له بحسب الاستعمال
خصوصية بشيء بمعنى زيادة اختصاص اما
الى حد التشخص فيصير علما كالنجم او لا فيصير
اسما غالبا كالسنة او صفة غالبة كالرحمن ثم
ان الغلبة بحسب الاصطلاح اعم من ان يستعمل اولا
في غيره اولا يستعمل اصلا وهي في الاول غلبة
تحقيقية كالاله والنجم وفي الثاني غلبة تقديرية
وفياسه كالدبران والله والدبران فعلان
بمعنى الفاعل من الدبور وهم يقولون انه
يدبر الثريا خاطبا لها والعيوق فيعول
بمعنى الفاعل من العوق وهو المنع سمي بذلك
لان من تخيلاتهم ان الدبران خطب الثريا وسا ق
اليها كواكب صغارا معه والعيوق بينهما
يعوق عنها والاله المعرف باللام والالف واللام الذي
هو وصف مشتق كما هو مختار المصنف فيما ياتي
في الاصل اي قبل ان يتغير فيصير علما بالغلبة
التقديرية لكل معبود اي واقع لكل معبود
بحق او باطل ويجمع على الهة قال تعالى حكاية
عن الكافرين اجعل الالهة الها واحدا ثم غلب
غلبة تحقيقية على المعبود بالحق وهو الله
تعالى اي على ذاته المخصوصة فصار علما
بالغلبة فينصرف اليه عند الاطلاق ثم تاكد
الاختصاص بالتغيير فصار مختصا به فالاله

المعرف قبل حذف الهمزة وبعده علم لتلك الذات
الا انه قبل الحذف قد يطلق على غيره و بعده
لا يطلق اصلا وقال في اعراب المبين والله
علم على المعبود بحق لا يطلق على غيره ولم يجسر
احد من المخلوقين ان يتسمى باسمه وكذلك
الاله قبل النقل والادغام لا يطلق الا على المعبود
بحق قال الزمخشري كانه صار علما بالغلبة واما
اله المجرد عن الالف واللام فيطلق على المعبود
بحق وعلى غيره قال تعالى لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا ومن يدع مع الله الاها اخر
لا برهان له به ارايت من اتخذ الاهه هواه
قال اكثر والي فهنا ثلاثة اسماء اله والاله
والله فاله باق على عمومه يقع على كل معبود
والاله يطلق على غيره اطلاق النجم على غير
الثريا ثم غلب على المعبود بالحق فصار علما
له بالغلبة فينصرف اليه عند الاطلاق كسائر
الاعلام الغالبة واما الله فلم يطلق على غيره اصلا
واشتقاقه اي لفظ الله لان الكلام فيه بعود
رجوع الضمير الى لفظ الاله ايضا والهاء تاء واحد
وهو شروع في بيان اصله الاشتقاقي بعد ما بين
اصله الاعلامي واعلم انهما اختلفوا في لفظ
الجلالة فمنهم من توقع عن طلب ماخذه وذكر
معناه ومنهم من قال لعله مشتق لكنا لا نعرف
المشتق منه ولم نكلف بمعرفته وسكت المصنف
عن هذين القولين بل تعرض لمذاهب اخر واصولها
اربعة الاول ما ذهب اليه جمهور اهل اللغة من ان
اسم علم شخصي مشتق صار علما بالغلبة لان اسماء الله تعالى

كلها

كلها صفات ومشتقة ليعرف المكلف معناها فيتوسل
بها اليه والثاني انه اسم عربي علم غير مشتق كما ذهب
اليه الخليل والزجاج والثالث انه صفة مشتقة
صارت علما بالغلبة واختاره المصنف والرابع انه
سرياني معرب واصحاب المذهب الاول تفرقوا
ثلاثة اقسام القسم الاول قالوا ان اصله
لاه والهمزة فيه اصلية وهم خمس فرق الفرقة
الاولى ذهبوا الى انه مشتق من اله بفتح الهمزة واللام
كعبد وزنا ومعنى فان قلنا بان المشتق منه
الفعل فهو على ظاهره والا فهو بتقدير مضاف
اي من مصدر اله او المراد انه ماخوذ من هذه
المادة للاهة بكسر الهمزة وفتح اللام ممدودة على
وزن عبادة وهي مصدر الفعل المذكور ومنه
قراءة ابن عباس ويذرك والاهتك بكسر الهمزة
اي عبادتك والوهة بضم الهمزة واللام على وزن
عبودية مصدر كذلك بمعنى عبد يعني اله معناه
عبد بفتحتين فهو متعد بالالزام واله فعال
بمعنى مالوه اي معبود فهو صفة مشبهة كلكتاب
بمعنى مكتوب وامام بمعنى مأموم به وفعال
قد يكون اسم الة سماعا كرمح لما يركب به وهو
كثير ذكره الخفاجي ومنه اي من اله بمعنى عبد
تأله بفتح التا الفوقية وتشديد اللام وانشاله
بمعنى تعبد واستعبد وانقطع الى الله تعالى
واشار الى الفرقة الثانية بقوله قيل انه
مشتق من اله بفتح الهمزة وكسر اللام كعلم اذا تحير
لان العقول كلها متحيرة في معرفته بل في معرفة
صفة من صفاته كما قاله عصام ولهذا قال

بعضهم ماعرفناك حق معرفتك وبعضهم فسر حق
المعرفة بالمعرفة الواجبة على المكلف فنهي عن
قول ماعرفناك حق معرفتك بل قال عرفناك
حق معرفتك وهي المعرفة بقدر الطاقة البشرية
واما المعرفة اللايقة بجلاله تعالى فقد وقع فيها
الحيرة وهذا التحير عين العلم وناش من كمال
العقل وفي شانه ورد من ازداد علما ازداد تحيرا
وتعبيره بقيل اشارة الى ضعفه لان الاصل
في الاشتقاق انه يكون لمعنى قايم بالمشتق والحيرة
قايمة هنا بالخلق لتحيرهم في ذاته وصفاته
واشار الى الفرقة الثالثة بقوله او هو مشتق
من الهث بكسر اللام ايضا معطوف على قوله من اله
الى فلان اي قربه او صدقه او حبيبه اي
سكنت اليه يعني استانست به قال الخفاجي من
السكون وعدم الاضطراب اذ هو مجاز من السكنى
ومن السكن بفتحتين فانه ما يولف من نحو الصديق
والاهل والحبيب والمنزل لان القلوب من عباده
المومنين تطمين بذكره يقال اطمان يطمين اطمينانا
وطمانينة بمعنى سكن وهو مطمين الى كذا وذاك
مطمين اليه فهو حقيقة في المكان واطمينان القلب
والنفس مجاز كما في الاساس ومنه النفس المطمينة
الا انه شاع حتى صار حقيقة في استقرارها بزوال
القلق والاضطراب وهو لا يتاتى الا من الله تعالى
فلذا قدم المتعلق للحصر في قوله مجازا الا بذكر الله تطمين
القلوب اي لا بغيره فان الطمانينة بما عداه غرور
والثقة به عجز واستهداف للبلا قاله الخفاجي ٥
والارواح تسكن الى معرفته فان طمانينة القلب

والنفس

والنفس بمعرفة الله والتسليم له منقادة بزمام الطاعة
وحينئذ تصل الارواح بنور المعرفة الى مستقرها
في مقعد صدق فان قلت كيف يتاتى هذا الوجه
في الالهة الباطلة وصرفه الى اطلاق الاله عليه
تعالى غير مناسب للسياق والسباق قلت قد قيل
في دفعه انه لا يبعد ان يكون ملحوظا واضع اللغة
وضع الاله للمعبود اطمينان القلوب بذكر المعبود
الحق لما مر من الحصر ثم استعمل في الالهة الباطلة
بعد عبادتها على زعمهم او لاعتراف الكل به ذكره
الخفاجي وقال اكثر ولي ثم ان جريان هذين
الوجهين في المعبودات الباطلة باعتبار ان عبادهم
تحير فيها عقولهم القاصرة وتسكن اليها قلوبهم
القاسية وذلك لان كل من يعبد شيأ فانه يعتقد
ان ذلك الشيء هو المعبود بالحق وان اخطاء في
اعتقاده واليه اشار عز وجل بقوله ويحسبون
انهم يحسنون صنعا ولا شك ان المعبود بالحق من
شانه ان يكون في العظمة والكمال بحيث يتحير
العقل في ادراك كماله كنهه واذا ذكره اطمان به
وسكن اليه على انه قال الامام يحيى الفخر الرازي
ان عبدة الاوثان انما يعبدونها باعتبار انها صور
ومظاهر لله تعالى اتخذوها قبلة لتذكر الله
كالقبلة للمسلمين والمعبود مطلقا بهذا المعنى مما
تتحير فيه العقول وتسكن اليه ولا يخفى ان
تعميم جريان وجوه الاشتقاقات انما يحتاج اليه
اذا كان المقصود الاصلي بيان اشتقاق الاله واما
اذا كان المقصود بيان اشتقاق الله فلا واشار
الى الفرقة الرابعة بقوله او هو مشتق من اله

بالكسر ايضا كفرح اذا فزع من امر نزل عليه فزع اي
التجي واستغاث من اجل امر نازل عليه والهه
بالهمزة الممدودة ماضي مبني للفاعل من باب الافعال
اصله أألهه بهمزتين احداهما اصلية والاخرى
همزة الافعال خففت الثانية بقلبها الفا فصار
آلهه ممدودا بالهمزة والضمير البارز مفعوله غيره
مرفوع فاعله مضاف الى ضمير المفعول اجاره اي
انقذه وانزال الجور عنه فالهمزة للسلب اذ الاي لان
العايذ من العوذ بالعين المهملة والذال المعجمة
بمعنى الالتجاء يفزع اي يلتجي اليه اي الى ملجاه وهو
اي ملجاه يجيره اي يحميه ويدفع عنه الجور والظلم
من الظالمين وفيه لف ونشر مرتب اذ الاول
ناظر الى معنى الهه بالكسر والثاني ناظر الى معنى
آلهه بالمد فالاله مفزوع اليه ومجير فكلمة من تعليلية
في قوله فزع من امر نزل به كما في قوله تعالى مما
خطيآتهم اغرقوا فلا يرد ما يقال من ان فزع يجيء
تارة بمعنى خاف ويستعمل بمن وتارة بمعنى التجاء
ويستعمل بالى فقول المصنف اذا فزع من امر نزل
صريح في انه مشتق من اله بمعنى فزع الذي جاء
بمعنى خاف وقوله في بيان وجه الاشتقاق اذ
العايذ يفزع اليه صريح في انه بمعنى فزع الذي
جاء بمعنى التجاء ذكره الكشوافي حقيقة اي اجارة
حقيقية ان كان ملجاوه حقا كما قال عز وجل وهو
يجير ولا يجار عليه وكما قال ففروا الى الله اي
ليجيركم مما تفزعون او كان باطلا فيجيره اجابة
لزعمه اي العايذ لا اجارة حقيقية واشار
الى الفرقة الخامسة بقوله او هو مشتق من اله

بالكسر

بالكسر ايضا الفصيل هو ولد الناقة اذا اولع على صيغة
الماضي المجهول من باب علم فعال فان اولع جاء متعديا
يقال اولعته فهو مولع بفتح اللام اي جعلته والعا
فهو مجعول والعا به فمعنى اولع الفصيل به
جعل والعا اي مشتاقا اليها وحريصا عليها بسبب
فصله عن امه فان الفصيل هو ولد الناقة اذا
فصل عن امه وعند ذلك يكون حريصا على الاجتماع
به ومشتاقا اليها ذكره اكثر والي وقال الخفاجي
الفصيل هو رضيع الابل واولع وولع بمعنى لازم
محبتها والح في اتباعها والبه بمعناه اذا اسند
الي الفصيل آداي لان العباد الظاهر انه بكسر
العين المهملة وفتح الباء الموحدة المخففة جمع
عبد وجوز بعضهم ضم عينه وتشديد باءه على
انه جمع عابد قاله الخفاجي مولعون بفتح اللام
اسم مفعول اي مجعولون والعين والمولعون
جمع مولع بضم الميم وفتح اللام قال في الصحاح
اولع به فهو مولع به بفتح اللام اي مغري به فلا
يفارقه بالتضرع اي التذلل والخضوع اليه في
الشرايد جمع شديدة وهي المصيبة وكل ما يصعب
ويشتد وضميره ان رجع الي الاله مطلقا
كان شاملا للفريقين ولا مانع منه وان رجع
الي الله كما هو المتبادر فانهم كانوا اذا نزل بهم
ما يدهمهم لا يلجؤن الا الي الله كما قال تعالي قل ارايتكم
ان اتاكم عذاب الله او اتتكم الساعة اغير الله تدعون
والقسم الثاني من الاقسام الثلاثة قايلون
ان اصله الآه وهمزته منقلبة عن واو كهمزة اعاء
واشاح اشار اليه بقوله او مشتق من وله بفتح

الواو وكسر اللام يقال وله فلان اذا تحير وتخبط
بالتشديد اي اختلط قال الخفاجي والتخبط تفعل
من الخبط وهو الضرب بالارض ونحوه اريد به فساد
العقل من الخباطة بالضم وهي شي كالجنون قال
تعالى كالذي يتخبطه الشيطان من المس عقله اشارة
الى ان التحير المعتبر في وله هو الناشي عن تخبط
العقل وفرط الجهالة ويجوز ان يراد بتخبط العقل
تلاشيه فان العقول كلها تتلاشى دون معرفة
ذاته وصفاته وملاحظة جماله ومشاهدة كماله
كالخفافيش في مقابلة الشمس قاله الكرواني وقال
الشيخ العارف الكامل محي الدين ابن العربي قدس
الله سره ونذرك منه في اتم صفاتنا كما يدرك
الخفاش من باهر الشمس وكان بفتح الكاف والهمزة
وتشديد النون من حروف التشبيه اشار اليه الخفاجي
والكرواني اصله الاعلالي ولاه بكسر الواو فقلبت
الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها اي على الواو
استثقال اي مثل استثقال الضمة على الهمزة في قولك
وجوه جمع وجه فان اصله اوجوه بالهمزة استثقلت
الضمة على الهمزة كما استثقلت الكسرة على الواو
فقلبت الهمزة فقيل وجوه وفيما نحن فيه عكس الامر
فقلبت الواو همزة فقيل في ولاه إلاه وفي بعض
النسخ وكان بتخفيف النون والالف من غير همزة
قال الخفاجي ويجوز ان يكون مخففا بالغا ماضي
كان الناقصة وما قيل من انه لا يصح لانه يجب
حينئذ نصب ولاها ويرسمه بالالف وليس لذلك
هو في النسخ ليس بشي لانه يجوز حكاية لفظه كما في
بعض الحواشي فيمنع صرفه وقال الكرواني اذ لو

كان

كان من الافعال الناقصة لكان الواجب ولاها
بالنصب الا ان يراد به اللفظ الحكمي بناء على ان
الكلام في اصل الآله مع قطع النظر عن وقوعه في
التركيب لكنه بعيد وجزم بالاصل المتروك الاعلائي
لا الآه وانما لم يجزم به لعدم استعمال ولاه في كلامهم
انتهى قلت جزم بالاصل المتروك في قوله او من
وله اذا تحير وتخبط عقله ولم يجزم به في قوله
وكأن مهموزا مشددا النون على طريق التشبيه
لعدم استعمالهم ولاه بالكلية على ان في نسخة
ولاها بالالف منصوبا فيكون جائزا في المحلين
فقيل الاه وفي بعض النسخ وقيل بالواو مكان الفاء
عطفا على قوله فقلبت الواو همزة وليس بصيغة
التمريض ذكره الكرماني كاعاء اصله دعاء واشاح
اصله وشاح هذا نظير لما هو بصدده فان اصلها
بالواو فقلبت واوهما همزة لاستثقال الكسرة
على الواو وقيل في وعاء اعاء وهو الظرف وفي اشاح
وشاح وهو حلي تشده المرأة على نحرها ذكره الكرماني
ويرده اي اشتقاق الآلاه من وله الجمع اي جمع
الآلاه على الهة بالهمزة الممدودة وكسر اللام
اصله اإلهة بهمزتين على زنة افعلة خففت
الهمزة الثانية بقلبها الفا فصارت آلهة دون
ان يجمع على اولهة يعني لو كان اصل الآه ولاه
لجمع ولاه على اولهة كاوعية واوشحة في جمع
وعاء ووشاح لان جمع التكسير كالتصغير يرد الاشياء
الى اصولها ذكره الكرماني وقال الخفاجي ويبعد
قلب الواو ياء في الجمع الفا اذا لم تتحرك لمخالفته
القياس فلا وجه للتوجيه به وقال الكرماني

والقول بانه يعني الهمزة جمع الاه مبني على توهم
اصالة الهمزة لكثرة استعمال الاه وعدم استعمال
ولاه محل للفظ على غلط ارباب الاشتقاق من
غير ضرورة تدعو اليه والقسم الثالث من الاقسام
الثلاثة قابلون ان اصله لاه مصدر لاه يليه
اشار اليه بقوله وقيل اصله الاعلالي لاه بالتنوين
بدون الهمزة معطوف على قوله والله اصله
الاه والضمير راجع الى الله لا الى الاه وان جاز
لانه اذا كان اصل الاه لزم كونه اصل الجلالة
ايضا لان اصل الاصل اصل مصدر قولك لاه فعل
ماضي بليه فعل مضارع ليتها مصدر ولاها ايضا
ثم ادخلت عليه الالف واللام ثم جعل علما للذات
الواجب ابتدا او بعد نقله من المعنى المصدري
وجعله بمعنى المعبود بالحق فصارت الالف
واللام جزء من الكلمة كما في النجم لان العلمية وضع
ثاني وكل حرف وضعت الكلمة عليه فهو جزء
منها وانما مرض هذا القول اذ لا يظهر حينئذ
وجه قطع الهمزة في يا الله اذ لا تكون حينئذ عوضا
عن الحرف الاصلي الا ان يتكلف ويقال لما
استغني عن التعريف اللاحق في صورة النداء
فيه شائبة التعريف ولهذا يقال هو الله
باسقاط الهمزة في الدرج ذكره اكثر ابني ويويد
لهذا القول ما ذكر الخفاجي انه الكوفي اثبت
بانه قرئ في الشواذ وهو الذي في السماء لاه ٥
والمصنف رحمه الله تعالى يعتمد نقله فلا يلتفت
لما قيل ان لاه يليه لم يثبت في اللغة وكذا كون
لاه مصدرا اذا احتجب واذا ارتفع يعني ان لاه

يليه

يليه يستعمل تارة بمعنى احتجب وتارة بمعنى ه
ارتفع فهو مشترك بينهما يصح النقل من كل منهما لانه
يستعمل فيهما معا حتى يرد عليه انه استعمال
المشترك في معنييه جميعا وهو لا يجوز الا عند
الشافعية قاله الشرواني وقال الخفاجي
وفي بعض كتب اللغة لاه يليه ليها اذا احتجب
ولاه يلوه اذا ارتفع والمصنف جعلهما اي
الاحتجاب والارتفاع معنيين من مادة واحدة
وبينهما على طريق اللف والنشر وهو ظاهر
وليس المراد انه مستعمل فيهما معا بناء على مذهبه
في المشترك بل صحة النقل من كل منهما وهذا المذهب
منقول عن سيبويه بناء على ما حقق في
كتب اللغة وقال ابن خروف انه منقول من
لفظ متوهم اوهو مقلوب من وله لان باب
لوه ولية ليس في كلام العرب كما قاله السيوطي
وقيل لاه يليه بمعنى ارتفع ليس بلغة وقال
في القاموس لاه يليه ليها تتر وجوز سيبويه
اشتقاق الجلالة منها لانه اي الله تعالى
محجوب عن ادراك الابصار هذا ناظر الى قوله
من لاه يليه اذا احتجب ومنه قول الشاعر
لاهت فما عرفت يوما بخارجة يا ليتها خرجت حتى رايناها
وقال الخفاجي وقد اعترض على المصنف رحمه
الله تعالى من ان الحقيقة الالهية محتجبة عن
العقول ولا يجوز ان يقال محجوبة لان المحجوب
مقهور وهو العبد واما الحق فظاهر في عبادة
المصنف قصور وخطاء والصواب محتجب كما في
بعض النسخ قال في الكشاف وقع في حديث المعراج

من ذكر الحجاب هو في حق المخلوق لا في حق الخالق
فهم المحجوبون والباري جل اسمه منزه عما يحجبه
والحجاب انما يحيط بمقدر محسوس ولكن حجبه على
ابصار خلقه وبصايرهم وادراكاتهم بما شاء
وكيف شاء ومتى شاء لقوله تعالى كلا انهم عن
ربهم يومئذ لمحجوبون يعني ان الحجاب حقيقة
المنع والستر وانما يكون في الاجرام المحدودة والله
تعالى منزه عن ذلك فهو تمثيل لمجرد المنع عن
رؤيته تعالى مشاهدة واحاطة او هو في حق
المخلوق دونه وحينئذ فالمحجوب يطلق على
الخالق حقيقة لانهم حجبوا عن رؤيته كما في قوله
تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون قال
اسند اليه تعالى كما ورد في الاحاديث فهو تمثيل
لارتفاع شانه وعظمته كما صرحوا به او مجاز
عن منعه لهم فهو مانع وممنوع وانما الممنوع منع
ماسواه وقالوا في قوله تعالى من وراء حجاب
انه تعالى يوصف بالحجاب بمعنى الخفاء وعدم
الظهور والعرب تستعمله بهذا المعنى تقول
بيني وبين هذا الامر حجاب اي مانع وساتر
وفي شرح المواقف المحجوب مقهور وهو عز شانه
منزه عنه وهو تعالى نصدق عليه انه جعل ذاته
محجوبا لان الخفاء من فرط الظهور فلا غبار على
كلام المصنف رحمه الله تعالى وقال الكرماني
قيل في عبارة المصنف خطا لا يحتمل التصحيح لان
المحجوب هو المقهور على ما صرح به في شرح المواقف
وهو تعالى على كل شئ قدير وقاهر فوق عباده
ويؤيده قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون

وقيل

وقيل هذا الدليل ايضا غير منطبق على الدعوى
لانه لما قال اصله مصدر لاه يليه اذا احتجب
كان المنطبق عليه ان يقال لانه تعالى محتجب عن
ادراك الابصار والجواب عن الاول ان عبارة
المصنف تحتمل التصحيح احتمالا ظاهرا لان محتجب
حجبه بمعنى ستره مما صرح به في الصحاح والقاموس
فالمحجوب المستور ويصدق عليه تعالى انه
مستور عن ادراك الابصار بمعنى انه لا تدركه
الابصار في الدنيا ولا البصائر كنه ذاته في الدارين
والجواب عن الثاني ان احتجب معناه استتر فهو
مطاوع حجب يقال حجبه فاحتجب بمعنى ستره
فاستتر فيكون الشيء محجوبا اي مستورا يستلزم
كونه محتجبا اي مستترا مع ان العدول الى لفظ
المحجوب فايدة جليلة هي الاشارة الى ان
احتجابه تعالى عن الادراك انما نشاء من ذاته
فكانه جعل ذاته مستورا وتوضيحه انه تعالى
لوجوب وجوده بالذات يقتضي دوام ظهوره
ووجوده ودوام الظهور والوجود يصير منشاء
للخفا الا ترى ان الشمس لو لم تغب لم يعلم ان
الانوار الحاصلة في الارض وظهور الاشيا انما
هو بسببها فلدوام فيض الوجود الفايض منه تعالى
دايما على هياكل الموجودات لظهور وجوده لكن
لدوام جوده وعدم انقطاعه لحظة لم يظهر
فهو خفي من فرط الظهور وهو نور النور وتمام
تحقيقه في مشكاة الانوار للامام الغزالي وقد
وضح هذا ما اشار اليه العفيف التلمساني قدس
الله سره في بيت من قصيدة في ديوانه حيث

قال ٥ منعتها الصفات والاسماء ٥ ان ترى
دون برقع اسماء ٥ واشار باسما هنا الى الحضرة
الذاتية فان ذات الحق تعالى متصفة بالصفات
سماة بالاسماء وليست صفاتها ولا اسماؤها
معطلة عن الاثار الى الابد فاثار اسمائها وصفاتها
هي المانعة لها من ان ترى دون برقع اي دون
حجاب فهي محجوبة باثار صفاتها واسمائها
والاثار هي المخلوقات التي تتجدد على الدوام
في الدنيا والاخرة قال تعالى بل هم في لبس
من خلق جديد فهي ملبوسة عليهم بهم بل هم
الملبوسون على انفسهم بخلق انفسهم الجديد
مع الانات فحجاب الاثار للذات العلية لا يرفع
اصلا لا دنيا ولا اخرة وانما الرؤية الاخروية
منوطة بالاسم الرب فيرون ربهم كما ورد في
لفظ الحديث الصحيح وفي القران وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وقال موسى رب ارني
انظر اليك وقال تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون والرب اجم من اسماء الذات العلية
فلا تقع الرؤية الا من وراء حجب الاسماء والصفات
والذات محجوبة بصفاتها واسمائها ازلا وابدا
فاعلم ذلك والله الموفق ومرتفع اي منتزه ٥
متباعد عن كل شيء محسوس او معقول وعما لا يليق به
من صفات الحوادث وهو ناظر الى قوله اذا
ارتفع قال الكرواني والمراد بارتفاعه تعالى
عن كل شيء وعما لا يليق به تعاليه عن صفات
الممكنات وسمات المحدثات وتنزيهه عما لا يليق
بكبريائه من الاقوال والافعال ويشهد له اي

لكون اصله لاها ذكره شيخي زاده وقال اكثروا في
اي لكون اصل الله لاه فان شهادة البيت وان كانت
بكون اصل الاله لاه الا ان اصل الاصل اصل فالشها دة
للاول شهادة للثاني والشاهد له قول الشاعر
وقد انشده الفرا ولم يبين قايله وهو الاعشي
واسمه ميمون بن قيس وهو من قصيدة او لها
الم تروا آدما وعادا ٭ افناهم الليل والنهار ٭
وهي في ديوانه كحلفة بفتح الحا المهملة وسكون
اللام وفاء المرة من الحلف وهو اليمين من ابي
رباح بفتح الرا المهملة وموحدة مفتوحة والحاء
المهملة اسم رجل من بني ضبيعة وهو حصن بن
عمرو بن بدر وكان قتل رجلا من بني سعد بن
ثعلبة فسالوه ان يحلف او يدي فحلف ثم قتل بعد
حلفته فضربته العرب مثلا لما لا يفي من
الحلف كما قاله ابن دريد في شرح ديوان الاعشي
يشهدها بمعني يحضرها ويطلع عليها وروي
يسمعها لاهه بمعني لاهه وهو ضمد الذي
يعبده الكبار بضم الكاف وتخفيف الموحدة تخفف
كبار كرمان بمعني الكبير الا انه ابلغ منه كما ان
المشددة ابلغ منه وروي ايضا لاهم الكبار بضم
الميم واستشهد به النحاة علي مجيء لاهم في اللهم
مخفف الميم في غير النداء لانه فاعل فلا يكون
علي بعض الوجوه شاهدا لما ذكره المصنف رحمه
الله تعالي قيل والاستشهاد بما مر من القراة الشاذة
اولي ذكره الخفاجي واما المذهب الثاني فقد اشار
اليه بقوله وقيل علم عطف علي القول الاول
وهو قوله والله اصله الاه ولا يصح العطف علي

قوله واشتقاقه من كذا وكذا لانه بيان شعب
القول الاول فيلزم ان يكون القول بكونه علما من
تلك الشعب وليس كذلك فان القايل بكونه علما
يقول انه لا اصل له ولا اشتقاق فيه بل هو علم
مرتجل غير منقول وهو احد قولي الخليل وسيبويه
ونسب ايضا الى ابي حنيفة واكثر الشافعي والخطابي واكثر
الفقها والاصوليين وحكي ان الاشعري رؤي
في المنام فقال غفر الله لي بقولي بعلمية الله
واقول هذا هو اللايق بكمال التعظيم صونا لهذا
الاسم الاعظم من ان يكون ملعبة الاصحاب
الاقوال ذكره اكثر والي لذا انه تعالى استعمل
الذات فيه تعالى بمعنى العين والحقيقة لانه
ورد اطلاقه عليه في الاحاديث الصحيحة نحو
لا تتفكروا في ذات الله فلا عبرة بمن انكر اطلاقه
على الله لانه موتث ذكره الخفاجي المخصوصة
اشارة الى ان هذا القايل لم يعتبر فيه صفة
اصلا وبه صرحوا وقيل انه ممنوع بل اعتبر فيه
صفة كالذات المتجمعة للكمال او المستحق لجميع
المحامد ذكره الخفاجي وقال في اعراب اليمين
واختلف الناس فيه هل هو مرتجل او مشتق
والصواب الاول وهو اعرف المعارف حكي ان
سيبويه رؤي في المنام فقيل له ما فعل الله بك
فقال غفر لي بجعلي اسمه اعرف المعارف
وقال اكثروا اني لا يقال انهم عرفوا العلم بما وضع
لشي بعينه واراد وا به على ما صرح به في الرسالة
الوضعية العضدية اللفظ الذي يكون مدلوله
شخصا ويكون وضعه له وضعا شخصيا بان يكون

ملحوظا

ملحوظا بخصوصه ومتصورا بعينه فيلزم ان لا يمكن
تسمية من لا يتصور بعينه كالولد والمملوك الغا
وايضا من الاعلام ما لا يتصور مسمياتها على وجه
جزئي غير قابل لفرض الاشتراك مثل اسم الله واسماء
الانبيا والملايكة فيلزم ان يكون مثلها علما لانا نقول
المحققون على ان الواجب في العلم كون مدلوله
شخصا واما كون وضعه لشخصا بالمعنى المذكور
فلا قال في شرح المواقف يجوز ان تعقل ذات
بوجه من الوجوه ويوضع الاسم بخصوص تلك
الذات ويقصد تفهمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون
ذلك الوجه مصححا وخارجا عن مفهوم الاسم باناء
خصوص الذات كما لا يخفى وهذا اذا كان الوجه
الكلي عاما فانه حينئذ يلزم التخصيص بلا مخصص
واما اذا كان من الصفات المختصة كواجب الوجود
وخالق العالم فيما نحن فيه فيصح ان يكون مخصصا
انتهى قلت لا شك ان هذا التعقل بوجه من
الوجوه للذات المخصوصة لا بد ان يكون لاعتبار
صفة اصلا بل باعتبار الذات من حيث هي ذات
وتعقل الذات للحق تعالى من حيث هي ذات
مستحيل ومن حيث كونه واجب الوجود وخالق
العالم تعقل من حيث وصف خاص لا من حيث
انه ذات مخصوصة اللهم الا ان يقال وضع هذا
العلم باناء ذات في الغيب لا تظهر ابدا الا بتجليها
في صور اثار اسمايها وصفاتها كما قدمناه قريبا في
ذكر دوام احتجابها على ان الواضع للغة الغيب
اذا كان هو الله تعالى فهو سبحانه الذي وضع العلم
لذاته المخصوصة فلا اشكال اصلا لانه اي الله

يبين

يوصف نحو قوله هو الله الخالق البارئ المصور
ولا يوصف فلا يقال الخالق البارئ المصور الله
واما ما وقع في سورة ابراهيم من قوله العزيز
الحميد الله فهو عطف بيان للعزيز صرح به المصنف
هناك قال اكثر والي واورد عليه اكثر الشارحين
بانه انما يفيد كونه اسما غير صفة لا كونه علما
لجواز ان يكون اسم جنس واجاب بعضهم بان
هذا الدليل لما دل على كونه اسما غير صفة ولا قايل
بانه اسم غير علم فقد دل على كونه اسما غير
صفة ولا قايل بانه اسم غير علم فقد دل على
كونه علما وايضا لا اسم غير العلم يصح ان يوصف
ولا يوصف به لان مناط صحة الوصف بالشيء ان
يدل ذلك الشيء على معنى في الغير سواء كان في
جميع الاستعمالات كالمشتق وما في حكمه او في بعض
الاستعمالات بان يدل في بعض المواضع على حصول
معنى لذاته فحينئذ يصح ان يوصف به وفي
بعضها لا يدل فلا يصح ان يوصف به نحو مررت
برجل اي رجل يعني كاملا في الرجولية ومررت
بهذا الرجل فعلم ان اسم الجنس كما يصح ان يوصف
يصح ان يوصف به كيف واسم الجنس مدلوله كلي
والكلية مصححة للوصف به لان المفهومات الكلية
لكونها غير متاصلة في الوجود واصولا لامور اخر
مقتضية للارتباط بها وما شاكله فيصح ان يوصف
به واما الاعلام الشخصية فمدلولاتها لكونها جزئيات
حقيقية متاصلة لا تقتضي الارتباط بالغير فلا يصح
جريه على غيره وصفا او خبرا او حالا ونحوه ولانه
اي الله لا بد له من اسم تجري عليه صفاته هذا

دليل

دليل ثاني على علميته ومعنى جريان صفاته عليه
ان تكون نعتا له لان العرب لم تضع شيا الا وضعت
له اسما كما هو دابهم وعادتهم وليس هذا محالا لان
المحال هو وجود صفة بدون موصوف لا بدون
ما وضع وانما هو امر استقرائي استحساني وكونه
اسم جنس معرف بال وان كفى لكن الظاهر ان يكون
خاصا به وضعا وهو العلم وكونه علما منقولا من الوصفية
لا يكفي اذ عليه لم يكن له اسم في اصل الوضع تجري
عليه صفاته ذكره الخفاجي وقال الشرواني وحاصله
ان كل شي تتوجه اليه الاذهان لابد له بمقتضى
العرف والاستعمال من اسم يخصه وضعا ليفيد احضا ره
بعينه حتى يجري عليه صفاته اي الصفات
التي تخصه كيف والعرب ما اهملوا شيا الا وضعوا
له اسما تجري عليه صفاته فكيف اهملوا خالق
الاشيا ومبدعها فلما وجب ان يكون له اسم بهذه
الصفة والحال انه لا يصلح له تعالى مما يطلق عليه
من الاسما الحسنى سواه اي سوى الاسم الله لان
ما سوى هذا الاسم الاعظم صفات تجري على هذا
الاسم فهو الموضوع له بعينه وبه يحضر في الذهن
بخصوصه وتجري عليه الصفات فكل اسم هذا شانه
فهو علم فهذا الاسم علم ولانه اي الله لو كان وصفا
لذاته تعالى لاعلما على ذاته بان كان اسما كليا
وصفا كان او اسم جنس لم يكن قوله تعالى فاعلم انه
لا اله الا الله وكذلك قول عبده المومن توحيدا
وهذا دليل ثالث على علميته وحاصله انه لو كان اسما
لمفهوم كلي ولم يكن علما للفرد الموجود منه لم يكن
قول القايل لا اله الا الله توحيدا اي مفيدا للتوحيد

بحسب دلالة اللفظ مثل لا اله الا الرحمن فانه
اي الرحمن لا يمنع الشركة لانه صفة لله تعالى فلا
يفيد التوحيد بالاتفاق لانه على تقدير كونه اسما
مفهوم كلي لا يمنع الشركة بين كثيرين لان الكلية عبارة
عن امكان فرض الاشتراك بين كثيرين كما حقق
في محله فلا يلزم وجود ذلك الفرد الكلي ويحتمل
ان يكون وجوده في ضمن افراد متعددة فان الكلي
قد لا يكون له فرد في الخارج كالعنقا وقد يكون
له فرد واحد كالشمس وقد يكون له افراد متعددة
كالانسان فمعنى لا اله الا الله حينئذ لا معبود
بالحق في الوجود الا مفهوم واجب الوجود مثلا
اي فرد منه وجد في الخارج اولم يوجد تعدد اولم
يتعدد فيجوز ان يكون الفرد المفهوم منه كثيرا اولا
واحدا له في الخارج وهو باطل فان قلت على تقدير
كونه علما للفرد الموجود منه ايضا لا يتم المقصود
لانه لا يحصل في عقولنا الا مفهوم كلي والمتصف
به يحتمل التعدد قلت اذا كان علما للفرد الموجود
كان واحدا معينا في نفسه وان لم يحصل في عقولنا
الا بمفهوم كلي مختص به كمفهوم واجب الوجود وخالق
الارض والسما فيكون المستثنى جزئيا حقيقيا وهو
الفرد الواحد الذي لاحظناه بعنوان خالق الارض
والسما مثلا بخلاف اذا كان اسما للمفهوم الكلي
فان المستثنى حينئذ يكون مفهوما كليا فردا
معينا والكلي من حيث انه كلي يحتمل الكثرة
فلا يفيد التوحيد وملخص الكلام ان حصر كلي في كلي
لا يفيد انحصار الاول في فرد واحد بخلاف حصر
الكلي في فرد معين لا اظنك في مرية منه وقد
نقل

نقل عن المصنف ههنا حاشية وهي قوله وفيه نظر
لجواز ان يكون التوحيد مستفادا من الشرع او من
القرائن الخارجية قول قد عرفت ان المراد بكون
هذا القول مفيدا للتوحيد افادته اياه بحسب دلالة
اللفظ اي مع قطع النظر عن جعل الشارح وانضمام
القرائن الخارجية فلا يتوجه النظر المذكور واما
اعتبار القيد المذكور فمما صرحوا به ثم ان المصنف
يرد هذه الدلالة الثالثة في اثناء تقديره المختار
عنده كما ستطلع عليه ولهذا مرض القول بعلميته
ولم يرتضه ذكره الشرواني وقال الملا ابراهيم
الكوراني المدني رحمه الله تعالى في كتابه انباه الانباه
في اعراب لا اله الا الله في المبحث الرابع منه واما قولهم
في المبحث الرابع منه واما قولهم ان دلالة لا اله
الا الله بحسب عرف الشرع لا بحسب الوضع اللغوي
فيرده انه لو كان كذلك لما فهم منها التوحيد من لا
معرفة له بعرف الشرع من كفار قريش واللازم
باطل فانه صلى الله عليه وسلم لما دعا قريشا
الى كلمة لا اله الا الله حين كانوا اجتمعوا عند ابي
طالب قاموا وقالوا اجعل الالهة الاها واحدا
ان هذا لشيء عجاب وهذا دليل واضح على انهم فهموا
منها التوحيد وذلك لا يكون الا بقصرهم الالوهية
عليه تعالى وذلك لا يتاتى الا باثباتها له ونفيها
عما سواه فعلم ان الدلالة على الاثبات لغة لا
شرعا فان قلت لعلهم انما فهموا قصر الالوهية
منها لسبق علمهم بعرف الشرع ومراده صلى الله
عليه وسلم من هذه الكلمة لكان مخالطتهم للمومنين
قلت لو كان كذلك لكان الواجب عند عرض

الكلمة على من لم يخالط المومنين اصلا من الاعراب
الذين لم يبلغهم عرف الشرع ان يعلمهم صلى الله
عليه وسلم معنى الكلمة الذي تراد منها بحسب عرف
الشرع و يعرفهم بمراده حتى يصح اسلامهم ضرورة
انه لا يخرط في سلك الموحدين الا بالاقرار بهذه
الكلمة على ما يريده صلى الله عليه وسلم منها ولو وقع
منه ذلك لنقل الينا فانه من اهم مهمات الدين
فانه مفتاح الاسلام والاساس الذي يبنى عليه
سايرالعبادات لكنه لم ينقل فلم يكن واقعا فلم يكن
واجبا فلم تكن دلالتها بحسب عرف الشرع فهو بحسب
الوضع اللغوي وهو المطلوب وذكر ايضا في كتابه
المذكور في المبحث الاول مما نقله عن رسالة العلامة
الدواني قال قال الشارع مرادي بهذا الكلام
اصطلاح مني لا ما يدل عليه في اللسان العربي
لزم ان لا يكون رسولا اليهم بلسانهم لكنه رسول
اليهم بلسانهم ليبين لهم ما امروا به فيفقهوه عنه بيسر
وسرعة فانزل اليه قرانا عربيا لئلا يكون لهم
على الله حجة كما دل عليه قوله تعالى ولو جعلناه
قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته ءاعجمي وعربي
فلم يبق لهم بعد ان ارسل اليهم رسولا بلسانهم
حجة على الله قال تعالى رسلا مبشرين ومنذرين
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلله
الحجة البالغة انتهى فالمعتبر في الشرع معاني الكلمات
العربية التي ورد بها الخطاب على اصطلاح لغة
العرب وقال الخفاجي لو كفى في التوحيد اختصاص
المثبتين بذاته في الواقع فلا اله الا الرحمن كذلك
اختصاصه به وان لم يكف واقتضى ما يعينه بحيث

لا يجوز فيه الشركة لم يكن لا اله الا الله كذلك لانه
لا يحضر ذاته لنا على وجه التشخص واجيب بان
الالفاظ تنوب في الشرع عن المعاني الموضوعة
لها الا ترى ان انت طالق يفيد الطلاق وان
لم يقصده الله تعالى وان لم يمكن احضاره بذاته
لكن لفظة الله تنوب مناب احضاره فنزل ذكره
في التوحيد منزلته بخلاف الرحمن ورد بانه لا
وجه للحكم بايمان احد بمجرد لفظ لا يعرف معناه
وما توهمه في مسئلة الطلاق فاسد اذ لابد فيه
من استعمال اللفظ واستحضار المعنى ولذا لا يقع
بسبق اللسان به ولا من النائم والاعجمي الذي
لا يعرف مدلوله نعم لا يعتبر به قصد ايقاع الطلاق
لمن تلفظ به اختيارا مع علم معناه وان لم ينو ايقاعه
والقايل لم يفرق بين عدم اعتبار المعنى وعدم
اعتبار قصده التهى قلت ما ذكره هنا في مسئلة
الطلاق والحكم بفساد ما توهمه القايل فاسد والمسئلة
ذكرها فقهاونا قال في الاشباه والنظاير الطلاق
الصريح لا يحتاج في وقوعه الى النية فلو طلق
غافلا او ساهيا او مخطئا وقع حتى قالوا ان الطلاق
يقع بالالفاظ المصحفة قضاء ولكن لابد ان يقصدها
باللفظ قالوا لو كرر مسايل الطلاق بحضرتها ولم يقل
في كل مرة انت طالق لم يقع ولو كتبت امراتي
طالق او انت طالق وقالت لما قرأ على فقرأ
عليها لم يقع لعدم قصدها باللفظ ولا تنافيه قولهم
ان الصريح لا يحتاج الى النية وقالوا لو قال انت
طالق ناويا الطلاق من وثاق لم يقع ديانة ووقع
قضاء وذكر قبل ذلك قال والطلاق والعتاق يتمان

بالتلقين ممن لا يعد فهما وكذا لو اكره عليهما يقعان
انتهى فاذا عرفت هذا ظهر لك ان محل الوقوع قصد
الخطاب لا معرفة المعنى ولا قصد المعنى فيتم الكلام
الاول ان لفظ انت طالق يفيد الطلاق وان لم
يقصده بعد ان يقصد الخطاب به وذكر الخفاجي
عن ابن مالك في شرح التسهيل انه قال الله من الاعلام
التي قارن وضعها الـ وليس اصله الاله كما زعموا بل
هو علم جامع لمعاني الاسماء الحسنى كلها ولذا يقال
لكل ما سواه اسم الله بالعكس ولو لم يرد على من
قال اصله الاله الا انه ادعى ما لا دليل عليه لكان
ذلك كافيا قال الله والاله مختلفان لفظا ومعنى
اما لفظه فلان احدهما معتل العين وهو الله والثاني
مهموز الفا صحيح العين واللام فهما من مادتين
فردهما في اصل واحد يحكم من سوء التصرف واما
معنى فلان الله خاص به تعالى جاهلية واسلاما
والاله ليس كذلك لانه اسم لكل معبود ثم بسط الكلام
في منع الاشتقاقات المذكورة سابقا وجعلها مخالفة
للقياس مبنية على غير اساس واشار الى المذهب
الثالث بقوله الاظهر وفي نسخة والحق انه اي
لاسم الله وصف واصله هذا شروع في بيان القول
المختار عند المصنف قال الخفاجي قيل انه مذهب
ثالث وقيل بل هو المذهب الاول ونعوان الله مشتق
الا انه مختص بالمعبود بحق واشار الى تاييده
وبطلان الثاني وربما بتحرير المدعى ما يرد به
الوجوه السالفة ثم انه حقق السيد الشريف قدس
الله سره في هذا المقام ان الاسم قد يوضع لذات
مبهمة باعتبار معنى يقوم بها فيكون مدلوله مركبا

من ذات مبهمة لم يلاحظ معه خصوصية اصلا ومن
صفة معينة فيصح اطلاقه على كل متصف بتلك
الصفة ومثل ذلك الاسم يسمى معمما للاطلاق كالمعبود
مثلا وقد يوضع لذات معينة بلا ملاحظة قيام
معنى بها فيكون اسما لا يشتبه قطعا بالصفة كالفرس
وقد يوضع لها ويلاحظ في الوضع معنى له نوع تعلق
بها وهو على قسمين الاول ما يكون ذلك المعنى خارجا
عن الموضوع له وسببا باعثا على تعيين الاسم بازائه
كاحمر اذا جعل علما لمن لونه حمرة وكالدابة اذا
جعلت اسما لذوات الاربع في انفسها وجعل الدب
سببا لوضع هذا الاسم بازائها لا جزء من مفهوم اللفظ
والثاني ان يكون ذلك المعنى داخلا في الموضوع له
فيتركب مفهومه من ذات معينة ومعنى مخصوص
كاسماء الالة والزمان والمكان وكالدابة اذا جعلت
اسما لذوات الاربع مع دبيبها وهذان القسمان
ايضا من الاسماء لكن ربما يشتبهان بالصفات والقسم
الاخير اشد التباسا بها لان المعنى المعتبر في الموضع
داخل في كل منهما وقصارى الفرق انهما يوصفان
بشيء ولا يوصف بهما شيء على عكس الصفات ولما
وجد في الاستعمال آله واحد ولم يوجد شيء آله
مع كثرة دورانه على الالسنة علم انه من الاسماء
دون الصفات وهذا حكم كتاب وامام وسائر
ما اعتبرت فيه المعاني مع خصوصية الذات ثم
بحث الخفاجي في ذلك باحتمالات في وجوه اخر
ثم قال مع ان ما ذكر امور سماعية لا يلزم الوقوف
على اسرارها وتقدم القول منه بانها علل نحوية
بعد الوقوع كما قيل عهد الذي اهوى وميثاقه

اضعف من حجة نحوي ومني اتجه وجه سلك عليه
الحال فلا ينبغي ان يكون البحث فيه مجال لكنه لما
غلب عليه تعالي بحيث لا يستعمل في غيره سبحانه قال
المصنف في قوله تعالي هل تعلم له سميا مثلا يستحق
ان يسمي الاها او احدا سمي الله قال المشركين وان
سموا الصنم الاها لم يسموه الله قط وذلك لظهور
احديته وتعالي ذاته عن المماثلة بحيث لم يقبل
اللبس والمكابرة وصار كالعلم بالتمريك معطوف
علي مدخول حيث اي العلم الشخصي فهو بمنزلته
في انه يوصف ولا يوصف به لا انه علما مرتجلا
قال الكرماني فصار كالعلم الشخصي في الاختصاص
بذات معينة مستعملا فيها غير جار علي غيرها فهو
من الاعلام الغالبة مثل الثريا بضم الثاء وفتح الراء
المهملة والصعق بفتح الصاد وكسر العين المهملتين
فانهما وصفان في الاصل علما بالغلبة اما الثريا
في الاصل وصف فانها تصغير ثروي من ثرى
الثروان كعطشان صفة مشبهة يقال امرأة ثروي
اي ذات مال ثم صارت علما لكواكب مخصوصة
بغلبة الاستعمال فيها لكثرتها فانها ستة كواكب
عند ارباب الارصاد وسبعة عند بعضهم وروي
ان رسول الله صلي الله عليه وسلم كان يراها
احد عشر وقال شيخي زاده والثريا علم للنجم وهو
الكواكب المجتمعة المسماة بنات نعش الصغري
انتهي واما الصعق فهو بفتح العين شدة الصوت
وبكسر العين الشديد الصوت والمتوقع للصاعقة
والنازلة عليه وتسكن عينه صفة مشبهة معناه
الوصفي من اصابته الصاعقة ثم صار علما لخويلد

ابن نفيل فارس بني كلاب بغلبة الاستعمال
لانه اصابته الصاعقة فمات منها ويقال صعق
كابل لقب به لان تيما اصابوا راسه بضربة فكان
اذا سمع صوتا صعق اولانه اتخذ طعاما فكفأت
الريح قدره فلعنها فارسل الله عليه صاعقة ذكره
الخفاجي وروي انه كان يطعم الناس بتهامة
فهبت ريح وسفت في جفانه الثراب فتتمها
فرمي بصاعقة فقتلته لان الغلبة في الثريا
تقديرية وفي الصعق تحقيقية فان الغلبة
مطلقا عبارة عن ان يكون اللفظ الموضوع
للمعنى العام مختصا ببعض افراده فان كان
بواسطة كثرة في المعنى العام قبل عروض
الاختصاص له ببعض افراده فالغلبة تحقيقية
وان لم يستعمل بعد وضعه للمعنى العام الا في
المفرد المعين منه فالغلبة تقديرية كما مر نحو
ذلك لانه لما كان مقتضى الوضع والقياس
ان يصح استعماله في المعنى العام فيقدر كانه
استعمل فيه ثم عرض له الاختصاص ببعض
الافراد ولفظ الله من هذا القبيل كالثريا
اذلم يستعمل لا في الاسلام ولا في الجاهلية في
غير الذات المقدسة ذكره الكرماني اجري مجراه
اي مجرى العلم جواب لما يعني لما غلب عليه
تعالى وصار كالعلم الشخصي اجري مجرى العلم
الشخصي في اجراء الاوصاف عليه وبهذا يندفع
الاستدلال على كونه علما مرتجلا بانه لابد له
من اسم يجري عليه اوصافه وامتناع الوصف به
بالجر عطفا على اجراء الاوصاف وبه يندفع

الاستدلال على علميته بانه يوصف ولا يوصف به
قال الخفاجي ويرد عليه انه قبل العلمية لم يوصف
به اصلا اذ لم يسمع شيء الله وعدم تطرق احتمال
الشركة اليه بالجر ايضا عطفا على ما ذكر فيندفع
به الاستدلال على العلمية ايضا بانه لو كان وصفا
لم يكن قوله لا اله الا الله توحيدا وقال الكرماني
وجه الاندفاع ان كلامنا في هذه الدلايل انما يستدعي
كونه علما مطلقا لا كونه علما مرتجلا فلم لا يجوز
ان يكون من الاعلام الغالبة التقديرية فانها
اقرب الى الارتجال لان ذات الله تعالى من حيث هو
مع قطع النظر عن تعقلنا له فان للعقل التصور
لمعقولاته ضرورة الحكم عليها والتنزيه لله تعالى
عن ذلك لازم ضرورة صحة الايمان به فالايمان
الصحيح تشبيه وتنزيه ولهذا ورد تسبح له السموات
السبع والارض ومن فيهن وان من شيء الا يسبح
بحمده والتسبيح هو التنزيه ولا بد للتنزيه من
سبق تشبيه حتى يقع التنزيه عنه وهذا امر
لازم من ضرورات العقول عند الائمة الفحول
فالمنزه فقط جاهل بما هو الامر عليه في نفسه
من ان التنزيه ومعناه التبعيد لا بد ان يكون
عن شيء تصوره العقل وذلك الشيء الذي
تصوره العقل هو التشبيه كما ان المشبه فقط
جاهل بما هو الامر عليه في نفسه من ان الله تعالى
ليس بينه وبين خلقه مشابهة ولا بوجه ما ولا
يجوز عليه العدم من ذلك الوجه كما جاز على خلقه
وكان ممكنا وهو تعالى واجب لا ممكن بلا اعتبار
امر آخر اي وصف من اوصافه تعالى حقيقي

كالعلم

كالعلم والقدرة او غيره اي غير حقيقي كالخالقية
والرازقية مما هو صفات الفعل غير معقول
للبشر لان كل معقول متصور بصورة وكل متصور
بصورة مشبه وكل مشبه مخلوق والتشبيه فقط
على الله تعالى محال فلا بد من تنزيهه تعالى
عن ذلك المعقول له وهو قولهم كل ما خطر
ببالك فالله بخلاف ذلك والمطلوب دوام التنزيه
له تعالى عن التشبيه الذي يخطر في البال كما
الوقوف مع التشبيه فانه المذموم شرعا كما ورد في
حديث مسلم ومن جملته فيأتيهم الله عز وجل في
صورة غير صورته التي يعرفون فيقول انا ربكم
فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا
ربنا فاذا جاء ربنا عرفناه فيأتيهم الله في صورته
التي يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون انت
ربنا فيتبعونه الحديث وهي الصورة التي شبهوه
بها في الدنيا ولم ينزهوه عنها وما تواعلى ذلك
ولم ينتقلوا عنها الى غيرها وقد بسطنا الكلام
على ذلك في كتاب الوجود الحق فلا يمكنه اي
البشر ان يدل عليه تعالى بلفظ ظاهر وهو على
تقدير كون الواضع البشر وفي نسخة فلا يمكن
ان يدل بالبناء للمجهول وظاهره عدم صحة
العلمية فيه بطريق الوضع القصدي وفي شرح
المواقف من ذهب الى جواز تعقل ذاته تعالى
جوز ان يكون له اسم باز ار حقيقته المخصوصة
ومن ذهب الى امتناع تعقل ذاته لم يجوزه
لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى
تفهمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم لم يتصور

وضع اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل
كنه ذاته ووضع الاسم بازائه لا يتوقف
عليه اذ يجوز تعقل ذات بوجه من وجوهها
ويوضع الاسم لخصوصها ويقصد تفهيمها باعتبار
ما لا يكنهها ويكون ذلك مصححا للوضع وخارجا
عن مفهوم الاسم على ما عرف ان لفظ الله
اسم علم موضوع لذاته من غير اعتبار فيه ذكره
الخفاجي ثم قال قال شيخ شيخنا السيد عيسى
قدس سره اعلم انهم عرفوا العلم بما وضع لشخص
بعينه والمتبادر منه ان يكون الشخص ملاحظا
للواضع واورد عليه صدرا فاضل انه يلزم ان لا
يمكن تسمية ما لا نعرفه بعينه كالولد والمملوك
الغائبين وان لا نعلم معاني الاسماء الموضوعة
لما لا نعرفه كالله والملائكة والانبيا وعليه
يترتب انه لا يمكن من غير الله وضع لفظ لم والجواب
انه ليس المراد الشخص والشخص بعينه وملاحظته
حين الوضع بل يجوز الوضع له وان كان يلاحظه
بوجه مساو له في الواقع ومن المعلوم ان الواضع
لشي لا يستلزم معرفة الموضوع له بالكنه ولا بوجه
شخصي بل مساو كما تقرر في المبهمات ثم بسط
الكلام في هذا المقام وقال بعض العلماء
المتاخرين في بعض رسايله في كون ذاته تعالى
غير معلومة حتى يحكم عليها بانها نور او غيره وهو
مذهب القاضي وامام الحرمين وحجة الاسلام
والامام الرازي في اكثر كتبه وهو الاصح لقوله
تعالى ولا يحيطون به علما ولا تدركه الابصار على
وجه ولان العلم بالشي هو حصول صورته في
الذهن

الذهن والله تعالى لا تتصور في ذهن واجب الامام
لكون ذاته غير معلومة لانا لا نتصور الا ما ادركنا ٥
بالحس او بالوجدان او ببديهة العقل وماهية
الباري تعالى غير مدركة بواحد منها فليست
مدركة وبان ما عرفناه في حقه تعالى غير مانع
من وقوع الشركة وحقيقته تعالى مانعة من
وقوع الشركة فالمعلوم لنا غير حقيقته وبان
المعلوم عند البشر امور اربعة اما الوجود واما
كيفيته في الوجود وهي الازلية والابدية
والوجوب واما السلوب وهي انه ليس بجسم
ولا عرض واما الاضافة وهي العالمية والقادرية
والذات المخصوصة الموصوفة بهذه المفهومات
مغايرة لها لا محالة وليس عندنا في تلك الذات
المخصوصة الا انها ذات لا ندري ما هي موصوفة
بهذه الصفات وعلي المنع فهل مطلقا ولو
في الاخرة او انما هو في الدنيا ويجوز ان تعلم
بعد نقل الامدي عن الامام والغزالي الاول
ونقل الوقف عن القاضي ولقد سئل ابن زكري
عن كونه تعالى يرتسم في خيال المومنين بعد
الرؤية فاجاب بانه لا يرتسم في خيال لان
ما في الخيال مثل والله تعالى منزه عن المثال
واعترض علي الاول من ادلة الفخر بمنع حصر
مدارك التصورات فيما ذكر لانه بناء علي رايه
في التصورات انها كلها غير مكتسبة وهو ممنوع
ثم اذا سلم وكان من طرقها العلم الضروري
فاي مانع ان يخلق الله تعالى لبعض عباده
علما ضروريا بامر عالم بجر العادة بخلق العلم

بمثله وعلي الثاني بانه تعالي تميز في وجوده
بهذه الصفات عن سائر الموجودات وانما
النزاع في ان هذا التميز تميز بالحقيقة او
بامور لازمة لها مع كونها غير معلومة لنا من
حيث هي هي وان كانت معلومة في الجملة وعلي
الثالث بمناقشات لفظية ومعنوية منها
اطلاق الكيفيات علي بعض صفاته تعالي
وهو لفظ موهم ولم يرد به شرع ومنها تسمية
الصفات بالاضافيات وهي عند الاشعرية
اما حقايق ذوات اضافات او احكام ثابتة
ذوات اضافات وقد ردها الي الاضافة ابو
الحسين البصري من المعتزلة وهو كثيرا ما ينهج
نهج الفلاسفة فان اراد الامام ذلك فالكلام
معه في مواخذة معنوية لا لفظية ومنها اطلاقه
ان الصفات مغايرة للذات وايمة السنة
يمتنعون من ذلك لما يوهم من صحة المفارقة
ثم المناقشة المعنوية ان الامام اذا ادعي انه
لا علم عند احد من البشر من لدن ادم الي آخر
مميز يوجد من البشر سوي ما ذكره فلا يخفي
سقوطه وان ادعي ان هذا الذي وجده
فيمن استقراه من البشر فلا يفيد ان الحاصل
لجميع البشر ليس الا ذلك وايضا يعارضه ما تدعيه
الصوفية من ان الرياضة بعد تصحيح العقايد
واحكام الفرايض بشروطها المعلومة ينهج سبب
بمشيئة الله تعالي للزيادة في المعارف ويستدلون
بقوله تعالي والذين جاهدوا فينا لنهدينهم
سبلنا وبقوله تعالي اولئك كتب في قلوبهم

الايمان وايديهم بروح منه ويعبرون عن ذلك
بالروح وهو عندهم عبارة عن تجليات وكشوف
لامور بخلاق علوم لاسبيل للاطلاع عليها بالاستدلال
بل بمحض انعام والهام وليس ينكر عليهم ذلك
لكن من ادعى احاطة به تعالى فقد كفر انتهى
قلت الحكم بالكفر في دعوى الاحاطة غير مسلم
فقد وقع في الديوان الفارضي ان الشيخ الامام الكامل
برهان الدين ابراهيم الجعبري رحمه الله تعالى
لما اجتمع الشيخ شرف الدين ابن الفارض قدس
الله سره قال كنت سالت جماعة من الاولياء
عن مسئلة فلم يجبني احد منهم عنها فسالته عنها
فقلت له ياسيدي هل احاط احد بالله علما فنظر
الي نظر معظم لي وقال نعم اذا احيطهم يحيطون
يا ابراهيم وانت منهم انتهى وفي الرسالة المذكورة
قال وذهبت طايفة الى ان ذات الباري
معلومة واختاره الفخر في كتابه الاشارة وهو
من اول مصنفاته واحتجوا بجواب موسى
عليه السلام لفرعون لما نحكم على الذات العلية
باحكام والحكم على الشي فرع تصوره ورد
الاول بان ما كما يراد بها السوال عن الحقيقة قد
تاتي لطلب تمييز الحقيقة وما ذكره موسى عليه
السلام صالح لتمييزها عن سايرالممكنات والثاني
بان المراد بالتصور مطلق التمييز سواء كان
بالذاتيات او العرضيات لا التصور بكنه الحقيقة
وعلى انها معلومة فقد اختلف في اخص وصف
الباري عز وجل فقال بعض المعتزلة انه القديم
لانفراده تعالى به ويرد بان الاخص هو الباقي

الذي به تقومت الماهية والعدم سلب فلا
تتقوم الماهية به لانها موجودة والشي لا يتقوم
بنقيضه ومنهم من زعم انه حال نفسية توجب
له تعالى كونه حيا عالما قادرا مريدا ولم يفصحوا
بهذه الحال ونقل عن الشيخ ان اخص وصف
الباري تعالى القدرة على الاختراع واختاره
الفخر في بعض كتبه واحتج له بجواب موسى عليه
السلام لفرعون وردبما سبق او لعل مراد الشيخ
ان هذا الوصف لا يثبت لغير الله تعالى ردا على
المعتزلة ولم يرد انه اخص وصف ذاته فان
القدرة على الاختراع من صفات المعاني التي
يستدعي اتصاف بها تقرر الذات بدونها في
العقل فلا تكون اخص وصف الذات والامر
ذلك وبالجملة فعجز العقول عن الاحاطة
بعظيم كبريائه جل وعلا وباهر جماله وعالي
جلاله بل وعجزنا عن عجايب صنعه في مخلوقاته
يكاد ان يكون معلوما من الدين ضرورة ويحكى
عن الصديق رضي الله عنه انه قال العجز
عن درك الادراك ادراك وفيه يقول القايل
لا يعرف الله الا الله فاتحدوا والدين ديانان
ايمان واشراك وللعقول حدود لا تجاوزها
والعجز عن درك الادراك ادراك كيف وقد
قيل انما سمي الله من وله العقول وتحيرها
في كنه جلاله ولله در القايل
تعمدوني لقد طفت المعاهد كلها وسرحت طرفي
بين تلك المعالم فلم ار الا واضعا كف حاير
على ذقن او فارعا سن نادم انتهى ما نقلناه قلت

ينبغي

ينبغي ان تكون اخص وصف الباري تعالى
هو الوجود الحقيقي المطلق الذي تستند اليه جميع
الموجودات استناد تقديرات وتصويرات
الي مقدر لها ومصور بحيث ان الوجود له وحده
لم يفض منه علي شيء اصلا وانما ظهر علي الاشياء
بصور الاشياء وهو علي ما هو عليه ويكون وضع
الاسم له تعالي وسائر الاحكام عليه من عباده
بازاء ذلك الوجود المذكور والله الموفق والثاني
اي الاسم الله لو دل علي مجرد ذاته المخصوص
فقط دلالة العلم علي ذات ما وضع له من غير
اعتبار معنى وصفي فيه لما افاد ظاهر قوله تعالى
وهو الله في السموات وفي الارض معنى صحيحا فان
قوله في السموات وفي الارض الظاهر بانه
متعلق بالاسم الله باعتبار معناه الوصفي كمعبود
ونحوه فيدل علي الوصفية الاصلية قال شيخي
زاده لان ظاهره ان يتعلق في السموات باسم
الله فلو لم يكن وصفا في الاصل لما صح ان يتعلق به
الظرف لعدم اشتماله علي معنى الفعل انتهى
وانما قال ظاهرا لانه يحتمل تعلقه بيعلم في قوله
تعالى بعده يعلم سركم وجهركم الآية ويحتمل
تعلقه به باعتبار معنى خارج عنه لازم له او
مشتهر به اشتهار حاتم بالجود كقول الشاعر
اسد علي وفي الحروب نعامة ذكره الخفاجي
ولان معنى الاشتقاق هو كون احد اللفظين المشتق
والمشتق منه مشاركا للاخر في المعنى والترتيب بين
الحروف في كلا اللفظين او التركيب اي تركيب حروفه
قال ابن هلال الحلبي في الاصباح شرح المراح الاشتقاق

ان تجد بين اللفظين المشتق والمشتق منه تناسبا
في اللفظ والمعنى فترد احدهما الى الاخر وان كانا
اربعة احدها اسم موضوع لمعنى ثانيها شيء اخر
له نسبة الى ذلك المعنى ثالثها مشاركة بين هذين
الاصلين في الحروف الاصلية رابعها تغيير يلحق
ذلك اللفظ في حرف فقط او حركة فقط او فيهما
معا وكل واحد من هذه الاقسام الثلاثة اما ان
يكون بالزيادة او النقصان او هما معا فهذه تسعة
اقسام حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة احدها
زيادة الحركة نحو نصر الماضي من النصر المصدر زيدت
حركة الصاد وثانيها زيادة الحرف نحو كاذب من
الكذب وثالثها زيادتهما معا نحو ضارب من الضرر
زيدت الالف بعد الضاد وزيدت ايضا حركة
الراء ورابعها نقصان الحركة نحو سَفْر بسكون
الفاء من السَفَر نقصت فتحة الفاء وخامسها نقصان
الحرف نحو صَهِل من الصهيل وسادسها نقصانهما
معا نحو عَلِي من القلبان نقصت الالف والنون
ونقصت فتحة الياء وسابعها زيادة الحرف مع نقصان
الحركة نحو عاد بالتشديد اسم فاعل من العدد زيدت
الالف بعد العين ونقصت حركة الدال الاولى
للادغام وثامنها زيادة الحركة مع نقصان الحرف
نحو رجع من الرجعي زيدت حركة الجيم ونقصت
الالف وتاسعها ان يزاد فيه حركة وحرف وينقص
ايضا منه حركة وحرف نحو ادم من الرمي زيدت
الهمزة للوصل وحركت الميم ونقصت الياء وحركة
الراء ودل التعريف بالوجدان على اعتبار العلم
فيه لا العمل وعلى ان المشتق والمشتق منه اذا تناسبا

معنى

معنى وتخالفا لفظا لا يكون احدهما مشتقا من الاخر
نحو الذئب والرحا ان وكذا بالعكس نحو الذهب
الذي يقابل الفضة وذهب من الذهاب وللاشتقاق
على ثلاثة انواع صغير وهو ان يكون بين المشتق
والمشتق منه تناسب في اصل الحروف وفي ترتيبها
نحو ضرب من الضرب وكبير وهو ان يكون بينهما
تناسب في اللفظ دون الترتيب في الحروف
نحو جبذ من الجذب وكبار وهو ان يكون بينهما
تناسب في المخرج فقط نحو نعق الراعي بالغنم اذا
صاح من النهيق بقلب الهاء عينا والنهيق صوت
الحمار فان كلا من العين والهاء من الحلق ومرادهم
العرف من الاشتقاق عند الاطلاق غالبا وفي اكثر
المسايل الاشتقاق الصغير لحصول المناسبة بين
المشتق والمشتق منه في اللفظ والترتيب قال ابو
حيان لم يقل بالاشتقاق الاكبر من النحاة الا ابو الفتح
وكان ابن البادش يانس به والصحيح انه غير معول
عليه لعدم اطراده وعن ابن فارس انه قال به
وبنى عليه كتابه المقاييس في اللغة انتهى والمصنف
رحمه الله تعالى اراد الاشتقاق الصغير لانه
المشهور المعتبر وهو اي هذا الاشتقاق المذكور
حاصل بينه اي الاسم الله وبين الاصول الاشتقاقية
التي اشتق منها هذا الاسم العظيم المذكورة في
عبارة المصنف سابقا وتقدم بيان معانيها ومنا
على الوجه التام وهذا المعنى كاف في اثبات
الوصفية الاصلية التي غلبت عليها العلمية غلبة
تحقيقية او تقديرية وهو المطلوب فيما ذهب اليه
المصنف واشار الى المذهب الرابع بقوله قيل

ان اصله اي لاسم الله لاها بالسريانية وهي لغة
ادم عليه السلام قال اكثر والي اي قيل اصل الله
لاها بالف في اخره بالغة السريانية ومعناه من
له القدرة وقال السفاقسي والقول بان اصله
لاها بالسريانية ثم عرب غريب وكذا القول
بانه صفة وليس اسم ذات لان ذاته لا تعرف
انتهى وقال الخفاجي فهو على هذا غير عربي سرياني
وقيل عبراني كما ذكره الامام والعبري والعبراني
بكسر العين لغة بني اسرايل من اليهود والسريانية
لغة ادم عليه السلام وقال ابن حبيب كان اللسان
الذي نزل به ادم من الجنة عربيا ثم حرف وصار
سريانيا وهو منسوب الى ارض سريانة وهي جزيرة
كان بها نوح عليه السلام وقومه قبل الغرق وهو
يشاكل اللسان العربي الا انه محرف وكان لسان
جميع من في الارض الا رجلا واحدا يقال له حرفلسان
عربي كذا في الزاهر لابن الانباري وهم يحققون
الالف في اواخر الكلم فيقولون لاها رحمانا كما في
الفارسية ومعناه ذو القدرة ويحتمل انهم من توافق
اللغات فعرب بحذف الالف الاخيرة وادخال الالف
واللام عليه فقيل فيه الله يقال عرب الملفظ
بالتشديد واعرب نقل الى لغة العرب وهل يشترط
فيه تعبير اللفظ ام لا فيه اختلاف والاصح انه اكثري
وفي كلام المصنف ميل الى القول الاول ذكره الخفاجي
والتفخيم اي تغليظ وهو ضد الترقيق لامه اي كام
الله قال الخفاجي وفي كلام المصنف ما يوهم اختصاص
التفخيم بهذا العلم وليس كذلك بل من القراء من
يغلظ اللام المفتوحة اذا تقدمها صاد او طاء او ظاء

مفتوحة

مفتوحة او ساكنة انتهى قلت ذكر الشي لا ينافي
ما عداه فغي كلامه نظر خصوصا و لالة حصر فيه
و تفخيم نحو لام الصلاة مما قبله صاد و لام مطلع و لام
ظلم مما قبله طاء او ظاء في بعض القراات من جملة
ذلك اذا انفتح ما قبلها اي لام الله او انضم بان
كان قبلها فتحة او ضمة قال الشرواني وهذا التفخيم
اذا انفتح ما قبله اي ما قبل لفظ الله نحو قل هو الله
او انضم نحو رحمه الله سنة اي طريقة مسلوكة
توارثه الخلف عن السلف لما في تفخيم اللام من
تعظيم الاسم المقتضي لتعظيم المسمي و الفرق
بينه و بين لفظ اللات زاد الخفاجي اذا وقف
عليه بالها قال الشرواني ولان التلفظ بالمفخم
لاستلزامه توجها اكثر وتحشما او فر يوجب الثواب
واما اذا انكسر ما قبله فلا يفخم قال شيخي زاده لان
الانتقال من الكسرة الي اللام المفخمة ثقيل لاقتضاء
الكسر التسفل واللام المفخمة الاستعلا و لا يخفي ان
الانتقال من السفل الي العلو ثقيل و قال
الخفاجي واشتهر في لسان القراء التفخيم في الراء
والتغليظ في اللام وضدهما الترقيق و التفخيم
بعد الضم والفتح امر لازم يكاد ينعقد الاجماع عليه
لا ما نقل في رواية شاذة عن السوسي من ترقيقها
و قد رد ها الجمهور وقالوا انها لم تصح رواية ودراية
والتفخيم بعد الكسر قال ابن الجوزي انه متفق
علي تركه ولم يقل غير الزجاج و القراء لم يلتفتوا
اليه ولم يعدوه خارقا للاجماع و قول المصنف
سنة اي طريقة معروفة عند الناس و القرا
انتهى وذكر الرازي في شرح الفاتحة ان تفخيم

ذكر الله في اللفظ واجب وكذلك في الخط والحذف
اي حذف لامه في الخط ايضا في التفخيم واما قولنا
الذي فلا تفخيم له في المعنى فتركوا ايضا تفخيمه في
الخط وقيل مطلقا اي يفخم سواء انفتح ما قبله او انضم
او انكسر وقال النسفي في المدارك وتفخم لامه اذا
كان قبلها فتحة او ضمة وترقق اذا كان قبلها
كسرة ومنهم من يرققها بكل حال ومنهم من يفخم بكل
حال والجمهور على الاول وحذف الفه اي اسم
الله وهي الالف التي بين اللام والهاء لحن اي
خطاء في القراءة قاله الكسروي وقال الخفاجي
اي خطاء في اللغة وفسر في القاموس اللحن في القراءة
وقال الاسنوي انه لغة حكاها ابن الصلاح عن
الزجاج فلا لحن فيه حينئذ وفي التيسير انه لغة
جايزة في الوقف دون الوصل والافصح ابقاؤها
لتفسد به الصلاة صفة لقوله لحن فايدتها الاحتراز
عن لحن لا تفسد به الصلاة لانها لا تفسد بكل لحن
وانما كان هذا لحنا مفسدا للصلاة لان الالف جزء
من اسم الله الذي هو جزء من الفاتحة في الموضعين
في بسم الله وفي الحمد لله وانتفاء الجزء يوجب انتفاء
الكل فتكون صلاة بلا فاتحة لكن هذا على مذهب
المصنف وهو شاذ فيه واما عند الايمة الحنفية فيجوز
الحذف عند الوقف ولكن اثباته افصح صرح به في
التيسير قاله الكسروي وفي البزازية وان نقص
حرفا لا يضير المعنى لا تفسد بلا خلاف وان غير
المعنى نحو وانها اذا تخليج ما خلق الذكر والانثى
باسقاط الواو فسدت وكذا لو اسقط حرفا من
الكلمة وان ترك الحرف الاخير من الكلمة ان ثلاثيا

نحو

نحو ضرب الله مثلا باسقاط الباء فسدت وان
ربا عيا كلها صحاح نحو وناد وايا مالك باسقاط الكاف
لا وقال الخفاجي تفسد به الصلاة اذا وقع في لفظ
القران كما في الحمد لله او في البسملة اذا قلنا انها من
السورة كما هو مذهب المصنف وفي التغير الكبير
انه في التكبيرة ولا ينعقد به صريح اليمين او
الحلف ايضا وهو الذي لا يحتاج فيه الى النية
بل ينعقد بمجرد اللفظ وانما لا ينعقد به صريحه
لوجوب وجود الاسم فيه ولم يوجد قال
الغزالي ولو قال بلى علي قصد التلبيس وهو
الرطوبة فليس بيمين وان نوى به اليمين انعقد
وحمل حذف الالف على اللحن قاله اكثر والي
وقال الخفاجي يشير بصريح اليمين الى المنعقد
الكائن مع النية كما ذكره الجويني والغزالي من
الشافعية وان قال النووي منهم ينبغي ان لا
يكون يمينا اصلا لان بلى يحتمل ان يكون فعلا
من البلل وهو الرطوبة ولذا فسرت به الصلاة
لتغييره المعنى ونقل ما ذكر ارباب الحواشي
من كتب الشافعية ولم ينقلوه عن الحقيقة وقد
نقل شيخنا المقدسي في الرمز عن كتب المذهب
انه اذا قال بلى لا يكون يمينا الا اذا اعرب الهاء
بالكسر او نوى اليمين وفي الفتاوي البزازية
بلى لا يكون يمينا الا اذا نوى لانه لم يذكر اسم
الله فلا اذا اعربها بالكسر وقصد اليمين بالله بالنصب
والرفع والتنكير سواء وقد جا اي حذف الالف
لضرورة الشعر وفاعل جاء قوله الا لابارك الله
في سهيل اي جاء هذا المصراع بحذف الف الله فيه

والمصراع الثاني اذا ما الله بارك في الرجال قال
الخفاجي لم اقف على قائله وهو دعاء على رجل اسمه
سهيل بعدم البركة والله مدفوع فاعل بارك وما
زايدة وروي المصراع الثاني اذا ما بارك الله في
الرجال فالتمثيل فيه في موضعين وقال الشرواني
يقول اذا جعل الله الرجال ذا بركة فلا يجعل الله
سهيلا ذا بركة والرحمن الرحيم اسمان تثنية اسم
بالمعنى المقابل للفعل والحرف لان كلا منهما صفة
مشبهة وهي ما اشتق من فعل لازم لمن قام به على
معنى الثبوت قال الدماميني في شرح التسهيل
الصفة المشبهة باسم الفاعل هي الكلمة الملاقية
فعلا لازما لفرض نحو عارف وجاهل ثابتا معناها
تحقيقا او تقديرا كحسن وظريف في الثبوت المحقق
ومتقلب المفكر في الثبوت التقديري فالتقلب
معنى ثابت للموصوف تقديرا اذ لا يجتمع التقلب
والثبوت قابلة للملابسة والتجرد اي ملابسة غير
الموصوف والتجرد منه نحو زيد حسن وحسن وجهه
فان قلت لكن يرد رب ومالك والرحمن فان كلا
منها صفة مشبهة وفعلها متعدي تقول ربهم ومالكهم
ورحمانهم قلت قد يمنع كون الرب صفة مشبهة
ويدعى انه اسم فاعل واصله رابب وقد يمنع كون
ملك من ملك الشيء بل يحمل من ملك عليهم اي صار
ملكا وهو لازم ويمنع ايضا كون الرحمن صفة للمبو
غلم من يجعل عند ابن مالك رحمه الله تعالى وكما فاة
بين العلم والاشتقاق وليس صفة غالبة
كما قال الزمخشري او هو معرب كما قال ثعلب
واصله بالخاء المعجمة او محول عن رحيم للمبالغة

فهو

فهو دخيل في باب الصفة المشبهة وليس منها كما
في بقية امثلة المبالغة بنيا للمبالغة اي لاجل
المبالغة والذي ذكره النحاة في باب اسم الفاعل
ان منه صيغا بنيت للمبالغة بان حولت من
فاعل الى فعال كقولهم اما العسل فانا شراب
او مفعال كقول بعضهم انه لمخمار بوايكها اي
سمانها يصفه بالجود وفعيل نحو ان الله سميع دعاء
من دعا وفعل نحو اني انهم مذ قوك عرضي ٥
وفعول كقوله ٥ ضروب بنصل السيف سوق
سمانها ٥ اذا عدموا زادا فانك عاقر ٥ وكن هوف
قال تعالى ان الباطل كان زهوقا فهذه ابنية
المبالغة الخمسة وقال السفاقسي وزاد بعضهم
فيها فعيلا بالتشديد كسكير وقال الخفاجي ولم يشترط
احد من النحاة لزوم فعلها وانما اشترطوه في الصفة
المشبهة لانها لابد لها من ملاقاة فعل لازم ومن
ثبوت معناها وصيغة فعلان ليست من صيغ
المبالغة فهي صفة مشبهة لانها لم تذكر في صيغ
المبالغة الخمسة وقال الكرماني قال في الكشاف
الرحمن فعلان من رحم كغضبان وسكران من
غضب وسكر وكذلك الرحيم فعيل منه كمريض وسقيم
من مرض وسقم ثم قال وفي الرحمن من المبالغة
مالس في الرحيم والمصنف عدل عنه لانه يوهم
ان صيغة فعلان وفعيلا من الصيغ الموضوعة
للمبالغة كفعال مثلا وليس كذلك ولما دل كل
منهما في جميع المواد على المبالغة وهو باطل فان
عطشان وسقيم ومريض انما يدل على مجرد الثبوت
من غير مبالغة وتوضيحه ان من صيغ المشتقات

ما وضع لمن قام به الحدث على وجه الثبوت لا
الحدوث وهو الصفة المشبهة ومنها ما وضع للمبالغة
في الفعل ولكل من المبالغة والصفة المشبهة
صيغ مختلفة فصيغة فعال كعلام وفعول كغفور
ومفعال كمقدام وفعيل كصديق موضوعة للمبالغة
في اية مادة كانت وصيغة فعل كحسن وفعل كخشن
وفعلان كعطشان صفة مشبهة واما فعيل قارة
يجيء صفة مشبهة مثل مريض وسقيم وتارة
للمبالغة مثل عليم فعلم ان ما اوهمه كلام الكشاف
من كون فعلان وفعيل من صيغ المبالغة ليس
بسديد وان ما بني في بعض المواد المخصوصة
لافادة المبالغة كما فيما نحن فيه فهو من خصوص
المادة لا مدلول الصيغة لعدم اطراده فعدل
المصنف عنه الى قوله اسمان بنيا للمبالغة
ليكون ابعد عن ذلك الوهم فالمعنى انهما اسمان
بنيا اي اخذا واشتقا لافادة المبالغة بمعونة
المقام وخصوص المادة وليا بصفتين دالتين
بهيئتهما على المبالغة بان تكون المبالغة مدلول
الهيئة كما اوهمت عبارة الكشاف حيث عبر
عنهما بوزنهما وصيغتهما من رحم اي من مادته
المشتملة عليها المصدر المشتق منه الصفة المشبهة
كالفعل على الصحيح من ان الفعل غير مشتق
منه كما هو مذهب الكوفيين من ان المصدر
مشتق من الفعل ولعل اختيار صيغة الفعل
للتنبيه على الحروف المعتبرة في الاشتقاق
اذ بعض المصادر كالخروج والقبول يشتمل على
حروف لا تعتبر فيه او ان مراده من البناء

الاخذ وهو اوسع دايرة من الاشتقاق قيل والتحقيق
بنا على الصحيح ان اشتقاق الصفة من
المصدر انما هو بواسطة اشتقاقها من الفعل
فهو المشتقة هي منه بلا واسطة ذكره الوالد
المرحوم في شرحه على شرح الدرة وقال
المولى عصام ان شئت جعلت رحيم ككريم
لان بنا الصفة المشبهة من الفعل المتعدي
بعد نقله الى فعل وجعل معناه كما لطبايع
اللازمة على ما صرحوا به ونبه على وجه
بنايها من المتعدي بقوله للمبالغة يعني
اريد المبالغة فجعل مدلول ذلك المتعدي
من الغرايز وجعله لازما بنقله الى فعل ولا
حاجة الى ذلك في الرحيم لانه كما يجي صفة
مشبهة يجي صيغة مبالغة للفاعل الا انه اريد
كونهما على نحو واحد ليكونا اشد تناسبا وقال
الزوائي الفعل المتعدي قد يجعل لازما
بمنزلة الغرايز فينقل الى فعل بضم العين
ثم تشتق منه الصفة المشبهة وهذا مطرد في
باب المدح والذم فان قلت اذا جعل المتعدي
لازما فالحاجة الى نقله الى فعل بضم العين
قلت لافادة المبالغة لانها تحصل من جعل
المتعدي بمنزلة الغرايز وما في حكمها من الامور
الطبيعية اللازمة كالحسن والقبح مما صار ملكة
فعلم انهما ماخوذان من رحم بضم العين وهو
ماخوذ من رحم بكسر العين فقوله من رحم
يجوز ان يقرا بكسر العين فيكون المعنى من
رحم المتعدي بعد جعله لازما بنقله الى رحم

مضموم العين وان يقرأ بضم العين فيكون
المعنى من رحم اللازم بعد نقل المتعدي اليه
وقال السفاقسي الرحمن فعلان من الرحم
واصل بنايه من الفعل اللازم للمبالغة وشذ
من المتعدي انتهى قلت فعلى هذا انه من
رحم بضم العين لا يكرها من غير نظر كالغضبان
من غضب نظير الاول والعليم من علم نظير الثاني
فان الغضبان صفة مشبهة مبنية من غضب
اللازم والعليم ايضا صفة مشبهة مبنية من علم
المتعدي بعد جعله لازما على ما قيل واما ان
الغضبان من غضب اللازم بنفسه والرحمن من
رحم المتعدي بعد جعله لازما فلا يكون نظيرا له
من كل وجه فالامر فيه سهل اذ المقصود بالنظر
كونه صفة مشبهة مثله وهذا لا يتوقف على كون
ماخذ الاشتقاق فيهما متحدا وبه يندفع ايضا
ما يتوهم ان في هذا التشبيه سوء ادب والاولى
التشبيه بالمثنات من المن لان سوء الادب انما
هو في تشبيه مدلول الرحمن بمدلول الغضبان
وقد عرفت ان المقصود تشبيد لفظ الرحمن بلفظ
الغضبان في كون كل منهما صفة مشبهة على ان
الاول ايضا في حيز المنع لما ورد اطلاق لفظ
غضبان عليه تعالى في بعض الاحاديث ويمكن اثباته
بدلالة النص ايضا اذ ورد فيه غضب الله عليه
وهذا يصح اطلاق الغضبان عليه تعالى لان
غضبه شديد وكون اسماء الله توقيفية موقوفة
على اذن الشارع اعم من ان يكون الاذن صريحا
او ضمنا والرحمة في اللغة اي لغة العرب رقة القلب

رحمت زيد ارحما بضم الراء ورحمة ومرحمة اذا
رققت له وحننت والفاعل راحم وفي المبالغة
رحيم وجمعه رحماء كذا في المصباح المنير وفي القاموس
الرحمة وتحرك الرقة والمغفرة والعطف كالمرحمة
والرحم بالضم وبضمتين رحمه كنعمه وانعطاف
اي ميل نفساني يقتضي التفضل اي بذل الفضل
قال القاموس الفواضل الهبادي الجسيمة او الجميلة
انتهى وهي النعم والعطايا والاحسان يقال
احسن فعل المحسن كما يقال اجاد فعل الجيد كما
اشار اليه في المصباح المنير وفي القاموس
والاحسان ضد الاساءة وهو محسن ومحسان
ومنه اي من معنى الرحمة اشتقاق الرحم
بفتح الراء وكسر الحاء موضع يكون الولد فيه وقد
يخفف بتسكين الحاء مع فتح الراء وكسرها في لغة
وفي لغة بكسر الحاء اتباعا للراء ثم سميت القرابة
رحما وهي مونثة وقد تذكر كما قاله الخفاجي
لانعطافها اي الرحم على ما فيها من الولد لما بين
المعنيين من المشابهة والمناسبة الكافية
في صحة الاشتقاق واسما الله تعالى انما تؤخذ
عند اطلاقها عليه تعالى باعتبار الغايات
جمع غاية بمعنى النهاية اي نهاية معنى تلك
الالفاظ المطلقة عليه تعالى التي لغت للغايات
هي افعال اي تاثيرات دون اعتبار المبادي
لتلك الالفاظ المذكورة التي هي انفعالات
نفسانية او جسمانية كالرضا والغضب وكالوجه
واليد والاستواء والنزول وهذا جواب
بطريق العموم عن اشكال فهم من تفسير الرحمة

برقة القلب والانعطاف وهو اطلاق ذلك
على الله تعالى لان الرقة الماخوذة مما هي
معناه مستحيلة على الله تعالى لانها من الكيفيات
النابعة للمزاج وقال الشرواني ثم لما كانت
الرحمة بمعنى رقة القلب وانعطافه النفساني
من الكيفيات النفسانية التابعة للمزاج المنزه
عنه سبحانه وتعالى اشار الى وجه صحة
اطلاق اسم الرحمن الرحيم عليه تعالى ببيان
قاعدة كلية تنطبق على جميع اسماء الصفات
التي مبادئها اعراض نفسانية كالرحمة والغضب
والحياء والفرح والمكر والخداع والاستهزاء فانها
مبادي يترتب عليها غايات فقال واسماء
الله تعالى مطلقا في امثال هذه المقامات
انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال
وتاثيرات كالتفضل والاحسان ههنا على ما
اشار اليه المصنف بقوله يقتضي التفضل
والاحسان واما ارادة الانعام وان كانت سببة
عن رقة القلب لكن ليست من مقولة الفعل
فلا يكون ارادتها بعد التصريح بانها انما تؤخذ
باعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادي
التي تكون انفعالات وتاثرات مستحيلة عليه
تعالى والمراد بالانفعالات ما هو اعم من ان
تكون انفعالا حقيقة او مسببا عنه فان الرقة
وان كانت كيفا لكنها مسببة عن المزاج المسبب
عن الانفعال وقال ابن عبد الحق في شرح البسملة
والرحمة رقة القلب ومن ثم استشكل اطلاقها
على الله تعالى لان الرقة مستحيلة على الله

تعالى

تعالى وهو التفضل اطلقت عليه مجازا عن الاول
مرسلا لما بينهما من العلاقة غير التشبيه وهي
كونه غاية له وذلك لان رقة القلب تقتضي
التفضل لمن قامت بقلبه على من رق عليه اي
تستلزمه عند عدم المانع فالتفضل غايتها اي
غايتها التي تنتهي اليه انتهاء الملزوم الى لازمه
وهي مبدؤه التي يبتدأ منه ابتداء اللازم من
ملزومه فليس المراد بالغاية هنا احدى العلل
الاربع كما لا يخفى وهي انما اخذها منها باعتبار
هذا المعنى المجازي للغاية دون المعنى الاول
الحقيقي المبدأ فان اسماء الله تعالى المأخوذة
من نحو ذلك مما له معنيان حقيقي مستحيل على
الله تعالى ومجازي غير مستحيل عليه تعالى كالرضا
والغضب والضحك انما تؤخذ منه باعتبار المعنى
المجازي وهو الغاية دون المعنى الحقيقي
المبدأ الماذكر ثم ما ذكره من ان المعنى المجازي
للرقة التفضل هو مذهب القاضي ابي بكر ومذهب
الشيخ ابي الحسن الاشعري اي انه ارادة التفضل
فهي على الاول من صفات الافعال وعلى الثاني
من صفات الذات ومنشأ الخلاف كما قال بعضهم
ان من رحم شخصا اراد به التفضل ثم فعل به ذلك
فالاول اخذ المجاز المقصود والثاني اخذ المجاز
الاقرب انتهى والشيخ الاكبر محيي الدين ابن العربي
قدس الله سره ههنا كلام حسن بل احسن مبني
على ان واضع اللغة العربية هو الله تعالى
كما قالوا والله اعلم بمعاني ما اراد في اسمائه وصفاته
وهو نافع جدا في ايات الصفات وقد اورده

بلسان التغزلات الشعرية كما هو عادتهم وعادة
امثالهم من العارفين المحققين في ايراد الحقايق
الالهية والمعارف الربانية بالقصايد الشعرية
والمعاني الغزلية وذلك قوله في ترجمان
الاشواق له من ابيات
فيا من يشبه لين القدود وبلين القضيب الرطيب النظير
فلو عكس الامر مثل الذي فعلت لكان سليم النظر
فلين الغصون كلين القدود وورد الرياض كورد الخفر
ثم قال رضي الله عنه في شرحه لترجمان الاشواق
الذي سماه الذخاير والاعلاق شرح ترجمان
الاشواق في شرح هذه الابيات الثلاثة
يقول لما وقع في احاديث التشبيه الحاف الحق
بالخلق بما قد ذكر وجعله الناس للتشبيه وليس
كذلك عندي فانما اللفظ الدال على كذا من الخلق
جعل ذلك اللفظ على الحق لا من حيث ما يقابله الخلق
فلو ان هذا المتاول يعكس الامر ويلحق الخلق بالتنزيه
لكان اولى من حيث الارتباط بالحقايق الالهية
كما فعلنا نحن حيث شبهنا لين الغصون بلين اقامة
المحبوب الجميل وورد الروض شبهناه بورد الخدود
وجعلناه الاصل والحق به تشبيها من وجه ما هو
دونه فالادنى يلحق بالاعلى بوجه ما للمدح لا بعكس
الامر فالتبس على الحقيقة لله تعالى والضعف
وغير ذلك ثم اطلق علينا بمعاني نعقلها فهو الاصل
ولله القدم وبالاول يوقع التشبيه انه لا بد لا هو
يشبه بشيء هذا اذا كان التنزل الى حضرة التمثيل
واما اذا وقع الامر بما يناسب الحقايق على ما هي
عليه فلا تشبيه ولا تمثيل بل كل على ما هو عليه

من غير اختلاط انتهى كلامه رضي الله قلت
وهذا كله مبني على ان معاني اللغة العربية في
الالفاظ الدالة على المعاني او المحسوسات موضوعة
بالوضع الالهي على ذات القديم الحق وعلى صفاته
واسمائه وافعاله واحكامه ثم انه تعالى خلق
اشياء معنوية واشياء حسية وسماها بتلك الالفاظ
العربية وهذا معنى تنزله تعالى الى حضرة التمثيل
واذا لم ينظر الى هذا التنزل المثالي واعتبرت
المعاني الالهية على ماهي عليه في جميع ما ورد
في النصوص الشرعية مما ينسب الى الحق تعالى
واعتبرت المعاني المخلوقة على ما هي عليه كذلك
كان الاشتراك لفظيا وامكن ان يكون واضع اللغة
العربية هو المخلوق بطريق الالهام من الله تعالى
وهو قول بعض العلماء والرحمن ابلغ من الرحيم
اي اكثر مبالغة فهو افعل من المزيد على خلاف
لانه سمع من العرب او هو على قول الاخفش الذي
جوزه وليس من البلاغة على القياس بمعنى ازيد
بلاغة لان البلاغة لا يوصف بها المفرد كما صرحوا
به الا ان يقال انه اصطلاح اذا غلبي واما ان
يراد بغير المفرد المركب من الغير او مع الغير كما قيل
فتكلف وقيل الرحيم ابلغ لتاخره وانما يويده قول
ابن المبارك الرحمن اذا سئل اعطى والرحيم اذا لم
يسأل غضب وفيه نظر وقيل هما سواء وقيل
كل ابلغ بن وجه ذكره الخفاجي وقال ابن عبد
الحق في شرح البسملة وقيل ان معناهما واحد وهو
ذو الرحمة فلا ابلغية لاحدهما على الاخر لان زيادة
اللفظ باعتبار كثرة حروف قد تدل على زيادة المعنى

قال والدنا المرحوم في شرحه على شرح الدرر
لان زيادة اللفظ اي لفظ احد المتلاقيين في
الاشتقاق على الاخر تدل على زيادة المعنى المدلول
عليه به على المعنى المدلول عليه بالاخر غالبا كما في
قولك قطع بتخفيف الطا وقطع بالتشديد وكبار
بضم الكاف والتخفيف وكبار بالضم والتشديد قال
في القاموس كبر ككرم كبرا كعنب وكبرا بالضم وكبارة
بالفتح نقيض صغر فهو كبير وكبار ككمان ويخفف
انتهى ولا يرد حذر وحاذر لكون الناقص ازيد
لانه من غير الغالب ان لم نقل ان ذلك في التحدي
النوع كما سمي فاعل مثلا والا لم يرد لان حذر صفة
مشبهة وحاذر اسم فاعل وانما كان ابلغ لالحاقه
بالدال على الامور الجبلية كشره ونهم وربما يدعى
ان ذلك ليس مانعا البلغية حاذر من جهة بنائه
كما ذكره بعضهم وقال الخفاجي اول من اسس
هذه القاعدة ابن جني في الخصايص وقررها
في المثل السايرة بما حاصله ان اللفظ اذا كان
على وزن من الاوزان ثم نقل الى وزن اخر اكثر
منه لاغراض اخر لفظي كالالحاق فلا بد ان يتضمن
المنقول الى معنى اكثر مما تضمنه الاول لان الالفاظ
ظروف المعاني فاذا فراغها في ظرف اوسع مما كانت
فيه من غير فايدة عبث وهذا مما لا نزاع فيه نحو
خشن واخشوشن وقال انه لا بد ان يكون ذلك
في فعل او مشتق وظنه بعضهم مطلقا فاورد عليه ان
عليما ابلغ من عالم مع تساويهما واورد غيره رجل
ورجيل ثم اعتذر عنه بان زيادة تقتضي لامبالغة
كما قال بعض الشعراء يذم صديقا له صحبته ولم
يكن

بكن نظيري نقصت اذ جعلته نكيري كما تزداد الياء
للتصغير وانت اذا تنبهت لان القاعدة مخصوصة
بالاكثر الذي نقلته العرب عن الاقل وغيرته
عنه علمت ان اكثر ما اورد مدفوع بالتي هي احسن
وقال اكثروا في لان زيادة البناء تدل على زيادة
المعنى حتى قيل لا يقال رجل عريان الا لمن لم
يكن عليه ثوب اصلا واما اذا كان عليه ثوب خلق
فلا يقال له عريان بل يقال انه عار ومن لطائف
الكشاف ما اورده ههنا حيث قال ومما طن علي
اذني من ملح العرب انهم يسمون مركبا من مراكبهم
بالشقدف وهو مركب خفيف ليس في ثقل محامل
العراق فقلت في طريق الطائف لرجل منهم
ما اسم هذا المحمل اردت المحمل العراقي فقال اليس
ذلك حجازي اسمه الشقدف قلت بلى قال
فهذا اسمه الشقندف فزاد في بناء الاسم بزيادة
المبنى وقال الخفاجي نقلا عن القاموس ان
الشقدف مركب معروف بالحجاز واما الشقندف
فليس من كلامهم ولا ينافيه نقل الزمخشري له من
بعض الاعراب لانه قاله هزلا وتمليحا ومثله لا
تثبت به اللغة كما قيل لبعضهم لمصاهرة الدينار خير
من الدرهم والدرهم خير من الفلس فقال لان
الفلس ثلاثة احرف والدرهم اربعة والدينار خمسة
وذلك المذكور من زيادة المعنى في الرحمن او كونه
ابلغ من الرحيم قال الخفاجي اشارة الى ان الزيادة
المدلول عليها بزيادة البناء المستلزمة للا بلغية
انما يوخذ زيادة باعتبار الكمية اي المقدار في مبدأ
الاشتقاق وهو الرحمة والكمية العدد ونسبته الى

كم بعد ما شرت بيمه جريا على القاعدة
المعروفة في باب النسب ذكره الخفاجي وفي التسهيل
لابن مالك وان كان حرف لين اخر الثاني الذي
لم يعلم له ثالث ضعف وقال المرادي في شرحه
اذا نسب الى فويل لوي بالتضعيف واحترز بقوله
وان كان حرف لين اخر الثاني من ان لا يكون
حرف لين نحو كم فيجوز تضعيفه وعدم تضعيفه
فتقول في كم كمي وكمي انتهى قلت تقول الخفاجي
في كمية بتشديد الميم لا خصوص للتشديد بل هو والتخفيف
سواء والكم على ما ذكره الطوسي في التجريد متصلة
القار جسم وسطح وخط وغير القار الزمان ومنفصله
العدد وقال القوشي في شرحه والجمهور عرفوا
الكم بانه عرض يقبل القسمة لذاته انتهى فالكم
قسمان كم متصل وكم منفصل وهو العدد والمتصل
قسمان قار وغير قار وهو الزمان و يؤخذ تارة
اخرى باعتبار الكيفية اي الحالة التي هو عليها
قال في المصباح المنير كيفية اكثر حاله وصفته
وقال الخفاجي الكيفية نسبة الى كيف التي يسأل
بها عن الحال الذي يتموه مقولة الكيف وفي
شرح التجريد للقوشي قال في الكيف هو عرض
لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجوهر والكم
والاعراض دون الكيف زاد فيه عدم اقتضاء
اللا قسمة احترازا عنهما ولا حاجة الى زيادة قد
لا ولية كما فعله بعضهم حيث قال اوليا لادخال
العلم البسيط حيث يقتضي اللا قسمة لكن ليس هذا
اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم
لذاته يغني عنه فاذكر وارسم للكيف بقيود

علمية

عدمية كل منها غير مختص به وتكون جملتها بالاجتماع
مختصة به واقسامه اربعة الكيفيات المحسوسة
والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية
والكيفيات المختصة بالكم والتقويل في الحصر
على الاستقراء وتمامه مفصل هناك فعلى الاول
اي اعتبار المبالغة في الكمية قيل في الدعا الوارد
عن السلف الصالحين يا رحمن الدنيا لانه اي
الرحمن يعم المومن والكافر في الحياة الدنيا قال
تعالى فساكتبها للذين امنوا وكانوا يتقون
وعلى الثاني اي اعتبار المبالغة في الكيفية قيل
في دعا السلف يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيم
الدنيا لان النعم جمع نعمة الاخروية اي المنسوبة
الى الاخرة كلها جسام بكسر الجيم جمع جسيم قال في
القاموس جسم كعلم عظم فهو جسيم وجسام كغراب
وهي بهاء وجمعه كتاب انتهى قلت فضبط
الكسر والى هنا بضم الجيم غير صواب لانه خبر
للنعم فيكون جمعا لا صفة مشبهة لان الصفة
المشبهة مفردة وهي جسام بضم الجيم ويونث
بالها فيقال جسامه بالضم كما اشار اليه في
عبارة القاموس وليس فيه هاء حتى يقال هنا
انه مطابق للنعم وقال الخفاجي الجسيم بمعنى
العظيم واصل معناه عظيم الجسم فاستعير لما
ذكر واما النعم الدنيوية اي المنسوبة الى الدنيا
فجليلة اي عظيمة وحقيرة بالنسبة الى الجليلة
والا فكل نعمة من الله تعالى جليلة في محلها
ولاشي من النعم حقير في نفسه كيف وقد قال
تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان

لظلوم كفار ونعمة الله مفرد مضاف فيعم كل نعمة
قال المصنف لا تحصوها لا تحصروها ولا تطيقوا عد
انواعها فضلا عن افرادها فانها غير متناهية وفيه
دليل على ان المفرد يفيد الاستغراق بالاضافة
قال الكرماني وعلى الاول وهو الاخذ باعتبار
الكمية قيل يا رحمن الدنيا باضافة الرحمن الى الدنيا
فقط لكثرة المرحومين فيها باعتبار التعلق فانه
يعم المومن والكافر وقال الخفاجي والبر والفاجر
وقال شيخي زاده فان الرحمة المدلول عليها بلفظ
الرحمن تتعلق بالمومن والكافر بل بجميع انواع الدواب
والطيور والحشرات والهوام البرية والبحرية
وقال الكرماني لان رحمن الدنيا من اضافة الصفة
الى الظرف اتساعا كما في مالك يوم الدين يعني
رحمن الدنيا الرحمن في الدنيا وهو يعم الكل لانه
خلقهم ورزقهم كما قال عز وجل وهو الذي
خلقكم ثم رزقكم فيناسب لفظ الرحمن الدال على
الكثرة ورحيم الاخرة اي الرحيم في الاخرة لقلة
المرحومين فيها باعتبار التعلق فانه يخص المومن
لان الكفار محرومون عن الرحمة الاخروية فلا
يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون وقال
الخفاجي فان قلت كيف تختص رحمة الاخرة بالمومن
وقد ورد في الحديث شفاعته صلى الله عليه وسلم
لعامة الناس من هول الموقف وانه يخفف عنهم
العذاب في الاخرة كما ورد في حق ابي طالب وارتضاه
المصنف في سورة الزلزلة فلو كان لعموم رحمة
الدنيا لجميع المومنين والكافرين خفت المؤنة
قلت قد اورد لهذا بعضهم واجاب عنه بان

الكفار

الكفار في الاول تبعا غير مقصودين كيف وهم
بعد الموقف يلاقون ما هو اشد من هوله فليس
ذلك رحمة في حقهم وتخفيف العذاب مما تردد
فيه المصنف على فرض تحقيقه قبل انه ينزل في
مرتبة من مراتب الغضب الى مرتبة دونها فليس
رحمة من كل الوجوه ولا ينافي العذاب وقال
الشرواني وعلى الثاني وهو الاخذ باعتبار
الكيفية قيل يا رحمن الدنيا والاخرة باضافة الرحمن
اليهما ورحيم الاخرة باضافة الرحيم الى الاخرة
فقط لان النعم الاخروية كلها عظام واما النعم
الدنيوية فجليلة وحقيرة كمتاع الدنيا قل متاع الدنيا
قليل ثم ان المصنف عدل عن قول الكشاف قالوا
بصيغة الجمع من الماضي المعلوم الى لفظ قيل لان
تلك الصيغة تدل على ان القول المذكور بعده
ما ثور عن السلف وقد طعن بعض ارباب الحديث
فيه بان شيا من القولين المذكورين ليس بما ثور
وانما الما ثور المعروف يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيمها
على ما اخرجه الحاكم في المستدرك مرفوعا فاشار
المصنف بلفظ قيل الى ان القولين المنقولين ليسا
من الادعية الما ثورة المرفوعة غاية ما في الباب
ان يكونا من اقوال الاخبار وقال الخفاجي والوارد
في الاحاديث المرفوعة كما رواه الترمذي والحاكم
في دعاء ما ثور اللهم فارج الهم كاشف الغم مجيب
دعوة المضطرين رحمن الدنيا والاخرة ورحيمهما
انت ترحمني فارحمني رحمة تغنيني عمن سواك
قال شيخي زاده واما ما ورد في الدعاء ايضا
يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيمهما فكونه رحمانهما باعتبار

الكيفية ايضا لان جلايل النعم توجد في الدارين
على ما قال واما كونه رحيما فبخلط اعتبار الكمية
والكيفية لانه رحيم الدنيا باعتبار حقارة بعض
نعيمها ورحيم الاخرة باعتبار قلة المنعم عليه فيها من
حيث اختصاص نعيمها بالمومن وانما قدم اي الرحمن على
الرحيم والقياس اي المناسب في مقام المدح واللايق
في نظر العقل قاله الكرماني وقال الخفاجي اي فيما
نظايره مما جمع فيه بين وصفين احدهما ابلغ والقياس
هنا بمعنى القاعدة او اللايق المعقول يقتضي
الترقي من الادني الى الاعلى لانه رفع بعد الحط
وهو مما يعقل واما عكسه فهو حط بعد رفع وهو مما
لا يعقل فانك اذا قلت هذا بدر نجم لما استحسنته
العقول واما اذا قيل نجم بدر او بدر شمس لكان
مقبولا لاسماع عن اخرها واما نقض هذه القاعدة
بقوله تعالى وكان رسولا نبيا فقد اجاب عنه
المصنف حيث قال في تفسيره اي سلده الله تعالى الى
الخلق فانباهم عنه ولذلك قدم رسولا مع انه
اخص واعلى هذا كلامه واما قوله تعالى رؤف
رحيم مع ان الرؤف الشديد الرحمة فهو ابلغ واعلى
فهو من باب التتميم ذكره الكرماني وقال الخفاجي
الابلغ اذا كان اخص مما دونه ومشتملا على مفهومه
تعين في الاثبات وفي النفي عكسه اذ لو قدم كان
الاخر عاريا عن الفايدة كما في عالم نحرير واذا لم
يكن الابلغ مشتملا على مفهومه الادني كالرحمن والرحيم
اذا اريد بالاول جلايل النعم وبالثاني دقايقها
يجوز كل من طريقي التتميم والترك نظرا لمقتضى
الحال ولما كان الملتفت اليه بالقصد الاول في

مقام

مقام العظمة والكبرياء عطايم النعم ودقايقها
قدم الرحمن واردفه بالرحيم كالتتمة تنبيها على ان
الكل منه لشمول عنايته ذوات الوجود كيلا
يتوهم ان المحقرات لا تليق به فينبغي ان يسالها
وقال في الكشف والتحقيق ان يرد النظم على
على هذا الوجه ولا يجوز غيره لان الله اسم
للذات المستحقة للالهية باعتبار ان الكل منه واليه
وجود او رتبة 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
ذوقا وشهودا عقلا ووجودا وايضا لما كان ٥
المقصود تعليم وجه التيمن باسمائه الحسنى وتقد
عند كل مسلم كان المناسب ان يبدأ من الاعلى
فالاعلى ارشادا لمن يقتصر على الاولى وتقريرا
في ذهن السامع لوجه التنزل اولا فاولا ثم ان
علل التقديم بار بع علل اشار الى العلة الاولى
بقوله لتقدم رحمة الدنيا تقدما زمانيا ووجودا
فروعي ذلك في لفظه على كلا الاعتبارين لاضافته
فيهما للدنيا وقيل انما هو اذا قصد المبالغة في الرحمن
باعتبار المرحومين والظاهر انه باعتبار ما
ذكره اولا من رحمن الدنيا ورحيم الاخرة ذكره
الخفاجي وقال الشرواني وحاصل هذا الوجه
انه قدم ليكون نظم الكلام على وفق الترتيب
في الوجود لان الرحمة التي يدل عليها الرحمن
متقدمة في الوجود على الرحمة المدلولة للفظ
الرحيم اما باعتبار الكمية فلتقدم النعم الدنيوية

التي هي رحمة الدنيا على النعم الاخروية تقدما
زمانيا واما باعتبار الكيفية فلان نعمة الوجود
والحياة وما يتبعهما من الحواس والقوى من جلايل
النعم الدنيوية ومدلولة للفظ الرحمن بالاعتبار
الثاني ولا شك انها متقدمة ذاتا وزمانا على النعم
الحقيرة الدنيوية التي لا يدل الرحيم بالاعتبار
الثاني الا عليها فناسب ان يقدم اللفظ الدال على
رحمة الدنيا بالاعتبارين على اللفظ الذي لا يدل
عليها اصلا باعتبار ويدل على بعضها الحقير باعتبار
اخر واشار الى العلة الثانية بقوله ولانه
اي الاسم الرحمن ضار كالعلم بالتحريك اي اشبه
في اختصاصه به استعمالا ومعنى الا لتعنت في الكفر
كقولهم لمسيلمة رحمن اليمامة وقال شاعرهم
سموت بالمجد يا ابن الاكرمين ابا ... وانت غيث الورى لازلت رحمانا
ومعنى التعنت في الكفر انهم بالغوا فيه حتى
خرجوا عن طريق المعقول وقال الخفاجي وقد
قالوا ان اطلاقه عليه غير صحيح لغة وشرعا وهذا
من غلوهم في الكفر اذ سموا المخلوق باسم الخالق
كما سموا الحجارة الهة قال الشرواني وانما صار
كالعلم وان لم يصل الى حد العلمية لكونه بازاء المعنى
دون الذات بدليل وقوعه صفة له تعالى من
حيث انه اي الرحمن لا يوصف به غيره تعالى فانه
يدل بمفهومه على انه يوصف به الله تعالى خاصة
فهو وصف حقيقة لكنه يشبه العلم في اختصاصه
به تعالى اختصاص لفظ الجلالة به تعالى فناسب
ان يتوسط بين العلم وما يتمحض للوصفية ليكون
كالرديف للعلم وبمنزلة الموصوف للوصف وقال

الخفاجي

الخفاجي لا يوصف به غيره لاختصاصه به معرفا ومنكرا حتى صار علما او كالعلم وقد ذهب السكي الى ان المخصوص به تعالى هو المعرف بال دون المنكر والمضاف لورود ه لغيره في اللغة ورد به على القول بانه مجاز لا حقيقة لة وان صحة المجاز انما تقتضي الوضع الحقيقي لا الاستعمال نعم هو في لسان الشرع بمنع اطلاقه على غيره تعالى مطلقا وان جاز لغة كالصلاة على الانبياء عليهم السلام وهو كلام سديد وبه صرح ابن عبد السلام وقال انه صحيح مطلقا لغة وانما منع شرعا لان معناه اي الرحمن المنعم الحقيقي تعليل لقوله لا يوصف به غيره قال الخفاجي قيل الحقيقي هو الذي لا يستند انعامه الى غيره فهو الحقيقي باسم المنعم بخلاف العبد فانه كما لواسطة فالنسبة في قوله الحقيقي الى الحقيق بمعنى الحري للمبالغة كاسحري وورديّ اوهو من حق بمعنى ثبت اي ثبتت فيه صفة المنعام غير متجاوزة لغيره فالعبد الذي يستند انعامه الى غيره وهو الله تعالى فليس ثابتا مستقرا فيه او يجعل منسوبا للحقيقة المقابلة للمجاز فانه المعروف المتبادر اذ هو المنعم بلا عوض ولا غرض وهو الغني المطلق الخالق للنعمة والمنعم عليه البالغ في الرحمة غايتها يحتمل ان يكون تفسيرا لما قبله وان يكون معنى اخر وقال الكرواني يعني ان عدم وصف غيره تعالى به ليس لمجرد مانع لفظي وهو انه لم يوجد في الاستعمال بل هناك مانع معنوي وهو ان معناه اي المعنى المراد للفظ الرحمن لا معناه الحقيقي

لما عرفت ان اطلاقه عليه تعالى مجاز باعتبار
غايتها التي هي التفضل والانعام فالمراد ان معناه
المنعم الحقيقي الذي بلغ في الرحمة اي الانعام
غاية ومرتبة لا يتصور ما هو اكمل منها فقد اخذ
في معناه المراد امران احدهما كونه منعما
حقيقيا اي موجدا للنعمة وخالقا لها والاخر
بلوغه في الرحمة غايتها اي كون انعامه بلا عوض
وغرض فمعنى الرحمن هو الذي يوجد النعمة
ويخلقها ولا يطلب في مقابلتها عوضا ولا غرضا
وهذا منحصر في الله تعالى كما قال وذلك اي
المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها لا يصدق
على غيره تعالى وتقدس وان كان بحسب الوضع
مفهوما كليا فهو منحصر في فرد كالشمس والصدق
ضد الكذب يجوز به او نقل للدلالة على بعض
افراد معناه كما هو معروف في كلامهم فمعنى لا
يصدق على غيره لا يطلق على غيره وقال
الوالد المرحوم في شرحه على شرح الدرة في المنعم
الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها وهذا يختص
على غيره تعالى وان قال ابن هشام في المغني
ومما يوضح انه غير صفة مجيئه كثيرا غير تابع
نحو الرحمن علم القرآن قل ادعوا الله او ادعوا
الرحمن واذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا
وما الرحمن لانه تعقب بعدم منع غلبة علميته
اعتبار وصفيته الاصلية فيجوز كونه نعتا
باعتبارها واما مجيئه غير تابع فلا يدل على عدم
اعتبارها لان الموصوف اذا علم جاز حذفه
كقوله تعالى ومن الناس والدواب والانعام

مختلف

مختلف الوانه اي لونٍ مختلف الوانه لان من
عطاياه تعالى من مخلوقاته ممن يوصف بالانعام
فهو مستعيض بالعين المهملة اي طالب للعوض
لا بالفاء، وان صح هذا بتكليف قاله الخفاجي
وقال الكرماني والمستعيض بالعين المهملة
لا بالفا كما في بعض النسخ السقيمة لان قوله
فيما ياتي يريد جزيل ثواب او جميل ثناء الى
قوله ثم انه الى اخره بيان وتفصيل ولا يستقيم
ذلك بالنسبة الى المستفاضة لان ارادة الثنا
الجميل من الخلق وازالة عار الخسة من النفس
اورقة الجنسية ليست استفاضة اي طلبا
للفيض منه تعالى فهو تفصيل وبيان لكونه
مستعيضا اي طالبا للعوض لان العوض الذي
يطلبه والغرض الذي يتوخاه هو هذه المذكورات
بلطفه وانعامه والبا للمقابلة وذلك هو العوض
والضمير للمستعيض قال شيخي زاده لانهم لا يقدرون
على شيء من هذه النعم الجسام الالهية وان
قدروا على شيء مما يسمى لطفا وانعاما فلا يكون
صدور ذلك منهم على طريق اللطف ومحض
الجود والكرم بلا طلب عوض في مقابلة لطفه
وانعامه وقال الكرماني فهو مستعيض بلطفه
وانعامه اي طالب عوض في الذي يفعله مع
الغير جزيل الثواب من الحق تعالى في الاخرة
قاله شيخي زاده وقال الخفاجي هو من اضافة
الصفة للموصوف اي الثواب الجليل او جميل ثناء
من الخلق في الدنيا اي الثنا الجميل وهو لبيان
الواقع اذ الثناء لا يكون الا جميلا والثواب

مضاعفة كما وعد به الكريم فهو جزيل بالنسبة لما
اعطاه ابدا ذكره الخفاجي او يزيل معطوف على
يزيد داخل تحت تفصيل العوض بجعله اعم من
جلب النفع ودفع الضر وفي بعض النسخ او مزيل
على صيغة اسم الفاعل بدل يزيل وهو معطوف
على مستعيض مقابل له وفي بعض النسخ او يزيح
بزاي معجمة وجاء مهملة مضارع اراح بمعنى ازال
وفي نسخة مزيح بصيغة اسم الفاعل منه معطوف
على مستعيض ذكره الخفاجي وكثر واني رقة
الجنسية الرقة بالكسر الرحمة رققت ارق كما في
القاموس وهو رقة نشأت من المجانسة والاتحاد
النوعي بين المنعم والمنعم عليه فان انسانا
اذا راى انسانا اخر على اسوء حال فبحكم الجنسية
يعطف عليه وترق له نفسه ويتاءلم له ويحصل
في نفسه اضطراب ربما يفضي المرض فاذا احسن
اليه زال اضطرابه واستراح من المه قاله الكرواني
وقال الخفاجي وهذه النسخة هي الاصح رواية
عن الفاضل اللبيثي والمراد الم رقة الجنسية كما وقع
كذلك في عبارة التفتازاني يعني انه يرق قلبه ويتاثر
بما يشاهده من احتياج ابناء جنسه وسوء حالهم
فيزيل ذلك الالم عنه باحسانه وهذا عوض وفائدة
عايدة وفي نسخة انفة الخسة والانفة كثرة ما يستنكف
من عاره والخسة بالخاء المعجمة دناءة البخل اي
يتصدى بما يعطيه ذلك او عدم لحوق عار الخسة وفي
المصباح المنير انف من الشي انفا من باب تعب
والاسم الانفة مثل قصبة اي استنكف وهو الاستكبار
وانف منه تنزه عنه وقال الكرواني والمذكور

في

في بعض النسخ بدل رقة الجنسية انفة الخسة اي
يزيح ويزيل به عار الخسة والدناءة عن نفسه فان
من امسك ولم يقض حوائج المحتاجين بالانعام عليهم
بعد خسيس النفس وشحيحها وهي ام الرذايل قال
عز وجل ومن يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون
او نزيل او مزيل او يزيح او مزيح حب المال
بالنصب عطفا على رقة الجنسية او انفة الخسة
وحب المال هو رأس كل خطيئة واس كل معصية
عن القلب متعلق بقوله يزيل او بما هو بدله
من بقية النسخ ثم انه اي ذلك المستفيض المذكور
كالوا سطة بين الله تعالى وذلك المنعم عليه
من الخلق في ايصال ذلك الانعام اليه كخدام
السلطان بالنسبة الى احسانه الى احد اذ لا مدخل
له في النعمة سوى انها تظهر من يده لان ذات
تلك النعم التي انعم بها العبد على غيره اي
ماهيتها حاصلة من خلقه تعالى تعالى لها قال
الكرماني لان التحقيق ان الجعل لا يدا عي انما
يتعلق بنفس الماهية بمعنى انها بنفسها اثر للفاعل
وبهذا الجعل الذي يسمى بالفيض الاقدس
توجد الاشياء علما وتسمى عينا ثابتة وماهية
انتهى قلت ويتبعها الكشف العلمي على ما هي
عليه فتسمى ماهية لذلك وهو الخلق الاول الثبوتي
العلمي قبل الخلق الثاني الوجودي العيني
المشار اليه بقوله تعالى افعيينا بالخلق الاول
بل هم في لبس جديد فماهيات الاشياء كلها على
هذا مجعولة ثابتة بالعلم الالهي قبل وجودها
في الخارج وهو تقديرها والقضاء بها اي الحكم

للازلي كما قال تعالى انا كل شيء عندنا بمقدار وما
ننزله الا بقدر معلوم وقال في شرح
التجريد للعلامة على القوشجي اختلفوا في ان
الماهية الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل أم لا على
اقوال ثلاثة الاول ما اختاره المصنف يعني صاحب
متن التجريد الامام الطوسي وهو انها كلها مجعولة
بجعل جاعل سواء كانت مركبة او بسيطة الثاني
انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة
الثالث ان المركبة مجعولة بجعل جاعل بخلاف
البسيطة وقال صاحب المواقف والصواب ان
يقال معنى قولهم الماهيات ليست بمجعولة انها
في انفسها ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار
وجوداتها فانك اذا لاحظت ماهية السواد مثلا
ولم تلاحظ معها مفهوم ما سواها لم يعقل هناك
جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور
توسط جعل بينهما فتكون احداهما مجعولة
والاخرى مجعولا اليها وكذا لا يتصور تاثير الفاعل
في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره
في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة
بالوجود لا بمعنى جعل اتصافها موجودا متحققا
في الخارج فان الصباغ اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل
الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب
متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه
به موجودا في الخارج فليست الماهيات في انفسها
مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة
بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا
المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين

نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي
ذكرناه وبين اثباتها لها لما بيناه من انه الحق الذي
لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية
مطلقا واثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على
ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة
دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد
المعنيين المذكورين فالفرق باطل لان المجعولية
بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منفية عنهما
معا جميعا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة
معا لهما وان اراد بهما هو الظاهر من كلامهم
ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر
عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى
بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى جاعل يحققها
في نفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا المعنى
الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متشاركان
في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي
المجعولية بحسب الماهية وهما متمايزان
بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر
عن وجوده دون البسيط فكان هذا ايضا حقا
بلا ريبة وتمام هذا البحث مفصل بادلته في كتب
علم الكلام ووجودها اي وجود ذات المنعم
قال الخفاجي ومعنى كون وجودها من خلقه
تعالى ان ثبوته لها مستند اليه ايضا والقدرة
التي في جانب العبد المنعم وان لم تكن موثرة
حقيقة فانها قدرة كاسبة خلقها الله تعالى
في العبد قال شيخي زاده على ايصالها اي تلك
النعم الى المنعم عليه والداعية اي الحاملة

وهب في الاصل كما في القاموس صريخ الخيل في الحروب
وداعية اللبن بقيته التي تدعو سايره وداعا
في الضرع ابقاها فيه انتهى وعطف عليها عطف
بيان قوله الباعثة عليه اي علي ايصالها في
جانب العبد المنعم ايصالا لائقا بالانعام فعل اختياري
لا يتصور صدوره بلا داعي وباعث عليه والتمكن من
الانتفاع اي انتفاع المنعم عليه بها اي بتلك النعم
والقوي جمع قوة وهي شاملة للظاهرة والباطنة
التي بها يحصل بالفعل ذلك الانتفاع المذكور
الي غير ذلك من الشروط والآلات كلها من خلقه
تعالي اي من مخلوقه او ناشئة من ايجاده وتاثيره
اذ لا موثر في الوجود الا الله تعالي وقوله من
خلقه خبران واسمها ذات النعم لا يقدر عليها
اي علي هذه المذكورات احد غيره تعالي وهو
اما تاكيد لقوله من خلقه او خبر بعد خبر وايا ما
كان فيفيد انه تعالي هو المنعم الحقيقي بمعني
انه الموجد للنعم المستقل في ايجاده ذكره الكرخي
واشار الي العلة الثالثة لقوله اولا ان الاسم
الرحمن لما دل باعتبار الكيفية علي جلايل اي
عظايم النعم واصولها وكانت صغايرها وفروعها
خارجة عنها ذكر الاسم الرحيم بعده ليتناولها
خرج منها اي من الجلايل وهي الدقايق الصغاير
فيكون اي ذكر الرحيم بعد الرحمن كالتتمة
للرحمن والردف له اي المردوف معه تعالي
والتتميم نوع من انواع البديع وهو ان يؤتي
في الكلام بالفضلة لنكتة كالمبالغة في قوله
تعالي ويطعمون الطعام علي حبه اي مع الاحتياج

الي

الى الطعام والنكتة فيما نحن فيه المبالغة ايضا
وافادة ان المولي للنعم كلها هو الله تعالى وتقرير
الجواب ان الابلغ اذا كان اخص مما هو دونه وشتملا
على مفهومه تعين هناك طريقة الترقي اذ لو قدم
الابلغ كان ذكر الاخر عاريا عن الفايدة كما تقدم
من قولهم فلان عالم نحرير وشجاع باسل وجواد
فياض فان النحرير يشتمل على مفهوم العالم
وزيادة وكذا الباسل والفياض بالقياس الى
الشجاع والجواد قال الشيخي زاده فان الباسل ابلغ
من الشجاع واخص منه لاشتماله على امر زايد
على مفهوم الشجاع وهو كونه كريه المنظر من
كمال القوة الغضبية القاهرة فيقال فيه شجاع
باسل دون العكس انتهى والنحرير بكسر النون
العالم المتقن من نحر العلم اتقنه والفياض الجواد
الكثير الجود قال ابن عبد الحق في شرح البسملة واما
اذا لم يكن الابلغ مشتملا على مفهوم الادنى كالرحمن
والرحيم اذا اريد بالاول جلايل النعم وبالثاني
دقايقها جاز سلوك كل واحد من طريقي التتميم
والترقي نظرا الى مقتضى الحال ولما كان الملتفت
الاول بالقصد في مقام العظمة والكبرياء جلايل
النعم وعظائمها دون دقايقها ولطايفها قدم الرحمن
على الرحيم واردف بالرحيم كالتتمة تنبيها على
ان الكل منه وان عنايته شاملة لذرات الوجود
كيلا يتوهم ان محقرات الامور لا تليق بذاته فيجتشم
منه عن سؤالها ذكره الكرماني وقال الخفاجي
ليلا يتوهم انه لا يطلب منه المحقرات لعظم جنابه
انتهى وقال بعضهم فلو اقتصر على ذكر الرحمن

لاحتشم منه فلا تسأل منه المأمور اليسيرة لما روي
انه بعضهم ذهب الى بعض الاكابر فقال له جئتك
لامر يسير فقال له اطلب للامر اليسير رجلا يسيرا
فلما اتبعه بالرحيم فكانه تعالى يقول كما علمتني
رحمانا فتطلب مني الامور العظيمة فانا ايضا رحيم
فاطلب مني شراك نعلك وملح قدرك روي انه
تعالى قال لموسى عليه السلام سلني حتى ملح قدرك
واشار الى العلة الرابعة بقوله او المحافظة
على رؤس اي اواخر الاي جمع اية فان اخر كل
شي راس له من ذلك الطرف لانه من حيث انه اخر وقال
الخفاجي سمي اواخرها التي تنتهي بها رؤسا مجازا
تشبيها لها برأس الجبل والنخلة ونهايتها التي ينتهي
اليها الصاعد من اسفلها وكذا يقال راس السنة
لاخرها وفي الحديث انه صلى الله عليه وسلم
بعث على راس الاربعين اي اخرها قال الكشي ولو
والا لكان سنه عليه السلام وقت البعثة تسعا
وثلاثين اقول طرف الشي المبتدا بضم اوله واخره
فلا يصح ارادته في الحديث بل المراد فيه ايضا ما
ذكرنا وقال الخفاجي ~~قال اخر كل شي راس له~~
~~من ذلك الطرف لانه من حيث انه اخر وقال الخفاجي~~
~~سمي اواخرها التي تنتهي بها رؤسا مجازا~~ وقيل
لان عليها مبنى الايات كما ان الراس مبني الانسان
وقيل عبر عن الاخر بالراس للتعظيم تاء دبا والمحافظة
عليها بمجانسة ما قبل الاخر من الرديف وحرف اللين
وقيل رؤس الاي اوائلها والمعنى لتكون رؤس
الاي بعد كلمات متناسبة ولا يخفى ما فيه من التكلف
ثم ان المحافظة لا تجري في كل سورة بل فيها ما

يقتضي

يقتضي خلاف هذا كسورة الرحمن ولهذا قيل
ان هذا في غاية الضعف لابتنائه على ان الفاتحة
اول نازل فروعي فيها ذلك ثم طرد في غيرها
وعلى انها التي من السورة وقال اكثر وآني والمراد
بالمحافظة عليها ان تكون تلك الا واخر ياء ساكنة
مكسور ما قبلها كالرحيم والعالمين ويوم الدين
ونستعين والمستقيم والضالين وجوز ان تكون
المراد بالاي العلامات التي تكتب بالحمرة في المصا حف
وبالرؤس ما قبل تلك العلامات اي اواخر الآيات
اقول وانت خبير بان المتبادر من راس الشي
جزؤه الاول واطلاقه على ما قبله غير متعارف
وقال شيخي زاده هذا مبني على كون التسمية اية
من الفاتحة والمراد برؤس الاي اواخرها
متصفة بهيئة مخصوصة وصيغة معينة وهي
كون حرفها الاخير بعد الفا الساكنة مثل رب
العالمين ويوم الدين ونستعين دون الحرف
الاخير منها لان الحرف الاخير في بعضها ميم وفي
بعضها نون فلا توافق فيها وفي تاخير هذا الوجه
اشارة الى ضعفه اشار اليه الطيبي في الكشف
بقوله والتعليل برعاية الفاصلة قصور نعم يحسن
ممدا يعني انه لا يحسن ان يكون وجها مستقلا
في تاخير الرحيم ويحسن ان يكون ممدا للوجه المستقل
مقويا له وقال خبروه تاخيره لا يخلو عن التنبيه
على ضعفه والاظهر انه اي الاسم الرحمن غير مصروف
قال في الكافية ما فيه الف ونون ان اسما فشرطه
العلمية كعمران اوصفة فانتفاء فعلانة وقيل
وجود فعلى ومن ثم اختلف في رحمن دون

سكران وندمان وقال الرضي في شرحه اعلم ان
الالف والنون انما يوثران لمشابهتهما الف التانيث
الممدودة من جهة امتناع دخول تاء التانيث
عليهما معا وفوات هذه الجهة تسقط الالف والنون
عن التاثير الي ان قال وان كان صفة فشرطها انتفاء
فعلانة وقيل وجود فعلي والاول اولي لان وجود
فعلي ليس مقصودا بذاته بل المطلوب منه انتفاء
التاء لان كل ما يجي منه فعلي لا يجي منه فعلانة
في لغتهم الا عند بني اسد فانهم يقولون في كل
فعلان جاء منه فعلي فعلانة ايضا نحو غضبانة
وسكرانة فيصرفون اذن فعلان فعلي وهذا
دليل قوي علي ان المعتبر في تاثير الالف والنون
انتفاء التاء لا وجود فعلى فاذا كان المقصود
من وجود فعلي انتفاء التاء وقد حصل هذا المقصود
في رحمن لا بواسطة وجود رحمي بل لانهم خصوا
هذه اللفظة بالباري تعالي فلم يطلقوه علي
غيره ولم يضعوا منه مونثا لا من لفظه اعني
بالتاء ولا من غير لفظه اعني فعلي فيجب ان
يكون غير مصروف وقال الجامي اختلف في
رحمن في انه منصرف او غير منصرف فانه
ليس له مونث لا رحمن ولا رحمانة لانه صفة خاصة
لله تعالي لا تطلق علي غيره تعالي لا علي مذكر
ولا مونث فعلي مذهب من شرط انتفاء فعلانة
فهو غير منصرف وعلي مذهب من شرط وجود
فعلي فهو منصرف وقال عصام علي الجامي والاولي
انه غير منصرف واما الاختلاف في انه منصرف او
غير منصرف فلا محصل له فانه اتفق انه احدهما

فان

فان قلت كيف اشتبه علي هؤلا الاعلام من علما
اللغة والنحو والبيان قلت كانهم لم يجدوه مستعملا
فيما نقل عن العرب الا مع فا باللام او مضا فا او
منادي وان حظر بالحا المهملة فالظا المعجمة
فالرا اي منع اختصاصه اي اسم الرحمن بالله
تعالي بحيث لا يطلق علي غيره سبحانه ان يكون
له مونث علي وزن فعلي كرحمي او علي وزن
فعلانة كرحمانة فان كلا المونثين منتفي عن
رحمن قال شيخي زاده فانه لو قطع النظر عما
عرض للفظ الرحمن من اختصاصه بالله تعالي
لاحتمل ان يجيئ مونثه علي فعلانة وعلي فعلي
فلما لم يقطع بانتفا فعلانة بالنظر الي نفي
الكلمة لم يمكن ان يستدل علي عدم انصرافه بانتفا
فعلانة فوجب المصير الي طريق اخر وهو الحاقه
بالاغلب في بابه وهو فعلان صفة فان الاغلب
فيه منع الصرف بنا علي ان مجيئ مونثه علي فعلي
اكثر واغلب من مجيئه علي فعلانة والاصل ان
يلحق الفرد عند الاشتباه في حاله بالاعم الاغلب
في بابه فلذلك جعل رحمن ملحقا بالذي جا مونثه
علي فعلي دون فعلانة فحكم بمنع صرفه لذلك
وقال اكثر والي يعني ليس الحكم بالظرفية منع صرفه
مبنيا علي انتفا فعلانة بالنظر الي ذلك الاختصاص
فان الاختصاص المذكور كما اوجب انتفا فعلانة
اوجب انتفا فعلي ايضا فاعتباره يوجب اجتماع
الصرف وعدمه وبيانه انه ان نظر الي انتفا
فعلي وجب ان يصرف لان وجود فعلي هو
الشرط ومناط الحكم في الظاهر وان نظر الي

انتفاء فعلانة وجب ان يمنع صرفه لان انتفاءها
هو مناط الحكم في الحقيقة اذ بانتفائها يتحقق
مضارعتها الالف التانيث في عدم قبول التاء
الا انه لخفائه جعل وجود فعلى امارة عليه
ومناط الحكم فاعتبار الاختصاص يوجب ان
يكون ممنوعا من الصرف غير ممنوع منه وهو
محال فوجب ان لا يعتبر امتناع التانيث اي
انتفاء فعلى وانتفاء فعلانة بسبب الاختصاص
العارضي وآن يرجع الى اصل هذه الكلمة قبل
الاختصاص ويتعرف حالها قبله انتهى قلت سبق
عن الرضي ان الاولى في منع الصرف انتفاء فعلانة
وان وجود فعلى ليس مقصودا بذاته بل المطلوب
منه انتفاء فعلانة فرحمن منتفي منه فعلانة
فهو ممنوع من الصرف وان لم يوجد منه فعلى
لانه غير مقصود بالذات الحاقا مفعول من
اجله في عدم الصرف له اي للاسم الرحمن بما
هو الغالب وفي نسخة بالاغلب وفي نسخة بما
هو الاغلب في بابه فان الغالب في باب فعلان
بكسر العين ان يكون غير منصرف كسكران وغضبان
وعطشان وان جاء نادرا منصرفا كخشيان لان
مونثه خشيانة على ما ذكره المبرد وفي وكان
المصنف ارتضاه ولذا ذكر قيد الغالب ولكن
المفهوم من الصحاح ان الصفة من خشي خشيان
في المذكر وخشيا في المونث وكان صاحب الكشاف
ارتضاه حيث لم يذكر قيد الغالب وقال
الحاقا له باخواته ذكره اكثر وايي ثم انه قيل ان
العمل بالغالب وان كان الاصل يعارضه

اذ الاصل في الاسماء مطلقا الصرف مخالف لما
عليه الفقهاء من ترجيح الاصل على الغالب لا
اذ رجحان الغالب اظهر لان الغالب يقتضي
الحاقه بنوعه وهو اولى من الحاقه بما هو الاصل
في جنسه وهو مطلق الاسم وفي اصول الشافعية
الذين منهم المصنف ترجيح الغالب على الاصل
كما قال السبكي في قواعده انما يرجح الاصل جزما
اذا عارضه احتمال مجرد والا فقد يرجح غيره
قاله الخفاجي وفي اصول الحنفية العلة في
الترجيح هو الوصف لا الاصل كقولنا في مسح الرأس
انه مسح فلا يسن تكراره كسائر الممسوحات
وقال الشافعي انه ركن فيسن تكراره كالغسل
اشار اليه في شرح المرقاة الاصول قلت فقد اعتبر
الشافعية الاصل وهو الركنية وهو الجنس دون
الوصف وهو الممسوحية الذي هو النوع الغالب
بخلاف الحنفية فانهم اعتبروا في الترجيح عند
التعارض الغلبة دون الاصل قال في شرح المرقاة
اذ يشهد لتاثير المسح في عدم تكراره اصول
كمسح الخف والتيمم ومسح الجوارب والجبيرة ولا
يشهد لتاثير الركن في التكرار الا الغسل انتهى
ونقل الخفاجي عن السبكي ترجيح غير الاصل
محله اذا عارض الاصل احتمال مجرد ليس بامر
مطلق فلا ينسب مطلقه الى الشافعية وللمصنف
في منهاج الاصول هنا كلام قال فيه شارحه
العلامة مجد الدين بن احمد الايكي الشافعي
اعلم انه يجوز الاستدلال باثبات العلة على
ثبوت الحكم ولا يجوز الاستدلال بعلية العلة

على ثبوت الحكم مثال الاول كما يقال في المثقل
قتل عمد عدوان فيكون موجبا للقصاص
فهنا قد استدل بوجود العلة وهو القتل العمد
العدوان على ثبوت الحكم وهو وجوب القصاص
ومثال الثاني كما يقال القتل العمد العدوان
سبب لوجوب القصاص وهو موجود في
المثقل فوجب القصاص موجود فيه وانما
قلنا انه لا يجوز الاستدلال بعلية العلة على
الحكم لان العلية نسبة ذات العلة وذات
المعلول الذي هو الحكم والنسبة سبب بين
الشيئين متوقفة على ثبوت ذينك الشيئين
فعلى هذا يكون العلم بعلية التي متوقف
على العلم بذات ذلك الشيء وعلى العلم بذات
المعلول فلو اثبتنا المعلول بالعلية للزم الدور
وهو محال واذا عرفت هذا عرفت ان لفيظ
الكتاب موضع نظر انتهى قلت يعني بالكتاب
متن منهاج الاصول للمصنف البيضاوي
رحمه الله تعالى ويمكن دفع هذا الدور بان
اثبات المعلول بالعلية مجرد ظهور للحكم
الالهي الشرعي عندنا والنسبة محققة في نفس
الامر وان لم تكن ظاهرة لنا فاذا ظهرت
كان ثبوتها عندنا مجازا لا حقيقة الثبوت
فلا دور كيف والاحكام الشرعية قديمة لا حادثة
قال العلامة ابن نجيم في الاشباه والنظائر
نقلا عن البدايع المختار ان لا حكم للافعال
قبل الشرع والحكم عندنا وان كان ان ليا فالمراد
ههنا عدم تعلقه بالفعل قبل الشرع فانتفي

التعلق

التعلق لعدم فايدته وانما خص سبحانه وتعالى
وفي نسخة وتخصيص التسمية اي البسملة لانها
تطلق عليها والمعنى المصدري وهو اطلاق
الاسم والعهدية قاله الخفاجي والمراد بسم الله
الرحمن الرحيم بهذه الاسما الثلاثة الله والرحمن
والرحيم مع ان اسما الله تعالى كثيرة نقل الرازي
في تفسير الفاتحة قال رايت في كتب التذكير
ان لله الف اسم منها في القران والاخبار
الصحيحة والف منها في التوراة والف في الانجيل
والف في الزبور وقد يقال الف اخر في اللوح
المحفوظ ولم يصل ذلك الالف الي عالم البشر
واقول هذا غير مستبعد فان اقسام صفات
الله تعالى بحسب السلوب والاضافات غير
متناهية بل نقول كل من كان اطلاعه علي
اثار حكمة الله تعالى في تدبير العالم الاعلي
وتدبير العالم الاسفل اكثر كان اطلاعه علي
اسماء الله تعالى اكثر ووقوفه علي الصفات
الموجبة للمدح والتعظيم اكثر فمن طالع تشريح
بدن الانسان ووقف فيه علي ما يقرب من
عشرة الاف نوع من انواع الرحمة والحكمة في
تخليق بدن الانسان فقد حصل في عقله عشرة
الاف نوع من اسما الله عز وجل الدالة علي المدح
والتعظيم ثم ان من وقف علي عدد اقسام الرحمة
والحكمة في بدن الانسان صار ذلك تنبيها للعقل
علي ان الذي لم يعرفه من اقسام الحكمة والرحمة
في تخليق هذا البدن اكثر مما عرفه الي ان
قال فثبت انه لا نهاية لاسماء الله تعالى وقال

البحر الاف اسم

عمر بن محمد بن احمد النسفي في تفسيره وقالوا
لله تعالى ثلاث الاف اسم الف عرفتها الملايكة
لا غير والف عرفتها الانبيا لا غير وثلاثمايرة
في التوراة وثلاثمايرة في الانجيل وثلاثماية في
الزبور وتسعة وتسعون في القران وواحد
استاثر الله به ثم معنى هذه الثلاثة الاف في
هذه الاسما الثلاثة فذ علمها وقالها فكانما ذكر
الله بكل اسمايه وفي القران تسعة وتسعون
اسما واذا جعلت على الثلاث فكل ثلث ثلاثة
وثلاثون والامة ثلاثة اصناف سابقون
ومقتصدون وظالمون فثلاثة وثلاثون
على نصيب السابقين ومثلها على نصيب
المقتصدين ومثلها على نصيب الظالمين وهذه
الاسما الثلاثة تتضمن معاني الجميع الله يتضمن
معاني ثلاثة وثلاثين والرحمن كذلك والرحيم
كذلك وجمعت هذه الاسامي في التسمية فجملة
معاني اسما الله السابقون وجملة معاني اسماء
الرحمن المقتصدون وجملة معاني اسما الرحيم
الظالمون والظالم سيار والمقتصد دوار
والسابق طيار وكلهم اثنت الظالم نفكر والمقتصد
قلبك والسابق سرك قال النسفي رحمه الله تعالى
وكان شيخنا الامام الاستاذ الخطيب ابو محمد
اسماعيل بن محمد النوحي النسفي روى لنا عن
بعض اولاد علي رضي الله عنهم ان الله تعالى
لما خلق القلم قال له اكتب بسم الله الرحمن الرحيم
فسمع القلم والله القلم وانشق نصفين فوضع
راسه على اللوح كذلك شقوقا الف عام حتى

رحمه الرب تعالى فاسمعه الاسمين الرحمن والرحيم
فالتام احد الشقين بسماع احد الاسمين والتام
الشق الاخر بسماع الاسم الاخر ليعلم العارف باساليب
الكلام وخواص التراكيب ذكره الكشوانى وخص
العارف بالذكر لانه الذى يتأتى منه ما بعده
قاله الخفاجي اى فهم ما ذكر بعده من الكلام
فى هذا المقام والظاهر ان مراده بالعارف
والعالم واحد هنا ولا فرق بينهما قال النسفي
فى عقايده والالهام ليس من اسباب المعرفة
قال السعد التفتازانى فى شرحها وكان الاولى
ان يقول ليس من اسباب العلم الا انه حاول
التنبيه على ان مراده بالعلم والمعرفة واحد
لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم
بالمركبات او بالكليات والمعرفة بالبسايط
او بالجزئيات انتهى قلت والانسب هنا ان
يراد بالعارف هو العارف بالله تعالى المعرفة
الذوقية الكشفية لا المعرفة النظرية العقلية
فانها تكون مع الغفلة عن شهود تجليات الله تعالى
بايجاد كل شئ بخلاف المعرفة الاولى وهذه المعرفة
الذوقية لا فرق بينها وبين العلم بالله المشار
اليه بقوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلما
قال النسفى فى المدارك اى العلما به انتهى
وسنذكره ان المستحق لان يستعان به هذا مبنى
على ان الباء للاستعانة على ما اختاره المصنف
قاله الكشوانى كما سبق تقريره فيما تقدم فى مجامع
جمع مجمع بفتح الاول واما الثالث فيفتح ويكسر
مثل المطلع والمطلع يطلق على الجمع وعلى موضع

الاجتماع وجمعه مجامع كذا في المصباح المنير فالمجمع
اما مصدر ميمي او اسم مكان للاجتماع والمراد هنا
الاول فهو مصدر بمعنى اسم المفعول اي المجموع
يعني الحاصل من المصدر المختلف الانواع ولهذا
جمع وان كان المصدر لا يثنى ولا يجمع باعتبار
اصله قال شيخي زاده والمجامع جمع مجمع انتهى
او المراد الثاني اي مواضع الاجتماع كما يقال مجامع
الناس اي مواضع اجتماعهم واشار الشرواني
الى الاول بقوله اي في كل الامور جمع امر وهو
الشأن الذي يكون فيه الانسان والحال وقال
الخفاجي ومجامع الامور المهمة المعزوم عليها
او جميعها هو المعبود الحقيقي اشارة الى الجلالة
الكريمة قال الخفاجي وهو الله تعالى الذي
هو مولي بضم الميم بزنة اسم الفاعل اي معطي
النعم جمع نعمة كلها عاجلها في الدنيا واجلها
في الاخرة جليلها اي عظيمها وحقيرها اي دقيقها
قال الشرواني وكان الاولى ان يقول بدل
الحقير الدقيق فان وصف نعمة الله بالحقارة
بعيد عن كمال الادب انتهى قلت وقد اعتذرنا
عنه فيما سبق قريبا وقال الشرواني وهذا على
حسب ما تدل عليه كلمتا الرحمن الرحيم على ما مر
تحقيقه وقال الخفاجي وجليل النعم وحقيرها
لف ونشر للاسمين او كناية عن الكل على نهج قوله
ولا صغيرة ولا كبيرة وقال الشرواني ووجه
افادة التخصيص المذكور هذا العلم هو تعليق
الاستعانة بالوصف الصالح للعلية وهو كونه
تعالى معبودا حقيقيا الى اخره فيشعر بعليته
وهذا

وهذا مما لا يهتدي اليه الا العارف بخواص تراكيب
الكلام ومزاياه ولو حمل العارف على ما هو مصطلح
الصوفية فانهم قالوا العارف هو المنصرف بفكره
الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق
لكان اشد ملايمة لقوله فيتوجه فانه منصوب
باضمار ان بعد فاء السببية عطفا على يعلم في قوله
ليعلم ولا شك ان العلم هو الذي يصير سببا
لان يتوجه العالم بشراشره اي بكليته ومجامع
مشاعره قاله الكرماني وفي القاموس الشر
اشر النفس والاثقال والمحبة وجميع الجسد
الواحدة شرشرة وقال خرو والكل مناسب
ههنا وقال الخفاجي الشراشر جمع شرشرة
بالفتح وتستعمل بمعنى النفس والجد فيقال القى
عليه شراشره اي نفسه حرصا ومحبة كما قال
ذو الرمة وكان يرى من شدة ومحبة ومرغبة
تلقى عليه الشراشر وهو في الاصل اطراف
الاجنحة والذنب قال في القاموس الشراشر من
الذئب ذباذبه الواحد شرشرة وشرشره
قطعه والشيء عضه ثم نفضه وقال الخفاجي
قال ابن هرمة فعوين يستعجلنه ولقينه
يضربنه بشراشر الاذناب كنى به عن الجملة
كما يقال اخذه باطرافه ويمثل به لمن يتوجه للشيء
بكليته وهو الذي عناه المصنف اذ مراده التوجه
ظاهرا وباطنا ولذا خصه بالعارف الى جناب
القدس اي جناب الله المقدس عن شائبة
النقص والمراد التوجه الى الله عز وجل لتوجها
بالسير بلا جهة ولا مكان فلفظ الجناب مفخم

التعظيم والا فهو عز وجل منزه عن الجناب ايضا
لانه في الاصل الفناء وما قرب من محلة القوم ذكره
الشرواني ويتمسك بالنصب ايضا عطف على يتوجه
والمعنى ويصير ذلك سببا ايضا لان يتمسك بحبل
التوفيق اي بالتوفيق الالهي الذي هو كالحبل
المتين في ان من تشبث به فقد استمسك بالعروة
الوثقى لا انفصام لها قاله الشرواني وقال الخفاجي
وجعل التوفيق كالحبل الماء او مكنية وتخييلية او
الكلام بجملته تمثيل كانه لتوجهه الى عالي جنابه
وتقربه منه كمن يترقى بحبل الى العلو وقال
الشيخ الاكبر الامام محي الدين ابن العربي قدس
الله سره في كتابه مواقع النجوم ومطالع اهلة
الاسرار والعلوم التوفيق خارج عن كسب العبد
وهو نور يضعه الله تعالى في قلب من اصطنعه
لنفسه واختصه لحضرته به تحصل النجاة وبه تنال
الدرجات وهو انه سر موهوب ونور في قلب
المومن موضوع فان ارادة العبد من جهة العلم
بخصايصه وحقايقه متعلقة بجود الله تعالى
في تحصيله منه والاتصاف به فقد يحصل للعبد بتلك
الارادة فيتخيل انه كسبي وان دعاءه الله فيه وارادته
اياه سبب في حصوله وما علم ان تلك الارادة التي
حركته لطلب التوفيق من التوفيق فانها من اثاره
ولولاه لم يكن ذلك فان ارادة التوفيق من التوفيق
ولكن لا يشعر بذلك اكثر الناس فاذا تقرر هذا
فكون الانسان انما يطلب على الحقيقة كمال
التوفيق من الموفق الواهب الحكيم ومعنى كمال
التوفيق استصحابه للعبد في جميع احواله من اعتقاداته

وخواطره

وخواطره واسراره ومطالع انواره ومكاشفاته
ومشاهداته ومسامراته وافعاله كلها لانه يتجزي
ويتبعض فانه معنى من المعاني القايمة بالنفس
فنقصه الذي يطلق عليه انما هو ان يقوم بالعبد
في فعل ما من الافعال وتحرمه في فعل اخر وكذلك
زيادته استصحابه لجميع افعال العبد وقد بان
علة سواله في التوفيق من الله تعالى وتبين
ان التوفيق لم يكن عنده معدوما عند سواله
لله سبحانه فيه وهو تعقيل من الموافقة وهو معنى
يقوم بالنفس عند طرو فعل من افعاله الصادة
عنه على اختلافها يمنعه من المخالفة للحد المشروع
له في ذلك الفعل لا غير فكل معنى كان حكمه هذا
يسمى التوفيق فلو وافق يا بني حال العاصي
حقه المشروع له لم يكن عاصيا واذا انتفت الموافقة
في حال ما مشروع كانت المخالفة لان المحل لا يعري
عن الشي وضده وقد يقوم بالعبد المومن التوفيق
في فعل ما والمخالفة في فعل اخر في زمن واحد
كالمصلي في الدار المغصوبة او كمن يتصدق وهو
يغتاب او يضرب احدا في حال واحد واشباهه
فلهذا ما سال العبد الاكمال التوفيق ليكون مستصحبا
له في جميع احواله كلها حتى لا يكون منه مخالفة اصلا
فاذا اكمل التوفيق للعبد على ما ذكرناه فهو المعبر
عنه بالعصمة والحفظ الالهي حفظ الله علينا الاوقات
وعصمنا من نتايج الغفلات انه جواد بالخيرات
ثم بسط الكلام في هذا المقام ويشكل بضم حرف
المضارعة على بناء الفاعل من باب الافعال
منصوب معطوف على ما سبق قاله الشراني

سره هو في الاصل الخفي وما يكتم وكني به هنا عن
الباطن وقيل هو حالة للعارف تكون سببا للفيض
ذكره الخفاجي وقال اكثر واني سره اي روحه
الذي هو من عالم السر والامر وفي المصباح المنير
السر ما يكتم وهو خلاف الاعلان والجمع اسرار ومنه
قيل للنكاح سر لانه يلزمه غالبا وفي القاموس من
معاني السر جوف كل شيء ولبه انتهى قلت ومن هذا
المعنى يطلق السر على الباطن وعلى الروح وعلى
القلب والنفس والعقل واللب لان ذلك كله جوف
الانسان وهو المراد هنا بدليل قوله بذكره تعالى
قال اكثر واني بان لا يكون في قلبه الا ذكر الله تعالى
وقال الخفاجي وفي كتاب البدايع لابن القيم نقلا
عن ابن عقيل ان من قال بين الله وبين فلان
سر فقد كفر وكذب وقولهم اسالك بالسر الذي
بينك وبين انبيائك واوليائك حماقة واي سر بين
الله وعبيده وزده ابن الجوزي بانهم يعنون به
العبادة المستورة عن الخلق ونحوها والذي يظهر
لي ان اكثر اسمائه تعالى وصفاته ونحوها مما وافق
الله عليها بعض خلص عباده واعلمهم انه مقبل بها
اجاب كما ورد في الاثار الصحيحة اسالك بكل اسم
هو لك استاثرت به او علمته احدا من خلقك وقد
اشتهر ان اسم الله الاعظم الذي به يجاب
الدعا لا يعلمه كل احد انتهى قلت ومن المعلوم ان
السر الذي بينه تعالى وبين الانبيا محقق وهو
سر الوحي الخاص المشار اليه بقوله تعالى
فاوحى الى عبده ما اوحى وقوله تعالى في الخضر
وعلمناه من لدنا علما وقول الخضر لموسى عليهما

الكلام

السلام انا علي علم علمنيه الله لا تعلمه انت وانت
علي علم علمكه الله لا اعلمه انا وفي غير الانبيا عليهم
السلام وان كان شاملا لهم ايضا قالوا ما تجلي الله
تعالي علي شيئين بتجلي واحد ولا علي شي واحد
بتجلي واحد مرتين ومعلوم ان هذا التجلي
الواحد علي الشي الواحد في كل زمان واحد سر
بين الله تعالي وبين ذلك الشي الواحد والاستمداد
بالجر عطفا علي ذكره اي لا يستمد بقلبه الا من
الله تعالي ولا يستعين الا اياه به سبحانه وتعالي
عن غيره متعلق بيشغل ومعني يشغل سره عن
غيره يعرض عن غيره اي يجعل سره مشغولا
به ومعرضا عما سواه بسبب قصره علي ذكره
والاستمداد به قاله اكثر والي وذكروا في اختصاص
هذه الاسماء الثلاثة بالتسمية معاني اخر قال
عمر النسفي في تفسيره ومعني البداية في التسمية
بسم الله ثم بالرحمن ثم بالرحيم ان الناس عند مبعث
النبي صلي الله عليه وسلم كانوا فرقا ثلاثة مشركي
العرب وكانوا يعرفون اسم الله قال تعالي ولئن
سالتهم من خلقهم ليقولن الله وما كانوا يعرفون
الرحمن قال تعالي واذا قيل لهم اسجدوا للرحمن
قالوا وما الرحمن واليهود كانوا يعرفون اسم الرحمن
قال عبد الله بن سلام لما اسلم يا رسول الله لا اري
في كتابكم ذكر الرحمن فنزل قوله تعالي قل ادعوا
الله او ادعوا الرحمن والنصاري كانوا يعرفون
الرحيم فوقعت البداية في خطاب القوم بذكر
هذه الاسما الثلاثة لمعرفة المخاطبين بها ولان
كل عبد له ثلاثة اشيا قلب ونفس وروح وعلي

القلب بهذه التسمية سمة المعرفة والايمان وعلي
النفس سمة الرزق والاحسان وعلي الروح سمة
العفو والغفران ولان الله اسم ممتنع اللفظ والمعني
والرحمن ممتنع اللفظ مطلق المعني والرحيم مطلق
اللفظ والمعني فكانت البداية باسم الله اولي
ثم بالرحمن ثم بالرحيم ولان احوال العبد ثلاثة
سابقته وحالته وخاتمته فرتب هذه الاسما الثلاثة
بعلمك انه الله الذي اصلح سابقتك والرحمن الذي
هيأ حالتك والرحيم الذي يحسن عاقبتك الله الذي
خلقك والرحمن الذي رزقك والرحيم الذي يغفر
لك وذكر الرازي في تفسير الفاتحة الله يوجب
ولايته قال تعالي الله ولي الذين امنوا والرحمن يوجب
محبته قال تعالي ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
سيجعل لهم الرحمن ودا والرحيم يوجب رحمته قال
تعالي وكان بالمومنين رحيما انتهي قلت وههنا
وجه اخر لتخصيص التسمية بهذه الاسما الثلاثة
وترتيبها لا يدركه الا العارف بالله تعالي المعرفة
الذوقية الكشفية دون العارف بالمعرفة العقلية
النظرية وربما تنكره العقلا ويعرفه صاحب الحضور
والشهود وذلك ان السالك بالصدق والاخلاص في
طاعة الله تعالي اول ما يظهر الحق تعالي لروحه
التي هي من امر الله تعالي ولا شعور لنفسه بذلك لان
نفسه لبسة عالم الطبيعة فينكشف له فناؤه وكله بعد
فناء العوالم كلها في ذلك الوجود الحق الذي ظهر لروحه
وهو لا يشعر الي ان يتحقق في نفسه بذلك الوجود
الحق ويظهر له اثر روحه ونفسه وعقله وجسده فاذا
مضمحل وكذلك العوالم كلها فانية مضمحلة بالنسبة

الي

الي ذلك الوجود الحق الذي ظهر له ومتي غفل وانتهي
عن ذلك الوجود الحق وجد العوالم ووجد نفسه
وروحه وعقله وجسده كل ذلك علي ما هو عليه من
قبل موجودات يتحركون ويسكنون بدرك ذلك
بالحس وبالعقل فعند ذلك اذا اراد تحققه علم ان
اول ما ظهر له الوجود الحق الذي اقتضي ظهوره
عنده فناء الاكوان فيبقي في حالة غيبته عنه
لا يعلم الا به ولا يعمل الا بقدرته وهو حضرة الاسم
الله في الغيب المطلق ليس معه غيره وفي حالة
غيبته عنه هو الرحمن المتجلي بالرحمة علي العرش
العظيم وعلي كل ما تضمنه العرش وهي الرحمة
العامة التي وسعت كل شيء وهي رحمة الايجاد وبعده
رحمة الامداد التي تضمنها الكرسي من الفرق بين
الخير والشر والنفع والضر والامر والنهي وهو الرحيم
المتجلي برحمة الفرق بعد رحمة الجمع والغيب علي
ما هو عليه والله الموفق والهادي للرب غيره ٥
الحمد اي حمد الاله لنفسه ولغيره بسبب نفسه
لا الحمد اللفظي الذي هو حمد العبد لربه او لغيره ثم
حمد الاله لنفسه ولغيره ليس بلفظي وان اداه العبد
بلفظه كما يودي ما ليس بلفظ بلفظه كقوله جاد وقال
وزيد وعمرو فان المجيء والقول وزيد وعمرو
ليس بالفاظ وقال اكثر والي يجوز ان يحمل علي المعني
المصدري اعني الاتيان بما يدل علي كون المحمود متصفا
بالجميل وعلي المعني المبني للفاعل اعني الحامدية
وعلي المعني المبني للمفعول اعني المحمودية وعلي الاثر
المرتب علي المعني المصدري اعني الحاصل بالمصدر
لله هذه اللام للملك وهي علي الاولين للاختصاص

المتعلق بكسر اللام بالمتعلق بفتحها وعلي الاخيرين
لاختصاص الصفة بالموصوف ذكره الكشروابي الحمد
اي المذكور يعني في اللغة وقال السفاقسي في الحمد
لله ال للعهد اي الحمد المعروف بينكم او للماهية كالدينار
خير من الدرهم اي اي دينار كان فهو خير من اي درهم
كان او لتعريف الجنس فيعم الاحمد كلها مطابقة انتهى
قلت وهذه المعاني هنا محتملة في قول المصنف لحمد
ايضا وسيأتي قريبا هو الثنا اختلف اهل اللغة في
الثنا فقال ابن القطاع انه يستعمل في الخير والشر
والاصح كما قال ابن السيد انه لا يستعمل الا في الخير
وان العام هو الثنا بتقديم النون على الثا المثلثة
ذكره الخفاجي واما ما وقع في الحديث من قوله
صلى الله عليه وسلم ان من اثنيتم عليه خيرا
وجبت له الجنة ومن اثنيتم له شرا وجبت له
النار فهو من قبيل المشاكلة قاله الكشروابي
وذكر خر وقال ابن القطاع الثنا يستعمل في الخير
والشر ورده الامام البطليوسي بان المستعمل فيهما
هو الثنا بتقديم النون على الثا والقصر واما الثنا
فاستعماله في الخير وقد جاء في الشر لكنه قليل ومحمول
على ضرب من التاويل كالمثاكلة والاستعارة التهكمية
فاذ فسر الثنا بذكر الخير كما هو المشهور تناول الثاني
والجنائي بل والاركاني باعتبار دلالته على الجنائي
فيشمل الحمد والمدح وجميع اصناف الشكر ويؤيده قوله
عليه الصلاة والسلام لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت
على نفسك وان فسر الثنا بالكلام الجميل على ما في مجمل اللغة
يتناول الاولين وبعض اصناف الشكر ان عم الكلام
وان خصص بالمنتظم من الحروف المسموعة المتميزة

المتواضع عليها كما هو عرف اهل العربية يختص
بالاول وقال الخفاجي وهل يشترط في الثنا اللسان
فقيل لا وحقيقته اظهار الصفات الكمالية سواكان
ذلك باللسان ام لا ومن ذكر اللسان لم يرد العضو
المخصوص والا لمن يكن الله حامدا لنفسه ولا لغيره
حقيقة وهو ظاهر البطلان بل قوة التكلم وليس
حقيقة التكلم الا الافاضة والاعلام مع شعور المفيض
وارادته انتهى قلت ولم يذكر المصنف رحمه الله
تعالى هنا قيد اللسان لذلك ولم يذكر ايضا المحمود
به مع انه ركن للحمد كالمحمود عليه لانه اخذ الثنا
بدل الوصف والثنا يدل علي المحمود به لاختصا صه
بذكر الخير كما قدمنا على الفعل او الامر الشامل
لكل شي حتى الذات الجميل صفة مشبهة من جمل
الرجل بالضم والكسر جمالا فهو جميل وامراة جميلة
وقال سيبويه الجمال رقة الحسن والاصل جمالة
بالهاء كصباحة فخفف لكثرة الاستعمال وتجمل تجملا
بمعنى تزين وتحسن فالجميل بمعنى الحسن وزاد بعضهم
علي جهة التعظيم ليخرج الهزء والسخرية وقيل لا
حاجة اليه للاستغنا بلفظ الثنا اذ المتبادر منه
ما طابق فيه اللسان الجنان علي انه قيل ان
الوصف علي طريقة الاستهزاء ليس وصفا بالجميل
حقيقة اذ المستهزي يريد ضده علي نهج الاستعارة
التهكمية وقد يوصف بالجميل ظاهرا بلا قصد
للتعظيم ولا للاستهزا بل حكاية لما يزعمه الموصوف
تعريفاته الاختيارية اي المنسوب الي الاختيار
خلاف الاضطراري زاد هذا القيد لانتفائهم في تفسير
الحمد علي انه المحمود عليه لا بد ان يكون فعلا

اختيار يا اعتمادا علي المماثلة فانها اختيارية
واذا خص الحمد بالافعال الاختيارية يلزم ان لا يحمد
الله تعالي علي صفاته الذاتية كالعلم والقدرة والارادة
سواء جعلت عين ذاته او زايدة عليها بل علي الانعامات
الصادرة عنها بالاختيار وانما تلك الصفات لكون
ذاته تعالي كافية فيها وكونها مبادي افعال اختيارية
نزلت منزلة افعال اختيارية يستقل بها فاعلها
من بيانية للجميل الاختياري المحمود عليه نعمة اي
انعام نعمة والا فنفس النعمة ليست بفعل اختياري
قاله خضر وقلت قال الخفاجي ان الجميل بمعني الحسن
توصف به الذات والافعال كما عليه اهل اللغة قاطبة
انتهي فعلي هذا لا يلزم قيد الفعل الجميل بل الشيء الجميل
او الامر الجميل اعم من كونه ذاتا او فعلا او تركا
كترك الاذي قال الشاعر

من كفي الناس شره ... فهو في جود حاتم

لكن يرد عليه قيد الاختياري فان ذات الحي
وان وصفت بالجميل لغة لا توصف بالاختياري
بخلاف الترك فانه كف والكف فعل قال الخفاجي
وقيل ان الاختياري كما يجيء بمعني ما صدر بالاختيار
يجيء بمعني ما صدر من المختار وهو المراد هنا انتهي
قلت فاذا كان المعني علي الجميل الذي هو نعمة
المختار يكون علي حذف مضاف ايضا اي اعطاء نعمة
المختار في الاعطاء فيبقي الاختياري هنا وصفا للفعل
لا لذات النعمة اللهم الا ان يقال ان الله تعالي ليس
له مفعول به لان المفعول به الذي وقع عليه
فعل الفاعل كضربت زيدا فيكون موجودا قبل وقوع
الفعل عليه وفعل الله تعالي يكون به وجود الشيء

وانما

وانما هو مفعول مطلق كضربت ضربا كما حققه
ابن هشام في المغني وعبارته المفعول به ما كان
موجودا قبل الفعل الذي عمل فيه ثم اوقع
الفاعل به فعلا والمفعول المطلق ما كان الفعل
العامل فيه هو فعل المادة والذي غر اكثر
النحويين في هذه المسئلة انهم يمثلون المفعول
المطلق بافعال العباد وهم انما يجري على ايديهم
انشاء الافعال لا الذوات فتوهموا ان المفعول
المطلق لا يكون الا حدثا ولو مثلوا بافعال الله
عز وجل لظهر لهم انه لا يختص بذلك لان الله
تعالى موجد الافعال والذوات جميعا لا موجد
لها في الحقيقة سواه سبحانه وممن قال بهذا
الذي ذكرته الجرجاني وابن الحاجب في اماليه
التي كلامه فتكون ذات النعمة مفعولا مطلقا
لله تعالى اختيارا لا مفعولا به وكذلك جملة
العالم والمفعول المطلق فعل لا ذات ولو كان
ذاتا بالنظر الى امثاله من الذوات والذوات
كلها افعال الله تعالى المطلقة كما ذكرنا فيكفي كون
المحمود عليه ذاتا وصفت بالاختيار باعتبار انها
فعل اختياري لله تعالى المحمود في كل افعاله
جل وعلا وقال شيخي زاده فان قلت اذا اعتبر
في مفهوم الحمد كونه في مقابلة الجميل لم يستقم
ما اشتهر من انه تعالى كما يستحق الحمد لافضاله
يستحقه ايضا لذاته قلت معنى استحقاقه لذاته
استحقاقه لصفاته الذاتية فانها لكونها لست
غير الذات وان لم تكن عينه ايضا اعطي لها
حكم الذات ونزلت منزلة الامور الاختيارية

لكونها منشأ لها ودالة عليها وغيرها كالعلم والشجاعة
اشارة الى ان المحمود عليه اي ما يقع الحمد
بازائه وان وجب ان يكون فعلا اختياريا
لما انه اعم من ان يكون من قبيل الفواضل والفضائل
ذكره الكرماني وقال ابن كمال باشا في تفسيره
ولا اختصاص للحمد بالله تعالى يفصح عن ذلك
قول عائشة رضي الله عنها بحمد الله لا بحمدك وقول
علي رضي الله عنه لا تحمدن امرأ حتى تجربه
بل لا اختصاص له بذي علم وشعور يرشدك اليه
قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وقول
العرب في المثل السائر عند الصباح يحمد القوم
السرى ومن هنا تبين ان المحمود لا يلزم ان
يكون فاعلا لما احمد به فضلا ان يكون مختارا
فيه وقال الكرماني والحمد قد يجيء بمعنى الرضا
فالمقام المحمود هو المقام المرضي وقال الراغب
وقول الشاعر اري الصبر محمودا وعنه مذاهب
وقوله والصبر يحمد في المواطن كلها فبمعنى الرضا
فانه يجيء في اللغة لذلك المعنى ايضا وهذا
المذكور هو الحمد اللغوي واما الحمد العرفي فهو
الشكر اللغوي الذي ياتي بيانه قاله الكرماني
والمدح في اللغة لما فسر المصنف الحمد وكان كل من
المدح والشكر قريبا منه في المعنى وقريبا له في
الاستعمال ناسب ان يفسر كلا منهما على وجه تظهر
النسبة بينها فعقبه بتفسير المدح لاتحادهما في
الحروف الاصول هو الثناء على الجميل كذلك لكن
مطلقا اي من غير تقييد بكونه اختياريا فالممدوح
عليه اعم من ان يكون اختياريا او غير اختياري

بخلاف

بخلاف المحمود عليه ذكره اكثر والبي فبين المحمود والمدح
عموم وخصوص مطلق فكل محمد مدح ولا كل مدح
محمد تقول حمدت زيدا وكذا مدحت زيدا على علمه
والعلم من الفضايل وعلى كرمه والكرم من الفواضل
وكل منهما اختياري اما العلم فلان المراد به
العلم الكسبي الحاصل بمباشرة اسبابه بالاختيار
اذ لا يحمد الرجل بالعلم الضروري فلا يقال
حمدت زيدا على علمه بان الواحد نصف الاثنين
وبان السما فوقنا واما الكرم فلان المراد منه
الانعام ولا شك في انه فعل اختياري ذكره اكثر
وقال الخفاجي وكون العلم اختياريا لحصوله
باستعمال الحواس ونحوها وكذا الكرم ان كان
بمعنى الاعطا وكذا ان كان بمعنى السخا بناء على ان
الملكات كسبية فان كان بمعنى الشرف كما ورد
اطلاقه عليه فلا يلزم كونه اختياريا الا بتكلف
ولذا حمل هنا على الاولين انتهى يعني على المعنيين
الاولين معني الاعطا ومعني السخا وقال شيخي
زاده نبه بالمثالين على ان الجميل لا يجب ان يكون
نفسه اختياريا كالانعام ورعاية ما ينبغي من
حق الله تعالى وحقوق العباد بل يكون ان
يكون طريقه وسبب تحصيله اختياريا كالعلم وان
يكون اثاره وثمراته اختيارية فان نفس العلم
لكونه صورة فايضة من فضل الله تعالى ليس
اختياريا وكذا الكرم فانه صفة غريزية حمل
عليها الانسان ولا اختيار له فيها ولا تقول حمدته
اي زيدا على حسنه فثبوت القول الاول في الحمد
يدل على انه يقع بازاء الفعل الاختياري بقسميه

وانتفاء القول الثاني فيه يدل علي اختصاصه
بالاختياري بل تقول مدحته علي حسنه لان
الحسن ليس فعلا اختياريا ولا يلزم ان يكون المدح
اختياريا وقيل قائله الزمخشري في الكشاف هما
اي الحمد والمدح اخوان هذا رد علي الزمخشري في
الكشاف بناء علي ما فهمه منه قاله الخفاجي ثم قال
وانما مرض قول الزمخشري انهما اخوان لجزمه المصنف
بانه اراد الترادف انتهى قلت وتعبيره بقيل يمرض
لهذا القول للرد له كما لا يخفي قال الكرماني نقل
عن المصنف في تفسير قوله اخوان حاشية وهي
قوله اي مترادفان لاختصاصهما بالافعال الاختيارية
وهو اختيار صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى
ولكن حبب اليكم الايمان حيث قال لا يمدح شيء
بفعل غيره والمدح بالحسن والجمال ما ولو وهو
قول المعتزلة ومذهب علمائهم في الاصول وقال
الشيخ زاده ومحصول كلامه يعني صاحب الكشاف
انه تعالى اثنى عليهم بتحبيب الايمان اليهم وهو
فعل الله والرجل لا يمدح بفعل غيره فينبغي ان يكون
التحبيب كناية عما هو فعلهم الذي هو لازم
التحبيب وهو ايثارهم الايمان والطاعة على
الكفر والعصيان حتى يصح ان يثني به عليهم
ثم اورد علي نفسه فقال فان قلت ان العرب
تمدح بالجمال وحسن الوجه وذلك فعل الله وهو
مدح مقبول عند الناس ثم اجاب بان مدحهم
بمثل ذلك ليس لكونه من صفات المدح لذاته بل
لكونه دليلا علي اعتدال المزاج المستتبع للاخلاق
الحميدة التي هي منشاء الافعال الاختيارية

وهذا

وهذا يدل على ان الممدوح عليه ايضا يجب ان يكون اختياريا
عنده فيكونان مترادفين بهذا الطريق وقال
الخفاجي قال السعد في شرحه اي شرح الكشاف ان
الشايع في كتب العلامة يعني الزمخشري انه يريد
بكون اللفظين اخوين ان يكون بينهما اشتقاق
كبير بان يشتركا في الحروف الاصول من غير ترتيب
او اكثر بان يشتركا في اكثر الحروف مع اتحاد المعنى
او تناسبه وقيل المراد انهما مترادفان بعدم اعتبار
قيد الاختيار فيهما او باعتباره فيهما وهذا هو
المراد وان ذهب بعضهم الى الاول انتهى وهذا
هو المدح اللغوي واما المدح العرفي فهو فعل يدل
على اتصاف الممدوح بنوع من الفضايل او الفواضل
سواء كان ذلك الفعل الدال على ما ذكر باللسان
او بالجنان او بالاركان كما في شرح البسملة لابن عبد
الحق والشكر في اللغة مقابلة النعمة من اضافة
المصدر الى المفعول والمراد بالنعمة الانعام
اي الشكر مقابلة المنعم عليه ومكافاته على الانعام
الواصل اليه او الى غيره من جهة المنعم قولا
منصوب بنزع الخافض اي بالقول وذلك ان تقول
اضافة المقابلة للنعمة لادنى ملابسة وقولا مفعوله
واصله مقابلة القول بالنعمة ويجوز ان يكون
خبر كان مقدرة والتقدير سواء كان قولا الى اخره
اي مقابلة بالقول بان ينبئ عن المنعم بلسانه
وعملا اي مقابلة بالعمل بان يخدمه بجوارحه
واعتقادا اي مقابلة بالاعتقاد بان يعتقد اتصافه
بصفات الكمال ويحبه في قلبه لاجل انعامه كما
قاله الكرماني وقال الشيخي زاده اي جعل المنعم

عليه احد انواع افعال الواردة من الثلاثة التي هي
اللسان والجوارح والقلب مقابلا للنعمة فكل واحد
من هذه الموارد الثلاثة جزئي من جزئيات مفهوم
الشكر اللغوي وتعريفه المشهور يشعر بتعظيم المنعم
بسبب كونه منعما وذلك الفعل اما ان يكون فعل
اللسان بان يذكر الفاظا دالة على كون المنعم
موصوفا بصفات الكمال او فعل الجوارح بان يأتي
بافعال دالة على كونه موصوفا بها ويتعب نفسه
في الطاعة له او فعل القلب بان يعتقد انه ولي
النعمة موصوف بصفات الكمال والجلال فان
قلت كيف قطعت بان افعال الجوارح المذكورة
جزئيات للشكر المعرف مع ان عطف كل واحد من
العمل والاعتقاد بالواو يشعر بانها اجزاء له وان
الشكر المعرف ههنا هو الشكر بالمصطلاحي المعرف
بانه صرف العبد جميع ما انعم الله واولاه الى ما
خلق لاجله قلت نعم العطف المذكور يشعر بذلك
لكن ان التفريع الذي ذكره بعد بقوله فهو اعم منهما
من وجه المورد واخص من وجه المتعلق دليل
واضح على ان المراد ما قلنا لان العموم والخصوص
المذكورين يقتضي التصادق من الطرفين والشكر
بمعنى المجموع المركب لا يصدق على الحمد الذي هو
فعل اللسان وحده فتكون الواو في قوله قولا وعملا
واعتقادا مثلها في قولهم الكلمة اسم وفعل وحرف
لا مثلها في قولهم السكنجبين خل وعسل فيكون كل واحد
من الحمد والشكر اللغويين مفهوما كليا والثناء باللسان
في مقابلة الانعام جزئيا لها وقال الخفاجي عطف
العمل وقرينه بالواو وهو المروي عن المصنف رحمه

الله تعالي في الحواشي وقيل انه وقع في بعضها او بدل
الواو وهما بمعني لان الواو بمعني او هنا كما يدل عليه
قوله بعده والمعني ان الشكر كلما انباء عن تعظيم سوا
كان ثنا باللسان او خضوعا بالاركان او محبة واعتقادا
بالجنان انتهي قلت يعني قوله بعده في الحواشي
يدل علي ذلك وقوله وقع في بعضها اي بعض الحواشي
او بعض النسخ ولم يتقدم ذكرها لكن يؤيد ذلك قول
اكثر والي تم ان الواقع في بعض النسخ ههنا او الفا صلة
بدل الواو او الواصلة فان قلت ايهما اصح قلنا ان
حمل علي تعريف الشكر بالمعني العرفي الذي هو صرف
العبد جميع ما انعم الله به الي ما خلق لاجله فالصحيح
هو الواو والا فان يأتي عن هذا الحمل ما سيجيء من قوله
فهو اعم منهما بحسب المورد اذ الشكر بهذا المعني عبارة
عن مجموع افعال الموارد الثلاثة لا كل واحد منها
فهو حينئذ كل لا كلي وكل واحد من تلك الافعال
جزء لا جزيء فلا تنافي النسبة المذكورة وان حمل علي
تعريفه بالمعني اللغوي الذي هو فعل ينبيء عن
تعظيم المنعم بسبب كونه منعما كما يدل عليه النسبة
المذكورة اذ هو بهذا المعني كلي وكل واحد من افعال
تلك الموارد جزيء له وصادق عليه فيصح كل من الواو
والفاصلة اما او فظاهر واما الواو فلانه يحمل
التركيب حينئذ علي تقسيم الكلي الي الجزيء كقولهم
الكلمة اسم وفعل وحرف اي منقسمة الي هذه الاقسام
وقال عصام والاولي او الفاصلة لئلا يتوهم كون
الشكر مجموع الثلاثة لا كل واحد قال اي الشاعر
قيل قاله اعرابي سأل عليا رضي الله عنه فاعطاه
درهما فراي رضي الله عنه في وجهه الكراهة ولم يكن

معه الدرعه فاعطاه اياه فقال الاعرابي هذا البيت
وقال الخفاجي لم يذكر اصحاب الشواهد قايله ولا ما
قبله وما بعده وفي بعض الحواشي انه لاعرابي اتى
عليا رضي الله عنه سايلا فاعطاه درهما فلما استقله
ولم يكن عنده غير درعه فناوله اياه فاسترجعه
بشعر هذا من جملته ولست على ثقة منه انتهى قلت
ومن حفظ حجة على من لم يحفظ افاد تكم من الفايدة
وهي الزيادة تحصل للانسان افاد معناه اعطى
يقال افدته مالا اذا اعطيته وافدت منه مالا
اخذت وكرهوا ان يقال افاد الرجل مالا افاده
اذا استفاده وبعض العرب يقوله كما في المصباح
النعما بفتح النون والمد بمعنى النعمة فاعل افاد
كما قاله الخفاجي منى متعلق بافاد او حال من ثلاثة
متقدم عليها لكونه نكرة على حد قول الشاعر
• • لمية موحشا طلل • يلوح كانه خلل • •
والخلل بفتحتين الفرجة بين الشيئين والخلل اضطراب
الشي وعدم انتظامه كذا في المصباح ثلاثة مفعول
افاد يدي بدل من ثلاثة ولساني معطوف عليه والضمير
اي ضميري قال في المصباح ضمير الانسان قلبه وباطنه
والجمع ضماير المحجبا وصف الضمير بالمحجب اشارة
الى انهم ملكوا ظاهره وباطنه وقال الخفاجي واليد
واللسان معروفتان وكذا القلب ويجوز فيها
على معاني مشهورة ايضا وقال الكرماني ومعنى
افادتكم النعماء افادتكم انعاما تكم على لعظمها لدي
استيفاء الانواع الثلاثة الشكر التي هي المكافاة باليد
ونشر المحامد باللسان ووقف الفؤاد على المحبة
والاعتقاد وبالغ في ذلك حتى جعل الموارد الثلاثة

واقعه

واقعة في مقابلة النعماء ملكا لاصحابها مستفادا منها
منها كانه قال يدي ولساني وقلبي لكم فليس في القلب
الا نصحكم ومحبتكم ولا في اللسان الا ثنا وكم ومدحتكم
ولا في اليد والجوارح الا مكافاتكم وخدمتكم واعلم ان
مقتضى ظاهر سوق الكلام ان ايراد البيت للاستشهاد
على اطلاق لفظ الشكر على افعال الموارد الثلاثة
مع انه ليس للفظ الشكر ذكر في البيت ولهذا جعله
العلامة التفتازاني لتمثيل جميع اقسام الشكر والمقام
ينبو عنه بمراحل والبيت استشهاد معنوي على ان
الشكر يطلق على افعال الموارد الثلاثة لانه جعلها
بازاء النعمة جزاء لها مترفعا عليها وكل ما هو جزاء
للنعمة عرفا يطلق عليه الشكر لغة ومن لم يتنبه
لذلك زعم ان المقصود مجرد التمثيل لجميع شعب
الشكر لا الاستشهاد على ان لفظ الشكر يطلق عليها
فانه غير مذكور ههنا وقال الخفاجي وما يقال من
ان الشاعر جعل مجموعها بازاء النعماء فيستفاد منه انه
يطلق عليه لا على كل واحد منها فجوابه انه لا شبهة
في اطلاقه على فعل اللسان حتى توهم كثير اختصاص
الشكر لغة به وانما الاشتباه في اطلاقه على فعل القلب
والجوارح فلما جمعا مع الاول علم ان كلا شكر على حدة
فكانه قيل كثرت نعماؤكم عندي وعظمت فاقتضت
استيفاء انواع الشكر وبولغ في ذلك حتى جعلت مواد
واقعة بازاء النعماء ملكا لاصحابها مستفادا منها وفي
ترتيبه نكتة حسنة حيث بدا باليد التي هي من الاعضاء
الظاهرة وثنى باللسان الذي هو واسطة بين الظاهر
والباطن واتبعه بالقلب الخفي وفي شرح البسملة
لابن عبد الحق ومن تعظيم المنعم عدم عصيانه

بنعمة وقد عرفه الجنيد رضي الله عنه بذلك لما سأله
خاله السري السقطي عن الشكر وهو ابن سبع سنين
فقال له يا غلام ما الشكر قال ان لا يعصي الله بنعمة
فقال له يوشك ان يكون حظك من الله لسانك فقال
الجنيد لا زال الكي على هذه الكلمة وقال السيوطي
اطبق اهل الله على ان انواع شكر الله ثلاثة وهي
شكره باللسان وبالجنان وبالاركان وزاد بعضهم
نوعا رابعا وهو شكر الله بالله وانشد
وشكر ذوي الاحسان بالنطق تارة ٭ وبالقلب اخرى ثم بالعمل الهني ٭
وشكري لربي لا بقلبي وطاعتي ٭ ولا بلساني بل به شكره عناه ٭
ولو قال ثم بالعمل السني اي المنسوب الى السنة النبوية
لقال في البيت الثاني بل به شكره عني فيطابق
افراد الضمائر قال السيوطي اقول وكانه يشير هذا
القايل الى بقايه بالله بفناه عما سواه المشار
الى ذلك بحديث البخاري ولا يزال عبدي يتقرب
الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي
يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش
بها ورجله التي يمشي بها وان سالني اعطيته وان
استعاذني لاعيذنه وشكر من وصل الى هذا المقام
شكر الخاصة وشكر غيره شكر العامة اذ فيه بقية
من بقايا رسمه لم يفن عنها وهو مراد من اطلق
من القوم ان الشكر سبيل العامة انتهى ثم هذا
المذكور هو معنى الشكر لغة واما معناه عرفا فهو
صرف العبد جميع ما انعم الله به عليه من السمع والبصر
وغير ذلك الى ما خلق لاجله فهو اي الشكر اعم
منهما اي من الحمد والمدح من وجه وذلك الوجه هو
المورد لان مورده يعم اللسان والجوارح والقلب
بخلاف

بخلاف الحمد والمدح لان موردهما يخص اللسان
وحده على ما هو المتبادر من تعريفيهما واخص منهما
من وجه آخر وذلك الوجه هو المتعلق بفتح اللام
لان متعلق الشكر يخص الانعام لوجوب كونه
في مقابلة الانعام بخلاف الحمد والمدح فان كلا منهما
يعم الانعام وغيره فبينه وبينهما عموم وخصوص
من وجه قال والدنا المرحوم في شرحه على
شرح الدرر اعلم ان النسب اربع تباين وتساوي
وعموم وخصوص من وجه وعموم وخصوص
مطلق لان المنتسبين ان لم يتصادقا فمتباينان
وان تصادقا كليا من الجانبين فمتساويان او
تصادقا من جانب بان كان كل ما يصدق
به احدهما يصدق به الآخر بدون العكس فعموم
وخصوص مطلق وان تصادقا في الجملة بان كانا يصدقان
على شيء وينفرد كل منهما بصدقه على غيره فعموم
وخصوص من وجه ولما كان الحمد من شعب جمع
شعبة وهي الطائفة من الشيء والشعبة من الشجرة
الغصن المتفرع منها والجمع شعب مثل غرفة وغرف
كما في المصباح الشكر هذا جواب عن سؤال مقدر
تقديره لما جعل في الحديث الحمد راس الشكر والراس
جزء يتبادر منه كونه اعم منه او مساويا له كما
هو شان الجزء وكذا قوله ما شكر الله عبد لم يحمده
لان الاعم من وجه لا يلزم من انتفائه انتفاؤه
اشار الى دفعه بذلك قاله الخفاجي وهذا الجار
والمجرور صفة للحمد او حال منه او هو الخبر لكان
ومعنى كونه من شعبه انه من اقسامه وانما عبر
عن الاقسام بالشعب لكونها متشعبة عن مقسمها

لا ان كون الحمد من شعب الشكر باعتبار المورد واما
باعتبار المتعلق فالشكر من شعب الحمد قاله الشرواني
اشيع خبر كان او خبر بعد خبر قاله الشرواني
وشاع الشيء يشيع شيوعا ظهر وتعدي بالحرف وبالالف
فيقال شعت به واشعته كذا في المصباح وهو هنا
بمعنى اكثر اشاعة واظهارا من بقية شعبه واقسامه
وهذا بناء على مذهب سيبويه في جواز فعل
التفضيل من الافعال المزيدة وعليه الرضي لكثرته
استعمالا والجمهور على انه نادر موقوف على السماع
ولك ان تقول لا حاجة لهذا لانه من شعت بالشيء
كمنعته اذا اظهرته ولم يعد بالباء بل باللام لانه
افعل تفضيل تطرد تعديته بها كما فعله النحاة ذكره
الخفاجي وقال الشرواني وهو اما من الشيوع
اي اكثر شيوعا وتناولا لها اذ كل نعمة يمكن ان
يعبر عنها باللسان ويحمد بازائها او من الاشاعة على
ما جوز سيبويه بناء اسم التفضيل من كل افعال
اي اكثر اشاعة واظهارا لها انتهى فذكر الوجهين
وقدم الاول لترجيحه عنده للنعمة كان الاظهر ان
يقول للتعظيم بدل قوله للنعمة لان الحمد لا يلزم ان
يكون في مقابلتها قاله الخفاجي قلت لو لم يقل للنعمة
لم يكن من شعب الشكر لانه حينئذ وجه افتراقه
عن الشكر لمكان العموم والخصوص الوجهي كما ذكر وقد
صرح بانه من شعب الشكر اي طائفة من الشكر فلا
بد من ذكر النعمة لانها مورد القسمة ومحل الاجتماع
بين الشعب خصوصا والحمد هنا في مقابلة نعمة الربوبية
وما بعدها فهو شكر وايضا ياباه قوله وادل معطوف
على اشيع اي اظهر دلالة على مكانها اي النعمة والمراد

بمكانها

بمكان النعمة نفس النعمة على طريق الكناية كما يقال
المجلس العالي كناية عما هو فيه او لفظ مكان
مقحم لورود ذلك في كلام العرب كقول السماخ
وما قد نعيت به بكورا • مكان الذيب كالرجل اللعين
او مكان النعمة المنعم عليه ذكره الخفاجي والمفضل
عليه في كل من صيغتي التفضيل هو الشعبتان الباقيتا
اعني الاعتقاد وعمل الجوارح اي لما كان اشيع وادل
من الاعتقاد وعمل الجوارح اما من الاعتقاد فاشار
الى وجهه بقوله لخفاء الاعتقاد اي لخفاء هذه الشعبة
لكون الاعتقاد امرا قلبيا لا تدركه الحواس واما من
عمل الجوارح فاشار الى وجهه بقوله وما في اداب
بالهمزة والدال المهملة واخره موحدة ذكره الخفاجي
اي اتعاب من ذأب في عمله كمنع دأبا ويحرك
ودأبا ودؤوبا جد وتعب وادأبه كما في القاموس
فهذا من ادأبه ادأبا بمعنى اتعبه اتعابا الجوارح
اي الاعضاء فان الادأب كالاتعاب وزنا ومعنى
من الاحتمال بيان لكلمة ما اي ان عمل الجوارح وان
كان ظاهرا الا انه يحتمل خلاف ما قصد به فانك اذا
قمت تعظيما لاحد احتمل القيام لامر اخر اذ لم
يتعين القيام للتعظيم واما النطق فهو الذي يفصح
عن كل خفي فلا خفاء فيه ويجعل كل مشتبه فلا احتمال
له بل هو ظاهر في نفسه ومعين لما اريد وضعا وقد
يتوهم المنافاة بين هذا وبين ما ذكره في حاشية
المطالع في بيان كون الحمد الفعلي اقوى من
القولي من ان الافعال التي هي اثار السخاوة
تدل عليها دلالة عقلية قطعية لا يتصور فيها تخلف
بخلاف الاقوال فان دلالتها عليها وضعية وقد يتخلف

عنها مدلولها ودفعه بان قطعية الدلالة بعد تحققها
لاينافي بعدها عن التحقق لتطرق الاحتمال الى المقال
كما ان دلالة القول لاتتحقق بدون العلم بالوضع
وتتوقف عليه كذلك دلالة الفعل تتوقف على
علاقة بينه وبين المدلول وظاهر انه بعد حصول
هذين العلمين يتخلف المدلول في القول ولايتخلف
في الفعل لانا نقول قلما ينفك اللفظ في المحاورات
وبيان المقاصد عن العلم فبمجرد التلفظ به في
المحاورات تتحقق دلالته على مدلوله بمجرد التلفظ
بخلاف الفعل فان مدلوله وان كان بعد فهمه
مقطوع التحقق الا ان العلم بالعلاقة بينهما لايحصل
بمجرد صدوره عن الفاعل بل لابد في الاكثر من نظر
وفكر حتى يحصل العلم بالعلاقة ذكره الكثر واني وقال
الخفاجي ان دلالة الالفاظ على المعاني اقوى من
دلالة الافعال عليها وفيه نظر لان من الافعال
مايدل على المعنى المراد منه دلالة قطعية لايتطرق
لها شبهة واحتمال قطعا فان عمل الشخص مرادا
للثقيل يدل على قدرته على ذلك قطعا واشتغاله
بصنعة يدل على علمه بها وارادتها بلا احتمال وبهذا
له المثال لسان الحال انطق من لسان المقال
بخلاف الالفاظ فانه ليس شيء منها يخلو من احتمال
المشتراك والمجاز والزيادة والنقصان نعم يصير
بعضها قطعيا فيما يراد منه بواسطة قرينة واما
بنفسها فلا ولذا قيل ان المدلول يتخلف عن الدال
في القول ولايتخلف في الفعل ولايخفى ان ماذكر
من احتمال المجاز خلاف الظاهر كما لايخفى واما

الافعال

الافعال فقلما يخلو منها الاحتمال وما ذكر من الامثلة
انما صار قطعيا لما اكتنف به من قرائن الاحوال
وكيف يدعى ان الافعال ادل من الاقوال والمراد
من المدلول هنا تعظيم المنعم ونحوه واعظم افراده
تعظيم الله تعالى بحمده وشكره واعظم افعاله
العبادة وكلها موافقة للعادة كقيام الصلاة وجلوس
والذهاب للحج ومباشرة اركانه وما منها الا والاحتمال
فيه اظهر من ان يخفى بخلاف حمدت الله وشكرته
وعظمته ومجدته فلا احتمال فيه ولا تعنت ولا
مكابرة جعل بالبنا للمفعول اي الحمد يعني لاجل
كونه من شعب الشكر اشيع وادل من سائر الشعب
جعل راس الشكر اي اظهر اعضائه واعلاها كما ان
الراس اظهر الاعضاء من الانسان وغيره واعلاها
وجعل العمدة فيه اي في الشكر يعني اصلا لم يعتمد
عليه فيه فقال النبي عليه الصلاة والسلام فيما رواه
عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن عبد الله بن عمر
رضي الله عنهما كما ذكره الخفاجي الحمد راس الشكر اي
اظهر انواعه واشهرها واشملها لحقيقة الشكر التي
هي الابانة عن النعمة وكشفها ما شكر الله من لم يحمده
وفي نسخة ما شكر الله عبدا لم يحمده فانه اذا لم
يعترف بالانعام ولم يثن على المنعم بما يدل
على تعظيمه واكرامه لم يظهر منه شكر وان اعتقد
وعمل فلم يعد شاكرا لان حقيقة الشكر اظهار النعمة
والكشف عنها وقال خرج وهذا الحديث رواه
باسناده الامام البغوي في اخر سورة بني اسرائيل
وقال الطيبي لم يوجد هذا الحديث في الاصول
لكن ذكره ابن الاثير في النهاية حيث قال مستدلا

ومنه الحديث انتهى قال السيوطي قلت اخرجه
عبد الرزاق في المصنف عن معمر عن قتادة قال
تحدث به عبد الله بن عمر عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم انه قال الحمد راس الشكر ما شكر الله عبد
لا يحمده رجاله ثقات وقد اخرجه من طريق عبد
الرزاق الحكيم الترمذي في نوادر الاصول والبيهقي
في شعب الايمان والديلمي في مسند الفردوس وقال
ابن عبد الحق في شرح السمنة بعد ايراده هذا الحديث
بلفظ ما شكر الله عبد لم يحمده وقد دل على ان
للشكر انواعا يطلق على كل منها الشكر وان راسها
الحمد اي اعلاها الحمد اللغوي الذي هو المسابق
منها اذ هو الدليل على المقصود منه لخفاء الاعتقاد
واحتمال اداء الجوارح لغيره وقد اطلق صلى
الله عليه وسلم على الحمد لله شكرا في حديث الطبراني
ان ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم الجدعاء
سرقت فقال لين ردها الله علي لاشكرن ربي
فلما ردت قال الحمد لله فانتظروا هل حدث صوما
او صلاة فظنوا انه نسي فقالوا له فقال الم اقل الحمد
لله وفيه دلالة على اطلاقه على العمل حيث انتظروا
هل يحدث صوما او صلاة وقد اطلقه صلى الله
عليه وسلم حين قيل له لما قام حتى تورمت قدماه
يا رسول الله تفعل هذا وقد غفر الله لك ما تقدم
من ذنبك وما تاخر فقال افلا اكون عبدا شكورا
وقال تعالى اعملوا ال داود شكرا والذم هو
ذكر القبايح نقيض اي ضدا ومقابل منا في وفي
المصباح تناقض الكلامان تدافعا كان كل واحد
نقض الاخر اي ابطله وفي كلامه تناقض اذا كان

بعضه

بعضه يقتضي ابطال بعض الحمد المذكور فيخص
باللسان قاله خسرو ولما كان معرفة نقيض الشي
تفيد زيادة معرفة لذلك الشي لما تقرر من ان كمال
معرفة الاشياء انما هو بمعرفة اضدادها تعرض
لبيان نقيضهما اذ المراد بالنقيض ههنا الضد
لا النقيض المصطلح عليه الذي هو عبارة عن رفع
الشي وسلبه لان الذم وجودي كالحمد والمدح
لانه وصف بالقبيح على جهة التحقير ثم المشهور
ان الذم نقيض للمدح فالحكم بكونه نقيضا للحمد
انما يصح على تقدير ترادف الحمد والمدح على ما
ذهب اليه صاحب الكشاف ذكره الشرواني وتؤيده
قول المصباح المنير ذممته اذمه ذما خلاف مدحته
فهو ذميم ومذموم اي غير محمود وفي القاموس ذمه
ضد مدحه وقال الشرواني واما على تقدير
كون المدح اعم من الحمد على ما مشى عليه المصنف
فلا يصح الحكم بان الذم نقيض الحمد والاولى ان
يقال ان المراد من النقيض المنافي ومنافي العام
منافي للخاص او يقال ان قول المصنف هما
اخوان الخ ههنا داخل تحت مقول قيل وحكاية
لكلام الكشاف ومبني على الترادف فلا يرد عليه
شي مما ذكر والكفران قال في المصباح كفر بالله يكفر
كفرا وكفرانا وكفر النعمة وبالنعمة ايضا جحدها
وفي الدعاء ولا نكفرك اي لا نكفر نعمتك وفي القاموس
الكفر بالضم ضد الايمان ويفتح كالكفور والكفران
بضمهما وكفر نعمة الله وبها كفورا وكفرانا جحدها
وسترها نقيض الشكر وهو ظاهر قال تعالى لئن
شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم ان عذابي لشديد لان

الشكر اظهار النعمة والكفران بجحودها وسترها
ذكره الخفاجي و قد ذكر الفخر الرازي في شرح الفاتحة
وجوها اخرى في الفرق بين الحمد والمدح والشكر
وابثار الحمد عليهما فقال الفرق بين الحمد والمدح
من وجوه الاول ان المدح قد يحصل للحي ولغير الحي
الا ترى ان من راى لؤلؤة في غاية الحسن او ياقوتة
فانه قد يمدحها واما يستحيل ان يحمدها فثبت ان
المدح اعم من المدح الثاني ان المدح قد يكون قبل
الاحسان و قد يكون قبل الاحسان و قد يكون بعده
اما الحمد فلا يكون الا بعد الاحسان الثالث ان المدح
قد يكون منهيا عنه قال عليه الصلاة والسلام واحثوا
التراب في وجوه المداحين اما الحمد فانه ما مور به
مطلقا قال عليه الصلاة من لم يحمد الناس لم يحمد
الله الرابع ان المدح عبادة عن القول الدال
على كونه مختصا بنوع من انواع الفضائل واما الحمد
فهو القول الدال على كونه مختصا بفضيلة معينة
هي فضيلة الانعام والاحسان فثبت بما ذكرنا ان
المدح اعم من الحمد واما الفرق بين الحمد والشكر
فهو ان الحمد يعم ما اذا وصل ذلك الانعام اليك
والى غيرك واما الشكر فهو مختص بالانعام الواصل
اليك اذا عرفت هذا الفرق فنقول قد ذكرنا ان
المدح حاصل للحي ولغير الحي و للفاعل المختار ولغيره
فلو قال المدح لله لم يدل ذلك على كونه تعالى
فاعلا مختارا اما لو قال الحمد لله فهو يدل على كونه
تعالى فاعلا مختارا فقول الحمد لله يدل على كون
هذا العالم مقرونا بان الله العالم ليس موجبا بالذات
كما تقوله الفلاسفة بل فاعل مختار وايضا فقوله

الحمد لله اولي من قوله الشكر لله لان قوله الحمد
لله بناء على الله بسبب كل انعام صدر منه ووصل الى
غيره واما الشكر لله فهو ثناء بسبب انعام وصل الى
ذلك القائل ولا شك ان الاول افضل لان التقدير
كان العبد يقول سواء اعطيتني اولم تعطني
فانعامك واصل الي كل العالمين وانت مستحق للحمد
العظيم وقيل الحمد على ما دفع من البلاء والشكر على
ما اعطي من النعماء فان قيل النعمة في الاعطاء
اكثر من النعمة في دفع البلاء فلماذا ترك الاكثر وذكر
الاقل قلنا فيه وجوه الاول كانه يقول انا شاكر
لاحدى النعمتين فكيف لاعلاهما الثاني الدفع غير
متناه والاعطاء متناه فكان الابتداء بدفع البلاء
الذي لانهاية له اولى الثالث ان دفع الضرر
اهم من جلب النفع فلهذا قدمه ورفعه اي الحمد
بالابتداء كون العامل الابتداء هو القول الاصح
المشهور وذكر هذا الاعراب مع ظهوره لما لدفع ما
يتوهم من ان المجرور معمول المصدر واللام للتقوية
فذكر رفعه بالابتداء ليتعين ان لله خبره وليربط
به ما بعده وقيل انه لدفع توهم رفعه بفعل محذوف
مجهول اي حمد الحمد مع انه اوفق باصله ولا يخفى
فساده ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده ذكره مع
ظهوره ليلا يتوهم ان ارتفاع الحمد على انه فاعل الظرف
مقدم عليه رفعه الظرف وان لم يعتمد والتقدير
لله الحمد وليربط به بيان ان اصله النصب وقال
خسرو توهم بعضهم ان الحمد مرفوع بالجار والمجرور
فاعلا وتوهم بعضهم ان المجرور معمول المصدر فذكر
ان ارتفاعه بالابتداء لدفع التوهمين وقال عصام

لان اصل التركيب بوهم كون لله ظرفا للحمد لي
اخره قلت فقد اندفعت هذه التوهمات بالتصريح
برفعه بالابتدا وخبره اي المبتدا لله كما يريد به ان
الظرف ليس لغوا متعلقا بالحمد وانما الظرف مستقر
وقع خبرا واصله اي اصل الحمد النصب يعني ان
يكون منصوبا او الاصل فيه النصب او اصل هذا الرفع
النصب بمعنى انه مغير من النصب ومحمول منه
وايما كان فالمراد ان الاصل في اعراب الحمد ان يكون
منصوبا وان كان مرفوعا حالا وذلك لان المصادر
احداث متعلقة بمحالها كانها تقتضي ان تدل على
نسبتها اليها والاصل في بيان النسب والتعلقات هو
الافعال فهذه مناسبة تستدعي ان يلاحظ المصادر
افعالها الناصبة لها وقد ثبت هذه المناسبة
في مصادر مخصوصة بكثرة استعمالها منصوبة بافعال
مضمرة فلذلك حكم بان اصله النصب قاله الكرواني
وقال الخفاجي قال سيبويه العرب من ينصب
المصادر بالالف واللام ومن ذلك الحمد لله ينصبها
عامة بني تميم وكثير من العرب وسمعنا العرب
الموثوق بهم يقولون الثواب لك فتفسير نصب هذا
كتفسيره حيث كان نكرة كانك قلت حمدا وعجبا ثم
جئت بلك لتبين من تعني ولم يجعله مبنيا عليه
فيبتدي به وقولك الحمد لله والعجب لك والويل لك
انما استحق الرفع فيه لانه صار معرفة فقوي في
الابتدا بمنزلة عبد الله وفي شرحه للسيرافي اذا دخل
الالف واللام المصدر حسن الابتدا به كما في الحمد لله
والويل لك فاذا نكر ضعف للابتدا به الا ان يكون
فيه معنى المنصوب نحو سلام عليكم وخيبة لزيد

مما يرفع به ويجوز فيه النصب والرفع ويجري مجرى المنصوب
في حسنه وان كان المبتدا بنكرة وليس كل ظرف يفعل
به ذلك كما انه ليس كل حرف يدخله الالف واللام فلو قلت
السقي لك والرعي لم يجز الا عند الجرمي والمبرد لانه
لم يتسع والحمد لله وان ابتدي به ففيه معنى المنصوب
وهو اخبار فاذا نصب فمعناه احمد الله حمدا واذا
رفع فكانه قال اجري وشاني فيما افعله الحمد
لله هذا زبدة ما في الكتاب وشرحه وهو ما اخذ الزمخشري
وعليه اعتماده وقد قري بالبنا للمفعول به اي
بنصب الحمد وقراة النصب هنا شاذة منسوبة لهارون
ابن موسى العتكي والقراة الشاذة يستدل بها النحاة
ذكره الخفاجي وزاد عمرا النمري في تغييره وربة بن
العجاج على المصدر وهو على الامر بطريق الاغراء
وقال الكرماني في ايضاحه بان اصله النصب بكونه
قراة بعضهم يعني قد قري الحمد لله بالنصب على
الاصل لانهم قالوا اصله حمدت الله حمدا حذف الفعل
لدلالة المصدر عليه وادخل اللام الجارة على المفعول
وقدم الحمد وعرف باللام فصار الحمد لله لفتح الدال
على النصب بالفعل المحذوف وانما عدل عنه اي عن
النصب الى الرفع في الحمد لله ليدل اي العدول او
الرفع على عموم الحمد اي كل حمد فهو لله قال الخفاجي
قيل ان هذا على تقدير ان تكون اللام في المبتدا
للعموم وفيه نظر لانه اريد به معناه الذي يفيده
النصب من انشاء الحمد من نفس الحامد واللام في
النصب متعينة للجنسية اذ يمتنع انشاء الحمد الذي
يقوم بغيره فكذا في حالة الرفع كذا نقل عن المصنف
في حاشية كتبها هنا انتهى قلت لعل مراد المصنف

بهذه الحاشية هنا تأييد ما ذهب اليه هنا من ان
افادة عموم الحمد ليس بمجرد اللام وانما هو مع العدول
عن النصب الى الرفع لانه اريد بالمصدر معناه الذي
يفيده النصب وهو انشاء الحمد والمصدر لا ينفك عن
اصله واللام في حال النصب للجنسية فاستفيد معنى
الاستغراق من اللام ومن العدول الى الرفع قال
شيخي زاده واما عموم الحمد فانما يستفاد من لام
التعريف لا من مجرد الرفع فمعنى الكلام انما عدل
الى الرفع ليتوسل به الى الدلالة على ثبات الحمد
الملحوظ على وجه العموم له تعالى فبمجرد الثبات
والدوام يحصل بان يقال حمد لله مثل سلام عليكم
كما ان مجرد عموم الحمد يحصل بان يقال الحمد لله
بانابة المصدر المنصوب المعرف مناب الفعل
لا ان ثبات الحمد العام له تعالى انما يحصل برفع
المعرف باللام وعلى ثباته اي الحمد معطوف على
عموم له اي لله تعالى والثبات اسم مصدر ذكره
الخفاجي من ثبت الشيء يثبت ثبوتا اذا دام واستقر
فهو ثابت وبه سمي كما في المصباح ولما كان الرفع دالا
على الثبوت المجرد عن قيد التجدد والحدوث قصد
به ما ذكر بمعونة المقام بخلاف النصب لتقدير
الفعل الدال على التجدد والحدوث وضعا بعد
قاله الخفاجي روى تجددا اي الحمد وحدوثا وفي
نسخة دون التجدد والحدوث وقال اكثر واني
في قوله على عموم الحمد اذا اريد بالعموم الدوام وجعل
الثبات عطفا تفسيريا له فلا مر ظاهر لان الفعلية
انما تدل على الحدوث والتجدد دون الدوام والثبات
واما الاسمية فهي وان دلت بنفسها على الثبوت

المطلق

المطلق اي لا بشرط التجدد ولا بشرط عدمه على ما صرح
به الشيخ عبد القاهر بانه لا دلالة في زيد منطلق
على اكثر من ثبوت الانطلاق لزيد الا انها بمعونة
المقام وانضمام العدول اليها مما يفيد التجدد تدل
على انه اريد بتجرد ذلك الثبوت المطلق عن التجدد
والثبوت المجرد عن التجدد هو الدوام والثبات
وان اريد بالعموم عموم الجنس وشموله لجميع افراده
بحيث لا يشذ فرد منها حتى يكون المعنى ان كل فرد
من افراد الحمد من الازل الى الابد من اي حامد
كان ثابت لله تعالى فالاسمية تدل عليه بمعونة
اللام واما الفعلية فانها لا تدل عليه ولو بمعونة اللام
لانها ان قدر ان الاصل حمدت حمدا كما هو المشهور فغاية
الامر ان يفيد بعد دخول لام الاستغراق على المصدر
شموله لجميع افراد حمد المتكلم وحده وان قدر ان
الاصل نحمد على ما فعله صاحب الكشاف فانما يدل
على ان جميع افراد الحمد الصادرة منا ثابت له تعالى
ولا يدل على ثبوت الافراد الازلية له تعالى
كالحمد الصادر منه تعالى في الازل وقوله دون
تجرده وحدوثه يؤيد كون الثبات تفسيرا للعموم
حيث تعرض للتجدد المقابل للثبات ولم يتعرض
لما يقابل العموم ثم ان عطف الحدوث على التجدد
عطف تفسيري وفائدته الاشارة الى ان التجدد
الذي يدل عليه الفعل بمعنى الحدوث لا بمعنى
التقضي شيأ فشيأ فان قلت الجملة الاسمية التي
تدل على الدوام والثبات دون التجدد والحدوث
انما هي الاسمية المعرفة واما الاسمية التي خبرها
جملة فعلية فقد صرحوا بانها كالفعلية الصريحة في

افادة التجدد التي خبرها ظرفية كما فيما نحن بصدده
ان قدر الظرف بالفعل فهي ايضا اسمية خبرها فعلية
وان قدر باسم الفاعل فكونه بمعنى الحدوث بقرينة
عمله في الظرف يكون في حكم الفعل قلت فرقوا بين
الفعلية الصريحة وبين الاسمية التي خبرها فعلية بان
المقصود في الفعلية نسبة الفعل الى فاعله وانها على
التجدد البتة والمقصود في الاسمية المذكورة نسبة
الفعلية الى المبتدا وكون النسبة في الفعلية التي
وقعت خبرا على التجدد لا يستلزم كون نسبتها الى
المبتدا كذلك فيجوز ان تحمل هذه الاسمية على
الدوام عند وجود الداعي كما لعدول بخلاف الفعلية
انتهى قلت والحاصل انه يمكن ان يكون مراد المص
بقوله وانما عدل عن النصب الى الرفع ليدل الرفع
على عموم الحمد وثبوته ما ذكر من ان المصدر
له دلالتان دلالة على نفس موضوعه وهو الايقاع
وهو المعنى الفعلي وهو المراد في قراءة النصب ودلالة
اخرى على المعنى الحاصل منه وهو المراد في قراءة
الرفع والعدول عن النصب الى الرفع لافادة
المعنى الحاصل منه وهو الدال على الدوام والثبات
لانه معنى اسمي وقد اشار الى ذلك العلامة صدر
الشريعة في التوضيح بقوله الفعل يراد به المعنى
الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى
الحاصل بالمصدر وقال السعد التفتازاني في
التلويح شرح التوضيح كثيرا من صيغ المصادر قد
يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو
المعنى المصدري ويسمى تاثيرا كاحداث الحركة
وايجادها في ذات الموقع والمحدث فانه تحرك

و قد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقا
وهو المعنى الحاصل من المصدر و قد يكون وصفا
كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك انتهى فيكون
العدول الى الرفع دالا على عموم الحمد باعتبار
لام الاستغراق الداخلة على المعنى الحاصل من
المصدر وهو المعنى الاسمي الدال على الدوام والثبات
ولا يضره امكان ارادة المعنى المصدري الفعلي
الدال على التجدد والحدوث في قراءة النصب والدوام
والثبات مفهوم من المعنى الحاصل من المصدر
حيث كان مرادا بقرينة العدول الى الرفع والله
اعلم وهو اي الحمد من المصادر التي تنصب
بافعال مضمرة لاتكاد تلك الافعال المضمرة تستعمل
معها اي مع المصادر قال اكثر والي هذا تاييد
ثاني لقوله واصله النصب فكانه قال يوجد كون
اصله النصب انه قرئ به وانه من المصادر التي
يحذف ناصبها وجوبا سماعا وهي على ما ذكره ابن
الحاجب سبعة سقيا ورعيا وخيبة وجدعا
وحمدا وشكرا وعجبا ومعنى قوله لاتكاد تستعمل
معها لاتكاد تستعمل تلك الافعال مع تلك المصادر
او تلك المصادر مع تلك الافعال وقال الخفاجي
وفي الكشاف انه من المصادر التي تنصبها العرب
بافعال مضمرة في معنى الاخبار كقولهم شكرا وكفرا
وعجبا وما اشبه ذلك ومنها معاذ الله نزلوها منزلة
افعالها ويسدون بها مسدها ولذلك لا يستعملونها معها
كالشريعة المنسوخة انتهى وقال ابن الحاجب في
الكافية وقد يحذف الفعل لقيام قرينة جواز الكفو لك
لمن قدم خيرا مقدم ووجوبا سماعا نحو سقيا ورعيا

وخيبة وجزعا وحمدا وشكرا وعجبا انتهى قلت
قوله نحو سقيا الي اخره يقتضي ان ذلك ليس محصورا
في هذه السبعة فنقل اكثر والذي فيما تقدم عن ابن
الحاجب الحصر في سبعة ليس مما ينبغي وقال الرضي
في شرح الكافية اعلم انه لابد في الواجب الحذف
والجايز من القرينة وقوله جوازا و وجوبا نصب
على المصدر بفعل محذوف اي بعضه يسمع حذفه
وجوبا سماعا ولا يقاس عليه وبعضه يقاس عليه
في وجوب الحذف قياسا واقول الذي ارى
ان هذه المصادر وامثالها ان لم يات بعدها
ما يبينها ويعين ما تعلقت به من فاعل او مفعول
اما بحرف جر او اضافة المصدر اليه فليست مما
يجب حذف فعله بل يجوز سقاك الله سقيا ورعاك
الله رعيا وجدعك الله جدعا وشكرت شكرا وحمدت
حمدا وما بين فاعله بالاضافة نحو سير الركاب وكتاب
الله وصبغة الله وسنة الله ووعد الله او بين
مفعوله بالاضافة نحو ضرب الرقاب وسبحان الله
ومعاذ الله او بين فاعله بحرف جر نحو بؤسا لك
اي شدة وسحقا لك اي بعدا او بين مفعوله بحرف
جر نحو عقرا لك اي جرعا وجدعا لك ولجدع قطع
لانف او للاذن او الشفة او لليد وشكرا لك وحمدا
لك وعجبا منك فيجب حذف الفعل في جميع هذا
قياسا والمراد بالقياس ان يكون هناك ضابط كلي
لحذف الفعل حيث حصل ذلك الضابط والضابط
ههنا ما ذكرنا من ذكر الفاعل او المفعول بعد المصدر
مضافا اليه او بحرف الجر لا لبيان النوع احترازا
عن نحو قوله تعالى وقد مكروا مكرهم وسعى لها

سعيها وانما وجب حذف الفعل مع هذا الضابط لان
حق الفاعل والمفعول به ان يعمل فيهما الفعل ويتصلا
به فاستحسن حذف الفعل في بعض المواضع اما اباتة
لقصد الدوام والالزوم نحو ما هو موضوع للحدوث
والتجدد اي الفعل في نحو حمدا لك وشكرا لك وعجبا
منك ومعاذ الله وسبحان الله واما لتقدم ما يدل
عليه كما في قوله تعالى كتاب الله عليكم وصبغة الله
ووعد الله او لكون الكلام مما يستحسن فيه الفراغ بالسرعة
منه نحو لبيك وسعديك فبقي المصدر مبهما لا يدري
ما تعلق به من فاعل او مفعول فذكر ما هو مقصود
المتكلم من احدهما بعد المصدر ليختص به فلما
ينتهما بعد المصدر بلا اضافة او بحرف الجر قبح
اظهار الفعل بل لم يجز فلا يقال كتب كتاب الله
ووعدو عد الله واضربوا ضرب الرقاب وسبح
سبحان الله واحمد حمدا لك وذلك لما ذكرناه ان من
حق الفاعل والمفعول ان يتصلا بالفعل معمولين
له فلما حذف الحذف باحد الدواعي المذكورة وبين
المصدر المبهم اما بالاضافة او بحرف الجر ولو ظهر
الفعل رجع الفاعل او المفعول الى مكانه وصار كونه متصلا
بالفعل ومعمولا له فوق اثنين وزاد قوله تعالى ان
امرؤ هلك واما قولهم حمدت حمده وقصدت قصده
ونحوت نحوه فليس انتصاب الاسماء في ذلك على
المصدر بل هو مفعول به على جعل المصدر بمعنى المفعول
والمعنى قصدت جهته التي هي ان يقصدها من
يطلبه ويجوز ان يكون المعنى حمدته حمده الذي
ينبغي فيكون مضافا لبيان النوع كقوله تعالى
وقد مكروا مكرهم وفعلت فعلتك فلا يكون مضافا

الي المفعول به بل المفعول به قبله كما تفاعل في قوله
ومكروا ومكرهم ثم ذكر الفخر الرازي في شرح الفاتحة
انه تعالي لم يقل احمدا لله ولكن قال الحمد لله لوجوه
الاول انه لو قال احمدا لله افاد ذلك كون القايل
قادرا علي حمده اما لو قال الحمد لله فقد افاد انه كان
محمودا قبل احمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين
فهو لا سواء حمدوا او لم يحمدوا وسواء شكروا او لم
يشكروا فهو تعالي محمود من الازل الي الابد بحمده القديم
وكلامه القديم والثاني ان قوله الحمد لله معناه ان
الحمد والثناء حق الله وملكه فانه تعالي هو المستحق
للحمد بسبب كثرة ايادية وانواع الائه علي العباد
فقول الحمد لله معناه ان الحمد حق لله يستحقه لذاته
ولو قال احمدا لله لم يدل ذلك علي كونه مستحقا
للحمد لذاته والثالث باعتبار تكلم المخلوق به
انه لو قال احمدا لله لكان قد حمد لكن حمدا يليق
به اي بالحامد من المخلوقين واما اذا قال الحمد
لله فكانه قال من اناحتي احمده لكونه محمودا
بجميع حمد الحامدين والتعريف اي دخول الالف
واللام فيه اي في الحمد للجنس ذهب المحققون
الي ان التعريف يقصد به معين عند السامع من
حيث هو معين فهو اشارة الي تعيين مسمي
اللفظ وحضوره في الذهن فاذا دخلت اللام علي
اسم الجنس فاما ان يشار بها الي حصة معينة فرد
كان او فرادا وتسمي لام العهد الخارجي واما ان
يشار بها الي الجنس نفسه وحينئذ اما ان يقصد
الجنس من حيث هو كما في التعريفات فاللام حينئذ
تسمي لام الحقيقة والطبيعة وقد تسمي لام الجنس

واما ان يقصد الجنس من حيث هو موجود في ضمن
جميع الافراد وتسمي لام الاستغراق او في ضمن بعض
الافراد الغير معينة وتسمي لام العهد الذهني ثم
ان المصنف اختار تبعا للزمخشري ان التعريف
هنا للجنس والمراد الحقيقة وانما ترجح لان مدخول اللام
الحمد وهو اسم جنس واللام لتعيينه ولذا قيل ان الاستغراق
انما يستفاد بمعونة المقام وثبوت جميع المحامد
له تعالى على هذا التقدير ثابت بالطريق البرهاني
اذ لو خرج فرد منه خرجت الحقيقة في ضمنه ايضا
فيلزم عدم اختصاص الحقيقة وهذا مبني على ان
الاختصاص المستفاد من اللام بمعنى الحصر ذكره الخفاجي
ومعناه اي معنى التعريف الجنسي في الحمد اشارة
الى ما يعرفه كل احد ان الحمد ما اي شيء هو فيدل
معناه الاشارة الى ماهية الحمد وحقيقته لان قوله
ان الحمد ما هو بيان لقوله ما يعرفه اي من ان الحمد
ما هو والمراد بما هو ما يقع في جواب السوال عن
الحمد بما هو وحاصله ان معنى تعريف جنس الحمد الاشارة
الى حقيقته المعلومة المتميزة عند كل من هو عالم بالوضع
قاله تكمروالي وقيل ان اللام للاستغراق قيل
هذا القايل هو الكاشي ثم ان المصنف رجح كونها
للجنس حيث قدمها ومرض القول بالاستغراق
وتبع في ذلك صاحب الكشاف حيث قال واما استغراق
الذي يتوهمه كثير من الناس وهم منهم واختلف
الناظرون في الكشاف في وجه اختياره الجنس ورده
للاستغراق وذكروا وجوها واكثرهم فرس الله
سره زيف جميع تلك الوجوه ثم قال والحق ان
السبب في الاختيار هو ان اختصاص الجنس مستفاد

من جوهر الكلام ومستلزم لاختصاص جميع الافراد
فلا حاجة في تأدية المقصود الذي هو ثبوت الحمد
له والانتفاء عن غيره الى ان يلاحظ الشمول والاحاطة
ويستعان فيه بالامور الخارجية ذكره اكثر والبي
ببسط من ذلك اذ الحمد في الحقيقة المصنفون
يستعملون قولهم في الحقيقة كما بينه سراج الهداية
فيما اذا دل امر بحسب ظاهره على شيء فاذا دقق
النظر فيه علم انه يؤول الى شيء اخر هو المراد منه
فليس المراد بها مقابل المجاز كما قد يتوهم ذكره الخفاجي
كله لله تعالى قال الفخر الرازي في شرح الفاتحة
قوله الحمد لله كما دل على انه لا محمود الا الله فكذلك
العقل دل عليه وبيانه من وجوه الاول انه تعالى
لو لم يخلق داعية الانعام في قلب المنعم لم ينعم
فيكون المنعم في الحقيقة هو الذي خلق تلك الداعية
والثاني ان كل من انعم على الغير فانه يطلب
بذلك الانعام عوضا اما ثوابا او ثناء او تحصيل حق
او تخليصا للنفس من خلق البخل وطالب العوض
لا يكون منعما فلا يكون مستحقا للحمد في الحقيقة اما
الله سبحانه وتعالى فانه كامل لذاته والكامل لذاته
لا يطلب الكمال لان تحصيل الحاصل محال فكانت
عطاياه جودا محضا واحسانا محضا فلا جرم كان
مستحقا للحمد فثبت انه لا يستحق الحمد الا الله تعالى
والثالث ان كل نعمة فهي من الموجودات الممكنة
الوجود وكل ممكن الوجود وجوده بايجاد الحق اما
ابتداء واما بواسطة ينتج ان كل نعمة فهي من
الله تعالى فوجب القطع بان احدا لا يستحق
الحمد الا الله تعالى اذ ما من خير اي فضل ونعمة

في الدنيا

في الدنيا والآخرة الا وهو سبحانه وتعالى مولاه بضم
الميم وكسر اللام كالمعطي زنة ومعنى قاله الخفاجي
واوليته معروفا ويقال في التعجب ما اولاه للمعروف
وهو شاذ كما في صحاح الجوهري قلت وجه كونه شاذا
ان افعل التفضيل لا يبنى من الفعل المزيد قال
الدماميني في شرح التسهيل ولا يبنى فعل التعجب
من ثلاثي مزيد ثم ذكر ان افعل التفضيل كالتعجب
فاذا اردت تفضيل زيد على عمرو في الاستخراج
فتقول زيد اشد استخراجا من عمرو انتهى
وقال الكرواني قوله اذا ما من خير الى اخره تعليل
لقوله الحمد كله لله يعني ان كل نعمة يستحق ان يحمد
عليها وما من خير ونعمة الا وهو المولي لها والمعطي
بوسط بالسكون اي وسيطا وهو المتوسط قال في
القاموس والوسيط المتوسط بين المتخاصمين ووسط
الشيء محركة ما بين طرفيه كاوسطه فاذا سكنت كان
ظرفا او هما فيما هو مصمت كالحلقة فاذا كانت اجزاؤه
متباينة فبالاسكان فقط او كل موضع صلح فيه بين
فهو بالتسكين والا فالتحريك انتهى وقوله او هما اي
التحريك والتسكين كالحلقة محركة ومسكنة لغتان
فيما هو مصمت وبالتسكين في متباين الاجزاء وقال
في المصباح الوسط بالتحريك المعتدل يقال شيء وسط
اي بين الجيد والردي واما وسط بالسكون فهو
بمعنى بين نحو جلست وسط القوم اي بينهم ويقال
وسطت القوم والمكان اسط وسطا من باب وعد
اذا توسطت بين ذلك او غيره وسطا قال الكرواني
اما بوسطا كالنعمة الواصلة الينا من غيرنا او بغير
وسط كالنعم الفائضة علينا ابتداء بلا مدخلية لغير

مثل الوجود وما يتبعه من الكمالات وقال الخفاجي
فالوسائط بمنزلة الشروط والآلات ولا موثر سواه
وهو مذهب المشايخ والحكما ايضا وقال شيخي زاده
فان قيل اذا كان بوسط فذلك الوسط يستحق ايضا الحمد
فلا يكون كله لله تعالى اجيب بان قول المصنف
في الحقيقة اشارة الى دفعه وذلك ان ذلك الوسط
وان استحق الحمد بوصول النعمة الى المنعم عليه من
يده الا ان ذلك الحمد في الحقيقة راجع اليه تعالى باعتبار
ان الاقدار والتمكين على ذلك التوسط والفعل منه
تعالى كما صرح به آنفا بقوله ثم انه كما للواسطة في
ذلك الى الحمد عند ذكر الرحمن الرحيم كما قال الله
تعالى وما بكم من نعمة فمن الله فانه يدل على ان
المؤثر في النعم كلها هو الله تعالى فان معنى كونها
من الله صدورها عنه تعالى قاله اكثر والى
وفيه اي في قوله الحمد لله او في اثبات الحمد له
تعالى كما قال الخفاجي وقال شيخي زاده اي في
الكلام المذكور وهو الحمد لله اشعار اي اعلام منه تعالى
لخلقه بانه تعالى حي قادر مريد عالم فهذه الصفات
الاربعة لله تعالى مدلول عليها بقوله تعالى الحمد
لله اذ الحمد لا يستحقه الا من كان هذا الاتصاف بالصفات
المذكورة شانه ازلا وابدا قال خسرو لان الحمد
يقتضي محمودا عليه اختياريا والفعل الاختياري
لا يصدر الا من الموصوف بتلك الصفات وقال
اكثر والى اذ الحمد لوجوب كونه واقعا بانا الفعل
الاختياري لا يستحقه الا من كان هذا المذكور من
الصفات شانه اي حاله ووصفه بان يكون
متصفا بها لان الاختيار يستلزمها لامتناع صدور

الفعل

الفعل عن الفاعل باختيار بدون حياته وقدرته
وارادته وعلمه لما تقرر من انها مبادي للافعال
الاختيارية وقال الخفاجي وفي اشعار الحمد باتصا ٥
تعالي بالحياة والعلم والقدرة والارادة نظر
الان يقال الحمد مشعر باصل الاتصاف وكيفية
معلومة من خارج والحق انه يفهم من اتصاف
انسان ما بالاختيار اتصافه بهذه الصفات
فمن يعتقد اتصافه بالاختيار يعتقد تلك الصفات
في حقه لكن مع سلب النقايص الناشئة عن انتسابها
الي الانسان وقرئ بالبنا للمفعول وهي قراة الحسن
البصري رحمه الله تعالي الحمد بكسر الدال لله
باتباع الدال اي دال الحمد اللام اي لام لله المكسو ٥
في الكسر قال اكثر والي اي بجعل الدال تابعة للام
الملك في لله في الكسر وهي لغة بني تميم وبعض
غطفان قرابها الحسن البصري وبالعكس اي وقرئ
ايضا يعني قرا ابراهيم بن ابي عبلة الحمد لله بضم
اللام باتباع اللام للدال في الضم وهي لغة بعض
قيس ورجح صاحب الكشاف هذه القراة من
حيث ان فيها جعل الحركة البنائية تابعة للاعرابية
التي هي اقوي لدلالتها علي المعني وما يقوي هذه
القراة ويرجحها ان فيها تفخيم لفظ الجلالة ورجح بعضهم
قراة الحسن لكونها في قبيلتين ولكون الاكثر في اللغة
جعل الثاني متبوعا ولان في قراة الحسن جعل الحركة
اللازمة متبوعة وغير اللازمة تابعة وهو اولي
من العكس اذ غير اللازم يزول فيسهل حذفه للاتباع
ولما تعارضت وجوه الترجيح من الطرفين توقف
المصنف ولم يرجح شيا منهما ذكره اكثر والي تنزيلا

مفعول من اجله لقوله قرب لهما اى للفظ الحمد ولفظ
الله من حيث انهما اى اللفظان يستعملان في المحامد وبات
معا بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر غالبا منزلة كلمة
واحدة فعومل بهما ما عومل بكلمة واحدة فجرى فيهما
الاتباع قاله الشرواني وقال ايضا لما كان ههنا مظنة
ان يقال اتباع احد الحرفين الاخر في حركته انما يكون
في كلمة واحدة مثل منحدر الجبل بضم الدال اتباعا
للراء ومغيرة بكسر الميم اتباعا للغين والحمد لله كلمتان
فكيف وقع الاتباع في كلمتين اشار الى وجه جوازه
بقوله ذلك وقال الخفاجي قوله تنزيلا اشارة
الى قول الزمخشري والذي جرهما على ذلك والاتباع
انما يكون في كلمة واحدة تنزيلهما لكثرة استعمالهما
مقترنين منزلة الكلمة الواحدة واشرف القراءتين
اي افضلهما قراءة ابراهيم بجعل الحركة البنائية
تابعة للاعرابية التي هي اقوى وعدل عنه المصنف
رحمه الله تعالى لما فيه من الاشارة الى ان القراءة
تكون بالراي وهو مردود مع ان ما ذكره قد يرد
بان الاكثر في اللغة جعل الثاني متبوعا وكون غير
اللازمة تابعة اولى وكون الحركة الاعرابية اقوى
غير مسلم والاتباع يتعدى الى مفعول واحد والى
اثنين واختلفوا فيما كان فاعلا له قبل الهمزة هل
يصير مفعولا اولا او ثانيا فيحتمل كون الدال من الحمد
تابعا وعكسه بل ههنا شيء شريف وهو ان الماتريدي
في التاويلات جعل هذا الحمد من الله لنفسه قال وانما
حمد نفسه ليعلم الخلق فان قيل كيف يجوز ومثله
في الخلق غير محمود قيل انه لوجهين احدهما انه
استحق بذاته لا باحد فيكون في ذلك تعريف الخلق

بما يدل لفهم لديه بما اثنى على نفسه ليثني عليه وغيره
انما يكون له ذلك بربه عز وجل فعليه توجيه الحمد
اليه تعالى لا الى نفسه اذ نفسه لا تستوجبه بها بل
بما فيه تعالى والثاني انه تعالى حقيق بذلك اذ
لا عيب يمسه ولا افة تحل به فيدخل نقصان في ذلك
ولا هو مامور بشيء والعبد لا يخلو عن عيوب منه
وافات تحل به ويمدح بالايتمار ويذم بتركه وفي
ذلك تمكن النقصان بمعنى انه لا يقاس على غيره
فانه تعالى متصف بالمحامد من ذاته فله ان
يحمد ذاته بذاته وايضا مدح النفس نهي عنه لما
فيه من النقص والغرور ولما فيه من الافتخار على الغير المؤدي
لانكساره وهو منزه عنه ولهذا لا يذم اذا سلم من
ذلك كان يكون تحدثا بالنعمة او سببا للاقتداء به
والحث على مثله مثلا فعلى الاول لا يسمى مادح نفسه
حامدا وعلى الثاني يصح وقال عمر النسفي في تفسيره
قال الامام ابو منصور الماتريدي احتمل ان يكون
الله تعالى حمد نفسه ليعلم الخلائق استحقاق الحمد
بذاته فيحمدوه ويحتمل ان يكون على اضمار الامر اي
قولوا الحمد لله وهو امر بتوجيه الشكر اليه لان
النعم منه وذلك يتضمن الامر ايضا بكل الممكن من
الطاعة على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه صلى حتى تورمت قدماه فقيل له قد غفر الله
لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر قال افلا اكون عبدا
شكورا فصير انواع الطاعات شكرا له وتكلموا في
قوله الحمد لله انه على الامر به او على الاخبار او على
الابتداء قال بعضهم هو على الامر اي قولوا الحمد لله
واضمار القول ثابت في كثير من الايات واذ يرفع

ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا تقبل منا
اي قالا ربنا يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم
اي يقولون سلام عليكم فاما الذين اسودت وجوههم
اكفرتم اي يقال لهم اكفرتم ويدل على هذا الاضمار
قوله اياك نعبد واياك نستعين ولا بد هنا من اضمار
قولوا وقد اظهر ذلك في قوله وقد الحمد لله وهذا
تعليم من الله لعباده كيفية حمده وثنائه وقال
بعضهم هو على الاخبار ومعناه ان محمد جميع الحامدين
ومدح جميع المادحين وشكر جميع الشاكرين وذكر
جميع الذاكرين لله جل جلاله وذلك ان المنعم
هو الله تعالى فالشكر له قال الله تعالى وما بكم
من نعمة فمن الله ومن انعم عليكم من خلقه بتوفيقه
وعونه وامالابتداء الحمد من الله تعالى لنفسه لان
الله تعالى يحب الحمد قال النبي صلى الله عليه وسلم
لا احد اصبر للمدح من الله تعالى فلذلك مدح نفسه
فقال الحمد لله رب العالمين وقال اصحاب
المعاني حمد الله نفسه فقال الحمد لله واستحمد من
خلقه فقال قولوا الحمد لله ونزه نفسه فقال سبحان
الله واستنزه من خلقه فقال وسبحوه وشهد
بوحدانيته فقال شهد الله انه لا اله الا هو
واستشهد من خلقه فقال قل هو الله احد واظهر
بذلك محبته الحمد والتنزيه والشهادة وقال قتادة
ان الله تعالى افتتح الحمد حين خلق السموات
والارض فقال الحمد لله الذي خلق السموات والارض
وختم بالحمد فقال وقضي بينهم بالحق وقيل الحمد
لله رب العالمين فجمد ابتداء العالم وانتهاءه
بالحمد رب اضاف سبحانه الحمد الى نفسه فقال

تعالى

تعالي الحمد لله ثم اضاف نفسه الي العالمين
فقال رب العالمين والتقدير اني احب الحمد
فنسبته الي نفسي بكونه ملكا لي ثم لما ذكرت
نفسي عرفت نفسي بكونه ربا للعالمين ومن عرف
ذاتا بصفة فانه يحاول ذكر اصل الصفات
واكملها وذلك يدل علي ان كونه ربا للعالمين
اكمل الصفات والامر كذلك لان اكمل المراتب
ان يكون تاما وفوق التمام فقولنا الله يدل
علي كونه واجب الوجود لذاته في ذاته بذاته
وهو التام وقوله رب العالمين معناه ان وجود
كل ما سواه ناقص عن تربيته واحسانه وجوده
وهو المراد من قولنا انه فوق التمام كذا ذكره الفخر
الرازي في شرح الفاتحة العالمين انا الله
تعالي اضاف اسم الرب الي العالمين علي العموم
فقال رب العالمين ثم خص السموات والارض
وما بينهما فقال رب السموات والارض وما بينهما
ثم خص السما والارض فقال فوربّ السما والارض
ثم خص المشارق والمغارب فقال فلا اقسم
برب المشارق والمغارب ثم خص المشرقين والمغربين
فقال رب المشرقين والمغربين ثم خص المشرق
والمغرب فقال رب المشرق والمغرب ثم خص
من الارض بيته فقال فليعبدوا رب هذا البيت
واضاف ايضا هذا الاسم الي كل الناس فقال قل
اعوذ برب الناس ثم خص رسوله صلي الله
عليه وسلم فقال فوربك وخص امته ايضا فقال ربكم
ادعوني استجب لكم ذكره محمد النسفي في تفسيره
الرب بلام العهد الذكري او الجنس في الاصل اي

اصل وضعه بمعنى التربية اي مصدر يستعمل بمعنى
التربية يقال ربه ربا بمعنى رباه تربية فهما
مترادفان واما قولهم ان زيادة اللفظ تدل على
زيادة المعنى فليس بمطرد قاله اكثر واني وقال
الخفاجي المراد بالاصل حالة وضعه الاول فهو فيه
مصدر والتربية من ربا الصغير بالتخفيف كعلا
يعلو اذا نشأ فعدي بالتضعيف وقيل اصله رباه
ربيه فجعلت احدى الباءين ياء وقال شيخي زاده
هما مترادفان فلا بناء على انه في الاصل مصدر
من ربّ فلان ولده يربه ربا وهو بمعنى ربه
يربه تربيبا في معنى رباه يربيه تربية وياء
رباني يجوز ان تكون اصلية او بدلة عن الباء هربا
عن ثقل كثرة التكرار كما في تقضي البازي فان اصله
تقضض فقلبت الضاد ياء هربا من بقاء التكرار
والياء تبدل من الباء التي لم تكن حرف تضعيف
كما لتعالي في التعالب فابدلوا الهاء منها وهي حرف
تضعيف اولى وهي اي التربية التي هي مصدر وفي
نسخة وهو قال اكثر والخ اي الرب بمعنى التربية او
التربية والتذكير باعتبار الخبر بتبليغ اي ايصال
الشيء الى كماله والكمال ما يتم به النوع اما في ذاته
كهيئة البرير فانها كمال للجسم السريري اذ لا يتم
السرير في حد ذاته الا بها ويطلق عليه الكمال الاول
اوفي صفاته كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لا
يكمل في صفته الا به ويخص باسم الكمال الثاني فالتربية
ايصال الشيء الى ما يتم به ذاتا او صفة شيأ فشيأ
منصوب على الحال لان المراد منه متدرجا او مترتبا
وفيه اشارة الى ان التفعيل في قوله بتبليغ يدل

على

على التدريج كما صرح به الزمخشري في قوله تعالى
يتلون فقال اي قليلا قليلا ونظيره تدرج وتدخل
وفي المثل درج الايام تتدرج قاله الخفاجي وقال
الشرواني شيأ فشيأ اي تبليغا تدريجا كتبليغ النطفة
الى مرتبة الانسانية متدرجا في اطوار الخلق كما نطق
به الكتاب العزيز ثم وصف بالبنا للمفعول اي
المؤتى به اي بذلك التبليغ ابتداء من غير ان يجعل
بمعنى الفاعل او يقدر ذو للمبالغة في تلبسه
بالتربية كانه عين التربية ومتجسم منها ذكره الشرواني
كالصوم في قولك رجل صوم لكثرة صيامه والعدل
رجل عدل لكثرة عدله وقال شيخي زاده والمصدر
اسم معنى لا يطلق على الذات الا لقصد المبالغة في
اتصافها به مثل رجل صوم ورجل عدل اي صايم وعادل
وقال الشرواني فانهم حققوا ان جعل مثل هذه التراكيب
من المجاز العقلي ابلغ من اعتبار المجاز في الطرف
بجعل العدل مثلا بمعنى العادل او ذو عدل بتقدير
المضاف وقيل هو نعت اي صفة مشتقة قال الخفاجي
المراد بالنعت الصفة المشتقة التي من شانها ان
ينعت بها وهو صالح للصفة المشبهة وغيرها وشراح
الكشاف قالوا المراد انه صفة مشبهة وفي شرح التسهيل
كونه صفة مشبهة ممنوع والظاهر انه من مبالغة
اسم الفاعل او هو اسم فاعل واصله رائب فخفف
وكلام ابن مالك في التصريف يشهد له ويؤيده
قوله رب العالمين فانه متعدي مضاف الى المفعول
والصفة المشبهة تضاف الى الفاعل من قولك
ربه يربه فعل متعدي الى المفعول وهو الهاء
مهور رب بالتشديد قال شيخي زاده اخذ منه بعد

جعله لازما بنقله الي فعل بضم العين انتهي فاصل
ربت مشددا ربب مخفف ببائين مفتوحتين سكنت
الاولي منهما وادغمت في الثانية فنقل الي ربب بضم
الباء الاولي قال شيخي زاده الي قاله بالغرائز
التي منها توخذ امثال هذه الصيغة ولما كان
مجيئ الصفة علي فعل من فعل يفعل بفتح العين
في الماضي وضمها في الغابر نادرا غريبا استشهد
له بقوله كقولك نم اصله نمم بميمين مفتوحتين
فسكنت الاولي منهما وادغمت في الثانية ينم بضم
النون وكسرها قال في المصباح نم الرجل الحديث
نما من باب قتل وضرب سعي به ليوقع فتنة
او وحشة فهو نم بالفتح تسمية بالمصدر ونمام
مبالغة والاسم النميمة والنميم ايضا وقال شيخي
زاده ولابد في مجيئ الصفة منه علي نم من نقله
الي فعل ايضا لانه متعدي مثل ربه وكان في
ترك المفعول نوع اشارة اليه وانما اختار الاول
اي كون الرب مصدرا لاصفة مشبهة مخالفا لصاحب
الكشاف لانه اقوي امامعني فلانه ابلغ واما لفظا
فلان الصفة المشبهة انما توخذ من المتعدي
بعد جعله لازما بالطريق المذكور وانه تكلف
لاحاجة اليه بعد حصول المبالغة بطريق اخر
وقال اكثر واني وجه التمريض يعني في قوله
وقيل هو نعت انه جعل صفة مشبهة من الفعل
المتعدي فلابد من التاويل المذكور كما سلف في
الرحيم وايضا فيه تفويت للمبالغة المستفادة
من الوصف بالمصدر فان الصفة المشبهة وان
بنيت للمبالغة لانها بعيدة من المبالغة التي

تجعل

تجعل فيها الذات عين الوصف القايم به انتهى
قلت وهذا كله اذا كان رب صفة مشبهة وصاحب
الكشاف لم يصرح بذلك وانما قال اولا هو نعت من
ربه يربه فهو رب وقدمنا عن الخفاجي نقلا
عن شرح التسهيل ان كونه صفة مشبهة ممنوع
والظاهر انه من مبالغة اسم الفاعل او هو اسم
فاعل واصله راب مخفف وقال الدماميني في شرح
التسهيل قد يمنع كون الرب صفة مشبهة ويدعي
انه اسم فاعل واصله راب وكلام ابن مالك في
التصريف يشير اليه ويميز الصفة المشبهة من
اسم فاعل الفعل اللازم اطرادا اضافتها الى الفاعل
معنى نحو حسن الوجه فان الوجه فاعل معنى انتهى
ومعلوم ان اضافة الرب الى المفعول هنا لا الى
الفاعل فليس بصفة مشبهة وعليه فان تمريض
المصنف له باعتبار ان المبالغة في الاول ابلغ
كما ذكر الكرماني سمي به اي باسم الرب المالك
نايب فاعل سمي اي نقل بعد ما كان مصدرا
بمعنى التربية او نعتا بمعنى المربي ولما كان
تبليغ الشي لكماله من شان المالك سمي به
قاله الخفاجي لانه اي المالك يحفظ ما اي الشي
الذي او شيا يملكه ويربيه معطوف على يحفظ
يعني ان الحفظ والتربية لازم للملك عادة وقال
الخفاجي والكرماني وخسرو وشيخي زاده قوله
لم سمي به بزيادة ثم ولعلها قوله ثم ينم فهو ثم
تصحف ثم بالنون بثم بالثاء المثلثة وقال الكرماني
في قوله سمي به المالك اشارة الى ان مراد صاحب
الكشاف من قوله الرب المالك انه سمي به المالك

بان نقل الي معني المالك بعد كونه نعتا بمعني
المربي واشار الي المناسبة المصححة للنظر بقوله
لانه يحفظ ما يملكه ويربيه لكن عبارة الكشاف
ظاهرة في ان معني الرب هو المالك من غير ان يكون
هناك نقل من معني اخر وعبارة المصنف ايضا
في شرح الاسماء الحسني صريحة في ان الرب بمعني
المالك من غير نقل حيث قال وقيل معناه المالك
من ربه يربه فهو رب اذا ملكه انتهي قلت مراد
المصنف ما ذكرناه عن الخفاجي انه نقل الرب
من المعني المصدري الي معني اسم الفاعل وهو
المالك باعتبار ملاحظة معني التربية في المالك
لملكه عادة فسمي المالك ربا باسم المصدر بان
اطلق المصدر وهو الرب علي اسم الفاعل وهو
المالك لا ان مراده انه نقل الرب من معني المربي
الي معني المالك حتي يكون في كلامه اشارة الي
صاحب الكشاف حيث قال الرب المالك وعبارة
الكشاف ظاهرة في عدم النقل وعبارة المصنف
كذلك هنا ظاهرة في عدم النقل وقال الخفاجي
وايضا الرب لا ينبئ بدون حفظه فلذا اطلق علي
الحافظ وهذه المناسبة لا تنافي كونه حقيقة
اذ هي تراعي في المنقولات وغيرها من الموضوعات
انتهي يعني ان كثيرا من الموضوعات يراعي فيها
المناسبة ايضا وليس ذلك بمانع من كون اللفظ
موضوعا بالاستقلال من غير نقل كلفظ البقر موضوع
استقلالا للحيوان المعروف ومع ذلك فيه مناسبة
من بقر الارض اي شقها فلا نقل في لفظ الرب
بل هي مناسبة مذكورة وهو اسم موضوع للمالك

كما هو موضوع للحافظ والمعاني اخر قال الخفاجي
وفي بعض التفاسير انه يطلق على المالك والشهيد
والمربي والمدبر والمنعم والمصلح والمعبود وقال ابن
عبد السلام حمله على المصلح اولى لعمومه انتهى قلت
وجه عمومه انه مصلح لكل شيء فوصله لكماله في مرتبته
على حسب ما هو مراده تعالى منه بمقتضى مظهريته
لاسمايه تعالى وصفاته فيصلح المؤمن مثلا ليوصله
الى مرتبة سعادته التي اراده تعالى له انكالا او
يوصله لمرتبة شقاوته التي اراده له كذلك ولا
شك ان مراتب السعادة والشقاوة مختلفة متفاوتة
ولكن اذا اعتبر هذا الايصال في السعادة والشقاوة
بالتدريج كما هو الواقع في المخلوقات كان معنى
المربي فيه اظهر واولى من معنى المصلح اذ التربية
كما ذكر المصنف تبليغ الشيء الى كماله شيئا
يعني بالتدريج والترتيب على طبق الواقع في افعال
الله تعالى بمخلوقاته وهو تعالى قادر ان يصلحهم
دفعة واحدة ولكن ارادته سبقت بهذا التدريج
فكان فيه الحكمة وهكذا نقول في سائر المخلوقات
من النباتات يربيها تعالى اي يصلحها فيوصلها
الى كمالها الذي اراده لها انكالا ولكن بالتدريج شيئا
فشيئا وكذلك الحيوانات من الطيور والوحوش
والبهائم والنمل وغير ذلك من انواع الاحجار والمعادن
وقال الشرواني بعد ذكر معاني الرب التي قدمناها
والكل ههنا محتمل انتهى قلت واشهر معاني الرب
انه بمعنى المالك ومنه قول صفوان ابن امية بن
خلف لابي سفيان بالكعبة لا يطلق اي اسم الرب
على غيره تعالى من الخلق الا مقيدا بالمضاف اليه او

بالجمع كالارباب او بالالف واللام مرادا بها انها
عوض عن المضاف اليه كما سنذكره قال الخفاجي مقيدا
باضافة ونحوها مما يدل على ربوبية مخصوصة سواء
كان اضافة او لا قال في المصباح الرب يطلق على
الله تعالى معرفا بالالف واللام ومضافا ويطلق على
مالك الشيء الذي لا يستقل مضافا اليه فيقال رب
الدين ورب المال وفي التنزيل فيسقي ربه خمرا قال
ولا يجوز استعماله بالالف واللام للمخلوق بمعنى المالك
لان اللام للعموم والمخلوق لا يملك جميع المخلوقات
وربما جاء باللام عوضا عن الاضافة اذا كان بمعنى
السيد قال الحارث بن حلزة في مدح المنذرين
ماء السما ملك من ملوك العرب ٭ فهو الرب والشهيد على
يوم الحيارين والبلاء بلاء ٭ وحلزة اليشكري بكسر
الحا المهملة وتشديد اللام مكسورة وتخفيف الزاي
واليشكري نسبة الى قبيلة اليشكر والحيارين اسم
موضع ويومه اسم وقعة فيه مشهورة عندهم
والبلاء بلاء اي البلا الواقع فيه بلاء عظيم ومنع بعضهم
ان يقال رب العبد وان يقول العبد هذا ربي
وقوله عليه الصلاة والسلام حتى تلد الامة ربتها
في رواية حجة عليه انتهى قلت ويمكن الجواب عن
ذلك من طرف المانع بان يقول انا النبي صلى الله
الله عليه وسلم قصد التشنيع على احوال الناس
في اخر الزمان محاكاة لهم واخبارا منه عليه السلام
عن شنيع اقوالهم وقبيح افعالهم لغلبة الجهل عليهم
كما كانت احوال الجاهلية ويشير الى هذا قوله صلى
الله عليه وسلم بدا الاسلام غريبا وسيعود كما بدا وبهذا
يجاب ايضا عن معارضة هذا الحديث للحديث

المرفوع

المرفوع الاتي ذكره لا يقل احدكم اطعم ربك واسق
ربك الى اخره وقال اكثر دائي في معنى البيت المتقدم
انه نادر وفي الجاهلية انتهى قلت كانه جعل العلة
في اطلاق اكثر عرف ذلك على غير الله تعالى علة
مركبة من امرين كونه نادرا وكونه قايله من
الجاهلية احترازا عما قال الخفاجي ولا وجه لما
قيل من انه كان في الجاهلية ونسخه الاسلام او
هو جهل بالحكم الاسلامي انتهى قلت مراده ان
ذلك اطلاق لغوي بان اللام فيه عوض عن
الاضافة بوجه اللزوم لان اللام للجنس والمملوك
لا يملك جميع المخلوقات ولا مدخل للاحكام الشرعية
في الاطلاقات اللغوية كقوله تعالى ارجع الى ربك
عدل عن تمثيل الزمخشري بقوله انه ربي احسن
مثواي لانه قيل انه عني به الله تعالى وقيل عن
الملك الذي رباه كما قال الراغب واما هذه
الاية فالمراد فيها الملك ذكره الخفاجي وكذلك
قوله فيسقي ربه خمرا والجواب عن اضافة الرب
الى من يعقل من الناس بان ذلك حكاية ما كان
جايزا في ملة بني اسرايل وشرع من قبلنا شرع
لنا اذا قص علينا ولم ينسخ وهذا شرع نسخ بما
رواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة مرفوعا
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يقل احدكم
اطعم ربك واسق ربك وارض ربك ولا يقل احدكم
ربي وليقل سيدي ومولاي قال اكثر دائي ولا يلزم
من جوازه في شريعة يوسف عليه السلام على ما
حكاه الله عنه من قوله انه ربي احسن مثواي
وارجع الى ربك جوازه في شريعتنا لان قصص

الشرايع السابقة بلا انكار انما يكون شريعة لنا
اذا لم يقم دليل على بطلانه في شريعتنا وكفاك
دليلا عليه هذا الحديث المرفوع ويجاب بان
النهي في الحديث للتنزيه لا التحريم وقيل الاسلم ان
يتمسك بظاهر الحديث ويجتنب عن اطلاق الرب
على غيره تعالى شانه وقال الخفاجي قوله عليه
الصلاة والسلام لا يقل احدكم اسقر ربك نهي تنزيه
وقال النووي انه مكروه مطلقا وقيل انه منسوخ
انتهى قلت اذا اراد باطلاق الرب اطلاقه مطلقا
باضافة وغيرها الى من يعقل وغير من يعقل فهو
غير مسلم لاجماع الفقهاء وغيرهم على جواز رب
الدين ورب المال ورب الدار ورب الدابة وكثرة
استعمالهم ذلك بلا استقباح له اصلا وان اراد
اطلاق ذلك بالالف واللام او بالاضافة الى من
يعقل فقد علمت ما فيه والعالم بفتح اللام اسم
آلة لا صفة لما يعلم به اي وضع لما يكون وسيلة الى
العلم بالشيء فهو مشتق من العلم بمعنى الادراك
لا من العلم بفتح اللام بمعنى العلامة والمقصود
بانه اسم لهذا المفهوم الكلي المشترك بين مجموع
الموجودات وبين اجزائه من الاجناس والانواع
والاشخاص لان هذا المفهوم الكلي كما يصدق
على المجموع وعلى كل جنس و نوع يصدق على كل شخص
فيصح اطلاقه على الاشخاص نظرا الى المعنى ذكره
الكرماني كما ان الخاتم من ختمت الكتاب ختما وختمت عليه
من باب ضرب طبعت والخاتم بفتح التاء وكسرها
والكسر اشهر قالوا والخاتم حلقة ذات فص من
غيرها فان لم يكن لها فص فهي فتخة بفاء و تاء

مثناة

مثناة من فوق وخاء معجمة وزان قصبة وقال
الازهري الخاتم بالكسر الفاعل وبالفتح ما يوضع
على الطينة والختام الذي يختم على الكتاب
كما في المصباح والقالب بفتح اللام قالب الخف
وغيره ومنهم من يكسرها والقالب بكسر البسر الاحمر
ذكره في المصباح وقال الخفاجي والقالب بفتح
اللام ويجوز كسرها الة مصروفة يفرغ فيها الجواهر
المذابة وهو في الاصل غير عربي معرب كما لب
في بعض كتب اللغة وقيل عربي اسم لما يقلب
به الشي فانه يقلب الشي من شكله الاصلي الي
شكله نفسه وقال الشرقاني اي كما ان الخاتم والقا
لب
مع اشتقاقهما من الختم والقلب اسمان لما يختم به
ويقلب به الشي من شكله الاصلي الي شكل اخر وليسا
بصفتين كسائر اسماء الالة كذلك العالم مع اشتقا
قه
من العلم اسم لما يعلم به الشي والتشبيه بالخاتم
والقالب يفيد صحة اطلاقه ايضا على الشخص
لانه لم يقع وعدم الوقوع لاينافي الصحة لكن هذا
مقتضى النظر الجليل واما النظر الحكمي فيقتضي
ان الشخص من حيث انه شخص لايعلم به الصانع
انتهي قلت بل يعلم به الصانع من حيث انه اثر يدل
على مؤثر كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير
والفجة تشير الي البيدر الكبير ۞ سماء ذات ابراج ۞
وارض ذات فجاج ۞ الا يدلان على الحكيم الخبير ۞
فقد انتقل في الدلالة من امكان دلالة الاثر الواحد
الي الاثار المتعددة المتركبة غلب اي كثر استعماله
قاله حر وجملة غلب خبر بعد خبر اي غلب بعد
ما كان في اصله عاما يصح اطلاقه على كل ما يعلم به

الشيء صانعا كان او غيره ذكره الشرواني فيما يعلم به
الصانع خاصة فلا يطلق العالم على ما يعلم به غير
الصانع كما دل له الاربع فانه لا يطلق عليها عالم
الكتابة والاشارة والعقد والنصب المراد بالصانع
الله تعالى واطلاقه عليه قد ورد في حديث صحيح
رواه الحاكم والبيهقي عن حذيفة ولفظه ان الله
صانع كل صانع وصنعته ولا يتوهم انه مشاركة
فلا يجوز اطلاقه عليه منفردا لما سيأتي وسيأتي السبكي
عن اطلاق المتكلمين الصانع على الله عز وجل
مع انه لم يرد في اسمائه الحسنى فاجاب بانه ورد
في القرآن صنع الله وقرئ في صبغة الله صنعة
الله بالعين المهملة وفي طبقات النحاة انه انما
يتمشى على رأي من يكتفي في صحة الاطلاق عليه تعالى
بورود المادة والاصل والحاجة اليه لما سمعته وايضا
روى الطبراني في حديث اخر اتقوا الله فان
الله فاتح لكم وصانع ذكره الخفاجي والمراد بما يعلم
به الصانع ما يستدل به على وجود الصانع وصفاته
العلية فالصفات غير داخلة في العالم لانها
لا يعلم بها الصانع بل هي كالصانع يعلم من المصنوع
قاله الشرواني وهو اي العالم وقال الشرواني
اي ما يعلم به الصانع ويستدل به عليه فارجع الضمير
الى اقرب مذكور وقال الخفاجي لما كان العالم
اسم جنس على ما يعلم به الصانع سواء كان من
ذوي العقول او لا وكان ظاهره يوهم انه اسم لمجموع ما
سواه بحيث لا يطلق على نوعه واجناسه قال
كل ما سواه تعالى قال عصام اي كل ما يصدق عليه
ما سواه من واحد واحد واثنين اثنين وجماعة جماعة

حتى

حتي الجميع وقيل لا يقال عالم زيد فهو اسم لكل
نوع من الموجودات وكل جنس والمجموع ويدل عليه
ما ذكره من جملة قوله الاتي عني به الناس من
ان كل واحد منهم عالم لتنزيله منزلة العالم فلو كان
العالم اسما لكل شخص من الموجودات لم يختص
بالانسان بكون كل فرد منه عالما ولم يكن جعل عالما
لمشابهة العالم انتهى قلت قوله لما يعني به
الناس قول اخر لمعني العالم فلا يدل علي ما ذكر
ولهذا صدره بقوله وقيل من الجواهر جمع جوهر
وتعريفه عند المتكلمين حادث متحيز بالذات
والاعراض جمع عرض بالتحريك وتعريفه موجود
قايم بمتحيز وذلك لان الحادث اما متحيز بالذات
او حال في المتحيز بالذات اولا متحيز ولا حال فيه
فالمتحيز بالذات هو الجوهر ونعني به اي بالمتحيز
بالذات المشار اليه اي الذي يشار اليه بالذات
اشارة حسية بانه هنا او هناك اعتبر قيد بالذات
احترازا عن العرض فانه قابل للاشارة علي
سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان
المجردات علي تقدير وجودها قابلة للاشارة
العقلية والحال في المتحيز هو العرض ونعني بالحلول
فيه اي في المتحيز ان يختص به بحيث تكون الاشارة
الحسية اليهما واحدة كاللون مع المتلون فان الاشارة
الي احدهما عين الاشارة الي الاخر دون الماء
مع الكوز فان الاشارة اليهما ليست واحدة فالما
ليس حالا في الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه
لغة وما ليس متحيزا ولا حالا فيه اعني الذي جعلناه
قسما ثالثا من اقسام الحادث وهو المسمي بالمجرد

لم يثبت وجوده عندنا معشر المتكلمين اذ لم نجد
عليه دليلا فجاز ان يكون موجودا وان لا يكون
موجودا كما في شرح المواقف للسيد الشريف وقال
خسرو يعني يطلق العالم علي كل واحد من انواع
الجواهر والاعراض وافرادهما وعلي المجموع
اذ لو كان اسما للمجموع وحده لاستحال جمعه وهذا
قول الحسن ومجاهد وقتادة ولذا اختاره المصنف
فانها اي الجواهر والاعراض قال الخفاجي الضمير
المونث لما باعتبار معناها او للجواهر والاعراض
وهما بمعني واحد انتهي قلت هما بمعني واحد
ان كان ما سواه تعالي محصورا في الجواهر والاعراض
ولم تثبت المجردات قال السعد التفتازاني في
شرح العقايد لان ادلة وجود المجردات غير
تامة علي ما بين في المطولات وعلي ثبوت
المجردات فليس هما بمعني واحد لامكانها الامكان
امر اعتباري لا وجود له في الخارج عن العقل
يقال علي الممكن باعتبار ما له من الخواص فالاول
احتياجه في وجوده الي غيره والثانية عدم اقتضاء
ذاته وجوده او عدمه والثالثة ما به تمتاز
ذات الممكن عن الغير كذا في شرح المواقف وافتقارها
اي احتياجها الي موثر فيها اي موجود يوجدها
واجب ذلك الموثر لذاته وهو الله تعالي والوجوب
يقال علي الواجب باعتبار ما له من الخواص وهي
ثلاث استغناؤه في وجوده عن الغير وكون
ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما والموجود
الذي به تمتاز الذات عن الغير وصفة الوجوب
له امر اعتباري ايضا ذكره في شرح المواقف

تدل تلك الجواهر والاعراض على وجوده اي كل
فرد فرد منها يدل على ان موجده موجود وقال
الشرواني ثم ان وجه الدلالة على وجود الصانع
وصفاته هو الامكان او الحدوث وكل منهما من
الامور العامة الشاملة لجميع المصنوعات لا اختصاص
لشيء منها بشخص دون شخص فالشخص من حيث
هو شخص ومشتمل على المشخصات لا مدخل له في
الاستدلال المذكور فانا نستدل بامكان الممكن
بما هو ممكن على وجود الواجب لا بامكان زيد
بخصوصه فلا يصدق مفهوم ما يعلم به الصانع
على الاشخاص من حيث هي اشخاص واذ صدق
عليها من حيث انها ممكنات وبهذا الاعتبار هي
كليات اجناس وانواع وهذا هو الكلي في عدم
انطلاق لفظ العالم على الافراد فهو اسم للقدر
المشترك بين اجناس ما يعلم به الصانع وبين
مجموعها فكما يطلق على كل جنس فيقال عالم الافلاك
وعالم العناصر وعالم النبات وعالم الحيوان فكذلك
يطلق على المجموع فيقال العالم بجميع اجزائه
محدث وقال شيخي زاده وما سوى الله تعالى
ينقسم بالقسمة الاولى الى ثلاثة اقسام المتحيز
والحال في المتحيز وما لا يكون متحيزا ولا حالا
في المتحيز ثم المتحيز اما ان يكون قابلا للقسمة
اولا يكون فان كان قابلا للقسمة فهو الجسم وان
لم يكن قابلا لها فهو الجوهر الفرد ثم الجسم
اما ان يكون من الاجسام العلوية او من الاجسام
السفلية اما الاجسام العلوية فهي الافلاك والكواكب
وقد ثبت بالشرع اشياء اخر سوى هذين القسمين

مثل العرش والكرسي وسدرة المنتهى واللوح
والقلم والجنة واما الاجسام السفلية فهي اما
بسيطة او مركبة اما البسيطة فهي العناصر الاربعة
واحدتها كرة الارض بما فيها من المفاوز والجبال
والبلاد المعمورة وغيرها وثانيتها كرة الماء
وهو البحر المحيط وهذه الاربعة الكثيرة الموجودة
في هذا الربع المعمور وما فيها من الاودية العظيمة
التي لا يعلم عددها الا الله تعالى وثالثتها كرة
الهواء ورابعتها كرة النار واما الاجسام المركبة
فهي المعادن والنبات والحيوان على كثرة اقسامها
وتباين انواعها والقسم الثاني الممكن الذي يكون
حالا في المتحيز هي الاعراض والمتكلمون ذكروا
يقرب من اربعين جنسا من اجناس الاعراض
والقسم الثالث وهو الممكن الذي لا يكون متحيزا ولا
حالا في المتحيز وهو الارواح وهي اما سفلية او علوية
اما السفلية فهي اما خيرة وهم صالحوا الجن واما
شريرة خبيثة وهي مردة الشياطين والارواح
العلوية اما متعلقة بالاجسام وهي الارواح الفلكية
واما غير متعلقة بها وهي الارواح المقدسة هذه
قسمة اجمالية للعالم وذكر الفخر الرازي في شرح
الفاتحة قال وجوه تربية الله للعبد كثيرة غير
متناهية ونحن نذكر منها امثلة المثال الاول
انه لما وقعت قطرة النطفة من صلب الاب
الى رحم الام فانظر انها صارت علقة ثانيا ثم
تولدت منها اعضاء مختلفة مثل العظام والغضاريف
والرباطات والاوتار والاوردة والشرايين
ثم اتصل البعض بالبعض ثم حصل في كل واحد

منها

منها نوع خاص من انواع القوي وحصلت القوة
الباصرة في العين و السامعة في الاذن والناطقة
في اللسان فسبحان من اسمع بعظم وبصر بشحم وانطق
بلحم وكتاب التشريح لبدن الانسان مشهور
وكل ذلك يدل علي تربية الله للعبد والمثال
الثاني ان الحبة الواحدة اذا وقعت في الارض
فاذا وصلت نداوة الارض اليها انتفخت ولا
تنشق من شيء من الجوانب الا من اعلاها واسفلها
مع ان الانتفاع حاصل من جميع الجوانب اما الشق
الاعلي فيخرج منه الجزء الصاعد من الشجرة واما
الشق الاسفل فيخرج منه الجزء الغائص في الارض
وهو عروق الشجر فاما الجزء الصاعد فبعد
صعوده يحصل له ساق ثم ينفصل من ذلك الساق
اغصان كثيرة ثم يظهر علي تلك الاغصان اولا ثم
اولا ثم الثمار ثانيا ويحصل لتلك الثمار اجزاء
مختلفة بالكثافة واللطافة وهي في القشور
ثم في اللبوب ثم في الادهان واما الجزء الغائص
من الشجرة فان تلك العروق تنتهي الي اطرافها
وتلك الاطراف تكون في اللطافة كأنها مياه منعقدة
ومع غاية لطافتها تغوص في الارض الصلبة الخشنة
واودع الله تعالي فيها قوي جاذبة تجذب الاجزاء
اللطيفة من الطين الي نفسها والحكمة في كل
هذه التدبيرات تحصيل ما يحتاج العبد اليه من
الغذاء والادام والفواكه والاشربة والادوية
كما قال تعالي انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض
شقا الي اخر هذه الاية والمثال الثالث انه
وضع الافلاك والكواكب بحيث صارت اسبابا

لحصول مصالح العباد فخلق الليل ليكون سببا
للراحة والسكون وخلق النهار ليكون سببا للمعاش
والحركة وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر
نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب
ما خلق الله ذلك الا بالحق وهو الذي جعل
لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر وقوله
الم نجعل الارض مهادا والجبال اوتادا الى اخر الاية
واعلم انك اذا تأملت في عجايب احوال المعادن
والنبات والحيوان واثار حكمة الرحمن في خلق
الانسان قضي صريح عقلك بان اثار تربية الله
كثيرة ودلايل رحمته لايحة ظاهرة وعند ذلك
تظهر لك قطرة من بحار اسراء قوله الحمد لله
رب العالمين وانما جمعه اي العالم فقال رب
العالمين قال الخفاجي العالم اسم جمع لكنه على
رتبة المفردات كخاتم وقالب وقد حقق ابن مالك
في شرح الكافية ان الاسم الدال على اكثر من اثنين
اذ كان موضوعا للاحاد المجتمعة دالا عليها دلالة
تكرار الواحد بالعطف فهو الجمع وان كان موضوعا
لحقيقة ملغي فيها اعتبار المفردية هو اسم الجنس
الجمعي كتمر وتمرة وان كان موضوعا لمجموع الاحاد
فهو اسم جمع سواء كان له واحد كركب او لا كرهط
ومنه العالم واما عالمين فقال ابن هشام هو
اسم جمع على وزن جمع السلامة ولا نظير له وفيه
نظر وقال ابن مالك ليس جمعا لعالم لانه يعم العقلا
وغيرهم وعالمين خاص بالعقلا وضعا ورد بكونه
جمعا له بعد تخصيصه بالعقلا ليشمل اي جمعه ما اي
الذي تحققه اي لفظ العالم من بيان لما الاجناس

جمع جنس وهو الكلي المقول على كثيرين مختلفين
بالحقيقة في جواب ماهو قولا لحيوان فانه
مقول على انواع مختلفة بالحقيقة لحقيقة الانسان
فانه حقيقته الحيوان الناطق وحقيقة الفرس
الحيوان الصاهل وحقيقة الحمار الحيوان الناهق
ونحو ذلك ومنه الجنس العالي كالشيء واسفل
منه الجسم والحيوان اسفل منه والانسان اسفل
من الحيوان فقد يعتبر الانسان جنسا باعتبار
ما تحته من الانواع كنوع الانسان العربي والانسان
العجمي والرومي والهندي وقد يعتبر الانسان
نوعا باعتبار ما فوقه من الحيوان وهكذا
اذا اعتبر الاعلى كان جنسا للاسفل واذا اعتبر
الاسفل كان نوعا من الاعلى ولهذا اقتصر
على الاجناس ولم يذكر الانواع لتلازمهما وشمول
الاول للثاني دون العكس المختلفة بالعلو
والسفل كما ذكرنا قال اكثر والي انما جمع لفظ
العالم مع ان له افرادا كان اصلا واخف ليشمل
ما تحته من الاجناس المختلفة وقال شيخي زاده
اي ليظهر شموله لجميع الافراد ما تحته من الاجناس
ظهورا خاليا عن الاحتمال لاشموله للاجناس
انفسها لان المقصود من توصيف ذات المحمود
بكونه رب العالمين تعظيمه ببيان شمول
ربوبيته لايجاد الاشياء المخلوقة كلها لا لاجناسها
فقط فان قيل كيف جعل الشمول فايدة الجمع
والجمع انما يدل على تعدد اجناس بسمة الاعلى
شمول تلك الاجناس انفسها فضلا عن شمول
احادها لان الشمول والاستغراق انما هو فايدة

اللام قلنا لم يجعل الشمول فايدة نفس صيغة الجمع
مع قطع النظر عن تعريفها بل جعله فايدة الجمع
المعرف لان التعريف مقدم في الاعتبار على
الجمعية حتى يصح جعل رب صفة للمعرفة وهي
لفظ الجلالة فكانه قيل وانما جمع المعرف مع ان
فايدة استغراق الاجناس والافراد تحصل بالمفرد
المعرف واجيب بان الاستغراق المذكور
وان كان يحصل به الا انه ليس حصولا قطعيا خاليا
عن الاحتمال فانه لو افرد معرفا باللام لاحتمل ان
يتوهم ان اللام للاستغراق والمقصود استغراق
افراد جنس واحد او يتوهم انها للجنس اي لحقيقة
ما يعلم به الصانع وهو القدر المشترك بين الاجناس
فلما جمع زال كل واحد من الاحتمالين المذكورين
اما زوال الثاني فظاهر لانه بعيد كل البعد ان
يقصد بالجمع المعرف باللام نفس الجنس المسمى بمفرده
لاستلزامه الغاء صيغة الجمع وابطال معناها
وان ذهب اليه بعض الاصوليين واما زوال
الاول فكذلك لانه لما اشير بلفظ الجمع الى تعدد
الاجناس التي هي احاد مفردة تعين ان تكون اللام
لاستغراق تلك الاحاد واستغراق افراد جميعها
وزوال احتمال كونها لاستغراق افراد جنس واحد
وقال عصام اورد عليه ان العالم المعرف باللام للاستغراق
ايضا يشمل ما تحته من الاجناس المختلفة بل قيل
الاستغراق المفرد اشمل واجيب تارة بانه لو لم
يجمع تبادر منه العالم المشاهد وتارة بانه يحتمل
ارادة استغراق جنس واحد فالجمع يرفع الاحتمال
ويصرح بالاشتمال فالمراد ليشمل شمولا واضحا بلا

بلا خفاء وقال خر ولو افرد منكرا لفهم واحد
من تلك الاجناس ولو جمع منكرا لم يتعين الشمول
لتلك الاجناس للاختلاف في استغراق الجمع المنكر
انتهى قلت وفي التنكير امتناع وصف المعرفة
بالنكرة المضافة الى نكرة ايضا كما مر والتثنية
مع التعريف باعتبار العالم المشاهد والعالم
الغايب تقتضي ربوبية الجنس حيث لا عهد كالجمع
لكن التثنية لا اشعار فيها بالكثرة اللفظية فالجمع
اولى لانه اصرح بالكثرة لفظا ومعنى وقال الكثر وانى
اما ان التثنية لا اشعار فيها بالكثرة فنقول بعد
اندراج الكل في المتقابلين اي حاجة الى الاشعار
بالكثرة انتهى قلت الحاجة في ذلك داعية لانه
مقام تعظيم المحمود فيكون على ابلغ الوجوه وكيف
لا وهو مربي العالمين جميعهم والمستحق عليهم كمال
الحمد والشكر فانف تربيته لكل فرد فرد من افراد
العالم لا يشبهها تربية اصلا وقال شيخي زاده ثم
اعلم ان تربيته تعالى مخالفة لتربية غيره من
وجوه الاول انه تعالى يربي عبيده لا لمنفعة
تعود عليه بل لمنفعة تعود على من تعلقت به
تربيته بخلاف غيره تعالى فانهم انما يربون
لغرض انفسهم ليرجعوا عليه وينتفعوا به ولا يربون
لمنفعة تختص بغيرهم والثاني ان غيره اذا ربى
فبقدر تلك التربية يظهر النقصان في خزانته
وفي ماله وهو تعالى منزه عن النقصان والضرر
والثالث ان غيره من المحسنين اذا الح الفقير عليه
ابغضه وحرمه ومنعه وهو تعالى بخلاف ذلك كما
قال صلى الله عليه وسلم ان الله يحب الملحين في

الدعاء والرابع ان غيره من المحسنين ما لم يطلب منه
الاحسان لم يعطه وهو تعالى يعطي على كل حال الا
ترى انه ربك حال ما كنت جنينا في رحم الام ووفاك
واحسن اليك والخامس ان غيره من المحسنين ينقطع
احسانه اما بسبب الفقر او الغيبة او الموت وهو
تعالى لا ينقطع احسانه البتة والسادس ان غيره
تعالى يخص احسانه بقوم دون قوم ولا يمكنه التعميم
والله تعالى يصل احسانه وتربيته الى الكل كما قال
ورحمتي وسعت كل شيء فثبت انه تعالى رب العالمين
وغلب بالتشديد اي الله تعالى في كلامه المنزل
العقلاء المذكورين منهم اي من افراد العالم كالملك
والانس والجن على غير العقلاء كالافلاك والعناصر
فجمعه اي لفظ العالم على العالمين بالياء والنون
هنا لكونه مخفوضا بالاضافة وفي التركيب المقتضي
للرفع بالواو والنون وقال الخفاجي قال بالياء
والنون ولم يقل بالواو والنون كما في الكشاف لموافقة
النظم وهو اعتبار اول احواله واشرفها كما يرا وصالهم
اي العقلا قال الشرواني فان شرط هذا الجمع ان
كان اسما ان يكون علما مذكرا عاقلا كزيدون واذ كان
صفة ان يكونا مذكرا يعقل نحو مسلمون قال شيخي زاده
وهو اشارة الى جواب سؤال مفاده تقريره ان
الاسم انما يجمع بالواو والنون او اليا والنون بشرط
ان يكون صفة للعقلا او يكون في حكمها وهو اعلام العقلا
فان العلم ليس بصفة فضلا عن كونه صفة للعقلا
وانه من حيث كونه علما لشخص معين لا تعدد فيه
فلا يصح ان يثنى او يجمع من هذه الحيثية واما اذا
وقع فيه الاشتراك واحتيج الى تثنيته او جمعه

فلا

فلا بد حينئذ من تاويل مثل ان يقول زيد بالمسمى
بهذه اللفظة فاذا قيل الزيدون فكانه قيل
المسمون بزيد فجمع بهذا السبب لكونه في حكم صفة
العقلا والعالم بمعنى ما يعلم به ليس بصفة لما صرح
به من انه اسم لما يعلم به فضلا عن كونه صفة
للعقلا وليس ايضا من الاعلام التي هي في حكم الصفة
فلم جمع بجمع العقلا ولم يتعرض في الجواب لبيان
وجه الوصفية فيه فلعله ادعى كونه ظاهرا غير
محتاج الى البيان وذلك انه اسم يشابه الصفة
من حيث كونه موضوعا للذات مع ملاحظة معنى
قايم وهو كونه يعلم به الا ان هذا القدر من
الوصفية لا يقتضي صحة جمعه بالواو والنون
بل لا بد معه من كون اللفظ مختصا بالعقلا والعالم
ليس كذلك وهو ظاهر لان بعض ما تحت من
الاجناس عقلاء كالملايكة والانس والجن وبعضه
غير عقلا فلدفع هذا قال المصنف وغلب العقلا
لشرفهم وفضلهم على غير العقلا من اجناس العالم
بجمع كل بجمع اوصاف العقلا المختصة بهم وقيل
العالم اسم وضع في اللغة العربية لذوي اي اصحاب
العلم من بانية الملايكة جمع ملك بفتح اللام قال
في المصباح ألك من القوم ألكا من باب ضرب
والوكا ايضا ترسل واسم الرسالة مألكة بضم
اللام وبألكة ايضا بالهما ولامها تضم وتفتح والملايكة
مشتقون من لفظ المألوك وقيل من الملاك الواحد
ملك اصله مالك ووزنه مفعل فنقلت حركة الهمزة
الى اللام وسقطت الهمزة فوزنه مَعَل فان الفا
هي الهمزة وقد سقطت وقيل ماخوذ من لاك اذا

ارسل فلاك مفعل فنقلت الحركة وسقطت الهمزة
وهي عين فوزنه مفل وقيل فيه غير ذلك والثقلين
اي الانس والجن قال شيخي زاده سميا به لثقلهما
على الارض وقال الخفاجي لانهما ثقلا الارض وكثرا
به على جميع الجن في غاية الوهن التهى قلت اما كون
الجن اجساما فقد صرح به المصنف في سورة الجن
بقوله والجن اجسام عاقلة خفية تغلب عليهم النارية
والهوائية وقيل نوع من الارواح المجردة وقيل
نفوس بشرية مفارقة عن ابدانها انتهى فان اراد
بقوله ذلك انهم ليسوا باجسام مطلقا فليس هذا مذهب
اهل السنة وان اراد انهم اجسام لطيفة لكن تثقلهم
للارض لا يدل على انهم اجسام فهو ممنوع لان التثقيل
للارض انما يكون بجنسها وهو الجسمانية خصوصا
وقد قرنوا مع الانس في التثقيل والانس اجسام كثيفة
والجن اجسام لطيفة وقال الرازي في تفسير الآية
اختلف الناس في وجود الجن والشياطين فنقول اطبق
الكل على انه ليس الجن والشياطين عبارة عن
اشخاص جسمانية كثيفة تجيء وتذهب مثل الناس
والبهايم بل القول المحصل فيه قولان الاول انها
اجسام هوائية قادرة على التشكل باشكال مختلفة
ولها عقول وافهام وقدرة على اعمال صعبة شاقة
والقول الثاني ان كثيرا من الناس اثبتوا موجودات
لا مختبرة ولا حالة في المختبر وزعموا انها موجودات
مجردة عن الجسمية ثم هذه الموجودات قد تكون
عالية مقدسة عن تدبير الاجسام بالكلية وهي الملائكة
المقربون كما قال ومن عنده لا يستكبرون عن
عبادته ولا يستحسرون ويليها مرتبة الارواح المتعلقة

بتدبير الاجرام واشرفها حملة العرش ويحفل عرش
ربك فوقهم يومئذ ثمانية والمرتبة الثانية الحافون
حول العرش والمرتبة الثالثة ملايكة الكرسي
والمرتبة الرابعة ملايكة السموات والمرتبة الخامسة
ملايكة كرة الزمهرير والمرتبة السادسة ملايكة كرة
الهواء الذي هو في طبق النسيم والطبقة السابعة
ملايكة كرة الزمهرير والمرتبة الثامنة مرتبة
ارواح المتعلقة بالبحار والمرتبة التاسعة مرتبة
ارواح المتعلقة بالجبال والمرتبة العاشرة مرتبة
ارواح السفلية المتصرفة في هذه الاجسام النباتية
والحيوانية الموجودة في هذا العالم ثم ذكر اقوال
المنكرين لوجود الجن والشياطين وذكر ردها
وابطالها بحجج علي ذلك ثم قال واعلم ان القايلين
بهذا القول فرق الفرقة الاولي الذين قالوا
النفوس الناطقة البشرية المفارقة للابدان
قد تكون خيرة وقد تكون شريرة فان كانت
خيرة فهي الملايكة الارضية وان كانت شريرة فهي
الشياطين الارضية والفرقة الثانية الذين قالوا
الجن والشياطين جواهر مجردة عن الجسمية وعلايقها
وجنسها مخالف لجنس النفوس الناطقة البشرية
فان كانت طاهرة نورانية فهي الملايكة الارضية
وهم المسموت بصالحي الجن وان كانت خبيثة شريرة
فهي الشياطين الموذية والفرقة الثالثة الذين
ينكرون وجود ارواح السفلية ولكنهم اثبتوا ارواح
المجردة الفلكية وزعموا ان تلك الارواح ارواح غالبة
قاهرة قوية وهي مختلفة بجواهرها وهيئاتها
وكما ان لكل روح من الارواح البشرية بدنا معينا

فكذلك لكل روح من الارواح الفلكية بدن معين
وهو ذلك الفلك المعين وكذلك الروح الفلكي يتعلق
اولا بالكواكب ثم بواسطة ذلك التعلق يتعدي
اثر ذلك الروح الي كلية ذلك الفلك والي كلية
العالم وكما انه يتولد في القلب والدماغ ارواح
لطيفة وتلك الارواح تتادي في الشرايين والاعضا
الي اجزاء البدن وتصل بهذا الطريق قوة الحياة
والحس والحركة الي كل جزء من اجزاء الاعضاء فكذلك
ينبعث من جرم الكواكب خطوط شعاعية تتصل
بجوانب العالم وتتادي قوة ذلك الفايضة من
القلب والدماغ الي اجزاء البدن يحصل في كل
جزء من اجزاء ذلك البدن قوي مختلفة وهي
الغاذية والنامية والمولدة والحساسة فتكون
هذه القوي كالتتايج والاولاد لجوهر النفس
المدبرة لكلية البدن فكذلك بواسطة الخطوط
الشعاعية المنبثة من الكواكب الواصلة الي اجزا
هذا العالم يحدث في تلك الاجزاء نفوس مخصوصة
مثل نفس زيد ونفس عمرو وهذه النفوس كالاولاد
لتملك النفوس الفلكية مختلفة في جواهرها وماهياتها
فكذلك النفوس المتولدة من نفس فلك زحل مثلا طايفة
والنفوس المتولدة من نفس فلك المشتري طايفة اخري
فتكون النفوس المنتسبة الي فلك زحل متجانسة
متشاركة ويحصل بينها محبة ومودة وتكون النفوس
المنتسبة الي روح زحل مخالفة بالطبع والماهية للنفوس
المنتسبة الي روح المشتري فهذا تفصيل مذاهب من
يثبت الجن والشياطين ويزعم انها موجودات
ليست اجساما ولا جسمانية وتمامه مفصل هناك

فالعالم

فالعالم على هذا القول كما قال شيخي زاده يطلق
على كل جنس من تلك الاجناس وعلى مجموعها لا على كل
فرد من افرادها فيقال عالم الملايكة وعالم الانس
وعالم الجن ولا يقال عالم زيد وليس اسما لمجموع
هذه الاجناس بحيث يكون كل جنس منها من اجزاء
العالم لان جزئيات لانه يستلزم ان لا يجوز جمعه
اذ لا تعدد فيه وحينئذ يوهم ان تكون ربوبيته
تعالى بالنسبة الى اجناس ذوي العلم فقط مع
انه رب جميع الخلايق كلها فاشار المصنف الى دفعه
بقوله وتناوله اي شموله لفظ العالم حينئذ لغيرهم
اي غير ذوي العلم من الملايكة والثقلين على سبيل
اي طريق الاستتباع اي التبعية بالاولوية لانه
اذا كان رب العقلاء من ذوي العلم الذين هم
اكمل المخلوقات وافضلهم فهو رب غير العقلاء من
بقية المخلوقات بالطريق الاولى فاندفع الوهم
المذكور بل الايهام حينئذ وقال عصام على سبيل
الاستتباع من غير حاجة الى التغليب لان تربية
العالمين تستتبع تربية غيرهم وقال اكثر وابي
هذا جواب لما عسى ان يتوهم انه رب بوبيته تعالى
تتناول غير ذوي العلم ايضا فما وجه التخصيص
بذوي العلم وحاصل الجواب انه وان لم يتناول
غيرهم بطريق استعمال اللفظ في معنيه الشامل للكل لكنه
يتناوله بطريق الاستتباع اي الاستلزام من غير
ان يقصد من اللفظ ويستعمل هو فيه فان الاستتباع
انفهام معنى من لفظ لم يستعمل فيه لا حقيقة ولا مجازا
ولا كناية بل بمعونة المقام كانفهام مجيء العسكر
من قولنا جاء السلطان ووجه الاستتباع ههنا

ان مربوبية الاصل تستلزم مربوبية الفرع استلزام
مجيء السلطان مجيء خدمه وحشمه وقال حسن و
انما اوردته بقيل لما عرفت ان هذه الصيغة لم توجد
في الاستعمال الا في الالة بين الفاعل و الفعل كالقالب
والطابع دون الفاعل نفسه فلا وجه لجعله اسما
للفاعل ثم قصد التناول بطريق الاتباع انتهى
قلت لا يخفى ان هذه الصيغة مشتقة من العلم
كما سبق فاختصاصها بذوي العلم اولي ودخول غيرهم
فيها انما يكون بطريق الاتباع كما ذكر اذ ليس
غيرهم مما يشمله معنى الاشتقاق وانما ايراده ٥
صيغة التعريض باعتبار مواردة الاستعمال فانها
تقتضي الوضع للكل و باعتبار استوائي عموم الربوبية
كما قال وهو رب كل شيء فقصد تخصيصه بذوي
العلم قصور وقيل عني به اي بالعالم يعني قصد مبين
للمجهول او للمعلوم و الضمير المستتر فيه لله تعالى
لانه معلوم بقرينة المقام والتعبير به اشارة
الى ان معنى مجازي قاله الخفاجي الناس هو اسم
وضع للجمع كالقوم والرهط و واحده انسان في
غير لفظه مشتق من ناس اذا تدلى وتحرك فيطلق
على الجن والانس قال تعالى الذي يوسوس في صدور
الناس ثم فسر الناس بالجن والانس فقال من
الجنة والناس سمي الجن ناسا كما سموا رجالا قال
تعالى وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال
من الجن وكانت العرب تقول رايت ناسا من الجن
لكن غلب استعماله في الانس كما في المصباح ههنا اي
في قوله رب العالمين والمراد بالناس الانس
قال الخفاجي هو شايع في افراد البشر مشترك بينها

اشتراكا

اشتراكا معنويا وقال الشرواني اي العالم وان كان
اسما لمفهوم عام هو ما يعلم به الصانع لكن عني به في
قوله تعالى رب العالمين الخاص وهو الناس
خاصة كما عني به ذلك من قوله تعالى انا لنؤن الذكران
من العالمين وهذا القول نسب الى الحسين بن الفضل
البجلي واحتج بايات منها قوله تعالى انا لنؤن
الذكران من العالمين وهو منقول عن اهل البيت
ايضا ونقله الراغب عن جعفر الصادق ذكره الخفاجي
فان كل واحد منهم اي الناس عالم بفتح اللام اي كل
فرد منهم بمنزلة جنس من تلك الاجناس ومرضه
المصنف لمخالفته لاصله من غير مقتضي ولا دليل
يدل عليه اذ المناسب للمقام التعميم فلا يرد عليه
انه قد يختص بهولا كما في قوله تعالى وفضلناهم
على العالمين ذكره الخفاجي من حيث انه اي كل
واحد وقيد الحيثية في كلام المصنف تستعمل على
وجوه هي الاطلاق كما يقال ان الانسان من حيث
هو ذات مدرك للكليات والجزئيات والتقييد
كما يقال دلالة التضمن دلالة اللفظ على جزء معناه
من حيث هو جزؤه والتعليل كما يقال لا فيون
من حيث اخراجه للحرارة الغريزية يخمن ظاهر
البدن وهذا هو المقصود هنا يشتمل اي كل منهم
والاشتمال افتعال من الشمول وهو الاحاطة
والفرق بين الاشتمال والشمول ان الشمول يوصف
به المفهوم الكلي بالنسبة الى جزئياته والاشتمال
يوصف به الكل بالنسبة لاجزائه وهذا اعلى فلا يرد
عليه ما يخالفه قاله الخفاجي على نظائر قال
في المصباح النظير المثيل المساوي وهذا نظير هذا

اي مساويه وفي القاموس النظائر الامائل وناظره
صار نظيرا له ما في العالم بفتح اللام الكبير من قبيل
مقابلة الجمع بالجمع لان كلمة ما في معنى الجمع وقوله
فيما يأتي يعلم بها اي بتلك النظائر صفة للنظائر
ذكره شيخي زاده المراد بالعالم الكبير عالم الملك
وهو السما وما تحويه باسره لان ما في ذلك العالم
من شئ الا وفي الانسان نظيره مما يحكيه ويفيد
ما يفيده في الجملة اذ بدن الانسان بمنزلة
العالم السفلي واخلاطه كعناصره فالسودا كالارض
والتراب لكونها باردة يابسة والبلغم كالماء
لكونه باردا رطبا والدم كالهوا حار رطب والصفرا
كالنار حار يابس وراسه بما فيه من الحواس الظاهرة
والباطنة كالعالم العلوي لانه منبت للاعصاب
التي هي محل الحس والحركة كما ان العالم العلوي
منوط به امر السفليات على ما قال تعالى يدبر
الامر من السما الى الارض مع ما انفرد به من الكمالات
المتنوعة والهيئات النافعة والمناظر البهية
والتراكيب العجيبة المتينة في علم التشريح ونحوه
مما لا يحصى كما لا يتمكن من الافعال الغريبة واستنباط
الصنايع المختلفة فبحاذاة من الروح الحيواني العلوية
بالهيئات السفلية ونقل نسخ الوجود بقلم قدرته
العلية الى الصحف المكرمة الانسانية ذكره الخفاجي
من الجواهر والاعراض سبق بيانها ويجوز ان
يكون بيانا للنظائر ولما اضيف اليه وهو اظهر
ليكون قوله يعلم بها متعلقا بما هو اقرب
ذكره الخفاجي يعني تعلقا معنويا وضمير بها للجواهر
والاعراض وقال الكرماني يعلم بها صفة لقوله

نظائر

نظائر ما في العالم اي يعلم بتلك النظائر الصانع
سبحانه وتعالى ويستدل بها عليه وقال الراغب
هذا القائل جعفر بن محمد قال العالم اثنان عالم
كبير وهو الفلك بما فيه وعالم صغير وهو الانسان
سمي كل انسان عالما لان فيه من جواهر العالم
الاكبر الاخلاط الاربعة ولان لحمه كالارض
الرخوة وعظامه كالجبال ودمه الجاري في
العروق كالمياه في الانهار ونفسه كالريح وشعره
كالنبات وفيه من الملايكة العقل ومن البهايم
الشهوة ومن النبات النمو وفيه ايضا من عالم الغيب
الروح والعقل ومن عالم الشهادة البدن المركب
من الاعضاء المتخالفة الخقايق كما يعلم اي الصانع
تعالى بما ابدعه ابدع الله الخلق ابداعا خلقهم
لا عن مثال وابدعت الشي وابتدعته استخرجته
واحدثته ومنه قيل للحالة المحدثة بدعة وهي
اسم من الابتداع كالرفعة من الارتفاع كما في المصباح
في العالم بفتح اللام وفيه اشعار بان المشبه به
مبدع بخلاف المثل لنكتة وهي انه لما جعله نظيرا
للعالم الكبير كان مسوقا بالمثل في الجملة وان
كان نوعه باعتبار صورته الخاصة مبدعا على
احسن تقويم ومن لم يتنبه له اورد عليه ان
الابداع ايجاد الشي من غير سبق مثال وهذا متحقق
بالنسبة الى العالم الصغير والكبير ذكره الخفاجي
ولذلك لاشتمال المذكور سوي بتشديد الواو على
البناء للفاعل بقرينة قوله في المعطوف وقال
اي سوي الله تعالى بين النظر فيهما اي في العالم
الكبير والعالم الصغير الذي هو انسان في النظر

والاستدلال بهما باعتبار التعدد المعنوي المفهوم
من لفظ فيهما صح اضافة لفظ بين الى غير المتعدد
فان المعتبر في اضافة بين ان تكون الى متعدد معنى
وان مفردا لفظا كقوله تعالى لا نفرق بين احد
من رسله على ان النظر في احدهما غير النظر في
الماضي ففي النظر ايضا تعدد معنى قاله الشرواني
والنظر بمعنى الابصار بالعين وبمعنى التفكر
والتفات النفس بالبصيرة للمعاني وهو
المراد هنا لتعديته بفي وهو في الاصل مصدر
شامل للقليل والكثير وحقه ان لا يثنى ولا يجمع
فلذا افرده والتسوية واقعة في النظم
القرآني اما في قوله تعالى وفي الارض ايات
للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون وهو الظاهر
او في قوله سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم
كما ذكره الخفاجي وبقابله قوله تعالى ما
اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم
وقال الله تعالى معطوف على قوله سوى عطف
تفسيري فتكون التسوية اشارة الى الاية الاولى
او هو امر مستقل مغاير لما عطف عليه فالتسوية
بما في الاية الثانية وهي سنريهم الى اخره ذكره
الخفاجي وقال الشرواني ان اراد بالتسوية
ما يفهم من قوله تعالى سنريهم اياتنا الاية
فقوله وقال وفي انفسكم افلا تبصرون مستقل معطوف
على سوى لكنه لا عطفا تفسيريا بل مستقل في افادة
ان منشأ هذا القول ايضا هو الاحتمال المذكور
كما ان منشأ التسوية وان اراد بها التسوية المفهومة
من قوله وفي انفسكم حيث ذكر هذا القول بعد

قوله

قوله وفي الارض ايات للموقنين فعطف عليه
قوله وقال يكون حينئذ عطفا تفسيريا بيان للتربية
فيكون المعنى سوي بينهما حيث قال وفي انفسكم
بعد ما قال وفي الارض ايات للموقنين قال
معناه وفي انفسكم ايضا ايات لهم ظاهرة كانها
محسوسة افلا تبصرون وقد حقق المصنف وجه
اشتمال الارض والانفس للايات في تفسير هذه الاية
في سورة والذاريات بما لا مزيد عليه وانما
مرض هذين القولين لان التخصيص خلاف
الظاهر انتهى قلت مراده بالقولين القول
بان العالم اسم لذوي العلم من الملايكة والثقلين
والقول بانه عني به الناس وقد اختار القول
الاول وهو ان العالم اسم لما يعلم به الصانع تعالى
لعمومه وشموله في مقام المدح والتعظيم وتضمنه
للقولين الاخرين وغيرهما وفي تفسير العلامة
عمر النسفي وقال ابن عباس رضي الله عنهما
في رواية الكلبي هم كل ذي روح دب على وجه
الارض لانهم هم الذين يقبلون التربية انتهى
قلت معنى يقبلونها تظهر عندهم فيهم والا فالنبات
والمعادن تقبلها ايضا ان خصصنا كل ذي روح بالحيوانات
والملايكة والجن والانسان والا فالنبات والمعادن
ذات روح ايضا لانها تنمو وقوله دب على وجه الارض
تخرج ملايكة السموات الا اذا اراد انها قابلة ان
تدب على وجه الارض اي من شانها ذلك فيدخل الجنين
الذي نفخ فيه الروح ومات في بطن امه لان من شانه
ذلك ومعنى الدبيب ان يتحرك بنفسه قال النسفي
وروي سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله

عنهما انه قال هم الجن والانس من قوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا وقال قتادة هم الجن والانس والملائكة والشياطين وهم المخاطبون وقال الحسن البصري هم الخلائق اجمعون وقال جعفر بن محمد الصادق هم اهل الجنة والنار وقال مقاتل بن سليمان لو فرت العالمين لاحتجت الى الف جلد كل جلد الف ورقة وقال ابو حذيفة العالمون ستة الملائكة عالم والجن من بني الجان وذريته عالم والشياطين وابليس وذريته عالم والبهائم والدواب والطير عالم والله ربهم وخالقهم ورازقهم وقال عطا ابن ابي رباح العالمون عشرة اصناف الملائكة والبشر والجن والشياطين والوحوش والسباع والبهائم والهوام ودواب البحر والطير وقال وهب هم ثمانية عشر الف عالم الدنيا عالم منها وما العمران في الخراب الا كنقطة في الصحراء وقال الضحاك هم ثلاثمائة وستون عالما ثلاثمائة منهم حفاة عراة لا يعرفون خالقهم وهم حشو جهنم وستون عالما يلبسون الثياب منهم ذو القرنين وكلهم وقال سعيد بن جبير هم الف عالم ستمائة في البحر واربعمائة على وجه الارض وقال علي بن الحسين بن واقد العالمون الف امة قال تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم وقال مقاتل بن حيان العالمون ثمانون الف عالم اربعون الفا في البر واربعون الفا في البحر وقال كعب الاحبار لا يحصر عدد العالمين احد من الخلق قال تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو وعن ابي هريرة رضي الله عنه قال ان الله تعالى خلق الخلق حين خلقهم وهم اربعة

اصناف

اصناف الملائكة والشياطين والجن والانس ثم
جعل هؤلاء عشرة اجزاء فتسعة منهم الجن وجزء واحد
الانس ثم جعل الانس مائة وخمسة وعشرين جزءا
فجعل منهم مائة جزء في بلاد الهند فمنهم ساطوخ
وهم اناس رؤسهم مثل رؤس الكلاب ومالوخ
وهم اناس اعينهم في صدورهم وماسوخ وهم
اناس اذانهم كاذان الفيلة ومالوق وهم
اناس لا تطاوعهم ارجلهم ومصيرهم كلهم الى النار
وجعل اثني عشر جزءا في بلاد الروم النسطوريه
والملكائيه والاسرائيلية ومصير جميعهم الى النار
وجعل ستة اجزاء منهم في المشرق ياجوج وماجوج
وترك خاقان وترك خلج وبغال خزلج وترك
خزر وترك خرخيز وكلهم من اهل النار وجعل
ستة اجزاء منهم في المغرب الزنج والزط والحبشة
والنوبة والبربر وسايركفار المغرب ومصيرهم
الى النار وبقي من الانس من اهل التوحيد جزء واحد
فجزؤهم ثلاثة وسبعون جزءا اثنان وسبعون على
خطر وهم اهل البدع والضلالات وفرقة ناجية وهم
اهل السنة والجماعة وحسابهم على الله تعالى يغفر
لمن يشاء ويعذب فهذا تقدير رب العالمين انتهى
قلت فسبحان الله وتعالى يرزق هؤلاء جميعهم من غير
احتياجه اليهم ويحفظهم ويرزقهم مع تكميل كل فرد
منهم في نوعه وجنسه وان تفاوتت الافراد والانواع
والاجناس بمقتضى حكمه وامره ولا ينسى شيا منهم
ولا يغفل عنه ولا يحرمه من امداده كما قال تعالى
كلا نمد هؤلاء وهؤلاء الاية وان كفروا به واشركوا
بمقتضى ارادته ومشيته السابقة فيهم ومقتضى

علمه بهم لما يعلم من خلق ورحمته وسعت كل شيء
في الدنيا والآخرة وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون
قال شيخي زاده وصف نفسه بانه رب العالمين
للدلالة على ان كل ما سواه ناقص محتاج الى تربيته
واحسانه وللدلالة على انه يملك عباده غيرك كما قال
وما يعلم جنود ربك الا هو وانت ليس لك رب سواه
ثم انه يربيك كانه ليس له عبد سواك وانت تخدمه
كذلك ربا غيره ولا شك ان من رحمته ما حكي عن
ابراهيم بن ادهم رحمه الله تعالى انه قال كنت
ضيفا لبعض القوم فلما بسطوا المائدة نزل غراب
فسلب رغيفا فاتبعته تعجبا فنزل في بعض القلاع
فاذا هو برجل مقيد مكبل اليدين فالقى ذلك
الغراب ذلك الرغيف على وجهه وروي عن
ذي النون انه قال كنت في البيت اذ وقعت زلزلة
في قلبي وصرت بحيث ما أملك نفسي فخرجت من
البيت وانتهيت الى شط النيل فرايت عقربا
قويا يعدو فتبعته فوصل الى طرف النيل فرايت
ضفدعا واقفا على طرف الوادي فتقفز العقرب
على ظهر الضفدع واخذ الضفدع يسبح ويذهب
فركبت السفينة وتبعته فوصل الضفدع الى الطرف
الآخر من النيل ونزل العقرب عن ظهره واخذ يعدو
فتبعته فرايت شابا نائما تحت شجرة ورايت افعى
تقصده فلما قرب الافعى من ذلك الشاب وصل
العقرب الى الافعى ولدغته والافعى الضالة لدغت
العقرب فماتا معا وسلم ذلك الانسان منهما وحكي
ان ولد الغراب كما يخرج من قشر البيض يخرج
من غير ريش فيكون كانه قطعة لحم احمر فالغراب

يفرسه ولا يقوم بتربيته ثم اذا البعوض يجتمع عليه
لانه يشبه قطعة لحم ميت فاذا وصل البعوض اليه
التقم ذلك البعوض واغتذى به ولا يزال على
هذه الحالة الى ان يتقوى وينبت ريشه ويختفي
لحمه تحت ريشه فعند ذلك يعود الى امه فظهر
بهذه المثلة ان فضل الله تعالى عام واحسانه
شامل ورحمته واسعة وقرئ بالنصب الجمهور
رب العالمين بالنصب اي نصب البامن رب
وفي تفسير النسفي عمر بن محمد قراءة العامة بخفض
الباء على النعت وقرأ شقيق بن سلمة بالرفع على
الابتداء وكذا الرحمن الرحيم على هذه الوجوه التي
قلت تحمله على الابتدا فيكون خبره الرحمن الرحيم
في قراءة الرفع فيقتضي تلازمهما في الرفع ولو كان
بالخبرية لمبتدأ محذوف تقديره هو رب العالمين
لا يلزم ذلك لكن عدم التقدير اولى ولهذا اختار
الرفع بالابتدا واما قراءة النصب فقد ذكرها النسفي
ايضا وقال الخفاجي وهي قراءة زيد بن علي وهي
من الشواذ وضعفت بالاتباع بعد القطع الا انه
قيل ان زيدا قرا بنصب الرحمن الرحيم ايضا فلا ضعف
فيها وقال ابو حيان قرئ بالنصب وهي فصيحة
لولا خفض الصفات بعدها لانهم نصوا على ان
الاتباع بعد القطع في النعوت غير جائز الا ان يقال
الرحمان بدل لا نعت وهو مبني على وجوب تقديم
المتبع وهو غير متفق عليه فان صاحب البسيط جوزه
وروي شواهد تدل على على المدح بتقدير اعني
ذكره الثعالبي قلت والاولى ان يكون بتقدير امدح
بدل على المدح المذكور او النصب على النداء بتقدير

يارب العالمين قال السفاقسي وضعف للفصل بالرحمن
الرحيم بينه وبين قوله اياك نعبد وحكي عن زيد بن
الثلاثة اعني رب العالمين على القطع وعلى هذا
فلا يلزم الرجوع الى الامتناع بعد القطع كما لزم في
نصب الرب وحده وقال الخفاجي ونصبه على النداء
ظاهر لكنه اضعف الوجوه لما فيه من اللبس والفصل
بين الصفة والموصوف او النصب بالفعل المقدر
الذي دل عليه لفظ الحمد لله قال خر وبعضهم حمدت
الله لم يجعل المصدر عاملا لقلة اعمال المصدر المحلى
باللام لانه يفضي الى الفصل بينه وبين معموله
بالخبر وقال اكثر والي كانه قيل نحمد رب العالمين او
نحمد الله رب العالمين فعلى الاول يكون مفعولا لنحمد وعلى
الثاني صفة لقوله نحمد الله وايا ما كان فهو منصوب
بنحمد دائما لم يجعل الحمد المذكور لما تقرر من ان اعمال
المصدر المعرف باللام قليل فلا يصار اليه بلا ضرورة
سيما في فصيح الكلام ولا ضرورة ههنا لظهور الوجه
الصحيح وقيل للنصب وجه اخر ظاهر وهو انه فعل ماضي
والجملة لتعليل حمده تعالى وردبانه لا بد لهذه الجملة
وان كانت للتعليل من موضع الاعراب ولا مجال للوصفية
والقول بالحال يجر الى التكلف وايضا لا يناسب
الفصل بهذه الجملة بين الصفتين الاتيتين وبين
موصوفهما اقول لم لا يجوز ان تكون جملة معترضة
لا محل لها من الاعراب سيقت للتعليل وفيه اي في
وصفه تعالى بكونه رب العالمين دليل على ان الممكنات
وهي المخلوقات كلها اي المتصفة بالامكان وهو سلب
الضرورة عن احد الطرفين يعني الطرف المخالف
فالامكان مقابل لضرورة الطرف المخالف فهو

سلبها

سلبها اوما يساوي ذلك السلب ولا يتصور الاولوية
لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته يعني لا يجوز ان
يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الاخر رجحانا
ناشئا عن ذات الممكن غير منتهٍ الى حد الوجوب
والامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان
من غير احتياج الى غيره فيفسد باب اثبات
الصانع كذا في شرح التجريد كما هي مفتقرة اي محتاجة
الى المحدث بصيغة اسم الفاعل وهو المتصف بالا حداث
للشيء الحادث والحادث هو المتصف بالحدوث
قال في شرح التجريد الحدوث كيفية الوجود وهو
عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن
الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة
لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور
تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متاخرة
عن علتها والفرق بين الحدوث والامكان بان
الامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود
ايضا لكونه كيفية للنسبة بينهما لكنه ليس متاخرا
عن كون الماهية موجودة ولهذا توصف الماهية
ووجودها بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما
الحدوث فلا توصف به الماهية ولا وجودها الا
حال كونها موجودة ولا شك في تاخره عن الايجاد
ولهذا صح ان يقال اوجد فحدث حال حدوثها
اي الممكنات فهي اي الممكنات ايضا مفتقرة اي
محتاجة الى المبقي بصيغة اسم الفاعل من ابقاه
اي ادام عليه الوجود ولم يسلبه اياه حال بقائها
اي الممكنات وذلك لان البقاء عبارة عن دوام الوجود
فكما ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه

لم يكن مقتضي ذاته لاستواء نسبته الي وجوده
وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه و بقاء
اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس
مقتضي ذاته لان استوا نسبته الي طرفيه امر
لازم في حد ذاته فكما استحال اقتضاءه الوجود
في الزمان الاول استحال اقتضاءه اياه في الزمان
الثاني فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث
مستند الي المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من
الازمنة مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل
الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو
في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الي المؤثر
ذكره خسرو قلت لما كان الحدوث كيفية وجود
الحادث وهو عبارة عن سبوقية الوجود بالعدم
فهو وجود الممكن في ابتداء وجوده وذلك مفتقر الي
المحدث افتقارا ظاهرا من غير خلاف وكان
الامكان امرا ذاتيا للممكنات لا يفارقها قبل وجودها
وحال وجودها وبعد وجودها قال ان الممكنات
ولم يقل ان المحدثات ونحوه اشارة منه الي ان
علة افتقار الممكن هي الامكان الذي لا يفارقه
اصلا كما ذكرنا ثم قال كما هي مفتقرة الي المحدثات
حال حدوثها ولم يقل مفتقرة الي المؤثر حال امكانها
وقال مفتقرة الي المبقي حال بقايها فان افتقار
الحادث الي المبقي حال البقا لم يلتزمه جماعة عندهم
علة الوجود في الممكنات هي الحدوث وحده لا الامكان
زاعمين ان الحادث غير مفتقر الي المؤثر حال
البقا اذ لا حدوث حال البقا ممكنين ببقاء البناء
بعد فناء البانى وقالوا ان العالم يحتاج الي الصانع

في

في ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان خرج لم تبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك لما ضر العالم وهو غفلة كبيرة عن صفة القيومية لله تعالى وعن اسمه تعالى الحي القيوم وهو الذي قامت به السموات والارض اي دام عليها وجودها بايجاده لها كما قال تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده وفي حديث البخاري كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا قام من الليل فتهجد قال اللهم لك الحمد انت نور السموات والارض ومن فيهن ولك الحمد انت قيم السموات والارض ومن فيهن فصنيع المصنف هنا رحمه الله تعالى صنيع حسن وقال الشرواني اقول لا يخفى ان المناسب اما ان يقال ان الممكنات كما هي مفتقرة الى المؤثر حال وجودها بدل قوله الى المحدث حال حدوثها ليكون اشارة الى مذهب الحكماء القائلين بان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان لا الحدوث او يقال ان المحدثات بدل قوله ان الممكنات ليكون اشارة الى مذهب المتكلمين القائلين بان علة الافتقار هو الحدوث لكنه اراد ان يشير الى ان الافتقار الى العلة ثابت على كلا المذهبين وجودا وبقاء لا كما زعم البعض من انه لا افتقار اليه بقاء عند القائلين بان العلة هي الحدوث الا انه قدم الاشارة الى مذهب الحكماء لكونه مختارا عنده ولاستقلاله في اثبات المطلوب من غير حاجة الى ضم شيء من الخارج كما في مسلك الحدوث انتهى قلت كون القول بان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان لا الحدوث

وانه مذهب الحكما وان مذهب المتكلمين انه الحدوث
وان المصنف اختار مذهب الحكما يخالف ما نقله
علما الكلام قال في شرح التجريد اختلفوا في ان علة
افتقار الممكن الي المؤثر ما ذا فذهب الجمهور الا انها
الامكان وجماعة من المتكلمين الي انها الحدوث وقيل
الامكان مع الحدوث شطرا وقيل شرطا وقال السيد
في شرح المواقف في اثبات الصانع سالك المسلك الاول
للمتكلمين فقد علمت ان العالم اما جوهر او عرض
وقد يستدل علي اثبات الصانع بكل واحد منهما اما
بامكانه او بحدوثه بناء علي ان علة الحاجة عندهم
اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شرطا
او شطرا والمسلك الثاني للحكما وهو موجود مع قطع
النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها فان
كان ذلك الموجود واجبا فذاك هو المطلوب وان
كان ممكنا احتاج الي مؤثر ولا بد من الانتهاء الي الواجب
والا لزم الدور والتسلسل التهي قلت هذا قول
الحكما والمصنف يذهب الي قول الحكما كما ترى بل الي
مذهب الجمهور ثم قال الشرواني وبيانه علي
وجه يتضح به المرام هو ان من قال علة الافتقار
الي المؤثر هي الامكان ذهب الي ان الممكن الباقي
يحتاج الي المؤثر حال بقائه لان علة الحاجة اعني
الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها فهي موجودة
حال البقا فيوجد معلولها ايضا والي هذا ذهب
المصنف قال في الطوالع الممكن يستصحب الاحتياج
الي المؤثر حالة البقا لبقاء الامكان الموجب للاحتياج
فان الامكان للممكن ضروري ومن قال ان العلة هي
الحدوث وحده او مع الامكان شرطا او شطرا يلزمه

ان يكون حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لاحدوث
حال البقاء فلا حاجة وقد التزمه جماعة متهمرة
متمسكين ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا ان
العالم يحتاج الى الصانع في ان يخرجه من
العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم تبق حاجة
اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى
عن ذلك لما ضر العالم ولما كان هذا امرا شنيعا
لم يرض به المحققون كالمصنف وغيره قالوا
الاحتياج الى المؤثر حال البقاء ثابت على هذا
القول ايضا بملاحظة مقدمات احدها ان
الحادث اما عرض او جوهر وقد ثبت ان الاعراض
غير باقية بل متجددة دايما اما بتعاقب الامثال
او بتوارد الوجود على ما عدم بعينه فهي محتاجة
الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر اعني
الاجسام وما تتركب هي منها اعني الجواهر الفردة
فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة
الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه دايما ان
وجه دلالة كونه تعالى ربا على ما ذكر هو
ان التربية كما مر تبليغ الشيء الى كماله اللايق
على التدريج ولاشك ان هذا التبليغ لا يتصور
بدون الوجود فهو مستديم للوجود فهو الموجد
والمبقي اذ البقاء دوام الوجود واستمراره
وقال الخفاجي وجه الدلالة ان التربية تبليغ
الاشياء الى كمالها شيئا فشيئا الى انقضايها فيلزم
استنادها اليه تعالى بقاء وحدوثا وايضا
العالم ما يعلم به الصانع ولا يكون ذلك الا بعد
وجوده وهو ظاهر وكذا الكمال لما يلزم من الحفظ

والاستناد الي الملك الي ان قال فان المقابلين
الاوجودا ماضوذا بالاضافة الي الزمان الثاني
والوجود في الزمان الثاني متوقف علي ما قبله
ومحتاج والمحتاج الي المحتاج محتاج بديهة فان
اتصافه بالوجود لما لم يكن ذاتيا او لا كان كذلك
فيما بعده لاستوا نسبته الي الوجود في سائر
الازمان وتجدد الوجود له في كل حين هو التربية
الالهية الرحمن بالجر صفة لله بعد وصفه
بانه رب العالمين في قراءة الجر فيهما وفي قراءة
النصب فيهما نعت للرب وفي قراءة الرفع خبر
الرب وقال الرازي في شرح الفاتحة الرحمن
هو المنعم بما لا يتصور صدوره جنسه من العباد
الرحيم بالجر صفة لله كما ذكرنا في قراءة العامة
وفي باقي القراءتين مثل ما ذكرنا وقال
السفاقسي الجمهور بخفضهما علي انهما صفتا مدح
لله تعالي لانالة الاشراك لان الموصوف
لم يعرض له اشتراك فيخصص وقيل في الرحمن بدل
او عطف بيان وقال الرازي الرحيم هو المنعم
بما يتصور جنسه من العباد فالرحمن اسم خاص
بالله تعالي والرحيم يطلق عليه وعلي غيره وقال
شيخي زاده روي ان فتي قربت وفاته واعتقل
لسانه عن شهادة ان لا اله الا الله فاتوا النبي
صلي الله عليه وسلم فاخبروه به فقام ودخل
عليه وجعل يعرض الشهادة عليه وهو يحرك ويضطرب
ولا يحل لسانه فقال صلي الله عليه وسلم اما كان
يصلي اما كان يزكي اما كان يصوم فقالوا بلي
فقال فهل عق والديه فقالوا بلي فقال صلي

الله

الله عليه وسلم ها تو اباه فجات وهي عجوز عود ا
فقال صلي الله عليه وسلم هلا عفوت عنه فقالت
لا اعفو عنه لانه لطمني ففقاء عيني فقال صلي
الله عليه وسلم ها تو بالحطب والنار فقالت
وما تصنع بالنار فقال صلي الله عليه وسلم احرقه
بالنار بين يديك جزاء لما عمل فقالت عفوت عفوت
النار حملته تسعة اشهر النار ارضعته سنتين
فاين رحمة الام فعند ذلك انطلق لسانه وذكر
اشهد ان لا اله الا الله ولا شك انها كانت رحيمة
ولم تكن رحمانة فلاجل ذلك القدر القليل من الرحمة
ما جوزت الاحراق بالنار فالرحمن الرحيم
الذي لم يتضرر بجنايات عباده كيف يستجيز
احراق المومن الذي واظب على شهادة ان
لا اله الا الله سبعين سنة بالنار وقال السفي
فان قالوا لم كررهما مع انه في التسمية ذكرهما
قلنا عنه اجوبة خمسة احدهما ليعلم ان التسمية
ليست من الفاتحة ولو كانت منها لما اعادهما لخلو
الاعادة عن الافادة والثاني انه ندب العباد
الى كثرة الذكر فان من علامة حب الله حب ذكر
الله وفي الحديث من احب شيا اكثر ذكره والثالث
انه ذكر رب العالمين فبين ان رب العالمين
هو الرحمن الذي يرزقهم في الدنيا والرحيم يغفر
لهم في العقبى ولذلك ذكر بعده مالك يوم الدين
والرابع انه ذكر الحمد وبالحمد ينال الرحمة فان
اول من حمد الله من البشر ادم عليه السلام حين
عطس فقال الحمد لله واجيب بالمحال يرحمك ربك
ولذلك خلقتك فعلم خلقه الحمد وبين انهم ينالون

رحمته بالحمد والخامس ان قوله رب العالمين ترهيب وقوله الرحمن الرحيم ترغيب فجمع بين الرغبة والرهبة ليكون ذلك اعون للناس على طاعته وامنع من معصيته وقال الامام ابو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري الرحمن بما روح والرحيم بما لوح فالترويح بالمبار والتلويح بالانوار الرحمن بكشف تجليه والرحيم بلطف توليه الرحمن بما يوفق والرحيم بما يحقق فالتوفيق للمعاملات والتحقيق للمواصلات فالمعاملات للقاصدين والمواصلات للواجدين الرحمن بما يصنع والرحيم بما يدفع فالصنع بجميل الرعاية والدفع بحسن العناية وقال الفخر الرازي في معنى الرحمن الرحيم اعلم ان الحوادث على قسمين منها ما يظن انه رحمة مع انه لا يكون كذلك يكون في الحقيقة عذابا ونقمة ومنه ما يظن في الظاهر انه عذاب ونقمة مع انه يكون في الحقيقة فضلا واحسانا ورحمة اما القسم الاول فالوالد اذا اهمل ولده حتى يفعل ما يشاء ولا يؤدبه ولا يحمله على التعلم فهذا في الظاهر رحمة وفي الباطن نقمة واما القسم الثاني فالوالد اذا حبس ولده في المكتب وحمله على التعلم بالضرب فهذا في الظاهر نقمة وفي الحقيقة رحمة وكذلك الانسان اذا وقع في يده اكلة فاذا قطع الانسان تلك اليد فهذا في الظاهر عذاب وفي الباطن راحة ورحمة فالابله يغتر بالظواهر والعاقل ينظر في الاسرار اذا عرفت هذا فكل ما في العالم من محنة وبلية والم ومشقة فهو وان كان عذابا والما في الظاهر الا انه

حكمة

حكمة ورحمة في الحقيقة وتحقيقه ما قيل في الحكمة ان
ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالمقصود
من التكليف تطهير الارواح عن العلائق الجسمانية
كما قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم والمقصود
من خلق النار صرف الاشرار الى اعمال الابرار
وجذبهم من عالم الفرار الى دار القرار كما قال
تعالى ففروا الى الله واقرب مثال لهذا الباب
قصة موسى والخضر عليهما السلام فان موسى كان
يبني الحكم على ظواهر الامور فاستنكر تخريق
السفينة وقتل الغلام وعمارة الجدار المايل واما
الخضر فانه كان يبني احكامه على الحقايق فاخبر
فقال اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في
البحر فاردت ان اعيبها الى قوله ويستخرجا كنزهما
رحمة من ربك فظهر بهذه القصة ان الحكيم المحقق
هو الذي يبني امره على الحقايق لا على الظواهر
فاذا رايت ما يكرهه طبعك وينفر عنه عقلك
فاعلم ان تحته اسرارا خفية وحكما بالغة وان
حكمته ورحمته اقتضت ذلك وعند هذا الباب
يظهر لك اثر من يجاري اسرار خفية وحكما بالغة
قوله الرحمن الرحيم كرر اي ذكر هذان الاسمان
مرتين وهما الرحمن الرحيم فذكرا مرة في التسمية
ومرة اخرى في الفاتحة هنا وقال اكثر والذين
كرر على صيغة المجهول وفي بعض النسخ كرره بافراد
الضمير بتاويل هذا اللفظ وعرضه دفع ما استدل
على ان التسمية ليست جزءا من الفاتحة من انها
لو كانت جزءا منها لزم التكرار بلا فايدة في فصيح
الكلام وحاصل الدفع منع الملازمة مستندا بان

لهذا التكرار فايدة جليلة هي انه للتعليل اي
تعليل استحقاقه تعالى للحمد لانه يفيد ان ذلك
الاستحقاق لاجل اتصافه تعالى بهما على حسب
ما سنذكره قريبا اشارة الى قوله واجراء هذه
الاوصاف على الله تعالى الى اخره مع قوله فان
ترتب الحكم وقال الخفاجي فان ترتب الحكم على
الوصف مشعر بالعلية للاستحقاق للحمد وانه
لاتصافه تعالى بهما كما ان ذكرهما في البسملة تعليل
للابتداء باسمه والتبرك به وهذا بناء على مذهبه
من ان البسملة من الفاتحة اوجواب عما قيل ان
البسملة ليست من السورة والا لزم تكرار الاسمين
من غير فايدة وقال في المدارك ذكرهما دليل
على ان التسمية ليست من الفاتحة اذ لو كانت منها
لما اعادها لخلو الاعادة عن الافادة انتهى قلت
صاحب المدارك حنفي المذهب والشافعي المذهب
ان يقول اذا كان الرحمن الرحيم اية من الفاتحة
بالاجماع من غير خلاف فقوله بسم الله الرحمن الرحيم
اية من الفاتحة بالاولى لاشتمالها على ما هو
اية اجماعا مع زيادة والجواب ان الباء الداخلة
على اسم الله تقتضي انها الة للقراءة لا اية من
المقروء وقال الخفاجي وفي التفسير الكبير الحكمة
في تكريره كانه قيل اذكر اني آلهرب مرة واذكر
اني رحمن رحيم مرتين لتعلم ان العناية بالرحمة
اكثر من سواها ثم لما بين تضاعف الرحمة قال لا
تغتر بذلك فاني مالك يوم الدين فهو كقوله غافر
الذنب وقابل التوب شديد العقاب وفيه
ان الالوهية مكررة ايضا فتدبر انتهى قلت وجه

التدبر

التدبر ان تكرار الاضافة من قبيل وضع الظاهر
موضع المضمر والقياس الحمد له فقيل الحمد لله اظهار التعظيم
بتصريح الاسم المتبرك به ومراعاة للاوصاف بعده وقد
خرو قرأ الاسمين الجمهور بالجر وابو العالية بالنصب
وابو رزين بالرفع فالجر علي النعت وقيل بدل
وقيل عطف بيان والاخيران علي القطع وقدم
الوصف بالربوبية علي الوصف بالرحمة مع ان
مجاورة صفة الاحسان للحمد جمع بين المتناسبين
ليتبين بذلك وجوب حمده علي جميع العالمين
من جهة انه مربيهم وسيدهم ومالكهم ثم لما كان
وصفه برب العالمين مشتملا علي الترهيب جيء بالرحمن
الدال علي الترغيب ليجمع في صفاته بين الرغبة
اليه والرهبة منه فيكون اعون علي طاعته واصون
من مخالفته وانما كرر وصف الرحمة في الموضعين
للتاكيد والتنبيه علي سعة رحمته للعبيد وكونها
اسبق من الغضب كما قال سبقت رحمتي غضبي ولدفع
الوهشة الحاصلة من عظمة ذكره تعالي ليعلم العباد
انه تعالي ذو الرحمة والاحسان كما هو ذو الهيبة
والسلطان فيرجوا عطفه ورحمته في دعواتهم
ويطمعوا في كرمه ورأفته عند مناجاتهم ويرغبوا
في مواهب لطفه وفضله عند رفع حاجاتهم كما يرهبون
من سطوات قهره وعدله عند ارتكاب ذلا تتهم
مالك علي وزن فاعل بالالف وخفض الكاف
وقد روي ذلك عن النبي صلي الله عليه وسلم
وعن الخلفاء الراشدين الاربعة رضي الله عنهم
وعن جماعة من الصحابة والتابعين ذكره عمر النسفي
في تفسيره يوم مضاف اليه الدين مضاف

الي يوم قراءة اي مالك بالالف قاله خلف وقال
الخفاجي ضمير قراءه راجع الي مالك بالالف لانه معلوم
من تقدم ذكره عاصم احد ايمة الكوفة وهو ابو
بكر عاصم ابن ابي النجود بهدلة وقيل بهدلة امه
مولي بني حذيفة بن مالك بن النضر بن قعين
ابن اسد بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر
والنجود بفتح النون وضم الجيم وهو ما خوذ
من نجدت الثيات اذا سويت بعضها فوق بعض
اخذ القراءة عن ابي عبد الرحمن بن عبد الله بن
حبيب السلمي وقرا ابو عبد الرحمن علي عثمان
ومنه تعلم القران وعلي علي بن ابي طالب وابي
ابن كعب وعبد الله ابن مسعود وزيد بن ثابت
رضي الله عنهم واخذ ايضا عن زر بن حبيش
وسمع من الحارث بن حسان وافد بني بكر وكان
الحارث صحبة مات سنة ثمان وعشرين وماية
بالكوفة وقيل سنة تسع وعشرين وماية وقيل مات
بالسماوة وهو يريد الشام والكسائي ابو الحسن علي بن
حمزة النحوي من اولاد الفرس من سواد العراق
وجده عبد الله بن بهمن بن فيروز وهو مولي لبني
اسد انتهت الامامة اليه في القراءة اعتمد في قراءة
علي حمزة قرا عليه القران كله اربع مرات واخذ
ايضا عن محمد بن ابي ليلي وعيسي بن عمر وكانت
العربية علمه وصناعته قال يحي بن معين ما راءيت
بعيني هاتين اصدق لهجة من الكسائي وروي
انه روي في المنام فقيل له ما فعل الله بك فقال
غفر لي بالقران مات بالري حين خرج الجهامع الرشيد
سنة تسع وثمانين وماية ومات بها محمد بن الحسن

فقال

فقال الرشيد هنا دفنا العلم والقرآن وروى
عنه انه قيل له لم سميت الكسائي فقال لانني احرمت
في كساء كما في الشاطبية للمقري الفاسي ويعقوب
ابن اسحاق الحضرمي البصري هو التاسع من القراء العشرة
ذكره الخفاجي وقدمنا ذكره في شرح ديباجة هذا
الكتاب وقال السفاقسي مالك علمي وزن فاعل
وهو صفة او بدل واعترض اما الصفة فلانه نكرة
لان الظاهر انه اسم فاعل بمعنى الحال والاستقبال
لان اليوم لم يوجد فلا يتعرف بالاضافة وما قبله
معرفة واما البدل فلانه مشتق والبدل بالمشتق
ضعيف واجيب بان اسم الفاعل اذا كان بمعنى
الحال والاستقبال واضيف الى معرفة جاز ان
ينوى بالاضافة الانفصال وانها عن نصب فلا يتعرف
بها وان لا ينوى بها الانفصال ويقدر ان الموصوف
صار معرفا بهذا الوصف وتقييده بالزمان
غير معتبر فيتعرف بها وقال سيبويه وزعم يونس
والخليل ان الصفات المضافة التي صارت صفة
للنكرة قد يجوز فيهن كلهن ان يكن معرفة وذلك
معروف من كلام العرب واستثنى من ذلك باب
الصفة المشبهة فقط فانها لا تتعرف بالاضافة
اصلا وبعضده اي يقوي ما ذكر من قراءة مالك
بالالف قال الخفاجي يعضده بمعنى يؤيده ويقويه
يقال عضده اذا صار له عضدا اي معينا وناصرا
واصل العضد في اليدين المرفق الى الكتف فاستعير
للمعنى ثم شاع حتى صار حقيقة فيه قوله اي الله
تعالى يوم لا تملك نفس لنفس شيا والامر يومئذ لله
ووجه كونه عاضدا ان تملك في هذه الاية من الملك

بالكسر لا من الملك بالضم بقرينة قوله شيأ اذ لا معنى
لان يقال يوم لا تكون نفس مُلكا لنفس شيأ بخلاف
اذا قيل لا تكون نفس مالكا لنفس شيأ اي نفعا وضرا
فقوله والامر يومئذ لله وان تمت التقوية بدونه
للاشارة الى ان المفعول في مالك يوم الدين محذوف
وان التقدير مالك الامور يوم الدين على ان اللام
في لله ظاهرة في الملك ففيه ايضا تقوية ذكره
الكشاف واني قلت اذا كانت اللام في لله ظاهرة في الملك
فذكر الامر بانه لله يويد قراءة ملك يوم الدين
بكسر اللام لان الذي يكون الامر في ملكه فهو ملك
من الملك بالضم والقراءان يفيد بعضه بعضا قال
عصام لا يخفى ان قوله والامر يومئذ لله يعضد
قراءة ملك يوم الدين وقال الخفاجي والمراد
باليوم يوم القيامة وهو يوم الدين ايضا ونفي
المالكية عما سواه يقتضي اثباتها له اذ السياق لبيان
عظمته تعالى مع ان مجرد نفي المالكية عن غيره لا
يقتضيها بشهادة الفحوى والذوق وتنكير الاسما
الثلاثة اعني نفس لنفس شيأ للتعميم وتعميم الاخير
لشموله الضر والنفع والقليل والكثير واورد عليه
ان قوله والامر يومئذ لله ظاهره يعضد قراءة ملك
لمناسبته للامر مناسبة تامة وقد فسره في التيسير
بان الحكم حكمه والقاضي سواه وهو صريح في اثبات
الملك بالضم ولذا قيل انه يويد خلافه وقيل انها اي
الاية مقوية ومويدة لا نص موجب لمدعاه فيكفي
موافقة معناه لاولها مع ان اخرها موافق له ايضا
فان المراد بالامر المالكية فلم نفاها او لا عن غيره
صرح بعده باثباتها على العموم له كما هو المعروف

في

في امثاله من التذييل نعم هو هذا بمنطوقه مؤكد
لمفهوم ما قبله ولو فسر الامر بالملك بالضم كما مر او
بالاعم منه كان تأسيسا متضمنا للتاكيد على وجه
ابلغ وقرا الباقون من القراء ملك بكسر اللام من الملك
بالضم وقال الكسروائي ملك على وزن فعل صفة مشبهة
وقال الخفاجي اورد عليه ان قراءة خلف بن هشام
توافق القراءة الاولى وردبان المراد بالباقين
هنا باقي الثمانية الذين قدم المصنف ذكرهم
بقوله للائمة الثمانية المشهورون انتهى قلت
القراء الثمانية قدمنا ذكرهم في شرح الديباجة انهم
نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم
وحمزة والكسائي وهولاء هم القراء السبعة والثامن
يعقوب بن اسحاق الحضرمي والمراد بالباقين هنا
ما عدا عاصما والكسائي ويعقوب وهم نافع وابن
كثير وابو عمرو وابن عامر وحمزة وهولاء الخمسة من
السبعة واما خلف بن هشام فانه ليس من الثمانية
المشهورين الذين اختارهم المصنف كما قدمناه فلا
ترد موافقته للثلاثة الاول في القراءة ولان كلام
المصنف ليس على وجه الحصر في الثلاثة ولا في
كلامه ما يدل على الحصر وقال النسفي في تفسيره ملك
بكسر اللام وخفض الكاف روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم في رواية وعن عثمان وعلي وزيد بن
ثابت وابن عمر وابي الدرداء رضي الله عنهم وهو
اختيار نافع وابن كثير وابي عمرو وحمزة وابن عامر
وهو المختار قد يقال لو قال بدل قوله ذلك وهو
ابلغ لكان اقرب الى التقوى اذ الادب مع كتاب
الله ان لا يرجح القراءات بعضها على بعض قال ابو

جعفر النحاس بعد ان حكي اختلاف المفسرين في
ترجيح فكر رقة مصدرا وفعلا الا ان الديانة تحظر
الطعن على احدى القراءات التي قرأ بها الجماعة فهما قراءتان
حسنتان لا يجوز تقديم احداهما على الاخرى وقال
الشيخ ابو شامة قد اكثر المصنفون في التفاسير من
الترجيح بين قراءتي مالك وملك حتى بلغ بعضهم الى
حد يكاد يسقطها وجه القراءة الاخرى وهذا ليس بمحمود
بعد ثبوت القراءتين واتصاف الرب تعالى بمعناهما
قاله الكرماني وزاد شيخي زاده قال ابو شامة حتى
اني اصلي بهذه في ركعة وبهذه في ركعة فان
قيل ما الحكمة في ان مالك في هذه السورة قرئ
بالالف وبدونها ولم يقرأ ملك الناس في سورة
الناس بالالف اجيب عنه بان رب الناس في
تلك السورة افاد كونه مالكا لهم فلو قرئ بعده
مالك الناس للزم التكرار فقرئ ملك ليفيد انه
تعالى كما انه مالك الناس فهو ملكهم ايضا فان قلت
فعلى هذا يلزم التكرار في هذه السورة على قراءة
مالك يوم الدين بعد قوله رب العالمين لان مالك
العالمين يكون مالك يوم الدين قطعا فذكره بعده
تكرار واجيب عنه بان المراد بالعالمين الاشياء
الموجودة في الدنيا فلا تكرار ولو سلم ان رب العالمين
بمعنى مالك الاشياء كلها مطلقا اي في الدنيا والعقبى
فنقول ان مثله في التنزيل كثير يذكر العام ثم الخاص
تفخيما للخاص وقال الخفاجي في قول ابي شامة في
انكار الترجيح بين القراءتين وهو غير مرضي لتواترهما
وقد روي عن ثعلب انه قال اذا اختلف اعراب القراء
السبعة لا افضل اعرابا على اعراب في القراءة بخلاف

ما اذا وقع في كلام وقال السيوطي في قوله وهو
المختار عبارة غير حسنة لان كلا القراءتين متواتر تان
فلا يحسن ان يقال في احداهما انها المختار لما يشعر به
من ان الاخرى بخلاف ذلك وقد انكر جماعة من
الائمة على ترجيح قراءة على قراءة قال السبكي ما ذكر
في ترجيح مالك على ملك وبالعكس غير مرضي لان
كلتا القراءتين متواترة والاولى ان يعبر بدل المختار
بالاصح والاحسن وقال الخفاجي وانا اقول في
الفقه الاكبر الايات لا تكون بعضها افضل من بعض
باعتبار التلاوة انما تكون باعتبار المعنى فسورة
الاخلاص مثلا افضل من سورة تبت لان معنى الاولى
توحيد وهذه في صفة بعض الكفار والاولى افضل
من هذه الجهة كاية الكرسي ولا شبهة ايضا فيه
ان بعض القراءات افصح من بعض كقراءة ابن عامر
قتل اولادهم شركاؤهم لا يخفى على ذي تمييز
ان قراءة الجمهور افصح منها وان بعض القراءات
اشهر من الاخرى كالقراءة المنفرد بها راوي وغيرها
المتفق عليها الباقون وكبعض القراءات الجارية
على مقتضى الظاهر ومقابلها الجاري على خلافه
لنكتة فعلى هذا المانع من ان يقال ان بعضها
مختار لبعض العلماء او الرواة ولا يلزم من كونه مختارا
تنقيص مقابله والقراء يقولونه من غير انكار
فهذا الامام الجعبري يقول دايما ومختاري كذا
من غير تردد منه انتهى ثم ان المصنف علل كونه
مختارا بوجوه ثلاثة رواية ودراية اما رواية
فلانه قراءة الثقات واليه اشار بقوله لانه
قراءة اهل الحرمين مكة والمدينة وهم اولى الناس

بان يقرؤا القران غضا طريا كما انزل. وقراؤهم
لا يعدون رواية وفصاحة وقد وافقهم قرا البصرة
والشام وحمزة من الكوفة ذكره الكرماني وقال
الخفاجي قيل عليه انه لو سلم كونوا اوايلهم اعلم بالقراءة
لانسلم ذلك في عهد القرا المشهورين الا ترى صحيح
البخاري مقدم على موطا مالك وهو عالم المدينة
على ان القرات المشهورة كلها متواترة وبعد
التواتر المفيد للقطع لا يلتفت الى احوال الرواة
اللهم الا ان يريد زيادة الفصاحة فان لغتهم افصح
وقد وافقهم قرا البصرة والشام وحمزة من
الكوفيين ايضا قلت ولا يخفى ان اهل الحرمين
قديما وحديثا اعلم بالقران واحكامه ولذا استدل
بعض الفقها بعمل اهل المدينة واما مجرد فصاحتهم
فلا تجدي نفعا لان القراءة سماعية لا دخل للراي
والفصاحة في روايتها اصلا انتهى قلت ويؤيد
هذا اعتبار الامام مالك اجماع اهل المدينة قال ابن
ملك في شرح المنار اهل المدينة لقوله عليه السلام
ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد
والخطا خبث فيكون منفيا عن اهلها فيكون قولهم
صوابا واجيب عنه بان المراد من الخبث منكر الاقامة
في المدينة او بانه محمول على نفي الخبث في زمن
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ابن الهمام
في التحرير وشرحه لمير بادشاه البخاري قيل مراد
مالك ان رواياتهم مقدمة على رواية غيرهم
ونقل ابن السمعاني وغيره ان للشافعي في القديم
ما يدل على هذا وقيل محمول على المنقولات المستمرة
المتكررة الوجود من غير انقطاع كاذان والاقامة

والصاع

والصاع والمد دون غيرها وقيل بل هو حجة على
العموم في المدينة وغيرها وهو رأي اكثر المغاربة
من اصحابه وذكر ابن الحاجب انه الصحيح قالوا وفي
رسالة مالك الى ليث بن سعد ما يدل عليه وقيل
اراد الصحابة وقيل اراد به في زمن الصحابة ه
والتابعين وتابعيهم وعليه ابن الحاجب واما
رواية فلوجهين الاول لقوله اي الله تعالى
لمن الملك بسكون اللام اليوم فقد وصف ذاته بان
له الملك يوم القيامة والقرآن يفسر بعضه بعضا
فالمناسب ان له ههنا الملك لا مالك قاله خ ر وقال
اكثر واني يتعاضد بعضه ببعض وتتناسب معانيه
في الموارد واشار الى الثاني بقوله ولما فيه اي
في معنى الملك من التعظيم لان ما تحت حيطة الملك
من حيث انه مالك فان الشخص يوصف بالمالكية
نظرا الى اقل قليل ولا يوصف بالملكية لا نظرا
الى اكثر كثير وايضا الملك اقدر على ما يريد في تصرفا ته
واكثر تصرفا فيها وسياسة لها واقوى تمكنا منها
واستيلاء عليها من المالك في مملوكاته ولا يقدح
في الاول انه يقال مالك الدواب والانعام
ولا يقال ملكها فان ذلك ليس من حيث ان
حيطته قاصرة عنها بل من حيث ان الملك يضاف
عرفا الى ما ينفذ فيه التصرف بالامر والنهي ولا
يقدح في الثاني ان المالك يتصرف في مملوكه بالبيع
وامثاله وليس ذلك للملك في رعاياه لان الكلام
في الموضوع اللغوي دون العرفي اكثري فللملك
ان يتصرف فيهم بما شاء واما كون التصرف حقا
او ليس بحق فمما لا يعتبر في الملك ولا في المالك لغة

بل شرعا ويجوز اضافة الملك الي الدواب والانعام
علي تقدير مضاف فيقال ملك اصحاب الدواب
كما يقال مالك الدواب وبعد تقدير المضاف لا
فرق بين ملك الدواب وملك اصحاب الدواب
ذكره الشرواني وقال الخفاجي في معنى التعظيم
فان لفظ الملك كالسلطان فيه دلالة على العظمة
لان الناس قلما يخلو احد منهم من كونه مالكا ولا يكون
ملكا الا اعلاهم فهو ما بينهم عزيز قليل وتصرفه
عام قوي وقال الشرواني واعلم انه ذهب قوم
الي ان معنى مالك وملك واحد مثل فاره وفره وفاكه
وفكه وذهب الجمهور الي ان بينهما اختلافا في
المعنى وان معنى الملك اشمل واتم واختاره المصنف
حيث قال والمالك هو المتصرف في الاعيان المملوكة
كيف شاء بنحو بيع وهبة وغير ذلك مشتق من الملك
بكسر الميم وسكون اللام بمعنى التملك وقال في المصباح
ملكته ملكا من باب ضرب والملك بكسر الميم اسم
منه والفاعل مالك والجمع ملاك مثل كافر وكفار
وبعضهم يجعل الملك بكسر الميم وفتحها لغتين في المصدر
والملك بفتح الميم وكسر اللام هو المتصرف في رعاياه
بالامر والنهي اي القادر على كل امر ونهي ذكره الشرواني
في المامورين من العقلاء فلا يصدق على الرؤساء
بالنسبة الي اتباعهم وهو مشتق من الملك بضم الميم
وسكون اللام بمعنى السلطنة والامارة ذكره الشرواني
وقال الخفاجي في مثله غير مسلم لان المعروف خلافه
فان الملك يملك بالسلطنة الحصون والبلاد وغيرها
مما لا يعقل وله التصرف فيها ايضا فلا وجه لهذا التخصيص
فاعرفه انتهي قلت كون الملك يملك بالسلطنة الحصون

والبلاد

والبلاد بناء على ما اشتهر عند العامة والا فان ذلك
مجرد ملك التصرف للرعية بطريق المصلحة والحصون
والبلاد في ملك ارباب ان كانوا مسلمين او اهل ذمة
وان كانوا اهل حرب فالملك لبيت المال والجميع
المسلمين والملك واحد منهم يتصرف بالنيابة
عنهم قائما له بالامر والنهي بالخير وعلى الرعايا
طاعته وذكر النسفي في تفسيره قال وتكلم المتأخرون
في اولى هذه القراءات فقيل اولاها ملك بالالف
لان فيه زيادة حرف وفيه ثواب فحكى عن عبد
الله التلعكبري انه قال كان من عادتي قراءة ملك
يوم الدين فذكر لي بعض الادباء ان ملك ابلغ في
المدح واكثر في الثواب فتركت عادتي فكنت اقرأ
ملك يوم الدين حتى رأيت في المنام اذ قيل لي قال
لم نقصت من حسناتك عشرا اما سمعت قول
النبي صلى الله عليه وسلم من قرأ القرآن كتب
له بكل حرف عشر حسنات ومحيت عنه عشر سيئات
ورفعت له عشر درجات فانتبهت فلم اترك
عادتي حتى رأيت ثانيا في المنام انه قيل لي لم لا
تترك هذه العادة اما سمعت قول النبي صلى
الله عليه وسلم اقرؤا القرآن فخما مفخما اي
اي عظيما معظما فانيت قطرب فسئل له الفرق
بين المالك والملك فقال المالك الذي يملك ايا
من الدنيا والملك الذي يملك الملوك وقيل الاترجح
بزيادة حرف فقد اختلفت الصحابة في قرهين
وقارهين وحمئة وحامئة وتخره وتاخره فلم يجعل
احدهم على صاحبه بزيادة الحرف وانما رجحوا
بزيادة المعنى فبقي ان ننظر ايهما ابلغ في المعنى

قال ابو عبيدة والاصمعي وابو حاتم والاخفش مالك
البلغ فانه يقال مالك كل شيء ولا يقال ملك كل شيء وانما
يقال ملك الناس ولانه يضاف الى الفعل والذات
يقال مالك العبد ومالك التصرف ولانه لا يقال
مالك الشيء الا وهو يملكه وقد يكون ملك شيء وهو لا
يملكه يقال فلان ملك العرب وملك العجم وملك الهند
وملك الروم وملك الترك ولان المالك من الملك
والملك من الملك والمالك يدل عليهما يقال مالك
الملك ومالك الملك والملك لا يدل عليهما يقال
ملك الملك ولا يقال مالك الملك ولانه اضافه الى
يوم الدين وذكر انه لا تملك نفس لنفس شيئا فنفى
الملك عن الخلق فثبت ذلك لله وقال ابو عبيد
وعاصم الجحدري والمبرد وابو عمرو والزجاج وجماعة
ملك البلغ واوفق للقرآن قال الله تعالى فتعالى
الله الملك الحق وقال ملك الناس وقال الملك القدوس
وقال في صفة القيامة الملك يومئذ لله وقال لمن
الملك اليوم وقال لله ملك السموات والارض وقال
تبارك الذي بيده الملك وقال له الملك وله الحمد
ولان الملك قد لا يكون ملكا ولا يكون ملك الا ويكون
مالكا ولان المالك لا يكون الا مضافا يقال مالك كذا
والملك يذكر غير مضاف يقال هو الملك ومدح الذات
بما هو اسمه من غير اضافة البلغ من مدحه بالاضافة
الى غيره وماخذ الاسم في اللغة من تولهم ملكت
العجين اذا شددت عجنه وملكت بالظفر اليمين
وملكت بين الزوجين وحاصله الشد والربط والشدة
والقوة فمعنى الاسم في الحقيقة لله فله القوة الكاملة
والولاية النافذة والتصرف الماضي والحكم الجاري

وهو للعباد مجازي فلله الملك والملك والملكوت
والعز والجبروت وهو الحي الذي لا يموت ومن ملك
من العباد فلملكه بداية ونهاية وحد وغاية وهو
على البعض لا على الكل وعلى الجسم لا على العرض
وعلى النفس لا على النفس وعلى الظاهر لا على الباطن
وعلى الحاضر لا على الغايب وعلى الحي لا على
الميت وملك الله تعالى بلا بداية ولا نهاية ولا حد
ولا غاية وعلى الكل وعلى النفوس والانفاس وعلى
الظواهر والبطواطن وعلى الفطرات والنكرات
والهيات والهيات وهو الملك الذي لم يزل ولا
يزال ولم يزل ولم يزال كل ملك زايل الا ملكه وكل
ملك باطل الا ملكه ليس لملكه زوال ولا لملكه انتقال
وقرئ بالبنا للمجهول والقاري ابو عمرو في رواية
عنه وهي لغة بكر بن وايل قاله السفاقسي ملك
بفتح الميم وسكون اللام بالتخفيف اي تخفيف اللام
اما تخفيف ملك بحذف اللام وسكان اللام او تخفيف
ملك المكسور اللام باسكان اللام او مصدر وصف
به مبالغة كعدل الرب ذكره اكثر والي قلت اما كونه
مخفف ملك فظاهر واما كونه مخفف ملك فيحتمل
انه من ملك الشي اذا صار ملكا له فهو اسم فاعل
ويحتمل انه مشتق من الملك بالضم وانه لغة في الملك
بكسر اللام قال في القاموس والملك بالضم معروف
ويونث والعظمة وحب الجلبان والماء القليل وبالفتح
وكقتف وامير وصاحب ذو الملك وجمعه ملوك واملاك
وملكاء وملكه يملكه ملكا مثلثة انتهي فالمصدر بفتح الميم
وكسرها وضمها مع سكون اللام وقال السفاقسي في قراءة
ملك بسكون اللام وهو من تخفيف المكسور كفخذ

وكتف قاله ابو البقاء وقال الخفاجي فان السكون
اخف من الكسر وفعل المكسور والمضموم عينه يجوز تسكينه
قياسا بخلاف المفتوح وهي قراءة شاذة وظاهره
انه ليس لغة اصلية وقد ذهب بعض اهل اللغة الى
انه غير مخفف وانه صفة بزنة صعب او مصدر
وصف به مبالغة وقرئ ايضا ملك بالفتحات
الثلاث بلفظ الفعل الماضي من باب نصر او ضرب
والجملة الفعلية في محل الرفع على انها خبر مبتدا محذوف
اي هو ملك يوم الدين ويحتمل الاستيناف فلا محل
لها من الاعراب حينئذ وقيل في محل النصب حال
باضمار قد وقيل في محل الجر على انها صفة لموصوف
منكر لهو بدل من لفظ الجلالة اي الله ملك يوم الدين وهذه
القراءة جامعة لمعنى القراءتين لانه اما من الملك بالكسر
او بالضم ونسب صاحب الكشاف هذه القراءة الى ابي
حنيفة رضي الله عنه وسكت عنه المصنف لان ابن
عطية نقل انها قراءة علي بن ابي طالب والحسن بن ابي
الحسن ويحيى بن يعمر ذكره الكرماني وقال الخفاجي
وفي نشر ابن الجوزي القراءات المنسوبة لابي حنيفة
التي جمعها ابو الفضل محمد بن جعفر الخزاعي ونقلها عنه ابو
القاسم الهذلي وغيره لا اصل لها قال ابو العلا الواسطي
ان الخزاعي وضع هذا الكتاب ونسبه الى ابي حنيفة فاخذت
خطوطها الدار قطني وجماعة على ان هذا الكتاب لا اصل
له انتهى قلت اذا لم تصح رواية هذه القراءة عن ابي
حنيفة رضي الله عنه كما ذكر فانها قراءة علي بن ابي طالب
والحسن بن ابي الحسن ويحيى بن يعمر وقال السفاقسي وقرا
ابو حيوة ملك فعلا ماضيا واليوم منصوب على المفعولية
او الظرف وقال شيخي زاده وهو اختيار ابي حنيفة

وهي

وهي قراءة حسنة لاجتماعها معنى القراءتين لجواز كونه
من المالك او الملك فقول الخفاجي مما لا ينبغي في
شأن المصنف والزمخشري حيث قال وابو حنيفة
برئ عنها فما يراد هذه القراءة غير لائق من الشيخين
وكذلك رده على شيخي زاده بقوله ومن قال انها
قراءة حسنة لاجتماعها معنى القراءتين فقد زاد في
الطنبور نغمة وذكر ما يحسن تركه انتهى قلت
تصريح شيخي زاده ان ابا حنيفة اختارها لا انه قرأ بها
ابتدائي محله فانها قراءة من ذكرناهم من الصحابة
رضي الله عنهم وكذلك ذكر الزمخشري لها ان ابا حنيفة
اختارها لانه قرأ بها ابتدائي قرأ بها اي اختارها
لصحة روايتها عنده عمن ذكرناهم من الصحابة
وترك المصنف ذكر ابي حنيفة لانها قراءة غيره عنده
والله اعلم وقرئ مالكا نقل عن ابن عقيل ان هذه
القراءة عن اليماني ذكره الكرماني ولعل اليماني
هو ابو هريرة رضي الله عنه قال النسفي في تفسيره
واما مالك بنصب الكاف فعن ابي هريرة رضي الله
عنه وعمر بن عبد العزيز والاعمش بالنصب اي
منونا غير مضاف على ما في اكثر النسخ قاله الكرماني
وقال ايضا وفي بعض النسخ ومالك بالنصب اي مضافا
غير منون وهو المذكور في الكشاف وجعله قراءة ابي
هريرة رضي الله عنه ونقلها ابن عطية عن عمر بن
عبد العزيز والاعمش وغيرهما وقال الخفاجي وفي بعض
النسخ وملكا بدون الف وهي قراءة ايضا كما في حواشي
البيضاوي على المدح بتقدير اعني قاله الكرماني وقال
الخفاجي والمراد بالمدح تقدير امدح ونحوه وهو في عرف
النحاة في النعت بمعنى القطع الا ان النكرة لا توصف

بها المعرفة فهو تسامح منه او بناء على ما ذكره بعض
النحاة من ان النعت المقطوع لا يلزم فيه موافقة
منعوته تعريفا وتنكيرا وانما يلزم لو تبع منعوته او
بالنصب على الحال على ان يكون عاملها معنى الفعل
المستنبط من الحمد ذكره الكرماني وهو حال من
لفظ الله يعني الحمد لله حال كونه مالكا يوم الدين
او مالك يوم الدين او ملكا يوم الدين وقال الخفاجي
وفي التيسير ان تنصبه على النداء وهو بعيد ولذا
قيل ان غيره اولى منه لافادته علية هذه الصفات
للعبادة فلذا تركه الاكثرون وقرئ مالك بالرفع للكافة
قال النسفي واما مالك بالرفع فعن بعض اهل الشام
وقال في موضع اخر وقرأ شقيق بن سلمة بالرفع
على الابتداء منونا ليوم منصوب حينئذ على المفعولية
لا الظرفية كما وهم اذ لا يفهم حينئذ كونه مالك كل شيء
قاله الكرماني قلت يشير بالتوهيم الى شيخي زاده
فان عبارته وملك ان قرئ منونا سواء كان مرفوعا
او منصوبا بالف او بغير الف يكون يوم الدين منصوبا
على الظرفية وهو ظاهر انتهى قلت وجه المفعولية
ظاهر فان اسم الفاعل انما يعمل بمعنى الحال او الاستقبال
وهنا يوم الدين مستقبل بالنظر الى الكلمات القرآنية
وان كانت صفاته تعالى ازلية قال الخفاجي والازلية
لا تنافي العمل لتمولها للحال والاستقبال انتهى
قلت وكون الظرفية لا يفهم منها انه مالك كل شيء يقيد
فان حذف المفعول بقصد التعميم معروف في اللسان
كقوله تعالى هو الخالق البارئ المصور ولم يقل
لكذا قصد التعميم بل المفعولية تفيد الخصوص
كما لا يخفى وقرئ بالرفع مضافا الى يوم الدين وهذه

قراءة

قراءة ابي هريرة رضي الله عنه قاله اكثر والي علي انه
اي مالك بالرفع منونا ومضافا في القراءتين خبر مبتدأ
محذوف اي هو مالك وقرئ وقاري سعد بن
ابي وقاص رضي الله عنه ذكره اكثر والي ملك بكسر اللام
مضافا الي يوم الدين بالرفع علي انه خبر مبتدا محذوف
تقديره هو ملك وبقراءة النصب علي المدح بتقدير
اعني قاله اكثر والي والنصب بتقدير امدح كما
قررناه وقال السفاقسي وقرا ابو حيوة فيما نسبه
ابن عطية اليه ملك بكسر اللام ونصب الكاف علي
القطع او النداء والقطع اولي لتناسق الصفات
لانها لا تخرج بالقطع عنها في المعني وقال النسفي واما
ملك من غير الف والنصب فعن ابي حيوة وشريح
ابن يزيد وقال اكثر والي وانما لم يقرا ملك منونا
كما قرئ مالك كذلك لان ملكا لكونه صفة مشبهة
لازم فعلي تقدير كونه منونا يلزم نصب يوم الدين
علي الظرفية فلا يفهم كونه ملكا بالقياس الي جميع
ما فيه وفي جميع اليوم اذ يكفي في صدق انه ملك في
ذلك اليوم كونه ملكا في بعض اجزائه لبعض ما
فيه بخلاف مالك منونا فانه اسم فاعل متعد
من ملكه يملكه فيجوز انتصابه بيوم فيه علي المفعولية
فان قلت يلزم المحذور علي تقدير كون ملك مضافا
ايضا قلت تكون اضافته لامية لا بمعني في فيكون
يوما مفعولا لا ظرفا فيكون مملوكا مع ما فيه انتهي
والحاصل ان القراءات التي ذكرها المصنف تسعة
او عشرة منها قراءتان متواترتان من القراءات
الثمانية المشهورة وهما مالك يوم الدين بالالف

مضافا مخفوضا ومَلِكِ يوم الدين بغير الف مضافا
مخفوضا والقرات الباقية شاذة واليها الاشارة
بقوله وقرئ بالبناء للمجهول وهي الاولى مَلْكُ
يوم الدين بفتح الميم وسكون اللام مضافا وهي قراءة
ابي عمرو في رواية عنه والثانية مَلَكَ يومَ الدين
بصيغة الفعل الماضي ونصب يوم الدين وهي قراءة
علي بن ابي طالب والحسن بن ابي الحسن ويحيى بن يعمر
وابي حَيْوة وهي اختيار ابي حنيفة والثالثة
مَالِكًا يومَ الدين بالنصب منونا غير مضاف ونصب
يوم الدين او مَالِكَ يوم الدين بالنصب مضافا غير
منون وهي قراءة ابي هريرة وعمر بن عبد العزيز
والاعمش وغيرهم والرابعة مَالِكٌ يومَ الدين
بالرفع منونا ونصب يوم الدين وهي قراءة مروية
عن بعض اهل الشام والخامسة مالكُ يومِ الدين
بالرفع مضافا غير منون وهي قراءة ابي هريرة رضي
الله عنه والسادسة مَلِكُ يومِ الدين بكسر اللام من
غير الف مضافا وبالرفع للكاف وهي قراءة سعد بن
ابي وقاص رضي الله عنه والسابعة مَلِكَ يوم الدين
بكسر اللام مضافا وبالنصب للكاف وهي قراءة ابي
حَيْوة ونادى السفاقسي على هذه القراءات التسعة
بالعشرة حادية عشر قال وقرأ نافع في رواية
عنه شاذة مُلِكِي يوم الدين باشباع كسرة الكاف مع
كسر اللام قال والاشباع من الحركات الثلاث لغة
معروفة ومنه قولهم بينا زيد قايم جا عمرو اي
بين اوقات قيام زيد فاشبعت فتحة النون
فتولدت الالف وحكى الفراء عن بعض العرب اكلت

لحما

لحماسة وانشد عليه قول الفرزدق
فظلا يخيطان الوراق عليهما بايديهما من اكل شر طعام
وقوله تنفي يداها الحصا في كل هاجرة نفي
الدراهيم تنقاد الصياريف وقرا ابي رضي الله
عنه ملك يوم الدين علي وزن فعيل وهي القراة
الثانية عشر والثالثة عشر قرا بعضهم ملاك
يوم الدين بتشديد اللام وكلاهما محول من ماك
للمبالغة والرابعة عشر قال النسفي ثم عن
يحيى بن يعمر وقتيبة مالكي يوم الدين باضجاع
اللام اي انخفاض كثير حيي تتولد الياء كما تقدم
في ملكي يوم الدين قال النسفي وعن ابو
السختياني باشمام اي اشمام الضم في كاف مالك
يوم الدين في قراة الرفع فان الوقف بالاشمام
على المرفوع خاصة والاشمام هو ان تطبق الشفتان
وتضم بعد تسكين الحرف المتحرك على اثره ولا صوت
معه وهي القراة الخامسة عشر قال السفاقسي
وهذه القرات كلها بعضها راجع الى ملك بضم
الميم وبعضها اليه بكسر الميم قال الاخفش يقال
مالك بين الملك بضم الميم ومالك بين الملك
بكسر الميم وفتحها ومعناهما الشد والربط وجميع
تقاليب ملك مستعمل وترجع الى معنى القوة
وهو قدر مشترك بينها ويسمى هذا بالاشتقاق
الكبير ولم يذهب اليه غير ابن جني وكان الفارسي
يأنس به في بعض المواضع ويزعم الفخر ان لملك منها
مهمل وليس كذلك لما انشده الفرا
فلما رأيتني قد حممت ارتحالة تلمك لو يجدي عليك التلمك
ويوم تمنيني مما فاوه يا وعينه واوا لا يوم

قيل ويوم اسم للشمس وقيل هو يوح بالباء بواحدة
من اسفل قاله السفاقسي الدين مصدر دنته
بفعله دينا ودينا بفتح الدال وكسرها وقيل بالفتح
المصدر وبالكسر الاسم يوم الجزاء قيل بين الدين
والجزاء فرق فان الدين ماكان بقدر فعل
المجازي والجزا اعم ذكره الخفاجي والمراد
بيوم الدين ههنا يوم جزاء الاعمال ان خيرا
فخير وان شرا فشر وذلك يوم القيامة فاختار
يوم الدين على يوم القيامة وساير الاسامي
قيل لرعاية الفاصلة وافادة العموم فان الجزاء
يتناول بجميع احواله الاخرة الى الابد وايضا
ذكره مع رب العالمين يتضمن اشارة الى المبدا
والمعاد ومنه اي من الدين بمعنى الجزاء قولهم
في المثل المشهور المرفوع الى النبي صلى الله عليه
وسلم كما تدين تدان اي كما تفعل تجازى وهو
من المشاكلة لانه قدم فيه المشاكل وهو جايز
وان كان المشهور خلافه وقيل معناه كما تجازي
غيرك تجازى فلا مشاكلة فيه ذكره الخفاجي وقال
الكرماني الاول بمعنى الفعل لان المعنى كما تفعل
تجزى لكن سمي الفعل الاول دينا للمشاكلة كقوله
تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والكاف
في كما اسمية محلها النصب على انها صفة لمصدر محذوف
اي تدان دينا مماثلا لفعلك بمعنى تجزى جزاء
مماثلا لفعل فعلته اولا وعن بعض اصحاب الحديث
انه مكتوب في التوراة كما تدين تدان وكما تزرع
تحصد وفي الانجيل كما تدين تدان وبالكيل الذي
تكيل تكال وقال الخفاجي وهو مثل اول من

قاله

قاله خالد بن نفيل وقد تمثل به النبي صلى الله عليه
وسلم في حديث رواه ابو الدرداء وهو البر لا يبلى
والاثم لا ينسى والديان لا يموت فكن كما شئت كما
تدين تدان وبيت الحماسة معطوف على قوله
كما تدين تدان والتقدير ومنه هذا المثل وبيت
الحماسة والحماسة في اللغة هي الشدة والشجاعة
ثم غلب على كتاب لابي تمام الطائي جمع فيه اشعار
الجاهلية مبتديا بما وقع في الحروب فاذا قيل قال
الحماسي يراد به ابو تمام واذا قيل بيت الحماسة
يراد ذلك ذكره الكرواني ولم يبق سوى العدوان
بضم العين المهملة اي الظلم دناهم بكسر الدال
المهملة وتشديد النون اي جزيناهم من الدين
بمعنى الجزا وهو جواب لما في البيت الذي قبله وذاك قوله
فلما صرح الشر ٥ فاسي وهو عريان ٥
صرح الشي اي انكشف والمعنى فلما انكشف الشر وهو
ضد الخير وفي بعض العبارات السراي الامر
المضمر في النفس وصار كانه عاري عن كل ساتر ولم
يبق سوى الظلم والعدوان جزيناهم كما دانوا
اي بمثل ما ابتدوا ونابه فسمي الفعل الذي جوزي
عليه جزاء لاجل المشاكلة فحل الحماسي في البيت
هو الاول اعني دناهم على عكس المثل قاله الكرواني
والشعر المذكور من قصيدة في حرب البسوس
لشاعر يسمى العبد الرباني اولها ٥ ٥
صفحنا عن بني ذهل ٥ وقلنا القوم اخوان
اضاف اسم الفاعل وهو لفظ مالك الى الظرف اعني
يوم الدين بريد به تحقيق هذه الاضافة و انها
اي جنس من اجناس الاضافة قاله الكرواني

اجراءه اي للظرف مجرى بضم الميم من الاجراء وهو
اسم مكان مجازي ويجوز فتح الميم ايضا ذكره الخفاجي
وقال الكرماني والمجري يروي بالضم والفتح اما
مصدر او اسم مكان المفعول به فيكون من اضافة
اسم الفاعل الى مفعوله على الاتساع اي التجوز في
الكلام على المجاز العقلي في النسبة الاضافية بترك
تقدير في وجعل الظرف بمنزلة المفعول به فان
الاتساع في الظرف ان لا يقدر معه في توسعا فينصب
نصب المفعول به وقال الخفاجي الظرف اما
متصرف وهو الذي لا يلزم الظرفية او غير متصرف
وهو مقابله والاول كاليوم والليلة فلك ان تتوسع
فيهما بان ترفع او تجر او تنصب من غير ان تقدر فيه
معنى في فيجري مجرى المفعول لتساويهما في عدم
تقدير في فيهما فاذا قلت سرت اليوم كان منصوبا
انتصاب زيد في نحو ضربت زيدا ويجري سرت
مجرى ضربت في التعدي مجازا لان السير لا يؤثر
في اليوم تاثير الضرب في زيد ولا يخرج بذلك عن
معنى الظرفية ولذا يتعدى اليه الفعل اللازم فلا
يظهر الفرق في اسم الظاهر وانما يظهر في الضمير
لانك اذا اضمرت في قلت سرت فيه ولا قلت سرته
كما في بيت الكتاب يعني كتاب سيبويه لانه
المراد عند الاطلاق ويوما شهدناه سليما وعامرا
قليل سوى طعن النهال نوافله والاتساع في
الظرف ان كان فعله غير متعد صار متعديا
وان كان متعديا الى واحد صار متعديا الى اثنين
كخفت بئرا اليوم وان كان متعديا الى مفعولين
في النحو بين من اني لا اتساع فيه لانه يصير متعديا

الى

الي اربعة ولا نظير له وحكي ابن السراج عن بعضهم
جوازه في قوله اسم الفاعل دون مالك مع انه
اخصر دقيقة وهو انه علي القراة الاخري ان
قيل انه صيغة مبالغة كحذر كان ملحقا باسم الفاعل
وله حكمه والا فهو اما صفة مشبهة او ملحق باسما
الاجناس الجامدة كسلطان فلا كلام في اضافته وقيل
انه ما تعرض لاضافة ملك لانه لا اشكال فيه
اذ هو صفة مشبهة مضافة الي غير معمولها فاضافته
معنوية فتوصف به المعرفة وفي اضافة اسم
الفاعل خفاء فلذا تعرض لتخصيصها كقولهم اي
العرب يا سارق الليلة بنصب سارق وخفض
الليلة بالاضافة اهل الدار بنصب اهل علي المفعولية
او منصوب بنزع الخافض قال الخفاجي وقال
خر وجعل الليلة مروقة والمروق متاع اهل
الدار في الليلة واهل الدار منصوب بسارق لاعتماده
علي حرف النداكقولك يا ضارب اب زيدا ويا طالعا
جبلا وقال اكثروا في اهل الدار منصوب بتقدير
اتق او احذر علي معني اتق يا سارق من اهل الدار
واحذرهم وادخلها علي حين غفلة من اهلها
كيلا تقع في ورطة الهلاك ولا يصح كونه منصوبا
بسارق بعد جعل الليلة مفعولا به له علي الاتساع
الا ان يجعل بدلا من الليلة فان البدل في حكم
تكرير العامل او يقال ان الليلة وان اتسع فيها
الا ان المعني علي الظرفية فالمفعول به الحقيقي
لسارق هو اهل الدار فلا بد من تقدير المضاف اي
متاع اهل الدار وقد يقال ان سارقا يتعدي الي
مفعولين يقال سرقه مالا كما يقال سرق منه مالا

قال في المصباح يقال سرقه مالا يسرقه من باب
ضرب وسرق منه مالا يتعدي الي الاول بنفسه
والي الثاني بالحرف وقد يحذف فيتعدي بنفسه وقال
الخفاجي هذا شاهد علي ان هذه الاضافة للمفعول
المجازي وهو بيان لحكمه في نفس الامر كما بينه النحاة
لا تصحيح لوصف المعرفة به لان المعمولية غير
مناسبة له وقال اكثر والي وهذا التشبيه مجرد
كون الاضافة على طريقة المفعولية وان لا اضافة
فيه غير حقيقية كما نحن فيه حقيقية كما سيأتي
فالمقصود انه كما جعلت الليلة مسروقا اتساعا
كذلك جعل يوم الدين مملوكا اتساعا وقال الفرد
ثم لما ورد ان الظرف ان كان متسعا فيه جاريا
مجري المفعول به كان اضافة اسم الفاعل اليه
غير حقيقية فلا يتعرف بها المضاف فلا يقع صفة
لله دفعه بوجهين اشار الي الاول بقوله ومعناه
اي معني اسم الفاعل حينئذ وهو مالك يوم الدين
ملك بالفتحات الثلاث الامور اي امور المخلوقين
جمع امر وهو الشأن قال في معجم سنا ان ملك علي صيغة
الفعل الماضي يعني ان الظرف وان اجري مجري
المفعول به فهو ظرف في المعني والمفعول محذوف
بلا قرينة خصوص وقال الخفاجي قوله معناه
صريح في انه لم يرد تقدير الامور في النظم حتي يلزم
كون اليوم ظرفا محضا فيفوت تنزيله منزلة المفعول
به وعموم الامر يفهم من حذف المفعول بلا قرينة
الخصوص لتذهب النفس كل مذهب يوم الدين علي
طريقة وناد اصحاب الجنة اي في التعبير عن
المستقبل بالماضي تنبيها علي تحقق وقوعه ذكره في معجم

سنا ان

سنان وقال الخفاجي يعني ان اسم الفاعل كالمفعول
مخالف للصفة المشبهة الدالة على الثبوت فهو
حقيقة في الحال الا انه منزل منزلة الماضي في
تحقق الوقوع فاستعير له استعارة تبعية كما في
قوله تعالى ونادى اصحاب الجنة فانه بمعنى
ينادي وارادة الماضي منه ولو بالتنزيل مانعة
عن العمل كما ان ارادة الحال ولو حكاية كما في قوله
تعالى وكلبهم باسط ذراعيه كافية فيه وقال
خسرو يعني ان اضافة اسم الفاعل انما تكون غير
حقيقية اذا اريد به الحال او الاستقبال كما تقرر
واما اذا اريد به الماضي او الاستمرار فاضافته
حقيقية وههنا يراد الماضي ويكون المعنى ما ذكر
والمورد انه كيف يكون مالكا في الماضي لامور لم
توجد بعد دفعه بانه على طريقة وتنادي اصحاب
الجنة اي من باب تنزيل المستقبل المتحقق الوقوع
منزلة الماضي وقال ابن كمال باشا واضافة
مالك الى اليوم اضافة اسم الفاعل الى الظرف
المجري مجرى المفعول اتساعا وانما ساغ وقوعه
صفة للمعرفة لان اضافة اسم الفاعل انما تكون
غير حقيقية اذا اريد به الحال او الاستقبال لكونه
في تقدير الانفصال والمراد هنا الزمان المستمر
او الماضي لقراءة ملك على المضي واشار الى الوجه
الثاني بقوله او يراد الاستمرار ويكون المعنى له
الملك بكسر الميم في هذا اليوم على وجه الاستمرار اي
الدوام والبقاء قال عجم سنان اوله الملك عطف
على قوله ومعناه يعني اوانه بمعنى الاستمرار والثبوت
فلا يحمل فتكون الاضافة معنوية مفيدة للتعريف

فيصح حينئذ ان تكون مالك يوم الدين صفة لله
تعالى لتكون الاضافة حقيقية متعلق بكلا الوجهين
تعليل لهما لان مالك الوجهين ان ليس معناه الحال
او الاستقبال حتى تكون الاضافة لفظية غير
محضة مفيدة التعريف بل انه بمعنى الماضي ادعاء
نظرا الى تحقق الوقوع بدليل قراءة ابي حنيفة
رضي الله عنه ملك يوم الدين او بمعنى الاستمرار
والثبوت فتكون الصفة غير عاملة والاضافة
معنوية على التقديرين وقال الكرماني وانا لم
يجعل هذه الاضافة على اضافة اسم الفاعل الى
المفعول فيه بتقدير في كما في مصارع مصر وعالم البلد
مع انها كانت رافعة لمؤنة الاتساع وما يتبعه من
اشكال وقوعه صفة للمعرفة لكون الاضافة بمعنى
في معنوية لان القول بالاضافة بمعنى في اخذ
بالظاهر الذي عليه النحاة لقصور نظرهم في تصحيح
العبارة على ظاهرها واما التحقيق الذي عليه
ارباب البيان فهو يقتضي هذا الحمل لان الاتساع
يستلزم فخامة المعنى واثبات المطلوب بطريق
برهاني لان كونه مالكا ليوم الدين يكون كناية
عن كونه مالكا فيه للامر كله بناء على ان تملك الظرف
يستلزم تملك المظروف استلزاما عاديا وقال الخفاجي
وهو ان الشيخين اعني المصنف والزمخشري في سورة
الانعام جعلا اضافة جاعل الى الليل في قوله تعالى
تعالى جاعل الليل سكنا لفظية لانه دال على جعل
مستمر وهنا جعلا الاضافة حقيقية اذا قصد الاستمرار
وبينهما تنافي ظاهر وقد وفق بينهما بوجوه منها
ان الزمان المستمر شامل للازمنة الثلاثة فيجوز

النظر فيه الى الماضي فلا يعمل وتكون اضافته حقيقية
والنظر لمقابله فيعمل وتكون اضافته لفظية فيراعي
ما يقتضيه المقام فروعي الثاني في الانعام ليلا يلزم
مخالفة الظاهر بنصب سكنا بمقدور وعي الاول
هنا ليلا يقطع مالك عن الوصفية الى البدلية
ولا يأباه ما في نحو المفتاح من ان اسم الفاعل يعمل
عمل فعله المبني للفاعل اذا كان على احد زمانيه
ما يجري عليه وهو المضارع دون الماضي والاستمرار
فان اتباع مذهب غير لازم ومنها ان المذكور بعده
عمله دون اضافته فلا منافاة بينهما لجواز ان
يكون الوصف عاملا واضافته حقيقية لان المستمر
لما احتوى على الماضي ومقابليه روعي الجهتان
معا فجعلت الاضافة حقيقية نظرا الى الاولى
واسم الفاعل عاملا نظرا الى الثانية وليس بشيء
لان مرار كون اضافته حقيقية او غيرها على كونه
عاملا او غير عامل ومنها ان للاستمرار ههنا ثبوتي
وبعده تجددي متعاقب الافراد فعمل الثاني لورود
المضارع بمعناه دون الاول قيل والمراد بالثبوتي
ما لم يعتبر معه الحدوث في زمان لا ما ينافي التجدد
حتى يرد ان ما وقع في يوم الدين متجدد وما لكينة
الشيء تتوقف على وجوده واستمرار ما يكون تجدديا
قطعا والباعث على اعتبار التجدد في جاعل الليل
لا هنا عدم مخالفة الظاهر فيهما وحاصل ما حرره
الخفاجي ان للاستمرار استعمالا من المرور ولذا
ورد بمعنى الذهاب وعدم البقاء كما في قوله تعالى
سحاب مستمر على وجه وبمعنى الدوام والثبات وهو
المراد هنا لانه على وجوه فانه يكون بمعنى الوجود

في جميع الازمنة الثلاثة وبمعنى عدم اعتبار الحدوث
ومقارنة الزمان له كالامور الجبلية وعدم الانقطاع
ازلا وابدا كما في الصفات الذاتية وجاعل وما لك
وضعا ثبوتيا والجعل من صفات الافعال وكذا الملك
ان فسر بالتصرف فان فسر بالقدرة كما هو راي الكل
كان من الصفات الذاتية واتصافه تعالى بالثانية
ازلا وابدا واما الاولى فذهب الماتريدية الى انها
مثلها من غير فرق فنقل عن ابي حنيفة انه قال كان
الله خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق ووافقهم
عليه بعض الاشعرية قال الزركشي في البحر اطلاق
الخالق والرازق ونحوهما في حقه تعالى قبل وجود
الخلق والرزق حقيقة وان قلنا صفات الفعل
من الخلق والرزق ونحوهما حادثة ورده ابن ابي
شريف بانه ممنوع عند الاشعرية القائلين بحدوثها
وحينئذ يقال لاشك ان النحاة بأسرهم اشترطوا
في عمل اسم الفاعل غير صلة ال في كون اضافته لفظية
ان يكون بمعنى الحال او الاستقبال ليتم شبه المضارع
له فيعمل عمله ولم يخالف فيه غير الكسائي فالاستمرار
بالمعاني الثلاثة يقتضي عدم العمل وان الاضافة
حقيقية لتخلف شرطه فلا غبار على ما نحن فيه ولا
باباه كونه من صفاته تعالى مطلقا وصرح السيرافي
في شرح الكتاب اي كتاب سيبويه فقال يجوز
ان يكون جاعل في معنى فعل ماض ويجوز ان يكون
في معنى فعل مستقبل فاذا جعلته في معنى الفعل الماضي
فتقديره ومعناه قدر الليل لهذا وهو الذي جعل
لكم الليل لتسكنوا فيه وهو اظهر الوجهين ونصب
الشمس والقمر باضمار فعل ومن جعله بمعنى المستقبل

فهو

فهو على تقدير يجعل وذلك لانه فعل لم يستطع كان
الليالي يتصل بها ما قد كان ومنها ما يكون فهو بمنزلة
زيد يأكل اذا كان في حال اكله قد تقضي بعضه وبقي
بعضه فان قلت كون الظرف هنا مفعولا به على
التوسع يقتضي ان اسم الفاعل مضاف لمفعوله وهو
باب كون الاضافة حقيقته قلت قال الشريف
كون الاضافة معنوية لا ينافي التوسع في الظرف لان
المراد انه مفعول من حيث المعنى لا من حيث الاعراب
اي يتعلق المالك به تعلق المملوكية حتى لو كانت
شرائط العمل حاصلة عمل فيه معدة بصيغة اسم
الفاعل او المفعول من اعده للكذا اذا هيأه كالوقوع
اي المضاف وهو مالك صفة للمعرفة وهو لفظ الله
من قوله الحمد لله وقيل الدين الشريعة اصل الشريعة
الطريقة الى الماء شبه بها الدين لانه طريق الى ما
هو سبب الحياة الابدية ذكره الكرماني والشريعة
هي وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم
المحمود الى ما هو خير لهم بالذات وبيانه الوضع
هو التخصيص وهو كالجنس يشمل التخصيصات الالهية
وغيرها وباقي القيود كالفصل والمحمود يكون نصبه
على المفعولية للاختيار ويجوز جره فالالهي يخرج
الصناعي والسابق غيره كما ثبت بالعرض والاختياري
الوجداني كالحكم بان لنا جوعا وعطشا فان كل واحد
يجد ذلك من نفسه من غير اختيار منه والعقلي
كالحكم باستعانة الحواس الباطنة والمحمود يخرج
المذموم كالكفر وبالذات العرضي وقيل هذا بيان
للواقع متعلق بسابق وقيل بالخير والخير حصول
الشيء لمن من شأنه ان يكون حاصلا له اي يناسبه

وقال الشريف

ويليق به وهذا المناسب من حيث كونه موثرا خيرا
ومن حيث خروجه من القوة الي الفعل كمال ومن
حيث املاء الشارع له علي الامة ملة ومن حيث الانقياد
له دين ومن حيث كونه طريقة مسلوكة شرع وشريعة
والشريعة في الاصل مورد الشاربة وقيل فعيلة من
شرعت في هذا الامر اي دخلت فيه او من شرعت
الطريق اذا بينته او من شرع المنزل اذا كان علي
طريق نافذ نقلت الي الطريقة المخصوصة الثابتة
من نبي المغفرة بوضع الهي يسوق ذوي العقول
باختيارهم المحمود الي الخير بالذات ويطلق عليها
شريعة باعتبار ورود عطشة الرضا والكرامة اياها
او دخول المتقين او تبيين الشارع او باعتبار
وضوحها وشهرتها كالمنزل الذي علي الطريق النافذ
والدين باعتبار انقياد المتقين لها من دان له اطاعه
او باعتبار ترتب الجزاء علي قبولها من دانه اذا
جازاه او باعتبار انها صارت عادة للمسلم من الدين
بمعني العادة والملة باعتبار املاء الشارع اياها
علي الامة من امللت بمعني املليت او باعتبار انه
يسأم منها اهل الضلال من امللت الشيء مللت
منه اذا سئمته فالثلاثة باللذات متحدة الا ان
الشريعة والملة يضافان الي النبي والامة فقط
استعمالا والدين يضاف الي الله تعالي ثم الدين
يطلق علي الدين الحق والدين غير الحق قال
تعالي ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم
يأذن به الله بطريق الاشتراك اللفظي وعلي الاديان
الحقة بالاشتراك المعنوي وهو كون اللفظ موضوعا
لمعني تحته افراد كثيرة الي اخره ما ذكره والدنا

المرحوم

المرحوم في كتابه الاحكام وقيل الدين الطاعة والعبادة
يقال دانه بكذا سلام دينا بالكسر تعبد به وتدين به
كذلك فهو دين مثل ساد فهو سيد قاله في المصباح
وقال النسفي في تفسير الدين اقاويل سبعة قال
ابن عباس وابن مسعود والحسن البصري والسدي
ومقاتل رضي الله عنهم هو الحساب كما في قوله
تعالى ذلك الدين القيم اي الحساب المستقيم والله
يحاسب العباد يوم القيامة قال تعالى ان الينا
ايابهم ثم ان علينا حسابهم وقال مجاهد والضحاك
وقتادة هو الجزاء كما في قوله تعالى فلولا ان كنتم
غير مدينين اي غير مجزيين وقال يومئذ
يوفيهم الله دينهم الحق اي جزاءهم والله يجزي
العباد يومئذ باعمالهم كما قال تعالى اليوم تجزى
كل نفس بما كسبت وقال جماعة هو القضاء كما قال
تعالى لياخذ اخاه في دين الملك اي قضاءه
والله يقضي بين خلقه يومئذ كما قال تعالى وقضي
بينهم بالحق وقال محمد بن كعب القرظي هو التوحيد
كما في قوله تعالى الا لله الدين الخالص والعز
والكرامة يومئذ لاهل التوحيد قال تعالى يوم
ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم
الاية وقيل الدين الطاعة قال زهير
لئن حللت بوادي في بني اسد ٭ في دين عمرو وحالت بيننا فدك ٭
اي هو لا ينفع فيه الا الطاعة قال تعالى يوم
لا ينفع مال ولا بنون الا اية وقال وما امروا الا ليعبدوا
وقال في المصاح فدك بفتحتين بلد بينها وبين مدينة
النبي صلى الله عليه وسلم يومان وبينها وبين خيبر
دون مرحلة وهي ما افاء الله على رسوله صلى

الله عليه وسلم وتنازعها علي والعباس في خلافة
عمر رضي الله فقال علي رضي الله عنه جعلها النبي
صلى الله عليه وسلم لفاطمة وولدها رضي الله
عنهم وانكره العباس رضي الله عنه فسلمها عمر لهما
انتهى وقال الحسين بن الفضل البجلي هو الخضوع
قال النبي صلى الله عليه وسلم لابي طالب ابي انعرف
لي كلمة لو قلتها دانت لك العرب اي خضعت
ويوم القيامة يوم خضوع الخلق قال تعالى
وعنت الوجوه للحي القيوم وقال وخشعت الاصوات
للرحمن وقال يمان بن رباب هو القهر والغلبة
تقول العرب دنته فدان اي قهرته فخضع
قال الاعشى فيهما جميعا هو دان الرباب اذ كرهوا
الدين ٥ دينا كان بغدوة وصيال ٥ وفي القاموس
الرباب بكسر الراء اصحاب واجياء ضبة لانهم
ادخلوا ايديهم في ثربة وتعاقدوا انتهى وهم
خمس قبايل تجمعوا فصاروا يدا واحدة ضبة وثور
وعكل وعدي وتيم وانما سموا بذلك لانهم غمسوا
ايديهم في ثربة وتحالفوا عليه والرب بالضم
عصارة كل ثمرة ويوم القيامة قهر الجبارين وقصم
القهارين قال تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما
يعمل الظالمون الايات وقال الفما هو العادة
قال المثقب العبدي شاعر جاهلي ٥
تقول اذا درأت لها وضيني ٥ اهذا دينه ابدا وديني
يعني تقول ناقته اذا بسط لها الحزام وهو الحبل
هذه عادته دايما وعادتي و يوم القيامة يوم يبعث
فيه كل احد على عادته فالكافر المنكر يبعث على
انكاره يقول الله تعالى خبرا عنهم انهم يقولون

والله ربنا ما كنا مشركين والمعنى اي معنى مالك
يوم الدين يوم جزاء الدين يعني ان المعنى سواء كان
المراد بالدين ههنا الشريعة او الطاعة هو مالك
يوم جزاء الدين بتقدير المضاف وقولنا مالك يوم
جزاء الطاعة معناه ظاهر واما معنى مالك يوم
جزاء الشريعة فمحمول على يوم اجزاء احكام
الشريعة ولما كان كل منهما غير خال عن التكلف
والتعسف اثر كونه بمعنى الجزاء ولم يرض بهما
اي بمجرد يوم الشريعة ويوم الطاعة ذكره شيخي
زاده وقال الخفاجي قدر المضاف لانه ليس يوم
للتكاليف وانما هو للجزاء وهو على التفسيرين
قيل وهو على الاول بتقدير مضاف اي جزاء
احكام الشريعة او جزاء قبول الدين وترك
قبوله او جزاء العمل به من الثواب والعقاب
ويجوز ان تكون اضافته لما بينهما من الملابسة
باعتبار الجزاء من غير تقدير وقيل البلاغة تحكم
بأولوية عدم التقدير اذ يقال في يوم ظهور
سلطان احد وغلبة ما يتعلق به ان اليوم يوم
فلان فيذكر الاعتبار يقال يوم الشريعة
ايضا وقيل ايضا ان كان المراد بالطاعة العبادة
احتاج الى التقدير وان اريد بها انقياد المطلق
كما فسر به في كتب اللغة لا حاجة للتقدير فان
الناس في الدنيا بين منقاد وغير منقاد بخلافهم
في ذلك اليوم لانقياد الكل ظاهرا وباطنا وهو
وجه وجيه وتخصيص اليوم بالاضافة الى الدين
في قوله مالك يوم الدين مع انه تعالى مالك لجميع
الازمان والاماكن وما فيهما ومالك لكل يوم وقال

الخفاجي الاضافة مصدر المبني للمفعول اي
اضافة مالك او ملك الي يوم الدين مع كونه مالكا
للايام كلها والجميع لامور هذا هو المراد اما لتعظيمه
علة الاول اي لتعظيم المضاف وهو ذلك اليوم
فانه يوم عظيم الهول تعرض فيه الخلايق علي
الملك العدل الذي لا يعزب عن علمه مثقال
ذرة اشار اليه شيخي زاده وقال القايل
اواه واويلاه من موقف ٭ اخاف ان يعدد به الحاكم
يارب غفرانك عن مذنب ٭ اساء الا انه نادم ٭
وقال الخفاجي قوله لتعظيمه اي لتعظيم اليوم المستلزم
لتعظيم ما لله ويجوز ان يكون الضمير لله العلم به من
السياق وقال اكثر واني المراد اما تعظيم يوم الدين
باضافة المالك الذي هو الله العلي العظيم
الي ذلك اليوم كتعظيم العرش والبيت باضافة
الرب اليهما في رب العرش العظيم ورب البيت
العتيق فتكون الاضافة لتعظيم المضاف اليه
او المراد تعظيم اليوم باضافته الي الدين فان
ذلك اليوم لوقوع الجزاء فيه يوم مشهود ويوم فيه
يقوم الناس لرب العالمين وان الاولين والاخرين
لمجموعون الي ميقات ذلك اليوم المعلوم فتكون
الاضافة لتعظيم المضاف كما في عبد الخليفة ويجوز
ان يراد به تعظيم المالك باضافته الي اليوم لان
مالكية الزمان وكذا ملكيته تختص به تعالي سيما
يوما تجزي فيه كل نفس بما كسبت قالوا اعظم
المخلوقات جلالة ومهابة المكان والزمان فالمكان
فضاء لا نهاية له وخلاء لا غاية له والزمان
امتداد وهمي شبه بنهر خرج من قعر جبل الازل

فامتد

فامتد ودخل في قعر لا بد فلا يعرف لا نفجاره مبدأ
ولا لاستقراره منزلة فما ظنك بمن كان ملك
مثل هذا المخلوق وملكه فسبحانه ما اعظم شانه
فعلى هذا الاحتمال ايضا تكون الاضافة لتعظيم
المضاف او نقول ذلك التخصص بالاضافة
لتفرده اي المالك تعالى او الملك سبحانه
وامتيازه عن الغير امتيازا بينا بنفوذ بالزاء
المعجمة من نفذ السهم نفوذا من باب قعد
ونفاذا خرق الرمية وخرج منها وانفذته بالالف
ونفذ الامر والقول نفوذا ونفاذا مضى وامره
نافذ اي مطاع كما في المصباح الامر اي الحال
وجمعه امور وعليه وما امر فرعون برشيد
ومن الائمة من يقول في تاويله ان الامر مامور
به ثم حول المفعول الى فاعل كما قيل مرعا رف
واصله معروف وعيشة راضية والاصل مرضية
الى غير ذلك ثم جمع فاعل على فواعل فاو امر
جمع مامور كذا في المصباح فيه اي في ذلك اليوم
سواء كان امرا متعلقا بالملكية او بالملكية اذ
في ذلك اليوم لا تملك نفس لنفس شيا والامر يومئذ
لله ولمن الملك اليوم لله الواحد القهار بخلاف
ايام الدنيا فان فيها ملاكا وملوكا يتصرفون فيما
يملكون ويحكمون عدلا وجورا فيما يتصرفون
فيما اذن من بيده ملكوت كل شي واليه ترجعون
ذكره الكرماني وقال شيخي زاده وهو علة للثاني
اي لاضافة ملك ولو كان علة للاول ايضا لكان
الظاهر ان يقال او لتفرده بالملكية فيه بخلاف
الدنيا فان الولاة والقضاة ونحوهما يملكون فيها

امورا فانه تعالى يتفرد بالملك في ذلك اليوم
لزوال ملك الملوك وانقطاع امرهم ونهيهم فهو
كقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن وذكر في
تفسير الكواشي ان اليوم هو المدة من طلوع الشمس
الى غروبها ومن طلوع الفجر الثاني الى غروبها
شرعا وهو الوقت لغة ليلا كان او نهارا طويلا
كان او قصيرا والمراد به في الاية الوقت لعدم
الشمس ثمة واجراء مبتدا خبره قوله الاتي للدلالة
الى اخره هذه اوصاف وهي رب العالمين
الرحمن الرحيم مالك او ملك يوم الدين على الله
تعالى في قوله الحمد لله والغرض من هذا الكلام
ان هذه الصفات المجردات ليست باجنبية فاصلة
بين البيان والمبين اعني الحمد وما يتين به من
العبادة بل هي اشارة الى دليل الاختصاص المستفاد
من لامي الملك والتعريف في الحمد وبيان ذلك
الاختصاص وتوطية لما بعده ايضا من قوله اياك
نعبد الاية لكونه اشارة الى دليله ذكره الكرماني
وقال الخفاجي الاجراء هنا مستعار من اجراء الماء
الى ما يستقي به او من اجراء الوظيفة على من ياخذها
بمعنى ايضا لها اليه من غير انقطاع وهو
حقيقة عند المصنفين ايضا من جهة كونه تعالى
موجدا اي خالقا للعالمين ربا لهما وفي اكثر النسخ
من كونه ربا للعالمين موجدا لهم وفي نسخة ربا
موجدا للعالمين ربا لهم وهذه اقلها ولا يعول
عليها والكل متقاربة ولا خفا فيه والترتيبة دالة
على الايجاد تضمنا او التزاما فتقديم كونه موجدا
رعاية للترتيب في الوجود وتاخيره لتقدم ما يدل

عليه

عليه رتبة وقيل انه لما كانت تربيته للعالمين انه
رقاهم في مدارج الكمال بافاضة الوجود واعداد اسباب
الكمالات وكان الايجاد مبدأ التربية جعله كانه خارج
عنها والاحسن ما قيل من ان قوله موجدا وما بعده تفصيل
لربوبيته وقوله ربا لهم تتميم بعد التخصيص لمزيد
الاهتمام لان الكمال الاول الذي هو اساس جميع
الكمالات لا ينبغي اخراجه من مفهوم الربوبية
مع ان ربوبيته لهم بافاضة سائر الكمالات لا تستلزم
كونه موجدا لهم ذكره الخفاجي وقال اكثر وان
قوله موجدا لهم صفة مقيدة لقوله ربا للعالمين
لاخراج الرب الذي لا يكون موجدا كالوالد بالنسبة
ولده وليس بموجد له وكالمعلم بالنسبة من يتعلم و لا
يوجده والدال على هذا الوصف هو اضافة الرب
الى العالمين وفي بعض النسخ تقديم قوله موجدا
على قوله ربا ووجهه التنبيه على ان ايجاد العالمين
متقدم على تربيتهم لان الكمالات باسرها من
توابع الوجود ومتفرعة عليه منعما عليهم اي على
العالمين قال الخفاجي هذا تفصيل لمعنى الرحمن
الرحيم وقال اكثر وان قوله منعما خبر بعد خبر
للكون في قوله من كونه وكذا ما يأتي من قوله
ما لكا لامورهم بالنعم متعلق بقوله منعما كلها
تأكيد للنعم وهو من نحو كون الرحمن المعطي
للجلايل والدقايق فانه عبارة عن العموم والشمول
كما مر ثم فصل عمومه وفسره بقوله ظاهرها اي
النعم و باطنها عاجلها في الدنيا واجلها في الاخرة من
كونه تعالى رحمن الدنيا والاخرة وقال الخفاجي
والعاجل والاجل تفسير للظاهر والباطن فان النعم

الدنيوية ظاهرة والاخروية باطنة وما هو مشهور
معروف ان الدنيا ظاهر والاخرة باطن قال تعالى
يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الاخرة هم
غافلون انتهى وقال الشيخ الاكبر رضي الله عنه قريب
من هذا المعنى

اذا نمت تلقى فيك ما كنت يقظة ٭ تشاهده جهرا فتشهده سرا ٭
كذاك اذا مامت مغربي بحالة ٭ ترد الي ما كنت حيا به مغربي ٭
وانت كتاب فيك كل مسطر ٭ لما فاتح عنك الكلام تثبت ان تقرا ٭
فيما ثم الا انت فافهم مقالتي ٭ فظاهرك الدنيا وباطنك الاخرى ٭

مالكا المناسب لاختياره قراءة ملك على ما لك فيما سبق
ان يذكر هنا عند تعداد الصفات الجارية على الله
تعالى كونه ملكا لهم يوم الثواب والعقاب
الا انه ذكر بدله كونه مالكا وبين وجه اجرائه على
اسم الله تعالى لاجل انه قدم هذه القراءة اولا
في الذكر حتى كتب نظم القران في كتابه على هذه
القراءة ولم يتعرض لكونه ملكا لهم عند بيان وجه
اجراء الثناء بذكر كونه مالكا عنه لاشتراكهما في
اجرا المذكور وما يتفرع عليه من افادة التعليل ذكره
الشيخي زاده قلت والمالك شامل للملك كما في قوله
تعالى مالك الملك في ذكر القراتين اخبار ملك
وفي ذكر اجراء الوصاف اقتصر على مالك لشموله
للملك وسنذكره قريبا عن الخفاجي لامورهم اي
العالمين يوم الثواب والعقاب للمطيعين والمجرمين
قال الخفاجي الثواب والعقاب من الدين وهو
تفسير له على القراتين لان كلا منهما يؤدي مؤدى
الاخر اذ لا مغايرة بينهما الا ترى قوله تعالى مالك
الملك انتهى قلت ولا شك ان المالكية تشمل ما لكية

كل

كون كل منهما من الدين ظاهرا
لان الدين بمعنى الجزاء بهما
ثواب وعقاب

كل شيء حتى الملك كما في الآية وليس كل منهما يؤدي
مؤدي الآخر كما ذكروا ومعناه الترادف ولا ترادف
بينهما فان الملك بضم الميم لا يشمل الملك بكسر الميم
فان الملك بالضم السلطنة لا تختص بالملك بالكسر ولا تشمله
شرعا لان الملك بالكسر في يدار بابه يتصرفون
فيه شرعا كيف شاؤا فالتصرف من الملك في
الاحرار على وجه العدل والاحرار يتصرفون في
املاكهم من العبيد وغيرهم لا بطريق الظلم والظلم
مستحيل على الله تعالى وهذا من حيث ظاهر
المعنى في كل منهما واما في نفس الامر فالله تعالى
مالك للاحرار وما يملكونه وملك على الاحرار
وعلى ما يملكونه لتصرفه في الكل كيف شاء فالترادف
في حق الله تعالى خاصة ولكن به يبطل اختيار
احدهما على الآخر هنا وقد مر من المصنف اختيار
ملك على مالك فلا ترادف للدلالة خبر قوله واجراء
هذه الاوصاف على انه تعالى هو الحقيق بالحمد يقال
فلان حقيق بكذا بمعنى خليق وهو ماخوذ من الحق
الثابت وقولهم هو احق بكذا يستعمل بمعنيين احدهما
اختصاصه بذلك من غير مشاركة نحو زيد احق
بمالة اي لا حق لغيره فيه والثاني ان يكون افعل
فيقتضي اشتراكه مع غيره وترجيحه على غيره ٥
كقولهم زيد احسن وجها من فلان ومعناه ثبوت
الحسن لهما وترجيحه للاول ذكره في المصباح لا احد
غيره تعالى احق به اي بالحمد منه تعالى يشعر
بان الحمد يستحقه غيره في الجملة بسبب ظهور النعمة
في يده ذكره عجم سناد بل لا يستحقه اي الحمد على
الحقيقة سواه تعالى اشارة الى ان النعم كلها

في الحقيقة صادرة منه تعالى فالمحامد كلها راجعة
اليه سبحانه لا يرجع شيء منها الى غيره حقيقة قاله
العلم سناد وقال الخفاجي على الحقيقة لان سواه
تعالى استحقاقه للحمد ثابت في الجملة لا ينكر وانما
لم يستحقه سواه على الحقيقة لما قيل من ان افعال
الاختيارية للعباد مخلوقة له تعالى ولا تاثير
بل لا مدخل لاختيارهم فيها اصلا فلا يستحقون الحمد
عليها ومعنى الاستحقاق المنفي كونه حقا لازما لهم
واما الاستحقاق بمعنى ترتبه عليها عقلا وعادة فلا
نزاع فيه كاستحقاق الثواب قال ترتب الحكم اي كل
حكم وهنا الحكم باختصاصه تعالى باستحقاق الحمد
على الوصف اي كل وصف منوط بالحكم المذكور
وهنا وصفه تعالى بما ذكر من ربوبيته للعالمين
ورحمانيته ورحيميته ومالكيته او ملكيته ليوم
الدين ليشعر اي ذلك الترتب بعليته اي كون
ذلك الوصف علة له اي لذلك الحكم وقال الخفاجي
لما ذكر انه تعالى الحقيق بالحمد ولا احق منه
فلم اضرب عن الاحقية الى نفي استحقاق الغير اسا
اشار الى وجه ذلك والحكم هو ثبوت جميع الحمد
المعلوم من جملة الحمد لله والترتب المذكور معنوي
فانك اذا قلت اكرم هذا الرجل العالم فهم منه
ان سبب اكرامه علمه ولذا قيل ان في قوله تعالى
ما غرك بربك الكريم تلقين الحجة وهو من لطف الكرم
والوصف وان تاخر عن موصوفه لفظا وكذا عن
الحكم عليه فهو مقدم عليه رتبة لتقدم العلة على
المعلول والسبب على المسبب بالذات وبالاعتبار
وهذا ما وعدته قبل بقوله في الرحمن الرحيم كرره

للتعليل

للتعليل على ما سنذكره والظاهر ان كل واحد من
هذه الاوصاف المذكورة علة لاستقلاله في ايجاب
الحمد عقلا كما ستراه لا المجموع و للاشعار من
طريق المفهوم اي مفهوم المخالفة معطوف على
قوله للدلالة و في نسخة او بدل الواو اشارة
الى ان كلا منهما نكتة مستقلة والاشعار على ما ذكره
اهل اللغة قاطبة للاعلام يقال اشعرته الامر
واشعرته به والمصنفون يستعملونه فيما ليس
بصريح فهو عندهم كالايماء والاشارة وهو الذي
عناه المصنف فكانه في اصطلاحهم من اشعر الهدي
اذا جعل فيه علامة فهو استعارة مشهورة بمنزلة
الحقيقة انتهى قلت لا يحتاج الى هذا التكلف بل
الاشعار هنا بمعنى الاعلام على اصله كقوله قتله
يشعر بعليته له كما لا يخفى وقال الخفاجي وتصريحه
بالدلالة في الاول وبالمفهوم في الثاني ينادي
على ان مراده ان الاول مبني افادته لحصر الحمد
او استحقاقه فيه تعالى بواسطة الالف واللام
ولام الاختصاص ودلالته على انتفائه عما سواه من
توابع المنطوق الملحق به والاجراء تأييد له او
حجة وبرهان عليه وهذا ما خوذ من طريق المفهوم
وهو مفهوم المخالفة لا يلزم منه ان يكون الاشعار
خارجا عن معناه اللغوي الاصلي وهو الاعلام كما
ذكرنا فلا يكون بمعنى الايماء والاشارة وتصريحه
بانه من طريق المفهوم اي هو اعلام بانه مفهوم
مخالفة وقال عجم سنان في الاشعار اشارة الى
سبب اخر لاجراء تلك الصفات عليه تعالى يعني
وصفه تعالى تلك الصفات يشعر بطريق مفهوم

المخالفة ان من لا يتصف بتلك الصفات لا يستحق
الحمد والمصنف اشار بذلك الي مذهبه في مفهوم
المخالفة من القول به كما بين في موضعه من علم
الاصول وقال ابن الهمام في التحرير وشرحه لامير
بادشاه البخاري المكي في مفهوم المخالفة هو دلالة
اللفظ علي ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت
ويسمي دليل الخطاب الي ان قال والحنفية ينفونه
بأقسامه في كلام الشارع فقط قال الكردري تخصيص
الشيء بالذكر لا يدل علي نفي الحكم عما عداه في
خطابات الشارع واما في متفاهم الناس وعرفهم
وفي المعاملات والعقليات فيدل انتهي قلت
وهنا مفهوم المخالفة في كلام الشارع فلا يدل عند
الحنفية والمصنف رحمه الله تعالي شافعي فدلالته
علي مذهبه وقال الكرماني وتحقيق المقام ان
هذه الاوصاف لما انحصرت فيه تعالي لكونها
معربة عن وجوب ثبوتها له تعالي وامتناع ثبوتها
لغيره تعالي دل اجراؤها عليه تعالي علي حصر
الاستحقاق فيه تعالي كما دل علي اصل الاستحقاق
فعلي هذا يكون الدال علي الحصر نفس الوصف
من غير اعتبار المفهوم المخالف وقد يستعان
في دلالة الترتيب علي الحصر المذكور فيه بالمفهوم
المخالف فيقال المترتب المذكور يدل بمنطوقه
علي استحقاقه تعالي للحمد وبمفهومه المخالف وهو
انتفاء الحكم عند انتفائه علي حصر استحقاقه فيه
تعالي وعلي هذا لا بد ان يراد من المفهوم في قوله
وللاشعار من طريق المفهوم مفهوم الموافقة وهو
عدم استحقاق الغير للعبادة وقال في التحرير وشرحه

في

في مفهوم الموافقة وهو نحوي الخطاب اي معناه
قال تعالي و لتعرفنهم في لحن القول واللحن قد يطلق
علي اللغة وعلي اللفظ وقال الشرواني في ان هذا
المفهوم مفهوم موافقة لا مفهوم مخالفة و مفهوم
الموافقة لا خلاف فيه لانه معني الكلام ينبئ عنه
قوله علي ان متعلق الجار والمجرور قوله وللاشعار
لتضمنه معني الدلالة لانه يقال دل علي كذا واشعر
بكذا من لم يتصف بتلك الصفات المذكورة لا يستاهل
اي لا يستوجب وقال الخفاجي يستاهل بالهمزة والالف
المبدلة منها استفعال من الاهل اي لا يستحق ويستوجب
وقال المحريري انه بهذا المعني مولد لم يسمع من
العرب والمسموع استاهل بمعني اخذ الاهالة وهي
الشحم المذاب وليس كما زعم فقد قال الازهري
خطاء بعضهم من يقوله فاما انا فلا انكره ولا اخطي
من قاله لاني سمعت اعرابيا فصيحا من بني اسد
يقول لرجل منكر عنده يدا او لا هايستاهل اباحازم
بمحضر جماعة من الاعراب فما انكروها وانكره المازني
وقال يستاهل لا يدل علي معني يستوجب لان
معناه ان يطلب ان يكون من اهل كذا انتهي قلت
ويمكن ان يكون معناه في الاصل انه يطلب ان يكون
من اهل كذا طلبا جازما فيرجع الي معني يستوجب
ذلك اي يطلب وجوبه لمعني لزومه وقال
شيخي زاده وانكر الجوهري يستاهل في هذا المعني
حيث قال الاهالة الودك وهو دسم اللحم والشحم
الذي يأخذ الاهالة او ياكلها وتقول فلان اهل
لكذا ولا تقل مستاهل والعامة تقوله الا ان الزمخشري
قال في الاساس فلان اهل لكذا او قد استاهل وهو

مستأهل له سمعت اهل الحجاز يستعملونه استعمالا
واسعا لان يحمد بالبنا للمفعول فضلا عن ان
يعبد بالبنا للمفعول ايضا حيث جعل المقصود
بالذات في الاشعار عدم استحقاق الغير للعبادة
فان كلمة فضلا تتوسط بين الاعلي استبعادا او
استحالة وبين الادني منه ليستدل بنفي الادني
واستبعاده علي نفي الاعلي واستحالته ولا يخفي
ان المقصود بالذات هو المدلول والدليل وسيلة
له ومقصود بالتبع والحاصل اذا جاء تلك الاوصاف
عليه تعالي تتضمن فايدتين احداهما تعليل ما
سبق من استحقاقه تعالي للحمد علي وجه يستلزم
حصر ذلك الاستحقاق فيه تعالي والثانية
التمهيد لما تحقق من حصر العبادة والاستعانة
عليه تعالي كما اشار اليه بقوله ليكون اي اجراء
الاوصاف من حيث انه معللا بالاشعار المذكورة
دليلا علي ما بعده اشار اليه بقوله ليكون
اي اجراء الاوصاف من حيث انه معلل بالاشعار
المذكورة من الحصر المستفاد من تقديم المفعول
في اياك نعبد واياك نستعين ووجه كونه دليلا
عليه هو ما اشار اليه بان في ذلك الاجراء اشعارا
علي ان استحقاق العبادة منتفي عن غيره
بالطريق الاولي وقال الخفاجي ليكون باليا
او التا الفوقية اي لتكون الاوصاف المذكورة
او كل واحد منها او اجراوها وافراد دليلا لانه علي
وزن فعيل او في عداد الاسما او جعلها كشي واحد
وقال شيخي زاده ولما ذكر فايدة اجراء مجموع
الاوصاف المذكورة علي ذات المحمود شرع في

بيان

بيان فايدة كل واحدة منها على حدة و فرعه على
ما قبله بالفا لانه تفصيل له والتفصيل متفرع على
الاجمال وهذه الصفات الاربع التي هي كونه
تعالى ربا ورحمانا ورحيما ومالك يوم الدين
اشترا كها في كونها محمودا عليها بحيث تفيد
اختصاص الحمد به تعالى في نفس الامر فان كل
واحدة منها باعتبار ترتب الحمد عليها وعليتها
له واختصاصها به تعالى من الوجه الذي وقعت
صفة له تعالى تفيد الاختصاص المذكور في نفس
الامر كما يفيده مجموعها فان بينها فرقا من وجوه
اخر كل واحد منها ظاهر في كل واحدة من تلك
الصفات وقال الخفاجي والظاهر ان الفا فصيحة
جواب لسوال نشاء مما مر فكانه لما بين ان
استحقاق جميع المحامد مختص به تعالى وانا اجرا
تلك الصفات مجموعها او كل واحدة منها او الاعم
منها دالة على علته منطوقا ومفهوما قيل هذا
هذا واجب وما يوجبه فاجيب بما ذكر فهي واقعة
في جواب شرط تقديره اذا اختص به ووجب
فالمبين الايجاب ما ذكر من الصفات ايضا فيها
ما سبق من الفوايد بيان لما يوجبه او الفاء
تفريعية كانه لما كان ثابتا للذات بالذات
قبل وجود الكاينات تفرع عليه وجوبه عليهم
بعد البروز لساحة الوجود قال فالوصف الاول
وهو كونه تعالى رب العالمين لبيان ما هو الموجب
للحمد وهو اي الموجب للحمد الايجاد اي ايجاد العالمين
من العدم والتربية لهم المفهوم كل منهما من كونه
ربا لما سواه اذ الايجاد اول مراتب التربية ولا

شكر ان افاضة الوجود وما يتبعه من الكمالات
يوجب ان لا يكون شيء ويسبح بحمده قال الشرواني
والوصف الثاني والوصف الثالث وهما الرحمن
الرحيم للدلالة على انه تعالى متفضل على العالمين
بذلك المذكور من الايجاد والتربية ذكره الشرواني
قال الرحمان للايجاد والرحيم للامداد قال الخفاجي
ودلالتهما عليه لان المراد بالرحمة في حقه تعالى
اثرها من التفضل والاحسان الاختياري بين
مختار تعالى فيه اي فيما ذكر وهو خبر ثاني لان
وقال الخفاجي وانتفاء الايجاب بالذات يلزم
من كونه مختارا ان فسر الاختيار بصحة الفعل
والترك فان كان المختار من ان شاء فعل وان شاء
ترك لم يلزمه انتفاء الايجاب فيما ذكره المصنف
نظر وهو رد على الفلاسفة انتهى قلت يعني
قوله مختار فيه هو الرد على الفلاسفة ولا بد ان
يكون معنى المختار هنا انه يصح من الفعل والترك
لان ترك افاضة الوجود منه سبحانه لا يصح عندهم
لانه كمال وتركه نقصان فانه تعالى عندهم
مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك ومشيئة
الترك لا تتأتى منه تعالى لاستلزامها النقص
وقال السيد الشريف في شرح المواقف في تقرير
مذهب الفلاسفة وحينئذ جاز ان يكون العالم
واجبا في الازل بالواجب لذاته تعالى مع كونه
تعالى مختارا فيكون ان معا في الوجود وان
تفاوتا في التقدم والتأخر بحسب الذات كما ان
حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات وان
كانتا معا في الزمان ويؤيده ما نقله بعضهم من

ان

ان الحكما متفقون علي انه تعالي فاعل مختار
بمعني ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق
الشرطية لايقتضي وقوع مقدمها ولاعدم وقوعه
فمقدم شرطية الفعل واقع دايما ومقدم شرطية
الترك غير واقع دايما وندفعه انا نعلم بالضرورة
ان القصد الي ايجاد الموجود محال فلا بد ان
يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر
المختار حادثا قطعا وقد يقال تقدم القصد علي
الايجاد كتقدم الايجاد علي الوجود في انهما بحسب
الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال
هو القصد الي ايجاد الموجود بوجود قبل
وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود الموجود
كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم
عليه زمانا كقصدنا الي افعالنا ليس يصدر
اي ذلك الايجاد والتربية قال الخفاجي وضمير
يصدر راجع الي ذلك اي الي قوله متفضل بذلك
منه تعالي لا يجاب بالذات وهذا هو الرد
علي الفلاسفة باعتبار انه تفسير لمعني قوله
مختار فيه احتراز عن معني كونه مختارا علي
مذهب الفلاسفة بمعني انه ان شا فعل وان
شا ترك كما قررناه ومع ذلك هو موجب بالذات
عندهم فلا نظر فيما ذكره المصنف رحمه الله تعالي
وقال اكثر والي ثم بين ان المراد بكونه مختارا
ليس فيه انه يصدر منه ما يصدر لا يجاب بالذات
كما تقوله الفلاسفة من ان افاضة الوجود علي
ما تم استعداد مقتضي ذاته تعالي فيمتنع تخلفه
عنه او يصدر منه لاجل وجوب عليه تعالي

وهو معطوف على قوله لايجاب بالذات اي وليس
بصدر عنه لوجوبه عليه كما تقوله المعتزلة ذكره
الشرواني وقال الخفاجي وهو رد على المعتزلة
فانهم يزعمون وجوب امور عليه تعالى كثواب
المطيع ورعاية الاصلح قضية بالنصب والتنوين
على المفعولية من اجله للوجوب عليه وقال
الخفاجي هو مصدر او اسم مصدر بمعنى القضا
كالعطية بمعنى العطاء والقضا بمعنى الاداء كما
في قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة اي ادبتموها
وفي المصباح ان استعمال الفقها القضا لما يفعل
خارج الوقت مقابلا للاداء اصطلاحا مخالف
للوضع اللغوي انتهى قلت وهو نقل لعبارة المصباح
بالمعنى وعبارة المصباح هي قوله وقضيت
الحج والدين ادبته قال تعالى فاذا قضيتم
مناسككم اي ادبيتموها فالقضا هنا بمعنى الاداء
كما في قوله تعالى فاذا قضيتم الصلاة اي ادبيتموها
واستعمل العلما القضا في العبادة التي تفعل
خارج وقتها المحدود شرعا والاداء اذا فعلت
في الوقت المحدود وهو مخالف للوضع اللغوي
لكنه اصطلاحي للتمييز بين الوقتين والقضاء
مصدر في الكل لسوابق الاعمال الجار والمجرور
متعلق بقضية اي اعمال العباد السابقة على
جزاءه تعالى لهم عليها وقال الخفاجي هو تعليل
للوجوب يعني ان الوجوب عند المعتزلة لقضاء
حق الاعمال السابقة من العبد واداءها وقال
الشرواني تقول المعتزلة ان الاعمال السابقة
حقوق للعبادة والاخلال بها قبيح وباطل يمتنع

منه

منه تعالى فيجب عليه تعالى ان يحق الحق ويبطل
الباطل فيجب اثابة المطيع وعقاب العاصي
قضية اي قضاء وحكما لسوابق الاعمال اي
لاجل الاعمال السابقة الموجبة للجزاء بحيث
يمتنع على الله تعالى تركه لكونه خلاف مانقتضيه
الحكمة وهو اي خلاف الحكمة على الله تعالى
مستحيل فهذا الوجوب ليس كالوجوب على العبد
حتى لاينافي الاختيار فالمعتزلة وان قالوا
بكونه تعالى فاعلا مختارا لكن لزمهم من حيث
لايشعرون القول بكونه غير مختار لقولهم
بالوجوب عليه تعالى انتهى قلت ولا يرد على
المصنف في احترازه عن مذهب المعتزلة الزاعمين
انه تعالى يجب عليه ثواب المطيع ورعاية الاصلح
قضية لسوابق الاعمال من العباد ان يكون
الكلام هنا ليس الا يجاد والتربية لقضاء سوابق
الاعمال فان الايجاد سابق على الاعمال وانما
المراد هنا بذكر ذلك مجرد نفي الوجوب على الله
تعالى على حد ما اوجبت المعتزلة على الله
تعالى الذي اوجبته فكانه يقول لا يصدر
عن الله تعالى فعل بايجاب ذاتي كما تزعم
الفلاسفة ولا بايجاب حكمة كما تزعم المعتزلة
وانما افعاله كلها فضل وعدل واما قول الخفاجي
وان كانت العبادة لاتخلوا من قصور ما انتهى
فليس مما ينبغي حتى يستحق تعالى به اي بسبب
ماذكر من الايجاد والتربية الحمد هو غاية لقوله
مستفضل مختار ومستقيل بالنسبة اليه فيجوز فيه
الرفع والنصب كما في قوله تعالى ونزلوا حتى

يقول الرسول ذكره الخفاجي وقال اكثر والي
حتي يستحق برفع الفعل لكون حتي ههنا ابتدائية
فما بعدها جملة مستأنفة ابتدائية مسببة
عما قبلها كما هو مقتضي حتي الابتدائية فهو
متعلق بقوله متفضل مختار باعتبار كون ما بعده
بيانا له ومسببا عنه فالمعني ان هذين الوصفين
يدلان علي انه تعالي متفضل و مختار فيما يفعله
من الاحسان فبسبب ذلك التفضل والاختيار
يستحق الحمد فلهذين الوصفين ايضا مدخلية في
استحقاق اصل الحمد اذ لو لم يكن مختارا في تفضله
واحسانه لم يستحق به الحمد لوجوب كون المحمود
عليه فعلا اختياريا و الوصف الرابع وهو مالك
يوم الدين او ملك يوم الدين لتحقيق الاختصاص
اي اختصاص الحمد بالله تعالي فانه اي هذا
الوصف الرابع مما لا يقبل الشركة فيه بوجه ما
اي بأي وجه كان وهو تعليل لكون الوصف الرابع
تحقيقا للاختصاص بلا شائبة شركة اي الوصف
الرابع من الاوصاف التي يمتنع الاشتراك فيها
بوجه ما من الوجوه لا حقيقة ولا مجازا لظهور
ان لا ملك ولا ملك في ذلك اليوم لاحد سواه
تعالي بخلاف الربوبية والرحمة فانه يتوهم
في كل منهما الشركة بوجه ما ولو مجازا ذكره الكرماني
وقال الخفاجي وعدم قبول مالكية يوم الدين
للشركة فيه ظاهر بخلاف الربوبية والرحمة
فانهما بحسب الظاهر يتصور فيهما الشركة وان
كانت بالنظر للمعني المراد كما مر لا تقبله ايضا
واختصاص الحمد لاختصاص المحمود به او عليه

وقال

وقال بعضهم سبحانه فان كونه تعالى مالكا للامور
يوم الحشر والجزاء مما لا يتصور شركة غيره فيه
وقال الكشواني بقي ههنا شيء وهو ان اختصا ص
الامور به يوم الدين انما يوجب اختصاص
الحمد الواقع بازائها به لا اختصاص مطلق
الحمد به فجواز ان يحمد علي غير ما في هذا اليوم
فلا بد ان يلاحظ ان هذا الوصف لما كان
من اجزاء علل الحمد لكونه من الاوصاف
المترتبة المشعرة بالعلية الدالة بمفهومها
علي انتفاء الحكم عند انتفائها وجب من
عدم قبوله الشركة ان يكون الحمد المعلل به مختصا
ايضا وتضمين بالجر معطوف علي تحقيق ذكره
الخفاجي وغيره وقال الكشواني ويتضمن
علي صيغة المضارع المعلوم يريد ان الوصف
الرابع وان كان لافادة تحقيق الاختصاص
الا انه يتضمن الوعد بالثواب للحامدين لدخولهم
فيمن يجازي بالثواب يوم الدين الذي اريد
به يوم الجزاء والوعيد بالعقاب للمعرضين
عن القيام بواجب الحمد لدخولهم فيمن يستحق
الجزا بالعقاب وقال الخفاجي اي عن حمده
اوعنه وعن عبادته وقال الكشواني وفي
بعض النسخ وتضمين الوعد علي صيغة المصدر
عطفا علي قوله لتحقيق واورد عليه انه لا دخل
له فيما هو بصدده من تفصيل ما اجمله سابقا
من وجه اجزاء الصفات عليه فذكره كالاجنبي
وافيد في دفعه انه اشارة الي فايدة اخري
يتضمنها الوصف الرابع ولا يقدح في ذلك كونه

مما لا دخل له في تفصيل الاجزاء اقول لا يراد هو
انه خارج عن الصدد لا انه لغو لا فائدة فيه
اصلا فلا يندفع فيه اصلا فلا يندفع ببيان الفائدة
وقيل في دفعه كل من الوعد والوعيد يوجب
استحقاق الحمد فيندرج في الاجمال الذي يحله
انا اجراء هذه الاوصاف للدلالة على ان تعالي
مستحق للحمد فلا يكون ذكره اجنبيا وانت
خبير بما فيه من البعد والتكلف وقال عجم
سنان وتضمين الوعد عطف على قوله لتحقيق
الاشارة الى فائدة ملك يوم الدين هي
تضمين الوعد والوعيد فان وصفه باستحقاق
الحمد لكونه ربا للخلائق مربيا لهم منعما
عليهم بجلايل النعم ودقايقها ثم تحقيق
ذلك بان مآل امرهم اليه ورجوعهم بالكلية
في ذلك اليوم الى حكمه يسأل فيه عن اعمالهم
ويجازيهم عليها على حسبها تهم بتضمن
للاخفا وعد المطيعين له بالثواب ووعيد
المعرضين عن امره بالعقاب فعلى العارف
ان يتوجه بالكلية الى الحمد على نواله والشكر
على افضاله اللهم اجعلنا من الحامدين
لنعمك ولا تجعلنا من المستحقين لنقمك وقال
النسفي في تفسيره وانما اضاف الملك والملك الى
يوم الدين على الخصوص لانه قد اعطى اليوم
الخلق ملكا وملكا والملاك يتحدون في ملكهم والملوك
يجورون في ملكهم فاذا كان يوم الدين نزع الملك
عن كل مالك والملك عن كل مملك فيبقى الملك
والملك له على الخصوص فلا يبقى تحكم ولا جور بل

يجود في ملكه ويعدل في ملكه وهو وعد ووعيد
يقول للاولياء انا الملك والمالك اعزكم بملكي واغنيكم
بملكي فلا يمنعني مانع ويقول للاعداء انا الملك
والمالك علمت ما عاملتموني به واقدر على مكافاتكم
فلا فراء لكم عني ولا بد دفع العذاب عنكم دافع
وذكر الرازي في تفسير الفاتحة انه لا فرق بين
المحسن والمسيء والمطيع والعاصي والموافق
والمخالف وذلك لا يظهر الا في يوم الجزاء كما قال
تعالى ليجزي الذين اساءوا بما عملوا ويجزي
الذين احسنوا بالحسنى وقال تعالى ام نجعل
الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في
الارض ام نجعل المتقين كالفجار وقال تعالى
ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما
تسعى واعلم ان من سلط الظالم على المظلوم
ثم انتقم منه فذاك اما للعجز او للجهل او لكونه
راضيا بذلك الظلم وهذه الصفات الثلاث
على الله تعالى محال فوجب ان ينتقم للمظلومين
من الظالمين ولما لم يحصل هذا الانتقام في دار
الدنيا وجب ان يحصل في دار اخرى بعد دار
الدنيا وذلك هو المراد بقوله مالك يوم الدين
وبقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره وروي انه يجاء برجل
يوم القيامة فينظر في احوال نفسه فلا يرى
لنفسه حسنة البتة فينادي باخلاف ادخل
الجنة بعملك فيقول يا الاهي ماذا عملت فيقول
الله تعالى الست لما كنت نائما فقلبت من جنب
الى جنب لتيقظ كذا فقلت في خلال ذلك الله

ثم غلبك النوم للحال فنسيت ذلك اما انا فلا تاخذني
سنة ولا نوم فما نسيت ذلك وايضا يوتى برجل وتوزن
حسناته بسيئاته فتخف حسناته فتاتيه بطاقة
فتثقل ميزانه فاذا فيها شهادة ان لا اله الا الله
فلا يثقل مع ذكر الله غيره واعلم ان الواجبات
على قسمين حقوق الله تعالى وحقوق العباد
فحقوق الله تعالى مبناها على المسامحة لانه
تعالى غني عن العالمين اما حقوق العباد فهي
التي يجب الاحتراز فيها روي ان ابا حنيفة
رضي الله تعالى عنه كان له على بعض المجوس
مال فذهب الى داره ليطالبه به فلما وصل الى باب
داره وقع نعله في نجاسة فنفض نعله فارتفعت
النجاسة عن نعله ووقعت على حايط دار المجوسي
فتحير ابو حنيفة رضي الله عنه وقال ان تركتها
كان ذلك سببا لقبح جدار هذا المجوسي وان حككتها
انخدر التراب من الحايط فدق الباب فخرجت
الجارية فقال لها قولي لمولاك ان ابا حنيفة بالباب
فخرج اليه يظن انه يطالبه بالمال واخذ يعتذر
فقال ابو حنيفة رضي الله عنه ههنا ما هو اولى
وذكر قصة الجدار وانه كيف السبيل الى تطهيره
فقال المجوسي انا ابتدي بتطهير نفسي فاسلم
في الحال والنكتة فيه ان ابا حنيفة رضي الله عنه
لما احترز عن ظلم المجوسي في ذلك القدر القليل
من الظلم فلاجل تركه ذلك انتقل المجوسي من
الكفر الى الايمان فمن احترز عن الظلم كيف
يكون حاله عند الله تعالى النبي قلت هذا
الكلام المشهور بان حقوق الله تعالى مبناها

على

على المسامحة كما ذكرنا بس هو على اطلاقه وليس
للعبد في الدنيا ان يتهاون في حقوق الله تعالى
ويقول انها مبنية على المسامحة فيترك الحاكم
اقامة الحدود ويقول هي حقوق الله تعالى
ويسامح هو فيها من وجب اقامتها في حقه وانما
ذلك منه تعالى في يوم القيامة لانه تعالى
لا يطالب بحقه تشفيا من العبد ولا انتقاما
من العبد على وجه الانتصار لنفسه منه عليه
لان العبد لم يخرج عن تصرف قدرته تعالى
فيه دنيا واخرة بحيث يصير محجورا عنه في حال
من احواله مطلقا بل الافتقار والعجز ملازمان
للعبد اينما كان العبد وكيفما كان والله غني
عنه وقادر عليه في كل حال وقد نبه على ذلك
الشيخ الاكبر الامام محي الدين ابن العربي قدس
الله سره في كتابه شرح الوصايا اليوسفية حيث
قال ولا سبيل الى العفو عن حق الله تعالى
كالحكم الظاهر المشروع في مثل الزاني والسارق
لو تاب بين يدي الحاكم بعد ما وصل امره الى الحاكم
ورد المال الذي سرقه كله لم يتجه ذلك ولا دفع
عنه قطع الحاكم يده ولا جلد الزاني اذا كان بكرا
او رجمه اذا كان ثيبا فحقوق الله لا عفو فيها من
الحكام فاذا كان يوم القيامة لم يبق حاكم الا
الله تعالى حينئذ لله في الحاني ان يعفو عن
حقه او ياخذه به وذكر في كتابه المذكور قبل
ذلك بنحو الكراستين قال الا ترى يا رسول الله
صلى الله عليه وسلم كيف قال من ابدى لنا
صفحته يقول من ظهر لنا عليه بانه قد فعل فعلا

يقتضي اقامة الحد عليه فيه اقمنا عليه حتى
قال فابلغ في قضية عين في حق المراة التي خانت
الامانة فقطع يدها فانها كانت تستعير الحلي ثم
تنكره وكانت من اشراف قومها فلما كلم رسول
الله صلى الله عليه وسلم فيها ان يتركها لشرفها
قال صلى الله عليه وسلم لو ان فاطمت بنت
محمد يعني نفسه سرقت قطعت يدها يقول الله
في الثناء على قوم لا يخافون لومة لائم يعني
في جنب الله والقيام بحقه انتهى قلت قوله
ورد المال الذي سرقه كله يعني يقطع وان
فعل ذلك وهذا يحمل بعد الخصومة واما قبل
الخصومة فلا قطع قال في شرح الدرر اورده الى
ماله قبل الخصومة يعني لا يقطع لان الدعوى
حينئذ لا تمكن فلا تظهر السرقة اياك اي قولوا
اياك ولا بد من هذا الاضمار ان حمل قوله الحمد
لله على الابتداء او على الاخبار اي احمد من
الله تعالى على نفسه او جميع حمد الحامدين لله
تعالى وان حمل على الامر واضمر قولوا هناك
كان هذا عطفا على ذلك من غير اضمار ثانيا
قاله النسفي في تفسيره نعبد فعل مضارع مرفوع
لتجرده من الناصب والجازم وقيل لوقوعه موقع
الاسم وهو راي البصريين ومعنى المضارع المشابه
يعني انه اشبه الاسم في حركاته وسكناته وعدد
حروفه الا ترى ان ضارب يشبه يضرب فيما
ذكرت لك وانه يشيع ويختص في الازمنة كما يشيع
الاسم ويختص في الاشخاص وفاعله مستتر وجوبا
ذكره السمين واياك معطوف على اياك الاول

نستعين

نستعين فاياك نعبد لانك مالك واياك نستعين
لان ما سواك هالك قاله ابن كمال باشا ثم للعطف
مع مهلة وهي للانتقال من كلام الى اخر ولما كانت
العبادة اهم عطفها بها للدلالة على تفاوت الرتبة
او هو اشارة الى بعد طريق الخطاب من طريق
الغيبة ذكره الخفاجي وقال الشرواني ولما
اراد المصنف رحمه الله ان يبين فايدة الالتفات
الواقع في قوله تعالى اياك نعبد و تفصيل طر
وكان هذا الكلام منفصلا عما سبق اورد كلمة ثم
الدالة على تفاوت ما بين المعطوفين تنبيها على
تباينهما انه الضمير للشان وقال الشرواني
الكرباني الداخلة على ضمير الشان اشارة الى
عظم شان ما ذكره بعده وهو قوله لما ذكر بصيغة
المبني للمفعول قاله الشرواني الحقيق اي الاولي
والاحق بالحمد في قوله الحمد لله وهو الله تعالى
ووصف بالبنا للمفعول ايضا بقرينة قوله فيما
سيأتي خوطب بصفات هي الربوبية والانعام
العام والملكية جميع للامور عظام جمع عظيمة
هنا ويكون جمع عظيم وجمع عظم ايضا كما صرح
به صدر الافاضل فمن قصره على الخير فقد وهم
تميز اي الحقيق بالحمد بها اي بتلك الصفات
المذكورة وجملة تميز صفة ثانية لصفات اي
تميز ذلك الحقيق بالحمد عند الحامد بسبب تلك
الصفات عن سايري باقي الذوات غير ذاته
تعالى قال في المصباح اتفق اهل اللغة ان سائر
الشي باقيه قليلا كان او كثيرا وقال الصغاني
سائر الناس بالهمز وليس معناه جميعهم كما زعم

من نصر في اللغة باعد وجعله بمعنى الجميع من لحن العوام ولا يجوز ان يكون من سور البلد لاختلاف المادتين وتعلق عطف على تميز بحذف العاطف وهو بها وقع في بعض النسخ بدون واو فهو جواب لما وعلى الاول فخوطب جوابها العلم من كل عالم بمعلوم معين قيد المعلوم بالمعين لان اصل المعلومية حاصل في مرتبة ذكر ذلك الحقيق بالحمد الالهي لم يتعين في تلك المرتبة ولم يتشخص بحيث لا يقبل الشركة اصلا وبعد اجراء تلك الاوصاف بلغ التمييز صار كانه حاضر وشاهد ذكره الزوزني فخوطب بلا واو ولا فاء جواب لما قال عجم سنان الجواب هو فخوطب على ما عليه اكثر النسخ من وجود الواو في وتعلق العلم وتجرد فخوطب عن الفاء انتهى وفي نسخة فخوطب بذلك بباء السببية اي ذلك التميز والتعين يعني صار تعلق العلم بمعلوم متميزا تميزا تاما مستتبعا لان يخاطب بسبب ذلك التعين والتميز التام الذي هو في الظهور بمنزلة الحضور الذي هو مصحح للخطاب وان لم يكن بمرئي من المتكلم تماما في خطاب الاعمى ومن هو في خارج الدار قاله الزوزني وقال الخفاجي والذكر يحتمل انه ذكر الله ذلك حكاية عن العباد تعليما لهم فحصول التميز والتعلق على ظاهره لكن قوله فخوطب ليس على ظاهره اذ هو تعالى ليس بمخاطب في تلك المرتبة بل المراد منه حكاية خطابه تعليما ويحتمل ان يراد ذكر العباد ذلك في مقام الحمد والثناء كما علمهم فحصول التميز والتعلق بالنسبة

الى

الب من عنده التميز والعلم باعتبار التفات جديد
لازم للقراءة والخطاب على ظاهره وقيل وجه سببية
الذكر والوصف المستلزمين للتميز والعلم لتنزيل
الغايب بواسطة اوصافه المذكورة التي اوجبت
تميزه وانكشافه حتى صار كانه يبدل خفاء غيبته
بجلاء حضوره منزلة المخاطب في التميز والظهور
فيصح اطلاق ما هو موضوع للمخاطب عليه وظاهره
ان الحق سبحانه لا يخاطب حقيقة ولا يظهر وجه
لصحته كيف ولا يشترط في الخطاب الا الاسماع
لا المشاهدة والعيان ولا يلزم ان لا يخاطب
الا عمي حقيقة ولا من هو خارج الدار من في
داخلها ولم يقل به احد الى اخر ما بسطه من الكلام
في هذا المقام والحاصل ان الخطاب الحقيقي
في كل احد على جسه من جهة المخاطب اسم
فاعل والمخاطب اسم مفعول فخطاب الاعمى
لغيره خطابا حقيقيا لا تشترط فيه الرؤية بل
يكفي الحضور وكذلك خطاب من هو خارج الدار
لمن هو في داخلها يكفي فيه مجرد الحضور عنده
وخطاب العبد لربه تعالى من هذا القبيل
يكفي في كونه خطابا حقيقيا مجرد الحضور ولا تشترط
الرؤية قال الخفاجي وهذا سر حديث الاحسان
ان تعبد الله كانك تراه كما قال الشاعر واني
لارجو الله حتى كانني اراه بجميل الظن ما الله
صانع ثم فسر المعنى الحاصل بعد الخطاب بقوله
اي يا من هذا مبتدأ شانه خبره والجملة صفة
من اعني يا من هذا المذكور من الاوصاف شانه
وصفته قال الخفاجي وكان الخطاب المعلل

بهذه الفوائد مسبب عما تقدم و لما كان في
اطلاقه عليه ملاحظة لتلك الاوصاف صار الحكم
مرتبا على الوصف المناسب وكانه قيل يا من
اتصف بتلك الاوصاف و تميز بها نعبدك فيشعر
من طريق المفهوم باختصاص العبادة به فيكون
ما خوطب به ادل على الاختصاص من اياه
نعبد لاشتراكهما في الدلالة على الاختصاص
بالتقديم من طريق المفهوم و تفرد الاول بالتعليل
واختصاصه بالدلالة عليه من اياه نعبد والمعنى
ليكون الخطاب ادل على الاختصاص من الغيبة
لانه ربما يفهم من الصفات السابقة معه لا بتة
وحاصل ما ذكر انه لو قيل اياه نعبد واياه نستعين
كما يقتضيه السياق ظاهرا لم يكن فيه دلالة على
ان العبادة له والاستعانة به لاجل اتصافه
بتلك الصفات المجراة عليه و تميزه بها عن غيره
لان ذلك الضمير راجع الى ذاته بمقتضى وصفه
وليس فيه ملاحظة لاوصافه وان اتصف
بها فالحكم متعلق بذاته فلا يفهم منه لتبينه
عرفا واذا قيل اياك بدله نزل الغايب بواسطة
اوصافه المذكورة الكاشفة له كما مر منزلة
المخاطب في التميز والحضور فاطلق عليه ما هو
موضوع له فيفهم منه عرفا ان ذلك لتميزه
بتلك الصفات و نظير اياك هنا اسم الاشارة
الاتي في قوله تعالى اولئك على هدى فانابة
له في الخطاب بطريق برهاني بخلاف الغيبة
فلذا قال المصنف فيما ياتي ادل على الاختصاص
تخصك بالعبادة ذكر والاستعانة بك فادرج

لفظ

لفظ نخص في بيان معنى الآية لاظهار فائدة
تقديم المفعول والمعنى نجعلك ممتازا ومتفردا
من بين الموجودات بقصر العبادة والاستعانة
عليك فالباء داخلة على المقصور لا المقصور عليه
ذكره الشرواني وقال الخفاجي والباء داخلة
على المقصور لان الاختصاص والتخصيص والخصو
يقتضي بحسب مفهومه الاصلي دخول الباء في
المقصور عليه كقوله مخصوص بالمعبود الحق
وهذا عرفي كثير الا ان الاكثر في الاستعمال
دخولها على المقصور ووجه استعمال مادة
التخصيص في معنى التمييز والتميز لكون
تخصيص شيء باخر في قوة تمييز الاخر وتميزه
به فمعنى نخصك بالعبادة نميزك ونفردك
من بين المعبودين فتكون العبادة مقصورة
عليه تعالى كقوله تعالى يختص برحمته من
يشاء وقال شيخي زاده اي نفردك ونميزك بهما
ونقصرهما عليك ولا نعبد ولا نستعين غيرك على انه
تكون الباء داخلة على المقصور وقد تدخل على
المقصور عليه كما في قولك الجر مختص بالاسم
انتهى قلت قوله وقد تدخل اشارة الى قلة ذلك
موافق لما قدمناه عن الخفاجي ليكون اي
الخطاب وهو متعلق بقوله فخوطب قاله خرد
وزاد الشرواني لبيان الفائدة المرجحة للالتفات
بعد بيان طريقته الصحيحة له اي ليكون الخطاب
ادل اي اقوى دلالة على الاختصاص من الغيبة
فانهما وان اشتركا في اصل الدلالة على الاختصاص
الا ان الاختصاص الذي دل عليه الخطاب اختصاص

مدلل اي ثابت بدليل اذا لوحظ في الخطاب
الاوصاف المذكورة فيكون كتعليل الموصوف
بصفة في انه يدل بمنطوقه على ثبوت الحكم
عند ثبوتها وبمفهومه على انتفائه عند انتفائها
وهو موجب الاختصاص ويدل عليه فالتقديم
في صورة الخطاب يدل على الاختصاص مع دليله
بخلاف الغيبة فانه يدل فيه على مجرد الاختصاص
لعدم ابتناء الغيبة على ملاحظة الاوصاف
المذكورة وان كان ضمير الغايب راجعا اليه
بعد اجراء تلك الاوصاف والترقي في اكثر النسخ
بدون لام ووقع في بعضها وللترقي مصرحا بها
فاحتمل ان يكون معطوفا على قوله ليكون او على
الاختصاص او على ادل وهذا ابعدها ذكره
الخفاجي وقال الشرواني وللترقي باللام عطف
على قوله ليكون لكن التعليل في المعطوف عليه
لقصد تحصيله كما في ضربته للتاديب وفي المعطوف
بسبب وجوده كما في قعدت عن الحرب للجبن
اذ الترقي وكذا الانتقال متقدمان في الوجود
على الخطاب وفي بعض النسخ والترقي بلا لام
وجوز حينئذ عطفه على قوله الاختصاص
او على قوله ادل ويرد على الاول ان كون الخطاب
ادل على الترقي والانتقال في حيز المنع وعلى
الثاني انه يكون المعنى وليكون الخطاب الترقي
ولا يخفى ما فيه اذ الخطاب ليس عين الترقي بل
معلل به ومنا خر عنه على ما عرفت وبالجملة
المقصود ان لهذا الخطاب بعد الغيبة فوايد
احداها كونه ادل على الاختصاص والثانية

انه

انه يفيد ان المتكلم ترقى في المعرفة التي هي الغاية
في الايجاد من مقام البرهان الذي هو مجرد دلالة
بترتيب مقدمات يقينية مفيدة للعلم اليقيني
الى مقام العيان الذي يطمئن فيه قلب العارف
وهو الذي طلبه ابراهيم عليه السلام من ربه
فيما حكى الله عز وجل عنه حيث قال اولم تؤمن
قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ويسمى هذا المقام
مقام عين اليقين وهو اعلا من علم اليقين فانه
قلما يخلو عن شكوك واوهام بخلاف عين اليقين
فانه معاينة البصيرة وهي بمنزلة معاينة
البصرلات نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر
الى مبصراته فعلم اليقين بالنسبة الى عين اليقين
كالخبر بالنسبة الى المعاينة فكما ان الخبر ليس
كالعيان فكذلك ليس العلم كالعين والانتقال
عطف على قوله والترقي قال الخفاجي قيل انه
عطف تفسيري وقال الكردي اشارة الى
فايدة ثالثة وهي انتقال العارف من مقام
الغيبة التي هي اشتغال السر بالخلق وغفلته
عن الحق الى مقام الشهود الذي هو الاعراض
عما سوى الله تعالى والتوجه التام اليه بحيث
لا يكون في لسانه الا ذكره ولا في قلبه الا فكره ولا في
وهمه الا خشيته ولا في روحه الا محبته ذكره الشرقاوي
واشار الى ذلك قول القايل

خيالك في عيني وذكرك في فمي ٭ وحبك في قلبي فاين تغيب ٭

وقال الاخر

يملك الشوق الشديد لناظري ٭ فاطرق اجلالا كانك حاضر

وقال الخفاجي وليس المراد بالشهود الرؤية

الحقيقية لعدم وقوعها وان لم يمتنع بل التوجه
التام لحضرة القدس والاعراض عما سواه ومقام
الغيبة المذكور هو المشتمل على مقام علم اليقين
ومقام الشهود مقام عين اليقين قال الشيخ
الاكبر قدس الله سره اعلم ان معرفة علم اليقين
هو ما اعطاه الدليل الذي لا يقبل الدخل والشبهة
ومعرفة عين اليقين هو ما اعطته المشاهدة
والكشف ومعرفة حق اليقين هو ما حصل في القلب
من العلم بما اريد له ذلك المشهود فاستقر العلم
بذلك فاضيف الى اليقين الذي هو الاستقرار
فمن سمع ان لله بيتا يسمى الكعبة مقربه ثم
شوهد هذا البيت عند الوصول اليه فهذا عين
اليقين الذي كان قبل الشهود علم اليقين وحصل
في النفس برودته ما لم يكن عندها قبل ورويته
ذوقا ثم فتح الله عين بصيرته في كون ذلك البيت
مضافا الى الله تعالى مضافا به مقصودا دون
غيره من البيوت المضافة الى الله تعالى فعلم
علميته ذلك وسببه باعلام الله تعالى لا بنظره
واجتهاده فكان علمه بذلك حقا يقينا مقررا عنده
لا يتزلزل فما كل حق له قرار ولا كل علم ولا كل
عين فلذلك صحت الاضافة ولو كان علم اليقين
وعينه وحقه نفس اليقين ما صحت الاضافة
لان الشيء الواحد لا يضاف الى نفسه لان الاضافة
لا تكون الا بين مضاف ومضاف اليه فتطلب
الكثرة حتى يصح وجودها ويفرق بين اليقين والعلم
واعلم ان اليقين في هذه المسئلة هو المطلوب
ولهذا اضيفت هذه الثلاثة اليه وكان مدارها

عليه

عليه فمن ثبت له القرار عند الله في الله بالله مع
الله فلا بد له من علامة على ذلك تضاف الى
اليقين لانها مخصوصة به ولا تكون علامة الا عليه
فذلك هو علم اليقين ولا بد من شهود تلك العلا
ة بالیقین واختصاصها به فذلك هو عين اليقين
ولا بد من وجوب حكمه في هذه العين وفي
هذا العلم فلا يتصرف العلم الا فيما له التصرف
فيه ولا تنظر العين الا فيما يجب لها النظر
اليه وفيه فذلك هو حق اليقين الذي اوجبه
العلم والعين واما اليقين فهو كل ما ثبت واستقر
ولم يتزلزل من اي نوع كان من خلق وحق فله
علم وعين وحق اي وجوب حكمه لا الذات الالهية
فتعينها ما له سوي حق اليقين وصورة حقها
اي الوجوب عنها ومنها السكوت عنها وترك الخو
ض فيها لانها لا تعلم فما ثم علم يضاف الى اليقين
ولا تشهد فلا تضاف العين الى اليقين ولها حكم
على العالم كله بترك الخوض فيها فلها الحق فاضيف
الى اليقين فلا يضاف الى اليقين الا ما يقبله فان
كان مما تدل عليه علامة اضيف اليه العلم وان
لم يكن فلا يضاف اليه وان كان مما يشهد اضيف
الى اليقين وان لم يكن ممن له في نفسه الامر حكم
واجب على احد من المخلوقين حتى على نفسه
مثل قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة اضيف
اليه الحق فقيل حق اليقين لوجوبه وان لم يكن
شيء مما ذكرناه فلا يضاف اليه شيء مما تقدم فقد
اعطيتك امرا كليا في هذه المسئلة في كل متيقن ذلك
النظر في حقيقة ذلك اليقين وكان الشيء

المعلوم بعلم اليقين صار عيانا بعين اليقين
و الامر المقبول اي المدرك بصور عقلية كلية
تخصه صار مشاهدا بحس البصر و الغيبة عن
الحق تعالي صار حضورا و قال اكثر والي قوله
وكان المعلوم ناظرا الي قوله والترقي الي اخره
والاشارة الي توجيهه اي حصول ذلك الترقي
بسبب انه صار المعلوم بالاوصاف المذكورة التي
اوجبت زيادة تميزه كالمعاني وكذا قوله والغيبة
حضور ناظرا الي قوله والانتقال الي اخره اي
ذلك الانتقال بسبب انه صارت الغيبة الحاصلة
في مبادي الامر كالحضور بواسطة المراقبة
التامة الحاصلة في مرتبة اجراء الصفات
فيندرج فيها الاحسان المفسر في كلام الشارع بان
تعبد الله كانك تراه فلذا قال اياك نعبد بحي
اي الله سبحانه وتعالي اول الكلام اي اول
هذه السورة الكريمة قاله اكثر والي وقال
خسرو ثم بين هذا المجمل يعني المصنف رحمه الله
تعالي بين ما اجمله من الكلام علي طريق الاستيناف
فقال بني الي اخره وقال اكثر والي فصله عما
قبله لكمال الاتصال بينهما من حيث انه تفصيل
وبيان له والمراد باول الكلام قوله الحمد لله
الي قوله اياك علي ما هو مبادي جمع مبدا حال العارف
اي الطالب لمعرفة الله تعالي حسبما يكون مقدورا
للبشر واعلم ان الطالب السائر الي الله تعالي
يلزمه اولا ان يعرض عما يبعده عن المطلوب
اعني متاع الدنيا و لذاتها فيسمي باسم الزاهد
ثم اذا قرب الي المطلوب و وجده في الجملة فاول

درجات

درجات وجدانه هو المعرفة فيسمي باسم
العارف وله في سيره الي الله تعالي اربع مراتب
المرتبة الاولي تهذيب الظاهر باستعمال
الشرايع النبوية والنواميس الالهية والثانية
تهذيب الباطن عن الملكات الردية والاخلا ق
الذميمة والثالثة التحلي بالصفات القدسية
وهذه الثلاثة هي المرادة من مبادي حال
العارف والي ذلك اشار المصنف ببيانها
حيث قال من الذكر اي ذكر الله تعالي المستفا د
من الحمد لله وقال الشيخ الاكبر قدس الله سره
وليس الذكر هنا يعني في اية اذكروني اذكركم
وحديث من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي
بان يذكر اسمه بل ليذكر اسمه من حيث ما هو
مدح له وحمدا اذ الفايدة ترتفع بذكر الاسم
من حيث دلالته علي العين لا في حقك ولا في
حقه فان قلت قد رجح اهل الله ذكر لفظة
الله الله ولفظة هو علي الاذكار التي تعطي
النعت ووجدوا لها فوايد قلت صدقوا بما
اقول ولكن قصدوا بذكرهم الله الله نفي دلالة
علي العين وانما قصدوا هذا الاسم او الهو من
حيث انهم علموا ان المسمي بهذا الاسم ذلك فوقعت
الفايدة فانه ذكر غير مقيد فرجحت الطايفة
ذكر لفظة الله وحدها او ضميرها من غير تقييد
فيما قصدوا لفظة دون استحضار ما يستحقه المسمي
ومن الفكر في احوال الانفس والافاق وهي
ايات الله تعالي وبدايع اثاره كما قال تعالي
سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتي يتبين

لهم انه الحق المستفاد ذلك من قوله
تعالى رب العالمين ومن التأمل في اسمائه
الحسنى والنظر بعين الاعتبار في الآية ونهايته
التي لا تحصى المستفاد من قوله الرحمن الرحيم
والاستدلال بصنايعه العجيبة على عظم شانه
سبحانه وتعالى وباهر سلطانه اي قدرته
الباهرة المستفاد من قوله مالك يوم الدين
ووجه الاشارة ان هذه الامور المذكورة في
البيان لازمة لتلك المراتب المذكورة فهي
كناية عنها ثم قفى بالتخفيف تبع وبالتشديد بمعنى
اتبعه كانه جعله قفاه ذكره الخفاجي وقال
في المصباح قفوت اثره قفوا من باب قال اتبعته
وقفيت على اثره بفلان اتبعته اياه والقفا
مقصور مؤخر العنق اي عقب ما هو مبادي حال
العارف بما هو منتهى امره اي العارف وهو
المرتبة الرابعة التي هي منتهى ملاحظة جمال
الله تعالى وجلاله وقصر النظر في كماله ذكره
الكرواني قلت وذلك هو الولاية الالهية
والوراثة النبوية قال الشيخ الاكبر قدس الله
سره في كتابه الفتوحات المكية في الباب
الثالث والسبعين منها والورثة ثلاثة اصناف
ظالم لنفسه ومقتصد وسابق بالخيرات قال
تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من
عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم
سابق بالخيرات باذن الله ذلك هو الفضل
الكبير وقال صلى الله عليه وسلم العلماء ورثة
الانبياء وكان شيخنا ابو مدين يقول في هذا المقام

من

من علامات صدق المريد في ارادته فراره عن
الخلق ومن علامات صدق فراره عن الخلق وجوده
للحق ومن علامات صدق وجوده للحق رجوعه
الي الخلق وهذا هو حال الوارث للنبي صلي الله
عليه وسلم فانه كان يخلو بغار حرا ينقطع الي الله
فيه ويترك بيته واهله ويفر الي ربه حتي تجيئه
الحق ثم بعثه الله رسولا مرشدا الي عباده
فهذه حالات ثلاث ورثه فيها من اعتنى الله
به من امته ومثل هذا يسمي وارثا فالوارث
الكامل من ورثه علما وعملا وحالا فاما قوله
تعالي في الوارث المصطفي انه ظالم لنفسه يريد
كحال ابي الدرداء وامثاله من الرجال الذين
ظلموا انفسهم لانفسهم اي من اجل انفسهم حتي
يسعدوا في الاخرة وذلك ان رسول الله صلي
الله عليه وسلم قال ان لنفسك عليك حقا ولعينك
عليك حقا فاذا صام الانسان دايما وسهر ليله
ولم ينم فقد ظلم نفسه في حقها وذلك الظالم
لها من اجلها ولهذا قال ظالم لنفسه فانه اراد
بها العذاب والعقاب الا شد لما عرف منها ومن
جموحها الي الرخص والبطالة وجاءت السنة
بالامرين لاجل الضعفا فلم يرد الله تعالي بقوله
ظالم لنفسه الظلم المذموم في الشرع فان ذلك
ليس بمصطفي والمصنف الثاني من ورثة
الكتاب المقتصد وهو الذي يعطي نفسه حقها
من راحة الدنيا ليستعين بذلك علي ما يحملها عليه
من خدمة ربها في قيامه بين الراحة واعمال
البر وهو حال بين حالين بين العزيمة والرخصة

ففي قيام الليل يسمي المقتصد متهجدا لانه ينام
ويقوم وعلي مثل هذا تجري افعاله واما السابق
بالخيرات وهو المبادر الي الامر قبل دخول وقته
ليكون علي اهبة واستعداد واذا دخل الوقت كان
مهيأ لاداء فرض الوقت لايمنعه من ذلك مانع
كالمتوضي قبل دخول الوقت والجالس في المسجد
قبل دخول وقت الصلاة فاذا دخل الوقت كان
علي طهارة في المسجد فيسابق الي اداء فرضه وهي
الصلاة وكذلك ان كان له مال اخرج زكاته وعينها
ليلة فراغ الحول ودفعها لربها في اول ساعة من
الحول الثاني للعامل الذي يكون عليها وكذلك
في جميع افعال البر كلها يبادر اليها كما قال النبي
صلي الله عليه وسلم لبلال بم سبقتني الي الجنة
فقال بلال ما احدثت قط الا توضأت ولا توضأت
الا صليت ركعتين فقال رسول الله صلي الله
عليه وسلم بهما فهذا وامثاله من السابقين بالخيرات
وهو كان حال رسول الله صلي الله عليه وسلم
بين المشركين في شبابه وحداثة سنه ولم يكن
مكلفا بشرع فانقطع الي ربه وتحنث وسابق الي
الخيرات ومكارم الاخلاق حتي اعطاه الله الرسالة
وهو اي منتهي امره ان يخوض اي المعارف لجة
قال في المصباح لجة الماء بالضم معظمه واللج بحذف
الهاء لغة فيه انتهي اي لجة بحر الوصول الي الله
تعالي وسطه وبصيرة اي المعارف بسبب ذلك
الخوض من اهل المشاهدة التي هي التوجه التام
نحو جناب الله تعالي الا قدس والاعراض الكامل عما
سواه بحيث لا يبقي في لسانه وقلبه غيره تعالي

فان

فان هذه الحالة اذا صارت ملكة تسمى عندهم
مشاهدة المشاهدة البصيرة اياه تعالى فيراه
بعين البصيرة عيانا اي معاينة فيعبده كانه
يراه كما ورد في حديث الاحسان وبناجيه اي يخاطبه
في تضرعه اليه شفاها اي مخاطبة حاضر بين
يديه ذكره الكرواني وقال الخفاجي المناجات
المكالمة والشفاه مصدر بمعنى المشافهة ثم قال
الكرواني ويدل على مراد المصنف بالمشاهدة
وبالرؤية عيانا هو ما ذكرنا لا ما يتبادر منه من
رؤية الله تعالى ومشاهدته بالبصر في الدنيا
قول المصنف فيما سبق فكان المعلوم صار عيانا
والمعقول مشاهدا والغيبة حضورا حيث شبه
تلك الحالة بالمشاهدة والمعاينة ولم يجعلهما
مشاهدة ومعاينة فلا يرد ما قيل ان غاية ما يستد عيه
الخطاب ان يكون المتكلم بحيث يسمع من المخاطب اي
بحيث يسمع المخاطب صوته فلا يستدعي ان يرى
المتكلم المخاطب سيما اذا كان المخاطب ليس بجسم
ولا جسماني ففي قوله ثم ففي بما هو منتهى امره
وهو ان يخوض لجة الوصول فيصير من اهل المشاهدة
فيراه عيانا ويناجيه شفاها نظر لا يخفى على
العارف انتهى قول ما قيل على انه يمكن حمل كلام
المصنف على ظاهره من غير تاويل على مذاق
اهل التحقيق وبيانه اجمالا ان الطالب الصادق
اذا سلك طريق التصفية بارشاد المرشد الكامل
واشتغل بالذكر الدايم والتوجه التام الى المبدا
ونفي الخواطر وتخلص سره عن ذكر الغير وصقل
قلبه بصيقل الذكر والتوجه وصفا عن الكدورات

انعكس على باطنه انوار الاشعة الالهية وانجذب
نحو الملكوت الاعلى وبقوة ذلك النور والجذبة
انخلع عن الصفات الموجبة لتقييد السالك وعبر
عن مضايقها فاولا عن الصفات البشرية والحيوانية
والنباتية والعنصرية وكل مرتبة عبر عنها
السالك يحصل له فيها مكاشفات وحالات يعرفها
صاحب الحال ففي المراتب المذكورة يرى نفسه
يطير بجسده المثالي في الهواء ويسير في البراري
والصحاري وفي البحار وامثال ذلك مما يعرفه
اهله ثم يحصل له العبور عن الصفات الملكية و
والفلكية وفي كل مقام يشاهد عجايب وغرايب
ففي كل فلك يتصل روح السالك بروحانية ذلك
الفلك فيحصل له معلومات غريبة من معلومات
حركة ذلك الفلك واليه اشار عز من قايل
بقوله وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات
والارض ثم عبر بالروح والجسد المكتب المثالي
عن العرش والكرسي وينخلع بالكلية عن قيود
الاجسام والجسمانيات فيصير مجردا صرفا فحينئذ
يتجلى له ربه عز شانه بلا كيف ولا جهة فعند
هذا التجلي الذاتي الاحدي يفنى السالك ويضمحل
ويرجع الى العدم الاصلي وهذا هو مقام الفنا
في الله الحاصل في كمال الاولياء وبعد هذا الفنا
يصير باقيا بالله كما قال من قتلته فعلي ديته
ومن علي ديته فانا ديته فهذا نهاية ظهور
كمالات الحقيقة الانسانية التي هي مظهر جميع
الاسماء والصفات الالهية وهذه امور وجدانية
تعاينها اصحاب البصاير واربابه المكاشفات

الى

الي هنا كلام الشرواني قلت وهو كلام حسن لان
كيفية السلوك تختلف باختلاف عقول الناس
وطبايعهم وعاداتهم وكل احد له سلوك بالتقوي
والرياضة الشرعية بحسب احواله واخلاقه فمنهم
من سلك بالجذبة الالهية والتوفيق الرباني
ومنهم من يسلك بتسليك المشايخ الكاملين ان عرفهم
السالك واطلع عليهم في هذا الزمان الصعب
الذي كثر فيه الظن السوء من الناس بعضهم في
بعض وانخرمت العلامات واختلت القرائن
وظهر الكامل في زي الناقص والناقص في زي
الكامل وكل ميسر لما خلق له والتعويل كله في طريق
الله تعالي علي تحصيل مقام الفنا والتحقق به بانقا
معرفة وحدة الوجود علي الطريقة الشرعية
والسنة النبوية من غير بدعة ردية ولنا في
تحقيق وحدة الوجود رسالتان صغري وكبري
وضعناهما من حيث تحقيق مقام العلم علم اليقين
واما صدق التوجه والوجدان فطريقه التقوي
الشرعية والمجاهدة علي مقتضي علم الاخلاق
والتخلق بمكارمها والتعري عن رذايلها وذلك هو
عين اليقين الموصل الي حق اليقين قال الشرواني
ولما ذكر المصنف مبادي حال العارف وفتي
امره ووجد من نفسه شوقا الي نيل تلك الدرجات
فرع باب المناجات ونادي قاضي الحاجات
فقال اللهم اي يا الله اجعلنا من الواصلين الي العين
اي من المطلعين علي الاسرار المخفوفين بالانوار
وقال بعضهم سناذا الي العين اي عين اليقين او
المشاهدة لجماله تعالي من المعاينة انتهي قلت

عين اليقين بمقتضى التحقق بمقام الفنا والمراد
بالعين عين الوجود الحق الذي كل ما سواه عدم
باطل فالحق منزه عن الباطل والباطل مجرد عن
الحق ودون السامعين للاثر اي لا تجعلنا من الذين
تقرع اسماعهم للاخبار ولا تنكشف لهم الحجب والستار
والمراد بالاثر اثر العين المذكورة وذلك ما سواها
من العدم الباطل التي هي منزهة عنه وهو منزه
عنها وقال الشيخ الاكبر قدس الله سره في شرح اصطلاحات
الصوفية المشاهدة تطلق على رؤية الاشياء
بدلايل التوحيد وتطلق بازاء رؤية الحق في الاشيا
وتطلق بازاء حقيقة اليقين من غير شك وذكر
الشيخ الامام نجم الدين الغزي وهي الغية التصوف
قال وانما يكون للانسان نورا تحصل به معرفة
الله تعالى ما دام مشاهدا الله تعالى من حيث
هو مكون كل كون بنور البصيرة لا بحدقة البصر
ولا بالة النظر فلا يجد في الكون صغيرا ولا كبيرا
ولا حركة ولا سكونا الا شهد الله في كل ما يجده من غير
حلول ولا نزول ولكن من حيث انه ممد لذلك كله
بنور وجوده تبارك وتعالى ومتى شهد نفسه احتجب
الله عنه بنور وحدانيته المنزهة عن شهود غير
معها اصلا فلا يكون عارفا بل هو جاهل وان حصل
او قارا من اسفار العلوم وقد علمت ان انسانيته
انما هي بنور معرفته فمتى بقيت له الجهل انتفت عنه
الانسانية لوبة واحدة ثم ان المصنف لما ذكر اللطيفة
المختصة بهذا الموقع من الالتفات شرع في بيان
اللطيفة العامة التي لا تختص بموقع دون موقع
فقال ومن عادة العرب وانما قدم نكتة الالتفات

الخاصة

الخاصة بهذا المقام لشدة ارتباطها بتفسيره وللاهتمام
بها ثم اشار الى فايدته العامة من جهة المتكلم وهي
التصرف في وجوه الكلام واظهار القدرة عليها
ولذا قال ابن جني انه شجاعة العربية وارد فيها
بفايدة اخرى من جهة الكلام وهي النظرية اي
تجديد اسلوبه وابراز غرايب المعاني في حلة بعد
حلة وفايدة اخرى من جهة السامع وهي تنشيطه
وله فوايد خاصة بكل مقام كما اشار اليه او لا بقوله
ليكون ادل على الاختصاص الى اخره ذكره الخفاجي
التفنن في الكلام يقال افتن الرجل وتفنن الرجل
اذا اخذ في فنون الكلام وطرقه ذكره الكرواني
وقال الخفاجي التفنن كالافتنان الاتيان بفنون
وانواع من الكلام وهو اعم من الالتفات لشموله
اختلاف وجوه الاعراب في النعوت المقطوعة
والعدول عطف تفسير للتفنن اي هذا التفنن
عادته مالوفة للعرب العرباء في اساليب الكلام
ففيه اشارة الى فايدة عايدة الى المتكلم وهي
القدرة على التصرف في الكلام كيف يشاء اذ التفنن
بالمعنى المذكور لا يكون بدون تلك القدرة قاله
الكرواني من اسلوب بضم الهمزة الطريق والفن
فيجوز ارادة كل واحد منهما قاله الخفاجي الى
اسلوب اخر نظرية بهمزة بعد الراء وباء فهو
مهموز وقيل بمعنى التجديد اما من الطراوة او من
طرأ بمعنى ورد وحدث وفي المصباح طرو الشئ
بالواو وزان قرب فهو طري اي غض بين الطراوة
وطريء بالهمز وزان تعب لغة وطرأ فلان
علينا يطرأ مهموز بفتحتين طرؤا طلع فهو طارئ

وطرأ الشي يطرأ ايضا طرأنا مهموز حصل بغتة فهو
طارئ و اطريت فلانا مدحته باحسن ما فيه وقيل
بالغت في مدحه وجاوزت الحد ذكره الخفاجي وقال
الشرواني تطريته له بنصب تطريته علة للتفنن
وضمير له يعود الي الكلام فهي اشارة الي الفايدة
العايدة الي الكلام فان التطريته بالهمزة علي ما هو
الرواية المشهورة الايراد والاحداث من طرأ اذا
ورد وبالياء التجديد اي جعل الشي كالجديد في الطراوة
والبريق من طريت الثوب اذا عملت به ما يجعله
كالجديد فالطراوة في الاجسام كناية عن صفائها
وبريقها وفي الكلام عبارة عن اللطافة وحسن
قبوله وتنشيط السامع اي ترغيبا له في الاستماع
واذهاب كسله وملاله من قولهم رجل نشيط اي
طيب النفس للعمل قاله الخفاجي وقال الشرواني
اشارة الي الفايدة العايدة الي السامع وهي نشاطه
اي سروره وحسن اصغائه اليه فان التصنع
باساليب الايرادات في قري الارواح كالتصنع
بالوان الاطعمة في قري الاشباح فيتلذذ بكل جديد
ويزيد سرورا ثم لما كان قول المصنف ومن عادتهم
التفنن في الكلام مجملا اشار الي تفصيله بقوله فيعدل
بالياء علي صيغة المضارع الغايب المجهول اي
فينتقل الكلام او بالتاء علي صيغة المضارع المعلوم
المؤنث الغايب اي فتعدل العرب في الكلام
من الخطاب الي الغيبة ومن الغيبة الي التكلم فهذه
ثلاثة اقسام للكل المخطاب والغيبة والتكلم فالالتفات
هو العدول من كل واحد منها الي الاخر فالاقسام ستة
ذكرها هنا قسمين وهما الالتفات من الخطاب الي

الغيبة

الغيبة والالتفات من الغيبة الى التكلم واشار
الى الاربعة الباقية بقوله وبالعكس اي بعكس كل
واحدة من هذه الثلاثة بالنسبة الى الماخوذ منها فالالف
واللام عوض عن المضاف اليه ولم يقل وبعكسها حتى
تكون الاقسام اربعة فيرد عليه الاخلال بالقسمين
الاخرين كما قال اكثر وابن وعبارته واذا ذكر شيء
ثم قيل وعكسه كذا لا يفهم منه الا عكس المذكور لا غير والمذ كور
ههنا قسمان فعكسهما ايضا قسمان انتهى قلت اولا لم
يذكر في العكس ضمير لا مفرد ولا مثنى ولا جمع وانما
حذف المضاف اليه وعوض عنه الالف واللام وثانيا
ان المذكور ثلاثة اقسام الكلام كما ذكرنا لا قسمان
فقط فالعكس راجع الى الثلاثة المذكورة قال
السعد التفتازاني في المطول الالتفات ماخوذ
من التفات الانسان من يمينه الى شماله ومن شماله
الى يمينه ثم قال والمشهور عند الجمهور ان الالتفات
هو التعبير عن معنى بطريق من الطرق الثلاثة
التكلم والخطاب والغيبة بعد التعبير عنه اي
عن ذلك المعنى باخر منها اي بطريق اخر من الطرق
الثلاثة بشرط ان يكون التعبير الثاني على خلاف
مقتضى الظاهر ويكون مقتضى ظاهر سوق الكلام
ان يعبر عنه بغير هذا الطريق وقد مثل للقسمين
الاولين بقوله كقوله تعالى حتى اذا كنتم في
الفلك وجرين بهم بغيبة وقياس الكلام بكم وهذا
مثال للعدول من الخطاب الى الغيبة وقوله تعالى
الله الذي ارسل الرياح فتثير سحابا فسقناه
تكلم وقياس الكلام فساقه وهذا مثال للعدول
من الغيبة الى التكلم وقول امرء القيس مجرور ومعطوف

علي قوله في كقوله تعالي وهو امرؤ القيس بن حجر
الكندي المشهور وقال ابن دريد بل امرؤ القيس
ابن عابس وقد ادرك الاسلام ورد هذا بانه بالموحدة
قبل السين المهملة عده الذهبي من الصحابة ذكره
الكرواني وقال الخفاجي هو امرؤ القيس ابن عانس
بالنون والسين المهملة ابن المنذر بن امرؤ القيس
ابن السمط الكندي علي الاصح المعروف عند الرواة
وهو صحابي وفد علي النبي صلي الله عليه وسلم
وكان نزل الكوفة وفي الصحابة رجال يسمون
بامرؤ القيس غيره وقيل هو امرؤ القيس بن حجر
الكندي الشاعر الجاهلي المعروف وهذا هو الثابت
في كتاب اشعار الشعراء الستة وعليه صاحب المفتاح
واكثر اهل المعاني ونص ابن دريد علي انه وهم
وقال ابن الكلبي هو عمرو بن معدي كرب يعني
قايل هذه الابيات قالها في قتله بني مازن
باخيه عبد الله واخراجهم عن بلادهم تطاول
ليلك بفتح الكاف يا ايها الانسان يخاطب نفسه
وقال الكرواني لانه وان كان يخاطب نفسه الا
ان التانيث في خطاب النفس ليس حتما مقتضيا
ويويده قوله ولم ترقد دون ترقدي بالياء
التحتية وتذكير الضمير في بات ايضا باكمد بفتح
الهمزة وضم الميم ويروي بكسرهما اسم موضع وقيل حجر
يكتحل به ذكره الكرواني وقال الخفاجي وهو بفتح
الهمزة وسكون المثلثة وضم الميم ويروي فتحها ايضا
ويروي بكسر الهمزة والميم كاسم الكحل ونام الخلي
بالتشديد اي الخالي عن الغم والعشق وقال في
المصباح خلا من العيب خلوا برئ منه فهو خلي

وهذا

وهذا يونث ويثني ويجمع ويقال ايضا خلاء مثل
سلام وخلو مثل جمل ولم ترقد بكسر الدال لاجل القا فيه
اي لم تنم لفرط حبك المانع من النوم وهذا خطاب
في الموضعين في ليلك بفتح الكاف وفي لم ترقد اي
انت يعني نفسه في الموضعين ثم عدل الى الغيبة
في قوله وبات وقياس الكلام ان يكون وبت يعني
عن نفسه وباتت له الجار والمجرور حال من قوله
ليله فاعل باتت لان نعت النكرة اذا تقدم
عليها اعرب حالا منها كقول القايل
لمية موحشا طلل ٥ يلوح كانه خلل ٥ قال
الشرواني له حال منه قدم عليه لانه نكرة ولا معنى
لتعلقه بباتت كما لا يخفى وفي المطول للسعد
باتت له ليلة من الاسناد المجازي كصام نهاره
كليلة ذي اي صاحب العاير بالعين المهملة والمثناة
التحتية والراء قال في الصحاح العاير قذي العين
وفي الاساس في عينه عوّار وعاير اي غمصة
تمض ذكره السعد في المطول وفي المصباح وبالعين
عوار بالضم والتشديد وهو الرمد والرمص وفي
القاموس والعاير كل ما اعل العين والرمد والقذي
كالعوار وبثر في الجفن الاسفل وقال الخفاجي
والعاير كالعوّار القذي الرطب الذي تلفظه
العين في الوجع وبمعنى الرمد ايضا ويطلق على
محله فيحتاج الى تقدير اي ذي الجفن العاير
او الرمد رمدت العين رمدا من باب تعب فالرجل
ارمد والانثى رمداء مثل احمر وحمراء ويقال
ايضا رمد ورميدة وارمدت العين بالالف لغة
كما في المصباح وقال الخفاجي والمراد تشبيه نفسه

بذي العابر الارمد في القلق والاضطراب
وتشبيه ليلته بليلته في الطول وذلك اي ما ذكره
في البيتين من سوء الحال من اجل نباء جاني
وقياس الكلام جاءه وهذا عدول ثاني من الغيبة
الى التكلم على ترتيب ما ذكره المصنف وخبرنه
بالتشديد وابنا للمفعول والضمير للنباء اي اخبرني
به مخبر وفي نسخة ونبئته وهو بمعناه عن ابي
الاسود وهو كنية ولده يريد بذلك النباء خبر
قتله وقيل سمع ذلك الخبر عن ابي الاسود ذكره
ابن السكري وقال الخفاجي ابو الاسود صاحب
له نعاه او من بلغه خبر ابيه وابو الاسود كنيته
واسمه ظالم بن عمرو من بني الجون وهو ابن
عم امرئ القيس رثاه بهذه القصيدة وقيل ابي
اب مضاف الى ياء المتكلم والاسود صفته وهو
افعل من السودد او السواد والنباء الخبر او
خبر فيه فايدة عظيمة عما له شان فهو اخص
منه وهذا الشعر ان حمل على الالتفات فلا تجريد
في قوله تطاول ليلك وان عد تجريدا من قبيل
قول الشاعر

ودع بثينة ان الركب مرتحل وهل تطيق وداعا ايها الرجل

لم يكن التفاتا لان مبنى التجريد على مغايرة
المنتزع للمنتزع منه حتى تترتب عليه ما قصد
به من المبالغة والوصف ومدار الالتفات
على اتحاد المعنى ليحصل به ما اريد من ارادة
ابراز المعنى في صورة اخرى مغايرة لما
يستحقه بحسب الظاهر وحاصله ان المقصود
بالذات في التجريد التغاير لا بتنائيه على المبالغة

الحاصلة

الحاصلة به وفي الالتفات الاتحاد لابتنايه على
تلوين الخطاب المقتضي لاتحاد المعنى وقد
اختلفوا في عدد الالتفات في هذه الابيات
فقال الزمخشري ثلاثة في ليلك لان حقه
ان يقول ليلي وفي بات لعدوله الى الغيبة
بعد الخطاب وفي جاني لعدوله بعدها الى
التكلم والاكثر على ان فيها التفاتين فقط
وان الاول ليس بالتفات بل بتجريد وقيل ان
الثاني والثالث ذلك وجاني ورجحه في
الايضاح اوذلك وخبرته ورجحه في عروس
الافراح وقيل فيه اربع التفاتات وقيل هن
سبع في ليلك وترقد وبات وله وذلك وجاني
وخبرته وقال اكثر والي ولاشك انه لا التفات
في البيت الاول على مذهب الجمهور لانه
ليس بمسبوق بالتعبير بطريق اخر وهو شرط
عندهم نعم فيه التفات على مذهب السكاكي
اذ مقتضى الظاهر ان يقال تطاول ليلي
فعدل الى الخطاب وهذا يكفي عنده في الالتفات
لان النقل عنده اعم من ان يكون قد عبر عن
معنى بطريق ثم عبر عنه بطريق اخر او يكون
مقتضى الظاهر التعبير عنه بطريق فعدل
الى الاخر ابتداء من غير سبق التعبير عنه باخر
واما الالتفات في البيت الثاني فمن الخطاب
الى الغيبة حيث قال وبات والقياس وبت
لانه سبق التعبير بالخطاب ففيه التفات
على كلا المذهبين وكذا في البيت الثالث لانه
عدل فيه من الغيبة في جاني الى التكلم اذ القياس

جاد اما لم ترقد وباتت له فهما جار يا لنعلي ظاهر
ما سبقهما فلا التفات فيهما وقال السعد في
المطول وقد صرح السكاكي بان في كل بيت من
الابيات الثلاثة التفاتا وقول صاحب الكشاف
قد التفت امرء القيس ثلاث التفاتات في
ثلاثة ابيات ظاهر في ان مذهب السكاكي موافق
لمذهب فان قيل يجوز ان يكون احدهما في بات
والاخر ان في جاني احدهما باعتبار الانتقال
من الخطاب في تيلك والاخر باعتبار الانتقال
من الغيبة في بات او يكون الثاني في ذلك باعتبار
الانتقال من الغيبة الى الخطاب لان الكاف
للخطاب والثالث في جاني باعتبار الانتقال
من الخطاب الى التكلم فيتضح ان فيها ثلاث
التفاتات على مذهب الجمهور ايضا فالجواب
عن الاول ان الانتقال انما يكون في شيء حاصل
واقع عليه اسلوب الكلام وبعد الانتقال
من الخطاب في تيلك الى الغيبة في بات قد
اضمحل الخطاب وصار الاسلوب اسلوب الغيبة
فلا يكون الانتقال الى التكلم في جاني الا من
الغيبة وحدها وعن الثاني انا لا نسلم ان الكاف
في ذلك خطاب لنفسه حتى يكون المعبر عنه
واحدا بل هو خطاب لمن يتلقى منه الكلام
كما في قوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك
لعلكم تشكرون لو لم يتم من بعد ذلك حيث لم يقل لذلكم
واياك شروع في تحقيق لفظ اياك ضمير يعني
ان اياك ليس بمجموعه كلمة واحدة بل اي
وحده ضمير ليس باسم ظاهر على ما ذهب اليه

الزجاج

الزجاج والسرابي فانهما ذهبا الى انه اما اسم ظاهر
منهم اضيف الى الضمائر التي بعده لانا لانعلم بهام
ذكره اكثروا بي منصوب لا مرفوع ولا مجرور
منفصل لا متصل وما لحقه من الياء في اياي والكاف
في اياك والهاء في اياه حروف في صورة الضمائر
لا ضمائر لانها على معنى في غيرها وهو ايا ٥
ما يدل لبيان المتكلم والمخاطب والغيبة فانها
معاني في ايا تدل عليها هذه اللواحق كما هو
شان الحروف لا محل لها اي لهذه الحروف
من الاعراب تصريح بما علم ضمنا من قوله حروف
لتاكيد حرفيتها دفعا لمذهب الخليل ومن قال
بكونها حروفا يغني عن التعرض لانها لا محل لها من
الاعراب لان الحرف مبني لا اصل ولا يتصور فيه
الاعراب ولو محليا كالتاء في لفظة انت فان التاء
في لفظة انت حرف خطاب والضمير المنفصل
الذي هو اسم جملة انت على قول وقال الدماميني
في شرح التسهيل في الضمير المنفصل المرفوع أن همزة
نون ساكنة وصلا ووقفا حكاها قطرب ويتلو
ان الساكنة النون تاء حرفية للخطاب كما لا سمية
لفظا وتصرفا فتقول انت بفتح التاء للمذكر وانت
بكسرها للمونث وانتما للاثنين مذكرين او مونثين
وانتم لجماعة المذكرين وانتن لجماعة الاناث
كما تقول في التاء الاسمية ضربتُ وضربتِ وضربتما
وضربتم وضربتن فالضمير هو انت فقط والتاء حرف
خطاب هذا مذهب البصريين وعليه اقتصر
المصنف يعني ابن مالك في متن التسهيل وفيه
خلاف لا نطيل بذكره والكاف في قولك انها بتلك

فانها حرف خطاب قال في المغني لابن هشام في
الكاف في غير الجادة نوعان مضمر منصوب او مجرور
وحرف معنى لا محل له ومعناه الخطاب وهي اللاحقة
لاسم الاشارة نحو ذلك وتلك والضمير المنفصل
في قولهم اياك واياكما ونحوهما هذا هو الصحيح وبعض
اسماء الافعال نحو حيهلك ورويدك وارايت بمعنى
اخبرني نحو ارايتك هذا الذي كرمت علي فالتاء
فاعل والكاف حرف خطاب هذا هو الصحيح وهو
قول سيبويه وعكس ذلك الفراء فقال التاء
حرف خطاب والكاف فاعل لكونها المطابقة
للمسند اليه ويرده صحة الاستغناء عن الكاف وانها
لم تقع قط مرفوعة وقال الكسائي التاء فاعل
والكاف مفعول ويلزمه ان يصح الاقتصار على المنصوب
في نحو ارايتك زيدا ما ضع لانه المفعول الثاني ولكن
الفايدة لا تتم عنده واما ارايتك هذا الذي
كرمت علي فالمفعول الثاني محذوف اي لم كرمته
علي وانا خير منه وقال الكرواني قال المصنف
لما كانت مشاهدة الاشياء وبتها طريقا الى الاحاطة
بها علما وصحة الاخبار عنها استعملوا ارايت بمعنى
اخبر وهذا يدل على انها من رؤية البصر وذكر
في سورة القلم ما يدل على انها من رؤية القلب
وايا ما كان فالاستفهام مستعمل في معنى الامر انتهى
وقال الخفاجي اما الكاف في ارايتك بمعنى اخبرني
فحرف بلا خلاف في المشهور واما تاء انت ففيها
خلاف فمنهم من ذهب الى انها ضمير وما قبلها تاء
فلا يصح جعلها مقيسا عليها وان كان ذلك مما سبق
المصنف اليه ابن الحاجب ووجهه ان الخلاف

فيها

بها ضعيف لم يعتد بابه ولذا قال في شرح اللب
انها حرف بلا جماع وقال الخليل بن احمد اياك ضمير
منصوب منفصل ومع ذلك مضاف اي ايا اليها
اي الى اللواحق فتلك اللواحق اسماء للحروف
لان الحروف لا تضاف ولا يضاف اليها واحتج اي
الخليل على ذلك بما حكاه عن بعض العرب من قولهم
اذا بلغ الرجل الستين سنة من عمره فاياه اي
فليحذر وليبقي نفسه واياك الشواب بالتشديد جمع
شابة كدواب جمع دابة الفتية من النساء قال
سيبويه حدثني من لا اتهم عن الخليل انه سمع
اعرابيا يقول فذكره وقد بالغ في التحذير فادخل
اياه على الشواب ليوهم ان كلا منهما محذور من
الماضي اي عليه ان يبقي نفسه عن التعرض للشواب
وينهين عن التعرض له وعليهن مثل ذلك ومعناه
نهيه اذا بلغ هذا السن عن الشواب لانهن يرغبنه
في الجماع وهو مغني له وروي بعضهم السوات
بالمهملة والتاء المثناة الفوقية جمع سوة وهي
الفعل القبيح وذلك تصحيف ولا خصوصية لبالغ
الستين بذلك ورد بانه رواه كذلك صاحب
البسيط وقال انه ابلغ في التحذير من الجماع عند
الكبر والمعنى ينبغي للشيخ العفة عن كل قبيح
وقال الزركشي انه يبطل دعوى التصحيف فيه
ذكره الخفاجي وهو اي ما ذكره الخليل شاذ موصوف
بانه لا يعتمد عليه اشارة الى انه شاذ مردود
فان الشاذ على ثلاثة اقسام قسم يخالف
القياس ويوافق الاستعمال وقسم على عكسه
وقسم يخالفهما ولا ولا ان مقبولان والثالث

مردود وما نحن فيه من قبيل الثالث اما مخالفته
القياس فلان مقتضى القياس ان لا يضاف لان
الضمير لا يضاف واما مخالفته كما استعمال فلانه
لم يقع في استعمال الفصحاء فلا تعتبر شهادته
ذكره اكثر والي وقيل قاله بعض الكوفيين وابن
كيسان من البصرة هي اي اللواحق التي تلحق
اياكا لها والكاف والياء في اياه واياك واياي
الضمائر واياهما في ذلك والضمائر كانت متصلة
فالهاء في اياه هي الهاء في ضربه والكاف والياء
في اياك واياي هما الكاف والياء في ضربك
وضربني فانها اي تلك اللواحق لما فصلت عن
العوامل وهي لما فعال الناصبة لها كما ذكرنا اي
اريد انفصالها عن الفعل تعذر النطق بها مفردة
اي غير متصلة بشيء دالة على معانيها حال كما تصال
فضم اليها ايا لتستقل به اي بالنطق واياي في ذلك
عمدة لتلك اللواحق يعتمد النطق بها عليه فان
العمدة ما يعتمد عليه كالدعامة وهي عماد البيت
فكان اياك واياي بمعنى نفسك ونفسي قاله شيخي
زاده وضعف هذا القول بان الشيء لا يعمد باكثر
منه حروف ذكره اكثر والي وقيل قاله قوم من
الكوفيين الضمير هو المجموع اي اياك بكماله هو
الضمير قال عجم سناد وذهب بعض الكوفيين
وابن كيسان من البصرة الى ان الكاف واخواته
هي الضمائر التي كانت متصلة واياد عامة لها
لتصير منفصلة بسببها ويتيسر النطق بها مستقلة وذهب
قوم من الكوفيين الى ان اياك بكماله هو الضمير
ورد بانه ليس في اسمائه المضمرة والمضمرة ما يختلف

اخره

اخره كافا وهاء وياء انتهى والحاصل انها اقوال
اربعة ذكرها المصنف رحمه الله تعالى بناء على
انها ضمير وقد ذكرها السمين في اعرابه حيث
قال واختلفوا فيه هل هو من قبيل الاسماء
الظاهرة او المضمرة والجمهور على انه مضمر
وقال الزجاج هو اسم ظاهر وترجيح القولين
مذكور في كتب النحو والقايلون بانه ضمير اختلفوا
فيه على اربعة اقوال احدها انه كله ضمير
الثاني ان اياً وحده ضمير وما بعده اسم مضاف
اليه يفسر ما يراد به من تكلم وغيبة وخطاب
الثالث ان اياً وحده ضمير وما بعده حروف
تفسر ما يراد به الرابع ان اياً عماد وما بعده
هو الضمير وشذت اضافته الى الظاهر في قولهم
اذا بلغ الرجل الستين فاياه واياة الثواب وهذا
يؤيد قول من جعل الكاف والهاء والياء في
نحو اياك اذا قلت اياك اياه اياي وقد ابعد
بعض النحويين فجعل له اشتقاقا ثم قال
هل هو مشتق من أوٍ لقوله فاوِ لذكراها اذا ما
ذكرتها او من آيَهْ لقوله لم يبق هذا الدهر
من آيائِهِ وهل وزنه إفعل او فِعْيَلٌ او
فَعْوَلٌ ثم صيره التصريف الى صيغة اياً وهذا
الذي ذكره هذا القايل لا يجدي فايدة مع ان
التصريف والاشتقاق لا يدخلان في الملتوعل
في البناء وقال ابو حيان في النهر والقول
باشتقاق اياً ضعيف والكلام على وزنها
فضول وقد ذكر السفاقسي في اعرابه اشتقاقها
وتكلم على الاختلاف في وزنها بما يطول شرحه

وقرأ الجمهور بكسر الهمزة وتشديد الياء وقرئ
بالبناء للمجهول والفاء رضي الله عنه كما ذكره
السفاقسي وقال النسفي الفضل الرقاشي
اياك بفتح الهمزة مع تشديد الياء قال السفاقسي
وقرأ ابن رضي الله عنه بكسر الهمزة وتخفيف
الياء والوجه فيه انه حذف احدى الياءين استثقالا
للتكرار في حرف العلة وقد جاء ذلك في الشعر
قال الفرزدق

فطرت بنسرا والسماكين أيهما ... علي من الغيث استهلت مواطره

وقالوا في اما ايما فقلبوا الميم باء كراهية للتضعيف
وقال النسفي وقراءة عبيد بن عمير اياك بمد
الالف وتخفيف الياء وقرئ ايضا هياك بقلبها
اي الهمزة هاء قال شيخي زاده اي بقلب الهمزة
هاء والياء مشددة سواء قرئ بهمزة مفتوحة او
بهاء وفتح الهاء وكسرها لغتان كفتح الهمزة وكسرها
قال الشاعر

فهياك والامر الذي ان تراجعت ... موارده ضاقت عليك مصادره

والموارد موضع الورود والدخول والمصادر
موضع الصدور والرجوع والمعنى احذر ان
تلابس امرا ان توسطت مداخله ضاقت عليك
مخارجه والمقصود الحث على التدبر في عواقب
الامور قبل الشروع فيها وقال الكرماني وقرئ
هياك بقلبها اي بقلب الهمزة المكسورة او المفتوحة
هاء وقرئ بكسر الهمزة والهاء مع تخفيف الياء وقال
السهيلي قال بعضهم اياك بالتخفيف مرغوب
عنه لانه يصير شمسك نعبد فان اياء الشمس ضوؤها
بكسر الهمزة وقد تفتح وقد هب لها بمنزلة الهالة

للقمر

للقمر فاذا حذفت الياء مددت قال الشاعر
سقته اياء الشمس الا لياية ٥ اسيغت فلم تلزم عليه بامد
وقال النسفي وقراءة عمر وبن قايد اياك بكسر
الالف وتخفيف الياء قال ابن مجاهد ما ادري
ما هي ويشبه ان تكون خطاء ولغة وقال نجم
الدين رحمه الله وجه الغلط انهم قالوا اياء الشمس
عينها فكانه قال شمسك نعبد واعتقاده كفر فالقراءة
به خطاء وهي للصلاة مفسدة ووجه اللغة ان تخفيف
المشدد مسموع ايضا كما في قولهم ربما وربا وقد قرئ
ربما يود الذين كفروا بايهما جميعا وقال الخفاجي
وفي اياك لغات فتح الهمزة وكسرها وتشديد الياء
وتخفيفها وابدال الهمزة هاء اوواوا وقال السمين
والكلام في واياك نستعين كالكلام في اياك نعبد
والواو عاطفة والعبادة معناها اقصى اي ابعد
غاية اي نهاية الخضوع خضع له يخضع خضوعا
ذل واستكان فهو خاضع واخضعه الفقر اذله
والخضوع قريب من الخشوع الا ان الخشوع اكثر ما
يستعمل في الصوت والبصر والخضوع في الاعناق
ذكره في المصباح المنير والتذلل عطف
على الخضوع عطف تفسير ومعناه الانقياد ذكره
الثرواني فيقال ذل ذلا من باب ضرب والاسم
الذل بالضم والذلة بالكسر والمذلة اذا ضعف
وهان فهو ذليل وذلت الدابة ذلا بالكسر سهلت
وانقادت فهي ذلول وجمع ذلول بضمتين مثل
رسول ورسل ذكره في المصباح وقال الخفاجي اقصى
بمعنى ابعد والمراد البعد المعنوي فقيد استعارة
ويجوز ان يكون تمثيلا والغاية النهاية وقال

الشرواني استشكل في هذه العبارة بوجهين
احدهما ان غاية الشيء نهايته والاقصى ايضا
بمعنى النهاية فاقصى الغاية يكون بمعنى نهايه
النهاية وهذا معنى غير صحيح اذ النهاية ليست امرا
ممتدا حتى يكون لها نهاية وثانيهما انه قال
الرضي في تحقيق اضافة اسم التفضيل ما حاصله
ان اسم التفضيل اذا اضيف واريد تفضيل موصوفه
في معنى المصدر المشتق هو منه على كل واحد مما
بقي بعده من اجزاء ما اضيف اليه لم يجز افراد
ذلك المضاف اليه اذا كان معرفة نحو افضل الرجل
وافضل زيد الا اذا كان ذلك المفرد جنسا يطلق
على القليل والكثير نحو البرني اطيب التمر فاذا تقرر
هذا فنقول اقصى افعل تفضيل اضيف الى مفرد
معرفة بالمعنى المذكور وليس بجنس كالتمر فاقصى
غاية الخضوع كافضل الرجل فليس هذا تركيبا
صحيحا من حيث القاعدة النحوية واشار بعضهم
الى وجه صحة هذا التركيب بان للخضوع حدودا
ونهايات ولفظ الغاية اشتملها لكونها اسم جنس
مضافا فصح اضافة اقصى اليها كانه قال اقصى
غاياته وقال الخفاجي ولما كان للخضوع والتذلل
نهايات ولفظ الغاية شامل لها لكونه اسم جنس
مضافا صح اضافة اقصى اليه كانه قيل اقصى غاياته
فاندفع ان الغاية والنهاية لا تنقسم لاقصى واقرب
واوسط الا بتجوز وليس هنا قرينة تدل عليه وقال
الكرواني ثم انه لا يلزم من كون العبادة عبارة عن
اقصى مراتب الخضوع ان لا يكون اكثر المومنين عابدين
لان الصلاة التي تقيمها اكثرهم مشتملة على السجود وهو

لكونه

لكونه اشرف الاعضاء على الارض من اقصى مراتب
الخضوع على ان عدم كونه اكثر هم بل كلهم عابدين ليس
بمحذور لان الايمان لا يستلزم العبادة ومنه اي من
كون العبادة بمعنى اقصى غاية الخضوع والتذلل اخذ
قولهم طريق معبد بصيغة اسم الفاعل من التفعيل
اي مذلل اما من الذل بضم الذال بمعنى الانقياد ويقابله
العز فوصف الطريق به باعتبار كثرة وطئه بالاقدام
واما من الذل بكسر الذال بمعنى اللين ويقابله الصعب
فالوصف باعتبار سهولة سلوكه ذكره الكرماني
قلت اما قوله في معبد بصيغة اسم الفاعل من التفعيل
اي مذلل فقد قال في القاموس والمعبد كمعظم
المذلل من الطريق وغيره والمكرم ضد وقال
السمين يقال طريق معبد اي مذلل بالوطي قال
قال طرفة
تباري عتاق الناجيات وابتعت وظيفا وظيفا فوق مور معبد
ومنه العبد لذلته وبعير معبد اي مذلل بالقطران
وقيل العبادة التجرد ويقال عبدت الله بالتخفيف
فقط وعبدت الرجل بالتشديد فقط اي ذللته او
اتخذته عبدا وقال الخفاجي معبد كمكرم بمعنى
مذلل بفتح اخره من كل منهما لكثرة وطئه انتهى قلت
فمعبد بالتشديد وصيغة اسم المفعول لا صيغة
اسم الفاعل وهو من الذل بضم الذال بمعنى الضعف
والهوان لا بالضم بمعنى الانقياد كما قال الكرماني
خصوصا وقال يقابله العز ولا يناسب هذا المعنى
في الطريق المعبد الا بضرب من التاويل فان
الطريق لا يوصف بالذل الذي يقابله العز وان
قال الخفاجي المذلل هنا اما من الذل بالضم بمعنى
الاهانة او من الذل بالكسر وهو السهولة واللين انتهى

قلت وهو بالثاني اوفق كما لا يخفى ويؤيده ما ذكرناه
عن اليمين وما تشير اليه كتب اللغة ومنه اخذ ايضا
قولهم هذا ثوب ذو اي صاحب عبدة بفتحتين
اي متانة ومثله كثر لبسه فتذلل وقبل لما فيه من اللين
او هو ضد ذكره الخفاجي وقال في المصباح ناقة
عبدة مثال قصبة قوية وعبد عبدا مثل غضب
غضبا وزنا ومعنى والاسم العبدة مثل الفقه انتهى
قلت وهو بالثاني انسب اذا كان ذلك الثوب
في غاية الصفاقة بالصاد المهملة والفاء والقاف
ضد السخافة وفي القاموس ثوب سخيف قليل الغزل
وقال خرو الصفاقة التخين وقوة النسج وقال
الشرواني هذا ثوب معبد يعني بصيغة اسم المفعول
ايضا اذا كان ذلك الثوب في غاية الصفاقة والصفاقة
هي التخين وقوة النسج وجودته ويقابله السخافة
ولما كان الثوب الصفيق لا تحصل صفاقته الا بالضرب
الشديد وقت النسج صار كانه تذلل وانقاد لذلك
الضرب ولذلك اي لكون معنى العبادة اقصى غاية
الخضوع لا تستعمل الا لبنا للمفعول قال الخفاجي
والاستعمال استفعال من العمل وفي المصباح استعملته
جعلته عاملا واستعملته سالته ان يعمل واستعملت
الثوب ونحوه اعملته فيما يعد له فالعبادة لما كانت
اقصى غايات الخضوع لم تستعمل الا في الخضوع لله تعالى
الا ان يقال انما لا يقع في موقعد غير معتبر فهو
بمنزلة العدم فناسب انه لا يستعمل ذلك لغيره وهو
منتقض بقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون
الله وغيره مما ذكر في القران ولسان الشرع الا ان
يقال العبادة في عدم التقييد بالمفعول لا تستعمل
الا في الخضوع لله تعالى ونقل عن المصنف هنا حاشية

لا يرد

لا يرد عليها هنا وهي قوله اي لا يجوز شرعا ولا عقلا
فعل العبادة الا لله تعالى لان المستحق لافصى
غايات الخضوع من كان مولى لاعظم النعم
من الوجود و الحياة و توابعها و لذلك يحرم السجود
لغير الله تعالى لان وضع اشرف الاعضاء على اهون
الاشياء وهو التراب غاية الخضوع و تمامه هناك
في كلام الخفاجي قلت والحاصل ان العبادة لم تستعمل
في القرآن وفي لسان الشرع بطريق المدح و الثناء
على فاعلها الا لله تعالى وانما استعملت في غير الله تعالى
بطريق الذم والتقبيح على فاعلها بسبب وضعه
الكي في غير موضعه والتحقيق في ذلك ان يقال
ان العبادة لغير الله تعالى واقعة في نفس الامر
لله تعالى من حيث لا يشعر عابد غير الله تعالى
كما قال سبحانه ولله يسجد من في السموات والارض
طوعا وكرها فالمؤمنون بالله يسجدون لله تعالى
طوعا اي قصدا واختيارا والكافرون بوحدانية
الله تعالى يسجدون ايضا لله تعالى كرها اي من
غير قصد منهم ولا اختيار لان قصدهم واختيارهم
السجود لغيره تعالى فيتبرأ غير الله تعالى من
فعلهم ذلك له فيقع السجود منهم لله تعالى وهم كافرون
اي ساترون بسجودهم ذلك الواقع لله تعالى لحجاب
قصدهم واختيارهم و ذلك بجحود منهم لتوحيد الله تعالى
المقتضي لوقوع العبادة الصادرة منهم لله تعالى
فهم مذمومون شرعا على ذلك ومعاقبون عليه
في الآخرة فصح قول المصنف لا تستعمل الا في الخضوع
لله تعالى يعني لا تستعمل في نفس الامر الا في الخضوع
لله تعالى سواء قصد العابد بذلك او لم يقصد شعرا

ولم يشعر كان مسخرا في ذلك او حصل ذلك منه باختياره
كما اشار اليه الخفاجي بقوله لان معنى العبادة اختص
بالله تعالى سواء كان ذلك بالتسخير او بالاختيار كما
فصله الراغب وقال الشرواني فالظاهر ان المراد
انه لا تستعمل العبادة منسوبة الى الموحد الا في الخضوع
لله تعالى انتهى وبيان ذلك ان قوله تعالى قل
يا ايها الكافرون اي الساترون لعبادة الله تعالى
بقصدهم غيره لا اعبد ما تعبدون اي ما تقصدونه
بعبادتكم الى اخر السورة وقوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم اي ما تقصدونه بالعبادة
من الاصنام وغيرها فاستعمال العبادة في غيره تعالى
بناء على زعمهم الفاسد وقصدهم المخالف لنفس
الامر وذلك كفرهم بالله تعالى وقال تعالى ومن
كفر فعليه كفره اي هو مواخذ به باعتبار قصده
ونيته والاعمال بالنيات وانما لكل امرء ما نوى
فاستعمال العبادة في غيره تعالى لا استعمال
في نفس الامر وقصدهم عبادة غيره تعالى انما هو
عندهم فقط في زعمهم الفاسد لا وجود لذلك في
الخارج ولهذا قال بعض المحققين من اهل الله تعالى
ان حكمة عدم غفران الشرك بالله تعالى لانه لا وجود
له في الخارج اصلا وانما هو زعم من المشرك ومجرد
وهم منه ان ذلك المخلوق الها اخر مع الله تعالى
يستحق العبادة معه تعالى والغفران يقتضي
امرا موجودا في الخارج يمكن ان يستر بخلاف بقية
الذنوب والمعاصي كلها فانها امور موجودة في الخارج
اعراض واعيان في الخارج يمكن ان تستر وتغفر
ثم قال الله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر

ماذون ذلك لمن يشا ففي التحقيق جميع ما اطلق عليه
عباده لغيره تعالى في القرآن وغيره انما ذلك كفر
وشرك به تعالى وليس بعبادة اصلا لعدم كونه
مصروفا من العابد الى ما هو في نفس الامر له تعالى
كقوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة
اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك انت
ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن وقوله
تعالى افتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا
الاية وقوله تعالى فقالوا انؤمن لبشرين مثلنا
وقومهما لنا عابدون وقوله تعالى وجعل منهم
القردة والخنازير وعبد الطاغوت ونحو ذلك
فيكون استعمال العبادة في جميع ذلك على طريق
التوبيخ والتهكم في حق الكافرين وليس استعمالا
حقيقيا وانما هو من قبيل قوله تعالى ذق انك
انت العزيز الكريم مع انه ليس بعزيز ولا كريم
وكذلك قولهم تشعيب عليه السلام انك لانت
الحليم الرشيد ومرادهم السفيه الغوي ولكنهم
تهكموا عليه في ذلك والتهكم والتوبيخ ما هو اجراء
الكلام على ظاهره فاستعماله في غير محله كلا استعمال
فلا يراد به معناه الموضوع له فلم يستعمل في نفس الامر
كما ذكرنا فالمراد استعمال الشيء على اصله ولم
يوجد والاستعانة طلب المعونة فان الاستفعال
اصله لطلب الفعل قال في المصباح المنير استعان
به فاعانه وقد يتعدى بنفسه فيقال استعانه
والاسم المعونة والمعانة ايضا بالفتح وزن
المعونة مفعلة بضم العين وبعضهم يجعل الميم
اصلية ويقول هي ماخوذة من الماعون ويقول

في فعولة وقال الشرواني واعلم ان المعونة
والاعانة والعون كلها بمعنى واحد وهو لغة النصر
وفي القاموس العون الظهير للواحد والجمع والمؤنث
ويكسر اعوانا والعوين اسم للجمع واستعنته
وبه فاعانني وعونني والاسم العون والمعاونة
والمعُونة والمعونَة والمَعُون وتعاونوا
واعتونوا اعان بعضهم بعضا وعاونه معاونة
وعِوانا اعانه والمعوان الحسن المعونة اوكثيرها
وهي اي المعونة المطلوبة هنا باعتبار متعلقها
قاله الشرواني اما معونة ضرورية اي
تدعو الضرورة اليها في ايقاع الفعل وتسمى
في الاصول قدرة ممكنة والمراد بها ههنا افاضة
القدرة على ايقاع الفعل المغيرة بما يتمكن
به المكلف من اداء ما لزمه وكلف به ذكره الشرواني
قال صدر الشريعة في التوضيح والقدرة
نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن
به المامور من اداء المامور به اي من غير حرج
غالبا وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة
في الحج من قبيل القدرة الممكنة وقال السعد
التفتازاني في التلويح قوله من غير حرج غالبا
قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون
الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا
لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في
الغالب او معونة غير ضرورية اي لا تدعوا
الضرورة اليها لامكان الفعل دونها وتسمى
في الاصول قدرة ميسرة قال في التوضيح والميسرة
ما توجب اليسر على الاداء كالغنى في الزكاة

ويشترط

ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب ليلا ينقلب الى
الضرر فلا تجب الزكاة في هلاك النصاب بعد
الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعدي
وفي شرح مرقاة الاصول بخلاف الحج وصدقة
الفطر فان كلا منهما وجب بالقدرة الممكنة
وقال في التلويح والقدرة الممكنة شرط لوجو
اداء كل واجب فضلا من الله تعالى لان القدرة
التي يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عند
مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الآلات
والاسباب قبل الفعل يكون فضلا من الله
تعالى ثم فسر الضرورية المرادفة للممكنة
فقال والمعونة الضرورية ما اي امر لا يتأتي
اي لا يحصل بحسب جريان العادة الفعل دونه
وذلك لان المعونة قائمة بالمعين وما لا يتأتى
الفعل الا به غير قائم بالمعين بل ببعضه قائم
بالمستعين كاقتدار الفاعل اي كونه مقتدرا
وكامل القدرة على الفعل وقال شيخي زاده
اي كاعطاء الاقتدار له فانه هو الاعانة لا نفس
الاقتدار فان النجار مثلا لو لم يعرف الصنعة
ولم يقدر على صنع السرير قبل الاقدام على صنعه
لم يمكن صدوره عنه وتصوره لما يفعل لان
طلب المجهول وتكليفه لا يتأتى وقال الكرماني
وهو اما مضاف الى الفاعل اي تصور الفاعل
الفعل او مضاف الى المفعول اي تصور الفعل
الذي يريد الفاعل ان يفعله والمراد تصوره
على وجه جزئي لان التصور الكلي لاستواء
نسبته الى جميع الجزئيات لا ينبعث منه

شوق جزمي الي الفعل الجزمي ثم ان التصور
الجزمي قلما ينفك عن ملاحظة وصف الملايمة
او المنافرة فيؤدي الي ان يتصور انه ملايم
او منافر فيندرج فيه التصديق بالغاية وهو
ايضا من جملة ما لا يتاتي في الفعل دونه لكونه
من مبادي الافعال الاختيارية وحصول الة
لذلك الفعل وحصول مادة له يفعل بها
اي بتلك الالة فيها اي في تلك المادة قال
الراغب المعونة علي القول المجمل اربعة
بنية صحيحة وهي للفاعل وتصوره للفعل
وتاتي المادة له والالة التي يعمل بها
وذلك كالكاتب فانه يحتاج الي بنية وهي
العضو والي تصور للكتابة وهو المعرفة
والي الات كالدواة والقلم والي مادة يوجد
الفعل فيها وهي الكاغد ذكره اكثر والي قوله
المصنف كاقتدار الفاعل بكاف التشبيه
اشارة الي ان ما لا يتاتي الفعل دونه لا
ينحصر في الامور الاربعة المذكورة لان الشوق
والارادة وحركة العضلات ورفع المانع مما لا
يتاتي الفعل دونه وقال الطوسي في التجريد
والفعل منا يفتقر الي تصور جزمي ليتخصص
به الفعل وشوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات
ليقع منا الفعل وقال شارح التجريد القوشجي
اشارة الي مبادي الافعال الاختيارية المنسوبة
الي النفس الحيوانية وهي اربعة مرتبة
ابعدها عن الافعال هو التصور الجزمي
للشي الملايم او المنافر تصورا مطابقا او غير

مطابق

مطابق وانما ينبغي ان يكون القصور جزئيا لان
القصور الكلي يكون نسبته الي جميع الجزئيات
علي السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجيح
احد الامور المتساوية علي الباقية ويليه شوق
ينبعث عن ذلك التصور ويشعب الي شوق
نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملايمة في الشي
اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق
وسمي شهوة والي شوق نحو دفع وغلبة انما
ينبعث عن ادراك منافاة في الشي المكروه او الضار ٥
وسمي غضبا ويليه الاجماع المسمي بالارادة ويدل
علي مغايرته للشوق كون الانسان قد يشاور
ما لا يشتهيه مريدكما في الدواء البشع ومنه يعلم
ان الفعل الاختياري قد يقع سابقة شوق
فالقول بان مبادي الافعال الاختيارية اربعة
بناء علي الاغلب وغير مريد لتناول ما يشتهيه
كما اذا منع مانع من حياء او حمية وعند وجود هذا
الاجماع ترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين
تتساوي نسبتهما الي القادر عليهما ويليه الحركة
من القوة المنبثة في العضلات المحركة للاعصاب
وعند استجماعها اي هذه الامور التي لا يتاتي
الفعل بدونها يوصف الرجل اي الانسان البالغ
ذكرا كان او انثي فيشمل المراة الا انه عبر بالرجل
لانبائه عن البلوغ ذكره اكثر واني قلت قوله
ذكرا كان او انثي مخالف لما ذكر في المصباح المنير
قال والرجل الذكر من الانا سي جمعه رجال وقد
جمع قليلا علي رجله وزان تمرة حتي قالوا لا يوجد
جمع علي فعلة بفتح الفاء الا رجلة وكمأة جمع كمء

وقيل كمأة للواحدة مثل نظيره من اسماء الاجناس
قال ابن السراج جمع رجل على رجلة في العلة استغناء
عن رجال وفي القاموس الرجل بفتح الجيم وسكونه
معروف وانما هو اذا احتلم وشب او هو رجل ساعة
يولد تصغيره رجيل ورويجل قال واما
مرجل لمحسن مذكر انثى فعلى هذا لايقال للمراة
رجل كما لايخفى الا اذا عدل عن معناه الخاص الى
العام وقد يقال انسان والانسان يشمل الذكر
والانثى فيتم ما قال الشرواني ويكون مجازا مرسلا
لان علاقته غير المشابهة وقال الخفاجي الاولى
ذكر الشخص بدل الرجل ليشمل المراة فتامل انتهى
قلت لكن الشخص لايختص بالبالغ والاولى ذكر
المكلف بدل الرجل فانه يختص بالعاقل البالغ
ذكرا كان او انثى وهو المطلوب بالاستطاعة
التي عبر عنها المتكلمون بسلامة الالات والاسباب
ويقولون ان التكليف يعتمد هذه الاستطاعة
لا الاستطاعة بمعنى القدرة المستجمعة لجميع
شرايط التاثير فانها مع الفعل عند اهل السنة لاقبله
كما ذهب اليه المعتزلة قاله الشرواني وقال
الخفاجي قال الراغب في مفرداته الاستطاعة
استفعالة من الطوع وذلك وجود ما يصير به
الفعل متاتيا وهو عند المحققين اسم للمعاني
التي يتمكن بها الانسان مما يريده من احداث
الفعل وهي اربعة اشياء بنية مخصوصة للفاعل
وتصوره للفعل ومادة قابلة للتاثير والة ان
كان الفعل ايجاديا كالكتابة قال الخفاجي وهو
ماخذ المصنف وبه يقتدي في المعاني اللغوية

في

في كتابه هذا غالبا ويصح اي شرعا ان يكلف
الرجل بالفعل اي بايقاعه واحداثه ذكره الاشرواني
والمراد بايقاعه واحداثه التسبب في ذلك
بان يخلق الله تعالى ذلك الفعل للعبد عند
خلق قدرة العبد فيه المستجمعة لجميع شرايط
التاثير كما قررناه في محله والافان ايقاع الفعل
واحداثه ليس الا من الله تعالى وحده لا كما قالت
المعتزلة بخلق افعال انفسهم وتاثيرهم في
ايجادها واحداثها قال الاشرواني وبتقييد الصحة
بقولنا شرعا اندفع ما يقال ان تكليف العاجز
جايز عندالاشاعرة لان ذلك وان جاز عندهم
عقلا لكنه غير واقع في الشرع ويمكن حمل الصحة
على الامكان الوقوعي بجعلها بمعنى سلب الامتناع
الشامل للوقوع فيندفع ذلك ايضا من غير احتياج
الى اعتبار قيد زايد وقد يدفع ذلك بجعل قوله
بالفعل متعلقا بالقوة حتى تكون القضية فعلية
فيرجع المعنى الى انه عند ذلك يقع التكليف
بالفعل وتكليف العاجز وان جاز عندهم لكنه
لم يقع بالفعل والمعونة غير الضرورية تحصيلها
اي شيء يتيسر اي يصير يسيرا قال في المصباح
يسر الشيء مثل قرب قرب فهو يسير ويسر الامر
يَيْسُرُ يُسْرًا من باب تعب ويسر يسرا من
باب قرب فهو يسير اي سهل ويسره الله فتيسر
واستيسر بمعنى به اي بذلك الشيء الفعل ويسهل
هو عطف تفسير على يتيسر والمعنى تحصيل
المستعين شيء يتوقف عليه صدور الفعل من
المستعين بسهولة ويسر وان لم يتوقف عليه

صدوري اصل الفعل كالراحلة وهي المركب من
الابل ذكرا كان او انثى وبعضهم يقول الراحلة
الناقة التي تصلح ان ترحل وجمعها رواحل
وارحلت فلانا بالالف اعطيته راحلة ذكره في
المصباح في السفر القادر على المشي بحيث يعلم من
نفسه ذلك بلا حرج عليه فليس ذلك من القدرة
الممكنة عند الاصوليين لسهولة ذلك عليه من
غير حرج وقال الخفاجي والمراد بتحصيلها
ملكها ذاتا او منفعة وهذا من القدرة الممكنة عند
الاصوليين فان القدرة على السفر لا تتحقق بدون
عادة انتهى قلت بل تتحقق من بعض الناس
وهذا ظاهر لكل من سلك طريق الحج خصوصا
في الاماكن القريبة الى الحجاز وقدمنا في تعريف
القدرة الممكنة بانها ادنى ما يتمكن به المامور
من اداء المامور به من غير حرج غالبا فانه قد
يتمكن بدون ذلك نادرا والقدرة الميسرة ما
توجب اليسر على الاداء والراحلة هنا في السفر
للقادر على المشي من غير حرج عليه في ذلك من
القدرة الميسرة التي توجب اليسر على الاداء وان
ذكرها الاصوليون في القدرة الممكنة فيمن لا يقدر
على المشي بدونها للزوم الحرج عليه بارتكاب
المشقة الشديدة في المشي او يقرب الفاعل عطف
على ييسر الى الفعل ويحثه اي الفاعل عليه اي
على الفعل ويرغبه فيه مثل بيان نفع الفعل
والوعد عليه وبيان ضرر الترك والوعيد على
الترك وكخلق الله تعالى رجاء الثواب على
فعل الطاعة فانه يرغب عليه وكخلقه سبحانه

الخوف

الخوف من العقاب على فعل المعصية فانه يحث
على الكف عنها وهذا القسم المذكور من المعونة
الغير الضرورية لا يتوقف عليه صحة التكليف
الشرعي ارادا لصحة العقلية والا فالصحة الشرعية
بعض التكاليف يتوقف عليه كالزكوات الواجبات
المالية ذكره الشرواني وذلك كالزكاة فانها تجب
بقدرة ميسرة فاذا تعذرت بهلاك النصاب
بعد الحول سقطت عند الحنفية ولا تبقى في ذمته
قال والدنا المرحوم في شرحه على شرح الدرر
والغرر والحاصل انه اذا الهالك ان كان جميع المال
سقط الجميع وان كان البعض سقط البعض بحصته
ولو بعد طلب الساعي في الاصح وهو الاشبه
بالفقه وقيد بالهلاك لانه اذا استهلك النصاب
بعد الحول يضمن الزكاة وقيل لا يضمن كما في البيرجندي
معزيا الى الظهيرية واختلف فيما لو حبس السائمة
عن العلف او الماء حتى هلكت قيل هو استهلاك
فيضمن وقيل لا يضمن كما لو لو دا اذا منعها ذلك حتى
هلكت لم يضمن كذا في معراج الدراية واقراض
النصاب بعد الحول ليس باستهلاك اذ قوي
على المستقرض كذا في الخانية واعلم ان الاصل في
هذه المسئلة ان الزكاة تتعلق بالمال لا بالذمة
كما يدل عليه قوله تعالى وفي اموالهم حق للسائل
والمحروم وقوله عليه السلام في اربعين شاة
شاة وقال في شرح الدرر وان قصر من عليه
الزكاة في الاداء حتى هلك النصاب سقطت
عنه الزكاة ولا يضمن قدرها وقال الشافعي
لا تسقط عنه ويضمن قدرها قال والدنا المرحوم

وهذا لان الزكاة تتعلق بالذمة عنده وبالعين
عندنا وقال في التنوير في باب صدقة الفطر
ووجوبها بقدرة ممكنة لا ميسرة فلا تسقط بهلاك
المال بعد الوجوب بخلاف الزكاة انتهى والحاصل
ان تفسيرنا المعونة الضرورية وغير الضرورية
في كلام المصنف بالقدرة الممكنة والميسرة موافقة
لكلام الاصوليين من الحنفية اولى من جعل كلام
المصنف خارجا عن الموافقة لاهل الاصول ولاهل
الكلام معا كما مشى عليه شيخي زاده والخفاجي وغيرهما
ونحن تبعنا في ذلك اكثر والي غير انه تعقب
جعله الراحلة من القدرة الميسرة والاصوليون
جعلوها من القدرة الممكنة واجاب عن ذلك بقيد
قولهم من غير حرج غالبا ونحن جعلنا ذلك من قيد
قول المصنف للقادر على المشي فغير القادر
عليه تكون راحلته من القدرة الممكنة ولهذا لم
يذكر الزاد معها والاصوليون ذكروهما في الممكنة
والمراد بمعنى ان المستعان فيه وان لم يذكر لفظا
لكنه مراد معنى وليس بمنزلة منزلة اللازم اذ لا
معنى لان يقال اياك نفعل العبادة ونوجدها
فالمستعان فيه محذوف اما التعميم على ان يكون
المراد طلب المعونة من الله تعالى في كل امور
المهمات كلها كما هو المفهوم من اطلاق الاستعانة
ولعدم المخصص ولكونه مطابقا لنفس الامر
لافتقار جميع المهمات الى توفيق الله تعالى
واعانته ولانه المروي عن ابن عباس رضي
الله عنهما فكان المصنف رحمه الله تعالى رجح
هذا الاحتمال حيث قدمه او يكون المراد طلب

المعونة في اداء العبادات لا العادات لاقتران
الاستعانة بالعبادة وفرط افتقارها للاعانة لكونها
على خلاف هوى النفس الامارة وقال عجم سنان
يعني ان حذف المفعول بالواسطة اي واسطة
حرف الجر في كذا او على كذا من اياك نستعين
اما علمية للدلالة على التعميم اذ يذهب حينئذ
السامع كل مذهب ممكن واما للمجرد الاختصاص للقرينة
المعينة للمحذوف الذي هو اداء العبادة وقد
تقدم ذكر العبادة التي يحتاج في اديها الى
الاستعانة لعدم انتقال العبد فيه وقال
في الاشباه والنظائر نقلا عن المحيط انه ينبغي
للمصلي ان يقول اللهم اني اريد صلاة كذا فيسرها
لي وتقبلها مني ونقلوا في كتاب الحج ان طلب
التيسير لم ينقل الا في الحج بخلاف بقية العبادات
وقال والدنا المرحوم في كتاب الحج من شرحه
على شرح الدرر عند قوله اللهم اني اريد
الحج فيسره لي وتقبله مني فيطلب تيسير الحج لان
اداءه في امكنة متباعدة فلا تخلو عن مشقة
ويطلب تقبله كما طلبه ابراهيم واسماعيل عليهما
السلام موافقة لهما حيث قالا ربنا تقبل منا انك
انت السميع العليم والضمير اي ضمير المتكلم مع الغير
المستكن بتشديد النون اسم فاعل من استكن
بمعنى استتر فهي بمعنى المستتر وهذا الضمير يكون
للمعظم نفسه لتنزيله منزلة الجمع الكثير
فالناس الف منهم كواحد وواحد كالالف اذا امرعنا
ولكون هذا غير مناسب هنا قال المصنف انه له
ولمن معه من الحفظة قاله الخفاجي في الفعلين

اعني نعبد ونستعين قال الشرواني وغرضه بيان
وجه صيغة الجمع مع انها انما تستعمل اما في الجمع حقيقة
ولا مجال له ههنا لكون القاري شخصا واحدا واما
للعظمة وهي تنافي مقام العبادة التي هي نهاية
الخضوع والتذلل وحاصل بيانه ان المراد الجمع لا
العظمة وان ضمير نحن المستتر في نعبد ونستعين
للقاري ومن معه من الحفظة اي الملايكة جمع
حافظ وليس المراد حفظة القرآن كما يتوهم ذكره
الخفاجي وقال الشرواني الظاهر ان المراد بالحفظة
الملايكة الذين يحفظونه فان عليهم لحافظين وقيل
المراد القراء الحافظ واقول لو اريد ذلك لكان
اظهر ان يقال ومن معه من القراء اذ لا دخل لكونهم
حفاظا فيما نحن فيه وايضا لا يتمشى هذا اذا كان
في الصلاة مع الجماعة واما في الصلاة منفردا
وفي خارج الصلاة فلا اذ في هذين الوقتين لا
يكون معه القراء الحفاظ وهو ظاهر فان كان
القاري في الصلاة منفردا فله وللحفظة فقط
وان كان فيها مع الجماعة فلهما انتهى قلت ويمكن
ان يكون للحفظة بمعنى قراء القرآن معنى له دخل
فيما نحن فيه وهو ان قاري القرآن في الصلاة
او غيرها اذا قرا الفاتحة يقصد بضمير نعبد ونستعين
اي نحن معاشر قراء القرآن الحافظين له اي
المتقنين لقراته نعبدك بما نعبدك به من كل عبادة
ونستعين بك في امورنا كلها وهو اليق بالتقدير
لعمومه تبعا لاختيار المصنف تعميم الاستعانة
بتقديمه ذلك كما ذكرنا وحاضري صلاة الجماعة
من المقتدين اوله اي للقاري ولسائر الموحدين

اي ان كان خارج الصلاة له الشرواني وبناء
الاول قول الفقها في السلام من الصلاة انه
يقصد به خطاب القوم المقتدين و الحفظة
قال في شرح الدرر ناويا بخطاب السلام
عليكم القوم والحفظة من الملايكة وقال المرحوم
الوالد في شرحه اي المامومين من الرجال
والنسا ولكن في لفظ القوم اشارة الي انه لا
ينوي النساء كما هو الصحيح في زماننا لان القوم
مختص بالرجال لغة لكن في القاموس القوم
الجماعة من الرجال والنساء معا او الرجال
خاصة او تدخل النسا علي التبعية والحفظة محركة
الذين يحصون اعمال العباد من الملايكة وهم
الحافظون جمع حافظ كنصرة جمع ناصر وسموا بذلك
اما لحفظهم اعمالهم فهم الكرام الكاتبون اوذاته
من الجن واسباب المعاطب فهم جميع من معه
وتمامه هناك وقال الشرواني قيل الاقرب ان
تجعل المستكن لجميع العقلا موحدين ومشركين
لان المشرك ايضا يعبد الله ويستعينه الا انه لم
يعرف حق المعرفة وحينئذ يكون اقرب اتصالا
بقوله اهدنا الصراط المستقيم لانه لما وجد شركاءه
في العبادة والاستعانة علي قسمين طلب الانخراط
في سلك بعضهم والنجاة عما ابتلي به البعض الاخر
ورد ذلك بان المفهوم من قوله اهدنا الصراط
المستقيم طلب الهداية له ولشركائه في العبادة
والاستعانة ولهذا صح جعله بيانا للمعونة المطلوبة
فكيف يفهم منه طلب النجاة عما ابتلي به بعض
شركائه واقول المفهوم منه طلب الهداية

للكل بان ينخرطوا في سلك بعضهم المحق ونحوه مما
ابتلي به الاخر نعم يرد علي ذلك القائل أن الحصر
لا يستقيم بالنسبة الي المشرك انتهي قلت قوله لان
المشرك يعبد الله ويستعينه الي آخره عليه سؤال لان
المشرك يعبد الشريك ويستعين به ولئن سلم فانه
لا يخصص عبادته واستعانته بالله تعالي كما هو
صريح اياك نعبد واياك نستعين اي لا نعبد الا اياك
ولا نستعين الا بك فكيف يمكن ان يكون المشرك داخلا
فيمن يقول اياك نعبد واياك نستعين بل ذلك
مخصوص بالموحدين كما لا يخفي فان قيل ان ذلك
علي حسب دعوي المشرك قال في شرح الدر في حل
ذبيحة الكتابي لانه يدعي التوحيد فثبت دعواه
التوحيد لا يخفي بطلانها علي الموحدين فكيف يعتقد
دخولهم معهم في اياك نعبد واياك نستعين وانما
اعتبرت شرعا توسعة علي الموحدين في اكل
الذبيحة وحل المناكحة والي ذلك اشار الكشواني
بقوله ان الحصر لا يستقيم بالنسبة الي المشرك ادرج
اي القاريء ولما كان ما ذكر مصححا لايراد صيغة
الجمع اراد ان يشير الي ما يرجحه فقال ذلك علي
سبيل الاستيناف بترك العاطف ذكره الكشواني
وقال شيخي زاده هو استيناف لبيان نكتة العدول
عن الافراد الي الجمع عبادته التي يفعلها بقوله اياك
نعبد في تضاعيف اي ادخلها في جملتها واثنايها
قال في المواهب من المجاز هو في اضعاف الكتاب
وتضاعيفه في اثنائه واوساطه قال ربه
والله بين القلب والاضعاف يريد بواطن الانسان
واحشاءه ولم يفصح عن المراد بالتضاعيف وان

مفرده ما هو وقد ذكره في شرح مقامات فقال
التضاعيف جمع تضعيف بمعنى ضعف وسمي
التضعف بالتضعيف كما يسمي البيت بالتبييت
قال رؤبة وبلدة ليس بها تبييت قاله الخفاجي
ويمكن ان تكون التضاعيف جمع تضعيف فصدر
ضعفه بالتشديد اذا جعله اضعافا اي اشياء
كثيرة كما قال تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا
حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة عبادتهم اي
الموحدين وجمع التضاعيف يدل على الكثرة ولجمع
للمبالغة والمقام يستدعيها فالمعنى اندرج عبادته
في عبادتهم الموصوفة بغاية الكثرة اذ كلما كان
المدرج فيه اكثر كان رجاء القبول ببركة الاندراج
اكثر وخلطا معطوف على ادرج حاجته التي يطلبها
بقوله اياك نستعين بحاجتهم اي الموحدين
لعلها اي عبادته تقبل اي يقبلها الله تعالى منه
ببركتها اي ببركة عبادتهم ويجاب اليها اي الى
حاجته التي خلطها بحاجتهم ففي الكلام لف ونشر
مرتب قال الكرماني ووجه ذلك ان في الجميع
من تقبل عبادته ويجاب الى حاجته كاملا بكونه
ولها نبيا وللاولياء والصلحاء فابواب القبول
والاجابة مفتوحة لهم فتقبل ضمنا اذ لا يليق بالكرم
التام تمييز البعض الناقص رده وقال شيخي زاده
اي راجيا قبول عبادته ببركة الجماعة ويجاب الى
حاجته لان ردا لكل بعيد لان فيهم من لا ترد عبادته
ولا حاجته وكذا قبول البعض ورد البعض لانه لا يليق
بكرم ارحم الراحمين ولانهم قوم لا يشقى جليسهم ولان
ولان من باع عشرة عبيد صفقة واحدة وواجد

المشتري في بعضهم عيبا ليس له الا قبول الكل او رد الكل
فكذا العبد عرض على رب العالمين جميع عبادات
العابدين وحاجات جميع المحتاجين فالائق بمزيد
الكرم وكمال الرحمة ان يقبل عبادة الكل و يعطيهم
حاجاتهم و به يندفع الاشكال الناشي من الحصر
في قوله اياك نستعين وجه الاشكال انه لا احد
الا وهو مستعين بغيره تعالى فكيف يصح من كل
قارئ ان يدعي تخصيص استعانته به تعالى
حتى قال مالك بن دينار رحمه الله تعالى لولا ان
هذه الاية امر من الله تعالى لما قرأتها قط لعدم
صدق وروي ان العبد اذا قرأ هذه الاية يقول
الله تعالى كذبت لو كنت اياي تعبد لم تطمع
في غيري ولم تلتفت الى سواي و لو كنت اياي
تستعين لم ترفع حوائجك الي ذليل مثلك و لم
تسكن الي مالك وكسبك و قال النسفي حكي عن سفيان
الثوري انه ام قوما في صلاة المغرب فلما قال اياك
نعبد واياك نستعين خر مغشيا عليه فلما افاق قيل له
في ذلك فقال خفت ان يقال لي فلم تذهب الي
ابواب الاطباء والسلاطين قال الثرواني ووجد
الاندفاع ان يقال عدل عن الافراد الى الجمع
تغليبا للمخلصين في العبادة و الاستعانة على
عمرهم فيندفع الاشكال لانه انما يلزم اذا افرد
اللفظ او اعتبر غير المخلصين بالاستقلال واذا
فلا و لهذا اي لقصد القبول و الاجابة ببركة الامتزاج
والخلط المذكورين شرعت الجماعة في الصلاة حيث
قال تعالى واركعوا مع الراكعين اي صلوا مع
الجماعة وقال عليه الصلاة والسلام صلاة الجماعة

تفضل

تفضل على صلاة الفذ بسبع وعشرين اذ العبادة
الحقيقية ما يكون فاشيا عن معرفة مقام العبودية
والاعتراف بالعجز والتقصير ولا يتكامل ذلك
الا اذا استغرق في ملاحظة جلال الله تعالى
وعظمته وغاب عما سواه وحصول هذه المرتبة
في كل احد مما لا يكاد يتحقق وفي واحد بعد واحد
لا يكاد يدوم بل يكون كبرق خاطف واما الجماعة
فيرجى ان يكون فيهم من يكون شأنه هذا ولو
واحدا على انه يجوز ان يتوجه في الجملة واحد
منهم في زمان واخر في زمان اخر وهكذا الى
ان يستوعب مجموع الاحاد جميع اجزاء زمان العبادة
فيحصل التوجه الكلي المستمر في المجموع من حيث
هو مجموع فيكون اقرب الى الاجابة ذكره الشرواني
وكذلك شرعت الجماعة في الجمعة والعيدين وفي
وقوف عرفة والاستسقا ونحوها رجاء لاجابة
دعائهم لانتشار ذلك من الاباء وشرعت صلاة النوافل
في المنازل ذكره الخفاجي والصلاة بالجماعة والمراد
بها صلاة الامام مع غيره ولو صبيا يعقل سنة مؤكدة
قريبة من الواجب للفرض وما في حكمه كالوتر
والتراويح دون النفل فانها لا تكون سنة فيه
لكنها جايزة مع الكراهة ان صلوها على سبيل
التداعي وبدون كراهة ان صلوها في ناحية وقال
الحلواني ان اقتدى به ثلاثة لا يكره بالاتفاق
وان اقتدى به اربعة فالاصح انه يكره كما في الخلاصة
وقيل الجماعة واجبة بانه يترك لها مرة بلا عذر
وقيل انما يأثم اذا اعتاد تركها وقيل فرض كفاية

وبه اخذ الطحاوي والكرخي وعن غيرا صحابنا انها
فرض عين ولا كتفا بذكر الجماعة مشيرا الي انها لم
تتقيد بالمسجد ولذا قالوا الاصح ان اقامتها في البيت
كاقامتها في المسجد في الفضيلة كما في القنية ذكره الفتاني
في شرح مختصر الوقاية وقدم المفعول وهو اياك
في الموضعين مع انه كان حقه التاخير قال الثرواني
وقال النسفي وفي اياك ولا يؤتي بها الا مقدمة علي
الفعل ولا توخر الا بفاصل الا استثناء او العطف
او لكراهة الكناية ما عنيت الا اياك ذكرتك واياه
ادعوك اياك انتهي قلت قوله مع انه كان حقه
التاخير يعني من حيث انه مفعول والا فهما التركيب
لا يسوغ فيه الا التقديم كما عرفت فلا يعدل
الي تركيب آخر وقال الثرواني فتقديم المفعول
هنا لوجوه خمسة اربعة منها لتقديم اياك علي
نعبد اولا اشار اليه بقوله للتعظيم فان العظيم
لائق بالتقديم قال الثرواني وقال الخفاجي
والمراد بالتعظيم تعظيمه لشرفه فهو ذاتي واشار
الي الثاني بقوله والاهتمام به اي بالمفعول المقدم
بالجر عطف علي التعظيم والمراد اما الاهتمام
الذاتي فان المنعم الحقيقي الملحوظ بالصفات الكاملة
المميزة له تمييزا صحيحا للخطاب يهتم به بالذات
ويتوجه اليه بالقصد والاهتمام العرضي بحسب اعتناء
المتكلم به لكونه نصب عين المؤمن عند الشروع في
امر ذي بال واشار الي الثالث بقوله والدلالة
علي الحصر ولم يقل والحصر بل ذكر الدلالة لان تقديم
ما حقه التاخير لا يوجب الحصر والاختصاص غاية

الامر

لا من ان التخصيص لا ازم له لزوما حزيا اكثريا
فهو امارة التخصيص ودال عليه دلالة ظنية
فيقصد في المقام الخطابي قال صاحب التلخيص
التخصيص لازم للتقديم غالبا قال الشارح قوله
غالبا اشارة الى ان التقديم قد لا يكون للتخصيص
بل لمجرد الاهتمام او التبرك او الاستلذاذ او موافقة
كلام السامع او صون وزن الشعر او رعاية السجع والفاصلة
او ما اشبه ذلك فان قلت لم يكن التقديم موجبا
للاهتمام والتعظيم ايضا لانفكاكه عنهما في المواضع
المذكورة فلا بد من زيادة الدلالة فيهما ليتضافت
التقديم لا ينفك عنهما قال صاحب التلخيص ويفيد
التقديم في الجميع اهتماما بالمقدم ومن المعلوم
ان التعظيم لا ينفك عن الاهتمام ففي زيادة الدلالة
اشارة لتيان حال التقديم بالنسبة الى الاهتمام
والتعظيم هو انه علة لهما وبالنسبة الى الحصر
انه دال عليه فيمكن تخلفه عنه ذكره اكثر وان
كقوله تعالى ونوحا هديا ونحو ذلك وقال
الجلال السيوطي في الاتقان كاد اهل البيان
يطبقون على ان تقديم المعمول يفيد الحصر
سواء كان مفعولا او ظرفا او مجرورا ولهذا قيل
في اياك نعبد واياك نستعين معناه نخصك بالعبا
دة والاستعانة الى اخر عبارته قلت اطبا قهم
على افادة التقديم للحصر لا خلاف فيه وانما الكلام
في لزوم ذلك وعدم انفكاكه كلزوم الاهتمام للتقديم
وعدم انفكاكه كما تقرر وقال السيوطي ان
المقدم والموخر في القران قسمان الاول ما اشكل
معناه بحسب الظاهر فلما عرف انه من باب التقديم

والتاخير اتضح وهو حري ان يفرد بالتصنيف
وقد تعرض السلف لذلك في ايات وذكر منها
جملة ثم قال الثاني ما ليس كذلك وقد الف فيه
العلامة شمس الدين ابن الصايغ كتابه المقدمه
في سر الالفاظ المقدمه قال فيه الحكمة الشايعة
الداعية في ذلك الاهتمام كما قال سيبويه في كتابه
كانهم يقدمون الذي بيانه اهم وهم بيانه اعني
قال هذه الحكمة اجمالية واما تفاصيل اسباب
التقديم واسراره فقد ظهر لي انها في الكتاب العزيز
عشرة انواع الاول التبرك كتقديم اسم الله في
الامور ذوات الشان ومنه قوله شهد الله انه
لا اله الا هو والملايكة واولوا العلم وقوله واعلموا
انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول الثاني
التعظيم كقوله ومن يطع الله والرسول ان الله
وملايكته يصلون والله ورسوله احق ان يرضوه
الثالث التشريف كتقديم الذكر على الانثى في نحو
ان المسلمين والمسلمات والحر في قوله الحر بالحر والعبد
بالعبد والانثى بالانثى الرابع المناسبة كقوله
ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون
فانها في ارتياحها وهو مجيئها من المرعى اخر النهار
يكون الجمال بها اظهر اذ هي فيه بطان وحالة
سراحها للمرعى اول النهار يكون الجمال بها دون
الاول اذ هي فيه خماص والخامس المحبب
عليه والحض على القيام به حذرا من التهاون
به كتقديم الوصية على الدين في قوله من
بعد وصية اودين مع ان الدين مقدم عليها
شرعا السادس السبق وهو اما في الزمان باعتبار

لا يجاد كتقديم الليل على النهار والظلمات على
النور وادم على نوح و نوح على ابراهيم وابراهيم
على موسى وموسى على عيسى وداود على
سليمان والملائكة على البشر في قوله الله يصطفي
من الملائكة رسلا ومن الناس وعاد على ثمود
والازواج على الذرية في قوله قل لازواجك
وبناتك والسنة على النوم في قوله لا تأخذه
سنة ولا نوم او باعتبار النزال كقوله صحف
ابراهيم وموسى وانزل التوراة والانجيل من قبل
هدى للناس وانزل الفرقان او باعتبار
الوجوب والتكليف نحو اركعوا واسجدوا واغسلوا
وجوهكم وايديكم الاية ان الصفا والمروة من
شعائر الله ولهذا قال صلى الله عليه وسلم
نبدأ بما بدأ الله به او بالذات نحو مثنى وثلاث
ورباع ما يكون من نحوي ثلاثة الاهو رابعهم ولا
خمسة الاهو سادسهم وكذا جميع الاعداد كل مرتبة
هي متقدمة على ما فوقها بالذات واما قوله
ان تقوموا لله مثنى وفرادى فللحث على الجماعة
والاجتماع على الخير السابع السببية كتقديم العزيز
على الحكيم في سورة الانعام فلانه مقام تشريع الاحكام
ومنه تقديم العبادة على الاستعانة في سورة الفاتحة
لانها سبب حصول الاعانة وكذا قوله يحب التوابين
ويحب المتطهرين لان التوبة سبب الطهارة
لكل افك اثيم لان الافك سبب الاثم يغضوا
من ابصارهم ويحفظوا فروجهم لان البصر داعية
الى الفرج الثامن الكثرة كقوله فمنكم كافر ومنكم
مؤمن لان الكفار اكثر فمنهم ظالم لنفسه قدم الظالم

لكثرته ثم المقتصد ثم السابق قيل ولهذا قدم
السارق على السارقة لان السرقة في الذكور اكثر
والزانية على الزاني لان الزنا فيهن اكثر اتباع
الترقي من الادنى الى الاعلا كقوله الهم ارجل
يمشون بها ام لهم ايد يبطشون بها الاية بدا
بالادنى لغرض الترقي لان اليد اشرف من الرجل
والعين اشرف من اليد والسمع اشرف من البصر
وهذا النوع تاخير لا بلغ وقد خرج عنه تقديم
الرحمن على الرحيم والرؤف على الرحيم والرسول
على النبي في قوله وكان رسولا نبيا وذكر لذلك
نكت اشهرها مراعاة الفاصلة العاشرة التدلي
من الاعلى الى الادنى وخرج عليه لا تاخذه سنة ولا
نوم لا يغادر صغيرة ولا كبيرة لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون هذا ما
ذكره ابن الصايغ وزاد غيره اسبابا اخر منها
كونه ادل على القدرة واعجب كقوله فمنهم
من يمشي على بطنه الاية وقوله وسخرنا مع داود
الجبال يسبحن والطير قال الزمخشري قدم الجبال
على الطير لان تسخيرها له وتسبيحها اعجب وادل
على القدرة وادخل في الاعجاز لانها جماد والطير حيوان
ناطق ولذلك اي لما ذكر من دلالة التقديم
على الحصر قال رئيس المفسرين ترجمان القران
عبد الله ابن عباس رضي الله عنهما في الاثر المروي
عنه وهو صحيح ما نؤثر عنه كما رواه ابن جرير وابن
ابي حاتم من طريق الضحاك قاله الخفاجي انتهى قال
معناه اي معنى اياك نعبد واياك نستعين نعبدك
وحدك ولا نعبد غيرك وهذا معنى حصرتي لان

حقيقة

حقيقة الحصر مركبة من ايجاب المقصور عليه
عما عداه ذكره الشيرواني ويؤيده ما ذكره الخفاجي
عن ابي عبيدة انه قال لامرأة شتمته في جمع من
تعني فقالت اياك اعني فقال خصتني بالشتم
وقال النسفي قال ابن عباس رضي الله عنهما معناه
اياك نوحد وقال عكرمة جميع ما ذكر في القرآن
من العبادة فالمراد بها التوحيد وقال سفيان
ابن عيينة وجماعة معناه لك نخشع ونخضع اي
بالطاعة وقال الحسن البصري معناه اياك نطيع
ورووي الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنهما
ان جبريل عليه السلام قال للنبي صلى الله عليه
وسلم قل يا محمد اياك نعبد نؤمل ونرجو ربنا لا غيرك
وهذا وجه لو ثبتت روايته لم يحتج الى تاويل
سواه وعن الضحاك قال معناه اياك نرجو ونخاف
وهل اهل ذلك قال تعالى هو اهل التقوى واهل
المغفرة وقال لي اياك نستعين قال ابن عباس
رضي الله عنهما معناه واياك نستعين على عبادتك
وقال السدي واياك نستعين على ما لا طاقة لنا به
وقال الحسن واياك نستعين على ما خلقتنا له من
عبادتك وقال ابن عيينة واياك نستعين على محاربة
الشيطان الذي يمنعنا عن عبادتك وقال مقاتل
ابن سليمان اي بك نستغيث في امورنا بما يصلحنا
في ديننا ودنيانا وقال بعض اهل المعرفة هي
طلب العين اي نسالك ان تجعلنا نعبدك كانا
نعاينك فقد ثبت في الحديث ان الاحسان ان تعبد
الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك انتهى
قلت لعل وجهه ان معنى استعانته طلب معاينته

قال في القاموس لقيه عيانا اي معاينة لم يشك
في رؤيته اياه واشار الي الوجه الرابع بقوله
وتقديم ما هو مقدم وهو الله تعالي في الوجود
علي كل شيء فهو مجرور معطوف علي قوله للتعظيم
يعني ان من وجوه تقديم المفعول انه تعالي
مقدم علي الكل في الوجود فهو مقدم علينا وعلي
عبادتنا ذاتا وزمانا فقدم في اللفظ ايضا ليكون
الوجود اللفظي علي وفق الوجود في نفس الامر
ذكره اكثر وابي واشار الي الوجه الخامس بقوله
والتنبيه اي قدم المفعول للتنبيه بذلك التقديم
علي ان العابد من حيث انه عابد ينبغي ان تكون
عبادته اعلا درجات العبادة فان للعبادة ثلاث
درجات ادناها ان يعبد الله رغبة في ثوابه ورهبة
من عقابه فهو يجري مجري اجير يتعمل عملا
لاخذ اجرة عمله واوسطها ان يعبد الله لكونه
مستحقا للعبادة وقبولا لتكليفه واعلاها ما اشار
اليه بقوله ان يكون نظره اي العابد في حال
عبادته الي المعبود الحق تعالي نظرا اولا اي
في ابتداء نظره وبالذات اي من حيث انه هو
المقصود له بالنظر ومنه اي منتقلا نظره من
المعبود الحق ثانيا وبالعرض الي العبادة اي
عبادة الحق تعالي التي هي فعل الله تعالي خلقا
وايجادا لا من حيث انها اي تلك العبادة عبادة
اي فعل العبد كسبا واتصافا صدرت بحسب الظاهر
منه اي من ذلك العبد فهي مكسوبة له اتصف
بها بل يكون نظره اليها من حيث انها اي تلك
العبادة نسبة نسبها الحق تعالي واضافها الي

انسانية العبد المكلف شرعا شريفة توجب
شرفه وعلو منزلته عنده اليه اي الى ذلك العبد
نسبة مجازية بعلاقة المحلية كما قال ابن عطا
الله الاسكندري رضي الله عنه من علامة اعتماده
عليك ان خلق ونسب اليك وهذه النسبة المذكورة
منة من الله تعالى على العبد قال الشيخ ارسلان
الدمشقي قدس الله سره عامل لا يكاد يخلص من
رؤية عمله فكن من قبيل المنة لا من قبيل العمل
وقال طريقتنا محبة لا عمل وفناء لا بقاء اذا
دخلت في العمل كنت لك واذا دخلت في المحبة
كنت له ومعناه طريقتنا معاشر العارفين بالله
المعرفة الذوقية الحبية لا المعرفة الخيالية
التي يتوصل اليها بالانظار الفكرية والبراهين
العقلية فان معرفتنا الكشفية لا يتوصل اليها
الا بالرياضة الشرعية التي هي دوام التقوى
الظاهرية والباطنية والتخلق باخلاق
المرضية فان المعرفة الكشفية تكشف للقلوب
عن الجمال الحقيقي جمال علام الغيوب المنزه عن
جميع النقايص الكونية والعيوب ومن ضرورة
ظهور الجمال ظهور المحبة لهذا المحبوب فاذا
ظهرت المحبة كانت هي طريقة العارفين وهي
هداية الله قال صاحب المزية النبويه
واذا حلت الهداية قلبا نشطت بالعبادة الاعضاء
فنشاط الاعضا بالعبادة علامة على حلول
الهداية في القلب فلا يحتاج العبد المحب حينئذ
الى تكلف العمل باعضايه لنشاط اعضايه بذلك
وهذا معنى قوله لا عمل وباقي الكلام ظاهر

عند من يتعاطى الجواهر ووصلة الى رابطة
الكبدة بينه اي العابد وبين الحق تعالى ووسيلة
يتوسل بها العابد الى المعبود فيصل بسببها الى حضرته
ومقام مشاهدته فان تعليل لقوله ينبغي كما ذكره
الخفاجي العارف بالله تعالى عند اهل السلوك
في طريق الله تعالى من اشهده الله تعالى ذاته
واسماءه وصفاته وافعاله اشهادا فيما عدا نفسه
اولا ثم في نفسه كما قال تعالى سنريهم ايانا
في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
وقال تعالى في قوم اخرين ما اشهدتهم خلق
السموات والارض ولا خلق انفسهم فعلمنا من مجموع
الايتين ان معنى شهود الله تعالى هو شهود
خلق السموات والارض ثم شهود خلق انفسهم بمعنى
معرفة كيف خلقت وذلك هو رؤية الآيات
في الافاق وفي الانفس ولا يعرف ذلك الا ذوقا
بارادة الله تعالى واشهاده لهم انما يحق بفتح
الياء التحتية وضم الحاء المهملة وكسرها بصيغة المعلوم
بمعنى يثبت ويتحقق ويقع بلا شك وفعله لازم
او هو من حق بمعنى اوجب بعني فعلا ستعديا
ذكره الخفاجي وفي المصباح الحق خلاف الباطل
وهو مصدر حق الشيء من باب ضرب وقتل اذا وجب
وثبت ولهذا قيل لمرافق الدار حقوقها وحقت
القيامة تحقق من باب قتل احاطت بالخلائق
فهي حاقة ومن هنا قيل حقت الحاجة اذا نزلت
واشتدت فهي حاقة ايضا وحققت الامر احقه
اذا تيقنته او جعلته ثابتا لازما وفي لغة بني
تميم احققته بالالف وحققته بالتشديد مبالغة

وصوله

وصوله بالرفع فاعل وقال الخفاجي على ما ذكره
اخيرا مفعوله فهو منصوب اذا استغرق بمعنى تحض
معرضا عن غير ما استغرق له وهو ايا من الاستغراق
بمعنى الاستيعاب لاستيعاب اوقاته او نظيره
في ذلك او بمعنى اشتغل به و تفرغ عن غيره ذكره
الخفاجي في ملاحظة اي مراقبة قال في المصباح
لاحظته ملاحظة و لحاظا من باب قاتل راعيته
ولحظته بالعين ولحظت اليه لحظا من باب
نفع راقبته ويقال نظرت اليه بموخر العين
عن يمين و شمال وهو اشد التفاتا من الشزر
واللحاظ بالكسر موخر العين مما يلي الصدغ وقال
الجوهري بالفتح جناب بالفتح الفناء والجانب
ذكره في المصباح و المراد حضرة القدس بضم القاف
والدال و تسكن في لغة اكثر افصح بمعنى النزاهة
والطهارة وجانب النزاهة عبارة عنه سبحانه
وتعالى و غاب عما عداه وجل و علا حتى انه اي
ذلك العارف لا يلاحظ نفسه غاية الاستغراقه
لانه اذا استغرق غاب عن ذهنه كل شئ حتى
نفسه ذكره الخفاجي ولا يلاحظ حالا من احوالها
اي نفسه الا من حيث انها اي تلك الملاحظة المتعلقة
بنفسه او بحال من احوالها ملاحظة له تعالى ومنتسبة
اليه سبحانه وتعالى ذكره اكثر و اني وقال الخفاجي
ملاحظة ان كان بكسر الحا اسم فاعل فضمير انها
راجع للنفس وضمير له للجناب وان كان بفتحها
فهو مصدر وضمير انها للملاحظة المفهومة من
يلاحظ قوله ومنتسبة بالواو والعاطفة و في بعض
النسخ بدونها لانه كالتفسير لما قبله و قال هنا

شيخي زاده ولهذا المعنى قيل من آثر المعرفان
للعرفان فقد قال بالثاني يريد ان المعرفان
انما يؤثر للمعروف وللاستغراق في ملاحظة
جنابه انتهى قلت مراده بالثاني العرفان يعني
من طلب معرفة الله تعالى لاجل حصول المعرفة
له فقد طلب المعرفة لا طلب الله تعالى كما قال
الشيخ ابو الحسن الشاذلي قدس سره من اقطع
القواطع عن الله شهوة الوصول الى الله ولذلك
اي لاجل ان العابد ينبغي ان يكون نظره الى
المعبود ولا ذكره الثرواني وقال الخفاجي اي
لان العارف انما يحق وصوله الى اخره اولان
العابد ينبغي ان يكون نظره الى اخره فضل على
بنا المفعول والقايم مقام فاعله قوله ما حكى الله
تعالى في كتابه الكريم عن حبيبه نبينا محمد
صلى الله عليه وسلم حين قال اي الله تعالى
حكاية عن حبيبه عليه السلام ورجحه الثرواني
بان قوله حين قال ظرف لقوله حكى والحكاية
لم تقع حين صدور القول المذكور من الحبيب
بعني قال الله تعالى حاكيا قول حبيبه خطابا
للصديق وقال شيخي زاده فضل قول رسول
الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر اذ هما في الغار
لا تحزن ان الله معنا على ما حكاه متعلق بقوله
فضل اي حكاه الله تعالى عن كليمه موسى عليه الصلاة
والسلام حيث قال الله تعالى حاكيا لقول
موسى ردا لقومه لما خافوا فقالوا انا لمدركون
كلا ان معي ربي سيهدين ووجه التفضيل ان في
قول الحبيب تقديم ملاحظة ذات الله تعالى

والتوجه

والتوجه اليه اولا والي نفسه ثانيا وفي قول الكليم
للامر بالعكس ذكره الكرماني وقال الخفاجي ثم ان
في تعليقه المعية باسم الذات دون الوصف كما
فعله الكليم عليه السلام ما لا يخفى في علو شرفه في
موارد النبوة ثم انه في تعبيره بالحبيب والكليم
دون محمد وموسى عليهما السلام لطيفة وهي مناسبة
ذلك للمعية لان المرء مع احب واقتضاء المكالمة
للاجتماع ظاهر ايضا قال الخفاجي فان ما حكاه
الله عن حبيبه عليه الصلاة والسلام وان كان
افضل مما حكاه عن كليمه عليه السلام من الجهة
المذكورة لكن الامر بالعكس من حيث افادة الثاني
للحصر دون الاول انتهى قلت حصر المعية في قول
موسى عليه السلام ان معي ربي بتقديم ما رتبته
التاخير وهو الخبر لا يصح ان يفيد الحصر لان موسى
عليه السلام يعلم ان معية الرب ايضا مع قومه
بالنصر والمعونة كما انها مع فرعون وقومه ايضا
بالخذلان والخسران فمطلق المعية لا خصوص
لها بشيء اصلا قال تعالى وهو معكم اينما كنتم وقول
الحبيب صلى الله عليه وسلم يشير الى ذلك بالاتم
الجامع لجميع الاسماء وهو الاسم الله وضمير الجمع في
قوله معنا يطابق ذلك وكلا الكلامين تسكين
للغير فالحبيب سكن صديقه بذلك والكليم سكن قومه
وكلا التسكينين بالمعية الالهية الكافية في تمييز
المحق من المبطل وما بقي الا ذكر الاسم الله وتقديمه
على ذكر النفس والاسم الرب وتقديم اسم النفس
عليه كقول سليمان عليه الكلام انه من سليمان
وانه بسم الله الرحمن الرحيم وهو اهتمام الانبياء

بانفسهم لنصرة ما جاؤا به من الحق واهتمام
نبينا صلى الله عليه وسلم بما ستد وكرر تعالى الضمير
وهو اياك قال اكثر والي يعني كان الظاهر
ان يقال اياك نعبد ونستعين بعطف نستعين
على نعبد من غير ان يكرر لفظ اياك في الموضعين
فلا بد للتكرار من فايدة وهي انه للتنصيص على
انه تعالى هو المستعان به سبحانه لا غير اي ليكون
حصر الاستعانة به منصوصا غير محتمل اذ لو لم يكرر
لاحتمل ان يتعلق الحصر المستفاد من تقديم اياك
بالمجموع لا بكل واحد فبالتكرار صار كل من العبادة
والاستعانة منصوصا عليه ذكره اكثر والي وقال
الخفاجي لاحتمال تقديره مؤخرا عند الحذف وعدم
خصوصية الخطاب في الحصر وعلى تقدير تقديره
مقدما وعدم اعتباره تقديره مؤخرا ان التصريح
بتقديمه تنصيص بخلاف نصب القرينة على
تقديمه انتهى قلت احتمال تقديره مؤخرا عند
الحذف معنى ذلك اياك نعبد ونستعينك لا تقديره
ونستعين اياك لعدم صحة ذلك في العربية كما قدمناه
في كلام السفي وعدم خصوصية الخطاب في الحصر
ظاهر لما انه لا يحسن اياك نعبد واياه نستعين ٥
لابهام المغايرة في الضميرين وان ساغ الالتفات
وهذا كله بعيد للاحتمال بل احتمال عدم التقدير
اقرب وقال ابو حيان في النهر كرر اياك ليكون
كل من العبادة والاستعانة مسيقا في جملتين وكل
جملة منهما مقصودة وللتنصيص على ان الذي
يطلب العون منه هو الله تعالى وقال ابو السعود
في تفسيره وتكرير الضمير المنصوب للتنصيص على

تخصيصه

تخصيصه تعالى بكل واحدة من العبادة والاستعانة
وابراز الاستلزام ذو ان ساعده الصفات المجراة
عليه ايضا واما الاستعانة فمن الاحكام المبنية
على الصفات المذكورة ولان العبادة من حقوق
الله تعالى والاستعانة من حقوق المستعين ٥
انتهى قلت وهذا الاخير يصلح وجها لتقديم العبادة
على الاستعانة ايضا وقال خرد فان قيل استعان
لايتعدى بنفسه وبالباء ويجوز ان يكون من قبيل
الحذف والايصال وقال السيد واطلق كلا من فعل
العبادة والاستعانة فلم يذكر لهما مفعولا ليتناول
كل معبود به وكل مستعان عليه او يكون المراد وقوع
الفعل من غير نظر الى مفعول نحو كلوا واشربوا
اي اوقعوا هذين الفعلين انتهى قلت مراده بكل
معبود به يعني الله تعالى من انواع العبادات
وقدمت العبادة على الاستعانة مع كونه خلاف ما
يقتضيه الظاهر لان العبادة لا تتيسر بدون الاعانة
ليوافق ذلك رؤس اي اواخر كما تقدم في تقديم
الرحمن على الرحيم في البسملة الاي جميع اية فان
ذلك مما يدعو الى التقديم والتاخير كما قدم هارون
على موسى مراعاة للفاصلة ويعلم بالنصب عطف
على ليوافق اي وليعلم وقال الخفاجي يعلم مرفوع
ويجوز نصبه ايضا ويؤيده انه وقع في نسخة وليعلم
منه اي من تقديم العبادة على طلب الاعانة
ان تقديم الوسيلة التي هي ههنا العبادة والخضوع
على طلب الحاجة التي هي ههنا الاعانة ادعى
اي اكثر داعية الى الاجابة لما طلب من الاعانة
وقال الخفاجي ادعى افعل تفضيل من دعاه الى

كذا اذا حثه على قصده اي تقديم السايل على
سؤاله شيا يرضاه المسؤل منه كهدية او تعظيم
او ثناء ونحوه يقتضي اجابته ولذا قدمت العبادة
على الدعا في الواقع وسن الدعا عقيب الصلوات
فقدم هنا لفظ العبادة على الاستعانة ليوافق
ترتيب الالفاظ ترتيب معانيها فرعد الترتيب
الذكري للترتيب الخارجي وقال اكثر واني
ووجه كون ما ذكره معلوما من التقديم هو ان
الذكر لما وجب ان يكون على وفق الوجود فاذا
ذكر شي مقدما على شي يعلم منه انه يجب ان
يقدم عليه في الوجود ايضا سيما اذا كان المقدم
وسيلة كما فيما نحن فيه واقول اي قال المصنف
رحمه الله تعالى وهو وجه ذكره الامام الرازي
في تفسيره الكبير قال اكثر واني نسبة المصنف ذلك
الى نفسه اما من قبيل التوارد واما اشارة الى انه
المختار عنده وقال الخفاجي اعترض عليه اي على
المصنف بان المتبادر منه انه من خواصه التي
تفرد بها وهو بعينه مذكور في التفسير الكبير والحمل
على التوارد او انه دل بذلك على اختيارهم له كما
قيل بعيد كما لا يخفى انتهى قلت والاولى ان يقال
في ذلك ان المصنف رحمه الله تعالى هذب عبارة
الرازي وزاد فيها ونقص منها وتصرف فيها تصرفا
حسنا حتى استحق ان ينسبها اليه وعبارة الرازي هي
قوله في تفسير الفاتحة قوله اياك نعبد يقتضي
حصول رتبة عظيمة للنفس بعبادة الله تعالى
وذلك يورث العجب فاردف بقوله واياك نستعين
ليدل ذلك ان الرتبة الحاصلة بسبب العبادة ما

حصلت

حصلت من قوة العبد بل انما حصلت باعانة الله
تعالى فالمقصود من ذكر قوله واياك نستعين
ازالة العجب وافناء تلك النخوة والكبر لما نسب
المتكلم العبادة الى نفسه بقوله اياك نعبد اوهم ذلك
الامر بنجحا تفعل من نجح بالباء الموحدة والجيم والحاء
المهملة ومعناه الفرح والسرور كما في الصحاح وقد فسر
بالافتخار الناشي من العجب والكبر وهو انسب
بالمقام وقال في المصباح نجح بالشيء من باب نفع
وبعث اذا فخر به وتنجح به كذلك واعتدادا اي
زيادة اعتماد منه اي المتكلم بما وفي نسخة لما يصدر
عنه من تلك العبادة فعقبه بقوله واياك نستعين
ليدل على ان العبادة الصادرة منه كسائر اعماله
ايضا مما لا تتم ولا تستتب بالتأئين اي لا تكمل قاله
الكرواني وقال الخفاجي ويستتب بين مهملة وتا
فوقيتين من استتب الامر اذا تهيأ واستقام
كما في الصحاح لذا اي للمتكلم الا معونة منه سبحانه
وتعالى لذلك العبد المتكلم وتوفيق له منه تعالى
اي جعلا سببا لها مساعدة قال الكرواني ولا يخفى
ان الظاهر انه هذا وجه ثالث لتقديم العبادة
على الاستعانة لكنه غير صحيح فان الوهم المذكور
انما نشأ من تقديم العبادة فيرجع المعنى الى
انه قدمت العبادة لانه اوهم تقديمها بنجحا فعقب
بالاستعانة وهذا كلام غير منتظم فهو في الحقيقة
علة لتعقيب العبادة بالاستعانة ويؤيده انه
اورده الامام الرازي في جواب قوله ولقائل
ان يقول الاستعانة على العمل انما تكون قبل الشروع
في العمل وههنا ذكر قوله اياك نعبد ثم ذكر عقيبه

وايّاك نستعين فما الحكمة فيه اي فما الحكمة في ذكره
فحينئذ ينتظم هذا الجواب معه حق الانتظام
وقال عصام فان قلت لما توجه الي المعبود اولا
واستغرق فيه ولم ينظر الي عبادته اي من حيث
انها منتسبة اليه فكيف يتيحي بتيحا واعتدادا قلت
اتى بلفظ الايهام ليلا يتكل عليه ذلك على انه ربما
تكون هذه الملاحظة اكثر كيفة موجبة لتيحي
انتهى قلت لا يرد ذلك لان الاستغراق المذكور وعدم
نظره الي عبادته مذكور لحكمة تقدم المفعول والتيحي
والاعتداد مذكور في حكمة تقدم العبادة على الاستعانة
ولئن سلم ان يرد فان توهم التيحي والاعتداد
نكتة من النكت لتقدم العبادة في عموم الناس
والنكت لا تتزاحم ولا يلزم اطرادها حتى في العارف
وفي كل احد خصوصا اذا اعتبر اقترانه بتوهم
ذلك وقال عصام ونحن نقول قدم العبادة لانه
اشد مناسبة بذكر الجزاء واحق طلب المعونة لانه
اكثر اتصالا بطلب الهداية ولان العبادة
ما طلبه الرب من العبد والمعونة مطلوب العبد
ومطلوبه تعالي مقدم ولان مبدا الاسلام تخصيص
العبادة ونهايته تخصيص المعونة انتهى قلت
ويمكن فيه وجه احق ان الله تعالي لما امر العبد
بالعبادة وامره ان يقول ايّاك نعبد في حال مناجاة
لربه ينبهه علي امر ربما يغفل عنه وهو ان
تلك العبادة حصلت من العبد بمعونة الله تعالي
فامره ان يقول وايّاك نستعين ولان قوله ايّاك
نعبد فرق وفيه دعوي العمل بنفسه وقوله
ايّاك نستعين جمع وفيه التبري من الحول والقوة

في

في ذلك الحمل وغيره وقال النسفي فان قالوا المعونة
انما تطلب قبل الفعل فهلا قال اياك نستعين قبل
قوله اياك نعبد فجوابه من وجوه احدها ان الواو
لمطلق الجمع لا للترتيب فمعناه انه يأتي بهما
ولا يتركهما واخران معناه نستعين على اداء الطاعات
بعد التوحيد واخران معناه اياك نعبد في الحال
واياك نستعين على ذلك في الاستقبال واخر
ان معناه اياك نعبد بظواهرنا فهي التي في وسعنا
واياك نستعين على حفظ بواطننا فانت الذي
تقلبها كيف تشاء واخر اياك نعبد على الرجا
واياك نستعين على الخوف واخر اياك نعبد على
الشكر واياك نستعين على الصبر وقال ابو بكر
الوراق اياك نعبد لانك خلقتنا واياك نستعين
لانك هديتنا وقال محمد بن علي الترمذي اياك
نعبد فاقبل عبادتنا وان كانت غير صافية
واياك نستعين فاعنا وان كنا غير مستحقين
للاعانة وقال ابو الحسن القناد اياك نعبد
لانك الصانع واياك نستعين لان المصنوع لا غناء
به عن الصانع وقيل اياك نعبد لانا عبيد واياك
نستعين لانك كريم مجيد انتهى قلت ولو قال
واياك نستعين لانك تفعل ما تريد لكان اولى
فان الفعال لما يريد لا يسأل عما يفعل فطلب
الاعانة منه عليه اولى كما ورد في الحديث واعوذ
بك منك وقال النسفي وقيل اياك نعبد لانك المعبود
بالحقيقة واياك نستعين على لزوم هذه الطريقة
وقيل اياك نعبد وهذا تذلل في الظاهر واياك
نستعين على ان تعلم قلوبنا انا نخلص في الحقيقة

والباطن وقد قال قائلهم

واذا تذللت الرقاب تفربا ۞ منا اليك فعزها في ذلها ۞

ثم الجمع بين الكلمتين للافتخار والافتقار فقوله نعبد افتخار بكونه عبدا له وعابدا له وقوله نستعين افتقار الى معونته واحتياج الى توفيقه وعصمته وقيل الواو في قوله واياك نستعين للحال وهو وجه اخر في تقديم اياك نعبد عليه لانه من تتمة الاول وقيده وقال سنان وهذا مبني على تقدير المبتدا الامتناع دخول الواو الحالية على المضارع المثبت وقال عصام قد قلت المضارع المثبت اذا صار حالا فبالضمير وحده واجيب بان الفعلية في تقدير الاسمية اي ونحن اياك نستعين وفيه انه لا داعي الى القول بالحذف والعدول عن العطف الذي هو الاصل على ان فيه تقييد تخصيص العبادة والاليق اطلاقها ولا يبعد ان يكون جميع ذلك مشارا اليه بالتزييف المشعر به قوله وقيل وقال الخفاجي فان ما ذكره النحاة من الامتناع محله اذا كان المضارع في صدر جملة اما اذا تقدم عليه شيء من متعلقاته فيجوز اقترانه بالواو ولمشابهته الاسمية صورة وقد اشار الى ما ذكر ابن مالك في تسهيله والمعنى اي على كونها للحال نعبدك مستعينين بك وقال الشرواني ولعل مرضه لان المضارع المثبت اذا وقع حالا يكتفي فيه بالضمير والواو فيه ضعيف وجعله جملة اسمية لتقدير المبتدا كما نطوا في قمت واصك وجهه ان تكلف خلاف الاصل بلا ضرورة داعية على انه يلزم تقييد تخصيص العبادة به تعالى بتخصيص الاستعانة به ويلزم ايضا فوات

الحصر

الحصر المطلوب من تقديم اياك على نستعين وقرئ
بكسر النون فيهما اي في نعبد ونستعين وهي قراءة الاعمش
ونسبت لغيره قاله الخفاجي وقال الكرماني
قيل هذه قراءة زيد بن علي وقيل نسب في القاموس
القراءة في نعبد الى زيد وفي نستعين الى جماعة
منهم الاعمش وخص في الكشاف هذه القراءة بنستعين
ونسبها الى ابن جبير وهي لغة بني تميم ونسبها
ابو حيان الى قيس واسد وربيعة وتميم زاد الخفاجي
وهذيل وقال السفاقسي وقرأ الجمهور نستعين
بفتح النون وهي لغة الحجاز وهي الفصحى والاعمش
بكسرها وهي لغة قيس وتميم واسد وربيعة وقال
ابو جعفر الطوسي هي لغة هذيل فانهم اي بني
تميم وكذا الباقون بكسر ون حروف المضارعة
التي هي مجموعة في قولك انيت سوي الياء التحتية
منها فان الكسرة لاستثقالها على الياء لا يكسرونها وكسرهم
سوي الياء ايضا مشروط بها اذا لم ينضم ما بعدها
اي اذا لم يكن ما بعد تلك الحروف مضموما وقال
المبرد وهي لغة مطردة في حروف المضارعة
وذلك بشرط ان لا يكون حرف المضارعة ياء لثقل
ذلك وان يكون المضارع من ماض مكسور العين
نحو تعلم من علم او من اوله همزة وصل نحو نستعين
من استعان او تاء مطاوعة نحو تتعلم من تعلم
فلا يكون في نضرب وتقتل كسر حرف المضارعة لعدم
الشروط المذكورة ومن طريف ما يحكى ان البلخي
الاخيلية من اهل هذه اللغة دخلت ذات يوم
على الحجاج وعنده النابغة الجعدي فذكرت شدة
البرد في بلادها فقال لها النابغة الجعدي

اي قراءة الكسر

ذكرت شدة البرد في بلادها فقال لها النابغة
الجعدي وعرف انها تتبع فيما اراد فكيف تصنعون
اذا تكتنون في شدة البرد فقالت بلى تكتنين وكررت
النون فقال لو فعلت ذلك لاختلفت فضحك الحاج
وخجلت ليلى انتهى وروي انها قالت في الحال
للنابغة الجعدي انت شاعر ولا نحسن تقطيع الشعر
قطع لنا قول الشاعر حولوا عنا كنتكم يا بني
حمالة الحطب فقالوا احولوا عن فاعلاتن فاعل
فقالت ليلى من هو حتى نوجعه ضربا فخجل منها
وتعجبوا من بلاغتها وسرعة جوابها وقال الخفاجي
بشرط ان لا ينضم ما بعدها لاستثقال الخروج
من الكسرة الى الضمة فان توسط حرف وان كان
ساكنا جاز واعلم انه قرئ واياك يعبد بصيغة
المجهول وقال خرد قرئ في الشاذة اياك
يُعبَدُ على صيغة الغيبة من المبني للمفعول
ووجهه ان ضمير النصب وضع موضع ضمير الرفع
اي انك واني بالياء التفاتا فوقع فيه الالتفات
في جملة وهو غريب وقال الخفاجي غريب نادر
لقول بعض اهل المعاني ان وقوع الملتفت والملتفت
عنه في جملة واحدة لم يُعهد اهدنا انتظامه
بما قبله ان قوله اياك نعبد اظهار التوحيد من نفسه
واياك نستعين طلب العون من ربه واهدنا
سؤال الثبات على دينه وهو تحقيق عبادته
واستعانته ذكره النسفي الصراط المستقيم هذا بيان
للمعونة المطلوبة في قوله واياك نستعين قال
الثعالبي يريد بيان وجه فصل قوله تعالى اهدنا
الصراط المستقيم الآية عما سبق وترك العطف

بينهما

بينهما ثم بين ذلك بوجهين الاول انه مرتبط
بقوله نستعين لانه بيان للمعونة اي جملة استينا فية
سيقت جوابا لسوال اقتضته الجملة الاولى وقال
شيخي زاده سواء كان المطلوب الاعانة في اداء
العبادات خاصة او في المهمات كلها كما اشار اليه
بقوله فكانه قال اي الله تعالى كيف اعينكم
فيما تريدونه من العبادات او في عموم المهمات
فعلى هذا يكون ترك العطف لكمال الاتصال
وقال عصام ظاهره انه بيان بياني يقتضي الفصل
لكن يرده تقدير السوال فالبيان على طريق
اللغة فانفصل بشبه كمال الاتصال وفيه ان
الاظهر انه كمال الانقطاع لانشائيته وخبرية
اياك نستعين وليس لك ان تجعل اياك نستعين
انشاء لطلب الاستعانة لانه يصح عطفه على
الاخبار عن العبادة وقال الخفاجي هو بيان
لتناسب الجمل وارتباطها لا لترك العاطف لاختلافهما
خبرا وانشاء والقول بان نستعين لدلالته على
الطلب بمعنى اعنا فهو انشاء معنى لا يقبل فقالوا
اي عبيد الله اهدنا يعني ان للمعونة اتجاه شتى
وتقع على وجوه مختلفة وكيفيات متنوعة فما
الذي تطلبونه فقالوا اهدنا اي المعونة التي
نطلبها منك هي الهداية الى الصراط المستقيم
بان تجعل جميع مهماتنا عبادة او غيرها واقعة
على نهج الصواب فوجه الفصل عما سبق على هذا
الوجه هو كونها كالمتصلة بالجملة الاولى كمال
الاتصال من جهة كونها بيانا لاتحادهما ذكره الشروانى
او افراد معطوف على قوله بيان للمعونة واشاهة

الى وجه اخر لترك العطف وهو كمال الانقطاع لاختلافهما
خبرا وانشاء فيما ليس له محل من الاعراب قاله الكرماني
وهذا هو الوجه الثاني يعني انه ليس بمرتبط بما
قبله لان ما قبله اخبار عن حصر طلبهم المعونة
منه تعالى وهذا انشاء لانه طلب لما هو المقصود الاعظم
لكل احد في كل حال وقال الخفاجي في قوله او افراد
وقع في نسخة بالواو يعني افرد بالذكر كبر البعض
من الكل في الجملة نحو امدكم بما تعلمون امدكم بانعام
وبنين ولا ينافيه اختلافهما خبرا وانشاء ولا حاجة
لتاويل نستعين باعنا وقيل انه توجيه لتخصيص
الهداية بالطلب في مقام الجواب عن قوله كيف
عينكم ليس بيانا لكونه من ذكر الخاص بعد العام
كما في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة
الوسطى لان الطريقة المسلوكة فيه العطف بالواو
وكون الهداية للصراط مقصود الايضرة كونه طريقا
وفيه ما فيه انتهى قلت يعني ان المقصود من هداية
الصراط المستقيم الايصال وليس بلازم منه لكونه
طريقا لكن عليه ان تتمة الكلام يقتضي معنى الايصال
في قوله صراط الذين انعمت عليهم الى اخر السورة
خصوصا اذا فسر ذلك بالمعية في قوله تعالى فاولئك
مع الذين انعم الله عليهم الاية فهو بمعنى الايصال
قطعا بلاشبهة ثم شرع في تحقيق الهداية فقال
والهداية وهي في اللغة الارشاد وفي المصباح هديته
الطريق اهديه هداية هذه لغة الحجاز ولغة غيرهم
تتعدى بالحرف فيقال هديت الى الطريق وللطريق
وهداه الله الى الايمان هدى وهدى البيان
واهتدى الى الطريق وفي الاصطلاح دلالة الموصلة
الدلالة الموصلة الى البغية على ما صرح به في تفسير

قوله

قوله تعالى هدى للمتقين في سورة البقرة فكانه
لم يذكره هنا اكتفاء عنه بقوله بلطف فان اللطف
انما هو في الايصال الى البغية لا في مجرد ارائة الطريق
وقد يقال نظرا الى ظاهر الاطلاق
انه يشتمل على المعنيين المشهورين اعني الدلالة
على ما يوصل والدلالة الموصلة الى البغية لكن لا
يلايم ما ذكره في سورة البقرة بل يكون تعريفا
للقدر المشترك بين المعنيين لكنه اسب للتفصيل
الاتي من تنوعها الى انواع كثيرة فان اكثرها من
قبيل ارائة الطريق ثم اللطف لغة هو الرفق
والاحسان ذكره الكرواني وفي المصباح لطف
الله بنا لطفا من باب طلب رفق بنا فهو لطيف
والاسم اللطف وتلطفت بالشي ترفقت به وقال
الخفاجي ويعبر باللطف كما في الصحاح وغيره من
كتب اللغة الرفق المقابل للعنف وهو في صفة
الاجسام مقابل للغلظ والكثافة ويكون اللطف
واللطافة ايضا عبارة عن الحركة الخفية وتعاطي
الامور الدقيقة وقد يعبر به عما لا تدركه الحاسة
ثم هذا التعريف الذي ذكره المصنف برمته
ماخوذ من كلام الراغب في مفرداته الا انه وقع
في نسخة بدل قوله بلطف بتلطف والاولى
اولى رواية ودراية وانما قيده به لدلالة
اشتقاقه ومادته عليه ولذا اطلق على المشي
برفق تهادي وسميت الهداية لطفا وكونها
في اللغة الارشاد وهو عين اللطف ولذا قال ابن
عطية انها لغة الارشاد ولذلك المذكور من اعتبار
اللطف في مفهومها تستعمل اي الهداية في الخير

فقط ولا تستعمل في الشر اصلا لان الشر ليست الدلالة
عليه احسانا ولا فيه طاعة ذكره الكشر وابي وقال
الخفاجي لانه المناسب للعطف كما سمعته وقوله
تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم اشارة الى
جواب ما يرد على التعريف المذكور من ان
الهداية في هذه الاية استعملت في الدلالة الى العقاب
ولا لطف فيه ولا خير واجاب عنه بانه وارد
على سبيل التهكم اي ليس هذا القول على حقيقته
بل هو من قبيل استعارة اسم احد الضدين للاخر
بتنزيل التضاد منزلة التناسب بواسطة التهكم
كما في قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم ذكره الكشر وابي
وقال الخفاجي وانما يستعمل في الخير لانه معتبر
في معناه الحقيقي وهذا مجاز استعارة تمثيلية
او تبعية فلا يرد نقضا انتهى قلت مراده بكلمة الاستعارة
التمثيلية ان وجه التشبيه فيها منتزع من متعدد
كما يقال للمتردد في امر اني اراك تقدم رجلا
وتؤخر اخرى شبه صورة تردده في ذلك الامر
بصورة تردد من قام ليذهب في امر فتارة يريد
الذهاب فيقدم رجلا وتارة لا يريد فيؤخر اخرى
فاستعمل الكلام الدال على هذه الصورة في ذلك ووجه
الشبه هو الاقدام تارة والاحجام اخرى منتزع
عن عدة امور ومراده بالاستعارة التبعية ان لا
يكون اللفظ المستعار اسم جنس كالفعل وما يشتق
منه وهنا الاستعارة تهكمية فانها من الاستعارة
العنادية لتعاند الطرفين فيها وهي الاستعارة
التي استعملت في ضد معناه الحقيقي كما بسط ذلك
في المطول ومثل له بقوله تعالى فبشرهم بعذاب
اليم

اليم اي انذرهم استعيرت البشارة التي هي الاخبار
بما يظهر سرور المخبر به للانذار الذي هو ضده
باد خاله في جنسها على سبيل التهكم وكذا قولك
لانت اسد وانت تريد جبانا على سبيل التمليح والطرا ة
والاستهزاء وقال الكرماني ويحجبني ما قيل ان هذا
القول منه تعالى يمكن ان يكون على حقيقته لانهم
لما قطعوا بانهم لا منزل لهم سوى الجحيم ولا بد
لهم منها فخيرهم ان يعرفوا طريقها ليسهل عليهم
الوصول اليها ويتخلصوا من تعب الطريق الذي
لا بد لهم من سلوكه انتهى قلت وهذا المعنى ذكره
المولى عصام وهو بعيد لان عدم معرفتهم بطريق
الجحيم هو الخير عندهم فان تعب الطريق اخف
عذابا من عذاب الجحيم كما لا يخفى ومنه اي من
لفظ الهداية اخذت الهدية وهي ما اتحف
ويجمع على هدايا فسميت هدية لدلالتها بلطف
على محبة المهدي للمهدي اليه ذكره الكرماني
وقال الخفاجي فصله بقوله ومنه لانه مغاير
له بحسب المعنى واللفظ لان فعل الاول هدى
والفعل من الاعطاء اهدى كما هديت الهدية والهدي
الا انه يشاركه في اصل المعنى والمادة ومنه ايضا
هوادي جمع هادي الوحش هو ما لا يستانس
من دواب البر وجمعه وحوش وكل شيء يستوحش
من الناس فهو وحش ووحشي كان الياء للتوكيد
ذكره في المصباح وفي القاموس الهادي المتقدم
والعنق والهوادي الجمع ومن الليل اوايله ومن
كل بدء اول رعيل يطلع منها لمقدمتها اي التي تمشي
امام والوحش خلقها فكانها تدل ما خلقها على الماء

والكلام قالد الكثر واني والفعل المشتق منه اي
من لفظ الهداية هدى يقال هدي هداية وهدي
وفي القاموس الهدي بضم الهاء وفتح الدال الرشاد
والدلالة هداه هدى وهديا وهداية وهدية
بكسرهما اشره فتهدي واهتدي واصله اي الاصل
في هدى ان يعدي الى المفعول الثاني لانه لا يعدي
الى الاول الا بنفسه بلا اتفاق باللام او الى بجمعهما
قوله تعالى هل من شركائكم من يهدي الى الحق
قل الله يهدي للحق وقال الكثر واني ثم انهم بعد
ما اتفقوا في ان هدى يتعدي الى المفعولين
وان تعديته الى المفعول الاول بنفسه
لا محالة اختلفوا في تعديته الى المفعول الثاني
فذهب بعضهم الى انه يتعدي اليه بنفسه وبحرف
الجر الى واللام وان معنى المتعدي بنفسه الدلالة
الموصلة الى المطلوب ولذا يسند الى الله تعالى
خاصة كقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم
سبلنا ومعنى المتعدي بحرف الجر الدلالة على ما
يوصل الى المطلوب اعني الدلالة الطريق فيسند
الى النبي صلى الله عليه وسلم تارة كقوله تعالى
وانك لتهدي الى صراط مستقيم والى القرآن
تارة كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي
هي اقوم وذهب صاحب الكشاف وتبعه المصنف
الى ان تعديته اليه بحرف الجر وان ما يستعمل متعديا
اليه بنفسه معدول عن الاصل وانه بتقدير صرف
الجر فعومل اي فاذا كان الاصل في تعديته الى
المفعول الثاني ما ذكر عومل معه فيما عدل فيه
عن ذلك الاصل وعدي بنفسه كما في قوله اهدنا

الصراط

الصراط معاملة اختار في قوله تعالى واختار موسى
قومه حيث عدي اختار في الاية بنفسه مع ان الاصل
ان يتعدي بمن فالاصل في هذه الاية اهدنا للصراط
او الى الصراط فاخرج مخرج المتعدي الى المفعولين
بنفسه اشارة الى قوة الهداية المطلوبة فكانه
قيل اهدنا هدايتك كاملة لا تحتاج في نفسها الى الواسطة
وفي قوله معاملة اختار اشارة الى انه لا فرق
في المعنى بين المتعدي بنفسه وبين المتعدي
بالحرف لانه قاسه على اختار فدل على ان المتعدي
بنفسه بمعنى المتعدي بالحرف الذي هو الاصل
في تعديته كما ان معنى اختار حال كونه متعديا
متعديا بنفسه معنى المتعدي بالحرف اعني من
قومه وقال شيخي زاده الغاية في قوله تعدية
فصيحة اذا كان الاصل ما ذكر علم انه من قبيل
الحذف والايصال وانه عومل ههنا معاملة اختار
في الاية المذكورة فانه قد يتسع فيما يتعدى بواسطة
حرف الجر فيحذف الحرف ويعدي بنفسه وقال
الجوهري هديته الطريق والبيت هداية اي
عرفته هذه لغة اهل الحجاز وغيرهم يقولون
هديته الى الطريق والى البيت كما هما الاخفش وهذا
صريح في ان التعدية بنفسه ايضا لغة اصلية
وقال في القاموس وهداه الله الطريق والبه
وله اتبعه وهو مؤيد لذلك وقال الخفاجي وقيل
انه اذا عدي باللام مصدره الهدي واذا عدي
بالى مصدره الهداية كما في الديوان اي ديوان
الادب للفارابي ومنهم من فرق بينهما بان هداه
كذا والى كذا انما يقال اذا لم يكن فيه ذلك فيصل

بالهداية اليه وهداه كذا لمن يكون فيه قبول ذا داو
يثبت وما لا يكون له فيصل قيل ولا نزاع في الاستعمالات
الثلاث الا ان منهم من فرق بينها بان المتعدي بنفسه
هو الايصال الي المطلوب ولا يكون الا فعل الله فلا
يسند لغيره لقوله لنهدينهم سبلنا ومعني المتعدي
بالحرف الدلالة علي الموصل فيسند له وللقرآن
والنبي صلي الله عليه وسلم وقيل الهداية تتضمن
معاني يقتضي بعضها تعديتها بنفسها وبعضها التعدية
بالحرف كالارادة والاشارة والتلويح واعترض
علي الفرق الثاني بقوله تعالي حكاية عن
الخليل عليه السلام يا ابت اني قد جاني من العلم
ما لم ياتك فاتبعني اهدك صراطا سويا ونحوه
ودفعه بانه اسناد مجازي مخالف للظاهر
انتهي قلت ويمكن ان يكون اسنادا حقيقيا
والهادي هو الله تعالي من قبيل قوله تعالي
حكاية عن آصف بن برخيا وزير سليمان عليه
السلام انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك مع ان
الذي ياتي به ذلك هو الله تعالي بنا علي كونه
يحفظ الاسم الاعظم حالا وقالا بعد فناء النفس
واستيلاء القدرة الالهية عليه كقوله تعالي
وهم بامره يعملون لاسيما وقد قال الخليل عليه
السلام قبله قد جاني من العلم ما لم ياتك وهو
اشارة الي امر الله الذي يعمل به في كل ما
يريد ومنه قوله تعالي يهدون بامرنا والله اعلم
وهداية الله تعالي والمادل تعلق الهداية بالصراط
المستقيم المفسر بصراط المنعم عليهم علي تنوعها
اجمالا باعتبار تنوع النعم وتكثرها وعدم احصائها

اراد ان يفصلها فقال ذلك والمقصود هداية الله
تعالى لمخلوقاته سواكان انسانا او غيره بناء
على ان الهداية تعم كل موجود حتى النباتات
والمعادن على ما ينطق به قوله تعالى اعطى كل
شيء خلقه ثم هدى ذكره الثرواني وقال المصنف
في قوله تعالى ثم هدى ثم عرفه اي عرف
كل شيء كيف يرتفق بما اعطي وكيف يتوصل به الى
بقائه وكماله اختيارا او طبعا لكن قال الثرواني
بانه يأباه الحصر في الاجناس الاربعة المختصة
بالانسان انتهى قلت فعلى هذا يكون التقدير
وهداية الله للانسان وهو المتبادر تتنوع انواعا
كثيرة لا يحصيها اي لا يحصي تلك الانواع وهو المناسب
لسياق الكلام والبغ في المرام من قول الخفاجي
المحتاج الى التاويل اي لا يحصي افرادها الحادثة
اخذ بعد واصل الاحصاء العد بالحصا ثم صار حقيقة
في مطلق العد كما هنا واسناده الى العدد مجاز
للمبالغة ذكره الخفاجي عد مصدر عددته عدا
من باب قتل والعدد بمعنى المعدود قاله في
المصباح وقال الخفاجي والمراد بكونها هداية
الله انها بخلقه واحسانه فلا ينافي اسنادها
لغيره كما يشهد له قوله تعالى يهدون بامرنا
وقال الثرواني لا يحصيها عد لانها نعمة انعمها
على الانسان وقال تعالى وان تعدوا نعمة الله
لا تحصوها لكنها اي هداية الله المذكورة مع كثرة
انواعها تنحصر حصرا استقرائيا في اجناس
اربعة ياتي بيانها لا حصرا عقليا لجواز ان يهدي
الله احدا الى الحق بطريق اخر غير الاجناس

لا بعة مترتبة بالنظر الى الانسان واهتدائه
لا بطريق التصاعد في مراتب العموم الى ان ينتهي
الى العالي كما هو المشهور ولا المرتب الذاتي والزماني
لان افاضة القوي ليس مقدما لا ذاتا ولا زمانا
على نصب الدلايل بل المراد ما ذكر فان نصب الدلايل
وان كان مقدما على افاضة القوي لكن اهتداء
الانسان بالاستدلال بها متاخر عن افاضة القوي
وكذا الاهتداء بانزال الكتب وارسال الرسل
وبارادة الاشياء كما هي متاخرة عنها فافاضة
القوي مقدم على الكل بهذا الاعتبار وكذا نصب
الدلايل بالقياس الى الباقيين وانما الثاني في
تاخير الرابع عن الكل بهذا الاعتبار ولما كانت
الهداية انما تتعلق بالموجود وتتاخر عن
الايجاد كما يفصح عنه قوله تعالى اعطى كل شيء خلقه
ثم هدى لم يجعل افاضة الوجود من مراتب
الهداية مع تقدمها على الكل ذكره الكرماني
الاول من تلك الاجناس الاربعة افاضة فاض
السيل يفيض فيضا كثر وسال من شفة الوادي
وافاض بالالف لغة وفاض الاناء فيضا امتلا وافاضه
صاحبه ملاه وفاض الماء والدمع قطرا وفاض
كل سايل جرى وفاض الخير كثر وافاضه الله كثره
ذكره في المصباح وقال الخفاجي المراد بالافاضة
الايجاد بالفيض وهو الاحسان والجود الالهي
القوي جمع قوة وهي لغة بمعنى القدرة في التهيؤ
كما قال الراغب ذكره الخفاجي وقال الكرماني
وليس المراد ههنا بالقوة ما يقابل الفعل ويراد به
الامكان كما يقال للخمر في الدن انه مسكر بالقوة

اي

اي يمكن ان يكون مبدأ بما يكون مبدأ للتغير
في شيء اخر من حيث هو اخر وقال الخفاجي و في
اصطلاح الحكماء كما قالوه مبدأ التغير من اخر في اخر
من حيث انه اخر وهذا هو المراد هنا وهي عند
الاطبا ثلاثة اجناس لان فعلها اما مع شعور او لا
والاول يسمى قوة نفسانية والثاني اذا اختص
بالحيوان فقوة حيوانية والا فهي طبيعية وعند
الفلاسفة اربعة لان كل قوة اما ان يصدر عنها
فعل واحد او اكثر وعلى التقديرين اما مع شعور
اولا فالتي فعلها متغير مع الشعور قوة حيوانية
والتي فعلها متغير بدون قوة نباتية والتي
فعلها غير متغير مع الشعور قوة فلكية والتي بلا
شعور طبيعية ان كانت في البسائط كالنار وفي
المركب كتخدير الافيون وهذه هداية الى
طريق التعقل والاحساس مما لا يختص بالانسان
والى العام منها الاشارة بقوله تعالى اعطى
كل شيء خلقه ثم هدى ذكره الخفاجي وقال الفخر
الرازي في الحكمة القواسية اما النفس الانسانية
فانها ليست جسما ولا حالة في الجسم فهي جوهر
مغاير لذاتها واما النفس الحيوانية والنباتية
فهي قوى حالة في الاجسام والقوى النفسانية
منقسمة بالقسمة الاولى اقساما ثلاثة
احدها النفس النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي
الى من جهة ما يتولد و يربو و يغتذي والثاني
النفس الحيوانية وهي الكمال الاول لجسم طبيعي
الى من جهة ما يدرك الجزئيات و يتحرك بالارادة
والثالث النفس الانسانية وهي كمال اول لجسم

طبيعي التي من جهة ما يفعل الافاعيل الكائنة
بالاختيار الفكري والاستنباط بالراي ومن
جهة ما يدرك الامور الكلية والنفس النباتية
قوي ثلاث القوة الغاذية وهي التي تحيل
جسما اخر الي مشاكلة الجسم الذي فيه فيلصقه
ويشبهه به بدل ما يتحلل عنه والقوة المنمية وهي
قوة تزيد في الجسم الذي فيه بالجسم المشابه
زيادة متناسبة في اقطاره طولا وعرضا وعمقا
يبلغ به كماله في النشو والقوة المولدة وهي التي
تاخذ من الجسم التي هي فيه جزا هي شبيهة
بالقوة فتفعل فيه باستمداد اجسام اخري شبيهة
به من التخليق والتمزيج ما يصيره شبيها به بالفعل
والنفس الحيوانية بالقسمة الاولي قوتان محركة
ومدركة والمحركة علي قسمين اما محركة بانها باعثة
علي الحركة واما محركة بانها فاعلة والمحركة علي
انها باعثة هي القوة الشوقية وهي التي اذا ارتسمت
في التخيل الذي يتذكره بعد صورة مطلوبة او
مهروبة عنها حملت القوة المحركة الاخري التي
يذكرها علي التحريك وانها شعبتان شعبة تسمي
قوة شهوانية وهي قوة تنبعث علي تحريك لغرق
به بين الاشيا المتخيلة ضرورية او نافعة طلبا للذة
وشعبة تسمي قوة غضبية وهي قوة تنبعث علي
تحريك يدفع به الشي المتخيل ضارا او مفسدا طلبا
للغلبة واما القوة المحركة علي انها فاعلة فهي
قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات من شانها
تشنج العضلات فتجذب الاوتار والعضلات
والرباطات المتصلة بالاعضاء الي نحو جهة المبدا

او ترخيها وتمدها طولا فتصير اوتارا والرباطات
الي خلاف جهة المبدا واما القوة المدركة فتنقسم قسمين
منها قوة تدرك من خارج ومنها قوة تدرك من داخل
والمدركة من الخارج هي الحواس الخمسة او الثمانية
فمنها البصر وهي قوة مرتبة في العصبة المجوفة
تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من
اشباح الاجسام ذوات اللون البادية في الاجسام
الشفافة بالفعل الي سطوح الاجسام الصقيلة
ومنها السمع وهي قوة مرتبة في العصب المنصرف
في سطح الصماخ تدرك صورة ما يتادي اليه من
تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع ٥
مقادم له انضغاطا بعنف يحدث منه تموج
فاعل للصوت فيتادي تموجه الي الهواء المحصور
الراكد في تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركته
وتماس امواج تلك الحركة تلك العصبة ومنها
الشم وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ
الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك ما يودي
اليه الهواء المستنشق من الرايحة الموجودة في
البخار المخالط له او الرايحة المنطبعة فيه بالامتزاج لة
من جرم ذي رايحة ومنها الذوق وهي قوة مرتبة
في العصب المفروش علي جرم اللسان تدرك
المطعوم المتحللة من الاجرام المماسة له المخالطة
للرطوبة العذبة التي فيها مخالطة محيلة ومنها
اللمس وهي قوة مرتبة في اعصاب جلد البدن
كله ولحمه تدرك ما تماسه وتوقفه بالمضادة
المحيلة للمزاج او المحيلة لهيئة التركيب ويشبه
ان تكون هذه القوة عند قوم انواعا اخر بل

جنس القوى اربعة او فوقها مبثثة معا في الجلد
كله واحدتها حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد
والثانية حاكمة في التضاد الذي بين الرطب
واليابس والثالثة حاكمة في التضاد الذي
بين الصلب واللين والرابعة حاكمة في التضاد
الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة
واحدة يوهم توحدها في الذات التي نعت للقوي
بها يتمكن المرء اي الانسان من الاهتداء الى مصالحه
المعاشية والمعادية فان معنى تمكن المرء بسببها
من الاهتداء كونها مبدا لحصول الاهتداء الذي هو
تغير اي كون بعد عدم في الاعضاء الذي هو الشخص
المهتدي الذي هو محل تلك القوة وقال عصام
الظاهر انه من مقدمات الهداية وما تتوقف
عليه الهداية فلا ينبغي عده من الهداية ليرتفع
اشكال طلب الهداية انتهى قلت اذا كانت
افاضة القوى من مقدمات الهداية وما تتوقف
عليه الهداية فكذا نصب الادلة مقدمة للهداية
ومثله ارسال الرسل ولكن لما كانت هذه الاشياء
اسبابا للهداية عدت منها كما يقال لواضع الحجر
والحافر في غير ملكه انه قاتل حتى يلزمه الضمان
شرعا فتبين لك ان كل نوع من انواع الهداية مجازا
خصوصا وليست تلك القوى المفاضة موثرة بنفسها
في الادراك بها والاهتداء الى المصالح وانما الله تعالى
هو الذي يهدي بها ويدل على ما يدركه الانسان
ويخلق له الادراك والانتفاع بها فوجودها عند
فعل الله تعالى كعدمها والهادي هو الله على كل
حال وقال الكرماني فيصح قولنا ارشد الله واراه

الطريق

الطريق بافاضة القوى كما يصح ادبه بالضرب
فان نسبة الارشاد والايداء الى الافاضة نسبة
التاديب الى الضرب فانه ليس بضرب بل متولد
منه على ما صرحوا به وكذا الحال في قوله والثاني
نصب الدلايل كالقوة العقلية تمثيل للقوى المفاضة
لا للافاضة التي هي فعل الله تعالى ذكره الكرماني
قلت هذا لا يتوهمه احد في كلام المصنف فان
القوة العقلية ليست افاضة بل هي مفاضة لانها
حادثة والافاضة فعل الله تعالى وفعله تعالى
قديم وقال الكرماني والمراد بالقوة العقلية
القوة التي هي من جنس العقل وفرد من افراده
يمتاز بها الانسان عن سائر الحيوانات وتصير مبدا
لتحصيل العلوم والادراكات وتميز الحسن عن
القبيح والخير عن الشر فافاضة هذه القوة يهتدي
الانسان الى طريق النقل كما ان فاضة الحواس
يهتدي الى طريق الاحساس والتخيل انتهى قلت
وانما قال كالقوة العقلية بناء على مذهب اهل
السنة لعدم ثبوت الحواس الباطنة عندهم
قال السعد التفتازاني في شرح عقايد النسفي
عند اقتصاره في اسباب العلم على ثلاثة الحواس
السليمة والخبر الصادق والعقل قلنا هذا على
عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض
عن تدقيقات الفلاسفة ولما لم تثبت عندهم
الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم
وغير ذلك ولم يتعلق بهم غرض بتفاصيل الحدسيات
والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان
مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا يفضي الى

العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة
او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان
لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان
نور القمر مستفاد من الشمس وان السمونيا مسهل
وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض
باستعانة من الحس والحواس الباطنة التي هي
الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمخيلة
وهذا على مذهب حكماء الفلاسفة وقال شيخي
زاده انكر المتكلمون اياها لابتنائها على هذيانات
الفلاسفة من نفي الفاعل المختار والقول بان
الواحد لا يصدر عنه الا واحد فالظاهر اللايق
للمصنف ان لا يتعرض لها قيل وغاية ما يمكن في
توجيه تعرضه لها ان القول بثبوتها لا ينافي
انكار المتكلمين اياها فانهم انما ينكرون ثبوتها
المبتني على ما ذهبوا اليه من الهذيانات حتى
لا يكون امر واحد مصدر الامرين مختلفين بل
يكون كل واحد منها مصدر الاثر مغاير لاثر اخر
والمصنف لا يقول بثبوتها على هذا الوجه بل يثبتها
على وجه تكون الات للاحساس وادراك الجزئيات
كالمشاعر الظاهرة والمدرك للجميع والحافظ له
ليس الا النفس وثبوتها على هذا الوجه لا ينافي شيا
من اصول الدين وقال اكثر والذي بكثير واثباتها
لا يخالف الشرع لانه لا شك في وجودها وانه تحصل
عقيب صرفها ادراكات جمة بدليل انه لو اصابت
لواحدة منها افة لاختل ذلك الفعل كالحواس الظاهرة
وانما يخالف الشرع لو جعلت موثرة في تلك الافعال
وفاعلة لها تبعا للاشاعرة قال في المقاصد اذا جعلن

القوي الباطنية الات للاحساس وادراك
الجزئيات والمدرك هو النفس على ما صرح به
المشاؤن من الحكماء ارتفع النزاع بين الفريقين ومثله
في المواقف ايضا والمصنف ذكرها في الطوالع
وحققها وبين مواضعها من الدماغ ثم قال والدليل
على اختصاص هذه القوي بهذه المواضع اختلال
العقل بخللها ثم قال والنفس انما تدرك الجزئيات
بواسطة هذه القوي وقال الخفاجي واثبات
الحواس الباطنة وان كان راي الفلاسفة فقد
ذهب اليه كثير من اهل السنة وقال الغزالي
الذي ابطلوها استقلالا لها بالادراك و التاثير
وما اثبتوه لها مما هو مبني على اصولهم الواهية
وبجردها لا ضرر فيه لما فيه من الحكم البديهة والقدرة
الباهرة واما بيان هذه الحواس الباطنة
فقد قال في شرح التجريد للقوشجي وهي خمس
بعدد الحواس الظاهرة وقال الفخر الرازي
في الحكمة القواسية القوة المدركة اما ان تكون
مدركة للجزئيات او الكليات والمدركة للجزئيات
اما من الحواس الظاهرة وقد عرفتها واما ان
يكون من الحواس الباطنة ثم ان الحس الباطن
اما ان يكون مدركا فقط او مدركا ومتصرفا
فان كان مدركا فقط فاما ان يكون مدركا
للصور الجزئية او للمعاني الجزئية واعني
بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل عن زيد
وعمرو واعني بالمعاني الجزئية مثل ادراك ان
هذا الشخص صديق وذلك الشخص عدو فالمدرك
للصور الجزئية يسمى حسا مشتركا وهو الذي

يجمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلها والمدرك
للمعاني الجزئية يسمي وهما ثم لكل واحدة من
هاتين القوتين خزانة فخزانة الحس المشترك
هو الخيال وخزانة الوهم الحافظة فهذه قوي
اربعة الاولي هي الحس المشترك والثانية خازنها
وهو الخيال والثالثة الوهم والرابعة خازنها
وهو الحافظة واما القوة المتصرفة فهي التي من
شانها ان تتصرف في المدركات المخزونة في
الخزانتين بالتركيب والتحليل فتركب صورة
انسان بصورة طير وجبل من زمرد وبحر من
زيبق وهذه القوة ان استعملتها القوة الوهمية
الحيوانية تسمي قوة متخيلة وان استعملتها القوة
الناطقة متفكرة ثم زعموا ان الحس المشترك والخيال
مكنها البطن المقدم من الدماغ واما المتخيلة المتصرفة
فمكنها البطن الاوسط من الدماغ واما الوهمية
فمكنها ايضا البطن الاوسط واما الحافظة فمكنها
البطن الاخر من الدماغ ثم منهم من يجعل النفس
الحيوانية عبارة عن مجموع هذه القوي ومنهم
من يجعل النفس هي القوة الوهمية ويجعلون سائر
القوي تفاعلها وتفاصيل قوي النفس الناطقة
والنفس النباتية والحيوانية وادلة ذلك والاختلاف
مذكور في الحكمية للرازي والمشاعر جمع مشعر بفتح
الميم او كسرها اسم مكان او اسم الة للظاهرة
يريد بها الحواس الخمس الظاهرة التي هي السمع
والبصر والشم والذوق واللمس وقد منا بيانها
وسميت بالمشاعر اما باعتبار كونها محلا للشعور او
باعتبار كونها الة للشعور ذكره الشريف وقال

الخفاجي

الخفاجي جعلت محلا للشعور وهو الاحساس وجعل
الاولى حواس والثانية مشاعر تفننا وقال
شيخي زاده واحد المشاعر الظاهرة وهي الحواس
الخمس الظاهرة لبعدها عن القوة العقلية والجنس
الثاني من الاجناس الاربعة نصب الدلايل اي
الهدايه الحاصلة بسبب نصب الدلايل العقلية
والسمعية الفارقة بين الحق والباطل اعني في الاعتقاد
اشارة الى الكمال بحسب القوة النظرية كما ان
قوله والصلاح والفساد اي في الاعمال والاخلاق
اشارة الى الكمال بحسب القوة العملية ذكره الشروانى
وقال الخفاجي الظاهر ان المراد بهذا هو القوة
النظرية والفكر في النفس والآفاق حتى يعلم
ان له صانعا ومربيا قديرا ولاجل هذا اودع الله
فيه العقل والقوة الظاهرة والباطنة فظهر من
هذا كونه مترتبا على ما قبله وما قبل من ان الحق
والباطل اشارة الى الكمال بحسب القوة النظرية
والصلاح والفساد بحسب القوة العملية لا وجه
له انتهى قلت قوله ولاجل هذا اودع الله فيه العقل
الى آخره هذا ادخال للجنس الاول في الثاني
وهما متغايران فان هذا الترتيب بين هذه الاجناس ٥
الاربعة ما هو باعتبار الوجود وانما هو باعتبار
قبول الانسان للاهتداء فانه اول ما قبل الاهتداء
بالقوة القوي ثم قبل الاهتداء بنصب الدلايل الدلايل
العقلية والدلايل السمعية يعني بحيث لو عرضت
عليه لقبل الاستدلال بها على الحق ثم قبل الاهتداء
بارسال الرسل وانزال الكتب فانه لولا قبوله اولا
للاهتداء بنصب الدلايل العقلية والسمعية ما اهتدى

بارسال الرسل وانزال الكتب لان الذي سمعي هو الادلة
السمعية فكان نصب الادلة السمعية جعلها ادلة سمعية
مهيأة للاستدلال بها وارسال الرسل وانزال الكتب
حصول ذلك الاستدلال بالفعل ولا بد من تقرير هذا
في عبارة المصنف فانه كما ان نصب الادلة العقلية
متقدم على افاضة القوى العقلية والحواس
كذلك نصب الادلة السمعية متأخر عن نصب الادلة
العقلية ولا اعتبار بالتقدم ولا بالتأخر بعد ان
يكون الكل نصب ادلة وايضا فان الفرق بين الصلاح
والفساد لا يليق بالقوة النظرية انهما من
صفات الاعمال فيقال عمل صالح وعمل فاسد واما
الاعتقاد فيقال اعتقاد حق واعتقاد باطل ولا
يقال اعتقاد صالح واعتقاد فاسد بحسب المعروف
من عبارات العلما وان صح ذلك بتكلف وقد ذهب
الى هذا التوزيع شيخي زاده وخسرو واكثر والي
وغيرهما وهو المناسب لعموم الدلايل العقلية
والسمعية واليه اي الى نصب الدلايل العقلية قال
الخفاجي قلت هذا بناء على قوله الاول ان المراد
بالدلايل هي العقلية فقط والاصوب ما ذكرناه اي
الى نصب الدلايل العقلية والسمعية اشار اي الله
تعالى حيث قال وهديناه النجدين اي هديناه
الانسان والنجد المكان الغليظ المرتفع وهو مثل
لطريقي الحق والباطل والاعتقاد الصدق والكذب
في المقال والجهل والقبح في الفعال ذكره الخفاجي
قلت وذكره الجهل والقبح في الفعال لا يناسب اقتصاره
في الدلايل على العقلية فقط كما لا يخفى وقال الكرماني
اي طريقي الخير والشر فمعنى هديناه النجدين نصبنا

له دليلهما وارشاده ما فيه خيره وشره كما قال
سبحانه فالهمها فجورها وتقواها فشبه الدليل الواضح
بالنجد الذي هو الطريق المرتفع لانه لوضوحه
كانه موضع مرتفع يراه كل احد فاراد طريق الخير
ليسلكه واراد طريق الشر ليحترز عنه فهو من
هذه الحيثية خير كما قال الشاعر
عرفت الشر لا للشر ۞ بل لتوقيه ۞ فمن لم يعرف
الخير ۞ من الشر يقع فيه ۞ فلا باس في هذا ما سبق
من عدم استعمال الهداية الا في الخير انتهى
قلت واستعمالها في الشر على سبيل التهكم كما تقدم
في قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقال
عصام وينبغي ان يجعل قوله تعالى الم نجعل
له عينين اشارة الى هذه المرتبة من الهداية
اي الهداية التي هي خلق المشاعر الظاهرة
قال والعجب منه اي من المصنف كيف غفل عنه
مع تنبيهه لقوله تعالى وهديناه النجدين انتهى
قلت مقصود المصنف ورود صريح الهداية في
القران فلما ورد في قوله وهديناه النجدين
ذكره واما قوله تعالى الم نجعل له عينين فانه
لم يقل تعالى بعده وهديناه بها حتى يكون
مسوغا لذكر الاية وان كان جعل العينين له
من الهداية ايضا وقوله نصب الدلايل العقلية
والسمعية اشار تعالى ايضا حيث قال واما
ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فالمصنف
هذه الاية بقوله فدل الناس على الحق بنصب الخ
وارسال الرسل قبل هذا تغيير يدل على ان الهداية
فيها ليست من النوع الثاني فقط بل منه ومن الثالث

ولعله اولي لانه ادل علي شفاوتهم وقيل في دفعه
ان ارسال الرسل ايضا من النوع الثاني لان مقارنة
للايات والمعجزات الدالة علي ذاته تعالي وقدرته
الكاملة وكانت عبادة المصنف اشارة الي هذا
حيث لم يجعل نفس ارسال الرسل من النوع الثالث
بل جعل الهداية الحاصلة بسببها من النوع الثالث
اشار اليه اكثر والي وبه يندفع ما قال عصام الظاهر
انه اشارة الي الثالث انتهي قلت فارسال الرسل
له وجهان من حيث انه ارسال من الله تعالي
هو هداية بنصبه دليل اعلي الحق ومن حيث ما
جاءت به الرسل من الحق هو النوع الثالث والجنس
الثالث من الاجناس الاربعة الهداية بارسال الرسل
جمع رسول وانزال الكتب جمع كتاب وهو كلام الله تعالي
القرآن والتوراة والانجيل والزبور وبقية الصحف
المنزلة والكل كلام الله تعالي يهدي به من يشاء
ويضل به من يشاء والكتب انزلت علي الرسل فالهداية
بها هداية بهم ولما كانت الهداية بنفس افاضة
القوي ونفي نصب الادلة ليست هداية علي الحقيقة
وانما هي مبدأ للهداية ومفضية اليها لم يصرح فيها
بلفظ الهداية لانها مجاز في ذلك والهداية فيهما
بالحقيقة هي هداية الله تعالي بهما يدل عليه قول
المصنف وهداية الله تتنوع انواعا ثم قال تنحصر
في اجناس وذكر منها الاول والثاني ثم لما ذكر الثالث
صرح فيه بلفظ الهداية اشارة الي ان هداية الرسل
والكتب هداية علي الحقيقة ايضا لانها صادرة
من اهل العصمة والحفظ كالانبياء والملائكة والكتب
والاولياء فالاسناد فيها حقيقة عرفية ورد بها

الشرع

الشرع على ما سيذكره من الايتين واياها اي الهداية
المذكورة عني الله تعالى اي اراد بقوله سبحانه
وجعلناهم يعني الاربعة المذكورين في الاية قبله وهم
ابراهيم ولوط واسحاق ويعقوب عليهم السلام ائمة
جمع امام يعني يقتدي بهم في الدين يهدون الناس
الى الحق بامرنا بوحينا قاله في المدارك وقال المصنف
بامرنا لهم بذلك وارسالنا اياهم حتى صاروا مكملين
وقوله بالجر عطف على قوله الاول اي قول الله
تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي اي للطريقة
التي او الملة التي هي اقوم اي اكثر استقامة من
سائر الطرق او الملل ذكره عجم سنان وقال الخفاجي
اي يدل على خصلة او ملة اقوم مما عداها وقال
خرو فان قيل المقصود بيان كونه تعالى هاديا
بها والايتان لا تدلان عليه بل على كونهما هاديين
قلنا هذا من قبيل اسناد الفعل الى الالة فلا اشكال
انتهى قلت لا يندفع الاشكال بهذا لان الجنس
الاول والثاني ايضا من قبيل اسناد الفعل الى الالة
فلا بد من الفرق بين الاجناس وقال الكرماني
فالقسم الاول والثاني هو هداية الله تعالى بلا
واسطة هداية شيء وان كان بواسطة شيء كالقوى
المفاضة والادلة المنصوبة لانها ليست هادية
بخلاف القسم الثالث فانه هدايته تعالى بواسطة
هداية الرسل لظهورها بايديهم لانه هداية بسبب
الارسال كقوله الاول هداية بسبب افاضة القوى
والثاني هداية بسبب نصب الادلة وبهذا يندفع
ايضا ما يقال ان الكلام كان في انواع هداية الله
والايتان لا يدلان عليها بل على كون الرسل والقرآن

هادين ووجه الاندفاع ان معنى قوله يهدون بامرنا
بارادتنا وخلقنا تلك الهداية واظهرناها في
ايديهم فاسناد الهداية الى الرسل وان كانت حقيقة
باعتبار قيامها بهم وكونهم محلا لها هو مما لا يكون
الاسناد حقيقة الا انها لما كانت فعل الله وخلقه عدت
من هدايته واما هداية القرآن فراجعة الى هداية
الرسول بواسطته فهي ايضا هداية الله حقيقة واسنادها
الى القرآن مجاز من اسناد الفعل الى الآلة انتهى قلت
ويؤيد ذلك قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به
كثيرا الاية فالقرآن وكذلك الرسول ومثلهما افاضة
القوى ونصب الادلة بمنزلة الآلة والهادي هو الله
تعالى وحده بذلك وقال الخفاجي فان قيل الهداية
فيهما اي في الآيتين صفته تعالى اسندت اليهم والى
القرآن مجازا كما يقال قطع السكين قلنا لو سلم ذلك
في الثاني يعني القرآن فلا نسلمه في الاول وقد يتكلف
له فيقال المراد بهداية الله المنحصرة في الاجناس
الهداية المنتسبة اليه تعالى بوجه وهداية الانبيا
عليهم السلام كذلك لكونها بامره تعالى وارساله وبالهداية
بارسال الرسل وانزال الكتب الهداية الحاصلة بهما
سواء كانت قايمة بالمرسل والمنزل او بمن هداه وامره
بالهداية وقس عليها هداية القرآن ان كان متصفا
بها حقيقة وقال الغزالي الهادي من العباد الانبيا
عليهم السلام والعلما المرشدون للسعادة الاخروية
والدالون على الصراط المستقيم بل الله الهادي بهم
وعلى السنتهم وهم مسخرون بقدرته وتدبيره فالهداية
المسندة لهم من هداية الله ومندرجة تحت جنس الهداية
بارسال الرسل بهذا الاعتبار وذلك ان تجعله شاملا

للانبيا
عليهم السلام من غير تاويل بما ذكر فانهم مامورون
ايضا بما اوحي اليهم كما لا يخفي واما امر الحصر والتوفيق
بينه وبين ما ذكر فغير محتاج الي تكلف ادعاء مجازية
الاسناد مع ان الظاهر الحقيقة ولا موجب للعدول
عنها في الجملة الاولي بخلاف الثانية واما القران
في نفسه فليس هو الهادي حقيقة وقال شيخي زاده
ان المراد هدايتهم بانزال القران فصح الحصر
المستفاد من تقديم المفعول في قوله واياها عني
بلا خفا والجنس الرابع من الاجناس الاربعة
ان يكشف الله تعالي علي قلوبهم اي قلوب المهتدين
الكاملين وهم الانبيا عليهم السلام علي ما سيصرح به ذكره
الشرواني قلت الاولياء ايضا علي ما سيصرح
به وقال الخفاجي لاختصاصه بالانبيا والاولياء
وعدي المصنف الكشف بعلي لانه مضمن او متجوز
به عن معني جلي وظهر وان لم يخل من ركاكة البحة
السرائر جمع سر قال في القاموس السر ما يكتم كالسرية
وجمعه اسرار وسرائر انتهي قلت ويشبه ان تكون
السرائر جمع سريرة والاسرار جمع سر فيكون في عبارة
القاموس لف ونشر مرتب وقال الشرواني اي مخفيات
الامور التي لا تنكشف بالنظر والبرهان * وانما طريق
كشفها المشاهدة والعيان * وقال الخفاجي السرائر
جمع سريرة وهي ما يسره المرء في قلبه واراد بها المضمر
السر الالهي وليس ببعيد وان كان خلاف المعروف
من استعماله انتهي قلت سبق عن القاموس بان السريرة
بمعني السر وهو لغوي معروف ويريهم اي يجعلهم
رائين بعين البصيرة الاشيا جمع شيء تخفيف شيئ
فعيل بمعني مفعول اي شيوء لان الله تعالي شاءه

بمعنى اراده فصار شيا وهو انكر النكرات تعمومه كل ما
تعلقت به المشيه الالهيه من الاكوان وقال الشرواني
اي ماسوي الله تعالي من الجواهر والاعراض الموجودة
كما هي عليه في نفس الامر وتحقيقه ان كل موجود سوي
الله تعالي محسوسا كان او معقولا يعني مدرك
باحدي الحواس الخمسة الظاهرة او الحواس الخمسة
الباطنة فانه حقيقة بحسب الظاهر للحس وللعقل
وهي ما تدل عليه حدود تلك الاشيا وله ايضا حقيقة
في نفس الامر تنكشف لبصاير العارفين وهي صور
ما في علم الله تعالي فهو تعالي عالم بكل شي من
غير ان يكون علمه تصور الشي فالاشيا جميعها بمنزلة
الظلالات لما في علمه تعالي لانه تعالي هو المصور
للاشيا لا المتصور لها فيصورها سبحانه علي طبق
ما يريدها ويريدها علي طبق ما تعلق بها علمه ازلا
وهو تعالي الوجود الواحد الحق الحقيقي المنزه عن
مشابهة كل شي وعن الحلول في شي والاتحاد به الذي
يستحيل ان يشاركه احد في الوجود وجميع الاشيا
توجد باضافتها اليه واضافته اليها والاضافة
لا تغير وجوده تعالي عما هو عليه ازلا وابدا ولا تغير
ايضا ما الاشيا عليه في علمه سبحانه ازلا وابدا فاذا
ظهر ظهر الاشيا فالظهور له للاشيا واذا بطن بطن
الاشيا فالبطون له للاشيا والاشيا علي ما هي عليه
ممكنات لا تتجاوز عالم الامكان في قبولها الظهور
بظهوره والبطون ببطونه ولنا كتاب الوجود الحق
والخطاب الصدق حققنا فيه هذه المباحث علي
الكمال والله المتعال بالوحي متعلق بقوله يكشف
او بقوله يريهم ذكره الشرواني وشيخي زاده وقال
الخفاجي

الخفاجي والمراد بالوحي كشف الحقايق واظهارها
لهم بغير الطرق المعهودة ولا وجه لتعميمه انتهى
يعني لشموله لكشف الاولياء فهو خاص بالانبياء
عليهم السلام وقال الكشواني والمراد بالوحي في
هذا المقام معناه العرفي المختص بالانبياء عليهم
السلام بدليل جعله مقابلا للالهام والمنام وقال
ايضا والوحي ثلاثة اقسام ما ثبت بلسان الملك
فوقع في سمع النبي صلى الله عليه وسلم بعد علمه
بالمبلغ بانه قاطعة والقرآن من هذا القبيل
والثاني ما وضح له اي النبي عليه السلام باشارة
الملك من غير بيان الكلام كما قال عليه السلام
ان روح القدس نفث في روعي ان النفس لا تموت
حتى تستكمل رزقها ويسمى هذا خاطر الملك والثالث
ما تبدى لقلبه عليه السلام بان اراه الله تعالى
بنور من عنده كما قال تعالى لتحكم بين الناس
بما اراك الله صرح بهذا التقسيم في كتب الاصول
وزاد ابن حجر الهيتمي في شرح الهمزية الابوصيريه
على اقسام الوحي المذكورة الرؤيا الصادقة فكان
لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح تمثيل الملك
له رجلا يخاطبه وصح انه كان يأتيه في صورة
دحية لانه كان جميلا جدا اذا خرج لتجارة خرجت
الظعون لتراه يأتيه مثل صلصلة الجرس وهو
اشده عليه فاذا كان على ناقته صلى الله عليه
وسلم تبرك به وكان راسه على فخذ زيد بن ثابت
فكادت ترض الارض من شدة الثقل حتى انه
يقول لا اشي بعد اليوم على رجلي ابدا يأتيه على
صورته الاصلية ووقع له ذلك مرتين كلام الله

تعالى بلا واسطة ملوسي عليه السلام واختص بالكليم
لان ذلك وقع له وهو في الارض ونبينا صلى الله
عليه وسلم انما وقع له ذلك وهو كقاب قوسين
او ادني وصح عن الشعبي انه صلى الله عليه وسلم
وكل به اسرافيل فكان يتراءى له ثلاث سنين
ويأتيه بالكلمة من الوحي والنبي ثم وكل به جبريل
فجاءه بالقرآن او الهامات جمع الهامة فعلامة
وفي نسخة او الالهام قال في القاموس الهمه الله
خيرا القنه اياه واستلهمه اياه سأله ان يلهمه
وقال الكرماني الالهام هو القاء الخير في قلب
الغير بلا واسطة استفاضة فكرية وقال الخفاجي
والالهام القاء الخير في القلب اذ غيره يقال له
وسوسة واما قوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها
فمأول وقال المصنف والهام الفجور والتقوى
انهامهما وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان
بهما او المنامات جمع منام مصدر نام ينام من باب
تعب نوما ومناما والنوم غشية ثقيلة تهجم على
القلب فتقطعه عن المعرفة بالاشياء ولهذا قيل
هو افة لان النوم اخو الموت ذكره في المصباح المنير
وقال في القاموس والنوم النعاس او الرقاد والمنام
والمنامة موضعه انتهى قلت فالمنام هنا امامصدر
بمعنى اسم المفعول والمنامات جمع منامة فعلامة
او اسم مكان من اطلاق المحل على الحال الصادقة
وهي المبشرات وهي جزء من اجزاء النبوة كما ورد
في الحديث المشهور ذكره الخفاجي وقال الكرماني
وهي التي لا تكون اضغاث احلام وقد بسطنا الكلام
على اقسام الرؤيا المنامية وبيان الصحيح منها والفاسد

في

في مقدمة كتابنا تعطير الانام في تعبير المنام وهذا
الجنس الرابع من اجناس هداية الله تعالى الاربعة
يختص بنيله اي حصوله الانبيا عليهم الصلاة والسلام
والاولياء رضي الله عنهم لاغير وقال الكرواني ثم
انه لا يستعد لهذه المرتبة من الهداية الا اصحاب
النفوس القدسية لان نفوسهم سبب تهذيب الظاهر
والباطن عن رذايل الاعمال والاخلاق وقطع عوايقها
عن التوجه الى مركز هالاصلي لتتصل بعالم الغيب
اتصالا معنويا فينعكس اليها ما ارتسم فيها من الصور
العلمية القدسية اي الخالصة عن الشكوك والاوهام
ولهذا قال ولهذا قال وهذا القسم الرابع من الهداية
يختص بنيله الانبيا ناظرا الى قوله بالوحي والاوليا
ناظرا الى قوله او الالهامات واما المنامات الصادقة
قسمها والمقصود ان الاهتدا بهذه الهداية مقصور
على الانبيا والاولياء لاستعدادهم الى غيرهم لاختصاص
الوحي والالهام بهم واما اختصاص المنامات الصادقة
بهم فمحل بحث نعم كشف الاسرار وازالة الاشكال
هي بسبب المنامات الصادقة يختص بهم انتهى قلت
ويويد ما ذكر قوله تعالى قل هذه سبيلي ادعوا الى
الله على بصيرة انا ومن اتبعني فذلك هو البصيرة
المختصة بالانبيا عليهم السلام المكني عنها بانا وبورثة
الانبيا في علومهم الالهية المكني عنها بمن اتبعني وهم
الاولياء واياه اي هذا الجنس الرابع من الهداية خاصة
لا غير عني اي اراد الله تعالى بقوله سبحانه اولئك
اشيرا الى الانبيا المذكورين قبل الاية وهم ثمانية
عشر نبيا قال تعالى وتلك حجتنا اتيناها على قومه
نرفع درجات من نشاء ان ربك حكيم عليم ووهبنا

له اسحاق و يعقوب كلا هدينا ونوحا هدينا من
قبل ومن ذريته داود وسليمان وايوب ويوسف
وموسى وهارون وكذلك نجزي المحسنين وزكريا
ويحيى وعيسى والياس كل من الصالحين واسماعيل
واليسع ويونس ولوطا الى قوله اولئك الذين هدى الله
الى ما لا يستقل به العقل من كشف السرائر واراءة
الاشياء كما هي فبهداهم اقتده والها للوقف ومن اثبتها
في الدرج ساكنة كابن كثير ونافع وابي عمرو وعاصم
اجرى الوصل مجرى الوقف اختص طريقتهم
بالاقتداء والمراد بهداهم ما توافقوا عليه من التوحيد
واصول الدين دون الفروع المختلف فيها فانها ليست
هدى مضافا الى الكل ولا يمكن التأسي بهم جميعا
فليس فيه دليل على انه صلى الله عليه وسلم
متعبد بشرع من قبله ذكره المصنف وقوله مجرورة
عطفا على المجرور قبله وهو بقوله اي واياه عنى
اي اراد الله تعالى بقوله والذين جاهدوا بالنوائب
المجاهدة في الاعادي الظاهرة والباطنة من النفس
الامارة والشيطان فينا اي في حقنا واعلاء كلمتنا
وانتصار ديننا ذكره الكرماني وقال الطيبي
الاستشهاد فيه انه تعالى اثبت لهم الجهاد على لفظ
الماضي واوقع صيغة التعظيم ظرفا له على المبالغة
اي في سبيلنا ووجهنا متخلصين لنا ولا يكون مثل
هذا الجهاد الا هداية لا غاية بعدها ثم قال
لنهدينهم سبلنا على الاستقبال وصرح بلفظ سبلنا
ولا يستقيم تاويله بما ذكر من طلب الزيادة بمنح
الالطاف ذكره الخفاجي وقال الكرماني سبلنا اي
السبل الموصلة الى الزلفى عندنا ووجه دلالة هذه

الاية على ان المراد فيها هو القسم الرابع فقط انه
رتب الهداية فيها على المجاهدة وجعلت الهداية
مسببة عنها والاقسام الثلاثة السابقة ليست مترتبة
على المجاهدة بل هي عامة فتعين الرابع فالمطلوب
تفريع على ما فصله من انواع الهداية واجناسها
المترتبة يعني لما تحقق ان هداية الله تعالى متنوعة
الى انواع لا تحصى ومنحصرة في اجناس مترتبة فمطلوب
الحامد المثني عليه بتلك الصفات العظام المخصص
عبادته واستعانته فيه من قوله اهدنا احد
الامور الثلاث لانه لا يتصور ان لا يحصل فيه شيء
من انواع الهداية واجناسها وهو ظاهر فالحاصل
فيه اما جميع الاجناس او بعضها وعلى التقديرين
اما كاملا كما وكيفا او ناقصا كذلك فان كان الحاصل
جميعها ناقصا او بعضها مطلقا اي كاملا كان او ناقصا
اما زيادة ما منحوه على صيغة المجهول اي ما اعطوه
فهو يتعدى لمفعولين من انواع الهدى واجناسه
والمراد بزيادة ما منحوه اما الزيادة على ما منحوه
او زيادة نفس ما منحوه وايا ما كان فتلك الزيادة
اما بحسب الكمية بان يحصل في ضمن انواع اخر وافراد
اخر غير الانواع والافراد التي حصل في ضمنها ان
كان الحاصل جميع الاجناس ناقصا وبان يجعل سائر
الاجناس ايضا ان كان الحاصل البعض واما بحسب
الكيفية فبان يشتد الحاصل كلا او بعضا ويتقوى
وان كان الحاصل جميعها كاملا كما وكيفا فان لم
يكن مقرونا بالثبات بان لم يكن ملكة راسخة فالمطلوب
ثبات هذا الحال ودوامه بحيث لا يزول واليه
اشار بقوله او الثبات عليه بالرفع عطفا على قوله

زيادة ذكره الشرواني وقال الخفاجي والزيادة
بنزول الايات وظهور الاحاديث في زمانه صلى
الله عليه وسلم وظهور طرق الاحتياط والاخذ من
اهل العلم بعده ثم ان حمل لفظ الهداية على التثبيت
كان مجازا وان حمل على الزيادة فان كان مفهوم
الزيادة داخلا في المعنى المستعمل فيه كان مجازا ايضا
وان جعل خارجا عنه مدلولا عليه بالقرائن
كان حقيقة لان الهداية الزايدة هداية كما
ان العبادة الزايدة عبادة فلا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز وان جاز وقال الشرواني وان كان مع ذلك
مقرونا بالثبات فالمطلوب ما يترتب على الهدى
وهو في النشاة الاخرة الدرجات العلى من الجنة
والمقام المحمود والفوز بلقاء الله وما لا عين رات
ولا اذن سمعت وفي النشاة الاولى المقامات
العلية من التوكل والصبر والاخلاص والصدق
وسائر مقامات العارفين من محو الظلمات واما
طمة الخواشي والفنا ثم البقا بعد الفنا وهكذا
وهذا هو المراد من المراتب المترتبة في قوله
او حصول المراتب المترتبة عليه اي على الهدى وصيغة
اهدنا في جميع هذه الصور الثلاث مجاز لانها موضوعة
لطلب الهداية لا لطلب زيادتها والثبات عليها
او لطلب مقامات تترتب عليها فان كل ذلك خارج
عما وضع له ذكره الشرواني قلت تقدم عن الخفاجي
ان الهداية الزايدة هداية كما ان العبادة الزايدة
عبادة فطلبها حقيقة لا مجاز واجاب الشيخ ابو منصور
رحمه الله تعالى بوجه اخر وهو ان الايمان يتجدد في
كل زمان والاهتداء يحدث في كل ساعة والمؤمن

خايف

خايف ان يحدث ضد الهدي مكانه اذ كل فعل يجوز
ان يتعقبه مثله او ضده فكان طلب الهداية منه
ان يخلق الله تعالي له في المستقبل في كل زمان الهداية
دون ضدها وان يعطيه التوفيق علي تحصيل التصديق
والاهتداء والعصمة عن ضده وهو طلب شيء لم يقع
ويجوز ان تكون الزيادة في الايمان علي هذا المعني
وعلي هذا قول الله تعالي يا ايها الذين امنوا امنوا
بالله علي الوجهين جميعا ثم هذان الوجهان متقاربان
لان الثبات علي الايمان والهداية بتجدد امثاله
يكون اذ لا بقاء للاعراض حقيقة فكل وقت يحدث
فيه الايمان فضده موهوم فيكون وقتا لضده
ايضا فيكون له حكم الابتداء ايضا لانه علي اعتبار
استمرار جنس الفعل وهو الايمان لا يسمي ثباتا ودواما
وعلي اعتبار انه واقع لضده ليوهم ضده يكون
تجديدا في الحقيقة وقال النسفي وفي تغيير الكلمة
اقاويل احدها وهو المجمع علي صحته قول علي
والي رضي الله عنهما اهدنا اي ثبتنا علي هذا الصراط
المستقيم وهذا كما يقال للرجل كل وهو يأكل واقرأ
وهو يقرأ اي دم علي ذلك واثبت عليه وهو نظير
قول ابراهيم واسماعيل ربنا واجعلنا مسلمين
لك هو دعاء استدامة واستثبات وبذلك خاطب
الله المؤمنين فقال يا ايها الذين امنوا امنوا
بالله ورسوله والثاني قول مقاتل والذي اهدنا
اي ارشدنا وهو طلب اعطاء الرشد في كل ساعة
الي الطريق المستقيم كيلا يزيغ عنه لحظة فعلا
ولا قولا ولا نية ولذا قال ابن عباس رضي الله
عنهما بمعناه ارشدنا الي الطاعات والثالث

قول بعض المفسرين انه طلب الزيادة المذكورة
في قوله والذين اهتدوا زادهم هدى وهو اليقين
والنور اي زدنا اليقين الصايب والنور الثاقب
حتى نزداد كل يوم استبصارا وعلى الدين
الحق ثباتا وقرارا والرابع قول بعضهم معناه
وفقنا قال الله تعالى والله لا يهدي القوم
الظالمين اي لا يوفقهم وقال والذين جاهدوا
فينا لنهدينهم سبلنا اي لنوفقنهم لسلوك سبلنا
وقال الشاعر
فلا تجعلني هراك الملبك فانك كل مقام مقالا
والخامس قول بعضهم معناه قدمنا في طريق
الجنة قال تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم
اي قدموهم وهو من قولهم اقبلت هوادي
الخيل اي مقدماتها وهوادي الجمال وجوهها
واعناقها وهادية الابل البعير المتقدمة عليها
فاذا تفريع على ما تقدم من ان المطلوب اما الزيادة
او الثبات الى اخره لدفع توهم ان المراتب
المذكورة بعد الثبات على اجناس الهداية
حاصلة للعارف فما معنى قوله اهدنا فاشار
بالتفريع المذكور الى ان المطلوب ايضا حصول
تلك المراتب لان منها ما لا يحصل له في مراتب السير
الى الله وانما يحصل في مراتب السير في الله كرفع
الحجب والغواشي على ما اشار اليه فيما سيأتي
بقوله ليمحوا عنا ظلمات احوال الناظر متصور بيانه
ان تلك المراتب المترتبة وان حصل العارف بعضها
كرفع الحجب والظلمات واماطة غواشي الابدان
والالات الا انها غير متناهية فان محو اثار

البشرية بالكلية والفناء في الوحدة وما يليه
من المراتب العليا المتناهية في الشأنين لم
يحصل بعد فالعارف يطلبها ذكره اكثر والى قاله
اي قال اهدنا العارف بالله تعالى الواصل
الى اقصى مراتب السير الى الله تعالى انه مصدر
قال اكثر والى العارف بالله تعالى الواقف
على سر تحقق الوحدة في الكثرة وانصباغ الوجوب
بالامكان الواصل الى منتهى السير الى الله تعالى
والمريد المخوض في لجة بحر الوصول بالانخلاع عن
القيود البشرية اخذ في السير الى الله عني اي قصد
به اي بقوله ذلك ارشدنا عداه بنفسه على الحذف
والايصال او ضمنه معنى ارنا قاله الخفاجي قلت
لكن معنى ارنا لا يفيد المطلوب لانه لا يلزم من رؤية
الحق امتثاله كما في اهل العناد ولئن كان مجرد
تضمين على معنى ارشدنا مربيا لنا طريق السير
او ارنا طريق السير مرشدا لنا والحال قيد في
المعنى ولكنه فضلة فينقص معنى مجرد الارشاد
الذي هو الايصال لانه المطلوب قال الخفاجي
لان ارشد يتعدى بالحرف وفي المصباح ارشدني
الى الشيء وعليه وله قاله ابو زيد انتهى قلت
لا نفي في كلام المصباح لتعديه بلا حرف ولعل مراده
اذا تعدى بالحرف يكون بالى وعلى واللام على
انه ذكر الراغب الرشد والرشد خلاف الغي يستعمل
استعمال الهداية يقال رشد يرشد ورشد يرشد
انتهى فالمفهوم من قوله يستعمل استعمال الهداية
انه يقال ارشده الله الطريق والى الطريق كما
يقال هداه الطريق والى الطريق فلا اشكال

طريق السير فيك يا اخي فان السير من النفس
الي الله تعالي سفر مبارك والاسفار اربعة السفر
الاول السير من النفس الي الحق سبحانه بان يفارق
النفس ومقتضياتها وطبايعها وشهواتها كما يفارق
الانسان بلاده وبيته واهله ويقصد بلادا اخري
وبيتا اخر واهلا اخرين ويسير حتي يصل الي
مقصوده ويقبل علي حقيقة معبوده فيظن
ان سفره انقطع وان مقامه ارتفع وما بقي عليه
سير وانه حصل علي نهاية ما يكون من كمال
الخير فيقول ليس بعد الله مرمي وانما كنت
من قبل عنه اعمي فينفتح عليه سير اخر ويظهر
له السفر الثاني وهو السير من الله الي الله فيترك
ما ظهر له في سفره الاول من الوطن الذي كان
قد وصل اليه في معرفة الله تعالي وانه تعالي كما
عرف فينكشف له ان الامر اعلا من ذلك واكمل واشرف
وانزه فيتوجه بكليته نحو ذلك الغيب المطلق
والسر المغلق الي ان يعجز عن الادراك وتحقق
بحقيقة عجزه عن معرفة ما هناك فيصل الي
قول الصديق الاكبر العجز عن درك الادراك ادراك
ويقف فينتهي سيره ذوقا وكشفا الي ذلك ويظن
انه وصل الي مطلوبه وحصل علي غاية مرغوبه
فيظهر له انه لم يصل الي شي ولا حصل في يده شي
فينفتح له باب الاسما الالهية والصفات الربانية
ويرجع من الله الي الاكوان والي التحقق بحقايق
الامكان فيظهر له السفر الثالث من الله الي نفسه
فينكشف له كيف خلقت تالله تعالي افلا ينظرون
الي الابل كيف خلقت الاية فيظن ايضا بانه كمل

في

في مراتب العرفان ٥ وحصل على غاية ما يكون
من التحقيق والايقان ٥ فيظهر له السفر الرابع
من نفسه الى نفسه و يعرف حينئذ حقيقة نفسه
فيعرف ربه حقيقة المعرفة و يرجع الى بدايته
في نهايته فتلتبس احواله على احواله على الغافلين
ويظهر لهم انه من اجهل الجاهلين لتحو ل تاء
الخطاب واذكان ياء الغيبة بكون الضمير للسير
ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي بالنون والياء
التحتية ونحو بمعنى نزيل عنا ظلمات احوالنا
العارضة لنا حينا بعد حين بمقتضى البشرية
قاله خسرو كالغضب والرضا والجوع والعطش
والمرض والصحة ونحو ذلك وتمتيط بتاء الخطاب
ايضا وبالنون او الياء التحتية قال الخفاجي
وكذا تمتيط بالوجوه الثلاثة انتهى قلت ولعلها
نسخ مختلفة والا فلا مساغ لتغيير الكلام وقال
خسرو في بعض النسخ بتا الخطاب وفي بعضها بنون
المتكلم و في بعضها بياء الغيبة وتمتيطا اي تزيل وقال
الخفاجي بمعنى تبعد وتنحي غواشي جمع غاشية
بمعجمتين ما يغشى اي يعرض ويكون بمعنى الغطاء ومنه
غاشية السرج لغلافه قاله الخفاجي ومنه قوله تعالى
هل اتاك حديث الغاشية الداهية التي تغشى الناس
بشدايدها يعني يوم القيامة او النار من قوله
تغشى وجوههم النار ذكره المصنف ابدا ننا اي
الحجب والاستار الراسخة فينا الناشئة من تعلق الارواح
بالابدان والقوى المتراعية الى الفساد والعصيان
ذكره خسرو وقال الخفاجي فغواشي الابدان
المراد بها هي بانفسها او ما يطرأ عليها من كدورات

وانا الفوقية مع

البشرية وظلمات الهيولي وقال خرق فان
قيل السالك انما يحتاج وصوله بعد محو الظلمات واماطة
الغواشي فكيف يصح قوله ليمحو ويميط قلنا اولا
ان المحو هو الظلمات العارضة في السير الي الله تعالي
والمطلوب محوه ظلمات تعرض في السير في الله
تعالي ولعله الذي اشار اليه سيد الرسل وهادي
السبل عليه افضل الصلوات واكمل التحيات بما
اخرجه مسلم في صحيحه من قوله انه ليغان علي
قلبي واني لاستغفر الله في كل يوم مائة مرة وثانيا
ان الوصول لا يقتضي الدوام عليه ولا المحو والاماطة
المذكورين بالكلية لان السالك ما دام في دار الابتلاء
لا يتخلص بالمرة عن درك الشقاوة لذا قال ابن الفارض
قدس سره امنية ظفرت روحي بها زمنا
واليوم اصبحها اضغاث احلام لتقتضي بنور
قدسك اي طهارتك عن مشابهة الاكوان وتنزهك
عن مخالطة عوالم الامكان وقال الخفاجي نور
قدسه الممكنات الفاضلة او الفيوض الالهية انتهي
قلت من البعيد استمداد العارف الكامل من غيره
تعالي ونور القدس اذا كان ملكة او فيضا كان اثرا
لا مؤثرا وفي الحديث المؤمن ينظر بنور الله وقال
تعالي الله نور السموات والارض اي منورهما
باسمه النور فهو مظهرهما من ظلمة العدم واسمه
النور مؤثر لا اثر فله القدم ويؤيده قوله نتراك
بنورك اي باسمك النور القديم نتراك من قبيل قول
العارف الكامل ابن غانم المقدسي قدس سره
ومخطوبة الحسن محجوبة فلا يالفن السوي الفها
اذا رام عاشقها نظرة ولم يستطع اذ علا وصفها

اعارته طرفا رأها به ◦ فكان البصير لها طرفها
وقال الخفاجي اي نشاهدك بما اودعته في مشكاة
قلوبنا من انوار والله نور السموات والارض
فان فهمت فهو نور على نور وان تهت قلت احاك
على فهمك ◦ ليخرجك عن ملابسة وهمك ◦ فان وراء النور
الحادث نور قديم ◦ وهو الممد بوجوده الحق
الباطل العديم ◦ والله على كل شيء قدير ◦ وهو بكل
شيء عليم ◦ والامر والدعا المراد بهما مفهوم ماهما او
ماصدقا عليه كصم وصلا والمعنى المصدري وقيل
هذا تكلف من غير حاجة داعية اليه فان صيغة
افعل لا تدل على مصدر امر ودعاء وان تحقق
عند تحققها وفيه نظر قاله الخفاجي قلت
وجه النظر ان صيغة الفعل دالة ولا بد على معنى
الحدث المقترن باحد الازمنة الثلاثة ومعنى
الحدث هو المعنى المصدري امرا كان او دعاء
يتشاركان لفظا اي من حيث ان لفظاهما واحدا
ومعنى اي من حيث افادة الطلب وقال سنان
اما تشاركهما لفظا فظاهر واما تشاركهما معنى
فلان كل واحد منهما طلب وتيقا وتان اي يفترقان
بالاستعلا اي اظهار معنى العلو وان لم يكن علوا
حقيقة والتسفل كذلك في الدعا اظهار معناه وان
لم يكن سفلا حقيقة قال شيخي زاده يريد انه لا
يشترط في الامر العلو الحقيقي وفي الدعا السفالة
الحقيقية فان بناء استفعل قد تكون بعد التي
متصفا بمعنى اصل الفعل الذي هو ماخذ البنا
وان لم يكن متصفا به في نفس الامر كما استحسنه
وقال الخفاجي والمنقول في اصول الشافعية

انه لا يعتبر في مسمى الامر ولا في حده علو ولا استعلاء
واعتبر فيه المعتزلة وهو المشهور عنهم وابو اسحاق
الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني العلو وابو الحسن
من المعتزلة والامام الرازي والآمدي وابن الحاجب
الاستعلاء وتابعهم المصنف هنا لا في منهاج الاصول
ورد مذهب المعتزلة المشهور من اشتراط العلو
في الامر وضده في الدعاء انتهى ومعنى متابعة
المصنف هنا انه يريد بيان الفرق بين الامر
والدعاء حتى يتبين ان قولنا اهدنا دعاء لا امر وان
كان على صيغة الامر لانه قال في الكشاف وصيغة
الامر والدعاء واحدة لان كل واحد منهما طلب
ولما كان يرد عليه ان دليله لا يفيد المدعي لان
معنى كون صيغة الامر والدعاء واحدة ان الصيغة
التي يصدق عليها مفهوم الامر هي بعينها الصيغة
التي يصدق عليها مفهوم الدعاء ومن البين ان
كون كل من الامر والدعاء طلبا لا يفيده فان
اقسام الطلب كالامر والنهي والاستفهام والتمني
كل واحد منها طلب مع ان صيغة كل منها غير صيغة
الاخر حتى ان السيد قدس سره اول عبارته فقال
يشير الى ان الصيغة موضوعة لطلب الفعل
مطلقا بمعنى ان مراده بوحدة صيغتهما وحدتها
في الموضوع له فيفيد الدليل ومع هذا لا يتم لان
الثابت في نفس الامر كونهما متحدين في اللفظ
والمعنى الموضوع له معا لا في الموضوع له فقط
فعدل المصنف عن عبارة الكشاف مصرحا بما
هو الواقع في نفس الامر فقال والامر والدعاء
وقال تمرتاشي يثبتان بما كان لفظا حيث يعبر عنهما

بلفظ

بلفظ واحد كلفظ صل مثلا ومعنى حيث وضع
كل منهما لطلب الفعل ومع اشتراكهما في هذين الامرين
لا في احدهما فقط يفترقان واليه اشار بقوله
وبتفاوتان بالاستعلاء والتسفل يعني في الامر
ان يكون الطلب على وجه الاستعلاء بان يعد
الامر نفسه عاليا سواء وجد فيه العلو او لا فقول
الادني للاعلى علي وجه الاستعلاء افعل كذا ويعتبر
في الدعاء ان يكون الطلب على وجه يعد الطالب
نفسه اسفل وان لم يكن كذلك في نفسه كما اذا قال
الاعلى للادني على وجه الخضوع افعل كذا وقيل
وهو مذهب المعتزلة ولهذا مرضه المصنف
قال الخفاجي وهو مختار الزمخشري يتفاوتان
بالرتبة بان يكون الآمر اعلى رتبة في نفس الامر
والداعي انزل مرتبة فيه ولا يكفي عدهما انفسهما
عاليا وتانزلا واستدلوا على ذلك باستقباح قول
من قال امرت الامير واستحسان قوله سالته
ويرده قوله تعالى حكاية عن فرعون حين
استشار قومه ماذا تامرون حيث لم يعتبر
العلو الحقيقي حيث ان القوم يكونوا اعلون
حقيقة ذكره الكرماني ونسبه الخفاجي الى بعض
المعتزلة فقال وقال بعض المعتزلة ان كان
عالي الرتبة فامر وان كان سافلها فدعا وقال
الكرماني ومع التساوي التماس ولم يذكره المصنف
هنا لان الغرض الاصلي ههنا بيان الفرق بين
الدعاء والامر وقال عصام وكانا لالتماس وتفاوته
بان طلب على وجه التساوي او مع رتبته انتهى
يعني يعتبر فيه حقيقة التساوي او اعتباره

كما في الاس والدعاء السراط بالسين المهملة هو الاصل
قال اكثر والي المكتوب في المصاحف كما سيجي هو
الصراط دون السراط الا انه تصدي لبيان ما فيه
السين لكونه اصلا قال في المصباح والسراط الطريق
ويبدل من السين صاد فيقال صراط وفي القاموس
السراط بالكسر الطريق او السبيل الواضح لان الذاهب
فيه يغيب غيبة الطعام المسترط والصاد اعلى
للمضارعة والسين الاصل وقول من قال بالزاي
المخلصة خطاء وقال الخفاجي السراط هو الطريق
السهل او الواضح او المستوي مشتق من سرط الطعام
كفرح ونصر اذا ابتلعه سرطا وسرطانا بحركتين
كاسترطه ونسرطه وانسرط في حلقه سار سيرا سهلا
ذكره في القاموس فكانه اي السراط يسرط اي يبتلع
السابلة وهم الجماعة المختلفة في الطرقات في
حوايجهم قاله في المصباح وقال في الخفاجي والسابلة
الطريق ومن يسلكها والمراد الثاني وقال شيخي
زاده يسرط السابلة اي يبتلع سالكي السبيل والسابلة
والسابلة ابناء السبيل المختلفة في الطرقات لحوايجهم
وقيل الاولى في التعليل ان يقال لانهم يسرطون
السبيل او هي تسرطهم وقال الخفاجي يتصور ان
يبتلعه سالكه او يبتلع هو سالكه الا انهم قالوا
قتل ارضا عالمها وقتلت ارض جاهلها وعلى التقديرين

قال ابو تمام

رعته الغيا في بعدما كان حقبة ... رعاها وماء المزن ينهل ساكبه

ولذلك بالام وفي نسخة بالكاف وهي صحيحة
ايضا سمي اي السراط لقمتا بفتحتين وهو معظم
الطريق اي طرفه او وسطه من الالتقام وهو الابتلاع

لانه

لانه يلتقمهم اي يبتلعهم وقال غيره واي يجعل
السابلة لقمة فكانه ياكلهم وقال الخفاجي وعن
الازهري اكلته المفازة اذا انهكته ليره فيها واكل
المفازة اذا قطعها بسهولة وقيل ان السابلة اذا ذهبوا
من عندنا فانهم بالنسبة الينا شبيهة بابتلاع
الطريق فاذا جاؤا الينا فكانهم يبتلعون الطريق
ويلتقمونه وقال شيخي زاده وكذا في تسمية الطريق
بالملقم لانها تلتقمهم او هم يلتقمونها كما يقال اكلته
المفازة اي اضرته او اهلكته واكل هو المفازة
اذا قطعها وفي الصحاح الملقم بفتح اللام والقاف
وسط الطريق والملقم بسكون القاف الا بتلاع
وكذا الالتقام والصراط بالصاد المهملة من قلب
السين المهملة صادا يعني لفظ الصراط بالصاد
ليس اصلا في اللغة بل انما حصل من قلب السين
صادا ليطابق اي الصاد يعني يجانس الطا المهملة
في صفة الاطباق لان هذا القلب لتحصيل المطابقة
في الاطباق فان حروف الاطباق اربعة الصاد
والضاد والطاء والظاء كما هو المعروف لانطباق
اللسان معها على الحنك واما السين فلكونها من الحروف
المنفتحة لا يخلو الجمع بينها وبين الطاء عن نوع ثقل
فبالقلب صار افصح والذي ذكره ارباب اللغة
في جواز ابدال الصاد من السين ان كل كلمة فيها
سين وجاء بعدها احد الحروف الاربعة وهي الطاء
والخاء والغين والقاف يجوز ابدال السين بالصاد
فتقول في اكراط الصراط وتقول في سخر لكم صخر
لكم وفي سغبة مصغبة وفي سقر صقر وكون
القلب في اكراط لتحصيل المطابقة في الاطباق لا

يوجب ان يكون في كلها كذلك ذكره الكثر واني وقال
الخفاجي انما قلبت السين صادا لمناسبة الاطباق
وفي انخفاض السين مع تفخيم الراء استثقالا له
للانتقال من سفل الى علو بخلاف العكس نحو
طست لان الاول عمل والثاني ترك كما قرره
اهل الاداء وقد تشم الصاد في الصراط صوت الزاي
اي يتلفظ بالصاد على نحو يشم السامع منه صوت
الزاي المعجمة وقال الخفاجي والاشمام
هنا خلط الصاد بالزاي وعرفه الفراء بخلط
حرف باخر وهو في الوقف ضم الشفتين مع
انفراج بينهما ولا يدركه الا البصير وفي النشر
يقال زاء معجمة بالمد وزاي بالف وياء وغلط من
بلادنا يقولون زين وهو غلط وشين لتكون
الصاد التي شمت صوت الزاي اقرب الى
المبدل عنه الذي هو السين والزاي تشترك
في الرخوة والصفارة مع السين الا ان السين والزاي
من المنخفضة المنفتحة والصاد من المستعلية
المنطبقة فبالشم المذكور تكتسي الصاد نوع انفتاح
وانخفاض فتكون اقرب الى السين بعدما كانت
قريبة منها في كونها من المهموسة مثلها وقراء
عبد الله بن كثير المكي مولى ابن عمر والكناني
برواية احدهما ويه وهو محمد بن عبد الرحمن
ابن محمد المخزومي المكي قنبل هو لقبه وكنيته
ابو عمر وروايس بالتصغير وهو احد الراويين
والاخر روح برويان عن يعقوب القاري وهو
من القراء العشرة من الثلاثة الزايدة على
السبعة بالاصل اعني السين وقرا حمزة بن

حبيب بن عمارة الزيات التيمي مولى بني عجل
وقيل مولى عكرمة بن ربعي التيمي بالاشمام
المذكور وهو اشمام الصاد صوت الزاي قال
الخفاجي وقرب بالزاي الخالص ايضا وفي
تغيير النفي فالصاد لغة قريش والسين لغة بني
تميم والزاي لغة بني عذرة وقرا الباقون
من القرا والرواة كلهم بالصاد الخالص وهو
اي ما قراه الباقون افضل القراات لانه
لغة قريش ولغتهم افصح اللغات قال الخفاجي
وقول الجوهري الراط لغة في الصراط
لايقتضي اصالتها ولذا رسمت صادا المارودي
عن عثمان رضي الله عنه انه قال اذا
اختلفتم في شئ فاكتبوه بلغة قريش فان القران
نزل بها وقال اكثروا في لغة قريش اي على
وفق استعمالهم ولاينافي هذا كون الاصل
السين كما لاينافي الاستعمال المجازي كون
الحقيقة اصلا وهو الثابت اي المكتوب ايضا
في الامام وهو لقب لمصحف امير المومنين عثمان
ابن عفان رضي الله عنه وقال الخفاجي اي
المثبت كتابة وخطا في مصحف عثمان رضي الله
عنه المسمى اماما عند القراء والمفسرين وغيرهم
فان الامام لغة ما يوتم به ويقتدي به فيتبع
وان لم يكن من العقلا ولهذا اطلق على اللوح
والكتاب كما قال تعالى ومن قبله كتاب موسى
اماما ورحمة فسمي الكتاب على وجه وقد كان
في سنة ثلاثين لما غزا حذيفة رضي الله عنه
ارمينية واذربيجان وغازا قال لعثمان رضي الله

عنه اني رايت امرا عجبا رايت الناس يقول
بعضهم لبعض قرائي خير من قرائك فان تركوا ليختلفوا
في القران فيكون ذلك امر فجمع عثمان الصحابة
رضي الله عنهم واستشارهم فاشاروا عليه بجمعهم
على مصحف واحد فارسل الى حفصة ام المومنين
لترسل الصحف لتنسخ وكان ابو بكر رضي الله عنه
جمعها لما كثر قتل الصحابة رضي الله عنهم باليمامة
وهو الجمع الاول فارسلتها اليه فامر عثمان رضي
الله عنه زيد بن ثابت وابن الزبير وسعيد بن
العاص وعبد الرحمن بن الحارث فنسخوها في مصاحف
اختلف في عددها وارسل الى كل مصر مصحفا وحرق
ما سواها فسمي كل من تلك المصاحف اماما لا المصحف
الذي كان عند عثمان وحده وقال الاسيوطي
في الاتقان واختلف في عدة المصاحف التي ارسل
بها عثمان رضي الله عنه الى الافاق والمشهور
انها خمسة وقال بعضهم ارسل اربعة مصاحف ويقال
كتب سبعة مصاحف فارسل الى مكة والى الشام
والى اليمن والى البحرين والى البصرة والى الكوفة
وحبس بالمدينة واحدا وقال الكرماني ومعنى
التثبت في ذلك المصحف ان يكون هو او بدله
مرسوما فيه ولما رسم في الامام بالصاد صدق
على الصراط بالسين انه ثابت فيه لكونه بدله ثابتا
فيه فكان قرانا ولو كان في رسم الصراط بالسين
لم يكن الصراط بالصاد ثابتا فيه فلا يرد انه اذا
كان الثابت في الامام هو الصراط بالصاد لا غير
لم تكن القراة بالسين والاشمام قراة القران ولم
تصح الصلاة بها لانهم صرحوا انه لا بد في القرانية

وفي جريان احكام القران عليه من جواز الصلاة
به ونحوه من امور ثلاثة احدها صحة سنده
والثاني بثوته في واحد من المصاحف العثمانية
التي هي ايمة المصاحف والثالث صحته بحسب
القواعد العربية وقال السيوطي في الاتقان
قال شيخ شيوخنا ابو الخير ابن الجزري في اول
كتابه النشر كل قراة وافقت العربية ووافقت
احد المصاحف العثمانية ولو احتمالا اوصح سندها
فهي القراة الصحيحة التي لايجوز ردها ولا يحل
انكارها بل هي من الاحرف التي نزل بها القران
ووجب على الناس قبولها سواكانت عن الايمة
السبعة ام عن العشرة ام عن غيرهم من الايمة
المقبولين ومتى اختل ركن من هذه الاركان
الثلاثة اطلق عليها ضعيفة او شاذة او باطلة
سواكانت من السبعة ام عمن هو اكبر منهم هذا
هو الصحيح عند ايمة التحقيق من السلف والخلف
صرح بذلك الداني والمكي والمهدوي وابو
شامة وهو مذهب السلف الذي لايعرف خلافه
قال ابو شامة في المرشد الوجيز لا ينبغي ان
يغتر بكل قراة تعزى الى احد السبعة ويطلق
عليها لفظ الصحة وانها نزلت هكذا الا اذا دخلت
في ذلك الضابط وحينيذ لا ينفرد بنقلها مصنف
عن غيره ولا يختص ذلك بنقلها عنهم بل ان نقلت
عن غيرهم من القراء فذلك لا يخرجها من الصحة
فان الاعتماد على استجماع تلك الاوصاف لا على
من تنسب اليه فان القراة المنسوبة الى كل قارئ
من السبعة وغيرهم منقسمة الى المجمع عليه

والشاذ غير ان هولاء السبعة بشهرتهم وكثرة
الصحيح المجمع عليه في قراتهم تركن النفس الي ما
نقل عنهم فوق ما ينقل عن غيرهم ثم قال
ابن الجزري فقولنا في الضابط ولو بوجه نريد
به وجها من وجوه النحو سواكان افصح ام فصيحا
مجمعا عليه ام مختلفا فيه اختلافا لايضر مثله اذا
كانت القراة مما شاع وذاع وتلقاه الايمة بالاسناد
الصحيح انه هوالاصل الاعظم والركن الاقوم وكم
من قراة انكرها بعض النحويين اوكثير منهم
ولم يعتبر انكارهم كاسكان باريكم ويامركم
وخفض الارحام ونصب ويجزيَ قوما والفصل
بين المضافين في قتل اولادهم شركايهم
وغير ذلك وقال الداني وايمة القرا لاتعمل في
شي من حروف القران علي الافشاء في اللغة
والاقيس في العربية بل علي الاثبت في الاثر والاصح
في النقل فاذا ثبتت الرواية لم يردها قياس
عربية ولا فشو لغة لان القراة سنة متبعة ونعني
بموافقة احد المصاحف ماكان ثابتا في بعضها
دون بعض وقولنا ولو احتمالا يعني به ما وافقه
ولو تقديرا كملك يوم الدين فانه كتب في الجميع
بلا الف فقراة الحذف توافقه تحقيقا وقراة الالف
توافقه تقديرا بحذفها في الخط اختصارا كما
كتب ملك الملك وانظر كيف كتبوا الصراط
بالصاد المبدلة من السين وعدلوا عن السين التي
هي الاصل لتكون قراة السين وان خالفت الرسم
من وجه قد اتت علي الاصل فيعتد لان وتكون
قراة الاشمام محتملة ولوكتب ذلك السين علي الاصل

لغات

لغات ذلك وعدت قراءة غير السين مخالفة للرسم
والاصل ولذلك اختلف في بسطة للاعراف دون بسطة
البقرة لكون حرف البقرة كتب بالسين والاعراف
بالصاد الى اخر ما بسطه في الاتقان من الكلام
في هذا المقام وجمعه اي جمع صراط صرط بضم الصاد
والراء كتب في جميع كتاب وفي بعض النسخ وقع سرط
بالسين بدل صرط فضمير وجمعه حينئذ راجعا
الى السراط لكن بيان جمع السراط ههنا غير ملايم
كما لا يخفى ذكره اكثر والي وهو اي الصراط كالطريق
في التذكير والتانيث اي في انه يستعمل تارة مذكرا
وتارة مونثا ولا يتفاوت جمعه مذكرا ومونثا
فانه صراط فقط سواء استعمل مذكرا او مونثا واليه
اشار المصنف بقوله وجمعه صرط حيث لم يقل
وجمع صرطا وفي قوله في التذكير والتانيث اشارة
الى انه ليس كالطريق في المعنى لما فرقوا بين الطريق
والسبيل والصراط في المعنى وقالوا الطريق كل ما
يطرقه طارق معتادا ام لا والسبيل ما هو معتاد
السلوك والصراط ما لا التواء فيه ولا اعوجاج فلا
يذهب يمنة ولا يسرة بل يكون على سمت القصد
فهو اخص الثلاثة ففايدة وصفه بالمستقيم هو
ان الصراط يطلق على ما فيه صعود وهبوط والمستقيم
ما لا ميل فيه الى شي من الجوانب الاربعة ولهذا
قال المصنف والمستقيم اي من الصراط المسنوي
اي ما لا اعوجاج فيه ولا ميل الى جانب اصلا وصف
به الطريق اما لعدم اعوجاجه في نفسه او لان سالكه
يستقيم فيه ثم اراد ان يبين المعنى المراد بالصراط
المستقيم لظهور ان المعنى اللغوي ليس بمراد فقال

والمراد به اي بالصراط المستقيم طريق الحق اي طريق
يوصل الي ما هو حق وثابت في نفس الامر عموما سواء
كان ملة الاسلام الموصلة الي الاعتقادات الحقة
والاعمال الصالحة والاخلاق الحسنة او غيرها كالانظار
الصحيحة الموصلة الي المطالب اليقينية ذكر ذلك
كله الشيرازي قلت وكالعلوم الالهية التي هي علوم
الحقايق العرفانية والفيوضات الربانية مما فتح
الله تعالي به علي العارفين ولم يملله الشارع علي
الامة فليس بملة الاسلام وان كان حقا منهوما من
كتاب الله وسنة نبيه عليه السلام وكذلك علوم
المجتهدين في احكام الشريعة علي اختلاف مذاهبهم
في ذلك وان لم يملها الشارع علي امته بالخصوص
كالانظار النقلية الصحيحة في علم الكلام المستنبطة
من عقول المجتهدين في الاعتقاد كما اشار اليه في
عبارة الشيرازي المذكورة قريبا فان كل ذلك ليس
بملة الاسلام ظاهرا حيث لم يملله الشارع وهو حق
في نفس الامر وقال الراغب في مفرداته والاستقامة
تقال في الطريق الذي يكون علي خط مستوي وبه
شبه طريق الحق نحو اهدنا الصراط المستقيم وان
هذا صراطي مستقيما ان ربي علي صراط مستقيم
واستقامة الانسان لزومه النهج المستقيم نحو قوله
تعالي ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا وقال
تعالي فاستقم كما امرت وقال فاستقيموا اليه
واستغفروه وقيل هو اي الصراط المستقيم ملة الاسلام
اي ما املاه الشارع لنفع العامة من قول او فعل او
اعتقاد او حال او مقام وقال الراغب الملة اسم لما
شرع الله لعباده علي لسان الانبياء ليتوصلوا به

الي

الي جوار الله تعالي واصله الملة من املت الكتاب
وفي المصباح املت الكتاب علي الكاتب املالا لقنته
عليه وقال الراغب والفرق بين الملة والدين ان
الملة لا تضاف الا الي النبي الذي تسند اليه كاتبعوا
ملة ابراهيم واتبعت ملة اباي ولا يكاد يوجد مضافا
الي الله ولا الي احاد امة النبي ولا تستعمل الا في جملة
الشرايع دون احاده ولا يقال ملة الله ولا املتي وملة
زيد كما يقال دين الله انتهي قلت فعليه لا يقال
ملة الاسلام اذا كان الممتنع في اصطلاح القران
بدليل قوله ولا يكاد يوجد مضافا الي الله الا اذا
اريد يوجد في لغة العرب وخطابات كلامهم فتامل
والغايل هو صاحب الكشاف لكنه وان قال كالمصنف
والمراد به طريق الحق الا انه قال وهو ملة الاسلام
فجعل طريق الحق متحدا مع ملة الاسلام فلزمه ان
المراد به ملة الاسلام خصوصا وعلي قول المصنف
والمراد بالطريق المستقيم نفس الامر عموما او ملة الاسلام
خصوصا وانما مرضه لكون التعميم هو المناسب لمقام
الدعاء وانسب بما ذكره من انواع الهداية وطلبها وقال
الخفاجي هذان التفسيران رواهما ابن جرير عن ابن
عباس رضي الله عنهما وذكرهما المصنف ارشادا الي
الرد علي الزمخشري وجعلهما متغايرين اما لان ملة الاسلام
تختص بالاصول والصراط بالاعتقاد وطريق الحق اعم لشموله
الفروع والاصول سواء الحق هنا بما يخالف الباطل
او بانه اسم الله فانه ورد اطلاقه عليه وقال
النسفي في تفسيره واختلف في المراد به ههنا قال
ابن عباس وجابر وابن الحنفية والضحاك ومقاتل
وابن جريج هو الاسلام قال الله تعالي خبرا عن

ابليس لاقعدن لهم صراطك المستقيم اي لاضلنهم عن
دينك وقال لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم وانك
لتدعوهم الى صراط مستقيم وقال علي وابن مسعود هو
كتاب الله تعالى قال الله تعالى فاستمسك بالذي
اوحي اليك انك على صراط مستقيم وقال الحسن البصري
وابو العالية الرياحي هو طريق النبي صلى الله عليه
وسلم وصاحبيه ابي بكر وعمر رضي الله عنهما قال
الله تعالى في حق النبي صلى الله عليه وسلم ويهديك
صراطا مستقيما وقال في حق اصحابه لقد رضي الله
عن المومنين الى قوله ويهديكم صراطا مستقيما وعن
بكر بن عبد الله المزني قال رايت النبي صلى الله
عليه وسلم في المنام فسالته عن الصراط المستقيم
فقال سنتي وسنة الخلفاء الراشدين بعدي وقال
ابو سليمان الدارابي هو طريق المعبودية التي ذكرها
تعالى قبله اياك نعبد قال الله تعالى فاعبدوه هذا
صراط مستقيم وقال السدي هو طريق الجنة فالطريق
طريقان طريق الجحيم قال الله تعالى فاهدوهم
الى صراط الجحيم وطريق الجنة قال اهدنا الصراط
المستقيم وقال بعض اهل التفسير هو المستوي الذي
لايميل سالكه الى خطا وقال بعضهم هو الذي يفضي
بسالكه الى الجنة وقال الامام ابو منصور رحمه الله
تعالى هو القايم اي الثابت بالبراهين الذي لايزيله
شي ولاينقض الحجة كيد وقال الامام القشيري
هو ماعليه من الكتاب والسنة دليل دليل للبدعة اليه
سبيل وقال ايضا هو ماشهد بصحته دلايل التوحيد
ونبه عليه شواهد التحقيق وقال هو ما ليس عليه
ظلام النكرة ولا غبار البدعة هو ما لا يضل سالكه ولا

يهتدي تاركه هو ما لا يخاف فيه قطع الطريق ويسمى
سالكه بالعصمة والتوفيق هو ما يسهل الى المقصد
والمقصود وصوله قصاده والله تعالى يمرصاده ٥
صراط الذين انعمت عليهم بدل من الصراط
الاول في قوله اهدنا الصراط المستقيم وهو كالتفسير
له والبدل يتبع المبدل في اعرابه لانه هو وهو
كقوله وانك لتهدي الى صراط مستقيم صراط الله
فاتبع الخفض الخفض وهنا اتبع النصب النصب
وهذا كقوله لنسفعا بالناصية ناصية كاذبة خاطئة
وقوله لايلاف قريش ايلافهم هذا كله عند الخليل
يسمى البدل وعند الاخفش يسمى عطف البيان
وعند الكسائي يسمى الاتباع وعند الفراء يسمى
المترجم ذكره النسفي في تفسيره وقال المرادي
في شرح التسهيل البدل اصطلاح البصريين واما
الكوفيون فقال الاخفش انهم يسمونه بالمترجمة
والتبيين وقال ابن كيسان يسمونه التكرير وقال
الخفاجي بدل خبر مبتدأ مقدر اي هذا بدل من
الصراط الاول بدل الكل من الكل وهو ان يكون
البدل متحدا مع المبدل منه وان تغايرا مفهوما نحو
جاني زيد اخوك ذكره اكثر والي وقال الخفاجي
بدل الكل بدل من البدل وقد عاب ابن مالك في
بعض كتبه هذه العبارة على النحويين لان الكلية
لا تصح في مثل صراط العزيز الحميد الله فانها انما تقال
فيما ينقسم ويتجزى والله سبحانه منزه عن ذلك
قالا ولي ان يقال فيه البدل الموافق او المطابق
والوضع البارد في نحوه يغنيك عنه النظر الحاصي
وهو اي البدل مطلقا في حكم تكرير العامل يعني

ان البدل ينفرد عن سائر التوابع في انه لا ينصب
عمل العامل ههنا على التابع والمتبوع انصبابة واحدة
كما في سائر التوابع بل يقدر على البدل عامل من
جنس عامل المبدل منه فكانه قيل ههنا اهدنا الصراط
المستقيم اهدنا صراط الذين انعمت عليهم ذكره الشريف
وقال المرادي في شرح التسهيل والعامل في المتبوع
هو العامل في التابع وفي هذه المسئلة خلاف اما النعت
والتوكيد وعطف البيان فقيل العامل فيها هو العامل
في المتبوع وفي البسيط انه مذهب الجمهور في النعت
ونسب الى سيبويه وقيل العامل فيها تبعيتها لما جرى
عليه وهو مذهب الخليل والاخفش قيل وسيبويه
واكثر المحققين وهو الصحيح واما البدل فالجمهور
على ان العامل فيه مقدر واستدلوا بظهوره في
بعض المواضع كقوله تعالى للذين استضعفوا
لمن امن منهم واعادة العامل في البدل اذا كان
حرف جر جايزة باتفاق ويجب اذا كان ضميرا
نحو مررت بزيد به ولا يخرجه ذلك عن البدلية واذا
كان العامل رافعا او ناصبا ففي اعادته خلاف اجازها
ابن عصفور ومنعها الجمهور واستدل من اجاز بقوله
تعالى اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسالكم اجرا
واول على انه من تكرار الجملة وذهب قوم منهم المبرد
الى ان العامل فيه هو العامل في المبدل منه وهو
ظاهر مذهب سيبويه فانه قال هذا باب من
الفعل يعمل في الاسم ثم يبدل مكان الاسم اسم
اخر فيعمل فيه كما عمل في الاول وهو اختيار المصنف
يعني ابن مالك واختار ابن خروف الاول قال
ولذلك بني البدل المفرد على الضم في النداء ولابن

عصفور مذهب ثالث ان العامل في البدل هو العامل
في المبدل منه لكن على سبيل العوضية عن العامل
المحذوف فانه قال لما حذفت العرب العامل
في البدل وعوضت منه العامل في المبدل منه فتولي
من العمل ما كان يتولاه ذلك العامل المحذوف واما
عطف النسق ففيه ثلاثة مذاهب احدها وهو
الصحيح ان العامل فيه هو العامل في المعطوف
عليه بواسطة الحرف والثاني انه مضمر بعد حرف
العطف والثالث ان حرف العطف هو العامل
من حيث انه اي البدل المقصود بالنسبة اي
بما ينسب الى المبدل منه من الحكم والمبدل منه
غير مقصود بذلك قال اكثر والي ووجه كونه مستدلا
به انه لما كان مقصودا بالنسبة فاذا ذكر فكأن
النسبة ذكرت معه فيقدر العامل الدال على
النسبة فيتكرر العامل حكما وان لم يتكرر لفظا
لا يقال بين كون البدل مقصودا بالنسبة دون
متبوعه وبين كونه في حكم تكرير العامل منافاة
لان تكرير العامل يستلزم كون المتبوع ايضا
مقصودا بالنسبة لانا نقول اراد وا بقولهم
انه المقصود بالنسبة دون متبوعه ان المقصود
بالذات من نسبة ما نسب الى المتبوع هو النسبة
اليه دونه لا ان المقصود بالنسبة مطلقا هو والمتبوع
ليس مقصودا بالنسبة اصلا والذي ينافي تكرير
العامل هو الثاني لا الاول وقال الخفاجي في
قوله من حيث انه المقصود بالنسبة قد اشار
الى ما استدل به الفريق الاول على تقدير عامل
من جنس الاول لكونه مستقلا ومقصودا بالذكر

ولذا لم يشترط مطابقته للمبدل منه تعريفا
وتنكيرا واجيب بان استقلال الثاني وكونه مقصودا
يوذن بان العامل هو الاول لا مقدر اخر لان
المتبوع اذن كالساقط فكان العامل لم يعمل
في الاول ولم يباشره بل عمل في الثاني والمعنى
انه مقصود بالنسبة دون متبوعه وبهذا فارق
العطف واورد عليه انصراف العامل عن المبدل
منه الى البدل ينافي تكريره واجيب عنه بانه
في حكم تكريره مع كلمة بل واورد عليه انه لا يفهم
من التكرير الا تقرير الاول وكلمة بل اضراب عنه
والحق ان الاضراب انما هو من صرف خصوص
نسبة العامل الى خصوص اخر فاصل النسبة باق
فان قلت النسبة تتغير بتغير احد طرفيها
قلت اذا لم يكن البدل اجنبيا عن المبدل
منه لم تتغير بالكلية خصوصا في بدل الكل فان
الاضراب فيه انما هو باعتبار الوصف لا الذات
وفائدته اي هذا البدل قال الكرماني اشارة
الى جواب سوال نشا من جعل قوله صراط الذين
بدلا من الاول بدل الكل وتقريره ان بدل الكل انما
يصار اليه اذا لم يتم المقصود باحد البدلين
وههنا لو اقتصر بما جعل بدلا وقيل من اول الامر
اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لتم المقصود
فاي حاجة الى الاطناب الحاصل في طريقة الابدال
مع ان فيه من شايبة التبعية صورة واذا كان
مقصودا بالنسبة حقيقة فاجاب بقوله التوكيد
اي تاكيد النسبة وتقريرها وذلك ان البدل الحاصل
بتكرير المعنى الواحد في حكم تكرير العامل وبتكريره

تكرر

تكرير النسبة لا محالة ذكره شيخي زاده والتنصيص على
ان طريق المسلمين المفهوم من الذين انعمت عليهم
كون الاسلام اعظم النعم واجلها هو المشهود بطريق
الحصر لتعريف الطرفين المسند والمسند اليه عليه
عداه بعلي لتضمنه معنى المحكوم او المجمع وفي الكشاف
المشهود له ذكره الخفاجي قلت هما لغتان قال
في المصباح شهدت علي الرجل بكذا وشهدت له به
انتهى فالتعدي يكون بعلي وباللام وان اختلف
المعنى فكون المشهود عليه بمعنى المحكوم عليه
معنى اصليا لانه متضمنا ذلك بخلاف كونه بمعنى
المجمع عليه فتامل واقول وجه عدول البيضاوي
عن عبارة الكشاف في التعدية بعلي دون
اللام ان المناسب كون معنى المشهود عليه المطلع
عليه يقال شهدت علي كذا اي اطلعت عليه
وعاينته لانه من الشهادة التي هي الاخبار
القاطع بل من الشهادة التي هي الاطلاع والمعاينة
بالاستقامة في قوله اهدنا الصراط المستقيم لانه
مطلوب الكل فالكل شاهدون باستقامته
وان لم يعلموه بعينه لانهم طالبون الهداية
اليه فيما يعلمه الرب تعالى علي الكل متعلق
بالمشهود ويجوز ان تتعلق بالتنصيص ذكره شيخي
زاده قلت ويجوز ايضا ان يتعلق بالتوكيد لقرب
اشتقاقه منه وان كان بعيدا عنه وقال
الشرواني متعلق بالتنصيص لا بالمشهود كما ذهب
اليه البعض لان الحاصل ههنا اصل الشهادة لا
كونها علي ابلغ وجه واكده كما يظهر بالتامل انتهى
قلت بل الحاصل ههنا كون الشهادة علي ابلغ

وجه وآكده لانها شهادة كل من يقول اهدنا الصراط
المستقيم وكل العقلا يشهدون بوجود الصراط المستقيم
بلا اختلاف بينهم ويطلبونه وهو ابلغ وجه في الشهادة
وآكده كما لا يخفى قال الشرواني واما التنصيص
فاصله حاصل من غير طريقة البدل ايضا واما
الحاصل من طريقة البدل فهو التنصيص الآكد والابلغ
وجه من وجوه الشهادة او التنصيص او التاكيد والبلغ
اي ابلغ وجه من ذلك وقال شيخي زاده ان في
البدل توضيح المتبوع المذكور على سبيل الاجمال
وتفسيره من حيث كونه مذكورا بعده في مقام
التفسير والبيان وذلك يستلزم كون البدل
ابين واوضح في الاتصاف بما وصف به المبدل
منه اذ لولاه لما صح كونه مفسرا له فلذلك افاد البدل
ههنا التنصيص على ان صراط المسلم علم في
الاتصاف بالاستقامة وان المشهود عليه بالاستقامة
على آكد وجه وابلغه هو للغيره وقال الشرواني
فحاصل ما ذكره ان فايدته حصول التوكيد مع
التنصيص المذكور لا ان كلا منهما فايدته على ما ذهب
اليه الشارحون فانا التاكيد فايدة عامة للبدل
مذكورة في موضعه ومفروغ عنها ههنا وانما
المهم بيان وجه اختيار طريق البدل وعدم
الاكتفا بذكر البدل استقلالا واصالة مع انه
المقصود حقيقة فاذا كانت الفايدة المقصودة
مجموع ما ذكر فلا بد من اختيار طريقة البدل
اذ المجموع لا يحصل الا منها انتهى قلت اذا تعلق
قوله على آكد وجه وابلغه بالتاكيد كان التاكيد
فايدة مستقلة والتنصيص فايدة اخرى مستقلة

فيكون

فيكون هذا البدل افاد فايدتين مستقلتين الاولى
التاكيد اللفظي باعادة اللفظ في اهدنا الصراط
المستقيم اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لان
البدل بتقدير تكرار العامل كما ذكر فوقع التاكيد
اللفظي في تكرار اهدنا وتكرار الصراط وتكرار
المستقيم بمرادفه وهو المضاف الى المنعم عليهم
وهذا معنى الاكدية والمبالغة في ذلك التاكيد
لانه بمنزلة تاكيدات متعددة في الفاظ متعددة
واما الفايدة الثانية فهي التنصيص على ان
طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة حيث
كان هو مطلوب الكل وقد ابدل منه طريق
المنعم عليهم بالاسلام المبرين من الغضب ٥
والضلال ان يلحقهم ومن الضلالة لانه تعليل
للتنصيص وقيل انه تعليل لقوله على الكل وجه
قاله الخفاجي والضمير للبدل الذي هو الصراط
المستقيم وتوضيحه انه لو اكتفى بما جعل بدلا ٥
وقيل من اول الامر اهدنا صراط المسلمين المستقيم
لافاد جعل النص على كون طريقهم موصوفا بالاستقا ٥
افادة ظاهرة لكن اين هذا النص من النص
الواقع في النظم الجليل فان ايراد ٥ اولا الصراط
المستقيم الذي هو منهم ثم ايراده بما هو كالبيان
والتفسير افاد ان الاستقامة منحصرة في طريقهم
وانه كالعلم في الاستقامة لان التفسير بمنزلة
التعريف فلا بد ان يكون اجلى عند المخاطب
واعرف ذكره اكثر والتي فكانه اشار بقضاء التفريع
الى اجمال ما ذكره مفصلا حيث قال كما نه اى
الشان من الامر البين اى الظاهر الذي لا خفاء

فيه عند احد ان الطريق المستقيم ليس الا ما يكون
طريق المومنين قال عصام ومن الفوايد الخاصة
الناجحة انه تصريح بان المطلوب صراط الجماعة
لا صراط الواحد الذي لا يسلك الا منفردا من المحذورين
ومنها ان في البدل اشعارا بطلب الزاد والرفقاء
ايضا بل نقول فيه التصريح بطلب الحفظ عن طريق
اهل الغضب والضلال ففيه تكميل للدعاء وقال سنان
في قوله طريق المومنين اشارة الي ما هو المختار
من ان المراد بالمنعم عليهم هم المومنون جميعا
لشمول نعمة الهداية اياهم وقال خرد واعلم
ان قوله في الاول طريق المسلمين وههنا طريق
المومنين يدل علي اتحاد الايمان والاسلام عنده
كما هو المختار عنده كما هو المختار عند جمهور
الحنفية والمعتزلة وبعض اهل الحديث لكنه قال
في شرح المصابيح وهذا تصريح بان الاعمال خارجة
عن مفهوم الايمان وان الايمان والاسلام متباينان
كما اشعر به قوله تعالي قل لم تومنوا ولكن قولوا
اسلمنا والي هذا ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري ثم
نقل كلام القايلين بالاتحاد ورد عليهم وغاية ما
يمكن ان يقال ان التغاير بين مفهومي الايمان والاسلام
لا ما صدق عليه المومن والمسلم اذ لا يصح في الشرع ان
يحكم علي واحد بانه مومن وليس بمسلم وبالعكس
يويده قوله تعالي فاخرجنا من كان فيها من
المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين انتهي
قلت فعلي هذا اذا كان بين الايمان والاسلام
فرق لا يلزم ان يكون بين المومن والمسلم شرعا فرق
ايضا فيكونان متحدين كما مشي علي ذلك هنا وان

فرق

فرق بين الايمان والاسلام في شرح المصابيح فان
مفهوم كل واحد منهما ملازم لمفهوم الاخر شرعا فلا
تناقض وقد اشار الى ما ذكرناه اكثر وانى بقوله
والتوفيق ان تباين الايمان والاسلام لا ينافي
تصادق المؤمن والمسلم فان التباين في مبدا الاشتقاق
لا يستلزم تباين المشتقين كالناطق والضاحك فانهما
متباينان واما الناطق والضاحك فمتصادقان
كلياهما من الجانبين ثم انه قال شيخي زاده فان
قلت البدل لو كان فيه تاكيد النسبة وايضاح
المتبوع لدخل في حد التاكيد وعطف البيان
لان التاكيد تابع يقرر امر المتبوع في النسبة او الشمول
وعطف البيان تابع يوضح متبوعه فيلزم ان
يكون البدل تاكيدا او عطف بيان وانه باطل
اجيب عنه بان البدل هو المقصود بالنسبة والمبدل
منه توطئة لذكره بخلاف عطف البيان والتاكيد
فان المقصود بالنسبة فيهما هو المتبوع ويتمايزان
بكون احدهما لتقرير امر النسبة والاخر لتوضيح المتبو ع
والبدل وان كان مفيدا للتقرير والتوضيح المذكورين
لكن النسبة الى المتبوع ليست مقصودة فيه بل المقصود
هو النسبة الى التابع فقط فهذه التوابع انما تختلف
في مثل هذا المقام بالاعتبار وقال الكردي اشار
بقوله كالبيان والتفسير الى انه ليس بيانا وتفسيرا
حقيقة ووجهه ما حققه السيد قدس سره في
حواشي الرضي في تحقيق الفرق بين البدل وعطف
البيان مثل قولك جاءني اخوك زيد ان قصدت
فيه اسناده الى الاول وجيئ بالثاني تتمة له
وتوضيحا فالثاني عطف بيان وان قصدت فيه

الاسناد الي الثاني وجيئت بالاول توطئة له ومبالغة
في الاسناد فالثاني بدل انتهى كلامه قدس سره فالاعتماد
بدل الكل مع عطف البيان تارة وتغايرهما اعتبار
نزله المصنف منزلة عطف البيان فقال كالتفسير
والبيان فان قلت لم لم يجعل الثاني عطف
بيان للاول حتى لا يحتاج الي التنزيل ولكون
تفسيرا وبيانا له لا كالتفسير والبيان له قلت
لان جعله بدلا مع دلالته علي التاكيد والتقرير
الحاصل من تكرير العامل يدل ايضا علي ان المقصود
بالذات طلب هداية صراط المسلمين ففي ذلك
اشعار بعظم طريقتهم وتكريم لهم وترغيب في
طريقهم علي ابلغ وجه حيث جعل طلبه مقصودا بالذات
وهذه الفوايد فائتة في عطف البيان وقيل
عطف علي مفهوم الكلام السابق المفيد ان المراد
بقوله الذين انعمت عليهم المسلمون فكانه قيل
المراد بهم المسلمون عامة وقيل المراد بهم الانبيا
خاصة لكون النبوة اجل نعم الله تعالي علي
عباده واكملها فكانت النعمة المدلول عليها
بقوله انعمت هي نعمة النبوة لاغير بناء علي
انصراف المطلق الي الكامل فيكون المطلوب
بالهداية علي هذا القول صراط الانبيا عليهم
السلام والمراد ما اتفقوا عليه من التوحيد واصول
الدين ومن الفروع ما اتفق فيه جميع الشرايع والاديان
كحرمة قتل النفس واخذ مال الغير بغير حق والزنا
والكذب ووجوب العدل بين الخلق ذكره الشرواني
وقال الخفاجي وصراطهم المطلوب هدانا اليه
ما توافقوا عليه من التوحيد واصول الدين

دون الفروع المختلف فيها فانها ليست صراطا مطلقا
للكل وما اشتمل على التوحيد والعبادة والعدل
واجتناب المعاصي والعمليات التي لم تنسخ
والنبوة اجل النعم على الانبياء عليهم الصلاة والسلام
انتهى قلت فاذا كان المراد في هذا القول
بصراط الذين انعمت عليهم صراط الانبياء عليهم
السلام يعني طريقهم فيما جاؤا به الى الامم من
الارشاد الى الحق والدلالة على ما يوصل الى رضوان
الله تعالى ويباعد عن غضبه فلا يرد ما قاله
عصام هنا من قوله وهذا يناسب قصد النبي صلى
الله عليه وسلم في قراءته فكانه تفسير على حسب
قراءة النبي صلى الله عليه وسلم وقال الكرماني
ورد يعني قول عصام بانه يخالف ما بينه المصنف
من قوله فاذا قاله العارف عني به ارشدنا
طريق السير فيك الى اخره واي عارف اعرف من
النبي صلى الله عليه وسلم فالمناسب بقراءته ما
ذكر لا هذا والتحقيق ان قول العارف ارشدنا
طريق السير فيك لا يستلزم ان اهل ذلك الطريق
اعرف منه سيما اذا قاله بطريق التواضع وهضم
النفس كما كان دأبه عليه الصلاة والسلام فلا ينافي هذا
كون النبي صلى الله عليه وسلم اعرف الخلق اجمعين
نبيا كان او غيره انتهى قلت او يكون قاله بنية
التثبيت على ذلك والدوام عليه والعصمة لا تنافي
الخوف والخشية فلا تنافي الدعاء بدوام ما هو دائم
فيهم وقال ابو حيان في البحر ومضمون الجملة طلب
استمرار الهداية الى طريق المنعم عليهم لان من
صدر منه حمد الله واخبر بانه يعبده ويستعينه فقد

حصلت له الهداية لكنه يسأل استمرارها كما قال
عليه السلام انا اعرفكم بالله واشدكم منه خشية وقد
خرج في هذا القول انه نسبه الواحدي الى السدي
وقتادة وقال الخفاجي وفي الدر المنثور عن ابن
عباس رضي الله عنهما انه فسره بطريق من انعمت
عليهم من الملايكة والنبيين والشهداء والصالحين ومن
اطاعوه وعبده وقال النسفي في تفسيره واختلف
في هؤلاء المنعم عليهم من هم وفي هذا الانعام الذي
عليهم ما هو قال مجاهد وابو العالية هم النبيون
ودليله قوله في سورة مريم بعد ذكر الانبياء اولئك
الذين انعم الله عليهم وقال ابن كيسان هم الانبياء
والصديقون وقال الحسن وعبد الرحمن بن زيد
هم المؤمنون وقال مقاتل هم الانبياء
والصديقون والشهداء والصالحون وقال السدي
هم الانبياء والمؤمنون وهذه الاقاويل الاربعة
متقاربة ودليلها كلها قوله فاولئك مع الذين انعم
الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء
والصالحين وقيل نسبه الواحدي والسجاوندي ذكره
خسرو وكذلك النسفي الى ابن عباس رضي الله عنهما
اصحاب موسى وعيسى عليهما السلام يعني بني اسرايل
قبل التحريف راجع الى اصحاب موسى عليه السلام
وقبل النسخ بالنسبة لاصحاب عيسى عليه السلام
ففيه لف ونشر مرتب والظاهر ان كلا منهما بالنسبة
الى كل منهما ذكره الخفاجي وقال اكثر وايقنهم
كانوا حينئذ على الحق وصراطهم كان مستقيما قال
الله تعالى واتيناهما الكتاب المستبين وهديناهما
الصراط المستقيم ووجه تمريض هذين القولين هو

ان

ان كلا منهما تخصيص بلا موجب سيما القول الاخير
فانه لا يليق لمسلم امة محمد صلى الله عليه وسلم
طلب طريق اصحاب موسى وعيسى ولو كان قبل
النسخ والتحريف لعدم جواز العمل لنا الان بطريقتهم
ولو اريد الاصول الاعتقادية المتفق عليها لم
يكن لتخصيص اصحابهما وجه قال النبي هم اصحاب
موسى قبل ان يغيروا نعمة الله عليهم ودليل ذلك
قوله يا بني اسرايل اذكروا نعمتي التي انعمت
عليكم وقال الخفاجي اصحاب موسى وعيسى عليهما
السلام اي المصدقون بهما وبما جاءا به قبل ما صدره
من بعضهم من التحريف وقبل نسخ شيء مما جاءا
به وهذا منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما
وخصا لشهرة امرهما وكثرتهما ووجودهما في عصر
نبينا عليه السلام والنسخ والتحريف تغيير ما في
الكتابين التوراة والانجيل كذكر نبينا صلى الله
عليه وسلم حيث اراد واخفاءه ويابى الله الا
يتم نوره ولو كره الكافرون والنسخ رفع لبعض الاحكام
من شريعتهم وانتهاؤها وقال السيوطي في الاتقان
والنسخ مما خص الله تعالى به هذه الامة لحكم
منها اليسير وقد اجمع المسلمون على جوازه وانكره
اليهود ظنا منهم انه بدا كالذي يرى الراي
ثم يبدو له وهو باطل لانه بيان مدة الحكم كالاحياء
بعد الاماتة وعكسه والصحة بعد المرض وعكسه
والفقر بعد الغنى وعكسه وذلك لا يكون بدا فكذا
الامر والنهي ولا يقع النسخ الا في الامر والنهي ولو
بلفظ الخبر اما الخبر الذي ليس بمعنى الطلب
فلا يدخله النسخ ومنه الوعد والوعيد واذا عرفت

ذلك عرفت فساد صنع من ادخل في كتب النسخ
من ايات الاخبار والوعد والوعيد وقال الخفاجي
في معني اصحاب موسي وعيسي عليهما السلام وقيل
هم مومنوا الامم السابقة وقيل هم المومنون
مطلقا وهو الاولي والانسب وليس بزايد علي
ما مر كما توهم انتهي وقال سناد قال ابو
منصور الاوجه من الاقاويل ان يصرف الي جميع
المومنين بدلالة الثنا وهو قوله غير المغضوب
عليهم وبدلالة الاطلاق في انعمت عليهم انتهي
قلت قوله مطلقا اي سواء كانوا من الامم السابقة
او الامم اللاحقة الي يوم القيامة وليس هذا المعني
بزايد علي ما مر من تفسيرهم بالمومنين في القول
الاول الذي ذكره المصنف وعليه فيرد تخصيصهم
بصحبة موسي وعيسي عليهما السلام ويجاب بان
اضافة صحبة المومنين اليهما لشرفهما وكثرة بني
اسرايل ووجودهم في عصر نبينا صلي الله عليه
وسلم كما مر فكانهم غلبوا علي غيرهم من الامم
الماضية واللاحقة واريد باصحاب موسي وعيسي
عليهما السلام جميع الامم يعني المومنين منهم بطريق
التغليب كما ورد ان موسي عليه السلام يابتي يوم
القيامة معه السواد الاعظم لكن في قوله هو الاولي
والانسب تامل لايخفي خصوصا بعد تقييده بقوله
المصنف قبل التحريف والنسخ وقوله النسخ كما قدمناه
عنه هم اصحاب موسي قبل ان يغيروا نعمة الله عليهم
ودليل ذلك قوله يابني اسرايل اذكروا نعمتي التي
انعمت عليكم ولم يذكر النصاري عيسي مع موسي عليهما
السلام واكتفي بذكر بني اسرايل لانهم اصحاب موسي

وعيسي

وعيسى عليهما السلام لان عيسى رسول الى بني اسرايل
ايضا وقال اكثر والذي في رد ذلك وما قيل ان
تخصيصهما اي موسى وعيسى عليهما السلام لوجودهما
في زمن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ومخاطبته
عليه السلام كلتا الامتين ودعوته اياهما الى
الاسلام ونزول القرآن في اساتهما معه عليه
السلام فلا يصلح مخصصا اذ لا معنى لطلب طريق
قوم دعاهم نبينا صلى الله عليه وسلم الى الاسلام
فاساؤا معه ونزل القرآن في اساتهم وان
كانوا قبل على الحق لا اظنك في مرية من هذا
فلزيادة القول الاخير اخره المصنف وعدل
عما في الكشاف من تقديم هذا القول على القول
بانهم الانبيا انتهى قلت ولا يخفى ان المراد باصحاب
موسى وعيسى بنو اسرايل الذين كانوا مومنين
قبل بعثة نبينا عليه السلام وقبل تغييرهم لدينهم
بدليل قول المصنف قبل التحريف والنسخ الذين
قال تعالى في حقهم واني فضلتكم على العالمين
ولهم لم يسيئوا معه صلى الله عليه وسلم ولا نزل
القرآن في اساتهم معه عليه السلام وانما الذين
اساؤا هم الموجودون بعد التحريف والنسخ وهم
اليهود والنصارى الكافرون المكذبون بنبينا
صلى الله عليه وسلم وليسوا مرادين بما ذكر وان
وجد جنسهما في زمنه صلى الله عليه وسلم وخاطبهما
ودعاهما الى الاسلام فليتامل وقال الخفاجي
واعلم ان التوراة والانجيل اللذين عند اليهود
والنصارى الان اختلف فيهما هل هما مبدلان
ومحرفان لفظا او تاويلا فاما التوراة فما فرط

فيها قوم وقالوا كلها اوجلها مبدل حتى جوزوا
الاستنجاء بها فليست المنزلة على موسى عليه الكلام
وذهبت طائفة من الفقهاء والمحدثين الى ان
ذلك انما وقع في التاويل فقط كما صرح به البخاري
واختاره الفخر الرازي وغيره لقوله تعالى قل
فاتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين وهو
امر للنبي صلى الله عليه وسلم بالاحتجاج بها والمبدل
لا يحتج به ولما اختلفوا في الرجم لم يمكنهم تغيير
آيته منها وتوسطت طائفة وهو الحق فقالوا ابدل
بعض منها وحرف لفظه واول بعض منها بغير
المراد منه وانه لم يعط موسى عليه السلام منها
لنبي اسرائيل غير سورة واحدة وجعل ما عداها
عند اولاد هارون عليه السلام فلم تزل عندهم
حتى قتلوا عن اخرهم في وقعة بخت نصر وبعد
ذلك جمع عزير عليه الكلام بعضا منها ممن حفظها
فهذا الذي عندهم اليوم وليس اصلها وفيه زيادة
ونقص واختلاف ترجمة وتاويل واما الانجيل ففيه
تبديل وتحريف في بعض الفاظه ومعانيه وهو
مختلف النسخ والاناجيل اربعة وقال شيخنا الوالد
المرحوم في شرحه على شرح الدرر والغرر مما يؤيد
القول الثالث بالتوسط ويكره للجنب قراءة التوراة
والانجيل والزبور وكذا الحائض والنفساء لان الكل
كلام الله تعالى وما بدل منه بعض غير معين
وغير المبدل غالب فالاحتياط في التحرز عن الكل
قال الوالي وغير المبدل الغالب واجب التعظيم
واذا اجتمع المحرم والمبيح غلب المحرم وعبارته
المبتغى ولا يجوز يعني للجنب من التوراة ص

والانجيل

والانجيل والزبور وكذا الحائض والنفساء لان الكل كلام
الله تعالى وما بدل منه بعض غير معين وغير المبدل
غالب فالاحتياط في التحرز عن المس قال الواني
وغير المبدل الغالب واجب التعظيم واذا اجتمع
المحرم والمبيح غلب المحرم وعبارة المبتغى
ولا يجوز يعني للجنب مس التوراة والانجيل والزبور
والتفسير انتهى قلت فالمس والقراءة سواء في
الكراهة كالقرآن ومتى اطلقت الكراهة فهي
تحريمية ولهذا في عبارة المبتغى لا يجوز فكان
يكره ثم انه ذكر النفي في تفسيره قال الضحاك
وابن جريج ووكيع هم المؤمنون ودليله قوله
واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فالف
بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا انتهى قلت
وهذا القول هو الذي ذكره المصنف اولا بلفظ
المسلمين وثانيا بلفظ المؤمنين وتقدم الكلام
على ذلك قال النفي وقال سعيد بن المسيب
هم جميع من انعم الله عليهم بالهدى والطاعة
وقال سهل بن عبد الله التستري هم الذين انعم
عليهم بالمعرفة ودليل ذلك قوله اولئك هم الراشدون
فضلا من الله ونعمة وقال محمد بن علي هم الذين
انعم الله عليهم شكرا انعم الله عليهم وذلك
لان النعمة انما تبقى لمن شكر لا لمن كفر فاذا
زالت فكانها لم تكن وقال علي بن الحسين بن
واقد هم الذين انعم الله عليهم بالشكر على الثراء
والصبر على الضراء لان الشكر لا يتم الا بالصبر
وقال الحسين هم الصحابة الاربعة يعني ابا بكر
الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان

وعلي بن ابي طالب رضي الله عنهم ودليله ما تلونا من
قوله فاولئك مع الذين انعم الله عليهم يعني
بالهداية الى الصراط المستقيم لانها هي المذكورة
قبله وهم الانبيا والاصفيا وقال الحسين بن الفضل
هم الذين اتم الله عليهم النعمة بختمهم على
الاسلام لانه هو النعمة بالحقيقة هذه اقاويل
المفسرين وفيه اقاويل المحققين قال جعفر
ابن محمد الصادق رضي الله عنه الذين انعمت
عليهم فالعلم بك والفهم عنك وقال محمد بن
علي الترمذي زممت جوارحهم بالهيبة عند
الخدمة وقال ابو العباس بن عطا انعم طبقات
فالعارفون انعم الله عليهم بالمعرفة والاولياء
انعم الله عليهم بالصدق والرضا واليقين
والصفوة والابرار انعم الله عليهم بالحلم والرأفة
والمريدون انعم الله عليهم بحلاوة الطاعة
والمؤمنون انعم الله عليهم بالاستعانة وقال
ابو عثمان الحيري الذين انعمت عليهم بان
عرفتهم مهالك الصراط ومكايد الشيطان وخيانة
النفس وقال محمد بن الفضل الذين انعمت عليهم
بالاعانة على الاستقامة في طريق مناجاتك وقال
بعض البغداديين صراط من افنيته عن النظر
الى النعمة بدوام التنعم بقربك وموانستك
وقيل صراط الذين انعمت عليهم بالنظر الى جريان
ما جرى عليهم في الازل فلم يشغلهم كشف ذلك
عن الشغل بك وقيل انعمت عليهم بالايمان
والهداية والتوفيق والرعاية والمراقبة والكلاءة
وقيل انعمت عليهم بفناء حظوظهم وقيامهم

معك بحسن الادب وقيل انعمت عليهم بمشاهدة
المنعم دون النعمة وقيل انعمت عليهم بازالة ظلمات
الاكوان عن سرايرهم وطهرت اسرارهم بنور
قدسك فشاهدوك بهمهم ولم يشاهدوا معك سواك
وقيل انعمت عليهم بجاذبتك على المشاهدة حتى
عبدوك كانهم يرونك وقيل انعمت عليهم بان
اذنت لهم في سؤالك ومناجاتك وقيل انعمت
عليهم بالوصول فلم يقفوا في الطريق وقيل انعمت
عليهم بالقيام بحقوقك دون التعريج على استجلاب
حظوظهم وهذا قول القشيري وقال ايضا صراط
من طهرتهم عن اثارهم حتى وصلوا اليك بك وقال
ايضا اي حفظت عليهم اثار الشريعة عند غلبات
واردات الحقيقة حتى لم يخرجوا عن حد العلم
ولم يخلوا بشيء من احكام الشرع وقيل اي اهلتهم
لانعامك واصلحتهم لاكرامك وقيل انعمت عليهم
في البداية بالعناية وفي الحال بالهداية وفي
النهاية بالحماية قال الله تعالى ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى وهذا في البداية وقال ان هداكم
للايمان وهذا في الحال وقال يثبت الله الذين
امنوا وهذا في النهاية وبالله التوفيق الى سلوك
الطريق وقرئ بصيغة البناء للمفعول وقد نسب
هذه القراءة في الكشاف الى ابن مسعود رضي الله
عنه وقال خبر ونسبه القرطبي والسجاوندي
الى عمر بن الخطاب وابن الزبير رضي الله عنهما
صراط من انعمت عليهم بايراد كلمة من بدل الذين
وقد اغرب الخفاجي وبالغ في الخطا حيث قال
في هذا المحل وفيه دليل على جواز اطلاق الاسماء

البهيمة على الله تعالى كما ورد في الاحاديث
المشهورة يا من بيده الخير ونحوه فلا يغرنك ما نقله
الحفيد عن صاحب المتوسط من منعه انتهى قلت
كانه ظن ان من وضعت في الاية في هذه القراءة
موضع اسم الله تعالى توهما منه ذلك وليس كذلك
والظاهر ان نقل الحفيد عن صاحب المتوسط منع
تسمية الله تعالى بالانعام البهيمة وهو مسلم لا منع
اطلاق ذلك على الله تعالى مجردا عن تسميته بذلك
والدليل على صحة الاطلاق على الله تعالى من
القران قوله سبحانه ولا انتم عابدون ما اعبد
وقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق ونحو ذلك
والانعام بكسر الهمزة مصدر انعم عليه انعاما قال
في القاموس النعمى بالضم المخفض والدعة والمال
كالنعمة بالكسر وجمعها نعم وانعم وقال في المخنص
بالخاء المعجمة والفاء والضاد المعجمة الدعة وعيش
خافض وقد خفض ككرم وقال والتنعم الترفه
والاسم النعمة بالفتح والنعمة بالكسر المرة واليد
البيضاء الصالحة كالنعمى بالضم والنعماء بالفتح ممدود
جمعها انعم ونعم ونعمات بكسرتين وبفتح العين
وانعمها الله عليه وانعم بها ايصال النعمة بالكسر
وقال عصام هذا وان كان مقتضاه تعريف
الانعام بالي الا انه عدي بعلى اشارة الى علو
مرتبة المنعم عليه اي علي من يوصل النعمة اليه
فكانه ينزل النعمة عليه من عال انتهى قلت
هذه نكتة لغوية وحكمة ادبية حيث كان معنى
الانعام ايصال النعمة الى المنعم عليه فقياسه حيث
كان معناه الايصال تعديته بالي لكن لما قصد في اصل

استعمال

استعمال اللغة العربية معنى العلو عدي بعلى
وقال الخفاجي ولما فيها من الايصال والانهاء كان
حقها ان تعدي بالي لكنها عديت بعلى اشارة لعلو
المنعم ولذا قيل اليد العليا خير من اليد السفلى
انتهى قلت وقياسه لما فيه اي في الانعام لانه
المصدر لكن التعدي مشترك بين المصدر والاسم
والفعل وحينئذ فلا يرد ما اعترضه اكثر والي على
عصام بقوله اقول قد صرحوا ان امر الصلة موكول
الي السماع وقد عرفت مما نقل عن القاموس انه
عدي بعلى وبالباء على حسب معانيه فلا يقتضي
نكتة تامل ولما كانت النعمة ايضا مشتركة بين
معاني كما قال في القاموس النعيم والنعمي بالضم
الخفض والدعة والمال كالنعمة بالكسر وقال
النعمة بالكسر المسرة واليد البيضاء الصالحة وهي
النعمة والاحسان تصطنعه والملك بكسر الميم
احتاجت الي بيان ما هو المراد منها وهي اي
النعمة الماخوذة في مفهوم الانعام في الاصل اي
في اصل وضعها اللغوي الحالة اي الهيئة الحسنة
لان بناء الفعلة بالكسر للهيئة كالجلسة والركبة
والنعمة بالفتح للمرة كالضربة وهي بمعنى التنعم
ولذا قيل كم ذي نعمة لا نعمة له اي لا يتنعم
بما رزقه الله ذكره الخفاجي كما ان المفعل بفتح
الميم اسم لموضع الفعل كالمسكن لموضع السكون
وعدم الحركة والمفعل بكسر الميم اسم لالة الفعل
كالمفتاح اسم لالة الفتح والفعلة بالفتح اسم للمرة
وبالكسر للحالة والهيئة وقد نظمها بعضهم فقال
المفعل للموضع والمفعل للالة ٥ والفعلة للمرة ٥ والفعلة للحالة ٥

التي يستلذها وفي نسخة يستلذ بها قال في القاموس
اللذة نقيض الالم والجمع لذات لذه وبه لذاذا ولذاذة
والتذه وبه واستلذه وجده لذيذا ولذهو صار
لذيذا الانسان اي الواحد من بني ادم ذكرا كان
او انثى قال في القاموس والمرأة انسان وبالها
عامية وسمع في شعر كانه مولد
لقد كستني في الهوى ملابس الصب الغزل
انسانة فتانة بدر الدجا منها خجل
اذا رنت عيني بها فبالدموع تغتسل
وقيد بالانسان لما قال الخفاجي ان الانعام ايصال
الاحسان الى الغير من العقلا كما قاله الراغب فلا
يقال انعم علي فرسه ولذا قيل ان النعمة نفع
الانسان من هو دونه بغير عوض وعبارة الراغب
والانعام ايصال الاحسان الى الغير ولا يقال الا
اذا كان الموصل اليه من الناطقين فانه لا يقال
انعم فلان علي فرسه انتهى قلت ويدخل في ذلك
الملايكة والجن لانهم من العقلا الناطقين ولعل وجه
ذلك ان الانعام يقتضي طلب الشكر ولا يكون من غير
العقلا فاطلقت اي النعمة لما يستلذه اي الانسان
قال الخفاجي وعدي الاطلاق باللام وهو يعدي
بعلى لكونه بمعنى الاستعمال اي استعملت فيما
يلايم من الامور الموجبة لتلك الحالة فهو من
اطلاق المسبب على السبب من النعمة بالفتح قال
الخفاجي واصله في المستلذات الحسية ثم اطلقت
على المعنوية كنعمة الاسلام لان اللذة عند المحققين
امر تحمد عاقبته ولذا خصها بعضهم بالمعارف وقيل
لا نعمة لله على كافر وهي اي النعمة هنا الدين

الحق وهو دين الاسلام وفي نسخة وهي اللين اي
النعمة بالفتح معناها اللين قال خسرو واصله لين
العيش والنعامي ريح الجنوب للين هبوبها ومنه
النَعَم والنعامة للين مشيتها قال وفي بعض
النسخ وهي الدين فكانه تصحيف وقال الكرواني
اللين صوريا كما في الثوب الحرير والبدن الناعم
او معنويا كطيب العيش من نعم بالضم اي صار
ناعما بمعنى لينا ومنها النعوم والتنعم ونعم الله
تعالى جمع نعمة وان كانت لا تحصى بالبنا للمفعول
لكثرتها قال الخفاجي اي لا تعد انواعها فضلا
عن افرادها وقال الكرواني وانما اضاف النعم
الى الله مع ان المراد تقسيم مطلق النعمة تنبيها
على ان مطلق النعمة من الله تعالى كما قال
سبحانه وما بكم من نعمة فمن الله فالمراد ان النعمة
المطلقة التي لا تكون الا من الله تعالى فانها
لا تحصى انواعا واشخاصا كما قال الله تعالى وان
تعدوا نعمة الله لا تحصوها اي لا تضبطوا عددها
قال الخفاجي اي نعمه لان الاضافة تفيد ما
تفيده اللام يعني كما ان المالف واللام تفيد عموم
الجنس فالاضافة كذلك فالمراد بنعمة الله نعم
الله قيل وفيه نكتة حيث قال نعمة دون نعم
مع ان عد الواحد هين بل ليس هو بعد لاشتمال
كل فرد منها على نعم لا تحصى كنعمة الصحة مثلا
لو اريد تفصيلها جزءا جزءا ظاهرا وباطنا اعجزت
العاد وفرها بعض الفضلا بقوله ان تترعوا
في عد افراد نعمة من نعمه تعالى لا تطيقوه
تنحصر في جنسين لم يقل نوعين لان كل جنس تحته

انواع احدها دنيوي اي حاصل في الدنيا و الاخر
اخروي اي حاصل في الاخرة وفي بعض النسخ اواخروي
بكلمة او وفي لمنع الخلو فلا يرد ان معرفة الله تعالى
نعمة في الدنيا والاخرة واما على نسخة الواو و
فمعرفته وان كانت واحدة في الدارين الا انها
نعمة دنيوية حدوثا واخروية بقاء ذكره الكرماني
وهو جواب لما ذكره عصام من قوله الظاهر انه
قصد به ما يكون نعمة في الدنيا فقط وما يكون
نعمة في الاخرة فقط فهناك قسم ثالث وهو ما
يكون نعمة فيهما وهي معرفة الله تعالى مثلا
الا ان يقال المعرفة الدنيوية وسيلة الى المعرفة
الاخروية وكم بين المعرفتين والاول من الجنسين
وهو النعم الدنيوية قسمان احدهما موهبي اي
حاصل بمحض وهب الله تعالى و فضله ليس لكسب
العبد مدخل اصلا في حصوله و ثانيهما كسبي اي
حاصل بمدخلية من العبد وقصد تسببه في حصوله
والقسم الموهبي ايضا قسمان احدهما روحاني
اي منسوب الى الروح وعاد الضمير اليها قال الخفاجي
وهو بضم الراء ما فيه الروح وكذلك النسبة الى الملك
والجن وهي نسبة على خلاف القياس واراد به هنا
ما يقابل الجسماني مما يتعلق بالروح كنفخ الروح فيه
اي في البدن لدلالة الروح عليه ذكره الكرماني
وقال الخفاجي تحقيق التسوية و نفخ الروح على
ما نقله في كتاب الروح عن جمهرة الاسلام ان
التسوية تهيئة المحل المقابل للروح كطينة آدم
عليه السلام ونطفة بنيه لان يقبلها كالفتيلة التي
تستعد بشرب الدهن لتعلق النار بها واصل النفخ

اخراج

اخراج هواء من جوف النافخ الى جوف المنفوخ
وهو غير متصور في حقه تعالى لان النفخ لكان
سببا لاشتعال النار في بعض الاجساد وبعد ذلك
نتيجة له عبر عن نتيجة النفخ بالنفخ وان لم
يكن على صورة النفخ والسبب الذي اشتعل به
نور الروح في فتيلة النطفة صفة في الفاعل وصفة
في المحل القابل فالاول الجود الالهي الذي
هو ينبوع الوجود على ما يقبله وصفة القابل
هو الاعتدال الحاصل بالتسوية كما قال تعالى
فاذا سويته ونفخت فيه من روحي وهو في الاصل
استعارة تمثيلية او تصريحية ومجاز مرسل ثم
صار حقيقة شرعية في فيض الارواح على ذويها
وقال الكرماني اذا اريد بالروح الانساني المجرد
المرادف للنفس الناطقة فنفخه في البدن جعله
متعلقا بالبدن كما اشار اليه المصنف في سورة
الحجر في تفسير قوله تعالى ونفخت فيه من روحي
حيث قال واصل النفخ اجراء الريح في تجويف
جسم اخر ولما كان الروح يتعلق اولا بالبخار اللطيف
المنبعث من القلب وتفيض عليه القوة الحيوانية
فيسري حاملا لها في تجاويف الشرايين الى اعماق
البدن جعل تعلقه بالبدن نفخا وان اريد الروح
الجبلي اعني ذلك البخار اللطيف المذكور فمعنى
نفخه فيه جعله حيا بنفخه كما اشار اليه المصنف
في سورة ص حيث قال في بيان معنى قوله تعالى
ونفخت فيه من روحي اي احييته بنفخ الروح واشراقه
بالجر عطف على نفخ الروح والضمير عايد على الروح
اي وكاشراق الروح بعد النفخ بالعقل اي بالقوة

العاقلة التي تدرك بها النفس الناطقة الكليات
او اريد بالروح النفس الناطقة ومعنى اشراقها
بالقوة العاقلة اضاءتها وتنويرها بها فانها للنفس
بمنزلة ضوء يدرك به ما يدركه من الكليات واذا اريد
بالروح الحيواني فالمراد بالعقل النفس الناطقة
فان الروح الحيواني اذا تعلقت به النفس الناطقة
صار مشرقا متلألاء يظهر بذلك التعلق للانسان
ما لا يظهر لسائر الحيوانات من ادراك الكليات
والنظريات فيدرك الكليات ويحصل النظريات
بالفكر ويميز الحسن والقبيح وبه يحصل له سائر ما
يمتاز به الانسان عن سائر الحيوان ذكره الشرواني
وقال الخفاجي ضمير اشراقه للمنفوخ فيه المفهوم
من النفخ وقيل هو للانسان او للبدن كضمير فيه
لفهمه من السياق وارجعه بعضهم للروح لتاويله
بمذكر فانها مؤنث سماعي وقال شيخي زاده فان البدن
وان تعلق به الروح لا يشرف ولا ينور ما لم يتاييد
بالعقل الذي يدرك به الكليات وسائر القوى
التي يستعين بها في ادراك الجزئيات وما يتبعه
اي العقل قال الشرواني معطوف على العقل اي
وكاشراق الروح بما يتبع العقل اي يصير آلة له انتهى
قلت وهو بناء على ارجاع ضمير اشراقه الى
الروح كما قررنا وان رجع الضمير الى المنفوخ فيه او
الى الانسان او الى البدن كما ذكرناه عن الخفاجي
فالمعنى وكاشراق المنفوخ فيه او الانسان او البدن
بما يتبع العقل اي يكشف كالكشف عن القوى جمع قوة
الحساسة التي هي للحواس الظاهرة والمحس الباطنة
فالعقل يكشف عن الكليات والقوى الحساسة

تكشف

تكشف عن الجزئيات قال الكرواني ويجوز ان
يكون ضمير يتبعه راجعا الى الروح فان القوى
المدركة تتبع نفخ الروح في الفيضان على محالها
ثم بين اشراف الروح بالعقل وبما يتبعه من
الحواس بقوله كالفهم اي فهم الخطاب لا احساس
الحرارة والبرودة وسائر المحسوسات على ما توهم
لانه من الامور الجسمانية وقد شيخي زاده بما هو
اعم من فهم الخطاب بقوله بيان لاشراقه
اي العقل وهو ادراك الجزئيات والكليات تصورا
كان او تصديقا وقال الخفاجي والعقل قوة
للنفس تدرك بها الكليات والجزئيات المجردة وبتبعها
ذلك الادراك ويسمى لطفا وهو المراد بالناطق
في تعريف الانسان ويكون بمعنى ما يعبر به عما
في الضمير وهذا معناه الحقيقي في اللغة والعرف
العام والفكر اي الذي يعد من خواص الانسان
وهو حركة النفس في المعقولات حركة من باب
الكيف واما حركة النفس في المحسوسات فيسمى
تخيلا ولا يختص بالانسان والنطق اي الباطني
وهو ادراك الكليات اذ النطق الظاهري من
الامور الجسمانية ذكره الكرواني وقال الخفاجي
وعلم ما ادى اليه الفكر هو الفهم وهذه امور
كسبية والقوى جمع قوة والمراد بها النفسانية
التي هي مبدا النطق واخويه يعني الفهم والفكر
وقيل القوى تعم القوى الحواس الظاهرة
والباطنة لكن قوله كالفهم الى اخره يقتضي
تعميمه بحيث يشملهما وادراكهما وادراك العقل
وما يترتب عليه والفهم المطلق بمعنى الادراك

والفكر ترتيب المعلومات والنطق ادراك الكليات
او ما يعبر به عنها والقوى البدنية كالنامية واخواتها
ويحتمل ان يراد بها ما يعم الحواس ويراد بالاول الادراكات
فانها يقوى بها العقل انتهى قلت لكن يمنع ان يراد
بالاول في قوله تنحصر في جنسين دنيوي واخروي
والاول قسمان ان يكون المراد الادراكات جعله من
ذلك الهيئات العارضة في قسم الجسماني من الصحة
وكمال الاعضاء ويمنع ارادة الحواس الظاهرة تقسيمه
الموهبي الى روحاني وجسماني ثم جعله الفهم والفكر
والنطق من قسم الروحاني والقسم الاخر جسماني
بالضم نسبة الى الجسمان وهو الجسم والجثمان بالثا
المثلثة بمعناه ايضا ولك ان تقول انما الروح لمشاكلة
الجسماني ذكره الخفاجي قلت ويبعد ان يراد بالجثماني
بالثا المثلثة الروح لما قال في المصباح الجثمان بالضم
قال ابو زيد هو الجسمان وقال الاصمعي الجثمان
الشخص والجسمان هو الجسم والجسد وفي القاموس
والجثمان بالضم الجسم والشخص كتخليق البدن هو
والجسد بمعنى وقد يفرق بينهما ذكره الخفاجي وفي المصباح
البدن من الجسد ما سوى الراس والسوى قاله الازهري
وعبر بعضهم بعبارة اخرى فقال هو ما سوى
المقاتل قال الخفاجي وتخليقه اعطاوه خلقه وتكميل
بنيته والقوى الحالة فيه معطوف على تخليق اي حالة
في البدن والمراد غير الحواس الظاهرة والباطنة
وهي القوة المحركة والناصية والغاذية والجاذبة
والماسكة والهاضمة والدافعة وغيرها من القوى
البدنية غير المدركة والهيئات جمع هيئة معطوف
على البدن قال الخفاجي والهيئة عندهم مرادفة

العرض

للعرض فقوله العارضة له اي للبدن صفة مغيرة
وقوله من الصحة بيان لها فان الصحة عندهم
هيئة بدنية تكون الافعال بها سليمة لذاتها وبقابلها
المرض وقال الشرواني لايقال للمعالجات الطبية
والاحتماء عن المضرات دخل تام في حصول الصحة
فهي نعمة كسبية لا وهبية لانا نقول مدخلية
تلك المعالجات انما هي في حفظ الصحة او ازالة
المرض لا في نفس الصحة والكلام فيها وكمال الاعضا
معطوف على الصحة قال الشرواني اريد به
تناسبها وكون كل عضو على وجه يليق به ويترتب
عليه منفعته الخاصة كالمشي بالارجل والبطش
باليدين وهكذا والقسم الكسبي اي المقابل
للموهبي المندرج معه تحت الجنس الاول الذي
هو نعمة دنيوية وهذا ايضا قسمان روحاني
وجسماني الا انه لم يصرح به اكتفاء بما اشار
اليه في ضمن كلامه ذكره الشرواني وقال الخفاجي
الظاهر ان الكسبي اعم من ان يكون روحانيا
كتزكية النفس او جسمانيا كتزيين البدن او خارجا
عنهما وسيلة اليهما كحصول المال والمراد بالكسبي
ما للكسب مدخل فيه وان لم يستقل به تزكيه اي
تطهير النفس عن الرذايل جمع رذيلة وهي ضد
الفضيلة والارذل الدون الخسيس او الردي من
كل شي ذكره في القاموس وهي الملكات الردية
كالكفر والمعاصي والبدعة والضلالة وسايرالاعتقادات
الفاسدة والجهالات المركبة والاخلاق الذميمة
من الحقد والحسد والبخل والعجب وسايرالذموم
وبهذه التخلية تنخرط النفس في سلك المفلحين

كما قال تعالى قد افلح من زكاها فهب في الطب الروحاني
بمنزلة التنقية للبدن عن الاخلاط الردية في
الطب الجسماني ولما كانت التخلية متقدمة على
التحلية ذكرها اولا وعطف عليها الثانية فقال
وتحليتها اي النفس بمعنى جعلها متحلية بالاخلاق
السنيه اي الرفيعة والملكات الفاضلة من الحلم
والجود والصبر والتوكل والتواضع وسائر الاخلاق
الحميدة ثم هذا مبني على ان الاخلاق قابلة للتبدل
والتغير ويجري فيها الاكتساب ولو باعتبار
مراتبها المتفاوتة شدة وضعفا واليه ذهب المحققون
ومن ذهب الى انها هي السيرة وهي لا تقبل التغير
كالصورة فالنبي عنده هو الافعال التي هذه الكيفيات
مبادي لها واشار الى الجسماني بقوله وتزيين
الانساني بالهيئات المطبوعة اي المقبولة
عند الطباع السليمة كتطهير البدن عن الاوساخ وقص
الشارب وقلم الاظفار وحلق العانة ذكره الكرماني
وقال الخفاجي والملكات شاملة للصنايع والمطبوعة
بمعنى المقبولة الراجحة في ميزان الطبيعة
وقد وقع في هذا اللفظ بهذا المعنى في كلام من
يوثق به كالثعالبي وقال المرزوقي في الشعر
منه مصنوع ومطبوع فلا عبرة بانكار بعضهم له
وقوله انه لم يوجد في اللغة وفي مفردات الممين
طبعت المكيال ملأته لكون الملئ كالعلامة الحائطة
عن تناول ما فيه والطبع المطبوع اي المملوء وكذا
قال الراغب وفي كلام علي رضي الله عنه العقل
عقلان فمطبوع ومسموع ولا فائدة بمعنى الجبلي
انتهى قلت فمن انكر لفظا مطبوع وانه ليس

في

في اللغة فما ذكره هنا يرده وانما انكره بمعنى مقبول
راجح في ميزان الطبيعة فعلى الخفاجي اثبات
بهذا المعنى في اللغة لان الهيئات المطبوعة
في عبارة المصنف بمعنى التي جبلي عليها صاحبها
بحيث صارت طبيعة له بسبب تكرارها في العادة
بمنزلة الملكات النفسانية وكذلك قول
المرزوقي في الشعر ان منه المطبوع اي الجبلي
الذي صار قايله لا يتكلف في نظمه له والحلي
بكسر الحا المهملة جمع حلية وبضمها وكسر اللام
جمع حلي ذكره اكثر واني وفي المصباح والحلية
بالكسر الصفة والجمع حُلِي مقصور وتضم
الحا وتكسر وحَلِيَت المرأة حَلَيًا ساكن اللام لبست
الحلي وجمعه حُلِيّ المحسنة اي التي استحسنها
الناس وزينوا ابدانهم بها كالخاتم والسوار
والثياب الفاخرة وتكحيل العين والخضاب
ومثل ذلك من العوارض المجاورة للبدن
المنفكة عنه ذكره اكثر واني وقال الخفاجي
وجوز فيه اي في قول المصنف والحلي ضم
الحا وكسر اللام وتشديد الياء وحصول بالرفع
معطوف على قوله تزيين البدن الجاه اعني
المنصب العالي والرتبة السنية والمال قال
اكثر واني وكون هذه الحصول كسبيا بناء على
الاعم الاغلب والا فقد يكون حصول المال
ضروريا كالمال الحاصل بالارث وكذا الجاه قد
يناله الشخص بلا سعي منه كاكثر ابناء الملوك
يتقلدون السلطنة بعهد من ابائهم على انه
لا بد من الانتهاء الى الكسب البتة يعني ابتدا

اي ليس اصليا بل كسبيا اولا اي لاولا اباتهم
بالقهر والغلبة سواكان مالا اوجاها وبالجملة
حصول المال والجاه نعمة كسبية متعلقة بالنفس
والروح اذ يجوز حصول الجاه والمنصب وحصول
المال تلتذ النفس وتبتهج ويحصل لها سرور
فهو زينة للنفس وكذلك اهل الجاه يجلون في اعين
الناس فحصول الجاه نعمة روحانية صرفة
والثاني اي الجنس الاخروي من النعم الالهية
وهو ايضا ينقسم الى جسماني وروحاني اشار
الى الاول بقوله ان يغفر الله للعبد المومن
ما فرط فيه من الذنوب والمعاصي فان المغفرة
سبب لنجاة البدن من عذاب النار فان كانت
من غير سبب عادي من سبق عمل او توبة من
العبد كمغفرة عصاة المومنين الذين ماتوا كتبوا
في ايمانهم خيرا فالنجاة المترتبة عليها نعمة جسمانية
موهبية فان اكتسبوا في ايمانهم خيرا صرفا اوخلطوا
عملا صالحا واخر سيا فهي نعمة جسمانية كسبية واشار
الى الروحاني من الاخروي بقوله ويرضى عنه
فان رضوان الله عن عبده نعمة روحانية سبب
لابتهاج الروح ويبوءه عطف على قوله يغفر اي
يهيئ له منزلا ذكره الكرماني وقال الخفاجي هو
مضارع بواه بباء موحدة ثم واو مشددة وهمزة
من التبوءة وهي الاسكان في اعلا عليين وهي
اعلا الجنة اوموضع في السما السابعة تصعد اليه
ارواح المومنين وهو في الاصل جمع علية او علي
بمعنى الغرفة اولا واحد له وجمعه جمع سلامة
على خلاف القياس مع الملايكة المقربين لم يقل

مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فانه
ليس لتفضيل الملائكة بل لان مقامات الملائكة
وقربهم من الله تعالى قرب معنوي واستغراقهم
في انوار قدس الجبروت وانغماسهم في بحر وحدة
اللاهوت لذاته روحانية لا ينالها الا من افنى
الناسوت وانخرط في سلك المجردات وصار من
اهل ملكوت السموات فان كان كل من الرضي
والتبوة في هذا المقام الاعلى من غير سبق عمل
وتوبة بل بمحض فضل وموهبة الاهية فنعمة موهبية
والا فكسبية لان لكسب الاعمال من خلية هادية
في الاجزية المترتبة عليها ذكره اكثر والي ابد الابدين
الابد محركة الدهر والجمع اباد وابود وابدالابدين
كرضيين وابدالاباد بمعنى كما في القاموس فالابدين
جمع آبد وهو بالغة الابد كما ان الداهر بالغة
الدهر لزيادة الياء والنون على خلاف القياس
ذكره الخفاجي وقال الرازي في تقسيم اخ اعلم
ان كل ما يصل الى الخلق من النفع ودفع الضر فهو
من الله تعالى على ما قال تعالى وما بكم من نعمة
فمن الله ثم ان النعمة على ثلاثة اقسام احدها
نعمة تفرد الله تعالى بايجادها كحوان خلق ورزق
وثانيها نعمة وصلت الينا من جهة غير الله تعالى
في ظاهر الامر وفي الحقيقة هي ايضا انما وصلت
من الله تعالى فهو الخالق لتلك النعمة والخالق
لذلك المنعم والخالق لداعية الانعام بتلك النعمة
في قلب ذلك المنعم لانه تعالى لما اجرى تلك
النعمة على يد ذلك العبد كان ذلك العبد مشكورا
ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى لانه لولا

ان الله تعالي قال اذا شكر لي ولوالديك فبدا بنفسه
تنبيها علي ان انعام الخلق لا يتم الا بانعام الله وثالثها
نعم وصلت من الله الينا بسبب طاعاتنا وهي ايضا
من الله تعالي لانه لولا ان الله تعالي وفقنا ٥
للطاعات واعاننا عليها وهدانا اليها وازاح الاعذار
عنا والا لما وصلنا الي شيء منها فظهر بهذا البرهان ان
جميع النعم في الحقيقة من الله واعلم ان اول نعم
الله تعالي علي العبد ان خلقهم احياء ويدل عليه
العقل والنقل اما العقل فهو ان الشيء لا يكون نعمة
الا اذا كان يمكن الانتفاع به ولا يمكن الانتفاع به الا
عند حصول الحياة فان الجماد والميت لا يمكن ان ينتفع
بشيء فثبت ان اصل جميع النعم هو الحياة واما النقل
فهو ان الله تعالي قال كنتم تكفرون بالله وكنتم
امواتا فاحياكم ثم قال عقيبه هو الذي خلق لكم
ما في الارض جميعا وثنى بذكر الاشياء التي ينتفع بها وذلك
يدل علي ان اصل جميع النعم هو الحياة ثم اختلفوا
في انه هل لله نعمة علي الكافر ام لا فقال بعض
اصحابنا ليس لله تعالي علي الكافر نعمة وقالت المعتزلة
لله علي الكافر نعمة دينية ونعمة دنيوية واحتج
الاصحاب علي صحة قولهم بالقرآن والمعقول
اما القرآن فآيات احدها قوله تعالي صراط
الذين انعمت عليهم وذلك لانه لو كان لله علي الكافر
نعمة لكانوا داخلين تحت قوله انعمت عليهم وذلك
لانه لو كان كذلك لكان قوله اهدنا الصراط
المستقيم صراط الذين انعمت عليهم طلبا لصراط الكفار
وذلك باطل فثبت بهذه الآية انه ليس لله نعمة
علي الكفار فان قالوا ان في قوله الصراط المستقيم

يدفع ذلك قلنا ان قوله صراط الذين انعمت عليهم
بدل عن قوله الصراط المستقيم وكان التقدير اهدنا
صراط الذين انعمت عليهم وحينئذ يعود المحذور المذكور
والاية الثانية قوله تعالى ولا تحسبن الذين
كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم
ليزدادوا اثما واما المعقول فهو ان نعم الدنيا
مقابلة عقاب الاخرة على الدوام قليلة كالقطرة
في البحر ومثل هذا لا يكون نعمة بدليل ان من جعل
السم في الحلوا ثم يعد النفع الحاصل منه نعمة لاجل
ان ذلك النفع حقير في مقابلة ذلك الضرر الكثير
فكذا ههنا واما الذين قالوا ان الله تعالى على
الكافر نعما كثيرة فقد احتجوا بايات احدها قوله
تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم
والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض
فراشا والسماء بناء فنبه على انه يجب على الكل طاعة
الله لمكان هذه النعم العظيمة وثانيتها قوله
تعالى كيف تكفرون بالله الاية ذكر ذلك في معرض
الامتنان وشرح النعم وثالثتها قوله تعالى يا بني
اسرايل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم ورابعتها قوله
تعالى وقليل من عبادي الشكور وقول ابليس
ولا تجد اكثرهم شاكرين ولو لم تحصل النعمة لم يلزم
الشكر ولم يلزم من عدم اقدامهم على الشكر محذور
لان الشكر لا يكون الا عند حصول النعمة انتهى
قوله قلت والاولى في ذلك ان يقال ان الله تعالى
لا يجب عليه شيء ان يفعله مصلحة للعبد او مضرة
له وجميع المصالح التي هي لعباده المومنين والكافرين
نعم منه تعالى على جميع العباد مومنهم وعاصيهم وكافرهم

وقد طلب منهم كلهم الشكر على ذلك فاما المؤمنون
فانهم شكروه بالايمان والطاعات امتثالا لامره
واجتنابا لنهيه ومثلهم العصاة شكروه بالايمان
وبعض الطاعات فبقيت النعم التي انعم بها
عليهم نعما على ما هي عليه في نفسها واما الكافرون
فانهم لما لم يشكروا النعم التي انعمها عليهم بالايمان
وقبول الطاعات فلم تبق في حقهم نعما لانهم
بدلوها كما قال تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة
الله كفرا الاية وقال تعالى يعرفون نعمة الله
ثم ينكرونها وقال تعالى في بيان ان الشكر بالايمان
قيد للنعم فلولا كانت قرية امنت فنفعها ايمانها الا
قوم يونس لما امنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في
الحياة الدنيا وذلك لانهم لما امنوا شكروا نعمة الحياة
فكشف الله عنهم العذاب وبقيت نعمة الحياة في
حقهم نعمة على ما هي عليه ولم يبدلوها وقال تعالى
ضرب الله مثلا قرية كانت امنة مطمئنة يأتيها
رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بانعم الله الاية
اي لم تشكر النعم بالايمان والطاعة فانقلبت
النعم نقما ولم يبق عليهم نعمة لله تعالى فمن
قال لا نعمة لله تعالى على الكافر فذلك لانهم بدلوها
بعدم شكرها بالايمان ومن قال لله نعم على الكافر
كان ذلك باعتبار اصل اسدائها اليه قبل تبديلها
بعدم الشكر الذي هو الايمان واليه يشير كلام المصنف
فيما يأتي من قوله فان ما عدا ذلك اي من النعم
يشترك فيه المؤمن والكافر ونقل الخفاجي عن
بدايع ابن القيم اختلف السلف هل لله على كافر
نعمة فقيل لا نعمة له عليه لظاهر قوله تعالى اولئك

الذين انعم الله عليهم من النبيين الاية وقيل قد
يكون منعما عليه والصواب ان مطلق النعم يعم
البر والفاجر والنعم التامة مختصة بالمومنين
لاتصالها بسعادة الابد وهو الحق وذكر الرازي
ايضا ان قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم صراط
الذين انعمت عليهم والله تعالى قد بين في اية
اخرى ان الذين انعمت عليهم من هم فقال
اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين ولاشك ان راس الصديقين
وراسهم ابو بكر رضي الله عنه فكان معنى الاية
ان الله امرنا بان نطلب الهداية التي كان
عليها ابو بكر وساير الصديقين ولو كان ابو
بكر ظالما لما جاز الاقتداء به فثبت بما ذكرنا دلالة
هذه الاية على امامة ابي بكر الصديق رضي الله
عنه ثم لما بين ان النعمة الالهية انواع اراد ان
يعين ما هو المراد منها في هذا المقام فقال والمراد
اي من النعمة المطلوبة المفهومة من قوله انعمت
عليهم هو القسم الاخير اي الجنس الاخروي وبعض
من القسم الاول اعني الجنس الدنيوي واليه اشار
بقوله وما يكون وصلة اي واسطة قريبة يتوصل
بها توصلا بلا واسطة الى نيله اي الى حصول هذا
القسم الاخروي كائنا ذلك البعض الذي يكون
وصلة من القسم الاخر بفتح الخاء المعجمة اعني القسم
الاول فكلمة من تبعيضية ذكره اكثر والي وقال
الخفاجي اي المراد بالانعام المدلول عليه بقوله
انعمت عليهم النعم الاخروية وما يتوصل به اليها
من الدنيوية كنزكية النفس وما معها لا ما قبله لانه

لا يخص المومن فلا وجه لما ذهب اليه في الدعا بنيله
انتهى قلت في هذا الكلام اشارة الى ان النعم الدنيوية
لا تختص بالمومن بل تشمل المومن والكافر كما قدمناه
وقال الكشوائي ومحصل كلامه ان المراد من النعمة
هنا هو القسم الاخروي بتمامه وبعض من اقسام
الدنيوي الذي يكون وصلة الى نيل القسم الاخروي
وهو تخلية النفس وتحليتها لان الوصلة بلا واسطة
انما يصدق عليهما وما عداهما من نفخ الروح وتخليق
البدن ونحو ذلك فانما هي وصلة الى الوسايط
وبواسطتها الى نيله ثم بين وجه كون المراد
القسم الثاني مطلقا وما يتوصل اليه من القسم
الاول بقوله فان ما عدا ذلك المذكور من القسم
الاخروي وبعض القسم الدنيوي مما يشترك فيه
المومن والكافر فلا يليق بحال المومن من حيث
انه مومن ان يتخذه مطلبا فان نصب عين
المومن والمطلب الاعلى عنده هو النعم الاخروية
وما يكون ذريعة اليها من امور الدنيا فلا يطلب
الا طريق الذين انعم الله عليهم في الاخرة فقوله
انعمت عليهم من قبيل التعبير عن المستقبل بلفظ
الماضي لتحقق وقوعه ذكره الكشوائي وقال
الخفاجي والتعبير بالماضي لتغليب ما مضى
منه لتوقف النعم الاخروية عليه وان كانت
اجل وقيل انه لتحققه اولان المراد انعمت عليهم
في علمك وفيه استعارة تبعية والاول احسن
واولى غير مفرد مذكر دايما ومدلوله المخالفة
بوجه ما واصله الوصف ويستثنى به ويلزم الاضافة
لفظا او معنى وادخال الا عليه خطا ولا يتعرف

وان

وان اضيف الى معرفة ذكره ابو حيان في النهر
وسياتي ذكر تعريفه واضافته معنى بخوليس غير
المغضوب عليهم كلمة غير تجي على ثلاثة اوجه
بمعنى المغايرة قال تعالى ليفتروا علينا غيره
اي كلاما مغايرا لكلامنا وبمعنى لا قال تعالى فمن
اضطر غير باغ ولا عاد اي لا باغيا ولا عاديا وبمعنى
الا قال تعالى وما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
ويجوز صرفها ههنا الى هذه الوجوه فان حملت
على الاول فمعناها ثبتنا على طريق الذين انعمت
النعمة عليهم المغايرين للمغضوب عليهم وان حملت
على الثاني فمعناها على طريق المنعم عليهم
لا المغضوب عليهم وان حملت على الثالث فمعناها
الا المغضوب وهذا على قراءة النصب ذكره السعدي
وسياتي قراءة النصب ولا الضالين فكلمة غير بدل من
كلمة الذين انعمت عليهم بدل نكرة من معرفة
ذكره السمين وقال المرادي في شرح التسهيل تبدل
المعرفة من المعرفة كقوله تعالى الى صراط
الحميد الله في قراءة من جر والنكرة كقوله تعالى
ان للمتقين مفازا حدايق واعنابا والمعرفة
من النكرة كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط
مستقيم صراط الله والنكرة من المعرفة كقوله تعالى
لنسفعا بالناصية ناصية كاذبة واشترط الكوفيون
في ابدال النكرة من النكرة ان تكون موصوفة
واشترطوا ايضا في ابدال النكرة من المعرفة
شرطين اتحاد اللفظ وان تكون النكرة موصوفة
ووافقهم ابن ابي الربيع وبعض المتاخرين على
الثاني وحكي عنهم ايضا اتحاد اللفظ في بدل المعرفة

من النكرة والصحيح انه لا يشترط شيء من ذلك لورود
السماع به انتهى ثم البدل هنا بدل كل من كل وقال
السهيلي والبدل سبعة اقسام على خلاف في بعضها
احدها بدل كل من كل الثاني بدل بعض من كل ٥
الثالث بدل اشتمال الرابع بدل غلط الخامس
بدل نسيان السادس بدل بداء السابع بدل كل من
بعض اما الاقسام الثلاثة الاول فلا خلاف فيها
واما بدل البداء فاثبته بعضهم مستدلا عليه بقوله
عليه السلام ان الرجل ليصلي الصلاة وما كتب له
نصفها ثلثها ربعها الى العشر ولا يرد هذا في القرآن
واما الغلط والنسيان فاثبتهما بعضهم مستدلا بقول
ذي الرمة لمياء في شفتيها حوة لعس وفي اللثات
وفي انيابها شنب قال لان الحوة السواد الخالص
واللعس سواد تشوبه حمرة ولا يرد هذا لان البدلان
في كلام فصيح واما بدل الكل من البعض فاثبته
بعضهم مستدلا بظاهر قوله نضر الله اعظما
دفنوها بسجستان طلحة الطلحات في رواية
من نصب طلحة قال لان الاعظم بعض طلحة
وطلحة كل وقد ابدل منها واستدل على ذلك
ايضا بقول امرئ القيس كأني غداة البين يوم
تحملوا فغداة بعض اليوم وقد ابدل اليوم منها
ولا حجة في البيتين اما الاول فان الاصل اعظما
دفنوها اعظم طلحة ثم حذف المضاف واقيم المضاف
اليه مقامه ويدل على ذلك الرواية المشهورة
وهي جر طلحة على ان الاصل اعظم طلحة ولم
يقم المضاف اليه مقامه واما الثاني فان اليوم
يطلق على القطعة من الزمان على معنى ان

المنعم

المنعم عليهم المذكورين بقوله صراط الذين انعمت
عليهم هم الذين سلموا من الغضب الالهي والضلال
قال سبحانه يعني اذا جعل بدلا اي بدل الشائ ايضاح
الذات مع تكرير العامل وتغيير المبهم والمقصد
الي انه هو المقصود بالذات وذكر الاول انما
هو للتوطئة فيفيد المبالغة المذكورة في صراط
الذين وقال الخفاجي قدم البدلية اشارة
لترجيحها لما فيها من وجوه المبالغة والنكت
السابقة انتهى قلت يعني سبق في قوله الصراط
المستقيم صراط الذين انعمت عليهم وبيان ذلك
هنا ان البدلية في قوله غير المغضوب عليهم
من قوله الذين انعمت عليهم في حكم تكرير العامل
والتقدير صراط غير المغضوب عليهم فصراط
غير المغضوب عليهم هو المقصود بالذات وفايدة
التاكيد والتنصيص علي ان طريق المسلمين هو
المشهود له بعدم الغضب علي سالكه وعدم الضلال
فهو تفسير وبيان لصراط المنعم عليهم وقال
شيخي زاده المختار ان يكون غير المغضوب
بدلا من الذين بدل الكل من الكل من حيث
انهما متحدان ذاتا وصدقا لان من انعم عليهم
بالنعم الاخروية فهم غير المغضوب عليهم
وبالعكس ووجه كون البدل مختارا ما مر من ان
البدل فيه فايدتين الاولي انه يفيد تاكيد النسبة
لاجل انه في حكم تكرير العامل وان تكريره يستلزم
تكرير النسبة والثانية انه يفيد توضيح المتبوع
وتفصيله بعد ذكره علي الابهام والاجمال فان
التفصيل بعد الاجمال اوقع في البيان واقوي

في الشهادة فيكون الكلام شهادة لغير المغضوب
عليهم وغير الضالين عن الحق بكونهم منعما عليهم
في وجه ابلغ واكد من ان يضاف الصراط اليهم ثم
يوصفوا بكونهم منعما عليهم ويقال صراط غير المغضوب
عليهم ولا الضالين المنعم عليهم انتهى قلت
قوله ابلغ واكد من ان يضاف الصراط اليهم ويقال
صراط غير المغضوب عليهم هذا التقدير لابد منه وهو
معنى تكرير العامل اذا العامل في المضاف اليه
هو المضاف قال المرادي في شرح التسهيل المضاف
اليه مجرور بالمضاف وهو مذهب سيبويه وزعم
الزجاج ان الجر هو بمعنى اللام قال لان الاسم
لا يخفض وزعم قوم ان اللام المقدرة او من هو
الخافض ولم يمنع ذلك من الاضافة والصحيح الاول
لاتصال الضمير به ولا تتصل الا بحوامل انتهى وقوله
ثم يوصفوا بكونهم منعما عليهم ويقال صراط غير
المغضوب عليهم ولا الضالين المنعم عليهم هذا لا
يكون الا على تقدير تقديم غير المغضوب عليهم
على الذين انعمت عليهم وليس ذلك في القران
ولا ضرورة الى تقديره فاذا قدرانه كان كذلك في
نظم القران بان كان القران اهدنا الصراط
المستقيم صراط غير المغضوب عليهم ولا الضالين
الذين انعمت عليهم كان الذين بدلا من غير
المغضوب او صفة له فيبقى في اختيار الدليل
على الوصفية معنى المبالغة والتاكيد المذكورين
ايضا وانما هو ابلغ واكد من جعل غير المغضوب
صفة للذين انعمت عليهم كما سياتي نظير ما تقدم
في جعل صراط الذين بدلا من الصراط المستقيم

لا صفة له ويؤيد ما ذكرنا قوله بعد ذلك اما
اولا فبتثنية ذكر المتبوع المستلزمة لتمكن المشهود
له في ذهن السامع فان غير المغضوب اذا جعل
بدلا من الذين انعمت عليهم يراد به الذات
لا المفهوم وقوله بخلاف ما اذا جعل موصوفا
يعني على ما ذكر من تقدير التقديم والتاخير
في الاية القرانية وعلمت ما فيه وقوله فحينئذ
يراد به الذات وبالمنعم عليه المفهوم لا الذات
فيفوت ذكر المشهود له مرتين يعني على كون
الثاني صفة للاول وهو غير متعين لجواز
البدلية كما ذكرنا فيراد الذات ايضا لا المفهوم
فلا يفوت شيء وقوله واما ثانيا فبالتفصيل بعد
الاجمال الذي هو اوقع في البيان واقوى في
الشهادة ولا يخفى فوات ذلك اذا قيل صراط غير
المغضوب عليهم ولا الضالين المنعم عليهم
يعني اذا تعين الوصف في المنعم عليهم الذي
هو مكان الذين انعمت عليهم ولا ضرورة في
تقدير الاية كذلك ولا في نفي البدلية عن الثاني
كما ذكرنا وقوله واما ثالثا فلاشتمال الكلام على
تكرير العامل حينئذ المستلزم لتاكيد النسبة وهذا
هو الداعي لترجيح البدلية على الوصفية ولا
حاجة في بيان الاولوية والاحقية الى تقدير
التقديم والتاخير في الاية ولا الى العدول
عن الوصول الى غيره وانما ذلك بالنسبة الى
الوصفية وقال الخفاجي ولم يجعله بدلا من
ضمير عليهم لانه يلزم خلو الصلة من الضمير
لان المبدل منه ليس في قوة الطرح حقيقة كما يتوهم

بدل لانه لا يخلو من الركاكة بحسب المعنى وقال
الرضي والاول ليس في حكم الطرح معنى لا في
بدل الغلط ولا الكلام انه ليس في حكم الطرح لفظا
لوجوب عود الضمير اليه في بدل البعض وللاشتمال
الى اخر عبارته انتهى قلت والبدل في الاية من
مثل ذلك جائز لانه بدل مظهر من مضمر غايب
بدل كل من كل قال الرضي ولا يبدل ظاهر
من مضمر بدل الكل الا من الغايب نحو ضربته زيدا
وغير المخفش لا يجيز نحو في المسكين مررت ولا يعكر
الكريم المعول واستدل الاخفش بقوله تعالى
ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه الذين
خسروا انفسهم والباقون يقولون هو نعت مقطوع
يجب اتباعه نعتا بل يكفي فيه معنى الوصف انتهى
فالابدال من ضمير عليهم اقرب لكنه ابعد لركته
فيصير التقدير صراط الذين انعمت عليهم
على غير المغضوب عليهم ولا الضالين وركته
لا تخفى كما قال الخفاجي فيما ذكرناه او صفة له
اي للموصول فاما صفة مبنية للموصوف وكاشفة
عن المراد منه ان اخذ على وجه يساوي موصوفه
ويلازمه ذكره الكرواني وقال الخفاجي قدم
الصفة المبينة وهي الكاشفة المنزلة منزلة
التعريف كما صرحوا به لان المنعم عليهم بالاسلام
المهتدين لطريق الاستقامة لا يكونون من اهل
الغضب واذا اريد بهم الانبيا عليهم السلام فالامر
ظاهر ولذا لم يبينه صريحا او صفة مقيدة للموصوف
ومخصصة اياه ببعض افراده ان اخذ على وجه
يكون الموصوف اعم منها ويتناول غيرها وتوضيحه

انه قد بين ان المراد النعمة الاخروية التي هي
المغفرة والرضا والتبوءة في اعلا عليين ولا تتصور
ان يقارنها الغضب والضلال ويتاخر عنها فاما ان
تلك النعمة سبوقة بهما كما في عصاة المومنين والذين
ادخلوا النار ثم غفر الله لهم ورضي عنهم واخرجهم
الى الجنة او لا تكون سبوقة بهما اصلا كما في الصديقين
والشهداء والصالحين فالمنعم عليهم بالنعم الاخروية
يلزمهم ان لا يكونوا مغضوبين ولا ضالين حين ما
انعموا في الاخرة ولا بعد ما انعموا فيها فبقيت
طايفتان من غضب الله عليه واضله قبل الغفران
والرضا فهو من لم يمسه الغضب والضلال راسا فان
اريد بغير المغضوب عليهم ولا الضالين من لم
يكونوا مغضوبين ولا ضالين حين انعم الله عليهم
وغفر لهم ولا بعده فالصفة مبينة لان المنعم
عليهم بالاخرة لا يكونون الا كذلك وان اريد من لم
يكونوا مغضوبين ولا ضالين اصلا ولو قبل الانعام
فهي صفة مقيدة تخصص الموصوف ببعض افراده
الذين لم تكن نعمتهم الاخروية سبوقة بالغضب
والضلال اصلا فيكون المطلوب طريقتهم لا غير
ذكره اكثر والى على معنى انهم اي غير المغضوب
عليهم ولا الضالين جمعوا بين النعمة المطلقة اي العامة
بينهم قال اكثر والي والمراد بالنعمة المطلقة ما يكون
مقصودا بالذات غير مقيد اكونه تمهيدا او توطئة
لغيره ومقصودا بالعرض فان الموصوف مقصودا
بالذات والصفة تابعة له على عكس البدل
او المراد ما كان نعمة بلا شرط شيء كالايمان بخلاف
العمل فانه نعمة بشرط اقترانه بالايمان وقال

للخفاجي وسمي الايمان نعمة مطلقة لاشتماله على سعادة النشأتين فكانها مشتملة على جميع النعم فينصرف المطلق اليها ثم فسرها بقوله وهي نعمة الايمان وكان الظاهر ان يقول وهي نعمة المغفرة والرضا والتبوئة في اعلاعليين لكون المراد النعمة الاخروية لكنه اراد ان يشير الى ان المعتبر في بيان كونه بدلا او صفة هو المنطوق اولا في بيان الذين انعمت عليهم وهو طريق المومنين لانه المذكور صريحا وبين السلامة من الغضب والضلال وهذا بيان للمعنى المراد على تقدير كون غير المغضوب عليهم صفة سواكانت بينة او مقيدة واشارة الى انه على تقدير كونه صفة يراد بكلمة غير معناها الوضعي لا الذات فيكون في معنى الصلة اي صلة الموصول التي هي انعمت عليهم لان الصلة في الحقيقة صفة للموصول الذي هو الذين فيكون الموصول الموصوف جامعا في الحقيقة بين الصفتين ذكره الشرواني وذلك اي جعل غير المغضوب عليهم صفة للموصول الذي هو من اقسام المعرفة مع ان غير نكرة والنكرة لا تكون صفة للمعرفة انما يصح بحسب القواعد العربية قال شيخي زاده اي كونه صفة مشكل من حيث ان الموصوف به وهو الذين انعمت معرفة وهو ظاهر وغير المغضوب نكرة لان نحو غير ومثل وشبه وشبيه لتوغله في الابهام لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة والمعرفة لا توصف بالنكرة باحد التاويلين الاول جعل الموصوف الذي هو الموصول نكرة في المعنى والثاني جعل الصفة التي هي غير معرفة اشارة الى التاويل الاول بقوله اجراء الموصول

وهو

وهو الذين انعمت عليهم مجرى بالضم والفتح مصدر
اجرى وجرى كما في القاموس النكرة فيصح ان
يوصف بالنكرة اذ اي لانه لم يقصد بالبنا المفعول
به اي بالموصول معهود بالعهد الخارجي فانه
المتبادر اذا اطلق المعهود قاله خسرو وغيره وقال
شيخي زاده وهو الحصة المعينة من مفهوم الاسم
المعرف باللام المتقدم ذكرها تحقيقا او تقديرا وقال
الخفاجي لانه لم يرد بالذين انعمت عليهم قوما
باعيانهم ولا جمعهم فهو عهد ذهني وحكم حكم النكرة
كالمحلي باللام هذه عبارة مشهورة لاهل العربية
يقولون للمعرف باللام محلي جعلوا التعريف
حلة للنكرة فهو استعارة صار حقيقة اصطلاحية
فيما ذكر وقيل ان التعبير اشارة الى ان اللام لمجرد
تزيين اللفظ من غير زيادة معنى فيه وفيه
نظر ذكره الخفاجي في قوله اي الشاعر وهو رجل

من بني سلول

ولقد امر على اللئيم يسبني وبعده فاعف ثم اقول لا يعنيني
غضبان ممتلئا علي اهابة اني ورب سخطه يرضيني
ويروى البيت الاول فمضيت ثمة قلت لا يعنيني
ويروى فمررت وقال شيخي زاده فان المعرف
باللام فيه وهو اللئيم لا يحمل على المعهود الخارجي والفرد
المعين لعدم تحققه ولان الحمل عليه لا يفيد ما قصده
الشاعر من وصف نفسه بكمال الحلم والوقار ولا على
الحقيقة من حيث هي اذ لا يناسبها المرور ولا من
حيث تحققها في ضمن جميع الافراد اذ لا يتصور المرور
عليه بل المراد الحقيقة من حيث وجودها في ضمن
فرد لا يعنيه اي على لئيم والجملة يعني جملة

يسبني صفة له لاحال منه اذ ليس على تقييد المرور
بحال السب والاخبار بانه يحلم ويعفو عنها اي عن
الذي يسبه حال المرور بل المعنى على ان له مرورا
مستمرا في اوقات متعاقبة على ليتم من الايام كان
دأبه وعادته ان يسب الشاعر ومع ذلك يعرض
عنه ويحلم تكرما عن المقابلة بمثله فانه ادل على
اغماضه عن السفها واعراضه عن الجاهلين من ان
يجعل يسبني حال مبينة لهيئة الفعل ويكون
المعنى اني اغمض عن ليتم امر عليه حال سبه اياي
وكذا الحال في الآية اذ لم يرد بالموصول معهود خارجي
لانتفائه ولا الجنس من حيث هو هو اذ لا يناسب
الصراط ولا الانعام ولا من حيث تحققه في ضمن جميع
الافراد لانتفاء قرينة الاستغراق فتعين ارادته
من حيث تحققه في ضمن بعض افراد لا بعينه فيكون
في المعنى كالنكرة فتارة ينظر الى جانب المعنى فيعامل
به معاملة النكرة فيوصف بالنكرة وبالجملة وتارة
اخرى ينظر الى جانب اللفظ فيوصف بالمعرفة
ويجعل مبتدا وذا حال واعلم ان الموصول والمضاف
الى المعرفة يجري فيهما ما يجري في المعرف باللام
فان كلا منهما يصح ان يحمل على المعهود الخارجي ان
وجد والا فعلى الجنس ثم الجنس اذا اريد من حيث
تحققه في ضمن فرد غير معين وقوله اذ لم يقصد
به معهود اي خارجي لا يصح ههنا الا على ما اختاره
من ان المراد بالذين انعمت عليهم المؤمنون واما
اذا كان المراد منه الانبياء او اصحاب موسى وعيسى
عليهما السلام فلا يصح لانه معهود خارجي قلت في
دفع ذلك ان مراد المصنف ان كونه صفة بناء على

ان المراد بالذين انعمت عليهم الموصوف لا القول الثاني
والثالث ان المراد بهم الانبياء او اصحاب موسى و عيسى عليهما
السلام لان القول الاول هو الراجح عنده و لذا قدمه
وحكى القولين بقيل صيغة التمريض و بنى على ما اختاره
قوله على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهي
نعمة الايمان فلا يرد على ما ذكره من الوصف مقتضى
القولين الاخرين وقولهم اي العرب بمقتضى
لغتهم قال خرو وانما لم يقتصر عليه اي على ما ذكر
من الشعر لفوائد الاولى انه خالي عن احتمال الحال
والاول يحتملها وان كان مرجوحا والثانية انه
اشد مناسبة للاصل من حيث كون الموصوف والصفة
معرفتين لفظا نكرتين معنى والثالثة اشتماله
على لفظ هو مثل الغير في الابهام فالاحسن ان يمثله
بقولهم اني لامر بالصادق غيرا لكاذب انتهى فان
اللام في اسم الفاعل لا تفيد التعريف لوجودها
مع الاضافة في الضارب الرجل فانها اضافة غير
محضة لم تفد الا تخفيف اللفظ اني لامر على الرجل
المقصود منه فرد من الرجال لا بعينه اذ لا قرينة
للعهد الخارجي ولا يتصور المرور على جميع الافراد
ولا على الحقيقة من حيث هي فتعين العهد الذهني
كما مر مثلك مثل نكرة لا يتعرف بالاضافة فنكرة
قال الخفاجي هذا مثال اخرلها لا يتعرف بالاضافة
وقد وصف به المعرفة لانها في معنى النكرة وقال
اكثر واني تمثيل اخر لاجراء المعرف باللام مجرى النكرة
لقيام المانع من التعريف في كلمة مثل لتوغلها في الابهام
كغير وقال الخفاجي وذهب الاخفش الى ان اللام
في هذا المثال زايدة وارتضاه ابو علي وابن

جني وردّه غيرهم من ان النجاة وفي الدر المصون ان
الموصول لابهامه يشبه النكرة فيصح ان يوصف بالنكرة
وان لم يؤول وفيه نظر انتهى قلت قال الرضي
ان تعريف الموصول بوضعه معرفة مشار به الى
المعهود بين المتكلم والمخاطب بمضمون صلته فمعنى
قولك لقيت من ضربته اذا كانت من موصولة لقيت
الانسان المعهود بكونه مضروبا لك ففي موضوعة
على ان تكون معرفة بصلتها واشار الى التاويل الثاني
بقوله او جعل لفظ غير معرفة بالاضافة فهو تاويل
في الصفة يعني ان منشاء توغله في الابهام والمانع
من عدم تعرفه بالاضافة الى المعرفة هو تعدد
ما يغاير المضاف اليه ولا تعدد ههنا لانه اضيف الى
ماله ضد واحد فينساق الذهن من غيره الى ذلك
الضد الواحد فان للمغضوب عليهم والضالين واحد
وهو المنعم عليه فكأن غير زال عن ابهامه باتحاد ضد
ما بعده لما قبله وعدم تعدده فان قيل الضالون
واسطة فهو ضد اخر فلا يكون لما اضيف اليه ضد واحد
فالجواب اولا انك ستعرف ان في كل من المغضوب
عليهم والضالين معنى الاخر وانما اراد بالذكر لبلوغ ٥
الفريقين الى النهاية في الوضعين واختصاصهما بزيادة
الاستحقاق للامرين وثانيا ان الضد هو مجموع ٥
المغضوب عليهم والضالين وان لم يكن المنفي هو المجموع
وسياتي ان لا مزيدة للتاكيد والتصريح بتعلق النفي
بكلا الطرفين ليلا يتوهم ان المنفي هو المجموع من
حيث هو هو ذكره خرو فتعين المنعم عليه بالارادة
من قوله غير المغضوب عليهم تعين الحركة من قولك
غير السكون اي مثل تعين الحركة للارادة من قولك غير

السكون

السكون اي مثلا تعين الحركة للارادة من قولك غير
السكون فلذا توصف به الحركة ويقال عليك بالحركة غير
السكون ويعرف به ايضا فيقال الحركة غير السكون
فان للسكون ضدا واحدا هو الحركة فلا ينساق الذهن
من غير السكون الا اليه اذ المتبادر الى الذهن من
غير الشيء ضده لانه المغاير للشيء حقيقة ذكره الكرماني
وقال السيد غير انما تكون نكرة اذا لم تقع بين
ضدين فاما اذا وقعت بين ضدين فقد انحصرت الغير
فتتعرف غير حينئذ بالاضافة تقول سرت بالحركة
غير السكون والغاية من هذا القبيل وهو انما يتمشى على
مذهب ابن السراج وهو مرجوح وقال السفاقسي ولا يتعرف
غير باضافته الى معرفة ومذهب ابن السراج انه يتعرف
اذا كان المغاير واحدا نحو الحركة غير السكون وعلى
مذهب سيبويه يتعرف اذا قصد باضافته الى المعرفة
التعريف وقال ابن هشام في المغني غير المضافة
لفظا الاصل فيها ان تكون صفة للنكرة نحو نعمل صالحا
غير الذي كنا نعمل او لمعرفة قريبة منها نحو صراط
الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم لان المعرف
الجنسي قريب من النكرة ولان غيرا اذا وقعت بين
ضدين ضعف ابهامها حتى زعم ابن السراج انها حينئذ
تتعرف وترده الاية الاولى انتهى يعني قوله تعالى
نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل فان غيرها وقعت
بين ضدين العمل الصالح وضده ولم تتعرف حيث
وصف بها نكرة وقال بعض شراح المغني انما يرده
الاية الاولى اذا اعترف ان غيرا صفة وللاقل ان يقول انه بدل وقال السفاقسي وقرأ الجمهور
غير بالجر وفي اعرابه قولان احدهما انه بدل من

الذين قاله ابو علي او من الضمير في عليهم وضعف بان
اصله الوصف فتضعف فيه الدلالة الثاني انه نعت
الذين وهذا علي اصله في ان كل ما اضافته غير محضة
قد تتمحض فيتعرف بها الصفة المشبهة ويتخرج ايضا
علي مذهب ابن الاخراج لان المغضوب عليهم ضد
المنعم عليهم فالمغاير واحد فيتعرف وقيل لم يتعرف
غير ولكن الذين اريد به الجنس فجاز وصفه بالنكرة
كما جاز وصف المعرفة بال الجنسية بالجملة وهي
نكرة كقوله ولقد امر علي اللئيم يسبني ورد بانه
علي خلاف اصلهم ان المعرفة لا تنعت الا بالمعرفة
والمراعي في ذلك اللفظ لا المعني وروي عن ابن كثير
وهو عبد الله بن كثير المكي امام القراء بمكة المشرفة
نصبه اي نصب غير وفي نصبه ثلاثة اقوال
الاول علي الحال فلا بد ان يكون نكرة علي اصله لان
شرط الحال ان يكون نكرة من الضمير المجرور في
انعمت عليهم وقال في الكشاف وهي قراءة رسول الله
صلي الله عليه وسلم والمصنف سكت عن هذا لانه اوهم
عليه ان جميع القراءات قراءته صلي الله عليه وسلم
حتي ان شراح الكشاف خاضوا في توجيه عبارته فقال
القطب وتبعه الطيبي اي عادته قبل العرضة الاخيرة
والا فكل القراءات قرأته وقال صاحب الكشف كل
قراءة من السبع المتواترة نسبت الي واحد من الائمة
لاشتهارها بها وتفرده فيها باحكام خاصة في الاداء واما
غيرها فاذا ظهر فيها امر الرواية ولم يشتهر بها نسبت
الي النبي صلي الله عليه وسلم ولا يلزم من ذلك اعتياده
بها وهذا اولي واختصره العلامة التفتازاني فقال
نسبت اليه صلي الله عليه وسلم اذ لم يتواتر بالطريق

المنسوب

المنسوب الي واحد من القراء السبعة والا فالكل قرات
عليه السلام ذكره الكرواني والعامل في الحال وذيها
هو انعمت اما في الحال واما في ذي الحال اعني
الضمير المجرور في عليهم فلان حرف الجر اداة توصل
معني الفعل الي مجروره فالمجرور وحده منصوب
المحل بالفعل وبهذا الاعتبار وقع ذا حال فلا يرد
ان العامل في الحال هو الفعل وفي ذي الحال هو
الجار فقد اختلف عامل الحال وذيها وذا غير جايز
علي ان الرضي نقل عن المالكي جواز اختلاف
العامل فيهما قاله الكرواني وقال الخفاجي
صرح بان العامل انعمت مع ظهور الاشارة الي اتحاد
عامل الحال وذيها فان المشهور لزومه ومنهم
من جوز اختلاف العامل في الحال وصاحبها
كما نقله الرضي عن ابن مالك ولعله هو المالكي
في عبارة الكرواني وقال شيخي زاده ان العامل
في الحال وذيها هو الفعل فان منصوب المحل في
انعمت عليهم ومرفوع المحل في المغضوب عليهم
هو المجرور فقط واثر الجار انما هو في تعدية الفعل
وافضايه الي الاسم فان كل واحد من فعلي الانعام
والغضب لا يتعدي الا بصلة وهي علي ويجيء المفعول
به فيهما موصولا بهذه الصلة ثم التثنية والجمع
والتانيث تدخل الصلة لا الموصول لان هذه الزيادات
تدخل بعد التمام وتمام الموصول بصلته فيقال
رجل مغضوب عليه وامراة مغضوب عليها ورجلان
او امراتان مغضوب عليهما ورجال مغضوب عليهم
ونساء مغضوب عليهن فظهر ان ضمير المجرور في
انعمت عليهم منصوب المحل علي انه مفعول به

للفعل وفي المغضوب عليهم مرفوع المحل على انه
قايم مقام الفاعل لاسم المفعول وقولهم ان
الجار والمجرور في مثله في محل النصب والرفع
مساهلة في العبارة اعتمادا على ما تقرر في
قواعد النحو وبهذا التحقيق يندفع ما يقال من
ان الجار والمجرور في مثل المغضوب عليهم
كيف يصح قيامه مقام الفاعل والاسناد اليه
من خواص الاسم والجار مع المجرور ليس باسم
نعم اذا وقع الجار والمجرور خبر مبتدا في نحو زيد
في الدار يعتبر المجموع لانه الواقع موقع عامله الذي
هو حصل او حاصل وقال السفاقسي حال من الضمير
في عليهم او من الذين قاله المهدوي وغيره
وضعف بان مجيء الحال من المضاف اليه الذي
لا موضع له لا يكون بخلاف ما له موضع نحو عجبت
من ضرب عبد قايمة فان هذا في موضع رفع او
نصب بالمصدر انتهى قلت وهذا وجه اختيار
المصنف انه حال من الضمير المجرور في عليهم لا
انه حال من الذين لانه مضاف اليه والحال لا ياتي
من المضاف اليه في مثل ذلك والثاني اشار اليه
بقوله او ينصبه باضمار اعني وهو قول الخليل
ابن احمد ذكره السفاقسي وقال الكرواني عطف
بحسب المعنى على قوله على الحال اي النصب
المروي عن ابن كثير اما بكونه حالا او بكونه مفعولا
لفعل مضمر وهو اعني فيكون ما بعد اعني تفسيرا لما
قبله فيجب ان يكون مساويا لما قبله او اخص لامتناع
تفسير احد المتباينين بالاخر وتفسير الاخص
بالاعم فان كان المراد بما بعده الذي لا غضب

عليهم

عليهم اصلا وما قبله الموصوف الكاملون في
الايمان او كان المراد بها الذين سلموا من العذاب
لا بد ولو بعد حين وكان المراد مما قبله مطلق
الموصين كان تغيرا بالمساوي والمعنى اعني
بهم وانت اريد بما قبله مطلق الموصين واريد
بالمغضوب عليهم والاغضب عليهم اصلا كان
تغيرا بالاخص وكان المعنى اعني منهم بعض
وقال الخفاجي وفي كتاب الايات البينات
ان الغالب في كلام المصنفين استعمال اي فيما
هو ظاهر واعني فيما فيه نوع خفاء وقد يستعملان
بمعنى والثالث اشار اليه بقوله او نصبه
بالاستثناء اي بحمل غير على الاستثناء فان
اعرابه في الاستثناء كاعراب المستثنى وهو
مخفوض باضافة غير اليه ولما كان حمل غير على
الاستثناء مطلقا خلاف اصله الذي هو ان يكون
صفة كان الاولى حمله الاستثناء المتصل اذ في
حمله على المنقطع الذي هو ايضا خلاف الاصل
في الاستثناء يلزم ارتكاب خلاف على خلاف
واليه اشار بقوله اذ قد النعم في قوله انعمت
عليهم بما يعم القبيلين اي الطائفتين قال
في القاموس القبيل الجماعة من الثلاثة فصاعدا
من اقوام شتى وقد يكونون من نحر واحد وربما
كانوا بني اب واحد انتهى والمراد الاول وفي نسخة
القبيلتين بزيادة التاء المثناة الفوقية وهم هنا
اصحاب الانعام الدنيوي وهم الموصون والكافرون
واصحاب الانعام الاخروي وهم الموصون خاصة
بان لا يختص ذلك بالنعم الاخروية بل يراد مطلق

النعم دنيوية كانت او اخروية فيتحقق شرط
الاستثنا المتصل وهو دخول المستثنى في المستثنى
منه فلا استثنا المغضوب عليهم ولا الضالين من
القبيلين يكون متصلا ذكره الكرماني وقال
يعني ارادة قال الاصل في الاستثنا الاتصال
ودخول المستثنى في المستثنى منه وذلك يقتضي
ان يعم الذين انعمت عليهم القبيلتين وهما
المؤمن والكافر ويحتمل ان يكون المراد بالقبيلين
قبيلي المستثنى وهما المغضوب عليهم والضالين
وهو المناسب لما قصده بقوله ان قرا الى اخره
وهو تاليف كون الاستثنا متصلا ولم يتعرض
لحمل الاستثنا على الانقطاع اذ حينيذ يتضاعف
ارتكاب خلاف الظاهر فان حمل غير على الاستثنا
لا يخلو عن بعد ثم حمل الاستثنا على الانقطاع
بعد على بعد وقال الخفاجي قد تقرر في
النحو ان غير يستثنى بها فتكون منصوبة عند
تمام الكلام عند المغاربة كانتصاب الاسم بعد الا
عندهم واختاره ابن عصفور وعلى الحال عند
الفارسي واختاره ابن مالك وعلى التشبيه بظرف
المكان عند جماعة والمراد بالقبيلين المؤمن والكافر
لان مطلق النعم على ما مر يشملهما وقيل المغضوب
عليهم والضالين والاول هو الصحيح وانما قيده بذلك
ليكون الاستثنا متصلا على الاصل وليس بلازم وقد
ذهب جماعة هنا الى انه منقطع فلا حاجة له غير بيان
الراجح عنده وقال السفاقسي والثالث النصب
على الاستثنا المنقطع لان ما قبله لم يتناوله قاله
الاخفش والزجاج وغيرهما وردده الفرا بان بعده

لا زايدة وهي لا تزاد الا اذا تقدمها نفي كقوله
ما كان يرضى رسول الله فعلتهم والطيبان ابو بكر ولا عمر
ولم يجز في نصبه غير الحال وتقدير الكلام فيتعين
النصب على الحال وغير بمعنى لا النافية كقوله
النافية كقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فزيدت
لا لسبقها بالنفي بغير التي هي بمعنى لا كما قدمناه عن
السفي وكذلك زيدت لا في قوله ولا الضالين لان
غير بمعنى لا النافية لا للاستثنا واجيب بمنع ما ذكره
من اشتراط تقدم النفي واستند بقوله تعالى ما منعك
ان لا تسجد فهذه زايدة ولم يتقدمها نفي لان ما
استفهامية لا نافية وبقول الاخوص
ويلحينني في اللهو ان لا احبه ٭ و للهو داع دائب غير غافل ٭
قال الطبرسي اي ان احبه وبقوله
اني جوده لا البخل واستعجلت به ٭ نعم من فتى لا يمنع الجود نائله ٭
وله ان يجيب عن البيت الاول بان لا نافية غير زايدة
والمعنى ارادة ان لا احبه وعن الثاني بان لا
مفعول بقوله اني اي لا ينطق بلفظة لا ولذلك
قال واستعجلت به نعم فجعلها فاعله والبخل بدله
من لا او مفعول من اجله وقال الخفاجي وكانه
اي الفرا ارادانها لا تزاد بعد الواو العاطفة وجيه
لا يتم السند يعني في الاية لخلوها من الواو وتامل
والغضب مصدر غضب عليه ويتعدى بالهمزة وغضب
لفلان اذا كان حيا وغضبت به اذا كان ميتا
ذكره في المصباح ثورات بفتحات كهيجان لفظا ومعنى
قاله الخفاجي ثار الغبار ثورا وثورانا على فعول
وثورانا هاج ومنه قيل ثارت الفتنة واثارها
العدو وثار الغضب احتد ذكره في المصباح النفس

بسكون الفا اي الدم بعني دم القلب قال شيخي
زاده اي غليان دم القلب وهيجانه فان النفس
قد تستعمل بمعني الدم كما يقال سالت نفسه وفي الحديث
ما ليس له نفس سائلة فانه لا ينجس الماء اذا مات
فيه وقال الخفاجي والنفس تطلق على معان
منها الذات والروح والدم والقوي الحيوانية
المقابلة للقوي العقلية والمراد هنا اما النفس
الناطقة لان الغضب من كيفياتها او الدم ارادة
اي للارادة مفعول من اجله الانتقام من المغضوب
عليه اي العقوبة والايلام وقال الراغب الغضب
ثوران دم القلب ارادة الانتقام انتهي قلت
عبارة المصنف لهي عبارة الراغب الا انه وضع النفس
موضع دم القلب فلو اراد بالنفس الدم لما غير عبارة
الراغب بقوله النفس فانه اراد بيان الغضب الانساني
ومراده النفس الناطقة كما سبق عن الخفاجي لا ما
يشمل الغضب الحيواني فان الغضب الانساني اخص
واكمل لصدوره من اهل الكمال فهو اقرب ظهور للغضب
الرباني الذي يراد بيانه هنا وان كان الاصل
هو الغضب الحيواني لشموله لكن التعريف بالجنس
القريب اولي من الجنس البعيد كما لا يخفي قال الراغب
ولذلك قال النبي صلي الله عليه وسلم اتقوا الغضب
فانه جمرة توقد في قلب ابن ادم الم تروا الي انتفاخ
اوداجه وحمرة عينيه وقال الخفاجي والدم
مركب الروح الحيواني فلذا احمر الوجه وانتفخت العروق
حينئذ ويجوز ان يراد بالنفس القوي الحيوانية فاذا
اسند الي الله تعالي كقوله هنا غير المغضوب عليهم
وقوله غضب الله عليهم وقوله فباؤا بغضب علي

غضب و قوله فباؤا بغضب من الله و قوله فمن يحلل
عليه غضبي فقد هوى و قوله غضب الله عليهم اريد
به المنتهي اي ما ينتهي اليه الغضب من الانتقام
من المغضوب عليه و الغاية اي غاية ذلك قال
الراغب و اذا وصف الله تعالي به فالمراد به الانتقام
دون غيره علي ما مر في اسم الرحمن من قوله و اسماء
الله تعالي انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي
افعال دون المبادي التي هي انفعالات و قال
الشرواني فعلي هذا يكون المراد بالمنتهي والغاية
ههنا هو الانتقام كما ان المراد بالرحمة هو التفضل
والاحسان علي ما صرح به المصنف هناك و قال الخفاجي
عن العلامة القرافي في كل ما يستحيل حقيقة عليه تعالي
فهو محمول علي المجاز كالرحمة والغضب و اختلف
السلف فيه فقال الاشعري المراد ارادة الاحسان
لغفه و بالثاني العقاب نفسه و قس عليه و في
القرآن مواضع منها ما يشهد للاول كقوله تعالي وسعت
كل شيء رحمة و علما فان الاقتران بالعلم والوصف
بالسعة للعموم تعلق الارادة و منها ما يشهد للثاني
كقوله هذا رحمة من ربي فان الاشارة للسد وهو
احسان منه و منها ما يحتملهما كما في الفاتحة انتهي قلت
يعني قوله تعالي غير المغضوب عليهم فان الغضب
هنا يحتمل ان يكون ارادة العقاب و يحتمل ان يكون
نفس العقاب والحاصل انهم لو قالوا ان كل ما يستحيل
علي الله تعالي من حيث ما نعرفه نحن فاذا اطلق
عليه مجاز في القرآن او في السنة فهو حقيقة في حق
الله تعالي لكنها حقيقة مجهولة لنا و مجاز في حق غيره
تعالي فنحن لا نعلم الا المجاز في ذلك لكان احسن ه

وانزه واكمل ادبا وتحقيقا كالقدرة فانها فينا قوة عرضية
وفي الله تعالى صفة ازلية فالقدرة الحقيقية وصف
الله تعالى والقدرة المجازية وصفنا كما ان الوجود
الحقيقي وجود الله تعالى والوجود المجازي وجودنا
وهكذا باقي الصفات والاسماء الواردة في حق الله
تعالى وفي حقنا ومثله الغضب والرحمة في الله تعالى
حقيقة وفينا مجاز وقس على ذلك اليد والوجه
والاصابع والمجيء والنزول والاستواء على الشيء فهو
فينا على المعنى الذي نفهمه مجاز وفي الله تعالى حقيقة
غير مفهومة لنا يجب ايماننا بها ايمانا بالغيب بلا
تشبيه ولا تكييف خصوصا واللغة التي ورد ذلك بها
واضعها هو الله تعالى على الراجح وهي اللغة العربية
فالواضع اعلم بما وضع وربما نقول ان جميع ما نفهمه
من ذلك مجاز باعتبار ما عند الله تعالى من حقيقته
ولكنه صار عندنا من قبيل الحقيقة العرفية كما قالوا في
الصلاة هي في اللغة الدعاء وهو معناها الحقيقي باعتبار
الوضع ومعناها في الشريعة اركان مخصوصة مجاز في
ذلك بعلاقة الجزئية لاشتمالها على الدعاء ولكنها صارت
حقيقة عرفية ومثلها الزكاة والصوم ونحو ذلك فالحقائق
العرفية مجازات لغوية والعلاقة المسببية عن الاسماء
والصفات الالهية والله اعلم واحكم وعليهم من حيث
الضمير المجرور في محل الرفع وقال اكثر واتى اي الضمير
المجرور فيه لان المحل قيد هو المجرور وحده لا مجموع
الجار والمجرور فلا يرد الاشكال بان المجموع ليس باسم
ولا مسند اليه من خواصه واشار اليه بقوله لانه
اي عليهم نائب مناب الفاعل الخ ان مفعول ما لم يسم
فاعله ليس بفاعل بل هو قايم مقام الفاعل وهو مختار

ابن الحاجب وساير المحققين واما المختار عند صاحب
الكشاف فهو انه فاعل وهو مذهب عبد القادر
ولهذا اطلق في المفصل تعريف الفاعل عن قيد على
جهة قيامه به وصرح به في الكشاف ههنا ايضا حيث
قال ومحل الثانية اي عليهم الثانية الرفع على
الفاعلية فالمصنف عدل عنه تنبيها على ان المختار
عنده ما ذهب اليه ابن الحاجب وهو المناسب لتسميته
بمفعول ما لم يسم فاعله كما لا يخفى وقال الخفاجي
لا يخفى ان معنى الاعراب المحلي ان يكون ما لا يقبل
الاعراب لفظا كالمبني والجملة بحيث لو حل محله
اسم مفرد حالي من مواقع الاعراب كلها مستوفي
لشرايطه اعرب بذلك الاعراب ولا يشترط ان
يكون قابلا للاتصاف بالفعل اذ لا يتصور فيما مر
مع اتفاقهم على اعرابه محلا فلا معنى لما قالوه هنا
من ان في هذا تسمحا اذ ليس في محل الرفع الا المجرور
الا ان الخبر اذا كان ظرفا او جارا ومجرورا فهو
كله في محل رفع لانه القايم مقام الخبر عندهم وفي
الجملة ان حروف الجر تنزل منزلة بعض حروف
الفعل فباء ذهب به بمنزلة همزة اذهبه وقد
تنزل منزلة بعض حروف الاسم المجرور بها في
حكم الاعراب وما قيل من ان نايب الفاعل فاعل
عند نحاة البصرة ومن تبعهم وليس بفاعل عند
ابن الحاجب وغيره من النحاة وكلام المصنف هنا
على المذهب الثاني الا انه خالفه في سورة الجن
في اعراب قوله تعالى قل اوحي الي انه استمع نفر
من الجن فاعربه فاعلا وقال السفاقسي عليهم
في موضع رفع على انه مفعول ما لم يسم فاعله

بالمغضوب وفي اقامة الجار والمجرور مقام الفاعل
اذا حذف خلاف معروف والصحيح جوازه وعلى انه
لايقام مقامه غير في المغضوب يعود على المصدر
وقال المميز والمغضوب خفض بالاضافة وهو
اسم مفعول والقايم مقام الفاعل الجار والمجرور
فعليهم الاولى منصوبة المحل والثانية مرفوعته
والـ فيهم موصولة والتقدير غير الذين غضب عليهم
والصحيح في الـ الموصولة انها اسم لا حرف بخلاف
عليهم الاولى في قوله تعالى انعمت عليهم فانه في
محل نصب على المفعولية لانعمت لان الفعل مبني
للفاعل وههنا اسم مفعول يحتاج الى نايب الفاعل
وقال شيخي زاده ومن لطايف هذا التعبير انه
خاطب الله تعالى عند ذكر النعمة وصرح باسناد
النعمة اليه تقربا منه بذكر نعمته ولما صار الى ذكر
الغضب عدل الى الغيبة ولم يصرح باسناد الغضب
اليه تاديبا وقال ابوحيان في النهر وبناء افعل للفاعل
يعني في انعمت استعطاف لقبول التوصل بالدعا
في الهداية اي طلبنا منك الهداية اذ سبق انعامك
فمن انعامك اجابة سؤالنا ولا التي في قوله سبحانه
ولا الضالين مزيدة لانها من حروف الزيادة قاله
شيخي زاده وقال الخفاجي قيل كلمة لا في ولا الضالين
مزيدة عند اهل البصرة بل وانما تزاد بعد الواو
العاطفة في سياق النفي لتاكيد ما في غيرمن معنى
النفي والتصريح بشمول النفي لكل واحد من المعطوف
والمعطوف عليه لييلا يتوهم ان المنفي هو المجموع من
حيث هو مجموع فليست زيادتها مودية الى لغويتها
وانما ذلك بحسب اصل المعنى المراد والكوفيون

يجعلونها

يجعلونها هنا بمعنى غير ذكره الخفاجي وقال السمين
قال الكوفيون لا هذه انها في معنى غير وهذا
قريب من كونها زايدة فانه توضيح بغير كانت
للتاكيد ايضا وقد قرا بذلك عمر بن الخطاب
رضي الله عنه كما سيأتي وقال السمين قال قيل
لم اتي بصلة الذي فعلا ماضيا قيل ليدل ذلك
على ثبوت انعام الله تعالى عليهم وتحقيقه لهم
واتي بصلة الاسما لتشمل سايرالازمان وجاء به
مبنيا للمفعول تحسينا للفظ لان من طلبت منه
الهداية ونسب الانعام اليه لا يناسبه نسبة الغضب
اليه لانه مقام تلطف وترفق لطلب الاحسان
فلا يحسن مواجهة بصفة الانتقام ونقل الخفاجي
عن ابن جني انه قال صرح باسناد النعمة اليه تقربا
وزوى عنه اسناد الغضب تاديا كانه قيل الانعام
فايض من جنابك واما اولئك فستحقون ان يغضب
عليهم وقال عصام لم يقل غير الذين غضبت عليهم
تنبيها للمغضوب عليهم من ساحة عزه ان تذكر معهم
كما ذكرت مع المنعم عليهم اعلاء لقدرهم او تحاشيا
عن اسناد الغضب الى ذاته لانه سبقت رحمته غضبه
وقال النواني في قوله ولا من زيدة يريد انها
ليست بعاطفة لانتفاء شرط كونها عاطفة قال في
المغني لها ثلاثة شروط احدها ان يتقدمها اثبات
كجاء زيد لا عمرو او امر كاضرب زيدا لا عمرو والثاني
ان لا يقترن بعاطف فاذا قلت ما جاءني زيد ولا عمرو
فالعاطف الواو ولا تاكيد للنفي وفي هذا المثال
مانع اخر من العطف بلا وهو تقدم النفي وقد اجتمعا
ايضا في ولا الضالين انتهى كلام مغني اللبيب قال

الشروانی ولیس المانع من کونها عاطفة لزوم اجتماع
حرفی العطف کما توهم لانه لیس بمحذور کما فی قولک
العدد اما زوج واما فرد وما جاءنی زید ولکن عمرو
والقول بان عبد القاهر وابا علی منعا کون اما عاطفة
وان لکن فی المثال المذکور لمجرد الاستدراک تعسف
لان النحاة عدوهما من حروف العطف وان بعض
المحققین صرحوا بان اما لعطف ما بعدها علی ما
قبلها وان الواو لعطف اما الثانیة علی اما الاولی
وان عد صاحب المعنی عطف الحرف علی الحرف
غریبا وقیل اشار المصنف بقوله مزیدة لتاکید
ما فی غیر من معنی النفی الی ان المزیدة لا یجیء الا بعد
النفی کما لا یخفی وهذا الحصر ممنوع لان صاحب المفصل
بعد ما عد لا من حروف الزیادة قال وقال الله
تعالی لئلا یعلم اهل الکتاب ای لان یعلم وقال
فلا اقسم بمواقع النجوم قال ابن الحاجب فی الکافیة لا
تزاد مع الواو وبعد النفی لفظا نحو ما جاءنی زید ولا
عمرو او معنی نحو غیر المغضوب علیهم ولا الضالین
وبعد ان المصدریة نحو قوله تعالی ما منعک ان لا
تسجد اذ امرتک وقلت قبل اقسم نحو لا اقسم وشذت
مع المضاف نحو قول العجاج فی بئر لا حورٍ وما شعر
وصرح فی المغنی بانها زیدت لمجرد التاکید وتقویة
الکلام کما فی لئلا یعلم اهل ثم ان فایدة تاکید النفی
فیها انه یدل علی انسحاب النفی علی کل واحد
من المعطوف والمعطوف علیه ولا یبقی مجال ان
یتوهم ان المنفی هو المجموع من حیث هو مجموع وقیل
یجوز ان یکون زیادة کلة لا بعد الواو وههنا لدفع
ان یتوهم فی اول وهلة انه معطوف علی الموصول

يعني لو قيل والضالين لتوهم اول وهلة انه معطوف
على الذين انعمت عليهم وان المعنى اهدنا صراط الذين
انعمت عليهم وصراط الضالين اقول لا يذهب اليه
احد اصلا للاول وهلة ولا في المنام ولا في الكر
ولا في السرسام ولا اظنك في مرية من ذلك انتهى
كلام الشراني قلت العطف على المغضوب عليهم
متعين لقربه وادراك المناسبة بين المعطوف
والمعطوف عليه بديهي فان الضالين ممن يناسب
ظاهرا ان يكون معطوفا على المغضوب عليهم واما
مناسبته بالعطف على الذين انعمت عليهم فبعيدة
جدا اللهم الا ان يراد اصحاب الضلال المحمود وهو
الحيرة في الله تعالى من عدم ادراكه والحيرة في الله
عجز عن ادراكه والعجز عن الادراك ادراك كما قال
ذلك الصديق الاكبر خليفة رسول الله صلى الله
عليه وسلم واشار اليه اكثر الفارضي في ابياته
بقوله
زدني بفرط الحب فيك تحيرا ۝ وارحم حشا بلظي هواك تسعرا
وقوله ايضا
ما بين ضال المنحني وظلاله ۝ ضل المتيم واهتدي بضلاله
وقال الاخر
قد تحيرت فيك خذ بيدي ۝ يا دليلا لمن تحير فيه
او يراد بالضلال المحمود عن علم الحكم والاحكام
كما قاله المصنف رحمه الله تعالى في قوله تعالى
ووجدك ضالا فهدى اي عن علم الحكم والاحكام
فعلمك بالوحي والالهام والتوفيق للنظر انتهى فيمكن
فيه حينئذ هذا العطف المذكور ولا يكون الذاهب
اليه من اول وهلة في المنام ولا في الكر ولا في السرسام

خصوصا وقد اشار الي هذا العلامة اليمين بقوله
لا زايدة لتاكيد معني النفي المفهوم من غير ليلا يتوهم
عطف الضالين علي الذين انعمت انتهي فغايته
ذلك انه جعله توهما فكانه قال لا المغضوب عليهم
ولا الضالين تحقيق لتضمن غير معني النفي وتصويره
له وقال شيخي زاده والاكثر انه لا يعطف علي المنفي
بالواو والباقي يذكر بعد الواو وكلمة لا نحو ما جاءني زيد
ولا عمرو وذلك لان الواو وان كان في الظاهر
للجمع المطلق المفيد لنفي الحكم عنهما علي الاجتماع في
وقت وعلي الترتيب الا انه لما كان الاكثر ان يستعمل
للاجتماع في وقت خيف ان يتوهم ان المراد ما جاءني
زيد مع عمرو بان يكون المنفي مجيئهما علي سبيل
الاجتماع في وقت لا ترتيب مجيء احدهما علي مجيء الاخر
بكلمة لا بعد الواو في الاغلب دفعا لهذا التوهم
وبيان ان المراد نفي الاحتمالات الثلاثة التقدم
والتاخر والمعية فلهذا سميت زايدة وقال الرضي
والعجب انهم لا يرون تاثير الحرف تاثيرا معنويا
كالتاكيد في الباء ورفع الاحتمال في هذه ومن الكثرة
مانعا من كون الحروف زايدة ويرون تاثيرها
تاثيرا لفظيا كلونها كافة مانعا من زيادتها انتهي ما
نقله شيخي زاده عن الرضي رحمهما الله تعالي قلت
ولعل وجه ذلك ان التاثير اللفظي من مقتضي علم
النحو فهو المعتبر عند النحويين فيرون تاثيره مانعا
من الزيادة بخلاف التاثير المعنوي كالتاكيد ورفع
الاحتمال فانه ليس من مقتضي علمهم بل هو من علم
غيرهم كعلم المعاني والبيان فاذا افاد الحرف عندهم
مجرد فايدة معنوية ولم يكن له في اللفظ اثر بان

كان

كان وجوده مساويا لعدمه في استقامة التركيب ٥
العربي فهو زايد عندهم ولا يعتبرون افادته لمعنى
التاكيد او غيره فاندفع حينئذ ما تعجب منه الرضي
رحمه الله تعالى وقال اكثر والي ما اعترض العلامة
التفتازاني على تصوير المصنف هنا بما حاصله لا
يقال كلمة لا في قوله لا المغضوب عليهم ليست عاطفة
اذ لم يرد اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لا صراط
المغضوب عليهم بل اريد وصف المنعم عليهم بمغايرة
المغضوب عليهم فلا وجه لها سوى ان تكون بمعنى
غير فلا فايدة حينئذ لتبديل غير بلا في تصوير معنى
النفي وتحقيقه ثم اجاب عنه بقوله لفظة لا في
اصلها موضوعة للنفي واشتهرت بهذا المعنى كانها
علم له فهي وان جعلت بمعنى غير اظهر دلالة على
النفي وارسخ قدما فيه وقال النفي في تفسيره وانما
جاز ان تعطف بلا على غير لانهما جميعا للنفي فتناسبا
يقال هذا غير عاقل وغير عالم وهذا غير عاقل ولا
عالم وهذا لا عاقل ولا عالم انتهى قلت سبق عن
المغني وغيره ان شرط كون لا عاطفة عدم وجود
العاطف قبلها وهنا العاطف الواو فليست لا عاطفة
كما لا يخفى وبذلك اي لكون المغضوب عليهم بمنزلة
لا المغضوب عليهم على ان غير في حكم لا جاز تقديم
معمول ما اضيف اليه غير عليه فكانه لا اضافة ههنا
ولم يجز ذلك في مثل لات لها اضافة فيه ليست في حكم
العدم فلا يجوز تقديم معمول المضاف اليه على
المضاف فانه لما امتنع تقديم المضاف اليه على
المضاف كان تقديم معموله اولى بالامتناع لتاخره
عنه رتبة ذكره سنان جاز انا زيدا غير ضارب

استدلال على ان غير في حكم لا حيث جوز فيه تقديم
معمول ما اضيف اليه بناء على انه بمنزلة لا فكانه
لا اضافة ههنا ولولا ذلك لما جاز ذلك التقديم
لامتناع تقديم ما في حيز المضاف اليه على المضاف
لان المعمول لا يقع لا حيث يصح وقوع عامله فيه وتلخيص
الكلام ان غير وضعت للمغايرة فهي مستلزمة للنفي
فتارة يراد بها اثبات المغايرة كما في الاية فيكون
اثباتا في حكم النفي لتضمنه اياه فيجوز تاكيده بلا
واخرى يراد بها النفي كقولك انا غير ضارب زيدا
اي لست ضاربا له لانك نفيت لشخص ضارب له فيكون
نفيا صريحا والاضافة بمنزلة العدم في المعنى فيجوز
تقديم المعمول ايضا كما ذكره اكثر الناس كما جاز انا
زيدا لا اضارب بعدم اضافة لا الى ما بعدها لكونها
حرفا وما نقل عن السجاوندي من ان لا في مثل
قولك انا لا ضارب زيدا اسم بمعنى غير لانه لما كان
على صورة الحرف اجري اعرابه على ما بعده
كما في لا فوجب ان يمتنع تقديم المعمول فيه ايضا
فمدفوع بانهم صرحوا بان حرف السلب في القضايا
المعدولة جزء من المحمول تحصيلا لمفهوم عدمي
فلا تكون اسما على ان صورة الحرفية المقتضية لانتفاء
الاضافة المانعة من التقديم تكفي في جواز التقديم
قاله الشرواني قلت لا يحتاج الى هذا التكلف في
الجواب بعد تصريح النحاة بان غير اذا اريد بها
النفي جاز تقديم معمول ما اضيف اليه كما صرح به
ابن مالك في التسهيل وسنذكره قريبا فاذا جاز تقديم
معمول ما اضيفت اليه اذا كانت بمعنى لا فجواز
التقديم في لا بالاولى مع تسليم ان لا بمعنى غير في

بالاسمية وهو في غير جايز وهي لا تفارق الاسمية
كليف بل لا المفارقة للاسمية قال الخفاجي وانما
يمنع النفي تقدم ما بعده عليه اذا كان بما وان
فانها لا تدخلهما على الفعل والاسم اشباها لها ٤
وطلبا صدر الكلام بخلاف لم ولن فانهما بالفعل
وعملا فيه وصارا كالجزء منه فجاز ان يقال
زيدا لم اضرب وزيدا لن اضرب واما لا فانها
مع دخولها على القبيلين جاز التقديم معهما
لانها حرف متصرف فيه حيث اعملت ما قبلها فيما
بعدها نحو ما زيدا لا تخرج وجئت بلا طايل فجاز
ايضا ان يتقدم عليها معمول ما بعدها بخلاف
ما اذ لا يتخطاها العامل اصلا وان جوز الكوفيون
تقديم ما في حيزها عليها قياسا على اخواتها
قال الخفاجي هنا هنا ما قاله قدس سره وارتضاه ٥
هنا ولا يخفى ما فيه فانه لما حقق ان صدر اة
ادوات النفي انما هي اذا لم تختص بقبيل وكانت
لا كذلك استشعر منافاته لما هو المقصود فدفعه
بانه جاز فيها ذلك لتخطي العامل رتبتها
وهو مصادرة منافية لما اراد فان تخطيه لها
انما هو لعدم صدارتها وهذا غريب منه انتهى
قلت بل قال قدس سره بعد منع كلام المحاوتذ
المتقدم لا يقال هناك مانع اخر يعني من جواز
تقدم معمول ما بعد لا عليها وهو ان ما في حيز النفي
يمتنع ان يتقدم عليه لانا نقول انما يمتنع ذلك
اذا كان النفي بما او ان فانهما لما دخلا على
الاسم والفعل اشباها لاستفهام فلم يجز تقديم
ما في حيزهما عليهما بخلاف لم ولن فانهما اختصا

بالفعل وعملا فيه وصارا كالجزء منه فجاز ان
يعمل ما بعدهما فيما قبلهما واما لا فانما جاز التقديم
معها وان دخلت على القبيلين لانها حرف يتصرف
فيه حيث اعمل ما قبلها فيما بعدها فجاز ايضا اعمال
ما بعدها فيما قبلها كذا نقله الكشوانى عنه فلا مصادرة
لان مراده من اول وهلة دفع ما يقال باذ اداة
النفي لا يعمل ما بعدها فيما قبلها فكيف عمل ما
بعد لا فيما قبلها فدفع ذلك بان هذا الحكم مخصوص
بالنفي اذا كان بما او ان لدخولهما على الاسم
والفعل وشبههما بالاستفهام واما لا وان شاركتهما
في الدخول على الاسم والفعل لا ان التصرف فيها
باعمال ما قبلها فيما بعدها اقتضى صحة اعمال
ما بعدها فيما قبلها فخالفت ما وان النافيتين
وقال الخفاجي قال ابو حيان بعد ما ذكر ما في
الكشاف اورد الزمخشري هذه المسئلة على انها
مسئلة مقررة مفروغ عنها ليقوي بها التناسب بين
غير ولا اذ لم يذكر فيها خلافا وما ذهب اليه مذهب
ضعيف جدا وقد بناه على جواز انا زيدا الا ضارب
وفي تقديم معمول ما بعد لا عليها ثلاثة مذاهب
وكون اللفظ يقارب اللفظ في المعنى لا يقتضي
له بان يجري احكامه عليه ولا يثبت تركيب الا بسماع
من العرب ولم يسمع انا زيدا غير ضارب وقد ذكر النحاة
قولا من جوزه ورد وه وقال السفاقسي واعترض
بان ما ذهب اليه في غير مذهب ضعيف جدا وبانه
بناء على جواز التقديم في لا وفيه ثلاثة مذاهب
الجواز والمنع والتفصيل بين ان يكون جوابا قسم
فيمتنع التقديم او لا يجوز وبان كون اللفظ

يقارب

يقارب اللفظ في المعنى لا يقتضي له بان تجري احكامه
عليه فلا يثبت اذن الجواز في هذا الا بسماع ولم
يسمع وقد رد الاصحاب قول من ذهب اليه انتهى
قلت هذا قول المغاربة وبهم يعني بقوله الاصحاب
واما المشارقة من النحويين وتبعهم ابن مالك
فقد ذكروه وجوزوه ولم يردوه وذكروا له شواهد
من كلام العرب قال المرادي المصري المعروف بابن
ام قاسم في شرح تسهيل النحو لابن مالك في باب
الاضافة عند قول المتن لا يقدم على مضاف
معمول مضاف اليه الا على غير مرادا به نفي خلافا
للكسائي في جواز انت اخانا اول ضارب
فقال الشارح المضاف اليه كصلة المضاف فلا يتقدم
معموله على المضاف كما لا يتقدم معمول الصلة
على الموصول فلا يجوز انت خيرا اول قاصد
اي انت اول قاصد خيرا فان كان المضاف
غيرا مرادا به النفي جاز ان يتقدم عليه معمول
ما اضيف اليه كما يجوز ان يتقدم معمول المنفي
بلن ولم ولا ومن شواهد ذلك قوله
فتى هو حقا غير ملغي نواله ولا يتخذ يوما سواه خليلا
وقوله
ان امرأ خصني عمدا مودته علي التنادي لعندي غير مكفور
الاصل غير ملغي حقا وغير مكفور عندي وما ذكره
المصنف يعني صاحب التسهيل ابا مالك من جواز
ذلك في غير سبقه اليه الزمخشري واورداه مورد
المتفق والذي صححه المغاربة المنع في غير وغيرها
واحترز بقوله مرادا به نفي من ان لا يراد
بغيرا النفي فلا يجوز لتقديم معمول ما اضيف

اليه حق واستدل بقول الشاعر
فان لا اكن كل الشجاع فانني بصرف الطلا والهام حق عليم
يريد حق عليم بضرب الطلا والهام والصحيح
المنع لتردد هذا البيت وقال الرضي في شرح
الكافية وقد جاء قليلا غير معمول ما اضيف اليه
نحو انا زيدا غير ضارب مع انه لا يجوز اعمال
المضاف اليه فيما قبل المضاف فلا تقول انا زيدا
مثل ضارب وانما جاز هذا الحمل هم غير على فكانك
قلت انا زيدا الا ضارب وما بعد الا يعمل فيما قبلها
لما ذكر في لا التبرئة من حمل لا على غير والبدل
على تأويلهما العطف على غير بتكرير لا كما في قوله
تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين وامتنع انا زيدا مثل ضارب اي وان لم يجز ذلك
التقديم في مثل مع مشاركتهما في كونهما من الاسماء
المتوغلة في الابهام لان الاضافة فيه ليست في
حكم العدم ذكره الشرواني وقال في معنى ابن
فلاح اليمني وغيره انكر من مثل وشبه لانه كل من
عداك غيرك وليس كل من عداك مثلك ولا شبهك
ويجوز ان يوصف كل غيره مثله لك مشكل اذ يؤدي
الى كون الموصوف اعم من الصفة لان غيرا اعم
من مثل وقال الرضي وسمع سيبويه لي عشرون
مثله وقاس عليه يونس وغيره من النحو من
غير سماع عشرون غيره ومنعهما الفراء والسماع لا يرد
ولا سيما اذا عضده القياس وكلهم منعوا عشرون
امثاله رجلا واي رجل لعدم السماع وان لم يمنعه
القياس وقال السفاقسي وامتنع انا زيدا مثل
ضارب بزيادة انا لان العامل اذا كان مضافا اليه

لم

لم يتقدم معموله عليه ولا على المضاف وانما
اجاز واتقديم معمول ما اضيف اليه غير على غير
المضاف حملا لها على لا وقال الخفاجي تبع المص
فيه الزمخشري وهو اخذه برمته من تفسير الزجاج
كما نقله الطيبي وقد مر اعتراض ابي حيان
عليه فان قلت اذا كان تاويل المضاف بحرف
مختلف في صحته مجوزا التقديم فما في حيزه
عليه فلم امتنع ان يرد امثل ضارب مع ان مثل
بمعنى الكاف وان كانت العلل النحوية لا يلزم
اطرادها قلت هذا وارد بغير شبهة وفي حواشي
ابن الصايغ ان ابا الفتح بن جني اجازه ايضا
لان معنى مثل ضارب اشبه ضاربا او كضارب
ومنعه ابن السراج على تقدير عمل المضاف
اليه واجازه على تقدير عمل ما يدل عليه وبه
اخذ اكثر المتاخرين وابن مالك وذكر الجرجاني
في نظم القران ان فايدة دخول لا في ولا الضالين
نفي توهم عطف الضالين على الذين وقال النسفي
في تفسيره زيدت لئلا يظن انه معطوف على الذين
انعمت عليهم انتهى وتقدم ما فيه وروى والقاسمي
الى قاله السفاقسي وفي الكشاف نسبة هذه القراة
الى عمر وعلي رضي الله عنهما وغير الضالين بالعطف
على غير الاولى قال الخفاجي نسبها الصحاح وتدري الى
عمر وعلي وابي رضي الله عنهم وهي تؤيد كون
لا وغير بمعنى لتقابلهما ولهذا اورد هما المصنف
هنا وفي القاموس واما قراة غير الضالين فمحمولة
على انه ذلك على وجه التفسير وفيه نظر ظاهر انتهى
قلت ولعل مراد صاحب القاموس ان قراة من

قرا ذلك معناها المفسر لمعنى لفظة لانها مرادفة
لغيرها دون الوجه في التلاوة قال الشرواني وحمله
صاحب القاموس على وجه التفسير وكانه لهذا
لم ينسبه الى عمر وعلي رضي الله عنهما كما نسبه
اليهما في الكشاف والضلال اصله الغيبوبة والهلاك
يقال ضل اللبن في الماء اذا غاب فيه وهلك ذكره
سنان ومنه قوله تعالى ايذا ضللنا في الارض العدول
مصدر عدل عدولا مال وانصرف عن الطريق
وفي بعض النسخ عن الصراط السوي اي المستقيم
قال الخفاجي والسوي والمستوي بمعنى المستقيم
والمراد المسلوك الموصل وقال الشرواني والمراد
بالعدول عنه ترك سلوكه بان لا يسلكه اصلا او
يخرج عنه بعد ان سلكه عمدا كان ذلك العدول
بان عرف الطريق السوي ولم يسلكه عنادا واستكبارا
او خرج عنه بعد ان سلكه كذلك عنادا وعلوا او
لم يعرفه بان قعد عن الطلب عمدا انتهى وناقاله
الشرواني اوخطا بان طلب الطريق السوي فاخطأ
في الجهة فلم يجده او وجده وسلك فيه فترك التثبت
فيه ولم يتحفظ فخرج عنه ذكره الشرواني وقال
الخفاجي وفسره بعضهم بفقدان الطريق السوي
سواء وجده اولا وهو قريب مما ذكره المصنف
انتهى قلت بل هو معنى اخر للضلال فان فقدان
الشيء غير العدول عنه اذ معنى العدول الترك
ولا يتصور ذلك الا بعد وجدانه لانه لا يقال لمن
وجده فعدل عنه انه فاقده الا ان قول المصنف
عمدا اوخطا يقتضي ما ذكرناه عن الشرواني بانه
طلبه فاخطأ في الجهة فلم يجده او وجده فلم يحفظه

حتى

حتي فقده فبهذا الاعتبار يرجع الامر الي انه
فقدان له فهو قريب مما ذكره المصنف وقال الراغب
في مفرداته الضلال العدول عن الطريق
المستقيم وتضاده الهداية قال تعالي فمن
اهتدي فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها
ويقال الضلال لكل عدول عن المنهج عمدا كان
او سهوا يسيرا كان او كثيرا فان الطريق المستقيم
الذي هو المرتضي صعب جدا ولهذا قال النبي
صلي الله عليه وسلم استقيموا ولن تحصوا واذا كان
الضلال تارك الطريق المستقيم عمدا كان او سهوا
قليلا كان او كثيرا صح ان يستعمل لفظ الضلال
فمن يكون منه خطاء ما ولذلك نسب الضلال
الي كل انبياء عليهم السلام والي الكفار عليهم اللعنة
واذ كان بين الضلالين بون بعيد لا تري انه
تعالي قال في النبي صلي الله عليه وسلم ووجدك
ضالا فهدي اي غير مهتدي لما سبق اليك من النبوة
وقال تعالي في يعقوب عليه السلام انك لفي ضلالك
القديم وقال اولاده ان ابانا لفي ضلال مبين
اشارة الي شغفه بيوسف عليه السلام وشوقه
اليه وكذلك قوله فدشغفها حبا انا لنراها في
ضلال مبين وقال موسي عليه السلام فعلتها اذا
وانا من الضالين تنبيه ان ذلك منه سهو والضلال
من وجه اخر ضربان ضلال في العلوم النظرية
كالضلال في معرفة الله تعالي ووحدانيته ومعرفة
النبوة ونحوهما المشار اليها بقوله تعالي ومن يكفر
بالله وملائكته وكتبه ورسله الي قوله فقد ضل ضلالا
بعيدا وضلال في العلوم العملية كمعرفة الاحكام

الشرعية التي هي العبادات والضلال البعيد اشارة
الى ما هو كفر كقوله ان الذين كفروا وصدوا عن
سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا وله اي للضلال
قاله سنان وقال الشرواني اي للضال قلت
الظاهر المتبادر الاول عرض بفتح العين المهملة وسكون
الراء نقيض الطول وفي قوله عرض عريض عبارة
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
اي مزيد غاية المد فانه اذا اريد المبالغة في وصف
الشيء اشتق منه اسم فيوصف به كما في ظل ظليل فان
بينه ادناه من الزلات واقصاه الذي هو الكفر
مراتب لا تحصى ذكره سنان وقال الخفاجي وفي
قوله عرض عريض مبالغة ليل ليل حيث اثبت للعرض
عرضا انتهى قلت جاءت المبالغة من وصفه بعريض
فعيل من صيغ المبالغة لا من كونه اثبت للعرض عرضا
كما لا يخفى وقال ايضا ذكر للادباء كالمرزوقي وصاحب
الموازنة ان العرض على ضربين في المجسمات وفي
غيرها وفي الثاني يراد اتساع الشيء وامتداد وقته
واكثر ما يستعمل فيه العرض دون الطول كنعمة
عريضة وجنة عرضها السموات والارض فاذا
دعاء عريض وربما جمعوا بينهما فقالوا عشت زمانا
طويلا عريضا والدهر العريض الطويل فيراد الكمال
والاتساع وقال الشرواني التركيب من قبيل ظل
ظليل وليل ليل وليل فالمراد المبالغة في طوله
وامتداده فانه اذا كان عرض الشيء مديدا فما ظنك
بطوله وامتداده فالمعنى ان للضال امتدادا

مديدا

مديدا ومراتب كثيرة متفاوتة تفاوتا فاحشا انتهى
قلت قوله للضال جريا على ما ذكره في مرجع الضمير
اولا والظاهر انه للضلال كما قدمناه ويؤيده قول
المصنف والتفاوت الواقع ما بين ادناه اى
ادنى الضلال الا الضلال كالكفر تكذيب المكروهات
وترك المستحسنات واقصاه الذي هو الشرك
بالله تعالى كثير بل غير متناهي قال اكثر والي
وبيانه اي التفاوت المذكور ان الطريق الموصل
الى المطلوب هو الاعتدال بين طرفي الافراط
والتفريط اعتقادا وعملا وخلقا فهو لا ينقسم في
الجهتين ولا يمكن تعدده كالخط المستقيم الفاصل
بين النقطتين فانه لا يكون الا واحدا مع ان
الخطوط الواقعة بينهما عن جنبيه غير متناهية
لمراتب الافراط والتفريط عن جنبي الاعتدال
الحقيقي كذلك الا ان المراتب القريبة الى الوسط
من الجانبين شبيهة بالوسط وملتبسة به كالخطوط
القريبة الى الخط الوسط في المستقيم فانه كلما
بعد عن الوسط زاد قوسا وكلما قرب منه
يتراءى مستقيما فلكون الاعتدال الحقيقي مغمورا
بين الاطراف المتشابهة يشتبه الامر على السالك
فيظن القريب من الوسط الاعتدالي وسطا
فيسلكه فيضل ولهذا قال تعالى وان هذا صراطي
مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم
عن سبيله قال المتألهون من حكماء الصوفية
والحكماء الاشراقية الصراط الالهي هو صورة هذا
الصراط فلهذا كان احد من السيف وادق من
الشعر وقال الخفاجي واعلم ان في هذه العبارة

يعني قوله والضلال العدول عن الطريق السوي
منزع بديع لم ينبهوا عليه وهو كما اشار اليه فالاساس
ان حقيقة الضلال في الطريق المحسوس المسلوك
بفقده حتى لا يصل لمقصده ثم استعير لفقد العلم
والعمل الموصل للسعادة وشاع ذلك حتى صار حقيقة
في عرف اللغة والشرع فقوله العدول الى اخوان
اريد به ظاهره فهو بيان لمعناه الاصلي وان اريد
ما يطلق عليه الطريق القويم والصراط المستقيم
فهو بيان لمعناه الثاني ويقابله الهداية ولما كان
ما مر من تنوع مراتبها يقتضي تنوع ما هنا ايضا
اشار الى انه لا ينضبط ولا يعتني به مع انه قد يتهدي
له من التقابل قيل وفي نسخة وقيل بالواو فيكون
عطفا على ما يفهم من الكلام السابق من ان المراد
بهما اي المغضوب عليهم والضالين جميع ملل الكفر
بقرينة ذكرهما في مقابلة من انعم الله عليهم
بالنعمة المطلقة وهي نعمة الايمان ولانه تعالى
نسب كل واحد من الغضب والضلال الى جميع الكفار
حيث قال ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب
من الله وقال الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله
قد ضلوا ضلالا بعيدا والظاهر انه بدون التواو
على انه كلام مستانف ذكره شيخي زاده قلت اذا
كان بالواو وكانت الواو للاستيناف فهو وجه صحيح
ايضا ولا يتعين العطف بها وقال اكثر والي بعد
ذكر نحو ما ذكر شيخي زاده فكانه قيل هم مطلق الكفرة
وقيل لا بل المغضوب عليهم اليهود والضالون
النصارى انتهى قلت لا داعي لهذا التقدير بحذف
جملة بعد ان تكون الواو للاستيناف كما ذكرنا ٥

المغضوب

المغضوب عليهم اليهود من هاد الرجل هودا اذا رجع
فهو هايد و الجمع هود مثل بازل و بُزّل وسمي بالجمع
والمضارع و في التنزيل و قالوا كونوا هودا او نصارى
ويقال هم يهود غير منصرف للعلمية و وزن
الفعل اولانه جعل قبيلة كما قيل هذه مجوس غير
منصرف لانهم اريد بها القبيلة و يجوز دخول
الالف واللام فيقال اليهود والنسبة اليه يهودي
وقيل اليهودي نسبة الى يهودا ابن يعقوب عليهما
السلام هكذا اورد الصغاني وهوّد الرجل و لده
جعله يهودا و تهوّد دخل في دين اليهود ذكره في
المصباح لقوله تعالى فيهم قل هل انبئكم بشر من
ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه والدليل
على ان هذه الاية نزلت في شأن اليهود انها اخر
الاية وجعل منهم القردة والخنازير وقد اجمعوا
على ان المسخ الى القردة والخنازير لم يقع الا في
اليهود ذكره الكرماني والضالين النصارى جمع
نصراني قال في المصباح رجل نصراني بفتح النون
وامرأة نصرانية وربما قيل نصران و نصرانة وقيل
هو نسبة الى قرية اسمها نصرة قاله الواحدي ولهذا
قيل في الواحد نَصْري على القياس والنصارى يجمعه
مثل مهري ومهارى وقيل نسبة الى قرية اسمها
نصران فهي نسبة على الاصل انتهى قلت والمشهور
انها نسبة الى قرية اسمها الناصرة من اعمال
المجوس وقال الراغب قال بعضهم يهود هو في
الاصل هود من قولهم هدنا اليك وكان اسم مدح لانه
بمعناه تبنا اليك ثم صار بعد نسخ شريعتهم لازما
لهم وان لم يكن فيه معنى المدح كما ان النصارى

في الاصل من قولهم من انصاري الي الله ثم صار
لازما لهم بعد نسخ شريعتهم وقال ايضا الراغب
في موضع اخر من مفرداته والنصاري قيل سموا
بذلك لقوله تعالي كونوا انصار الله كما قال عيسي بن
مريم للحواريين من انصاري الي الله قال الحواريون
نحن انصار الله وقيل سموا بذلك انتسابا الي قرية
اسمها نصران فيقال نصراني وجمعه نصاري
لقوله تعالي ولا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل
واضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل والدليل عليه
ان ما قبل الاية ما المسيح الا رسول قد خلت من قبله
الرسل ذكره الكرماني وقال سنا ذا استدل عليه بدخول
لام التعريف علي المغضوب والضالين قلنا الاصل
في لام العهد والاشارة الي معين وقال عصام
ولا يبعد ان يكون تغيير الذين انعمت عليهم باصحاب
موسي قبل التحريف والنسخ فرع هذا التغيير انتهي
يعني فالمراد هنا اصحاب موسي وعيسي بعد التحريف
والنسخ وهم اليهود والنصاري بعد كفرهم مغضوب
عليهم وضالون بعد ما كانوا منعما عليهم قلت ولا يبعد
ان يكون هذا وجه تغيير المغضوب عليهم باليهود
والضالين بالنصاري بناء علي ما تقدم من تغير
الذين انعمت عليهم باصحاب موسي وعيسي والا فالمغضوب
عليهم والضالين هم جميع الكفار وقال
الخفاجي قيل هذا ضعيف لان منكري الصانع والمشركين
اخبث دينا من اليهود والنصاري فكان الاحتراز عن
دينهم اولي وقد يقال منكر الصانع لا اعتداد به واليهود
اشد في الكفر والعناد واعظم في الخبث والفساد
ولذا ضربت عليهم الذلة وخص النصاري بالضلال

لغرط

لفرط جهلهم في التثليث ولكونهم اقرب من اليهود
للاسلام وصفوا بالضلال لان الضال قد يهتدي
وقال شيخي زاده عن الراغب قال ان قيل فبم علي
ذلك وكلا الفريقين ضلال ومغضوب عليهم فلم خص
كل فريق منهم بصفة كانت اغلب عليهم وشاركوا
غيرهم فيما وصف به من صفات الذم وقال
النسفي في تفسيره والضلال في هذه الاية هو
ضلال الكفر لانه مقابل بالايمان المذكور في قوله
صراط الذين انعمت عليهم ثم هو كفر مخصوص
لانهم معطوفون على المخضوب عليهم فالظاهر
انهم غيرهم وقد قلنا انه روي انهم النصارى
ثم الغضب والضلال ورد جميعا في القران لجميع
الكفار على العموم ولليهود والنصارى جميعا على
الخصوص وانما خص اليهود بالغضب والنصارى
بالضلال لان وعيد الغضب فوق الوصف بالضلال
لان الغضب هو ارادة الانتقام لا محالة واليهود
احق بذلك لغاية قبح كفرهم وبلوغهم الغاية في
التمرد والمعاندة فقد قالوا ان الله فقير ونحن
اغنياء وقالوا يد الله مغلولة غلت ايديهم اي هو
بخيل وقالوا ان الله خلق السموات والارض في
ستة ايام فلغب فاستراح يوم السبت وكانوا يعادون
جبريل عليه السلام وكانوا يقتلون النبيين بغير الحق
وقصدوا قتل عيسى عليه السلام وقالوا قد قتلناه
وقالوا على مريم بهتانا عظيما وحرفوا التوراة
وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم
ما عرفوا كفروا به فاستحقوا بذلك كله الغضب واما
الضلال فهو الميل عن الطريق المستبين والنصارى

قد عدلوا عنه بعد غاية التبيين فقد دعاهم موسى
وعيسى و محمد صلى الله عليهم وسلم بالتوراة والانجيل
والفرقان فهم في غاية الضلال بعد وقوع البيان
على الكمال ولانهم في غاية العمى والتمادي في الردى
بقولهم ان الله ثالث ثلاثة وان الله هو المسيح
ابن مريم وذلك انهم راوه بدعائه يصح المرضى
ويحيي الموتى وكذا وكذا وذاك شيء اعطاه الله معجزة
له والله تعالى هو الموجد المظهر لذلك فجعلوه من
عند عيسى عليه السلام من نفسه واتخذوه الاها
واشركوا به مع ما راوه ياكل ويشرب ويجيء
ويذهب ويستريح ويتعب ولم يكن لهم من الفطنة
ما يعلمون اذا المضطر المغلوب المقهور المربوب
لا يكون الاها فيرجعوا الى ما رجع اليه ابراهيم عليه
السلام حيث قال لا احب الافلين الى ان قال لين
يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين ولان
المغضوب عليه لا ينال الرضا ابدا وكذا اليهود لا يسلمون
ابدا واما الضال فقد يهتدي وقد روي ان عيسى
عليه السلام حين ينزل من السماء في اخر الزمان ويدعو
النصارى الى الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم
فيومنون وبعد الضلال يهتدون وقال بعض
المحققين المغضوب عليهم المعاندون من اهل
الكتاب والضالون هم المقلدون منهم قال الله
تعالى في حق المعاندين الذين اتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم
ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال يجدونه مكتوبا
عندهم في التوراة والانجيل وقال وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم وقال موسى عليه السلام لفرعون لقد علمت

ما انزل هولاء الا رب السموات والارض وقال في
حق المقلدين منهم ومنهم امیون لا یعلمون الکتاب الا
امانی وان هم الا یظنون وقال قالوا انا وجدنا
اباءنا علی امة وانا علی اثارهم مهتدون وقال
فقال الضعفاء للذین استکبروا انا کنا لکم تبعا
الایة ثم الغضب للمعاندین قال الله تعالی والذین
یحاجون فی الله من بعد ما استجیب له حجتهم داحضة
عند ربهم وعلیهم غضب والضلال صفة المقلدین
قال الله تعالی وقالوا ربنا انا اطعنا سادتنا وکبراءنا
فاضلونا السبیلا وقد روی هذا التفسیر للمغضوب
علیهم بالیهود وللضالین بالنصاری عن النبی
صلی الله علیه وسلم مرفوعا الی النبی صلی الله
علیه وسلم قال العراقی فی شرح الفیته المشهورة فی
الحدیث المرفوع انه ما اضیف الی النبی صلی الله
علیه وسلم قولا له او فعلا سواء اضافه الیه صحابی
او تابعی او من بعدهما سواء اتصل اسناده او لا فیخرج
هذا یدخل فیه المتصل وهو ما اتصل اسناده الی
النبی صلی الله علیه وسلم او الی واحد من الصحابة
حیث کان ذلک موقوفا علیه والمرسل وهو ما رفعه
التابعی الی النبی صلی الله علیه وسلم سواء کان
من کبار التابعین کسعید بن المسیب او من صغارهم
کالزهری والمنقطع وهو ما سقط من روایة راوی
واحد غیر الصحابی وان کان اکثر من واحد سمی
معضلا وتمامه هناک والحدیث المرفوع ما اخرجه احمد
فی مسنده وحسنه ابن حبان فی صحیحه عن عدی بن
حاتم واخرجه ابن مردویه عن ابی فی تفسیر رضی الله عنهما
بلفظ سالت رسول الله صلی الله علیه عن قوله

الله تعالى غير المغضوب عليهم قال هم اليهود
ولا الضالين قال النصارى واخرجه ابن جرير عن
ابن عباس رضي الله عنهما وابن مسعود رضي الله عنه
وقال ابن ابي حاتم لا اعلم فيه خلافا عن المفسرين
فهذه حكاية اجماع منهم فكيف يعدل عنه بالراي
ذكره الخفاجي وقال اكثر وانى في الآيتين اللتين
استدل بهما المصنف اعني قوله تعالى من لعنه الله
وغضب عليه وقوله قد ضلوا من قبل بظاهرهما لا
تدلان على المدعي لان الآية الاولى انما تدل على
ان اليهود مغضوب عليهم لا على ان المغضوب عليهم
هم اليهود والمدعي هو الثاني دون الاول وكذا
الآية الثانية انما تدل على ان النصارى ضالون
لان الضالين هم النصارى وهو المدعي مرّ عن
صاحب الكشاف هذا القول حيث قال وقيل المغضوب
عليهم اليهود الى اخره والمصنف ايضا نقل القول
المذكور ولكن زاد على الكشاف قوله وقد روي مرفوعا
ردا عليه في تضعيفه اي كيف يمرض القول المذكور
ويعد ضعيفا وقد ثبت انه حديث مرفوع الى النبي
صلى الله عليه وسلم غير موقوف على الصحابي حتى
يكون حديثا ضعيفا وهو ما اخرجه الترمذي عن
عدي بن حاتم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المغضوب
عليهم اليهود والضالون النصارى وليحه اي يسخ ويظهر
ظهورا موجها وقيل معناه انه لو فسر بهذا كان كلاما
موجها وان خالف ما عليه الجمهور ففيه ايماء بانه ليس
اولى ذكره الخفاجي فلا يرد ما اعترض به السيوطي على
المصنف في هذا المقام حيث قال ومن العجب العجاب
تضعيفه التفسير الوارد عن النبي صلى الله عليه وسلم

وجميع

وجميع الصحابة والتابعين رضي الله عنهم واختراعه
تفسيرا برأيه وجعله اياه الحجة ثم قال فكيف يكون العدول
عن الاجماع والنص المرفوع الى قول بالراي ذكره اكثر وانى
قلت ليس في كلام المصنف تضعيف للتفسير الوارد
وانما حكى تضعيف صاحب الكشاف له بقوله وقيل
ثم عضده بتقويته لهذا التفسير زادا على صاحب
الكشاف بقوله وقد روى مرفوعا ثم اخبر انه لو فسر
بهذا المعنى الذي سذكره لكان له وجه وكاد يتجها
في الكلام من قبيل ما نقله الاسيوطي نفسه في كتابه
الاتقان عن الشيخ تاج الدين بن عطاء الله الاسكندري
رضي الله عنه في كتابه لطائف المنن اعلم ان
تفسير هذه الطائفة لكلام الله تعالى وكلام رسوله
صلى الله عليه وسلم بالمعاني البعيدة ليس احالة
للظاهر عن ظاهره وكن ظاهر الاية مفهوم منه
ما جلبت الاية له ودلت عليه في عرف اللسان وثم
افهام باطنة تفهم عند الاية والحديث لمن فتح الله
قلبه وقد جاء في الحديث لكل اية ظهر وبطن
فلا يصدنك عن تلقي هذه المعاني منهم ان يقول لك
ذو جدل ومعارضة هذا احالة لكلام الله تعالى
وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم فليس ذلك باحالة
وانما كان يكون احالة لو قالوا لا معنى للاية الا هذا
وهم لم يقولوا ذلك بل يقرون الظواهر على ظواهرها
مرادا بها موضوعاتها ويفهمون عن الله ما افهمهم اياه
وقد تقدم هذا في شرح ديباجة الكتاب مع زيادة
بسط وتحقيق لما هو الصواب وقال اكثر وانى
اقول هذا النص المرفوع لا يكون حمله على ظاهره
الذي هو التقييد والتخصيص لانه مع كونه خلاف

الاصل مخالف للايات الناطقة بعموم الغضب
والضلال لجميع الكفار كما نقلناه سابقا فهو محمول
على انه بيان من الشارع صلى الله عليه وسلم عما
هو الاصل في ذلك لشدة ظهور الغضب في اليهود
والضلال في النصارى فتفسيره بغير ما فسره به الشارع
مما يحتمله اللفظ لا يكون مخالفا للنص وقولا بالراي
ولذا قال ويتجه اي بناء على هذا التفسير المنقول
عن الشارع المبني على بيان ما هو الاصل من غير
اعتبار تقييد وتخصيص لان الشارع لما لم يرد
التقييد والتخصيص بل اكتفى ببيان ما هو الاصل
فقد وسع دايرة التفسير فلكل احد ان يفسره بما
سنح وظهر له من غير لزوم مخالفة للنص
التي قلت هذا اعتذار عن المصنف غير مقبول
فان اعتبار التقييد والتخصيص في التفسير
الوارد عن الشارع امر ظاهر لان ذكر اليهود
والنصارى تقييد وتخصيص لاسيما والمغضوب
عليهم والضالين بلام العهد الخارجي كما هو
الاصل في دخول اللام فلا عدول عنه ولا يمنع
من ذلك عموم الغضب والضلال الوارد في بقية
الايات القرانية اذ حمل اللام على الجنس او استغراق
الافراد انما يسوغ في العربية حيث لا عهد وحيث
العهد الخارجي يتعين الحمل عليه قال التفتازاني
في شرح تلخيص المعاني تعريف المسند اليه
باللام للاشارة الى معهود اي الى حصة من
الحقيقة معهودة بين المتكلم والمخاطب واحدا
كان او اثنين او جماعة او للاشارة الى نفس
الحقيقة كقولك ادخل السوق حيث لا عهد
في الخارج ان يعلك بتاويل مصدر فاعل يتجه

المغضوب عليهم العصاة جمع عاص اي عصاة المؤمنين
والضالين على حكاية الواقع في الاية والا فكان والضا لون
الجاهلون بالله اي الذين لا يعرفون الله قال شيخي
زاده اي لو قيل المغضوب عليهم العصاة والضالين
الجاهلون لكان كلاما موجها وان كان مخالفا لما
ذهب اليه جمهور المفسرين قيل والاحسن ان يجعل
هذا الكلام من جملة مقول قوله قيل ولعل وجهه
ان هذا التاويل ليس من خصايص المصنف نفسه
بل هو قول الامام الرازي حيث قال والاولى
ان يحمل المغضوب عليهم على كل من اخطا في
العمل ويحمل الضالون على كل من اخطا في الاعتقاد
لان اللفظ مطلق والتقييد خلاف الاصل انتهى
قلت جعله قوله ويتجه من مقول قوله
قيل خلاف الظاهر فكيف يكون احسن على ما
قيل فيكون المصنف تبرأ من هذا القول
بجملته ويمنع من ذلك زيادة قوله وقد روي
مرفوعا فانه صريح في قبوله حيث روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم مرفوعا وعبارة الامام
الرازي هنا قوله المشهور ان المغضوب عليهم
هم اليهود لقوله تعالى من لعنه الله وغضب
عليه والضالين هم النصارى لقوله تعالى
قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وقيل هذا ضعيف
لان منكري الصانع والمشركين اخبث دينا من
اليهود والنصارى فكان الاحتراز عن دينهم
اولى بل اولى ان يحمل المغضوب عليهم على كل
من اخطا في الاعمال الظاهرة وهم الفساق
ويحمل الضالون على كل من اخطا في الاعتقاد

لان اللفظ عام و التقييد خلاف الاصل انتهى
قلت فانظر ليس في عبارته التعرض لانه
حديث نبوي ولا انه حديث مرفوع فكيف تكون
الجملة مقولا لقوله قيل و قوله ايضا لان اللفظ
عام غير مسلم بعد تعين حمل اللام على العهد
الخارجي كما ذكرنا بتفسير الشارع صلى الله عليه
وسلم على ان تفسير المغضوب عليهم باليهود
والضالين بالجاهلين بالله تقييد وتخصيص
ايضا فاين العموم في لفظ المغضوب عليهم والضالين
ولا يخلو من التقييد والتخصيص الا اذا اريد كل
مغضوب عليه ولو باعتبار كونه ضل وكل ضال
ولو باعتبار كونه مغضوبا عليه فيظهر عموم اللفظ
حينئذ وعدم التقييد والتخصيص غير ان القايل
بخلاف ما ورد عن الشارع صلى الله عليه وسلم
من التقييد والتخصيص بنوع من ذلك لم يعتبر تقييد
الشارع وتخصيصه واعتبر تقييد راي نفسه وتخصيصه
وهما سواء وليسا بسواء واين الثرى من الثريا ولا يخفى
على ادنى فاضل ان سوال الصحابي وهم اهل اللسان
كما قدمناه في رواية ابي ذر رضي الله عنه بلفظ سالت
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قول الله تعالى
غير المغضوب عليهم يقتضي ذلك انه ما سال الا بعد
ان شكل بان هناك معهود خارجي يشار اليه باللام
ام ليس هناك ما يشار اليه باللام فتحمل اللام على استغراق
الجنس او على مجرد الحقيقة فجاء الجواب ممن لا ينطق
عن الهوى صلى الله عليه وسلم بان اللام للاشارة
الى معهود خارجي وهم اليهود والنصارى فتعين
ان يكون تفسير الهذه الاية مقطوعا به ومع تقرير ذلك

وتثبيته

وتثبيته يجوز التأويل في الآية بدون القطع الى معاني
اخر بحسب ما يفتح الله على القلوب من فيض علوم
علام الغيوب ويسمى تأويلا لا تفسيرا لعدم القطع
به ومنه قول المصنف هنا ويتجه كما ذكرنا وقال
ابن كمال باشا في تفسيره قيل يعني بالاول اليهود
وبالثاني النصارى وذكر الآيتين المتقدمتين في
الاستدلال على ذلك ثم قال وهذا على وفق
ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من ان رجلا
سأله وهو بوادي القرى عن المغضوب عليهم
فقال اليهود وعن الضالين فقال النصارى
فان قلت كيف فسر على ذلك وكلا الفريقين ضال
ومغضوب عليه قلت خص كل فريق منهم بصيغة
كانت اغلب عليهم وان شاركوا غيرهم في صفات
الذم انتهى قلت انظر كيف اثبت التقييد والتخصيص
في تفسير الشارع اعتبارا للاشارة بلام العهد الخارجي
ووجه ذلك احسن توجيه وان عبر بقيل فلعله لم
يرد بذلك صيغة التمريض وانما اراد حكاية ما قاله
المفسرون بالنسبة الى ما ذكره هو ولا من المعنى
حيث قال غير المغضوب عليهم في دار الدنيا ولا الضا
في دار الآخرة والمشهور ان نعمة الله تعالى على
نوعين دنيوية وهي او فر في حق الكافر لقول النبي
صلى الله عليه وسلم الدنيا سجن المؤمن وجنة
الكافر واخروية وهي مختصة بالمؤمن ونحن نقول
ان النعمة الاخروية على قسمين نعمة نفع وهي المختصة
بالمؤمن ونعمة دفع ولا شبهة في عمومها للكافر ايضا
لانه تعالى لا يعذب كافرا من الكفار بنوع من العذاب
الا وهو قادر على ان يعذبه بأشد منه وترك ذلك

نعمة تخفيف منه تعالى عليه انتهى قلت هذا معنى
لطيف حسن غير انه لو قال غير المغضوب عليهم
في دار الاخرة ولا الضالين في دار الدنيا وعلى القضية
لكان احسن لان الضلال وهو التحير في معرفة الحق
وعدم الاهتداء اليه انما يكون في دار الغفلة والغرور
وهي الدنيا وانما يظهر الضلال في الدنيا واما الغضب
الالهي فلا يظهر في الدنيا ويظهر في الاخرة واما
في الاخرة فقد قال تعالى في حقهم ويعلمون ان
الله هو الحق المبين وقال وكشفنا عنك غطاءك
فبصرك اليوم حديد وقال يوم لا ينفع نفسا ايمانها
لم تكن امنت من قبل الاية الى غير ذلك فاين الضلال
والتحير في الاخرة وذلك اليوم يوم الكشف والعرفان
والتحقق والايقان ولكن لا ينفع مع ذلك الايمان
واما الغضب فحلوله انما يكون في الاخرة لقوله تعالى
ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى وقد فسر بعضهم
الغضب الالهي بالانتقام او بارادة الانتقام كما
تقدم وانما يكون ذلك في الاخرة ولكن ترتيب الدنيا
على الاخرة هو الذي اقتضى عنده ذلك وليس بلازم
فان العطف بالواو لا يقتضي الترتيب وقال تعالى
فاخذه الله نكال الاخرة والاولى فقدم الاخرة
على الاولى لان هم ذلك مقدم عند المؤمن على هم
الدنيا لانه الابدي واحوال الدنيا فانية زايلة
لان المنعم عليه وهو المؤمن بحسب ما فسر به اولا وقال
الخفاجي فالمنعم عليه العالم العامل يعني بحسب
ما فسر به اخرا وقال اكثر والي هذا يميل لقوله يتجه
اي الدليل على ما نقلنا من ان المغضوب عليهم
العصاة الى آخره موجه ومستحسن لعنوان المنعم

عليه

عليه المستفاد من الذين انعمت عليهم من وفق اي
وفقه الله تعالى للجمع بين معرفة الحق خلاف الباطل
وقال الخفاجي اراد بالحق العقايد الثابتة في
نفس الامر المطابقة للواقع وعبر عنها بذلك لانها
مقصودة لذاتها والتصديق بها لا للعمل كالفروع الشرعية
وقيل المراد بالحق ذاته تعالى وصفاته وفسر
شيخي زاده الحق بالمعنى الاول ليوافق قوله بعد
فما ذا بعد الحق الا الضلال لذاته متعلق بالمعرفة
ذكره الخفاجي وقال الشرواني والضمير للحق فان
معرفة العقايد الحقة والتصديق بها انما تقصد لذاتها
لانها الكمال في جانب العلم والخبر عطف على الحق
والمراد به الاحكام العملية المتعلقة بالخبرات التي
هي الاعمال الصالحة للعمل به اي لاجل العمل فان
غاية العلم بالاحكام المتعلقة بالعمل هو العمل بخلاف
العلم بالاحكام المتعلقة بالعقايد الحقة فان
المقصود من التصديق بوجود الصانع وتوحيده وسائر
صفاته العلا هو حصول هذه التصديقات انفسها
واما المقصود من معرفة وجوب الصلاة والزكاة
هو العمل اي ايقاع هذه الافعال الواجبة ومن ههنا
قيل لنا ان نعلم لنعلم ولنا ان نعلم لنعمل فالاول
اشارة الى الاعتقادات والثاني الى العمليات ذكره
الشرواني وقال الخفاجي ولم يذكر الشر للاجتناب
كما في قوله تعالى وهديناه النجدين اي طريقي
الخير والشر لدخوله في الخير بهذا الاعتبار واستلزام
معرفته معرفته انتهى يعني ان معرفة الشر للاجتناب
عنه خير فدخل في معرفة الخير فكان المقابل له اي
للمنعم عليه قال الشرواني هذا متفرع على ما قبله

اي لما كان المنعم عليه من كان موافقا للجمع المذكور
فالمقابل له حينئذ من اختل اي نقص احدى قويته
القوة العاقلة والقوة العاملة بدل من قويته والمراد
بالقوة العاقلة وتسمى قوة نظرية ايضا ما تتاثر
به النفس عما فوقها من المبادي العالية وتستفيض
منها العلوم النظرية وكمالها بهذا الاعتبار تهذيب
الظاهر بالشرايع النبوية والباطن بالاخلاق المرضية
وهو الذي اشار اليه بقوله والمخل بالعمل به والمخل بالعمل
اي التارك له فاسق مغضوب عليه اي يراد انتقامه
قدم ذكر المخل بالعمل مع ان اخلا بالقوة العاقلة امتنع
منه لان الاضلال بالعمل مع العلم بما يجب ان يعمل اقبح
من الاضلال به مع الجهل لقوله صلى الله عليه وسلم ويل
للجاهل مرة وللعالم سبعين مرة ذكره شيخي زاده
والمراد بارادة انتقامه استحقاقه للانتقام ليس
بتعذيب عصاة المومنين قطعيا وهو لا ينافي العفو
بمقتضى الفضل والكرم لقوله تعالى في القاتل للنفس
عمدا وغضب الله عليه اي استحق لها انتقام منه بحلول
الغضب عليه قال شيخي زاده ولكن عبر بما في النظم
القراني للتغليظ والتنفير عن القتل كما ان ذكر
الخلود في النار كذلك والمخل بالعلم جاهل اي
متحير لا يعرف الحق من الباطل لقوله تعالى فماذا
بعد الحق الا الضلال فان الحق هو الاعتقاد الذي
طابقه الواقع فالضلال المقابل له هو الجهل بالضرورة
فانقسم الناس بحسب العلم بما ينبغي والعمل به الى
اقسام ثلاثة لا يخرجون عنها لانه اما عالم به او
جاهل والعالم اما عامل او مخالف فالعالم العامل
هو المنعم عليه وهو المزكي لنفسه المفلح المشار اليه

بقوله

بقوله قد افلح من زكاها والعالم المتبع هواه هو
المغضوب عليه والجاهل هو الضال المشار اليهما
بقوله تعالى قد افلح من زكاها والعالم المتبع هواه
هو المغضوب عليه والجاهل هو الضال المشار
اليهما بقوله تعالى وقد خاب من دساها فينبغي ان
تحمل ما في الحديث من بيان المغضوب عليهم باليهود
والضالين بالنصارى على تمثيل الجنسين ببعض
انواعهما ذكره خسرو وقال الشراني الا ان اليهود من
بين العصاة لما زيد استحقاقهم للغضب والنصارى
من بين الجاهلين لما زيد اختصاصهم بالضلال صارا كانهما
لا مغضوب ولا ضال سواهما فلذا خصصهما الشارع
بالذكر في تفسير المغضوب عليهم والضالين بطريق
الاكتفا بالاصل لا للتقييد والتخصيص كما عرفت انفي
قلت التقييد والتخصيص في الحديث لابد من اعتباره
اذ قوله صلى الله عليه وسلم في حديث الترمذي
السابق المغضوب عليهم اليهود والضالون النصارى
بتعريف المسند والمسند اليه للحصر اي لا مغضوب
عليه غيرهم ولا ضالون غيرهم كقولك زيد الرجل
اي الذي لا رجل غيره على معنى انه استوعب
جميع صفات الرجولية وهذا الحصر في الحديث محمول
على المبالغة ادعاء فان غضب العصاة وضلال
الجاهلين بالنسبة الى غضب اليهود وضلال النصارى
كلا غضب ولا ضلال والتقييد والتخصيص في هذا
الحديث بهذا الاعتبار لا يمنع من تاويل الاية الى معاني
اخر يحتملها اللفظ غير مقطوع بها انها مرادة مع القطع
بالتغيير الوارد في الحديث وانه معنى الاية كما قدمناه
في الفرق بين التفسير والتاويل في شرح الديباجة

وقال النسفي في تفسيره ثم في مجموع الكلمتين كلام
كثير للسلف قال سهل بن عبد الله التستري غير
المغضوب عليهم بالبدعة ولا الضالين عن السنة
وقيل المغضوب عليهم المكابرون والضالون
المرتابون وقيل المغضوب عليهم المشركون والضالون
المنافقون وقيل المغضوب عليهم ائمة الكفر والضالون
اتباعهم وهذا قد تقدم قريبا وقيل المغضوب
عليهم الكافرون والضالون المبتدعون وقيل المغضوب
عليهم الموقعون في مهاوي الردا والضالون الحائدون
عن طريق الهدى باتباع الهوى وعلى لسان اهل
المعرفة غير المغضوب عليهم برؤية الافعال ولا
الضالين بطلب الاعواض على الاعمال وقيل غير
المغضوب عليهم بترك حسن الادب في اوقات القيام
بخدمتك ولا الضالين عن رؤية منتك وقيل غير المغضوب
عليهم بالعجب والمرايا ولا الضالين عن مراعاة السنن
في اركان العبادات وقيل غير المغضوب عليهم
بان وكلتهم على انفسهم ولا الضالين بترك اعتصامهم
بك وتمسكهم وقيل غير المغضوب عليهم اي الذين صدمتهم
هواجم الخذلان وادركتهم مصايب الحرمان ولبستهم
سطوة الرد وعلتهم صدمة الصد وقيل غير المغضوب
عليهم بنسيان التوفيق والعصمه ولا الضالين عن
شهود سابق الاختيار والقسمه وقيل غير المغضوب
عليهم لتضييعهم اداب الخدمة واداء شروط الطاعة
الى غير ذلك من الحكم والاسرار التي تشير اليها الاية
الشريفة في قلوب اهل الانوار والتفسير المقطوع
به محفوظ بالحديث الشريف بلا شبهة ولا انكار
وقرئ بالبنا للمفعول ولا الضالين بالهمزة اي بهمزة

مفتوحة

مفتوحة مبدلة من الالف اللينة وهذه القراءة
قراءة ايوب السختياني قاله ابن جني وهي
شاذة ذكره الخفاجي وقال اكثر واني اي بالهمزة
المفتوحة المبدلة عن الالف بعد الضاد لكون
الالف اخت الهمزة وهذه القراءة ليست مختصة
بواحد من القراء كما يوهمه قول صاحب الكشاف
وقرا ابو ايوب السختياني ولا الضالين بالهمزة
بل هذه على لغة من جداي اجتهد اجتهادا تاما
في الهرب مصدر هرب يهرب هربا وهروبا فر
ذكره في المصباح من التقاء الساكنين ولم يجوزه
اصلا وان كان على حده بان كان اولهما حرف
لين والثاني مدغما وقال الخفاجي وهي
لغة فاشية ولا يلزم ان يكون بعد الالف ساكن
فانه سمع في غيره كقوله وصدف هامة هذا العائم
بهمزة العائم وقالوا في قراءة ابن ذكوان منشأة
بهمزة ساكنة ان اصلها الف فقلبت همزة ساكنة
وقوله من جداي اجتهد وبالغ والهرب من التقاء
الساكنين لان التقاءهما اذا كان اولهما حرف
لين والثاني مدغما مغتفر ومن ترك الجائز فقد
بالغ في الترك والهرب مجاز عن الترك هنا وفي التعبير
به لطف لا يخفى وقال شيخي زاده قال ابو زيد الانصاري
صليت خلف عمرو بن عبيد فسمعته يقرا فيومئذ
لا يسال عن ذنبه انس ولا جان فانكرته وظننت
انه لحن ثم سمعت العرب تقول شابه فعلمت
انه صواب قال ابو البقاء انها لغة فاشية في العرب
في كل الف وقع بعدها حرف مشدد ولكن قال صاحب
القاموس والذي عليه جماهير النحويين ان ذلك

لا يقاس لانه لم يكثر وانما سمع من الفاظ قليلة منها
رابه وشابه امين اسم الفعل عدل عن قوله في
الكشاف اسم صوت لانه غير ظاهر حتى اوله شراح
الكشاف بانه يجوز لغرب اسماء الافعال من اسماء
الاصوات ولذا اورد هما النحاة في فصل واحد
اولانه اصطلح على ان الله اسماء التي لا يعرف وجه
وصفها يعبر عنها بالاصوات واسماء الافعال
مذهب البصريين انها اسماء لتنوينها ووجود بعض
علامات الاسماء فيها وقال الكوفيون افعال نظرا
لمعناها وقيل انها خارجة عن اقسام الكلمة الثلاث
وتسمى عندهم لا خالفه والجمهور على الاول وهل
هي اسم لمعنى الفعل او للفظه قولان ذكره الخفاجي
وقال المرادي في شرح التسهيل اسماء الافعال الفاظ
تقوم مقامها غير متصرفة تصرفها ولا تتصرف الاسماء
يعني تقوم مقام الافعال غير متصرفة تصرف
الافعال اي لا تختلف ابنيتها لاختلاف الزمان كالفعل
ولا تصرف الاسماء فلا تسند الى مدلولها كما يسند الى
الاسماء فلا تكون مبتدأة ولا فاعلة ومذهب الكوفيين
انها افعال لدلالتها على الحدث والزمان ومذهب
جمهور البصريين انها اسماء وذهب بعضهم الى
انها افعال استعملت استعمال الاسماء واختلف القائلون
باسميتها في مسماها فقيل مدلولها الفاظ افعال لا احداث
وازمان بل تدل على ما يدل على الحدث والزمان
وقيل هي دالة على ما تدل عليه الافعال ودلالتها
على الزمان بالوضع لا بالطبع وعلى هذا فهي اسم
لمعنى الفعل قيل وهو ظاهر كلام سيبويه والجماعة
وقيل هي اسماء المصادر ثم دخلها معنى الطلب

والامر

والامر فتبعها الزمان ودخلها معنى الوقوع بالمشاهدة
ودلالة الحال في غير الامر فتبعه الزمان وقال
الخفاجي ولا محل لها من الاعراب وقيل محلها النصب
على المصدرية وقيل في محل رفع على الابتدا والخبر
لها السد معمولها مسده وحكمها حكم افعالها في التعدي
واللزوم غالبا ولا علامة للمضمر المرتفع بها قيل وخرج
بقيد الغلبة امين فانه بمعنى استجب المتعدي
ولم يسمع له مفعول الذي هو لفظ استجب من
حيث يراد به معناه لا لفظه فاذا قلت امين فهم
منه لفظ استجب او ما يرادفه مقصودا به طلب
الاستجابة كما في قولك اللهم استجب لا مقصودا به
نفس لفظ استجب كما في قولك استجب صيغة امر
وبذلك صح كونه وكون سائر اسماء الافعال اسما
واذا استفيد منها معاني الافعال لان مدلولها
التي وضعت هي لها الفاظ لم يعتبر اقترانها بزمان
واما المعاني المقترنة به فمدلولة لتلك الالفاظ
بانتقال من الاسماء اليها بواسطتها ذكره خر ودقال
شيخي زاده اشارة الى بيان السبب الذي حملهم على
ان قالوا باب امين ونظايره من اسماء الافعال
اسماء ليست بافعال مع دلالتها على معنى الافعال
وهي المعاني المقترنة بالزمان فان امين يدل
على طلب الاستجابة المقترنة بزمان الاستقبال
كما يدل عليه لفظ استجب الذي هو فعل اصطلاحي
وكذا سائر اسماء الافعال فانه يستفاد من كل واحد
منها معنى الفعل ومع ذلك حكموا عليها بانها اسماء
من حيث ان استفادة معاني الافعال منها ليست
لاجل كونها موضوعة باذاء تلك المعاني لتكون افعالا

بل لاجل كونها موضوعة بازاء الفاظ الافعال التي
وضعت للدلالة على تلك المعاني كلفظ استجب من
امين وامهل من رويدا وبعد من هيهات فان
تلك الاسماء موضوعة بازاء مثل هذه الالفاظ من حيث
يراد بها معانيها لا من حيث يراد بها انفسها فاذا قلت
امين فهم منه لفظ استجب وما يرادفه مقصودا به
طلب الاستجابة وقال في بعض الحواشي واعترض هذا
بان استجب ومرادفه لفظان مختلفان لا يستلزم
تعقل احدهما عند تعقل الاخر واما وضع لفظ بازاء
استجب كان معناه والمفهوم منه هو هذا اللفظ دون
مرادفه واذا وضع بازاء مرادفه صار الامر بالعكس
فلو كان لفظ امين موضوعا بازاء لفظ لوجب ان
يكون هناك لفظ معين يفهم منه في كل اطلاق من
يكون عالما بوضعه وليس كذلك اذ اللفظ المعين
لا يفهم منه قال ابن الحاجب اسماء الافعال ما كان
بمعنى الامر او الماضي اقول لقايل ان يقول لم لا
يجوز ان يكون امين مثلا موضوعا لكل من استجب ومرادفه
فيكون له معاني متعددة وكل احد يفهم منه ما علم
وضعه له وعدم الفهم الذي ذكره ممنوع او يكون موضوعا
لاستجب مثلا وتفسيره بغيره كان توسعا لا بد لنفي هذين
الاحتمالين من دليل فتامل انتهى كلامه قلت انما نفي
الاحتمال الاول بان يكون امين مثلا موضوعا لكل
من استجب ومرادفه فهو عدم الاصل لان الاصل ان كل
لفظ موضوع لمعنى واحد فمن ادعى التعدد في المعنى
الموضوع له فعليه الدليل وكذلك من ادعى احتمال التعدد
فعليه الدليل على الاحتمال لان الاصل عدم الاحتمال والتمسك
بالاصل لا يتطلب منه الدليل واما نفي الاحتمال الثاني

باء

بان يكون امين موضوعا لاستجب وتغيره بغيره كان
توسعا فيحتاج هذا الى دليل من اللغة قال في المصباح
معناه اللهم استجب وقال ابو حاتم كذلك يكون
وفي القاموس معناه اللهم استجب او كذلك فليكن او
كذلك فافعل وقال الوالد المرحوم في شرحه على شرح
المرة وقيل معناه فليكن كذلك وبه جزم الخباز ي
وقيل ختم الله على عباده اي حفظهم ونقله في المجتبى
وقيل سمة الله ونقله في المفتاح انتهى قلت وحيث
اختلفوا في معناها فالاولى ان نقول كما ذكروه من
معناها انها تغيير لما وضعت له من الفعل المجهول
الذي من حقه ان يوضع ولم يوضع وكذلك بقية
اسماء الافعال كلها موضوعات على انها اسما لافعال
من حقها ان توضع ولم توضع وما ذكروه من معانيها
تغيير لذلك الفعل الذي من حقه ان يوضع ولم
يوضع ولا يبعد ذلك كما قال النحاة في سبب بناء اسما
الاشارة انها تشبه حرفا من حقه ان يوضع ولم يوضع
قال الرضي في شرح الكافية اعلم ان اسماء الاشارة
بنيت عند الاكثرين لتضمنها معنى الحرف وهو الاشارة
لانها معنى من المعاني كالاستفهام وكان حقها ان يوضع
لها حرف يدل عليها ولم يوضع لها حرف يدل عليها
وقال الشيخي زاده ولهذا قال الزجاج ان امين حرف
موضوع موضع الاستجابة كما ان صه موضوع موضع
السكوت انتهى قلت فاذا علم ذلك فلا اشكال في
ان معنى امين لفظ الفعل الذي من حقه ان يوضع
وهو معنى واحد لها ولكنهم اختلفوا في تغيير معناه
حيث انه لم يوضع فقال كل على حسب فهمه وقال
السيوطي قال ابن جني في الخصائص قال قيل

فا الفايدة في وضع اسما الافعال فالجواب من
ثلاثة اوجه احدها السعة في اللغة للاحتياج في
قافية او وزن والثاني المبالغة في ذلك وذلك
انك في المبالغة لابد ان تترك موضعا الي موضع اما
لفظا الي لفظ واما جنسا الي جنس كما تعرض عن عريض
الي عراض لانه ابلغ والثالث ما في ذلك من الايجاز
والاختصار وذلك انك تقول صه للواحد والاثنين
والجمع والمونث بخلاف اسكت فلما اجتمعت هذه الفوايد
وضعت ومع ذلك فانهم ابعدوا احوالها من احوال
الفعل المسمي بها وتناسوا تصريفه لتناسبهم صروفه
ويدل علي ذلك انه لا ينصب المضارع بعدها مقرونا
بالفا لا تقول صه فتسلم لانه انما نصب في جواب
الفعل لتصور معني المصدر فيه لان معني زرني
فاكرمك لتكن زيارة منك فاكرامي فزرني دل علي
الزيادة لانه من لفظه وليس كذلك صه لانه ليس من
الفعل في قبيل ولا دبير وانما هو صوت اوقع موقع
حروف الفعل فلما لم يكن فعلا ولا من لفظه لم يستنبط
منها معني المصدر لبعدها وقال الخفاجي في امين وقيل
انه اعجمي معرب هيمن لان فاعيل كقابيل ليس من
اوزان العرب ورد بانه يكون وزنا لا نظير له ونظايره
كثيرة واذا قيل انه في الاصل مقصور وزنه فعيل
فاشبع ومن الغريب ما قيل انه اسم الله وتاويله باد
الضمير المستتر فيه لما كان راجعا الي الله قيل انه من
اسمايه اغرب منه انتهي قلت لا غرابة في ذلك
لان الضمير المختص برجوعه الي الله تعالي دون
غيره اذ لا يقول امين يا زيد اقتضي ان يخاطب به
سبحانه بمخاطبة اسمايه الحسني الواردة في الكتاب

والسنة

والسنة وان كان لا يقال ذلك الا عقيب الدعا فهو
اسم له تعالى مخصوص بالدعا لورود كذلك قال
في المصباح وعن الحسن البصري انه اسم من اسما الله
تعالى وقال السمين وقيل ليس باسم فعل بل هو من
اسما الباري تعالى والتقدير يا امين وضعف ابو
البقا هذا بوجهين احدهما انه لو كان كذلك لكان
ينبغي ان يبني على الضم لانه منادى مفرد معرفة
والثاني ان اسما الله تعالى توقيفية و وجه الفارسي
قول من جعله اسما لله تعالى على معنى ان فيه
ضميرا يعود على الله تعالى لانه اسم فعل وهو
توجيه حسن نقله صاحب المغرب وفي القاموس
انه اسم من اسماء الله تعالى وفي تفسير النسفي
وقال مجاهد هو اسم من اسما الله تعالى ومعناه
انه آمن من الزوال وما مون من جوره ومؤتمن
على كل شي ومهيمن اي شهيد وقال زيد بن اسلم
امين كنز من كنوز العرش لا يعلم تاويله الا الله واما
فتحه على معنى من جعله اسم الله تعالى ومن حقه
الرفع لانه نداء فلانه نداء ندبة واصله يا امينا ه
وحذفت الها والالف فبقيت النون على الفتحة
وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال سالت
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معناه اي معنى
امين فقال معناه افعل وفي رواية النسفي رب
افعل وقال الزيلعي في تخريج احاديث الكشاف
انه واهي جدا واخرجه الثعلبي عن انس صالح عنه
وهو مع مخالفته للمشهور لا يصح في كل مقام نحو لا تعذبنا
يعني المشهور تفسيره باستجب لانا نقول وعدم صحة
افعل في كل مقام نحو لا تعذبنا فاذا قيل امين بمعنى

افعل لا يصح قلت واذا كان معنى افعل لا تعذبنا
لان ترك العذاب من الله تعالى فعل يصح حينئذ
في كل مقام كما لا يخفى وقال الخفاجي ولذا قيل ان
المصنف جعل تفسيره باسجد اصلا لعدم الثقة
بهذه الرواية مع محالفتها لتفسيره المشهور انتهى
قلت ومما يدل على ان ترك الشيء كف والكف
فعل ما ذكره الفقها قال في الاشباه والنظائر
وحاصله ان ترك المنهي عنه لا يحتاج الى نية للخروج
عن عهدة النهي واما لحصول الثواب بان كان
كفا وهو ان تدعوه النفس اليه قادرا على فعله
فيكف نفسه عنه خوفا من ربه فهو مثاب والا
فلا ثواب على تركه فلا يثاب على ترك الزنا
وهو يصلي ولا يثاب العنين على ترك الزنا
ولا الاعمى على ترك النظر المحرم انتهى فقول
الداعي ربنا لا تهلكنا ثم قوله امين يعني افعل
بمعنى كف عن اهلاكنا فهو مستقيم وقال الخفاجي
نفسه بعد ذكر ان افعل فيه طلب لتعلق الارادة
بما هو المطلوب سواء كان فعلا او تركا لا ايجادا
لا تركا كما يوهمه ظاهر اللفظ بني اي لفظ امين
لوقوعه موقع المبني يعني فعل الامر او بني لتضمنه
لام الامر قول ذكره السفاقسي وانما بنيت اسماء
الافعال لمشابهتها مبني الاصل وهو الفعل الماضي
والامر ولا تقول ان صه بمعنى لا تتكلم ومه بمعنى
لا تتكلم تفعل اذ لو كان كذلك لكانا معربين بل
هما بمعنى اسكت واكفف ولا تقل ان اف بمعنى
اتضجر واوه بمعنى اتوجع اذ لو كانا كذلك لاعربا
كسميهما بل هما بمعنى تضجرت وتوجعت لانثائين

ذكره

ذكره الرضي في شرح الكافية قلت يعني ان لفظ تضجرت
و توجعت خبر وكل معناه الانشاء ههنا وهو صحيح
في الكلام كبعت واشتريت على الفتح يعني حرك بالفتح
لسكون الياء والفتح فيه اقوى لان قبل الياء كسرة فلو
كسرت النون على الاصل لوقعت الياء بين كسرتين
ذكره السفاقسي والاصل في المبني ان يبنى على
السكون فبني على الحركة كاين اسم استفهام
بني لمشابهته حرف الاستفهام وكان بناؤه على
الحركة لالتقاء الساكنين فان الياء ساكنة فيهما
فان سكنت النون ايضا التقى ساكنان فبنيا
على الحركة وكانت فتحة لخفتها ولانه لا مجال لبنائه
على الكسر للزوم وقوع الياء بين الكسرتين ولا على
الضم ايضا للزوم الانتقال من الياء المكسور ما قبلها
الى الضمة وكلاهما في غاية الثقل فقوله لالتقاء
الساكنين معناه للزوم هذا المحذور على تقدير
عدم البناء على الفتح ذكره الشرواني وقال خرد
اقول ينبغي ان يكون هذا علة لبنائه على الحركة
مطلقا واما علة بنائه على خصوص الفتح فاستثقال
الكسر والضم بعد الياء وقال عصام اختار الفتح
للخفة في لفظ كثر استعماله جدا وليكون مستعقبا
للفتح تفاؤلا وجاء في اللغة مد الفه اي الف
امين وقصرها اي الف قال السفاقسي وفيه
لغتان القصر وهو الاصل والمد وذكر القاضي عياض
في التنبيهات ان المعروف فيه المد وتخفيف الميم
وان ثعلبا حكى فيه القصر وانكره ابن درستويه
وقال انما ذلك في ضرورة الشعر وحكى القاضي
الداودي لغتين المد وتشديد الميم وقال انها

لغة شاذة وقال ثعلب انها خطاء وقال في
المصباح امين بالقصر في لغة الحجاز والمد في لغة بني
عامر والمد اشباع بدليل انه لا يوجد في العربية
كلمة على فاعيل قال والموجود في مثاهير الاصول
المعتمدة ان التشديد خطاء وقال بعض اهل العلم
لغة وهو وهم قديم وذلك ان ابا العباس احمد
ابن يحيى قال وامين مثال عاصين لغة فتوهم
ان المراد صيغة الجمع لانه بالتشديد قابله بالجمع
وهو مردود وفيه يقول ابن جني وغيره ان المراد
موازنة اللفظ لا غير وفي تفسير النسفي امين تمام
السورة فيه لغات امين بالقصر وامين بالامالة لغة
وهي قراءة ايضا ولو قيل امين بالتشديد فهو خطاء
في هذا الموضع وذكر شمس الائمة ابو محمد عبد العزيز
ابن احمد الحلواني وجها لهذا تصحيحا لكلام العامة
وصيانة لصلاتهم عن الفساد ان معناه نزعوك
قاصدين اجابتك فان تغيير الامين بالتشديد هو
القاصدون قال الله تعالى ولا امين البيت الحرام
وعن جعفر بن محمد الصادق رضي الله تعالى عنه
انه فسره بما يدل على انه كان يشدده فانه قال
اي قاصدين نحوك وانت اكرم من ان تخيب قاصدك
وكذلك قال الحسين بن الفضل البجلي معناه قصدناك
بهذا الدعاء فاجبته لنا وقال الخفاجي في التشديد
انه خطاء ولحن لا انه لا تفسد به الصلاة وبه
يفتي كما قاله شيخنا المقدسي ولا وجه للفساد فانه
ليس من القرآن بل دعاء ومعناه صحيح انتهى قلت
اذا كان بالتشديد لم يكن دعاء لان معناه قاصدين
فلا بد له من تقدير محذوف ليستقيم المعنى ولما
كانت

كانت كلمة اجنبية كقول المصلي في صلاته زيدا و
عمرو وقال الوالد المرحوم في شرحه علي شرح الدرر
في مفسدات الصلاة بعدها الكلام اللغوي وهو ما
يتلفظ به ولو كلمة وقال في محل المد والتشديد في
امين خطأ فاحش كذا في الهداية وهو من لحن العوام
كلام ابن الكمال حتى لو مد مع التشديد يفسد صلاته
عندهما خلافا لابي يوسف كما في السراج الوهاج وعلله
في التبيين بان بعض اهل العلم قال فيها لغتان
التشديد والتخفيف منهم الواحدي وبانه موجود في
القرآن ثم في السراج الوهاج وقال بعضهم الفتوى
علي قولهما لكن اكثرون علي ان الفتوى علي قوله
وفي التبيين ولو قال امين بالهمز وحذف الالف تفسد
عند ابي يوسف لانه موجود في القرآن ولو قال
امين بالقصر والتشديد ينبغي ان تفسد صلاته
وفي خزانة الفتاوى وامين بغير مد ولا تشديد
اختيار الادباء وبالمد دون التشديد اختيار الفقهاء
كما في السراج لكن بلفظ اهل اللغة عوض كما دبا وقال
النسفي في اعرابه في النون وجوه اصحها الفتحة وهي
القراءة الظاهرة ووجهه انه من المدودات وهي
مبنية واصل البنا السكون وعند التقاء الساكنين
يضطر الي التحريك فيفتح لان الفتحة اخف الحركات
كما في سوف وكيف واين وقد تسكن للوقف وقد تكسر
ايضا لان الساكن اذا حرك كسر قال الشاعر فان
تصك من الايام جانبة لم تبك منك علي دنيا ولا دين
ولا تقوله اذا يوما اذ تعبث لنا الا امين رب العرش امين
وقد ذكر فيه الرفع ايضا علي النداء علي تاويل من جعله
اسما لله تعالي كما بينه قال يا امين قال الشاعر

ويرحم الله عبدا قال امينا وهو من شعر رواه الادباء
كصاحب الحماسة البصرية لمجنون عامر وهو قيس بن
معاذ المعروف بالملوح وتشغفه وديوانه مشهور وفيه
من فنون الفنون ما تقول رواية ورأيته اساحر هو
ام مجنون فمنه ما قيل انه حج مع ابيه فقال له تعلق
باستار الكعبة وادع الله ان يرحمك يحك من حب ليلى
فقال اللهم زدني حبها فضربه فمكى وانشد يقول
يارب انك ذو منّ ومغفرة تبت بعافتك ليل المحبتل الذاكرين
الهوى والناس قد رقدوا والساهرين على الاينق الملكسنا
باتت رقود اوسار الركب مدلجا وما الانوانسي في فكركم سنا
فمن رقتها مسد على صرف تثبت يا مهيب من بيع الشامتنا
يارب لا تسلبني حبها ابدا ويرحم الله عبدا قال امينا
قال الشرواني وروي انه لما انشد هذا البيت بكى ابوه
وقال امينا فحله وسبيله ولم يمنعه بعد حبها وهذا يشاهد
على المد وقال الشاعر الاخر امين فزاد الله ما بيننا
بعدا فامين بقصر الالف متعلق بقوله فزاد الله قدم
للوزن وقيل للاهتمام بالاجابة ذكره الشرواني
وهذا من شعر قاله جبير بن الاضبط وكان سأل
الاسدي جماله فحرمه والاسدي اسمه قطحل بفتح القاف
وسكون الطاء المهملة وفتح الحاء المهملة كجعفر واللام ورروي
بضمها والبيت قوله تباعد عني قطحل اذ دعوته
امين فزاد الله ما بيننا بعدا وهو شاهد القصر
وقال ابن درستويه القصر ليس بمعروف وانما
قصره الشاعر للضرورة وقد قيل تلجي الضرورات
في الامور الى سلوك ما لا يليق بالادب وقيل الرواية
فيه المد ايضا وما هنا محرف وهو هكذا تباعد
مني قطحل وابن امه امين زاد الله ما بيننا بعدا

ذكره

ذكره الخفاجي وليس امين من القران وفاقا وقال
السمين من القران اجماعا وقال النسفي ثم هي عند
مجاهد من السورة وعند غيره ليست منها وقال
الخفاجي وما نقل في بعض الكتب لا ينبغي نقله كما في
التبيين انها من السورة عند مجاهد ولعدم اعتماد
المصنف به قال وفاقا فلا حاجة لما قيل انه محمول
على اجماع من بعد عصر مجاهد ولذا بين الفصل
بينه وبين السورة ولم يكتب في الامام ولا في غيره
من المصاحف اصلا وقال شيخي زاده قال الكوراني
امين ليست من الفاتحة ولا من القران لانها لم تكتب
في الامام ولم ينقل احد من الصحابة والتابعين
ومن بعدهم رضي الله عنهم انها قران ولا ينكر
قولنا انها ليست من الفاتحة فانه قد وجد في
زماننا خلق كثير يعتقدون انها من القران وانها
قديمة حتى بلغ من جهلهم انهم يعتقدون قدم النقط
والشكل وانهما من القران ويرهنون على ذلك وقد
افتى علماء زماننا ان حكم هؤلاء حكم المرتدين عن
الدين لا تصح انكحتهم ولا تحل ذبيحتهم الى غير ذلك انتهى
قلت ولعل وجه ردتهم انهم اعتقدوا زيادة في
كتاب الله تعالى انها منه فادخلوا فيه ما ليس منه
والزايد في كتاب الله تعالى كافر ولا يعذرون
بالجهل وقد بالغوا في ادخال النقط والشكل في الكلام
القديم فبالغ العلماء في الرد عليهم حتى اوصلوهم
الى الردة ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
لكن بين بالبناء للمفعول ختم قراءة السورة اي سورة
الفاتحة به اي بامين لكن بعد سكتة يسيرة ليمتاز
القران عما ليس بقران ولما لعلهم في تجريد القران

وتميزه عن غيره لم يجوز واكتابته الضاد في المصاحف
وقالوا انها بدعة قاله الشرواني وقال شيخي زاده لكن
بعد سكتة على نون ولا الضالين ليتمايز ما هو قران
عن غيره واما كتبه في المصاحف فبدعة لا يرخص به
وذكره خر وايضا وغيره قلت اما السكتة المذكورة
فلعلها في القراة خارج الصلاة واما في الصلاة فلو وقف
ساكتا قدر اداء ركن لزمه سجود السهو قال في التنوير
ولو شغله الشك قدر اداء ركن ولم يشتغل حالة الشك
بقراة ولا تسبيح وجب عليه سجود السهو انتهى وانما
وجب عليه السهو لتاخيره وكنا عن محله ولا تتاتي
عند هذه السكتة الا خارج الصلاة وقال والدنا المحقق
في شرحه على شرح الدرر لا خلاف ان التامين ليس
من القران وانه مسنون في حق القارئ خارج الصلاة
واختلف في التامين بعد الفاتحة اذا ضم السورة
اليها والاصح انه ياتي بها كما في المجتبى لقوله اي النبي
عليه الصلاة والسلام علمني جبريل وفي الكشاف موافقا
لكتب الحديث لقنني بدل علمني وهما بمعنى وبهذا
الحديث رواه البيهقي وغيره امين مفعول ثاني
لعلمني اي علمني جبريل ان اقول امين عند فراغي من
قراة الفاتحة في الصلاة وغيرها وقال عليه الصلاة
والسلام اوقال جبريل في وقت التعليم انه اي امين
كالختم على الكتاب اي المكتوب قال الشرواني يحتمل
ان يكون عطفا بحسب المعنى على قوله لقوله عليه
الصلاة والسلام اذ معناه لانه قال عليه الصلاة
فحاصل المعنى لانه قال النبي صلى الله عليه وسلم
علمني جبريل الحديث وقال ايضا عليه السلام في
حديث اخر انه كالختم الي اخره فيكون ضمير قال راجعا

اليه عليه السلام ويحتمل ان يكون عطفا على علمني
داخلا معه تحت مقول قوله عليه السلام فضمير
قال حينئذ يرجع الى جبريل اى علمني جبريل
وقال جبريل ايضا كذا فيكون الحكي مجموع فعل
جبريل وقوله معا وقال الخفاجي قوله لقوله
عليه السلام الى اخره تعليل لكونه سنة ويجوز
ان يكون تعليلا ايضا لكونه ليس من القران لقوله
عند قراءتي من قراءة الفاتحة فانه صريح في انه ليس
منها وان كان بعمل وهو الظاهر وقد روى ابن
ابي شيبة في مصنفه والبيهقي في الدلايل عن ابي
ميسرة ان جبريل عليه السلام اقرا النبي صلى الله
عليه وسلم فاتحة الكتاب فلما قال ولا الضالين
قال له قل امين فقاله وقال شيخي زاده وروى
الامام الواحدي في الوسيط عن ابي ميسرة ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال اني اذا بريت كنت
اسمع من ينادني يا محمد ولا ارى شيا فافزع من
ذلك واذهب الى المنزل فقال له ورقة بن نوفل
اذا سمعت النداء فاثبت ففعل فقال له جبريل
قل بسم الله الرحمن الرحيم فقالها ثم قرا الحمد لله رب
العالمين الى اخر السورة ثم قال امين وقال الخفاجي
وروى ابو داود في سننه عن ابي زهير النميري احد
الصحابة انه قال امين مثل الطابع على الصحيفة اخبرنا
عن ذلك فخرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
ذات ليلة فاتينا على رجل قد الحف في مسئلة فقال عليه
الصلاة والسلام اوجب ان ختم فقال رجل من
القوم باي شي يختم فقال بامين وعرف بهذا ان
المصنف اورد حديثين لاحديثا واحدا وان

الضمير في قوله وقال للنبي صلى الله عليه وسلم لجبريل عليه السلام ووجه الشبه فيه انه لا يعتد بالدعاء بدونه كما ان الكتاب لا يعتد به اذا لم يختم لا ما قيل بين ان معناه انه يوجب الاعتداد بالدعاء كما ان ختم القاضي على الكتاب يوجب الاعتداد به لانه امر حادث وما للقاضي وكتابه هنا انتهى قلت معنى ذلك ان الله تعالى في كلامه القديم ختم الفاتحة على لسان جبريل ولسان نبيه صلى الله عليه وسلم بامين فامين خاتم رب العالمين كما يأتي فهو بمنزلة ختم القاضي على الكتاب ليعتد الناس المرسل اليهم ذلك الكتاب بذلك الكتاب كمال الاعتداد وكونه امرا حادثا لا ينفي وجوده في نفس الامر بغير هذا الاصطلاح ولا استغراب لذكر القاضي هنا حيث اريد به مطلق الحاكم وان تاملنا قوله تعالى والله يقضي بالحق وقلنا بجواز اطلاق ما ورد استحقاقه على الله تعالى في احد الاقوال ظهر لنا جواز اطلاق القاضي على الله تعالى لصحة معناه فلا يرد مثل ذلك على من قال به وقال الخفاجي وفي اكثر الحواشي ان معناه انه يمنعه عن الخيبة وعدم القبول او يمنعه عن ان يضيع ما فيه لان غير المختوم يطلع الناس على اسراره فيضيع ولك ان تقول ان المراد انه علامة الاجابة كما تعارفه الناس وهو معنى ما ورد في الاثر ان الدراهم خواتيم الله في ارضه انتهى قلت فمعناه ان الدراهم جعلها الله تعالى علامات منه لقضاء حوائج الناس عند بعضهم بعضا كما ان امين علامة على اجابة الدعاء بقضاء الحوائج عند الله تعالى وفي معناه اي معنى الحديث المذكور بين كون امين كالختم على

الكتاب

الكتاب قول علي بن ابي طالب رضي الله عنه
امين خاتم رب العالمين يختم به اي يأمين دعا عبده
المؤمن فجعله لقربه منه في معناه وقول الصحابي
فيما لا يقال مثله بالراي في حكم المرفوع لكنه يدل
على تنبيهه بالخاتم نفسه وقد قيل الظاهر
ان قراءته كالختم نفسه بخاتم وفي تخريج احاديث
الكشاف انه هذا لم يوجد في شئ من كتب الحاديث
وقال الحافظ السيوطي لم اقف عليه عن علي
رضي الله عنه وانما خرجه الطبراني في الدعا
وابن عدي في الكامل وابن مردويه في التفسير
بسند ضعيف عن ابي هريرة رضي الله عنه قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم امين
خاتم رب العالمين على عباده المؤمنين والخاتم
والطابع بالفتح بمعنى وهو ما يطبع به اي يختم
وذكر النسفي في تفسيره انه سمع صلى الله عليه
وسلم رجلا يقول يدع ليلا فقال عليه السلام اختم
بامين وابشر وروي ابن عمر رضي الله عنهما
عنه صلى الله عليه وسلم انه قال الداعي والمؤمن
شريكان يعني به قوله تعالى قال قد اجيبت
دعوتكما وقال الثرواني واعلم انما نقل عن
علي رضي الله عنه يدل على ان الختم من جانب
رب العالمين ويوافقه ما روي عن ابي هريرة
رضي الله عنه مرفوعا امين خاتم رب العالمين
على دعاء عباده المؤمنين وكذا ما روي عن كعب
الاحبار انه قال امين خاتم رب العالمين يختم
به دعاء عبده المؤمن فوجه الشبه بينه وبين
ختم الكتاب انه كما ان من عظم شانه اذا وقع

كتاب احد من صكاو محضر ووضع عليه خاتمه
يضير ذلك سببا لنفاذه وقبوله كذلك امين اذا
قاله العبد بعد الدعا كانه توقيع من رب العالمين
وختم على كتاب دعاء عباده الراجين واي قبول
فوق هذا واما ما روى ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال لرجل تداخل في سؤاله اوجب ان ختم
فقيل باي شي قال بامين وكذا ما روى في حديث
اخر اذا دعا احدكم بدعا فليختمه بامين فان امين
في الدعا مثل الطابع في الصحيفة فيدل على ان الختم
من جانب الداعي فوجه الشبه حينئذ انه كما ان
المفاوضات والتذاكر المرسلة الى احد انما تعتبر
ويعتبر بها اذا كان عليه ختم المرسل كذلك تذكرة
دعاء العبد اذا كانت مختومة بامين يكون لها
وزن عند رب العالمين لدلالتها على انها دعاء صدر
عن توجه صادق ورجاء واثق الى استجابة الله
عز وجل فيكون ادعى للاجابة يقوله اي امين الامام
في الصلاة بعد قراة الفاتحة ويجهر به في مذهب
الامام الشافعي رضي الله عنه وهو مذهب المصنف
رحمه الله تعالى ولهذا قدمه وحد الجهر كما قال في
شرح الدرر اسماع غيره وحد المخافتة اسماع نفسه هذا
مختار الهندواني وقال الوالد المرحوم في شرحه وعليه
يعتمد كما في المحيط وهو الصحيح كما في الوقاية والنقاية
ومادون ذلك لا يسمى قراة وهو المختار كذا في شرح
الطحاوي في الصلوات الجهرية وهي الركعتان الاوليان
من المغرب والعشا اداء وقضاء ان كان اماما وصلاة
الجمعة وصلاة العيدين والتراويح في رمضان والوتر
بعدها وصلاة الاستسقا في قول محمد وصلاة الكسوف

في

في قول ابي يوسف واحدى الروايتين عن محمد ذكره
الوالد المرحوم في شرحه على شرح الدرر لما روي في
الحديث عن وائل بالهمزة بعد الالف يليها لام كقابيل بن حجر
بضم الحا المهملة وسكون الجيم ابن ربيعة الحضرمي
الصحابي كان ابوه من اقيال اليمن اي ملوكها فان
الملك يسمى عندهم قيلا وفد على النبي صلى الله
عليه وسلم واستقطعه ارضا فاقطعه اياها وقال
هذا وائل سيد الاقيال وتوفي رضي الله عنه في عهده
وقد اخرج هذا الحديث ابو داود والترمذي والحاكم
قطني وصححه ابن حبان ذكره الخفاجي انه اي النبي
عليه الصلاة والسلام كان اذا قرا يعني الفاتحة
ووصل الى قوله تعالى ولا الضالين قال امين
ورفع بها صوته وتانيث ضميرها بتاويل الكلمة او
اللفظة قال الزيلعي اسناده حسن والحنفية يحملونه
على التعليم للاصحاب ذكره شيخي زاده وقال الشرواني
وهذا الحديث وان رواه الدارقطني وابن حبان
وصححاه الا ان ائمة الحنفية يحملونه على تعليم الاصحاب
انتهى قلت وقولهم للتعليم اي كان منه صلى الله
عليه وسلم ذلك مرة لاجل تعليم اصحابه التامين
في الصلاة ثم خافت بعد ذلك قال الخفاجي واجاب
الحنفية بانه عليه الصلاة والسلام جهر بها للتعليم
ثم خافت وان ذلك اذا كان فانه دعاء ومن شانه
الاخفاء والجهر به مع القران يوهم انه منه وفيه
نظر انتهى قلت وجه النظر استبعاد توهم ذلك
من الصحابة لعلمهم بالقران وقال الوالد المرحوم
في شرحه على شرح الدرر ومذهبنا مذهب عمر وعلي
وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم قال عبد الله بن

مسعود ترك الناس الجهر بالتامين وما تركوا الا لعلمهم
بالنسخ كذا في الاسرار وبسوط شيخ الاسلام وقد روى
احمد وابو يعلى والطبراني والدارقطني والحاكم في
المستدرك من حديث شعبة عن سلمة بن كهيل
عن حجر بن العنبس بن علقمة بن وايل عن ابيه يعني
وايل بن حجر انه صلى الله عليه وسلم لما بلغ غير المغضوب
عليهم ولا الضالين قال امين واخفى بها صوته
لكن في رواية ابي داود والترمذي وغيرهما من حديث
سفيان عن علقمة ما يخالفه كما بسطه في فتح
القدير انتهى قلت فقد اختلفت رواية الحديث
عن وايل بن حجر اخفى بها صوته او رفع بها صوته
مع احتمال ان تكون قراته صلى الله عليه وسلم
خارج الصلاة لان الحديث ما فيه تصريح بانه في
الصلاة وروى عن ابي حنيفة رضي الله عنه
في رواية الحسن بن زياد عنه ذكره خسرو انه اي
الامام يقوله اي امين اصلا قال الشرواني لانه
الداعي ولان قوله صلى الله عليه وسلم اذا قال
الامام ولا الضالين فقولوا امين قسمة فبنافي الشركة
واليه ذهب مالك وقال سحنون وبه قال مالك في رواية
ابن القاسم يعني ان قول الامام ولا الضالين
حصة الامام وقول المقتدين به امين حصتهم فالامام
لا يقول امين لان حصته ان يقول ولا الضالين
ويؤيده حديث مسلم عن ابي موسى الاشعري رضي
الله عنه في الحديث الطويل الى ان قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم واذا قال يعني الامام
ولا الضالين فقولوا امين يجبكم الله وقال الخفاجي
لا يقوله الامام لانه داع بقوله اهدنا ولا يخفى

انه

انه لا تنافي بين كونه داعيا وطالبا للاجابة وقال
سنادا وعن ابي حنيفة انه لا يقراه مطلقا لا جهرا
ولا خفية لان الامام هو الداعي بقوله اهدنا وقال
المرحوم الوالد في شرحه على شرح الدرر وروى الحسن
عن ابي حنيفة ان الامام لا يؤمن لقوله عليه السلام
اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا امين فجمع
القولين بينهما والقسمة تنافي الشركة قال في
المبسوط ويخفي الامام التعوذ والتشهد والتسمية
وامين واللهم ربنا لك الحمد ثم قال وقد طعنوا
فيه وقالوا من مذهب ابي حنيفة ان الامام لا يقرا
اصلا فكيف يستقيم جوابه انه يخفي بها ولكنا
نقول عرف ابو حنيفة ان بعض الائمة لا ياخذون
بقوله لحرمة قول علي وابن مسعود رضي الله
عنهما ففرع الجواب على قولهما انه يخفي بها ان
كان يقولها كما فرع مسايل المزارعة على قول
من يرى جوازها كذا في النهاية وقال القهستاني
والمامموم يؤمن سرا اذا سمع ولا الضالين ولو
في الظهر او العصر كذا وعن بعض المشايخ انه لا يؤمن
فيهما وعنه اذا المامموم لا يؤمن كما في المحيط والصحيح
هو الاول كما في الزاهدي والمشهور عنه اي ابي حنيفة
رضي الله عنه انه اي الامام يقول امين
ويخفيه لان حديث الامام مما اتفق عليه الشيخان
وصححه غيرهما ايضا الا انه لا يجهر به في الجهرية بل
يخفيه مطلقا لانه ذكر فلا يجهر به كسائر الاذكار
ذكره الشرواني وقال شيخي زاده وقد صح نا من
الامام مما اتفق عليه الشيخان البخاري ومسلم
من انه صلى الله عليه وسلم قال اذا امن الامام

فامنوا فانك من وافق تامينه تامين الملائكة غفر
له ما تقدم من ذنبه فلذلك كان المشهور عن ابي
حنيفة واصحابه ان الامام يقوله لكن يخفيه لانه
ذكر فلا يجهر به كسائر الاذكار وقال الوالد المرحوم
في شرحه على شرح الدرر والصحيح انه يؤمن لقوله
عليه الصلاة والسلام اذا امن الامام فامنوا الحديث
وقال في السراج الوهاج قال مالك لا يقولها الامام
لقوله عليه الصلاة والسلام اذا قال الامام ولا الضالين
الحديث وهذه قسمة فلنا قال عليه الصلاة والسلام
اخر الحديث فان الامام يقولها وهو ايضا حجة على
الشافعي لانه لو جهر بها لكان مسموعا فحينئذ يستغني
عن قوله فان الامام يقولها ولان التامين دعاء
معناه اللهم استجب او يا امين استجب وهو اسم
من اسماء الله تعالى والسنة في الادعية الاخفاء قال
الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية كما رواه ابو
روق الاخفاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
يامين عبد الله بن نغفل بضم الميم وفتح الغين
المعجمة والفا المشددة اسم مفعول من التغفيل ذكره
الزوالي وقال الخفاجي هو من شاهير الصحابة
رضي الله عنهم اجمعين توفي بالبصرة سنة ستين
وقال العراقي وتبعه من بعده من الحفاظ لم اقف
على هذا الحديث من هذا الطريق واخرج الطبراني
في الكبير عن ابي وايل قال كان علي وعبد الله بن
مسعود لا يجهران بالتامين ورواه انس بن مالك
ايضا لكن الزيلعي قال لم اجد عن واحد منهما والمامور
يؤمن معه اي يقول امين مع الامام باتفاق من
الحنفية والشافعية وانما الخلاف في الجهر والاخفاء

فعند

عند الشافعية بالجهر في الجهرية وعند الحنفية
بالاخفاء في الجميع ذكره الثواني لقوله ابي النبي عليه
الصلاة والسلام فيما اخرجه البخاري ومسلم من حديث
ابي هريرة رضي الله عنه اذا قال الامام ولا الضالين
قولوا امين فان الملايكة تقول في ذلك الوقت امين
فمن وافق تامينه تامين الملايكة غفر له ما تقدم
من ذنبه باذ صادف تامينه تامينهم في وقت واحد
وقال الخفاجي وقع في امالي الجرجاني في اخر
هذا الحديث زيادة وما تاخر وعليها اعتمد الغزالي
في الوسيط واحسن ما قرب به هذا الحديث ما رواه عبد
الرزاق عن عكرمة قال صفوف اهل الارض على
صفوف اهل السما فاذا وافق امين في الارض امين
في السما غفر للعبد قال ابن حجر رحمه الله تعالى
مثل هذا لا يقال بالراي فالمصير اليه اولى وفي
بعض النسخ كما في وسيط الواحدي اذا قال الامام
ولا الضالين فقولوا الى اخره واورد عليه ان الدليل
لا يوافق المدعى وهو تامين الامام والماموم معا لايراده
بعد قوله والماموم يومن معه وليس في الحديث
غير تامين الموتم وما قيل من ان تامين الامام قد علم
من الاحاديث الاخر لا وجه له وفي اكثر النسخ كما في
التيسير والمعالم هكذا فان الملايكة تقول امين
فمن وافق تامينه الى اخره وعليه فلا اشكال اصلا
وقد وقع نحو من هذا في البخاري فقال ابن بطال
في شرحه بعد ما اورد هذا الحديث انه يعلم منه
تامين الامام لان الماموم ماموم بالاقتداء بالامام
وقد ثبت في الحديث سابقا ان الامام يجهر بالتامين
فلزم جهره بجهره وتعقب بانه يلزمه ان يجهر

كالمأموم بالقراءة لان الامام جهر بها واجيب
عنه بان الجهر بالقراءة خلف الامام نهي عنه
فبقي التامين داخلا تحت عموم اتباع الامام
واستدل بقوله فامنوا على تاخير تامين المأموم
لترتبه عليه بالفاء وفيه كلام في كتب الاصول
فذهب بعضهم الى انها تدل على التسبب دون
التعقيب وقيل المراد اذا امن الامام وقال
الجمهور الفاء في جواب الشرط تدل على المقارنة
وقيل المخاطب بقوله عليه الصلاة والسلام
قولوا امين الامام والمأموم جميعا والمعنى
ايها المصلون قولوا جميعا امامكم ومأمومكم ويؤيده
ان تعليق المغفرة بالموافقة ترغيب وحث على
ما ينبغي ان يعم الامام والمأموم جميعا فلا يحرم
الامام هذه الفضيلة وقال اكثر والي لعل المخاطب
بقوله عليه السلام قولوا امين الامام والمأموم
جميعا والمعنى ايها المصلون اذا قال الامام من
بينكم ولا الضالين فقولوا جميعا امامكم ومأمومكم
امين ويؤيد هذا المعنى قوله فان الملائكة
تقول في ذلك الوقت امين فمن وافق تامينه
تامين الملائكة بان صادفا وقتا واحدا غفر
له ما تقدم من ذنبه فان التعليل بان الموافقة
تتسبب وتقضي الى مغفرة الذنب ترغيب وحث
ينبغي ان يعم الامام والمأموم جميعا فلا يحرم
الامام عن هذه الفضيلة انتهى قلت وانما لم ينص
في هذا الحديث على تامين الامام لانه يكون منه
سرا فلا يحتاج الى ذكره وانما ذكر موضع حصوله من
الامام وهو عقب قوله ولا الضالين فلو ذكر لا

وهم

وهم انه شرط في موافقة تامين المأموم لتامين
الملايكة الموجب لمغفرة الذنب فاعلمنا بعدم ذكره ان
تامينه ليس بشرط في ذلك وانما سبب المغفرة موافقة
تامين المعصومين الذين هم الملايكة فقط سواء امن
الامام اولا ويويد ذلك ما ذكرناه سابقا انه جاء في
رواية فان الملايكة تقول امين والامام يقول
امين ثم ذكر سبب المغفرة بقوله بعد ذلك فمن
وافق تامينه تامين الملايكة غفر له ما تقدم من
ذنبه فان مغفرة الذنب مسببة عن موافقة تامين
من لا ذنب له وهم الملايكة لا غير ويويده ايضا ما روي
الشيخان عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال اذا قال احدكم في الصلاة امين وقالت
الملايكة في السماء امين فوافقت احداهما الاخرى
غفر له ما تقدم من ذنبه ولفظ احدكم يندرج فيه
المنفرد والامام والماموم ذكره علي القاري المكي في
شرح النقاية وانما جاء في حديث ابي هريرة رضي الله
عنه ذكر تامين الامام لبيان موضع تامين الماموم
كما ذكر في هذا الحديث ذلك الموضع بقوله اذا قال
الامام ولا الضالين فان الامام هم بيان الموضع ليعلم
الماموم الوقت الذي تكون فيه الموافقة لتامين
الملايكة الذي هو سبب المغفرة وحده وحديث ابي
هريرة رضي الله عنه هو ما اخرجه الترمذي في سننه
باسناده الى ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال اذا امن الامام فامنوا
فانه من وافق تامينه تامين الملايكة غفر له ما
تقدم من ذنبه قال الترمذي حديث ابي هريرة
حديث حسن صحيح ومعلوم ان اذا ظرفية شرطية فهي

بمعنى الوقت وقال المناوي في شرح الجامع الصغير
اذا امن الامام اي اراد التامين بعد الفاتحة في جهرية
فامنوا ايها المأمومون مقارنين له وظاهره انه اذا لم
يؤمن لا يؤمنوا وليس مرادا انتهى وفي رواية ابن
ماجة في سننه عن ابي هريرة ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال اذا امن القاري فامنوا فان
الملائكة تؤمن فمن وافق تامينه تامين الملائكة غفر
له ما تقدم من ذنبه واخرج ابن ماجة ايضا بسنده
عن ابي هريرة قال ترك الناس التامين وكان رسول
الله صلى الله عليه وسلم اذا قال غير المغضوب
عليهم ولا الضالين قال امين حتى يسمعها اهل الصف
الاول فيرتج بها المسجد واخرج ايضا عن علي رضي
الله عنه قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم اذا
قرأ ولا الضالين قال امين واخرج ايضا عن عبد الجبار
ابن وائل عن ابيه قال صليت مع النبي صلى الله عليه
وسلم فلما قال ولا الضالين قال امين فسمعناها منه
وهذه الاحاديث المشتملة على جهره صلى الله عليه وسلم
بامين محمولة على ما ذكرناه سابقا من جهة الائمة الحنفية
انهم قالوا كان ذلك على وجه التعليم منه صلى الله
عليه وسلم بالفعل لاصحابه ويؤيده قول ابي هريرة
ترك الناس التامين فكانه صلى الله عليه وسلم انكر
عليهم تركهم ذلك بجهره بالتامين هذا اذا قلنا ان الترك
كان في زمنه صلى الله عليه وسلم وان قلنا انه كان
بعده وان ابا هريرة انكر عليهم ذلك واحتج بما ذكره فجهره
صلى الله عليه وسلم كان لمجرد التعليم بالفعل زيادة على
التعليم بالقول تاكيدا وانكاره لما سيصدر منهم بعده
عليه السلام باطلاعه بالكشف النبوة على المغيبات واما

ما استدل

ما استدل به الحنفية على الاسرار بالتامين فهو ما ذكره
على القاري المكي في شرح النقاية انه روي عن محمد
في الآثار عن ابي حنيفة رضي الله عنه عن حماد عن
ابراهيم النخعي انه قال اربع يخفيهن الامام التعوذ
وبسم الله الرحمن الرحيم وسبحانك اللهم وبحمدك
وامين وقال ابن ابي البر روي عن عمر بن الخطاب
رضي الله عنه من وجوه ليست بالقائمة انه قال تخفي
الامام اربعا التعوذ وبسم الله الرحمن الرحيم وسبحانك
اللهم وبحمدك وامين وفي رواية احمد والحسن وداود
والدارقطني عن ابي وائل انه عليه السلام قال امين
خفض بها صوته وقال الوالد المرحوم في شرحه على شرح
الدرر فان قيل قوله عليه السلام اذا امن الامام فامنوا
دليل على الجهر لانه علق تامينهم بتامينه اجيب بانا
لانسلم انه دليل على الجهر لانهم سمعوا اولم يسمعوا
تامين الامام يومنوا لان موضع التامين معلوم وهو ما بعد
قوله ولا الضالين ولا حاجة الى سماع تامين الامام كذا
في فيض الغفار انتهى قلت كون موضع التامين معلوم
غير معلوم لانه بعد قوله ولا الضالين في القراءة السرية
غير مسموع ذلك خصوصا وقد نقل بعد ذلك قال اذا
سمع المقتدي من الامام ولا الضالين في صلاة لا يجهر
فيها هل يومن فمن بعض المشايخ انه لا يومن وعن الفقيه
ابي جعفر انه يومن كذا في المحيط فالاول نظر الى ان ذلك
ذكر لغو فلا يتبع والثاني الى اطلاق حديث اذا قال الامام
انتهى واما معنى الموافقة في تامين الملايكة فقد قال علي
القاري قال النووي في شرح مسلم والصحيح الصواب ان
المراد الموافقة لتامين الملايكة في وقت التامين اي لا في الكيفية
من خلو الرياء والسمعة كما قال به ابن حبان ولا يبعد ان يراد به

لا علم والله اعلم وقيل الملائكة هم الحفظة وقيل غيرهم
لقوله عليه السلام في الحديث الاخر فوافق قوله قول
اهل السماء وفي رواية قالت الملائكة في السماء والاصح
من الجمع انتهى قلت اي من الجمع بين ملائكة السيار
والحفظة بان يراد بجميع الملائكة لو ورد به مطلقا
في بعض الروايات وفي بعض الحواشي يحتمل ان
يراد بالموافقة في الزمان وفي الابتداء والانتهاء
والاولى ان يحمل الموافقة على الموافقة الباطنية
من حيث الخشوع والتوجه الى الله تعالى وقال
شيخي زاده والظاهر ان المراد بالموافقة اتحاد
وقت تامينهما وقيل في الاخلاص وقيل في الاجابة
وقيل في مدارها وهو الاعتقاد الصحيح والعمل الصالح
واذا انضم اليهما كمال الاطاعة وهو التسليم والرضا
بكل ما اراده الله تعالى يحصل مدار سرعة الاجابة
كما اشار اليه قوله صلى الله عليه وسلم لعمر ابن
طالب حين قال له ما اطوع ربك لك يا محمد وانت ياعمر
اذا اطعته اطاعك انتهى قلت وفيه اشارة الى ان
ذلك موافقة لا يحصل بالقصد النفساني فيكون معناه
حصول هذا القول من المصلي بامر ربه لا بامر
نفسه كما ان عمل الملائكة كله بامر ربهم قال تعالى
عنهم وهم بامره يعملون والقول من جملة الاعمال
لانه عمل اللسان فالمراد ان يكون المصلي في صلاته
ربانيا اي قائما متحركا بامر الله عند نفسه كما هو كذلك
في حقيقة امره ولكن لم يشعر من حالته انه كذلك
ولا يكون نفسانيا اي قائما متحركا عند نفسه بامر
نفسه فانه تعالى يقول ان النفس لامارة بالسوء
الاية فمن وافق تامينه تامين الملائكة بان

قال

قال امين على حد ما ذكرنا التحق بالملائكة في عدم
الذنوب حيث غفر له ما تقدم من ذنبه ولا اشرف
من الحاق باهل العصمة في ذلك الحين والله اعلم
واحكم واعلم ان قول امين عقيب الدعاء اي دعاء كان
سنة مطلوبة وفضيلة مرغوبة سواء كان دعاء في
القرآن في الفاتحة او في غيرها من بقية مواضع
وردت فيها الماثار او كان دعاء ورد في السنة او
في كلام الناس وليست امين مخصوصة بهذه الامة
ايضا بدليل ما ورد في دعاء موسى عليه السلام
على قومه من عباد فرعون كما حكى الله تعالى
عنه ذلك بقوله وقال موسى ربنا انك اتيت
فرعون وملأه زينة واموالا في الحياة الدنيا ربنا
ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على اموالهم واشدد
على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم
قال قد اجيبت دعوتكما فقال المصنف رحمه الله تعالى
يعني موسى وهارون عليهما السلام لانه اي هارون
عليه السلام كان يؤمن اي يقول امين عند دعاء
اخيه موسى عليهما السلام وقال النسفي في المدارك قيل
كان موسى عليه السلام يدعو وهارون عليه
السلام يؤمن فثبت ان التامين دعاء فكان اخفاؤه
اولى والمعنى ان دعاءكما مستجاب وما طلبتما كائن
ولكن في وقته انتهى وقد كان التامين عقيب الدعاء
قبل الاسلام ايضا كما ورد فيما تقدم من شعر الجاهلية
ه ه ه من قول مجنون بني عامر ه ه ه
يارب لا تسلبني حبها ابدا ه ويرحم الله عبدا قال امينا
ه ه ه وقول جبير بن الاضبط ه ه ه
تباعد عني فطحل اذ دعوته ه امين فزاد الله ما بيننا بعدا

وورد في الاخبار كما ذكره ابو بكر محمد بن الحسين بن
عبد الله الآجري في كتابه اخلاق حملة القرآن
قال حدثنا حجاج عن ابن جريج قال اخبرني عطا
انه سمع مغيثا القاص الشامي يخبر عن كعب ان محمدا
صلى الله عليه وسلم اعطي اربع ايات لم يعطهن
موسى وان موسى اعطي انه لم يعطها محمد صلى الله
عليه وسلم والايات التي اعطيها محمد صلى الله عليه
وسلم لله ما في السموات وما في الارض وان تبدوا
ما في انفسكم حتى يختم البقرة فتلك ثلاث ايات
واية الكرسي حتى تنقضي قال والاية التي اعطيها
موسى عليه السلام اللهم لا تولج الشيطان في قلوبنا
وخلصنا منه من اجل ان لك الملكوت ولا بد والسلطان
والملك والحمد والارض والسما الدهر الداهر ابدا ابدا
امين امين وقال الآجري حدثنا ابن ابي مريم عن
ابن لهيعة عن يزيد بن ابي حبيب عن ابي اسحاق
عن ابي ميسرة ان جبريل عليه السلام لقن رسول الله
صلى الله عليه وسلم عند خاتمة القرآن او قال عند
خاتمة البقرة امين حدثنا عبد الرحمن عن ابي اسحاق
عن رجل قال كان معاذ بن جبل رضي الله عنه اذا
ختم سورة البقرة وانصرنا على القوم الكافرين قال
امين حدثنا يحيى بن صالح الحمصي عن محمد بن عمر قال
سمعت ابا المعلى يحدث عن جبير بن نفير انه كان
اذا قرأ خاتمة البقرة قال امين امين حتى يركع ويقول
وهو راكع حتى يسجد انتهى واعلم ان عادة المصنف
رحمه الله تعالى قد جرت في هذا الكتاب ببيان فضايل
كل سورة ترغيبا في تلاوتها واكثر المفسرين اوردوها
في اوايل السور بحثا على مطالعة تفسيرها والمصنف

اخرها

اخرها تبعا للكشاف نظرا الي انها اوصاف فحقها ان
تتاخر عن موصوفاتها كذا نقل عن صاحب الكشاف
وقال عصام ويمكن ان يقال من فوايد التاخير
انه علي طبق ما جاء به النبي صلي الله عليه وسلم
فانه كان يلح القران ثم نبه علي فضيلته انتهى
فقال في فضيلة سورة الفاتحة وعن ابي هريرة رضي
الله عنه هو صحابي مشهور واسمه في الاصل عبد الرحمن
علي الاصح وهريرة تصغير هرة وهي معروفة
وهو غير منون لانه جزء العلم ذكره الخفاجي وجزء
العلم علم فمنع من الصرف للعلمية والتانيث اللفظي
وجزؤه الاول معرب بالحروف لانه في الاصل
كنية ان رسول الله صلي الله عليه وسلم قال
لابي بصيغة المصغر هو ابي بن كعب الصحابي المعروف
الا كلة مولفة من حرف الاستفهام والنفي لاعطاء
التنبيه علي تحقق ما بعدها وذلك لان الهمزة فيه
للانكار فاذا دخلت علي نفي افادت تحقق الثبوت
ولكونها بهذه المثابة لايكاد يقع ما بعدها الا ممكنات
مصدرة بما يصدر به جواب وشفيقتها اما التي
هي من طلايع القسم ومقدماته ذكره المناوي في
شرح الجامع الصغير ولدخول حرف الاستفهام علي
النفي جاء الجواب بلي دون نعم كما في الست بربكم
قالوا بلي وسياتي بيانه مفصلا اخبرهم بسورة
لم ينزل في التوراة اصدورتها فوعلة من الورب
وهو قدح الزناد من الزند استثقل اجتماع الواوين
فقلبت اولهما تاء قال الحراني فهي توراة بما هي
نور عقيب ظلام ما ورد عليه من كفر من دعي
اليها من القراعنة فكان فيها هدي ونور ولا في

الانجيل من النجل وضع علي زيادة افعل المزيد معني
ما وضعت له هذه الصيغة وزيادتها مبالغة في
المعني واصل النجل استخراج خلاصة الشي ومنه قيل
للولد نجل ابيه كان الانجيل استخلاص خلاصة نور
التوراة فاظهر باطن ما شرع في التوراة ظاهره فان
التوراة كتاب احاطة لامر الظاهر الذي يحيط
بالاعمال واصلاح امر الدنيا وحصول الفوز من عاقبة
يوم الاخرة فهو جامع للاحاطة الظواهر والانجيل
كتاب احاطة لامر الباطن يحيط بالاحوال النفسانية
التي بها يقع لمح موجود الاخرة مع الاعراض عن اصلاح
الدنيا بل مع هدمها ذكره المناوي في شرح الجامع الصغير
للسيوطي والقران في الاصل مصدر قراة قراة وقرانا
ثم استعمل القران اسما واذا اطلق القران انصرف
شرعا الي المعني القايم بالنفس ولغة الي الحروف
المقطعة لانها هي التي تقرا نحو قرات القران
وكتبته ومنه ذكره في المصباح مثلها اي مثل تلك السورة
قال الخفاجي ينزل بالياء التحتية وهو ظاهر وروي
بالمثناة الفوقية مع تذكير مثل فقيل انه بتقدير سورة
مثلها ولان المراد بالمثل السورة وروعي معناه
وقيل لاكتساب المضاف التانيث من المضاف اليه ورد
بان الرضي وغيره صرحوا بان شرط اكتساب المذكور
ان يكون المضاف بعضا من المضاف اليه او كالبعض وهذا
لا بد فيه من صحة المعني مع سقوطه وهذا ليس كذلك
وفيه انه ليس بمسلم فان مثل يصح اسقاطها من الكلام
مع بقاء المعني بحاله فتقول في نحو زيد هو مثل الاسد
هو الاسد فيودي المعني علي وجه ابلغ كما تقرر في المعاني
علي ان صاحب الكشاف ذكر في قوله تعالي لا تنفع

نفسا

نفسا ايمانها على قراءة التاء الفوقية انها لا ضافة الايمان
الى ضمير المونث الذي هو بعضه وقال الشارح
المحقق ثمه انهم يعنون بالبعض ماهو اعم من الاجزاء
والصفات القايمة بها وما قيل من ان ما نقل عن
الرضي شرطا لوجوب الاكتساب غني عن الرد انتهى
قلت يعني ان اكتساب التانيث في المذكر كناية
عن جواز تانيث الفعل له وهو محل الشاهد والا
فان المذكر لا يصير مونثا حقيقة باضافته الى المونث
وقول الرضي او كالبعض يفيد ما ذكره الشارح المحقق
من ان المراد بالبعض ماهو اعم من الاجزاء والصفات
القايمة بها فقول الشاعر كما شرقت صدر القناة
من الدم الصدر بعض من القناة حقيقة ومثل السوء
مشترك معها في الانزال فهو ان لم يكن بعض المنزل
فهو كبعضه فكلام الرضي مرضي وقال الخفاجي وخص
التوراة والانجيل لانهما اعظم الكتب السماوية وقيل
لانهما لم تنزلا تلاوتهما اولان منها ما هو تابع للتوراة لا
ناسخ لها انتهى قلت اولاشتهار هذين الكتابين
في زمنه صلى الله عليه وسلم وعظم شانهما عند
الناس وقال شيخي زاده ولم يذكر الزبور لانه يفهم
بطريق دلالة النص ان مثلها اذا لم ينزل فيهما فاولى
ان لا ينزل فيه لظهور كونهما اشرف منه وقيل لانه
حينيذ لم يكن متلوا كتلاوة الثلاثة اولانه تابع
للتوراة انتهى قلت بل ذكر الزبور في هذا الحديث
كما سنذكره في رواية الترمذي ان شاء الله تعالى
قلت بلى يا رسول الله والتقدير قال اني قلت
بلى يا رسول الله وقال الخفاجي ثم ان قوله بلى
في الحديث مخالف لما اتفق عليه النحاة من ان بلى

يجاب بها النفي لكنه وقع في كثير من الاحاديث ما يخالفه
كما ورد في مسلم انت الذي لقيتني بمكة فقال بلى
فلا يلتفت لما خالفه وان اعترض عليه في المغني الذي
قلت عبارة المغني في بلى وتختص بالنفي وتفيد
ابطاله سواء كان مجردا نحو زعم الذين كفروا ان
لن يبعثوا قل بلى او مقرونا بالاستفهام حقيقيا
كان نحو اليس زيد بقايم فتقول بلى او توبيخا نحو
ام يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى ايحسب
الانسان ان لن نجمع عظامه بلى او تقريريا نحو الم
يأتكم نذير قالوا بلى الست بربكم قالوا بلى اجروا
النفي مع التقرير مجرى النفي المجرد في رده ببلى
ولذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما وغيره لو
قالوا نعم كفروا ووجه ان نعم تصديق للمخبر بنفي
او ايجاب ولذلك قال جماعة من الفقهاء لو قال
اليس لي عليك الف فقالي بلى لزمته ولو قال نعم
لم تلزمه وقال اخرون تلزمه فيهما وجروا في ذلك
على مقتضى العرف لا اللغة ويشكل عليهم ان بلى لا يجاب
بها الا ايجاب وذلك متفق عليه ولكن وقع في كتب الحديث
ما يقتضي انها يجاب بها الاستفهام المجرد ففي صحيح
البخاري في كتاب الايمان انه عليه الصلاة والسلام
قال لاصحابه اترضون ان تكونوا ربع اهل الجنة
قالوا بلى وفي صحيح مسلم في كتاب الهبة ايسرك ان
يكونوا لك في البر سواء قال بلى قال فلا اذن وفيه
ايضا انه قال انت الذي لقيتني بمكة فقال له المجيب
بلى وليس لهولاء ان يحتجوا بذلك لانه قليل فلا يتخرج
عليه التنزيل التي قلت ويمكن ان يقال ان بلى
بعد النفي ايجاب له فقط واما بعد الايجاب فلا

فرق

فرق بينها وبين نعم وهنا ايجاب فهي لا يجاب بها ولا
تختص بالنفي بل بالجواب وهذا الظاهر لمن تامل
العربية وقال صاحب المغني في حرف النون في نعم
قال جماعة من المتقدمين والمتاخرين منهم الثلوبين
اذا كان قبل النفي استفهام فان كان على حقيقته
فجوابه كجواب النفي المجرد وان كان مرادا به التقرير
فالاكثر ان يجاب بما يجاب به النفي رعيا للفظ
ويجوز عند امن اللبس ان يجاب بما يجاب به الايجاب
رعيا لمعناه وعلى ذلك قول الانصار للنبي صلى
الله عليه وسلم وقد قال لهم الستم ترون لهم
ذلك قالوا نعم وقول محمد
اليس الليل يجمع ام عمرو ٥ وايانا فذاك بنا تدانى ٥
نعم وارى الهلال كما تراه ٥ ويعلوها النهار كما علانى ٥
وعلى ذلك جرى كلام سيبويه وقال ابن عصفور
اجرت العرب التقرير في الجواب مجرى النفي
المحض وان كان ايجابا في المعنى فاذا قيل الم اعطك
درهما قيل في تصديقه نعم وفي تكذيبه بلى وذلك
لان المقرر قد يوافق فيما تدعيه وقد يخالف لك
فاذا قال نعم لم تعلم هل اراد نعم لم تعطني
على اللفظ او نعم اعطيتني على المعنى فلذلك اجابوه
على اللفظ ولم يلتفتوا الى المعنى واما نعم في
بيت محمد فجواب لغير مذكور وهو ما قدره في
اعتقاده من ان الليل يجمعه وام عمرو وجاز ذلك
لامن اللبس لعلمه ان كل واحد يعلم ان الليل يجمعه
وام عمرو وهو جواب لقوله وارى الهلال
البيت وقدمه عليه او لقوله فذاك بنا تدانى وهو
احسن قال ابن عصفور واما قول الانصار فجاز

لزوال اللبس لانه قد علم انهم قد يريدون نعم نعرف
لهم ذلك انتهى قلت وكانه في قوله تعالى الست
بربكم لم يؤمن اللبس على الذر من بني ادم لانه مقام
امتحان في التوحيد لاخذ العهد عليهم ولهذا قالوا
بلى ولو قالوا نعم لوقع اللبس في المعنى واللبس يوجب
الشك وهو كفر فقول ابن عباس رضي الله عنهما
صحيح ولا اعتداد بمن نازع فيه فانهم لو قالوا نعم والمقام
مقام التباس لكان معنى ذلك باعتبار اللفظ لست
بربنا وانكار الربوبية كفر لا محالة وقال في المعنى و
يخرج على هذا انه لو اجيب الست بربكم بنعم لم يكف
في الاقرار لان الله سبحانه اوجب في الاقرار بما يطلق
بالربوبية العبارة التي لا تحتمل غير المعنى المراد
من المقر ولهذا لا يدخل في الاسلام بقوله لا اله الا الله
يرفع اله لاحتماله لنفي الوحدة ولعل ابن عباس رضي
الله عنهما انما قال لو انهم قالوا نعم لم يكن اقرارا كافيا
وجوز السنوسي ان يكون مراده انهم لو قالوا نعم
جوابا للمغلوط على ما هو الافصح لكان كفرا اذ
الاصل مطابقة الجواب والسؤال لفظا وفيه نظر لان
التكفير لا يكون بالاحتمال انتهى قلت اي باحتمال
ان يكون الجواب مطابقا للفظ او للمعنى الذي اراده
المتكلم ويقول لكن لو لا ان المتكلم اراد اللبس على الذر
في اخذ الميثاق عليهم وفيهم المؤمنون والكافرون
لكان سؤاله انا ربكم فاذا قالوا نعم او بلى كان ايجابا للاقرار
بالوحدانية وكانوا كلهم مؤمنين لكنه تعالى يعلم احوالهم
في الايمان والكفر وخاطبهم بعبارة الاستفهام مع النفي
فالتبس الامر عليهم فقالوا بلى وهي كلمة مخصوصة بايجاب
النفي في الاستفهام المنفي كما ذكرنا وان كانت ترد ابتداء

للايجاب

للاجاب في الكلام الموجب كما في حديث هذا المحل ان
كان الانجاب وان كان بمعنى النفي فلا اشكال من الاصل
ولو اجابوا بنعم والمقام مقام التاسي لكان معناه
في الظاهر بلست ربنا فكفروا كما ذكرنا والله اعلم وعلمه
قال اي رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة
الكتاب انها اي الفاتحة الاية السبع كما تقدم المباني
سبق الكلام فيه والقرآن العظيم حمله على الفاتحة
لان القرآن يطلق على الكل والجزء اولانها ام القرآن ومحمل
تفاصيله فالحديث يدل على انها افضل سور القرآن
لو كان بعد نزول تمام القرآن ذكره قلت اذا كان
القرآن يطلق على الكل والجزء فهي افضل السور التي نزلت
قبلها ولا مانع من ان الكلام يشامل ما بعدها ايضا بحسب
علمه صلى الله عليه وسلم فهي افضل ما عداها من جميع
سور القرآن سواء تقدم نزولها او تاخر والفضايل اعا
تعرف بالوحي من الله سبحانه وتعالى وفي شرح المناوي
للجامع الصغير في حديث الا اخبرك باخير وفي رواية
بدله باعظم سورة في القرآن الحمد لله رب العالمين
وقال الطيبي نكر سورة وافردها ليدل على انك
اذا تقصيت سورة سورة لم تجد به اعظم منها ومعنى
افضليتها ان ثوابها اعظم من غيرها وقال القرطبي
اختصت الفاتحة بانها مبدا القرآن وحاوية لجميع علومه
لاحتوائها على الثناء على الله تعالى والاقرار بعبادته
والاخلاص له وسوال الهداية منه والاشارة الى الاعراض
بالعبد عن القيام بنفسه والى شتات المعاد وبيان عاقبة
الحالين الى غير ذلك مما يقتضي انها اخير وقال علي
كرم الله وجهه لو شئت لاملئت في تفسير ها عليفين
وقر او قد افرد في جزء ضخم قضايلها تاج القراء وذكر بعض

العارفين ان هي من لازم قرائها راى العجب وبلغ ما يرجوه
من كل ادب الذي نعت تالي للقرآن او تليه بضم الهمزة
اي اتالي الله تعالى اياه كما قال تعالى ولقد اتيناك
سبعا من المثاني والقرآن العظيم الاية وقال الترمذي
وهذا حديث صحيح وقول بعض المحدثين ان من الموضوع
الاحاديث المروية عن ابي بن كعب في فضائل السور
اراد بها اكثرها قال الصاغاني وضعها رجل من عباد ان
فاعتذر بان الناس لما اشتغلوا بالاشعار وفقه
الحنيفة رضه الله تعالى وعنه ذلك ونبذوا القرآن
وراء ظهورهم اردت ان ارغبهم فيه وقال الخفاجي
وهذا الحديث صحيح موضوع كما توهم وان كان ذاكرا الاحا
ديث المروية عن ابي بن كعب في فضائل السور موضوعة
وضعها رجل من عباد ان من الكرامية وهم يرجعون
جواز وضع الحديث للترغيب ويكتبون عن الاستدلال
بحديث من كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده من النار بانه
كذب له لا علينا وقد اعترف به واضعه وقال لا اريد غبة
الناس عن حفظ القرآن وتلاوته فوضعت انتهى قلت
الحديث اخرجه الترمذي والنسائي في سننهما عن
ابي هريرة عن ابي بن كعب قال الترمذي حدثنا قتيبة
قال حدثنا عبد العزيز بن ابي محمد عن العلاء بن عبد
الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم خرج على ابي بن كعب فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم يا ابي وهو يصلي فالتفت
ابي فلم يجبه وصلى ابي فخفف ثم انصرف الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال السلام عليك يا رسول
الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليك
السلام ما منعك يا ابي ان تجيبني اذ دعوتك فقال

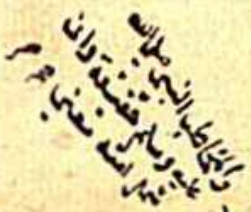
يا رسول

يارسول الله اني كنت في الصلاة قال افلم تجد فيما اوحى
الله الي ان استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم
قال بلى ولا اعود ان شاء الله قال اتحب ان اعلمك
سورة لم تنزل في التوراة ولا في الانجيل ولا في الزبور
ولا في الفرقان مثلها قال نعم يارسول الله فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده ما
انزلت في التوراة ولا في الانجيل ولا في الزبور ولا في
الفرقان مثلها وانها سبع من المثاني والقرآن العظيم
الذي اعطيته هذا حديث حسن صحيح قال الترمذي وفي
الباب عن ابي انس بن مالك رضي الله عنه واخرج
البخاري ايضا في صحيحه قال حدثنا علي بن عبد
الله قال حدثنا يحيى بن سعيد قال حدثنا شعبة
قال حدثني حبيب بن عبد الرحمن عن حفص بن عاصم
عن ابي سعيد بن المعلى قال كنت اصلي فدعاني
النبي صلى الله عليه وسلم فلم اجبه فقلت يارسول
الله اني كنت اصلي قال الم يقل الله تعالى استجيبوا
لله وللرسول اذا دعاكم ثم قال الا اعلمك اعظم سورة
في القرآن قبل ان تخرج من المسجد فاخذ بيدي فلما اردنا ان
نخرج قلت يارسول الله انك قلت الا اعلمك اعظم سورة
من القرآن قال الحمد لله رب العالمين هي السبع المثاني والقرآن
العظيم الذي اوتيته انتهى قلت وليس في هذه الرواية الى
ان ذهب فلعل الواقعة تكرر له ولا في سعيد بن المعلى
ولا مانع من ذلك والله اعلم وروي عن ابي عباس رضي الله
عنهما رواه مسلم في صحيحه وابو عبد الرحمن النسائي في
سننه قال اي الى عباس بسنا اصله بنى فاسعفت فتحة
النون فتولد منها الالف فصار بسنا وقد يزاد قبل الالف
ميم فيقال بسما وايا ما كان يضاف الى جملة اسمية بعدها

تنقدير الطرف ذكره النسرواني ورواية مسلم والنسائي
بينما بالميم وقال الخفاجي ويقال بينا وبينما وتقتم بعدها
اي بعد بينا اذا واذا التي بتبين وقال الرضي الاكثر
في خواب بينما اذ وفي جواب بينا اذا وما زعمه الحريري
من انه خطاء خطاء والف بينا للاسباغ او كافة او بعضي
من ماء وقال الرضي لما قصد اضافة بين وفي جملة ومثله
يلزم الاضافة الى المفرد والاضافة الى الجمل كلا اضافة زادوا
عليها ما نادرة واسبعوها اخرى وقيل اصله بين وقت
كذا والجملة ما يضاف اليها اسماء الزمان ثم حذف المضاف
الذي هو وقت واقيم بين مقامه رسول الله صلى
الله عليه وسلم مسندا او خبره محذوف اي حالسي ونحوه
اذ اتاه ملك عبر جبريل عليه السلام لما في مسلم بينا
جبريل عليه السلام اذ سمع نقيضا من فوقه فرفع
راسه وقال هذا باب من السماء لم يفتح الا اليوم نزل
منه ملك لم ينزل الا اليوم فسلم الى اخره والنقيض هو
بمعجمات هنا ضرب الباب ذكره الخفاجي والنسرواني قلت
اما لفظ مسلم فهو قوله حدثنا حسن بن الربيع واحمد
بن جواس الحنفي قالا حدثنا ابو الاحوص عن عمار بن رزيق
عن عبد الله بن عيسى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس
رضي الله عنهما قال بينما جبريل عليه السلام قاعد
عند النبي صلى الله عليه وسلم سمع نقيضا من
فوقه فرفع راسه فقال هذا باب من السماء فتح اليوم
لم يفتح قط الا اليوم فنزل منه ملك فقال هذا ملك نزل
الى الارض لم ينزل قط الا اليوم فسلم واما لفظ النسائي
فهو قوله اخبرنا محمد بن عبد الله بن المبارك المخرمي قال
حدثنا يحيى بن ادم قال حدثنا ابو الاحوص عن عمار
بن رزيق عن عبد الله بن عيسى عن سعيد بن جبير

عن ابن

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال بينما رسول الله صلى الله
عليه وسلم وعند جبريل اذ تنتمع نقيضا فوقه فرفع
جبريل عليه السلام بصره الى السماء فقال هذا باب
باب فتح من السماء ما فتح قط فقال فينزل منه ملك
فاتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ابشر بما اكرم
بمعنى صر ذا بشارة وخبر بسار ذكره الخفاجي وسمي
بشارة لانها تفيد بشرة الوجه وفي المصباح بشر
بكذا يبشر مثل فرح يفرح وزنا ومعنى وهو الاستبشار
ايضا والمصدر البشور وبنقدي بالحركة فيقال بشر بشرة
بشرا من باب قتل في لغة تهامة وما والاها والاسم
منه بشر بضم الباء والنقدة بالتثقيل لغة غانة الوب
والبشارة بكسر الباء والضم لغة واذا اطلقت اختصت
بالخير بنورين اي امرين عظيمين من الكلام الموحى اليك
بدلالة تعالى لعليين عظيمين من العلوم الدينية والعلم
الوحي والوحي يطلق عليه النور كما تطلق الظلمة على ما
يقابله قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم ذكره الخفاجي
وقال الشرواني نورين اي امرين باطنهما نور يملأ القلب
قلب العارف ونورة فاذا علم وما هو حكمة فهو في موطن
المثال والملكوت نور كما ان الجهل وما يدعو له في ذلك
الموطن ظلمة ولذا يقول المنافقون والمنافقات للذين
امنوا انظرونا نقتبس من نوركم او نورهما اي النورين
المذكورين لكم بولهما بني فلان يعني ان ذينك النورين مما
خصك الله تعالى واصطفاك بهما من بين الانبياء والمرسلين
النور الاول فاتحة الكتاب اي هذه السورة بتمامها
والنور الثاني خواتيم سورة وتخبته جمع خاتمة على خلاف
القياس وهو مسموع كما نقله البقاعي وفي الحديث الاعمال
بخواتيمها ذكره الخفاجي سورة البقرة من قوله تعالى



امتي الرسول الى اخر السورة وقال الخفاجي اوتي خواتم
بعد المسألة الموقفة وقيل سميا نورين لاستفتاحهما على
الحروف النورانية وهي اربعة عشر حرفا مذكورة في
اوائل السور وهو بعيد وزاد الشرواني بعد طرح المكرران
الترتيب قلت ومن المعلوم ان الحروف المقطعة في اوائل السور
هي هذه اذا حذف المكرر منها الم الر المر كهيعص طه طسم
طس يس حم حم عسق ص ق ن فاذا حذف المكرر
من مفرداتها ايضا كانت هكذا الم ر ك ه ي ع
ص ط س ح ق ن وهي اربعة عشر حرفا بلا شبهة
وهي الحروف النورانية فلا بعد في ذلك والله اعلم
لمن تفرد المخاطب وهي موجودة في الفاتحة بتمامها
وفي الحقل بتمامها زاد وجد معها غيرها من
الحروف والكلمات وان وجدت ايضا قلت في غيرها
من السور والايات القرانية فليس لها هذه الخاصية
بسبب خصوص التراكيب والمعاني التي فيهما فلا بعد
في ذلك والله اعلم لمن تفرد المخاطب وان كان هو النبي
صلى الله عليه وسلم بحسب الظاهر لكنه بحسب
الحقيقة عام لجميع الامة ذكره الشرواني وفي رواية
النسائي لم تقرا حرفا فاذا هو واحد الحروف المعروفة
وبكونه بمعنى الكلمة وكل محتمل هنا ذكره الخفاجي
وفي رواية مسلم بحرف منهما اي مما ذكر النووي
ذكره الشرواني في غيرهما من السور والايات القرانية
فليس لها هذه الخاصية بسبب خصوص التراكيب
والمعاني التي فيها الظاهر ان التثنية راجع لفاتحة
الكتاب وخواتم سورة البقرة لقربه ولان قرينة
القراءة دالة عليه واما النور فهو في القلب بتلا
كما قدمناه عن الشرواني فلا يوصف بالقراءة الا عطية

بالبنا

بالمنا للمفعول اى ذلك النور الذى لذلك الحرف
بان يقع فى قلبك فمثلا لاءبه قلبك وشرق ما نواع
العلوم الالهية والتجليات الربانية وقال الخفاجى
وضمير اعطته راجع اى لذلك الحرف وقيل انه راجع
لما وعده اى اعطيت ما وعدته من الثواب وقيل انه
راجع للنور المستفاد من النورين وقال الشرواني
الا اعطيت ثوابا لاجل قراءة ذلك الحرف سوى
الثواب الذى اعطيت لاجل قراءة كلمانها الموءلفة
منها او سوى ما اعطيته لاجل قراءة مجموع كل واحد
منها فلا يراد ان هذا مستمر فى جميع القرآن
فان جميعه بحيث لن تقرا حرفا منه الا اعطيت ثواب
ذلك الحرف لانا نقول نعم لكن فى ضمن ثواب المجموع
وقيل اى اعطيت تقرابة من الثواب الجزيل ما لا يحصيه
الا الله اولى تدعو نحرف منها فيه الدعاء نحو اهدنا واعف
عنا واغفر لنا الا حسن ورد بان هذا تخصيص بلا
حاجة ونحكم بلا طايل لان الغرض وجه اختصاصها من
بين جميع القرآن وهو لا يحصل بما ذكر لاشتراك غيرها
فيه فالضمير فى اعطيته راجع الى حرف من قوله لن تقرا حرفا
والمعنى الا اعطيت ذلك الحرف المقروء يتصرف به فى ملك
الله تعالى كما تشاء اذ لسى الملك الا مظاهر الاسماء ومصرف
الحروف العالمات التى هى الملايكة المسماة بها فلو فرض تعلق
القراءة بالحروف التى هى غير النورانية اعطى تلك الحروف ايضا
فيكون متصرفا بها فى جميع املاك خيرا وشرا وهذا المعنى
هو المقصود قال الشرواني اقول اذا كان تعلق القراءة
بالحروف مطلقا لاعطاء تلك الحروف المقروء الى التصرف
بها كما اعترف به لم يكن لاختصاصها اى الفاتحة والخواتيم
وجه من بين جميع القرآن لاشتراك الكل فيه ولكون جميع

الحروف النورانية موجودة فيهما لا يصلح وجها للتخصيص
لان السور الطوال يوجد فيها جميع الحروف نورانية
وغير نورانية فتتصرف بقرائتها في جميع الممالك خيرا وشرا
كما اعترف به ولا شك ان هذا اعلى من التصرف في
مظاهر الحروف النورانية خيرا لان كلما هو شر فهو
متضمن لخير كثير على ما تقرر في محله انتهى وقال
مثل ذلك الخفاجي ايضا قلت مراده المطعن في هذا
القول وتزييف قايله وليس الامر كذلك فان هذه
الحروف النورانية الموجودة في الفاتحة والخواتيم
مركبة مع غيرها وبعضها مركب مع بعض على وجه
خاص مفيد لمعنى خاص لا يوجد ذلك التركيب الخاص
ولا تظهر به تلك المعاني الخاصة في تراكيب اخرى
من جميع سور القران وايا ته علم به الشارع صلى
الله عليه وسلم ونبه عليه فان الراء مثلا التي في الرحيم
بالحا المهملة وصف الله تعالى بالتركيب الخاص الحامل
للمعنى الخاص لا يكون كالراء التي في الرجيم بالجيم
وصف الشيطان عليه اللعنة وان كان حرف الراء
لا يخرج بذلك عن كونه من الحروف النورانية وقس
على ذلك بقية الحروف النورانية فان للتراكيب الخاصة
خواصا لا تكون في غيرها والله اعلم وروي عن حذيفة
ابن اليمان العبسي هو من كبار الصحابة رضي الله عنهم
وكان ابوه يسمى حنبلا فاصاب دما وهرب الى المدينة
فحالف بني عبد الاشهل فسماه قومه اليماني لكونه
حالف اليمانية وهو نسبة الى اليمن واصله يمني
فعوض عن احدى يائيه الفا ورسم بغير ياء كما هو
معروف في علم الرسم وكان يقال له صاحب السر
لقوله حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم

عما

عما كان وعما هو كائن الى يوم القيامة ومات بالمدا
ين في سنة ست وثلاثين وكان عمر رضي الله عنه
استعمله عليها ذكره الخفاجي وقال اكثر والي هذا
الحديث اخرجه الثعلبي باسناد في رواته قدح قال
الشيخ ولي الدين العراقي قال في سنده احمد بن عبد
الله ومامون بن احمد الهروي وهما كذابان وهذا
الحديث من وضع احدهما فهو موضوع وقال الخفاجي
قال العراقي انه موضوع وقيل انه ضعيف انتهى
قلت وعلى ما قيل انه ضعيف يحمل ذكر المصنف له
والحديث الضعيف يجوز العمل به في فضايل الاعمال
كما هو المعروف وقال خر واخرجه الثعلبي من
رواية ابي معاوية عن ابي مالك الاشجعي الا ان
بعض اهل الحديث قال ان دون ابي معاوية
من لا يحتج به ثم ان بعض الاحاديث التي ذكرها
المصنف رحمه الله تعالى في اواخر السور على
فضايلها موضوع بل اكثرها موضوعات صرح به اهل
الحديث قال العراقي في شرح الفيته كل من اودع
من تلك الاحاديث تفسيره كالواحدي والثعلبي والز مخشري
مخطئ في ذلك ولكن من ابرز اسناده منهم كالثعلبي
والواحدي فهو بسط لعذر اذا حال ناظرها على الكشف
عن سنده وان كان لا يجوز له السكوت عليه من غير
بيانه واما من لم يبرز سنده واورده بصيغة الجزم
فخطاوه افحش كالزمخشري ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال ان القوم اي قوما من الاقوام لينعث
الله عليهم بسبب شوم معاصيهم الموجبة لحلول
غضب الله عليهم العذاب الذي استحقوه حتما اي
واجبا وجبة تعالى على نفسه لاغضابهم اياه ٥

مقضيا اي تعلق به قضاء الله تعالى في الازل او
قدر وسطر في اللوح المحفوظ ذكره اكثر والي وقال
الخفاجي وفيه دليل على ان القضايا كون غير مبرم
فيغير او يوضح انتهى قلت وفيه ما ياتي عن اكثر والي
فيقرأ صبي من صبيانهم في الكتاب بضم الكاف وتشديد
التاء الفوقية جمع كاتب وقد يطلق على المكتب ايضا
وهو المراد ههنا ويوافقه ما في الصحاح الكتاب
والمكتب واحد لكن خطاه صاحب القاموس حيث
قال الكتاب كرمان الكاتبون والمكتب كمقعد موضع
التعليم وقول الجوهري الكتاب والمكتب واحد غلط
والجمع كتاتيب وسهم صغير مدور الراس يتعلم به الصبي
الرمي وجمعه كاتب فهو على ما في القاموس اما اسم جمع
كرمان او جمع كاتب فقد تبع صاحب القاموس في التخطئة
المبرد حيث خطاه اطلاقه على المكتب لكن قال قدس
الله سره ورد تخطئة المبرد بنقل الليث اياه فاما ان كان
يكون حقيقة بالاشتراك او مجازا لانه موضع الكتاب
بمعنى الكتبة جمع كاتب ذكره اكثر والي وقال الخفاجي
الكتاب بوزن رمان هنا بمعنى المكتب وقد اثبته الجوهري
واستفاض استعماله بهذا المعنى كقوله ﷺ
وائتوا الكتاب لوانبسطت يدي فيهم رددتهم الى الكتاب
واصله جمع كاتب مثل كتبة فاطلق على محله مجازا للمجاورة
وليس موضوعا له ابتداء كما قيل وقال الازهري عن
الليث انه لغة وفي الكشف الاعتماد على نقل الليث لترجيحه
من وجوه الحمد لله رب العالمين منصوب المحل على انه
مفعول يقرأ اي فيقرأ صبي من صبيانهم هذه السورة
الكريمة في المكتب ذكره اكثر والي وقال الخفاجي والمعنى
بر لغة تاخير الا ان الله لقوله ان بعين حسنة ولولا

او مرفوع

او مرفوع على الحكاية لان المراد به السورة فيسمعه
اي يسمع ذلك الصبي والمعنى يسمع قراته وفي
نسخة فيسمع الله سماع قبول ورضاء عن ذلك الصبي
المعصوم فيرفع الله تعالى اي يوخر ذكره الثرواني
وقال الخفاجي والمعنى برفعه تاخيره لاازالته
لقوله اربعين سنة ولولاه صار حشوا عنهم اي عن
اولئك القوم بذلك اي بسبب ذلك المقروء العذاب
منصوب على انه مفعول يرفع اي يرفع ذلك العذاب
المحتوم المقضي عن ذلك القوم ببركة قراة ذلك
الصبي هذه السورة في المكتب اربعين سنة ظرف
يرفع اي لا يدفع ذلك العذاب راسا بل يوخره هذه
المدة ثم يحل عليهم ليقضي الله امرا كان مفعولا
ففيه اشارة الى ان القضا المحتوم لا يقبل التغير
اذ لا راد لما قضا والتاخير الى يوم الوقت المعلوم
لا ينافي ذلك بل يحققه كما قال عز وجل ولئن
اخرنا عنهم العذاب الى امة معدودة ليقولن ما
يحبسه الا يوم ياتيهم ليس مصروفا عنهم فمن
قال فيه اشعار بان القضا المحتوم يقبل التغير
فقد غير الكلم عن مواضعه ذكره الثرواني قلت
وقد ظهر لي حكمة العدد في رفع العذاب عنهم
بخصوص اربعين سنة ان الحروف التي اشتملت عليها
هذه السورة ماعدا الحروف المقطعة المذكورة
في اوايل السور كما بيناه فيما سبق عشرون حرفا
وهي الدال المكررة اربع مرات والبا المكررة اربع
مرات مع باء البسملة حيث انها ايتها من الفاتحة والواو
المكررة اربع مرات والتا المكررة ثلاث مرات والعين
المكررة مرتين والضاد المكررة مرتين والذال

مرة واحدة وهي من الحروف الظلمانية وقد نزلت
هذه السورة مرتين مرة في مكة ومرة في المدينة
ولهذا سميت السبع المثاني فيلزم من تكرر نزولها
كونها سورة واحدة وهي في حكم سورتين فهي سورتان
سورة مكية وهي الاولى وبذلك حكم عليها و سورة
مدنية وهي الثانية كما قدمنا الكلام على ذلك في
اوايل الكتاب فاذا قراها احد مرة فقد قرا سورتين
بقراءة واحدة والحروف الظلمانية فيها عشرون
حرفا كما ذكرنا فيصير فيها اربعون حرفا ظلمانيا
يحجب العذاب المحتوم عن اولئك القوم اربعين
سنة كل حرف يحجب سنة هذا مقدار ما قدر تعالى
لذلك الحرف الظلماني ان يحجب ويقوي على ذلك
بقوة مخالطته للحروف النورانية في ذلك التركيب
الخاص والله اعلم وقد ورد في فضل فاتحة الكتاب
احاديث اخر منها ما ذكر الجلال السيوطي في الجامع
الصغير برمز الديلمي في الفردوس عن ابي الدرداء
رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاتحة الكتاب تجزي مالا يجزي شيء من القران
ولو ان فاتحة الكتاب جعلت في كفة الميزان وجعل
القران في الكفة الاخرى لفضلت فاتحة الكتاب
على القران سبع مرات وقال الشارح المناوي
لاحتوايها على ما فيه من الوعد والوعيد والامر
والنهي وزيادتها باسرار عجيبة ومنها ما ذكر ايضا
برمز الديلمي في الفردوس عن عمران ابن حصين
رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم فاتحة الكتاب واية الكرسي لا يقراهما عبد
في داره فتصيبهم ذلك اليوم عين انس وجن وقال

الشارح المناوي وفي الثواب لابي الشيخ عن عطا
اذا اردت حاجة فاقرا بفاتحة الكتاب تقضي ومنها
ما ذكر ايضا برمز ابن مردويه عن علي رضي الله عنه
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتا
انزلت من كنز تحت العرش ومنها ما ذكر ايضا عن
عبد بن حميد عن ابن عباس رضي الله عنهما قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب
تعدل ثلثي القرآن ومنها ما ذكر ايضا عن سعيد بن
منصور في سننه عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة
الكتاب شفاء من السم رواه ابو الشيخ في الثواب
عن ابي بريدة وابي سعيد رضي الله عنهما وروى
البيهقي عن عبد الملك بن عمير مرسلا قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب شفا
من كل داء وقال الشارح المناوي من ادواء الجهل
والمعاصي والامراض الظاهرة والباطنة ومنها
ما روى البخاري باسناده عن ابي سعيد الخدري
رضي الله عنه قال كنا في سير لنا فنزلنا فجاءت
جارية فقالت ان سيد الحي سليم وان نفرنا غيب
فهل منكم راق فقام معها رجل منا ما كنا نؤنه برقية
فرقاه فبرأ فامر له بثلاثين شاة وسقانا لبنا فلما رجع
الينا قلنا له اكنت تحسن رقية او كنت ترقي قال
لا ما رقيت الا بام الكتاب قلنا لا تحدثوا شيأ حتى نأتي
او نأتي النبي صلى الله عليه وسلم فلما قدمنا المدينة
ذكرنا للنبي صلى الله عليه وسلم فقال وما كان يدريه
انها رقية اقسموا واضربوا لي بسهم قال في القاموس
غيب قبيلة اغار عليهم ماكل في بني الرجال وكانوا يقولون

اذا كبر صبيانا لم يتركونا حتى يفتكونا فلم يزالوا
عندهم حتى هلكوا فقيل اودي عتيب قال والتأنث
للاستعداد والتصلب وقال السيوطي في الاتقان فاتحة
الكتاب نزلت ومعها ثمانون الف ملك وذكر عن
ابن الفرس قال اخبرنا محمود بن غسلان عن يزيد
ابن هارون اخبرني الوليد يعني ابن جميل عن
القاسم عن ابي امامة قال اربع ايات نزلت من
كنز تحت العرش لم ينزل منه شيء غيرهن ام الكتاب
وآية الكرسي وخاتمة سورة البقرة والكوثر وبالجملة
فضايل القرآن لا تحصى وقد افرده بالتصنيف
ابو بكر بن ابي شيبة والنسائي وابو عبيدة القاسم
ابن سلام واخرون وقد صح فيه احاديث باعتبار
الجملة وفي بعض السور على التعيين ووضع في
فضايل السور احاديث كثيرة قال السيوطي رحمه
الله تعالى ولذلك صنفت كتابا سميته خمايل الزهر
في فضايل السور حررت فيه ما ليس بموضوع وفي
الاتقان اختلف الناس هل في القرآن شيء افضل
من شيء فذهب الامام ابو الحسن الاشعري والقاضي
ابو بكر الباقلاني وابن حبان الى المنع لان الجميع كلام
الله وليلا يوهم التفضيل نقص المفضل عليه وروي
هذا القول عن مالك قال يحيى بن يحيى تفضيل بعض
القرآن على بعض خطاء ولذلك كره مالك ان تعاد
سورة او تردد دون غيرها وقال ابن حبان في
حديث ابي بن كعب رضي الله عنه ما انزل الله في
التوراة ولا في الانجيل مثل ام القرآن ان الله لا يعطي
لقارئ التوراة والانجيل من الثواب مثل ما يعطي
لقارئ ام القرآن اذ الله تعالى بفضله فضل

هذه

هذه الامة على غيرها من الامم واعطاها من الفضل
على قراءة كلامه اكثر مما اعطى غيرها في الفضل
على قراءة كلامه قال وقوله اعظم سورة اراد به
اجر لان بعض القرآن افضل من بعض وذهب
اخرون الى التفضيل لظواهر الاحاديث منهم
اسحاق بن راهويه وابو بكر بن العربي والغزالي
وقال القرطبي انه الحق ونقله عن جماعة من
العلماء والمتكلمين وقال الغزالي في جواهر القرآن
لعلك تقول قد اشرت الى تفضيل بعض ايات
القرآن على بعض والكلام كلام الله فكيف
يفارق بعضه بعضا وكيف يكون بعضه اشرف
من بعض فاعلم ان نور البصيرة ان كان لا يرشدك
الى الفرق بين اية الكرسي وبين المداينة وبين
سورة الاخلاص وسورة تبت وتربتاج على اعتقاد
الفرق نفسك الجواهر المستغرقة بالتقليد فقل
صاحب الرسالة صلى الله عليه وسلم فهو الذي
انزل عليه القرآن وقال يس قلب القرآن
وفاتحة الكتاب افضل سور القرآن واية الكرسي
سيدة آي القرآن وقل هو الله احد تعدل ثلث
القرآن والاخبار الواردة في فضايل القرآن
وتخصيص بعض السور والايات بالفضل وكثرة
الثواب في تلاوتها لا تحصى وقال ابن الحصار العجب
ممن يذكر الاختلاف في ذلك مع النصوص الواردة
بالتفضيل وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام
كلام الله في حقه افضل من كلامه في غيره فقل
هو الله احد افضل من تبت يدا ابي لهب واختلف
القايلون بالتفضيل فقال بعضهم الفضل راجع

الى عظم الاجر و مضاعفة الثواب بحسب انفعالات
النفس و خشيتها و تدبرها و تفكرها عند ورودها وصاف
العلي وقيل بل يرجع لذات اللفظ وان ما تضمنه
قوله تعالى والاهكم اله واحد الاية واية الكرسي
واخر سورة الحشر وسورة الاخلاص من الدلالات
على وحدانيته وصفاته ليس موجودا مثلا في
بقية ما انزل الله لهذه الامة وما كان مثلها فالتفضيل انما
هو بالمعاني العجيبة وكثرتها وقال الحليمي و نقله
عنه البيهقي معنى التفضيل يرجع الى اشياء احدها
ان يكون العمل بالاية اولى من العمل باخرى واعون
على الناس وعلى هذا يقال ايات الامر والنهي
والوعد والوعيد خير من ايات القصص لانها
انما اريد بها تاكيد الامر والنهي والوعد والوعيد
والانذار والتبشير ولا غنى للناس عن هذه الامور
وقد يستغنون عن القصص فكان ما هو اعون عليهم
وانفع لهم مما يجري مجرى الفضول خير لهم مما
يجعل تبعا لما لا بد منه الثاني ان يقال الايات
التي تشتمل على تعديد اسماء الله تعالى وبيان
صفاته والدلالة على عظمته افضل بمعنى ان
مخبراتها اسنى واجل قدرا الثالث ان يقال سورة
خير من سورة او اية خير من اية بمعنى ان القارئ
يتعجل له بقراتها فايدة سوى الثواب الاجل وتتادى
منه بتلاوتها عبادة كقراءة اية الكرسي والاخلاص
والمعوذتين فان قارئها يتعجل بقراتها الاحتراز
مما يخشى والاعتصام بالله وتتادي بتلاوتها عبادة
الله لما فيه من ذكره سبحانه بالصفات العلى على
سبيل الاعتقاد لها وسكون النفس الى فضل ذلك

الذكر وبركته فاما ايات الحكم فلا يقع بنفس تلاوتها
اقامة حكم وانما يقع بها علم ثم لو قيل في الجملة ان
القران خير من التوراة والانجيل والزبور بمعني
ان التعبد بالتلاوة والعمل واقع به دونها والثواب
بحسب قراته لا بقرانها وانه من حيث الاعجاز حجة
النبي المبعوث وتلك الكتب لم تكن معجزة ولا
كانت حجج اولئك الانبياء عليهم السلام بل كانت
دعوتهم والحجج غيرها لكان ذلك ايضا نظير ما مضي
وقد يقال ان سورة افضل من سورة لان الله
جعل قراتها كقراة ضعافها مما سواها واوجب بها
من الثواب ما لم يوجب بغيرها وان كان
المعني الذي لاجله بلغ بها هذا المقدار لا يظهر لنا
كما يقال ان يوما افضل من يوم وشهرا افضل من
شهر بمعني ان العبادة فيه تفضل علي العبادة
في غيره والذنب فيه لعظم منه في غيره وكما يقال
بان الحرم افضل من الحل لانه يتادي فيه من الما سك
ما لا يتادي في غيره والصلاة فيه تكون كصلاة
مضاعفة مما يقام في غيره ثم بسطنا الكلام في هذا
المقام وقد ذكرنا فيما سبق ان الاجماع والنصوص
المترادفة علي ان ترتيب الايات توقيفي لا شبهة
في ذلك واما ترتيب السور فهل هو توقيفي ايضا
او باجتهاد من الصحابة خلاف في ذلك وقال
الطيبي انزل القران اولا جملة واحدة من اللوح
المحفوظ الي السما الدنيا ثم نزل مفرقا علي حسب
المصالح ثم اثبت في المصاحف علي التاليف والنظم
المثبت في اللوح المحفوظ واعلم ان مناسبة الايات
والسور لبعضها بعضا مما افرده بالتاليف العلامة

ابو جعفر بن الزبير شيخ ابي حيان في كتاب سماه
البرهان في مناسبة ترتيب سور القرآن والشيخ
برهان الدين البقاعي في كتاب سماه نظم الدرر
في تناسب الآي والسور وكتاب الجلال السيوطي الذي
صنفه في اسرار التنزيل وقد لخص منه مناسبات
السور خاصة في جزء لطيف سماه تناسق الدرر
في تناسب السور وعلم المناسبة علم شريف قد
اعتنى المفسرون به لدقته وممن اكثر منه الامام
فخر الدين الرازي وقال في تفسيره اكثر لطائف
القرآن مودعة في الترتيبات والروابط وقال
ابن العربي في سراج المريدين ارتباط اي القرآن
بعضها ببعض حتى تكون كالكلمة الواحدة متسقة المعاني
منتظمة المباني علم عظيم لم يتعرض له الا عالم واحد
عمل فيه سورة البقرة ثم فتح الله فيه على الجلال
السيوطي رحمه الله تعالى وقال بعضهم اول من
اظهر علم المناسبة الشيخ ابو بكر النيسابوري وكان
غزير العلم في الشريعة والادب وكان يقول على
الكرسي اذا قرأ عليه لم جعلت هذه الاية الى جنب هذه
وما الحكمة في جعل هذه السورة في جنب هذه السورة
وكان يزري على علماء بغداد لعدم علمهم بالمناسبة
وفي الاتقان ايضا ثم من هذا النوع مناسبة فواتح السور
وخواتمها وفيه جزء لطيف لمؤلف الاتقان سماه
مراصد المطالع في تناسب المقاصد والمطالع وانظر
الى سورة القصص كيف بدئت بامر موسى ونصرته
وقوله فلن اكون ظهيرا للمجرمين وخروجه من وطنه
وختمت بامر النبي صلى الله عليه وسلم بان لا يكون
ظهيرا للكافرين وتسليته من اخراجه من مكة ووعده

بالعود اليها لقوله في اخر السورة انا مراد وه اليك قال
الزمخشري وقد جعل الله فاتحة سورة قد افلح المؤمنون
واورد في خاتمتها انه لا يفلح الكافرون فشتان
ما بين الفاتحة والخاتمة وذكر الكرماني في العجايب
مثله وقال في سورة ص بدا ها بالذكر وختمها به في
قوله ان هو الا ذكر للعالمين وفي سورة ن بداها
بقوله ما انت بنعمة ربك بمجنون وختمها بقوله
ويقولون انه لمجنون انتهى ما في الاتقان ملخصا
بحسب ما يليق بهذا الشان والذي يظهر لنا الان
في مناسبة ابتداء سورة الفاتحة مع خاتمتها ان نقول
ابتدئت السورة بالبسملة المختلف في كونها من
القران او ليست من القران وكونها اية من الفاتحة
او ليست اية منها على حسب ما قدمناه من الخلاف
واختتمت ايضا بكلمة امين المختلف فيها انها من
القران او ليست من القران كما هو المختار فيما
قدمناه وابتدئت بذكر الحمد لله وهو الشكر على
نعمة العافية من الغضب الالهي واختتمت بذكر
الغضب الالهي المحمود تعالى على الخلوص منه
او اختتمت بالدعا بقوله اهدنا الصراط المستقيم
صراط الذين انعمت عليهم فدايتها شكر على نعمة
قبول الدعاء ونهايتها دعاء بطلب مزيد الهداية الذي
هو نعمة من قبيل قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت
لهم ابتدا بذكر العفو وختم بالاشارة الى الذنب
كما افتتح في الفاتحة بذكر الحمد على قبول الدعاء
وغيره من النعم وختم بالدعا بالهداية الى صراط
المنعم عليهم وقد ابتدئت ايضا بذكر العالمين وختمت
بذكر الضالين كما ورد في الحديث القدسي يا عبادي

كلكم ضالون الا من هديته وابتدئت ايضا بذكر العالمين
وهو جمع من يعقل واختتمت بذكر المنعم عليهم والضالين
اشارة الى ان العالمين المكلفين اما منعم عليهم واما
ضالون ولنختم هذا المحل بما ذكره الشيخ الكامل المحقق
محي الدين ابن العربي قدس الله سره في باب الوصايا
من كتابه الفتوحات المكية قال وصية اذا قرأت
فاتحة الكتاب فصل بسم الله الرحمن الرحيم بالحمد لله
في نفس واحد من غير قطع فاني اقول بالله العظيم
لقد حدثني ابو الحسن علي بن ابي الفتح الكناري
الطبيب بمدينة الموصل بمنزلي سنة احدى وستمائة
فقال بالله العظيم لقد سمعت شيخنا ابا الفضل
عبد الله بن احمد بن عبد القاهر الطوسي الخطيب
يقول بالله العظيم لقد سمعت والدي احمد يقول بالله
العظيم لقد سمعت المبارك بن احمد بن محمد النيسابوري
المقرئ يقول بالله العظيم لقد سمعت من لفظ ابي
بكر الفضل بن محمد الكاتب الهروي وقال بالله العظيم
لقد حدثنا ابو بكر محمد بن علي الشاشي الشافعي من
لفظه وقال بالله العظيم لقد حدثني عبد الله المعروف
بابي نصر الرضي وقال بالله العظيم لقد حدثنا
ابو بكر محمد بن الفضل وقال بالله العظيم لقد حدثنا
عبد الله بن محمد بن علي بن يحيى الورّاق الفقيه وقال
بالله العظيم لقد حدثني محمد بن يونس الطويل الفقيه
وقال بالله العظيم لقد حدثني محمد بن الحسن العلوي
الزاهد وقال بالله العظيم لقد حدثني موسى بن عيسى
وقال الله العظيم لقد حدثني ابو بكر الراجحي وقال بالله
العظيم لقد حدثني عمار بن موسى المرمكي وقال بالله العظيم
لقد حدثني انس بن مالك رضي الله عنه وقال بالله العظيم

لقد

لقد حدثني علي بن ابي طالب رضي الله عنه وقال بالله العظيم
لقد حدثني ابو بكر الصديق رضي الله عنه وقال بالله
العظيم لقد حدثني محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم
وقال بالله العظيم لقد حدثني جبريل عليه السلام وقال
بالله العظيم لقد حدثني ميكائيل عليه السلام وقال بالله
العظيم لقد حدثني اسرافيل عليه السلام وقال قال الله
تعالى لي يا اسرافيل بعزتي وجلالي وجودي وكرمي
من قرأ بسم الله الرحمن الرحيم متصلة بفاتحة الكتاب
مرة واحدة اشهد واعلى اني قد غفرت له وقبلت منه
الحسنات وتجاوزت له عن السيئات ولا احرق لسانه في
النار واجيره من عذاب القبر وعذاب النار وعذاب القيامة
والفزع الاكبر ويلقاني قبل الانبياء والاولياء اجمعين سورة
وبالهمزة ايضا قال في القاموس وسورة من القرآن لغة
في سورة البقرة تقدم الكلام على السورة واشتقاقها
وهذه التسمية توقيفية ثابتة بالحديث وكره بعضهم
ان تقال سورة البقرة وبحوة ما روى البيهقي وغيره
عن انس رضي الله عنه لا تقولوا سورة البقرة ولا سورة
ال عمران ولا سورة النساء وكذا القرآن كله ولكن قولوا
السورة التي يذكر فيها البقرة والتي يذكر فيها ال عمران
وهكذا واسناده ضعيف وادعى ابن الجوزي انه
موضوع ورده ابن حجر بان البيهقي رواه بسند صحيح موقوف
على علي رضي الله عنه وقد صح اطلاق سورة البقرة
وغيرها مما منع في هذا الاثر عن النبي صلى الله عليه وسلم
وفي الصحيح عن ابن مسعود رضي الله عنه هذا مقام الذي
انزلت عليه سورة البقرة وهو معارض له ومن ثم
اجازه الجمهور من غير كراهة ولك ان توفق بينهما بانه كان
مكروها في بدء الاسلام وقبل الهمزة لاستهزاء الكفار

قريش بذلك وقد اخرج ابن ابي حاتم عن عكرمة ان المشركين
قالوا سورة البقرة وسورة العنكبوت يستهزؤن
بها فنزل انا كفيناك المستهزئين ثم بعد بسطوع نور الا
بسلام نسخ النهي عنه فشاع امن غير نكير وورد في
الحديث بيانا لجوازه ذكره الحفاجي قلت بصح كون
النهي المقتضي للكراهة كان في بدء الاسلام وقبل الهجرة
لان سورة البقرة نزلت بالمدينة واثر عكرمة محمول
على قولهم ذلك بعد الهجرة وبعد نزول السورة في المدينة
وقال ابن كمال شا في تفسيره عن سهل بن سعد رضي
الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ان لكل شيء
سناما وسنام القرآن سورة البقرة ولا محذ فيه على
من انكر ان يقال سورة البقرة وقال ينبغي ان يقال
السورة التي يذكر فيها البقرة كما قال صلى الله عليه
وسلم السورة التي يذكر فيها البقرة فسطاط القرآن
لان ما تكلم من الامة قد لا يكره منه صلى الله عليه وسلم
الا ترى انه قال صلى الله عليه وسلم لا يؤمن احدكم
حتى يكون الله ورسوله احب اليه مما سواهما وقد انكر
قول الاعرابي ومن عصاهما فقد غوى وقال بئس خطيب
القوم انت انتهى قلت وجه انكاره صلى الله عليه
وسلم في ضمن واحد مع نسبة العصيان اليهما بخلاف مع
نسبة المحبة والاصل عدم الخصوصية فلا تغفل الا نص
صريح كما هو مقرر في محله من كتب الخصائص وغيرها
وقال في الاتقان كان خالد بن معدان يسميها فسطاط القرآن
وورد في حديث مرفوع في مسند الفردوس وذلك
لعظمها ولجمع فيها من الاحكام التي لم تذكر في غيرها وفي
حديث المستدرك تسميتها بسنام القرآن وسنام كل شيء
اعلاه وقال في القاموس في الفسطاط بالضم مجتمع اهل الكورة

وعلم

وعلم مصر العتيقة التي بناها عمرو بن العاص والسرادق من
الابنية وقال في المصباح الفسطاط بضم الفاء وكسرها
بيت من الشعر والجمع فساطيط وبعضهم يقول كل
مدينة فسطاط وقال في الاتقان قال الزركشي
في البرهان ينبغي البحث عن تعداد الاسم على هل هو
توقيفي او مما يظهر من المناسبات فان كان الثاني فلي
بعدم القطع ان يستخرج من كل سورة معاني كثيرة تقتضي
استحقاقها اسماءها ونحو بعيد قال وينبغي النظر في
اختصاص كل سورة بما سميت به ولاشك ان العرب
تراعي في كثير من المسميات اخذ اسمها سماها مي نادر او
مستغرب يكون في الشيء من خلق او صفة تخصه او
يكون منه احكم او اكثر او اسبق لادراك الراي للتسمي
وتسمون الجملة من الكلام والقصيدة الطويلة بما هو اشهر
فيها وعلى ذلك جرت اسماء سور القرآن كتسمية سورة
البقرة بهذا الاسم لقرينة قصة البقرة المذكورة فيها
وعجيب الحاكمة فيها وسميت سورة النساء بهذا الاسم
لما تردد فيها من كثير من احكام النساء وتسمية سورة
الانعام لما ورد فيها من تفصيل احكامها وان كان قد ورد لفظ
الانعام في غيرها الا ان التفصيل الوارد في قوله تعالى
ومن الانعام حمولة وفرشا الى قوله ام كنتم شهداء لم يرد
في غيرها كما ورد ذكر النساء في سور الا ان فيها تكرر
وبسط من احكامهن ما في غير سورة النساء وكذا
سورة المائدة لم يرد ذكر المائدة في غيرها فسميت باسم
خصها قال فان قيل فقد ورد في سورة هود ذكر نوح
وصالح وابراهيم ولوط وشعيب وموسى فلم خصت باسم
هود وحده مع ان قصة نوح فيها اعرف واطول قيل
تكررت هذه القصص في سورة الاعراف وسورة هود

والشعرا وعب مما وردت في غيرها ولم تتكرر في واحدة
من هذه السور الثلاثة اسم نوح وتكرره في سورة
فانه تكرر فيها في اربعة مواضع والتكرار من اقوى الاسباب
التي ذكرها قال فان قيل فقد تكرر اسم نوح فيها في
ستة مواضع قيل لما اوردت كذكر نوط وقصته مع قومه
سورة برأسها فلم يقع فيها غير ذلك كانت اولى بان تسمى
باسمه من سورة تضمنت قصته وقصة غيره وقد سميت
سور جرت فيها قصص انبيا باسمايهم كسورة نوح وسورة
هود وسورة ابراهيم وسورة يونس وسورة
ال عمران وسورة طسمسن سليمان وسورة يوسف
وسورة محمد وسورة مريم وسورة لقمان المومن وقصة
اقوام كذلك كسورة بني اسرايل وسورة اصحاب الكهف
وسورة الحج وسورة سبا وسورة الملايكة وسورة
الجن وسورة المنافقين وسورة المطففين ومع هذا كله
لم يعد لموسى سورة تسمى به مع كثرة ذكره في القران
حتى قال بعضهم كاد القران ان يكون كله موسى وكان
اولى سورة ان تسمى له سورة طه او القصص او
الاعراف ليسط قصته في الثلاثة ما لم تسط في غيرها
وكذلك قصة ادم ذكرت في عدة سور ولم تسم بسورة
كلها بسورة الانسان وكذلك قصة الذبيح لم يذكر في غير الصافات
ولم تسم به الصافات وقصة داود ذكرت في ص ولم تسم به
فالنظر في حكمة ذلك وذكر في جمال القرا للسخاوي ان
سورة طه تسمى سورة الكليم وسماها الهذلي في كاملة
سورة موسى وان سورة الصافات تسمى سورة الذبيح و
وذلك كيتامى لما يسند من الاثر وكما سميت السورة الواحدة
باسماء سميت سورة باسم كالسور المسماة بالم والر على القول بان
فواتح السور اسماء لها انتهى واعلم ان لمناسبة بين سورة

البقرة

البقرة وسورة الفاتحة قال في الاتقان افتتح سورة البقرة
بقوله الم ذلك الكتاب فانه اشارة الى الصراط المستقيم
كانهم لما سالوا الهداية الى الصراط قيل لهم وذلك الصراط
الذي سالتم الهداية اليه هو الكتاب وبهذا معنى حسن
نظر فيه ارتباط سورة البقرة بالفاتحة انتهى قلت
وقد خطر لي مناسبة اخرى في معنى هذا الارتباط بين
اخر سورة الفاتحة واول سورة البقرة وهو معنى
حسن ايضا وبيانه بان في اخر سورة الفاتحة ذكر اقسام
المكلفين اي الثلاثة المنعم عليهم والمغضوب عليهم والضالين
فالقسم الاول يشمل اهل التقوى واهل المعصية لان اهل
المعصية منعم عليهم بالايمان وهو من اجل النعم والمومنون
متفوتون من الكفر والقسم الثاني الكافرون والقسم
الثالث المنافقون وافتتحت سورة البقرة بذكر هولاء
الاقسام الثلاثة وفصلت احوالهم فالقسم الاول هم المشار
اليهم بقوله تعالى هدى للمتقين الى اخره والقسم الثاني
المشار اليهم بقوله تعالى ان الذين كفروا الى اخره والقسم
الثالث المشار اليهم بقوله تعالى ومن الناس من يقول
امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمومنين الى اخره واما مناسبة
اخر سورة البقرة لاولها فبيانه بانها ختمت بطلب
النصر على القوم الكافرين وهو طلب النصر من احد
الاقسام الثلاثة المذكورة في اول السورة لاحد الاقسام
الثلاثة التي ابتدئت السورة بذكرهم ولم يطلب النصر
من القسم الثالث وهم المنافقون لضعفهم فهم مذبذبون
بين ذلك لا الى هولاء ولا الى هولاء يحسبون كل صيحة عليهم
هم العدو كما اخبر الله تعالى عنهم ومن كان كذلك فهو
ضعيف القلب بالشكوك والاوهام فلا تطلب النصرة
منه والله اعلم وذكر السيوطي في تفسيره في بيان المناسبة

بين سورة الفاتحة وسورة البقرة قال وانتظام هذه
السورة بالفاتحة من سبعة اوجه بواحد واثنين
وثلاثة واربعة وخمسة وستة وسبعة اما
الواحد فالفاتحة ام الكتاب وافتتاح هذه السورة
بذلك الكتاب ولان الفاتحة اول سورة انزلت
بمكة والبقرة انزلت بمكة اول سورة انزلت بالمدينة
واما الاثنان فان الفاتحة قسمان ثناء ودعاء وهذه
السورة اولها ثناء واخرها دعاء فان الم فيها اقاويل
كثيرة منها انه اسم الله الاعظم ومنها ان معناه انا الله
اعلم ومنها ان معناه الله اللطيف المجيد وذلك ثناء
على الله تعالى واخر السورة سوالات الحاجات من
الله تعالى واما الثالثة فان اول الفاتحة ببيان الوهية
الله تعالى وربوبيته ورحمته وملكه وفيه تعليم
توحيد الله ومعرفته ووسطها اخبار العبد عن عبادته
وعبوديته واستعانته وهو تعريف العبد سلوك
طريق شريعته وحقيقته واخرها سوال السلامة
على ذلك والعصمة عن مخالفته وفيه تلقين العبد
الرجوع الى الله تعالى في طلب مصالح دنياه واخرته
ومجموع هذه السورة اقسام هذه السورة فانه ذكر
الايمان في اولها واثنائها واخرها بوصوف بالغيب
فولوا امنا بالله وما انزل الينا ولكن البر من امن بالله
الاية امن الرسول بما انزل اليه من ربه الاية والايات
التي منها وحدانية الله تعالى والاهكم اله واحد لا اله
الا هو الرحمن الرحيم الاية وذكر تفسير العبادة في قوله
اعبدوا ربكم ما تقدرون من بعدي قالوا نعبد الهك
وتفاصيل العبادة من الصلاة واستقبال القبلة والخشوع
والصوم والزكاة وسائر الطاعات والنفقات والصدقات

والحج

والحج والعمرة والجهاد والاعتكاف والوصية وايتاء المال
على حبه وتفاضل العبودية من التقوى والصبر و
والشكر واجتناب الخمر والوفاء بالعهد وترك الحرام
والانقياد للاحكام من القصاص والنكاح والطلاق
والمتعة والانفاق والعدة والرجعة والرضاع والايلاء
والحيض والولادة والمبايعات والمداينات والرهون
والامانات في تفاريق الايات وذكر الدعوات من ادم
في اولها ومن ابراهيم في وسطها ومن المومنين من
نسوال الحسنى من بعدها ومن المصطفى والامة في
اخرها واما الاربعة فان الفاتحة لما نزلت اولا تنى
وقراها النبي صلى الله عليه وسلم وسمعها الناس
وفيها دعاء الى التوحيد وغير ذلك مما قلنا صار
المسلمون اربعة اصناف صنف كانوا عبدة الاصنام
فامنوا به ظاهرا وباطنا وصنف كانوا اهل الكتاب
ومومنين بالماضين من الرسل فامنوا به ظاهرا
وباطنا وصنف كفروا به وكذبوه ظاهرا وباطنا وصنف
خافوا سيفه فامنوا به ظاهرا وكفروا به باطنا فذ
كرهم الله جميعا في اول هذه السورة فان قوله هدى
للمتقين الذين يومنون بالغيب الاية في الصنف
الاول وقوله والذين يومنون بما انزل اليك وما
انزل من قبلك في الصنف الثاني وقوله ان الذين كفروا
سواء عليهم انذرتهم الايتين في الصنف الثالث
وقوله ومن الناس من يقول امنا بالله الايات في الصنف
الرابع واما الخمسة فالافعال المذكورة في الفاتحة
خمسة الحمد والعبادة والاستعانة والاهتداء والضلالة
فالحمد على النعم وفي هذه السورة تقديدها والعبادة
على وجوه وفي هذه السورة تفصيلها والاستعانة

على امور وفي هذه السورة تبيينها والاهذا منتويات
وفي هذه السورة تقريرها والضلال عقوباتها وفي
فقده السورة تكريرها واما السبعة فالمذكور في
اول اياتها الفاتحة العالمون والكثير على انه اسم لاهل
الحياة فيهم دون الجماد لجمعه بالياء والنون وهم بمنزلة
الملايكة والجن والانس والشياطين والدواب والطير
كما حكينا عن ابي حذيفة وهم كلهم مذكورون في
هذه السورة اما الملايكة فقد قال تعالى واذ قال
ربك للملايكة واذ قلنا للملايكة من كان عدوا لله و
ملايكته اولئك عليهم لعنة والملايكة كل ممن يابى
وملايكته واما الجن فقد ذكر ابليس وذكر في اية
انه كان من الجن واما الانس فقد قال يا ايها الناس وذكر
ذلك واما الشياطين فقد قال ما تلوا الشياطين
واما الدواب فهي كل ما يدب على وجه الارض ممن
السباع والبهايم والهوام وقد ذكر فيه من السباع الخنزير
ومن البهايم البقرة والعجل فاستثنى من الهدي ومن
الهوام الحية وهو في قوله اهبطوا بعضكم لبعض عدو
وكان فيهم الحية واما الطير فقد ذكر منها في قوله فخذ
اربعة من الطير واما السبعة والفاتحة سبع ايات وكلمات
ايانها مذكورة في سورة البقرة فالحمد في قوله وكحن نسبح
بحمدك ولله في ايات ورب العالمين في قوله قال
اسلمت لرب العالمين والرحمن الرحيم في قوله لا اله الا هو
الرحمن الرحيم ومالك يوم الدين فيه ذكر يوم القيامة وفي
سورة البقرة واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله الاية
وهي اخر اية نزلت وهي ابلغ اية في ذكر يوم القيامة
واياك نعبد في قوله اعبدوا ربكم ونحوه واياك نستعين
في قوله واستعينوا بالصبر والصلاة وقوله اهدنا الصراط

المستقيم

المستقيم في قوله والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم
وقوله صراط الذين انعمت عليهم في قوله اذكروا نعمتي
التي انعمت عليكم وقد اريد به الانبيا عليهم السلام
وذكر في سورة البقرة من الانبيا آدم وابراهيم واسمعيل
واسحاق ويعقوب والاسباط وموسى وهارون
وداود وسليمان وعيسى وحزقيل واشمويل وعزير
وعلى العموم في قوله تلك الرسل وفي قوله كل امن
بالله وملائكته وكتبه ورسله وقوله غير المغضوب
عليهم ولا الضالين ذكر الغضب في قوله فباؤا بغضب
على غضب والضلال في قوله وان كنتم من قبله
لمن الضالين وقبله يصل به كتبي اثم اليهود والنصارى
واكثر صدر السورة في ذكرهم الى ان قال ولن
ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم
مدنية اي سورة البقرة منسوبة الى مدينة الرسول
صلى الله عليه وسلم لنزولها فيها وقد تقدم
الكلام في المكي والمدني وقال النسفي في تفسيره تم
هذه السورة مدنية الا اية منها نزلت يوم النحر بمنى
في حجة الوداع واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله
وهي اخر اية نزلت وقال الخفاجي وهو كلام واهي وكونها
مدنية قيل بالاجماع وقال الاسيوطي في الاتقان وا
ستثنى من سورة البقرة اثنان واعفوا واصفحوا حتى ياتي
عليك غدا وقال النسفي في تفسيره وقد نزل عليه
خمس وعشرون سورة وقيل سورة الفاتحة واخر هاء
ويل للمطففين ونزل سائرها وهي تسع وعشرون
سورة بالمدينة اولها سورة البقرة واخرها سورة
المايدة وقد استوفى الاسيوطي في الاتقان تعيين السور
المكية والمدنية وما بعضه مكي وبعضه مدني وذكر ما هو

مكي ومدني باعتبار الغالب واستثنى منه اية او اثنتان
او اكثر وسنبسط الكلام بلا مزيد عليه في هذا المقام انها
اي اياة سورة البقرة والاي جمع اية وقال الخفاجي
الاي بالمد والتخفيف جمع اية او اسم مبني جمعي لها كتمر
وتمرة وهي في اللغة العلامة والجماعة والرسالة والمناسبة
ظاهرة وقال في المصباح والاية العلامة والجمع آ وايات
والاية من القرآن ما يحسن السكوت عليه والاية
العبرة وقال في الاتقان الاية طائفة من القرآن منقطعة
عما قبلها وما بعدها وقيل هي الواحدة من المعدودات
في السور سميت به لانها علامة على صدق من اتى بها
على عجز المتحدي بها وقيل لانها علامة على انقطاع
ما قبلها من الكلام وانقطاعه عما بعدها وقيل الاية
طائفة من حروف القرآن علم بالتوقيف انقطاعها
عن الكلام الذي بعدها والذي قبلها والايات علم توقيفي
لا مجال للقياس فيه مائتان اية وسبع وثمانون اية
وقال الخفاجي وفي عدها اختلاف فقيل مائتان و
ست وخمسي وثمانون اية وقال في تفسير الشيخ واياتها
مائتان واربع وثمانون اية عند اهل الشام وخمس
عند اهل مكة والمدينة وست عند اهل الكوفة وسبع
عند اهل مصر البصرة لاختلافهم في مواضع منها انه تمام
الاية او وسيطها وفي بعض الاخبار انها لو كملت لاماتة
الله لتكملت ومعناه ان السورة اتية على الاحكام والاصول
العظام ونيف عدة احكام ذكرت في غيرها ولو كانت
في هذه السورة لصرحت بجميع ما بالناس اليه حاجة
من علوم الدين وفي هذه السورة خمسة عشر مثلا وخمسمائة
حكم ومنها اطول اية وهي اية المداينة وهي مائة وثلاثون
كلمة وفيها قريب من عشرين حكما وحروف سورة البقرة

خمس وخمسون الفا وستمائة وثمانية وخمسون الفا
وكلماتها ستة الاف وماءتان وست عشرة كلمة وذكر
السيوطي في الاتقان قال جميع حروف القرآن
ثلاثمائة الف حرف وثلاثة وعشرون الف حرف
واحد وسبعون حرفا وقال الداني اجمعوا على ان
عدد ايات القرآن ستة الاف اية واختلفوا فيما
زاد على ذلك فمنهم من لم يزد ومنهم من قال
وماءتا اية واربع ايات وقيل واربع عشرة وقيل
وتسع عشرة وقيل وخمس وعشرون وقيل وست
وثلاثون وقد اخرج الديلمي في مسند الفردوس
عن فرات بن سليمان عن ميمون بن مهران عن
ابن عباس رضي الله عنهما موقوفا درج الجنة على
قدر آي القرآن بكل اية درجة فتلك ستة الاف
اية وماءتا اية وست عشرة اية بين كل درجتين
مقدار ما بين السما والارض وفي الشعب للبيهقي
من حديث عائشة مرفوعا عدد درج الجنة عدد
آي القرآن ومن دخل الجنة من اهل القرآن فليس
فوقه درجة وعدد ايات القرآن افرده جماعة
من القراء بالتصنيف وقال ابو عبيد الله الموصلي
في شرح قصيدته ذات الرشد في العدد اختلف
في عدد الآي اهل المدينة ومكة والشام والبصرة
والكوفة ولاهل المدينة عددان عددا ول وهو عدد
ابي جعفر يزيد بن القعقاع وشيبة بن نصاح وعدد
آخر وهو عدد اسماعيل ابن جعفر بن ابي كثير لا نصاري
واما عدد اهل مكة فهو مروي عن عبد الله بن كثير
عن مجاهد عن ابن عباس عن ابي بن كعب واما عدد
اهل الشام فرواه هارون بن موسى الاخفش

وغيره عن عبد الله بن ذكوان واحمد بن يزيد الحلواني
وغيره عن هشام ابن ورواه ابن ذكوان وهشام
عن ايوب بن تميم القاري عن يحيى بن الحارث
الزماري قال رواه المشيخة لنا عن الصحابة رضي
الله عنهم ورواه عبد الله بن عامر اليحصبي لنا عن
ابي الدرداء واما عدد اهل البصرة فمدار ه على عاصم
ابن العجاج الجحدري واما عدد اهل الكوفة فهو المضاف
الى حمزة بن حبيب الزيات وابي الحسن الكسائي وخلف
ابن هشام قال حمزة اخبرنا بهذا العدد ابن ابي
ليلى عن ابي عبد الرحمن السلمي عن علي ابن ابي طالب
رضي الله عنه ويترتب على معرفة الاي وعدها
وفواصلها احكام فقهية منها اعتبارها فيمن جهل
الفاتحة فانه يجب عليه بدلها سبع ايات يعني
في مذهب الشافعي وفي مذهب ابي حنيفة فرض
القراءة في الصلاة اية ولو قصيرة من الفاتحة او غيرها
والواجب قراءة الفاتحة وضم سورة او ثلاث ايات
والقراءة المسنونة مفصلة في كتب فقه الحنفية ومنها
اعتبارها في الخطبة في مذهب الشافعي فانه يجب
فيها قراءة اية كاملة ولا يكفي شطرها ان لم تكن طويلة
ومنها اعتبارها في السورة التي تقرأ في الصلاة او
ما يقوم مقامها ففي الصحيح انه صلى الله عليه وسلم
كان يقرأ في الصبح بالستين الى المائة ومنها اعتبارها
في قراءة قيام الليل وفي حديث من قرأ بعشر ايات
لم يكتب من الغافلين ومن قرأ بخمسين اية في ليلة كتب
من الحافظين ومن قرأ بمائة اية كتب من القانتين
ومن قرأ بمائتي اية كتب من الفائزين ومن قرأ
بثلاثمائة اية كتب له قنطار من الاجر ومن

ثم الخمسمائة وسبعمائة والف اية اخرجه الدارمي
في مسنده معرفة ومنها اعتبارها في الوقف عليها
وقال الهذلي في كامله اعلم ان قوما جهلوا العدد
وما فيه من الفوايد حتى قال الزعفراني العدد ليس
بعلم وانما اشتغل به بعضهم ليروج به سوقه قال
وليس كذلك ففيه من الفوايد معرفة الوقف ولان
الاجماع انعقد ان الصلاة لا تصح بنصف اية وقال
جمع من العلما تجزي بايتة واحدة بثلاث ايات
واحدة لابد من سبع والاعجاز لا يقع بدون اية فللعدد
فايدة عظيمة في ذلك وذكر الايات في الاحاديث
والاثار اكثر من ان يحصى كالاحاديث في الفاتحة
واربع ايات من اول البقرة واية الكرسي والايتين
خاتمة البقرة وحديث اسم الله الاعظم في هاتين
الايتين والاهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن
الرحيم والم الله لا اله الا هو الحي القيوم وعدد يوم
كلمات القران سبع وسبعون الف كلمة وتسعمائة
واربع وثلاثون كلمة وقيل واربعمائة وسبع
وثلاثون وقيل ومائتان وسبع وسبعون وقيل
غير ذلك فيل وسبب الاختلاف في عدد الكلمات ان
الكلمة اما حقيقة ومجاز ولفظ ورسم واعتبار
كل منها جايز وكل من العلما اعتبر احد الجوانز وتقدم
عدد حروف القران وفيه اقوال اخر والاستظهار
باستيعاب ذلك ما لا طايل تحته وقد استوعبه ابن
الجوزي في فنون الافنان وعدد الانصاف والاثلاث
الى الاعشار واوسع القول في ذلك وقال السخاوي
لا اعلم بعدد الكلمات والحروف من فايدة لان ذلك
انما افاد فانما يفيد في كتاب يمكن فيه الزيادة والنقصان

والقرآن لا يمكن فيه ذلك ومن الاحاديث في اعتبار
الحروف ما اخرجه الترمذي عن ابن مسعود رضي الله
عنه مرفوعا من قرأ حرفا من كتاب الله فله به حسنة
والحسنة بعشر امثالها لا اقول الم حرف لكن الف حرف
ولام حرف وميم حرف واخرج الطبراني عن عمر بن
الخطاب رضي الله مرفوعا القرآن الف الف حرف
وسبعة وعشرون الف حرف فمن قراه صابرا محتسبا
كان له بكل حرف زوجة من الحور العين رجاله ثقات
الا شيخ البخاري الطبراني محمد بن عبد بن ادم بن
ابي اياس تكلم فيه الذهبي لهذا الحديث وقد جعل
ذلك علي نا سخ رسمه من القرآن ايضا اذ الموجود الان
لا يبلغ هذا العدد بسم الله الرحمن الرحيم
سبق الكلام فيما يتعلق بالبسملة في هذا المقام الم
اي هذه الالفاظ التي يقال في النطق بها الف
لام ميم وساير اي باقي فان ساير بمعنى باقي او جميع
ذكره الخفاجي وقال في القاموس السؤر بالهمزة
البقية والفضلة واساءر ابقاه كساءر كمنع والفاعل
منهما ساءر والقياس سئير وبحوز وفيه سؤرة بقية
من شباب والساير الباقي لا الجميع كما توهم جماعات
او قد يستعمل له ومنه قول الحوص
فخلتها تنا لبابة لما ... وقد النوم ساير الحراس
وضاف اعرابي قوما فامروا الجارية بتطييبه فقال
بطني عطري وساير ذرعي واغير علي قوم
فاستصرخوا بني عمهم فابطؤا عنهم حتى اسروا
وذهب بهم ثم جاؤا يسالون عنهم فقال لهم المبرد
اكا ثر اليوم وقد زال الظهر اي تطمعون فيما بعد
وقد بين لكم اليا س لان من كانت حاجته اليوم

باسره

باسره وزال الظهر وجب ان يباس كائنا ما يس منها
بالغروب انتهى قلت فان ساير الحراس اي جميعهم وساير
اي جميعي ذري اي اترك ومراده بتعطير باطنه
اشباعه من الطعام وكذلك ساير اليوم اي جميعه
ويجوز ان يكون ساير بمعنى جميع لكنه من سور المدينة
اسم للحائط المحيط بها فالساير المحيط وساير الحراس
المحيط بهم اي جميعهم لانه مشتق من السؤر بمهموز ا
بمعنى البقية قال في القاموس السور حائط المدينة
وجمعه اسوار وسيران وفي المصباح وسور المدينة
البناء المحيط بها والجمع اسوار مثل ثور وانوار الالفاظ
جمع لفظ بمعنى ملفوظ به وهي الحروف حروف المباني
المذكورة في اوايل سور القران وغير المذكورة في
اوايل السور التي نعت للالفاظ ينهجي بالبناء للمفعول
بها اي يعد بها حروف المباني وهي الحروف التي
يتركب منها الكلام وتعديدها ذكرها متعاقبة غير
مركبة تركيبا والتهجي تعديد الحروف باساميها
ومنه سميت حروف التهجي لانها يتهجى بها اي تعدد
كما سميت حروف المعجم من حيث ان اكثرها يختص
بالنقط من بين سايرحروف الامم والعجم النقط
بالسواد يقال اعجمت الحرف وعجمته ولا تقول
عجمته مخففا ذكره النجي زاده قلت في القاموس
حروف المعجم اي الاعجام مصدر كالمدخل اي من شانه
اي يعجم وقال في المصباح اعجمت الحرف بالالف
ازلت عجمته بما يميزه عن غيره بنقط وشكل فالهمزه
للسلب انتهى فاعجام الحرف ازالة عجمته والعجمه
اصلها في اللسان بضم العين المهملة للكنة وعدم
فصاحة وعجم بالضم عجمة فهو اعجم والمراة عجماء

وبهيمة عجماء لانها لا تفصح وصلاة النهار عجماء لانه لا
يسمع فيها قراءة واستعجم الكلام علينا مثل استبهم ذكره
في المصباح فليس المعجم النقط بالسواد وانما الاعجام
في الحروف ازالة تعجمته كما ذكر ولعل من قال المعجم
النقط بالسواد فسر ذلك في خصوص اضافته الى
الحروف كما قال الطيبي عن الجوهري المعجم
النقط بالسواد ومنه حروف المعجم انتهى قلت
ولا تخصيص للنقط بالسواد بل هي حروف المعجم ولو
كان النقط بالحمرة او الصفرة او غير ذلك وقال
الخفاجي قال في الاساس هجا الحروف وهجاها
وتهجاها وهو يهجوها ويتهجاها ويتهجوها يعددها
وقيل لرجل من قيس اتهجوا القرآن فقال والله
ما اهجوا منه حرفا ومن المجاز فلان يهجو افلانا يعد
معايبه ونحوه في الصحاح وفي التهذيب الهجو والهجاء
القراءة فيقال اتقرأ القرآن فيقال لا اهجو فيه
حرفا اي لا اقرأ وفي القاموس الهجا كالسا تقطيع
اللفظ بحروفه وهجيت للحروف وتهجيتها الى آخر
ما بسطه الخفاجي وشيخي زاده وغيرهما والحاصل ان
معنى قوله يتهجى بها اي يعدد القارئ حروف
تلك الالفاظ بذكر اسمائها فيقول الف باء تا ثا الى
اخرها وهو حرف الياء فيقول ياء وقال المرادي
في شرح التسهيل الهجاء لفظ مشترك بين الذم وبين
النطق بحروف المعجم وبين كناية الالفاظ التي تركبت
من تلك الحروف وقال في مثل ق ن ص فان قياس
قاف ان يكتب هكذا قاف وقياس نون ان يكتب نون
وكذا البواقي وانما عدلوا عن هذا القياس لانهم ارادوا
ان يضعوا اشكالا لهذه الحروف تتميز بها في اسماء

مدلولاتها

مد لولاتها اشكال خطية وهذا معنى قوله اسما
جمع اسم لاحروف مسميا تها اي مسميات تلك الاسما
الحروف التي يتركب وفي نسخة تركب منها الكلم جمع
كلمة تركيبا بنيت به الكلمة لا تركيبا جمعت به مع كلمة
اخري وقال السيد للحروف المقطعة في اوايل
السور اسما حروف التهجي بمعني ان الميم اسم لمه
والعين اسم لعه لدخولها اي تلك الالفاظ المذكورة
علة لكونها اسماء في حد اي تعريف الاسم وهو كلمة
دلت علي معني في نفسها غير مقترنة باحد الازمنة
الثلاثة فان ميم مثلا تدل علي معني في نفسها
اي باعتبار نفسها من غير احتياج الي ضم ضميمة ليخرج
الحرف غير مقترن بزمان ليخرج الفعل وذلك المعني
هو نوك مه وكذلك العين تدل علي معني في نفسها
وهو نوك عه وهكذا سائر الحروف والاعتوار
معطوف علي دخولها اي ولاعتوار قال في المصباح
تعاوروا الشي واعتوروه تداولوه والعارية من
ذلك وقال الخفاجي والاعتوار في الاصل الاخذ
باليد ويكون بمعني التعاقب ايضا كما في الاساس
والاسم تعتوره حركات الاعراب وتعاورت
الرياح رسم الدار ما يختص بالبنا للمفعول به اي بالاسم
تعليل ثاني لكونها اسما، وقال شيخي زاده استدل
عليه اولا بتصدق حد الاسم عليها فان كل واحدة منها
تدل علي معني في نفسها غير مقترن باحد الازمنة
الثلاثة فان لفظ الضاد مثلا يدل علي مسماه الذي
هو ضه ولفظ الراء علي رء ولفظ الباء علي به بلا اقترانها
بزمان ولو كانت حروفا لما دلت علي معني في نفسها
وثانيا بوجود خاصة الاسم فيها من التعريف

كالالف واللام والميم والتنكير كالف ولام والجمع
كالفات ولامات وميمات والتصغير كاليف وليم
وميم ونحو ذلك عليها اي علي تلك الالفاظ المذكورة
كالوصف فيقال الف مقصورة او ممدودة ولام
ساكنة او متحركة وميم كذلك والاسناد اليه كقولك
قلبت الالف همزة وحركت اللام والميم والاضافة
نحو الف التثنية ولام الملك وميم الحمد والامالة نحو
باتا والتفخيم وهو خلاف الامالة الي غير ذلك من
خواصه ذكره شيخي زاده كالنسبة ودخول حرف الجر
وقال الخفاجي وفيه من علامات الاسم غير ما ذكر
وتركه المصنف لظهوره كما ترك قول الزمخشري
كالامالة والتفخيم لانه غير مسلم اختصاصه قلت
والامالة والتفخيم يكونان في الحروف ايضا وفي الافعال
كما سيأتي التصريح به في عبارة شيخي زاده قال في
شرح الشاطبية للفاسي ان حمزة والكسائي اما
لاذوات الياء من الاسماء والافعال حيث كانت الياء
اصلا وانقلبت الالف عنها وتثنية الاسماء تكشف
ذوات الياء وفي الافعال ان ترد الفعل الي نفكر
فان ظهرت الياء علمت ان الالف منقلبة عنها فاملتها
وان ظهرت الواو وكانت الالف منقلبة عن الواو
فلا تمليها ثم قال واعلم ان باقي حرف والامالة في
الحروف قليلة لضعفها وجمودها وان الفاظها غير
منقلبة عن شيء واصل الامالة للاسماء لقوتها وللافعال
لتطرفها الي آخر عبارته في ذلك فليست الامالة
مخصوصة بالاسماء واصطلاح القراء ان الفتح خلاف
الامالة قال في شرح الشاطبية الفتح عبارة عن
استقامة النطق بالالف والفتحة والامالة عبارة

عن

عن انحراف النطق بهما ولعل التفخيم خلاف الامالة
في اصطلاح اهل اللغة قال في القاموس والتفخيم
التعظيم وترك الامالة وبه اي بكونها اسماء صرح
الخليل بن احمد شيخ سيبويه وابو علي الفارسي
في كتابه المسمى بالحجة في القراات السبع وقال اخرد
ولما كانت حرفية تلك الالفاظ راسخة في اوهام
العوام بل وقع فيها اشتباه لبعض الخواص كما مر
الخليل لم يقنع المصنف في تحقيق اسميتها ببيان
صدق حده عليها ووجود خواصه فيها بل ايدها بالنقل
على الخ وجه واكده حيث قدم ما حقه التاخير
لمجرد الاهتمام لان الحصر اذا الحصر لا يناسب المقام
وذكر التصريح الذي هو عبارة عن البيان بلا
خفاء واسنده الى امامين عالمين في علوم العربية
ورئيسين في الفنون الادبية وهما الخليل وابو علي
فاما الخليل فقال سيبويه قال الخليل يوما وسال
اصحابه كيف تقولون اذا اردتم ان تلفظوا بالكاف
التي في ذلك والباء التي في ضرب فقيل نقول كاف
باء فقال انما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف
وقال اقول كه به فهذا تصريح منه باسمية تلك
الالفاظ واما ابو علي فذكر في كتابه المسمى بالحجة
انهم اما لوا الكلمة يا في مثل يا زيد وهي من حروف
النداء والامالة من خواص الاسم والفعل ولا يجري
في الحروف الا نادرا على سبيل الشذ والالحاق كما مالة
بلى مع انها من حروف الايجاب لما انها اشبهت
الفعل حيث استقلت جوابا واغنت عن الجملة
المذكورة في السوال كما في قوله تعالى الست
بربكم قالوا بلى اي بلى انت ربنا وكامالة يا النداء

لكونه قايما مقام ادعوا هذا معنى كلامه ثم قال
فاذا اماثلوا كلمة يا لاجل الياء الواقعة قبل الالف
مع ان الحروف ليس من شانها الامالة فلان يميلوا
الاسم الذي هو ليس اجدر الا ترى ان هذه الحروف
اسماء كما يلفظ بها واراد بقوله الاسم هو ليس الاسم
الذي هو الياء من يس بقرينة السياق والسياق قد
حكم بان اسم ثم عمم فقال الا ترى ان هذه الحروف
اي يا وسين واخواتهما اسماء فعبر عنها بالحروف
وصرح بانها اسماء فعلم ان اطلاق الحروف عليها تسامح
كما سياتي متصلا بهذا الكلام من ان تسمية اسماء الحروف
بالحروف اما من باب اطلاق اسم المدلول على الدال
واما لان المراد بالحرف المعنى اللغوي فان الحرف عند
اهل اللغة بمعنى الطرف ويسمون حروف الهجا حروفا
لخروجها عن اطراف اللسان فاذا كان ما منه تتركب
الكلمات خارجا عن طرف اللسان تكون الكلمات اسما
كانت او فعلا او حرفا خارجة عنه ايضا فصح تسميتها
حرفا لذلك تسمية اللفظ باسم مخرجه ذكره السيخي
زاده وما اي الحديث الذي روي اي رواه عبد
الله بن مسعود رضي الله عنه فما مبتدا خبره قوله
الاتي فالمراد به وهذا اشارة الى المعاضدة الدالة على
حرفية الالفاظ الموضوعة بازاء حروف المباني وهي
الحروف التي يتركب منها الكلام والى جوابها فان المصنف
لما استدل على اسمية الالفاظ المذكورة بصدق حد
الاسم واعتوار خواصه عليها توجه للمعارض ان يقول
عندي ما يدل على حرفيتها وهو انه صلى الله عليه وسلم
قد حكم عليها بالحرفية حيث قال من قرا حرفا من كتاب
الله فله حسنة والحسنة بعشر امثالها كما قال

تعالى

تعالي من جا بالحسنة فله عشر امثالها لا اقول الم حرف
واحد بل اقول الف حرف علي حدة و لام حرف مستقل
وميم حرف بمفرده و قال الخفاجي ورد ي ابن ابي
شيبة والبزار في مسنديهما عن عوف بن مالك رضي
الله عنه ان رسول الله صلي الله عليه وسلم قال
من قرا حرفا من كتاب الله كتبت له به حسنة لا اقول
الم حرف ولكن الحروف المقطعة الالف حرف واللام
حرف والميم حرف قال الحفاظ مدار اسناده علي
موسي بن عبيدة الربذي وهو ضعيف ورواه
الطبراني في الكبير من غير طريقه ولفظه من قرا
حرفا من القرآن كتبت له به حسنة ولا اقول الم ذلك
الكتاب حرف ولكن الالف حرف واللام حرف والميم
حرف والذال حرف والكاف حرف وقال ابو عمرو الداني
في كتاب العدد الله علي صور الكلم في الرسم دون
اللفظ الا ترى ان صورة الم في الكتابة ثلاثة احرف
وهي في التلاوة تسعة احرف فلو كانت الكلمة انما
تعد حروفها علي حال استقرارها في اللفظ دون
الرسم لوجب ان يكون لقاري الم تسعون حسنة
فلما قال انها ثلاثة احرف ولقاريها ثلاثون حسنة
بكل حرف عشر حسنات ثبت ان حروف الكلمة انما تعد
علي صورة الكتابة دون التلاوة والثواب جاري علي
ذلك واورد عليه ان العامل انما يثاب علي عمله لا علي
عمل غيره فالقاري يثاب علي نطقه بالحروف
سواء كتب ام لا وما قاله يلزمه تعطيل بعض الحروف
التي ينطق بها بلسانه وهو لا يرضاه احد فان ثوابه
علي بعض عمله دون بعض تحكم والذي يكشف لك
معني الحديث حمل الحرف علي الكلمة ولما رسمت الم

بصورة كلمة واحدة بين في الحديث انها ثلاث كلمات
فان المنطوق به اسماء الحروف لا مسمياتها وكل اسم منها
كلمة بلا شك وهذا ما ارتضاه صاحب النشر وهو حسن
فالمراد به اي بالحرف المذكور في الحديث قال الخفاجي
هذا خير ما في قوله ما روي فانها موصول مرفوع
محلا بالابتدا والموصول اذا وقع مبتدا يجوز ان
يقترن خبره بالفا لكونه في معنى الشرط كما قرره النحاة
وهذا جواب عن سوال تقديره ان ابن مسعود
رضي الله عنه من كبار الصحابة واهل اللسان وقد
اطلق عليها الحرف وهذا منافي لما قلت فاجاب بقوله
المراد غير المعنى الذي للحرف اصطلح بانبنا المفعول
عليه يعني انما يعارضه لو قصد به المعنى المصطلح بين
النحاة وهو الكلمة الدالة على معنى في غيرها وليس
بمراد بل لا تصح ارادته هنا فان تخصيصه اي
الحرف به اي بالمعنى المصطلح عليه عند النحاة
عرف مجدد اصطلحت عليه علماء العربية بل انما
المراد بالحرف في هذا الحديث المعنى اللغوي فان
حقيقة الحرف لغة كما قاله الجوهري طرف كل شي
واحد حروف التهجي وحروف المباني التي تتركب
منها الكلم وما ذكر هو حرف المعاني واطلاق
الحرف عليها حرف جديد احدثه النحاة بعد العصر
الاول فكيف يصح ارادته في الحديث وتفسيره به
ويكون بمعنى الكلمة كما في قول بعض العرب وقد قيل
له اتقرأ القرآن فقال والله لا احسن منه حرفا اي
لا اقرأ منه كلمة كما ذكره الازهري وان اهمله الجوهري
وصاحب القاموس وهو معنى حقيقي او مجاز مسموع
من العرب او مجاز مرسل من اطلاق الجزء على الكل

استعارة

استعادة لانها من الكلام بمنزلة الحرف من الكلمة
ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده ونقل عن بعض
الملازمين ان ما ذكره المعارض من الدليل لا يدل
على حرفية ذوات حروف المباني بل هو يدل على
حرفية ذوات الالفاظ الموضوعة بازاء حروف
المباني فان الفاظ الف ولام وميم ونحوها كما يصح
جعلها عنوانات لذوات حروف المباني يصح
ايضا ان تجعل عنوانات لانفسها بل بناء على انها
اسماء اعلام لانفسها فيصح ان يطلق كل واحد منها
ويراد به نفس ذلك اللفظ ويحكم على ذلك اللفظ
بانه كذا يقال ضرب فعل ماض ومن حرف جر فان
المحكوم عليه فيهما هو ذات اللفظ الموضوع بازاء
ما هو معدود في عداد الفعل والحرف كما على نفس
الفعل والحرف لانهما لا يصح الحكم عليهما قال نجم الائمة
الرضي واعلم انه اذا قصد بكلمة نفس ذلك الحرف
دون معناه كقولك اين كلمة استفهام وضرب
فعل ماض فهي علم وذلك لان مثل هذا موضوع
لشيء بعينه غير متناول لغيره وهو منقول لانه نقل
من مدلول هو المعنى الى مدلول اخر وهو اللفظ وقال
سعد الملة والدين التفتازاني كل لفظ وضع بازاء
معنى اسما كان او فعلا او حرفا فله اسم علم هو نفس
ذلك اللفظ من حيث دلالته على ذلك الاسم او الفعل
او الحرف كما تقول في قولنا خرج زيد من البصرة خرج
فعل وزيد اسم ومن حرف جر فتجعل كلا من الثلاثة
محكوما عليه ويؤيد ذلك ما ذكر في الحديث من قوله
صلى الله عليه وسلم من قرا حرفا فانه صلى الله
عليه وسلم جعل ما سماه حرفا متعلقا للقراة وهي لا تتعلق

بالحرف المفرد لان المقروء لا بد ان يكون الفاظا
مجتمعة في الملفوظ قال الجوهري قرأت الشيء اي جمعته
وضممت بعضه الى بعض فلا يقال لمن تلفظ بلفظ
لَهْ ومَهْ مثلا انه قرأ شيأ فلذلك جعل المعارض
قوله صلى الله عليه وسلم الف حرف ولام حرف وميم
حرف حكما بالحرفية على الالفاظ الدالة على الحروف
انفسها انتهى قلت ويؤيده ايضا ان هذه الحروف
المرسومة في اوايل السور بصور حروف المباني كرسم
الف لام ميم هكذا الم وكذلك باقي الحروف لا تقرأ الا بصيغ
الاسما فيقال فيها الف لام ميم ولا يقال لَهْ مَهْ والاخبار
عن مجموعها بانها حرف بطريق نفي القول بذلك لبيان
زيادة الحسنات في قوله صلى الله عليه وسلم لا اقول
الم حرف دليل على ان المراد بالحرف الكلمة بالمعنى
اللغوي كما تقرر ولعله اي النبي صلى الله عليه وسلم
سماه اي سمى في الحديث المذكور كل واحد من الف ولام
وميم حرفا باسم مدلوله اي باسم مدلوله حرف الهجاء
يعني باسم يدل على حرف الهجا دلالة وضعية كما يسمى
نحو ضرب فعلا ماضيا مع ان لفظ فعل اسم وقد وصف
بانه ماض فكما صح ارادة الفعل بالاسم الذي هو قولك
فعل صحت ارادة الحرف بالاسم الذي هو قولك حرف
من حيث الجنس وقولك الف ولام وميم من حيث النوع
وقال عصام لا اشتباه في ان المراد بقوله صلى الله
عليه وسلم حرفا حروف الهجا لا اسامها فليس فيه تسمية
باسم المدلول وكذا المراد بقوله بل الف حرف ولام
حرف وميم حرف على ما بيناه انتهى قلت بل المراد
بعبارة المصنف ان النبي صلى الله عليه وسلم سمى
الاسم الدال على حرف الهجا باسم حرف الهجا لانه مدلوله

فاطلاق الحرف وارادة الاسم شايع من قبيل تسمية
الشي باسم مدلوله لان مدلولات هذه الاسما حروف
فاطلق علي تلك الاسما انها حروف بهذا الاعتبار وقال
الخفاجي هذا ما ذكره الامام يعني الرازي في تفسيره
وعبارته توهم انه من بنات فكره وعلي هذا فالحكم
علي ما ذكر بالحرفية باعتبار مدلوله فهو معني حقيقي
له لا مجازي وما قاله الامام ومن حذا حذوه من انه
سماه حرفا مجازا لكونه اسما للحرف واطلاق احد
المتلازمين علي الاخر مجاز مشهور ليس بشي انتهي قلت
مراد الرازي ان لفظ الحرف معناه في اللغة حرف
الهجا وهو ملازم لكل اسم لا ينفك عنه كما ان الاسم ملازم
له لا ينفك عنه المتركب منه فاطلاقه علي الاسم من
اطلاق احد المتلازمين علي الاخر فهو مجاز فان
اعتبر ان ذلك الاسم اسم لذلك الحرف بعينه ثم اطلق
علي ذلك الاسم انه ذلك الحرف فهو معني حقيقي له
كما في جميع الاسما في دلالتها علي مسمياتها واطلاق مسمياتها
عليها كما اذا قلت جاء زيد واردت المسمي وكلام الرازي
وجه من حيث انه اطلق المسمي واريد به الاسم فهو
اطلاق الشي علي غير ما هو له فهو مجاز لان الاسم
للمسمي فاذا اطلق الاسم واريد به المسمي فهو معني
حقيقي لان المسمي للاسم فلو اطلق المسمي واريد به
الاسم فهو معني مجازي كما قال خروفي قول
المصنف ولعله سماه باسم مدلوله فيكون مجازا انتهي
اي يعني الاسم الذي هو الف لام ميم باسم مدلوله
وهو حرف الهجاء فقال صلي الله عليه وسلم الف حرف
ولام حرف وميم حرف فهو مجاز لا حقيقة والحاصل ان
الخفاجي اعتبر اطلاق الف علي الحرف المرسوم

هكذا او اطلاق اللام علي الحرف المرسوم هكذا واطلاق
الميم علي الحرف المرسوم هكذا م ثم جعل الاخبار
عن كل واحد بانه حرف معنى حقيقيا لا مجازيا او غيره
اعتبر الاخبار عن لفظ الف ولام وميم ان كل واحد
منها حرف باعتبار انه يدل علي الحرف فهو معنى مجازي
ولما كانت مسمياتها اي مسميات هذه الاسماء التي هي
اسماء حروف التهجي حروفا وحدانا بضم الواو وجمع واحد
كراكب وركبان اي كل حرف منها حرف بسيط مفرد
وهي اي تلك الاسماء مركبة من ثلاثة احرف الحرف
الاول منها هو المسمى بذلك الاسم تقول باء وهو اسم
للحرف وهو ثلاثة احرف اولها الباء والثاني الالف
والثالث الهمزة وكذلك تاء وثاء الي اخره وقال
الطيبي في حاشية الكشاف اذ لو كان الاسم حرفا
واحدا كالمسمى اتحد الاسم والمسمى ولو كان اثنين
لم يستقم ايضا لوجهين اما اولا فلان الاسم الممكن
لا يكون علي حرفين واما ثانيا فلان الحرف الثاني
اما ان يكون صحيحا او معتلا فان صحيحا لم يستقم
لما مر وان كان معتلا فلا يستقيم ايضا كذلك ولانه قابل
التنوين وعند التنوين يسقط حرف العلة لاجتماع
الساكنين فاذا سقط حرف العلة عاد محذور اتحاد
الاسم والمسمى فتعين ان يكون ثلاثيا اذ لا احتياج
الي الزيادة في هذا المعنى وقال سنان لم يقل بعض المصنفين
عدد حروفها مر تنفي الي ثلاثة كما قال صاحب
الكشاف اما لعدم الاحتياج الي ذلك لان المسميات
لما كانت حروفا وحدانا كفي في امكان سلوك هذه
الطريقة مجرد التركيب واما لان بعض هذه الالفاظ
علي حرفين حال التهجي قبل ورود الاعراب عليه

مثل

مثل بابا فا فليس كلها على ثلاثة احرف بحسب الظاهر
انتهى قلت قول صاحب الكشاف عدد حروفها مرتقي
الى ثلاثة ليس نصا بان كل حرف منها ثلاثة وانما معنى
ذلك انه يكون حرفين ويرتقي الى الثلاثة فوجه عدول
المصنف عن ذلك الى قوله وهي مركبة هو الاول وهو
مقابلة قوله ان للمسميات لما كانت حروفا وحدانا
بقوله وهي مركبة كفى في ذلك وقال عصام ولم يقل وهي
مركبة متى ثلاثة احترف كما قال الكشاف احترازا عن اللغو
في البيان اذ لا مدخل في تلك اللطيفة المجرد التركيب
انتهى على ان القصر في بعض هذه الاسماء الممدودة بحسب
الاصل بخلاف الاصل وهو لغة في كل ممدود فالمد اصل
في ذلك قبل ورود الاعراب ايضا فنقول باء تاء ثاء
بالسكون على الهمزة قال في الصحاح الا حرف هجاء مقصورة
موقوفة فان جعلتها اسماء مددتها وقال في الحاء انها
حرف هجاء بعيد ونقصر انتهى فانظر كيف جعل الهمزة
للممدودة اسماء وقدم المد في الحاء على القصر صدرت
اي تلك الاسماء بها اي بمسمياتها قال الخفاجي نقلا
عن ابي حيان في سر الصناعة ان كل حرف يعرا اول حروف
تسميته لفظه بعينه الا ترى انك اذا قلت حيم فاول
حروفه حيم واذا قلت الف فاول الحروف التي نطقت
بها همزة لتكون تاء دبيها اي تاديه تلك الاسماء بالمسمى
اي بذكر المسمى في اول تلك التادية وهو حرف التهجي اول
ما يقرع السمع يقال قرع السهم القرطاس قرعا
من باب نفع اذا اصابه ذكره في المصباح وقال الخفاجي
القرع ضرب عواهده مس جسم باخر بحيث يسمع له صوت
والصوت يسمع بوصول الهواء الى مقرع الاذن بمشه
وصوله بالقرع وصار حقيقة فيه قلت قال يقرع السمع

دون يسمع مع انه اخصر وقال ايضا في تعليل ذلك
لانهم لما قصدوا ان يضعوا لهذه البسائط اسامي
مركبة لمصلحة راعوا هذه اللطيفة في التسمية بان
ركبوا كل اسم من سماه مع غيره وقدموا المسمى ليكون
اول ما يقرع السمع لزيادة مناسبته وللاشارة الى
ان هذه التادية ليست من جنس تلك التادية فلو لم
يكن الاسم مركبا من عدة حروف والمسمى حرف مفرد لم
تتبين هذه النكتة فيه فانظر فايدة هذه القيود
ووقوع كل منها في محزه واستعيرت الهمزة مكان الالف
اي اقيمت الهمزة وهي الالف المتحركة مكان الالف
اللينة على سبيل العارية وقال عصام هذا اذا كانت
الالف لمجرد حروف اللين اما لو كانت اسما للهمزة ايضا
فاللطيفة مرعية فيه ايضا بتقرر الامكان وقال
في الصحاح والالف من حروف المد واللين فاذا تحركت
فهي همزة وقال ايضا الالف اللينة على ضربين لينة
ومتحركة فاللينة تسمى الفا والمتحركة تسمى همزة
وقال الطيبي استعار والهمزة مكان مسماها اي مسمى
الهمزة مكان مسمى الالف لان الالف اسم مدة ساكنة
قبلها فتحة ذكر ابن جني في سر الصناعة ان الالف
في الاصل اسم الهمزة واستعملهم اياها في غيرها توسع
وذلك ان الهمزة نظير هذه المدة اذا قرن في اخر الاسم
ثم لما غلب استعمال الالف في هذه المدة اهملوا ما وضع
عليها لتعذر اي امتناع الابتداء بها اي بالالف
لسكونها وانفتاح ما قبلها وقال شيخي زاده لتعذر الابتدا
بالالف اللينة لسكونها وهو بيان لوجه كون اسم
الالف اللينة من نحو قال وباع مخالفا لاسماء سائر الحروف
البسيطة حيث لم يكن اسمها مصدرا لمسماه كما كانت

اسماء سايركي وف البسيطة مصدرة بمسمياتها ثم
لما فرغ من تحقيق اسمية هذه الالفاظ وما يتعلق
بها اراد ان يبين انها من اي قسم من اقسام الاسما
معربة او مبنية فقال وهي اي هذه الاسما المذكورة
ما لم تلها اي تدخل عليها العوامل يعني مدة عدم
دخول العوامل عليها وقال الخفاجي المراد بكونها تليها
ان تتصل وتقترن بها سواء كانت مقدمة او موخرة
لان الولي يكون بمعنى الاتصال كما يكون بمعنى
وقوعها بعدها ومنه التالي وليس هذا مرادا وانما
كان الظاهر العكس وهذا اما بناء على الاصل
او المراد به ما كان كذلك حقيقة او حكما فلا يضره
فصل الجملة المعترضة ونحوها ولا يرد عليه العوامل
المعنوية حتى يقال انه باعتبار الاكثر موقوفة
الوقف له معاني يكون بحسبها متعديا ولازما فيكون
بمعنى التاخير كقولهم يوقف الميراث لوضع الحمل
وبمعنى الامساك والمنع وبمعنى تسكين اخر الكلمة
دون بناء لقطعها عما بعدها حقيقة او حكما وهذا
هو المراد هنا لا كونها غير معربة ولا مبنية وان صح
ذكره الخفاجي فقول المصنف موقوفة يحتمل المعنيين
وقال شيخي زاده موقوفة اي معربة وان سكون
اواخرها سكون وقف مثل سكون زيد وعمرو لا سكون
بناء كسكون لدن ومن انتهى قلت فيكون معنى
كونها موقوفة انها موقوف عليها من الوقف ضد
الوصل ومعنى كونها معربة اي قابلة للاعراب بدخول
بدخول العوامل عليها وهي مطابقة لحد المعرب
وهو الذي يختلف اخره باختلاف العوامل اي من
شانه ان يختلف كما قالوا وقال شيخي زاده وانما

قال لم يلها العوامل لان هذه الالفاظ حال التركيب
مع العوامل معربة بلا خلاف تقول هذا الف وكتبت
الفا ونظرت الى الف واما انها قبل توارد العوامل عليها
فقد اختار انها معربة ايضا خالية عن الاعراب اي بالفعل
لان الاعراب يطلق على معنيين احدهما كون الاسم
بحيث لو اختلفت العوامل في اوله لاختلف اخره والاخر
الحركة الاعرابية فالاسماء قبل ان يليها العوامل متصفة
بالاعراب بالمعنى الاول وخالية عن الاعراب بالمعنى
الثاني فلا منافاة بين كلامه انتهى قلت بل الاعراب
يطلق على ثلاثة معان المعنيين المذكورين ونفس
التغيير الحاصل في اواخر الكلم عند اختلاف العوامل
عليها قال الرضي اختار ابن الحاجب ان الاعراب
ما اختلف اخره اي اخر الاسم به وهو مختار عند القاهر
واختار بعض المتاخرين ان الاعراب اختلاف
الاخر ثم علل الاختيار الاول بقوله في دفع الاختيار
الثاني لان الاختلاف امر لا يتحقق ثبوته في الاخر
حتى يسمى اعرابا ولهم ان يقولوا انكا اثبت ايضا
الاختلاف من حيث لا تدري بقولك ما اختلف اخره
به ولا يختلف اخر الشيء بشيء الا وهناك اختلاف اذ الفعل
متضمن للمصدر وقال ولو ثبت الاختلاف ايضا فهو
امر واحد نا شيء من مجموع الضم والفتح والكسر لا من
كل واحد منها اذ لو لزم اخر الكلمة واحد منها لم يكن
هناك اختلاف فالاختلاف شيء واحد والاعراب
بالاتفاق ثلاثة اشياء فكيف يكون الاعراب اختلافا
ولهم ان يقولوا هذا منكر بنا على ان معنى الاختلاف
انقلاب حركة حركة اخرى او انقلاب حرف حرفا
اخر والانقلاب من حيث هو هو شيء واحد والحق

ان معني قولنا يختلف الاخر اي يتصف بصفة
لم يكن عليها فان زيدا مثلا في حالة الافراد لم يتحقق
شيا من الحركات فلما ضمت الدال بعد التركيب
في حالة الرفع فقد اختلف اي انقلب من حالة
السكون الي هذه الحركة المعينة فقد حصل بالحركة
الواحدة اختلاف في الاخر وانتقال الاخر الي
الفتحة غير انتقاله الي الضمة وكذا انتقاله
من السكون الي الكسرة فههنا ثلاث اختلافات
مغايرة بعضها لبعض بحسب تغاير الحالات المنتقل
اليها وان كانت داخلة في مطلق الاختلاف
فالاختلاف اذا ثلاثة كالاعراب والاعراب ايضا
هو الانتقالات المذكورة الي اخره والحاصل
ان الاعراب ثلاثة اما بالقوة او بالفعل وما
بالفعل فهو اما الاختلاف او ما به الاختلاف
والمصنف اختار ان هذه الاسما موقوف عليها
وهي معربة بالقوة لا بالفعل سواء كان اعرابها
بالفعل نفس الاختلاف الذي يكون للعوامل عليها
او ما به ذلك الاختلاف وقال الطيبي هذا
مبني علي ان الاسما قبل التركيب هل هي معربة ام
ام مبنية قال الزجاج هذه الحروف تجري مجري
الاسما المتمكنة والافعال المضارعة التي يجب
لها الاعراب وانما هي كقطع الاسم المولف الذي
لا يجب له الاعراب بالاجماع كما قال اجمع النحويون
ان هذه الحروف مبنية علي الوقف بمعني انك
تقدر ان تسكت علي كل حرف منها وتجمع بين الساكنين
كما بني العدد علي السكون وقال السفاقسي
وهي موقوفة الاخر وليست معربة لانها لم يدخل

عليها عامل او شبهه ولا مبنية لعدم سبب البناء
ولكنها قابلة لدخول العوامل عليها لتعرب تقول
هذه الفخسة و نظيرها اسماء العدد اذا اريد
بها مجرد العدد لا الاخبار ولم يعطف بعضها على بعض
نحو اثنان ثلاثة اربعة كانت موقوفة فاذا دخل
عليها عامل او شبهه وهو العطف اعربت انتهى
قلت وليست بمعربة يعني اعرابا بالفعل بدليل
قوله لانها لم يدخل عليها عامل او شبهه ثم قال
ولكنها قابلة لدخول العوامل عليها لتعرب وهو
معنى قول المصنف انها موقوفة اي معربة
بالقوة و قال الخفاجي قال ابو حيان في شرح
التسهيل الاسماء المتمكنة قبل التركيب كحروف الهجاء
المزودة الف باء تاء ثاء واسماء العدد نحو واحد
اثنان ثلاثة اربعة فيها للنحاة ثلاثة اقوال
فاختار ابن مالك انها مبنية على السكون لشبهها
بالحروف في كونها غير عاملة ولا معمولة وهذا عنده
يسمى بالشبه الاهمالي وذهب غيره الى انها ليست
معربة لعدم تركبها مع العامل ولا مبنية لسكون
اخرها في حالة الوصل وما قبله ساكن وليس في المبنيات
ما هو كذلك وذهب بعضهم الى انها معربة يعني
حكما لا لفظا فالمراد به قابلية الاعراب وانه بالقوة
وهذا الخلاف مبني على اختلافهم في تفسير المعرب
والمبني فان فسر المعرب بالمركب الذي لم يشبه مبني
الاصل شبها تاما والمبني بما خالفه فهي مبنية وان
فسر بما شابهه وخالفه ولم يقل بالشبه الاهمالي
فهي معربة تنزيلا لما هو بالقوة منزلة ما هو
بالفعل وان قلنا المعرب ما سلم من الشبه وتركب

مع العامل والمبني ما شابهه في واسطة فالخلا ف
لفظي والامر فيه سهل لفقد موجبه بكسر الجيم
قاله الخفاجي اي موجب الاعراب بالفعل وهو
دخول العوامل عليها و فقد مقتضيه اي الاعراب
يعني التركيب في تلك الاسما و قال الخفاجي
هو المعاني المعتورة عليه من نحو الفاعلية والمفعو لية
والاضافة وليسا بمعنى واحد لكنها اي تلك الاسما
قابلة اياه اي الاعراب ومعرضة اي محل عروض
له اي للاعراب وقال الخفاجي معرضة له بزنة
اسم المفعول من التعريض اي مهيأة له ومستعدة
القابلية له كما يقال فلان عرضة للوايم اذا
استحق الملوم وقيل معناه محل لعروض الاعراب
بمعنى الحركات الاعرابية لا بمعنى كونه بحيث لو
اختلفت عليه العوامل اختلف اثره وقال شيخي
زاده لان الحركة الاعرابية لا تلحق الاسم الا بعد
ان يعرض له معنى من المعاني وهو الفاعلية او
المفعولية او الاضافة وعروضه له يوجب ان
يلحق الاسم ما يدل عليه وذلك العروض لا يتحقق
الا بعد التركيب مع العامل فانه الذي يقتضي
عروض ذلك المعنى للاسم اذ لم تناسب اي تلك
الاسما وهذا تعليل لكونها معرضة للاعراب وقابلة
له وليس استدلالا مبنيا على انحصار علة البناء
المناسبة المذكورة كما قيل لان كلامه غير متعين له
ذكره الخفاجي مبني للاصل وهو الحرف لان البناء
فيه اصل للمبنيات ولذلك اي لعدم المناسبة المذكورة
وهو تعليل لكونها غير مبنية قيل صاد بسكون الدال
وقاف بسكون الفا مجموعا فيهما بين ساكنين الالف

والدال والالف والفاء وقال الخفاجي وهذا ماذهب
اليه من تقدمه من اهل العربية فانهم جوزوا التقا
الساكنين في الوقف ولو علي غير حده ولم يجوزوه
في غيره كحالة البنا فسكون هذه الاسما سكون وقف
لا بنا ولا يرد عليه حيث وجيد وغيره من المبنيات
مما اذا وقف عليه سكن نعم من يقول انه بنا عارض
وهو يجوز فيه ذلك لا يقول بما ذكره المصنف ولم
تعامل با لبنا للمفعول معاملة اين اسم استفهام
مبني علي الفتح وهولاء اسم اشارة مبني علي الكسر
قال شيخي زاده اي لو كان سكونها للبنا لما جوزوا
فيها الجمع بين الساكنين حيث قالوا صاد وقاف
كما جوزوه في الوقف في نحو زيد وعمرو وعابدين
وعالمين فان اسما المبنية اما مبنية علي الحركة نحو
كيف واين وهولاء وعلي السكون علي وجه لا يلزم منه
التقاء الساكنين كمتي وحتي ولدي ولدن وليس
فيها ما هو مبني علي السكون بحيث يجتمع فيه ساكنان
فلما قيل صاد وقاف علمنا ان سكونه سكون وقف
لا سكون بنا لان اجتماع الساكنين غير مغتفر في المبنيات
فان قيل كثيرا ما تعد الاسما متصلا بعضها ببعض
فاعجازها ساكنة فلا يكون هناك وقف لان الوقف
قطع الكلمة عما بعدها وذلك لا يجتمع مع الوصل
فكيف يكون سكونها سكون وقف اجيب بانها قبل
التركيب في حكم الوقف سواء كانت متواصلة لفظا
او منقاطعة فان الكلمة اذا قطعت عما بعدها
لضرورة التنفس او لتحسين اللفظ يجعل تقطيعه
علي حسب تقطيع المعني فذلك القطع وقف حقيقة
وان اتصلت بما بعدها في التلفظ من غير ان

يتحقق

يتحقق التركيب الموجب للوصلة بينهما فتلك الوصلة
وان كانت وصلة بحسب الظاهر لكنها وقف حكمانية
فيكون السكوت في نحو واحد اثنان ثلاثة والف
باء تاء ثاء وزيد وعمر وبكر سكوت وقف وان
ذكرت مسرودة موصول بعضها ببعض من
حيث كونها موقوفا عليها حكما ومنقطعا بعضها عن
بعض لفقدان ما يوجب لها اتصال بينها بخلاف
ابن واخواتها اذا عددت متواصلة فان حركتها
لكونها لازمة لا تزول الا بوجود الوقف حقيقة
ثم ان سمياتها اي سميات تلك الاسماء وهي بعض
حروف التهجي هذا شروع في تفسيرها وتوجيه
افتتاح السور وقد ذكر في الكشاف وجوها ثلاثة
اولها انها اسماء للسور والثاني الايقاظ والثالث
انها مقدمة لدلائل الاعجاز والمصنف ذكر الاخيرين
واخر الاول واورده بقيل ثم اورد بلا يقال
وجوها اربعة من نيفة ثم اورد اربعة اخرى بصيغة
التمريض فالوجوه احد عشر قاله الخفاجي لما كانت
عنصر بضم العين وسكون النون وضم الصاد
المهملة وقد تفتح للتخفيف ووزنه فنعل ويحتمل
ان يكون فعلل ومعناه الاصل وهو المراد هنا ذكره
الخفاجي قلت والمراد بكونها عنصر الكلام اي مع غيرها
من بقية الحروف والا فليست في وحدها عنصر جميع
الكلام او المراد انها هي عنصر ما تركب منها من الكلام
الكلام وبسائطه اي الكلام جمع بسيطة وهي الحروف
المفردة التي تركب اي الكلام منها تغيير للبسائط
وعطف بسائطه على العنصر عطف تفسير ايضا
ذكره الخفاجي افتتحت بالبناء للمفعول اي افتتح

الله تعالى جواب لما السور الالف واللام للعهد
اي التي افتتحت بالحروف وفي نسخة السورة بتاء
الوحدة والاولى اولى رواية ودراية واما على الثاني
فقيل تعريفها للعهد الخارجي والمعهود سورة البقرة لا
للاستغراق لانه من السور ما لا يفتتح بطايفة منها
مثل ص ق ويحتمل العهد الذهني على تقدير ان
المصنف قدم هذا الوجه لانه الاصل الاظهر فقد لا يحيط
به السامع خبرا ذكره الخفاجي بطايفة اي جملة منها
اي من مسميات تلك الاسماء التي رسمت في المصاحف
بصيغة الحروف المفردة وقرئت بصيغة الاسماء
فهي في الرسم حروف وفي النطق اسماء وقال
الخفاجي قوله بطايفة منها اي من الاسماء الذهبي
المفتتح بها وليس فيه تفكيك الضمايرالمحذور لظهور
القرينة عليه انتهى قلت انما افتتحت السور بالحروف
المقطعات وهي المذكورة هنا بصيغة المسميات
ورجوع ضمير قوله منها الى المسميات اقرب واما
ارجاعه الى الاسماء المفهومة من ذكر المسميات
باعتبار حمل الافتتاح على التكلم بذلك والنطق
به فهو تكلف يخفى على كثير من الناس خصوصا
وان القايل الالف لام ميم مراده النطق بالحروف
على حسب ما هي مرسومة في المصحف العثماني
ولا ينظر القاري الى كونه اذا نطق بها على الوجه
المشروع كان نطقه باسمايها لا بها في حالة حرفيتها
فالوجه الاول اشار اليه بقوله ايقاظا منه تعالى
مصدر ايقظه اذا نبهه من نومه وانتبه من يقظة
بفتحات وتسكين القاف في قول الشاعر ۞
فالعين نوم والمنية يقظة ۞ والمرء بينهما سارب ۞

ضرورة

ضرورة وقيل انه جايز سعة ذكره الخفاجي وقال
شيخي زاده ايقاظا من نوم الغفلة ونوم التعامي
عن خالف القران لمن تحدي بصيغة المجهول من
التحدي وهو طلب المعارضة او المعارضة نفسها
اي ليوقظا من تحداه وعارضه من نومة الغفلة
قاله الخفاجي وقال شيخي زاده التحدي المعارضة
يقال تحديت فلانا اذا عارضته في فعل وفعلت
مثل فعله من الحداية تعارض فيه الحاديان وهما
اللذان يسوقان الابل ويغنيان لها تقول حدوت
الابل حدوا وحداء وليس الطلب معتبرا في مفهوم
التحدي بل هو مستفاد من مثل قوله تعالى وان
كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من
مثله وقوله تعالى فاتوا بسورة مثله وقد فسر
التحدي بطلب المعارضة بناء على ان كل واحد
من المتحديين انما يفعل ما يفعله بطريق المنازعة
مع الحاضر ويقصد الغلبة عليه فكانه يطلب منه
ان يفعل ما في وسعه لتظهر غلبته عليه بالقران
العظيم وتنبيها على ان المتلو اي المقروء عليهم
اي على الناس كلام منظوم اي مركب تركيبا متناسبا
متناسقا كالاولى في العقود مما اي من الحروف
التي ينظمون اي يركبون منه كلامهم تركيبا بليغا
وقال الخفاجي قوله وتنبيها الى اخره هذا وما عطف
عليه منصوب على انه مفعول له انتهى قلت
وما عطف عليه اي ما عطف هذا اي قوله وتنبيها
عليه وهو قوله اولا ايقاظا لما عطف على قوله
تنبيها اذ لم يعطف عليه ثم وليس هذا صنيع الناس
في التعبير فلو كان اي القران او هذا المتلو عليهم

او الكلام المنظوم من عند غير الله تعالى بان كان
افتراء من الرسول عليه السلام او كانت اساطير
الاولين اكتتبها فهي تملى عليه او غير ذلك لما عجزوا
اي الفصحا والبلغا عن اخرهم اي جميعهم قال الخفاجي
هذه عبارة مشهورة مسموعة من العرب قديما
اي عبارة عن الاستيعاب والشمول وهي ابلغ
من جميعهم لان عن للمجاوزة فالمراد عجزوا عجزا
متجاوزا عن اخرهم وان تجاوز العجز عن اخرهم
شملهم كلهم اولا وتجاوز عنهم ثانيا فهو ابلغ من
عجز واجميعا انتهى قلت كما ان رضي فعل يتعدى
بنفسه فيقال رضيه ويتعدي بالحرف فيقال رضي
الله عنه وهو ابلغ لمعنى الاستيعاب والشمول
كما مر الى ذلك بعض الافاضل مع تظاهرهم اي تعاونهم
ونصرة بعضهم بعضا وقوة فصاحتهم وكمال بلاغتهم
عن الاتيان متعلق بعجز وايما بيانيه اي يقارنه
فضلا عما يماثله والضمير للقران او للمتلو عليهم
او للكلام المنظوم كما مر والمعنى واحد والالفاظ
مختلفة والحاصل ان معنى هذا الكلام في وجه ذكر
هذه الحروف المقطعات في اوايل السور القرانية
انما كان ايقاظا من الله تعالى وتنبيها لمن طلب
منهم معارضة القران بمثله لجحودهم كونه من عند
الله تعالى ان يقال القران العظيم المتلو عليهم
مركب من جنس الحروف التي يتركب منها كلامهم في
محاوراتهم ومراسلاتهم وخطاباتهم فيما بينهم وقد عجزوا
عن الاتيان بمثله او باد ني سورة من مثله مع كمال
فصاحتهم وبلاغتهم فيما بينهم فقد قامت عليهم
الحجة من انفسهم انه من عند الله تعالى ولو كان

من

من عند غير الله تعالى لما عجزوا فلما عجزوا علم انه
من عند الله تعالى ولا بد انه لا يقدر على ذلك الا
الله تعالى فكأنه قيل هذا الكلام من جنس هذه
الحروف المقطعات التي انتم تتكلمون به فيما بينكم
وقد عجزتم عن الاتيان بمثله فهو من عند الله
تعالى قطعا من غير شبهة وقال النسفي قال
المبرد ان هذه الحروف احتجاج من الله تعالى على
الكفار لان النبي صلى الله عليه وسلم لما قال
لهم فاتوا بعشر سور واتوا بسورة وعجزوا عنه
انزلت هذه الحروف اي ان القران من هذه
الحروف التي هي لغاتكم فليس عجزكم عن الاتيان
بمثلها الا لانه كلام الله تعالى لا مثل له وقال الفخر
الرازي الوجه في ذلك ما قاله المبرد واختاره جمع
عظيم من المحققين ان الله تعالى انما ذكرها احتجاجا
على الكفار وذلك ان الرسول صلى الله عليه وسلم
لما تحداهم بمثل القران او بعشر سور او بسورة
واحدة فعجزوا عنه انزلت هذه الاحرف تنبيها
على ان القران ليس الا من هذه الحروف وانتم
قادرون عليها وعارفون بقوانين الفصاحة وكان
يجب ان تاتوا بمثل هذا القران فلما عجزتم عنه دل
ذلك على انه من عند الله لا من البشر وقال ابو
البركات النسفي الحنفي في المدارك وقيل ورود
هذه الاشياء على نمط التعديد كالايقاظ لمن تحدي
بالقران كالتحريك للنظر في ان هذا المتلو عليهم وقد
عجزوا عنه عن اخرهم كلام منظوم من عين ما
ينظمون منه كلامهم ليودي بهم النظر الى ان يستيقنوا
ان لم تنسا قطا مقدورهم دونه ولم يظهر عجزهم

عن ان ياتوا بمثله بعد المراجعات المتطاولة وهم
امراء الكلام وقال السمين وان فايدتها اعلامهم بان
هذا القران منتظم من جنس ما تنظمون منه كلامكم
ولكن عجزتم عنه فلا محل لها من الاعراب وانما جيء بها
لهذه الفايدة فالفيت كاسما الاعداد نحو واحد اثنان
وهو اصح الاقوال وسياتي تحقيقه واشار الى الوجه
الثاني بقوله ليكون عطف على قوله ايقاظا واظهر
اللام تفننا وللاشارة الى انه وجه اخر وحذفت اللام
من الاول من دون لوجود شرط النصب وهو كون
المفعول له فعلا لفاعل المعلل ذكره الخفاجي اول ما يقرع
الاسماء اي اسماع البشر قال شيخي زاده وههنا بحث
وهو ان المصنف جعل السورة مفتتحة بطايفة منها
وعلله بقوله ليكون اول ما يقرع الاسماع وكلاهما يدلان
على ان التسمية ليست جزء من السورة وهو خلاف
ما ذهب اليه اصحاب مذهبه الان يقال الافتتاح امر
عرفي ممتد ويحمل على الاضافي وكذلك الاولية في قوله
اول ما يقرع قال الامام الرازي في الكبير وذكر بعض
اصحابنا قول الشافعي ان بسم الله الرحمن الرحيم
هل هي اية من اوايل ساير السور واما المحققون من
الاصحاب فقد اتفقوا على ان بسم الله الرحمن الرحيم
قران من نساير السور وجعلوا العلو بين في انها هل
هي اية تامة وحدها من اول كل سورة او هي مع ما بعدها
اية وتبين منه ان بعض الشافعية وهو الى ان التسمية
ليست جزء من سوي الفاتحة من السور فلا بعد ان
يكون مبنى كلام المصنف ههنا مذهب ذلك البعض
النهي واما في مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه فقد
قال والدنا المرحوم في شرحه على شرح الدرر وفي المحيط

قال

قال اصحابنا التسمية ليست من الفاتحة ومن سائر
كل سورة لكنها اية من القران انزلت للفصل بين
السور وهذا اختيار الشيخ الامام ابي بكر الرازي
ومن جزم بهذا صاحب الكنز والعيون والدرر البحارية
وغيرها وهو المختار كما في الفيض قال في التبيين
وقال الشافعي هي من فاتحة الكتاب قولا واحدا
وكذا من غيرها على الصحيح لاجماعهم على كتابتها في
المصاحف مع الامر بتجريد المصاحف وهو من اقوى
الحجج ولنا ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه عليه الصلاة
والسلام كان لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه بسم
الله الرحمن الرحيم رواه ابو داود والحاكم في المستدرك
وعن ابن عباس رضي الله عنهما ايضا كان المسلمون
لا يعلمون انقضاء السورة حتى تنزل عليهم بسم الله
الرحمن الرحيم وهذا نص على انها انزلت للفصل وانها
ليست من اول كل سورة ولانها اخرها بل هي اية مفردة
وقال علي القاري المكي في شرح النقاية وفي المحيط
قيل التسمية في اوايل السور ليست عندنا من القران
لاختلاف العلماء والاخبار فيها المستلزم عدم تواترها
وانما يستفتح بها في اوايل السور تبركا وقد اختلف الصدر
الاول فيها اختلافا ظاهرا والقران لا يثبت الا بالاجماع
حتى ادعى ابو بكر الباقلاني وغيره خطاء الشافعي في
جعله البسملة من القران معتمدين على انه لا يكون نحو
انا انا الا بالتواتر ولا تواتر هنا فيجب القطع بنفي كونها
منه وهو وجه رواية النفي وبه قال مالك وطائفة من
الحنفية وبعض اصحاب احمد مدعيا انه مذهبه او رواية
عنه وروى الخصاص من امتنا عن محمد انها اية من القران
انزلت للفصل بين السورة ليست من الفاتحة ولا من كل

سورة وهذا القول اعدل واصح ولهذا كتبت بخط الوحي
اي ما ثبت انه وحي ليدل على كون بعضها من القرآن وكتبت بخط
على حدة اي بتطويل سيني او بقلم متين ليدل على انها
ليست من تلك السورة ومر بهذا في شرح البسملة هو
مفصلا فلا يرد الاشكال على مذهب الحنفية ولا المالكية
وبعض الشافعية كما تقدم واما على قول المحققين من
الشافعية فالاشكال وارد وجوابه ما تقدم عن شيخي
زاده مستقلا اي مستدركا نوع من الاعجاز غير محتاج
فيه الى ما بعده ذكره سنان قلت اي الى ما بعده
من القرآن فهو اعجاز مستقل مع قطع النظر عما تضمنه
ما بعده من فصاحته وبلاغته ثم بين ذلك النوع المذكور
بقوله فان النطق اي التكلم باسماء الحروف التي سبق
ذكرها وقال سنان اشارة الى ان النطق بالمسميات
يشترك فيه العوام والخواص ويستوي فيه الامي وغير
الامي واما النطق بالاسماء اي باسماء الحروف فمختص
بمن خط ودرس مختص ممن خط بالقلم ودرس الكتاب
العربي وغيره يقال درست العلم درسا من باب قتل
ودراسة وهي والمدرسة بفتح الميم موضع الدرس ذكره
في المصباح فاما من الامي اي الانسان الامي وهو الذي
لا يقرأ ولا يكتب نسبة الى الام لانه كما خرج من بطن امه
او نسبة الى امة العرب لانهم كانوا كذلك او الى ام القرى
لان اهلها كذلك ذكره الخفاجي الذي لم يخالط الكتاب
بضم فتشديد جمع كاتب لا بمعنى المكتب لانه غير مناسب
هنا وان اثبته بعض اهل اللغة قاله الخفاجي وتقدم ما فيه
من الكلام فمستبعد حصول ذلك النطق منه تستبعده
العقلاء من حيث العادة مستقرب بصيغة اسم المفعول
اي يوجد غريبا قال في المصباح غرب الشخص بالضم

غرابة

غرابة بعد عن وطنه فهو غريب فعيل بمعنى فاعل
واغرب جاء بشيء غريب خارق للعادة اي مخالف
لها فهو معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم حيث جاء
به كاكتنابة من الامي والتلاوة اي القراءة منه بلا قلم
والتعليم كما قال تعالى وما كنت تتلوا من قبله من كتاب
ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون وقال الطيبي
والفرق بين هذا الوجه والسابق ذكره ان دلالة هذا
على الاعجاز والقراءة من نفسه لصدورها عمن لم يعرف منه
التعلم ودلالة ذاك عليها باعتبار التنبيه على غرابة
نظم القرآن فلو تحدي به كاتب وقارئ لجاز بخلاف الثاني
فالوجهان يدوران مع تفسير قوله تعالى فاتوا بسورة
من مثله في ان الضمير في مثله اما لرسول الله صلى الله
عليه وسلم او للقرآن وقال صاحب التقريب وفيه ضعف
لانه يمكن تعلمه ولو بسماع من صبي في اقصر زمان والجواب
ان صدور مثل هذه الالفاظ من مثله وهو ممن لم يمارس
الخط والقراءة ولم يشتهر به سواء تعلم او لم يتعلم بديع
وغريب ومما ذكره حكماء العرب العرباء اذا تكلموا بالكنية
مثلا بخطابة التكلم به منه غريب والمقصود من اتيانه
القراءة في الفواتح ليس الا التنبيه على ما يرد بعدها من
الاعجاز وقال شيخي زاده والفرق بين هذا الوجه
والوجه السابق مع اشتراكهما في الدلالة على ان المقصود
من هذه الفواتح التنبيه على اعجاز المتلو عليه ان الوجه
الاول يدل على اعجاز القرآن في نفسه مع قطع النظر
عن حال مبلغه من حيث انه منظوم مما ينظمون منه
كلامهم مع انهم عجزوا عن معارضته والوجه الثاني يدل
على اعجازه بالنظر الى مبلغه ومن تكلم به فان اللطف هو
باستمرار الحروف مختص بمن خط اي كتب ودرس اي

قرا الكتاب فاذا نطق الامي باسما الحروف من
غير تعلم لايكون ذلك الا من جهة الوحي واعترض
علي الوجه الثاني بان نطق الامي بها لا يدل علي
الاعجاز لامكان تعلمها في اقصر مدة ولو بسماع من
صبي واجيب عنه بان المستغرب ليس مجرد اللفظ
بها بل هو مع رعاية لطايف ذكرت متصلة بهذا
الكلام ولا يمكن رعايتها للامي الا بالوحي انتهي قلت
ويمكن الجواب عن ذلك ايضا بان العرب في
ايام الجاهلية حيث نشا النبي صلي الله عليه
وسلم بينهم ما كانوا يعرفون الحروف ولا تعليم
الصبيان في المكاتب ولا غيرها وكانوا مطبوعين
علي اللغة العربية وما عندهم كتاب عربي يقرونه
او يتعلمونه وانما كانت اليهود والنصاري يتعلمون
لغة التوراة والانجيل عند رهبانهم واحبارهم
بحروف غير الحروف العربية فلو اراد احد ان
يستخرج شيا من الحروف العربية في ذلك العصر
من بين كلمات العرب العربا لم يمكنه ذلك الا
النادر القليل جدا حتي جاء الاسلام وتعلموا الكتاب
العربي واستخرجوا حروفه وفصلوا كلماته وصنفوا
علوم العربية وشرحوا مخارج الحروف وصفاتها
واما كتابة الوحي العربي من بعض الصحابة رضي
الله عنهم فهو دليل علي معرفة الحروف وقراءة
الكتاب العربي في ايام الجاهلية للنادر القليل
جدا لم يكن الا في خاصة الناس من الرجال والصبيان
والعرب لا تعرف ذلك علي وجه الشهرة والكثرة
كما هو انتشار الاسلام واشتهار نقله القران
والحديث والاثار ورواية الاخبار والاشعار ولو

تعلم

تعلم صلي الله عليه وسلم شيا من ذلك لما خفي
عليهم وهو بين اظهرهم ومع ذلك بان الله تعالي
وصفه بانه النبي الامي والله تعالي اصدق القا يلين
فيستحيل شرعا ان لا يكون اميا ولا وقع الكذب في
خبر الله تعالي والامي هو المنسوب الي الام كما قدمناه
فما كان يعرف القراة ولا الكتابة الا بطريق
الوحي من الله تعالي وهو معجزة له صلي الله
عليه وسلم وقال عصام والاستبعاد والاستغراب
انما يتم لو لم تكن مخالطته اهل مكة مظنة انه صلي
الله عليه وسلم سمع اسما الحروف منهم ولم يكن فيمن
خالطه من يعرف اسما الحروف منهم انتهي قلت
اخبار الله تعالي عنه انه امي كاف في لمن تبصر
في انه لم تكن مخالطته اهل مكة مظنة انه صلي
الله عليه وسلم سمع منهم اسما الحروف فتعلمها او
كان فيمن خالطه منهم من يعرف اسما الحروف فتعلمها
منه وقد رد الله تعالي علي من قال ذلك بقوله
وقالوا انما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون اليه
اعجمي وهذا لسان عربي مبين مع قوله تعالي علمه
شديد القوي وهو جبريل عليه السلام بالوحي سيما
سي بكسر السين المهملة وتشديد الياء التحتية بمعني
مثل يقال لهما سيان اي مثلان فمعني لا سيما لا
مثل وما زايدة او موصولة ذكره الخفاجي وقال في
مغني اللبيب سي من لا سيما اسم بمنزلة مثل وزنا
ومعني وعينه في الاصل واو وتثنيته سيان ويستغني
حينيذ عن الاضافة كما استغنت عنها مثل في قوله
٥ ٥ والشر بالشر عند الله مثلان ٥ ٥
واستغنوا بتثنيته عن تثنية سواء فلم يقولوا سوآن

الاستاذ اعنيها في قوله

فيارب ان لم تقسم الحب بيننا سوانا فاجعلني على حبها جلدا

وتشديد يابه ودخول لا عليه ودخول الواو على لا واجب قال ثعلب من استعمله على خلاف ما جاء في قوله

الادب يوم صالح لك منهما ولاسيما يوم بدارة جلجل

فهو مخطئ وذكره غيره انها قد تخفف الواو كقوله

فه بالعقود وبالايمان لاسيما عقد وفاؤه من اعظم القرب

وهو عند الفارسي تنصب على الحال فاذا قيل قاموا لاسيما زيدا فالناصب قام وعند غيره هو اسم للا التبرئة ويجوز في الاسم الذي بعدها الجر والرفع مطلقا والنصب ايضا اذا كان نكرة وقد روي بهن ولاسيما يوم والجر اكثرها وهو على الاضافة وما زايدة بينها مثلها في اياما الاجلين والرفع على انه خبر لمضمر محذوف وما موصولة او نكرة موصوفة بالجملة والتقدير ولامثل الذي هو يوم او ولافضل شيء هو يوم والنصب على التمييز كما يقع التمييز بعد مثل في نحو ولوحينا مثله مددا وملكافة عن الاضافة وبالفتحة للبناء مثلها في لارجل وقال الخفاجي واما انتفاعه بالجملة الحالية بعده كما وقع في عبارة المصنف وان كثر في كلام المصنفين الا ان النحاة لم يذكروه كما نبه عليه بعض المتاخرين وقال الدماميني في شرح التسهيل وما يوجد في كلام المصنفين من قولهم لاسيما والامر كذا تركيب غير عربي قال الرضي ولا اعلم من اين اخذوه انتهى قلت ويمكن ان يقال ما اخذوه من قولهم بان المذكور بعد لاسيما منبه على اولويته بالحكم كما قال ذلك في متن التسهيل فاذا قيل الكرم محمود لاسيما مع الشجاعة فهم منه اولوية عده معها فاذا دخلت الواو وقيل لاسيما ومع الشجاعة افاد الاولوية في تلك الحالة والاولوية تقيد الحالية في المعنى او ما جوز

من

من استعمالهم لاسيما في الاستثناء وان لم يكن من كلمات الاستثناء قال
الرضي واما لاسيما فليس من كلمات الاستثناء حقيقة بل
المذكور بعده منبه على اولويته بالحكم المقدم وانما عد
من كلماته لان ما بعده خرج عما قبله من طيب اولويته بالحكم
المقدم وقال الرضي ايضا في وقوع الجملة حالا نحو ما
جيتك الا وانت بخيل وما جاءني زيد الا وهو فقير فقد
وقعت الجملة حالا بعد الاستثناء فتقع كذلك حالا
بعد لاسيما التي هي للاستثناء ويكفي هذا ماخذا لهم
وقال الرضي وتتصرف في هذه اللفظة تصرفات كثيرة
كثيرة استعمالها فتقول سيما بحذف لا ولاسيما بتخفيف
الياء مع وجود لا وحذفها وقد يجر ما بعد سيما بجعله
المضاف اليه وذلك اذا جعل لاسيما بمعنى خصوصا فيكون
منصوب المحل على انه مفعول مطلقا فاذا قلت
احب زيدا ولاسيما راكبا او على الفرس فهو بمعنى و
خصوصا راكبا فراكبا حال من مفعول الفعل المقدر اي
اخصه بزيادة المحبة خصوصا راكبا وكذا في نحو احبه
ولاسيما وهو راكب وكذا قوله احبه ولاسيما ان ركب الى
اخر عبارته ولاشك ان جملة وهو راكب حال من مفعول
الفعل المقدر فكيف يمتنع وقوع الجملة بعدها حالية وقال
الرماميني في شرح التسهيل وحكى الرضي انه يقال
سيما بالتثقيل والتخفيف مع حذف لا ولم اقف عليه
من غير جهته ويوجد كثيرا في كلام المتاخرين من علماء
العجم وهو بعيد فينبغي تحريره وفي كلام ابن الدهان
حيان ما نصه وما يوجد في كلام المولدين سيما بحذف
لا فلا يوجد الا في كلام من لا يحتج بكلامه وقال في
المصباح ربما حذفت لا في الشعر وهي مرادة للعلم بها
وقال حسن جلبي في حاشيته المطول عند قوله في الخطبة

لاسيما علم البيان وقد تحذف منه كلمة لا تخفيفا مع ابهام ارادة
وليها لا ينافاوت المعنى كما في قوله تعالى تالله تفتؤ تذكر
اي لا تفتؤ لكن ذكر البلباني في شرح تلخيص الجامع الكبير
ان استعمال سيما بلا لا نظير له في كلام العرب
وقد تخفف الياء مع وجود لا وحذفها وقد يحذف
ما بعد لاسيما وتنقل من معناها الاصلي الى معنى خصوصا
فتكون منصوبة المحل على انها مفعول مطلق فاذا
قلت زيد شجاع ولاسيما راكبا فهو بمعنى وخصوصا
راكبا فراكبا حال من مفعول مقدر اي واخصه بزيادة
الشجاعة خصوصا راكبا وكذا في زيد شجاع لاسيما
وهو راكب والواو التي بعده للحال وقيل عاطفة على
مقدر كانه قيل ولاسيما هو لابس السلاح وهو راكب
انتهى قلت نقول الدماميني السابق بان قولهم
لاسيما والامر كذا تركيب غير عربي وقول الرضي ولا
اعلم من اين ماخذه اما ذلك كله اذا لم تنقل لاسيما من
معناها الاصلي الى معنى خصوصا وبعد النقل فهو تركيب
عربي علم ماخذه وهو صحيح وقد الواو للحال راعى
صلى الله عليه وسلم وقال النحاة بان الجملة الفعلية
اذا كان فعلها ماضيا مثبتا لابد في وقوعها حالا من
قد ظاهرة او مقدرة وقال الرضي قد تقرب الماضي من حال
التكلم لانه يستتبع في الظاهر لفظ الماضي والحالية في ذلك
اي في الايتان بهذه الحروف المقطعات في اوايل السور
مما اي امر اعظيما غريبا حدا عجيبا الايتان به منه وهو صلى
الله عليه وسلم لا يعرف الكتابة ولا القراءة ولا اسماع
الحروف الهجائية من نفسه بتعلم ولا سماع الامي الوحي
النبوي يخبر عنه اي عن الاتيان بمثل ذلك الاديب
هو صاحب الادب قال في المصباح الادب يقع على كل

رياضة

رياضة محمودة يتخرج بها الانسان في فضيلة من الفضايل
فالادب اسم لذلك وفي القاموس الادب محركة الظرف
وحسن التناول ادب كحسن ادبا وهو اديب والجمع ادبا،
انرق وعلم الادب في الاصطلاح هو العلم الذي يجترز
به عن الخطاء في كلام العرب واقسامه اثنا عشر اللغة
والصرف والنحو والمعاني والبيان والبديع والعروض
والقافية وقرض الشعر والمحاضرات والمراسلات
والتاريخ فصاحب هذه العلوم يسمي اديبا وقال الخفاجي
الادب المعارف بفنون العربية وما يلحق بها ولنسمها
ادبا والمعارف بها ادبا من الاصطلاحات المولدة
ومعناه في لغة الظرف الاخلاق والصفات الحميدة كما
ورد في الحديث ادبني ربي فاحسن تاديبي الاريب
من ادب اربا الصغر او اربة الكرامة عقل فهو اريب
كذا في القاموس وقال الخفاجي والاريب بالراء العاقل
قاله المطرزي في شرح المقامات الفايق من فاق
الرجل اصحابه فضلهم ورجحهم اوغلبهم وفاقت الجارية
بالجمال فهي فايقة ذكره في المصباح في فنه الفن من
الشيء النوع منه والجمع فنون مثل فلس وفلوس قاله
في المصباح وهو الضمير راجع الي ما في قوله ما يعم
ذكره الخفاجي انه صلي الله عليه وسلم اورد في هذه
الفواتح جمع فاتحة اسم لما يفتتح به الشيء وهي اوايل
السور والمراد اسما الحروف المقطعات في اوايل السور
اربعة عشر اسما هي اسما الحروف الالف واللام والميم والرا
والكاف والهاء والياء والعين والصاد والطاء والسين
والحاء والقاف والنون كما قدمنا بيانها وهي الحروف
النورانية يجمعها قولك نص حكيم قاطع له سر وهي
نصف اسطلبي كونها نصفا باسقاط المكرر والمنصف

الثاني اربعة عشر حرفا هي الحروف الظلمانية وهي الباء والتاء
والثاء فالجيم والخاء والدال والذال والسين والضاد
والظاء والعين والغين والفاء والواو حروف المعجم من المعجم وهو
النقط بالسواد وغيره مثل التاء عليه نقطتان وهي
الحروف المقطعة التي يختص اكثرها بالنقط من بين
حروف سائر الامم ذكره شيخ زاده وحروف المعجم
ليس من اضافة الصفة للموصوف ان كان المعجم مصدرا ميميا
بمعنى الاعجام او هو منه ان كان اسم مفعول كما قلنا لذلك
كصلاة الاولى او هو ماول اي حروف الخط للمعجم وصلاة
الفريضة الاولى اي الذي من شانه ذلك والاعجام
من الوضع بمعنى النقط وقد شاع في كلام المصنفين تخصيص
المعجمة بالمنقوطة وتسمية غيرها مهملة وان كان
هنا للايضاح لا للابهام فانما جاء به هذا من جهة كون
هيئته للسلب كاشكيبة اذا ازلت شكايته واشكلت
الكتاب ازلت اشكاله وقالوا ايضا عجمت الكتاب
على التفعيل للسلب كمرضته بمعنى داويته وازلت
مرضه وقذيت عينه ازلت القذا وهذا راي ابي علي
وهو حسن ولا يقال عجمه مخففا بل عجمه واعجمه ذكره الخفاجي
انه لم يعد بالينا للمفعول الالف فيها اي في حروف
المعجم حرفا براسها اي مستقلة وقال بان عدت مع الهمزة
حرفا واحدا قال الخفاجي ومعنى قوله براسها مستقلة
غير مندرجة مع غيرها اسم واحد والراس حقيقته مو وفه
ثم انهم توسعوا فيه لمعان كالاول في قولهم راس السنة
والرسل في قوله هو راسهم وهو هنا بمعنى الاستقلال وهو
في كلام المولدين مشهور والعلاقة فيه اللزوم لانه لا يستقل
بدونها وقال ان كان المراد بالالف المدة التي هي حرف
لين فمعنى عدها براسها ورجها مع الهمزة تحت اسم الالف

اوياء لاتعتبر اصلا بناء على انها مبدوءة منقلبة غالبا عن الواو
والياء وهو المناسب اذ المراد بالالف المبدوءة الهمزة
وقال ضمير فيها المؤنث لحروف المعجم وفي بعضها فيه وهو
تحريف من الناسخ قال عصام بل عد مع الهمزة حروفا
وسمي الكل بالالف وقال شيخ زاده والمراد بالالف
الالف الساكنة لانها المقابلة للهمزة والمتبادرة من
لفظ الالف عند الاطلاق بناء على ما قالوا ان الالف
حرباء لينته ومتحركة فالليئة تسمى الفا والمتحركة
همزة قال عصام وفيه ان الهمزة اسم مستحدث
فلو جعل الالف حرفا برأسها ايضا فلا اسم لمسمى الهمزة
في زمان نزول القرآن فالواقع في فواتح السور
نصف اسماء الحروف على كل تقدير في تسع وعشرين
سورة من سور القرآن بعددها اي اسماء الحروف تكون
بعد حذف المكرر منها بعدد السور التي افتتحت بها
اذ اعد بالبناء للمفعول فيها اي في اسماء تلك الحروف
الالف ايضا فتكون اسماء الحروف مع عد الهمزة والالف
تسعة وعشرين اسما بعدد السور التي افتتحت بها فانها
تسعة وعشرون سورة ايضا سورة البقرة وسورة
آل عمران وسورة الاعراف وسورة يونس وسورة هود
وسورة يوسف وسورة الرعد وسورة ابراهيم وسورة
الحجر وسورة مريم وسورة طه وسورة الشعراء وسورة
النمل وسورة القصص وسورة العنكبوت وسورة الروم
وسورة لقمان وسورة السجدة وسورة يس وسورة
ص وسورة المؤمن وسورة فصلت وسورة الشورى
وسورة الزخرف وسورة الدخان وسورة الجاثية وسورة
الاحقاف وسورة ق وسورة ن وقال الخفاجي يشير الى
انه سلك في الاول طريقا فيه عدم عدها اي عد المصنف

الالف من اسماء الحروف ثم سلك في الثاني طريق عدها
اعتبار الكل منهما واحترازا عن تعطيل واحد منهما
مشتملة اي تلك الاربعة عشر اسما المذكور وقال
الخفاجي مشتملة بالنصب صفة اربعة عشر او حال
منها مجمع علي انصافه جمع نصف انواعها اي انواع اسماء
حروف الهجاء لانها متنوعة الي انواع كثيرة باعتبار
اوصافها من كونها مهموسة او مجهورة الي غير ذلك وقال
شيخي زاده اراد بالانصاف ما هو اعم من التحقيقية
والتقديرية كما سياتي وقال الخفاجي قيل ان كون
المذكور انصافا لها باعتبار الاكثر والا فقد يشتمل علي
ثلثي بعض الانواع كما في حروف الصفير وهي الصاد
والزاي والسين والحلقية وقد اشتمل علي تمام النوع
لحروف الغنة وهي الميم والنون الساكنة والحرف
المكرر وهو الراء واراد بالانواع مشاهيرها المعتبرة
لان بعضهم زاد فيها الي ما يبلغ اربعة واربعين الي
غير ذلك لا يقال ما ذكر من الانواع اصطلاحات احدثها
ارباب العربية حتي دونوها فكيف تقصد عند نزول
القرآن المتقدم عليها لانا نقول المتحدث الاسامي
والعبارات لا المعاني المرادة بها وهي المقصودة
ههنا فذكر هذا شروع في بيان ذلك من الحروف
المهموسة من الهمس وهو الصوت الخفي وهو مصدر
همست الكلام من باب ضرب اذا اخفيته وحرف مهموس
غير مجهور وكلام مهموس غير ظاهر ذكره في المصباح
وهي اي الحروف المهموسة وفي نسخة هو بدل هي
فتذكيره باعتبار الخبر او لتاويله بالنوع ذكره الخفاجي
ما يضعف الاعتماد علي مخرجه عند خروجه من ذلك
المخرج وتولده منه وقال القاضي زكريا في شرح

منظومته

منظومة ابن الجزري سميت مهموسة لضعفها وجريان
النفس معها لضعف الاعتماد عليها في مخارجها وقال
الخفاجي وفي الها صطلاح ما ذكره المصنف وعليه
النحاة واهل الاداء تبعا لما في كتاب سيبويه
حيث قال المهموس حرف ضعف الاعتماد في
موضعه حتى جرى معه النفس ولم ينقطع جريه
حتى امكن ان يتلفظ به و يتنفس فلذا سميت بذلك
لجريان النفس معها لضعفها وضعف الاعتماد عليها
في مخارجها قيل وجعل الضعفين علة للجريان
اولى من ضمهما اليه وجعل المجموع علة للتسمية ومن
ضم الاول خاصة وجعل الثاني بانفراده علة
للجريان وبجمعها اي الحروف المهموسة هذا التركيب
وهو قولك ستشحثك خصفه فهو تركيب يجمع الحروف
المذكورة وضبطها ليسهل استحضارها كقولهم فحثه
شخص سكت قيل معناه سكت فحثه شخص ونحو
ذلك والسين هنا في قوله ستشحثك حرف تنفس
ويستحث بمعنى يلح في السوال ومثله يكدي ومنه
قولهم يشحث للسايل الملح وسمي شحاثة بزنة
ثلاثة محرف شحاذه وفي القاموس الشحاث
الشحاذ من لحن العوام واصل الشحذ السن فاستعير
للحاح السايل وقد صح لغة على انه من الابدال
فان المذال تبدل تاء لانهما في مخرج واحد فلا غلط
فيه وخصفه بفتحات علم ويكون بمعنى سلة
التمر وورد في الحديث بمعنى الحصير وهو المعروف
في الاستعمال اليوم ذكره الخفاجي وقال عصام
ستشحثك خصفه هذا هو المشهور وفي القاموس
خصفه ابن قيس بن غيلان ولم يذكر فيه ولا في

الصحاح شحث وفي القاموس شحيثا كلمة سريانية
يفتح بها المغاليق من غير مفتاح ولا يبعد ان يكون
ستشحثك ماخوذا منه اي ستفتح مغاليقك بلا مفتاح
وقال الخفاجي هذا تعسف غير محتاج له وقال شيخي
زاده ستشحثك خصفه وخصفه اسم امراة والشحث
الالحاح في السوال ومنه يقال للملكدي شحاث
فمعناه سنكدي عليك هذه المراة انتهى اي ستفقرك
وتبقيك بلا شيء يقال اكدى الرجل اذا قل خيره
والمراد هذه الحروف العشرة المهموسة وهي
السين والتا والشين والحا والثا والكاف والخا والصاد
والفا والها نصفها بالنصب مفعول لقوله ذكر وذلك
النصف خمسة احرف الحا بالنصب بدل من نصفها
او عطف بيان تفسيره ذكره الخفاجي والها معطوف
على الحا والصاد والسين والكاف وذكر ايضا من
الحروف البواقي غير المهموسة المجهورة نعت للبواقي
اسم من جهر الشيء يجهر بفتحتين ظهر واجهرته بالالف
اظهرته يتعدى بنفسه وبالبا ايضا فيقال جهرته
وجهرت به كما في المصباح ولم يعرف المصنف المجهورة
لان ذلك عرف من جعلها مقابلة للمهموسة في ما يقوي
الاعتماد على مخرجه ولذلك كان مجهورا لانه لا
يخرج الا لصوت قوي يمنع النفس من الجري معه
ذكره الخفاجي وقال القاضي زكريا والجهر لغة
الاعلان وسميت حروفه مجهورة للجهر بها ولقوتها
ومنع النفس ان يجري معها لقوة الاعتماد عليها في
مخارجها انتهى والحروف المجهورة هي ما عدا المهموسة
وهي ثمانية عشر حرفا الالف والبا والجيم والدال
والذال والرا والزاي والضاد والطا والظا والعين

والغين

والغين والقاف واللام والميم والنون والواو واليا
وقد جمعتها بقولك اغز عرض ذي ظلم نطق بجود
نصفها مفعول لذكر المقدر ايضا يعني نصف هذه
الثمانية عشر حرفا يجمعه اي النصف المذكور قولك
لن يقطع امرا اي هذا التركيب المشتمل على تسعة
حروف وهي اللام والنون واليا والقاف والطا
والعين والهمزة والميم والراء وذكر ايضا من الحروف
الشديدة ومعنى الشدة على ما ذكره سيبويه امتناع
الصوت اي يجري في الحروف فلو رمت مد صوتك
في القاف والجيم مثلا نحو الحق والحج لامتنع عليك
ذكره الخفاجي وقال الفاضي ذكر بالشدة لقة
القوة سميت حروفها شديدة لمنعها النفس اي يجري
معها لقوتها في مخارجها الحروف الثمانية المجموعة
في قولك اجدت طبقك فاجدت من الاجادة والطبق
معروف ذكره الخفاجي والطبق محركة غطا كل
شيء والذي يوكل عليه قاله في القاموس والمراد
هنا الثاني اي جعلت ما وضعته في طبقك من
المأكول جيدا اي حسنا وفي التسهيل اجرك تطبق
وفي شرحه للمرادي اجرك قطبت لكن الطا شديدة
ففرمن التكرار وهي الهمزة والجيم والدال والتا
والطاء والباء والقاف والكاف اربعة منها وهي
نصفها يجمعها اي هذه الاربعة قولك اقطك
اي اصرمك واطعمك الاقط ذكره عصام وقال
الخفاجي الاقط بفتح الهمزة وكسر القاف ثم طا مهملة
طعام يتخذ من اللبن اي هذا التركيب وهي الهمزة
المتحركة والقاف والطاء والكاف وذكر ايضا
من الحروف البواقي غير الشديدة الرخوة وصف

البوائق والرخوة صفة مشبهة مصدرها الرخاوة ومعناها
اللين الذي هو ضد الشدة ذكره الخفاجي فسمي
غير الشديدة رخوة وهي عشرون حرفا من غير عد
الف حرفا براسها وبالالف احد وعشرون حرفا
مع ان الرخو منها ستة عشر والخمسة بين الرخاوة
والشدة على ما ذكره اهل الاداء قال القاضي زكريا
الحروف غير الشديدة احد وعشرون حرفا وهي
ما عدا هذه الثمانية لكن حروف الرخوة منها ستة
عشر والحروف المتوسطة بينه وبين الشديد
خمسة يجمعها لفظ لن عمر والرخاوة لغة اللين
سميت حروفها رخوة لجري النفس معها حتى لا تت
عند النطق بها وسميت الخمسة المذكورة متوسطة
بينهما لان النفس لم ينحبس معها انحباسه مع الشديدة
ولم يجر معها جريانه مع الرخوة وقال المرادي
في شرح التسهيل والحروف المتوسطة بين الرخوة
والشديدة وهي التي لم تمنع الصوت من ان يجري
معها ولا اجري كل الجريان وجمعها في قوله لم يروعنا
انتهى فهي ثمانية لا خمسة وقال الخفاجي والمتوسطة
بين الشديدة والرخوة فيها خلاف بين النحاة والقرا
فاكثر النحاة على انها ثمانية لم يروعنا او ولينا
عمر واكثر القرا على انها خمسة وهي حروف لن
عمر اي كن ليننا يا عمر قلت وحيث كان المقصود
تعليم كالاداء في علم الاداء ذكر هذا التقسيم على التجويد
والقرات وبينوا صفات الحروف على اتم وجوه
التفصيل لانهم في صدد تعليم ذلك لاجل استعداد له
واما هنا في علم التفسير لما كان المقصود غير ذلك
وكان المراد بيان الحكم والاسرار اقتصر المصنف على

ذكر

ذكر الحروف الشديدة وان ماعداها من بواقي الحروف
رخوة فاراد بالرخو ماليس بشديد ولم يعد الالف حرفا
براسها فبقي مراده بالحروف المذكورة بجمعها كونك الرخوة
عشرون حرفا وهي الثاء والحاء والخاء والذال والسين
والشين والصاد والضاد والطاء والعين والغين
والفاء واللام والميم والنون والهاء والواو والياء وايضا
فان الحروف المتوسطة بينها كلها ذكرت فلا حاجة الي
بيانها عشرة مفعول ذكر المفسر ايضا وهي نصف
العشرين الرخوة المذكورة يجمعها خمس قولك خمس
علي نصره وهي الحاء والميم والسين والعين واللام والياء
والنون والضاد والراء والهاء وقال الخفاجي خمس
بزنة حمر مجمل الحروف جمع اخمس وهو المشدد في دينه
ولذا قيل لعرنين الخمس ومنه الخماسية ويعدي بعلي اي
هم اشداء علي نصره انتهي وقال سنان خمس بضم الخاء
وسكون الميم جمع اخمس قبيله من قبايل العرب انتهي
قلت وفي القاموس خمس كفرح اشتد وصلب في
الدين والقتال فهو خمس واخمس وهم خمس والخمس الاسكلة
الصلبة جمع اخمس وبه لقب قريشي وكنانة وجد بيلة
ومن تابعهم في الجاهلية لتخمسهم في دينهم او للاحقهم
بالخمساء وهي الكعبة لان حجرها ابيض الي السواد والخماسة
الشجاعة والاخمس الشجاع كالخميس انتهي ولهذا قال
عصام هنا قوله خمس علي نصره اي شجعا انتهي قلت
فاعشره فعلا من المعني الثاني للخمايسة وهو اولي واوفق
وذكر ايضا من الحروف المطبقة بفتح الباء ذكره شيخي
زاده وقال سنان قد يروي بفتح الباء وكسرها وهي متا
بقابل المنفتحة وانما سميت بذلك لانك اذا وضعت
لسانك في المواضع التي هي اطبقته الي ماحاذي الحنك

الاعلي فيصير بذلك الصوت محصورا فيما بين اللسان
والحنك الي موضع الحرف وقال الخفاجي سميت بها
لانطباق بعض اللسان عند خروجها علي ما يحاذيه
من الحنك الاعلي ولذا قال الجعبري لانطباق تلاقي
طابقتي اللسان والحنك الاعلي عند لفظها وكون
المطبق طابقة من اللسان لاينافي تسمية الحرف مطبقا
مجازا بان يكون الاصل مطبقا عليه كما قيل للمشترك فيه
مشترك وجوز بعض شراح الجزرية في باب الكسر
علي التجوز فيه كالتجوز في المستعلي والانطباق لغة
بمعني الالصاق التي هي حروف اربعة الصاد والضاد
والطا والظا نصفها مفعول ذكر المقدسي ايضا
والنصف حرفان الصاد والطا المهملتان وذكر
ايضا من الحروف البواقي غير المطبقة المنفتحة
بصيغة اسم الفاعل لاغير من الانفتاح وهو الافتراق
سميت بها لانفتاح ما بين اللسان والحنك عند خروجها
والنطق بها وهو في الاصل مجاز لان الحروف نفسها
لاتنفتح وانما ينفتح عندها اللسان عن الحنك ذكره
الخفاجي والحروف المنفتحة اربعة وعشرون
حرفا وهي الالف والباء والتا والثا والجيم والحا والخا
والدال والذال والرا والزاي والسين والشين والعين
والغين والفا والقاف والكاف واللام والميم والنون
والها والواو والياء وقال شيخي زاده تسمي منفتحة
لعدم انطباق اللسان علي الحنك الاعلي عند لفظها
بل يتجافي كل واحد منهما عن الاخر عنده نصفها
مفعول ذكر المقدسي ايضا والنصف اثنا عشر حرفا
الالف واللام والميم والراء والكاف والها والسين
والحا والياء والعين والقاف والنون وذكر من

حروف

حروف القلقة قال الخليل القلقة شدة الصياح
والقلقلة شدة الصوت ذكره سيبويه وفي القاموس
قلقل صوت والشي قلقلة و قلقالا بالكسر ويفتح
حركه وبالفتح الاسم وفي الارض ضرب والقلقلة
كل صوت في اضطراب او شدة الصوت والتقلقل
التقلقل والقلقله محركة الحفنى المضيقة الرؤس
وقال الخفاجي قوله ومن القلقة فيه مضاف
مقدر اي حروف القلقة او سماها بالمصدر توسعا
ويقال لها حروف القلقة والقلقلة وكلاهما بمعنى
الحركة وهي حروف تضطرب عند خروجها من مخارجها
ولها اضطراب افتعال من الضرب بمعناه ماذكر
قال في المصباح يقال رميته فما اضطرب اي
تحرك ومنه اضطراب الامور بمعنى اختلافها
لما يلزمها من ذلك وانما سميت بذلك لان صوتها
لا يكاد يتبين به سكونها مالم يخرج الى شبه التحرك
لشدة امورها وانما حصل لها ذلك لكونها شديدة
مجهورة فالجهر يمنع النفس ان يجري معها والشدة
تمنع الصوت من جريه معها فاحتاج بيانها الى تكلف
وحصل ما حصل من الضغط للمتكلم عند النطق بها
ساكنة حتى تخرج الى شبه تحريكها لقصد بيانها ومنهم
من علل بانها حين سكونها تتقلقل عند خروجها
حتى يسمع لها صوت ونبرة وفيه تجوز لانه اراد
بتقلقلها مشابهتها للمتقلقل في تحركها حقيقة والا لزم
اجتماع السكون والتحرك في حالة واحدة ومنهم من
علل بانها اذا وقف عليها تقلقل اللسان بها ذكره
الخفاجي وتجمعها قولك قد طبج بالجيم هو الضرب
على الشيء الاجوف كما تطبل ذكره شيخي زاده وفي

القاموس طبخ كفرح حمق والطبخ استحكام الحماقة
والضرب على الشيء الاجوف كالرأس وتطبخ في الكلام
تفنن وتنوع انتهى والمراد تركيب هذه الحروف
وهي القاف والدال والطا والباء والجيم ويجمعها
ايضا قولك قطب جد بتخفيف الدال وهي خمسة
احرف نصفها مفعول ذكر المقدر ايضا الاقل وهو
نصفها التقريبي قاله سنان وهو حرفان منها
القاف والطا وقال الخفاجي فيه تسامح والمراد اقل
من نصفها لانها لا نصف لها صحيح لقلتها اي تلك الحروف
يعني حروف القلقلة وثقلها وقال شيخي زاده والمذكور
منها نصفها الاقل ولم يكن لها نصف صحيح حتى يذكر
ورجح جانب القلة لقلة تلك الحروف في انفسها لابقاد
الحروف المطبقة اقل منها ولم يذكر ما هو اقل من
نصفها لانا نقول لها نصف صحيح بخلاف هذه وما
بقي من حروف القلقلة وهي ثلاثة وعشرون
حرفا لما كثرت اعتبر نصفها الاكثر وهو اثنا عشر حرفا
الالف واللام والميم والصاد والراء والكاف والها
والياء والعين والسين والحا والنون وليت شعري
ان المصنف وصاحب الكشاف لم اهملا ذكر ان المذكور
مما يقابل حروف القلقلة نصفها الاكثر مع ان ذكره
يناسب ما هو بصدده غاية المناسبة انتهى قلت
مناسبته ظاهرة من حيث ان المذكور من حروف
القلقلة النصف الاقل لقلة حروف فانها خمسة حروف
والمذكور مما يقابل حروف القلقلة وهي الحروف
التي ليست بحروف قلقلة من حروف الهجا وهي ثلاثة
وعشرون حرفا النصف الاكثر لكثرتها لكن لما كانت حروفا
غير القلقلة ليس لها اسم مخصوص يعينها ولم يتعرض

لها

لها علماء الاداء وغيرهم ولم توصف عندهم بكونها
غير مقلقلة كما وصفت غير المطبقة بانها منفتحة وغير
المهموسة بانها مجهورة لم يتعرض لذكرها المصنف ولا
الكشاف فانه وصفها عندي بخلاف وصف غير المطبقة
فانه وجودي وهو كونها منفتحة وكذا كونها مجهورة
وذكر ايضا من اللينتين اي الحرفين اللينين قال
الخفاجي انثه لان اسمها الحروف مونثة سماعية
واراد اليا والواو واليا مفعول ذكر المقدر ايضا
وهي نصفهما وخصت اليا لانها اقل ثقلا على اللسان
من الواو واخف واكثر من اختها وحروف اللين
هذا ان الحرفان والالف واللين اعم من المد لانه لايطلق
عليها في المشهور الا اذا سكنت وجانسها ما قبلها من
الحركة وسميت بذلك لانها تخرج بلين وعدم كلفة
على اللسان قاله الخفاجي وقال شيخي زاده سميتا
به لخروجهما بلين بلا كلفة على اللسان لاتساع مخرجهما
الموجب لانتشار الصوت ولم يعتبر الالف الساكنة
مع كونها لينة على اللسان وجعل اسم الالف
المذكورة في ابجا الالف المتحركة لما مر من انها ليست
حرفا برأسها بل هي مقلوبة من الواو واليا وذكر
من الحروف المستعلية المجموعة في قولك خص
ضغط قظ فخص بضم الخاء المعجمة بست من قصد وضغط
اي ضيق وقظ اي من قاظ بالمكان اقام به في الصيف
والمعنى انم وقت حرارة الصيف في خص ذي ضغط
اي اقنع عمثل ذلك من الدنيا وهي الحروف التي يصعد
اي يستعلي الصوت بها في الحنك الاعلى فقوله في
الحنك صفة يصعد يقال صعد في السلم وخروج
صوتها من جهة العلو سميت مستعلية وهذا التعريف

احسن من تعريفهم بما يرتفع اللسان بها الي الحنك لانه
يورث الاشتباه بالمطبقة ويحوج الي الفرق بان
الاطباق يقتضي الاستعلاء بدون العكس فانك اذا
نطقت بالخاء والغين والقاف يستعلي اقصي اللسان
الي الحنك بلا اطباق واذا نطقت بالصاد واخواتها استعلا
اللسان وانطبق للحنك وسط اللسان ذكره شيخي
زاده وقال الخفاجي سميت بذلك لاستعلاء اللسان
عند النطق بها الي الحنك الاعلي لان حقيقة الاستعلاء
لغة طلب العلو وهو الارتفاع وقد يطلق علي الارتفاع
نفسه فلذا سمي مقابلها منخفضا ومستفلا بالغاء والحنك
بحار مهملة مفتوحة ونون وكاف ان كان حقيقته
سقف اعلي الفم كما في الاساس وباطن اعلي الفم من
داخل فالاعلي صفة كاشفة موكدة وان اطلق علي
اللحمين فهي مقيدة وتوصيف الحروف بانها مستعلية
قالوا انه مجاز في النسبة او في الظرف لان المستعلي
حقيقة اللسان والظاهر ان وقوعه صفة للصوت
كما في عبارة المصنف حقيقة وان كان بتبعية اللسان
وقد يقال انه مجاز فان قلت الخاء المعجمة من المستعلية
وهي من الحروف الحلقية فكيف يقال ان اللسان يستعلي
بها قلت هذا مما استشكله بعض القراء واجيب بانه
يستعلي عند ذكر تبعا وان لم يكن مخرجا لها كما يشهد
به الحس وقد يقال ان المصنف لاجل ذلك عدل عن
قولهم يستعلي اللسان الي قوله يتصعد الصوت
كما في بعض شروح الشهيل لان الريح يخرج مستعليا
وهي سبعة احرف القاف والصاد والطاء والخاء والغين
والضاد والظاء الاربعة المطبقة والثلاثة الباقية
المنقوطة كلها من فوقها وقال المرادي في شرح الشهيل

والاستعلا

والاستعلاء ارتفاع اللسان بصوت الحرف الى الحنك
اطبقت او لم تطبق نصفها مفعول ذكر المقدر الاقل
وهو ثلاثة احرف القاف والصاد والطاء وذكر من
الحروف البواقي المنخفضة ويقال المستفلة قال
القاضي زكريا في شرح منظومة ابن الجزري والاستفال
لغة الانخفاض سميت حروفه مستفلة لتسفلها وانخفاض
اللسان عند النطق بها عن الحنك وقال شيخي زاده وما
سوى هذه السبع المستعلية وهي احد وعشرون
حرفا سميي منخفضة لخروج صوتها من جهة السفل ولانحطاط
اللسان عند تلفظها عن الحنك الاعلى انتهى والحروف
المنخفضة هي الالف والباء والتاء والثاء والجيم والحاء
والدال والذال والراء والزاي والسين والشين والفاء
والكاف واللام والميم والنون والهاء والواو
واليا نصفها مفعول ذكر المقدر قال الخفاجي ومن
المنخفضة نصفها ليتعادلا وما وقع هنا في بعض النسخ
نصفها الاكثر سبق قلم انتهى قلت بل ينبغي ان يكون
صحيحا لقوله ليتعادلا فان الاقل يعادله الاكثر وقال
شيخي زاده والمذكور منها نصفها الاكثر وهو احد عشر
حرفا لكثرتها وهي الالف واللام والميم والراء والهاء والباء
والعين والسين والحاء والنون والكاف وقال سنان
ذكر من المستعلية السبعة نصفها الاقل الذي هو نصف
تقريبي فانه لا نصف لها صحيحا فاكتفى فيها بالنصف
الاقل وتدارك ذلك فيما يقابلها وهي المنخفضة حيث
كان اسماؤها احدا وعشرين فذكر منها نصفها الاكثر وهو
احد عشر لكونها اخف على اللسان من المستعلية وذكر
من حروف البدل باب الابدال واسع وقد اطالوا فيه
في المفصلات حتى ان ابن الكيت افرده بتاليف وقد

اختلفوا في عدد حروفه وزيادتها فنحو خمسة وعشرين
والذي ارتضاه النحاة ان حروفه الشايعة في غير
الادغام ثلاث بدل الادغام يجري في الحروف كلها غير
الالف ذكره الخفاجي وفي التسهيل يجمع حروف البدل
الشايع في غير ادغام قولك لجد صرف شكس آمن
طي ثوب عزته والضروري في التصريف هجا طويت
دايما وقال المرادي في شرحه المراد بحروف البدل
التي تبدل من غيرها واحترز بقوله الشايع مما وقع
فيه الابدال على جهة الندور فلا حاجة لذكره كقراءة
الاعمش فشردبهم بدال مهملة فقيل انها بدل من المهملة
قال ابن جني لم نر في اللغة تركيب ش ر د واوجه
ما يصرف اليه ذلك ان يكون الذال بدلا من الدال كما
قالوا لهم خرادل وخراذل اي مقطع متفرق قطعا
قطعا والمعنى الجامع لهما انهما مجهوران ومستفلان بان
وخرج الزمخشري قراءة الاعمش على انه من باب القلب
من قولهم شذر مذر اي فرقهم من خلفهم واحترز
بقوله لغير ادغام من البدل لاجل الادغام فانه يجري
في جميع حروف المعجم الا الالف واما الابدال لغير ادغام
فيكون شايعا في الحروف المجموعة في قوله ذلك وهي
اثنان وعشرون حرفا وقد يقع في غيرها على جهة
الندور والضروري في التصريف ثمانية احرف
يجمعها طويت دايما وجمعها في الالفية هدأت موطيا
فزاد فيها الهاء وقال الخفاجي حروف الابدال اثنان
وعشرون حرفا اللام والجيم والدال والصاد والراء
والفاء والشين والكاف والسين والهمزة والالف والميم
والنون والطاء والباء والتاء والياء والواو والعين والزاي
والثاء والهاء وما بقي منها لا يبدل وقسموا الابدال الى

ضروري

ضرورة لا يلزم وجائز وذكر في المفصل انها ثلاثة عشر
والخلاف فيه كما للفظي لان منهم من اقتصر على الاشهر
ومنهم من استقصاء ولكل وجهة والمراد الحروف التي
تبدل من غيرها لا التي يبدل منها غيرها وهي احد عشر
حرفا على حسب ما ذكره سيبويه اشار بذلك
الى ان فيه اختلافا وان ما ذكره هو الشائع المقيس
وما زاد منه قليل ومنه نادر شاذ ومنه ما وقع ضرورة
لقافية ونحوها ذكره الخفاجي واختاره الامام
ابو الفتح المشهور بانه ابن جني وليس منسوبا الى
الجن وانما هو معرب كني كما في شرح المغني وقال
شيخي زاده واحترازا عما في المفصل من كونها ثلاثة
عشر حرفا يجمعها استنجده يوما طال بزيادة السين
واللام وعما قال بعضهم انها اثنا عشر حرفا وزاد
اللام وعما قال البرماني انها خمسة عشر حرفا واضاف
اليها ما ذكره البعض الطاء والزاي ويجمعها تركيب
حروف قولك اجد طويت منها فاجد فعل امر من
الاجادة وطويت فعل من الطي مسند للضمير ذكره
الخفاجي اي كتمت منها قاله عصام وقال شيخي
زاده وهي احد عشر حرفا كما تبدل الهمزة من الواو
في نحو اواصل وهو فواعل في جمع واصل وفي نحو
قايل وكساء وتبدل الجيم من الياء المشددة في نحو
ابو عَلَجٍّ ومن غير المشددة نحو لاهمَّ ان كنت قبلت
بَحَجِّهْ وتبدل التاء من التاء في نحو فزد واجد
اصلها فزت واجتمعوا والطاء من التاء في نحو اصطبر
والواو ومن الياء نحو موقن اصله ميقن من اليقن
والتاء من الواو في نحو تخمة من الوخامة والميم
من الواو في نحو فم والنون من اللام نحو لعن

والها من الهمزة في هرقت والالف من الواو نحو
قال ومن الياء نحو وباع السنة منها مفعول ذكر المقدر
التاسعة المشهورة التي يجمعها تركيب حروف توالك
اهطيمن تثنية اهطيم قال شيخي زاده والهطيمن
اسمان لجبلين قيل الهطيم والخطيم والهصم اخوات
وقال سنان اي ذكر من حروف البدل الستة
التاسعة فاختار فيها ايضا النصف لاكثر شيوعها
في الكلام وشهرتها بين الانام وقد زاد بعضهم
ظاهر سياقه ان هذه الزيادة على ما ذكره سيبويه
في الكتاب وليس كذلك فان سيبويه قال في
باب الابدال وقد ابدلوا اللام وذلك قليل جدا
قالوا اصيلال وانما هو اصيلان انتهى ذكره الخفاجي
قلت الظاهر ان هذه الزيادة على ما ذكره
سيبويه في الكتاب فان سيبويه زاد على ما
نسبه المصنف اليه ابدال اللام فقط وذلك لا
ينافي زيادة البقية على ما ذكره سبعة اخرى
ذكر منها سيبويه الاول فقط وهي اي السبعة
الاول اللام ابدلت من النون في قولك اصيلال
فاصل اللام فيه مبدلة من النون فان الاصيل
هو الوقت الذي بين العصر والمغرب جمعه اصل
واصالا واصايل وقد يجمع على اصلان مثل بعير
وبعران ثم صغروا الجمع فقالوا اصيلان ثم
ابدلوا من النون لاما فقالوا اصيلال وقال
سنان اصيلال بضم الالف وفتح الصاد اصله اصيلان
وهو تصغير اصلان بضم الالف ايضا جمع اصيل
وهو الوقت بعد العصر كبعران وبعير وقال
شيخي زاده ومن قوله التاسعة

بادارمية بالعلياء فالسند ٥ اقوت وطال عليها سابق الابد ٥
وقفت فيها اصيلا لا اسايلها ٥ اعيت جوابا وما بالربع من احد ٥
وقال الخفاجي وفي تذكرة ابي علي الفارسي ان قيل
في اصيلال كيف زعمتم ان اللام بدل من النون
في اصيلان وهلا قلتم ان اللام مكررة والنون
بدل منها فقيل انه لا يجوز لان اللام لو كانت
اصلا لم تثبت في التحقير الالف قبل اللام ولا
تقلب ياء الا ترى انه لا يجوز في شملال شميلل
فلو كان الاصل اللام كان مثل شميلل في التحقير
ولا يكون اصيلال جمعا لان هذا الضرب من
الجمع لا يحقر ولكنه اسم اختص به التحقير كسائر
الاسما التي لم تستعمل في التحقير وفي شرح المعلقات
لابن النحاس في قول النابغة وقفت فيها
اصيلانا اسايلها اصيلان تصغير اصلان جمع
اصيل وقيل هو مفرد بمنزلة غفران وهذا اصح لان
الجمع لا يصغر الا ان يرد الى اقل العدد وقال
المرادي في التصغير ويقال التحقير ايضا وقال
في التسهيل تصغر اسما الجموع وجموع القلة وقال
المرادي في شرحه مثال اسماء الجموع قوم ورهط
وركب فتقول قويم ورهيط وريكب وكذا اسم
الجنس نحو تمر وهو مندرج تحت اسم الجمع عند المصنف
يعني ابن مالك ومثال جموع القلة اكلب واجمال
وارغفة وصبية فتقول اكيلب واجيمال ٥
وارغيفة وصبيّة وقالوا اصيبية في تصغير
صبية ولا يصغر جمع كثرة تصغير مثاكلة من الاحاد
خلافا للكوفيين فانه اجاز الكوفيون تصغير
ما له نظير من جموع التكسير فيقولون في رغفان

رغيفان كما يقولون في عثمان عثيمان ومع ذلك
البصريون لان البنية تدل على الكثرة والتصغير
يدل على القلة وهما متنافيان بل مع الرد الى تكبير
قلة او تصحيح مفرد الذكور ان كان المذكر عاقل
مطلقا والا فجمع تصحيح للاناث مطلقا اي التصغير
مع الرد الى تكبير قلة يعني ان كان له جمع قلة فتقول
في تصغير فلوس وفتيان وعنوق افيلس وفتية
واعينق وفويلة او تصحيح مفرد الذكور ان كان
المذكر عاقل يعني انه يرد الى مفرده ويجمع بالواو
والنون بشرط ان يكون المذكر عاقل فتقول في فتيان
وغلمان فتيون وغليمون وقوله مطلقا يعني
سواء كان مفرده مما يجمع حال تكبيره بالواو والنون
كزيود ام لا كفتيات وقوله والا اي وان لم يكن المذكر
عاقلا فيجمع جمع تصحيح للاناث نحو جواري وسكاري
تقول جويريات وسكيرانات وقوله مطلقا
اي سواء جاز ذلك في مكبره او لم يجز ونمامه هناك
وقال في القاموس الاصيل العشي وجمعه اصل بضمتين
واصلات وآصال واصايل وتصغير اصلان اصيلان
نادر وربما قيل اصيلال والثاني الصاد ابدلت
من السين والثالث الزاي ابدلت من السين
ايضا في صراط وزراط فان اصلهما سراط بالسين
كما تقدم وقال الخفاجي يعني ان سينه ابدلت صادا
او زايا معجمة خالصة او بالاشمام كما مر والرابع
الفاء ابدلت من الثاء في جدف فان اصله جدث
قال في المصباح الجدث القبر والجمع اجداث مثل
سبب واسباب وهذه لغة تهامة واما اهل نجد
فيقولون جدف بالفاء والخامس العين المهملة

ابدلت من الهمزة في اعنّ فان اصله أإنّ بهمزة
الاستفهام وهي الاولى والهمزة الثانية بدل عن
العين وليس بشرط ابدالها ان يكون قبلها همزة
الاستفهام ولان تكون مشددة كما سنذكر قال
الخفاجي اي العين تبدل من الهمزة وفي شرح
التسهيل عن الخليل ان لغة تميم وقبايل من قيس
ابدال العين من الهمزة والهمزة من العين فيتعا
وهذه اللغة تسمى العنعنة وهي مشهورة فيقولون
في ان المشددة المفتوحة والمكسورة عن وفي ان
المصدرية عند وفي إن الشرطية عن قال ذو الرمة
اعن ترسمت من خرقاء منزلة ماء الصبابة من عينيك مسجوم
فقول المصنف اعن يجوز فيه فتح العين وكسرها
ولون ساكنة مخففة والهمزة مفتوحة ووقع في
نسخة بفتح الهمزة وكسر العين وتشديد النون واصله
أإن وقال شيخ زاده في بيت ذي الرمة اصله ان
والتقدير أمن أنّ حذفت كلمة من لان حذف
حرف الجر من أنّ وإنّ شايع والترسم التامل في
الرسم يقال ترسمت الدار اي تاملت رسمها والخرقاء
اسم حبيبة والصبابة حرارة العشق والمسجوم بالجيم
المسكوب والمعنى امن ترسم منزل الحبيبة تبكي
وقال في معف اللبيب من اوجه عن ان تكون حرفا
مصدريا وذلك ان بني تميم يقولون في نحو اعجبني
ان تفعل قال ذو الرمة أعن ترسمت البيت يقال
ترسمت الدار اي تاملتها وسجم الدمع سال وسجمته
العين وكذلك يفعلون في ان المشددة فيقولون
اشهد عن لا اله الا الله واشهد عن محمدا رسول
الله وتسمى عنعنة بني تميم والسادس التاء

المثلثة ابدلت من الفاء في ثروغ بالغين المعجمة الدلو
واصله فروغ قال الخفاجي يعني ان ثاءه بدل من
الفاء والفروغ جمع فرغ والفرغ مخرج الماء من الدلو
من بين العراقي وفي القاموس الفرغ مخرج الماء
من الدلو بين العراقي كالفراغ كتاب والثروغ الماء
ما بين العراقي الواحد ثرغ وثرغ زيد كفرح اتسع
مصب دلوه والعراقي جمع عرقوة قال في القاموس
عرقوة الدلو كتر قوة ولا يضم اولها وعرقاتها
بهمزي والعرقوتان خشبتان يعرضان عليها
كالصليب والجمع العراقي والسامع الباء الموحدة
ابدلت من الميم في باسمك اصله ما اسمك قال
الخفاجي لتقاربهما مخرجا وما استفهامية والاسم
معروف وسمع ابدال ميمه باء ايضا باسبك بباء بين
وهي لغة مازن فيبدلونها كذلك وقال المازني
دخلت على الخليفة الواثق بالله فقال لي من
الداخل فقلت من مازن فقال لي باسبك يريد
ما اسمك بلغة قومي في قصة له مشهورة حتى صارت
حروف البدل ثمانية عشر باضافة هذه السبعة
الى الاحد عشر التي تقدم ذكرها وهي حروف اجد
طويت منها واما السبعة الزايدة فهي حروف تب ثرغ
لص وقد ذكر منها اي من هذه الثمانية عشر
نصفها الصحيح تسعة احرف في فواتح السور وكذلك
الستة المذكورة التي يجمعها اطمئن ومن هذه
السبعة الزايدة اللام والصاد والعين فتمت التسعة
نصف الثمانية عشر وذكر مما اي من الحروف
التي كل منها يدغم بالبنا للمفعول في مثله بالادغام
في عبارة الكوفيين أفعال بسكون الدال وفي

عبارة

عبارة سيبويه ادغام بتشديدها افتعال ذكره
الخفاجي وهو في اللغة الادخال وفي الاصطلاح
رفعك اللسان بالحرفين رفعة واحدة ووضعك
اياه بهما وضعا واحدا والادغام يكون في المثلين
وفي المتقاربين هذا باعتبار الاصل والا فهو لا يكون
الا في المثلين لان المتقاربين لا بد من قلب احدهما
مماثلا للاخر ذكره المرادي في شرح التسهيل وقال
القاضي زكريا في شرح منظومة ابن الجزري
الادغام لغة ادخال الشي في الشي ومنه ادغمت
اللجام في فم الفرس بمعنى ادخلته واصطلاحا
ايصال حرف ساكن بحرف متحرك بحيث يصيران
حرفا واحدا مشددا يرتفع اللسان عنهما ارتفاعة
واحدة وهو بوزن حرفين واعلم ان الحرفين الملتقيين
اما ان يتماثلا بان يتفقا مخرجا وصفة كالبائين
واللامين والدالين او يتجانسا بان يتفقا مخرجا
لا صفة كالطاء والتاء وكالظاء والثاء وكاللام
والراء عند الفراء او يتقاربا بان يتقاربا مخرجا
وصفة كالدال والتين او كالضاد والشين وكاللام
والراء عند سيبويه فالمتماثلان والمتجانسان
اذا سكن الاول منهما ادغم في الثاني ما لم يكن الاول
منهما حرف مد لئلا يذهب المد بالادغام وكذلك
النون الساكنة لا يدغم فيها شي مما ادغمت فيه
نحو الميم والواو والياء وانما ادغم فيها لام التعريف
كالنار والناس لكثرتها ولا يدغم حرف حلقي في
ادخل منه ولا يدغم في الحرف المقارب له في المخرج
عند الاكثر وهي اي الحروف الموصوفة بانها تدغم في
مثلها ولا تدغم في الحرف المقارب لها خمسة عشر حرفا

الاول الهمزة فتدغم في مثلها نحو سَأَّال ولأَّال والمُؤَّب
والثاني الهاء نحو قوله تعالى ماليه هلك والثالث
العين كقوله تعالى لم تسطع عليه صبرا قلت
لكن قال عصام ثم جعل الزمخشري يعني في المفصل
ادغام الهمزة فرع تحقيق الهمزتين اذا التقيا وجعله
لغة رديئة ومع ذلك حصره في نحو قولك سأَّل ورأَّس
فلا يناسب اعتبارها في لطائف الاعجاز وقال
المرادي في شرح التسهيل فات الادغام في الهمزتين
ردي نحو قرا ائة انتهى واذا كان جائزا ولو
في لغة رديئة لم يكن لحنا فلا مانع من اعتبارهم في
اللطائف الاعجازية لانها لتقوية القلوب في الحضرة
الايمانية وقال عصام في المفصل ان العين تدغم
في الحا وقعت قبلها او بعدها كقولك ارفع حاتما واذبح
عتودا وقد روى الترمذي عن ابي عمرو فمن
زحزح عن النار بادغام الحا في العين وقال المرادي
عند قول صاحب التسهيل وقع التكافؤ في الادغام بين
الحا والعين يعني بالتكافؤ ان كلا منهما يدغم في الاخر
مثال ادغام الحا في العين قراءة ابي عمرو فمن
زحزح عن النار بالادغام من رواية اليزيدي من
طريق ابي الزعراء عن الدوري وعن ابي عمرو انه
قال من العرب من يدغم الحا في العين وادغام الحا
في العين ممتنع عند سيبويه لان الحا ادخل في الفم
قال ابو علي لا يقلب الاخرج الى الفم الى الادخل
الى الحلق قال بعضهم والصحيح اذا ادغام الحا في العين
لم يثبت وان جاء من ذلك فما يوهم انه ادغام فانما
يحمل عليه اخفاء وهذا ليس بشيء لانه قد صح الادغام
بالنقل الثابت الصحيح الذي لا مدفع له فدفعه او

تاويله

اوتا وبله خطاء ومثال ادغام العين في الحاء انطع
حبلك قال سيبويه البيان والادغام حسنان
انتهي وهذا نادر وفيه اختلاف ولا مانع من جعل
منعه من لطايف الاعجاز كما ذكرنا ادغام العين في
الحاء اكطع حبلك وقال عصام قاله الي مخرج
في المتصل الهاء تدغم في الحاء وقعت بعدها او قبلها
كقولك اخيه حاتما واذبح هذه وقال المرادي
والاحسن الاظهار لاختلاف المخرجين ولان حروف
الحلق ليست باصل للادغام لقلتها فان تقدمت
الحاء لم تدغم في الهاء الا ان نقلت الهاء الي الحاء
نحو امدح هلالا فتقول امدح حلالا وقال الخفاجي
واورد عليه اي علي المصنف النحاة ان الهاء تدغم
في الحاء نحو اخيه حاتما وعكسه نحو امدح هذا الا ان
سيبويه نص علي انه لا تدغم الحاء في الهاء انتهي
ونص سيبويه كما في ذلك وهو امام النحاة وقال
المرادي عند قول التسهيل وقع التكافؤ بين الخاء
والغين مثال ادغام الخاء في الغين اسلخ غنمك
ومثال عكسه ادبغ خلفا للادغام والبيان حسنان
وقال بعضهم ادغام الغين في الخاء احسن من العكس
وهو نص سيبويه انتهي فاختار المصنف البيان
وهو عدم الادغام فيهما وهو حسن عند سيبويه والرابع
الصاد نحو اخلص صبرا والخامس الطاء نحو اهبط
طريقا والسادس الميم نحو لا تنقم منها والسابع
الباء نحو في يوم والثامن الخاء نحو ارضخ خيرا
والتاسع الغين نحو امضغ غيره والعاشر الضاد
نحو لتنقض ضفيرتك والحادي عشر الفاء نحو لا ترف
في مالك والثاني عشر الظاء نحو يقظ ظالما والثالث

عشر الشين نحو لا تنشن شرا والرابع عشر الزاي
نحو لا تلمزوا ابدا والخامس عشر الواو نحو اخشوا
واقتا نصفها بالنصب مفعول ذكر المقدر الاقل
وذلك سبعة احرف وهي الهمزة والهاء والعين
والصاد والطاء والميم والياء وذكر مما اي من الحروف
التي يدغم فيهما اي يدغم كل حرف منها في حرف
مثله وفي حرف يقاربه وقال شيخي زاده اي مما
يدغم في مثله وفيما يقاربه وهي الثلاثة عشر الباقية
تتمة الثمانية والعشرين حرفا حروف الهجا والبواقي
هي الباء والتاء والثاء والجيم والحاء والدال والذال
والراء والسين والقاف والكاف واللام والنون
نصفها بالنصب على المفعولية لذكر المقدر الاكثر
في مقابلة الاقل فيتعادلان وذلك سبعة حروف
الاول الحاء والثاني القاف والثالث الكاف والرابع
الراء والخامس السين والسادس اللام والسابع النون
وكان كذلك لما في الادغام اي ادغام النوع الاول
في مثله فقط والثاني في مثله وفيما يقاربه من
الخفة والفصاحة اشارة الى اختيار الاكثر في هذا
النوع لكثرة الادغام فيه للخفة والفصاحة واختيار
الاقل في النوع الاول لقلة الادغام فيه لقلة الخفة
والفصاحة وقال الخفاجي اشارة الى وجه اختيار
النصف الاكثر في هذا والاقل فيما قبله وقال شيخي
زاده تعليل لذكر النصف الاقل في الاول والاكثر في
الثاني يعني ان الادغام لما كان فيه خفة وفصاحة
كانت الحروف التي تدغم فيهما اكثر فايدة من
التي لا تدغم الا في مثلها فلا جزم ذكر النصف الاكثر من
الافيد والاقل من غيره انتهى قلت لو قال اكثر

خفة

خفة وفصاحة لكان اولى وان كانت الفائدة
بمعنى ذلك وقال سنان لما في الادغام تعطيل الاختيار
النصف الاكثر منها وذكر من الحروف الاربعة التي
لا تدغم فيما قاربها من الحروف ويدغم فيها مقاربها
من الحروف وهي الاول الميم فانها يدغم فيها
النون الساكنة نحو من مال والباء الموحدة نحو
اصحب مطرا والثاني الزاي فانها يدغم فيها اللام
نحو الزبور والثالث السين المهملة فانها تدغم فيها
اللام ايضا نحو الساعة والدال قد سالها قلت
والصواب السين المعجمة لانها لا تدغم في المقاربة
وتدغم في مثلها كما مر واما السين المهملة فهي مما
يدغم فيها كما مر والرابع الفاء فانها يدغم فيها الباء
نحو اضرب فاجرا وزاد على هذه الاربعة المرادي
في شرح التسهيل فقال لا تدغم الضاد ولا الشين ولا
الفا ولا الميم في شيء مما قاربها اما الضاد فان فيها
استطالة واطباقا واستعلا وليس ثمة مقارب
يشركها في ذلك فادغامها يخل بها واما الشين والفا
فلما فيهما من التفشي فلو ادغما لذهب واما الميم
فلقوتها انتهى فقد زاد الضاد والشين المعجمتين
فانهما لا يدغمان فيما قاربهما ويدغم فيهما مقاربهما
كقولك الضيعة والشام بادغام اللام الساكنة
في الضاد والشين وقال المرادي ايضا ولا يدغم
صفيري في مقاربه مما ليس بصفيري لانه لو
ادغم لاخل بالصفير انتهى وحروف الصفير
ثلاثة ذكر المصنف منها اثنان الزاي والسين
وبقي الصاد المهملة فصارت الحروف التي لا
تدغم في مقاربها ويدغم هو فيها كالصدق بادغام

اللام في الصاد سبعة نصفها بالنصب مفعول
ذكر المقدر ولم يتعرض لوصف النصف وينبغي
ان يقال نصفها الاقل واذا زدنا ايضا الياء المثناة
التحتية فانها لا تدغم فيما يقاربها ويدغم فيها مقاربها
نحو من يومر فيقال نصفها الصحيح وقال عصام
ومما لا يدغم فيما قاربه ويدغم فيه مقاربه الياء
فيكون المذكور من هذا النوع نصفه الاقل انتهى
قلت انما زاد الياء وحدها على الاربعة التي
ذكرها المصنف فكان المذكور نصفها الاكثر لا الاقل
وعلى ما ذكرناه انها ثمانية نصفها الصحيح ولو
اخرجنا السين المهملة بقي سبعة فيكون نصفها
الاقل وهو الصحيح ولما كانت للحروف الذلقية
بالذال المعجمة قال الخفاجي يقال لها ذلقية
وذولقيه ومذلقة التي يعتمد عليها بذلق اللسان
قال الفراء الذلق بالتسكين مجرى المحور في البكرة
وذلق كل شيء ايضا حده وكذلك ذولقه وذولق
اللسان طرفه وكذلك ذولق السنان وذلق
اللسان بالكسر يذلق ذلقا اي ذرب وكذلك
السنان فهو ذلق واذلق ويقال ايضا ذلق اللسان
بالضم ذلقا وهو ذليق بين الذلاقة والحروف
الذلق حروف طرف اللسان والشفة الواحد
اذلق ذكره في الصحاح وقال القاضي زكريا والذلق
لغة الطرف سميت حروفه مذلقة لخروج
بعضها من ذلق اللسان وبعضها من ذلق الشفة
اي طرفيهما وقال عصام قال في المفصل الذلاقة
الاعتماد في الميم والباء والفاء ليس على ذلق اللسان
بل على الشفة خاصة فالوجه ان تسمية هذه

الحروف

الحروف حروف الذلاقة ان الذلاقة سرعة النطق
وهو انما يكون بطرف اللسان والشفة وقال
الخفاجي والتحقيق ما في شرح الشاطبية للجعبري
من انها سميت به لخروجها من ذلق اللسان والشفة
والمراد كما حققه بعض فضلاء العصر ان بعضها يخرج
من ذلق اللسان وهو طرفه وبعضها من الشفة التي
هي ذلق المخارج بقرينة المقام فلا يختص باللسان
وقال ابن الحاجب في ايضاحه هذا غير مستقيم
من جهتها في نفسها ومن جهة امر مضادها من المصمتة
اما من جهتها فلانها لا يعتمد على طرف اللسان
لا 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
فلانه انما يسمى مصمتا لانه كالمسكوت عنه فلا
ينبغي ان يقال المنطوق بطرف اللسان وانما
الاولى ان يقال سميت حروف ذلاقة اي سهولة
جرية فيه فلما كانت كذلك الزموا ان لا يخلو رباعي
او خماسي منها وكان هذا هو الحكم المعتبر في تسميتها
الا انهم استغنوا بسببه وهو الذلاقة فاضافوها
اليه والمصمتة على هذا المعنى تكون ضدها
وهي الحروف التي لا يتركب منها على انفرادها
رباعي او خماسي لكونها ليست مثلها في الخفة فكانها
صمت عنها لقلتها ولم يقصد في تغييره الا الى ذلك
وانما وقع الوهم من اخذ الذلاقة من الطرف
وجعلها من طرف اللسان لما ذكرناه قال الخفاجي
اقول ما في المفصل هو بعينه كلام ابن جني في سر
الصناعة وبعيد من مثله هو لا المفحول الغفلة

عما اورده ابن الحاجب والذي دعاه لما ذكر ما فهمه
من اختصاص الذلاقة بطرف اللسان وقد عرفت
انه لا يختص به فلا يرد عليه ما ذكر ولو سلم بناء
على ان ائمة اللغة كالازهري والجوهري ذكروا
ما يقتضيه فيجاب عما ذكره على فرض تسليمه بانه
غلب فيه طرف اللسان على طرف الشفة مع ان
في قوله الاعتماد على طرف اللسان اشارة الى
ان المراد انه آلة للنطق فعليه الاعتماد فيه وهو
لا ينافي غيره فيه وقد قال ان الحروف تنسب
تارة الى مخارجها واخرى الى ما يجاوره واما ول
لحرف حلقي والثاني كهواي وقال عصام
وفي القاموس والصحاح والجاربردي ان هذه
الحروف حروف الذلاقة قسمان ذولقية يعتمد
فيها على طرف اللسان وشفوية يعتمد فيها على
الشفة وبالجملة لم يسم الجميع ذلقية غير القاضي
وكانه اراد بالاعتماد على ذلق اللسان الاعتماد
عليه حقيقة او حكما فان الشفوي والمعتمد
عليه متقاربان والتقارب بهما سمي الكل ذولقية
انتهى قلت بل غير القاضي سمي الكل ذولقية
كما قدمناه عن القاضي زكريا ان هذه الحروف
سميت مذلقة لخروج بعضها من ذلق اللسان
وبعضها من ذلق الشفة اي طرفها وقال المرادي
في شرح التسهيل وصفت اي الحروف المذلقة
الستة بذلك لانها من طرف اللسان والفم وطرف
كل شيء ذلقه وقال شيخي زاده وانما سميت هذه
الحروف ذلقا لان الذلاقة في المنطق انما هي
بطرف اسلة اللسان اي مستدقه والشفتين

وهما

وهما مدرجتا هذه الحروف الستة اي مسلكاها
وطريقاها والحاصل ان هذه الحروف لخروجها عن
العرضين اللذين بسببهما تحصل ذلاقة النطق وسهولته
سميت حروف الذلاقة بمعني الحروف الخارجة
عما هو سبب الذلاقة فاضيفت الي الحكم المتفرع
علي سببه مكان الاضافة الي سبب ذلك الحكم وما
بقي منها وهو ثمان وعشرون حرفا سمي مصمتة
من حيث انها ليست مثلها في الخفة وسهولة التلفظ
بها فصارت كانها قد صمت عنها وسكت وقال سنان
فتخصيصه بذلق اللسان لايخلو عن تسامح اما
بالحمل علي التغليب واما بان يقال الشفة بمنزلة
طرف اللسان هكذا قيل والظاهر انه نظر الي ان
الثلاثة الشفوية لايخلو عن اعتماد علي طرف اللسان
وان كان المعتمد فيها الشفة فليتامل انتهي قلت
والحاصل ان المصنف رحمه الله تعالي قال التي
يعتمد عليها بذلق اللسان ولم يقل التي تخرج بذلق
اللسان فلا يمنع ان بعضها يخرج بذلق اللسان
وبعضها يخرج بذلق الشفة ولكن لما كان اللسان
هو الة النطق بالحروف كلها ذكر الاعتماد في ذلك علي
ذلق اللسان دون ذلق الشفة اذ لا ينطق بالشفة
من دون اللسان ولا حاجة الي ما ذكر من التكلف
ويؤيده قول بعض المحشين يعتمد عليها بذلق
اللسان اي يتكلم بها بالسرعة بطرف اللسان انتهي
وهذا ان كان من الذلق بمعني الطرف وان كان
من قولهم لسان طلق ذلق فلا اشكال اذ اللسان
الة النطق لاغيره والذلاقة بهذا المعني مخصوصة
به قال في القاموس طلق اللسان بالفتح والكسر

ولسان طلق ذلق وطليق ذليق وطلق ذلق بضمتين
وكصرد وكتف ذو حدة وقال في الصحاح وخطيب
ذلق وذليق والانثى ذلقة وذليقة وكل محدد الطرف
مذلق وهي اي الحروف الذلقية ستة وما عداها
مصمتة من الاصمات والاصمات من الصمت وهو
لغة المنع سميت حروفه مصمتة لانها ممنوعة من
انفرادها اصولا في ذوات الاربعة والخمسة اي
ان كل كلمة على اربعة احرف او خمسة اصول لا
بد ان يكون فيها حرف من الحروف المذلقة وانما
فعلوا ذلك لخفتها ولذلك قالوا ان عسجدا اسم
للذهب اعجمي لكونه من بناء الاربعة وليس فيه
حرف من الحروف المذلقة ذكره القاضي زكريا في
شرح منظومة ابن الجزري وفي التمهيد المصمتة
غير هذه وغير الالف فهي اثنان وعشرون حرفا وفي
شرح التسهيل لابن عقيل بعد ما نقل هذا انه يقتضي
دخول الهمزة والواو واليا فيها وهي طريقة واسقط
الخليل هذه من المصمتة ذكره الخفاجي بجمعها
اي الحروف الذلقية تركيب قولك رب بتشديد
الباء حرف تقليل منقل مجرور رب كقولك رب
رجل وهي الراء والباء والميم والنون والفاء واللام
وقال شيخي زاده والتنقيل ان يقول امير العسكر
لاهله من قتل قتيلا فله كذا مثلا اي تخصيص بعض
العسكر بشيء زايد على حصته من مال الغنيمة وقال
في التسهيل واحرف الذلاقة مر بنفل والمصمتة
ما عداها وقال شارحه المرادي قال مكي في
الرعاية الذلقية ثلاثة الراء والنون واللام
ولا توجد كلمة خماسية ولا رباعية عارية من

حروف

حروف الذلاقة الا نادرا قال ابو الفتح قد جا قليلا
جدا كلمات معراة منها نحو عسجد والعسطوس والدهدقة
والزهزقة قال علي ان العين والقاف قد حسنت
الحال لمضاعفة العين ولذاذة سمعها وقوة القاف
وصحة جرسها اي صوتها وقال الخليل لست اجدا
في جميع كلام العرب كلمة خماسية بنوها من الحروف
المصمتة خاصة ولا رباعية كذلك غير ضرب
واحد يقال له الرباعي المعربي وهو قليل وما
جاء فالسين لازمة له نحو عسجد وعسطوس وانما
استخفت العرب ذلك لخفة السين وهشاشتها
والمصمتة ما عداها اي ما عدا حروف الذلاقة
وتدخل في ذلك حروف العلة والهمزة واسقطها
الخليل فهي عنده تسعة عشر ولم يقسم الى الذلاقة
والاصمات الا الحروف الصحيحة وسميت مصمتة
لانها اصمتت فلم تدخل الا بنية كلها وقال الخفاجي
مرامرمنه والنغل من الغنيمة معروف ومن
يعطاه منغل وقالوا لا يخلو من الذ ولقية كلمة
رباعية او خماسية الا ان تكون معربة او دخيلة
او شاذة او فيها ما يقرب منها فيسد مسدها كالعسجد
بمعنى الذهب والدهدقة بدالين مهملتين بن
مفتوحتين وهاء وقاف بمعنى الكسر كما قاله الجاربردي
والزهزقة بزايين معجمتين بمعنى كثرة الضحك
والعسطوس بفتح العين والسين المهملتين اسم
لشجر وفي القاموس والعسطوس كجلزون او تشد
سينه شجرة كالخيزران يكون بالجزيرة ورأس
النصارى بالرومية انتهى قلت اي رئيسهم فهو
معرب من اللغة الرومية والحروف الحلقية

عطف علي اللغية وهي المنسوبة الي الحلق
لخروجها منه التي هي ستة ايضا الاول الحاء والثاني
الخاء والثالث العين والرابع الغين والخامس
الهاء والسادس الهمزة ولم يعد الالف الساكنة
مع انها من حروف الحلق كما صرح به القوم نظرا
الي انها ليست حرفا براسها بل هي الالف المتحركة
ذاتا وانما تتميز عنها بحسب العوارض والاوصاف
ذكره شيخي زاده قلت قوله مع انها من حروف
الحلق ليس كما قال ابن الجزري وغيره فالف
الجوف قال القاضي زكريا اي فخرج الالف
الجوف وهو الخلا الواقع في الفم فلا حيز لها
محقق ونسبت الي الجوف لانه اخر انقطاع
مخرجها وقال ابن الجزري ثم الاقصى الحلق
همزها قال القاضي زكريا ولم يذكر الالف
معها لما مر وذكرها الشاطبي وغيره معها لان
مبدأها مبدأ الحلق ثم تمتد وتمر علي الكل لكنه
جعلها بعدهما وغيره جعلها بينهما لان الثلاثة
وان كانت من مخرج واحد ففي مرتبة فيه الهمزة
ثم الالف ثم الهاء وقال في التسهيل اقصى الحلق
الهمزة والهاء والالف وقال المرادي في شرحه
هكذا رتبها سيبويه وذهب بعضهم الي ان الثلاثة
في رتبة واحدة وذهب الاخفش الي ان الهمزة اولا
وان الهاء والالف بعدها في رتبة واحدة وذهب
المهدوي وغيره الي ان الهمزة اولا ثم الالف ثم
الهاء وقيل الهاء قبل الهمزة وذهب ابو الحسن شريح
الي ان الالف هوائية لا مخرج لها وجعل حروف
الحلق ستة كثيرة الوقوع في الكلام العربي وكثرة

منصوب

منصوب على انه خبر كانت والدليل على كثرة وقوع
الذلقية انهم قالوا لا تجد كلمة رباعية او خماسية
الا وفيها شيء منها فمتى رايتها خالية عنها فهي دخيل
في العربية وكثرة وقوع الحلقية واضح لا يحتاج الى
دليل ذكره شيخي زاده ذكر جواب لما كانت ثلثيها
اي الثلثين من الحروف الذلقية والثلثين من
الحروف الحلقية قال شيخي زاده ذكر من الذلقية
اربعة وهي الراء والميم والنون واللام ومن
الحلقية اربعة وهي الهمزة والهاء والحاء والعين
ولقلة مقابلي هذين بالنسبة اليهما اعني المصمتة
وغير الحلقية ذكر منها اقل من النصفين وان كان
لهما نصف صحيح لان الباقي من كل منهما اثنان
وعشرون وقد ذكر من كل منهما عشرة احرف اما
المصمتة فالمذكور منها الالف والصاد والهاء والكاف
والسين والحاء واليا والعين والطاء والقاف
وغير الحلقية المذكور منها هو اللام والميم والراء
والنون والصاد والكاف والسين والطاء واليا
والقاف ولم يتعرض المصنف لهما انتهى قلت
لعله لم يتعرض لهما لان غير الحلقية ليس لها اسم
يخصها وان كان كل منهما له نصف صحيح لان كلا
منهما اثنان وعشرون فنصفه احد عشر ولم يذكر
احد عشر وانما توافق كل منهما بذكر عشرة احرف
منه فقط وليس هذا بكبير امر عنده فلم يذكره وقال
الخفاجي بقي ههنا بحث وهو ان ما قررناه متفق
عليه في كتب العربية والقراءات الا انه يخالف
ما في الكشاف في سورة التكوير من قوله ان
الظاء المعجمة من طرف اللسان واصول الثنايا

العليا ويقال لها لثوية نسبة للثة وهي اللحم
النابت حول الاسنان لمجاورتها اياها لانها
مخرج كما قيل يقتضيه ايضا فاذا كانت من طرف
اللسان كما يشهد به الحس فكيف لا يكون ذلقية
فما وجه تركهم لذكرها وقال في الكشف يكون
الظا ذولقية مخالف لما في المفصل وغيره واما
الاشتقاق من ذلق اللسان وذولقه اي حده
فلا يخالف ما في الكشاف ايضا انتهى قلت اذا
فرذلق اللسان بسرعة نطقه وسهولة حركته
بالحرف كما قدمناه عن الصحاح حيث يقال ذلق
اللسان بالكسر يذلق ذلقا اي ذرب وفي القاموس
ذرب كفرح ذربا وذرابة فهو ذرب حد وكمنع
احد كذرذب وقوم ذرب بالضم احداء والذربة
بالكسر السليطة اللسان وهو ذرب انتهى فيؤول
الى معنى ان ذلق اللسان خفة نطقه وسهولته
فليست الظا ولا اختاها الذال والثا من الحروف
الذلقية لعدم سهولة النطق بها كالنطق بالحروف
الذلقية وان كانت تخرج من ذلق اللسان اي من
طرفه ومن اطلق عليها ذلقية فباعتبار انها
من ذلق اللسان اي من سهولة نطقه وقول
المصنف التي يعتمد عليها بذلق اللسان اي بسهولة
النطق به وخفة حركته بها ويتعين ان يكون
هذا معنى الذلق هنا لا بمعنى الطرف وان كان
مشتركا في اللغة وان استعمل المشترك في معنييه
معا فليس ببعيد لانه راعى المصنف فتخرج الظا
واختاها من الحروف الذلقية لانها ذلقية باحد
المعنيين فقط وليس ذلك بمراد ولما كانت ابنية

جمع

جمع بناء الاسم والفعل المزيد على الثلاثي
لا يتجاوز عن الابنية السباعية قال في التسهيل
وما ليس بعضه زيدا اي من الاسما والافعال
سمي مجردا قال في شرح المرادي انما سموا ما
ليس بعض حروفه زايدا بالمجرد لتجرده عن
الحروف الزوايد وفي التسهيل ولا يتجاوز خمسة
احرف ان كان اسما ولا اربعة ان كان فعلا ولا
ينقصان عن ثلاثة والمزيد فيه ان كان اسما
لم يتجاوز سبعة الا بهاء التانيث او زيادتي
التثنية او الجمع او النسب وان كان فعلا لم يتجاوز
ستة الا بحرف التنفيس او تاء التانيث او نون
التوكيد وقال المرادي لا يتجاوز المزيد من
الاسما سبعة الا بما ذكر فمثال هاء التانيث قَرْعَبْلَاة
وهي دويبة عريضة عظيمة البطن واصله قَرْعَبَل
زيد فيه ثلاثة احرف وزيادة التثنية والتصحيح
كقولك في تثنية عَرْطَبِيل وجمعه عَرْطَبِيلان
وعَرْطَبِيلُون اذا سمي به وزيادتا النسب نحو
حَنْفَسَاوِيّ وان كان فعلا لم يتجاوز ستة الا
بحرف التنفيس او تاء التانيث او نون التوكيد
فمثال حرف التنفيس نحو سيستخرج وتاء التانيث
نحو استخرجَتْ ونون التوكيد نحو لا تستخرجن
ولو استغنى عن هذا الاستثنا لكان اجود انتهى
يعني ان هذا الاستثنا لحروف ذات معاني اخر
لم تدخل في الكلمة وان اتصلت بها فينبغي ان لا
تذكر وقال الخفاجي وفي شرح التسهيل لا بي
حيان انه باعتبار المشهور الاكثر اذ قد ورد
من الاسم المزيد ما هو ثماني احرف نحو كذبذبان

بتشديد الذال المعجمة ولي وزنه فعلل فقوله
لا تتجاوز عن الساعية هنا باعتبار الاغلب
وقال عصام المعنى ولي لا تتجاوز الساعية وقال
الخفاجي وتعديته التجاوز بعن وليس بمعنى المغفرة
بل ضمن معنى التباعد بمعونة المقام ومعنى
تجاوز عنه عفا عنه فتغفر واما بمعنى التعدي
فالمجاوزة فيه متعدية بنفسها وقد يكون بمعنى
التنحية المعداة بها واطال في ذلك وقال في
المصباح جاوزت الشيء وتجاوزته تعديته وتجاوزت
عن المسيء عفوت عنه وصفحت انتهى فالتجاوز
بمعنى التعدي يتعدي بنفسه واذا تعدي بعن
يكون معناه العفو والصفح وههنا بمعنى التعدي
ولكن ضمن معنى التباعد او التنحية فعدي بعن
كما ذكر ولو ضمن معنى الانصراف لكان له وجه قال
في المصباح صرفته عن وجهه صرفا من باب ضرب
ويمكن ان تكون عن متعلقة بحال محذوفة اي
لا تتجاوز منصرفة عن الساعية ونظيره ما ذكر
ابن هشام في مغني اللبيب في قوله تعالى احببت
حب الخير عن ذكر ربي ان عن تعلقها بحال محذوفة
اي منصرفا عن ذكر ربي انتهى وهو وجه حسن لمن
تامل المعنى ذكر جواب لما في قوله ولما كانت
ابنية المزيد من الحروف الزوائد العشرة وهي
الهمزة واللام والياء والواو والميم والتاء والنون
والسين والالف والهاء التي يجمعها تركيب حروف
قولك اليوم تنساه وكذلك قولك سألتمونيها وكذلك
قولك امان وتسهيل سبعة بالنصب مفعول ذكر
احرف منها وهي الهمزة واللام والياء والميم والنون

والسين

والسين والهاء تنبيها على ذلك اي على ان البنية ٥
المزيد لا تتجاوز السباعية و وجه اخر وهو تنبيه
على ان هذه السبعة نصف الحروف الواقعة
في فواتح السور بعد حذف المكرر منها ونصف الحروف
الغير الواقعة في الفواتح ايضا ثم لما ذكر ان
الحروف التي في فواتح السور من كل جنس من
اجناس الحروف نصفه بل اكثر منه بحسب الاعداد
اراد ان يشير الى ان المذكور منها اكثر بحسب الاستعمال
والجريان على الالسن بالنسبة الى المتروكة فقال
ولو استقريت لاستقرا استفعال من القراءة
يقال استقرأت بالهمزة وقد تبدل ياء فيقال
استقريت كما وقع في النسخ هنا ومعناه تتبع الاشياء
لمعرفة احوالها ذكره ١٥ الخفاجي وقال في المصباح
استقريت الاشياء تتبعت افرادها لمعرفة احوالها
وخواصها الكلم جمع كلمة وهي معروفة وتراكيبها
العربية من موادها التي هي حروف المباني
وجدت المتروكة اي الحروف التي تركبت من كل
جنس من اجناس تلك الكلم بحيث لم تذكر في
فواتح السور وقد ذكرت في التراكيب العربية
مكثورة اي مغلوبة في الكثرة بالمذكورة اي بحسب
الاستعمال بالنسبة الى التي ذكرت في هذه الفواتح
من كاثرته فكثرته اي غلبته ذكره سيجيء زاده وقال
الخفاجي اي زايدة عليها وغالبة لها في الكثرة يقال
كاثرته فكثرته اذا غلبته في الكثرة فهو مكثور اي
مغلوب فلا يتوهم ان كثر بضم الثاء المثلثة المخففة
كثقل لازم فكيف يبنى منه اسم مفعول بغير واسطة
انتهى يعني انه من كاثر فاعل لا من كثر كثقل فالاول

متعدي والثاني لازم وقال شيخي زاده وظاهره
ان معظم الشي وجله بمنزلة منزلة كله فكانه تعالي
عدد علي العرب جميع الحروف التي منها تراكيب كلامهم
بذكر اساميها الدالة عليها مع رعاية هذه اللطائف
البديعة والاعتبارات العجيبة التي يعجز عنها
الاديب الاريب الفايق في فنه فضلا عن الامي الذي
لم يخالط الكتاب فكان اول ما يقرع الاسماع من
السور بسبب ذلك معجزة للنبي صلي الله عليه وسلم
مستقلة مع قطع النظر عن كونها من دلايل ان المتلو
عليهم كلام الهي معجز فكان تصدير السور بها علي
الوجه المذكور ادخل في التبكيت وادل علي الزام
الحجة فان قيل لانسلم ان الحروف المتروكة في الفواتح
من كل جنس مكتوبة بالمذكورة لانا نجد كلمات
وتراكيب ليس فيها من نصف المهموسة المذكورة
في الفواتح حرف واحد فقط فضلا عن غلبة المذكورة
علي المتروكة في الكثرة نحو ضرب زيد فانه ليس فيه
شي من الحاء والهاء والصاد والسين والكاف وكذا ليس
فيه حرف من نصف الشديدة المذكورة فيها وهي
حروف اقطك وليس فيه ايضا من نصف الرخوة
المذكورة فيها وهي حروف حمس علي نصره غير حرف
واحد وهو الراء لانا نقول غلبة المتروكة في هذا
التركيب علي المذكورة لاينافي كثرة المذكورة في نفسها
بالنسبة الي المتروكة فما ذكرته لا يصلح سندا للمنع ولا
يتجه المنع المجرد علي المعلل لانه اثبت دعواه الخطابي
بالاستقراء ولما فرغ من بيان ان المتحدي به يشتمل
كلامهم في المادة بجميع اجناسها شرع في بيان تشاركهما
في التركيب والصورة ايضا ليكون الالزام بالمادة

والصورة

والصور جميعا فقال ثم الله تعالى ذكرها اي
الحروف في فواتح السور على خمسة انواع النوع
الاول مفرده نحو ص وق ون والنوع الثاني
ثنائية نحو طه وطس ويس وحم والنوع الثالث
ثلاثية نحو الم والر وطسم والنوع الرابع رباعية
نحو المص والمراد النوع الخامس خماسية نحو
كهيعص وحم عسق ايذانا اي اعلاما تعليلا لذكرها
كذلك او هو تفنن على عادتهم ذكره الخفاجي يعني
على عادة بلغاء العرب وفصحائهم في ذكر فنون
الكلام وقال ابو السعود في تفسيره وايراد بعضها
فرادى وبعضها ثنائية الى الخماسية جرى على
عادة الافتنان مع مراعاة بنية الكلم باذ التحدي به
وهو القرآن العظيم مركب من كلماتهم اي العرب
التي اصولها اي المجردات منها قبل دخول حروف
الزيادة عليها كلمات مفردة في الاسم كالكاف في
ضربك والهاء في ضربه وفي الفعل نحو قِ بكسر القاف
فعل امر من وقى يقي وفِ بالكسر ايضا فعل امر من
وفى يفي وفي الحرف كواو العطف وباء الجر
ومركبة وهي اربعة انواع النوع الاول مركبة
من حرفين في الاسم نحو من بفتح الميم ودم ويد وفي
الفعل نحو قل وكل وفي الحرف نحو هل وبل فصاعدا
الى الخمسة وذلك هو النوع الثاني وهو المركب
من ثلاثة احرف في الاسم نحو رجل وثوب وفي
الفعل نحو ضرب وذهب وفي الحرف نحو ليت
واجل والنوع الثالث وهو المركب من اربعة
احرف في الاسم نحو جعفر وعرعر وفي الفعل نحو
دحرج وذربى بمعنى تقدم وفي الحرف نحو لعل

والا بالكسر والتشديد للاستثنا والا بالفتح والتشديد
حرف تحضيض وهلا بالتشديد والحرف المجرد
حرفان والنوع الرابع وهو المركب من خمس احرف
في الاسم نحو صنوبر وسفرجل وليس في الفعل المجرد
خماسي ولا في الحرف خماسي قال في التسهيل ولا يتجاوز
المجرد خمسة احرف ان كان اسما ولا اربعة ان
كان فعلا كما مر وقال الخفاجي قوله الى الخمسة
هذا باعتبار الاصل في المفرد المجرد وقال شيخ زاده
والمركب من اربعة احرف وخمسة احرف لا يوجد ان
في الحرف ويوجدان في الاسم والفعل نحو دحرج
واجتمع انتهى قلت اما عدم وجود الحرف على اربعة
احرف فقد علمت خلافه ووجود الفعل المجرد
على خمسة احرف ممتنع وقوله اجتمع من زيد لا مجرد
واصله جمع فزيدت فيه الهمزة والتاء وذكر تعالى
ثلاث فواتح مفردات اي كل منها على حرف واحد
في ثلاث سور شروع في بيان نكات متعلقة بذكر
هذه الفواتح على اعداد معينة متفرعة على ذكرها
على صور مخصوصة لتتأكد اعجازها باعتبار صورها
مزيد تأكيد فبدأ بذكر نكتة المفردات لتقدمها
بالطبع ذكره الكرماني وتلك الحروف المفردات
ص وق ون لانها اي الحروف المفردات توجد
في الاقسام الثلاثة التي هي الاسم والفعل والحرف
كما ذكرناه قريبا وذكر تعالى ايضا اربع فواتح ثنائيات
اي كل منها على حرفين لانها اي الحروف الثنائيات
تكون اي توجد في الحرف بلا حذف كل فان بل
حرف موضوع على حرفين من الاصل وتكون وحدها
على راي من يقول ان امد مخفف منذ اسما ان

قال

قال في مغني اللبيب قيل انهما اسمان مضافان
والصحيح انهما حرفا جر وكذلك ان المخففة من الثقيلة
وتكون في الفعل بحذف كقل حذفت منه الواو والسا كنة
لالتقاء الساكنين فان اصله اقول نقلت ضمة
الواو وحذفت همزة الوصل للاستغناء عنها وحذفت
الواو لالتقاء الساكنين فصار قل ذكره ابن هشام
وهو فعل امر من القول وتكون في الاسم بغير حذف
كمن بفتح الميم وتكون به اي بالحذف كدم اصله
دمو فحذفت الواو ورجعت في التثنية فيقال
دموان في تسع سور متعلق بذكر المقدر وهي سورة
طه وطس النمل ويس والحواميم الست المؤمن والسجدة
والزخرف والدخان والجاثية والاحقاف لوقوعه
اي النوع الثنائي في كل من الاقسام الثلاثة وهي
الاسم والفعل والحرف على ثلاثة اوجه فتح الاول وكسره
وضمه فتحصل التسعة من ضرب الثلاثة في الثلاثة
ففي الاسم من الثنائي نحو من بفتح الميم والكسر الهمزة
وذو بضم الذال وفي الافعال نحو قل بالضم وبع بالكسر
وخف بالفتح وفي الحروف نحو آت بفتح الهمزة ومن
بكسر الميم ومذ بضم الميم على لغة من جرها بالاسم
وقال في القاموس منذ بسيط مبني على الضم
ومذ محذوف منه مبني على السكون وتكسر ميمهما
ويليهما اسم مجرور وحينئذ هما حرفا جر وقال
الدماميني في شرح التسهيل ويجران في الوقت حالة
كونهما حرفين وهذا هو الصحيح وقال الخفاجي
قوله على لغة من جرها احتراز عن غيره فانهما
حينئذ تكون اسما كما فصله النحاة وقال في مغني
اللبيب والذي يليهما اسم مرفوع نحو مذ يوم الخميس

ومنذ يومنا فقال المبرد والزجاج وابن السراج والفارسي
مبتدأ وما بعدها خبر وقال الاخفش والزجاج ظرفان
وبيانه هناك وذكر تعالى ثلاث فواتح ثلاثيات
وهي الم والر وطسم لجمعها اي الثلاثيات في الاقسام
الثلاثة للكلمة وهي الاسم والفعل والحرف نحو رجل
وضرب وليت في ثلاث عشرة سورة فمت سور فيها
الم وهي البقرة وال عمران والعنكبوت والروم
ولقمان والسجدة وحم سور فيها الر وهي يونس
وهود ويوسف وابراهيم والحجر وسورتان فيهما
طسم وهما الشعرا والقصص تنبيها علة لذكر الثلاثيات
الثلاث في ثلاث عشرة سورة بعد بيان علة ذكرها
ثلاثا ذكره الاشمونى واني على ان اصول الابنية جمع بناء
وللبناء ثلاث معانى الهيئة والصيغة وهو المراد
هنا وتحويل صيغة الى اخرى كقول الصرفي ابن لي
مثال جعفر وثبوت اواخر الكلم على حالة واحدة
كما اشار اليه الخفاجي المستعملة فخرج غير المستعملة
مما يقتضيه الضبط ثلاثة عشر بناء عشرة ابنية منها
اي من الثلاثة عشر للاسماء جمع اسم قال الخفاجي
ووجه الضبط ان الاول لا يكون متحركا الا بثلاث حركات
والاخر غير معتبر والوسط متحرك بثلاث حركات او
ساكن والحاصل من ضرب ثلاثة في اربعة اثنا عشر
سقط منها اثنان فعل بضم الفا وكسر العين وعكسه
لثقلهما وهذه اوزان الاسما وقال شيخي زاده
وعلوذ تل بضم الفا وكسر العين منقولان من لغة
العجم الى لغة العرب او من الفعل الى الاسم وفي
القاموس وعلم كمنع وذئل يعني بضم اوله وكسر
ثانيه تيس الجبل وهذا نادر انتهى ومعلوم ان

النادر لاحكم له وقال شيخي زاده وَحِبِّك بكسر الفا
وضم العين متداخل فان فيه لغتين حِبِك بكسرتين
مثل ابل وحُبُك بضمتين مثل عنق ثم قيل حِبُك
بكسر الفا وضم العين فكسر الفا مبني على اللغة
الاولى وضم العين على الثانية ومعنى الحبك كما قال
في الصحاح قال الفراء الحبك تكسر كل شيء كالرمل اذا
مرت به الريح الساكنة والماء القايم اذا مرت به
الريح ودرع الحديد لها حبك ايضا والشعرة الجعدة
تكسرها حبك فلما سقط اثنان بقي عشرة وثلاثة
ابنية للافعال جمع فعل قال شيخي زاده وهي مفتوح
العين ومكسورها ومضمومه مع فتح الفا لخفته فان
اصول الافعال الثلاثة ليس فيها مضموم الفا هربا
عن الثقل ولاساكن الفا لامتناع الابتدا بالساكن
ولاساكن العين كيلا يلزم اجتماع الساكنين عند اتصال
الضمير المرفوع فان اللام تسكن حينيذ فرارا عن
توالي الحركات فيما هو كالكلمة الواحدة وقال
الخفاجي ولم يعتبر المجهول لانه فرع المعلوم فخرج بقوله
اصول ولهذا قدمه ولم يقل لان الابنية وذكر
تعالى في الفواتح رباعيتين وهما المر والمص في
سورتين وذكر ايضا خماسيتين وهما كهيعص وحم عسق
في سورتين ايضا تنبيها منه تعالى على ان كل منهما
اي من الرباعي والخماسي اصلا اي مجردا كجعفر وهو
النهر الصغير من الرباعي المجرد وسفرجل هو ثمرة
معروفة من الخماسي المجرد وملحقا بذلك كقردد مثال
للملحق بالرباعي المجرد فان قردد وهو المكان الغليظ
المرتفع ملحق بجعفر بزيادة الدال ولهذا لم يدغم لان
الملحق لا يدغم محافظة على وزن الملحق به ويقال

ايضا في جمعه قرادد وفي تصغيره قريدد مثل جعافر
وجعيفر وانما حكم بان دال قردد من بد للالحاق لانه
لا معني لزيادته الا صيرورته علي مثال جعفر ذكره
الشرواني وجحنفل بتقديم الجيم علي الحا المهملة مثال
الملحق بالخماسي فان اصله جحفل كجعفر ثم زيدت
النون في عينه الحاقا له بسفرجل وجحفلة لذات
الحافر كالشفة للانسان والجحنفل الغليظ الشفة
بزيادة النون ذكره شيخي زاده والشرواني وقال في
القاموس والجحفلة بمنزلة الشفة للخيل والبغال
والحمير والجحنفل الغليظ الشفة واعلم انه المصنف
اطنب في بيان نكات ايرادا سما الحروف في الفواتح
وزاد علي الكشاف زيادات كثيرة كما لا يخفي علي الناظر
في الكتابين ولهذا قيل فيما اورده المصنف لو وقف
ابن عطية عليها لقال في بعضها انها من ملح التفسير
وليست من متين العلم ذكره الشرواني وقد ذكر في التفسير
المسمي بالمعني بعض ما ذكره المصنف الي حر قوله ومن
حروف البدل ولم يذكر هذه الزيادات فهي مما تفرد
بها المصنف والله اعلم ولعلها اي الحروف المقطعات
التي في الفواتح فرقت علي السور بان ذكر في كل سورة
من السور التي افتتحت بها بعضها ولم تعد اي لم تذكر
باجمعها في اول الفرقان هذه اشارة الي دفع سوال
نشا مما سبق من قوله افتتحت السورة بطائفة
منها ايقاظا الي اخره ومن قوله ثانيا ليكون اول
ما يقرع الاسماع الي اخره ذكره الشرواني وقال سابقا
اشارة الي دفع سوال يورد ههنا وتقريره ان المقصود
من ذكرها في هذه الحروف في فواتح السور لما كان
هو الايقاظ والتحريك للنظر وليكون اول ما يقرع الاسماع

مستقلا

مستقلا بنوع اعجاز فهلا ذكرت مجتمعة فانه واني
بالغرض وفي اول القران فانه اولى به من
غيره لتعينه وعدم مزاحمة غيره واي فايدة
في تفريقها على السور على الوجه المذكور
وقال اكثر واني اورد كلمة لعل للاشارة
الى انه لا يمكن القطع بكون شيء من العلل المذكورة
مرادا لله تعالى لكن مدار النكات وجودها
في الكلام وان لم تكن مرادة للمتكلم انتهى
قلت لا يمكن ان تكون غير مرادة للمتكلم هنا لان
المتكلم هو الله تعالى وكل معنى يفهمه المخلوق
فهو مراد للخالق ولا بد لان الله تعالى خالق
كل شيء فيقال بانه تعالى يريده بان يكون
معنى مفهوما للمخلوق لا معنى منه تعالى في
كلامه وقال شيخي زاده فان قيل ما ذكر من
اوصاف الحروف واقسام الابنية والكلمات
واحوالها اصطلاحات مستحدثة فكيف ينصرف
قصدها بالفاظ القران المتقدمة عليها اجيب
بان المستحدث هو الاسامي والعبارات لا المعاني
المرادة بها وهو المقصود ههنا ومن نحو هذا وقال
سنان واني في الجواب بكلمة الترجي ولم يجزم
رعاية للادب في تعيين ما هو مراده تعالى
من كلامه والله اعلم لهذه الفايدة اشارة الى
ما ذكر من ان ذكر المفردات الثلاث في ثلاث
سور للاشارة الى وجودها في الاقسام الثلاثة
وذكر الثنائيات الاربع في اربع سور للاشعار
بوقوعها في اربعة مواضع وبانها تقع في الاقسام
الثلاثة على ثلاثة اوجه من الحركات وذكر

الثلاثيات الثلاث في ثلاثة عشر سورة للتنبيه
على ان اصول الابنية المستعملة ثلاثة عشر فان
هذه المذكورات لا تحصل من عدها باجمعها في اول
القران بل لا بد من التفريق حتى تحصل هذه
الاغراض مثلا لو ذكر الثلاثيات الثلاث في
موضع واحد لم يحصل التنبيه على ان اصول الابنية
ثلاثة عشر فالمشار اليه وان كان فوايد لكنه
بالنسبة الى مطلق التفريق فايدة واحدة فلهذا
قال لهذه الفايدة ذكره الكرواني وقال سنان
لهذه الفايدة المفصلة فيما تقدم وقال عصام
ثم انه لم يراع ترتيب الحروف في الايراد تنبيها
على ان بين ترتيب الكلمات في نظم القران
وترتيبها في نظم كلامهم بونا بعيدا ومن اللطايف
التي في هذه الحروف ان اول اسمه واخره نفسه
اثنان ميم ونون ذكرهما جميعا لغرابتهما وذكر
الميم في المبدا من السور التي اورد فيها تلك الحروف
والنون في نهاية تلك السور مع ما فيه اي في
ذكرها مفرقة وهو اشارة الى جواب ثاني للتفريق
وقال الكرواني اي السبب في التفريق هو هذه
الفايدة منضما اليها ما فيه اي في التفريق من
فوايد اخر فجعل اصل الفايدة في التفريق ما اشار
اليه بقوله لهذه الفايدة وجعل الفوايد الاخر
منضما اليها وتابعا لها من اعادة التحدي بيان
لما فيه اي في التفريق امور ثلاثة اخر الاول اعادة
التحدي وذلك لان اصل التحدي قد حصل بافتتاح
السور الاولى من السور المفتتحة بها ففي افتتاح
سايرالسور بها يحصل اعادة التحدي ذكره الكرواني

والثاني

والثاني تكرير التنبيه وذلك ان اصل التحدي
يستلزم التنبيه على اعجازه فاعادته تستلزم
تكرير ذلك التنبيه قاله اكثر والي وقال الخفاجي
وذلك ان فيما ذكر قوة ليس في جمعها في محل واحد هكذا
كل تكرير جاء في القران كالواقع في سورة الرحمن
وقوله تكرير التنبيه عطف على قوله اعادة
التحدي للتغيير وبيان المراد منه فان في كل منها
اشارة الى اعجازه المقتضي لطلب التحدي
انتهى قلت وهذا يقتضي انهما امر واحد باعتبار
ان التكرير هو الاعادة بعينها والتنبيه على الاعجاز
هو التحدي فالعطف للتفسير واذا اعتبر التحدي
بمعنى طلب المعارضة والاعجاز صفة المعجز
كان بينهما فرق فكانا امرين لا امرا واحدا وان
فسر احدهما بالاخر والثالث المبالغة في ذلك
فلانه كلما اعيد التحدي حصل التكرير وقد اعيد
التحدي مرارا فحصل تكرير التنبيه كرارا فحصلت
المبالغة فيه لان المبالغة في الشيء تقريره وتثبيته
اشد تقرير واكمل تثبيت ذكره اكثر والي وقال شيخي
زاده ولما كان تقديم ما يدل على الاعجاز في معنى
التحدي بالقران والتنبيه على اعجازه كان في التغاير
اعادة وتكرير لذلك التحدي والتنبيه وكان في التفريق
التفريق على السور الكثيرة المبالغة الى تسع
وعشرين سورة مبالغة في كل واحد منهما اي من
التحدي والتنبيه ومن المعلوم ان نفس الاعادة والتكرير
والمبالغة وقال سنان فان اعادة التنبيه وتجديده
في غير ما موضع واحدا وصل الى الغرض واشد تقريرا
وتثبيتا له في الاسماع والقلوب من ان يفرد

ذكره مرة والمعنى اي المقصود من ذكر هذه الحروف
في فواتح السور على نمط التعديد ان هذا الكلام
المتحدي به مولف من جنس هذه الحروف او الكلام
المولف منها اي من جنس هذه الحروف كذا اي متحدي
به فعلى الاول يكون المتحدي به مولف من
جنس هذه الحروف وعلى الثاني المولف من
هذه الحروف متحدي به وقال شيخي زاده المتحدي
به هو القران مولف من جنس هذه الحروف
والمولف من تلك الحروف وامثالها متحدي به يعني
ان الاسامي المفتتح بها في تاويل المولف منها ثم ان
لفظ المولف منها اما مبتدا محذوف الخبر او خبر
مبتدا محذوف وهذا تصريح منه بان هذه الفواتح
على تقدير ان لا تكون اسما للسور بل جيء بها لمجرد
التنبيه على ان المتحدي به كلام رب العالمين
على احد الوجهين المذكورين لها محل من الاعراب
على ذلك التقدير بل انما يكون لها حظ منه اذا جعلت
اسما للسور لانها حينئذ تكون كسائر الاسماء الاعلام
وظاهر كلامه ان مبناه انها اذا لم تجعل اسما للسور
لا يتحقق مقتضي اعرابها ولا العامل فيها لعدم وقوعها
في التركيب حينئذ بل تكون مسرودة على نمط التعديد
كسائر المفردات المعدودة في مثل قولنا دار غلام جارية
ثوب بخلاف ما اذا جعلت اسما للسور فانها حينئذ
لا بد ان تقع في التركيب محققا او مقدرا فيتحقق
العامل والمقتضي لاعرابها الا انه لما تعذر الاعراب
اللفظي لما في اواخرها من السكون المحكي وجب ان
يقدر لها اعراب محلي وقال اكثر واثق قبل مقصود
المصنف من هذا الكلام ان تعداد هذه الحروف
في الفواتح يتضمن هذه الدعوى وانها محصل ما يستفاد

منه

منه والظاهر ان مقصوده توجيه اعرابها كما يدل
عليه قوله فيما بعد وان ابقيتها على معانيها فان
قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كان في حين
الرفع بالابتداء والخبر على ما مر ففيه رد على
الكشاف حيث خص كون هذه الحروف ذات محل
من الاعراب بجعلها اسما للسور وجعلها في سائر
الوجوه مسرودة على نمط التعديد من غير ان
يكون لها محل من الاعراب وتحقيقه ان الغرض
من تعداد هذه الاسماء هو التنبيه على ان هذا المتحدى
به مؤلف من جنس ما يؤلف منه كلامهم فجعلها
اذا لها محل من الاعراب بالتاويل لا ينافي هذا الغرض
بل يحققه ويقرره وقيل نسب هذا القول في
تفسير النسفي الى عبد الرحمن بن زيد بن اسلم وقال
السيوطي في الاتقان نقله الماوردي عن زيد بن
اسلم ونسبه صاحب الكشاف الى الاكثر هي اي هذه
الحروف في فواتح السور اسما للسور عطف على قوله
ولما كانت سمياتها الى اخره من حيث المعنى فانه
في قوة القول بان هذه الالفاظ اسماء للحروف يتركب
منها الكلام وقيل اسما للسور وعليه اي على هذا القول
اطباق الاكثر اي من المفسرين ذكره الخفاجي وقال
اكثر والي من المتكلمين ومعظم اهل العربية ٥
كالخليل وسيبويه وقال الخفاجي اتفقوا عليه
يقال اطبق الناس على كذا اذا اجتمعوا واتفقوا
عليه واصل معنى اطبق وضع الطبق ثم استعمل لما
ذكر بملاحظة ما فيه من معنى الاحاطة والشمول
كما يستعمل للدوام في اطباق الجفن والجفون والي
بصيغة التمريض لان الاول ارجح عنده ولذا قدمه

وقد قيل انه عني انه في غاية الضعف وانما ذكره
هنا لانتسابه للاكثر وقيل انه تبع في هذه النسبة
الامام يعني الفخر الرازي الا ان عبارته هكذا هو قول
اكثر المتكلمين واختاره الخليل وسيبويه ونعاهي
فان الاكثر لم يذهبوا اليه واورد عليه ان اسماء
السور توقيفية ولم ينقل تسميتها بها عن احد من
الصحابة والتابعين لا سرا ولا علانية فوجب
الغاء القول به وتوهم بعضهم ان مراد الامام بالمتكلمين
اهل الكلام ولا وجه له اذ ليس لاهل الكلام هنا مقال اصلا
وانما اراد بالمتكلمين المفسرين الذين تكلموا على
الاية وبحثوا فيها انتهى قلت بل لاهل الكلام في
كلام الله تعالى كلام في موضعين في بيان صفات
الله تعالى وان الكلام القديم وهو القرآن
العظيم من جملة صفاته سبحانه وفي بيان معجزات
النبي صلى الله عليه وسلم وان القرآن من اعظم
معجزاته عليه السلام بفصاحته وبلاغته والتحدي
به فلا يبعد ان لهم في ذلك مقالا خصوصا المتقدمين
منهم كالباقلاني وامام الحرمين وابن فورك ونحوهم
على ان عبارة الامام الرازي في اواخر تفسير الفاتحة
قال والمختار عند اكثر المحققين من هذه الاقوال
انها اسماء السور والدليل عليه ان هذه الالفاظ اما
ان لا تكون مفهومة او تكون مفهومة والاول باطل
اما اولا فلانه لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي
بلغة الزنج واما ثانيا فلانه تعالى وصف القرآن
اجمع بانه هدى وبيان وذلك ينافي كونه غير معلوم
اما القسم الثاني فنقول اما ان يكون مراد الله تعالى
منها جعلها اسما للقاب او اسما للمعاني والثاني باطل

لان

لان هذه الالفاظ غير موضوعة في لغة العرب لهذه
المعاني التي ذكرها المفردون فيمتنع حملها لان القرآن
نزل بلغة العرب فلا يجوز حملها على ما لا يكون
حاصلا في لغة العرب ولان المفسرين ذكروا وجوها
مختلفة وليست دلالة هذه الالفاظ على بعض
ما ذكروه اولى من دلالتها على الباقي فاما ان تحمل
على الكل وهو متعذر بالاجماع لان كل واحد من
المفسرين انما حمل هذه الالفاظ على معنى واحد من
هذه المعاني المذكورة وليس فيهم من حملها على
الكل او لا يحمل على شيء منها وهو الثاني وبما بطل
هذا القسم وجب الحكم بانها من اسماء الالقاب فان
قيل لم لا يجوز ان يقال هذه الالفاظ غير معلومة
قلنا لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنج
وقلنا لم لا يجوز ذلك وبيانه ان الله تعالى
تكلم بالمشكاة وهو لسان الحبشة والسجل والاستبرق
فارسيتان وقوله وصف القرآن المجيد بانه هدى وبيان
قلنا لا نزاع في استعمال القرآن على المجملات
والمتشابهات فاذا لم يقدح ذلك في كونه هدى
وبيانا فكذا ههنا ثم ذكر شبهة ثم قال والمعارضة
بوجوه احدها انا وجدنا السور الكثيرة التفت
في اولها وختم فالاشتباه حاصل فيها والمقصود من
اسم العلم ازالة الاشتباه فان قيل يشكل هذا
بجماعة كثيرين يسمون بمحمد فان الاشتراك فيه
لا ينافي العلمية قلنا قولنا اسم لا يفيد معنى البتة
فلو جعلناه علما لم يكن فيه فائدة سوى التعيين
وازالة الاشتباه فاذا لم يحصل هذا الغرض امتنع
جعله علما بخلاف التسمية بمحمد فان التسمية به

مقاصد اخر سوى التعيين وهو المشترك به كونه
اسما للرسول وكونه الاعلى صفة من صفات
الشرف فجاز ان يقصد التسمية به لغرض اخر من
هذه الاغراض سوى التعيين بخلاف قولنا الم
فانه لا فايدة فيه سوى التعيين فاذا لم يفد
هذه الفايدة كانت التسمية به عبثا محضا
وثانيها لو كانت هذه الالفاظ اسماء للسور لوجب
ان تعلم بالتواتر لان هذه الاسماء ليست على
قوانين اسماء العرب والامور العجيبة تتوفر الدواعي
على نقلها لا سيما فيما لا يتعلق باخفائه رغبة
او رهبة ولو توفرت الدواعي على نقلها لصار
ذلك معلوما بالتواتر ولا يرتفع الخلاف فيه فلما
لم يكن الامر كذلك علمنا انها ليست باسما السور
واطال الكلام في ذلك وقال اكثر واني ذكر ابو
حيان في تفسيره انه قال بدر بن يزيد بن اسلم
وقال الامام في وجه ضعفه لو كانت اسماء لها لما
اشتهرت بها ولم تشتهر بها بل بغيرها كسورة البقرة
مثلا قيل فيه نظر ظاهر اذ الاشتهار غير لازم لان
كثيرا من المسميات مشتهر ببعض اسمائه دون بعض
وانت تعلم بان تسمية تسع وعشرين سورة
باسما لا تكون واحدة منها مشتهرة بذلك الاسم بعيد
غاية البعد انتهى قلت عدم الاشتهار غير مسلم
اذ يقال سورة يس سورة طه سورة ص سورة
ن الى غير ذلك فيما بين القراء والحفاظ وقد ورد
في الحديث ايضا كما ذكر الخفاجي انه ورد عن
النبي صلى الله عليه وسلم يس قلب القران
ومن قرأهم حفظا الى ان يصبح وقال ابن

مسعود رضي الله عنه حم دبياج القرآن وفي
الصحاح وفي حديث فيه ان النبي صلى الله عليه
وسلم سجد في ص فكيف يدعي عدم الورود واذا ثبت
في البعض ثبت في الجميع اذ لا فارق بينهما سميت
السور بها اي بهذه الحروف الفواتح اشارة الى
وجه تسمية السور بهذه الالفاظ دون غيرها مع
تساويهما فيما يقصد بالاعلام من الدلالة على
المسمى ذكره الشرواني اشعارا اي اعلاما بانها اي
السور المفتتحة بهذه الالفاظ كلمات معروفة التركيب
اي معلوم كونها مركبة ومنظومة مما ينظمون منه
كلامهم فهي وحي منه تعالى وقال سنان وجه
الاشعار ان مثل هذه الاعلام لا يخلو عن ملاحظة
ما للمعنى الاصلي كاصول الفقه اذا جعل علما للعلم
المخصوص فانه يشعر بكونه مبنيا الاحكام الشرعية
لملاحظة المعنى الاضافي الاصلي واعتبار لظهور
ان هذه التسمية لم تقع الا لذلك وهذا العلم كذلك
وكذا تسمية السور بهذه الكلم العربية التي سميا
الحروف المبسوطة التي منها تركيب هذه الكلم العر
وعليها دلالة هذه الكلم ولا اسماء لها الا هذه
الكلم في شيء من اللغات يشعر بان السورة التي
انما سميت بهذا الاسم بهذا الاعتبار وبملاحظة
المعنى الاصلي كذلك وليس القرآن المجموع السور
فيكون القرآن ايضا كذلك بخلاف ما اذا سمي
بها رجل فانه للاشعار حينئذ لفقد المعنى الاصلي
وحاصل المعنى ان السور سميت بهذه الاسماء للاشعا
بان القرآن ليس الا كلمات عربية معروفة
التركيب من مسميات هذه الالفاظ كما قال

تعالى قرانا عربيا ولعلها انما كتبت في المصاحف
على صوره الحروف انفسها لا على صوره اسمايها لان
الكلام لما كانت مركبة من ذوات الحروف واسمرت
العادت مني تهجيت ومني قيل للكاتب اكتب كيت
وكيت ان يلفظ بالاسما ويقع في الكتابة الحروف
انفسها عملا على تلك المشاكلة الماء لوفة في كتابة
هذه النوابح وايضا شهرة امرها امنت وقوع اللبس
فيها وقد اتفقت في خط المصحف اشيا خارجة عن
القياس ثم ما عاد ذلك بنقصان لاستقامة اللفظ
وبقاء الحفظ وقال الخفاجي الاولى في الاعلام المنقولة
ان تراعى مناسبة معانيها الاصلية عند التسمية به
وربما تراعى عند الاطلاق باقتضاء المقام ولما
كانت هذه السور مركبة من حروف مخصوصة
لما هو اسماء في لغتهم وجعلت تلك الاسما اعلاما
اذا كان ذلك لتركبها من تلك الحروف على قاعدة
لغتهم فاذا اطلقت عليها لوحظ هذا المعنى لاقتضاء
التحدي به وحيث كان القران نوعا واحدا فالاشعار
في بعضه اشعار بان المجموع كذلك وللاشعار بذلك
اتضح جعلها لقبا لدلالتها على اقصى ما يمدح به
الكلام وهو الاعجاز فلا وجه للتوقف فيه وبما ذكر
فهم ان في هذا الوجه ايقاظا للاعجاز ايضا كما في الاول
لا انه كما قيل مقصود افادته بالذات فيهما وهنا بالعرض
لان الاشعار به جا من لمح الاصل المنقول عنه لترجيح
التسمية به دون غيره وقد قالوا ان العرب سمت
به ايضا غير الحروف المنقطة مثل لام اسم رجل وعين
للماء وعين للسحاب وقاف للجبل وقد نقله بعض
اللغويين في جميع اسمايها وافرده بالتدوين ابن

خالويه

خالويه انتهى قلت فاوجه الاعجاز على هذا ثلاثة
على انها اسما لحروف الهجائية وهي اسماء مسرودة وقد
سبق بيانه مفصلا واعجاز كلمات القران جميعها
وهو اعجاز بالذات فيهما والاعجاز من جهة انها اسماء
للسور وهو بالعرض كما ذكر فلو لم تكن تلك الكلمات
وحيا من الله تعالى لم يتساقط اي تضمحل وتذهب
بالكلية مقدرتهم مثلثة الدال مصدر ميمي بمعنى
القدرة ذكره الخفاجي وقال الكرواني مثلثة الدال
المهملة ولكن الضم اشهر ومعناها القدرة دون
معارضتها بمعنى قبل او عند معارضتها قاله الخفاجي
وقال الكرواني اي عند معارضتها او في ادنى مكان
منها وقبل الوصول اليها واستدل بالبنا للمفعول
عليه اي على كونها اسماء للسور بانها اي هذه الالفاظ
لو لم تكن مفهمة لهم كتعب متعد لواحد ويتعدي
بالهمزة والتضعيف لمفعولين فيقال افهمته
المسئلة ويكون افهم متعدي لواحد ايضا ولا يقال
انفهم فانه لحن ومفهمه في كلامه اما بكسر الهاء
اسم فاعل من المتعدي لواحد بمعنى دالة على شيء
او بفتحها اسم مفعول من الافهام اي معلومة المراد
منها بسبب العلم بالوضع فكأن الواضع افهمنا المعنى
المراد منها وفيه تنبيه على انه لا دخل للراي في
معرفتها بل يجب استفادتها من الغير كما قيل والمراد
بكونها مفهمة ان يراد بها ما يكون طرف نسبة مقصودة
في الخطاب فلا يرد انها موضوعة لحروف الهجاء
والافهام لا يلزم للعلم بالوضع ذكره الخفاجي وقال
الكرواني الظاهر انها على صيغة اسم الفاعل اي
دالة وقيل هي بصيغة اسم المفعول من الافهام

وآثر صيغة اسم الفاعل على اسم المفعول من
الفهم اشعارا بانه لا دخل للراي في معرفتها وانما يستفاد
من الافهام وانت خبير بان الالفاظ ليست مفهمة
ولا مفهومة بل مفهم بها فلا بد من ارتكاب تكلف
الحذف والايصال وفيما ذكرناه مندوحة انتهى
قلت الصيغة المذكورة لفظ مفهمة لا بد ان تكون
بالكسر للمهار او بالفتح فلا مندوحة عن واحد منهما
وفي الكسر اضافة الافهام الى السبب وهو سابغ
كان الخطاب اي خطاب الله تعالى للمكلفين بها
اي بتلك الفواتح المذكورة كالخطاب بالمهمل اي باللفظ
لا معنى له لانه ليس بموضوع لمعنى وقال الخفاجي
المهمل بزنة اسم المفعول الابل ونحوها تترك بغير
راعٍ ثم استعير لما لم يوضع وجعل مجازا مرسلا
من مطلق الترك وصار هذا حقيقة في الاصطلاح
ووجه الشبه هنا عدم الدلالة والتكلم بالزنجي اي
بالسان الزنجي مع المخاطب العربي قاله الكرماني
وقال الخفاجي قوله العربي اي بالكلام العربي
انتهى قلت الاولى اولى لان التكلم بالكلام الزنجي
بالنسبة انما يكون مع المخاطب به العربي لا مع الكلام
العربي وان كان له وجه وهو التكلم بالكلام الزنجي
بالنسبة للتكلم بالكلام العربي فان هذا ليس بمفهوم
بالنسبة الى هذا وليس هذا المعنى مراد المصنف
وقال الكرماني قيل تخصيص الزنجي اشارة الى
صعوبته بالنسبة الى العرب من غيره كما يشاهد
في الحرمين ان العرب يفهمون التركي والفارسي
والهندي وغيرها ويتعاملون كلا منها دون الزنجي
فانه لا يعرفها الا من مارس بيع السودان وشرائهم

وانما

وانما قال كالمخاطب بالمهمل لانها لو لم تكن مفهمة لا
يلزم ان يكون المخاطب بها مخاطبا بالمهمل لجواز ان
تكون موضوعة غير مستعملة فلعدم استعمالها
او لعدم العلم بوضعها فلا تكون مفهمة اي دالة
بالفعل وقيل انما قال كذلك لان المراد افهام
تعلق به حكم والاطلاق دلالتها على حروف التهجي
يوجب الافهام وانت خبير بانه لا يتاتى حينئذ
الترديد الاتي في القسم الاخير فاي حكم يتعلق
بكونها اسما السور ولا يتعلق بكونها اسما الحروف مع
انهم صرحوا بان ما يتعلق به الحكم هو المحكمات وهذه
من المتشابهات وقال شيخي زاده هذه الملازمة
انما ثبتت لو لم تكن معلومة لاحد ممن هو مكلف
بالايمان بها وهو ممنوع لجواز كونها معلومة لمن هو
المخاطب بها بالذات او تكون سرا بينه وبين
المتكلم بها بان اطلعه على ما اراده منها مع كون طريق
دلالتها عليه غير معلوم متعارف بالنسبة الى من
عدا ذلك المخاطب بنا على ان العقل الضعيف
لا يحتمل الاسرار العقلية كما لا يحتمل نور الشمس ابصار
الخفافيش فلما زيدت لها انبياء في عقولهم قدروا
على احتمال اسرار النبوة فلما زيدت العلماء في
عقولهم قدروا على احتمال اسرار عجزت العامة
عن احتمالها وكذلك علما الباطن وارباب المكاشفات
تنورت عقولهم بانواع الرياضات والمجاهدات
فقدروا على احتمال ما عجزت عنه علما الظاهر
كما قيل ان العلم بمنزلة البحر فاعطى الرسل منها
اودية ثم اجرى الرسل من اوديتهم انهارا الى
العلماء ثم اعطت العلماء الى العامة جداول

صغارا على قدر طاقتهم ثم اجرت العامة سواقي
الى اهلهم بقدر طاقتهم ولو مال الوادي الى الجدول
لاغرقه وافسده كما اذا مال البحر الى الوادي
فبحور العلوم عند الله تعالى لا يطيقها احد من
خلقه يقسم منها ما يشاء بينهم على حسب طاقتهم
وتحملهم انتهى قلت ويؤيد هذا قول عالم
الباطن وهو الخضر عليه السلام لموسى صلى الله
عليه وسلم وهو المرسل بعلم الظاهر لما قال له
موسى ما خلى الله تعالى عنهما فوجدا عبدا من
عبادنا اتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من
لدنا علما قال له موسى هل اتبعك على ان تعلمن
مما علمت رشدا قال انك لن تستطيع معي صبرا
وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا قال
ستجدني ان شاء الله صابرا ولا اعصي لك امرا
قال فان اتبعتني فلا تسالني عن شيء حتى
احدث لك منه ذكرا واخرج البخاري في صحيحه
باسناده عن ابن عباس رضي الله عنهما قال
حدثني ابي بن كعب رضي الله عنه انه سمع رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول ان موسى قام
خطيبا في بني اسرايل فسئل اي الناس اعلم فقال
انا فعتب الله عليه اذ لم يرد العلم اليه فاوحى
الله اليه ان لي عبدا بمجمع البحرين هو اعلم
منك قال موسى يا رب فكيف لي به قال تاخذ
معك حوتا فتجعله في مكتل ثم انطلق فانطلق معه
فتاه يوشع بن نون حتى اذا اتيا الصخرة وضعا
رؤسهما فناما واضطرب الحوت في المكتل فخرج
منه فسقط في البحر فاتخذ سبيله في البحر سربا

وامسك

وامسك الله عن الحوت جرية الماء فصار عليه مثل
الطاق فلما استيقظ نسي صاحبه ان يخبره بالحوت
فانطلقا بقية يومهما وليلتهما حتى اذا كان
من الغد قال موسى لفتاه اتنا غداءنا لقد لقينا
من سفرنا هذا نصبا قال ولم يجد موسى النصب
حتى جاوز المكان الذي امر الله به فقال له
فتاه ارايت اذ اوينا الى الصخرة فاني نسيت
الحوت وما انسانيه الا الشيطان ان اذكره قال فكان
للحوت سربا ولموسى ولفتاه عجبا قال موسى
ذلك ما كنا نبغي فارتدا على اثارهما قصصا
قال رجعا يقصان اثارهما حتى انتهيا الى الصخرة
فاذا رجل مسجى بثوب فسلم عليه موسى فقال
الخضر وانى بارضك السلام قال انا موسى قال
موسى بني اسرايل قال نعم اتيتك لتعلمني مما
علمت رشدا قال انك لن تستطيع معي صبرا يا موسى
اني على علم من علم الله علمنيه لا تعلمه انت وانت
على علم من علم الله علمكه الله لا اعلمه فقال موسى
ستجدني ان شاء الله صابرا ولا اعصي لك امرا
فقال الخضر فان اتبعتني فلا تسالني عن شيء
حتى احدث لك منه ذكرا فانطلقا يمشيان على
ساحل البحر فمرت سفينة فكلموهم ان يحملوهم
فعرفوا الخضر فحملوه بغير نول فلما ركبا في السفينة
لم يفجاء الا والخضر قد قلع لوحا من الواح السفينة
بالقدوم فقال له موسى قوم حملونا بغير نول عمدت
الى سفينتهم فخرقتها لتغرق اهلها لقد جئت شيا
امرا قال الم اقل انك لن تستطيع معي صبرا قال
لا تواخذني بما نسيت ولا ترهقني من امري عسرا

قال وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كانت الاولى من موسى نسيانا قال وجاء عصفور
فوقع على حرف السفينة فنقر في البحر نقرة فقال
له الخضر ما علمي وعلمك من الله الا مثل ما نقر هذا العصفور
من هذا البحر الى اخر الحديث الصحيح وفي رواية
اخرى للبخاري فرجعا فوجدا خضرا قال لي عثمان
ابن ابي سليمان على طنفسة خضراء على كبد البحر
قال سعيد بن جبير مسجي بثوبه قد جعل طرفه
تحت رجليه وطرفه تحت راسه فسلم عليه
موسى فكشف عن وجهه وقال هل بارضي من سلام
من انت قال انا موسى قال موسى بني اسرايل
قال نعم قال فما شانك قال جيت لتعلمني
مما علمت رشدا قال اما يكفيك ان التوراة بيديك
وان الوحي ياتيك يا موسى ان لي علما لا ينبغي لك
ان تعلمه وان لك علما لا ينبغي لي ان اعلمه فاخذ
طاير بمنقاره من البحر فقال والله ما علمي وعلمك
في جنب علم الله الا كما اخذ هذا الطاير بمنقاره
من البحر وفي رواية اخرى للبخاري قال فخرج
موسى ومعه فتاه يوشع بن نون ومعهما الحوت
حتى انتهيا الى صخرة فنزلا عندها قال فوضع
موسى راسه فنام قال سفيان وفي حديث
غير عمرو قال وفي اصل الصخرة عين يقال لها
الحياة لا يصيب من مايها شيء الا حي فاصاب
الحوت من ماء تلك العين قال فتحرك وانسل من
المكتل فدخل البحر الى ان قال فركبا السفينة
قال ووقع عصفور على حرف السفينة فغمس
منقاره في البحر فقال الخضر لموسى ما علمي وعلمك

وعلم

وعلم الخلائق في علم الله لا مقدار ما فحص هذا العصفور منقاره وقال شيخي زاده فان قيل اذا كان فهم ذلك المخاطب ما اريد منها بطريق مغاير لطريق فهم العرب ما اريد بالالفاظ العربية لم تكن الالفاظ عربية حيث لم تكن دالة لانها على المعنى على قانون دلالة لغة العرب مع انه تعالى وصف القرآن بكونه عربيا و وصف الرسول صلى الله عليه وسلم بكونه من المنذرين بلسان عربي مبين قلنا يكفي في ذلك كون اكثره عربيا و لو سلم فيكفي في كونها عربية الالفاظ مفهومة المسميات وان لم تكن المسميات مرادة ولم يكن طريق دلالتها على المراد معلوما لنا ولم يكن القرآن باسره عطف على قوله كان الخطاب الى اخره وباسره اي جميعه فيلزم ان يكون بعضه موصوفا بما وصف به كله والبعض ليس بموصوف وهو ممتنع بيانا وهدى اي لو لم تكن مفهمة لزم ان لا يكون القرآن باسره وبجميع اجزايه بيانا و هدى لقوله تعالى هذا بيان للناس وهدى وموعظة الاية فان قلت لا يلزم من هذا كون القرآن باسره بيانا وهدى كيف وفيه المجمل والمتشابه قلت سيجي في كلام المصنف في تفسير هدى للمتقين ان ما فيه من المجمل و المتشابه لا يقدح في كونه هدى لما لم يتكل عن بيان تعيين المراد منه وسيجي تحقيقه ذكره اكثر والي ولما امكن التحدي اي طلب المعارضة من الخصوم به اي بالقرآن باسره و وجه اللزوم ان التحدي وان لم يجب ان يكون بكل جزء من اجزاء القرآن بل بكلام تام لان عدم كونها مفهمة تدل على انها ليست

من عند الله فيردونه من اول الامر من غير معارضة
قاله اكثر وافي وقال شيخي زاده فان قيل على تقدير
ان تكون سرا بينهما غير مفهومة لغيرهما لم يكن التحدي
بالقران باسره لان التحدي به باسره انما يكون اذا
كان لكل جزء منه مدخل في التحدي ومن المعلوم
ان ما لا يكون معلوما لا يمكن التحدي به وقد وقع
التحدي بالقران مثل قوله تعالى فليأتوا بحديث
مثله قلنا التحدي بالقران لا يوجب ان يكون لكل
جزء منه مدخل فيه ولو سلم فالتحدي بها يحصل بمجرد
تلفظها مع قطع النظر عن تصور معانيها كما عرفت
وان كانت اي هذه الالفاظ المذكورة مفهمة بكسر
الهاء او بفتحها كما مر واما ان نراد بها اي بالالفاظ المذكورة
السور التي هي مستهلها اي مفتتحها وقال الخفاجي
المستهل بفتح الهاء وتشديد اللام على صيغة المفعول
واصله من طلوع الهلال ولما كان الهلال انما
يسمى هلالا في اول الشهر ثم هو بعده قمر وبدر
قيل لكل اول مستهل ثم شاع حتى صار فيه حقيقة
فيقال مستهل القصيدة لاولها ومطلعها وقد اولع
بعضهم بكسر هائه على نهنة اسم الفاعل وهو خطاء
كما قاله الدماميني في شرح التسهيل على انها اي
الالفاظ المذكورة القابها اي السور بمعنى اسمائها
اذ الالقاب هو العلم المشعر بالمدح او الذم والاشعار
ههنا به ذكره اكثر وافي وقال عصام والاشعار
هنا خفي وينافي كونها القابا ما قالوا ان العلم المنقول
لا يكون الا مضافا او معرفا باللام وقال الخفاجي
فان اللقب ما اشعر بمدح كمحمد او ذم كاني جهل
فان اشترط فيه ان يدل على ذلك بحسب معناه

الوضعي

الوضعي فتسميتها القابا على طريق الادعاء والتشبيه
وهي اعلام منقولة على هذا الاعلام بالغلبة
فلا يرد عليه ما قيل من ان الاشعار صاخفي واما
اشتراط الاضافة او دخول ال فهو في الاعلام
الغالبة لا المنقولة مع انه وان اشتهر فخلاف
خلاف اذ لم يشترطه بعض ائمة العربية كما في شرح
التسهيل واعلم ان الاسم العلم على نوعين علم
بالغلبة وعلم بالتعليق والغلبة تخصيص احد
المشتركين او المشتركات شايع على سبيل الاتقان
لا على سبيل القصد كتخصيص عبد الله بابن
عمر والكعبة بالبيت ومصنف سيبويه بالكتاب
وبعضهم يرى ان ذا الغلبة ليس بعلم وانما جرى
مجراه وهو اختيار ابن عصفور والتعليق تخصيص
الشيء بالاسم قصدا للتسمية به كزيد وسعاد وما
استعمل قبل العلمية لغيرها منقول منه اي من
المستعمل لغير العلمية نحو حارث وفضل واسد ويزيد
اعلاما فانها استعملت قبل العلمية لغير العلمية
فهي اعلام غلبت من ذلك المستعمل غير علم ذكره
الدماميني في شرح التسهيل قلت فهذه لا اسما الفواتح
في اوايل السور ان قيل انها نقلت من اطلاقها على
مسمياتها من الحروف الهجائية وجعلت اعلاما على
السور فلا شرط لها وان قيل انها اعلاما على السور
بالغلبة فيشترط فيها بقاء ما عرفت به قبل العلمية
قال الدماميني في شرح التسهيل ويلزم العلم ذا
الغلبة في حال كونه باقيا على حاله ما عرف به
قبل العلمية دايما ان كان مضافا وغالبا ان كان
ذا اداة فان له تعريفا سابقا وهو التعريف

بال او الاضافة وتعريفا مجردا وهو تعريف العلمية
فيحفظ عليه ما كان معرفا به قبل العلمية فان كان
مضافا كابن عمر فلا يزايله في حالة اختصاصه
بالمضاف اليه اصلا وان كانت ذا اداة كالنابغة فلا
تزايله الاداة غالبا وقد تزايله في بعض الاحيان كقوله
ونابغة الجعدي بالرمل بيته عليه صفيح من تراب مصوب
انتهى قلت فالفرق بين الغلبة والعلم بالنقل
قصد الاستعمال الثاني وعدم قصده فان لم يقصد
وانما شاع اتفاقا فهو علم بالغلبة وان قصد نقله
فهو منقول وشرط العلم بالغلبة بقاؤه على حاله
الاول بخلاف العلم بالنقل فانه لا يشترط فيه ذلك
وقول عصام في العلم المنقول لا يكون الا مضافا او معرفا
باللام مما لا ينبغي القول به وهذا كله ان كان
منقولا او غالبا مما فيه اللام وهو غير مسلم في الاسما
الحجازية التي في فواتح السور فانها كلها خالية من
لام التعريف في الاصل فلا يرد ذلك قال الدماميني
في شرح التسهيل في المنقول من مجرد عن الاداة
صالح لها فلموح به الاصل المنقول منه وجهان ادخال
الال وتركها انتهى قلت والاسما الحجازية في فواتح
السور اذا دخلت عليها اللام كانت للتعريف الاصلي المنقولة
عنه كما سيأتي فتجوز فيها اللام وعدمها او غير ذلك اي
يراد بها انها اسماء لغير السور والثاني اي كونها اسما
لغير السور من الاشياء المسميات باطل لتعين
انها اسماء السور وقال عصام لا يخفى ان كونها
القابا للسور بالنقل الشرعي فلم لا يجوز ان تكون
القابا لغيرها كالقرآن كله انتهى قلت اما كونها
القابا للسور فهو كما قال بالنقل الشرعي كما مر بيانه

واما

واما كونها الفاظا للقرآن كله فلم يرد نقل والاسماء
في مثل ذلك توقيفية لا تطلق الا بنقل شرعي
وايضا جملتها لا تكون في العادة اسماء واحدا
للقرآن كله ولو كانت لجمعت كلها في ابتدايه
كما لا يخفى ثم علل بطلان الثاني بقوله لانه
اي الثاني اما ان يكون المراد بها اي بهذه الالفاظ
المذكورة على تقدير ان يراد بها انها اسماء غير
السور ما وضعت هذه الاسماء له في لغة العرب
فانها موضوعة لمسمياتها من حروف الهجا والمعاني
احر كالف لفعل ماضي من الالفة ولام من
اللوم واسم رجل وعين للباصرة ولذهب والشمس
ونحو ذلك كما قدمناه وظاهر انه اي الثاني
كذلك فانها وضعت له في لغة العرب مشترك
بين معاني مختلفة ولا ترجيح من جهة النقل
الشرعي واستعمال المشترك وان جاز عند المص
لكنه لا يناسب هنا فالظاهر انه غير مراد كما قال
وقال شيخي زاده فيه خفا كجواز ان تكون
مفهمة وان يكون المراد بها ما وضعت هي له
في لغة العرب وهو الحروف البسيطة التي هي مسمياتها
لكن لا من حيث انها هي المقصود بالذات بل لكن
من حيث انها توهمك وترمز الى المعنى الذي هو
المقصود بالذات وهو التنبيه على وجه الاعجاز
والاشارة الى ان الكلام المتحدى به منظوم مما
ينظمون منه كلامهم فلو كان كلام البشر لما
عجزوا عن اتيان ما يدانيه الى اخر كلامه قلت
انت خبير بان هذا ليس مراد المصنف بقوله
هنا وظاهر انه ليس كذلك كما لا يخفى فان ارادة

ما وضعت له في لغة العرب ليس محصورا في
كونها اسماء لمسمياتها من حروف الهجاء كما ذكرنا
او غيره اي يكون المراد غير ما وضعت له في لغة
العرب وهو اي كون المراد غير ما وضعت له
في لغة العرب باطل لان القرآن نزل على لغتهم
اي العرب لقوله تعالى بلسان عربي مبين
وقوله تعالى قرانا عربيا غير ذي عوج فلا يحمل
على ما ليس في لغتهم اي العرب من المعاني التي لم
توضع لها الالفاظ لم لا يجوز ان تكون حروفا
مزيدة في فواتح السور مكتوبة بشكل الحروف
ومقروءة بصيغة الاسما للتنبيه والدلالة على
انقطاع كلام مضى في السورة التي قبلها واستيناف
كلام آخر في السورة التي افتتحت بها كما قاله امام
العربية محمد بن المستنير قطرب تلميذ سيبويه
وهو الذي لقب به لما كان يبكر اليه فيقول
له ما انت الا قطرب ليل والقطرب اسم دويبة
لا تزال تمشي ليلا وتكمن نهارا ولذا اطلقه الاطباء
على نوع من الجنون ذكره الخفاجي وقال الكرماني
لقب بقطرب وهي دويبة لا تستريح في النهار من
السعي وكان يتبكر الى سيبويه فكلما فتح بابه وجده
بالباب فقال ما انت الا قطرب ليل انتهى قلت
واضافة القطرب الى الليل اشارة الى انه لا يستريح
في الليل من كثرة السعي لا في النهار كما ذكر وفي القاموس
القطرب طائر ودويبة لا تستريح نهارها سعيا ولقب
به محمد بن المستنير لانه كان يبكر الى سيبويه وكلما
فتح بابه وجده فقال ما انت الا قطرب ليل وقال
في الصحاح القطرب طائر وقطرب لقب محمد بن

المستنير

المستنير النحوي انتهى فهذا اسم مشترك بين الدويبة
والطاير ومعاني اخر ذكرها في القاموس حيث قال
القطرب بالضم اللص والغارة والذيب كما معط
وذكر الغيلان كالقطرب والجاهل والجبان
والسفيه والمصروع ونوع من المايخوليا وصغار
الكلاب وصغار الجن والخفيف وقطرب اسرع
وصرع وتقطرب حرك راسه تشبه بالقطرب
وقال في حياة الحيوان القطرب طاير يجول
الليل كله لا ينام وقالوا اجول من قطرب واسهر
من قطرب وقطرب لقب محمد بن المستنير النحوي
صاحب المثلثة وغيرها وكان من اهل العربية وكان
حريصا على الاشتغال والتعلم فكان يبكر الى
سيبويه قبل حضور احد من التلاذ مذة فقيل له
ما انت الا قطرب قيل فبقي عليه هذا اللقب توفي
سنة ست ومائتين انتهى فتحصل من هذا ان القطرب
اسم مشترك بين معاني احدها الدويبة التي تسعى
نهارها ولا تسعى ليلا فقول الخفاجي والقطرب
اسم دويبة لا تزال تمشي ليلا وتكمن نهارا مما لا
ينبغي القول به وكذلك قول الشرواني هي دويبة
لا تستريح في النهار ومثله ما في القاموس وذكره
في حياة الحيوان ايضا والذي ينبغي ان يقال
ان القطرب هنا فيما هو لقب الامام النحوي انه
في الاصل اسم لطاير يجول الليل كله ولهذا قال له
سيبويه ما انت الا قطرب ليل كما مر وقال الخفاجي
نقله يعني هذا القول عن قطرب لغرابته اذ لم
يعهد الاستيناف بمثله بل بقولهم دع ذا ونحوه
كما ذكره النحاة والبسملة مغنية عنه مع انه لا

يتاتي على القول بانها اية من كل سورة وقال
الفخر الرازي ان هذا قول ابي زوق و قطرب
ان الكفار لما قالوا لا تسمعوا لهذا القران والغوا
فيه وتواصوا بالاعراض عنه اراد الله لما احب
من صلاحهم ونفعهم ان يورد عليهم ما لا يعرفونه
ليكون ذلك سببا لاسكاتهم واستماعهم لما يرد عليهم
من القران فانزل الله تعالى هذه الاحرف
فقالوا اذا سمعوها كالمتعجبين اسمعوا الى ما
يجيء به محمد فاذا صغوا اليهم عليهم القران وكان
سببا لاستماعهم وطريقا الى انتفاعهم انتهى
وهذا دليل على وجه التنبيه والدلالة على انقطاع
الكلام الاول واستيناف كلام اخر جديد فجاز
ان تكون هذه الاسماء لهذه الحروف التهجائية
من الدالات على ذلك ليكون ايقاظا للمخاطب
لما يلقى اليه من الكلام مثل ها والا واما كما
اشار اليه الكشواني او اشارة بالنصب عطف
على مزيدة اي لم لا يجوز ان تكون هذه الحروف
اشارة الى كلمات تامة هي اي هذه الحروف
منها اي من بعض تلك الكلمات على معنى انها
ابعاضها او ماخوذة منها اقتصر بالبنا للمفعول
عليها اي على تلك الحروف بمعنى انه لم يذكر من
حروفها الا هذه دون غيرها ووقع في النسخ اقتصر
بالنا قال شيخي زاده الظاهر ان التاء هو من
الناسخ لان اقتصر مبني للمفعول وعليها قايم
مقام الفاعل بمعنى وقع الاقتصار عليها وقال
الكشواني فهو على صيغة المجهول مسندا الى الضمير
الراجع الى الكلمات اي اشارة الى كلمات اقتصر

تلك الكلمات عليها اب على هذه الحروف قالتا
في موقعها وليس بمسند الى الظرف حتى يرد ان
التاسهو والواجب اقتصر عليها وقال الخفاجي
في ذلك والمحل للمجرور وهو المسند اليه في الحقيقة
واذا اكتسب المضاف التانيث من المضاف
اليه فلا بعد في اكتساب الظرف التانيث من
مجرورها انتهى واكتساب المضاف التانيث
من المضاف اليه مشهور وعليه قول الشاعر
كما شرقت صدر القناة من الدم ۝ اقتصار
منصوب بنزع الخافض على انه مفعول مطلق
لقوله اقتصراي مثل اقتصار الشاعر في قوله
وهو من ابيات من الرجز للوليد بن المغيرة
عامل عثمان بن عفان رضي الله عنه قاله
يخاطب به عدي بن حاتم وقد نزل معه لما
استحضره عثمان رضي الله عنه وقد اتهم بشرب
الخمر في قصة مشهورة في التواريخ فقال
۝ قلت لها قفي فقالت قاف ۝
۝ ۝ وبعده قوله ۝ ۝
لا تحبسنا قد نسينا الايجاف ۝ والنشوات من معتق صاف ۝
وعزف قينات علينا عزاف ۝ الى اخره وقيل
ان الصواب ما اورده ابن جني في الخصايص وهو
حكمنا ۝ قلت لها قفي لنا قالت قاف ۝ والايجاف
سرعة سير الخيل ذكره الخفاجي وقال النفي
في تفسيره وقيل كل حرف مختصر من كلمة وهو
مستعارف في اللسان قال الزجاج ۝ ۝
ان شئت اشرفنا كلانا فدعا ۝ الله جهارا به فاستمعا ۝
بالخير خيرات وان شرا فا ۝ ولا اريد الشر الا ان تا ۝

اي وان شرا فشرا ولا اريد الشر الا ان تريد وانشد قطرب
جارية قد وعدتني ان تا ٥ تدهن راسي وتفلي اوتا ٥
اي تالي او تمشط وانشد سيبويه ٥ ٥
نادوهم ان الجموا الاتا ٥ قالوا جميعا كلهم الافا ٥
اي الا تركبوا فقالوا الا فاركبوا كما روي فيما اخرجه
ابن جرير وابن ابي حاتم عن ابن عباس رضي الله
عنهما انه قال في الم الف الا الله الالاء بوزن
افعال ممدود ومعناه النعم
وهو جمع واحده إلي وفيه لغات فتح الهمزة و
وسكون اللام وكسرها وسكون اللام وألو بالفتح
والسكون ايضا وإلي بكسر الهمزة وفتح اللام والقصر
كالي الجارة وقد جوز هذا في قوله تعالى الي ربها
ناظرة كما سيأتي ذكره الخفاجي واللام لطفه من لطف
الله بنا لطفا من باب طلب رفق بنا فهو لطيف
والاسم اللطف وتلطفت بالشيء ترفقت به ذكره في الصحاح
والميم ملكه بضم الميم ويحتمل الكسر قيل المعني علي
هذا ان القرآن يشتمل علي الاء الله ولطفه وملكه وقيل
انه يحتمل ان يكون المعني اذكر الاء الله ولطفه وملكه
لتعلم ان القرآن من اعظمها اذ لطف بانزاله
علي مما ليكه رحمة عليهم وهذا بطريق الرمز والايماء
ذكره الخفاجي وقال الكرماني فاقتصر علي الالف
من الاء لاء وعلي اللام من اللطف وعلي الميم من
الملك وعلي تقدير ان يكون لها محل من الاعراب
علي ما هو مختار المصنف يكون المعني القرآن
او السورة فيه الاء الله ولطفه وملكه اي ان الملك
له او اذكر واذكك او اقسم بها او الاؤه ولطفه
وملكه واسعة او القرآن مشتمل عليها بمعني انها

مذكورة

مذكورة فيه وروي عنه اي عن ابن عباس رضي
الله عنهما ايضا وقد اخرجه ابن ابي حاتم مسندا ان
الرحيم والرحمن مجموعها الرحمن ففي الوجه الاول
كل حرف اشارة الي كلمة وفي هذا الوجه فرقت
حروف الكلمة ونظر الي المرسوم منها دون الملفوظ
فلذا اسقطت الالف وقد قيل ان المعني المراد منه
انه اذا جمعت هذه الحروف في الكتابة استنبط
منها اسم الرحمن لانه اذا تلفظ بها تلفظ بالرحمن
اذ ليس هنا همزة بعدها راء مشددة تليها حاء
ساكنة بعدها ميم مفتوحة والف ونون وبعده
اخره المصنف وعنه اي عن ابن عباس رضي
الله عنهما ايضا اخرجه عبد بن حميد وابن جرير وابن
المنذر وابن ابي حاتم من طرق عنه ذكره الخفاجي
ان الم معناه انا الله اعلم فاقتصر من انا علي
الالف ومن الله علي اللام ومن اعلم علي الميم
ذكره الكرماني وقال في تفسير المعني وقال عبد
الله بن عباس وعبد الله بن مسعود والسدي والضحاك
والشعبي رضي الله عنهم الالف من انا واللام من
الله والميم من اعلم يعني انا الله اعلم وهذا التاويل
اصح لانها اختصار كلام يفهمه المخاطب وعادة العرب
اختصار كلمة بحرف واحد وقد تقع الكلمة علي قصيدة
بكمالها وخطبة باسرها وربما يذكر بعض الشيء
ويراد به الكل كما تقول اقرأ اب ت ث او اقرأ
الحمد فيعلم انك تريد كل الحروف وكل السورة وكذا
يراد بالركوع الصلاة والقرآن منزل بلغتهم
اي العرب فكان مشتملا علي اصناف كلامهم
من ايجاز واضمار وحذف وغير ذلك ونحو ذلك

المذكورة في سائر اي جميع الفواتح المسوره من اسماء
الحروف التهجائية كما قيل في الرانا الله اعلم وفي المصب
انا الله افضل وهو مروي عن سعيد بن جبير والحسن
الزجاج ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده كما قيل في
معنى الرانا الله اري وفي المرانا انا الله اعلم واري
وفي تفسير النسفي وقال ابن عباس رضي الله عنهما
في رواية الف الله لام لطيف ميم مجيد وعن
ابي عن ابن عباس رضي الله عنهما وقال الخفاجي
قيل ان هذا لم يعرف عن ابن عباس ولا عن غيره
من السلف وقال اكثر والذي قيل هذا لم يظهر
نقله عن احد من السلف وفيه ان بعض المفسرين
نقله من رواية الضحاك وذكره في تفسيره النسفي
عن ابن عباس رضي الله عنهما ان الالف من الم
من لفظ الله واللام من لفظ جبريل والميم من لفظ
محمد صلى الله عليه وسلم اي القرآن منزل من
الله بلسان جبريل على محمد عليهما السلام فكانه تعالى
اخبر انه هو الذي انزل هذا الكتاب بلسان
جبريل على محمد بلا شك ولا ريب لانه اختزعه من
تلقاء نفسه فيكون شهادة من الله تعالى بحقية
القرآن وذلك بما اقام من الدلالات المعجزة فيه
على انه من عنده وهذا كقوله تعالى قل كفى بالله
شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب اخبر
تعالى انه شاهد على صدق رسالته بما اقام
من البراهين واهل الكتاب بما عرفوا باخبار الله
تعالى في الكتب المنزلة عليهم ذكره سنان وقال
الخفاجي يعني ومن باقتطاع هذه الحروف من
هذه الكلمات الى ما ذكر ولا يخفى بعده انتهى

قلت

قلت يعني من جهة ان تلك الحروف توجد في كثير
من الكلمات فلا وجه لدلالتها على هذه الكلمات
اللهم الا ان يقال دلالتها بحسب قرينة المقام المناسب
وليست بابعد من دلالتها على ما تقدم من قوله
انا الله اعلم ونحو ذلك وفي تفسير المغني الف
الله لام جبريل ميم محمد اي انزل الله جبريل
على محمد بالكتاب وقال في تفسير المغني قال
اهل الاشارة الف انا لام لي ميم مني وقيل الف
الله واللام جبريل والميم محمد عليهم السلام كانه
اقسم بالله الذي انزل القران وبجبريل الذي
اتى بالقران وبمحمد الذي بلغ القران او اشارة
الى مدد معطوف على قوله الى كلمات والمدد بضم
الميم جمع المدة وهي عبارة عن مجموع زمان بقاء
الشيء اقوام جمع قوم اسم جمع وله حكم المفرد في
اطراد جمعه ذكره الخفاجي واجال بالمد جمع
اجل وهو العمر ونهايته وقال سنان اي اجال
اقوام عطف على مدد اقوام كانه تفسير له ويمكن
ان يجعل اجال على اجال لامور اخر سوى مدد
اقوام بحساب اي عدد الجمل بضم الجيم وفتح
الميم المشددة تليها لام وجوز بعضهم تخفيف ميمه
وقال ابو منصور الجواليقي هو عربي صحيح وهذا
حروف المعجم وهو كبير وصغير كما هو معروف
عند اهله ذكره الخفاجي وفي القاموس جمل
كسكر حساب الجمل وقد يخفف والمشهور الجمل
الكبير وهو على حساب مراتب ابجد فالاحاد
له خطي والعشرات الى سعفص والمائة الى
قرشت والالف في الكل وقال الكرماني في حساب

الجمل هو تعداد الحروف على ترتيبه ولكل حرف
عدد معلوم فمن الف الى الطاء للاحاد ومن الياء
الى الصاد للعشرات ومن القاف الى الظاء للمائات
والغين للالف ويسمى هذا الجمل الكبير واما
الجمل الصغير فهو ان تسقط من عدد كل حرف
اثني عشر اثني عشر فما بقي بعد الاسقاط فهو
عدد ذلك الحرف فاول حرف يمكن اسقاطه
من عدده هو حرف الكاف فاذا اسقطنا من عدد
حرف الكاف اثني عشر يبقى ثمانية فهي عدد
حرف الكاف في هذا الحساب فاللام للستة
والميم للاربعة والنون للاثنين والباء ساقط
وعلى هذا القياس وبعضهم يسقط تسعة تسعة
فما بقي بعد اسقاط التسعة يكون عدد ذلك الحرف
فاول حرف يمكن اسقاط التسعة من عدده هو
الياء فالباقي يكون واحد فهو حرفه وعلى هذا
القياس واكثر ما يستعمله المشارقة هو الجمل الكبير
ومشايخ المغاربة يعتنون بشان الجمل الصغير
كما قاله ابو العالية واخرجه ابن جرير وابن ابي
حاتم عنه ذكره الخفاجي متمسكا حال من ابي العالية
بما روي متعلق بمتمسكا فيما اخرجه البخاري في
تاريخه وابن جرير من طريق ابي اسحاق عن
الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما
عن جابر بن عبد الله بن رياب وسنده ضعيف
وجابر المذكور صحابي اخر غير جابر المشهور كما في
الاستيعاب وفي الاصابة انه انصاري وروايته
قليلة جدا ذكره الخفاجي وفي مختصر اسد الغابة
في اخبار الصحابة لابن الاثير قال جابر بن عبد الله

ابن رئاب بن النعمان السلمي بفتحتين شهد
بدرا واحدا والخندق وساير المشاهد مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم ولما رواية انه عليه السلام
لما اتته اليهود تلا عليهم صلى الله عليه وسلم
الم سورة البقرة محسوبه بزنة ضربوه ماضي
من الحساب ذكره الخفاجي وقال سنات اي
عدوه من حسب بالفتح من باب نصر من الحساب
والحسبان بالضم لا من حسب بالكسر حسبانا بالكسر
ايضا بمعنى الظن كذا في الصحاح وقالوا اي اليهود
كيف ندخل في دين مدته اي مدة بقاء هذا الدين
احدي وسبعون سنة لانهم حسبوا الالف واحد واللام
تلا ثون والميم اربعون فالجملة احد وسبعون
فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم اي ضحك
بلا صوت تعجبا من ظنهم ذلك فقالوا اي اليهود
فهل عندك غيره اي غير هذا فقال النبي صلى
الله عليه وسلم المص الرالمر فاتى في الا ول
بمائة واحد وستين وفي الثاني بمائتين واحد
وثلاثين وفي الثالث بمائتين واحد وسبعين
فقالوا اي اليهود خلطت بالتشديد من الاختلاط
يقال اختلط الامر اي التبس ولم يتبين علينا
فلا ندري بايها اي باي كلمة من هذه الكلمات
ناخذ اي نثبت عندنا معتمدين عليه والقصة
هي انه مر ابو ياسر بن اخطب برسول الله صلى
الله عليه وسلم وهو يتلو سورة البقرة الم ذلك
الكتاب ثم اتى اخوه حيي بن اخطب وكعب
ابن الاشرف فسالوه صلى الله عليه وسلم
عن الم وقالوا ننشدك الله الذي لا اله الا هو

الحق انها انتك من السما فقال عليه الصلاة والسلام
نعم كذلك نزلت فقال حيي ان كنت صادقا
اني لاعلم اجل هذه الامة من السنين ثم قال
كيف ندخل في دين رجل دلت هذه الحروف
بحساب الجمل علي ان سمي اجل مدته احدى
وسبعون سنة فضحك رسول الله صلي الله عليه
وسلم فقال حيي فهل غير هذا فقال نعم المص
فقال حيي هذا اكثر من الاول هذا مائة واحدى
وستون سنة فهل غير هذا قال نعم الر قال
حيي هذا اكثر من الاول و الثاني فنحن نشهدك ان
كنت صادقا ما ملك امتك الا ماءتان واحدى
وثلاثون سنة فهل غير هذا قال نعم المر
قال فنحن نشهدك انا من الذين لا يومنون ولا
ندري باي اقوالك ناخذ فقال ابو ياسر اما انا
فاشهد ان ابنياء نا اخبرونا عن ملك هذه الامة
ولم يبينوا انهاكم تكون فان كان محمد صادقا فيما
يقول اني لا اراه يستجمع له ذلك كله فقام اليهود
وقالوا اشتبه علينا امرك فلا ندري ابالقليل ناخذ
ام بالكثير وهذا التفصيل ما ذكره المصنف قاله
الخفاجي وقال اكثر واني رواه البخاري في
تاريخه بسند ضعيف وابن جرير من طريق
ابن اسحاق عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس
رضي الله عنهما انه مر ابو ياسر بن اخطب
برسول الله صلي الله عليه وسلم وهو يتلو
فاتحة سورة البقرة الم ذلك الكتاب فاتاه اخوه
حيي بن اخطب في رجال من اليهود فقال اتعلمون
والله لقد سمعت محمدا يتلو فيما انزل عليه فقال

انت

انت سمعته قال نعم فتي حيي في او ليكر النفر
الي رسول الله صلي الله عليه وسلم فقالوا يا محمد
الم تذكر انك تتلو فيما انزل اليك الم ذلك الكتاب
قال بلي قالوا اجاءك بهذا جبريل من عند الله
قال نعم قالوا لقد بعث الله قبلك انبياء ما
نعلم بين نبي منهم ما مدة ملكه وما اجل امته غيرك
فقال حيي بن اخطب واقبل علي من كان معه
الف واحد واللام ثلاثون والميم اربعون فهذه
احدي وسبعون سنة افتدخلون في دين من
مدة ملكه واجل امته احدي وسبعون سنة ثم
اقبل الي رسول الله صلي الله عليه وسلم فقال
يا محمد هل مع هذا غيره قال نعم قال ماذاك قال
المص فقال هي هذا اطول واكثر من الاول هذا
مائة وستون سنة فهل غير هذا قال نعم الر
فقال هي هذا اكثر من الاولي والثانية ونحن
نشهد انك ان كنت صادقا ما ملكت امتك الا مائتين
واحدي وثلاثين سنة فهل غير هذا قال نعم
المر قال حيي فنحن نشهد انا من الذين لا يومنون
ولا ندري باي اقوالك ناخذ فقال ابو ياسر اما
انا فاشهد علي ان انبيانا قد اخبر واعن ملك
هذه الامة ولم يبينوا انها كم تكون فان كان محمد
صادقا فيما يقول الي اراه سيجمع له هذا كله فقام
اليهود فقالوا اشتبه علينا امرك فلا ندري ايالقليل
ناخذام بالكثير وقال في تفسير المغني روي ابو
صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رهطا من
اليهود منهم كعب بن الاشرف وحيي وجدي ابنا
اخطب وابو ياسر وكعب بن اسيد ومالك بن

الضيف دخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم
فسألوه عن الم وقالوا نشدك الله الذي لا اله الا هو
احق انما انتك من السما فقال عليه السلام نعم كذلك
نزلت فنظر حيي الى اصحابه فقال كيف ندخل
في دين رجل انما منتهى امته احدى وسبعون
سنة فقال عمر وما يدريك انها كذلك قال الالف
واحد واللام ثلاثون والميم اربعون من حساب
الجمل فضحك النبي صلى الله عليه وسلم فقال
حيي هل غير هذا قال نعم الر كتاب احكمت اياته
قال حيي لئن كنت صادقا ما ملك امتك الا احدى
وثلاثون ومائتان سنة فاتق الله ولا تقل الا
حقا فهل غير هذا قال نعم المر الى اخره فان تلاوة
اي النبي صلى الله عليه وسلم اياها اي هذه الالفاظ
بيان لوجه دلالته على ان المراد بها الاشارة الى
المدد بهذا الترتيب وهو ذكر الاكثر بعد الاقل
عليهم اي على هؤلا المذكورين من اليهود متعلق
بالتلاوة وتقريرهم اي ابقائهم على استنباطهم
ما ذكروه دليل خبران على ذلك اي على انه اشارة
الى المدد والاجال حسب الجمل وجه دلالته انه
لو لا ذلك لما اقرهم بل نبههم ذكره الكرماني وقال
الخفاجي هذا جواب عن سؤال تقديره كيف
يكون قول اليهود حجة فاجاب بان الدليل هو عدم
انكاره صلى الله عليه وسلم وتقريره لهم على
ما ذكروه وتبسمه صلى الله عليه وسلم ليس
بانكار بل اشارة الى غلطهم في تعنتهم للمعدود
المذكور وهذا لا يقتضي انكارا اصلا وفيه نظر
انتهى قلت وجه النظر عنده ان تبسمه صلى

الله صلي الله عليه وسلم لانكارهما قالوا ولهذا
لما راوه تبسم وضحك صلي الله عليه وسلم علموا
انه غلطهم فقالوا هل غير هذا كم ذكر والظاهر
انه لا نظر في ذلك وان تبسمه وضحكه صلي الله
عليه وسلم تصديقا لهم علي ذلك فيكون من جملة
معاني ذلك ان لم اشارة الي ان القرن
الاول الذي فيه النبي صلي الله عليه وسلم والمص
اشارة الي القرن الثاني الذي فيه الصحابة
رضي الله عنهم والو وكذلك المراشارة الي القرن
الذي فيه التابعون كما قال صلي الله عليه وسلم
خير القرون قرني هذا ثم الذين يلونهم ثم الذين
يلونهم والقرن مائة سنة فيكون ذلك اشارة
الي اهل القرون الفاضلة المشهود لهم منه صلي
الله عليه وسلم بالخيرية وان كان الكل امته
الي يوم القيامة لانه عليه السلام خاتم النبيين
ويويد ما ذكرناه ما رواه البخاري في اواخر صحيحه
بسنده عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
قال جاء حبر من اليهود فقال انه اذا كان يوم
القيامة جعل الله السموات علي اصبع والارضين
علي اصبع والماء والثري علي اصبع والخلائق
علي اصبع ثم يهزهن ثم يقول انا الملك انا الملك
فلقد رايت النبي صلي الله عليه وسلم يضحك
حتي بدت نواجذه تعجبا وتصديقا لقوله ثم
قال النبي صلي الله عليه وسلم وما قدروا الله
حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة
والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالي
عما يشركون انتهي قلت فتعجبه صلي الله عليه وسلم

من حملهم ما قالوه على ظاهر معناه وهو التجسيم
في جانب الله تعالى فرد عليهم صلى الله عليه وسلم
بقوله وما قدروا الله حق قدره الآية وتصديقه
لقولهم لان قولهم هنا مستند لما وجدوه عندهم
في التوراة والانجيل وهو حق ولكن على معنى
التنزيه التام في جانب القدس جل وعلا كما ان
فيما نحن بصدده قولهم في الم انها بحساب الجمل
اشارة الى مدة معلومة وهي القرن الاول الذي
كان فيه النبي صلى الله عليه وسلم وهذا صدق
ولكن كون هذا المقدار فقط مدة ظهور دينه
صلى الله عليه وسلم خطاء منهم فضحك صلى الله
عليه وسلم من اعتقادهم ذلك ولهذا سألوا هل
عنده غير ذلك فاجابهم بما هو اكثر من ذلك الى
المرة الثالثة فقالوا اشتبه امرك علينا وذلك
لانه قال صلى الله عليه وسلم في حديث خير
القرون قرني ثم يفشو الكذب وفي رواية البخاري
بسنده عن عمران بن حصين رضي الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خير
امتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
قال عمران فلا ادري اذكر بعد قرنه قرنين او
ثلاثا ثم يأتي بعدهم قوم يشهدون ولا يستشهدون
ويخونون ولا يؤتمنون وينذرون ولا يفون
ويظهر فيهم السمن وفي رواية عن عبد الله
ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال خير الناس قرني ثم الذين يلونهم
ثم الذين يلونهم ثم يجيء اقوام سبق شهادة احدهم
يمينه ويمينه شهادته وهذه الدلالة اشارة

الى

الي جواب معارضة يمكن ان يورد ههنا بان ما ذكر
من التقرير وان كان دليلا علي ذلك ولكن كون
هذه الدلالة غير عربية دليل علي خلاف ذلك
لان القران نزل علي لغتهم وتقرير الجواب
هذه الدلالة الالتزامية وان لم تكن عربية اي مستندة
الي الوضع العربي بدليل حساب الجمل ذكره اكثر وانى
لكنها اي الدلالة المذكورة لاشتهارها فيما بين الناس
حتي العرب اي حتي بين العرب فكلمة حتي متعلقة
بقوله لاشتهارها وهو متعلق بما بعده اعني بقوله
تلحقها وهو خبر لقوله وهذه الدلالة فالمستتر
فيه راجع الي الدلالة والبارز الي الالفاظ اي
هذه الدلالة تلحق هذه الالفاظ لشهرتها بين
العرب ايضا بالمعربات بتشديد الراء اي بالالفاظ
التي تستعملها العرب مع عدم كونها عربية ذكره
اكثر وانى وقال شيخي زاده والضمير المنوي
في قوله تلحقها للدلالة والبارز للفواتح واسناد الالحاق
الي الدلالة مجاز من قبيل الاسناد الي السبب فان
تلك الفواتح انما التحقت بالمعربات بسبب هذه
الدلالة انتهي وهذا يقتضي ان المعتبر في العربية
كون اللفظ مستعملا عند العرب لا الوضع العربي
ذكره اكثر وانى وقال السيوطي في الاتقان قد
افردت في هذا النوع كتابا سميته المهذب فيما
وقع في القران من المعرب واختلف الائمة في وقوع
المعرب في القران والاكثرون ومنهم الامام الشافعي
وابن جرير وابو عبيدة والقاضي ابو بكر بن فارس
علي عدم وقوعه لقوله تعالي قرانا عربيا ولقوله
ولو جعلناه قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته

اعجمي وعربي وقد شدد الشافعي في النكير على من
قال بذلك وقال ابو عبيدة انما انزل الله القرآن
بلسان عربي مبين فمن زعم ان فيه غير العربية
فقد اعظم القول ومن زعم ان كذا بالنبطية
فقد اكبر القول وقال ابن فارس لو كان فيه من
لغة غير العرب شيء لتوهم متوهم ان العرب انما
عجزت عن الاتيان بمثله لانه اتى بلغات لا يعرفونها
وقال ابن جرير ما ورد عن ابن عباس رضي الله
عنهما وغيره من تفسير الفاظ من القرآن بالفارسية
والحبشية والنبطية ونحو ذلك انما اتفق فيها
تواردت اللغات فتكلمت بها العرب والفرس والحبشة
بلفظ واحد وقال غيره بل كان للعرب العاربة
التي نزل القرآن بلغتهم بعض مخالطة لسائر
الالسنة في اسفارهم فعلقت من لغاتهم الفاظ غيرت
بعضها بالنقص من حروفها واستعملتها في اشعارها
ومحاوراتها حتى جرت مجرى العربي الفصيح
ووقع بها البيان وعلى هذا الحد نزل فيها القرآن
وقال اخرون كل هذه الالفاظ عربية صرفة
ولكن لغة العرب متسعة جدا ولا يبعد ان تخفى
على الاكابر الجلة وقد خفي على ابن عباس رضي
الله عنهما معنى فاطر وفاتح قال الشافعي في الرسالة
لا يحيط باللغة الا نبي وقال ابو المعالي عزيزي
ابن عبد الملك انما وجدت هذه الالفاظ في لغة
العرب لانها اوسع اللغات واكثر الفاظا ويحتمل
ان يكونوا سبقوا الى هذه الالفاظ وذهب اخرون
الى وقوعه فيه والجواب عن قوله قرانا عربيا
بان الكلمات البسيرة غير العربية لا تخرجه عن

كونه عربيا فالقصيدة الفارسية لا تخرج عنها بلفظة
فيها عربية وعن قوله اعجمي وعربي بان المعني
من سياق كلام العرب العجمي و مخاطب عربي واتفقوا
بلا تفاق علي ان منع الصرف في نحو ابراهيم للعلمية
والعجمة ورد علي هذا الاستدلال بان الاعلام
ليست محل خلاف فالكلام في غيرها و وجه اذا اتفق
علي وقوع الاعلام فلا مانع من وقوع الاجناس
وقوي ما رايته للوقوع وهو اختيار ي ما اخرجه
ابن جرير بسند صحيح عن ابي ميسرة التابعي الجليل
قال في القران من كل لسان وروي مثله عن
سعيد بن جبير و وهب بن منبه فهذه اشارة
الي ان حكمة وقوع هذه الالفاظ في القران انه
حوي علوم الاولين والاخرين وبناء كل شي فلا
بد ان تقع فيه الاشارة الي انواع اللغات والالسن
لتتم احاطته بكل شي فاختير له من كل لغة اعذبها
واخفها واكثرها استعمالا للعرب ثم رايت ابن
النقيب صرح بذلك فقال من خصايص القران
علي سايركتب الله المنزلة انها نزلت بلغة القوم
الذين انزلت عليهم لم ينزل فيها شي بلغة غيرهم
والقران احتوي علي جميع لغات العرب وانزل
فيه بلغات غيرهم من الروم والفرس والحبشة
كثير وايضا ارسل النبي صلي الله عليه وسلم الي
كل امة وقد قال تعالي وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه فلا بد ان يكون في الكتاب المبعوث
به من لسان كل قوم وان اصله بلسان قومه لهو
وقال ابو عبيد القاسم بن سلام بعد ان حكي
القول بالوقوع عن العلما و المنع عن اهل العربية

والصواب عندي مذهب فيه تصديق القولين
جميعا وذلك ان هذه الاحرف اصولها اعجمية كما
قال الفقها لكنها وقعت للعرب فعربتها بالسنتها
وحولتها عن الفاظ العجم الى الفاظها فصارت عربية
ثم نزل القران وقد اختلطت هذه الحروف بكلام
العرب فمن قال انها عربيه فهو صادق ومن قال
انها اعجمية فصادق ومال الى هذا القول الجواليقي
وابن الجوزي واخرون كالمشكاة فانها لغة حبشية
وضعت في لغتهم للكوة الغير النافذة التي يوضع فيها
المصباح والسجيل كليت فارسي معرب سنكلا اي
الحجر المتكون من الطين وكذا القسطاس بمعنى الميزان
رومي معرب وقع كل منها في القران ذكره الشرواني
وقال الخفاجي والقسطاس بالضم والكسر الميزان
وقال في الاتقان اخرج الفرياني عن مجاهد قال
القسطاس العدل بالرومية واخرج ابن ابي حاتم عن
سعيد بن جبير قال القسطاس بلغة الروم الميزان
وقال شيخي زاده وتقرير الجواب ان هذه الفواتح
وان لم تكن موضوعة في لغة العرب للدلالة على
المدلول ان تلك الدلالة لما كانت مشهورة بين العرب
صارت الفواتح كانها موضوعة في لغتهم لتلك
الدلالة فصارت ملحقة بالعربي لذلك كما ان المشكاة
مع كونها حبشية موضوعة في لسان الحبشة لكوة يكون
فيها المصباح وان السجيل والقسطاس مع انهما فارسيان
الاول موضوع في لغة الفرس للطين المتحجر اصله
سنگ كل والقسطاس للميزان الا ان تلك الالفاظ لاشتهارها
عند العرب في المعاني المذكورة التحقت بلغة العرب
وصارت كانها موضوعة لها بوضع فلذلك لم يكن

اشتمال

استعمال القرآن عليها منافيا لكونه عربيا وقال
الخفاجي وظاهره اي المدلالة بحساب الجمل انها
موضوعة في غير لغة العرب وقد قيل انه معروف
في اللغات القديمة كالعبرانية وهو كثير في التوراة
كما في رسالة فضايح اليهود للغزالي وفي كتاب
الملل والنحل ان طايفة من الغيثاغورثية نسبة
الى فيثاغورث اسم حكيم بالفا والياء التحتية
والثا المثلثة بعدها الف بعدها غين معجمة
وواو وراء مهملة وثين معجمة ذهبوا الى ان
المبادي هي التا ليفات الهندسية على مناسبات
عددية حتى صارت طايفة منهم الى ان المبادي
هي الحروف المجردة عن المادة واد قعوا الالف
في مقابلة الواحد والباء في مقابلة الاثنين ولست
ادري لم قدروها ولا على اي لسان ولغة هي
ولو قيل انها مجازية وعي فيها ترتيب ابجد
في مراتب الاحاد وما بعدها فهي من دلالة اللفظ
على محله ثم على صفته من الاولية ونحوها
لم يبعد ولم نر من وجه هذه الدلالة بما يشفي
الصدور ويوييد ما ذكره ما قال السيوطي في
المزهر قيل اول من وضع الكتاب العربي ابجد
وهوز وحطي وكلمن وسعفص وقرشت وكانوا
ملوكا فسمي الابجاء باسمايهم واخرج ابن اشته
من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي
الله عنهما قال اول كتاب انزله الله من السما
ابوجاد وقال الجوهري في الصحاح قال شرقي بن
القطامي ان اول من وضع خطنا هذا رجال من
طي منهم مرامر بن مرة لانه كان قد سمي كل واحد

من اولاده بكلمة من ابي جاد وهم ثمانية وقال ابو
سعيد السيرافي فصل سيبويه بين ابجد وهوز وحطي
بجعلهن عربيات وبين البواقي فجعلهن اعجميات
وكان ابو العباس يجيز ان كلهن اعجميات وقال
من يحتج لسيبويه جعلهن عربيات لانهن مفهومات
المعنى في كلام العرب وقد جرى ابو جاد على لفظ
لا يكون ان يكون لاعربي تقول هذا ابو جاد
ورايت اباجاد وعجبت من ابي جاد وقال ابو
سعيد لا يبعد فيها العجمة لان هذه الحروف عليها
يقع تعليم الخط بالسرياني وهو معارف وقال
المسعودي في تاريخه قد كان عدة امم تفرقوا في
ممالك متصلة منهم المسمى بابي جاد وهوز وحطي
وكلمن وسعفص وقرشيات وهم بنوا المحصن
ابن جندل بن يعصب بن مدين بن ابراهيم الخليل
عليه السلام واحرف الجمل هي اسماء هذه الملوك
وهي اربعة وعشرون حرفا التي عليها حساب
الجمل فكان ابجد ملك مكة وما يليها من الحجاز وكان
هوز وحطي ملكين بارض الطايف وما اتصل بهما من
ارض نجد وكلمن وسعفص وقرشيات ملوكا بمدين
وقيل ببلاد مصر وكان كلمن على ملك مدين وهو
ممن اصابه عذاب يوم الظلة مع قوم شعيب
وكانت جارية ابنته بالحجاز فقالت ترثي كلمن اباها

كلمونٌ هدّ ركني ٥ هلكه وسط المحلّه ٥ ٥
سيد القوم اتاه الحتف ٥ نارا وسط ظلّه ٥ ٥
كونت نارا فاضحت ٥ دار قومي مضمحلّه ٥ ٥
وقال المنتصر بن المنذر المديني ٥ ٥
لما شعيب قد نطقت مقالة ٥ اتيت بها عمرو اوحيّ بني عمرو ٥

هم ملكوا ارض الحجاز باوجه ۞ كمثل شعاع الشمس في صورة البدر ۞
هم قطنوا البيت الحرام وزينوا ۞ قطورا وفازوا بالمكارم والفخر ۞
ملوك بني حطي وسعفص في الذا ۞ وهوز ارباب الثنية والحجر ۞
او دالة بالنصب معطوف على اشارة لقربه او من بدرة
لسبقه اي لا يقال لم لا يجوز ان تكون هذه الالفاظ
دالة او مذكورة للدلالة على الحروف المبسوطة على
مسمياتها التي هي حروف مفردة حال كون تلك الحروف
مقسما بها لشرفها بيان لوجه الاقسام بها من حيث
انها بسايط اسماء الله تعالى المركبة منها ومادة خطابه
اي كلامه الذي خاطب به عباده كما نقله الامام
الرازي عن الاخفش وقال الخفاجي وهذا قول
الاخفش وعبارته اقسم الله تعالى بالحروف المجمة
لشرفها وفضلها لانها مبانى كتبه المنزلة على الالسنة
المختلفة ومبانى اسمائه الحسنى وصفاته العلى
واصول كلام الامم بها يتعارفون ويذكرون الله
ويوحدونه وقال الكرماني ثم اقتصر على
ذكر البعض وان كان المراد هو الكل بناء على ما
هو المتعارف كما تقول قرات الحمد لله وتريد السورة
كلها فكانه تعالى اقسم بهذه الحروف ان هذا الكتاب
هو المولف من هذه الحروف الشريفة وقال
النسفي في تفسيره قال عكرمة هي اقسام وقال
الطيبي يجوز ان يكون الله اقسم بالحروف المقطعة
كلها واقتصر على ذكر بعضها من ذكر جميعها كما يقول
القايل تعلمت الف باتا ثا وهو يريد كل الحروف
ويقول قرات الحمد وهو يريد كل السورة وعن ابي
العالية قال هذه من الثمانية والعشرين من
اسماء الله تعالى التي دارت عليها الالسن كلها وليس

منها حرف ٧ وهو مفتاح اسم من اسماء الله تعالى هذا
قيل هو بيان لخطابه والاشارة الى القران وقيل
انه ابتداء كلام اي خذ هذا المذكور من انه لا يقال
لم لا يجوز الى اخره وهذا في هذا التركيب ونحوه
مرفوع المحل خبر مبتدا مقدر اي الامر والشان
هذا او مبتدا خبره مقدر اي هذا كما ذكر او مفعول
لفعل تقديره خذ هذا ونحوه وقيل هو اسم فعل بمعنى
خذ وذا مفعوله وبعده رسمه متصلا في جميع النسخ
والواو بعده واو الحال لا عاطفة لئلا يلزم عطف
الخبر على الانشاء في بعض الوجوه وقيل انه عطف
على قوله لم لا يجوز اي لا يقال هذا في تضعيف
ذلك القول وهو كقوله تعالى وان للطاغين
لشر مآب وقيه مبتدا وقال في المثل السائر لفظ
هذا في هذا المقام من الفصل الذي هو احسن من
الوصل وهي علاقة وكيدة بين الخروج من كلام الى
كلام اخر وذلك من فصل الخطاب الذي هو احسن
موقعا من التخلص وعندي انه منصوب بدع مقدرة
لان عادة العرب في مثله ان يقولوا دع ذا كما قال الشاعر
فدع ذا وسل الهم عنك بعزمة ... دعول اذا صام النهار وهجرا
ذكره الخفاجي وقال سنان هذا اي مضى هذا او هذا
كما قلت او كما سمعت وقال عصام هذا اي خذ هذا
او هذا بيان لخطابه اشارة الى القران وقال
اشروائي هذا اي خذ بهذا الذي ذكر من نفي الاحتمال
او مضى هذا المذكور وقال عصام وفي القسم بالحروف
التي هي بسايط القران ما لا مزيد عليه من التنبيه
على شرفه وانه بلغ من الشرف الى ان استحقت
بسايط كلماته لان يقسم بها وقال الخفاجي وهذا

شروع

شروع في ابطال مدعي العلمية بعد ما بين ما في
دليله او هو معارضة للاستدلال المذكور بعد المنا قضة
والمنع للملازمة بين عدم كون الفواتح مفهمة وكون
الخطاب بها كالخطاب بالمهمل مستندا لما ذكره من
الوجوه المرويه وان القول بكسر الهمزة معطوف
على قوله لم لا يجوز واشارة الى ابطال المدلول
بطريق المعارضة بعد ابطال دليله بمنع مقدماته
اي لا نقال هذا في ابطال المدلول لان القول
بانها اي هذه الحروف المفتتح بها اسماء السور يلزمه
ثلاث محذورات الاول انه يخرجها اي هذه
الاسما الى ما ليس في لغة العرب وذا لا يجوز لان
التسمية بثلاثة اسما اي ثلاث كلمات مسرودة
محل الكم كل كلمة منها اسم مثل الم والرا فصاعدا
كاربعة اسما مسرودة مثل المر والمص او خمسة
اسما مسرودة مثل كهيعص وحمعسق مستنكرة
عندهم اي العرب اي جايز جوازا على الاستنكار
من البلغا فهو في القران في حكم غير الجايز ذكره
الزوائي وقال الخفاجي التسمية باسماء معدودة
لم توجد في كلامهم وما ذكره سيبويه كما سنبينه
مجرد قياس ولذا قال المصنف مستنكرة ولم يقل
باطلة ولا غير واقعة ونحوه والمستنكر ما ينكره
الناس لكونه غير معروف بخصوصه وان كان
معروفا بثلاثة الفاظ نحو سمر من راي وشاب
قرناها وغيره مما ذكر من الجمل ولذا قال اسما ولم
يقل الفاظا والمحذور الثالث انه يؤدي اي
يوصل الى امر باطل هو اتحاد الاسم والمسمى هذا
مبني على توهم ان كل واحد من الاجزا محدث

جميع الاجزاء المتحد مع الكل المغاير له من حيث الاجمال
والتفصيل الذي مرجعه الى المغايرة في الملاحظة
لا في الملحوظ وقيل لزوم الاتحاد باعتبار كون الاسم
جزء خارجيا من الكل غير ممتاز عنه في الوجود مثلا
اذا قلت سورة البقرة الم ذلك الكتاب الى اخر
السورة واسم هذه السورة الم اتجه ان يقال الاسم
متحد مع المسمى بالمعنى المذكور اي بمعنى عدم
الامتياز في الوجود اقول لا يتصور ان يكون الشي
جزء خارجيا ويكون غير ممتاز عن الكل في الوجود
لان الجزء الخارجي ما يمتاز عن الكل في الوجود
وعدم الامتياز عن الكل في الوجود من خواص الاجزاء
العقلية وقيل يجوز ان يكون توهم الاتحاد مبنيا
على انه من الاسماء التي يتشارك فيها الجزء والكل
كاسم الماء فانه يطلق على الكل وعلى كل قطرة منه
او مبنيا على اصطلاح المتكلمين من ان الجزء لا يطلق
عليه الغير ذكره الشيرواني وقال شيخي زاده وذلك
لان الاسم ههنا جزء من المسمى والجزء لا يغاير الكل
فيكون نفسه وكون الشيء علامة موضوعة لنفسه
باطل وقيل توهم ان الجزء الخارجي اي الموجود في
الخارج لا يغاير كله مبني على توهم انه لو غايره
لكان مغايرا لنفسه من حيث ان الكل عبارة عن جميع
الاجزاء والمغاير للشيء مغاير لجميع اجزائه فيكون
الجزء مغايرا للكل فيستلزم كونه مغايرا لنفسه وهو
محال فثبت ان الجزء نفس الكل وان تسمية الكل به
يستلزم كون الاسم متحدا مع المسمى وهو باطل
ويستلزم ايضا كون الجزء متأخرا عن الكل بالرتبة
من حيث ان الاسم متأخر عن المسمى بالرتبة مع ان

الجزء

الجزء متقدم على الكل بالرتبة فلو جعلنا الفواتح اسما
للسور لزم تأخرها عنها وتقدمها عليها معا وهو محال
فان قيل مجموع قولنا صاد اسم للحرف الاول منه فلما
جاز ان يكون المركب وهو مجموع لفظ صاد اسما
لبعض مفرداته فلم لا يجوز ان يكون بعض مفردات
ذلك المركب اسما له قلنا الفرق ظاهر لان المركب
متاخر عن المفرد والاسم متاخر عن المسمى فلو
جعلنا المركب اسما للمفرد لم يلزم من تاخر ذلك المركب
عن ذلك المفرد من وجهين وغير مستحيل اما لو
جعلنا الجزء اسما للمركب لزم من حيث كونه جزءا له
كونه متقدما عليه ومن حيث انه اسم له كونه متاخرا
عنه وذلك محال والمجوز الثالث انه يستدعي
اي يقتضي تاخر الجزء عن الكل وهو باطل من حيث
ان الاسم للشيء يتاخر عن المسمى الذي هو ذلك
الشيء وذلك الشيء وهو المسمى يتقدم على اسمه
بالرتبة كما تقدم وقال الخفاجي اي يستدعي
تاخر الجزء مع تقدمه عليه فيلزم توقف الشيء
على نفسه لتوقفه على ما يتوقف عليه وهو ورد
وهذه الشبهة لا تختص بالاعلام بل تاتي في لفظ
القرآن ولفظ سورة الواقعين في النظم وقد اوردها
بعضهم على بعض الالفاظ القرآنية كالضمير في نحو
قوله تعالى انا انزلناه فانها اخبار عن انزال
القرآن وهذه الجملة من جملته والضمير للقرآن ومنه
الضمير نفسه فيعود حينئذ على نفسه حتى اضطر في
دفعها الى جواز كون الكلام جزءا من نفسه نحو قول
القائل كلا كلامي صادق اذ لم يتكلم بغير هذا
اللفظ الا ان يقول جواب لما نقاه فيما تقدم بقوله

لا يقال وعلة لذلك النفي وابطال لما ذكر على الترتيب
المذكور هذه الالفاظ التي هي اسماء الحروف الهجائية
في فواتح السور لم تعهد بانيا للمفعول مزيدة في كلام
العرب قال شيخي زاده هذا جواب عن قول
قطرب انها مزيدة لا معنى لها في حيزها وانما جيء بها
لامرين الدلالة على الانقطاع والدلالة على الاستيناف
وتقرير الجواب ان ما ذكرت انما يصح لو عهد في
كلام العرب كونها لمجرد الدلالة على الانقطاع من
غير ان يكون لها معاني في حيزها ولم يعهد ذلك وان
الاستيناف لا يختص بهذه الفواتح التي هي اسماء الحروف
بل يلزمها وغيرها مما تفتتح به السورة نحو الحمد لله
وتبارك الذي بيده الملك وغيره وكونها للاستيناف
لا يقتضي ان لا يكون لها معنى في حيزها حتى
يستلزم ذلك ان يحكم عليها بكونها مزيدة لا معنى
لها الا ترى ان ما يسمى فصل الخطاب من نحو هذا
واما بعد انما يقال عند تمام الكلام والشروع في
اخر فلا جرم يدل على انقطاع كلام واستيناف
اخر مع ان له معنى في نفسه ولا يحكم عليه بالزيادة
للتنبيه اي لغرض الدلالة على تنبيه المخاطب
وايقاظه وانما عهد لذلك الغرض زيادة الفاظ مخصوصة
مثلها واخواتها فجعلها مزيدة لغرض التنبيه باطل
لكونه خروجا عن قانون كلام العرب وما قيل ان
القرآن لما كان متميزا عن كل كلام ناسب فيه التنبيه
بالفاظ لم تعهد ليكون ابلغ في الايقاظ فيرد عليه
ان استعمال الفاظ غير معهودة مما يخل بكمال بلاغته
قيل لقايل ان يقول لم يعهد ايضا تسمية شيء بتلك
الاسماء قول قال القفال وقد سمت العرب

بهذه

بهذه الحروف اشيا فسموا لام والحارث بن لام
الطائي وبصاد النحاس وبعين البقر وبعين النحاة
وبقاف الجبل وبنون الحوت وغير ذلك والدلالة
مبتدا علي الانقطاع والاستيناف بالجر معطوف
علي الانقطاع يلزمها اي يلزم هذه الالفاظ وجملة
يلزمها خبر المبتدا وغيرها بالنصب عطف علي الضمير
المنصوب من حيث انها فواتح السور بيان لوجه
اللزوم يعني ان الدلالة علي انقطاع الكلام السابق
واستيناف اللاحق لازم للفواتح لذاتها كرر وجيه
الاربعة لا تنفك عنها سواء كانت هذه الالفاظ او
غيرها كالبسملة مثلا ذكره الكرماني ولا يقتضي ذلك
اي المذكور من انها للدلالة علي الانقطاع ان لا يكون
لها معني في حيزها اي تحتها بل تكون مزيدة لتلك
الدلالة لان البسملة في اوايل السور تدل علي انقطاع
السورة الاولي واستيناف السورة الثانية مع ان لها
معني فالتمحض لتلك الدلالة غير لازم لجواز ان يكون
لها معاني في انفسها وتدل علي الانقطاع والاستيناف
ايضا نحو هذا وذلك وسايرما يذكر من الالفاظ لفصل
الخطاب فانها تدل علي الانقطاع والاستيناف
مع ان لها معاني في انفسها قاله الكرماني ولم تستعمل
بالبنا للمفعول اي هذه الالفاظ للاختصار عطف
علي قوله لم تعهد واشارة الي ابطال جواز كونها
اشارة الي كلمات هي ابعاضها من كلمات معينة
في لغتهم اي العرب اما الشعر اي قول الشاعر فيما تقدم
قلت لها قفي فقالت قاف
وما في معناه مما انشده الزجاج وما انشده قطرب
وما انشده سيبويه كما تقدم فشاذ لا يقاس عليه

قال الكسروانى يعني ما وقع من الاختصار في الشعر
شاذ مردود لكونه مخالفا للقياس والاستعمال
المعروف من لغة العرب فلا يحمل عليه الكتاب العزيز
الوارد على اعلا طبقات البلاغة وقال الخفاجي
وبويده ان حذف بعض الكلم في غير الترخيم لا يجوز
عند النحاة انتهى قلت قال الشيخ تقي الدين منصور
ابن فلاح اليمني في كتابه المغني الترخيم عبارة عن
حذف اخر الاسم المنادى طلبا لتخفيف اللفظ وتسهيله
وشرطه عند البصريين ان يكون منادى لانه حذف
والنداء يكثر استعماله واما في ضرورة الشعر فيجوز
الشاعر ان يرخم في غير النداء كما اسم يجوز ترخيمه
في النداء عند سيبويه على لغتي الترخيم جميعا واما
عند المبرد فلا يجوز الا على لغة الضم انتهى وهذا
ما ذكره النحاة في الترخيم واما الاكتفاء فقد اجتمعت
على صحته علماء الادب واهل الشعر العربي وجعلوا نوعا
منه الاكتفاء ببعض الكلمة كقول ابن مكانس الشاعر المشهور

نزل الطلا بكرة ٥ وتوالي تجددا ٥
والندامى تجمعوا ٥ فاجلبي كاسي على الندا ٥

وقال شيخ الشيوخ بحماه

اليكم هجرتي وقصدي ٥ وفيكم الموت والحياة ٥
امنت ان توحشوا فوادي ٥ فانسوا مهجتي والتو ٥

وللشيخ برهان الدين القيراطي

يا من غنت عشاقه لجماله ٥ ذلا اراك عليهم تتغنت ٥
ما رام صب ان يتوب عن الهوى ٥ لما رآه بحاله وجهك اذ يتو

وهذا كثير في كلام الشعراء ولعله نوع من الترخيم في غير
النداء كما هو عند النحاة وقال في التسهيل ويرخم في الضرورة
ما ليس منادى من صالح للنداء وان خلا من علمية

وهاء

وهاء تانيث على تقدير التمام باجماع وقال المرادي
في شرحه احترز مما لا يصلح للنداء فان الحذف منه
ليس بترخيم كقوله
قواطنا مكة من ورق الحما ٥ يريد الحمام وجا ترخيم
الضرورة في العلم كقوله
لنعم الفتى تعشو الى ضوء ناره ٥ طريف بن مال ليلة الجوع والخصر
وانشد بعضهم
ليس هي على المئون بخال ٥ اي بخالد انتهى
قلت قوله فان الحذف منه ليس بترخيم
يقتضي ان الاكتفا المذكور ليس بنوع من الترخيم
بل هو اصل بنفسه واما قول ابن عباس رضي الله
عنهما اشارة الى جواب ما استشهد به على الاختصار
بما قال ابن عباس ان الالف الا الله الى اخره
فتنبيه على ان هذه الحروف الهجائية المفتتح
بها في السور منبع الاسما الالهية الحسنى اي منها
تجري بنا بيعها ذكره الكرواني وقال سنان
اي منبع الاسما التي اشير بهذه الحروف اليها
ومبادي الخطا اي منها تبدو وتظهر خطابات
الشارع للمكلفين بكل ما يأتون ويذرون قاله
الكرواني وقال سنان ومبادي الخطاب باسره
فان كل اسم مركب منها وكل خطاب مبني عليها
فجاز ان يشار بهذه الاسما الى اي اسم كان من
الاسماء التي تركبت منها وهذا انسب بقوله
وتمثيل باسئلة حسنة اي لا تحقيق وتعيين وقال
الكرواني وتمثيل وتصوير لصفاته العلي باسئلة
حسنة اي دالة على صفات الجمال والاكرام حيث
لم يقل الالف اخذ الله واللام لعنه والميم مكره

مع كونه من المحتملات وقال الخفاجي قيل عليه
انه ياء باه كل الاباء قوله معناه انا الله الى اخره وليس
في كلامه ما يدل على ما ذكره المصنف هنا بوجه من
وجوه الدلالة الثلاثة اي المطابقية والتضمنية
والالتزامية فحمله عليه خروج عن طريق التحقيق
انتهى قلت من المعلوم ان ابن عباس رضي الله عنهما
لا يقرأ القرآن برأيه فيكون سمع ذلك من النبي
صلى الله عليه وسلم او ممن رواه له عنه فقطع
به في قوله ومعناه كذا ولم يوجد في كلامه ما يدل
على انه مجرد تمثيل وانما ذلك في بيان النبي
صلى الله عليه وسلم تمثيلا وتصويرا فلا يرد على
المصنف شيء اذ لم يقل مراد ابن عباس كذا
وقال الخفاجي ولو كان مقصوده مجرد كون
هذه مواد الاسما كان ما ذكر من التركيب لا وجه
له ولذا منع بعض المتاخرين صحة الرواية وقال
لو صحت لكانت من الرموز التي لا يفهمها الا صاحب
الوحي او من تلقى عنه بواسطة او بدونها كابن
عباس رضي الله عنهما انتهى قلت كون ما ذكر
من التركيب لا وجه له ممنوع بل له وجه اولا بكونه
واردا في الخبر المأثور فلا بد ان يكون مخصوصا
بما ذكر لحكمة وثانيا لوجود ذلك الحرف في ذلك
الاسم على وجه التمثيل الحسن وقال شيخي زاده
واما قول ابن عباس فليس تفسيرا وتخصيصا
للاسما المذكورة بهذه المعاني بكونها ماخوذة ومختصرة
منها بل هو تنبيه على ان الحروف التي دل عليها
بهذه الاسما منبع اسماء الله تعالى مطلقا ومبادي
ما يخاطب به من كلام وتخصيص ما ذكر بالذكر من

جملة

جملة ما يتركب من تلك الحروف من قبيل التمثيل بامثلة
حسنة لا لكونه بخصوصه مرادا من تلك الاسماء لكونها
مختصرة منه الا ترى دليل ما ادعاه من ان كلام ابن
عباس رضي الله عنهما مما هو موقوف عليه ولا يقال
من قبل الراي وان قال معناه كذا محمول على التنبيه
المذكور واشارة الى ان هذا المدعى المذكور
في ظهوره وجلائه كانه مرئي ومشاهد من حيث
انه عد ابن عباس رضي الله عنهما كل حرف من الم
من كلمات متباينة اذ عد الالف تارة من الاء وتارة
من الله وتارة من الرحمن وتارة من انا الله واللام
تارة من لطف الله وتارة من اعلم وتارة من جبريل
والميم تارة من ملك الله وتارة من اعلم وتارة من
محمد ومن البين المكشوف ان الحرف الواحد في اطلاق
واحد لا يكون مختصرا من كلمات متباينة فتعين
انها تنبيه على ما ذكر وتمثيل وبعد استدلال اتم
بهذا الوجه لا معنى للاعتراض بعضهم على قوله
لا تغير بانه غير مسلم لان ما نقله عن ابن عباس
من ان معناه انا الله اعلم صريح في التغير لان مرجع
المنع الى طلب الدليل على الممنوع وهو قد استدل
عليه بقوله الا ترى الى اخره على وجه اشار الى
براهته فيكون هذا المنع لغوا ذكره اكثر وانى قلت
قول ابن عباس ان معناه كذا قطع منه في كلام النبوة
اذ ليس ذلك عنده مستندا الى رايه كما ذكرنا لا مانع
فيه من حمله عنده على مجرد التنبيه والتمثيل كما ذكره
المصنف ولهذا اختلفت الروايات عنه في معنى
ذلك ولا تخصيص عطف على قوله لا تغير وفايدته
الاشارة الى انه وان سلم كونه تغيرا الا انه لا

تخصيص فيه لهذه الالفاظ بهذه المعاني اي اشكال
الا لاء واللطف والملك دون غيرها من المعاني
اذ لو قيل اللام من اللعن لجاز ذكره الكرواني اذ لا تخصيص
تعليل لقوله لا تخصيص لفظا ومعنى انتصابهما
على التمييز اي لا تخصيص مطلقا لا من جهة اللفظ
بان يقتضي اللفظ اختصاصه بالمعنى ولا من جهة
المعنى بان يقتضي المعنى اختصاصه باللفظ ويجوز
انتصابهما على الظرفية اي لا تخصيص لهما لا
في جانب اللفظ ولا في جانب المعنى فاذا انتفى
التخصيص كان التخصيص منتفيا بالضرورة قاله
الكرواني ولا لحساب الجمل باللام الجارة في اكثر
النسخ وهو معطوف على قوله للاختصار ولا التاكيد
النفي وفي نسخة بحساب بالباء بدل اللام وهو
معطوف ايضا على ما عطف عليه ما قبله يعني على
قوله للاختصار ايضا واحتمال عطفه على قوله
بهذه بعيد وان قرب ذكره الخفاجي وقال الكرواني
هذا ابطال لكونه اشارة الى مدد اقوام واجال
فهو معطوف على قوله للاختصار اي لم تستعمل
لحساب الجمل وفي بعض النسخ ولا بحساب الجمل بالباء
والباء حينئذ تكون للسببية فترجع الى معنى اللام
اذ لا فرق بين ان يقال لم تستعمل لاجل حساب
الجمل وبين ان يقال لم تستعمل بسبب حساب الجمل
ويحتمل ان تكون للظرفية اي لم تستعمل في حساب
الجمل فتلحق اي تلك الفواتح بالمعربات بالتشديد
قال الكرواني تلحق بالبناء للمجهول منصوب
باضمار ان بعد الفاء في جواب النفي كما في قولك
ما تاتينا فتحدثنا اي تجعل هذه اسما واجراؤها

ملحقة

ملحقة بالمعربات ومعدودة من جملتها فيكون الم
مرادفا لواحد وسبعين والف مرادف لواحد ولام
لثلاثين وميم لاربعين وهذا الكلام يتضمن الجواب
ايضا عن قوله وهذه الدلالة وان لم تكن عربية
تلحقها بالمعربات اذ حاصله ان الالحاق بالمعربات
لايكفي فيه اشتهار الدلالة على معنى بين العرب
بل لابد مع ذلك من وقوع الاستعمال بهذا المعنى بينهم
والحال انه لم يستعمل بينهم بحساب الجمل واذ لا استعمال
فلا الحاق وقال شيخي زاده وتقريره ان الاشارة الى
المدد والاجال انما تصح اذا استعملت هذه الاسماء
في كلام العرب بحساب الجمل تلحق تلك الاسماء بالمعربات
بسبب استعمال المعرب اياها بحساب الجمل والحاصل
انه لايكفي في كون اللفظ معربا ولا في لحوقه بالمعربات
مجرد اشتهار دلالته على معنى فيما بين العرب
بل لابد مع ذلك من استعمالهم اياه في ذلك المعنى
ولم يوجد واللفظ انما يكون معربا اذا استعملته
العرب في كلامهم لمعنى والعرب لم تستعملها في ذلك
فخرج الجواب عن قوله وهذه الدلالة وان لم
تكن عربية الى اخره ولما ابطل احتمال ان تكون
الفواتح للاشارة الى المدد اشار الى ان ما تمسك
به ابو العالية في اثبات هذه الاحتمالات التي
لادليل على مدعاه فقال والحديث الذي رواه
البخاري في تاريخه وابن جرير من طريق ابن
اسحاق عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس
عن جابر بن عبد الله بن رئاب رضي الله عنهم
كما تقدم ذكره لادليل فيه على مدعاه بل يد دفع تمسك
ابي العالية بالحديث على انه اشارة الى المدد

بحساب الحروف لجواز اي لامكان انه صلى الله
عليه وسلم تبسم كما وقع في الحديث حين قالت
اليهود كيف ندخل في دين مدته احدى وسبعون
سنة تعجبا من جهلهم بلغة العرب حيث فسروا
الم مع كون القران عربيا بمعاني لم تستعمل فيها
عند العرب او المراد من جهلهم بامر الدين حيث
جعلوا مدار الدخول فيه دوامه وامتداده مع
ان المدار كونه دين الله وشرعه ذكره الكرماني
وقال الخفاجي قيل لجهلهم لتفسيرهم المنازل
بلسان عربي بما ليس من معاني لغة العرب
او لانهم بعد ما سلموا كونه شرع الله لا وجه لعدم
دخولهم فيه لقصر مدته ورد بان كلامهم لا يدل
على تسليم كونه دين الله في نفس الامر الجواب
ان يكون قولهم في دين مبنيا على ما يدعيه النبي
صلى الله عليه وسلم وهو مما لا شبهة فيه وقال
التيبي زاده فيه بحث لانه يعني ابا العالية لم يستدل
بتبسمه صلى الله عليه وسلم بل بما بعد التبسم
من تلاوته صلى الله عليه وسلم اياها اي تلك الوقائع
عليهم بالترتيب المخصوص وتقريرهم على استنباطهم
كما صرح به هناك بقوله فان تلاوته اياها الى اخره
وكما جاز كون تبسمه لما ذكر جاز ايضا ان يكون تعجبا
من اطلاعهم على المراد وقد ترجح هذا الاحتمال
بان قارنه التلاوة والتقرير فالتعرض لتبسمه
صلى الله عليه وسلم لا يجدي بطائل انتهى قلت
فان تمسك ابي العالية بالحديث وقوله في وجه الاستدلال
به على مدعاه بان تلاوته صلى الله عليه وسلم
اياها بهذا الترتيب المذكور وتقريرهم على

استنباطهم

استنباطهم ما خوذ ذلك عنده من تبسمه صلى الله
عليه وسلم لان التبسم رضا بما يرى ويتعجب منه فلذا ذكر
تعرض له المصنف دون باقي الكلام لانه محل الاستدلال فاذا احتمل غير ما ذكر احتملت التلاوة
والتقرير غير ذلك ايضا وقال الشرواني قيل لم
يستدل ابو العالية بتبسمه صلى الله عليه وسلم
فقط بل بما بعده من تلاوته اياها عليهم بالترتيب
المخصوص وتقريرهم على استنباطهم وايضا كما
جاز ان يكون تبسمه تعجبا من جهلهم جاز ان يكون
تعجبا من اطلاعهم على المراد وترجمه مقارنة
التلاوة والتقرير وقال الخفاجي والظاهر انه
صلى الله عليه وسلم فعل ذلك مما راة معهم ليلزمهم
بما يعرفونه وقال الشرواني واورد ايضا ان الدلالة
بتبسمه عليه السلام عند حاتهم ليست اخفى من
دلالة قول ابن عباس على انه قصد به التنبيه
على المعنى المذكور بل اخذ ذلك المعنى من تبسمه
عليه السلام وعدم انكاره اهون وايسر من اخذ معنى
التنبيه من كلام ابن عباس وانت خبير بان منع
دلالة التبسم مستند بما ذكر يرجع الى منع التقرير
ودلالة التلاوة اذ لا يتصور تقريرهم ولا تدل التلاوة
عليهم بالترتيب المخصوص على ما ذكر بعد ما تعجب
من جهلهم فحاصل كلامه انا لا نسلم انه عليه السلام
قررهم على استنباطهم ولا نسلم دلالة التلاوة عليهم
على ذلك لجواز ان يكون منشا تبسمه عليه السلام
التعجب من جهلهم وهو بنا في التقرير وعدم الانكار
ودلالة التلاوة مع قيام هذا الاحتمال لا يتم التمسك
به لاب من وراء المنع بكفينا الاحتمال ولو كان مرجوحا

فلا يدفع الاشكال بالكلية وجعلها اي هذه الفواتح
مقسما بفتح القاف بها هذا ابطال لكونها للدلالة على
الحروف المبسوطة مقسما بها وان كان ذلك غير ممتنع
لدلالتها على شرف تلك الحروف من حيث انها بسايط
اسماء الله تعالى ومادة خطابه سبحانه كما مر لكنه اراد
لكن عليه الدفع توهم نشاء من الحكم عليه بعدم الامتناع
لانه يوهم كونه مقبولا فدفعه بما يوجب عدم قبوله
ذكره الكرماني يحوج الى اضمار اشياء وهي فعل القسم
وفاعله وحرفه وجوابه لخلو ذلك مما يتعلق به القسم
من الباء والواو واللام فلا يصلح لكونه جوابا لا دليل عليها اي على
تلك الاشياء المحذوفة وقال الكرماني تجويز كونه
مقسما به يختص بما يكون بعده قسم او ما يصلح ان
يكون جوابا للقسم وان نحو الم ذلك الكتاب والم الله
لا تجويز فيه ومنهم من عمم على حذف جواب القسم
من نحو انه لمعجز لكن اللفظ اذا لم يكن صريحا في القسم
يجعل دليلا على اقتضاء الجواب كان حذفه ضعيف
جوابا والتعويل في ذلك على كثير من الفواتح فعطف
عليه قسم او ذكر معه ما يصلح جوابا لا يدفع جوابا فلا
يدفع ضعفه بل يصححه في الجملة وبهذا خرج الجواب
عما يقال عدم الدليل مطلق ممنوع لان عطف
القسم على بعضها نحو ن والقلم وق والقرآن وص
والقرآن يدل على كونه مقسما به ويحمل البواقي
عليه للانه غاية افادة الصحة في الجملة ولا نزاع
فيه كما اشار اليه المصنف بقوله وان كان غير
ممتنع على ان صاحب الكشاف جعل وقوع القسم
بعدها ما نعا من جعلها مقسما بها لانهم استكرهوا اجتماع
قسمين على مقسم عليه واحد وقال الخفاجي واورد

عليه

عليه انهم ارتضوا كونها مقسما بها اذا كانت اسماء
الله تعالى او القران او السور ولم يستضعفوه
لما ذكر وتبعهم في ذلك المصنف فان قيل لشرف معا
المناسبة للقسم قيل هذه ايضا شريفة لانها منبع اسما
الله تعالى ومادة خطابه مع ان وجه التضعيف
وارد ثمه بلا فرق والجواب عنه انها اذا كانت
من اسماء الله تعالى او من صفاته كالقران كانت
صالحة لان يقسم بها في نفسها فالانكار تلك
الاضمارات سايغ في الجملة اما ما لا يصلح لذلك كاسما
الحروف المقطعة يبعد ذلك عنه بمراحل وما
ذكره من التاويل ان سلم انه يصحح لا يقربه وقول
المصنف غير ممتنع يشير لما ذكرناه وقوله لا دليل
عليه اي لا دليل معين له فلا يرد ان عطف المجرور
في مثلك والقران دليل فيطرد لان واو القران
تحتمل القسمية فلا دليل فيها ايضا والتسمية بثلاثة
اسماء جملة واحدة بان تجعل اسما واحدا كما مر هذا
جواب عن قوله انا نقول بانها اسماء السور يخرجها
الى ما ليس في لغة العرب انما تمتنع اذا ركبت بعضها
مع بعض وجعلت اسما واحدا على طريقة بعلبك
بحيث يجري الاعراب في اخره ولما كان المستنكر
في القران في حكم الممتنع عبر عن الاستنكار بالامتناع
قاله الشرواني وقال شيخي زاده والظاهر انه
اراد بامتناعها امتناع فصاحتها وخلوها عن الاستكراه
والا فالمناسب لقوله السابق وهو ان التسمية
بثلاثة اسما فصاعدا مستنكرة عندهم ان يقول
انما تستكره فاما اذا نثرت اي فرقت نثرا اسما
العدد اي ذكرت على سبيل التعديد فلا اي

فلا استنكار ولا امتناع في التسمية بثلاثة اسماء
فصاعدا لانها من باب التسمية بما هو حقه ان يحكى
حكاية كما سموا بناء بط شرا ونحوه وقال شيخي زاده
وتقرير الجواب ان تسمية الشي باسماء متعددة
تكون على وجهين الاول ان تجعل الاسماء اسما واحدا
حتى يعرب كبعلبك والثاني ان تتركب تلك الاسماء
على حالة التعداد ولا تجعل اسما واحدا واستكراه
التسمية باكثر من اسمين انما هو في التسمية على الوجه
الاول فانها لا تكون الا من اسمين وليس في كلامهم
ان يجعل ما فوق الاسمين اسما واحدا ويبنى به ولا
استكراه في التسمية باسماء كثيرة مسرودة على نمط
التعداد من حيث انها لم تجعل اسما واحدا وقال الخفاجي
ان المستكره تركيب ثلاثة اسماء تركيبا مزجيا كحضرموت
واما التسمية بها منثورة غير مركبة كذلك بل مسرودة
سرد الاعداد فليس بمنكر واذا سموا بنحو شاب قرناها
وجاز جعل الجمل علما ذكره سيبويه كيف يستنكر
هذا فان قلت كيف سلموا هنا ان تركيب ثلاثة
اسماء ممتنع وغير ثابت من غير نزاع فيه وقد ورد
في اسم مدينة داراب جرد فانها في الاصل مركبة
من دار ومن اب ومن جرد قلت قال في شرح
الكشاف لما مثل به الزمخشري دارابجرد علم بلدة
بفارس معرب دارابكرد وهو مركب من كلمتين احداهما
دارا اسم ملك بناها والثانية بكرد وقيل هو معرب
دراب كرد فيكون ثلاث كلمات في الاعجمية لان
دراب معناه درآب سمي بذلك لانه وجد في
الماء وصار بالغلبة اسما واحدا فضمت اليه كلمة اخرى
وصار المجموع كبعلبك وعلى هذا تاكد المشابهة

بينه

فصاعدا بعطوف الاضافة واجراء الاعراب
المستحق على كل من ذلك الا لفاظ الو

بينه وبين ظاسين ميم اقول انما تركه المصنف
وغيره وان ذكره سيبويه وتابعه الزمخشري
لانه ليس بعربي والمدعى انه لا يوجد مثله في
كلام العرب وقال اكثر والي نقلا عن السعد التفتازاني
في حواشي مختصر الاصول قال اعلم انه لا نزاع في
التركيب من ثلاثة الفاظ مثل عبد الله وابن عبد
الرحمن ولا بطريق الحكاية وابقاء الالفاظ على ما
كانت عليه من الاعراب والبناء مثل برق نحره
وتابط شرا والتسمية بزيد منطلق او ببيت من
الشعر او بالم او بحمسق ونحو ذلك منثورة نثر اسماء
الاعداد من غير اعراب وانما الكلام بثلاثة الفاظ
فصاعدا اذا جعلت اسما واحدا على طريق حضرموت
ويعلبك من غير ان يلاحظ فيها الاعراب والبناء الاصليان
بل تكون بمنزلة زيد وعمرو ويجري الاعراب
المستحق على الحرف الاخير وهذا ليس من لغة العرب
بلا نزاع وناهيك بمعنى حسبك ويكفيك تقول هذا
الرجل ناهيك من رجل وتاويله انه بجده وغناه
ينهاك عن تطلب غيره وهذه امراة ناهيتك
من امراة يذكر ويونث ويثنى ويجمع لانه اسم
فاعل فاذا قلت نهيك او نهاك لم تثن ولم تجمع
لانه مصدر في الاصل وهو يستعمل في المدح لانه
كناية عن كفايته كانه ينهاه عن طلب غيره كالدليل
الاخر هنا قاله الخفاجي بتسوية سيبويه اي
حسبك وكافيك تسويته فالباء زايدة كما في حسبك
بدرهم والناهي اسم فاعل من النهي كاذن التسوية
تنهاك عن طلب دليل سواه ذكره اكثر والي وقال
الخفاجي والباء متعلقة به لانه بمعنى اكتف وهكذا

نقل سماعه عن الثقات قال ابن الانباري في
الزاهر قولهم ناهيك بفلان معناه كافيك به من قولهم
قد نهي الرجل عن الحمم وانهي اذا اكتفى به وشبع
فلا حاجة لما قيل انها زايدة او معلقة به تنظر المائل
المعنى بين التسمية بالجمل جمع جملة كتائب شرا
وشاب قرناها وسر من راي واللهم صلي علي
محمد وكان حدادا قال الشيخ الاكبر قدس الله سره
في كتابه روح القدس عند ذكر شايخه قال ومنهم
اللهم صل علي محمد الحداد بمدينة اشبيلية انتهى
ونحو ذلك والبست من الشعر اذا سمي به احد وطايفة
من اسماء حروف المعجم اذا سمي احد بشي من ذلك
فانها كلها سواء في انها تحكي والمسمى بهذه الحروف
المقطعة في اوايل السور كالمسمى بالم مثلا هو
مجموع السورة اشارة الى جواب قوله ويودي
الى اتحاد الاسم والمسمى الى اخره ولما كان توهم
اتحاد الاسم والمسمى مبنيا علي عدم الفرق بين
كل واحد من الاجزاء وبين جميع الاجزاء اشارة
الى ان مغايرة كل جزء مع المجموع بديهية ذكره الكشري
وقال الخفاجي قال العلامة ليست هذه التسمية
تصير الاسم والمسمى واحدا لانها تسمية مؤلف
بمفرد والمؤلف غير المفرد الا ترى انهم جعلوا اسم
الحرف مؤلفا منه ومن حرفين مضمومين اليه نحو
صاد نعني انهما متغايران ذاتا وصفة فلا يلزم من
تسمية المؤلف بالمفرد اتحاد الاسم والمسمى كما لا يلزم ذلك
من عكسها في اسماء الحروف والاسم جزوها اي السورة
فلا اتحاد بين الاسم والمسمى يعني مذا بين يلزم الاتحاد
والمجموع مع الجزء مغايران وقال خر والمسمى

هو
مجموع السورة من حيث المجموع لا من حيث تفاصيل
الاجزاء والاسم جزء معين من السورة فلا يلزم من
وضعه له وضعه لنفسه وهو اي الجزء مقدم على
الكل من حيث ذاته اي ذات ذلك الجزء ومتاخر
اي ذلك الجزء عن الكل ايضا باعتبار كونه اي كون
ذلك الجزء اسما للكل وهذا اشارة الى الجواب
عن لزوم الدور المشار اليه بقوله ويستدعي تاخر
الجزء عن الكل وتقريره ان التقدم على الكل لازم لذات
الجزء وماهيته من حيث هي هي فلا ينفك عنها في كلا
الوجودين في الخارج والذهن واما الاسم فليس التاخر
عن المسمى لازما لذاته حتى يلزم من كون الجزء
اسما للكل ان يكون المتقدم لذاته عن الشي متاخرا
لذاته عنه فيتوقف على ما يتوقف عليه فيدور
وانما المتاخر في الاسم هو وصف كونه اسما وهو
وصف حادث غير لازم لذاته بحيث لا ينفك
عنه خارجا وذهنا فلما تغايرت جهتا التقدم والتا خر
اندفع الدور فلا دور في الكلام وهذا تقرير كلام
المصنف واما التحقيق فهو انه لا يلزم ان يتاخر
الاسم عن المسمى في الوجود الخارجي لجواز ان
يتصور المسمى قبل وجوده فيوضع له اسم كما يسمى
الولد قبل وجوده وليس هذا تعليقا للتسمية بالوجود
اي اذا وجد كان اسمه كذا كما توهم لانه يرد قوله
تعالى ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد اذ
البعدية انما هي بالقياس الى ما قبلها من الرسالة
والاتيان لا الى ما بعدها من كون اسمه احمد فهو
من حيث كونه جزءا مقدم في التحقيق ومن حيث
كونه اسما موضع في التصور فلا دور ذكره الكرماني

وقال الخفاجي يعني ان ذات الجزء متقدمة علي
ذات الكل واما ذات الاسم فلا يجب تاخره عن
ذات المسمي فلا يجب تاخره عن ذات المسمي بل
ربما كان جزءا كما في الفواتح فيتقدمه وربما انعكس
الحال فيجب تاخره عن المسمي كما في اسماء الحروف واذا
لم يكن الاسم جزءا من المسمي ولا كلا له لم يوصف
بالتقدم ولا بالتاخر باحد الاعتبارين المذكورين نعم
وصف الاسمية متاخر عن ذات المسمي ولا محذور
فيه والوجه الاول يعني به الوجهين الاولين
اللذين ذكرهما اولا واراد تضاهيهما وهو انها اسماء للحروف
البسيطة ذكرت للتنبيه علي اعجاز المتلو عليهم
اما بالنظر الي المشترك اليه في نفسه كما في الوجه الاول
المشار اليه بقوله ايقاظا لمن تحدي الي اخره او
بالنظر الي المنزل عليه كما في الوجه الثاني المشار
اليه بقوله فان النطق باسماء الحروف من الامي
مستبعد خارق للعادة ذكره الكرواني وهذان الوجهان
عند المصنف وجه واحد كما مر لاتحادهما بحسب المراد
والماءل وصاحب الكشاف جعل كلا منهما وجها علي حدته
وله وجه ذكره الخفاجي اقرب الي التحقيق لظهوره
وعدم التجوز فيه وسلامته مما يرد علي غيره ولان
كونها اسماء الحروف المقطعة محقق لا محالة بخلاف
غيره وقيل المراد تحقيق اعجاز القرآن لان الدلالة
فيه علي التحدي بالمقصد الاولي بخلاف غيره قاله
الخفاجي وقال الكرواني لانه لا يرد عليه ما يرد
احتمال كونها اسما للسور حتي يحتاج الي مؤنة الجواب
وقيل لان كونها اسماء الحروف محقق لا محالة بخلاف
غيره من الاحتمالات فانه مجرد احتمال وانت خبير

بان كونها اسماء للسور مما اطبق عليه الاكثر فلا يكون
مجرد احتمال وقيل لبقاء الالفاظ على اصل وضعها
والنقل خلاف الاصل وفيه يندرج تحت السلامة عن
لزوم النقل فلا يكون وجها على حدة وفي صيغة
التفضيل اشارة الى ان اصل القرب الى التحقيق
حاصل في احتمال كونها اسماء السور ايضا لاندفاع ما
اورد بما ذكر من الاجوبة ولكونه مما اطبق عليه
الاكثر واوفق اي اكثر موافقة للطايف التنزيل
اي القران العظيم قال الخفاجي لدلالته على الاعجاز
قصدا وعداه باللام وفي بعض النسخ بالطايف معدي
بالباء وكل منهما صحيح واورد عليه ان كل ما ذكر من
النكات على الوجه الاول ينافي العلمية ايضا
واجيب بان الانتقال الى اللطايف على كونها
تعداد المحروف اسرع اذ على تقدير كونها اسماء السور
يتوجه الذهن ابتدا الى مسماها فربما غفل عن تلك
اللطايف لانفكاك التوجه الى المسمى ابتدا وقال
اكثر والى اوفق للطايف التنزيل لما فيه من الرمز
اولا وبالذات الى ما هو المقصود الاصلي من التنزيل
وهو التحدي المودي الى تبكيت الخصم والزامه واحتمال
كونها اسماء للسور وان اشتمل ايضا على الرمز الى التحدي
على ما اشار اليه بقوله اشعارا بانها كلمات معروفة
التركيب الى اخره الا انه اعتبر ذلك فيه ثانيا
وبالعرض لترجيح التسمية لا لكونه المقصود الاصلي
فاصل الموافقة للطايف التنزيل مشترك بين الوجهين
ولهذا قال اوفق بصيغة التفضيل واسلم من لزوم
النقل كلمة من ليست تفضيلية بل اصلة للسلامة
المفهومة من اسلم والمفضل عليه محذوف اي الوجه

الاول اشد سلامة من لزوم النقل عن معانيها الوضعية
الى العلمية من الوجه الثاني فان فيه نقلا من تلك
المعاني التي هي الحروف البسيطة الى معاني اخر
وهي السور والاصل في الالفاظ المستعملة في القران
ان يراد بها معانيها اللغوية حتى ذهب القاضي
ابوبكر الى ان الحقيقة الشرعية اي المنقول الشرعي
غير واقعة وقال عصام والاصل في المستعملات
في القران ان لا تكون منقولات شرعية لانه
نزل على لسان العرب وقال الخفاجي وكلمة
من هنا للتعليل ومن التفضيلية مقدرة والمعنى
اسلم من الوجه الاول لاجل لزوم النقل في الثاني
وليست صلة والا يلزم سلامة الوجه الثاني ايضا
كما اشار اليه بعض الفضلاء واسلم من وقوع الاشتراك
في الاسلام الاعلام بالجر عطف على لزوم النقل
اي وكذا الوجه الاول اشد سلامة من وقوع الاشتراك
من الوجه الثاني فان اكثر الفواتح يشترك فيها عدة
من السور كالم والر وطسم وحم ذكره الكرماني
وهو خلاف الاصل من واضع واحد اشارة الى جواز وقوع
اذا تعدد الواضع كما في الاعلام المشتركة مثل زيد اذا
وضعه جماعة لاولادهم بان يسمي كل منهم ولده
باسم زيد فانه وان اخذ بمقصود العلمية تعيين
المعنى وتمييزه من غيره التباس لكن ان تعدده عند
واما وقوعه من واضع واحد بان سمي شخص واحد
كلا من اولاده بزيد فانه اخلال بمقصود العلمية
من غير عذر فلا يليق ان يقع سيما من الحكيم وهو معنى
قوله فانه اي وقوع الاشتراك المذكور يعود بالنقض
على ما هو مقصود العلمية وهو التمييز وهذا تعليل

لما تضمنه قوله واسلم من وقوع الاشتراك فانه
يتضمن القول بان وقوع الاشتراك في الاعلام
من واضع واحد مخل بمقصود العلمية ومعنى كونه
عايدا بالنقض على مقصود العلمية انه يبطله
وينافيه لان المقصود من وضع الاعلام تمييز
للمعنى واحضاره عند المخاطب بشخصه بحيث
لا يلتبس بغيره والاشتراك يستلزم الابهام والالتبا
ولا عذر لكون الواضع واحدا ذكره الكثر والى
وقال شيخي زاده فان قيل العلمية اكثر فايدة
اذ يستفاد منها الايقاظ ايضا وايضا في اختيارها
موافقة للجمهور اجيب عن الاول بان هذه
الفوائد على تقدير كونها اعلاما للسور يكون
المقصود منها بالذات تعيين السور واحضارها
بخصوصها ويكون الايقاظ مقصودا تبعا من حيث
انه مرجح للتسمية بها دون غيرها وعن الثاني
بان المتبع هو الدليل لا كثرة القايلين ولا سيما
انهم لم يريدوا انها اسما للسور حقيقة بل مرادهم
انها اسما لها على سبيل البدل والمجاز من حيث انها
تستفاد من الاسم كما اذا قيل قل هو الله احد تعدل
ثلث القران فان جملة قل هو الله احد ليست اسما
للسورة التي هي اولها الا انها ذكرت على صورة
كونها اسما لها لتاديتها فايدة الاسم فجعل الفواتح
اسما للسور انما هو من هذا القبيل لا على سبيل
الحقيقة حتى يقصد موافقتهم في ذلك وقال الخفاجي
ولا ينافيه قوله يعني المصنف فيما سبق سميت
بها اشعارا الى اخره واما كونه مذهب سيبويه
وغيره من المتقدمين فما صدر عنهم بنص فيه لاحتمال

انهم اراد وا انها جارية مجراها كما يقولون قرأت
بانت سعاد ورويت قفانبك وقرأت قل هو الله
احد وانما يعنون ما اوله واستهلا له ذلك فلما غلب
جريانها على الالسنة صارت بمنزلة الاعلام الغالبة
فذكرت في باب العلم واثبت لها احكامه وقيل انها
اي اسما حروف التهجي في فواتح السور اسما القرآن
اخرجه ابن جرير وابن المنذر وابن ابي حاتم
وابن مردويه والبيهقي في الاسماء والصفات عن
ابن عباس رضي الله عنهما بسند صحيح ذكره الخفاجي
وهو قول الكلبي والسدي وقتادة ولا بد ان
يراد بالقرآن على هذا القول المعنى المتخصص وهو
مجموع ما بين الدفتين على ما اختاره ائمة
التفسير لا المعنى الكلي اعني القدر المشترك الصادق
عليه وعلى كل بعض منه على ما اختاره ائمة الاصول
اذ لو اريد القدر المشترك يلزم اتحاد الاسم والمسمى
اقول اللزوم ممتنع لان اطلاقه على كل بعض حينئذ
لصدق القدر المشترك عليه لا لكونه مسمى اللفظ
على ما هو شان الالفاظ الموضوعة بازاء مفهومات
كلية اذا اطلقت على افرادها نعم يلزم حينئذ
صحة اطلاق هذه الاسماء وحملها على انفسها مرادا
بها في جانب الموضوع خصوصياتها وفي جانب المحمول
القدر المشترك الصادق عليها وعلى غيرها فيصح
قولنا الم هو الم اي هذا البعض من المجموع يصدق
عليه هذا المفهوم الكلي ونظيره ان يقال لشخص
اسمه العلم انسان الانسان انسان فلا غبار عليه
واما لزوم المترادف على تقدير كونها اسما القرآن
فليس بمحذور لانها تدل على قصد التعظيم الحاصل

من كثرة الاسم لدلالتها على شرف المسمى ولذلك اي
لكونها اسما القران اخبر تعالى عنها بالكتاب والقران
اي ولكونها اسما القران اخبر عنها في بعض المواضع
بالكتاب كما قال تعالى الم ذلك الكتاب والمص
كتاب انزل اليك والر كتاب احكمت اياته والر
كتاب انزل اليك واما الاخبار عنها بالقران فلم
يقع صريحا فقيل قوله والقران عطف تفسير على
الكتاب ليظهر وجه الاستشهاد به وقيل اشارة
الى ما في الر تلك ايات الكتاب وقران مبين
ورد هذا بان قران معطوف على ما اضيف
اليه الخبر لا على الخبر لا يقال على تقدير عطفه
على ما اضيف اليه الخبر يكون التقدير وايات
قران مبين وايات القران قران مبين
فيكون الاخبار بالقران ايضا لانا نقول على
تقدير ان يكون المراد بالقران المجموع الشخصي
لا القدر المشترك لا يمكن القول به وقيل حمل في
بعض المواضع الكتاب فقط كما في الم ذلك الكتاب
وفي بعض المواضع القران فقط كما في الر تلك
ايات الكتاب وقران مبين وفي البعض الاخر
حمل كلاهما كما في طس تلك ايات القران وكتاب
مبين فان ايات القران قران لا ايات الكتاب
وقال شيخي زاده قال تعالى حم تنزيل من الرحمن
الرحيم كتاب فصلت اياته قرانا عربيا في
معنى الاخبار عنها بالقران وقيل انها اي الفواتح
المذكورة اسما الله تعالى روي هذا عن ابن
عباس رضي الله عنهما وقاله سعيد بن جبير وجمع
من التابعين فمعنى الم ذلك الكتاب انا الم

فيكون ذلك الكتاب استينافا ذكره الكرماني
وقال الخفاجي فالمعنى هنا انا الم وما بعده
مستانف ويدل عليه اني علي انها اسما الله تعالى
ان عليا يعني ابن ابي طالب رضي الله عنه كما
ابن ماجة في تفسيره من طريق نافع بن ابي نعيم
القاري عن فاطمة بنت علي بن ابي طالب انها
سمعت عليا رضي الله عنه كان يقول يا كهيعص
ياحمعسق اغفر لي ذكره الخفاجي وقال الكرماني
ولما لم تكن الفواتح دالة بحسب الوضع على معنى
التعظيم والتنزيه او ما يرجع اليهما مع وجوب
ذلك في اسما الله تعالى بحسب الاستقرا ولم يرد
ايضا اذن الشارع صريحا على اطلاقها على الله
تعالى لم يرض بهذا القول واشار الى توجيه
قول علي رضي الله عنه فقال ولعله اي عليا
رضي الله عنه لما كان الحذف والاضمار خلاف
الاصل ولا يدفع ذلك احتمال لم يجزم بذلك
وقال لعله ذكره سنان اراد بقوله يا كهيعص
وياحمعسق يا منزلهما تاويلا له بتقدير مضاف
فيه اذ لا يظهر له معنى مناسب كساير اسمايه تعالى
واسماوه توقيفية وقيل انما المقدر يا عالمها لاختصاصه
بذلك العلم على حقيقته وقيل ان هذا التاويل يرده
وياباه ما ورد في الاحاديث مثل ما اخرجه ابن ابي
حاتم عن الربيع بن انس في قوله كهيعص قال معناه
يا من يجير ولا يجار عليه فتدبر ذكره الخفاجي وانما
خصهما مع انه تعالى منزل الكل لما روي ان عليا
رضي الله عنه كان يعرف الفتن والوقايع منهما
سيما حمعسق وذكر القشيري والثعلبي في تفسيرهما

ان

ان النبي صلى الله عليه وسلم لما نزلت هذه
الاية عرفة الكآبة في وجهه فقيل ما احزنك يا رسول
الله قال اخبرت ببلايا تنزل بامتي من خسف
وقذف ونار تحشرهم الى البر وريح يقذفهم الى البحر
وايات متتابعات عند نزول عيسى عليه السلام
وخروج الدجال ذكره اكثر والخ وقال السيوطي
في الاتقان علي معنى ان هذه الفواتح من اسماء الله
تعالى وقد مر بعضه قال اخرج ابن ابي حاتم من
طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله
عنهما في قوله تعالى الم وحم ون قال اسم متقطع
واخرج من طريق عكرمة عن ابن عباس رضي
الله عنهما قال الر وحم ون حروف الرحمن مفرقة
واخرج ابو الشيخ عن محمد بن كعب القرظي قال
الر من الرحمن واخرج عنه قال المص الالف من
الله واللام من الرحمن والصاد من الصمد واخرج ايضا
عن الضحاك في قوله تعالى المص قال انا الله الصادق
وقيل المص معناه المصور واخرج الحاكم وغيره من طريق
سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما في
كهيعص قال الكاف من كريم والهاء من هادي
والياء من حكيم والعين من عليم والصاد من صادق
واخرج ابن ابي حاتم من طريق السدي عن ابي مالك
وعن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما وعن
مرة عن ابن مسعود رضي الله عنه وناس من
الصحابة رضي الله عنهم في كهيعص قال هو هجاء
مقطع الكاف من الملك والهاء من الله والياء والعين
من العزيز والصاد من المصور واخرج عن محمد
ابن كعب مثله الا انه قال والصاد من الصمد واخرج

سعيد بن منصور وابن مردويه من وجه اخر عن
سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما
في قوله تعالى كهيعص قال كبير هادي امين عزيز
صادق واخرج ابن مردويه من طريق الكلبي عن
ابي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى
كهيعص قال الكاف الكافي والها الهادي والعين
العالم والصاد الصادق واخرج ابن محمد بن كعب
في قوله تعالى طه قال الطاء من ذي الطول
واخرج عنه ايضا في قوله تعالى طسم قال الطاء
من ذي الطول والسين من القدوس والميم من
الرحمن واخرج عن سعيد بن جبير في قوله تعالى حم
قال حاء اشتقت من الرحمن وميم اشتقت من
الرحيم واخرج عن محمد بن كعب في قوله تعالى حمعسق
قال الحاء والميم من الرحمن والعين من العليم والسين
من القدوس والقاف من القاهر واخرج عن مجاهد
قال فواتح السور كلها هجاء مقطوع واخرج عن
سالم بن عبد الله قال الم وحم ونحوها اسماء الله
مقطوعة واخرج عن السدي قال فواتح السور اسما
من اسماء الرب فرقت في القرآن وحكى الكرماني
في قوله تعالى ق انه حرف من اسمه قادر وقاهر
وحكى غيره في قوله تعالى ن انه مفتاح اسمه
تعالى نور وناصر وهذه الاقوال كلها راجعة الى
قول واحد وهو انها حروف مقطعة كل حرف منها
ماخوذ من اسم من اسمائه تعالى كما تقدم بيانه
وتقدم ما فيه من الكلام قال وقيل انها الاسم الاعظم
الا انا لا نعرف تاليفه منها كذا نقله ابن عطية واخرج
ابن جرير بسند صحيح عن ابن مسعود رضي الله عنه

قال

قال هو اسم الله الاعظم واخرج ابن ابي حاتم من طريق
السدي انه بلغه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال
الم اسم من اسما الله الاعظم واخرج ابن جرير وغيره
من طريق علي بن ابي طلحة عن ابن عباس رضي الله
عنهما قال الم وطسم وحم واشباهها اقسم الله
به وهو من اسما الله واخرج عن اشهب قال سالت
مالك بن انس اينبغي لاحد ان يتسمى بين قال
ما اراه ينبغي لقول الله تعالى يس والقران
الحكيم يقول هذا اسمي تسميت به وقيل اي في بعض
الم خاصة بطريق الاشارة الي المخارج الثلاثة
سواجعل من اسما السور او من اسمايه تعالى وهو
تخصيص بعد التعميم ذكره الكرماني الالف من
الم مخرجها من اقصي الحلق قال ابن مالك في
التسهيل اقصي الحلق للهمزة والها والالف وقال
المرادي في شرحه اقصي الحلق لثلاثة احرف الهمزة
والها والالف هكذا رتبها سيبويه قال ابن يعيش
اقصاها الهمزة ثم الها، وبعدها الالف هكذا يقول
سيبويه وذهب بعضهم الي ان الثلاثة في رتبة
واحدة وذهب الاخفش الي ان الهمزة اولا وان
الها والالف بعدها في رتبة واحدة وذهب المهدوي
وغيره الي ان الهمزة اولا ثم الالف ثم الها بعد الالف
ونسبه بن خروف الي سيبويه وقيل الها قبل الهمزة
وانها ادخل الي الصدر وذهب ابو الحسن شريح الي
ان الالف هوائية لا مخرج لها وقال ابن الجزري
وغيره هي من الجوف وقال القاضي زكريا في شرح
الجزرية مخرج الالف الجوف وهو الخلا الواسع
في الفم فلا حيز لها محقق انتهي وان اريد الهمزة

فمخرجها اقصى الحلق وقال القاضي زكريا اي
ابعده وهو اخره مما يلي الصدر قال ولم يذكر الالف
معها لما مر وذكرها الشاطبي وغيره معها لان مدها
مبدأ الحلق ثم تمتد وتمر على الكل لكنه جعلها
بعد الهمزة والهاء وغيره جعلها بينهما لان الثلاثة
وان كانت من مخرج واحد فهي مرتبة فيه الهمزة
ثم الالف ثم الهاء انتهى قلت والمصنف على ما عليه
الشاطبي بان الالف اولا في اقصى الحلق اقرب
الى الجوف ثم الهمزة ثم الهاء وهو اي اقصى
الحلق مبدأ المخارج الحرفية واللام من الم
مخرجها من طرف اللسان الطرف الناحية والجمع
اطراف مثل سبب واسباب ذكره في المصباح وقال
في التسهيل وما دون حافته اي اللسان الى منتهى
طرفه ومحاذي ذلك من الحنك الاعلى للام وفي
شرح المرادي قال ابو علي بن ابي الاحوص وبتالي
اخراجها من كلتي حافتي اللسان الا ان اخراجها من
اليمين امكن وقال القاضي زكريا في شرح الجزرية
واللام مخرجها من اول حافة اللسان مع ما يليها
من الحنك الاعلى الى اخرها قال سيبويه فوق
الضاحك والناب والرباعية والثنية فهو اي طرف
اللسان وسطها اي المخارج والميم من اليم مخرجها
من الشفة وقال القاضي زكريا والميم تخرج من
بين الشفتين بانطباقهما وقال ابن مالك في
التسهيل وما بين الشفتين الميم وهي اي الشفة
والمراد جنسها اخرها اي المخارج والمخارج جمع
مخرج وهو الموضع الذي ينشأ منه الحرف وتقريب
معرفته ان تسكن الحرف وتدخل عليه همزة الوصل

لتتوصل

لتوصل الي النطق ويستقل اللسان بذلك في
موضعه فيتبين مخرجه جمع تعالي بينها اي بين
الحروف الثلاث الالف واللام والميم في الم من
المخارج الثلاث اقصي الحلق وطرف اللسان
والشفة اعماء اي بطريق الايماء اي الرمز والاشارة
لا التصريح الي ان العبد المكلف ينبغي له ان يكون
اول كلامه الذي يتكلم به في شؤونه كلها الصادية
والعادية واوسطه اي اوسط كلامه ذلك واخره
اي اخر كلامه ذكر الله تعالي بلسانه او بقلبه
وقال الشرواني هذا كناية عن كون كلامه منحصرا
في ذكر الله تعالي لان الاوسط يستوعب ما بين الاول
والاخر والمناسب لوقوع الم في السورة القرانية
ان يكون المراد بالذكر القران كما في قوله تعالي
وهذا ذكر مبارك انزلناه فيكون المعني فينبغي
ان يكون اول الكلام واوسطه واخره قرانا اي
يكون مواظبا علي تلاوة القران كل حين واوان
وحاصل المراد بذكر الله هو القران لانه المحمول
علي الم فيرد عليه ان هذه النكتة وان كانت
مختصة بالم كما سبق الا ان الم وقع فواتح عدة من
السور ليس المحمول عليه في كلها هو القران مثل
الم احسب الناس والم غلبت الروم والم الله
لا اله الا هو انتهي قلت والاولي حمل الذكر علي ما
هو اعم من ذلك وهو مطلق ذكر الله تعالي بقران
او غيره ولا يبعد ان يراد به بسم الله الرحمن الرحيم
لقوله صلي الله عليه وسلم كل امر ذي بال لا
يبدا بسم الله الرحمن الرحيم فهو اجذم اي مقطوع
الانف وفي رواية اقطع اي مقطوع اليد وفي

اول ح

رواية ابتراي مقطوع الذنب يعني فهو خالي من
البركة في اوله وفي وسطه وفي اخره فاذا كانت البسملة
في كل حالة من هذه الاحوال الثلاث كان اولى
واحق بشمول البركة وخصوص البداية للاهمية
وقيل انها اي هذه الفواتح سر هو مابكم وهو خلاف
الاعلان والجمع اسرار ذكره في المصباح استأثر اي
اختص الله تعالى بعلمه دون جميع الخلق قال
الخفاجي استأثر بالشيء استبد به واختص وهو
لازم كما في كتب اللغة وفي الحديث من ملك استأثر
وهو مثل اي من قدر اثر نفسه بالدنيا واصله ان
داود عليه السلام لما امره الله تعالى ببناء بيت
المقدس بنى لنفسه بيتا مثله فاوحى الله له عز
وجل قد امرتك ببيت لي فبنيت لنفسك مثله فقاله
ووقع في بعض النسخ استأثره الله بعلمه بتعديته
بالضمير وقيل حمله على خصه فعداه تعديته والضمير
للرسول صلى الله عليه وسلم وقيل انه يقال استأثره
الله بكذا اي اكرمه وهذا استفعال منه والضمير للرسول
عليه السلام ايضا اي اكرمه الله تعالى بعلمه دون
غيره وهذا القول ارتضاه كثير من السلف والمحققين
وسيأتي الشعبي رضي الله عنه عنها فقال ان لكل كتب
سرا وسر القرآن فواتح السور فدعها وسل عما بدا لك
في من المتشابه الذي لا يعلم تاويله الا الله وقال
الزمخشري استأثره الله بعلمه هكذا في كثير من النسخ
بالها فمعناه سر خصه الله بعلمه اي جعله مقصورا
على علمه غير متجاوز الى علم غيره وحاصله انه جعله
بحيث لا يعلمه الا هو وفي بعض النسخ من استأثر
الله بعلمه بدون الها وهو الموافق لما في القاموس

استأثر بالشيء استبد به وخص به نفسه وقال
سبحانه استأثر الله تعالى اي اختار ذلك السر
بعلمه لم يطلع عليه احدا من خلقه كما هو حكم المتشابهات
عند من وقف على الله وقفا لازما في قوله تعالى
وما يعلم تأويله الا الله وابتدأ قوله والراسخون
في العلم يقولون فان انزال المتشابهات عندهم
لابتلاء الراسخين في العلم بكف عنان ذهنهم عن
التفكر فيها والوصول الى ما يشاقون اليه من العلم
بالاسرار التي اودعها فيها ولم يظهر احدا من خلقه
عليها وهذا اشد الابتلائين واشقهما وقد روي عن
الخلفاء خلفاء رسول الله صلى الله عليه وسلم الاربعة
ابي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان
وعلي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنهم اجمعين
وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم ما يقرب منه
اي من انه سر لا يعلمه الا الله تعالى فقدر وي
في المعالم وغيره عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه
في كل كتاب سر وسر الله تعالى في القرآن اوايل
السور وعن علي رضي الله عنه لكل كتاب صفوة
وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي وفي تفسير
ابي الليث عن عمر وعثمان وابن مسعود رضي الله
عنهم الحروف المقطعة من المكتوم الذي لا يفسر وقال
في الينابيع سئل عمر بن الخطاب رضي الله عنه
فقال لو تكلمت فيه لكنت متكلفا وقد امر الله تعالى
النبي صلى الله عليه وسلم ان يقول وما انا من المتكلفين
وسئل الشعبي رحمه الله تعالى فقال سر الله فلا
تطلبوه وقال النسفي في تفسيره وقال ابو بكر الصديق
رضي الله عنه في كل كتاب سر وسر الله في القرآن

هذه الحروف التي في اوايل السور وقال عمر رضي
الله عنه لكل كتاب زينة وزينة القران حروف
التهجي وقال علي رضي الله عنه ان لكل كتاب
صفوة وصفوة القران حروف التهجي وقال علي
رضي الله عنه ان لكل كتاب صفوة وصفوة القران
حروف التهجي وقال ابن عباس رضي الله عنهما
هي من المكتوم الذي لا يفسر وقال الضحاك عجزت
العلما عن تفسير الحروف المقطعة وقال ابن
مسعود رضي الله عنه انها اسم الله الاعظم وقال
مجاهد انها فواتح يفتتح الله بها كتابه وقال الحسين
ابن الفضل البجلي هي من المتشابه الذي لا يعلمه
الا الله تعالى ولعلهم اي الخلفا وغيرهم من الصحابة
رضي الله عنهم اراد وا بقولهم ذلك انها اي هذه
الفواتح اسرار بين الله تعالى وبين رسوله صلى
الله عليه وسلم ورموز جمع رمز واصل الرمز ما
ذكره في المصباح انه الاشارة بعين او حاجب
او شفة لم يقصد بها افهام غيره صلى الله عليه وسلم
من حيث ان دلالتها على المراد ليس على طريق دلالة
الالفاظ الموضوعة لانها لا يعلمها احد سوى الله تعالى
اصلا اذ يبعد الخطاب من الله تعالى للمخلق بما
لا يفيد معنى اصلا وقال شيخي زاده وقد يجاب
عنه بانه لا بعد في ذلك اذ يجوز ان يخاطب الله تعالى
بالمتشابه ابتلاء للراسخين بمنعهم عن التفكر والوصول
الى مطلوبهم من العلم كما ان ابتلاء الجهال بالحمل على
تحصيله وهم معانين في طلبه لان ابتلاء كل فرقة انما
يكون بما هو خلاف هواها وعكس متمناها وهو قريب
من قول الامام الرازي انه كم يحسن من الله تعالى

ان يكلف عباده بما لا يعرفون وجه الحكمة فيه من
الافعال كما فعل في رمي الجمار والسعي والرمل
فكذا يحسن منه ان يأمرهم ان يتكلموا بما لا يقفون
على معناه ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد
والتسليم من المامور للامر لان تكليفه بما لا يقف
على معناه لا يكون الا بمحض الانقياد والتسليم كان
اكثر اهل العلم على ان الراسخين في العلم يعلمون
المتشابه ومنهم علماء الشافعية فانهم ممن ذهب
الى تاويل المتشابهات ولا يقف على قوله تعالى
وما يعلم تاويله الا الله فايلا انه لو لم يكن للراسخين
في العلم حظ في علم المتشابه لما ان يقولوا امنا به
كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم
جميعا يقولون ذلك وقال حجة الاسلام الغزالي
لا شيء من المتشابهات الا والرسول صلى الله عليه
وسلم يعلم بتعليم الله تعالى اياه ذلك ومعنى
قولهم استاثر الله تعالى بعلم المتشابهات واستقل
وتفرد به انه لا يعلمها احد بنفسه الا الله تعالى لا
انه لا يعلمها احد من البشر اصلا لجواز ان يعلمها بعض
من اصطفاه الله تعالى من خلقه بتعليمه والهامه
اياه كما في الغيب فانه تعالى قد يعلمه مع ان الانبيا
والاولياء يعلمونه بالهامه تعالى وان لم يعلموه بانفسهم
وقال سناء ومن المفسرين من ذهب الى ان هذه
الحروف المقطعة تفسيرها ما ذكر عقيبها نحو قوله
الم ذلك الكتاب فقوله ذلك الكتاب تفسير الم وقوله
في ال عمران الله لا اله الا هو تفسير الم وفي الاعراف
كتاب انزل اليك تفسير المص وكذا يس والقران
وص والقران وق والقران فالقران تفسير في

ولما

المواضع الثلاثة فهذا تكلم بالمجمل مقرونا بالتفسير
وهو مستعمل في عرف اللسان ولكن ذكره في بعض المواضع
بالواو ولا يناسب التفسير وقال التستري في تفسيره وقيل
اذا جعلت هذه الحروف كلمة فهي الم اي الم تر والم
تعلم انه ذلك الكتاب وقيل كل حرف من هذه
الثلاثة على ما يودي نطقا يطلب من ظاهره
معناه وضعا الف هو علي وزن علم من الالفة
ومعناه الف الله محمدا ولام علي وزن لام من اللوم
معناه لام الكفار نبينا على مخالفة الاباء وميم علي
وزن بيع من الموم وهو البرسام وهو المحير المحد
من الاسقام ومعناه بهت الكفار وارغموا بظهور
الحق والهدى وقيل الف من انا ولام من لي وميم
من مني فكانه قال انا الله وانا الملك وانا الرازق
وانا وانا ولي الملك ولي الحكم ولي ولي ومني الاحياء
ومني الامتناء ومني الغفران ومني ومني وقيل
الف معناه افرد نفسك لي باسقاط العلائق
والاعواض ولام معناه ليتن جوارحك لعبادتي
بلا ملالة ولا اعراض وميم امحو رسومك وصفاتك
بالكلية لي والمشاهدة لي بلا تحكم به ولا اعتراض
وقال بعض العراقيين حيد عقول الخلق في
ابتداء خطابه وهو محل الفهم ليعلموا انه لا سبيل
لاحد الى معرفة حقوق خطابه الا بعجزهم بالعجز
عن معرفة خطابه وقيل هي رموز سار بها
الاولياء فالظواهر للعوام والرموز والاشارات
للخواص قال النبي صلى الله عليه وسلم لو تعلمون
ما اعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا اي من حقايق
سر الحق ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم

اوتيت

اوتيت جوامع الكلم واختصر لي اختصارا وقيل هو
تنبيه للعبد ان ينتصب قائما في الصلاة كالالف
ثم ينحني للركوع كاللام ثم يجتمع في السجود كالميم
وقيل بدا السورة الكبري بالالف وجعله سابقا
لما فيه من معاني منها الاستواء ومنها الانتصاب
ومنها الانقطاع عن سايرالحروف ومنها التجرد
عن النقط ومنها الاستغناء عن الامكنة وهي
مخارج الحروف فاذا اراد العبد ان يصير
سابقا فليستو ظاهرا وباطنا وليتنصب لخدمة
الله تعالي وليتقطع عن الخلق وليتجرد عن
الاغيار وليتبتل عن الامكنة وقال الاسيوطي
في الاتقان قال القاضي ابوبكر بن العربي
في فوايد رحلته ومن الباطن علم الحروف
المقطعة في اوايل السور وقد تحصل لي فيها
عشرون قولا وازيد ولا اعرف احدا يحكم
عليها بعلم ولا يصل منها الي فهم والذي اقول
انه لو لا ان العرب كانوا يعرفون ان لها
مدلولا متداولا يفهم لكانوا اول من انكر ذلك
علي النبي صلي الله عليه وسلم بل تلا عليهم
حم فصلت وص وغيرهما فلم ينكروا ذلك بل
صرحوا في التسليم له بالبلاغة والفصاحة مع
تشوقهم الي عثرة وحرصهم علي زلة فدل
علي انه كان امرا معروفا بينهم لا انكار فيه
وقيل هي تنبيهات لان القران كلام عزيز
وفوايده عزيزة فينبغي ان يرد علي سمع متنبه
فكان من الجايز ان يكون الله قد علم في بعض
الاوقات كون النبي صلي الله عليه وسلم

في عالم البشر مشغولا فامر جبريل بان يقول
عند نزوله الم و المر وحم ليسمع النبي صوت
جبريل فيقبل عليه ويصغي اليه قال وانما
لم يستعمل الكلمات المشهورة في التنبيه كالا واما
لانها من الالفاظ التي يتعارفها الناس في
كلامهم والقران كلام لا يشبه الكلام فناسب
بان يوتى فيه بالفاظ تنبيه لم تعهد ليكون
ابلغ في قرع سمعه وقيل طه ويس بمعنى يا رجل
او يا محمد او يا انسان وقيل هما اسمان من
اسماء النبي صلى الله عليه وسلم قال الكرماني
في غرايبه ويقويه في يس قراءة يس بفتح النون
وقوله الياسين وقيل طه اي طاء الارض او
اطمئن فيكون فعل امر والها مفعول او السكت
او بدلة من الهمزة اخرج ابن ابي حاتم من طريق
سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما
في قوله تعالى طه قال هو كقولك افعل وقيل
طه اي يا بدر لان الطاء بتسعة والها بخمسة فذلك
اربعة عشر اشارة الى البدر لانه تم فيها ذكره
الكرماني في غرايبه وقال في قوله يس اي يا سيد
المرسلين وفي قوله ص معناه صدق الله وقيل
اسم بالصمد الصانع الصادق وقيل معناه صاد
يا محمد عملك بالقران اي عارضه به فهو امر من
المصاداة اخرج عن ابن ابي حاتم عن سفيان
في قوله ص اتباع القران صاده بعلمك بعلمك واتبعه
عملك واخرج عن الحسن قال صاد حادث القران
يعني انظر فيه واخرج عن سفيان بن الحسين
قال كان الحسن يقراها ص والقران يقول

عارضني

عارض القرآن وقيل صاد اسم بحر عليه عرش الرحمن
وقيل اسم بحر يحيى به الموتى وقيل معناه صاد
محمد قلوب الرجال حكاها الكرماني كلها في قوله
المص ان معناه الم نشرح لك صدرك وفي حم
انه محمد صلى الله عليه وسلم وقيل معناه حلم
ما هو كائن وفي حمسق انه جبل قاف وقيل جبل
محيط بالارض اخرجه عبد الرزاق عن مجاهد وقيل
اقسم بقوة قلب محمد صلى الله عليه وسلم وقيل
هي القاف من قوله قضي الامر دلت على بقية
الكلمة وقيل معناه قف يا محمد على اداء الرسالة
والعمل بما امرت حكاهما الكرماني وقيل ان ن
هو الحوت اخرج الطبراني عن ابن عباس رضي
الله عنهما مرفوعا اول ما خلق الله القلم والحوت
قال اكتب قال ما اكتب قال كل شيء كائن الى يوم
القيامة ثم قرأ ن والقلم فالنون الحوت والقلم
القلم وقيل هو اللوح المحفوظ اخرجه ابن جرير
من مرسل قرة مرفوعا وقيل هو الدواة اخرجه
عن الحسن وقتادة وقيل هو المداد حكاه ابن
قرصه في غريبه وقيل هو القلم حكاه الكرماني
عن الجاحظ وقيل هو من اسماء النبي صلى الله عليه
وسلم حكاه ابن عساكر في مبهماته وقال ابن جني
ان ابن عباس رضي الله عنهما قرأ حمسق بلا عين
ويقول السين كل فرقة تكون والقاف كل جماعة
تكون قال ابن جني وفي هذه القراءة دليل على
ان الفواتح فواصل بين السور ولو كانت اسماء
الله لم يجز تحريف شيء منها لانها تكون حينئذ
اعلاما والاعلام تودي باعيانها ولا يحرف شيء منها

فان جعلتها اي هذه الفواتح وهو شروع في تفصيل
ما اجمله سابقا من ان هذه الفواتح اسماء معربة خالية
عن الاعراب لانتفاء الموجب والمقتضي فانه
دل علي انها اذا تحقق ما يوجبه ويقتضيه بان تكون
واقعة في التركيب غير مسرودة علي نمط التعديد
كانت ذات حظ من الاعراب فشرع يبين ما
تستحقه من وجوه الاعراب حسب ما يقتضيه كل مقام
فاورد ست احتمالات ثلاثا علي تقدير اسميتها وثلاثا
علي تقدير ابقائها علي معانيها الاصلية وقدم الثلاث
الاول مع انها كانت موخرة في البيان لوجوب
كونها ذات حظ من الاعراب علي تلك التقادير
كلها فتقديمها انسب بمقام بيان وجوه الاعراب
بخلاف الثلاثة الاخيرة فانها في بعضها لاحظ لها منه
ذكره الكرماني وقال الخفاجي هذا شروع في بيان
اعرابها بعد ما بين معانيها واستوفى الاقوال
المشهورة منها انتهي قلت وكان المناسب ان يبين
اعرابها او لا ثم معانيها لان المعنى تابع للاعراب
لكن لما كان الاعراب يختلف باختلاف المعاني
الواردة لها في الشرع لان معانيها توقيفية لا مجال
للعقل فيها فما لم تذكر معانيها لا يتوجه اعرابها فلهذا
قدم بيان معانيها ثم اعقبها بذكر اعرابها فقال
اسماء الله تعالى سمي بها نفسه في فواتح السور وقد
ورد التنبيه علي ذلك في الاخبار النبوية والاثار
عن السلف ومعنى جعلتها اي اعتبرت انها كذلك
علي حسب ما تقدم او جعلتها اي اعتبرت انها
اسماء القران كله كما سبق بيانه او جعلتها باعتبارك
ذلك لها بمقتضي ما من اسماء السور اي سور القران

كان

كان لها حظ اي نصيب من الاعراب كما سنذكره
اما بكسر الهمزة واختها او الفاصلة في قوله او النصب
ذكره الكشر والي قلت يعني ان او التفصيلية اخت
اما المكسورة الهمزة الواجبة التكرار من غير ندور
قال في معنى ابن هشام من معاني اما بكسر الهمزة
التفصيل نحو اما شاكرا واما كفورا وانتصابهما على
هذا على الحال المقدرة وهذا المعنى لا ولها ان
اما يبني الكلام معها من اول الامر على ما جيء به
لاجله من شك وغيره ولذلك وجب تكرارها من
غير ندور او يفتتح الكلام معها على الجزم ثم يطرأ
الشك او غيره ولهذا لم تتكرر وقد يستغني عن اما
الثانية بذكر ما يغني عنها نحو اما ان تتكلم تخير
ولها فاسكت الرفع بالرفع على انه خبر مبتدا
محذوف تقديره اما هو اي الاعراب الرفع على الابتدا
اي على ان تكون الم وكذلك باقي الفواتح مبتدا
او على الخبر اي او الرفع على ان يكون خبرا فالخبر
بمعنى الخبرية ويجوز ان يكون الابتدا بمعنى المبتدا
ويكون المعنى الرفع على تقدير المبتدا او الخبر قيل
لا حاجة الى التاويل لان الخبر مصدر كالابتدا لانهم
يطلقونه على المحمول على المبتدا والمخبر به فالمناسبة
في الغاية وانت خبير بان الغرض من التاويل
ليس مجرد تحصيل المناسبة بل تحصيل المعنى المقتضي
للاعراب فانه في المبتدا هو كونه مبتدا اي مسندا اليه
وفي الخبر كونه خبرا اي مسندا والخبر بالمعنى المصدري
على تقدير تسليمه حقيقة مهجورة فلا بد من التاويل
ذكره الكشر واني وقال الخفاجي الخبر مصدر بمعنى
الخبرية لعطفه على الابتدا الصريح في المصدرية

او الابتدا ما وُلي بالمبتدا كضرب الامير بمعنى مضروبه
قال فالرفع على انها خبر مبتدا محذوف اي الم الله
او القران او السورة الم او على الابتدا وتقدير الخبر
ما ذكر وهذا ان لم يكن ما بعدها مما يصلح للحمل عليها نحو
الم الله والم ذلك الكتاب فان كان جاز التقدير
كما فصلوه وقال الكرماني ثم ان كان الرفع على الابتدا
فان جعلتها اسما الله يقدر الخبر مناسبا للمقام مثل
انزل كما قدروه في قوله تعالى قل الله فان تقديره
قل الله انزل علي ما قالوا او المستعان كما في قوله
تعالى والله المستعان او حسبي كما في قوله
تعالى قالوا حسبنا الله وقوله تعالى قل حسبي الله او
ربنا كما في قوله تعالى الله ربنا وربكم ونحو ذلك مما
اخبر به في القران عن الله فان القران يفسر بعضه
بعضا وما قيل ان ما يأتي بعدها لا تصلح لهما اي للابتدا
والخبر يحمل على واحد منهما فيكون اما مبتدا وما بعده
خبره او خبرا وما بعده مبتداه كقوله تعالى الم الله
لا اله الا هو فيرد عليه ان معنى الم على تقدير كونها
من اسمائه تعالى الله فيكون الم الله في قوة الله الله
فان لم يؤول لا يصح الحمل وان اول اخرها باسم
الله فلا بد ان يراد من الاخر لفظه اي اسم الله
هذا اللفظ او هذا اللفظ اسم الله فلا يكون الحمل
مفيدا انتهى قلت اذا كان الم ونحوها من اسما
الله تعالى لا بد ان يكون لها معنى يعلمه الله تعالى ك
كما في اسمائه سبحانه المقدم والمؤخر والحق ونحو ذلك
وان لم يطلع كل احد على معناه فليس معناه الله كما قال
فلا يلزم ذلك واسما الله تعالى توقيفية كما قدمناه
فليس ذلك في قوة الله الله بل في قوة الرحمن الله او

الحق

الحق الله ونحو ذلك مما يصح فيه الحمل ولا يحتاج الى
التاويل وقال اكثر والي وان جعلتها اسما للقران
او السور فخبرها في اكثر السور ما بعدها كما صرح به
المصنف في سورة الاعراف وهود ومريم والم
السجدة والجاثية وفيما عداها يقدر الخبر مناسبا
للمقام وان كان الرفع على الخبرية يقدر المبتدا
فعلى تقدير جعلها اسما الله تعالى يكون التقدير
المستعان التبرك باسمه الم اي الله وهكذا في البواقي
على تقدير جعلها اسماء السور او القران يكون
التقدير هذه السورة الم او هذا الكتاب المنزل
الم فيكون الحمل باعتبار التسمية اي مسمى بالم
او النصب رفع على انه عطف على الرفع في قوله
اما الرفع اي او اعرابها النصب بتقدير فعل القسم
اي اليمين تقديرا واقعا على طريقة قولك الله لم
لافعلن بالنصب اي نصب الله يعني تجعل مقسما
بها منصوبة بنزع الجار وايصال الفعل المقدر اليها
بنفسها كما في قولك الله لافعلن كذا فان تقديره
اقسم بالله لافعلن كذا فاضمر الفعل لدلالة جواب
القسم عليه ثم نزع الجار فانتصب المقسم به بالفعل
المضمر لان المانع من انتصابه بذلك كان هو الجار
فلما حذف بقي مدخوله الذي هو متعلق الفعل
خاليا عن المانع فوجب نصبه قال ابن الحاجب
في شرح قول صاحب المفصل وتحذف الباء وينصب
المقسم به بالفعل المضمر انما انتصب المقسم به بعد
حذف الباء لان مدخولها متعلق بفعل القسم لان
الحروف الجارة موضوعة لتعدية الفعل او شبهه
الى الاسم بعدها حتى يكون المجرور بها مفعولا به بذلك

الفعل الا انه لا ينصبه لفظا لمعارضه حرف الجر اياه
فاذا حذف بقي متعلق الفعل خاليا عن المعارض
له فيجب ان ينصب متعلقه بدليل كلمت زيدا وكلمت
لزيد واستغفرت الذنب واستغفرت من الذنب
وذلك مطرد في كلامهم لما انهم لا يحذفونها اي الباء
الجار مع حذف الفعل فلا يقولون حلفت الله او اقسم
الله بل يقولون الله لا فعلن ذكره الكسائي وابن
سنان فان قلت كيف يجوز النصب فيما يقع بعده
مجرور مع الواو نحو قوله والقرابة المجد والقلم
قلت ان جعلت الواو فيه للعطف يلزم المخالفة
بين المعطوف والمعطوف عليه في الاعراب وان
جعلتها للقسم يلزم اجتماع القسمين على مقسم عليه
واحد وهو مستكره كما ذكره صاحب الكشاف نقلا عن
الخليل نصا على الاستكراه مع الاشارة الى وجهه
مع التعرض لابطال العطف ايضا قلت يمكن ان
تجعل الواو فيه للعطف على المحل فانه لما كان
المعطوف عليه في محل يقع المجرور عقيبه كان للعطف
على المحل محل من القبول ويمكن ان تجعل الواو للقسم
بناء على تقدير جوابه ليلا يلزم اجتماع القسمين على
مقسم عليه واحد مما اختلف فيه النحاة فعند غير
الخليل وسيبويه لا استكراه فيه على ما نقله ابن الحاجب
فجاز ان يبني المصنف كلامه على هذا ويدل عليه
عدم التعرض لكونه مستكرها عندهم كما تعرض في
الكشاف وقال الخفاجي لا مانع من جعل احد القسمين
موكدا للاخر من غير عطف فيكتفي بجواب واحد
او يقال هما لما كانا موكدين لشيء واحد وهو الجواب
جاز ذلك فاي وجه للاستكراه انه لما قاله سيبويه

والخليل

والخليل تلقوه بالقبول وكان هذا هو الداعي للمصنف
الى ترك ما في الكشاف او غيره بالجر عطف على فعل
القسم اي والنصب بتقدير غير فعل القسم كاذكر
الم او انل او اقرا وكذلك باقي الفواتح او الجر بالرفع
عطف على النصب او الرفع على اضمار حرف القسم
ويجري هذا في جميع الفواتح وقال الخفاجي قال
في المغني من الوهم قول كثير من المعربين
والمفسرين في فواتح السور انه يجوز كونها في موضع
جر باسقاط حرف القسم وهذا مردود وبان ذلك
مختص عند البصريين باسم الله سبحانه وبانه
لا اجوبة للقسم في سورة البقرة وال عمران
ويونس وهود ونحوهن ولا يصح ان يقال قدر
ذلك الكتاب في البقرة والله لا اله الا هو في ال
عمران جوابا وحذفت اللام من الجملة الاسمية
كما حذفها في قوله ورب السموات العلا وبروجها
والارض وما فيهما لمقدر كائن لان ذلك على قلته
مخصوص باستطالة القسم والعمر وبي لقد وهم
وهو الواهم وهو وارد غير مندفع وهو كلام
واهي فان اتباع البصريين ليس بلازم فكفي لصحة
ما ذكر كونه على مذهب الكوفيين واما اعتراضه
الثاني بانه ليس في تلك السور اجوبة فجوابه
ظاهر لانه كثيرا ما يستغني عن الجواب بما يدل عليه
كما تعلق في قوله تعالى يوم ترجف الراجفة اي
ليبعثن وهنا المقسم عليه مضمون ما بعده فهو
قرينة قريبة وقد صرح بهذا في التسهيل وشرحه
واما حديث الاستطالة وهو حذف اللام الجوابية
لطول القسم كقول بعض العرب اقسم بمن بعث

النبيين مبشرين ومنذرين وختمهم بالمرسل رحمة
للعالمين هو سيدهم اجمعين فهو الجواب حذفت
لامه لما ذكر فليس بلازم بل هو الاغلب كما صرح به
ابن مالك وان قال ابو حيان في شرح التسهيل لم
يذكر اصحابنا الاستغناء عن اللام وعن ان في الجملة
الاسمية فينبغي ان يحمل على النادر بحيث لا يقاس
عليه ولم يخص المصنف الاضمار بالباء كما في الكشاف
حتى يحتاج الى الاعتذار له باصالتها في القسم وكثرة
استعمالها فيه دون الواو والتاء واخر هذا الوجه
لما فيه مما سمعته وعبر بالاضمار دون الحذف لانهم
فرقوا بينهما بان الاضمار الحذف مع بقاء الاثر
لانه يشعر بوجود مقدر له والحذف اعم منه
وقد يستعمل كل منهما بمعنى الاخر كما يعلم بالاستقراء
ويتأتى الاعراب اشارة الى ان الفواتح على تقدير
كونها ذات حظ من الاعراب تنقسم الى قسمين
قسم يتأتى فيه الاعراب لفظا اي يجوز فيه
الرفع والنصب والجر لفظا والحكاية اي ويجوز
فيه الحكاية ايضا بان ينطق به ساكن الحرف على صورته
الاولى ويكون اعرابه محليا لا لفظيا وقال الخفاجي
ويتأتى اي يجوز من غير محذور ويتسهل قال في
المصباح تأتى الامر تسهل وتهيأ وتأتى في امره ترفق
وهو قريب منه ولما بين الاعراب تممه ببيان كونه
لفظا او محلا فقال فيما اي في الفواتح التي كانت مفردة
مثل ص وق ون او موازنة بصيغة اسم الفاعل
بالنصب عطفا على قوله مفردة لمفرد متعلق بموازنة
اي مركبة على وزن المفردات كهم فانه كهابيل
اي بزنته ومثله قابيل فان اعرابه يكون ملفوظا

او محكيا بان يسكن حكاية لحاله قبله ويقدر اعرابه
وقسم لا يتاتى فيه الا الاعراب بحسب محله دون
لفظه وهو المراد بقوله والحكاية وهي ان يجيء
باللفظ بعد نقله على صورته الاولى ذكره الخفاجي
ليست الا فيما عدا ذلك فالحكاية مرفوع عطفا على
قوله الاعراب لفظا والحكاية اي تتاتى الحكاية
لفظا لا غيرها لان قوله ليست الا اولى ليس الا على ما في
بعض النسخ من قبيل حذف المستثنى قال في
المفصل ويحذف المستثنى تخفيفا كقولهم ليس
الا فمعنى تتاتى الحكاية ليس الا اولى ليست الا ان
المتاتي ليس الا الحكاية فقط دون غيرها والمراد
بما عدا ذلك الفواتح التي لا تكون مفردة ولا موازنة
لها كالم وكهيعص ذكره اكثر والي وقال الخفاجي
في قوله ليست الا وقد جوزه النحاة بشرط كون اداة
الاستثناء الا وغيره وتقدم النفي ليس واجازه بعضهم
مع لا يكون ويفسره بفقط بيان لحاصل المعنى
وقال اكثر والي الحكاية على ما صرح به في الكشاف
ان يجيء بالقول بعد نقله على استبقاء صورته
الاولى كقولك دعني من تمرتان في جواب من قال
يكفيك تمرتان وبدات بالحمد لله قرات سورة انزلنا ها
فقوله ان يجيء بالقول اي باللفظ مفردا كان او
مركبا والي باب مطرد في نوعي الجمل والمفردات
معلوم من اللغة بالاستقراء فامكن اجراءها في اسماء
الحروف اذا جعلت اعلاما للسور وان لم تكن مسموعة
فيها فلا يتوهم ان الحكاية تقتصر على مورد
السماع وههنا لم تسمع فلا تسوغ وقال الخفاجي
وقد تبع المصنف فيما ذكره الزمخشري واورد عليه

ان الحكاية في الاعلام انما تجري في الجمل كتأبط
شرا لرعاية صورها المنبئة عن اسباب نقلها
الى العلمية وفي الالفاظ التي وقعت اعلاما لانفسها
كقولك ضرب فعل ماض لحفظ المجانسة مع المسمى
والاشعار بانها لم تنقل عن اصلها بالكلية واما في
غيرهما فلا وجه للحكاية سواء كان مفردا او مركبا
اضافيا او مزجيا او تركيب ضرب اذا سميت به
مجردا عن الضمير لم يحك وما نحن فيه من هذا القبيل
فيتعين فيه الاعراب لا الحكاية والنوع الاول
لا يمكن فيه الاعراب فوجب ان يحكى ضرورة ولا ضرورة
في الثاني واجيب بان اسما الحروف كثر استعمالها
مقدرة ساكنة الاعجاز موقوفة حتى صارت هذه
الحالة كانها اصل فيها وما عداها عارض لها فلما
جعلت اسماء للسور جارت حكايتها على تلك الهيئة
الراسخة فيها تنبيها على ان فيها شبها من ملاحظة
الاصل لان مسمياتها مركبة من مدلولاتها الاصلية اعني
الحروف المبسوطة والمقصود من التسمية بها الايقاظ
وفرع العطا فتجويز الحكاية مخصوص بهذه الاسما
اعلاما للسور فلو سمي رجل بصاد او بسورة الفاتحة
لم تجز الحكاية وكذا غاق علما مع ب لا يحكى على بنائه
واما غاق حكاية صوت الغراب فقد اريد به لفظه
فلذا حكي بناؤه وقال سناء والمراد بالحكاية التلفظ
بها ساكنة لانها في الاصل ساكنة كاسما الاعداد واما تحريك
بعضها بالفتحة او الكسرة في بعض القراءات فلانها في
ذلك لان ذلك على لغة من جد في الهرب عن
التقاء الساكنين وان كان في الوقف مصفوا كما اذا
كان على حده وقال الخفاجي وما اتفق عليه

من ان الحكاية تختص بالاعلام المنقولة كذا احياء
وبالالفاظ التي جعلت اسما لانفسها نحو من حرف جر غير
متجه لمخالفته لما صرح به النحاة في باب الحكاية كما في
التسهيل وغيره فانهم اطبقوا على ان المفردات
تحكي بعد من واي كما استفهاميتين كما تقول لمن
قال رايت زيدا من زيدا و بدونهما ايضا كقولهم
دعنا من تمرتان فكيف يختص هذا باسم السود
ويعلل بما ذكر وسيعود اليك اي يرجع ثانيا ذكره اي
ذكر اتصاف الفواتح بوجوه الاعراب و بالحكاية
مفصلا في تفسير اوايل السور المفتتحة بها ان شاء
الله تعالى ونحن نذكر هناك ما يتيسر ذكره بمعونة
الله تعالى وان بقيتها بتشديد القاف اي الحروف
المقطعة في اوايل السور قال الخفاجي وان
ابقيتها عطف على قوله فان جعلتها اسما وابقيتها
بالالف بمعنى جعلتها باقية وفي نسخة بقيتها
بدونها مشددة القاف على معانيها اي بان تكون
اسما لمسمياتها اعني الحرف المبسوطة ذكره سنان
فان قدرت ابنت بالمؤلف اي المركب من هذه
الحروف قال خرو برفع المؤلف على الحكاية
وقال الخفاجي اشارة الى التاويل الذي صارت
به مبتدا او خبرا انتهى قلت يعني اذا قدرتها
بقولك المؤلف من هذه الحروف كان اي لفظ
قولك المؤلف في حيز اي محل الرفع بالابتدا فتقدير
المؤلف من جنس حروف الم او الر ونحو ذلك
مبتدا والخبر هذا المتحدي به بالرفع على الخبر
فتقديره هذا المتحدي به المؤلف من ذلك على
ما مر من الكلام في ذلك وقال الخفاجي اشارة

الي قوله سابقا والمعنى هذا المتحدي به المولف
من جنس هذه الحروف او المولف منها هو هذا المتحدي
به فان قلت موجب كون هذه الاسامي معربة
للاعراب لعدم مناسبتها مبني الاصل ان يكون
اعرابها لفظيا لا محليا قلت اذا اولت بما ذكر
كانت واقعة في التركيب معربة لما ذكر الا انه
لما تعذر فيها الاعراب اللفظي لاشتغال اخرها
بالسكون المحكي قدر اعرابها لان الحكاية تستلزم
ابقاء صورته الاولي وان جعلتها اي هذه الفواتح
مقسما بها عطف علي قوله فان قدرت الي اخره
وقال الخفاجي اشارة الي ما قدمه من جعل
الحروف المبسوطة مقسما بها لشرفها من حيث انها
بسائط اسماء الله تعالي ومادة خطابه يكون كل
كلمة منها اي كل اسم من تلك الاسماء الا انه عبر
عن الاسم بالكلمة تنبيها علي ان المقسم به هو
مجموع ما يذكر في افتتاح كل سورة لا كل واحد حتي
يلزم اجتماع اكثر من قسم واحد علي مقسم به واحد
بلا عطف فزيادة كلمة كل ليشمل افتتاح كل سورة
ويؤيد كون المقسم به هو المجموع لا كل واحد ما
روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان معناه
اقسم الله بهذه الحروف حيث اشار بصيغة الجمع
الي ان المقسم به الجميع وما قيل ان جمعه الحروف
بدل علي تقديره اقسم الله بالالف واللام والميم
ولا اختلاف في جواز الاجتماع بطريق العطف
علي مقسم به واحد فخلاف الظاهر لان مدلول
صيغة الجمع هو المجموع لكن اذا فصل بتخلل واو
الجميع بين اجزائها ذكره اكثر والي منصوبا اي بحذف

الجار

الجار وايصال فعل القسم اليه ثم اضماره او مجرورا
وفي نسخة منصوبة او مجرورة يعني باضمار الجار
لفظا ان كانت مفردة او موازنة لها والا فمحلها
ذكره خسرو وقال يجيء زاده الظاهر ان هذا
التفصيل يعني كلام خسرو لا معنى له ههنا لان الكلام
على تقدير تسمية اسامي الحروف على معانيها
وجعل انفس الحروف المعجمة مقسما بها من غير
اعتبار انضمام بعضها الى بعض حتى يكون المجموع
موازنا للمفرد ام لا فعلى هذا يكون المنصوب
او المجرور كل واحد من تلك الاسما المسرودة المحكية
التي اقسم بمسمياتها ويكون اعراب ما عدا الاسما
المفردة محكيا ليس الا وهو اما النصب بتقدير
فعل القسم وحذف الجار واما الجر فباضمار الجار
فان قيل لا وجه لانتصابها بتقدير فعل القسم
في ص والقران ذي الذكر وق والقران المجيد
وان والقلم لان الواو فيها ليست للقسم والا يلزم
الجمع بين قسمين على مقسم واحد وهو منكره
عندهم بل لا بد ان ينفرد كل قسم بمقسم عليه على
حدة فتعين كونها للعطف والتشريك بين المقسم
به ثانيا مع المقسم به اولا فلا يحتاج القسم الا الى
جواب واحد لان القسم واحد الا ان كونها للعطف
مشكل ايضا لمخالفة الثاني الاول في الاعراب
كما تقدم قلنا قوله وان بقيتها على معانيها
وجعلتها مقسما بها تكون كل كلمة منها منصوبا ليس
جاريا هذا الاحتمال في جميع الفواتح بل مبنى الكلام
التقييد بارتفاع المانع فلا محذور على اللغتين
بعد حذف حرف الجر وتقديره فان فيه لغتين

النصب والجر وقال الخفاجي وقيل الرفع على الابتدا
ايضا جايز على تقدير المسمية بان يقدر الم قسمي
كما ذكروه في لعمروك لافعلن وردبما صرح به الرضي
وغيره من ان هذا التقدير مخصوص بما اذا كان
المبتدا صريحا في القسمية ومتعينا لها في قولك الله
لافعلن يريد النصب بتقدير فعل القسم وحذف
حرف الجر والجر باضمار الحرف فتكون هذه الجملة
حينيذ جملة قسمية متفرع على كلا الاحتمالين وفي
بعض النسخ ويكون بالواو فاياما كان مراده انه سواء
كان منصوبا او مجرورا يكون كل كلمة جملة قسمية وهي
الجملة الفعلية المصدرة بالقسم لفظا او تقديرا بالفعل
المقدر له اي للقسم يعني ملتبسة بالفعل المقدر في نظم
الكلام لاجل القسم سواء قدر حرف القسم ايضا كما في صورة
الجر او حذفه كما في صورة النصب ذكره الكثر وانا
قلت ويجوز ايضا ان يكون قوله بالفعل متعلقا
بتكون والبا للسببية اي هي جملة بسبب الفعل
المقدر للقسم وان جعلتها عطف على قوله ان قدرت
الى اخره او على قوله ان جعلتها مقسما بها فهذا ايضا
من احتمالات ابقائها على معانيها ذكره الكثر وانا
ابعاض كلمة وفي نسخة كلمات والابعاض جمع بعض
والمراد به الحروف المقتصر عليها كما روي عن ابن
عباس رضي الله عنهما اواصواتا جمع صوت معطوف
على قوله ابعاض كلمة منزلة تلك الاصوات منزلة
حروف التنبيه الثلاثة وهي الا واما وها قال
الرضي اعلم ان الا واما حرفا استفتاح يبدا بعدهما
بالكلام وقد نسب التنبيه اليهما كما هو مذهب المصنف
يعني ابن الحاجب في هذا الكتاب يعني الكافية

والله

وقد تبدل همزة اما هاء وعينا نحوهما وعما
وقد تخفف الفها في الاحوال الثلاث نحوام وهم
وعم واما ها فتدخل من بين جميع المفردات
علي اسما الاشارة كثيرا الي اخر ما بسطه من الكلام
في هذا المقام وقوله اصواتا منزلة الي اخره يندرج
فيه الوجوه الستة من الاحد عشر وجها المتقدم
ذكرها احدها ما ذكره بقوله ايقاظا لمن تحدي
بالقران وتنبيها علي ان المتلو عليهم الي اخره
والثاني ما ذكر بقوله ليكون اول ما يقرع الاسماع
مستقلا بنوع من الاعجاز والثالث ان تكون
مزيدة للتنبيه والدلالة علي انقطاع كلام وابتناف
اخر كما قاله قطرب والرابع انها اشارة الي مدد
اقوام واجال بحساب الجمل كما قاله ابو العالية
والخامس ما ذكره بقوله وقيل الالف من اقصي الحلق
الي اخره والسادس ما روي عن الخلفاء الاربعة
انها سر استاثر الله تعالي بعلمه فحصل استيفاء
الوجوه ولم يبق وجه اهمل بيان حال الغواتح
فيه وهي في هذه الوجوه وان كانت زوايد الا انها
لكونها كالاصوات في العراء عن المعني عبر عنها
كلها بالاصوات اشارة الي انه وان لم يكن لها
محل من الاعراب لعدم ما يقتضيه وتوجبه من
العامل والمعني المقتضي ذكره الثرواني وقال
الخفاجي في جعلها ابعاض كلمة والمناقشة في
هذا بانه يجوز ان يكون لها محل بتنزيلها منزلة
ما هي ابعاض له واهية جدا وان ذهب اليه
صاحب الدر المصون وقال انه يجري عليها
اعراب كلها كالاسما المرخمة نعم في التعديل قصور

لانها ليست ابعاضا حقيقة حتى يقال ان ابعاض
الكلمات لا يتصور ان تعرب لانها اسماء ابعاض
فلا يتم ما ذكرتم لا نرى ان قاف في قلت لها قاف
لها محل لانها مقول القول والمراد بكونها اصواتا
كونها من بدة للفصل ونحوه لمشابهتها الاسماء الاصوات
كالجمل جمع جملة المبتدأة وهي التي لا تقع في محل
المفرد بان لا تكون لها محل من الاعراب ذكره سبان
وقال الخفاجي والجملة المبتدأة هي المستأنفة
التي لا محل لها من الاعراب والمفردات المعدودة
هي المسرودة على نمط التعديد ولا اعراب لها
ايضا لفظا ومحلا واورد مثالين ليطابق الممثل
له من الفواتح فان بعضها مركب كالجمل وبعضها
مفرد وقال الكرماني اي كما لا محل من الاعراب
للجمل المبتدأة اي التي وقعت في ابتداء الكلام فلم
تقع موقع مفرد ليطرد عليها ما يقتضي اعرابا في
محلها وكذا المفردات المعدودة اي الواردة على
نمط التعديد فلم تقع في تركيب يتحقق فيه ما يوجب
اعرابها لفظا ومحلا ومحصوله ان هذه الالفاظ
اذا سردت على طريقة التعديد لم يكن لها محل اعرابي
لفقد المقتضي والعامل ففيه اشارة الى ان تمثيلها
بالجمل والمفردات اللواتي لا محل لها من الاعراب
انما هو فيما اذا كانت مسرودة على نمط التعديد
بان جعلت ابعاضا واصواتا منزلة منزلة حروف
التهجي دون ما اذا قدرت بالمؤلف من الحروف
او جعلت مقسما بها ليتحقق المقتضي والموجب
حينئذ وانما اورد مثالين مع حصول الغرض
من احدهما تنبيها على ان ما انتفى اعرابه لفقد

مقتضيه

مقتضية فمنها جملة ومفرد وفيه اشارة ايضا
الي ان بعض الفواتح كالجملة في تعدد كلماته وبعضها
كالمفرد في انه كلمة واحدة وقال الخفاجي عن
ابن القيم في بدايع الفوايد الم مشتملة على المخرج
من اول الحلق الخارج من الصدر واللام من وسطها
وهي اشد الحروف اعتمادا على اللسان والميم
اض الحروف مخرجا وهو الشفة فاشتمل على البداية
والوسط والنهاية وكل سورة افتتحت بها فهي
مشتملة على بدا الخلق ونهايته من المبدا والمعاد
وعلى الوسط من التشريع والامر فتامل
وتامل الحروف المفردة فانها سورة منبهة عليها
نحو ق اذ ذكر فيها القران والخلق وتكرير القعود
ومراجعته والقرب وتلقي الملك قول العبد
والسايق والقرين والتقدم بالوعيد وذكر المتقين
والقلب والقرون والتنقيب والقبل وتشقق
الارض والقا الرواسي والسوق والرزق
والقوم وحقوق الوعيد ومعانيها مناسبة لكثرة
القلق وجهرها وعلوها وانفتاحها وص ذكر
فيها الخصومات مع النبي عليه الصلاة والسلام
والاختصام عند داود عليه السلام والاختصام
عند داود عليه السلام فاذا تاملت علمت انه يليق
بكل سورة ما بدئت به وهو سر من الاسرار البديعة
والوقف بالبنا للمفعول عليها اي على هذه
الفواتح قال شيخي زاده الوقف قطع كلمة عما بعدها
وهو اما تام او ناقص او كافي لانه اما ان يكون
على كلام غير مفيد فهو ناقص قبيح واما على كلام
مفيد وهو حسن ثم ان كان لما بعده تعلق بما

قبله في الاعراب فهو الكافي او غير متعلق فهو
التام فلو وقف على بسم ناقص قبيح وعلى بسم
الله او بسم الله الرحمن كافي وعلى بسم الله الرحمن
الرحيم تام فعلم من هذا ان عدم احتياجها الى ما
بعدها انما يثبت به عدم كون الوقف عليها من
قبيل الوقف الناقص ولا يلزم منه ان تكون من
قبيل الوقف التام لجواز كونه من الكافي فان
ما يوقف عليه وقفا ما فيا لا يحتاج الى ما بعده
ايضا وان كان ما بعده محتاجا الى ما قبله من حيث
كونه تابعا له في الاعراب وقف التمام بفتح التاء
ويميم مقصورا هذا هو الصحيح الموافق للكشاف
وفي بعض النسخ بميم واحدة فان صحت فالمعنى
كوقف الكلام التام قال لانه اما ان يتم الكلام
عنده ام لا والثاني الناقص نحو بسم ورب والاول
اما ان يستغني عن تاليه ام لا والثاني اما ان يتعلق
به من جهة المعنى فالكافي او من جهة اللفظ فالحسن
والاول اما ان يكون استغناؤه كليا او لا فالاول
الكامل كاواخر السور والمخلوف في سورة البقرة
والثاني التام كنستعين وقال شيخي زاده وانما
يكون الوقف تاما بشرطين الاول كون الموقوف
عليه مستقلا بالافادة غير محتاج الى ما بعده والثاني
كون ما بعده ايضا مستقلا بنفسه غير تابع لما قبله
وقد اشار الى الشرط الاول بقوله اذا قدرت
بالبناء للمفعول اي هذه الفواتح بحيث لا تحتاج الى
ما بعدها من الكلام قال شيخي زاده ولا بد من
التعرض للشرط الاخر ايضا الا ان يراد من الاحتياج
التعلق بينهما بوجه فان جعلت الفواتح وحدها

اخبارا

خبرا للمبتدأ المحذوفة اما بجعلها اسماء السور
او القرآن او ابقائها على معانيها وتقديرها
بالمؤلف من هذه الحروف او جعلت مسرودة
على نمط التعديد او منصوبات باذكر او جعلت
مقسما بها محذوفات الاجوبة فالوقف عليها تام
والا فغير تام وقال الخفاجي والمصنف اخل بالشرط
الثاني فورد عليه انه يصدق على الوقف على
الم اذا قدر قبله مبتدا له خبران احدهما
الم والثاني الله وقول بعضهم تركه اعتمادا
على ما اشار اليه من الاستقلال ما بعدها
بقوله اذا قدرت لا يخفى بعده وكذا ما قيل من
ان مراد المصنف من الاحتياج التعلق بينهما بوجه
ما انتهى قلت اذا كانت بحيث لا تحتاج الى ما
بعدها فالغالب فيما بعدها ان يكون مستقلا
بنفسه غير تابع لما قبله فالشرط الثاني في الغالب
تابع لازم للشرط الاول واذا كان في بعض المواضع
على حسب بعض وجوه الاعراب يكون ما بعدها
غير مستقل بنفسه لا يضر والحكم والاعتبار للغالب
في ذلك ولذا تركه المصنف رحمه الله تعالى
وقال الكرماني قوله اذا قدرت بحيث لا تحتاج
الى ما بعدها لتعيين التقادير التي يكون الوقف
فيها تاما وليس تعريفا للوقف التام حتى يرد انه
لا يكفي ذلك في كون الوقف تاما بل لا بد فيه من
كون ما بعده ايضا مستقلا وليس شيء منها اي من
هذه الفواتح آية من القرآن عند غير الكوفيين
وهم البصريون قال الكرماني والمراد انها
من الفواتح ليس آية اصلا عند البصريين وقال

الخفاجي هذا هو الصحيح كما في مصاعد النظر للبقاعي
فما نقل عن المرشد وهو كتاب لابي شامة من ان
الفواتح في السور كلها ايات عند الكوفيين من غير
تفرقة وكذا ما في الكشف عن بعض الحواشي من ان
الم في اول ال عمران ليست بآية لا يعارض النقل
الصحيح واما عندهم اي عند الكوفيين فالم في مواقعها
وهي ست سور لان الرواية الصحيحة ان الم في
سورة ال عمران ايضا آية ورواية انها فيه ليست
بآية ضعيفة والمص وكهيعص وطه وطسم ويس
وحم في السور الستة ايات وحم عسق اثنتان
اي حم آية وعسق آية والبواقي وهي الر في مواقعها
الستة والمر وطس وص وق ون ليست بآيات
اي عند الكوفيين وهذا ما رواه المغربون من
الكوفيين وعليه جرى الجعبري في شرح الشاطبية
وعليه التعويل ذكره الكرواني وهذا اشارة الى
جواب ما يورد ههنا من ان المر كالمص والركالم
وطس كيس وحم فعد بعضها آية دون بعض ترجيح
بلا مرجح وتوضيح الجواب ان هذا اي عد البعض
او ما ذكر بان كون بعض الفواتح آية دون بعض
توقيف بتقديم القاف اي لا يمكن الوقوف
عليه الا بتوقيف الشارع اي جعله واقفا ذكره ٥
الكرواني وقال شيخي زاده اي عد بعض هذه الفواتح
آية دون بعض ليس مبنيا على اختيارنا حتى
يقال انه ترجيح بلا مرجح بل هو مبني على التوقيف
من قبل الشارع انتهى وفي نسخة وهذا توقيفي كأنه
منسوب الى التوقيف قال في المصباح وقفت الامر
على حضور زيد علقت الحكم فيه بحضوره ٧ مجاد

للقياس

للقياس فيه لعدم كونه مما تدركه العقول ذكره
اكثر والي وقال شيخي زاده فان قيل وقوع الخلاف
بين الائمة يدل على ان للقياس مجالا فيه قلنا مبنى
الخلاف صحة الرواية وعدمها فمن صح عنده رواية
ان لفظ كذا اية قال بكونه اية ومن لا فلا وقال
اكثر والي ولا يلزم من وقوع الاختلاف فيه بين
الائمة ان يكون للقياس مجالا فيه اذ كان النبي
صلى الله عليه وسلم يقف على رؤس الاي
للتوقيف والاعلام وربما كان يوصل بعد ما علم
فيظن السامع انها ليست فاصلة فصار هذا منشاء
لوقوع الخلاف فيه مع صحة الرواية لا انه صحت
الرواية عند البعض دون البعض فمن صح عنده
رواية ان لفظ كذا اية قال بكونه اية ومن لا
فلا اذ ما ثبت انه صلى الله عليه وسلم في تعيين
رؤس الاي سوى الوقف للاعلام وقد صحت الرواية
به عند الكل فمنشا الخلاف ليس الا ما ذكرنا وقال
السيوطي في الاتقان وعد اهل الكوفة الم حيث
وقع اية وكذا المص وطه وكهيعص وطسم ويس
وحم وعسق اينبت ومن عداهم لم يعدوا
شيا من ذلك واجمع اهل العدد على انه لا يعد الر
حيث وقع اية وكذا المر وطس وص وق ون
ثم منهم من علل بالاثر واتباع المنقول وانه امر لا
قياس فيه ومنهم من قال لم يعد واصد وق
ون لانها على حرف واحد ولطس لانها خالفت
اخواتها بحذف الميم ولانها تشبه المفرد كهابيل ويس
وان كانت بهذا الوزن لكن اولها ياء واشبهت
الجمع اذ ليس لنا مفرد اوله ياء ولم يعدوا الر بخلاف

الم لانها اشبه بالفواصل من الحروف ذاك ثلاثة احرف ذا اشارة واللام عماد والكاف خطاب ذكره النسفي وقال المولي ابو السعود واللام عماد جئ به للدلالة على بعد المشار اليه انتهى قلت فمعنى كون اللام عمادا اي يعتمد عليها في افادة الكاف الداخلة على اسم الاشارة البعد كما قالوا في الضمير المنفصل انه عماد لكونه حافظا لما بعده حتى لا يسقط عن الخبرية كالعماد في البيت الحافظ للسقف من السقوط وكما ذكروا في اياك واخواته ان الكاف المتصرفة كانت متصلة فاراد وا استعلا لها لفظا لتصير منفصلة فجعلوا ايا عمادا وهذا مذهب بعض الكوفيين وابن كيسان وكما ذكروا في انت ان الضمير المرفوع هو التاء المتصرفة كانت مرفوعة متصلة فلما ارادوا انفصالها دعموها بان لتستقل لفظا ذكر ذلك الرضي فالعماد اسم لما يدعم به غيره مخافة السقوط دعمه كمنعه ما له فاقامه والدعمة والدعامة والدعام بكسرهن عماد البيت انتهى وقال ابن هشام في المغني اللام اللاحقة لاسماء الاشارة للدلالة على البعد او على توكيده على خلاف في ذلك واصلها السكون كما في ذلك وانما كسرت في ذلك لالتقاء الساكنين وقال النهي هو مبني على ان اسم الاشارة مع الكاف من غير لام للبعد كما قال ابن مالك فاللام لتاكيد البعد او للمتوسط كما قال ابن الحاجب فاللام للافادة معنى البعد انتهى وهذه الكلمة في القرآن على ثلاثة اوجه اشارة الى الغايب قال تعالى وفي ذلك فليتنافس المتنافسون واشارة الى الحاضر قال الله تعالى هذا في ذلك قسم لذي حجر واسم لمن لا يوصف بالغيبة والحضور

قال

قال الله تعالى فذلكم الله ربكم وقد جاء في الشعر ذلك
كهذا قال خفاف بن ندبة اقول له والرمح يأطر متنه
تأمل خفافا انني انا ذلكا اي هذا ويأطر يثني ومتن
الرجل ظهره وفي هذه الآية يمكن تقرير الكلمة على
الوجوه الثلاثة يجوز ان تكون اسما للقرآن وهو
كلام الله تعالى وهو قايم بذات الله تعالى لا يوصف
بحضرة ولا غيبة ويجوز ان يكون بمعنى هذا وهو
قول مجاهد ومقاتل بن حيان وابن جريج والكسائي
والاخفش وابي عبيدة ويجوز ان يكون بمعنى الاشارة ٥ ٥
الى غايب ذكره النفي في تفسيره وقال التميمي
ذلك اسم اشارة للاسم منه ذا واللام للبعد
والكاف للخطاب وله ثلاث مراتب دنيا ولها
المجرد من اللام والكاف نحو ذا وذي وهذا وهذي
ووسطى لها المتصل بحرف الكاف نحو ذاك وذلك
وتيك وتصوي ولها المتصل باللام والكاف نحو ذلك
وتلك ولا يجوز ان يوتى باللام الا مع الكاف ويجوز
دخول حرف التنبيه على ساير اسما الاشارة الا مع
اللام فيمتنع للطول وبعض النحويين لم يذكر له الا
مرتبتين دنيا وغيرها واختلف النحويون في
ذا اهل هو ثلاثي الوضع ام اصله حرف واحد الاول
قول البصريين ثم اختلفوا اهل عينه ولامه ياء
فيكون من باب حيي او عينه واو ولامه ياء فيكون
من باب طويت ثم حذفت لامه تخفيفا وقلبت
العين الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وهذا كله على
سبيل التمرين والا فهذا مبني والمبني لا يدخله
تصريف وقال السفاقسي ذا اسم اشارة ثنائي
لفظا ثلاثي وضعا لقولهم في التصغير ذيا فردوه

الى الثلاثي والفه منقلبة عن ياء ولامه المحذوفة
ياء لا واو خلافا لبعض البصريين وقال الكوفيون
والسهيلي هو على حرف واحد وضعا والفه زايدة
لقولهم ذِهْ امة الله واجيب باحتمال ان تكون
الهاء بدلا من الياء وبني لشبهه بالحرف لفظا ومعنى
ويدل على قرب المشار اليه والكاف معه على
التوسط واللام معهما على البعد فالمراتب ثلاث
وقال بعضهم ذا للقرب وبالام والكاف اواحدهما
للبعد فله مراتبتان انتهى قلت قوله اواحدهما
اي باللام او بالكاف وقد سبق عن السهيلي انه لا
يجوز اذ يوتى باللام الجامع الكاف فكيف يصح قوله
اواحدهما ولا خلاف في ذلك اذ لا يقال ذا لاشتباهه
بالحرف الهجائي وقال السفاقسي وذكر بعض شراح
الجزولية ان سيبويه لم يذكر تفصيلا في هذا كله
وانما ذكره الفراء وذكر السجاوندي في اللام البعد
او البعاد او العوض من هاء التنبيه لانها لا تجامعها
والكاف بعد ذا حرف خطاب يبين احوال المخاطب
من افراد او تثنية او جمع او تذكير او تانيث كما
يبينها اذا كان ضميرا وقال في تفسير المغني ولا
تكتب الالف في ذلك ليلا تلتبس لام الاشارة بلام
الملك تقول ذلك زيد واشرت اليه وذلك اي في
ملكك وكذلك تكتب الواو في اولئك ليلا تشتبه بالملك

الكتاب هو في القران على عشرين وجها بمعنى
الفرض قال الله تعالى كتابا موقوتا اي فرضا موقتا
وبمعنى البرهان كقوله فاتوا بكتابكم وبمعنى الاجل
وما اهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم وبمعنى
المقدار لكل اجل كتاب وبمعنى القضا كتاب الله
عليكم

عليكم وبمعنى مكاتبة العبد والذي يبتغون الكتاب
مما ملكت ايمانكم وبمعنى الرخصة والاباحة كقوله
وابتغوا ما كتب الله لكم وبمعنى اللوح المحفوظ
وانه في ام الكتاب وبمعنى التوراة والانجيل قل
يا اهل الكتاب وبمعنى القران كتاب انزلناه
اليك وبمعنى صحيفة اعمال البشر كقوله ونخرج له
يوم القيامة كتابا وبمعنى ما كتب اليهود من عند
انفسهم وادعوا انه كتاب الله كقوله تعالى فويل
للذين يكتبون الكتاب وبمعنى رسالة سليمان
عليه السلام الى بلقيس يا ايها الملا اني القي الي
كتاب كريم وبمعنى ما كتب في الزبور كقوله ولقد
كتبنا في الزبور وبمعنى ما اقترح الكفار من بيننا
انزاله من السما قوله تنزل علينا كتابا نقرؤه
وبمعنى وعد الرحمة كتب ربكم على نفسه الرحمة
وبمعنى اثبات الايمان في قلوب المومنين اولئك
كتب في قلوبهم الايمان وبمعنى الارواح قوله كلا
ان كتاب الابرار لفي عليين كلا ان كتاب الفجار
لفي سجين ذكره في تفسير المعنى وتغيير اللفظ
وقال الراغب زيادة على ذلك في مفرداته وبمعنى
الجعل كقوله تعالى فاكتبنا مع الشاهدين اي اجعلنا
في زمرتهم وبمعنى وهب كقوله تعالى ادخلوا الارض
المقدسة التي كتب الله لكم قيل معناه وهبها الله لكم ثم
حرمها عليكم بامتناعكم من دخولها وقيل كتب لكم بشرط
ان تدخلوها وبمعنى علم الله لقد لبثتم في كتاب
الله الى يوم البعث وبمعنى التحقق والاعتقاد ام
عندهم الغيب فهم يكتبون وبمعنى الاكتتاب
لغيرا المتعارف المختلف نحو قوله تعالى اساطير

لا ولين اكتنها ذلك اي المذكور في الاية هنا اشارة
منه تعالى قال الكرماني ذلك المذكور في كلامه
اما عين ما في القرآن احضر بذاته وحكم عليه بانه
اشارة اليه او اسم اشارة احضر به ما في القرآن
وحكم على المشار اليه بانه اشارة وهذا جار في
كل لفظ فان زيدا مثلا قد يذكر فيحضر بذاته ويحكم
عليه بما هو من احواله فيقال زيد اسم وقد يذكر لاحضار
معناه ليحكم عليه فيقال زيد قايم الى قوله تعالى
قيل الم قال خبر ولا باعتبار مجرد لفظه بل ان
اول بضم الهمزة وتشديد الواو ومكسورة يعني ليس
المشار اليه هو لفظ الم وهو ظاهر ولا ما اريد
بالم مطلقا لعدم صحة حمل الكتاب عليه او وصفه
به على احتمالات الخ بل هو المشار اليه باعتبار
انه مؤلف بالمؤلف اي المركب على وجه ايقاع الالفة
من هذه الحروف الهجائية او فسر اي الم بالسورة
اي سورة البقرة او القرآن كله كما تقدم مفصلا
وانما اختار في الاول التاويل وقدمه وفي الثاني
وفي الثالث التفسير واخره لان الاول ليس مما
وضع له لفظ الم بل هو احتمال عقلي الا انه لرجحانه
عند المصنف رحمه الله تعالى على ما سبق قدمه
على الاخيرين فانهما بيان للمعنى الذي وضع
له لفظ الم لكن لما كان تفسيره بالسورة مبنيا على
ان يراد بالكتاب المعنى الكلي الصادق على كل بعض
منه على ما هو اصطلاح الاصوليين وكان هذا غير
مناسب لنظر المفسرين اخرهما ذكره الكرماني وقد مر
الفرق بين التاويل والتفسير فان التفسير لا يكون
الا بالنص الوارد في السنة والتاويل بما يظهر بحسب

قواعد

قواعد العربية وقال الخفاجي الكتاب كالقرآن
يطلق على المجموع وعلى القدر الشايع بين الكل
والجزء وهو معنى حقيقي لغوي اذ الكتاب بمعنى
مطلق المكتوب فيصح اطلاقه على السورة بلا
تكلف فاذا كان تعريفه للعهد الحضوري
اي لهذا المقدار الحاضر منه ثم المراد فانه اي
المشار اليه بذلك لما تكلم بالبنا للمفعول به وتقضي
بصيغة المعلوم اي انعدم ولم يبق ذكره الزوائي
اي باعتبار التكلم به هذا جواب عما يقال اذ ذلك
للاشارة الى البعيد فكيف يشار به الى الم وهو
حاضر قريب وحاصله انه في حكم البعيد لوجهين
ذكره شيخي زاده وقال الزوائي والمقصود من
هذا الكلام بيان وجه صحة الاشارة بلفظ ذلك
الموضوع للبعيد الى مدلول الم المذكور آنفا فاشار
الى وجه صحتها امران احدهما انه تقضيه وعدم
بقائه لكونه من الاعراض السيالة الغير القارة
الذات صار في حكم البعيد وقال شيخي زاده
الاول انه ينقضي ذكره والمنقضي بمنزلة البعيد
يعني ان الكلام اللفظي من الاعراض السيالة الغير
القارة بل انه بحيث كما يوجد يتلاشى ويضمحل فكان
المشار اليه بهذا الوجه او فرحظ من العدم فصار
كالبعيد لان الغايب بعيد فاستعمل فيه ما وضع
للبعيد وقال الخفاجي لتقضي ذكره والمنقضي
كالمتباعد والاشارة اليه بما يشار به الى البعيد
جار في كل كلام ولذلك قيل ما ابعد ما مضى وما فات
وفي المثل ابعد من امس فهو لكونه منقضيا معد العدم
في حكم البعيد لا بعيد عن الوجود كما قيل وليس المراد

انه لفظ من قبيل الاعراض السيالة الغير القارة
فكلما وجد منه اضمحل وتلاشى وصار منقضيا غايبا
عن الحس وما هو كذلك في حكم البعيد كما توهمه بعضهم
فان هذا ناشئ من عدم فهم المراد انتهى قلت
قوله فهو لكونه منقضيا معدوما المعدوم في حكم البعيد
هذا بعينه نفس قولهم انه من قبيل الاعراض السيالة
الغير القارة فكلما وجد منه اضمحل وتلاشى الى
اخره خصوصا وقد مثل لما قال بقولهم ما بعد ما
مضى وما قد فات وبالمثل ابعد من امس ولا شك
ان امس اسم للزمان الماضي والزمان من الاعراض
السيالة الغير القارة وقوله لا بعيد عن الوجود
كما قيل فليت شعري بعيد عن اي شيء اذا لم
يكن بعيدا عن الوجود وقوله ابعد من امسي يجيء
عن الوجود بمعنى الحضور الآن وليتامل المصنف
وقال السرواني وهذا الوجه وان كان يتم بمجرد
كونه منقضيا من غير حاجة الى ذكر التكلم الا انه صرح
به للاشارة الى ان الواجب في اسم الاشارة ان يكون
المشار اليه محسوسا بالبصر او منزلا منزلته صرح
به السكاكي في قسم النحو من المفتاح واشار اليه الرضي
ايضا فالمشار اليه ههنا وان لم يكن مدركا بالبصر
لكنه بمنزلته فان نظر الى ابتداء نزوله كان
كمعنى حاضر جعل كالمشاهد لذكره وفي حكم البعيد
لزوال ذكره وتقضيه وان نظر الى انه لم ينزل
بتمامه كان كمعنى غايب صير مشاهدا بعيدا لما ذكر
واشار الى الوجه الثاني بقوله او وصل اي المشار
اليه بذلك من الرسل بكسر السين المهملة وهو اسم نعتي
الى المرسل بفتح السين المهملة اليه وهو نبينا محمد

صلى

صلي الله عليه وسلم وقال شيخي زاده انه لما
وصل من المرسل الذي هو في اقصي مراتب العلو
والرفعة الي المرسل اليه الذي لا بداية له في تلك
الرتبة صار مشاعدا عن المرسل بكسر السين اشير اليه
جواب لما بما يشار به الي البعيد وهو لفظ ذلك
قال الخفاجي كما تقول لصاحبك وقد اعطيته شيا
احتفظ بذلك وهذا امر مطرد وفي العرف ايضا
واعترض عليه بانه قبل الوصول الي المرسل كان
كذلك واجيب بان المتكلم اذا الف كلاما ليلقيه
الي غيره فربما لاحظ في تركيبه وصوله اليه وبني
كلامه عليه وقيل لم يرد بالمرسل اليه النبي صلي
الله عليه وسلم بل من وصل اليه حال ايجاده بمنزلة
السامع لكلامه كملك الوحي ورد بانه مخالف
لما يفهم من الاشارة وايضا ان اراد باللفظ الذي
وصل للسامع لفظ الم فذلك ليس اشارة اليه وان
اراد لفظ جميع السور او المنزل فقبل ان يصل
الجميع فان ذلك علي حاله وقال بعضهم ان
السوال مخصوص بكون الم اسما للسورة وهو عام
ويويده قوله اي ذلك الكتاب المنزل هو الكتاب
الكامل ونحوه ويمكن ان يقال البعيد ايضا انتهي قلت
والاولي ان يقال ان الاشارة بذلك الي لفظ الم
بتاويل انه اسم للسورة او للقران كما ذكر المصنف
والبعد في ذلك باعتبار علم الله تعالي ان هذا
اللفظ بعيد منه عند الخلق فهم ما اراد تعالي
به من معني السورة او معني القران لانه حروف
ثلاثة مفردة فكيف يفهمون منه حروفا كثيرة مركبة
حاملة لمعاني كثيرة بليغة منتظمة انتظاما بديعا

او باي سبب بدل عليه او يسمي به وقال شيخي
زاده فان قلت اذا كان الم اسما للسورة كيف
صح الاخبار عنه بالكتاب قلت تنزيل البعض ٥
منزلة الكل اما بان يراد بالسورة الكتاب علي طريق
ذكر الجزء وارادة الكل او يراد بالكتاب بعضه علي
طريق ذكر لفظ الكل وارادة البعض منه فان
قلت ان قصد بجميع القران كيف اشير اليه بذلك
وهو غير موجود فضلا عن كونه محسوسا قلت
تنزيلا له لتحقق الوقوع منزلة الواقع انتهي قلت
ويرد ايضا ان لفظ ذلك من جملة السورة ومن
جملة القران فكيف يصح ان يشار به الي نفسه والي
غيره والاشارة غير المشار اليه وجوابه ان
الاشارة حاصلة من المنزل للسورة والقران ٥
والمراد تجريد المشار اليه عن اسم الاشارة في حال
الاشارة لان اسم الاشارة خارج عن السورة
او عن القران علي انه ذكر الخفاجي بتبع غيره
قال ثم ان صاحب المفتاح ومن تبعه من اهل
المعاني ذهبوا الي ان نكتة الاشارة هنا تعظيمه
بالبعد تنزيلا لبعد درجته ورفعة محله منزلة
بعد المسافة وقد يقصد به تعظيم المشير كقول
الامير لبعض حاضريه ذلك قال كذا وقال الرضي
في شرح الكافية ويجوز ان يكون قوله تعالي ذلك
الكتاب من باب عظمة المشار اليه او المشير
وقال شيخي زاده واما اذا اريد بذلك الاشعار
ببعد مرتبة المشار اليه ورفعة منزلته كما يعطفون
ثم للاشعار بتفاوت المراتب قال في المفتاح ان
في ذلك تعظيم المشار اليه بتنزيل بعد مكانته منزلة

بعد

بعد المكان وقال بحر والي ما المذكور في المفتاح
ان ذلك للتعظيم والاشارة الي بعد درجته
في الهداية وقال سنان وجعل صاحب المفتاح
ذلك للتعظيم اشارة الي بعد درجته احترازا
عن هذه التكلفات وقال الكرماني والمحققون
من شراح الكشاف رجحوا ما اختاره صاحب الكشاف
والمصنف بانه اشهر في العرف واجري في
المواد لاطراده واقرب الي التحقيق لان ما يذكر
معنى كان او عينا ينزل في العرف منزلة المشاهد
البعيد فهي حقيقة عرفية بخلاف ما في المفتاح
فانه غير مطرد لعدم جريانه في غير مقام التعظيم
ولانه مجاز والاصل الحقيقة فهما امكن العمل بها
لا يعدل عنها وما اختاره صاحب المفتاح انسب
لمقام تعظيم القران وانت خبير بان هذا لا
يفيد رجحانه على ما قالاه يعني صاحب الكشاف
والمصنف لانه يكفي في توفية المقام حقه المبالغة
المستفادة من الحصر في قوله ذلك الكتاب فلا حاجة
للعدول عن الحقيقة لاجلها انتهى قلت اي كما جل
البلاغة وقول صاحب المفتاح مع كونه انسب
لمقام تعظيم القران ابلغ فان المجاز ابلغ من
الحقيقة لعدوله عن مقتضى الظاهر لنكتة التعظيم
واعجاز القران انما هو ببلاغته وفصاحته فتكثير
معنى البلاغة فيه انسب لمقام اعجازه وما ذهب
اليه صاحب الكشاف والمصنف وجه من وجوه
الكلام في هذا المقام فلا مواخذة فيه ولا ملام وتذكيره
اي اسم الاشارة سيأتي اريد بالكتاب السورة وقال
الترماني اخر بيان وجه التذكير عن تصحيح استعمال

صيغة البعيد في القريب لانه انما يحتاج الى تصحيح
التذكير والتانيث بعد ما كان اصل الاستعمال
صحيحا فاذا اريد بالم المولف من هذه الحروف
او القران فامر التذكير ظاهر واما اذا اريد به
السورة بان يكون علما لها فلاشكال انه مونث لانه
اسم لطايفة من القران فتذكيره ليس لتذكير
المشار اليه بل لتذكير ما بعده كما اشار اليه بقوله
لتذكير الكتاب فان لفظه مذكر قال شيخي زاده
يعني تذكير اسم الاشارة اذا اريد بالم المولف او
القران ظاهر واما اذا اريد به السورة فانما هو
بالنظر الى ما هو خبر له او صفة له مذكر وهو
الكتاب فانه اي الكتاب خبره اي خبر اسم الاشارة
او صفته الذي هو اي اسم الاشارة هو اي ذلك الخبر
او الصفة بيان لوجه سببية تذكير اسم الاشارة
لتذكير الكتاب قال شيخي زاده فان المبتدا والخبر
وكذا الموصوف والصفة لما كانا عبارتين عن شي
واحد وكانا متحدين بحسب الصدق وان تغايرا بحسب
المفهوم جاز اجراء حكم الخبر على المبتدا وحكم الصفة
على الموصوف في التذكير والتانيث وبالعكس كما في
قولهم من كانت امك فان ضمير كانت انث لتانيث
امك وهو خبر كان قال تعالى فلما راى الشمس
بازغة قال هذا ربي ذكر المبتدا لكون الخبر مذكرا
فكذا ذكر ذلك لتذكير الكتاب او اشارة الى الكتاب
معطوف على قوله الى الم اي او اشارة الى الكتاب
صريحا فالواجب حينيذ ان يطابقه في تذكيره وان
كان المجموع عبارة عن مونث ذكره الكشي والى
والمونث هو السورة فيكون اي الكتاب صفته

اى صفة المشار اليه فلا يحتاج بعد اسم الاشارة وتذكيره
حينئذ الى توجيه اصلا لا يقال الاشارة تستدعي
تقديم المشار اليه على اسم الاشارة والكتاب متا خر
عنه لانا نقول اللازم تقدمه في الوجود وان تاخر
في الذكر لما تحقق في محله ان اسم الاشارة مبهم الذات
وانما يتعين بذات المشار اليه اما بالاشارة ٥
الحسية وحدها واما بالصفة معها ذكره الكشروانى
وقال الخفاجي لان اسم الاشارة مبهم الذات
وانما تتعين ذاته ويرتفع ابهامه بالاشارة الحسية
او بالصفة ولذا التزم في نعته ان يكون معرفا
بال او موصولا لانه بمعناه واوجبوا فيه المطابقة
وعدم الفصل والمراد به اي بالكتاب سواء كانت
الاشارة اليه او الى الم هو الكتاب الموعود انزا له
بالرفع نائب فاعل الموعود اما في القرآن فالموعود
النبي صلى الله عليه وسلم وعده الله تعالى
بنحو قوله تعالى انا سنلقي عليك يا محمد قولا ثقيلا
فاللام في الكتاب ليس للجنس ولا للاستغراق بل
للعهد الخارجي والمعهود الكتاب الذي وعد الله تعالى
بانزاله قبل نزوله هذه السورة المدنية سورة
البقرة في سورة المزمل التي نزلت في مبادي الوحي
في مكة وقوله بنحو كقوله انا سنقرئك فلا تنسى ذكره
الكشروانى وهي في سورة الاعلى وهي مكية في مبادي
الوحي او الموعود انزاله في الكتب المتقدمة كالتوراة
والانجيل فان الله تعالى ذكر فيهما انه سيبعث محمدا
رسولا وسينزل عليه كتابا وان موسى وعيسى عليهما
السلام اخبرا بذلك امتهما بنى اسرائيل قاله الكشروانى
لكن يجب ان يلاحظ حينئذ ان الرسول صلى الله عليه وسلم

كان عالما قبل هذه الاشارة بانه سبحانه وتعالى وعد
في الكتب المتقدمة بانزال الكتاب فلعله اوحي اليه
هذا الامر فتحقق البعد على تقدير الاشارة الى الكتاب
الموعود مطلقا وقال الفخر الرازي لقائل ان يقول
المشار اليه ههنا حاضر وذلك اسم مبهم يشار به الى
البعيد والجواب من وجهين الاول لانسلم ان المشار
اليه حاضر وبيانه من وجوه احدها ما قاله الاصم
وهو ان الله تعالى انزل الكتاب بعضه بعد بعض
فنزل قبل سورة البقرة سور كثيرة وهي كل ما نزل
بمكة مما فيه دلالة على التوحيد وفساد الشرك
واثبات النبوة واثبات المعاد فقوله ذلك اشارة
الى تلك السور التي نزلت قبل هذه السورة وقد
يسمي بعض القرآن قرانا قال تعالى واذا قرئ
القرآن فاستمعوا له وقال تعالى حاكيا عن الجن
انا سمعنا قرانا عجبا وقوله عنهم انا سمعنا كتابا انزل
من بعد موسى وهم ما سمعوا الا البعض وهو الذي
كان قد نزل الى ذلك الوقت وثانيها انه تعالى
وعد رسوله عند مبعثه ان ينزل عليه كتابا لا يمحوه
الماء وهو عليه السلام اخبر امته بذلك وربما
لامة ذلك عنه ويؤيده قوله انا سنلقي عليك قولا ثقيلا
وهذا في سورة المزمل وهي انما نزلت في ابتداء المبعث
وثالثها انه تعالى خاطب بني اسرائيل لان سورة
البقرة مدنية واكثرها احتجاج على اليهود وعلى بني
اسرائيل وقد كانت بنو اسرائيل اخبرهم موسى وعيسى
عليهما السلام ان الله تعالى يرسل محمدا وينزل عليه
كتابا فقال ذلك الكتاب اي الكتاب الذي اخبر
الانبياء المتقدمون عليهم السلام بان الله سينزله على

النبي

الشي المبعوث من ولد اسماعيل عليه السلام ورابعها
انه تعالي لما اخبر عن القرآن بانه في اللوح المحفوظ
بقوله وانه في ام الكتاب لدينا وقد كان عليه السلام
اخبر امته بذلك فغير ممتنع ان يقول تعالي ذلك
الكتاب ليعلم ان هذا المنزل هو ذلك المثبت في
اللوح المحفوظ وخامسها ان وقعت الاشارة بذلك الي
الم بعد ما سبق التكلم به وتقضي والمنقضي في
حكم المتباعد وسادسها انه لما وصل من المرسل الي المرسل
اليه وقع في حد البعد كما تقول لصاحبك وقد اعطيته
شيا احتفظ بذلك وسابعها ان القرآن لما اشتمل
علي حكم عظيمة وعلوم كثيرة يتعسر اطلاع القوة
البشرية عليها باسرها وان كان حاضرا نظرا الي صورة
لكنه غايب نظرا الي اسراره وحقايقه فجاز ان
يشار اليه كما يشار الي البعيد الغايب المقام الثاني
سلمنا ان المشار اليه حاضر لكن لا نسلم ان لفظة ذلك
لا يشار بها الا الي البعيد بيانه ان ذلك وهذا حرفا
اشارة واصلهما ذا لانه حرف الاشارة قال الله
تعالي من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا ومعني ها
تنبيه فاذا قرب الشي اشير اليه فقيل هذا اي
تنبه ايها المخاطب لما اشرت اليه فانه حاضر لك
بحيث تراه وقد تدخل الكاف علي ذا للمخاطب
واللام لتاكد معني الاشارة فيقال ذلك فكان
المتكلم بالغ في التنبيه لتاخر المشار اليه عنده فهذا
يدل علي ان لفظة ذلك لا تفيد البعد في اصل
الوضع بل اختص في العرف بالاشارة الي البعيد
للقرينة التي ذكرناها فصارت كالدابة فانها مختصة
في العرف بالفرس وان كانت في اصل الوضع متناولة

لكل ما يدب على الارض اذا ثبت هذا فنقول
انما نحمله ههنا على مقتضى الوضع اللغوي لا على
مقتضى العرفي وحينئذ لا يفيد البعد ولاجل هذه
المقارنة يقام كل واحدة من اللفظين مقام الاخرى
قال تعالى واذكر عبادنا ابراهيم واسماعيل
الى قوله كل من الاخيار ثم قال هذا ذكر وقال
وعندهم قاصرات الطرف اتراب هذا ما توعدون
ليوم الحساب وقال وجاءت سكرة الموت بالحق
ذلك ما كنت منه تحيد وقال فاخذه الله نكال
الاخرة والاولى ان في ذلك لعبرة لمن يخشى
وقال ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان
الارض يرثها عبادي الصالحون ثم قال ان
في هذا لبلاغا لقوم عابدين وقال فقلنا
اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى اي
كهذا يحيي الله الموتى وقال وما تلك بيمينك
يا موسى اي ما هذه التي بيمينك وقال السفاقسي
في تفسيره ذلك الكتاب اي التوراة التي كذب
بها مالك بن الضيف اليهودي بقوله ما انزل الله
على بشر من شيء وقال ابو حيان في النهر الاشارة
الى ما نزل بمكة من القرآن وسمعت شيخنا
الاستاذ ابا جعفر احمد بن ابراهيم بن الزبير الثقفي
يقول ذلك اشارة الى الصراط في قوله اهدنا
الصراط كانهم لما سالوا الهداية الى الصراط
المستقيم قيل لهم ذلك الصراط الذي سالتم
الهداية اليه هو الكتاب وبهذا ذكره الاستاذ
تبين وجه ارتباط سورة البقرة بسورة الحمد وهذا
القول اولى لانه اشارة الى شيء سبق ذكره لا

الى

الى شيء لم يجر له ذكر وقال الشافعي والمشا
اليه ما في اللوح المحفوظ وقيل ما نزل من القرآن
بمكة وقيل التوراة والانجيل وقيل حروف المعجم
وقيل هو هنا للقرب بمعنى ذا وقال النقاش
في تفسيره ويجوز ان يكون بمعنى الاشارة الى غايب
قال ابن عباس رضي الله عنهما ذلك الكتاب
الذي اخبرتك انى اوحيه اليك وقال عطا بن السا يب
ذلك الكتاب الذي وعدتك يوم الميثاق وقال
يمان بن رباب ذلك الكتاب الذي ذكرته في
التوراة والانجيل وقال الفراء هذا الكتاب
الذي وعدتك وقال ابن كيسان انزل الله
تعالى قبل سورة البقرة بضع عشرة سنة
سورا كذب بها المشركون ثم انزل سورة البقرة
فقال ذلك الكتاب يعني ما تقدمها واما المراد
بالكتاب ههنا فقد قال سعيد بن جبير هو
اللوح المحفوظ وقال عكرمة هو التوراة والانجيل
وقال ابن عباس والضحاك وقتادة هو القرآن
وعليه الجمهور وهو الاشهر الاظهر ثم انما سمي القرآن
كتابا بمعنى الجمع الذي دل عليه ماخذ الاسم
من وجوه احدها انه جمع الحروف حتى صارت
كلمات وجمع الكلمات حتى صارت ايات وجمع
الايات حتى صارت سورا تامات وجمع السور
حتى صارت كتابا مشتملا على كرامات والثاني
انه جمع معاني جميع كتب الله المنزلة قال النبي
صلى الله عليه وسلم اوتيت السبع الطول مكان
التوراة والمئين مكان الزبور والمثاني مكان
الانجيل وفضلت بالمفصل والرابع انه يجمع لاهله

خيرا الدارين قال الله تعالى ومن يوتى الحكمة
فقد اوتي خيرا كثيرا والخامس انه يجمع بين اهله
وبين النبيين والصديقين والشهداء والصالحين
في الجنة علي ما روي علي رضي الله عنه عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال انزل القران علي عشرة
بشيرا ونذيرا وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها وعظة
ومثلا وحلالا وحراما فمن ابشر ببشيره وانتذر
بنذيره وعمل بناسخه وامن بمنسوخه واقتصر
علي محكمه ورد علم متشابهه الي عالمه واتعظ بعظه
واعتبر بمثله واحل حلاله وحرم حرامه فاولئك
من المومنين حقا لهم الدرجات العلي مع النبيين
والصديقين والشهدا والصالحين وحسن اولئك
رفيقا وهو وارث وارث لما نبيا من قبلي ولا يزال
في ضمان الله وكنفه وحيث ما تلا القران غشيته
الرحمة ونزلت عليه السكينة وبحر في زمرتي وتحت
لوائي والسادس انه يجمع بين الحبيب والحبيب
فانه كتاب الحبيب الي الحبيب وخطاب الحبيب
مع الحبيب وتذكرة الحبيب للحبيب وقال النبي صلى
الله عليه وسلم من قرا القران فقد كلم الله وقالوا
لما انزل الله تعالى علي موسي التوراة وهي الف سورة
كل سورة الف اية قال موسي يا رب ومن يطيق
قراة هذا الكتاب وحفظه فقال اني انزل كتابا
اعظم من هذا قال علي من يا رب قال علي خاتم
النبيين قال وكيف تقرا امته ولهم اعمار قصيرة
قال اني ايسره عليهم حتى تقراه صبيانهم قال يا رب
وكيف تفعل قال اني انزلت من السما الي الارض
مايه وثلاثة كتب ختمين علي شيث وثلاثين علي

ادريس وعشرين علي ابراهيم والتوراة عليك والزبور
على داود والانجيل على عيسى وذكر الكائنات
في هذه الكتب واذكر جميع معاني هذه الكتب في
كتاب محمد عليه الصلاة والسلام واجمع ذلك كله
في مائة واربع عشرة سورة واجعل هذه السور
في ثلاثين جزء والاجزاء في سبعة اسباع ومعنى
هذه الاسباع في سبع ايات الفاتحة ثم معانيها
في سبعة احرف وهي بسم الله ثم ذلك كله في الف
من الم ثم افتتح سورة البقرة فاقول الم ولما وعد
الله تعالى ذلك في التوراة وانزله على محمد عليه
السلام تحدث اليهود ان يكون هذا ذلك قال
الله تعالى ذلك الكتاب اي هذا ذلك ثم سماه
هنا كتابا وهو اي الكتاب مصدر يقال كتبه كتبا
وكتابا وكتابة اي خطه فهو مصدر الثلاثي
كالصيام والقيام لا كالخطاب على ما قيل ولا
لكان من كاتب كما ان الخطاب من خاطب ذكره
اكثر والي وقال حر وشيخي زاده وتبعهما
الخفاجي هو مصدر كالخطاب ولعلهم اراد وا
من حيث انه علي وزنه فكتاب علي وزن خطاب
وكل منهما مصدر ولكن الكتاب مصدر كتب والخطاب
مصدر خاطب لا خطب قال في المصباح خاطبه
مخاطبة وخطابا وهو الكلام بين متكلم وسامع
انتهى قلت ما اعترض به اكثر والي وارد عليه
فيما مثل به من الصيام والقيام فان فعلهما صام
وقام وان كان اصلهما صوم وقوم تحركت الواو
وانفتح ما قبلها فانقلبت الفا وكان عليه ان يمثل
بنحو ذهاب فان فعله ذهب ونحو ذلك مما به المفعول

اي المكتوب للمبالغة كالضرب بمعنى المضروب
جعل لكمال تعلقه به كانه عينه للمبالغة ذكره
الخفاجي وقال الراغب الكتب ضم اديم الى اديم
بالخياطة يقال كتب السقاء وكتبت البغلة جمعت
بين شفريها بحلقة قال في المصباح شفر بالضم
كل شئ حرفه ومنه شفر الجرح حرفه والجمع اشفار وقال
الراغب فالكتب في التعارف ضم الحروف بعضها
الى بعض بالخط وفي المقال النظم باللفظ لكن
يستعار كل واحد للاخر ولهذا سمي كلام وان لم
يكتب كتابا كقوله تعالى الم ذلك الكتاب وفي
قوله تعالى اني عبد الله اتاني الكتاب والكتاب
في الاصل مصدر ثم سمي المكتوب كتابا والمكتوب
فيه كتابا فالكتاب في الاصل اسم للصحيفة مع المكتوب
فيه وقيل كتاب بوزن فعال بكسر اوله اي اسم جامد
ليس بمصدر وان كان على زنته ذكره الكشوائي
بني للمفعول وهو المكتوب اي وضع ابتدا لكون
بمعنى المفعول من غير المصدر اليه كاللباس
الموضوع للملبوس من اللباس وعلى التقديرين
الكتاب بمعنى المكتوب عرفا ذكره الكشوائي ثم
اطلق على المنظوم عبارة اي استعمل بعد ما كان
بمعنى المكتوب عرفا في المنظوم عبارة قبل ان
يكتب اي ينظم كتابة لانه مما يكتب اي من شانه
ان يكتب ذكره سنان وقال الكشوائي فهو مجاز
باعتبار ما يؤل واشار الى بيان علاقة المجاز
بقوله واصل الكتب اي معناه في اصل اللغة الجمع
مطلقا فحاصل كلام المصنف ههنا ان معنى الكتاب
في اصل اللغة المكتوب بمعنى مطلق المجموع سواء

كان

كان مجموعا خطا او عبارة او خياطة او غيرها وهذا
يفهم من قوله واصل الكتب الجمع وان معناه في العرف
هو المجموع في الخط وهذا يفهم من قوله مصدر
سمي به المكتوب الي اخره لان المتبادر من كتب
وكتابة هو خطه والتبادر امارة انها حقيقة عرفية
في الخط بدون غيره ثم اشار بقوله ثم اطلق
الي اخره الي انه استعمل ههنا في المجموع في العبارة
بطريق المجاز العرفي باعتبار ما يؤل اليه
بعلاقة ان كلا من الكتابة والعبارة يشتمل على
معنى الجمع غير ان المجموع في الكتابة صور الحروف
والنقوش الدالة على الالفاظ وفي العبارة
نفس الحروف والالفاظ ومنه الكتيبة اسم للجيش
والعسكر لاجتماعه وانضمام الاحاد بعضها الي بعض
والغرض ان هذا التركيب ينبئ عن الجمع والانضما
مطلقا ذكره اكثر والي وقال الفخر الرازي م
واتفقوا على ان المراد من الكتاب القران
قال تعالى كتاب انزلناه اليك والكتاب جاء
في القران على وجوه قد تقدم ذكرها مفصلة
وثانيها القران قل لين اجتمعت الانس والجن
على ان يا توا بمثل هذا القران انا جعلناه قرانا
عربيا شهر رمضان الذي انزل فيه القران
ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم والمفسرون
فيه قولان احدهما قول ابن عباس رضي الله
عنهما ان القران والقراة واحد كالكفران
والكفارة والدليل عليه قوله تعالى فاذا قرانا
فاتبع قرانه اي تلاوته وثانيهما وهو قول قتادة
انه مصدر من قول القايل قرات الماء في الحوض

اذا جمعت وقال سفيان بن عيينة سمي القرآن
قرانا لان الحروف جمعت فصارت كلمات والكلمات
جمعت فصارت ايات والايات جمعت فصارت
سورا والسور جمعت فصارت قرانا ثم جمع فيه
علوم الاولين والاخرين فالحاصل ان اشتقاق لفظ
القرآن اما من التلاوة او من الجمعية و ثالثها
الفرقان تبارك الذي نزل الفرقان على عبده
وبينات من الهدى والفرقان واختلفوا في
تفسيره فقيل سمي بذلك لان نزوله كان متفرقا
انزله في نيف وعشرين سنة ودليله قوله وقرانا
فرقناه لتقراه على الناس على مكث ونزلناه
تنزيلا ونزلت سايرالكتب جملة واحدة ووجه
الحكمة فيه قوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه القرآن
جملة واحدة كذلك لنثبت به فوادك وقيل سمي
بذلك لانه يفرق بين الحق والباطل والحلال والحرام
والمجمل والمؤول وقيل الفرقان هو النجاة وهو
قول عكرمة والسدي وذلك لان الخلق في ظلمات
الضلالات فبالقرآن وجدوا النجاة وعليه حمل
المفسرون قوله تعالى واذ اتينا موسى الكتاب
والفرقان لعلكم تهتدون ورابعها الذكر والتذكرة
والذكرى اما الذكر فلقوله تعالى وهذا ذكر مبارك
انزلناه افانتم له منكرون وانه لذكر لك ولقومك
وفيه وجوه الاول انه ذكر من الله تعالى ذكر
به عباده وخوفهم بتكاليفه واوامره واكثاني
انه ذكر وشرف وفخر لمن امن به والثالث انه
شرف لمحمد صلى الله عليه وسلم ولامته واما التذكرة
فقوله تعالى وانه لتذكرة للمتقين واما الذكرى

فقوله

فقوله وذكر فان الذكرى تنفع المومنين وخامسها
التنزيل وانه لتنزيل رب العالمين نزل به
الروح الامين وسادسها الحديث الله نزل احسن
الحديث وسماه حديثا لان وصوله اليك حديث
ولانه تعالى شبهه بما يتحدث به فان الله تعالى
خاطب به المكلفين وسابعها الموعظة يا ايها الناس
قد جاءتكم موعظة من ربكم وهو في الحقيقة موعظة
لان القايل هو الله والاخذ جبريل والمتلقي محمد
صلى الله عليه وسلم فكيف لا تقع به الموعظة وثامنها
الحكم والحكمة والحكيم والمحكم اما الحكم فقوله
تعالى وكذلك انزلناه حكما عربيا واما الحكمة
فقوله تعالى حكمة بالغة وقوله واذكرن ما يتلى
في بيوتكن من ايات الله والحكمة واما الحكيم فقوله
يس والقران الحكيم واما المحكم فقوله كتاب
احكمت اياته واختلفوا في معنى الحكمة فقال
الخليل هو ماخوذ من الاحكام والالزام وقال بعضهم
هي ماخوذة من حكمة اللجام لانها تضبط الدابة
فالحكمة تمنع من السفه وتاسعها الشفاء وننزل
من القران ما هو شفاء ورحمة للمومنين وشفاء
لما في الصدور وفيه وجهان احدهما انه شفاء
من الامراض وثانيهما انه شفاء من مرض الكفر لانه
تعالى وصف الكفر والشك بالمرض وقال في
قلوبهم مرض وبالقران يزول كل شك عن القلب
فصح وصفه بانه شفا وعاشرها الهدى والهادي
اما الهدى فقوله هدى للمتقين هدى للناس وشفاء
لما في الصدور وهدى ورحمة واما الهادي فقوله
ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم وقال الجن

انا سمعنا قرانا عجبا يهدي الى الرشد والحادي عشر
الصراط المستقيم قال ابن مسعود رضي الله عنه في
تفسيره انه القران وقال تعالى وان هذا صراطي
مستقيما فاتبعوه والثاني عشر حبل الله قال تعالى
واعتصموا بحبل الله جميعا في التفسير انه القران
وانما سمي به لان المعتصم به في امور دينية تتخلص
به من عقوبة الاخرة ونكال الدنيا كما ان المتمسك
بالحبل ينجو من الغرق والمهالك ومن ذلك سماه
النبي صلى الله عليه وسلم عصمة فقال ان هذا
القران عصمة لمن اعتصم به لان يعصم الناس
من المعاصي والثالث عشر الرحمة وتنزل من
القران ما هو شفا ورحمة واي رحمة فوق التخليص
من الجهالات والضلالات والرابع عشر الروح وكذلك
اوحينا اليك روحا من امرنا تنزل الملايكة بالروح
من امره وانما سمي به لانه سبب لحياة الارواح
وسمي جبريل بالروح فارسلنا اليها روحنا وسمي
عيسى بالروح وكلمته القاها الى مريم وروح منه
والخامس عشر القصص نحو قصص علينا احسن القصص
سمي به لانه يجب اتباعه وقالت لاخته قصيه اي
اتبعي اثره اه لان القران يتتبع قصص المتقدمين
ومنه قوله ان هذا لهو القصص الحق والسادس
عشر البيان والتبيان اما البيان فقوله تعالى
هذا بيان للناس واما التبيان فقوله ونزلنا
عليك الكتاب تبيانا لكل شي والسابع عشر البصاير
هذا بصاير من ربكم اي هو ادلة يبصر بها الحق تشبيها
بالبصر الذي يدرك به طريق الخلاص والثامن
عشر الفصل انه لقول فصل وما هو بالهزل واختلفوا

فيه

فيه فقيل معناه القضاء لان الله تعالى يقضي بين
الناس بالحق وقيل لانه يفصل بين الناس يوم القيامة
فيهدي قوما الى الجنة ويسوق آخرين الى النار فمن
جعله امامه في الدنيا قاده الى الجنة ومن جعله وراءه
ساقه الى النار والتاسع عشر النجوم لقوله تعالى
فلا اقسم بمواقع النجوم والنجم اذا هوى لانه تزل
نجما نجما والعشرون المثاني لقوله تعالى مثاني
تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم وقيل لانثنى
فيه القصص والاخبار والحادي والعشرون النعمة
لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث قال ابن عباس
رضي الله عنهما يعني به القرآن والثاني والعشرون
البرهان فقد جاءكم برهان من ربكم وكيف لا يكون
برهانا وقد عجزت الفصحاء عن ان يأتوا بمثله والثالث
والعشرون البشير والنذير وبهذا الاسم وقعت
المشاركة بينه وبين الانبياء عليهم السلام قال تعالى
في صفة الرسل مبشرين ومنذرين وقال في صفة
محمد صلى الله عليه وسلم انا ارسلناك شاهدا ومبشرا
ونذيرا وقال في صفة القرآن في حم السجدة بشيرا ونذيرا
فاعرض اكثرهم يعني مبشرا بالجنة لمن اطاع ومنذرا
بالنار لمن عصى ومن ههنا تذكر الاسماء المشتركة بين
الله تعالى وبين القرآن والرابع والعشرون القيم
لقوله تعالى قيما لينذر بأسا شديدا والدين ايضا القيم
ذلك الدين القيم والله تعالى هو القيوم الا اله
الا هو الحي القيوم وانما سمي قيما لانه قائم بذاته في
البيان والافادة والخامس والعشرون المهيمن وانزلنا
اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
ومهيمنا عليه وهو ما خوذ من الامن وانما وصف به

لانه من تمسك بالقرآن امن من الضرر في الدنيا والآخرة
فالرب المهيمن انزل الكتاب المهيمن على النبي الامي
لاجل قوم هم امناء الله تعالى على خلقه كما قال وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والشاهد
والعشرون الهادي لقوله تعالى ان هذا القرآن
يهدي للتي هي اقوم وقال يهدي الى الرشد والله
تعالى هو الهادي لانه جاء في الخبر النور الهادي
والسابع والعشرون النور قال تعالى الله نور
السموات والارض وفي القرآن واتبعوا النور الذي
انزل معه وسمي الرسول نورا قد جاءكم من الله
نور وكتاب مبين يعني محمدا صلى الله عليه وسلم
وسمي دينه نورا يريدون ليطفؤا نور الله وسمي
بيانه نورا افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على
نور من ربه وسمي التوراة نورا انا انزلنا التوراة
فيها نور وسمي الانجيل نورا اتيناه الانجيل فيه هدى
ونور وسمي الايمان نورا نورهم يسعى بين
ايديهم والثامن والعشرون الحق ورد في اسماء الله
تعالى الباعث الشهيد الحق والقرآن حق وانه لحق
اليقين فسماه الله تعالى حقا لانه ضد الباطل قال
بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق
اي ذاهب زائل والتاسع والعشرون العزيز وان
ربك لهو العزيز الرحيم وفي صفة القرآن وانه لكتاب
عزيز والنبي عزيز لقد جاءكم رسول من انفسكم
عزيز والامة عزيزة ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين
فرب عزيز انزل كتابا عزيزا على نبي عزيز لامة عزيزة
والعزيز معنيان الاول القاهر والقرآن كذلك
لانه هو الذي قهر الاعداء وامتنع على من اراد معارضته

هدى ج

والثاني

والثاني ان لا يوجد مثله والثلاثون الكريم لقوله
تعالى انه لقرآن كريم في كتاب مكنون واعلم
انه تعالى سمى سبعة اشياء بالكريم سمى نفسه بالكريم
ما غرك بربك الكريم اذ لا جواد اجود منه وسمى القرآن
بالكريم لانه لا يستفاد من كتاب من الحكم والعلوم
ما يستفاد منه وسمى موسى عليه السلام كريما
وجاءهم رسول كريم وسمى ثواب الاعمال كريما
فبشره بمغفرة واجر كريم وسمى عرشه كريما لا اله
الا هو رب العرش الكريم لانه منزل الرحمة وسمى
جبريل كريما وانه لقول رسول كريم فهو كتاب
كريم من رب كريم نزل به ملك كريم على رسول
كريم لاجل امنه كريمة فاذا تمسكوا به نالوا ثوابا كريما
والهادي والثلاثون العظيم لقوله تعالى ولقد
اتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم واعلم ان
الله تعالى سمى نفسه عظيما وهو العلي العظيم
وسمى عرشه عظيما وهو رب العرش العظيم وكتابه
عظيما والقرآن العظيم ويوم القيامة عظيما ليوم
عظيم يوم يقوم الناس لرب العالمين والزلزلة
عظيمة ان زلزلة الساعة شيء عظيم وسمى خلق
الرسول عظيما وانك لعلى خلق عظيم والعلم عظيم
وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما
وسمى كيد النساء عظيما ان كيدكن عظيم وسمى سحر
سحرة فرعون عظيما وجاءوا بسحر عظيم وسمى نفس
الثواب عظيما وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات
لهم مغفرة واجر عظيم وسمى عقاب المنافقين
عظيما ولهم عذاب عظيم والثاني والثلاثون
المبارك وهذا ذكر مبارك وسمى الله تعالى بعض اشيا

فسمي الموضع الذي كلمه فيه موسي مباركا في البقعة
المباركة من الشجرة وسمي شجرة الزيتون مباركة
لوقد من شجرة مباركة زيتونة لكثرة منافعها وسمي
عيسي عليه السلام مباركا وجعلني مباركا وسمي
المطر مباركا وانزلنا من السماء ماء مباركا لما فيه من
المنافع وسمي ليلة القدر مباركة انا انزلناه في
ليلة مباركة فالقرآن ذكر مبارك انزله ملك مبارك
في ليلة مباركة علي نبي مبارك لامة مباركة لا ريب
فيه اي في ذلك الكتاب معناه اي معني لاريب
فيه لما كان جملة علي معناه الظاهر وهو نفي
وجود جنس الريب فيه غير صحيح لورود الاشكال
علي صدقه لكثرة المرتابين فيه اشارة الي انه غير
محمول علي معناه الظاهر بل معناه المراد منه ذكره
الكرماني كما قال انه لوضوحه اي ظهور احواله
المخصوصة به وانتشار وجوه اعجازه من الفصاحة
والبلاغة وغير ذلك وسطوع سطع الغبار والرائحة
والصبح يسطع بفتحتين ارتفع ذكره في المصباح فالسطوع
الارتفاع وقال الخفاجي والسطوع ظهور الشئ
والنور وارتفاعهما استعير لغاية الظهور برهانه
اي دليله القطعي بانه حق وصدق وقال الكرماني
وسطوع برهانه بالجر عطف علي وضوحه والمراد
بسطوع برهانه اي رفعته عدم ظهور التصدي
للمعارضة ممن تحدي به مع تهالكهم في المضادة والمعاندة
قال وحاصله ان المنفي ههنا ليس تعلق الريب
بالقرآن بل كونه محلا صالحا في نفسه لتعلق الريب
به اي هو في نفسه بحيث لا ينبغي لاحد ان يرتاب
فيه لسطوع البرهان علي كونه حقا منزلا من

عند

عند الله فيجب علي كل احد ان يكون منه علي يقين
وهو بهذا المعني صادق لا يقدح في صدقه ارتياب
جميع الناس فيه فضلا عن بعضهم وهذا كما نقول
بعد تقرير الحق في مسئلة هذا مما لا شك فيه
فانك تريد به انها يقينية لا ينبغي ان يتعلق
بها شك لان احدا لا يشك فيها وقال الخفاجي
اي هو لوضوح شانه وتير برهانه لا يرتاب
فيه ذو نظر صحيح فتعين انه وحي معجز وما
سواه بمنزلة العدم لا يعتد به ولا يرتاب به
فمعني نفيه عنه انه ليس محلا له ولا مظنة
عند العاقل المنصف ولذا قيل انه لنفي اللياقة
بحيث لا يرتاب العاقل اي صاحب العقل البالغ
من فاسد النظر وردي التقليد وهو في محل رفع
علي انه خبر انه وما بينهما اعتراض بعد
استيفاء النظر متعلق بلا يرتاب وهو ترتيب
المقدمات لانتاج اليقين الصحيح نعت للنظر
وهو الذي مقدماته يقينية مسلمة ومتي كانت
احدي مقدمتي النظر وهمية كانت النتيجة وهمية
لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين كقولك ٥
للمنقوشة في الجدار هذه فرس وهي مقدمة وهمية
وكل فرس صهال هي مقدمة يقينية فالنتيجة
هذه صهال وهي نتيجة وهمية في كونه متعلق
ايضا بلا يرتاب لا بقوله النظر الصحيح ذكره اخيرا
قلت ولو تعلق بالنظر الصحيح لكان له وجه
بان يري العاقل في نفسه ان هذا خبر الرسول
المؤيد بالمعجزة وخبر الرسول المؤيد بالمعجزة وحي
بالغ حد الاعجاز وهما مقدمتان يقينيتان ينتجان

ان هذا وحي بالغ حد الاعجاز وهو امر يقيني ان
كان الحد الاوسط في هذا القياس الاقتراني وهو
قوله خبر الرسول المؤيد بالمعجزة مسلما عند العاقل
بفهم او ايمان وان نازع فيه بجهل او عناد فلا ينتج
يقينا لفساد في العقل كما قال تعالى حكاية عنهم
وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير
فاعترفوا بذنبهم فسحقا لاصحاب — ولهذا قال
المصنف هنا النظر الصحيح فاشترط الصحة في
النظر العقلي وحيا حقا من الله تعالى بالغا
حد الاعجاز اي مرتبة هي الاعجاز فالاضافة بيانية
وهو خبر بعد خبر لكونه اوصفة مقيدة لقوله
وحيا وقال شيخي زاده فمن ارتاب فيه وهو كذلك
اما عديم العقل او فاقد النظر الصحيح وعلى التقديرين
وجود الريب منه بمنزلة العدم فلما لم يوجد من
العاقل الناظر ريب وكان الموجود من الغير بمنزلة
العدم ظهر ان معنى نفيه نفي كونه محلا له ومظنة
لثبوته لا ان احدا من الناس لا يرتاب فيه بمعنى
ان المعنى ما تقدم لا هذا المعنى ان احدا لا يصدر
منه الارتياب فيه الا تري بتاء الخطاب تأييد النفي
وعبر بما ذكر للدلالة على انه لغاية وضوحه كالمحسوس
الذي يري وبعض الطلبة يقرؤه بالياء التحتية
المضمومة تأدبا والرواية بخلافه ذكره الخفاجي
الى قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
الاية اي اقرا الاية او اكملها فانه تعالى ما بعد عنهم
اي عن الكافرين الريب حيث اخبر انهم فيه مخالطون
له بل عرفهم الطريق المزيح اي المزيل قال في
المصباح راح الشيء عن موضعه يزيح زوحا من

باب قال وبزيح زيحا من باب سار تنحى وقد يتعدى
متعديا بنفسه فيقال زحته وهو اكثر ان يتعدى
بالهمزة فيقال ازحته ازاحة له اي للريب وذلك
التعريف بقوله تعالى في تتمة الاية فاتوا بسورة
من مثله ثم ادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم
صادقين وهو اي ذلك الطريق المزيح للريب الذي
هو مقتضى تتمة الاية المذكورة ان يجتهدوا في معار ضة
نجم من نجومه اي نجوم القرآن قال الراغب
القرآن المنجم اي المنزل قدرا فقدرا وقال الخفاجي
والنجم المقدار منه الذي يحصل به التحدي والنجوم
المقادير المفرقة والقرآن نزل نجوما ونجم عليه الدين
جعله نجوما اي مقادير معينة يقال نجمت المال
اذا وزعته كانك فرضت ان تدفع اليه عند طلوع
كل نجم نصيبا ثم صار متعارفا في تقدير دفعه باي
شيء قدرت ذلك وان يبذلوا فيها اي في المعارضة
المذكورة غاية جهدهم بالضم هو الطاقة وما يقدرون
عليه ذكره الراغب حتى اذا عجزوا عنها اي عن المعارضة
تحقق لهم اي ثبت عندهم تحقيقا ان ليس فيه اي
في القرآن مجال اصله محل الجولان وهو الحركة في
الجوانب للشبهة وهو كناية عن نفي الشبهة على
البلغ وجه كما يقال لا محل له ذكره الخفاجي ولا فيه
مدخل اي موضع دخول للريبة بالكسر قال الراغب
هي اسم من الريب وقال الكرماني اعلم ان صاحب
المفتاح جعل قوله تعالى لا ريب فيه من قبيل تنزيل
وجود الشيء منزلة عدمه حيث نزل وجود الريب
منزلة عدمه بسبب كمال قلة اياه فالمراد به
نفي حقيقته ادعاء لجعل ريب المرتابين بمنزلة العدم

وقال الخفاجي قيل ان مراد المصنف ان وجود الريب
وان تحقق الا انه منزل منزلة العدم لانه لا يصدر
عن عاقل تدبره وما يصدر عن غيره لا عبرة به فكانه
غير موجود راسا فنفيه عنه نفي لكونه محلا له ومظنة
لثبوته والدليل على انه اراد هذا تاييده ما مر بقوله
الا تري الى اخره وقيل لدفع الاشكال معناه معطوف
على معناه السابق وهو جواب اخر عن السوال السابق
المقدر في الكلام وقال شيخي زاده هذا جواب ثان
عما سبق من الانكار الوارد على قوله لا ريب فيه
الدال على نفي الريب على سبيل الاستغراق مع كثرة
من يرتاب فيه لا ريب فيه للمتقين وتقديره انه
ليس المراد عموم النفي واستغراقه بل نفيه بالنسبة
للمتقين فقط على ان يكون قوله تعالى للمتقين
خبر لا ريب فيه لا متعلقا بهدي وهدي على هذا
حال من الضمير المجرور في فيه لا من الضمير المستتر
في الظرف اي الجار والمجرور المسمى ظرفا وهو
قوله فيه لاقتضائه كون الريب هدي لان الضمير
المستتر في الظرف ضمير الريب ويكون فيه صفة
للريب لا خبرا لقوله لا ريب والمتقين خبر لا ومرضه
المصنف بقوله وقيل لما قيل عليه من ان المعروف
في الظرف الواقع بعد لا ان يكون خبرا لا صفة والمناسب
لمقام المدح نفي الريب مطلقا مع انه لا ينبغي يمتنع
ويبعد عن وصف المتقين بالريب اذ المعنى حينئذ
لا شك في حقيقته للمتقين المصدقين بحقيته ولا
يخفى ما فيه والظاهر توجه النفي للمقيد حينئذ فيختل
المعنى اذ يلزمه وجود الريب اذا لم يكن هاديا مع
تنافي القيد والمفيد ظاهرا نعم تمريض المصنف له

ظاهر

ظاهر لعدم ملايمته للسياق وقلة جدواه فان المتقي
لا يتصور منه الريب حتى ينفي ذكره الخفاجي وقال
الضمير المجرور بفي هو الراجع الى القرآن والمصدر
يقع حالا مبالغة بجعله عين الهدى او موّولا بالتاويل
المشهور اعني هاديا والعامل فيه اي في الحال قال
شيخي زاده ولما ورد ان يقال كيف يكون هدى حالا
من المجرور والمعمول لكلمة فيه مع ان العامل في ذي
الحال يجب ان يكون عاملا في الحال والحروف الجارة
لا تنصب الحال دفعه بقوله والعامل فيه الظرف
الواقع صفة للمتقي اي ما في الجار والمجرور من معنى
الفعل الذي هو العامل في الضمير المجرور حقيقة كما
من في غير المغضوب من ان ابن كثير نصبه على الحال
من الضمير المجرور في انعمت عليهم والعامل انعمت وانه
لا يلزم منه اختلاف العامل في الحال وذيها لان العامل
فيهما هو الفعل فان منصوب المحل في انعمت عليهم
هو المجرور فقط واثر الحال انما هو في تعدية الفعل
وافضائه الى الاسم وكذلك ههنا فان الضمير المجرور
في لا ريب فيه منصوب المحل بعامل مقدر هو الواقع
صفة المتقي بحسب المعنى وجعل هدى حالا من ضمير
القرآن اما على المبالغة في كونه هاديا كانه نفس الهدا
او على حذف مضاف اي ذا هدى او على وقوع المصدر
موقع اسم الفاعل وهكذا كل مصدر وقع خبرا او صفة
او حالا فيه الاقوال الثلاثة ارجحها اولها وقال الخفاجي
قوله والعامل فيه اي في الحال لانها تذكر وتونث والمراد
بالظرف لفظ فيه لان الظرف يطلق على اسما الظروف
نحو عند وحيث وعلى الجار والمجرور لاسيما وفي الجارة
هنا ظرفية وفيه تسامح لانه اراد بالظرف متعلقه

وهو حاصل واستقر لانه هو الصفة والعامل حقيقة
في الضمير محلا وقال سنان والعامل فيه الظرف الواقع
صفة للمنفي باعتبار قيامه مقام متعلقه المقدر
ونيابته منابه وتقديره لاريب مستقر فيه هاديا
حاصل للمتقين ولا يخفى ما فيه من التكلف والاولى
ان يكون العامل فيه اسم الاشارة لتضمنه معنى الفعل
كما في بعض شروح الكشاف تقديره اشير اليه هاديا
فيكون في التحقيق حالا من الضمير في اليه ويتحد العامل
في الحال وذي الحال باعتبار ان المنصوب المحل هو
المجرور او ان العمل في الجار والمجرور هو العمل في المجرد
انتهى قلت وهذا زيادة تكلف ايضا وهو تقدير
جملة اشير اليه والتركيب لا يقتضيها فان قلت قوله
ذلك الكتاب اشارة تقتضي تقدير اشير قلت هذا
كذلك اذا كان هدي حالا من الكتاب واما اذا كان
حالا من الضمير المجرور في قوله فيه وان رجع الى الكتاب
لكنه في تركيب اخر فضعف اقتضاء اشارة والريب
اخر بيان معنى الريب عن تحقيق مضمون جملة لاريب
فيه للاشارة الى ان المقصود الاصلي تحقيق مضمونها
وان نفي الريب باي معنى اخذ غير صحيح فالاحتياج
الى التاويل ثابت على التقادير كلها فتقديمه اولى
واشار الى ان المراد ههنا ليس معناه المصدري
كما ذكره الثرواني بقوله في الاصل اي هذا معناه في
اصل اللغة ثم استعمل في الشك والكذب والتهمة
وهو مصدر ايضا لكنه بحسب اصل اللغة مجازي
استعمال السبب في المسبب ذكره الخفاجي مصدر
قولك رابني الشيء يريبني ريبا وقال في المصباح
رابني الشيء يريبني اذا جعلك شاكا وقال ابو زيد

رابني

رابني من فلان امر يريبني ريبا اذا استيقنت
منه الريبة فاذا اساءت به الظن ولم تستيقن
منه الريبة قلت ارابني منه امر هو فيه ارابة
واراب فلان مرابة فهو مريب اذا اتهمته عنه شيء
او توهمته وفي لغة هذيل ارابني بالف فربت
انا وارربت اذا اشكلت فانا مرتاب ومريد مرتاب
منه والصلة فارقة بين الفاعل والمفعول
والاسم الريبة وجمعها ريب مثل سدرة وسدر
اذا حصل بالتشديد من التحصيل ذكره الخفاجي
والشرواني قيل الريبة بكسر الراء منصوب
على انه مفعول حصل لانه بالتشديد من التحصيل
وهي اي الريبة قلق النفس قَلِقَ قَلَقًا فهو قَلِقٌ
من باب تعب اضطرب واقلقه الهم وغيره
بالالف ازعجه ذكره في المصباح وقال الخفاجي
قلق النفس اصله عدم السكون والقرار كتقلب
المريض على فراشه والاضطراب بمعناه ولهذا
قال واضطرابها اي النفس لان الاضطراب انتعاش
من الضرب وبقابله الاطمينان ثم عم الحركات
الحسية والمعنوية وقال الشرواني واضطرابها
عطف تفسير لقلق النفس وقال شيخي زاده يعني
ان الريب في الاصل مصدر من المبني للفاعل بمعنى
تحصيل القلق وافادة الاضطراب للنفس لما انه
عدل عن معناه المصدري واستعمل في هذا
الموضع ونظايره وفي معنى الشك لكونه سببا
لقلق النفس على اطلاق اسم المسبب على السبب
ولو اريد به ههنا معناه الاصلي لقيل لا ريب له
كما يقال لا ضرب لزيد سمي به الشك اي الريب

نقل عن معناه الاصلي الذي هو تحصيل الريبة
واستعمل ههنا وفي نظايره في الشك الذي هو
التردد في النسبة بين الشيئين بحيث لا يترجح عند العقل
احد طرفيها من الوقوع واللاوقوع فيفضي الى القلق
والاضطراب ولهذا قال مشيرا الى علاقة النقل
ذكره الكرماني بقوله لانه اي الشك يقلق النفس
ويزيل الطمأنينة اي يوقع النفس من القلق ويزيل
اطمينانها فالشك سبب لتحصيل القلق فاطلاق
الريب عليه مجاز من قبيل اطلاق اسم المسبب على
السبب ذكره الكرماني وقال الخفاجي ظاهر قوله
سمي به انه حقيقة في معنى الشك ويشهد له ظاهر
كلام الاساس وغيره من كتب اللغة الا ان سياقه
من قوله لانه يقلق الى آخره يأباه ولذا قال
ارباب الحواشي ان المصنف اراد انه عدل به
عن معناه المصدري واستعمل في معنى الشك مجازا
بعلاقة السببية بذكر المسبب واراده السبب ولو
اريد معناه الاصلي لقيل لا ريب له فسمي هنا بمعنى
استعمل وهو كثيرا ما يستعمل بهذا المعنى وان كان
الاكثر انه بمعنى وضع الاسم العلم ومطلق الوضع
وقيل عليه انا القرآن لا يتوهم ان يكون ريبا
حتى يقال لا ريب له بل لو كان مصدرا كان الواجب
لا ريب فيه وهو على كل حال مصدر لانه يجوز في
فعله ايضا وهذا من عدم الوقوف على مراده فان
مراده بالمصدر المصدر الحقيقي اي القلق وهو يتعدى
باللام يقال قلق له وان تعدى الشك بفي وفيه
اشارة الى انه مجاز في الاصل صار حقيقة في الاستعمال
وعرف اللغة وظاهره ترادف الشك والريب الا انه

قيل عليه انه ليس كذلك لان الريب شك مع تهمة ولذا
قال الامام الرازي الريب قريب من الشك وفيه
زيادة كانه ظن سيئ وقال الراغب الشك وقوف
النفس بين شيئين متقابلين بحيث لا يترجح ٥
احدهما على الاخر بامارة والمرية التردد في
المتقابلين وطلب الامارة ما خوذ من مرى
الضرع اذا مسحه للدر فكانه يحصل مع الشك تردد
في طلب ما يقتضي غلبة الظن والريب ان يتوهم
في الشيء امر ثم ينكشف عما توهم فيه وقال الجوهري
يقال الشك لما استوى فيه الاعتقادان اولم يترجح
وكان لم يثبته احدهما لدرجة الظهور التي
تنبني عليه الامور والريب لما لم يبلغ درجة
اليقين وان ظهر نوع ظهور ولذا حكى هنا لا ريب
فيه للاشارة الى انه لا يحصل فيه ريب فضلا
عن شك وعلى هذا ينبغي ما في كتب الاصول من
الفرق بين الشك والظن لان المصنفين يفرقون
بالاعم ونحوه كثيرا من غير مبالاة بهم ومثله تعاريف
لفظية مبنية على التسامح وقال الكرماني في
قول القائل بان القرآن ليس مما يتوهم ريبا
فسبق ان معناه مصدرا تحصيل الريبة فمعنى
الريب تحصل الريبة وقد عرفت ان القرآن
نزوله مفرقا حصل الريبة في قلوب المرتابين
فكيف لا يتوهم كونه ريبا بعد ما تحقق انه رأيهم
فلا بد من نفيه عنه بالتاويل المذكور وفي الحديث
اي حديث النبي صلى الله عليه وسلم استشهدته
على ان الريب له معنى غير الشك وهو القلق كما
مر اذ لو اتحدا لكان قوله فان الشك ريبة بمنزلة

قولك فان الاسد غضنفر وهو من لغو الحديث ذكره
الخفاجي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دع اي
اترك ما يريبك بضم الياء المثناة التحتية وفتحها
والثاني لغو المناسب هنا ذكره الخفاجي وقال
الكرماني بفتح الياء وجوز ضمها وقال الراغب يقال
رابني كذا وارابني انتهى فالاول مضارعه يريب
بفتح الياء لا غير ثلاثي والثاني مضارعه يريب بضم
الياء لانه رباعي الى ما لا يريبك رواه النسائي بهذا
اللفظ في المائشرة عن محمد بن ابان حدثنا عبد
الله بن ادريس اخبرنا شعبة عن يزيد بن ابي
مريم عن ابي الحوراء السعدي قال قلت للحسن
ابن علي ما حفظت عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال حفظت منه دع ما يريبك الى ما لا يريبك
فان الشك ريبة والصدق طمانينة اخرج هذه
الزيادة الترمذي في سننه في الزهد بغير هذا اللفظ
قال حدثنا ابو موسى الانصاري حدثنا عبد الله
ابن ادريس حدثنا شعبة عن يزيد بن ابي مريم
عن ابي الحوراء السعدي قال قلت للحسن بن علي
ما حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
حفظت منه دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان الصدق
طمانينة وان الكذب ريبة هذا حديث صحيح وقد
خرج وجه الاستدلال ان حمل الريبة على الشك يقتضي
التغاير بينهما وايضا جعلها مقابلة للطمانينة دليل
كون معناها الظن والاضطراب قال المولى
الطيبي الحديث من رواية الترمذي والنسائي وفيه
فان الكذب ريبة فما سلف لا يصح رواية ولا
درايته وقال صاحب الكشف هما ممنوعان اما

الدراية فقد بين المصنف وجه المعنى بما لا مزيد
عليه واما الرواية فلان احدى الروايتين لا تبطل
الاخرى اقول هذا القدر لا يفي بما يتعلق بالرواية
ولا يشفي بل التحقيق ان يقال ذكر الامام الزيلعي
والشيخ شهاب الدين في تخريج احاديث الكشاف
ان الترمذي رواه في آخر الطب والحاكم في
الاحكام وفي البيوع ورواه ايضا الطبراني والبزار
انتهى قلت وقول الطيبي ايضا من رواية الترمذي
والنسائي وفيه فان الكذب ريبة قد علمت ان
هذه الزيادة لم يخرجها النسائي في سننه والترمذي
لم يذكر في الطب ولا في الاحكام ولا في البيوع شيأ
من ذلك غير الرواية التي ذكرناها عنه في الزهد
والطبراني رواه عن وابصة بن معبد بن عتبة الاسدي
بلفظ دع ما يريبك الى ما لا يريبك ورواه الخطيب
في التاريخ عن ابن عمر بهذا اللفظ ورواه الامام
احمد في مسنده عن انس بن مالك بهذا اللفظ وبزيادة
فان الصدق طمانينة وان الكذب ريبة عن
الحسن بن علي كرواية الترمذي في الزهد المتقدمة
ورواه ابن قانع في المعجم عن الحسن بن علي بزيادة
فان الصدق ينجي ورواه ابو نعيم في الحلية
من حديث ابي بكر بن راشد عن عبد الله بن ابي
رومان عن وهب عن مالك عن نافع عن ابن عمر
ثم قال ابو نعيم غريب من حديث مالك تفرد به
ابن ابي رومان عن ابن وهب ورواه الخطيب في
التاريخ في ترجمة الباغندي من حديث قتيبة عن
مالك عن نافع عن ابن عمر بزيادة فانك لن تجد
فقد شيء تركته لله واما الحاكم والبزار فلم نطلع على

تخريجها لهذا الحديث فلعل فيه الزيادة التي ذكرها
المصنف وقال الشرواني حاصل ما ذكره هذا القايل
يعني الزيلعي واتبع شهاب الدين في تخريج احاديث
الكشاف ان هذا ايضا رواية ولا يخفى ان صاحب
الكشف ايضا افاده بالطف وجه وابلغه حيث جعله
احدى الروايتين انتهى قلت وقد علمت ما ذكرناه
من عدم وجود هذه الرواية ومن حفظ حجة على
من لا يحفظ وقال المناوي في شرح الحديث دع
ما يريبك اي يوقعك في الشك والامر للندب لها
ان تورع في الشبهات مندوب لا واجب على الاصح الى
ما لا يريبك اي اترك ما تشك فيه من الشبهات واعدل
الى ما لا تشك فيه من الحلال البين لما روي ان
من اتقى الشبهات فقد استبرأ لعرضه ودينه والمعنى
ان من اشكل عليه شيء والتبس ولم يتبين انه من
اي القبيلين هو فلتأمل فيه ان كان من اهل
الاجتهاد ويسأل المجتهدين ان كان من المقلدين
فان وجد ما تسكن اليه نفسه ويطمئن به قلبه
وينشرح صدره فليأخذ به والا فليدعه وليأخذ
بما لا شبهة فيه ولا ريب هذا طريق الورع والاحتياط
وقال بعضهم الورع كله في ترك ما يريب الى ما لا
يريب وفي هذه الاحاديث عموم يقتضي ان
الريبة تقع في العبادات والمعاملات وسائر
ابواب الاحكام وان ترك الريبة في ذلك كله ورع
قالوا وهذه الاحاديث قاعدة من قواعد الدين
واصل في الورع الذي عليه مدار التحرز وراحة
من ظلمات الشكوك والاوهام المانعة لنور اليقين
وقال الطيبي في حاشية الكشاف وهذا مخصوص

بذوي النفوس الشريفة القدسية المطاهرة
من اوساخ الذنوب وغايلة الاثام وقال الكشوراني
في قوله فان الشك ريبة فان حمل الريبة على الشك
يقتضي التغاير بينهما والا لم يكن في الكلام فائدة
وفي مقابلة الريبة للطمانينة في قوله والصدق
طمانينة دلالة على ان الريبة القلق ومعنى
الحديث دع ما يريبك الى ما يقلقك ذاهبا الى ما
يطمئن به قلبك فان كون الشيء في نفسه مشكوكا
فيه غير صحيح مما يتعلق بالنفس التركيبة وتضطرب
معه وكونه صحيحا صادقا مما تطمئن له اي اذا
وجدت نفسك مضطربة في امر فدعه واذا وجد ٦٤
مطمئنة فيه فاستمسك به لان اضطراب قلب
المومن في شيء علامة كونه باطلا محللا ان يشك
فيه وطمانينته علامة كونه حقا وصدقا وقيل
معناه دع ما تشك فيه الى ما تعلمه فان العمل
بالمشكوك يقتضي قلقا وتردادا وفيه مشقة
بخلاف العمل بالمعلوم فانه يقتضي سكونا وراحة
والاول اقوى قال ولعل وجه كون الاول
اقوى هو ان قوله والصدق طمانينة انما يلايم
المعنى الاول لا الثاني ثم ان تقييد النفس بالتركية
مبني على ان نفس كل مومن من كانة عن اوساخ
الكفر واوضار الشرك فلا يرد ان الامر عام لكل مومن
فتخصيص الدليل غير مناسب وقال الخفاجي
ومما هو صريح في ذلك ما روي ان وابصة بن
معبد قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم
جئت تسال عن البر والاثم فقال نعم فجمع اصابعه
فضرب بها صدره وقال له استفت نفسك يا وابصة

ثلاث البر ما اطمأنت اليه النفس واطمأن اليه
القلب والاثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر
وان أفتاك الناس وافتوك فلا وجه لما زعموه من
اختصاصه بالنفس القدسية فتدبر ومنه اي من
قبيل لا ريب فيه ذكره اكثر رابي وقال الخفاجي
اي مما ينقل من القلق الى ما هو شبيه به من الشدائد
وفصله بقوله ومنه والضمير للريب المنجوز فيه
مطلقا لانه ليس بمعنى الشك وانما شاركه فان
اصله القلق فسمي به ما هو سبب له كما قال الهذلي
امن المنون وريبه تتوجع ٥ ريب الزمان لنوائبه
جمع نائبة وهي الحادثة من حوادث الدهر
خيرا كان او شرا كما في حديث نوائب الحق وقال السيد
نوائب من خير وشر كلاهما فلا الخير ممدود ولا الشر لازب
لكن جمعت بما يحدث من الشر والمصائب وهو المراد
هنا وهو المناسب للقلق ذكره الخفاجي وريب الزمان
وريب الدهر صروفه وهو مصدر رابني في الاصل
ذكره في المصباح وقال الراغب وريب الدهر صروفه
وانما قيل ريب لما يتوهم فيه من المكروا الريبة اسم
من الريب قال تعالى لا تزال بنيانهم الذي بنوا
ريبة في قلوبهم اي يدل على ذهل وقلة يقين منهم
وذكر السفاقسي في تفسيره وريب المنون تهمة
الدهر قال الشاعر ٥ ٥ ٥
امن المنون وريبها تتوجع ٥ والدهر ليس بمعتب من يجزع ٥
وقال السهيلي قال بعضهم في الريب ثلاث معان
احدها الشك قال ابن الزبعري ٥ ٥
ليس في الحق يا امية ريب ٥ انما الريب ما يقول الكذوب ٥
والثاني التهمة قال جميل ٥ ٥ ٥

بثينة قالت يا جميل ارتبتني ۞ فقلت كلانا يا بثين مريب
والثالث الحاجة قال ۞ ۞
قضينا من تهامة كل ريب ۞ وخيبر ثم اجمعنا السيوفا ۞
يقال اجم الطعام وغيره بالجيم يأجمه كرهه وملّه
كذا في القاموس وقال النسفي في تفسيره لا ريب
فيه اي لا شك فيه والريب شك فيه خوف وهو
اخص من الشك وكل ريب شك وليس كل شك ريبا
والريبة التهمة من ذلك والمريب المتهم ثم ان معنى
قوله لا ريب فيه اي لا شك في كونه ذلك الكتاب الموعود
وقيل اي لا شك في كونه هدى وقيل اي لا شك في
المذكورات فيه فهي بينة غير متهمة فان قالوا
ان الكفار شكوا فيه فلم يقروا بكتاب الله والمبتدعون
من اهل القبلة شكوا في معاني متشابهاته فاجروها
على ظواهرها ضلوا بها والعلما شكوا في وجوهه فلم يقطعوا
القول على وجه منها والعوام شكوا فيه فلم يفهموا معانيه
فما معنى نفي الريب عنه قلنا ثلاثة اجوبة احدها
ان هذا نفي الريب عن الكتاب لا عن الناس والكتاب
موصوف بانه لا يتمكن فيه ريب فهو في حق صدق
معلوم مفهوم شك الناس فيه او لم يشكوا كالصدق
صدق في نفسه وان وصفه الناس بالكذب والكذب
كذب وان وصفه الناس بالصدق وكذا الكتاب ليس
مما يلحقه ريب او يتمكن فيه عيب والثاني ان هذا
نفي الريب عن المتقين منه بعد امعان النظر واجالة
الفكر فمن تعلمه وتبحر ونظر فيه منصفا غير معاند
لم يجد فيه تناقضا ولا تعارضا بل وجده يصدق
بعضه بعضا والثالث ان هذا نهي في المعنى وان
كان نفيا في الصيغة وهو كقوله فلا رفث ولا فسوق

ولا جدال في الحج فان هذه الكلمات لو حملت على
ظاهر النفي توجه عليه هذا الاشكال فانا نجد من
يرفث فيه ويفسق ويجادل ولكنه نهي عن فعل ذلك
في الحج فهذا مثله ونظيره قوله تعالى فكيف اذا
جمعناهم ليوم لا ريب فيه وقد انكره الملحدون
وشك فيه المشركون لكن وجوهه ثلاثة احدها
انه لا شك في وجوده وتحققه في نفسه والثاني انه
لا تجري امور على الشك والتلبيس والثالث انه
نهي عن الارتياب فيه فانه واقع لا محالة هدى
فيه لغتان التذكير ولم يذكر الحيائي غيره وقال
الفراء بعض بني اسد يؤنثه فيقولون هذه هدى
ذكره السمين في اعرابه قلت ولعل التانيث ان
معنى الهدى الهداية والا فان لفظه مذكر للمتقين
اي يهديهم الى الحق يعني يرشدهم الى طريقه وهو
الصراط المستقيم وقال الخفاجي اشارة الى انه مصدر
في الاصل والمراد به هنا الهادي باحد الوجوه المعروفة
في امثاله وعبر بالمضارع اشارة الى الاستمرار التجددي
فانه وان كان مما يدل عليه المضارع الا ان اسم الفاعل
والمفعول يدلان على ذلك في الجملة والهدى في الاصل
اي اصل اللغة معناه هو ما يقال فلان يتهادى
في مشيته اي يتمايل والله تعالى يميل قلب الانسان
من الفسق الى التقوى ومن الكفر الى الايمان ذكره في
تفسير المغني وهو مصدر وهو هنا بمعنى اسم الفاعل
وقال الشرواني يشير الى ان الهدى مستعمل مجازا في
معنى اسم الفاعل المراد به الاستمرار التجددي وانه
من هدى المتعدي واذ جاء من اللازم ايضا بمعنى الاهتدا
واشار الى كونه مجازا في هذا المعنى بقوله والهدى

في الاصل مصدر لا لانه على انه ههنا ليس مستعملا
في المعنى المصدري وفيما اختاره وان فاتت المبالغة
الحاصلة من ابقايه على المعنى المصدري وجعله
بمنزلة نفس الهداية على ما قرروا في قوله الشاعر
وانما هي اقبال وادبار لانه يفيد ان كونه هاديا
مستمر ومتجدد وهذا ابلغ والله اعلم وقيل بمقام مدح الكتاب
لما انه يكفي في كون الرجل نفي العدل كونه كذلك
في وقت ما كما لا يخفى كالسري بضم السين المهملة وفتح
الراء قال شيخي زاده السري السير بالليل يقال سريت
سُري واسريت اسراء اذا سرت ليلا فالسري والاسراء
بمعنى وقال في المصباح سريت الليل وسريت به
سريا والاسم السرية اذا قطعته بالسير واسريت بالالف
لغة حجازية والسرية بضم السين وفتحها اخص يقال
سريا سُرية من الليل وسَرية والجمع السري مثل مُدية
ومُدي قال ابو زيد وبكون السري اول الليل
واوسطه واخره انتهى فالسري بالضم كما هو مصدر هو
جمع سَرية ايضا والمراد هنا المعنى المصدري وقال في
القاموس السري كالهدي سير عامة الليل والنقي بالضم
وفتح القاف وقال الخفاجي وهذا وزن نادر في المصادر
لم يرد منه فيما قيل الا الهدي والسري والنقي والبكا
بالقصر في لغة وزاد الشاطبي لغي بالضم في لغة ايضا
ولذا قال كالسري اشارة الى انه ليس من اوزان المصادر
المطردة المشهورة وما قيل من ان كلام سيبويه مضطرب
فيه فمردود قال هو عوض من المصدر لان فعل لا يكون
مصدرا واخرى يقول هو مصدر هدي يدفع بان
مراده انه اسم مصدر لا مصدر لمخالفته لصيغ المصادر
واسم المصدر مصدر عند اللغويين وقال الكرماني

قال الرضي قالوا ليس في المصادر ما هو على فعل الا الهدي والسري لندرته في المصدرية بوزنهما بتواسد على توهم انهما جمع هدية وسرية وان لم يسمعا لكثرة فعلي في جمع فعلة التي قلت وقد مر ما نقلناه عن المصباح في جمع سرية على سري مثل مدية ومدي فكيف لم يسمع ومعناه اي الهدي مطلق الدلالة غير مقيدة بكونها موصلة الى المطلوب بقرينة ذكرها في مقابلة الدلالة الموصلة ذكره الكرماني وقال شيخي زاده والظاهر ان التعريف للعهد الخارجي والمعهود ما مر في سورة الفاتحة من ان الهداية دلالة بلطف وهي تستلزم ان يكون الطريق المدلول عليه نافعا للمدلول موصلا الى بغيته اي مطلوبه وجدا ايصال بالفعل او لا والاطلاق في الايصال لانه الاصل ولا دليل على التقييد وقيل قاله صاحب الكشاف الدلالة الموصلة بالفعل الى البغية بالباء الموحدة والغين المعجمة بمعنى المطلوب والمقصود ويجوز في بائها الكسر والضم قال في المصباح بغى عنده بغية بالكسر وهي الحاجة التي تبغيها وضمها لغة وقيل بالكسر الهيئة وبالضم الحاجة ذكره الخفاجي وقال الكرماني اي الدلالة المطابقة لا المقيدة بمجرد كونها الى ما يوصل مطلقا وان لم تكن موصلة بالفعل بل المقيدة بكونها متصفة بالايصال بالفعل وبهذا المعنى ورد قوله تعالى انك لا تهدي من احببت لانه اي الهدي جعل بالبناء للمفعول في القرآن مقابلا للضلال والتي يظهر بمقابله وضده قال تعالى وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وحاصله انه مقابل في القرآن والاستعمال بالضلالة

والضلال

والضلال ولا شك ان عدم الوصول معتبر في مفهوم
الضلال فلو لم يعتبر الوصول في مفهوم الهدي
لم يتقابلا ذكره الخفاجي وقال الشرواني والمصنف
رجح المعنى الاولي ولم يذكر له دليلا ومرضي الثاني
مع انه نقل له دليلا تنبيها علي ان الاطلاق لكون
اضلالا يحتاج الي الدليل فيكون راجحا والتقييد بكونه
خلاف الاصل يحتاج الي الدليل فيكون مرجوحا
انتهي واورد الخفاجي علي القول الثاني في
الاستدلال بالاية ان المقابل للضلال هو الهدي
اللازم الذي بمعني الاهتداء مجازا واستشكل
وكلامنا في المتعدي ومقابله الاضلال ولا يندفع
به اذ نمنع بما يفر بالدلالة علي ما لا يوصل لا بجعله
ضلالا اي غير واصل وتمامه هناك ولانه لا يقال
مهدي بصيغة اسم المفعول في موضع المدح الا لمن
اهتدي بالفعل الي المطلوب ولا يمدح الا بالوصول
الي الكمال واعترض بان التمكين من الوصول ايضا
فضيلة يصح ان يمدح بها وبان المهدي فيما ذكر اريد
به المتنفع بالهدي مجازا ودفع الاول بان التمكن
مع عدم الوصول نقيصة يذم بها كما قيل
ولم ار في عيوب الناس عيبا كنقص القادرين علي الكمال
ودفع الثاني بان الاصل في الاطلاق الحقيقة
وقيل عليه بان التمكن مع عدم الوصول ليس
بنقيصة لمن هو بصدده مجد في بلوغه وكون
الاصل في الاطلاق الحقيقة انما يفيد اذا استعمل
بلا قرينة والمدح قرينة ذكره الخفاجي وقال
الشرواني وتحقيق المقام انه ورد استعماله بكل
من المعنيين كما في الايتين المذكورتين اعني

قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى
على الهدى فالهدى بهذا المعنى ارائة الطريق
الموصل وان لم يسلك اصلا او سلك ولم يوصل والاية
الثاني هي قوله تعالى لعلي هدى او في ضلال مبين
فالهدى بها بمعنى الوصول على ما قيل وهو كثير في
القران بالمعنيين كما قال تعالى في حق النبي صلى
الله عليه وسلم وانك لتهدي الى صراط مستقيم
اي لتدل وقال له ايضا انك لا تهدي من احببت
اي لا توصل الى المطلوب وقوله افمن يهدي لمن
لا يهدي اي يوصل قال الكرماني فالمعنى الاول
منقوض بالاية الثانية والمعنى الثاني منقوض
بالاية الاولى واحتمال التجوز مشترك والاشتراك
مجوز قيل لم يذهب الى التقييد يعني بالوصول
بالفعل غير صاحب الكشاف فانه اختار بناء على
ما ذكره من الدليلين مخالفا لجمهور ايمة التفسير منهم
رئيس المفسرين ابن عباس رضي الله عنهما والامام
علم الهدى ابو منصور الماتريدي والامام ابو بكر السمرقندي
والامام القرطبي والامام الرازي والراغب وصاحب
لباب التفاسير وغيرهم من المحققين وجمهور اهل
اللغة منهم ابن عطية وابن الاثير وابن القطاع والفارابي
والجوهري وصاحب القاموس وغيرهم فانهم اطبقوا
على عدم التقييد بالوصول واختصاصه اي اختصاص
الهدى المفسر بالدلالة على ما يوصل المستفاد من اللام
ذكره الكرماني يعني ان الاختصاص معنى تفيده اللام
التي في قوله للمتقين فاختصاصه بالمتقين
وغرضه بيان وجه تخصيصهم بالذكر مع كون الهدى
المفسر بالدلالة شاملا للكل فالمراد بالاختصاص

التعلق الخاص الذي يعبر عنه بالاختصاص لا الحصر
حتى يرد ان اللام لا تفيد الحصر قاله اكثر والي لا انهم
اي المتقين هم المهتدون به اي بالهدي وهم المنتفعون
بنصبه النصب اما بفتح النون وسكون الصاد المهملة
مصدر مضاف الي المفعول اي نصب الله تعالى اياه
دليلا لان الهدي ههنا بمعني الفاعل اي الدليل كما اشار
اليه بقوله يهديهم واما بالضمتين بمعني العلامة
المنصوبة قال في القاموس النصب بضمتين كل ما
جعل علما كالنصيبة انتهى فهو بهذا المعني ليس بجمع
والضمير راجع الي الكتاب علي ان الاضافة بيانية
فان الكتاب علامة منصوبة واية تنزيلية تدل
علي المقاصد الحقيقية وقد وقع في بعض النسخ بنصبه
وهو من تحريف الناسخ ذكره اكثر والي وقال خرو
وهو تصحيف وقال الخفاجي بنصبه بضمتين
ليس جمعا هنا وان كان في غير هذا المحل يكون جمعا
لنصاب بمعني الاصل وفي بعض النسخ بنصه علي
انه واحد النصوص وعليه اقتصر بعض ارباب
الحواشي وقال في تغييره اي بنص من نصوصه
واية من اياته وليس هذا بتحريف كما قيل فانه
اقرب مما قالوه نعم هو المناسب للمقام وهو الحامل
للقايل علي ادعاء تحريفه وقال سناذ بنصبه اي
بجعله منتصبا بين ايديهم ونصب اعينهم وفي بعض
النسخ بنصبه اي بصريحه وان كانت دلالته اي دلالة
ذلك الكتاب الذي هو الهدي عامة لكل ناظر فيه
ومتامل في حقيقته من مسلم او كافر بيد ان اختصاصه
بالمتقين باعتبار ما يترتب عليه من فايدته التي
هي الاهتداء والانتفاع به لا ينافي عمومه باعتبار

اصل مدلوله الذي هو مطلق الدلالة الشاملة للكل ذكره
الشرواني وبهذا الاعتبار اي اعتبار عموم الدلالة
لا خصوص الانتفاع قال تعالى شهر رمضان الذي انزل
فيه القران هدى للناس حيث عبر عنهم بلفظ يعم
الفريقين ومقصود المصنف التوفيق بين الايتين
فحاصل هذا الوجه ان اثر الهدى انما يظهر في
الصابرين الى التقوى بهدايته لان الذين طبع
على قلوبهم لا يهتدون به وان هدوا ذكره الشرواني
اي دلوا بالدلالة الله تعالى لهم كقوله سبحانه واما
ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقال
خرد باعتبار خصوص الانتفاع قال تعالى ههنا
هدى للمتقين فظهر وجه التخصيص وعلم فايدة
تعلق هدى للمتقين وفي ظاهر الايتين رمز الى
انه المتقين هم الناس كل الناس فمن لم يكن متقيا
فكانه ليس من الناس وقال في تقرير المعنى وانما
خص المتقين بالهدى وان كانوا هم المهتدين
تشريفا لهم لانهم هم الذين انتفعوا به واتبعوا
سبيله يعني حتى صاروا به متقين ووجه اخر وهو
انه سماهم عند اشرافهم على التقوى متقين كما قال
النبي صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه
وقيل انما اراد المتقين والكافرين فاكتفى بذكر
احد الفريقين كقوله سرابيل تقيكم الحر اراد الحر
والبرد وقال النسفي في المدارك والمتقون مهتدون
كقولك للعزيز المكرم اعزك الله واكرمك يريد طلب
الزيادة الى ما هو ثابت فيه واستدامته كقوله
اهدنا الصراط المستقيم ولانه سماهم عند مشارفتهم
لاكتساب لباس التقوى متقين كقوله عليه السلام

من قتل قتيلا فله سلبه وكقول ابن عباس رضي الله
عنهما اذا اراد احدكم الحج فليعجل فانه يمرض المريض
فسمي المشارف للقتل والمرض قتيلا ومريضا ولم يقل
هدى للضالين لانهم فريقان فريق علم بقاءهم
على الضلالة وفريق علم ان مصيرهم الى الهدى
وهو هدى لهؤلاء فلوجئ بالعبارة المفصحة
عن ذلك لقيل هدى للصائرين الى الهدى بعد
الضلال فاختصر الكلام بأجرائه على الطريقة
التي ذكر فقيل هدى للمتقين مع ان فيه تصديرا
للسورة التي هي اولى الزهراوين وسنام القرآن
بذكر اولياء الله وقال الفخر الرازي في تفسيره
كون الشيء هدى ودليلا لا يختلف بشخص دون
شخص فلما ذا جعل القرآن هدى للمتقين فقط
وايضا فالمتقي مهتدي والمهتدي لا يهتدي
ثانيا فالقرآن لا يكون هدى للمتقين والجواب
القرآن كما انه هدى للمتقين ودلالة لهم على
وجود الصانع وعلى دينه وصدق رسوله فهو ايضا
دلالة للكافرين على ان الله تعالى ذكر المتقين ترجيا
ليتبين انهم الذين اهتدوا وانتفعوا به كما قال
انما انت منذر من يخشاها وقال انما تنذر من اتبع
الذكر وقد كان عليه الصلاة والسلام منذرا لكل الناس وانما
خصهم بالذكر لاجل ان هؤلاء هم الذين انتفعوا
بانذاره واما من فسر الهدى بالدلالة الموصلة الى
المقصود فهذا السؤال زايل عنه لان كون القرآن
موصلا الى المقصود ليس الا في حق المتقين اولا نه اي
ذلك الكتاب هذا هو الوجه الثاني لا ينتفع بالتامل فيه
التامل بمعنى التدبر يقال تاملته اذا تدبرته

وفي المصباح هو اعادة النظر فيه مرة بعد اخرى
حتى تعرفه ذكره الخفاجي يعني ان الانتفاع بهذا
الهدي يتوقف على الاتصاف بالتقوى بالفعل اذ لا
بد في الانتفاع بالدليل من الناظر في النظر الصحيح فيه
لانه ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب الا من
فاعل ينتفع صقل بتخفيف القاف وجوز التشديد
مبالغة ذكره اكثر وابي العقل اي عقله وصقله
بالتخفيف بمعنى جلاه من صقل السيف والمراة وقد
يكون في غيره كالثوب والورق فشبه العقل بالمراة
وجعل النظر والتفكر مرارا بمنزلة صقله وهو
ظاهر والتامل النظر الصحيح في معانيه فانه دليل
اذ به الارشاد ويمكن التوصل بصحيح النظر فيه
الى المطلوب ذكره الخفاجي واستعمله اي استعمل
ذلك العقل المصقول في تدبر اصله النظر في ادبار
الامور وعواقبها ذكره الخفاجي الايات اي ايات
الله تعالى المنصوبة في الانفس والافاق الدالة على
وجوده وصفاته او ايات الانبياء عليهم السلام
اي العلامات الدالة على نبوتهم من غير التحدي
ذكره اكثر وابي قلت قوله او ايات الانبياء عليهم
السلام ليس مما يشفي لانه معقب بقوله والنظر
في المعجزات وهي ايات الانبياء عليهم السلام فيلزم
التكرار والتاسيس خير من التاكيد وقال الخفاجي
واستعماله بمعنى اعماله فيما ذكر والضمير للعقل والايات
هنا العلامات والادلة الدالة على وجود الصانع
ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال وتنزيهه
عن سمات النقصان كما قال الشاعر

وفي كل شيء له اية ... تدل على انه واحد

ولا

ولا يصح حملها هنا على ايات القرآن لمن تدبر ذكره
الخفاجي وبويده ان في بعض النسخ الدلايل مكان
الايات قلت ولو حمل على ايات القرآن وتدبرها
من جهة اعجازها للفصحاء والبلغاء من العرب
العرباء الذين كانوا في عصر النبوة المحمدية وتامل
ما اشتملت عليه من بدايع المعاني وغرايب الاسرار
لكان انسب للمقام والنظر في المعجزات الخارقة
للعادة مع التحدي لتحصيل تصديق النبي عليه
السلام وتعرف بالتشديد اي تكلف معرفة حقية
النبوات جمع نبوة من النباء وهو الخبر فالنبي
فعيل بمعنى فاعل لانه مخبر عن الله تعالى او بمعنى
مفعول لان الله تعالى يخبر له بالوحي او من
النبوة وهي الرفعة لان ارتفاع مقامه على غيره
ولما كان امر النبوات مما يخفى على البشر لوجود
المثلية وحجاب البشرية قال تعرف اي تكلف
المعرفة بازالة موانعها مما في الطباع من العناد
والحسد وقد يكون التعرف تطلب المعرفة قال
في القاموس تعرفت ما عندك تطلبت حتى عرفت
انتهى والتطلب نوع تكلف كما لا يخفى وقال الخفاجي
تعرف النبوات بالادلة الدالة على ثبوتها وثبوت
ما لابد منه للنبي صلى الله عليه وسلم ليصدق به
وثبوته بالادلة العقلية المثبتة لها وقد اجاب
المصنف عما اورد على تخصيص الهدى بالمتقين
بوجهين استصعب الناظرون فيه الفرق بينهما
حتى قبل ان هذا الجواب الثاني هو الاول بعينه
لان معنى صقل العقل صيرورته عن طوارق الشبه
وصدا الآراء الفاسدة وبحريده عن انتقاش الصور

الباطلة الشاغلة له عن ارتسام الصور الحقة وهو
عين التقوي فلا يحسن عطفه عليه الا ان يقال هذا
بحسب التقوي في القوة النظرية والاول يحسبها
في القوة العقلية فعطف بالواو نظرا للقوتين وقريب
منه ما قيل حاصل الاول اختصاصهم بالعمل به والثاني
بحسب معرفة معانيه واسراره لان غير المتقي لا
يصقل عقله باستعماله في تدبر الايات المفضي الى
المعرفة لانه اي ذلك الكتاب كالغذاء على وزن
كتاب ما يغتذي به من الطعام والشراب فيقال
غذا الطعام الصبي يغذوه من باب علا اذا نجع
فيه وكفاه وغذوته باللبن اغذوه ايضا فاغتذى
به وغذيته بالتشقيل مبالغة ذكره في المصباح الصالح
لحفظ الصحة وهذا تعليل لما تضمنه قوله لا ينتفع
به الا من صقل الى اخره فتوقف الانتفاع المذكور على
الصقل الذي مرجعه الايمان يعني ان علة التوقف
المذكور هي ان الكتاب غذاء روحاني يحفظ صحة
الروح كالغذاء الجسماني الصالح لحفظ البدنية فكما ان
قوام الاشباح واعتدال افعالها بالصحة المسببة عن
الغذاء فكذلك قوام الارواح واعتدال افعالها
من تحصيل ما ينفعها في المعاش والمعاد بالصحة الروحانية
المسببة عن التصديق بالكتاب والعمل بموجبه ذكره
الشرواني وقال الخفاجي قال الغزالي الغير المتقي
كلما غذوته انما تزيده شرا ومنه اخذ المتنبي قوله
اذا انت اكرمت الكريم ملكته وان انت اكرمت اللئيم
تمردا ولم يقل كالدواء لان الغذاء الحافظ للصحة
دواء ايضا ويزيد عليه انه يلزم دايما كالهداية
بخلاف الدواء فانه يكون احيانا للضرورة فانه اي

الكتاب

الكتاب لا يجلب للناس نفعا ما لم تكن الصحة بالايمان
به والاسلام له وهو معنى التقوى التي هي وصف
المتقين حاصلة للناس قال الخفاجي فالكتاب
لا يجلب نفعا ما لم يكن الايمان بالله ورسله حاصلا وقال
الكرماني فان الكتاب لا يجلب نفعا لتحقق وجه
الشبه بينهما اي كما ان الغذا الجسماني الصالح لحفظ
الصحة لا يجلب للبدن نفعا من صحة المزاج و
والقوة ما لم يكن اصل الصحة حاصلة فيه لان
حفظ الشي انما يكون بعد تحقق اصله فكذلك
الكتاب لا يجلب نفعا للروح من الهدايه به وتدرجه
من مراتب الكمال ما لم يكن اصل صحته وهو الايمان
حاصلا والسر فيه ان الغذا وان كان صالحا في نفسه
لا ينفع السقيم بل يضره كالمحموم فانه ان اكل غذاء
صالحا تزيد حماه بل يؤدي الى امراض رديئة لتشوش
الطبيعة في التوجه اليها وانما يدفع المرض اولا بالدواء
ثم يعطي الغذاء الصالح وما قيل فيه انه كالدواء
النافع ايضا في دفع المرض يعني فكان عليه ان
يقول كالدواء وقد مر نحوه مما يدل عليه قوله
وعلى هذا قوله تعالى وننزل من القرآن ما هو شفاء
ورحمة للمومنين فينتفع به المؤمن لدفع مرض الكفر
فمدفوع ذلك بان الدواء النافع لا ينتفع به كل مريض
ما لم يكن قابلا للدواء الا ترى ان المريض اذا كان
غير متاثر من الدواء لا يشتغل الطبيب عن معالجته
وايضا ما ذكره المصنف هو الملايم لمقام توجيه
قوله تعالى هدى للمتقين لان قوله تعالى شفاء
ورحمة للمومنين بمنزلة قولك شفاء للاصحاء فيحتاج
الى التوجيه كقوله هدى للمتقين واما كونه شفا

للمرضي فلا يحتاج الي التوجيه اصلا لكونه علي ظاهره
فلا يكون مناسبا لمقام بيان الاحتياج الي التوجيه
نعم ذكر المصنف في تفسير هذه الاية ما لا يلايم
ما ذكره هذا القايل حيث قال انه كالدواء الشافي
للمرضي والحق ان القران يشبه كلا من الغذاء الصالح
والدواء الشافي فهنا نظر الي مناسبة المقام واعتبر
كونه كالغذاء وفي تفسير الاية نظر الي مناسبة
الشفاء اليه وجعله كالدواء الشافي ومحل الاشارة
في قوله تعالي وننزل من القران الي اخره قوله
للمومنين فانه في قوة ان يقال للاصحاء ولا شك ان
النافع في الصحيح هو الغذاء الصالح اذ ينفعه حفظ
الصحة الموجودة واما الدواء فنفعه ازالة المرض
وجلب الصحة ولا يزيد الظالمين اي الكافرين
قال الخفاجي والمراد بالظالمين الكفرة لقوله تعالي
ان الشرك لظلم عظيم الاخسار اخذ كفرح وضرب
خسرا وخسرا وخسرانا وخسارة وخسارا
ضل فهو خاسر وخسير ذكره في القاموس وقال الخفاجي
والخسار تكذيبهم به وعدم قبولهم لما جاء به كالمريض
الذي لا يفيده العلاج وربما كان الدواء زيادة في
الداء ولا يقدح من القدح وهو الطعن واصله قدح
الزناد وهو ضرب بعضه ببعض والمراد به الاعتراض
ذكره الخفاجي اي لا يعترض بان ما اي الذي فيه
اي في القران من المجمل بيان لما هو ما خفي مراده
بحيث لا يدرك الا ببيان يرجي لكن اغترب عن وطنه
بحيث انقطع اثره ولهذا سمي مجملا لان الاجمال

في

في اللغة الابهام وقوله يرجى احتراز عن المتشابه
فان بيانه لا يرجى فان قيل اذا نزلت اية لا يعلم
معناها بالتامل بحيث لا يمكن ان يعلم ان بيانها
هل يرد فيرجى فيحكم بكونها مجملا او لا يرد فلا يرجى
فيحكم بكونها متشابها اجيب بانه لا بد ان ينظر فيها
انها هل تتعلق بكيفية العمل ام لا فان كانت من
الاول يرجى بيانها قطعا لان العمل بدون البيان
محال والا فلا ذكره خسرو في مرقاة الوصول وشرحها
مرآة الاصول ومن المتشابه وهو ما انقطع رجاء
معرفة المراد به عند الامة واما النبي صلى الله
عليه وسلم فربما يعلم باعلام الله تعالى كذا قيل
ذكره في مرآة الاصول في كونه متعلق بيقدح والضمير
للقرآن هدي كما قيل هدي للمتقين وهذا جواب
عن سوال تقديره كيف يكون الكتاب الذي هو
القرآن هدي ودلالا وفيه ما لا يفهم من المجمل
والمتشابه لما بكسر اللام الجارة وتخفيف الميم لم ينفك
هذا جواب السوال وما مصدرية اي لعدم
انفكاك ما فيه من المجمل والمتشابه قال الخفاجي
ويجوز فتح اللام مع تشديد الميم الا ان قوله لا يقدح
ينبو عنه في الجملة عن بيان تعيين المراد منها
بالعقل او بالسمع لما تقرر في محله انه لا يجوز تاخير
البيان عن وقت الحاجة فهو الهدي حقيقة اما
المجمل فوقع للمجتهدين تعيينه بالسنة المروية
عن النبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا في البعض
لاختلاف الروايات عندهم على حسب ما وصل
اليهم واما المتشابه فتكلمت فيه الراسخون في العلم
وعينوا بعض المراد منه وهذا السوال والجواب

اصله للفخر الرازي قال في تفسيره كيف وصف
القران كله بانه هدي وفيه مجمل ومتشابه كثير
ولولا دلالة العقل لما ميز المحكم من المتشابه فكون
الهدي في الحقيقة هو الدلالة العقلية لا القران
ولهذا نقل عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه
قال لابن عباس رضي الله عنهما حين بعثه رسولا
الي الخوارج لا تحتج عليهم بالقران فانه خصم ذو
وجهين ولو كان هدي ما قال علي رضي الله عنه
ذلك ولانا نري جميع فرق الاسلام يحتجون به
ونري القران مملوا من ايات بعضها صريح في
الجبر وبعضها صريح في القدر ولا يمكن التوفيق بينهما
الا بالتعسف الشديد فكيف يكون هدي والجواب
ان ذلك المجمل والمتشابه لما لم يتفكر عما يدل المراد
علي التعيين وهو اما دلالة العقل او دلالة السمع
فصار كله هدي وقال الخفاجي عن جواب الرازي
هذا الذي تبعه فيه المصنف هو علي مذهب
الكافية القايلين بان المتشابه يعلمه غير الله
من الراسخين في العلم واما عند غيرهم فينبغي ان
يقال انه لا يستلزم كونه هدي هدايته باعتبار
كل جزء منه وانما ذكر فيه ذلك ابتلاء لذوي الالباب
بما لا تصل اليه العقول ولما لم يخلو عند المصنف
من مبين يعين المراد منه قال بعد التبيين فيه
هدي ودلالة وتوقف هدايته علي شئ لا يضر فيها
كما انه علي راي متوقف علي تقدم الايمان بالله
ورسوله ومن هنا عرف وجه تاخير ما هنا لتوقفه
علي ما قبله وارتباطه به وقال خرو في حاشيته
هذا بيان لمذهبه من ان الراسخين في العلم لهم حظ

في

في تاويل المتشابهات وان الخطاب بما لا يفهم لا فايدة
له واما عند من يقول لاحظ لهم فيه فله ان يقول
ان المقصود الاصلي من انزال القران تحصيل
السعادة الابدية وذلك يحصل في المحكم بالتفكر
فيه وتحصيل المراد منه والعمل به وفي المتشابه
بالتوقف ولكن عنان اذهانهم عن التفكر فان
الله تعالى جعل العلوم قسمين قسم منها ابتلانا
بتحصيله وقسم منها حجرنا عن تعلمه وطلبه وامرنا
بالامساك عنه ولا شك ان امتثال امره واجب
وفيه سعادة وذلك كما جعل الافعال قسمين ابتلا
في قسم منها بالتحصيل وفي قسم بالترك وانه دار
دار ابتلاء ومحنة والله تعالى ان يمتحن عباده
بما شاء وقال اكثر واني وهذا الجواب اعني
الذي ذكره المصنف انما يتمشى على مذهب الشافعية
حيث فسروا المتشابه بما لا يتضح معناه وان تاويله
مما يعلمه الراسخون في العلم واما على مذهب
الحنفية القايلين بانه لا يعلم تاويله الا الله فتوجيه
كونه هدى هو ان الحكمة في انزال المتشابهات
حينيذ التقييد بالتسليم والانقياد وتفويض
علمه الى الله وكبح عنان النظر عن الخوض في
معناه فهو بهذا الاعتبار هدى يهدي المتقين
الى ان لله اسرارا يستبد بها ولا يعرفها الا هو ثم
ان كونه هدى يكفي فيه انه هدى في بيان
الشرايع وتاييد لما في العقول ولا يلزم ان
يكون هدى في كل شي حتى يقال انه ليس هدى
في اشرف المطالب من معرفة الله تعالى وصفاته
ومعرفة النبوة لانه يتوقف كون القران

حجة عليها والمتقي اسم فاعل اي هو في اللغة اسم
لفاعل التقوى قال السمين متقي من اتقى يتقي
وهو مفتعل من وقاهم اي العرب وقاه فاتقى
فاصله اوتقى على افتعل فقلبت الواو ياء لانكسار
ما قبلها وابدلت منها التاء ثم ادغمت ولامه ياء قال
السفاقسي وافتعالها للاتخاذ اي اتخذوا وقاية
وقال السمين انه يطرد في الواو والياء اذا كانا فاءين
ووقعت بعدهما تاء الافتعال ان يبدلا تاء نحو
اتعد من الوعد واتسر من اليسر وفعل ذلك بالهمزة
شاذ قالوا ايتزر وايتكل من الازار والاكل ولافتعل
اثنا عشر معنى الاتخاذ نحو اتقى والتسبب نحو اعتمل
وفعل الفاعل بنفسه نحو اضطرب والتخير نحو انتخب
والخطفة نحو استلب ومطاوعة افعل نحو انتصف
مطاوع انصف ومطاوعة فعّل نحو عممته فاعتم
وموافقه تفاعل وتفعّل واستفعل نحو احتور واتسر
واعتصم بمعنى تحاور وتقسم واستعصم وموافقة
المجرد نحو اقتدر بمعنى قدر والاغناء عنه نحو استلم
الحجر لم يلفظ له بمجرد والوقاية مثلث الواو وما وقيت
به ذكره في القاموس الدال عليها المتقي او اتقى دلالة
المشتق على مبدا اشتقاقه وذلك في اللغة فرط
بفتح الفاء وسكون الراء المهملة والطاء المهملة بمعنى
الزيادة والمبالغة لانه يكون بمعنى مجاوزة الحد
كما في القاموس وبما قاله المصنف شيء لان المذكور
في كتب اللغة تفسيرها بالحفظ والصيانة وما
ذكره من الزيادة زيادة كانه اخذها من العبادة
ذكره الخفاجي وقال خسر ومنه فرس واق اذا وقى
حافره ان يصيبه الذي شيء يؤلمه وقال في

المصباح

المصباح وقاه الله السوء يقيه وقاية بالكسر حفظه
والوقاء مثلث كتاب كل ما وقيت به شيا وروى ابو
عبيد عن الكسائي الفتح في الوقاية والوقار ايضا
واتقيت الله اتقاء والتقية والتقوى اسم منه
والتاء مبدلة من واو والاصل وقوى من قيت لكنه
ابدل ولزمت التاء لتصاريف الكلمة انتهى قلت
ولعل المصنف زاد قوله فرط اعني زيادة باعتبار
الاشتقاق من قولهم وقاه بالتشديد لمعنى المبالغة
بالنسبة الى وقاه بالتخفيف وهو ما اشار اليه الخفا
فيما قدمناه من قوله كانه اخذها من المادة والله
اعلم الصيانة من صنته صونا وصيانا وصيانة
حفظته في صوانه والصوان بضم الصاد المهملة
وكسرها والصيان بالياء مع الكسر لغة وهو ما يصان
فيه الشي ذكره في المصباح وقال الراغب في مفرداته
الوقاية حفظ الشي عما يؤذيه ويضره يقال
وقيت الشي اقيه وقاية ووقاء انتهى فالوقاية
في اللغة الحفظ وفي عبارة المصنف فرط الصيانة
لا مطلق الصيانة لكن قال في القاموس وقاه وقيا
ووقاية صانه كوقاه والتوقية الكلاءة والحفظ
وقال الكرماني اي هي في اللغة مطلق الصيانة
المفرطة بمعنى كمال الحذر من اي شي كان من غير
اختصاص بما ذكر في المراتب الثلاثة كما يقال
فرس واق اذا وقى حافره من ادنى شي يصيبه
وهو اي المتقي الوقاية في عرف اهل الشرع اي
نقلت الوقاية لصيانة مخصوصة لها مراتب ٥
والمعنى اللغوي شامل لها كما لا يخفى وان لم يكن ذلك
لازما ذكره الخفاجي اسم لمن يقي نفسه وفي بعض

ج

الشيخ لمن يتقي واسقاط لفظ نفسه وما ذكره بيان
للمتقي ويعلم منه التقوى قاله الخفاجي ومعنى
يقي نفسه اي يصونها لا مطلقا بل عما اي عن شيء
او عن الذي يضره في الاخرة فصاحب كل مرتبة
من مراتب التقوى حيث اقامه الله تعالى فيها
يقي نفسه عما يضره في الاخرة بحسب استعداده وذلك
فرط صيانة له بقدر استطاعته عادة فالعامة
يقون انفسهم من الكفر والشرك وذلك تقواهم
والخاصة يقون انفسهم من الكفر والشرك ومن
المعاصي كبايرها وصغايرها وذلك تقواهم
وخاصة الخاصة يقون انفسهم من الكفر والشرك
والمعاصي ومن كل ما سوى الله تعالى وذلك تقواهم
ويقال في كل طايفة ان تقواهم لغة فرط صيانة
في حقهم على مقتضى استعدادهم كما قال تعالى فاتقوا
الله ما استطعتم فالمعنى اللغوي موجود في المعنى
العرفي كما لا يخفى فلا يرد ما قال اكثر واتى في هذا
المحل وعبارته ويرد عليه انه لا يندرج فيه صاحب
المرتبة الاولى وهي تقوى العامة ولا الثالثة
وهي تقوى خاصة الخاصة اما الاول فلانه اعتبر
في المعنى اللغوي المعتبر في المعنى العرفي الشرعي
ان تكون الصيانة مفرطة وصاحب المرتبة الاولى
لم يصن نفسه فرط الصيانة عما يضره في الاخرة
لانه انما صان نفسه عن العذاب المخلد وهو اخص
مما يضر في الاخرة لتناوله العذاب الغير المخلد
ايضا كعصاة المومنين ففرط الصيانة عما يضر في
الاخرة ان لا يحوم حول ما يقتضي اليه اصلا ولو غير
مخلد واما الثاني فلان فقد المرتبة الثالثة التي

هي

هي مرتبة الانبياء والاولياء لا يفضي الى الضرر الاخروي
حتى يكون تحصيلها فرط صيانة للنفس عن ذلك
الضرر والجواب عن الاول ان ما يضر في الاخرة
مطلق فينصرف الى الكمال وهو العذاب المخلد ولا
شك ان فرط الصيانة عنه انما يحصل بالمرتبة
الاولى التي هي الايمان والتبري عن الكفر اذ لا
تتصور صيانة عنه فوق هذا وعن الثاني ان
شغل السر عن الحق وعدم التبتل اليه تعالى لكونه
حجابا بين العبد والرب ضرر اخروي نظرا الى
اصحاب المرتبة الثالثة لانها سيئة بالنسبة اليهم
كما يفصح عنه حسنات الابرار سيئات المقربين
على انهم لما تباعدوا بمراحل عما يفضي الى ما
يضرهم في الاخرة صدق انهم افرطوا في الصيانة
حيث لم يحوموا حول المباحات فضلا عن الاثام
واي صيانة فوق هذا قيل في الجواب الاول
انه لا يلزم رعاية جميع ما في المعاني اللغوية في
الحقايق الشرعية بل قد يزاد فيه قيد من القيود
كالصلاة والزكاة وقد ينقص كالايمان والكفر
فانهما في اللغة لمطلق التصديق والستر اعم
مما في الشرع وانت خبير بان الايمان كالصلاة
في انه زيد في الشرع على مطلق التصديق كونه
متعلقا بما جاء من عند الله كما زيد في الصلاة على
مطلق الدعا كونه على وجه مخصوص نعم المعتبر
عدم المخالفة بين ما في اللغة وفي الشرع وههنا
كذلك وله اي للمتقي باعتبار تقواه ثلاث مراتب
اشارة الى ان المتقي ليس له معان بل للتقوى
درجات والمتقي ليس له الا معناه واحد وهو

كما ذكر من تقي نفسه والمراد المراتب الكلية والا
فالمراتب الجزئية تزيد على ثلاث اشار اليه الشرواني
المرتبة الاولى من مراتب التقوى تقوى العوام
عوام المومنين وهي التوقي اي الحذر قال في
القاموس اتقيت الشي وتقيته اتقيه واتقيه
تقى وتقية وتقاة كسحاب حذرته عن العذاب
الاخروي المخلد بصيغة اسم المفعول اي الدايم
من الخلد بالضم البقاء والدوام كالخلود وخلد
بالمكان اقام كخلد وخلد ذكره في القاموس
والعذاب الدايم المقيم هو اعظم مضار الاخرة
بالتبرق اي التباعد عن الشرك اي مطلق الكفر
لانه الموجب للمخلود في العذاب الا ان الشرك
لكونه اعظم انواع الكفر خصه بالذكر كما انه خص
لذلك قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
الاية قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم ذكره الشرواني
وعليه اي على ما ذكر من هذه المرتبة من مراتب
التقوى ورد قوله تعالى والزمهم كلمة التقوى
اي كلمة التوحيد والشهادة وهي لا اله الا الله وكون
التقوى فيها بمعنى الايمان ظاهر ذكره الخفاجي
وقال الشرواني فان اضافة الكلمة الى التقوى
لانها سببه قال علي ان هذه الكلمة كافية في حصول
التقوى ولا شك ان هذه الكلمة انما تكفي في عدم
الخلود فظهر ان التقوى في هذه الاية بمعنى
التوقي عن العذاب المخلد والمرتبة الثانية
من مراتب التقوى تقوى الخواص وهي التجنب
اي الترك والاحتراز واصل معناه الاخذ في جانب غير
الجانب الذي هو فيه عن كل ما اي امرا والذي

يوثم بالثا المثلثة اي يوقع في الاثم من اثمه بالمد
اوقعه في الاثم ولا شك ان الاثم ايضا مما يضر في
الاخرة ذكره الكثر واني وقال في القاموس الاثم
بالكسر الذنب اثم كعلم اثما وماء ثما واثمه الله في
كذا كمنعه ونصره عده عليه اثما هو ما لزم واثمه
اوقعه فيه واثمه تاثيما قال له اثمت وقال
في المصباح اثم اثما من باب تعب والاثم بكسر الهمزة
اسم منه ويعدي بالحركة فيقال اثمته اثما من باب
ضرب وقيل اذا جعلته اثما وآثمته بالمد اوقعته
في الذنب واثمته تاثيما قلت له اثمت كما يقال
صدقته وكذبته اذا قلت له صدقت وكذبت من فعل
بيان لما يوثم او ترك فكل منهما مندرج تحته لا احدهما
فكان الظاهر الواو لكنه اشار بأو الى عموم
النفي المستفاد من التجنب كما في قوله تعالى ولا تطع
منهم آثما او كفورا ذكره اكثر واني وقال الخفاجي
من فعل او ترك لانه به حصول الاثم عام يتناولهما
معا ولذا قيل ان حق العبارة العطف بالواو وترك
او وقد اجيب عنه بانه مطلق مفسر باحدهما لكنه
وقع بعد ما يتضمن النفي فيفيد الاستغراق كانه
قيل لا يفعل ما يوثم من فعل او ترك اي لا يفعل واحدا
منهما كما في قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا
وقال النسفي في تفسيره ثم التقوى قسمان اصل
وفرع فالاصل الايمان وهو اتقاء عن الكفر والفرع
هو اتقاء عن الذنب قبالا ولا النجاة من العذاب
المؤبد وبالثاني النجاة من العذاب الموقت اما
التقوى الذي هو ايمان ففي مثل قوله تعالى واسوا

بما انزلت مصدقا لما معكم ولا تكونوا اول كافر به
ولا تشتروا بايايتي ثمنا قليلا وايايي فاتقون ٥
واما التقوي الذي هو ترك الذنوب بعد تمام
الايمان ففي مثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اتقوا الله حق التجنب عن الصغاير من الذنوب
جمع صغيرة قال في المصباح الصغيرة من الاثم جمعها
صغيرات وصغاير لانها اسم مثل خطيئة و خطيئات
وخطايا وقال اللاقاني في شرح جوهرته ثم الذنوب
عند اهل السنة قسمان صغيرة وكبيرة فالصغيرة
لا تنحصر افرادها ومنها ما يتوهم كونه كبيرة وليس
بها كقبلة اجنبية ولعن ولو لبهيمة وكذب على غير
الانبيا عليهم السلام بما لا حد فيه ولا ضرر وهجو
مسلم ولو تعريضا وصدقا واشراف على بيت غيره
وهجر مسلم فوق ثلاثة ايام عدوا و نوح وجلوس
مع فاسق لا يناسبه وبخس واحتكار مضر وبيع
معيب على عيبه ولم يذكره وقال المناوي في شرح
الجامع الصغير للسيوطي وما يطلق عليه اسم الزنا من
نظر و قبلة ومباشرة فيما دون الفرج ومس محرم
من اللمم اي من الصغاير وذكر في مختصر المحيط للامام
الحبازكي من كتب الحنفية ان الصغيرة ما لم يكن حراما
محضا كالغمز والقبلة والنظر بشهوة وشرب
المسكر سوي الخمر واكل الربا انتهي ومراده الاكل من
مال الربا مع العلم به لا نفس فعل الربا لانه كبيرة
وهجر المسلم فوق ثلاث صغيرة مقيد بعدم المصلحة
وقال النووي في شرح مسلم يجوز هجر اهل البدع
والفساق دايما والنهي عن الهجر فوق ثلاثة ايام
محله فيمن هجر لحظ نفسه ومعاش الدنيا وقد بسطنا

الكلام

الكلام في بيان الصغاير والكباير في كتاب المطالب
الوفيه عند قوم اختلفوا في انه يدخل اجتناب
الصغاير في التقوى فقال بعضهم يدخل كما تدخل
الصغاير في الوعيد بها وذلك لان فرط الصيانة
معتبر في مفهوم التقوى وهو يقتضي دخول
اجتناب الصغاير فيه لانها مما يضر في الاخرة وعبارة
المصنف تدل على ان هذا القول هو المختار عنده
لقوله صلى الله عليه وسلم لا يبلغ العبد درجة
المتقين حتى يدع ما لا باس به حذرا مما به باس
ذكره شيخي زاده وهي عبارة الرازي وفيها قال
ولا نزاع في وجوب التوبة عن الكل انما النزاع في
انه اذا لم يتوقى الصغاير هل يستحق هذا الاسم
فروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انهم يعني المتقين
الذين يحذرون من الله العقوبة في ترك
ما يميل الهوى اليه ويرجون رحمته بالتصديق لما
جاء منه وقال عبد الله بن المبارك في كتاب الزهد
بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال له
رجل رجل قليل العمل قليل الذنوب احب اليك او
رجل كثير العمل كثير الذنوب فقال لا اعدل بالسلامة
وبسنده عن عايشة رضي الله عنها قالت من سره ان
يسبق الدائب المجتهد فليكف نفسه عن الذنوب
فانكم لن تلقوا الله تعالى بشي خير لكم من قلة الذنوب
وبسنده عن ابي الاحوص عن عبد الله قال ان
المومن يرى ذنبه كانه تحت صخرة يخاف ان تقع
عليه وان الكافر يرى ذنبه كانه ذباب مر على انفه
وباسناده عن الاوزاعي قال سمعت بلال بن سعد
يقول لا تنظر الى صغر الذنب الخطيئة ولكن انظر

لمن عصيت وقال شيخي زاده وقيل التقوى ان لا
يراك الله حيث نهاك وقيل التقوى ان تزين سرك
للحق كما زينت ظاهرك للخلق وقال اخرون لا
يدخل اجتناب الصغاير في التقوى لانها تقع مكفرة
عن مجتنب الكباير وعن ابن عباس رضي الله عنهما
ان المتقي من يتقي الشرك والكباير والفواحش
واصل الاتقاء ان تجعل التي حاجزا بينه وبين
ما يكرهه ويتوقى به عنه والقول بان اجتناب
الكباير يكفر الصغاير قول المعتزلة لان اجتناب
الكبيرة ليس بموجب لتكفير الصغيرة عندنا بل امر
الصغاير والكباير موكول الى الله تعالى ان
شاء عذب وان شاء عفا وقال الشيخ العيني في شرح
البخاري ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام من
قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه
يقتضي غفران الصغاير والكباير وفضل الله واسع
ذلك المشهور من مذاهب العلماء في هذا الحديث
وشبهه كحديث غفران الخطايا بالوضو وبصوم
يوم عرفة ويوم عاشورا ونحوه او المراد غفران
الصغاير فقط كما في حديث الوضو ما لم تؤت كبيرة
ما اجتنبت الكباير وقال النووي في التخصيص
نظر لكن اجمعوا على ان الكباير لا تسقط الا بالتوبة
او بالحد وقال المناوي في شرح الجامع الصغير وهنا
اشكال صعب وهو ان الصغاير بنص القران
مكفرة باجتناب الكباير فما الذي تكفره الصلوات
كما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم الصلوات
الخمس كفارات لما بينهن ما اجتنبت الكباير واجاب
البلقيني بان معنى ان يجتنبوا الموافاة على هذه

الحال

الحال من الايمان او التكليف الى الموت والذي
في الحديث ان الصلوات الخمس تكفر ما بينها اي في
يومها اذا اجتنبت الكبائر في ذلك اليوم فالسوال
غير وارد وبفرض وروده فالتخلص منه انه لا يتم
اجتناب الكبائر الا بفعل الخمس فمن لم يفعلها لم
يجتنب الكبائر لان تركها من الكبائر فيتوقف التكفير
على فعلها وقال المناوي ايضا في شرح قوله صلى
الله عليه وسلم الجمعة الى الجمعة كفارة ما بينهما
ما لم تغش الكبائر قال حكى ابن عطية عن جمهور
اهل السنة ان اجتناب الكبائر شرط لتكفير هذه
الفرائض للصغائر فان لم يجتنب فلا تكفير بالكلية
وعن الحذاق انها تكفر الصغائر ما لم يصر عليها
وان فعل الفرائض لا يكفر شيأ من الكبائر اصلا والا
لزم بطلان فريضة التوبة وقول ابن حزم
العمل يكفر الكبائر رد بانه ان اريد ان من عمل
وهو مصر على كبيرة تغفر له وهو معلوم البطلان من
الدين ضرورة او ان من لم يصر وحافظ على الفرائض
بغير توبة كفرت بذلك فمحتمل لظاهر الاية ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه كذا قرر جمع لكن اطلق الجمهور
ان الكبيرة لا يكفرها الا التوبة وقال الخفاجي الحكم
في كون اجتناب الصغائر مشروطا في وجود التكفير
وتجنبها قولان فاذا لم يتجنبها هل يقال له متفى
ام لا والكلام فيما اذا لم يصر عليها ولم تغلب على
حسناته كما ذكره الفقهاء في كتاب الشهادات وقالوا
انه حينئذ يسقط العدالة وقبل ان هذا الاختلاف
مبني على ان ما يستحق العقوبة بسببه هل يتناول
الصغائر ام لا فمن ذهب الى تناولها قال اجتنابها

التكفير دل على انها سبب لاستحقاق العقوبة ومن
اختار عدمه تمسك بانها وقعت مكفرة فلم يظهر للاستحقاق
بها اثر فكانه لا استحقاق فلا تندرج فيها يستحق به
العقوبة عند الاطلاق وقيل ان شرط الصيانة
يقتضي لاجتناب الصغاير وفي كلام المصنف
اشارة الى ان المختار ان اجتنابها غير معتبر في
مفهوم التقوى لانها لا تنافي التقوى وسر تكفيها
لا يخرج عن زمرة المتقين ولا الخروج الا بنبا عليهم
السلام لعدم عصمتهم عنها عند الجمهور ولانه قلما
يخلو عنها متقي انتهى قلت سبق في عبارة شيخي زاده
ان المصنف اختار القول باجتناب الصغاير
في مسمى التقوى حيث قال وعبارة المصنف تدل
على ان هذا القول هو المختار عنده لقوله صلى
الله عليه وسلم لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى
يدع ما لا باس به حذرا مما به باس وقول الخفاجي
هنا وفي كلام المصنف اشارة الى ان المختار ان
اجتنابها غير معتبر في مفهوم التقوى لانها لا تنافي
التقوى وهذا تناقض ولعل شيخي زاده فهم اشتراط
اجتنابها في مفهوم التقوى من قول المصنف حتى
الصغاير والخفاجي فهم عدم اشتراط اجتنابها
من قوله عند قوم حتى ان سنان قال في هذا
المحل قوله عند قوم اي قوم قليل اشارة الى ان
الاكثر على ان التقوى عبارة عن التجنب عن الكباير
فقط لكن يتناول الاحتراز عن الصغاير ايضا صغيرة
مع الاصرار كالكبيرة مع الاستغفار والراجح ما ذهب
اليه الخفاجي ويويده قول اكثر الناس وفي قول
المصنف حتى الصغاير عند قوم اشارة الى ان

المختار

المختار عنده انه لا يجب اجتناب الصغاير في
حصول التقوي والا يلزم ان لا يكون احد متقيا
حتي الانبيا عليهم السلام لما حقق في موضعه انه
لا يشترط في النبوة العصمة عن الصغاير ولو بعد
البعثة انتهي وقال اللاقاني في شرح جوهرته
والحق المحض ما ذهب اليه المحققون من الفقها
والمتكلمين من عصمتهم من الصغاير كعصمتهم من
الكاير وقد بسطنا الكلام في هذا المبحث في كتابنا
المطالب الوفيه وهو اي التجنب المذكور المتعارف
عند العلما باسم التقوي في عرف الشرع كما ان
المتقي هو المتعارف في المعنى المذكور بحسب ذلك
العرف ذكره اكثر والي وهو اي التجنب عن كل ما
يؤثم المتعارف باسم التقوي شرعا هو المعنى
بكسر النون وتشديد الياء اسم مفعول اي المقصود
ذكره الخفاجي بقوله تعالي ولو ان اهل القرى
جمع قرية وهو كل مكان اتصلت به الابنية
واتخذ قرارا ويقع علي المدن وغيرها والجمع قري
علي غير قياس لان ما كان علي فعلة من المعتل
قياسه ان يجمع علي فعال بالكسر نحو ظبية وظباء
وركوة وركاء كذا في المصباح امنوا واتقوا الي
اخر الاية فان عطف اتقوا علي امنوا يشعر بان
المراد به امر لا يحصل بمجرد الايمان بل لا بد منه
الظاهر ان يترتب عليه جواب لو وهو قوله تعالي
لفتحنا عليهم بركات من السما والارض ومعلوم ان
ذلك الامر هو الاجتناب عن المعاصي والاثام
ذكره اكثر والي وقال الخفاجي لان عطف اتقوا علي
امنوا يؤذن بان المراد بالتقوي فيه الاتيان

بالاعمال الصالحة وبتجنب المعاصي والمرتبة الثالثة
من مراتب التقوى تقوى خواص الخواص وهي
ان يتنزه اي يتباعد العبد السالك قال في المرتبة
الاولى التوقي وفي الثانية التجنب وفي الثالثة
ان يتنزه تفننا في العبارات عما اي عن كل امر
يشغل اي يلهي يقال شغله الامر شغلا من باب
نفع والاسم منه الشغل بالضم وشغلت بهاي تلهيت
سره والسر هو الحديث المكتوم في النفس قال
تعالى يعلم سرهم ونجواهم والمراد به محله او
ما هو محله من القلب او الفكر عن ملاحظة الحق
ومراقبته سبحانه وتعالى في معرفة اثار اسمايه
وصفاته فان الفاعل يظهر في افعاله اذا عرفت
افعاله انها ظاهرة عنه كلح بالبصر فاذا شهدها
العبد جامدة اشتغل بها عنه وشهود العبد لها
جامدة انما هو مجرد توهم منه يصير به مكلفا بامر
الله تعالى ونهيه والمكلف متكلف وقد قال تعالى
للنبي صلى الله عليه وسلم قل وما انا من المتكلفين
يعني بل انا من المتشرفين بامتثال امر الله
تعالى ونهيه والمتشرفون مشرفون بذلك لا مكلفون
به لانهم اثار اسمايه تعالى وصفاته واثارها اسما
والصفات ظاهرة كلح بالبصر والدليل على ذلك
بالعقل الخالي من الوهم وبالنقل اما العقل
الخالي من الوهم فقول المحققين من المتكلمين
والفلاسفة بان كل ما سوى الله تعالى مما يسمى
العالم منقسم عندهم الى قسمين الاجسام والاعراض
اما الاعراض فهي لا تبقى زمانين اتفاقا بل قال
بعضهم لا تبقى اصلا اولى لانها اذا لم تبق زمانين

يلزم

يلزم ان تبقى زمانا واحدا فيلزم لها ثلاثة ازمان
زمان توجد فيه وزمان تبقى فيه وزمان تعدم
فيه وقد فرضنا من زمانين فلزمهم ثلاثة وانما الزمان
الذي توجد فيه متصل بالزمان الذي تعدم
فيه كما ذكروا واما الاجسام فقد قال المتكلمون
بانها جمع جسم والجسم هو المركب من الاجزاء التي
لا تتجزى والتركيب عرض من الاعراض كما ان
الاجتماع والافتراق بين الاجزاء وغيرها من جملة
الاعراض وقال الفلاسفة بان الجسم هو المركب
من الهيولي والصورة والتركيب عرض كما ذكرنا
وكذا الهيولي والصورة عرضان ولما عرفوا
الجسم قالوا هو الطويل العريض العميق والطول
والعرض والعمق اعراض فالكل اعراض عندا لكل
اذا تحققوا بعقولهم وزال توهمهم واما النقل
فقد قال تعالي ومن اياته ان تقوم السماء
والارض بامره وقال ايضا وما امرنا الا واحدة
كلمح بالبصر فاذا كان امره كلمح بالبصر والسما
والارض قايمة بامره فالسما والارض كلمح البصر
وقال تعالي بل هم في لبس من خلق جديد كما حررناه
في غير موضع من كتبنا علي اصطلاح اهل هذا
الشان ويتبتل بالنصب عطف علي يتنزه اي
ينقطع عن الخلق متوجها الي الحق ذكره اكثر وابي
وقال الخفاجي التبتل الانقطاع الي الله تعالي
بالعبادة واخلاص النية انقطاعا يختص بالله
لان معني التبتل القطع كانه قيل اليه تعالي
بشراشره اي ينقطع اليه بكليته والشراشر
الاثقال والنفس بالواحد شرشرة يقال القي

عليه شراشره اي نفسه حرصا ومحبة وشراشر
الذنب ذباذبه والشراشر جميع الجد ذكره في
القاموس وقال الشرواني شراشره اي بكليته
ومجامع قلبه وقالبه فانها جمع شرشوة بمعجمتين
مكسورتين ومهملتين اولاهما ساكنة وثانيتهما
مفتوحة وهي القطعة من الشيء فشراشره قطعه
فتبتله اليه تقطعه اليه بجميع قطعه التي هي
اعضاؤه وقواه وهو اي هذا النوع من التقوى
هو التقوى الحقيقي ليس المراد بالحقيقي مقابل
المجازي بل هو مبالغة في الحقيق اي الاحق
بتسمية التقوى تقوى خاص الخواص ذكره الخفاجي
وقال الشرواني فان سائر مراتب التقوى في
جنبه كالعدم فهو حقيق بان يسمى حق التقاة
كما في الاية المطلوب ذلك بقوله تعالى واتقوا
الله حق تقاته اي تقاته التي هي احق بهذا
الاسم قال الخفاجي وانما فرد هذه الاية به لان
مقتضى النظم المبالغة في التقوى كما في حق
التقى ولامر فيه للندب لا للوجوب حينئذ
لانه يلزم ان يأثم كثير من المومنين بل هو للحث
على تكميل النفس وقطع المراتب ومثله كثير ولا
ينافيه تغيير المصنف هذه الاية بقوله حق
تقاته حق تقواه وما يجب فيها وهو استفراغ
الوسع في القيام بالواجب والاجتناب عن
المحارم وقيل انها منسوخة بقوله تعالى فاتقوا
الله ما استطعتم وفي الكشاف يطلق على الرجل
اسم المومن لظاهر الحال والمتقي لا يطلق الا عن
خبره كما لا يجوز اطلاق العدل الا عن المختبر وقال

الشرواني

الشرواني واما انه المطلوب في هذه الاية فيرد
عليه اولا ان الظاهر ان الامر للوجوب وليس هذا
التنزه من الواجبات الشرعية وثانيا ان المصنف
فر حق التقاه في تفسير هذه الاية باستغراق
الوسع في القيام بالواجب والاجتناب عن المحارم
وقد يتكلف في دفعها بان المراد انه التقوى
الحقيقي عند الكمل العارفين وتاركه يكون اثما
على مذاقهم انتهى ويؤيده الكلام المشهور حسنات
الابرار سيئات المقربين فان تقوى العامة
وتقوى الخاصة حسنات عندهم بحسب استعدادا
اذ لا قدرة لهم على سوى ذلك ولا يكلف الله
نفسا الا وسعها وذلك عند خاصة الخاصة القادرون
على ما هو اعلا من ذلك سيئات لاشتماله على دعاوي
النفوس والامر في الاية للوجوب في حق القادر
على ذلك المستعد له كما ان قوله تعالى واقيموا
الصلاة امر لايجاب الصلاة في حق كل انسان
بحسبه فالمسافر فرضه ركعتان والمقيم اربع
والمريض يصلي قائما فان لم يستطع فقاعدا
فان لم يستطع فعلى جنبه يومي ايماء وكل كيفية
في حق صاحبها تامة وقد فسر قوله تعالى هدى
للمتقين على الاوجه الثلاثة المذكورة قيل فمعناه
على الاول هدى للذين يتقون عن الشرك وعلى
الثاني للذين يتقون عن الاثام كلها وعلى الثالث
للذين يتقون عما يشغلهم عن التوجه الكلي الى
الحق ذكره الشرواني وقال الخفاجي معناه على
الاول ذلك الكتاب هدى لمن اتقى الشرك
فآمن وعلى الثاني هدى لمن اتقى جميع الاثام

وعلي الثالث هدي لمن لم يشتغل عن مولاه وانقطع
عما سواه ويجوز ان يفسر بما يعمها اي ٢١ وجه الثلاثة
وقال خبر وا ما الاول فوجه تعلق الهدي بهم
علي التفسير به ان المراد به الهدي الذي حصل
به التقوي او الزايد عليه من المرتبتين الباقيتين
وكذا الثاني واما الثالث فعلي التفسير به يتعين
ارادة الهدي الذي حصل به ذلك التقوي اذ لا
مرتبة بعدها وقال النسفي في تفسيره والتقوي
علي ثلاثة اوجه للعام وللخاص وللخاص الخاص
اما امر العام فباتقاء النار واتقوا النار واما
امر الخاص فباتقاء يوم القيامة واتقوا يوما
ترجعون فيه الي الله واما امر خاص الخاص فبتقوي
الله واتقوني يا اولي الالباب والعامة عصاة
فخوفهم بالنار كي يتركوا المعصية والخاص مطيعون
فدعاهم الي الاخلاص كيلا يتحيروا في جواب سوال
الصدق يوم القيامة وخاص الخاص لله بالله ومع
الله فامرهم باتقائه وهو ان يكون لوجه الله ويتقوا ٥١
ملاحظة غيره كيلا يقعوا في الحجبة قال فاتقوني
يا اولي الالباب واللب الخالص اي باخلصكم كونوا
لي لا لغيري وسئل رسول الله صلي الله عليه وسلم
عن قوله تعالي اتقوا الله حق تقاته فقال هو
ان يطاع فلا يعصي وان يذكر فلا ينسي وان يشكر
فلا يكفر وقيل التقوي نقر الجوارح وضم الجوانح فنزم
الجوارح منع الاذن عن سماع اللغو ومنع العين عن
نظر اللهو ومنع اللسان عن فضول الكلام ومنع
الحلق عن فضول الطعام ومنع القدم عن التخطي
الي الاغيار ومنع النفس عن كلامة الاقرار واما

ضم

ثم الجوانح فهو جمع الهمة عن التفارق والتفرد عن
وجوه التعاوق والتنزه عن الوان التعالق
فمن اتقى ظاهره ظهر خلاصه ومن اتقى باطنه
بطن استخلاصه وحظى اذنه بسماع كلام الحق وعينه
برؤية الحق ولسانه بمكالمة الحق ويده بقبض
عطايا الحق ورجله بالوصول الى مقعد الصدق
بتقريب الحق وقلبه بمشاهدة الحق وروحه
بقرب الحق وسره بلطف الحق وصار كله للحق وبالحق
وقيل تفسير المتقين فيما ذكر بعده الذين يؤمنون
بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون
وهو كما قالوا ان تفسير الصمد ما ذكر بعده الذي
لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد وتفسير الطلوع
ما ذكر بعده اذا جاء نصر الله والفتح وتفسير الخير
منوعا وقال في تفسير المتقي قال الجنيد بل هو
الذي يحب للناس اكثر مما يحب لنفسه وحكي ان
المري السقطي كان له صديق فسلم عليه ذات
يوم فرد عليه المري وهو عابس لم يتبشبش فقيل
له في ذلك فقال بلغني ان المرء المسلم اذا سلم
على اخيه ورد عليه اخوه قسمت بينهما مائة
رحمة فتسعون لاكثرهما وعشرة للآخر فاحببت
ان يكون له التسعون وقال ايضا التقوى ان
تزين سرك للحق كما تزين علانيتك للخلق وقال
ميمون بن مهران لا يكون الرجل تقيا حتى يحاسب
من نفسه محاسبة شريكه ويعرف من اين مكسبه ومطعمه
ومشربه وقال الحسن المتقي الذي يقول لكل من يراه
لعله خير مني وقال ابن عباس رضي الله عنهما
هو الذي يتقي الشرك والكبائر والفواحش وقال

الترمذي هو الذي لا خصم له وقال ابو يزيد هو الذي
اذا قال قال الله واذا سكت سكت الله واذا ذكر
ذكر الله وقال الفضيل لا يكون العبد من المتقين
حتى يامن عدوه وقال ابو تراب بين يدي التقوى
خمس عقبات من لا يجاوزها لا ينال لها اختيار الشدة
على النعمة واختيار القوت على الفضول واختيار
الذل على العز واختيار الجهد على الراحة واختيار
الموت على الحياة وقيل التقوى اجتناب المحارم
واداء الفرايض وقيل هي ان تتقي بقلبك من الغفلات
وتنفكر من الشبهات وبجوارحك
من السيئات فحينيذ يرجى لك الوصول الى ملك
الارض والسموات وقال السدي المتقي من لا يكون
رزقه من كسبه لان الله تعالى يقول ويرزقه
من حيث لا يحتسب واعلم هذا شروع في بيان اعراب
الاية بعد بيان معناها قال الخفاجي هذا معطوف
على مقدر اي احفظ ما ذكرناه واعلم او استينافي
وعادة المصنفين اذا يوابه في صدر الكلام الذي
يهم للدلالة على الشروع في امر غير ما قبله حثا عليه
وتحريضا وقد استعمله العرب قديما قال الشاعر
واعلم فعلم المرء ينفعه ان سوف ياتي كل ما قدرا
ان هذه الاية المراد بها ليس مجرد قوله تعالى
الم ذلك الكتاب بل هو الى قوله للمتقين والدليل
على هذه الارادة سياق كلامه وسياقه اما الاول
فلانه اخر بيان هذه الاوجه عن بيان معنى قوله
لا ريب فيه هدى للمتقين واما الثاني فلانه ادرج
بيان اعراب قوله لا ريب فيه وقوله هدى للمتقين
في تضاعيف الاوجه التي ذكرها كما سيظهر ذكر الشروع في

تحتمل

تحتمل اوجها جمع وجه ومعناه الحقيقي معروف
وله معاني اخر مجازية وشاعت حتى صارت
كالحقيقي منها النوع لهذا الكلام وجه صحة اي
نوع وضرب منها ذكره الخفاجي من الاعراب
التقديري واللفظي الاول ان يكون الم مبتدا
اي في محل رفع بالابتدا بناء على انه اي الم اسم القرآن
كله او اسم السورة المعينة وهي سورة البقرة
او مقدر اي مؤل بقرينة المقام وليس المراد التقدير
اللفظي واذا اوهمه اللفظ بان يحذف الجار
وتعلقه ويقام المجرور مقامه كما توهم لانه مع
بعده فيه تعسف ذكره الخفاجي بالمؤلف منها
اي من حروف الم يعني بتاويل قولنا المؤلف
من هذه الحروف وانما بني كونه مبتدا على هذه
الاحتمالات الثلاثة من بين الاحتمالات السابقة
لانه على بعضها وان كان ذا حظ من الاعراب
الا انه لا يكون مبتدا لعدم صحة حمل ذلك الكتاب
عليه وعلى بعضها لا يكون ذا حظ منه اصلا فضلا
عن ان يكون مبتدا ذكره الكرماني وقال شيخي
زاده لانه اذا كان من اسماء الله تعالى او كان
كل اسم مما فيه باقيا على معناه وجعل مقسما بها
يكون له حظ من الاعراب الا انه لا يكون مبتدا
وان كان ما فيه من الاسما اسامي لحروفه هي اسما
كلمات معينة او اصواتا منزلة منزلة حروف التهجي
لم يكن له محل من الاعراب فضلا عن ان يكون
مبتدا ويكون ذلك الكتاب خبره اي المبتدا
بنصب خبره عطف على قوله الم مبتدا لكن على تقدير
كونه اسما للسورة لا بد ان يراد بالكتاب المعنى

الكلي الصادق علي كل سورة حتي يصح جعل ذلك
الكتاب كوكه خبرا عنه ذكره اكثر والي وقال سنان
وحينئذ يكون المراد بالكتاب المعني الكلي الصالح
للكل والبعض ليصح حمله علي السورة وان كان اي
ذلك الكتاب الذي هو خبر المبتدا اخص منها المؤلف
اي المبتدا الذي هو الم علي معني المولف من هذه
الحروف خصوصا مطلقا لصدق المولف من هذه
الحروف علي غير ذلك الكتاب والاصل في القضايا
الحملية الموجبة ان الاخص من حيث هو اخص لا يحمل
علي الاعم من غير جعله مساويا له بادخال السور
الجزئي عليه تمامي قولنا بعض الحيوان انسان فلا
يقال الحيوان انسان لانه يقتضي الي ان لا يكون
الاعم اعم لان معني الحمل الايجابي الاتحاد وهو
ينافي العموم لاستلزامه التساوي ذكره اكثر والي
وقال سيجي زياده هذا متصل بقوله او مقدر بالمولف
منها كانه جواب عما يتوهم من ان ذلك الكتاب كيف
يكون خبرا عن الم علي تقدير ان يول بالمولف منها
مع ان ذلك الكتاب اخص من المولف مطلقا والاخص
المطلق لا اصل فيه ان لا يحمل علي الاعم فلا يقال الانسان
ذكر الرجل لان معني القضية الحملية ان ما اتصف
بوصف الموضوع يصدق عليه المحمول فلو كان الموضوع
اعم لوجب صدق الاخص عليه وهو منافي لعموم الموضوع
لان الاعم يجب ان يصدق علي ما لا يصدق عليه الاخص
تحقيقا لعمومه وقال الخفاجي لما تقرر في المعقول
ان معني القضية الحملية صدق المحمول علي ما اتصف
بمعني الموضوع فلو كان اعم لزم صدق الاخص عليه
فلا يكون الاعم اعم ولا الاخص اخص وقال اكثر والي

فان

فان قلت فيجب ان لا يحمل الاعم ايضا على الاخص
لان الاتحاد من الطرفين قلت هذا انما يرد اذا كان
الحكم الايجابي بالاتحاد بين الموضوع والمحمول من
غير تعيين المتحد والمتحد معه وليس كذلك والا لما
كان بين القضايا وعكوسها فرق معنوي بل الحكم
في الموجبة انما هو باتحاد الموضوع بالمحمول وهو
وان كان مستلزما في نفس الامر لاتحاد المحمول بالموضوع
ايضا لكنه مغاير له بحسب المفهوم فالموضوع ما حكم
باتحاده بالمحمول وقد حقق في موضعه لان المراد بم
اي بالم حيث هو بمعنى المولف من هذه الحروف
المؤلف منها الكامل في تاليفه هذا دفع للاستبعاد
المفهوم من قوله وان كان اخص يعني الخبر المذكور
وان كان اخص من المبتدا ظاهرا لكنه مساوي
له من حيث الارادة لان المراد به ليس مطلق المولف
حتى يعم بل المولف المقيد وهو المولف الكامل في
تاليفه من هذه الحروف البالغ اي الواصل الى اقصى
اي ابعد ما يكون من درجات الفصاحة واقصى
مراتب البلاغة والمولف المقيد بهذه القيود
وان كان اعم ايضا بحسب المفهوم لما تقرر في محله ان
تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية ولو كانت
القيود الوفا المساوي بحسب الخارج لافادة
التقييد الانحصار في فرد بحسبه والقضية خارجية
لا حقيقية لان من الافراد المقدرة للمولف الكامل
البالغ اقصى درجات البلاغة ما لا يصدق عليه
ذلك الكتاب لانه تعالى قادر على ان ياتي بما
هو اعلا درجة منه لما تقرر في محله ان المراتب
المكملة للبلاغة غير متناهية وان كانت الموجودة

منها متناهية ذكره الشرواني وقال الخفاجي وهو مثل
الانسان زيد فان معناه الانسان الكامل ولولاه لم
يصح الحمل وقال المراد بكونه في اعلا درجاتها انه اقصى
ما وجد منها في الخارج واعلا ما خرج من القوة الى الفعل
فلا يرد عليه ما قيل من ان كون القرآن او السورة
في اقصى درجات البلاغة والفصاحة غير مسلم لانه
تعالى قادر على ان يوجد ما هو اعلا منه وذلك وان
كان اشارة لجزئي فالصفات المذكورة كلية وضم
الكلي للكلي لا يفيد جزئية الا اذا يفيد انحصار
موصوفها في شخصه بسبب الخارج لانه معلوم نزول
بعضه دون تعجيزه لهم فكانه قال المولف المعلوم
عندهم بصفاته ذلك الكتاب الى اخره ويكون
الكتاب بالرفع صفة ذلك بنصب صفة عطف على
قوله وذلك خبره ويجوز ان يكون كل من المعطوف
والمعطوف عليه مبتدا وخبرا ذكره الشرواني وقال
الخفاجي هذا حكم الاسم الواقع بعد كل اسم اشارة على
المشهور ولا يكون الا معرفا بال وقال ابن مالك
ان كان جامدا محضا فهو عطف بيان واكثر المتاخرين
يقلد بعضهم بعضا في انه نعت ودعاهم اليه ان
عطف البيان لا يكون الا اخص من متبوعه وهو غير
صحيح وممن ذهب الى انه عطف بيان الزجاج وابن
جني وقال ابن عصفور من حمله على النعت لحظ فيه
معنى الاشتقاق كانه قال الحاضر والمحسوس وهو
مبني على ان النعت لا يكون الا بمشتق او بمؤول به
وقال ابن الحاجب ان التحقيق خلافه فما ذهب
اليه المصنف احد الاراء في هذه المسئلة والذي فيه اذا
كان صفة عهدية واذا كان عطف بيان حضورية

وهي قسم منها وهذا ما جزم به النحاة والوجه الثاني
يحتمل ان يكون الم خبر مبتدا محذوف عطف على
قوله ان يكون الم مبتدا فهو وجه ثاني من اوجه
الاعراب مبني ايضا على ان الم اسم للقران او
السورة او مقدر بالمولف من هذه الحروف فعلى
الاول يقدر المبتدا القران فيكون المعنى القران
مسمى بهذا الاسم وعلى الثاني يقدر المبتدا
السورة فيكون المعنى السورة المعروفة بكمال
البلاغة والهداية مسماة بهذا الاسم وعلى
الثالث يقدر المتحدي به فالمعنى المتحدي به
مولف من هذه الحروف وهو وان كان معلوم
التركيب من هذه الحروف الا ان فايدة الاخبار الزامهم
بانه من عند الله ولما عجزوا عن الاتيان بمثله
ذكره الكرماني وقال الخفاجي قيل تقديره القران
او السورة او المتحدي به الم اي المولف من جنس
هذه الحروف التي الفوا منها كلامهم والمقصود
من الاخبار الزامهم والتبكيت وقيل تقديره هذه
الم وصحة الاخبار عن هذه بالم على معنى ان
هذه السورة المشهورة بالفضل والكمال بلاغة
وهداية او على انها مسماة بهذا الاسم ولا يخفى
قصوره فان هذا الاعراب عند المصنف على
الوجوه الثلاثة كما صرح به في اول كلامه الا ان
يكون صرح ببعض الوجوه وحال الباقي على
القياس ويكون ذلك الكتاب خبرا ثانيا
عطف على قوله الم خبر مبتدا محذوف اي ويكون
ذلك خبرا ثانيا لذلك المبتدا المحذوف او بدلا
من الخبر الاول الذي هو الم بدل كل من كل وعلى

التقديرين يكون الكتاب صفته اي صفة ذلك
ويجوز ان يكون ذلك مبتدا والكتاب خبره والجملة
خبر بعد خبر للمبتدا المحذوف او بدلا من الخبر
المفرد ذكره الشرواني وخرو ولاريب شروع في
توجيه اعراب لفظ لاريب فيه وانما قدمه على
الوجه الثالث من وجوه اعراب الم ذلك الكتاب
وكان المناسب تاخيره عنه ايضا لان لاريب فيه
على بعض محتملات الوجه الثالث من تتمة ذلك
الكتاب وخبره والمجموع جملة فالاولى تقديم
بيان اعرابه ليظهر وجه صحة كونه خبرا
هناك بلا كلفة ذكره الشرواني في القراءة
المشهورة بين القراء وقال الخفاجي المشهورة
صفة لمقدر اي القراءة المشهورة المتواترة قال
الشرواني فليس المراد بالمشهورة ما يقابل المتواترة
فلا ينافي كون هذه القراءة متواترة لان شهرتها
بين القراء انما هي لتواترها وقال شيخي زاده
احترز بالمشهورة عن قراءة الشعثاء كما ياتي وهي
قراءة فيها لاريب مبني على الفتح لتضمنه اي تضمن
لاريب معنى كلمة من الجارة الاستغراقية وهذا
بيان سبب بنائه لا لبنائه على الفتح ولذا لم
يصح بقوله على الفتح او مفتوح ذكره الشرواني
وقال شيخي زاده مبني لما تقرر ان اسم لا التي
لنفي الجنس اذا كان نكرة مفردة يبنى على ما كان
ينصب به لتضمنه معنى الحرف وهو من الاستغراقية
كانه قيل هل شيء ريب فيه اي لاريب فيه وزعم
الزجاج ان حركة بنحو لا رجل حركة اعراب وانما
حذف التنوين تخفيفا وقال الخفاجي مذهب

محققي

محقق النحاة ان علة بنائه تضمن معنى الحرف
الذي هو من الاستغراقية كما ان ما جاني من رجل
نص في الاستغراق بخلاف ما اذا رفع ما بعدها
سواء عملت او الغيت وقيل انما بني لتركب لا
مع اسمها تركب خمسة عشر وقيل انه معرب حذف
تنوينه وهو ظاهر كلام سيبويه في الكتاب
ومنهم من اوله ومنهم من رده وقالوا ان قراءة
الفتح انما كانت نصا في الاستغراق لان نفي
الجنس مستلزم له قطعا وقال الكرواني قال
الرضي في شرح الكافية فان كان مفردا فهو مبني
على ما ينصب به الا مبني لتضمنه لمن الاستغراقية
وذلك لان قولك لا رجل نص في نفي الجنس بمنزلة
لا من رجل بخلاف لا رجل في الدار كما ان ما جاني
من رجل نص في الاستغراق بخلاف ما جاني رجل
اذ يجوز ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان
وما جاني رجل بل رجلان ولا يجوز لا رجل في الدار
بالفتح بل رجلان وما جاني من رجل بل رجلان
ولما اراد التنصيص على الاستغراق ضمنوا النكرة
معنى من فبنوها منصوب المحل اي هو في محل
نصب بلا التابعة للجنس العاملة عمل ان وهو
نصب الاسم ورفع الخبر وفي هذا بيان علة بنائه
على الحركة وعلى الفتح قال الكرواني وانما بنيت
النكرة على الفتح ليكون البناء على حركة استحقتها
النكرة في الاصل قبل البناء وقال واما بناؤه على
الفتح فاشار الى سببه بقوله منصوب المحل
الى اخره فانه يدل على ان الحركة التي استحقها
لفظ ريب قبل البناء هي الفتح لان اعراب

للاسم نصبا انما هو بالفتح لانها اي لا النافية للجنس
نقيضتها اي نقيضة ان في العمل وهب للاشارة
الي ان عمل لا علي ان في العمل من قبيل حمل النقيض
علي النقيض لانها لتحقق النفي وان لتحقق الاثبات
ذكره اكثر واني وقال الرضي في شرح الكافية وجه
مشابهة لا للتبرئة لان ان ايضا للمبالغة في النفي
لكونها لنفي الجنس كما ان ان للمبالغة في الاثبات
وقيل حملت عليها حمل النقيض علي النقيض وقال
الخفاجي يعني انها حملت علي ان العمل كما يحمل النقيض
علي النقيض لان لا لتاكيد النفي العام وان
لتاكيد الاثبات او تلك موضوعة للنفي وهذه
للاثبات او هو من حمل النظير علي النظير استعمالا
لملازمة لا العاطفة لاطلاق لا كما ان ولا زمة اي
لا النافية للجنس ايضا للاسما لزومها اي لزوم ان
للاسما وذلك اشارة الي جهة اخري تقتضي ايضا
الحمل المذكور وهي انهما يشتركان في ان عملهما يختص
بنوع الاسم قال في قسم النحو من المفتاح واما لا
لنفي الجنس فهو ملحق بات الحاق النقيض
بالنقيض مع اشتراكهما في الاختصاص بالاسم انتهي
فان قلت لفظة لا تدخل علي الفعل ايضا وتعمل
فيه الجزم فكيف تختص بالاسم قلت الكلام في
لا النافية للجنس وهي لا تدخل الفعل لانتفاء الجنسية
فيه والتي تدخله هي لا الناهية الجازمة واما
الداخلة علي الماضي مثل لا صدق ولا صلي فانها
ليست بنافية للجنس ايضا بل هي لمجرد النفي
ذكره اكثر واني وفي فواة سليم بن الاسود المحاربي
وقيل سليمان ابي الشعثاء بشين معجمة وعين مهملة

للاسما

ساكنة

ساكنة وتاء مثلثة يليها الف ممدودة وهو تابعي
رواه راوي هذه القراءة الشاذة ذكره الخفاجي
مرفوع بلا التي بمعنى ليس اي لفظ ريب في هذه القراءة
معرب مرفوع منون على انه تكون لا بمعنى ليس
عاملة عملها من رفع الاسم ونصب الخبر على عكس
لا النافية للجنس ذكره الكرماني وقال الخفاجي
هذا هو المشهور بين النحاة في رفع ما بعدها على
انها عاملة عمل ليس وقال ابن مالك لو ذهب ذاهب
الى انها لا تعمل عمل ليس كان حسنا اذ لا يحفظ في
النظم ولا النثر سوى قوله تعز فلا شيء على الارض
باقيا ولا وزر مما قضى الله واقيا وفي الجملة
في ذلك ثلاثة اقوال الجواز وهو مذهب سيبويه
والمنع وهو مذهب الاخفش والمبرد والثالث
انها عاملة في الاسم وهما جميعا في موضع الابتداء
ولا تعمل في الخبر وحكي عن الزجاج وسماع الخبر قاض
بالمذهب الاول وفيه اي لفظ فيه على القراءتين
خبره اي خبر لا غير انه على الاول مرفوع المحل
وعلى الثاني منصوب المحل وقال الخفاجي ضمير
خبره راجع الى لا على المذهب المشهور من انها
العاملة الرافعة للخبر وذكر باعتبار اللفظ او
الى ريب لانه مبتدا بحسب الاصل فالخبر له
واختلفوا في رافع الخبر هل هو لا وحدها او مع الاسم
او المبتدا وعلى هذا فضمير قوله او صفته الآتي
راجع اليه كضمير خبره من غير تفكيك او تقدير
مضاف اي صفة اسم لا والمراد على قراءة الرفع
ايضا الاستغراق لانه لم يرد نفي ريب واحد كما في
البحر اي بحر اني حيان وعلى كونه خبرا على القراءتين

محل مختلف فان قلت من هذه زايدة يعني المقدرة
في قوله لا ريب اي لا من ريب كما في المغني وغيره
فكيف تتاتى دلالتها على الاستغراق والزايد
لا معنى له وايضا الزايد اذا لم يذكر لا يقدر فكيف
قالوا بافادتها والاستغراق لتضمنه معناها وفي
كلام الشريف ما يقتضي الفرق بين ذكرها وعدمه
وهو منا في ذلك ظاهرا قلت الزايد في فصيح
الكلام ليس زايدا من كل الوجوه ولذا يسمى صلة
تاديبا وتحاشيا عن ايهام اللغوية والفرق بين
التضمن والتقدير ظاهر فيفيد التاكيد لما يدل
عليه الكلام والنكرة في سياق النفي ظاهرة في
العموم فاذا الكلت تقوي ذلك فصار نصا في
العموم وقال شيخي زاده والفرق بين القرائين
ان القراءة المشهورة نص في الاستغراق موجبة
لارتفاع الريب بالكلية وهذه القراءة تجوزه
وبيان ذلك ان المشهورة لنفي الجنس اي الحقيقة
ويلزمه نفي افرادها باسرها اذ لو ثبت شيء منها
كانت الحقيقة ثابتة في ضمنه فثبت انها نص في
الاستغراق موجبة له فاذا قيل لا رجل في الدار بالفتح
لم يصح ان يقال بل رجلان او رجال وغير المشهورة
مجوزة للاستغراق على معنى انها ظاهرة فيه
ومحتملة لمعنى اخر اما انها ظاهرة فيه فلان المتبادر
من النكرة المنونة فرد لا بعينه ونفيه مع الماهية
متساويان فاذا نفي استلزم نفيه نفي جميع افراد
الحقيقة واما انها محتملة لمعنى اخر فلانه قد
يقصد بذلك نفي الوحدة المجرد عن التعدد فيقال
حينئذ لا رجل في الدار بل رجلان او رجال على

معنى

معنى ان الجنس موصوف بالعدد لا بالوحدة ولم يقدم
بالبنا للمفعول اي الخبر على الاسم في قوله لا ريب
فيه ثم لما كان المقصود بالنفي ليس هو الريب
بل متعلقه كان مظنة لتوهم ان النفي ليس متوجها
الى اصل الريب بل الى متعلقه الذي هو الظرف
فكان ذكره اهم فلهذا قدم فاجيب بان النفي
متوجه الى الريب لا الى متعلقه لكن لم يقصد
بنفي الريب عنه انه لم يرتب فيه احد بل قصد
اثبات انه حق وصدق وان الريب فيه غير
واقع موقعه ومن المعلوم ان هذا لا يقتضي نفي
الظرف على ان ثمه ما يعاند وهو انه لو قدم
لافاد معنى بعيدا عن المراد وهو ان الريب ثابت
في كتاب آخر لا في هذا الكتاب وهذا المعنى سواء
استقام او لا لا يناسب المقام اذ لا منازعة فيه
وفي المفتاح انه لو قدم لدل على ان ريبا في
سائر كتب الله تعالى وهو باطل ولا خفا في انه
توجيه اخر كما قدم اي الخبر في قوله تعالى
لا فيها غول الغول الصداع او مصدر غاله اذا اهلكه
فان نظر الى حاصل المعنى كان قصر صفة الاغتيال
على خمور الدنيا وان روعي القاعدة القابلة
بان تقديم المسند يفيد قصر المسند اليه عد
قصرا للموصوف على الصفة اي الغول مقصور
على عدم الحصول في خمر الجنة لانتهاء الى
الحصول فيها ولا يتجاوز الى عدم الحصول
في هذه الخمور ذكره الخفاجي لانه اي الخبر لم
يقصد بالبنا للمفعول تخصيص نفي الريب به
اي بذلك الخبر من بين سائر الكتب الالهية وغيرها

كما قصد ذلك ثمة اي في قوله لا فيها غول قال
الشرواني بعني وجه عدم التقديم مع اقتضاء المشابهة
للاية المذكورة اياه عدم قصد التخصيص لنفي
الريب به من بين سائر الكتب اي الكتب الالهية
كما قصد ثمة اي في قوله لا فيها غول اذ المقصود
ان القران حق لا محال للريبة فيه رد لما يزعمه
المشركون لا ان الريب منفي عنه ثابت لغيره
اذ لم يكن هناك منازعة في ذاك بخلاف ما فيها
غول اذ قصد فيه تخصيص نفي الغول في خمور
الجنة من بين سائر الخمور على ان الريب المنفي
هو الريب في كونه وحيا من الله تعالى ولا شك
ان جميع الكتب مشتركة في انه لا ريب في انها
وحي من الله تعالى فالقول بوجود الريب في
باقي الكتب لا يجترئ عليه مسلم فضلا عن فاضل
وهذا رد لقول بعضهم تاخير الخبر لان الحصر
المستفاد من تقديمه باطل لان باقي الكتب السماوية
ليس بمعجز فلا قاطع لعرق الريب فيه بل لتجريد
الكلام لما سيق له فان المفهوم من الحصر المذكور
فضلة في المقام واختيار ما هو احسن نظما وتوسيع
دايرة القران ورد بان انتفاء الاعجاز لا يوجب
عدم قطع الريب لجواز ان يكون للانتفاء هناك
امر اخر سوى الاعجاز والحق الذي لا محيد عنه
هو ان سائر الكتب الالهية لعدم كونها محفوظة
عن التحريف والتبديل والزيادة والنقص صارت
مظنة للريب في انها وحي من الله تعالى والذي
لا ريب في انه وحي هو ما كان باقيا على ما نزل
قبل التحريف والحصر المستفاد من التقديم

انما

انما هو بالقياس الى ما بايديهم فما حرفوا كلها عن
مواضعها وعدم كونه بتمامه وحيا بمقطوع قال
الله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم
ثم يقولون هذا من عند الله فالقول بعدم
وجود الريب في باقي الكتب في انها وحي من الله
لا يجتري عليه مؤمن فضلا عن فاضل او صفته
بالرفع عطف على خبره والضمير راجع الى لا بتقدير
المضاف اي صفته اسم لا او باعتبار التجوز في
الاضافة كما في المعطوف عليه فان الخبر في الحقيقة
انما هو لا اسم لا واضافته الى كلمة لا باحد الاعتبارين
الملابسة انها عاملة فيه فلا يلزم تفكيك الضمير ذكره
الكرواني وقال الخفاجي وما قيل عليه من ان
فيه تفكيك الضمائر ولو قيل صفة بدون ضمير
لكان له وجه لسلامته مما ذكر ليس بشيء لامكان
اتحاد مرجعها كما مر مع ان التفكيك لا محذور فيه
اذا ظهر المراد فقوله لامكان اتحاد مرجعها سبقت
عبارته في معنى ذلك بارجاع الضميرين الى
ريب لانه مبتدا حسب الاصل وقال الكرواني
وما قيل ان ضمير خبره يعود الى ريب لان ريب
قبل دخول لا مبتدا وفيه خبره وان ضميرا وصفته
يعود الى ريب فلا تفكيك فمبني على الغفلة عن
قول المصنف على انه اسم لا فانه نص في ان المراد
من قوله وفيه خبره انه خبر لا انتهى قلت سبحان
الله المصنف لم يقل على انه اسم لا في كل النسخ وانما
قال ريب مبني لتضمنه معنى من منصوب المحل
بلا النافية للجنس العاملة عمل ان وفي بعض النسخ
مكان بلا على انه اسم لا وانما قال ريب مبني

لتضمنه معنى ما منصوب المحل بلا التابعة للجنس
الي ان قال وفيه خبره يعني خبر ريب على ما هو
الظاهر من عبارته ثم قال هنا او صفته اي صفة
ريب ولا غفلة خصوصا بعد قول الخفاجي لانه
مبتدا بحسب الاصل اذ لم يمنع انه الان اسم لا والمتقين
خبره اي خبر لا او خبر ريب كما ذكر وهدي نصب
على الحال من الضمير المجرور في قوله فيه والعامل
فيه معنى الظرف وقد سبق هذا كله فالتقدير
لا ريب كائنا فيه حاصل للمتقين حال كونه
هدي او ليس ريب كائن فيه حاصلا للمتقين
حال كونه هدي ذكره اكثر والبيضاوي هاديا او ذا
هدي في القراءتين وقال الخفاجي ذو الحال
ذلك او الكتاب والعامل على كلا التقديرين اسم
الاشارة ويجوز ان يكون حالا من الضمير المجرور في
فيه والعامل ما في الظرف من معنى الفعل وجعل
المصدر حالا على الوجه المشهورة في امثاله واذا
كان العامل فيه ما في هذا من معنى التنبيه او
في ذا من معنى الاشارة فاتحاد عامل الحال وذيها
على اشتراطه موجود فيه وسياتي ان شاء الله
تعالى تحقيقه في قوله تعالى هذا بعلي شيخا
فلا نطيل الكلام بذكره انتهى قلت اما قوله
بان العامل ما في هذا من معنى التنبيه راجع
الى الاشارة بعده في قوله تعالى هذا بعلي شيخا
ولا فايدة في ذكره هنا اذ ليس هناك تنبيه وايضا
فان ذا مبتدا وبعلي خبره ومعنى تنبيه المفهوم
من الها عامل في محل جملة المبتدا وخبره فلم يتحد
عامل الحال وذيها تدبر او الخبر محذوف عطف

على قوله وفيه خبره اي او خبر سواء كانت لنفي
الجنس او بمعنى ليس محذوف وهو لفظ فيه كما في
قوله تعالى لا ضير اي لا ضير فيه قال الخفاجي
وهو الافصح الاكثر وقد التزمه بعض العرب
وجعله لازما مع القرينة وقال سيجيء زاده فان
بني تميم لا يكادون يذكرون خبرها فيقولون
مثلا لا ضير اي لا ضير فيه او عليه او علينا على حسب
اقتضاء المقام ولذلك اي لكون الخبر محذوفا
مقدرا وقف على لا ريب اذ بتقدير الخبر وجعله
منوناصار كلاما تاما مفيدا مستقلا ولولا التقدير
لكان الوقف عليه وحده قبيحا وفي قول المصنف
وقد بصيغة التمريض والعدول عما في الكشاف
من نسبته الى نافع وعاصم اشارة الى او لوية القراءة
الاولى لانه حينئذ يكون الكتاب نفسه هدى وعلى
هذه القراءة يكون فيه هدى والاول ابلغ واوفق
لما تكرر في القرآن من التصريح بكونه هدى ذكره
الكثر وانى بنا على ان لفظه فيه من الجار والمجرور
خبر هدى قدم اي الخبر عليه اي على هدى المبتدا
لتنكره المبتدا الذي هو هدى ولا يسوغ الابتدا
بالنكرة الا اذا تخصصت بتقديم خبرها ونحو ذلك من
المسوغات للابتداء بالنكرة والتقدير في الاصل لا
ريب فيه هدى قال الخفاجي وحينئذ يصح
الوقف على ريب لتمام اللفظ والمعنى قال في
المرشد ان جعلت لا ريب بمعنى حقا فالوقف عليه
تام ولا حاجة لتقدير فيه ولولاه كان قبيحا وقال
الامام الرازي والاولى الوقف على فيه ليكون الكتاب
نفسه هدى وقد ورد في ايات كثيرة وصفه بانه

نور وهدي وفيه نظر اذ يجب ولعل وجه النظر انه
اذا كان فيه هدي دل على ان الهدي بعض ما فيه
لاشتماله على امور اخر فهو اولي وابلغ مع افادة الاهتمام
بتقديم الخبر وقال الخفاجي وهذا الوقف لنافع
وعاصم وقوله على ان فيه خبر هدي اي لفظ فيه
المذكور وخبر لا فيه اخري مقدرة وقال شيخي زاده
وهذا الوجه يستلزم ان لا يكون الكتاب نفسه هدي
بل يكون ظرفا للهدي فالوجه الاول اولي لانه
ابلغ وقد ذكر في القرآن ان القرآن نفسه نور وهدي
انتهي وسبق ما فيه والوجه الثالث يحتمل ان يكون
لفظ ذلك من قوله ذلك الكتاب مبتدا والكتاب خبره
اي خبر المبتدا وهذا الوجه يشترك مع الاول في
كون الم مبتدا بدليل قوله فما سياتي والجملة خبر
الم فحاصل هذا الوجه ان الم مبتدا وذلك مبتدا
ثاني والكتاب خبره والمبتدا الثاني مع خبره جملة واقعة
خبرا للمبتدا الاول ذكره اكثر والي على معني هذا
جواب لما يرد من ان تعريف الخبر باللام يفيد حصره
في المبتدا فيلزم ان لا تكون سائر الكتب السماوية كتابا
فرفع لما يراد بذلك ذكره شيخي زاده انه اي هذا الكتاب
هو الكتاب الكامل بين سائر الكتب قال شيخي زاده
يعني ان اللام في الكتاب للجنس لا للعهد وان المقصود
من حصر الجنس حصر الكمال فان حصر الجنس المقول
على كثيرين في فرد من افراده يكون للدلالة على
كماله في تحقيق المعني الجنسي فيه وبلوغه الي حيث
صار ما سواه كانه ليس من افراد هذا الجنس كما اذا
قيل المتقون هم الانسان يدل على ان المتقين
لكمالهم بالاتصاف بالفضايل الانسانية ونقصان

من عداهم والحاقهم بالبهايم هم الذين يستحقون
ان يسموا انسانا كانهم الانسان كله وان من سواهم
ليس من افراد الانسان وقال الكرماني يريد ان
الحصر المستفاد من تعريف المسند باللام ليس حصر
الجنس حتى يلزم ان لا يكون سائر الكتب الالهية كتابا
بل المراد حصر الكمال فانه لغاية كماله لاشتماله على
اللطائف الزايدة على الاعجاز كانه الجنس كله وما
عداه خارج عنه قيل اذا كان الم اسم السورة وذلك
اشارة اليها لم يصح هذا التوجيه لان حصر الكمال
فيها يستلزم اثبات النقص في سائر السور لانها
المقابلة لها لا الكتب المتقدمة ولا يقول به مومن
الا ان يتكلف بجعل هذا التوجيه على تقدير
ان يكون الم اسما للقران دون السورة وقال
شيخ زاده هذا ان لوحظ في الحصر نفس السورة
من حيث خصوصها وانما لوحظت من حيث انها
قران على طريق ذكر اسم الجزء وارادة الكل وهو
تكلف الذي يستاهل بمعنى يصير اهلا والمراد به
يستحق ذكره الخفاجي وقال الكرماني يستاهل
ان يسمى كتابا اي يستوجب ويستحق والجوهري
وان لم يجئ استاهل بمعنى استحق واستوجب وزعم
ان المستاهل من ياخذ الاجالة وهي اللحم ويأكلها الا ان
صاحب الكشاف صححه في الاساس وقال استاهل
فلان لكذا اي هو اهل له ان يسمى كتابا لكماله بين
سائر الكتب او صفته بالنصب عطف على قوله
خبره اي او يكون الكتاب صفة ذلك لا خبره ويكون
ما بعده خبره اي يكون ما بعد الكتاب وهو قوله
لا ريب فيه خبر ذلك ويكون الجملة خبر الم اي جملة

ذلك الكتاب لا ريب فيه او يكون الم خبر مبتدا محذوف
تقديره القران الم او السورة او المتحدي به على
حسب معانيها الثلاثة كما تقدم او تقديره هذه وسبق
الكلام فيه ويكون ذلك خبرا ثانيا للمبتدا المحذوف
او يكون اي ذلك بدلا من الم على ان الكتاب صفته
اي صفة ذلك وهذا الوجه هو الوجه الثاني المتقدم
ذكره بعينه قال خسرو وقد وقع في بعض النسخ هكذا
او يكون الم خبر مبتدا محذوف وذلك خبرا ثانيا
او بدلا على ان الكتاب صفته ولا شك انه تكرار
للوجه الثاني واعلم ان بعض الفاضل قد اغرب ههنا
غاية الاغراب حيث استخرج اربعة عشر الفا
وتسعمائة وسبعين وجها من وجوه الاعراب لكن
لا يخفى على الناظر فيها البصير ان بعض الوجوه المذكورة
في التحرير لا يستقيم في نفسه وبعضها لا يرتبط بعضها
فنجب المصير الى نقض تلك الصورة ورفضها
والعبد الفقير قد استخرج بعناية الملك القدير
مائتي الف واربعة الاف وتسعمائة وستين وجها
واذا ضم اليها احتمالات الذين يومنون بالغيب تبلغ
الى عشرين مائة الف وتسعة واربعين الفا وستمائة
وجه مع الاستقامة والارتباط والتجنب في بيانها
عن طرفي الاقتصاد التفريط والافراط موافقا كلا منها
للقواعد والاصول وتصريح العلماء العظام والائمة
الفحول وان كانت الهيئة الصورية لا يقف عليها
الا واحد بعد واحد ولا يجد السبيل اليها الا واحد
بعد واحد والمقصود من ايرادها تنبيه الغافل
عن اعجاز القران وايراث الاطمينان للعاقل
المتحلي بالعرفان والعجب ان بعض وجوه تقرض

له المصنف تركته ٥ وما للضبط ٥ اذ ليس له بباب
الوجوه شيء من الربط ٥ وتركت كثيرا من الوجوه
الضعيفة ومع هذا بلغت هذا المبلغ العظيم ٥
فذلك برهان واضح على انه كلام القدير العليم ٥
سبحانه من علت كلمته ٥ ووفت في كل شيء حكمته ٥
فاقول وبالله الاستعانة ٥ وبيده اعنة التوفيق
والاعانة ٥ الم اما ان يقدر بالمؤلف من هذه
الحروف او يكون اسم السورة او اسم القرآن
او اسم الله تعالى او تقدمة لنوع من الاعجاز
او اشارة الى كلمات هي منها او تنبيها على الانقطاع
والاستيناف او اشارة الى مدد اقوام واجال او
ايماء الى الدوام على ذكر الله تعالى او سر من
اسرار الله تعالى فهذه عشرة وجوه بينها الملخص
بما لا مزيد عليه فاذا قدر بالمؤلف فاما ان يكون
مرفوعا بكونه مبتدا او خبر مبتدا محذوف او منصوبا
باقسم او اذكر او بنزع الخافض او مجرورا بتقدير
حرف الجر فهذه ستة وجوه فان كان مبتدا
فاما ان يكون محذوف الخبر او ذلك خبره او بدلا
منه او صفة له وخبره الكتاب او ذلك الكتاب
معترضة وخبره لا ريب او ذلك مبتدا محذوف
الخبر او الكتاب خبره او صفته وخبره محذوف
او لا ريب فيه او خبر مبتدا محذوف او مبتدا ثانيا
حذف خبره او الكتاب خبره او صفته ولا ريب
فيه خبره والجملة خبر الاول او الكتاب مبتدا
خبره محذوف او لا ريب فيه او خبرا بعد خبر
او خبر مبتدا محذوف او ذلك مبتدا محذوف
الخبر او ذلك مبتدا محذوف الخبر او خبر مبتدا

محذوف او بدلا من الم وخبره محذوفا او مبتدا
ثانيا خبره محذوف او لاريب فيه او عطف بيان
لالم او جملة حالية او معترضة على قول من
جوز وقوعها اخر جملة لا يليها جملة فهذه خمسة
وعشرون وجها وعلى كل منها اما ان يكون لاريب
فيه لنفي الجنس او بمعنى ليس وعلى التقديرين
اما ان يكون خبره فيه او للمتقين او محذوفا
فتصير ستة وعلى كل منها اما ان يكون لاريب
فيه خبر مبتدا محذوف او خبرا بعد خبر او بدلا او
حالا او جملة مستانفة او معترضة او صفة لمحذوف
فتصير سبعة فيضرب الستة في السبعة يحصل
اثنان واربعون ثم يضرب الخمسة والعشرين
فيها يحصل الف وخمسون وجها وعلى كل منها اما ان
يكون هدى مرفوعا بكونه خبرا بعد خبر او خبر
مبتدا محذوف والجملة اما بدل من الاول او
خبر بعد خبر او مدح او مستانف او مجرورا بكونه
بدلا من ضمير فيه او منصوبا بكونه حالا او مدحا
او على الاختصاص فهذه عشرة وجوه واذا ضربت
في الف وخمسين يحصل عشرة الاف وخمسمائة وان
كان خبر مبتدا محذوف فاما ان يكون ذلك صفة
او بدلا منه او خبرا بعد خبر او مبتدا محذوف
الخبر او الكتاب خبره او صفته او خبره محذوفا
او لاريب فيه او خبر مبتدا محذوف او الكتاب مبتدا
خبره محذوف او لاريب فيه او خبرا بعد خبر
او خبر مبتدا محذوف او ذلك الكتاب مبتدا محذوف
الخبر او خبر مبتدا محذوف او خبرا بعد خبر او بدلا
من الم او عطف بيان له او جملة حالية او معترضة

على

على القول المذكور فهذه تسعة عشر وجها يجري
فيها الاثنان والاربعون فيحصل بضربها فيها سبعمائة
وثمانية وتسعون وتضرب هذه في العشرة
يحصل سبعة الاف وتسعمائة وثمانون وان
كان منصوبا باقسم فاما ان يكون ذلك منصوب
المحل على انه صفة الالم او بدل او على الاختصاص
او المدح او مرفوع المحل على انه مبتدا محذوف
الخبر او الكتاب خبره او صفته وخبره محذوف
او لا ريب فيه او خبر مبتدا محذوف ام الكتاب
مبتدا خبره محذوف او لا ريب او خبرا بعده خبرا او
خبر لمبتدا محذوف او ذلك الكتاب مبتدا محذوف
الخبر او خبر مبتدا محذوف او جملة حالية او معترضة
كما سبق فهذه سبعة وجها يحصل بضربها في الاثنين
والاربعين سبعمائة واربعة عشر وبضربها في
العشرة يحصل سبعة الاف ومائة واربعون
وكذا ان كان منصوبا باذكر او بنزع الخافض
واما ان كان مجرورا بتقدير الحروف فاما ان
يكون ذلك مجرورا المحل على انه صفة او بدل او
منصوبة على الاختصاص او المدح او مرفوعة على
الوجوه المذكورة فهذه ايضا سبعة عشر كما سبق فيحصل
من هذه الاربعة ثمانية وعشرون الف وجه
وخمسمائة وستون وجها واذا ضم اليه المبلغان السابقان
يحصل سبعة واربعون الفا واربعون وجها هذا
كله اذا قدر الم بالمؤلف وكذا اذا كان اسم السورة
او القرآن فيصير المجموع مائة الف واحدا واربعين
الفا ومائة وعشرين وجها واذا كان اسم الله تعالى
تثنائي فيه الستة الاولى فان كان مبتدا فاما ان

يكون محذوف الخبر او ذلك خبره بلا تقدير او بتقدير
مثل ذلك والكتاب صفته او ذلك مبتدا محذوف
الخبر او الكتاب خبره او صفته وخبره محذوف اولا
ريب فيه او خبر مبتدا محذوف او ذلك الكتاب
مبتدا محذوف الخبر او خبر مبتدا محذوف او جملة حالية
او معترضة فهذه خمسة عشر يحصل من ضربها في الاثنين
والاربعين ستمائة وثلاثون ومن ضربها في العشرة
ستة الاف وثلاثمائة وان كان خبر مبتدا محذوف
فاما ان يكون ذلك خبرا بعد خبر او مبتدا محذوف
الخبر او الكتاب خبره او صفته وخبره محذوف اولا
ريب او خبر مبتدا محذوف الى اخر الوجوه فهذه
ثلاثة عشر وجها يحصل بضربها في الاثنين والاربعين
خمسمائة وستة واربعون وبضربها في العشرة
يحصل خمسة الاف واربعمائة وستون وكذا اذا كان
منصوبا باقسم او باذكر او بنزع الخافض او مجرورا
بتقدير الحرف فيحصل من هذه الخمسة سبعة وعشرون
الفا وثلاثمائة واذا ضم اليها ستة الاف وثلاثمائة
وجه يحصل ثلاثة وثلاثون الفا وستمائة وجه
واذا ضم الى المبلغ السابق يحصل مائة الف واربعة
وسبعون الفا وسبعمائة وعشرون وجها واما اذا
كان تقدمه لنوع من الاعجاز فلا يتصور فيما الستة
الاولى بل نقول ابتداء ذلك اما مبتدا محذوف
الخبر او الكتاب خبره الى اخر الوجوه الاثني عشر ويحصل
بضربها في الاثنين والاربعين خمسمائة واربعة وبضربها
في العشرة خمسة الاف واربعون وهكذا في كل من
الخمسة الباقية ويحصل من الستة ثلاثون الفا ومائتان
واربعون وجها واذا ضم اليه الحاصل مما سبق يكون

المجموع مائتي الف واربعة الاف وتسعمائة وستين
وجها ثم ان في قوله الذين يومنون بالغيب عشر
احتمالات فان الذين اما ان يكون مجرورا صفة
للمتقين او بدلا منه او عطف بيان له او منصوبا على
المدح او الاختصاص او مرفوعا على انه خبر مبتدا
محذوف او مبتدا خبره اولئك على الهدى والباء في
الغيب اما للتعدية او الملابسة او الاستعانة وسيأتي
تحقيقها ان شاء الله تعالى فاذا ضربت هذه العشرة
في المبلغ السابق يحصل عشرون مائة الف وتسعة واربعون
الفا وستمائة هذا ما تيسر لي في هذا الباب بعون
الله الملك الوهاب والحمد لله ملهم الصواب واليه
المرجع والمآب والاولى اي الانسب بالاعتبار في
البلاغة وقال خسرو الاولى ان يفرق عن هذه الوجوه
المتعلقة بظاهر اللفظ ويشتغل بدقايق المعاني ولطايف
البلاغة لان الواجب على مفسر كلام الله تعالى الالتفات
لبث المعاني والمحافظة عليها وجعل الالفاظ تبعا
لها وقال شيخي زاده لما كانت الوجوه المذكورة لاعراب
هذه الاية مبنية على مجرد كون اللفظ محتملا لها بحسب
الظاهر غير منظور فيها الى رعاية جانب المعنى
التي هي مدار البلاغة ومبناها فان شان البليغ
ان يعتبر المعاني اللايقة اولا ثم يرتب الالفاظ
على حذوها وكذا شان من يتصدى لتفسير كلام الله
تعالى وتاويله ان يلاحظ احق المعاني بالاعتبار
واقربها محملا له بالتصريح والاشعار ثم يورد النظم
به فانه المقبول عند اولي الابصار ان يقال انها اي
هذه الاية اربع جمل بضم الجيم وفتح الميم قال في
تغير المعنى والاصح ان قوله الم جملة وذلك الكتاب

جملة ثانية ولا ريب فيه ثالثة وهدي للمتقين رابعة
متناسقة بمعنى متناسبة مرتبط بعضها ببعض عاطف
من نسقت اللآلئ اذا نظمته ومنه عطف النسق في قوله
متناسقة ابهام لنسق المعطوف وليس بمراد ذكره الخفاجي
وقال الشرواني اي واقعة على نسق واحد في كون
بعضها مرتبطا ببعض ارتباط اللاحق بالسابق تقرر
الجملة اللاحقة اي المتأخرة منها اي من الجمل الاربع الجملة
السابقة اي المتقدمة قال الخفاجي لان اللاحقة
تقرر السابقة وتؤكدها وما بين المؤكد والمؤكد من
الاتصال لا يعطف احدهما على الآخر كما اتفق عليه
اهل المعاني وان صرح النحاة بخلافه في نحو كلا سيعلمون
ثم كلا سيعلمون ولذلك اي لكونها متناسقة لم يدخل الحرف
العاطف بينها معناه ولاجل كون هذه الجمل متناسقة
باحد الوجهين بكون الجملة الثانية مقررة اي مؤكدة
الجملة الاولى بحسب المعنى وبكون الاولى مستتبعة
للثانية تركت المعطوف بالواو بينها لوجود كمال
الاتصال المانع للعطف بالواو وهو المراد بالعاطف
كما سبق وليس معناه ولاجل كونها اللاحقة مقررة
للسابقة تركت العطف كما اوهمه ايراده في جنبه
لانه لا يشمل الوجه الثاني ذكره الشرواني قلت بل
يشمل الوجه الثاني وهو استتباع الاولى للثانية
لان المقرر بصيغة المفعول لازم للمقرر بصيغة
الفاعل فهما متلازمان وانما افرد الاستتباع فيما سبق
لمعنى استقلاله بمفرده فلم تفصل لكون اللاحقة
مقررة للسابقة جملة اي بما يقدر له مبتدأ او خبر
ولم يذكره لظهوره دلت على ان المتحدى بصيغة
اسم المفعول به هو المؤلف من جنس ما يتركب منه

كلامهم

كلامهم لكن هذا مبني على ما اختاره المصنف فيما
سبق من كون المسماة الحروف المسوطة المعددة
بالمؤلف من هذه الحروف واما اذا جعل اسما للقران
او السورة يكون التقدير في اول المتحدي به
هو القران او السورة وفي الثاني القران او السورة
هو المتحدي به ذكره الكرماني وقال الخفاجي كونه
جملة اصطلاحية حقيقة ان قدر خبرا او مبتدا
وجعل علما فان اريد به طائفة من الحروف للايفا ظ
واولت بما مر فهي في حكم ذلك ان كان لها محل
من الاعراب فان لم تقبل به لاياتي فما ذكر واليه
اشار بقوله على ان المتحدي به هو المؤلف وذلك
الكتاب جملة ثانية بان يكون ذلك مبتدا والكتاب
خبره مقررة اي مثبتة لجهة متعلق بمقررة
التحدي اي للجهة التي من اجلها حقق بان يتحدى
به وهي كونه في غاية الكمال في نظمه ومعناه
بحيث لا يستحق غيره ان يسمى كتابا ذكره الكرماني
كما ياتي ولا ريب فيه جملة ثالثة تشهد بانه اي
ذلك الكتاب هو الكتاب المنعوت بغاية الكمال
فانه متعلق بقوله مقررة يعني ان تقريرها لجهة
التحدي من اجل انها تدل على انه الكتاب المنعوت
بغاية الكمال نظما ومعنى بناء على ان المقصود من
الحصر المستفاد من تعريف المسند المفيد لحصر
الجنس هو حصر الكمال المفيد للمبالغة بان يكون
في الغاية بحيث لا يتصور ما احد الاتيان بما
يدانيه ولا شك انها تقرر لجهة التحدي المستفاد
من الجملة الاولى التي دلت على ان المتحدي به وما
يحق ان يتحدى به هو المؤلف منها فهذه الجملة

مقررة وموكدة لمضمون الجملة الاولى بحسب المعنى
فان المراد بالتقرير والتاكيد عند البلغاء هو المعنى
اللغوي لا المعنى الاصطلاحي من التاكيد اللفظي
والمعنوي لانه من التوابع وهو تابع معرب بالاعراب
سابقه فلابد ان يكون للمتبوع محل من الاعراب
مع ان الكلام يشتمل الجمل التي لا محل لها من الاعراب
فلا يغرنك قولهم في باب الوصل والفصل اذ وزان
بعض هذه الجمل بالنسبة الى السابقة وزان نفسه
في جاءني زيد نفسه ووزان بعضها مثل ووزان زيد
الثاني في جاءني زيد زيد ذكره الرواني وقال الخفاجي
واتصافه بغاية الكمال في لفظه ومعناه فهو
هادي بالمعنى والعبارة بخلاف غيره من الكتب
فلا يقال كيف يفضل بكماله في التحدي على غيره
من الكتب ولا اعجاز لها وفي شروح التلخيص معنى
ذلك الكتاب انه الكامل في الهداية لان الكتب
السماوية انما تتفاوت بحسبها لا غير فان قلت قد
تتفاوت الكتب بجزالة النظم وبلاغته كالقرآن
الفائق على جميع الكتب باعجاز نظمه قلت هذا داخل
في الهداية لانه ارشاد الى التصديق به ودليل
عليه وقال الحروف المقطعة دالة على الاعجاز
الدال على انه ليس من صنيع البشر بل من كلام خالق
القوى والقدر على ما مر وهو المراد بجهة التحدي
هنا فالمقرر الموكد له هو كونه هاديا لجميع العباد
في المعائش والمعاد فانه مقتضى ايضا لانه امر الهي
فلا حاجة لادخال الاعجاز فيما تدل عليه الجملة الثانية
بل لا وجه له اذ هو مع انه كالمصادرة غير مشترك بين
الكتب انتهى قلت والحاصل ان المشترك بين

الكتب

الكتب كونه هاديا لان الكتب المنزلة كلها هادية
والقرآن اهدى من الكل بسبب فصاحة كلماته وبلاغته
البالغة النهاية فيدخل الاعجاز في معنى الهداية
المشترك اذ الاكشف للمعاني والاوضح لها اهدى من
غيره كما لا يخفى ثم سجل اي قرر واثبت بحكمه به حكما
قطعيا يقال سجل مشددا واسجل قال المعري
طويت الصباطي السجل وزادني ٭ زمانا له بالشيب حكم واسجال ٭
وفي شرح المقامات يقال سجل عليه بكذا اذا شهره
كانه كتب به عليه سجلا فهو استعارة للتشهير والندا
والمصنف استعارة للاثبات وهو قريب منه
ولا هجر في المجاز وتقديمه بعلي وبالبا اي اظهر كماله
بنفي الريب عنه فان المعجز المرتدي بالكمال
لا يرتاب فيه عاقل وعطف هذا بثم لما بينهما من
من التفاوت الرتبي فان ما قبله دال على الاعجاز
وبلوغ غاية الكمال وهما صفتان جليتان لازمتان
له وهذا نفي للريب واثبات للحقية وبينهما
بون بعيد ذكره الشرواني علي كماله بنفي الريب عنه
اي حكم حكما قطعيا به والمقصود ايضا انه جملة ثالثة
مقررة لمضمون الجملة الثانية وشاهدة على كمال
الكتاب ذكره الشرواني لانه لا كمال اعلا مما للحق
ضد الباطل واليقين ضد الريب والشك قال شيخي
زاده ثم قرر جهة الكمال بانه حق لا ريب فيه
فانه لا كمال اعلا وارفع مما للحق واليقين ولا
نقص ادنى واحقر مما للباطل والمهين قيل لبعض
العلما فهم لذلك فقال في جملة تتبختر اتضاحا
وفي شبهة تتضاءل افتضاحا وهدى للمتقين
بما اي بالذي يقدر بالبناء للمفعول اي مع

ما يقدر له يعني ان هدي خبر مبتدا محذوف اي
هو هدي ذكره شيخي زاده وقال الشرواني اي ماخوذا
مع ما يقدر لاجله حال كون ذلك المقدر مبتدا وهو
لفظ هو ونحوه جملة رابعة توكد كونه حقا وفي بعض
النسخ ثم الد كونه حقا لا يحوم الشك حوله مبالغة في
كونه يقينا لا تعتريه شبهة اصلا لان اذا نفي
قربه منه علم نفيه بالطريق الاولى ويحوم مضارع
حام الطائر حول الماء اذا داربه وفي الحديث
من حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه اي من قارب
المعاصي ودنا منها قرب وقوعه فيها وهذا استعارة
مكنية بتشبيه اليقين بعين عذبة والشك
بطائر يريد الشرب منه ولا يصل اليه واثبات
الحوم تخييل ذكره الخفاجي بانه متعلق بتوكد
هدي للمتقين فان جملة هدي للمتقين يقرر ويوكد
بحسب المعنى مضمون جملة لا ريب فيه لان مضمونه
ان ذلك الكتاب حق لا يحوم الشك حوله ولا شك ان
ما كان هدي لهم لا يكون مظنة للريب ولا يرتاب
فيه العاقل فكل واحدة من هذه الجمل الثلاثة
مقررة وموكدة معنى لما اتصلت به لفظا فلا مجال
للعاطف بينها ذكره اكثر والبي او يستتبع هذا معطوف
على قوله تقرير اللاحقة منها السابقة وقال
اكثر والبي واشارة الى وجه اخر للتناسق كل
واحدة منها اي من الجمل الاربع ما يليها اي يتبعها
استتباع بالنصب مفعول مطلق وعامله استتبع
والاستتباع طلب التبعية والمراد به الاستلزام
وهو على ضربين منها استلزام الدليل المدلول
وهو قوله الدليل للمدلول او المراد ما يقرب منه

ويشبهه

وبشبهه لما بينهما من التلازم لاستلزام الاعجاز غاية
الكمال وغاية كمال الكلام البليغ بعده من الريب
والشبه بظهور حقيقته وذلك مقتض لهدايته
وارشاده فان نظر الي اتحاد المعاني بحسب
المعادل كان الثاني مقررا للاول فيترك لعطفه
وهو الوجه الاول وان نظر لان الاول مقتضي
لما بعده للزومه له بعد التامل الصادق فالاول
لاستلزامه لما يليه وكونه في قوته بجعله منزلا
منه منزلة بدل الاشتمال لما بينهما من الملابسة
والملازمة فورانه حسنها في اعجبني الجارية حسنها
فيترك العطف لشدة الاتصال كما قرره اهل المعاني
في قوله اقول له ارحل لا تقيمن عندنا وهذا
مراد المصنف لا ان الثاني مترتب علي الاول ترتب
المدلول علي الدليل كما توهموه لقصور النظر
فورد عليهم ان المعروف في مثله اقتران الثاني بالفاء
التعقيبية كما يقال العالم متغير وكل متغير حادث
فالعالم حادث وهي وان لم تكن حادثة فهي اداة
وصل كالواو والحال لان المعتبر عندهم في مثله كونه
عاطفا بحسب الاصل والصورة ذكره الخفاجي وقال
الشرواني بقي ههنا نكتة وهي ان المصنف عبر عن
الاستتباع والاستلزام بالاستتباع لانه من الصنايع
البديعية وفروعه بمدح شيء علي وجه يستتبع مدح
شيء اخر وهذا المعنى واقع ههنا فان كل سابق مدح
يستتبع المدح للاحقه وقال الخفاجي والمراد بالاستتباع
هنا الاستلزام كما مر وفي اصطلاح اهل البديع ان
يساق الكلام لمدح ونحوه ثم يلوح به لمعاني اخر
كما في قوله

ذهبت من الاعمار ما لو حويته ۞ لهنيت الدنيا يا بن خالد ۞

وهو قريب منه وبيانه اي بيان هذا الاستتباع انه لما نبه اولا اي بالجملة الاولى اعني جملة الم على اعجاز المتحدى بصيغة اسم المفعول به وهو القرآن من حيث انه من جنس كلامهم اي العرب باعتبار تركيبه من حروف الهجا مراعيا فيه ما في كلام البلغا منهم من الفصاحة والبلاغة والحال انهم قد عجزوا عن معارضته اي المتحدي به فان قلت لا تنبيه في الم على ان لابد من ان المتحدي به من جنس كلامهم واما انهم قد عجزوا عن معارضته فلا قلت قد وقع التحدي قبل نزول السورة وظهر عجزهم عن المعارضة فعند ذكر الم الدال على ان المتحدي به من جنس كلامهم يحصل الانتقال بسبب تذكر المتحدي به الى عجزهم عن المعارضة فلا يرد ما يتوهم ان الم لا ينبه على عجز عن معارضته استنتج بصيغة المجهول منه انه الكتاب البالغ حد الكمال من حيث اللفظ والمعنى وجه الاستنتاج ان اعجازه معلول في نفس الامر لكونه بالغا حد الكمال فالجملة الاولى دليل انية للثانية ولهذا عبر عن هذه الدلالة بالاستنتاج الذي هو طلب حصول النتيجة في الذهن والتصديق بها فيناسب الدليل الانى الذي يكون الاوسط فيه واسطة في التصديق واما الجملة الباقية فمضمون كل منها علة لما بعدها فهي دلايل لمية لما بعدها ولهذا اورد فيها الاستدلام المبتادر منها عليه الملزوم للازم ذكره اكثر ابي وقال شيخي زاده وحاصل هذا الوجه ان كل واحدة من الجمل الثلاث الاول منها مستلزمة لما يليها ويجيء عقيبها استلزام

الدليل

الدليل المدلول على سبيل كون السابق برهانا
انيا واما استلزام الحجة الثانية والثالثة لما بعدهما
فمن قبيل البرهان اللمي فان كونه بالغا حد الكمال
علة لنفي الريب عنه وان تنفي الريب عنه علة لكونه
هدي للمتقين اذ لو كان هناك ريب لما يكون هدي
لهم واستلزم ذلك اي كونه الكتاب البالغ حد
الكمال ان لا تشبث اي يتعلق وهو استعارة
مكنية الريب باطرافه شبه الريب بانسان متشبث
استعارة بالكناية ونفي عنه التشبث تخييل وشبه
الكتاب بانسان له اطراف واثبت له الاطراف
اي الاعضا تخييل اذ لا نقص مما يعتريه الشك والشبهة
علة لوجه الاستلزام المذكور يعني ان تشبث الريب
بطرف الشي واعتوار الشك عليه يوجب الزيادة
في النقص وهو ينافي البلوغ حد الكمال والزيادة
لا يقال قد سبق ان معنى قوله تعالى لا ريب فيه
نفي الشك في كونه من الله تعالى فالملازم من
تشبث الريب باطرافه ان يكون مما يعتريه الشك
في كونه من الله تعالى ولا يلزم من ذلك ان يكون
ناقصا لجواز ان يكون حقا وصدقا ولكنا لا نكون
منه تعالى لانا نقول ما يعتريه في كونه من الله تعالى
يعتريه الشك في حقيته وصدقه لان قائله يكون
كاذبا في ادعاء انه من الله تعالى فيكون مظنة
للشك وتعتريه الشبهة ذكره الكرماني وما كان
كذلك اي لا ريب فيه كما ان لا محالة بفتح الميم والبناء
على الفتح بمعنى لا بد ذكره الخفاجي هدي للمتقين
اشارة الى وجه استلزام قوله لا ريب فيه لقوله
هدي للمتقين يعني ان ما لا يتشبث الريب باطرافه

ولا يعتريه الشك كان في نفي الامر لا محالة هدى
لهم وبيانه ان ما كان كذلك يكون محض صدق
وعين يقين ومناط الهداية الصدق والحقية
فيكون هدى لهم اي هدى ذكره الكرماني وقال
تبعي زاده فان قيل فما وجه عدم دخول العاطف
بينهما حينئذ ومن اي قسم من اقسام الفصل قلنا
الظاهر انه من قبيل الجمل المستأنفة عما قبلها
فانه لما نبه بقوله الم على ان اعجاز القرآن
المتحدي به ليس لاكونه وحيا الهيا لاكونه على
خلاف لغتهم بان كان منظوما من غير ما يتظمون
منه كلامهم لوجه ان يسال ويقال فماذا يلزم
من ذلك فاجيب عنه بان يقال ذلك الكتاب يعني
ان اعجازه على الوجه المذكور يستلزم كونه كتابا
بالغا حد الكمال في نظمه ومعناه فاتجه عليه ايضا
ان يسال ويقال فما ذا يلزم من ذلك فاجيب بلا
ريب فيه فلما فهم منه ان الريب لا يتشبث باطرافه
اذ لا انقص مما يعتريه الشك والشبهة اتجه ان يقال
فما يلزم من ذلك فقيل هدى للمتقين فلما لزم
هو المقصد الاقصى من الكتاب انتهت سلسلة اللزوم
وانقطع السؤال والجواب وفي كل واحدة منها
اي من هذه الجمل الاربع نكتة هي الدقيقة اللطيفة
معنوية كانت او لفظية والمراد الثانية واصلها
من نكت في الارض بقضيب ونحوه يؤثر فيها ذكره الخفاجي
وقال تبعي زاده ولما ذكر انه ولي ان يكون مجموع
الاية جملا متناسقة يقرر كل لاحقة منها سابقتها
وينتج سابق منها ما بعدها بيان ان كل جملة من
تلك الجمل الاربع مع كونها مرتبة هذا الترتيب

لا يليق تشتمل على نكتة للدلالة على ان شيأ من
تلك الجمل لا يخلو عن نكتة واحدة البتة وذلك لا
ينافي ان يوجد في بعض الجمل نكتتين او اكثر ذات
جزالة نعت للنكتة والجزالة مصدر جزل الحطب
بالضم اذا عظم وغلظ فهو جزل ثم استعير في
العطاء فقيل جزل له العطاء اذا وسعه وفي الرأي
يقال رأي جزل اي قوي محكم ومنه ما هنا ذكره
الخفاجي ففي الجملة الاولى شرع في تفصيل النكا
المختصة بكل واحدة منها سواء كانت واحدة او متعددة
لانه في بعضها ثلاث نكات وفي بعضها خمس كما يجي
ففي الجملة الاولى وهي الم على تقدير هذه الم
ان جعلت اسما للسورة ثلاث نكات ذكره الكرماني
الاولى الحذف اي حذف المبتدا او الخبر لما سبق من
ان الم مبتدا محذوف الخبر او خبر محذوف المبتدا
ثم خصه بالاول فقد فوت العموم الذي قصده المص
من اطلاق الحذف ثم في جعل الحذف نكتة مسامحة
لان النكتة في الحذف لا نفس الحذف ذكره الكرماني
وقال الخفاجي والنكتة ما يقتضيه الحذف وهو من
الايجاز المستحسن وجعله نفسه نكتة تسمحا وثانيها
الرمز وهو الاشارة الخفية واصله الاشارة بالشفة
او الحاجب وهو في الاصطلاح كناية مخصوصة ذكره
الخفاجي الى المقصود وهو المراد قال الكرماني
الرمز الاشارة الى ما هو المقصود بالافادة في الجملة
الاولى وهو اعجاز المتحدي به وانما قال الرمز لما
عرفت ان الجملة الاولى انما تدل على ان المتحدي
به من جنس كلامهم وانما دلالتها على اعجازه فبواسطة
الانتقال من تذكر المتحدي به الى انهم قد عجزوا

عن المعارضة فهو رمز اليه لا تصريح و ثالثها اشار
اليه بقوله مع التعليل وهو انهم انما عجزوا عنه لانه
كلام الله وليس هذا التعليل البديعي المسمي بحسن
التعليل لانهم اشترطوا فيه ان لا يكون علة في الواقع
بل امر تخييلي ادعائي كما في قول ابن الرومي
رأيت خضاب المرء بعد مشيبه حدادا على شرخ الشبيبة يلبس
ذكره الخفاجي وقال الكرواني هذا اشارة الي نكتة
ثالثة في نظم الكلام اورد ها بكلمة مع رمزا الي انها
تشارك النكتة الثانية في كونها مرموزا اليها
اي مع الرمز الي علة الاعجاز وهي كمال بلاغته
الدالة علي انه وحي من عند الله خارج عن طوق
البشر ووجه الرمز الي هذا هو ان تذكر المتحدي
به المستلزم لتذكر عجزهم عن المعارضة يفضي
الي ان يستدل به علي اعجازه بانه لو لم يكن من عند
الله لما عجزوا عن معارضته وفي الجملة الثانية
اي النكتة في الجملة الثانية وهي ذلك الكتاب
فخامة التعريف اي الفخامة الحاصلة من تعريف
المسند والمسند اليه فان لكل منهما شانا ومن خصه
بتعريف المسند فقد ضيع ما قصده المصنف من
الاطلاق ذكره الكرواني وقال شيخي زاده فان تعريف
الخبر بلام الجنس يفيد حصر الكمال وان المبتدا لكونه
اكمل افراد ذلك الجنس صار كانه الجنس كله وان ما
سواه كانه ليس من افراد ذلك الجنس وهو تفخيم بليغ
للمبتدا وفي الجملة الثالثة وهي جملة لا ريب فيه
تاخير الظرف وهو الجار والمجرور بقوله فيه هذا
عن ايهام الباطل فانه لو قدم وقيل لا فيه ريب لاوهم
ان انتفاء الريب مختص بهذا الكتاب من بين سائر

الكتب كما في قوله تعالى لا ريب فيه غول وهو وهم باطل
اذ لا ريب في شيء من الكتب السماوية ذكره سيخي زاده
وقال الكرواني اذ لو قدم وقيل لا فيه ريب لاوهم
تحقق الريب في سائر الكتب الالهية وهو باطل وفي
الجملة الرابعة اي قوله هدى للمتقين خمس نكت
الاولى الحذف اي حذف المسند اليه اذا التقدير هو
هدى وهذا مبني على انلا يجعل الظرف خبرا مقدما
لهدى بان لا يعتبر الوقف على ما قبله ذكره الكرواني
والثانية التوصيف بالمصدر اي توصيف المسند
اليه بالهدى الذي هو مصدر للمبالغة لما تقرر
من ان المجاز في النسبة ابلغ منه في الطرف كما قرروا
في قوله انما هي اقبال وادبار والثالثة ايراده
اي المصدر المذكور منكرا حيث لم يقل الهدى كما في
قوله تعالى قل ان هدى الله هو الهدى للتعظيم
اي هو هدى لا يكتنه كنهه والمقام للتعظيم ذكره
الكرواني والرابعة تخصيص الهدى مع كونه عاما
للكل بالمتقين بتخصيصهم بالذكر وادخال اللام
باعتبار الغاية متعلق بالمتقين اي الذين عاقبتهم
ومآل امرهم الى التقوى فهو اشارة الى انه مجاز
باعتبار المآل ذكره الكرواني وقال سيخي زاده فانهم
هم المنتفعون به والمختصون بالاهتداء به وتسميتهم
بالمتقين مجاز باعتبار الغاية والمآل كما سمي العنب
خمرا والعصير خمرا بذلك الاعتبار وقال الكرواني
ولما كان المجاز باعتبار المآل قد يكون بطريق
المشارفة كما في قتل فقتلا فانه قتيل حقيقة عقيب
تعلق القتل به بلا تراخ وقد يكون بطريق
الصيرورة مجردة عن المشارفة كما في قوله تعالى

ولا يلد والا فاجرا كفارا فان الاتصاف بالكفر
والفجور متراخ عن تعلق الولادة بالمولود وقد
اشار اليه بقوله والخامسة تسمية المشارف للتقوى
متقيا من قبيل القسم الاول فظهر ان قوله باعتبار
الغاية بيان لنوع علاقة المجاز وقوله وتسمية
المشارف بيان لصنفها ذكره شيخي زاده وقال
الخفاجي والمراد بالغاية غايته الهدي وفائدته
وهو الانتفاع به وقيل المراد بالغاية المآل
ومجاز الصيرورة كتسمية العصير خمرا والفرق
بينه وبين المشارفة ان مجاز الاول ان حصل على
الفور نحو من قتل قتيلا فهو مجاز المشارفة وان
كان بعد زمان فهو مجاز الصيرورة فمال الوجيهين
الى ان المتقي مهتدي لكنه علق به الهدي باعتبار
المآل مشارفة او صيرورة الا انه كان الظاهر
حينئذ العطف بأو دون الواو وكونها بمعنى او
بعيد وقيل هما وجه واحد وان قوله باعتبار
الغاية بيان لعلاقة المجاز لتحوله الصيرورة
والمشارفة وتسمية المشارف للتقوى متقيا بيان
صنفها وقيل انه حقيقة عنده والمجاز على تقدير
حمل المتقين على الدرجة الثالثة للتقوى لانه يتقي
بذلك الهدي ايجازا وتفخيما لشانه اي شان المشارف
للتقوى لان فيه مدحا للقايل للصفة المحمودة حال
خلوه عنها وعدم اتصافه بها بانه كالمتصف بها بالفعل
ولهذا اشارة الى نكتة معنوية له ذكره شيخي زاده
وقال الشرواني اشارة الى وجه ارتكاب المجاز
مع ان المراد الحقيقة اما الايجاز فلان هدي للمتقين
او جزء من هدي للضالين الصائرين الى التقوى

او المشار فين اليها واما تفخيم شانه اي شان القران
فلانه صدر بذكر اولياء الله نظرا الى ظاهر لفظ
المتقين انتهى قلت ضمير لشانه راجع الى
المشار فن للتقوي كما مر لا الى القران لعدم تقدم
ذكره ولعدم المناسبة فى ذلك كما ترى وقال الخفاجي
مع ما فيه من حسن المطلع بتصدير سنام القران
واول الزهراوين باشرف عبارة وضمير لشانه للهدي
تعظيما له بانه لا يليق ان يسند لما الى اشرف
المخلوقين ومنهم من ارجعه الي المتقي بمعنى
من هو بصدد التقوي لمدحه وجعله كانه متقي
بالفعل ولا يرد عليه انه لا يليق حينئذ اجرا
الذين يومنون عليه لان من هو بصدده نزل
منزلة المتصف بالفعل مع ان يومنون وما
بعده مستقبل الذين يومنون بالغيب اما بكسر
الهمزة قال فى معني ابن هشام اما المكسورة المشددة
قد تفتح همزتها وقد تبدل ميمها الاولى ياء كقوله
باليتما امنا شالت نعامتها ايما الى جنة ايما الى
نار ويجب تكرارها من غير تدوير وههنا مكررة كما
سياتي موصول هذا قسم لما سيجي من قوله واما
مفعول عنه ليس المراد الموصول النحوي المصطلح
وان كان موصولا نحويا مصطلحا بل المراد المعني اللغوي
اي متصل اتصالا معنويا سواء اتصل لفظا ايضا
او كان منفصلا لفظا ذكره اكروائي وقال الخفاجي
موصول اي متصل معني يدخل فيه النعت المقطوع
لانه تابع حقيقة ومعني وان خرج صورة بخلاف
المستانف وفى تعبيره بالموصول هنا لطافة
لا تخفي لما فيه من التورية بالمتقين قبله في قوله

هدي للمتقين بناء على انه اي لفظ الذين من جملة
الصلة صفة المجرورة اي في محل جر قال الكرواني
ايراد قوله مجرورة مع ان كونه صفة للمتقين
يستلزم المجرورية للاشارة الى ان المراد بالصفة
الصفة التابعة له في الاعراب لما ان المقطوعة
بالرفع او النصب تسمى ايضا صفة لكنها تابعة حقيقة
مفيدة له اي للموصوف الذي هو المتقين قال
الكرواني اي مخصصة تفيد غير ما افاده موصوفها
من تقييد اطلاقه وتقليل اشتراكه ورفع احتماله
فان مفهوم المتقين بدون هذه الصفة هم التاركون
للمنهيات اعم من ان يكونوا فاعلين للمامورات
اولا وبهذا القيد اختص بالتاركين الفاعلين وفي
جعل قوله مقيدة مقابلا للموضحة والمادحة اشارة
الى انه لا تقييد في الاخيرين معنى ان فرا التقوى
في المتقين بترك ما لا ينبغي مطاوع بغاه يبغيه
اذا طلبه ويكون لا ينبغي بمعنى لا يصح ولا يجوز وبمعنى
لا يحسن وهو بهذا المعنى غير متصرف لم يسمع من
العرب الا مضارعه كما في قوله تعالى لا الشمس ينبغي
لها ان تدرك القمر ذكره الخفاجي وهو بيان لوجه
كونه صفة مقيدة يعني ان جعله صفة مقيدة يتوقف
على تفسير التقوى بهذا الترك اذ يصير معنى
المتقين حينئذ التاركين للمنهيات وهو اعم
من ان يكونوا فاعلين للمامورات او غير فاعلين
لها فوصفهم بكونهم موصوفين يخرج غير الفاعلين
لها وتخصيصهم بالفاعلين تقلل الشركاء وهو المعنى
بالصفة المفيدة على ما عرفته ثم ان هذا التفسير
مغاير للمعنى العرفي المذكور سابقا للتقوى لان

مالا

مالا ينبغي يشمل ما يسقط المروءة وان لم يكن
مؤثما هذا ومما ينبغي ان يعلم ان المراد بما لا
ينبغي فعل المنهي عنه والترك ليس بفعل فلا يرد
ان ترك الطاعات مما لا ينبغي وترك تركها مستلزم
لفعلها فترك مالا ينبغي شامل لفعل الطاعات
فلا تكون الصفة مفيدة لان التقييد انما يكون
بوصف زايد على ما يدل عليه الموصوف على ما هو
المختار واما دفع هذا الايراد بان المراد بالترك
ما يقابل الفعل عرفا ولا يقال في العرف لفعل
الصلاة انه ترك تركه فيرد عليه انه يكفي في الايراد
ان يقال مالا ينبغي يشمل ترك الصلاة فترك تركه
داخل في التعريف وهو يستلزم الفعل ذكره الشرواني
وقال الخفاجي قدس سره المتفوي هنا معنى لغوي
وهو الصيانة او فرطها وشرعي وله مراتب مر تحقيقها
وما ذكر هنا خارج عنها بحسب الظاهر فاما ان يكون
معنى اخر عرفي لها كما ذهب اليه العلامة في شرح
الكشاف والمراد بالعرف فيه عرف اهل اللغة او
العرف العام لا عرف الشرع حتى يعود الاشكال
او يقال هو من الشرعي وان لم يكن داخلا في قسم
من الاقسام السابقة على التعيين لان المقصود من
تلك المراتب بيان حدها الادنى والاوسط والاعلى
فلا ينافي ان يكون بينها مراتب اخر مركبة او مفروزة
منها مترتبة مرفوع على انه صفة ثالثة لقوله صفة
عليه اي على قوله للمتقين ترتب مفعول مترتبة
والترتب في كلام المصنفين التفرع على الشيء ووقوعه
بعده مطلقا او بحيث يكون الاول مقتضيا للثاني
بسببية ونحوها ذكره الخفاجي التحليه بالحا المهملة

بمعنى التزيين على التخلية بالخاء المعجمة بمعنى الازالة
والرفع فان التحلي بالايمان والاعمال الصالحة والتزين
بها متوقف على التخلي عن الكفر وسائر المنهيات
وازالتها وجوز بعضهم ان يكون موضع التخلية بالخاء
المعجمة التحلية بالجيم ذكره الشرواني وترتب التصوير
اي رسم النقوش في السيف مثلا على التصقيل يقال
صقل السيف اذا جلاه وتنقل الى بناء التفعيل للمبالغة
فان السيف انما ترسم فيه النقوش الحسية بعد تصقيله
وكذا النفس انما تحلى بالاعمال الصالحة بعد تهذيبها
عما يحبطها من الكفر والمعاصي وقال الخفاجي لم ير
التفعيل من الصقيل في كتب اللغة ولا في كلام
من يوثق به وقد يقال انه للازدواج والمشاكلة وقيل
ثقل بناء التفعيل ليفيد المبالغة وقال شيخي زاده
والحاصل ان كمال النفس الانسانية منوط بامرين
الاول تهذيبها عما نهي عنه من العقايد الزايغة
والاخلاق الذميمة والافعال القبيحة والثاني تزيينها
بالعقايد الحقة والاخلاق الحميدة والافعال الحسنة
فالله تعالى اشار الى الاول بلفظ الموصوف والى الثاني
بالصفة المقيدة وانما قدم التقي الذي هو الترك على
الفعل الذي هو الايمان والصلاة والزكاة لان القلب
كاللوح القابل للنقوش العقايد الحقة والاخلاق الفاضلة
واللوح يجب تطهيره اولا عن النقوش الفاسدة حتى
يمكن اثبات النقوش الجيدة فيه ولذلك قدم ترك
ما لا ينبغي على ما ينبغي او موضحة يجوز فيه تخفيف
الضاد وتشديدها على انه من الافعال او التفعيل
ذكره الخفاجي وهو بالرفع عطف على قوله مفيدة اي
او صفة مجرورة موضحة لحال موصوفها وتسمى

كاشفة

كاشفة ايضا فلا تفيد غير فايدة موصوفها فلا يفهم
منها امر زايد على مفهوم لفظ المتقين بل تفصل
مفهومه وتوضحه ذكره اكثر والبي ان قيل اي
فعل التقوى بما يعم فعل الحسنات وترك السيات
بيان لما يصح كون الصفة موضحة يعني ان كونه
صفة موضحة يتوقف على تفسير التقوى بما هو
المتعارف في عرف الشرع وهو التجنب عن كل ما يوثم
من فعل سيئة او ترك حسنة ومرجعه فعل جميع الطا
وترك المعاصي كلها فتكون صفة منفصلة للمحدود
وشارحة له شرح الحد للمحدود ولا تعني بالصفة
الموضحة والكاشفة الا هذا ذكره اكثر والبي وقال الشيخ
زاده وجه كون الصفة موضحة حينيذ ان مفهوم
الموصوف مع زيادة تفصيل وبيان ولما ورد ان
يقال كيف تكون موضحة لمفهوم المتقين وشملة
على زيادة تفصيل وبيان له مع انه لم يتعرض فيها
لاكثر الطاعات ولا شيء من ترك المنكرات دفعه بقوله
لاشتمالها اي فعل التقوى وقال الخفاجي ضمير
اشتمالها للوصف على ما هو اصل الاعمال الصالحة
واساس بالرفع معطوف على اصل الحسنات كلها
قال اكثر والبي فيكون ذكر هذه الامور بمنزلة
ذكر الكل واساس الحسنات عطف تفسير لقوله
اصل الاعمال وقال الشيخ زاده هذا علة لكونها موضحة
والضمير المجرور فيه راجع الى الصفة لكونه في معنى
الوصف او الى قوله الذين يؤمنون لانه والمآل
واحد ووجه الدفع ان المتقي في اكثر لغة من يتقي
نفسه عما يضره في الآخرة من فعل سيئة او ترك
حسنة ومحصله ان الذي يفعل الحسنات ويترك

السيات فمفهوم المتقين ينبئ اجمالا عن هذين الامرين
وهذه الصفة اعني الذين يومنون بالغيب تشتمل
عليهما معا فهي كاشفة لموصوفها من الايمان بالله تعالى
وبما يجب الايمان به بيانا لما الموصولة في قوله لما
هو اصل الاعمال والصلاة المفروضة وغيرها
والصدقة كذلك قال شيخي زاده لان الاتيان بالايمان
والصلاة والصدقة كناية عن فعل جميع الحسنات
وترك جميع السيات من حيث ان الايمان اصل مستتبع
للحسنات كلها وانها ثمرات لازمة وتابعة له وايضا
انه اساس لها اذ لا توجد حسنة بدونه كما لا يوجد بناء
دون اساسه وذلك شرط لصحتها لا يعتبر شيء
منها بدونه وان الصلاة اصل للعبادة البدنية والصدقة
اصل للعبادات المالية فمن اتى بهما يأتي بسائر
العبادات البدنية والمالية وان لم تكونا اساسا
لسائر العبادات البدنية والمالية لظهور ان
صحة شيء من تلك العبادات لا يتوقف عليهما فظهر
بهذا ان اتيان هذه الثلاثة مستلزم غالبا لاتيان
سائر الطاعات واذ واحدة منها هي الصلاة مستتبعة
لترك السيات لقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن
الفحشا والمنكر فصح ان قوله تعالى الذين يومنون
الى اخر الثلاثة كناية عن فعل جميع الطاعات
وترك جميع المنكرات وهما اللذان يدور عليهما
امر التقوى فكانت الثلاثة المذكورة في نظم التنزيل
قائمة مقام تفصيل انواعها وتفصيلي ما اجمل بلفظ
المتقين وكانت الصفة كاشفة فانها اي هذه
الثلاثة وان لم تكن في الاية هنا بالاثنتان الايمان
بالغيب واقام الصلاة ولم تذكر الزكاة انها تابعة

للصلاة لا تذكر لها وتذكر معها غالبا فجعل كانها
ذكرت ولا شك ان ذكر النفقة مما رزقهم الله شامل
للزكاة وغيرها امهات جمع ام اي اصول الاعمال
جمع عمل وهو الفعل الصادر بالقصد ولهذا لا ينسب
الجماد والغالب فيه استعماله في افعال الجوارح الظا
هرة وقد يطلق على غيرها كما هنا ذكره الخفاجي النفسانية
نسبة للنفس خلاف القياس كما يقال روحاني
وكثيرا ما يزاد النسب الف ونون للمبالغة او الفرق
يعني بين ياء النسب وياء المتكلم ذكره الخفاجي وهو
تعليل لكون الثلاثة المذكورة اصلا واساسا
للحسنات يعني انها وان كانت حسنات مخصوصه
لها انها بمنزلة الام بالنسبة الى جميع الاعمال الحسنة
من الكيفيات النفسانية المكتسبة كالملكات الفا
ضلة ذكره اتى واني وقال الخفاجي الام يتجاوز بها
عن المبدأ والمتقدم وعن المشتمل المحتوي لشابهته
لها في ذلك وعن الاصل والاعرف لان الشيء يعرف
باصله ونسبه وعما يتوقف عليه الوجود او يظاهيه
كالصحة وهو المراد هنا وقال الطيبي الاعمال
اما قلبية واعظمها اعتقاد حقية التوحيد والنبوة والمعاد
اذ لو لا ذلك كان كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ما
او بدنية واصلها الصلاة لانها الفارقة بين الكفر
والاسلام وهي عمود الدين والام التي تتشعب
منها ساير الخيرات والمبرات او مالية وهي الانفاق
لوجه الله وهي التي اذا وجدت علم الثبات على
الايمان والعبادات البدنية والعبادات المالية
اما الايمان فلانه تتوقف صحة جميع العبادات
عليه كما ان الام يتوقف عليها وجود الولد وهي اصل

واساس له لا يتم شيء منها عبادة بدونه واما الصلاة
والصدقة فانهما وان لم يتوقف عليهما صحة
شيء من العبادات الا انهما لاستتباعهما لجميع العبادات
البدنية والمالية بمنزلة الامهات لها ذكره الشرواني
المستتبعة مرفوع على انه صفة امهات الاعمال
واشارة الى ان كون الامور الثلاثة بمنزلة الامهات
وكونها اصلا واساسا باعتبار هذا الاستتباع وقال
الخفاجي الاستتباع هنا بمعنى اللزوم العرفي
المقتضي لوقوع غيره تبعا له كما لفروع للاصول
لسائر الطاعات والتجنب بالجر عطف على جميع
المعاصي غالبا اما قيد للاستتباع مطلقا واشارة
الى انه ليس امرا كليا تحقيقيا واما قيد للتجنب
واشارة الى ان المتصفين بها لا ينفكون عن
معصية ما ذكره الشرواني وقال الخفاجي قوله
غالبا قيد للمستتبعة للامرين فان استتباع الاصول
للبواقي ليس امرا كليا تحقيقا كما لا يخفى الا ترى الى
قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر
هو بيان لاستتباع التجنب قدمه وان كان المبين
به مؤخرا لظهوره دلالته على ما قصد ولشرفها بناية
على الحديث وقوله اي النبي عليه الصلاة والسلام
الصلاة عماد الدين فيه استعارة مكنية بتشبيه
دين كل انسان بالخيمة المرفوعة عليه التي
تقيه حر الشمس وبرد الهواء واثبات العماد له تخييل
والزكاة قنطرة الاسلام هذا بيان لاستتباع
سائر الطاعات ففيه لف ونشر غير مرتب ذكره
الخفاجي وقال الشرواني هذا تحقيق لاستتباع
الصلاة والصدقة لسائر الطاعات فان من

كان

كان فيه هاتان العبادتان كان ذلك دليلا على وجود
سائر العبادات فيه غالبا ثم ان ظاهر العبارة
تدل على ان هذا حديث واحد الا ان ائمة الحديث
صرحوا بانهما حديثان واما حديث تسمية الزكاة
قنطرة الاسلام فقد ضعفه الصغاني وقال الخفاجي
قال الامام النووي في شرح الوسيط ان الاول حديث
منكر باطل وقال ابن حجر ليس كذلك فقد اخرجه
ابو نعيم عن بلال بن يحيى مرفوعا وهو مرسل وسنده
رجاله ثقات الا ان لفظه الصلاة عمود الدين
واخرجه بلفظ الصلاة عماد الدين البيهقي في شعب
الايمان عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه مرفوعا
بسند فيه انقطاع وقال الحافظ العراقي اخرجه
الديلمي ايضا في الفردوس عن علي بن ابي طالب
رضي الله عنه وفي معناه حديث الترمذي عن
معاذ بن جبل رضي الله عنه راس الاسلام وعموده
الصلاة واما حديث الزكاة قنطرة الاسلام فاخرجه
الطبراني في الكبير والبيهقي في شعب الايمان عن
ابي الدرداء رضي الله عنه مرفوعا بسند ضعيف
والعماد الدعامة من عمدت الخابط اذا دعمته والعمود
معروف والقنطرة ما يحكم فكانه معنى عرفي عندهم
والدين والاسلام والايمان متقاربات وكون الصلاة
عماد الدين على التشبيه او الاستعارة لانها اشرف
اعماله التي لا تسقط فرضيتها الا نادرا وكون الزكاة
قنطرة لان مؤديها طهر ماله ونفسه وتبين خلوصه
والقنطرة كالجسر يستعار للموصل كما قال ابو تمام

لا يطمع المرء ان يجتاز لجته بالقول ما لم يكن جسر الها العمل

فان قلت وقع في الحديث الصحيح المشهور بني الاسلام

على خمس وعد منها الزكاة فيه قلت هو تجوز لا حجر فيه
فمن حيث انها من شعاير الاسلام تعد ركنا منه ومن
حيث ان المال بصرفه يجعل باذله داخلا في الاسلام
وذاك باعتبار من ترسخ اسلامه وقدم وهذا باعتبار
من حدث ايمانه فان قلت معنى الحديث الشريف
ان الاسلام مبني على خمس منها الزكاة على ارادة الاسلام
الموجود في المسلمين فان اركانه فيهم هذه الخمسة التي
منها الزكاة واما الاسلام الغير الموجود في الانسان
فان الزكاة قنطرته التي يعبر منها اليه لانه اذا خرج
عن المال المعادل عنده لروحه ايمانا بالجزاء في الاخرة
سهل عليه الاتيان بباقي الاركان الاربعة وسهل
على نفسه عملها مع ان الدخول في الاسلام على ذكر عملها وان
الحنفية يكون بالصلاة مقتديا مع الجماعة لا يحكم بالاسلام
في ظاهر الرواية وروى داود بن رشيد انه ان
صح على الوجه الذي يفعله المسلمون بان رآه تهيأ
للاحرام ولبى وشهد المناسك مع المسلمين يكون مسلما
وان لبى ولم يشهد المناسك او شهد المناسك ولم يلب
لم يكن مسلما انتهى والمسئلة محررة في كتب فقه المذهب
فليس المراد ان فعل الزكاة من الكافر حكم بالاسلام وانما
معنى الحكم بكون الزكاة قنطرة الاسلام ان فعلها في
الظاهر يجر الى دين الاسلام ويوصل في المعنى اليه كما
اخبر الشارع صلى الله عليه وسلم او مادحة بالرفع عطف
على قوله مقيدة اي او صفة مجرورة مادحة وفي نسخة
او مسوقة للمدح بما تضمنه اي تضمنه قوله للمتقين لكن
ينبغي ان يكون الخطاب لمن يعرف مفهوم المتقي على
التفصيل والا لم تكن الصفة مادحة وخلاصة الكلام
في هذا المقام ان المتقي ان حمل على ما يقرب من معناه

اللغوي الذي هو التجنب مطلقا واريد المتجنب عما
يؤثم وهي المعاصي كان الوصف مقيدا وان حمل على معناه
الشرعي اعني الذي يفعل الواجبات باسرها ويترك
السيئات عن اخرها وجعل ذكر الايمان واقام الصلاة
وايتاء الزكاة كناية عن ذكر جميع الحسنات وترك
جميع السيئات على ما تقرر فان كان المخاطب عالما
بذلك المعنى كان الوصف مادحا والا كان كاشفا ذكره
الشرواني وقال خبر وقاية التقوى ان حمل على معناه
الشرعي فان كان المخاطب جاهلا بذلك المعنى كانت
صفة موضحة والا فمسوقة للمدح بما تضمنه المتقون
وقال الخفاجي وترك كونها اي الصفة موكدة كنفخة
واجدة لان التاسيس اولى لاسيما انها اشتملت على نكتة
وفي قوله مسوقة في النسخة الاخرى اشار قالي
انه اقل من اخويه ولذا اخره لان لفظ السوق يشعر
بانه لا يفيده بنفسه ولذا غير الاسلوب وتخصيص
الايمان بالغيب هذه اشارة الى دفع ما يتوجه ههنا
من ان ما يتضمنه المتقون من الاوصاف الفاضلة
كلها يصلح لان يمدح به فما وجه تخصيص هذه الثلاثة
بالذكر من بينها ذكره الشرواني وقال شيخي زاده في
الفرق بين المدح صفة والمدح اختصاصا وجهين الاول
ان الغرض الاصلي من المدح صفة اظهار كمال الممدوح
والاستدلال بذكر ما يدل عليه وربما يتضمن تخصيص
صفاته بالذكر الاشارة الى انافتها على سائر الصفات
المسكوت عنها ومن المدح اختصاصا اظهار ان تلك
الصفة احق باستقلال المدح من سائر الصفات
الكمالية اما مطلقا واما بحسب ذلك المقام حقيقة
او ادعاء والثاني ان الوصف في الاول اصل والمدح تبع

وفي الثاني بالعكس وتخصيص اقام الصلاة وتخصيص
ايتاء الزكاة وان لم تذكر هنا في الآية كما قدمنا بالذكر
اظهارا اي لاجل الاظهار لفضلها اي فضل الصفات المذكورة
على سائرها اي الوصف الذي يدخل تحت اسم المتقين
من سائر الصفات الكاملة قال الشرواني وحاصل الدفع
ان المقصود من تخصيص هذه الثلاثة اظهار فضلها
على سائر الصفات بناء على ان الغرض من الوصف
المادح اظهار كمال الموصوف وقصد تعظيمه وذلك
يستدعي فضل الوصف وشرفه او موصول بالمتقين
على انه اي الذين يؤمنون بالغيب عطف على قوله
انه صفة مجرورة واعاد كلمة على لطول الفصل
ذكره الشرواني مدح للمتقين منصوب اي في محل
نصب او مرفوع جعل المصنف المنصوب والمرفوع
موصولا بهما قبله كالمجرور لانهما تابعان له معنى وصفة
له بحسب الاصل وان خالفاه صورة ولفظا ولهذا سماه
النحاة قطعا بخلاف المستانف ووجه دلالته على
ما قصد به في الاتباع والقطع من المدح ونحوه انه صفة
حميدة علم ثبوتها فيفهم منها ذلك وقيل ان هذا علم
من تغيير الاعراب لان تغيير المألوف يدل على
زيادة ترغيب في استماعه وتزيد اهتمام شأنه لاسيما
مع التزام حذف الفعل او المبتدا ولا يخفى ان دلالة
الاعراب المقدر على ذلك غير ظاهرة مع انها مادحة
على الاتباع ايضا كما صرحت به ايضا متون العربية
ذكره الخفاجي وقال الشرواني ولما كان المقطوع عن
الموصوف بالرفع او النصب خارجا عن التبعية صورة جعل
كونه مرفوعا منصوبا او من نوعا مستقلا لا لكونه صفة ولما
كان تابعا حقيقة جعل كالصفة في كونه متصلا بما

قبله

قبله وان خالفه في الاعراب بتقدير قولك اعني في
كونه منصوبا او تقدير قولك هم الذين في كونه
مرفوعا وهذا نشر على ترتيب اللف وعلى اي تقدير
يكون من باب المدح اختصاصا وقد منا بيان الفرق
بين المدح صفة والمدح اختصاصا واما منفصول يعني
قوله تعالى الذين يومنون بالغيب عنه اي عن
قوله للمتقين وهو عطف على قوله اما موصول
بالمتقين وقيم له ومعنى المنفصول انه غير متصل
به اتصال التابع بالمتبوع لا صورة ولا حقيقة
يعني لا صفة مقيدة ولا موضحة ولا مادحة مرفوع
اي في محل رفع بالابتدا وخبره اي المبتدا قوله تعالى
بعد ذلك اولئك على هدى من ربهم يعني هذه الجملة
عن قوله للمتقين وهو عطف على قوله اما موصول
بالمتقين وقيم له ومعنى المنفصول انه غير متصل
به اتصال التابع بالمتبوع لا صورة ولا حقيقة يعني
لا صفة مقيدة ولا موضحة ولا مادحة وقال شيخي
زاده يعني غير موصول بالمتقين بل هو جملة مستانفة
من مبتدا وخبره فانه لما قيل هدى للمتقين فاختص
المتقون بان الكتاب لهم هدى اتجه لسايل ان
يقول ما بال المتقين مخصوصون بذلك فوقع قوله
الذين يومنون بالغيب الى اخره كانه جواب لهذا
السوال وقال الخفاجي وانما انفصل لانه قصد
الاخبار عنه بما بعده لا اثبات ما قبله واذ فهم ذلك
ضمنا فهو وان لم يجر عليه كالجاري ويكفي هذا في
ارتباط الكلام سواء كان استيناف نحويا او بيانيا
فيكون جوابا عن سوال تقديره ما بال المتقين خصوا
بذلك الهدى فلا يتوهم ضعف هذا الوجه لعدم الارتباط

فيه كما نقل عن ابي حيان ولا ان الظاهر على هذا ان بينهما
كما الانفصال و تقدير السوال يقتضي الاتصال
وكونه كالجاري عليه لاينافي كون الوقف تاما كما استمعه
قريبا ثم ان المتقين ان اريد به المشارفون لم يحسن
ان يجعل الذين يومنون بالغيب صفة ولا مخصوصا
بالمدح نصبا او رفعا ولا استينافا فاياضلان الضالين
الصائرين الى التقوى ليسوا متصفين بشيء مما ذكر
وحمل الكلام على الاستقبال والمشارفة يابا ه سياق
الكلام عند من له ذوق سليم وقيل يمكن دفعه بان
في هذا النوع من المجاز زمانين زمان النسبة وزمان
اثبات النسبة واعتبار المشارفة بالنظر الى
زمان نسبة الهدى واعتبار حقيقة التقوى
بالنظر الى زمان اثبات الهدى فلا اشكال ونظيره
ان يقال قتلت قتيلا كفن في ثوب كذا ودفن بموضع
كذا فان اعتبار المشارفة بالنظر الى زمان نسبة
القتل واعتبار حقيقة القتل والتكفين والدفن
بالنظر الى زمان نسبة القتل وقيل يمكن ان يكون المتقين
مجازا بالمشارفة والصفة ترشيحا له بلا مشارفة ولا
تجوز اصلا كما هو المعهود في ترشيح المجاز والاستعارة
ولا يخفى ما في هذا الاول لان اهل الاصول اختلفوا في
ان المعتبر زمان الحكم او زمان التكلم ورجحوا الاول
وما ذكره هذا المجيب ملفق من القولين فهو بناء على
غير اساس وسقوطه ظاهر بلا التباس واما الثاني
فهو انا ان حملنا المتقين على حقيقته فظاهر وان حملناه
على المشارفة فالمشارفة ثابتة في الحال والتقوى
الحقيقية عقيبه كما هو شان المشارفة فليعقبها لها
كانها واقعة فيمدح صاحبها بما يتصف به بعد ذلك في

المستقبل

المستقبل من غير محذور واذا علم المخاطب ثبوت
وصف حميد في المستقبل كان كذلك لموصوف فما المانع من
المدح كما يقول المؤمن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
الشفيع في المحشر فلا اشكال ليس بوارد اصلا وقال
سناذ ولا يخفى انا اعتبار الاستقبال في يؤمنون
ويقيمون وينفقون يدفع هذا الاستبعاد والتكلف
فيكون الوقف على قوله للمتقين من قوله هدى
للمتقين وقفا تاما اي على تقدير ان يكون الذين
يؤمنون الاية منفصلا عن المتقين يكون الوقف
على المتقين تاما والوقف التام هو ان يكون
على مستقل يكون ما بعده ايضا مستقلا والوقف
الحسن هو ان يكون على مستقل سواء كان ما بعده
مستقلا او لا فيكون الوقف على المتقين على
تقدير اتصال ما بعده به حسنا اما على تقدير الوصلية
فظاهر واما على تقدير النصب على المدح او الرفع
على المدح فلكون المخصوص بالمدح تابعا حقيقة كذا
وقد بنوا على شدة اتصاله وعدم استقلاله
بالتزام حذف الفعل والمبتدا ليكون في صورة
متعلق بما قبله ذكره سناذ وقال الاسيوطي
في الاتقان اصطلح الائمة لانواع الوقف والابتدا
اسما واختلفوا في ذلك فقال ابن الانباري الوقف
على ثلاثة تام وحسن وقبيح فالتام الذي يحسن الوقف
عليه والابتدا بما بعده ولا يكون بعده ما يتعلق
به كقوله واولئك هم المفلحون وقوله ام لم تنذرهم
لا يؤمنون والحسن هو الذي يحسن الوقف عليه ولا
يحسن الابتدا بما بعده كقوله الحمد لله لان الابتدا
برب العالمين لا يحسن لكونه صفة لما قبله والقبيح

هو الذي ليس بتام ولا حسن كالوقف على بسم من قوله
بسم الله قال ولا يتم الوقف على المضاف دون المضاف
اليه ولا المنعوت دون نعته ولا الرافع دون مرفوعه
وعكسه ولا الناصب دون منصوبه وعكسه ولا المؤكد
دون تأكيده ولا المعطوف دون المعطوف عليه ولا البدل
دون مبدله ولا ان او كان او ظن واخواتها دون
اسمها ولا اسمها دون خبرها ولا المستثنى منه دون
المستثنا ولا الموصول دون صلته اسميا او حرفيا
ولا الفعل دون مصدره ولا حرف دون متعلقه ولا
شرط دون جزائه وقال غيره الوقف ينقسم الى
اربعة اقسام تام مختار وكافي جايز وحسن مفهوم
وقبيح متروك فالتام هو الذي لا يتعلق بشي مما
بعده والاكثر ما يوجد عند رؤس الاي غالبا كقوله
هم المفلحون وقد يوجد في اثنائها كقوله وجعلوا
اعزة اهلها اذلة هنا التمام لانه انقضى كلام بلقيس
ثم قال تعالى وكذلك يفعلون وكذا لقد اضلني
عن الذكر بعد اذ جاءني هنا التمام لانه انقضى كلام
الظالم ابي بن خلف ثم قال تعالى وكان
الشيطان للانسان خذولا وقد يوجد بعدها كقوله
مصبحين وبالليل هنا التمام لانه معطوف على المعنى
اي بالصبح وبالليل ومثله يتكئون وزخرفا هو التمام
لانه معطوف على ما قبله واخر كل قصة وما قبل اولها
واخر كل سورة وقبل ياء النداء وفعل الامر والقسم
والغاية دون القول والشرط ما لم يتقدم جوابه
وكان الله وما كان وذلك ولولا غالبا تام ما لم
يتقدمهن قسم او قول وما في معناه والكافي
منقطع في اللفظ متعلق في المعنى فيحسن الوقف

عليه

عليه والابتداء بما بعده ايضا نحو حرمت عليكم امهاتكم
هنا الوقف ويبتدا بما بعده لك وهكذا كل راس اية
بعدها لام كي ولا بمعنى لكن وان المشددة المكسورة
والاستفهام وبلى والا المخففة والسين وسوف للتهديد
ونعم وبئس وكيلا ما لم يتقدمهن قول او قسم
والحسن هو الذي يحسن الوقف عليه ولا يحسن الابتدا
بما بعده كالحمد لله والقبيح هو الذي لا يفهم منه
المراد كالحمد لله رب واقبح منه الوقف على لقد كفر
الذين قالوا ويبتدي ان الله هو المسيح لان المعنى
يستحيل بهذا الابتداء ومن تعمده وقصد معناه فقد
كفر ومثاله في الوقف فبهت الذي كفر والله فلها
النصف ولابويه واقبح من هذا الوقف على النفي
دون حرف الايجاب من نحو لا اله الا الله وما ارسلناك
الا مبشرا ونذيرا فان اضطر لاجل التنفس جاز ثم
يرجع الى ما قبله حتى يصله بما بعده ولا حرج وقال
ابن الجزري واقرب ما قلتم في ضبط الوقف انه
ينقسم الى اختياري واضطراري لان الكلام اما
ان يتم اولا فان تم كان اختياريا وكونه تاما لا يخلو
اما ان لا يكون له تعلق بما بعده البتة اي لا من
جهة اللفظ ولا من جهة المعنى فهو الوقف
المسمى بالتام لتمامه المطلق لوقف عليه ويبتدا
بما بعده وقد يكون الوقف تاما في تفسير واعراب
وقراءة غير تام على اخر نحو وما يعلم تاويله الا الله
تام ان كان ما بعده مستانفا غير تام ان كان معطوفا
ونحو فواتح السور الوقف عليها تام ان اعربت مبتدا
والخبر محذوف او عكسه اي الم هذه او هذه الم او مفعولا
بفعل مقدر اغير تام ان كان ما بعدها هو الخبر نحو مثابة

للناس وامنا تام على قراءة واتخذوا بكسر الخا كافي
على قراءة الفتح ونحو الى صراط العزيز الحميد تام
على قراءة من رفع الاسم الكريم بعدها حسن على قراءة
من خفض وقد يتفاضل التام نحو مالك يوم الدين
اياك نعبد واياك نستعين كلاهما تام الا ان الاول
اتم من الثاني لاشتراك الثاني فيما بعده في معنى
الخطاب بخلاف الاول وهذا هو الذي سماه بعضهم
شبيهها بالتام وان كان له تعلق فلا يخلو اما ان
يكون من جهة المعنى فقط وهو المسمى بالكافي للاكتفاء
به واستئنافه عما بعدها واستفتاح ما بعده عنه
كقوله ومما رزقناهم ينفقون وقوله وما انزل
من قبلك وقوله على هدى من ربهم وتفاضل في
الكفائية كتفاضل التام نحو في قلوبهم مرض كافي فزادهم
الله مرضا اكفي منه بما كانوا يكذبون اكفي منهما وقد
يكون الوقف كافيا على تقدير واعراب واقراءة غير
كما في على اخر وان كان التعلق من جهة اللفظ فهو
المسمى بالحسن فيجوز الوقف عليه دون الابتدا
بما بعده للتعلق اللفظي الا ان يكون راس اية فانه
يجوز في اختيار اكثر اهل الاداء لمجيئه عن النبي
صلى الله عليه وسلم في حديث ام سلمة ان النبي صلى
الله عليه وسلم كان اذا قرأ قطع قراءته اية اية
يقول بسم الله الرحمن الرحيم ثم يقف الحمد لله رب
العالمين ثم يقف الرحمن الرحيم ثم يقف وقد
يكون الوقف حسنا على تقدير وكافيا وتاما على
اخر نحو هدى للمتقين حسن اذ جعل ما بعده نعتا
كافي ان جعل خبر مقدر او مفعول مقدر على
القطع اعني بهم الذين او اعني الذين تام ان

جعل

جعل مبتدا خبره اولئك وان لم يتم الكلام كان الوقف عليه اضطراريا وهو المسمى بالقبيح وقال ابن مجاهد ولا يقوم بالتمام في الوقف الا نحوي عالم بالقراءات عالم بالتفسير والقصص وتخليص بعضها من بعض عالم باللغة التي نزل بها القرآن وكذا علم الفقه ولهذا من لم يقبل شهادة القاذف وان تاب يقف عند قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وقد بسط الكلام في هذا المقام بما لا مزيد عليه من الاحكام والايمان في اللغة التصديق وفي نسخة عبارة عن التصديق فالايمان افعال ماخوذ من الامن وقد كان يتعدى بالي واحد فتعدي بالهمزة لاثنين كامنته غيري اي جعلني غيري آمنا منه وقيل يحتمل ان تكون همزته للصيرورة كاغد البعير اذا صار ذا غدة ذكره الخفاجي ٥ كائن المصدق بكسر الدال المهملة آمن المصدق بفتح الدال من التكذيب له والمخالفة عطف تفسيري والمراد به مخالفة خاصة بالكفر ولو تركه كان اولى لان المصنف تبع في ذلك الزمخشري في الكشاف فاراد بالمخالفة مخالفة اشرع بالكفر وارتكاب الكبائر فان مرتكبها عند المعتزلة غير مومن مخلد في النار وان لم يطلقوا عليه انه كافر والتي تكاد اشارة الي ان قطع فيه النظر عن معناه الاصلي فلا يخطر ببال من يستعمله الا نادرا وهذا دأبهم فيما لا يظهر فيه مراعاة المعني الاصلي وبهذا سقط ما قيل ان اريد به الامن من تكذيب المصدق فهو محقق فلا وجه لقوله كاد وان اريد الامن من تكذيب غيره فهو غير صحيح وقد يقال الامن في الحال لا يستلزم الامن في الاستقبال فيجوز ان يكون

ذكر كان باعتباره او اشارة الى ان الظن في مثله
كافي في ذكره الخفاجي وتعديته اي الايمان بالباء
في قولهم آمن به لتضمنه اي الايمان معنى الاعتراف
اذ يقال اعترف به قال الكثروائي لما ذكر ان الايمان
بمعنى التصديق ماخوذ من الامن المتعدي بنفسه كان
مظنة ان يتردد في حال الباء التي تستعمل معه هل
نفصله وحققه بان ذلك لتضمنه معنى الاعتراف
وقال التفتازاني في شرح العقائد انه يتعدى
باللام والباء والظاهر عدم الحاجة الى التضمن وانت
خبير بان تعدية الفعل المتعدي بنفسه بحرف لابد
وان يكون باعتبار تضمين معنى فعل يتعدى بذلك
الحرف وقد يجيء بمعنى الوثوق وفي نسخة وقد يطلق
وهما بمعنى اي يستعمل لفظ الايمان بمعنى الوثوق
قال الكثروائي اشارة الى ان للفظ الايمان الماخوذ
من الامن معنى حقيقي اخر لاحتاج فيه الى التضمين
وهو الوثوق لانه مستعمل بالباء كلمة قد للتحقيق والمراد
بالاطلاق ما هو بطريق الحقيقة كما حكاه ابو زيد من
حيث ان الواثق بالشيء صار ذا امن من زواله اشارة
الى رعاية اصل المادة في هذا الفرع ايضا على ما هو
قاعدة اللغة من كون اصل المادة معتبرا في جميع اللغات
الماخوذة منه واما كان على انحاء متنوعة فان الايمان
بمعنى التصديق اعتبر فيه الامن الذي هو اصل المعنى
باعتبار ان المصدق كانه جعل المصدق آمنا من التكذيب
كما سبق والذي بمعنى الوثوق اعتبر فيه الامن باعتبار
اللزوم فان الواثق يلزمه ان يصير ذا امن فالامن
معتبر في كل منهما على نحو معين وقال شيخي زاده والايمان
بهذا المعنى منقول من امن بمعنى صار ذا امن على

ان

ان الهمزة فيه للصيرورة كما في نحو اغد البعير واجرب
الرجل يعني صار ذا عدة وجرب فيكون لازما واذا
نقل الى معنى الوثوق يتعدى بالباء فيقال امن به
اي وثق به ومنه اي من الايمان بمعنى الوثوق قولهم
ما امنت بهذا الهمزة اي ما وثقت ان احدا صحابة اي
بان احدا رفقاء فالمراد بالصحابة الرفقاء لا اصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم وهذا كلام يقوله من
نوى سفرا ثم تاخر عنه بهذا العذر ذكره الكرماني
وقال في تفسير المعنى واما تعديته بالباء فلتضمينه
معنى اقر واعترف وقال ابو حيان في النهر الايمان
التصديق واصله من الامان او الامانة ومعناهما
الطمانينة والهمزة فيه للصيرورة وضمن معنى الاعتراف
او الوثوق فعدي بالباء او باللام وقال السفاقسي
ويتعدى باللام كقوله تعالى فما امن لموسى وقال
خسرو والتحقيق ان الايمان في اصل اللغة بمعنى جعل
الشي آمنا ثم نقل في العرف العام تارة الى التصديق
واخرى الى الوثوق للمناسبتين المذكورتين والمراد
باللغة في قوله عبارة عن التصديق ما يقابل الشرع
بقرينة ذكره في مقابلته فيعم العرف كما اريد بالحقيقة
والمجاز اللغويين ما يعم العرف والشرع والمراد اصطلاح
اذ اذكرا في مقابلة العقليين وكذا الحال في قوله
وقد يطلق بمعنى الوثوق فيكون حقيقة عرفية
في كل منهما وبهذا التحقيق يندفع ما يرد ان هذا مخالف
لما تقرر في كتب الاصول ان اللغة اصل لا يتصور النقل
اليه فلا يقال منقول لغوي وقال شيخي زاده قول
المصنف والايمان في اللغة عبارة عن التصديق
مع قوله وقد يطلق بمعنى الوثوق وان كان يوهم

كونه حقيقة لغوية فيهما الا انه اريد باللغة ما يقابل
الشرع بقرينة ذكره في مقابلة قوله واما في الشرع
فتعم العرف واللغة لما صلية وكلا الوجهين
في معنى الايمان وهما التصديق المتضمن لمعنى الاعتراف
ومعنى الوثوق حسن في معنى قوله تعالى يؤمنون
بالغيب اي يعترفون به او يثقون بانه حق فالوثوق
بمعنى اعتقاد حقيقته ذكره الخفاجي وقال السيالكوتي
في المعنى الثاني فمعناه يثقون بانه حق و يعتمدون
عليه فلا شبهة في حسنهما وملاءمتهما للمقام وقال النسفي
زاده في المعنى الاول يكون المعنى يصدقون بالغيب الوجه
بتأويل يعترفون بالغيب مؤمنين وعلى الثاني
يكون المعنى يثقون بالغيب اي بادلة لم يشاهدوه
ولم يعرفوه بالبديهة مما اخبرهم به النبي صلى الله
عليه وسلم من وحدانية الله تعالى وملائكته وكتبه
ورسله وبيوم القيامة والجنة والنار والصراط
والميزان ونحو ذلك مما غاب عنهم حق كله وقال
الشرواني والمعنى على الاول يصدقون معترفين
بالغيب وعلى الثاني يثقون على الغيب فيكون بالغيب
صلة ليؤمنون تضمنا على المعنى الاول واصالة
على المعنى الاخر ووجه حسنهما كون النظم فيهما
باقيا على اصل الوضع لكون كل منهما معنى حقيقيا
بحسب وضع اللغة فلا يرد ان الاول احسن لانه
الحقيقة اللغوية لانه يوهم ان الوثوق ليس
حقيقة لغوية وقد عرفت فيما سبق انه ايضا
حقيقة لغوية وقد عرفت فيما سبق واما فائدة
التقييد بقوله في يؤمنون بالغيب فهي اما شارة
الى انه فيما سيجيء من قوله والذين يؤمنون بما

انزل

انزل اليك لانه انما يحسن التصديق فقط لا كلاهما
وقال الخفاجي وهذا بالنظر الى المعنى اللغوي واما
بالنظر الى المعنى الشرعي فالحمل على التصديق
ظاهر الرجحان للاجماع على ان الايمان المعتبر
نفس التصديق او هو داخل فيه كما في الكشف واما
معنى الايمان في الشرع معطوف على قوله في اللغة
فكان الظاهر ان يقول وفي الشرع لكنه اشار
بتصديره بكلمة اما الى ان المقصود بالذات على كل
حال هو معرفة الايمان الشرعي واما اللغوي
فانما يحتاج الى معرفته لمعرفة المناسبة بينهما فالتصديق
بما علم مجيئا للمفعول به بالضرورة انه من دين محمد
صلى الله عليه وسلم اي معناه الشرعي اخص
من معناه اللغوي فانه في اللغة مطلق التصديق
سواء تعلق بالامور الدينية او لا وفي الشرع يتصد
متعلق بما علم بالضرورة من غير نظر واستدلال
انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم كوجوب الصلاة
وحرمة الخمر ونحوهما مما اشتهر كونه من الدين
بحيث يعلمه الخواص والعوام من غير افتقار الى
النظر وان كان في نفسه مفتقرا اليه لما تقرر من
ان الاعتقاديات والعمليات كلها نظرية فالضرور
كون هذه الامور من الدين والنظرية هي هذه
الامور انفسها ذكره اكثر والي وقال الخفاجي لما
كان المعنى الشرعي منقولا من اللغوي قدمه
وبين ان حقيقته الاصلية جعله اما وقد يكون
بمعنى الوثوق حقيقة ثم انه صار في عرف اللغة
حقيقة في التصديق وضمن معنى الاعتراف وقال
الشرواني لايقال التصديق من فعوله الكيف والتكليف

انما يتعلق بالافعال الاختيارية دون الكيفيات
النفسانية فلا يصح التكليف بالايمان لانا نقول
انما التكليف بتحصيل تلك الكيفية بمباشرة اسبابها
كالتوحيد لله تعالى اي اعتقاد وحدانيته والنطق
بذلك للقادر عليه واعتقاد صحة النبوة ونبوة
الانبياء كلهم عليهم السلام واعتقاد البعث للموتى
والجزاء لهم على الاعمال في الخير والشر يوم القيامة
قال اكثر والي فهذه داخلة فيما علم بالضرورة
انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم وكذا وجوب
الصلاة والصوم وحرمة الزنا والخمر فان كلا من
الكفرة والمسلمين يعلم ان هذه الامور من دين
محمد صلى الله عليه وسلم واذا كان في نفسه موقوفا
على النظر والاستدلال ثم انه يجب ان يعلم ان
تعلق التصديق بهذه الامور مختلف قال المراد
بالتصديق بالتوحيد ان يصدق بانه تعالى واحد
في الوجود وبالتصديق بالنبوة ان يصدق بان
النبي صلى الله عليه وسلم مبعوث من عند الله
تعالى بالمعجزات وبالتصديق بالبعث ان يصدق
بان بعث الاجساد من القبور واعادة الارواح فيها
واقع البتة وبالتصديق بالجزاء ان يصدق بان
الناس بعد البعث مجزيون باعمالهم فاما
مخلدون بالجنة او معاقبون في النار وقال الخفاجي
فالايمان في الشرع منقول من مطلق التصديق
الى التصديق بامور مخصوصة كما عرف في مثله من
الحقايق الشرعية والتصديق هو الاذعان والتسليم
والرضى به من غير تردد وشك فيه لا مجرد العلم والمعرفة
اذ قد الكفار من يعرف الحق ولا يعترف به عنادا

والضرورة

والضرورة ما لا يحتاج الى نظر واستدلال بحيث تعلمه
العامة وهو العلم الضروري المراد هنا فكونه من
الدين ضروري وان كان في نفسه يتوقف على النظر
والاستدلال ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ولا
يشترط التفصيل الا فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم
يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه وبحرمة
الخمر اذا سئل عنها كان كافرا وقيل هو التصديق
بالقلب واللسان وهو منقول عن ابي حنيفة
رضي الله عنه ومشهور عن اصحابه محققي الاشاعرة
وهما وان كانا الا عند المحدث قال ابن الهمام والاحتياط
واقع عليه وقال والدنا المرحوم في شرحه على
شرح الدرر في باب المرتد والايمان التصديق
بجميع ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم عن
الله تبارك وتعالى مما علم مجيئه به ضرورة وهل
هو نقط او مع الاقرار قولان واكثر الحنفية على
الثاني والمحققون على الاول والاقرار شرط اجراء
احكام الدنيا كما ذكره في البحر يعني شرح الكنز وفي كتاب
المسايرة لابن الهمام قيل الايمان هو التصديق
بالقلب فقط وهو المختار عند جمهور الاشاعرة
وقول صاحب العمدة يفهم منه ان الايمان هو
التصديق فمن صدق الرسول فيما جاء به فهو مومن
فيما بينه وبين الله تعالى والاقرار شرط اجراء
الاحكام هو بعينه القول المختار عند الاشاعرة
والمراد احكام الدنيا من الصلاة خلفه ودفنه في
مقابر المسلمين وغير ذلك واتفق القائلون بعدم
اعتبار الاقرار على انه يعتقد انه متى طولب به اتى
به فان طولب به فلم يقر فهو كفر عنادا انتهى قلت

ينبغي تقييد هذا بما اذا طولب به فلم يقر حيث
لا ضرر عليه في الاتيان به بان كان في بلاد الاسلام
واذا اتى به لا يوذي في بدنه او ماله من اهل الكفر
والا فهو معذور في عدم الاتيان به والله اعلم كما سياتي
في عبارة الوالد رحمه الله تعالى وذكر الوالد المرحوم
في كتابه المعلوم في المحل المذكور قال واتفقا اهل
الحق وهم فريقان الاشاعرة والحنفية على ان
لا ايمان بلا اسلام وعكسه وذكرا واخر كتاب الكراهية
والاستحسان قال الايمان هو التصديق وحده او مع
الاقرار والاقرار هو الاعتراف بحقية ما جاء به النبي
صلى الله عليه وسلم والتصديق هو قبول ذلك
فالايمان والاسلام متحدان لان الاول في الاصل هو
التصديق اي الاذعان لحكم المخبر وجعله صادقا
والاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى الاذعان للحكم
والقبول فان قيل قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا صريح في وجود الايمان بدون الاسلام
اجيب بان المراد الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد
بدون الايمان وهو في الاية بمعنى الانقياد الظاهر
بمعنى التلفظ بالشهادتين من غير تصديق في
باب الايمان كذا في شرح الفقه الاكبر وهو لفيد التغاير
لا الاتحاد وهو المدعي نعم لو ادعي الاشتراط كما عليه
المحققون لكان واضحا ثم اعترض لقوله عليه الصلاة
والسلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله وتقيم الصلاة الحديث واجيب بان
المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته وذكر كما قال
عليه الصلاة والسلام لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان
بالله وحده قالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة

ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة
وايتاء الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم
الخمس وكما قال الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها
قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق اي ثمراتها
قال في الفقه الاكبر فالاقرار وحده لا يكون ايمانا لانه
لو كان ايمانا لكان المنافقون كلهم مومنين وكذلك
المعرفة وحدها لا تكون ايمانا لانها لو كانت ايمانا
لكان اهل الكتاب كلهم مومنين قال الله تعالى في
حق المنافقين والله يشهد ان المنافقين لكاذبون
وقال تعالى في حق اهل الكتاب الذين اتيناهم
الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم يعني اثبت
الله تعالى لاهل الكتاب معرفة ولم يثبت لهم
ايمانا فعلم ان المعرفة وحدها لا تكون ايمانا قال
فخر الاسلام الايمان نوعان تصديق وهو ركن لا
يحتمل السقوط بحال حتى انه متى تبدل بضده كان
كفرا واقرار وهو ركن ملحق به لكنه يحتمل السقوط
بحال حتى اذا تبدل بضده بعذر الاكراه لم يصر كفرا
لان اللسان ليس محدث التصديق لكن ترك البيان
من غير عذر يدل على فوات التصديق فكان تركنا
دون الاول ومن صدق بقلبه وترك البيان
من غير عذر لم يكن مومنا ومن لم يصادف وقتا
يمكن فيه من البيان وكان مختارا في التصديق كان
مومنا ان تحقق ذلك وهذا مذهب الحلواني وشمس
الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وكثير من الفقهاء وذكر
القاضي ايضا رحمه الله تعالى في كتابه المذكور في
باب المرتد واعلم ان الاستدلال ليس شرطا لصحة
الايمان على المذهب المختار حتى صحوا ايمان المقلد

ومنه كثير وقد ان يري مقلد في الايمان بالله تعالى
اذ كلام العوام في الاسواق محشو بالاستدلال بالحوادث
عليه وعلي صفاته والتقليد مثلا ان يسمع الناس
يقولون ان للخلق ربا خلقهم وكل شئ ويستحق العبادة
عليهم وحده لا شريك له فيجزم بذلك لجزمه بصحة
ادراك هؤلاء تحسينا لظنه بهم وتكبيرا لشانهم
عن الخطا فاذا حصل ما هو المقصود منه ثم قيامه
بالواجب من الايمان اذ لم يبق سوي الاستدلال
ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم فاذا
حصل ما هو المقصود منه ثم قيامه بالواجب ومقتضي
هذا التعليل ان لا يكون عاصيا بعدم الاستدلال
لان وجوبه انما كان ليحصل فاذا حصل سقط هو
غير ان بعضهم ذكر الاجماع علي عصيانه فان صح فبسبب
ان التقليد عرضة لعروض التردد بعروض شبهة
بخلاف الاستدلال فان فيه حفظه ولان الصحابة
رضي الله عنهم كانوا يقبلون ايمان عوام الاعصار
التي قبلوها من العجم تحت السيف ومجموع ثلاثة
امور مرفوع عطفا علي قوله فالتصديق ذكره الكرماني
وقال الخفاجي مرفوع معطوف علي التصديق في
قوله فالتصديق وقال الشيخي زاده مرفوع معطوف
علي قوله فالتصديق يعني ان الايمان في عرف بعض
اهل الشرع وهم جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج
مجموع ثلاثة امور وقال الكرماني بعده وفيه اشارة
الي الاختلاف الواقع بينهم في المعني الشرعي للايمان
وان ما ذكر من التصديق مما علم بالضرورة الي اخره
هو مذهب جمهور الحكماء واما المحدثون والمعتزلة
والخوارج فذهبوا الي انه مركب من مجموع امور

ثلاثة

ثلاثة وقال سناد و مجموع ثلاثة امور مبتدا خبره
عند جمهور المحدثين التي قلت فعلى الاول
تقديره فالتصديق الي اخره عند جمهور اهل السنة
ومجموع ثلاثة امور الي اخره عند جمهور المحدثين
والمعتزلة والخوارج وعلي الثاني لايحتاج الي
تقدير لانه معلوم وهو اولي واوضح في المعنى
وابعد عن الاشتباه ان الجميع عند جمهور المحدثين
والمعتزلة والخوارج الامر الاول اعتقاد الحق ليس
المراد بالحق هنا الله بل خلاف الباطل و تعريفه
للعهد لان المراد به ما مر وهو المعلوم من الدين
بالضرورة وقيل هو الحكم الثابت بالشرع علميا كان
او عمليا ولا يخفى انه لا يصح علي اطلاقه فلا بد مما
قلناه ذكره الخفاجي قلت عدم صحته علي اطلاقه
اما من جهة ان الحكم الثابت بالشرع اذا كان ثبوته
بطريق الاحاد من الاخبار العلمية او الافعال العملية
فما هو من المعلوم من الدين بالضرورة فليس
اعتقاده من الايمان لكن اذا اريد بالثبوت التواتر
فلا يرد ذلك وهو تعريض بعبارة شيخي زاده
هنا كما كتب في الهامش وليس في عبارته ما يوهم
ذلك قال شيخي زاده واراد بالحق الحكم الثابت
بالشرع مما علم بالضرورة انه من دينه صلى الله
الله عليه وسلم سواء كان نظريا مقصودا في نفسه
غير متعلق بكيفية العمل او عمليا متعلقا بكيفية
العمل كالاحكام المتعلقة بافعال بني ادم فان
المومن يجب عليه ان يعتقد بكل واحد منهما اي
يجزم به ويذعن له بقلبه وقال الخفاجي والاعتقاد
افتعال من العقد وهو عقد القلب اي الجزم

به وهو مجاز صار حقيقة عرفية وفي بعض النسخ
ومجموعه ثلاثة امور بالاضافة الى الضمير الراجع
يعني الى الايمان او الى التصديق وليست سهوا
كما توهم نعم هما ولي او لي رواية ودراية انتهى قلت
هذا نعريض بمن قال ذلك وهو سهو كما قال فان
الضمير اذا رجع الى الايمان يبقى هذا مذهب الكل فيكون
قوله عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج
سدى كما انه لا تخصيص لهم بهذا حينئذ وهو غير
صحيح واذا رجع الضمير الى التصديق كما ان الاقرار
والعمل تصديقا وهو غير صحيح ايضا فصح انه سهو
والامر الثاني الاقرار به اي بالحق او باعتقاد الحق
بان يقر بما يدل على اعتقاده ذكره اكثر والي وقال
شيخي زاده ويقر به بلسانه وهو المسمى شهادة
وقال الخفاجي والمراد بالاقرار ما يعتبر شرعا
وهو كلمة الشهادة انتهى قلت وكذلك جميع ما ذكره
علما وناما يقوم مقام الاقرار من الاعمال المخصوصة
بدين الاسلام كالصلاة بالجماعة والحج بالاحرام وادا
المناسك كلها ونحو ذلك مما جعلوه قائما مقام الاقرار
بالحق والاذعان له والامر الثالث العمل بمقتضاه
اي مقتضى الحق او مقتضى الاقرار به وهو الحق ايضا
فلا تفكيك في المعنى عند جمهور بضم الجيم اي اكثر
المحدثين والمعتزلة والخوارج من اهل الاهواء
لهم مقابلة على حدة سموا به لخروجهم على الناس
من القدرية زعموا انهم اعتزلوا فتى الضلالة عند اهل
السنة والخوارج او سماهم به الحسن البصري لما
اعتزله واصل بن عطا الى استطوانة من اسطوانات
المسجد وشرع يقرر القول بالمنزلة بين المنزلتين

وان

وان صاحب الكبيرة لامومن مطلق ولا كافر مطلق
بل بين المنزلتين لجماعة من اصحاب الحسن فقال
الحسن اعتزل عنا واصل كذا في القاموس والخوارج
من اهل الاهواء لهم مقالة على حدة سموا بها لخروجهم
على الناس كذا في القاموس ثم ان ظاهر كلام المص
يدل على اتحاد مذهب جمهور المحدثين والمعتزلة
والخوارج فيلزم دخول الاعمال في حقيقة الايمان
عند المحدثين ايضا وليس كذلك لانها عندهم جزء
من الايمان الكامل لا من حقيقته فيجب ان يحمل
ان المراد الاتحاد في كون كل من الامور الثلاثة جزء
من الايمان وداخلا فيه في الجملة اعم من ان يكون
في اصل الايمان او في كماله وتفصيل المقام على ما
ذكره بعض المحققين ان ههنا احتمالات الاول ان
تجعل الاعمال جزء من حقيقة الايمان داخلة في
قوامه حقيقة حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب
المعتزلة والثاني ان تكون الاعمال اجزاء عرفية
للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما يعد في العرف
الشعر والظفر واليد والرجل اجزاء لزيد مثلا ومع
ذلك لا يقال بانعدام زيد بانعدام احد هذه الامور
كالاغصان للشجرة تعد اجزاء منها ولا يقال بانعدام
الشجرة بانعدامها وهذا هو مذهب المحدثين كما
ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون
شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة
الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم
موضوع للقدر المشترك بين التصديق وبين مجموع
التصديق والاعمال فيكون اطلاقه على التصديق
فقط مجازا وعلى التصديق والاعمال حقيقة كما

ان المعتبر في الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك
بين ساقها وبين مجموع ساقها مع الشعب والاوراق
فلا يقال بانعدامها ما بقي الساق وقس عليه الانسان
المعيب كزيد فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة والاعمال
بمنزلة فروعها واغصانها فما دام الاصل باقيا يكون
الايمان باقيا وان انعدمت شعبه الثالث ان
تجعل الاعمال اثارا خارجة عن الايمان مسببة له
ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا ولا مخالفة بينه وبين
الاحتمال الثاني الا في ان اطلاق اللفظ عليها حقيقة
او مجاز وهو بحث لفظي الرابع ان تجعل اعمال الجوارح
نفس الايمان وهو مذهب جمهور الخوارج واما كونها
خارجة عنه حتى لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع
مع الكفر طاعة فهو مذهب بعض الخوارج ذكره
اكثر والي فمن اخل يقال اخل اذا افتقر لانه صار
ذا خلة اي فقر واخل بالشيء اذا تركه او قصر فيه
وهو المراد هنا وعبر به لاخراج العجز في اخويه لانه
لا يضر واشارة الاخرس المفهمة في حكم الاقرار فتدخل
فيه ذكره الخفاجي وهذا تفريع على قوله ومجموع
امور ثلاثة عند هؤلاء المذكورين ذكره اكثر والي
بالاعتقاد بالقلب وحده اي بدون الاقرار والعمل
بان اقر وعمل بلا اعتقاد فهو منافق اي كافر مخفي
لكفره ومظهر لصورة الايمان وفي بعض النسخ ما فيها
وحده فلا يرد عليها شيء قال الخفاجي قيل عليه ان
من اخل بالاعتقاد والعمل ايضا منافق فينبغي تركه
قوله وحده كما في بعض النسخ وجوابه ما ذكره اكثر والي
قال فما وقع في بعض النسخ من قوله بلا اعتقاد وحده فمعناه
ان الاخلال به كاف في تحقق النفاق لانه وحده

موجب

موجب للنفاق واذا قرن بالعمل لا يوجبه فلا يرد
ان من اخل بالاعتقاد والعمل ايضا فمنافق ومن اخل
بالاقرار اي ترك الشهادة وما يقوم مقامها كالاشارة في
الاخرس مثلا عامدا متمكنا سواء اعتقد وعمل او لا ذكره خرو
فكافر اي مجاهر بالكفر والا فالمنافق ايضا كافر الا انه
يخفي كفره ويظهر ما يدل على الايمان قيل فيه نظر لان
الاخلال بالاقرار لا يوجب الكفر مطلقا سواء تركه مع
التمكن منه او لا مع التمكن لما قال الامام الرازي فان
قال قايل هنا صورتان الصورة الاولى من عرف الله
بالدليل والبرهان ولما تم العرفان مات ولم يجد من
الزمان ما يتلفظ بكلمة الشهادة فهينا ان حكمت بانه
مومن فقد حكمت بان الاقرار اللساني غير معتبر
في تحقق الايمان وهو خرق الاجماع وان حكمت بانه
غير مومن فهو باطل لقوله صلى الله عليه وسلم يخرج
من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان
وهذا قلبه طافح بالايمان فكيف لا يكون مومنا الصورة
الثانية من عرف الله عز وجل بالدليل ووجد من
الوقت ما امكنه ان يتلفظ بالشهادتين لكنه لم
يتلفظ بهما فان قلتم انه مومن فهو خرق الاجماع وان
قلتم انه ليس بمومن فهو باطل للحديث المذكور ولا
ينتفي الايمان من القلب بالسكوت عن النطق
والجواب ان الغزالي رحمه الله تعالى منع هذا
الاجماع في الصورتين وحكم بكونهما مومنين وقال
ان الامتناع عن النطق يجري مجرى المعاصي التي
يوتى بها مع الايمان وقال الفاضل الطيبي والذي
يعتذر له ان المراد بالاخلال هو ان يقصد به عنا
سبيل الجحود والعناد كما فعل ابو طالب حيث قال

وعرفت دينا لا محالة انه ٥ من خير اديان البرية دينا ٥
لولا الملامة او حذاري سبة ٥ لوجدتني سمحا بذاك بقينا ٥
وقال الواحدي الكفر على اربعة انحاء كفر انكار وكفر
جحود وكفر معاندة وكفر نفاق فمن لقي ربه بشيء من
ذلك لم يغفر له اما كفر الانكار فهو ان يكفر بقلبه ولسانه
ولا يعتقد الحق ولا يقر به واما كفر الجحود فهو ان يعترف
بقلبه ولا يقر بلسانه ككفر ابليس وكفر امية ابن الصلت
وفيه قوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به يعني
كفر الجحود واما كفر المعاندة فهو ان يعرف بقلبه ولا
يقر بلسانه ولا بقلبه ككفر ابي طالب واما كفر النفاق
فانه يقر بلسانه ويكفر بقلبه ذكره شيخي زاده ومن
اخل بالعمل بان ارتكب الكبيرة ذكره خسرو وفاسق
اي خارج عن طاعة الله تعالى وفاقا اي عند اكثر
المذاهب اما عند السلف والمحدثين فظاهر ان
ترك العمل خروج عن الطاعة واما عند الخوارج فلان
المعصية عندهم كفر فيكون كافرا ولا شك انه
ايضا خارج عن الطاعة لعدم امتثاله لقوله تعالى
امنوا واما عند المعتزلة فخارج ايضا عن اصل الطاعات
الذي هو الايمان وان كان غير داخل في الكفر الذي هو
ضد الايمان عندهم لا نقيضه حيث يمتنع ارتفاعهما
فقوله وفاقا قيد للاخير ومتعلق به توطئة لعطف
قوله وكافر عند الخوارج وخارج عن الايمان عند المعتزلة
وقد يقال يجوز ان يكون متعلقا بالثلاثة وقيدا لها
لان المخل بالاعتقاد وان شهد او اخل بالعمل ليس بمنافق
وفاقا لانه كافر عند الخوارج وخارج عن الايمان عند
المعتزلة لان المنافق من يظهر الايمان ويبطن الكفر
ذكره الكرماني وقال سنان وفاقا قيد للثلاثة اي

من اخل بالاعتقاد وحده فهو منافق اتفاقا اي كافر
مع النفاق اي غير مجاهر ومن اخل بالاقرار فكافر
اي كافر مجاهرا تفاقا ومن اخل بالعمل ففاسق اي
خارج عن الطاعة اتفاقا لكن بيان الخلاف بقوله
وكافر عند الخوارج الى اخره ظاهر في اختصاصه
بالاخير غير شامل للاولين وكافر عند الخوارج اذ ذهب
جمهورهم الى ان كل معصية كفر ومنهم من فرق بين
الصغيرة والكبيرة وخارج عن الايمان بالله تعالى
غير داخل في الكفر به سبحانه عند المعتزلة فانهم يجعلون
الكفر ضد الايمان فيجوز ارتفاعهما لانقيضه يمتنع
ذكره خسرو وقال الفخر الرازي اختلف اهل القبلة
في مسمى الايمان في عرف الشرع وبجمعهم فرق اربع
الفرقة الاولى الذين قالوا الايمان اسم لافعال
القلوب والجوارح والاقرار باللسان وهم المعتزلة
والخوارج والزيدية واهل الحديث اما الخوارج
فقد اتفقوا على ان الايمان بالله يتناول المعرفة
بالله وبكل ما وضع الله عليه دليلا عقليا او نقليا
من الكتاب والسنة ويتناول طاعة الله في جميع
ما امر به من الافعال والتروك صغيرا كان او كبيرا
قالوا مجموع هذه الاشياء هو الايمان وترك كل خصلة
من هذه الخصال كفر واما المعتزلة فقد اتفقوا
على ان الايمان اذا عدي بالباء فالمراد التصديق ولذلك
يقال فلان امن بالله ورسوله ويكون المراد التصد
اذ الايمان بمعنى اداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعد
فلا يقال فلان آمن بكذا اذا صلى وصام بل يقال فلان
امن من الله كما يقال صلى وصام لله فالايمان المعدى
بالله يجري على طريقة اهل اللغة اما اذا ذكر مطلقا

غير معدي فقد اتفقوا على انه منقول من
المسمى اللغوي الذي هو التصديق الى معنى اخر
ثم اختلفوا فيه على وجوه احدها ان الايمان عبارة
عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة او مندوبة
او من باب الاقوال او الافعال او الاعتقادات وهو
قول واصل بن عطاء والى الهذيل والقاضي عبد الجبار
ابن احمد وثانيها انه عبارة عن فعل الواجبات
فقط دون النوافل وهو قول الى علي وابي
هاشم وثالثها ان الايمان عبارة عن اجتناب
كل ما جاء في الوعيد ثم يحتمل ان يكون من الكبائر مما لم
يرد فيه الوعيد فالمؤمن عند الله تعالى كل من
اجتنب كل الكبائر والمؤمن عندهم كل من اجتنب
كل ما ورد فيه الوعيد وهو قول النظام ومن
اصحابه من قال شرط كونه مؤمنا عندنا وعند
الله تعالى اجتناب كل الكبائر واما هذا الحديث
فذكروا وجهين الاول ان المعرفة ايمان كامل
وهو الاصل ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة
وهذه الطاعات لا يكون شيء منها ايمانا الا اذا
كانت مرتبة على الاصل الذي هو المعرفة وزعموا
ان الجحود انكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر
على حدة ولم يجعلوا شيئا من الطاعات ايمانا مالم
توجد المعرفة والاقرار ولا شيئا من المعاصي كفرا
مالم يوجد الجحود والانكار لان الفرع لا يحصل
دون ما هو اصله وهو قول عبد الله بن سعيد بن
كلاب والثاني ان الايمان اسم للطاعات وهو
ايمان واحد وجعلوا الفرائض والنوافل كلها من
جملة الايمان ومن ترك شيئا من الفرائض فقد

انتقص

انتقص ايمانه ومن ترك النوافل لا ينتقص ايمانه
ومنهم من قال الايمان اسم للفرايض دون النوافل
الفرقة الثانية الذين قالوا الايمان بالقلب
واللسان معا وقد اختلف هولاء على مذاهب
المذهب الاول ان الايمان اقرار باللسان ومعرفة
بالقلب وهو قول ابي حنيفة رضي الله عنه
وعامة الفقها ثم هولا اختلفوا في موضعين
احدهما اختلفوا في حقيقة هذه المعرفة فمنهم
من فسرها بالاعتقاد الجازم سواكان اعتقادا
تقليديا او كان علما صادرا عن الدليل وهم الاكثرون
الذين يحكمون بان المقلد مسلم ومنهم من فسرها بالعلم
الصادر عن الاستدلال وثانيهما اختلفوا في ان العلم
المعتبر في تحقيق الايمان علم بماذا قال بعض
المتكلمين هو العلم بالله وصفاته على سبيل الكمال والتمام
ثم انه لما كثر اختلاف الخلق في صفات الله تعالى
لاجرم اقدم كل طايفة على تكفير ما عداها من الطوايف
وقال اهل الانصاف المعتبر هو العلم بكل ما علم
بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم
فعلى هذا القول العلم بكونه تعالى عالما بالعلم
او عالما لذاته وبكونه مرئيا او غير مرئي لا يكون
داخلا في مسمى الايمان والمذهب الثاني ان الايمان
هو التصديق بالقلب واللسان معا وهو قول
بشر بن غياث المريسي وابي الحسن الاشعري والمراد
من التصديق بالقلب الكلام بالنفس والمذهب
الثالث قول طائفة من الصوفية الايمان اقرار
باللسان واخلاص بالقلب الفرقة الثالثة الذين
قالوا الايمان عبارة عن عمل القلب فقط وهولاء

قد اختلفوا على قولين احدهما ان الايمان معرفة
الله بالقلب حتى ان من عرف الله بقلبه ثم جحد
بلسانه ومات قبل ان يقر به فهو مومن كامل الايمان
وهو قول جهم بن صفوان اما معرفة الكتب والرسل
واليوم الاخر فقد زعم انها غير داخلة في حد الايمان
وحكى الكعبي عنه ان الايمان معرفة الله مع معرفة
كل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله
عليه وسلم وثانيهما الايمان مجرد التصديق بالقلب
وهو قول الحسين بن الفضل البجلي الفرقة الرابعة
الذين قالوا الايمان هو الاقرار باللسان فقط وهم
فريقان الاول ان الاقرار باللسان هو الايمان
فقط لكن شرط كونه ايمانا حصول المعرفة في القلب
فالمعرفة شرط لكون الاقرار اللساني ايمانا لانها
داخلة في مسمى الايمان وهو قول غيلان بن مسلم
الدمشقي والفضل الرقاشي وان كان الكعبي قد انكى كونه
قولا لغيلان والثاني ان الايمان مجرد الاقرار باللسان
وهو قول الكرامية وزعموا ان المنافق مومن الظاهر
كافر السريرة فثبت له حكم المومنين في الدنيا وحكم
الكافرين في الاخرة فهذا مجموع اقوال الناس في
مسمى الايمان في عرف الشرع والذي يذهب اليه
ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب ونفتقر
ههنا الى شرح ماهية التصديق بالقلب فنقول
ان من قال العالم محدث فليس مدلول هذه
الالفاظ كون العالم موصوفا بالحدوث بل مدلولها
حكم ذلك القايل بكون العالم حادثا والحكم بثبوت
الحدوث مغاير لثبوت الحدوث للعالم فلهذا
الحكم الذهني بالثبوت او بالانتفاء امر يعبر عنه

في

في كل لغة بلفظ خاص فاختلاف الصيغ والعبارات
مع كون الحكم الذهني امرا واحدا يدل على ان الحكم
الذهني امر مغاير لهذه الصيغ والعبارات ولان
هذه الصيغ دالة على ذلك الحكم والدال غير المدلول
ثم نقول هذا الحكم الذهني غير العلم لان الجاهل
بالشيء قد يحكم به فعلمنا ان هذا الحكم الذهني مغاير
للعلم فالمراد من التصديق بالقلب هو هذا الحكم
الذهني اذا عرفت هذا فنقول الايمان عبارة عن
التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه من دين
محمد صلى الله عليه وسلم مع الاعتقاد الجازم وسبق
بيان هذا والذي يدل على انه اي الايمان التصديق
بالقلب وحده استدل المصنف على ما اختاره من
مذهب جمهور العلماء من كون الايمان في الشرع موضوعا
للتصديق وحده اي لا لمجموع الامور الثلاثة يعني
من غير ان يعتبر معه الاقرار والعمل بوجوه الاول
انه سبحانه وتعالى اضاف اي نسب الايمان الى القلب
اما بالاثبات فيه فقال كتب في قلوبهم الايمان
اي اثبته فيها والاقرار والعمل غير مثبت فيها وقال
تعالى وقلبه مطمئن بالايمان قال اطمينان القلب
به ثبوته فيه من غير قلق واضطراب واما بالسلب
عنه كما في قوله تعالى ولم تؤمن قلوبهم خصوصا
وقبله قوله من الذين قالوا امنا بافواههم فانه
يشعر بان من قال امنا بفمه ولم يؤمن قلبه فليس
بمؤمن وقال تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم لان
ما يتصف به القلب ويدخل فيه ليس الا التصديق
وحده ذكره الثاني وعطف تعالى معطوف على
قوله اضاف اي الوجه الثاني انه عطف سبحانه

وتعالى عليه اي على الايمان العمل الصالح في مواضع
كثيرة لا تحصى فانه يدل على التغاير قال الكرماني
وظاهره ان الجزئية تنافي العطف لان المعطوف
مقصود بالنسبة كالمتبوع فلو كان جزأ منه لزم تكرار
النسبة اليه مرة في ضمن الكل ومرة بجعله معطوفا
على الكل نعم قد يتضمن ذلك نكتة كالتخصيص بعد
التعميم في قوله تعالى حافظوا على الصلوات
والصلاة الوسطى الا ان كثرة الوقوع على ما اشار اليه
بقوله في مواضع لا تحصى لا تناسبها وقال الخفاجي
هو خلاف الظاهر نا، باه كثرته وكنا تخصيصه
بالنوافل بنا على خروجها اي الفرايض وقال شيخي زاده
ولو كان ذلك داخلا فيه لكان مجرد ذكره بعد تكرارا
فضلا عن ان يذكر بطريق العطف وترنه اي
الايمان بالمعاصي اي ذكره في مواضع كثيرة وصفا للعصاة
مقارنا بالمعاصي فلو كانت الطاعة داخلة في الايمان
لكانت المعصية منافية له ممتنعة الاجتماع معه ذكره
شيخي زاده فقال تعالى وان طائفتان من المومنين
اقتتلوا وصف المقتتلين بالايمان مع ان
قتال المومنين حرام ومعصية وقال تعالى يا ايها
الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى والقصاص
بالقتل انما يجب على القاتل المتعمد ثم انه خاطبه
بقوله يا ايها الذين امنوا قبل ذلك على انه مومن
وقال في آخر هذه الآية فمن عفي له من اخيه شي
وهذه الاخوة ليست الا اخوة الايمان لقوله انما المومنون
اخوة وقال بعده ذلك تخفيف من ربكم ورحمة وهذا
لا يليق الا بالمومن ذكره شيخي زاده وقال تعالى
الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه لما شكل ان

الظلم

الظلم معصية وقد جعله لباسا للايمان واللبس لا
يقتضي رفع الملبوس به بل بقاوه واستتاره ذكره
شيخي زاده فان هذه الايات مقرونة بالمعاصي
فلو لم يكن الايمان عبارة عن التصديق فقط بل اعتبر
معه ترك المعاصي ايضا على ما يقتضيه كونه عبارة
عن مجموع ثلاثة امور لما صح جعله مقارنا للمعاصي
لانها تكون حينئذ منافية للايمان وظاهره ان
الشي لا يكون مقارنا لما ينافيه مع انه قورن بها في
الايات المذكورة اما الاية الاولى فلانه اثبت فيها
الايمان لهم مع الاقتتال المنهي عنه واما الاية
الثانية فقد اثبت فيها الايمان مع القتل الموجب
للقصاص واما الاية الثالثة فلانها تفيد اجتماع الظلم
مع الايمان لان اللبس يقتضي استتار الملبوس
بالملبوس به لا رفعه وهو ظاهر والمراد بالظلم
في الاية وان كان هو الشرك على ما يجي ان شاء
الله تعالى في سورة الانعام لكن الاية لما افادت
اجتماع الايمان مع الشرك والما كان لنفيه معنى
كانت في الدلالة على ان الايمان هو التصديق
فقط اقوى لان الشرك لكونه ظلما عظيما اعظم المعاصي
ذكره الكرماني وقال الخفاجي واستشهاده بالاية
لم يلبسوا لان اللبس لا يقتضي رفعه بل مخالطته
وهو مبني على ما يقتضيه ظاهرها من انه مطلق
الظلم الشامل لجميع المعاصي حتى الشرك فان خصص
بالشرك كما سيأتي في تفسيرها فان من اشرك عنادا
سمي تصديقه ايمانا وان لم يعتبر شرعا لعدم
شرطه فلا يرد على المصنف انه لا يصح ايراد هذه
الاية هنا لان الظلم فيها بمعنى الشرك ثم ان ورد على

المصنف انه تبع فيما ذكره الامام الرازي وهو مخالف
لمذهبه فانه صح عن الشافعي رضي الله عنه انه قال
الايمان قول وعمل يزيد وينقص وقد تقدم ما يدفعه
من انه ذكر في شرح المقاصد ان الايمان يطلق على
ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق
وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف
وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشير اليه بقوله
تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف
ان مطلق الاسم للاول او للثاني وهذا لا ينافي كونه
لغة لانه يرجع بالمواضعة اليه وقال خسرو وتحقيق
هذا المقام ان الشرع في اختلاف اقوال فرق الاسلام
ان المكلف وان كان مجموع الروح والبدن اذ الكل الاحكام
متعلقة بالبدن لكن الخطاب مع الروح وانما البدن
آلة الفتوح فمن نظر الى ظاهر المجموع جعل الايمان
عبارة عن فعل المجموع ومن نظر الى ان المعتبر هو
الروح جعله عبارة عن فعله فقط ومن نظر الى ان فعل
الروح وان كان اصلا لكنه خفي ينبئ عنه فعل اللسان
جعله عبارة عن التصديق والاقرار ومن نظر الى
ان المدار على الاصل هو المعتبر في الظاهر ومدار الاحكام
هو الاقرار جعله عبارة عنه مع ما فيه اي في كون
لفظ الايمان موضوعا في الشرع للتصديق المقيد
وهو التصديق بما علم بالضرورة انه من دين محمد
صلى الله عليه وسلم وحده من غير ان يعتبر معه
الاقرار والعمل ذكره النجي زاده من قلة التغيير عن
معناه الاصلي اللغوي وهو التصديق مطلقا فان
التغيير لمجرد التقييد قليل بالنسبة الى التغيير

بالتقيد

بالتقييد وبضم امرين اخرين اليه وهما الاقرار والعمل
كما ذهب اليه من جعل الايمان في الشرع عبارة عن
مجموع ثلاثة امور وذلك لان التصديق المقيد اقرب
الى المعنى الاصلي من ذلك المجموع ومن التصديق
المقيد مع الاقرار كما ذهب اليه اكثر الحنفية ذكره
السيد زاده لانه اي قلة التغيير اقرب الى الاصل
تعليل لكون التغيير المذكور قليلا لان اصله مطلق
التصديق وما نقل اليه في الشرع هو التصديق المقيد
بكونه متعلقا بما علم بالضرورة انه من دين محمد
صلى الله عليه وسلم ولا شك ان التغيير من الاطلاق
الى التقييد قليل بخلاف ما اذا جعل عبارة عن مجموع
ثلاثة وفي بعض النسخ وانه الاصل بدون قوله
مع ما فيه من قلة التغيير فيغني غناء النسخة الاولى
وهو اي الاصل الذي هو التصديق متعين الارادة
في هذه الاية اي في قوله تعالى هنا لو منون
بالغيب حتى لا يجوز ارادة المجموع اذ المعدي بالباء
هو التصديق اي اللغوي على ما صرح به الرازي
حيث قال اجمعنا على ان الايمان المعدي بالباء
يجري على طريقة اصل اللغة فحاصل هذا الوجه
ان الايمان المعدي بالباء لما كان بمعنى التصديق
اللغوي لا بمعنى المجموع كان الاقرب اليه اجود
بان يكون معنى شرعا واما ما قيل ان هذا انما يتم لو
تعين كون الباء للتعدية ويجيء فيه احتمالات
اخر فمنشاوه الغفلة عما سيصرح به المصنف من
ان هذا اذا جعلته صلة للايمان فانه في قوة ان
هذا اذا جعلته للتعدية ذكره الكرماني وفاقا
اي اتفاقا منا ومن المعتزلة وجمهور المحدثين

والخوارج اذ لا يشكر من تتبع اللغة ان امن به انما
يستعمل اذا اريد صدق به لانه اعتقد حقيقته
جنانا واقربه لسانا وعمل بمقتضاه اركانا على ما
هو مقتضي كونه عبادة عن مجموع ثلاثة امور
ذكره الكرماني ثم اختلف بالبنا للمفعول في ان
مجرد التصديق بالقلب هل هو كاف في هذا مترتب
على انه التصديق وحده الدال عليه قوله والذي
يدل الي اخره اي اختلف القايلون بان حقيقته
التصديق الموضوع لها لفظه او يشترط له شرط
خارج عن مسماه وهو الاقرار بالنطق بكلمة الشهادة
للتمكن منها وان المعتبر حقيقة ذلك او ما هو في
حكمه كما شاهدة الاخرس وليس الخلاف في الحكم بايمانه
ظاهرا واجراء احكام الاسلام بل في كونه كذلك في
الاخرة ناجيا من العذاب المخلد كما ان المصر على
عدم الاقرار مع طلبه بلا مانع منه كافر اتفاقا ذكره
الخفاجي لانه اي التصديق بالقلب هو المقصود
من التكليف بالايمان وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام
الدنيوية عليه من الصلاة خلفه وعليه والدفن
في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوات
والحدود والكفارات ولهذا لزم ان يكون على وجه
الاعلان والاظهار على الامام وسايرهم الاسلام
بخلاف ما اذا كان ركنا من الايمان فان مجرد التكلم
به من غير ان يظهره على الغير يكفي ذكره الكرماني
ام لا بد اي او غيره كما في بل لا بد من اقتران الاقرار
باللسان او ما قام مقامه به اي بالتصديق القلبي
حتى يكون موقنا ايمانا منجيا واشار بقيد الانضمام
الي ان القايل بانه غير كاف في جعل الاصل والاقرار

منضما

منضما اليه للتمكن منه اي من الاقرار بان كان قادرا
عليه فهو احتراز عمن صدق بقلبه لكن عجز عن
الاقرار اما لخلل في لسانه كالاخرس او لاخترام
المنية ونحوه قبل اتساع الوقت للاقرار بالشهادة
او لخوف القتل لكن وقع بين الكفرة المتعصبة فان
المصدق العاجز لهذه الاعذار مومن قطعا اتفاقا
مستوجب للجنة على ما صرح به الامام الرازي
كما ان المصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر
اتفاقا ذكره الكرماني وقال سنان في قوله
هل هو كما في اشارة الى ما ذهب اليه الاشعري
واتباعه من الاكتفاء بمجرد التصديق وجعل الاقرا
شرطا لاجراء الاحكام وقوله اولا بد اشارة الى
ما هو المشهور من مذهب الحنفية وغيرهم
من انه تصديق بالجنان واقرار باللسان فان
من ضم الى ذلك العمد بالاركان يريد به الايمان
الكامل وقال شيخي زاده فان قيل لا وجه لهذا الاختلاف
بعد الاتفاق على ان الايمان موضوع للتصديق
والاستدلال عليه بالادلة المذكورة فان الدليل اول
وكذا ما اشار اليه بقوله مع ما فيه من قلة التغيير
الى اخره يدل على انه لا حاجة الى اقتران الاقرار
بالتصديق قلنا الاتفاق على كونه موضوعا للتصديق
المذكور لا ينافي الاختلاف في كون ذلك التصديق
وحده معتبرا وكافيا في ترتب حكم الايمان عليه
في الاخرة وهو نيل ثواب المومنين والنجاة من
الخلود في النار مع الخالدين لجواز ان لا يكون المصدق
بقلبه مومنا ولا يعتبر ايمانه الا اذا اقترن به
الاقرار قال الشيخ الامام عمر بن احمد النسفي في

التيسير قال اهل الحق الايمان المفترض على العبد
هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وقال الامام
ابو منصور وهو مروي عن ابي حنيفة رضي الله عنه
ولعل الحق هو الثاني الذي هو لا بد فيه من اقتران
الاقرار بالتصديق وجزم القاضي عياض في الشفا بان
الثاني هو الصحيح ولعل المصنف لم يجزم لورود المنع
عليه وقال الغزالي في الاحياء ان الاول هو الاظهر
ذكره الشرواني يعني كون مجرد التصديق بالقلب
كافر وقال سنان في قوله المصنف ولعل الحق انه
بكلمة التوجي مع قوله والمانع اي لمن يمنع اشتراط
الاقرار للتمكن في حقيقة الايمان نوع ميل منه الى
مذهب الاشعري من اعتبار التصديق وحده في
حقيقة الايمان فانه العمدة فيما بين العبد وبين
الله تعالى فان الله تعالى لا ينظر الا ما في العبد
من العمل الظاهر بل الى ما في قلبه من الاخلاص
لانه اي الله تعالى ذم المعاند وهو من عرف الحق
يقينا وجحده بقلبه ولم يقر بلسانه عنادا واستكبارا
ولهذا قال عز وجل فلما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا
هذا سحر مبين وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا وقال وان فريقا منهم ليكتمون
الحق وهم يعلمون وبقيد عدم الاقرار يمتاز عن
المنافق فانه وان عرف الحق وجحده بقلبه لكنه
يقربه بلسانه واما الجاهل المقصر فهو من لا يعرف
الحق لتقصيره في النظر الصحيح ذكره الشرواني
اكثر من ذم الجاهل المقصر هو الذي لا يعرف ذلك
لقصوره وتقصيره في النظر الصحيح ذكره الخفاجي
لانه قال تعالى في ذم الجاهل المقصر ومنهم اميون
لا يعلمون الكتاب الا اماني وان هم الا يظنون واما

المعاند

المعاند فقد قال في حقهم فويل للذين يكتبون الكتاب
بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا
قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما
يكسبون ولا يخفى ما بين الذمين من التفاوت
ذكره الشرواني والكمالي اي الذي يمنع هذا الاستدلال
ان يجعل الذم الواقع في الاية للانكار اي لجحود
الحق مع معرفته بقلبه وقال شيخي زاده اي لكونه
سكوتة عن الاقرار مع تمكنه منه ومطالبته به دليل
الانكار ولو استدل بان جمهور اهل الحق ذهبوا الى
كون الاقرار معتبرا في تحقق الايمان حتى صار
بحيث ادعى العلما انعقاد الاجماع عليه لم يرد
هذا المنع انتهى قلت لو استدل بذلك لورد عليه
القول بان المحققين على ان الايمان هو التصديق
وحده وهو المختار عند جمهور الاشاعرة كما قدمناه
وكيف يصح دعوى انعقاد الاجماع مع هذا الخلاف
الا ان الذم لعدم الاقرار باللسان لما دل عليه قوله
تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا
فانه يستفاد منه ان ذمهم بالظلم والعلو من احل
جحودهم الحق مع استيقانهم اياه ذكره الشرواني
وقال شيخي زاده قال الغزالي شكر الله تعالى
سعيه فان قلت قد اتفق السلف على ان الايمان
يزيد وينقص بالطاعة والمعصية فاذا كان التصديق
هو الايمان لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان فما قول
السلف هم الشهود العدول فاذكروه حق وانما
الشان في فهمه وفي اتفاقهم على ذلك دليل على ان
العدليين من اجزاء الايمان واركان وجوده بل
هو امر زايد عليه يزداد الايمان بعد تحققه في

نفسه والشيء لا يزيد بذاته فلا يجوز ان يقال للانسان
يزيد براسه بل يقال يزيد بالحيوانية وبعذاره ونحو ذلك
ولا يجوز ايضا ان يقال الصلاة تزيد بركوعها وسجودها
بل تزيد بالاداب والسنن فهذا تصريح منهم بان
الايمان له وجود ثم بعد وجوده تختلف حاله بالزيادة
والنقصان وقال في تفسير المغني وحقيقة الايمان
نخلة واحدة تتشعب ثلاث شعب شهادة واعتقاد
وعمل فالشهادة تحقن الدم وتوجب احكام الملة والعمل
بفروعه يوجب العدالة واما الاعتقاد فهو غيب وحكمه
يظهر في الاخرة فترك العقيدة نفاق وترك العمل فسق
وترك القول كفر وجاء في الحديث الايمان مقبول
وعمل معمول وعرفان بالعقول واتباع الرسول
وقال عليه السلام المومن من امن جاره بوائقه وقال
عليه السلام المومن هين لين جواد سمح اذا قيد انقاد
واذا انيخ على صخرة استناخ قال رويم رحمه الله تعالى
الايمان استصغار الكونين عند رؤية المكون وقال
سهل بن عبد الله التستري قدس سره الايمان اربعة اركان
التوكل على الله والاستسلام لامر الله والرضا بقضاء
الله والشكر لنعماء الله والتقوى باب الايمان واليقين
قلب الايمان والصبر عماد الدين والاخلاص كمال الايمان
وقال النسفي في تفسيره ما ورد من الاحاديث في معنى
المومن فهو المومن المستكمل او صاف اهل الايمان وعلى
هذا ما قال اهل الحقيقة في تفسير الايمان فهو تفسير كمال
حال المومن في مقامات خصال الايمان وقال فارس
الايمان تعظيم الحقيقة في صون الشريعة وقال
الواسطي اول قدم في الايمان ان لا يجري عليك التلوين
فيما يرد عليك من نعمة او بلية اذ لا فرق بينهما في

الحقيقة

الحقيقة وقال داود الطائي الايمان مايورث النور
بعد الظلمة ثم اليقين بعد القسوة ثم السنة بعد
البدعة ثم التلذذ بالعبادة بعد المجاهدة وروي
ابو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال الايمان بضع وستون او بضع وسبعون
شعبة افضلها لا اله الا الله وادناها اماطة الاذي
عن الطريق والحياء شعبة من الايمان فاهل الحديث
جعلوا هذا كله من الايمان ونحن قلنا هي من
خصال اهل الايمان ولم يرد تحديدها باعيانها
في حديث واحد واقصى ما بلغنا وله لفظ الحديث
تسعة وسبعون التهليل والذكر والتكبير والتسبيح
والتحميد والتمجيد والتحريد والتفريد والتوبة والانابة
والنظافة والطهارة والصلاة والزكاة والصيام
والقيام والاعتكاف والحج والعمرة والقربان والصدقة
والغزو والعتق وقراءة القرآن وملازمة الاحسان
ومجانبة العصيان وترك الطغيان وهجر العدوان
وتقوي الجنان وحفظ اللسان والثناء والدعاء
والخوف والرجاء والحب والحياء والصدقة والصفاء
والنصيحة والوفاء والندم والبكاء والاخلاص والذكاء
والحلم والسخاء والشكر في العطية والصبر في البلية
والرضا بالقضية والاستعداد للمنية واتباع السنة
وموافقة الصحابة والاقتداء بعلماء الامة والشفقة
على العامة واحترام الخاصة وتعظيم اهل الشيبة
والعطف على صغار البرية واداء الامانة واظهار
الصيانة والاطعام والانعام وبر اليتام وصلة الارحام
وافشاء السلام وصدق الاستسلام وتحقيق الاعتصام
والزهد في الدنيا والرغبة في العقبى والموافقة للمولى

ومخالفة الهوى والحذر من لظى وطلب جنة المأوى
وبث الكرم وحفظ الحرم والاحسان الى الخدم وطلب
التوفيق وحفظ التحقيق ومراعاة الجار والرفيق وحسن
الملكة في الرفيق وادناها اماطة الاذى عن الطريق
فمن استكمل الوفا بشعب الايمان قال ابو عبد الله كمال
الايمان وهذا الذي قال الله تعالى الذين امنوا ولم
يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون
والغيب مصدر يقال غاب الشي يغيب غيبا وغيبة
وغيابا ومغيبا ذكره الكسرواني وصف بالبنا للمفعول
به اي بالمصدر للمبالغة اي اطلق على ما يقوم معناه
به لاجل المبالغة في اتصافه به كما في رجل عدل فانه
ابلغ من رجل عادل ذكره الكسرواني وقال شيخي زاده
مصدر اقيم مقام اسم الفاعل في الاية للمبالغة والمعنى
يومنون بما هو غيب اي غايب خفي لا يدركه الحس
ولا تقضيه بديهة العقل وليس في قوله وصف ضمير
بل الفعل مسند الى الجار والمجرور فان لفظ به هو
القايم مقام الفاعل لوصف وقال الخفاجي اقيم
مقام الوصف وهو غايب للمبالغة بجعله كانه هو وقيل
انه بمعنى المغيب فاطلق المصدر واريد به المفعول
نحو خلق الله ودرهم ضرب الامير ورده ابو حيان
في البحر بان الغيب مصدر غاب وهو لازم فلا يبنى
منه اسم مفعول وكونه تفسيرا بالمعنى لان الغايب
لا يغيب بنفسه تكلف من غير داعي وقال ابن عرفة رحمه
الله تعالى في تفسيره والغيب هنا مصدر بمعنى الفاعل
اي يومنون بالغايب عنهم وكل ما غاب عنهم مما انبأهم
به فهو غيب كعدل وعادل فالغيب تسمية الفاعل باسم
مصدره مثله عالم الغيب والشهادة بمعنى الغايب اي

يومنون

يومنون بما غاب عن حواسهم وعقولهم من احوال
القيامة وسر القدر ومتشابهات القران او يكون
الغيب مفعولا به وبمعناه اي المغيب كقوله هذا
خلق الله ودرهم ضرب الامير اي مضروبه وقال
الهين بالغيب متعلق بيومنون ويكون مصدرا
واقعا موقع اسم الفاعل او اسم المفعول وفي هذا
الباب نظر لانه من غلب وهو لازم فكيف يبنى
منه اسم مفعول حتى يقع المصدر موقعه الا ان
يقال انه واقع موقع اسم مفعول من فعل مضاعف
متعديا اي المغيب وفيه بعد كالشهادة اي كما
اقيمت الشهادة مقام الشاهد وقال الخفاجي
والشهادة ما يقابل الغيب لانها ما يحس ويشاهد فهي
مثله في المصدرية والوصفية في قوله تعالى عالم
الغيب والشهادة قال الشرواني ولما لم تكن شهادة
الغيب مسموعة لبطلان التي على نفسه لم يقل كالغيب شهادة
والشهادة في قوله تعالى عالم الغيب والشهادة
والعرب تسمي بصيغة المبني للفاعل المطمئن يروي
بفتح الهمزة على انه مكان وبكسرها على انه صفة والتذكير
باعتبار الموضع والمراد بالارض المطمئن المكان
المنخفض ذكره الشرواني من الارض كلمة من للبيان
وقيل للتبعيض قاله الشرواني وقال خرو في المطمئن
صح بفتح الهمزة اسم موضع وقد يروي بالكسر اسم فاعل
تجوزا والتذكير باعتبار المكان وقال الخفاجي
يروي بكسر الهمزة وفتحها فبالكسر اسم فاعل وبالفتح
اسم مكان وهو الوهدة المنخفضة في الارض وقيل سمي
تسمية الارض مطمئنة مجاز وتذكير اسم الفاعل باعتبار
المكان كانه قيل المكان المطمئن من الارض والاظهر

جعله صفة لبعض كما يشعر به من التبعيضية وقال
شيخي زاده والمطمأن صح بفتح الهمزة على انه اسم
مكان بمعنى موضع الطمانينة والسكون لا اسم مفعول
لان اطمأن لازم وقد يروى بكسر الهمزة على انه
اسم فاعل بمعنى النسب مثل تامر ولابن او على الاسناد
المجازي مثل عيشة راضية الا انه على هذا ينبغي
ان يقال سمي المطمئنة من الارض لكونه صفة للارض
وهو مونث وذكر باعتبار المكان او الموضع واذا
فتحت الهمزة تكتب على صورة الالف هكذا المطمأن
واذا كسرت تكتب على صورة الياء هكذا المطمئن
والخمصة بالنصب عطف على قوله المطمأن والخمصة
بفتح الخاء المعجمة واصلها المجوعة التي تلي اعلى
الكلية بضم الكاف واحدة الكليتين وهما يكونان
في جنبي كل حيوان ذكره الشرواني وقال في المصباح
والكلية من الاحشاء معروفة والكلوة بالواو لغة لاهل
اليمن وهما بضم الاول قالوا ولا يكسر وقال الازهري
الكليتان للانسان ولكل حيوان وهما لحمتان حمراوان
لازقتان بعظم الصلب وهما منبت زرع الولد وقال
الشرواني والمراد بالخمصة الحفرة التي تظهر في بطن
الدواب في جنبيها متصلة بالكلية وتزداد ظهورا بالجوع
واذا بطنت يعني الدواب غابت الحفرة المذكورة
وقال حر والخمصة ارادبها الحفرة واصلها المجوعة
وقال الخفاجي الخمصة بفتح الخاء المعجمة وسكون
الميم وفتح الصاد المهملة وهاتانيث النقرة والحفرة
وما يشبههما في ظاهر الجسد او باطنه ويقال للجوع ايضا
للجوع لانخفاض البطن به كما في قولهم ليس للبطنة
خير من خمصة تتبعها والبطنة هي الاسترسال من الطعام

وقال

وقال شيخي زاده هي النقرة والحفرة التي تكون
بازاء الكلية وهي في الاصل بمعنى الجوعة والمخمصة
المجاعة وهي مصدر كالمعتبة بمعنى العتاب والا خمص
ما دخل من باطن القدم فلم يصب الارض غيبا
مفعول ثاني لتسمي وانما سميا غيبا لانهما يغيبان
عن الحس اما الاول وهو المطمئن من الارض
فظاهر واما الثاني فبعد التتبع ذكره الشرواني
وليس مراده الاستشهاد بل الاستيناس والاشارة
الى انه استعمل اسما جامدا بمعنى قريب مما نحن
فيه ذكره الخفاجي او فبعل معطوف على قوله
مصدرا اي الغيب اما مصدر كالشهادة او صفة
مشبهة ذكره الشرواني وقال شيخي زاده ويكون
اصله غيبب على وزن فيعل بمعنى الفاعل فادغمت
الياء الساكنة في المكسورة فصار غيب ثم خفف
بالبناء للمفعول فصار غيب كفعل بفتح القاف
وسكون الياء التحتية المخففة واحد اقيال واقوال
ومقاول وهو ملك حمير ويقال مقول لانه يقول
ما شاء فينفذ قوله او هو من دون الملك ذكره
الخفاجي وقال في القاموس المقول كمنبر الملك
او من ملوك حمير يقول ما شاء فينفذ كالقيل او دون
الملك الاعلى وقال السفاقسي اما مصدر من
غاب يغيب واما مخفف من غيب كليّن من ليّن
والفارسي لا يقيس هذا التخفيف في ذوات الياء
كغيب ويقيسه في ذوات الواو وكثير وغيره يقيسه
فيهما وابن مالك لا يقيسه فيهما وقال الخفاجي وصله
قيل مشددا قال ابو حيان لا ينبغي ان يدعى في
قيل وامثاله ذلك حتى يسمع من العرب مثقلا كتفاخره

من نحو ميت و هين وليت فانها سمعت مخففة
ومثقلة ويبعد ان يقال التزم تخفيف هذا خاصة
مع انه غير مقيس عند بعض النحاة مطلقا او في
الثاني وحده ولا يخفى ان قيلا وان سمع مشددا
لكن ائمة اللغة صرحوا بانه اي المشدد اصله
كما قاله بعضهم في نيف وريحان لكن بينهما فرق
فانه واوي فلا ادعاء ما ذكر لم يكن لقلب الياء
واوا وجه وقال اكثر والى قيل بالتخفيف اصله
قيل بالتشديد واخر هذا احتمال يعني قوله او
فيعلم عن قوله مصدر مع ان الوصف به حينئذ
على ظاهره لا يحتاج الى تاويل كالوصف بالمصدر
لان هذا لا بد عي الا فيما سمع مثقلا كنظايره وهذا
ليس من هذا القبيل والمراد به اي بالغيب الامر
الخفي الذي لا يدركه الحس اي لا يقع تحت ادراك
الحس مطلقا ولا تقتضيه بديهة العقل اي لا يدركه
العقل ايضا بالبديهة قال الخفاجي بديهة العقل
والراي ما لا يحتاج الى فكر ونظر من بدهه بدهة
اذا بغت وفاجاء وفي القاموس بدهه بامر كمنعه
استقبله به والبده والبداهة ويضمان والبديهة
اول كل شي وما يفجاء منه وبادهه بالامر مبادهة
وبداها فاجاءه به وهو اي الغيب قسمان قسم
لا دليل عليه اي مطلقا لا سمعا ولا عقلا ولم يقل لم ينصب
عليه دليل على ما يقتضيه حسن المقابلة لقوله نصب
عليه دليل اشعارا بان هذا القسم لا سبيل فيه لنصب
الدليل ذكره البيضاوي وهو المعني بقوله تعالى وعنده
مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فان هذا القسم هو المراد
بالغيب الواقع في هذه الاية مفاتح الغيب

فان حصر العلم فيها به تعالي يدل علي ان المراد بالغيب
ما لا دليل عليه فان الذي دل عليه الدليل يعلمه
غيره تعالي ايضا بالنظر في الدليل المنصوب عليه
ذكره الشرواني وقال الخفاجي قيل انه جعل كونه
مفاتح الغيب عنده كناية عن اختصاص غيب لا
دليل عليه به تعالي وهو مبني علي ان المفاتح جمع
مفتح بالكسر بمعني مفتاح اما اذا كان جمع مفتح بالفتح
وقرت بالمخازن فلا حاجة لادعاء الكناية لان
قوله لا يعلمها الا هو صريح في ذلك لاختصاص والمراد
بهذا كل ما استاثر الله بعلمه وقسم نصب عليه دليل
نصب الدليل واقامته عبارة عن بيانه علي الوجه
المعروف وهو مجاز في الاصل صار حقيقة اصطلاحية
فيه ذكره الخفاجي فالدليل اما عقلي كالصانع الذي
صنع العالم سبحانه وتعالي قال الخفاجي اي كاثبات
وجود الصانع وهو الله عز وجل واطلاقه علي
الله تعالي ورد في حديث مسند وهو ان الله صانع
كل صانع وصنعته فلا حاجة لقول السبكي جواز
اطلاقه لوروده في قوله تعالي صنع الله فانه انما
يتمشي علي راي من يكتفي بورود المادة ولا حاجة
اليه وما ورد اطلاقه علي الله وثبت باخبار الاحاد
يجوز تسميته به علي خلاف فيه في شروح الصحيحين
وصفاته فانه نصب عليه دليل من طريق العقل
كما هو مفصل في علم الكلام وقال الشرواني وكذلك
النبوات فانها ايضا تعلم بدليل العقل ولا مدخل فيها
للنقل واما دليل سمعي كثبوت اليوم الاخر وهو يوم
القيامة وثبوت احواله من الصراط والميزان
والحساب مما لا مدخل للعقل فيه ذكره الشرواني وقال

شيخي زاده وكل القسمين غيب بالمعنى المذكور الا ان
الانسان يعلم القسم الثاني منه بما نصب عليه من الدليل
والغيب الذي اختص علمه بالله تعالى هو القسم
الاول منه وقال الشرواني والضابط في ذلك ما قاله
الامام الرازي وهو ان ما لا يمكن اثبات النقل به بعد
ثبوته فانه لا يمكن اثباته به وما كان اخبارا عن
وقوع ما جاز وقوعه وجاز عدمه لا يمكن معرفته
الا بالحس او النقل والصانع والنبوات من قبيل
الاول والحشر والنشر وما يتعلق بهما من قبيل الثاني
وهو المراد به في هذه الاية اي قوله تعالى يؤمنون
بالغيب قال الشرواني اي القسم الاخير من الخفي هو
المراد من الغيب لان الغيب الواقع موقع المفعول
به بواسطة الباء على ما صرح به يقتضي اقتضاء
بينا ان يتعلق به العلم وما ذاك الا القسم الاخير
وقد يقال القسم الاول ايضا مراد لان المتقين
يؤمنون بالغيب المراد من قوله تعالى وعنده مفاتح
الغيب لا يعلمها الا هو وانت خبير بانه ايمان بهذه
الاية لا بالقسم الاول من الغيب لان الايمان به
يستلزم العلم به كما مر وقال الخفاجي فالغيب
الذي امنوا به الله وصفاته وما يجب اعتقاده
فان قلت على هذا يشمل الغيب الله ويطلق عليه
ضمنا والغيب والغايب ما يجوز عليه الحضور والغيبة
واطلاق المتكلمين في قولهم قياس الغايب على الشاهد
لا يصلح كفوا له قلت السلف مطبقون على تفسيرها
بما ذكر وليس فيها اطلاقه عليه بخصوصه فليس هذا
من قبيل التسمية وفي بعض الحواشي فرق بعض اهل
العلم بين الغيب والغايب فيقولون الله غيب

وليس

وليس بغايب ويعنون بالغايب ما لا يراك ولا تراه
وبالغيب ما لا تراه انت وقال شيخي زاده مدح
الله تعالى المتقين بانهم يومنون بالغيب الذي
عليه دليل بان يتفكر وافيه ويستدلوا به عليه ويومنون
به ويدخل فيه العلم بالله تعالى وبصفاته والعلم
بالاخرة والعلم بالنبوة والعلم بالاحكام والشرايع
فان في تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فيصلح
ان يكون سببا لاستحقاق الثنا والمدح فان قيل
الايمان المذكور في قوله تعالى والذين يومنون
بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون
ايمان بالاشيا الغايبة فلو كان المراد بالايمان المذكور
في هذه الاية الايمان بالاشيا الغايبة ايضا لكان
المعطوف نفس المعطوف عليه وانه غير جايز اجيب
بان قوله يومنون بالغيب يتناول الايمان بالغايبات
على الاجمال ثم قوله والذين يومنون بما انزل
اليك الاية يتناول الايمان ببعض الغايبات على
التفصيل فكان هذا من باب عطف التفصيل على
الاجمال وهو جايز كما في قوله وملايكته وجبريل وميكال
وقال ابن بختر في تفسيره فالمقلد يومن بالغيب اي
بما غاب عنه من العلوم الاستدلالية التي استبد بها
العلما بالبراهين والفكر والعلما المستدلون يومنون
بالغيب اي بما غاب عن عقولهم واستنباطهم والمكاشفون
من الاولياء يومنون بالغيب اي بما غاب عنهم مما كشف
الله على الانبيا عليهم السلام من اسرار الوحي
وانباء الكتب السماوية وغيرها والانبيا يومنون
بالغيب اي بما غاب عنهم مما اوحى الله الى محمد صلى
الله عليه وسلم وما اولي من المحامد واسرار لقاء

الحمد وولاية الشفاعة والتمييز بين المرتضى للخلوق
بالشفاعة والمسخوط المردود عن فضل الشفاعة
واختصاصه بالخصال الست وبانه خاتمهم وافضلهم
وافترايه بهدي الكل الي مالايحصي من المناقب
ومحمد صلي الله عليه وسلم يومن بالغيب اي
بما غاب عنه من الكلام الالهية التي اراد الله شيا
ان يقول له كن فيكون فتم التنزيل علي عمزات
عيون المعاني ونم علي دلالات وجوه المباني في هذا
اي يتعين ارادة القسم الاخير من الغيب في الاية
اذا جعلته اي قوله بالغيب صلة للايمان اي لقوله
يومنون الصلة في اصطلاح النحاة صلة الموصول
وتطلق علي الزايد ذكره الخفاجي والباء تقوية
لوصول الفعل الي الاسم كمررت بزيد فيتعلق
بالفعل ذكره السفاقسي وكونه صلة يجعل الباء للتعدية
وجعله مفعولا به بواسطتها كما نبه عليه بقوله
واوقعته موقع المفعول به لان هذا يقتضي تعلق
العلم به فيختص بالقسم الاخير فالضمير في قوله
جعلته راجع الي قوله بالغيب لا الي الباء كما قيل
لان الصلة في اصطلاحهم نفي المفعول به بواسطة
الحرف صرحوا به مع ان الظاهر في الضمير الراجع الي
الباء التانيث وايضا يستلزم ذلك رجوع ضمير اوقعته
ايضا الي الباء ولا وجه له علي ان هذا القايل قد
اعترف بان الضمير في قوله وان جعلته حالا راجع
الي قوله بالغيب وهو قيمه فما ذا عليه لو جعله
انضار راجعا اليه حتي لايلزم التفكيك ذكره الكرماني
وقال الخفاجي قوله واوقعته تفسير له اي لمعني
الصلة بمعني الزايد لانه المقصود وهذا اشارة

الي

الى المراد اي كون المراد بالغيب القسم الثاني من
الخفي المذكور على هذا التقدير لا الى كونه بمعنى
الغايب او الخفي على التقديرين كما قيل لان القسم
الاول ليس مما يلزم الايمان به اجمالا بان تعتقد
غيبا لا يعلمه الا الله وقال الامام الرازي فان
قيل اتقولون العبد يعلم الغيب ام لا قلنا قد
بينا ان الغيب ينقسم الى ما عليه دليل والى ما لا
دليل عليه اما الذي لا دليل عليه فلا يعلمه ولا يمتنع
ان نقول نعلم من الغيب ما لنا عليه دليل ويقيد
الكلام ليلا يلتبس وعلى هذا الوجه قال العلما
استدلال بالشاهد على الغايب احد اقسام
الادلة وان جعلته اي قوله بالغيب حالا من فاعل
يومنون وهو الواو على تقدير قولك يومنون
الباء للمصاحبة وهي الملابسة ملتبسين بالغيب
فالايمان على الاول مضمن معنى الاقرار والاعتراف
او مجاز عن الوثوق ومعنى الغيبية صفة للمومن
به اي يومنون بما هو غايب عنهم وعلى هذا المعنى
الثاني الايمان بمعنى التصديق بلا تضمين ولا
تجوز والغيبة صفة للمومنين والمومن به محذوف
للتعميم والمبالغة اي يومنون بجميع ما يومن به
في حال غيبتهم كما يومنون حال حضورهم لا كالمنافقين
ذكره الخفاجي وقال الكرماني في كونه حالا من فاعل
يومنون اما بتنزيله منزلة اللازم اي يحدثون
الايمان او بجعل المفعول اعني المومن به محذوفا
للتعميم اي يومنون بكل ما يجب ان يومن به كان
اي الغيب مصدرا بمعنى الغيبة والخفا لا بمعنى
الامر الخفي ذكره الكرماني وقال السفاقسي ويحتمل

ان تكون الباء للحال فتتعلق بمحذوف اي ملتبسين
بالغيب عن المؤمن به فيتعين حينئذ المصدر
قلت لا يتعين ويحتمل ان يكون بمعنى اسم الفاعل
اي غائبين عنكم قاله الفارسي وقواه بقوله تعالى
يخشون ربهم بالغيب وخشي الرحمن بالغيب اي غائبين
عن مرأة الناس والمعنى على هذا التقدير انهم
اي المتقين يؤمنون حال كونهم غائبين عنكم بحيث
لا تطلعون على بواطن احوالهم لا كالمنافقين الذين
قال الله تعالى عنهم اذا لقوا الذين امنوا قالوا
امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن
مستهزؤن قالوا اكثر واني اي يؤمنون في حال
غيبتهم كما يؤمنون في حال حضورهم لا كالذين
نافقوا فيكون هذا مدحا للمؤمنين بانهم ليسوا كالمنافقين
الذين يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم بل هم
مخلصون في ايمانهم يستوي حالهم مع المؤمنين
حضورا وغيبة فلا يرد ما قيل ان هذا الوجه مختص
بغيبي الصحابة رضي الله عنهم لانهم شاهدوا بعض
ما يجب به الايمان وهو النبي صلى الله عليه وسلم
وقد غفل هذا القايل عن قول المصنف كالمنافقين
الى اخره فانه صريح في ان المقصود الاصلي بيان
اضلالهم في الايمان لاكونهم غائبين عما يجب
ان يؤمن به وقال الراغب وهو اختيار ابي مسلم
الاصفهاني ان قوله بالغيب صفة للمؤمنين معناه
انهم يؤمنون بالله حال الغيبة كما يؤمنون به حال
الحضور لا كالمنافقين الذين اذا لقوا الذين امنوا
قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم
انما نحن مستهزؤن ونظيره قوله تعالى ذلك ليعلم ان

لم اخنه بالغيب ويقول الرجل لغيره نعم الصديق
لك فلان يظهر الغيب وكل ذلك مدح للمومنين بكون
ظاهرهم موافقا لباطنهم ومباينتهم لحال المنافقين
الذين يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم وقال
الخفاجي اوالمراد انهم يومنون بالغيب كما يومنون
بالشهادة فهو للدلالة على قوة ايمانهم وانهم استوى
عندهم الشاهد وغيره او انهم يومنون غائبين
عن المومن به المومن بفتح الميم الثانية اسم مفعول
وهذا معطوف على قوله عنكم ذكره الخفاجي وقال
الكرواني فالغيبة صفة المومنين ايضا والمعنى
يومنون غائبين عن جميع ما يجب ان يومن به
وقال سنان اي غائبين عن المومن به الذي
تعلق به الايمان من الله وصفاته واحوال الاخرة
فانه المعتبر من الايمان وقال النسفي في تفسيره
والايمان انما يكون بالغيب لانه تصديق والتصديق
والتكذيب انما يكونان عن الخبر والخبر يكون عن
غيب لا عن مشاهدة وقال الخفاجي والمومن
به النبي صلى الله عليه وسلم كما في كلام ابن مسعود
رضي الله عنه وقال الكرواني وقيل المراد بالمومن
به هو النبي صلى الله عليه وسلم خاصة وهو الملايم
لما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه ويجي
وجه تطبيقه على الاول ايضا وقال ابن كثير في
تفسيره بمعنى انهم غائبون عن الحقايق الالهية
وعقولهم قاصرة عن ادراكها اما المعاني فهي غير
غائبة او يكون الغيب نعتا للايمان ولكن نعتا بسبب
من يلابس الايمان ويباشره كالقرية الظالم اهلها
لان الموصوف بالايمان هو الموصوف بالغائبية

علي الحقيقة لما روي في الحديث ان ابن مسعود رضي
الله عنه قال هو عبد الله بن مسعود الصحابي المشهور
رضي الله عنه وهذا اثر صحيح عنه مخرج في السنن
موقوفا عليه وقد قال له الحارث بن قيس عند الله
نحتسب فقال ابن مسعود عند الله نحتسب ايمانكم
بمحمد صلى الله عليه وسلم ولم تروه ان امر محمد
صلى الله عليه وسلم كان بيننا لمن راه والذي لا اله غيره
وفي رواية الا هو ما من احد افضل من ايمان بغيب
ثم قرا هذه الاية يعني قرا الم ذلك الكتاب لا ريب
فيه هدي للمتقين الي قوله المفلحون كذا اخرجه
الدارمي في سننه وصححه الحاكم وقرانه للاية مستشهدا
بها علي ما ذكره تدل علي انها محمولة عنده علي هذا
المعني وبمعناه ما روي مرفوعا في السنن ايضا ان
ابا عبيدة بن الجراح قال يا رسول احد خير منا اسلمنا
وجاهدنا معك قال نعم قوم يكونون بعدكم يومنون
بي ولم يروني وما قيل من انه يفضي الي ان الصحابة
اجمعين رضي الله عنهم غير داخلين في الاية وانها
مخصوصة بغيرهم ومعني كونهم افضل انهم اعجب
حالا ليس بشي لانهم خارجون علي تقدير ابن مسعود
رضي الله عنه ولا محذور فيه وليس معني الخيرية
ما ذكر لانها تختلف بحسب الاضافات والاعتبارات
فالصحابة خير الناس لنيلهم شرف القرب من الرسول
صلى الله عليه وسلم واشراق باطنهم وظاهرهم
بنور النبوة ولزوم سيرة العدل والصدق والتنزه
عن دنس المعاصي وهو المراد بحديث خير القرون
قرني وخيرية غيرهم بايمانه بالغيب ورغبته ومحبته
لله ورسوله مع انتفاء مشاهدة الوحي واثاره وفساد

الزمان كما قال القائل لله در
رايت عبيد الله اكرم من مشى ٭ واكرم من فضل بن يحيى بن خالد
اولئك جادوا والزمان مساعد ٭ وقد جاد ذا والدهر غير مساعد
وقال الكرماني وهذا الاثر يريد كون المراد بالمؤمن
به هو النبي صلى الله عليه وسلم خاصة فعلى تقدير
ان يراد به جميع ما يجب ان يؤمن به لا بد ان يقال
يكفي في تمام التقريب دخول الايمان به صلى الله
عليه وسلم في ذلك الجميع وكونه عمدة فيه لان
الايمان بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
يتضمن الايمان بساير ما يجب ان يؤمن به ثم ان
ابن مسعود رضي الله عنه اراد بقوله ان امر محمد كان
بينا لمن رآه انه لا عجب في حال من امن به بعد ما
رآه وحضر مجلسه فمعنى كون الايمان بالغيب افضل
الايمان انه اشد اعتدادا واعجب حالا من ايمان
من امن به عليه السلام بعد ما رآه واما قوله عليه
السلام لو وزن ايمان ابي بكر مع ايمان جميع الخلايق
لرجح فانما يفيد افضلية ايمان ابي بكر رضي الله
عنه بمعنى كونه اقوى واشد كيفا لكونه في اعلا مراتب
اليقين وهو مرتبة حق اليقين فلا يقدح في
افضلية ايمان من امن بغيب وقال شيخي زاده
في قول ابن مسعود رضي الله عنه والذي لا اله
غيره ما امن احد افضل من ايمان بغيب يريد
انه لا عجب في ايمان من امن وايمانهم بحضوره
صلى الله عليه وسلم لما شاهدوه من المعجزات
بل العجب ممن امن ولم يره ولم يشاهد شيا من
المعجزات فايمانه اشد اعتبارا اذ هو افضل من
ايمان من شهده والظاهر ان ما يجب الايمان

به ليس جسمه المطهر وجده المنور بل حقيقة امر
نبوته وهي غيب في حق جميع الامة غاية ما في
الباب ان ما شاهده الصحابة رضي الله عنهم
من المعجزات اكثر مما شاهده من بعدهم وابن ابن
مسعود رضي الله عنه يجعل مشاهدة دلايل امر
النبوة بمنزلة مشاهدة نفس المدلول فلذلك جعل
ايمان الصحابة ايمانا بالمشاهدة تسلية لاصحابه
من التابعين الذين تحزنوا بعدم بلوغهم في كمال
الايمان درجة الصحابة رضي الله عنهم فكلامه
كلام ادعائي اقناعي لا تحقيقي انتهى قلت
وهذا يقتضي ان الكل مومنون بالغيب وهو حق
لكن من امنوا بغيب النبوة في شخص معين عندهم
بالحس ورأوا الدلايل القطعية على ثبوت غيب
النبوة في ذلك الشخص المعين عندهم بالحس اكانهم
اقوى واشد ممن امنوا بغيب النبوة في شخص
غير معين عندهم بالحس ولا راوه ولا راوا الدلايل
على غيب نبوته فان ايمانهم لم يصل الى تلك القوة
وتلك الشدة لان الاولين عاينوا من امنوا به
معينا عندهم في شخص مخصوص ولو امكن لهم
معاينة نبوته لعاينوها ولكن لا يمكن ذلك لاحد
اذ لا يطلع على اسرار القلوب الا علام الغيوب
وانما عاينوا الدلايل على ذلك من المعجزات
الخارقة للعادة المقرونة بالتحدي وهذا مقدار
ما يمكن ان يعرفه الانسان من انسان غيره فلا مانع
ان يسمى هذا المقدار رؤية للنبوة ومشاهدة
لها حيث لم يبق لهم شبهة فيها اصلا ولا قدرة
لهم فوق ذلك من حيث نظر عقولهم الا اذا فتح

الفتاح بذوق شيء من ذلك من مقام ولا يأتهم
وصديقيتهم كما قال صلى الله عليه وسلم ما اوحي
الي شيء الا صببته في صدر ابي بكر ومعنى هذا الصب
ذوقه لمعنى الوحي النبوي بطريق الالهام من
غير ان يوحي اليه فلا شك ولا شبهة ان ايمان السلف
الماضين وهم الصحابة رضي الله عنهم اجمعين
افضل من ايمان من بعدهم الي يومنا هذا من
جهة رؤيتهم للنبي صلى الله عليه وسلم المؤمن
به وروية الدلايل علي نبوته ولا يقدح في فضلهم
من هذه الجهة فضل غيرهم من الامة الذين يعلم
من جهة ايمانهم بمن لم يروه ولم يعاينوه حيث كان
ايمانهم غيبا محضا من كل وجه ولهذا ورد في حديث
السيوطي في جامعه الصغير برمز الامام احمد في
مسنده وابن حبان عن ابي سعيد الخدري رضي الله
عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
طوبى لمن رآني وامن بي ثم طوبى ثم طوبى لمن امن
بي ولم يرني وفي رواية الطيالسي وعبد الرحمن
ابن حميد عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال طوبى لمن
رآني وامن بي وطوبى لمن امن بي ولم يرني ثلاث
مرات وفي رواية الحاكم والطبراني عن عبد الله
ابن بسر رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم طوبى لمن رآني وامن بي وطوبى لمن رآى
من رآني ولمن رآى من رآى من رآني وامن بي
طوبى لهم وحسن مآب وفي رواية الامام احمد
في مسنده والبخاري في التاريخ وابن حبان والحاكم
عن ابي امامة رضي الله عنه واحمد في مسنده

والبخاري في التاريخ وابن حبان والحاكم عن ابي امامة
رضي الله عنه عن انس رضي الله عنه قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم طوبى لمن رآني وآمن بي مرة
وطوبى لمن لم يرني وآمن بي سبع مرات وقال
الشارح المناوي وذلك لان الله مدحهم بايمانهم
بالغيب وكان ايمان الصدر الاول غيبا وشهودا
فانهم آمنوا بالله واليوم الآخر غيبا وآمنوا بالنبي صلى
الله عليه وسلم شهودا لما انهم رأوا الآيات وشاهدوا
المعجزات واخر هذه الامة آمنوا غيبا بما آمن به
اولها شهودا فلذا اثنى عليهم النبي صلى الله عليه
وسلم واخذ ابن عبد البر من هذا الحديث ونحوه
انه يوجد فيمن يأتي بعد الصحابة رضي الله عنهم
من هو افضل من بعض الصحابة وايده بعضهم بخبر
ابن عمر رضي الله عنهما سئل فوعا اتدرون اي الخلق
افضل ايمانا قالوا الملائكة قال وحق لهم بل غيرهم
قالوا الانبياء قال وحق لهم بل غيرهم ثم قال افضل
الخلق ايمانا قوم في اصلاب الرجال لم يروني ولم
يدركوني فهم افضل الخلق ايمانا وقيل المراد بالغيب القلب
لانه مخفي عن الحس فالغيب بمعنى الغائب المخصوص
ذكره الكرماني وقال يغني زاده فلا حاجة ايضا
الى اعتبار التضمين وارتكاب المجاز ويكون المؤمن
به محذوفا للتعميم والبالغة وقال الخفاجي فالغيب
هو القلب لانه غائب مخفي قيل ويعضده التعبير
بالمضارع لان ايمان القلب مستمر وقال سنان
سمي به لانه عضو غائب عن الحس قال الربيع
ابن انس واستحسنه السهيلي على غيره مما قيل فيه قال
ويدل على صحته قوله تعالى ويخشون ربهم

بالغيب

بالغيب فانه لا يحتمل الا ذلك فيرد اليه ما اختلف فيه
واحتمل غيره وفيه نظر فان قوله بالغيب في هذه
الاية يحتمل الحالية اي يخشون ربهم ملتبسين بالغيب
اي غائبين عما هو منشأ الخشية غير مشاهدين
اياه ومع هذا الاحتمال كيف يدعي التعين انتهى قلت
واقرب من هذا الاحتمال ان يكون قوله بالغيب
حالا من ربهم والمعنى انهم يخشون ربهم حال كونه
غائبا عنهم حيث لا يدركونه والمعنى على هذا
يومنون بقلوبهم اشار بصيغة جمع القلب الى ان
اللام في الغيب المراد به القلب للاستغراق لقرينة
قوله يومنون فيكون من مقابلة الجمع بالجمع المفيدة
لانقسام الاحاد الى الاحاد اي يومن كل بقلبه ذكره
الكرماني لا كمن يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم
وهم المنافقون وقال السفاقسي في تفسيره اي
بظهر الغيب قال الشاعر
وبالغيب امنا وقد كان قومنا يصلون للاوثان قبل محمد
وفي تفسير النسفي وقال بعضهم اي يومنون بقلوبهم
الغائبة عن السنتهم الظاهرة لا كالمنافقين الذين
يومنون بالسنتهم الظاهرة دون قلوبهم الغائبة
وقال سعيد بن جبير اي يومنون بالله وقال
ابن عباس رضي الله عنهما اي يصدقون الرسل
وقال ابن جريج اي يومنون بالوحي من قوله
وما هو على الغيب بضنين بمعناه على الوحي
وقال الحسن اي يصدقون بالاخرة وقال بعضهم
اي يومنون بالله ويطيعونه وان غابوا عن
المومنين لا كالمنافقين كما قال الذين يخشون
ربهم بالغيب والجملة ان الغيب كل ما لا يصل اليه

العبد الا بدليل وهو ما غاب عن الحس مما يجب الايمان
به وهو ما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من
الكائنات بعده في الدنيا وما بعد الموت من القبر
والجنة والنار وقال الامام ابو منصور قيل فيه
بوجهين يؤمنون بغيب الله ولا يطلبون منه ما طلب
الامم السالفة من انبيائهم كقول بني اسرائيل
لموسى عليه السلام لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
والثاني يؤمنون بغيب القرآن وبما يخبرهم القرآن
من الوعد والوعيد والامر والنهي والبعث والجنة
والنار وقال اهل الحقيقة معناه انهم بغيب ما
القرآن عاينوا غيب الآخرة ثم بغيب الغيب شاهدوا
الحق مطلعا عليهم في جميع الاوقات فغابوا بما طالعه
عليهم عن مشاهدة كل شيء سواه فهم قائمون معه
مع المشاهدة ثم الغيب في القرآن جاء لمعان للسر
قال اني اعلم غيب السموات والارض اي سر اهلهما
والزوج قال حافظات للغيب والرزق قال
وعنده مفاتح الغيب والروح قال اطلع الغيب والوحي
قال وما هو على الغيب بضنين وما غاب عن العباد
قال عالم الغيب والعذاب قال ولا اعلم الغيب
اي متى ينزل العذاب والموت قال ولو كنت
اعلم الغيب اي متى اموت والشك قال رجما بالغيب
اي قولا بالشك والنزول العلامة قال ويقولون
لولا انزل عليه اية من ربه فقل انما الغيب لله اي
علم نزولها ويعني الغيبة قال ذلك ليعلم اني
لم اخنه بالغيب فالباء في قوله يؤمنون بالغيب
على المعنى الاول وهو كون المراد بالغيب المخبر
الذي نصب عليه دليل للتعدية بتضمينه معنى الاعتراف

وجعل قوله بالغيب واقعا موقع المفعول به وقد
مر ذكره الشرواني وقال الخفاجي قيل المراد بباء
التعدية تصيير الفعل اللازم متعديا اي مساويا
لمعنى معنى ذهب بزيد اذهبه وقد يراد بها
ما هو لازم لكل حرف جر وهو افضاء معنى متعلقها
الى مدخولها وهو متعين للارادة هنا وحينئذ لا
نحن مقابلة الحالة لها اذ التعدية بالمعنى الثاني
موجودة فيها ايضا ان يقال المراد افضاء معناها بحيث
يصير مفعولا به وفي الحالة ليس كذلك والحق ان
التعدية هنا بالمعنى الاول لان معنى قوله يومنون
بالغيب على الاول يصدقون و ينتفعون به فهو
مفعول به وعلى المعنى الثاني وهو جعله حالا يجعل
الغيب بمعنى الغيبة والخفا للمصاحبة وهي الملابسة
قال الشرواني فان قلت قول المصنف وان جعلته
حالا على تقدير ملتبسين بالغيب الى اخره يقتضي
ان تكون الباء على تقدير جعله حالا للملابسة قلت
لم يفرقوا بين المصاحبة والملابسة على ما يشهد
به تتبع الكتب المبسوطة المعتبرة وقال الخفاجي
قيل اذا جعلت الباء للمصاحبة لا يلزم ان يكون المتعلق
محذوفا حتى يكون حالا لانك اذا قلت دخلت عليه
بثياب السفر ليس معناه دخلت مصحوبا بثياب
السفر لتعلق الباء بالمدخول لا بمعنى المصحبة التي
تدل عليها الباء فالوجه تعلق الباء بالايمان وما مر من
تقدير الباء معنى انسحابي لا من حق اللفظ قلت قال
نجم الدين الرضي لكون الباء بمعنى مع وهي التي يقال
لها باء المصاحبة نحو قد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا
به واشتري الدار بالاتها قيل ولا تكون بمعنى ٥

الاستقراء والظاهر انه لا مانع من كونها لغوا وما ذكره
هو الذي يرتضاه النحاة وما استظهره بطريق البحث
هو مختاره وعليه شارح اللباب ايضا وعلى المعنى الثالث
وهو ان يكون المراد بالغيب القلب لكون الباء للآلة
لكون القلب حينئذ آلة كالقلم على ما اشار اليه بقوله
والمعنى يومنون بقلوبهم لا بافواههم ذكره الكرماني
ويقيمون الصلاة لما كانت الاقامة بالمعنى اللغوي
الذي هو جعل الشيء قائما اي منتصبا من خواص الاجسام
ولا يتصور في الصلاة التي هي من قبيل المعاني في قوله
تعالى يقيمون الصلاة على اربعة اوجه باعتبار
معاني مجازية تناسب الصلاة ذكره الكرماني اشار
بالاول بقوله اي يعدلون اركانها يعني الصلاة فالمراد
من اقامتها تعديل اركانها قال الخفاجي الاركان
جمع ركن كقفل واقفال وركن الشيء جانبه ولذا اصطلحوا
على عد اجزاء الماهية اركانها بخلاف ما توقف الصحة
عليه ولم يكن داخلا فيها انتهى فان ذلك يعدونه شرطا
لها فالركن والشرط ما توقف الصحة عليه لكن الركن
ما كان داخلا في ماهيتها والشرط ما كان خارج ماهيتها
وهذا هو المشهور بين الفقهاء وقيل الركن ما يوجد
فيها وينقض والشرط ما يوجد قبلها من اولها الى اخرها
وقال الخفاجي والتعديل التسوية وتعديل الاركان
الفاظها مستجمعة للفرائض والواجبات اولها مع
الآداب والسنن والاول اوسع دائرة للمجتهدين بعبارة
الكتاب والثاني اتم فائدة وانسب بشأن الصلاة
والمدح ويحفظونها اي الصلاة من ان يقع زيغ اي
ميل عن الاستقامة وقال شيخي زاده ويفعلونها
سالمة عن الاعوجاج والميل عن الحالة التي شرعت

عليها في افعالها اي الصلاة اطلق الافعال فشمل المفروضة
وغيرها وقال اكثر والي هذا قريب من العطف
التفسيري لقوله يعدلون اركانها فان الافعال تشمل
افعال القلب وهي النية والخشوع وافعال الجوارح
كالقيام والقعود والركوع والسجود وافعال
اللسان كتكبيرة الاحرام والقراءة والتشهد من
اشتقاق قولهم اقام العود اذا قومه بتشديد
الواو وقال اكثر والي اشارة الي المناسبة بين
هذا المعني المجازي وبين معناه الحقيقي اللغوي
وتوضيحه ان القيام في اصل اللغة الانتصاب
والاقامة افعال منه والهمزة للتعدية فمعنى اقام
الشيء جعله قايما اي منتصبا ثم قيل اقام العود
اذا قومه اي سواه وازال اعوجاجه فصار قويما
يشبه القايم ثم استعيرت الاقامة من تسوية
الاجسام التي صارت حقيقة فيها لتسوية المعاني
كتعديل اركان الصلاة على ما هو حقها وانما لم تجعل
استعارتها من تحصيل القيام في الاجسام بل من
تسويتها رعاية لزيادة المناسبة بين المعاني
وقال الخفاجي في قوله من اقام العود اذا قومه
اشارة الي انه استعارة تبعية لكونها بواسطة
المصدر شبه تعديل اركان الصلاة وحفظها بتقويم
العود وتسويته بازالة اعوجاجه فهو تقويم
تشبيها له بالقايم ثم استعير من تسوية الاجسام
لتسوية المعاني لتعديل الاركان واخذ من الثاني
لزيادة المناسبة بين المعاني وقيل حقيقة جعلها
قايمة او قويمة واستعمال اقام العود بمعنى
سواه اكثر من اقام زيدا اذا جعله منتصبا وان

رجع التقويم لمعنى المنتصب والحق انه حقيقة فيما مر
لان التقويم يقع على الاجسام والمعاني على السوا
بل وصف نحو الدين والراي بالتقويم اكثر فلا حاجة
الى الاستعارة فكانهم جعلوا النقل من المحسوس وهو
الانتصاب الى المحسوس وهو تسوية العود ونحوه
ثم منه الى المعقول وهذا ما اثره الزمخشري ولا
يخفى ما فيه فان مجازيته في المعاني لا شبهة فيها رواية
ودراية وما ذكره لا يثبت الا كثرة استعمالها فيها
فهو مجاز مشهور او حقيقة عرفية وقيل ان ما
استند اليه من ان التقويم عام للقبيلين من
الاعيان والمعاني وحقيقة فيهما لا يستلزم كون
الاقامة كذلك اذ معناها جعل غير المستقيم مستقيما
بازالة اعوجاجه ولا شك ان التسوية المتعلقة
بالمعاني معناها الاتيان بالمعنى على ما ينبغي
لا جعلها مستقيمة بعد ان لم تكن وقد قيل على هذا
الوجه انه غير متجه ولا يفهم من اقامة الصلاة الا
اداوها وايقاعها من غير نظر للتقويم المذكور
وهذا مع ان ماء له ترجيح الوجه الاخير قد ردبانه
لو اريد ذلك قيل يصلون والعدول عن الاخصر
الاظهر بلا فايدة ولا يتجه في كلام بليغ فضلا عن
ابلغ كلام ومن هنا علمت وجه تاخيره الاخير واشار
الى المعنى الثاني بقوله او يواظبون عليها اي على
الصلاة عطف على قوله يعدلون اركانها واشارة
الى معنى ثان ليقيمون اي او يكون معنى يقيمون
الصلاة يواظبون عليها بمعنى يداومون عليها
كما في قوله تعالى على صلاتهم دائمون ولا يختلجن
في وهمك ان حق الكلام حينئذ ان يقال ويقيمون

على

على الصلاة اذ المواظبة انما تستعمل بكلمة على لان
كون فعل بمعنى فعل اخر لا يستلزم الاتحاد في الصلة
ذكره الشرواني من اشتقاق قولهم قامت السوق
اشارة الى ان هذا المعنى المجازي منقول عن
معنى مجازي اخر كالحقيقة فيه لوحظ في كل منهما
المناسبة بالمعنى الحقيقي المذكور اذا نفقت راقتها
اذا جعلتها نافقة نفاق السوق رواج ما فيها
من الامتعة وكثرة الطلاب فيها يقال نفقت
السلعة والمراة نفاقا بالفتح كثر طلابها وخطابها
كما بين في كتب اللغة وهذا المعنى يحتمل ان يكون
معنى اصليا في اللغة وان يكون من اقام العود
تشبيها للنفاق بالانتصاب في حسن الحال
والظهور وقال الطيبي انها في هذا الوجه كناية
تلويحية عبر عن الدوام بالاقامة فاذا اقامة
الصلاة بمعنى تعديل اركانها وحفظها عن الزيغ
مشعر بكونها مرغوبا واضاعتها في تعطيلها يدل
على ابتذالها كالسوق اذا شوهدت قائمة
دلت على نفاق سلعتها ونفاقها يدل على توجه
الرغبات اليها وتوجه الرغبات يستدعي الاستقامة
بخلافها اذا لم تكن قائمة فالمراد بقوله من
قامت السوق انه من بابه فهو مثله لا منقول
منه ورد بانه مخالف لصريح لفظه ولا يبقى حينئذ
للاستشهاد بالبيت معنى لان اقامة الصلاة
بمعنى التعديل اذا صارت شايعة جاز ان
تجعل كناية كيف والكلام فيه ذكره الخفاجي
وقال سبحانه فاذ نفاق السوق بمنزلة انتصاب
الشخص في حسن الحال والظهور فاستعمل القيام

فيه والاقامة في انفاذها اي جعلها نافذة ثم
استعيرت منه للمداومة على الشيء فان كلا منهما يجعل
متعلقه بحيث تتوجه اليه الرغبات وتتنافس
فيه والمستعار منه ههنا وان كان في الاصل
مجازا لكن صار بمنزلة الحقيقة فتصح الاستعارة
منه وقال شيخي زاده اقامة الصلاة من اقام
العود بمعنى قومه وسواه بحيث لم يبق فيه
عوج اصلا ومن قامت السوق اذا نفقت وكانت
رايجة غير كاسدة فعلى هذين الوجهين يكون
يقيمون استعارة تبعية شبهت تسوية الصلاة
التي هي من قبيل الافعال بتسوية الاجسام واقامتها
فاستعمل لفظ الاقامة في تسوية الصلاة ثم
اشتق منها يقيمون هذا على الوجه الاول واما
على الوجه الثاني فقد شبهت المحافظة والمداومة
على الصلاة بترويج السوق واقامتها من حيث
ان كل واحد منهما ينبني على كون متعلقهما مرادا
مرغوبا متنافسا فيه ثم اطلق لفظ الاقامة
على المداومة واشتق منه يقيمون فكان
استعارة ايضا تبعا للمشتق منه ثم علم ان كلا واحد
من التقويم والعود وترويج السوق معنى
عرفي للاقامة ومعناه الاصلي اللغوي جعل
الشيء قايما اي منتصبا غير ملتو وساقطا فان
القيام هو الانتصاب والاقامة افعال منه والهمزة
للتعدية ثم نقل لفظ الاقامة تارة الى تقويم
العود فقيل اقام العود اذا قومه اي سواه
وازال اعوجاجه فصار شيئا مستقيما يشبه
القيام فكانت حقيقة عرفية في تسوية الاجسام

ثم

ثم استعير منها لتسوية الافعال والمعاني كتعديل
اركان الصلاة على ما هو حقها وتادة الى نفاق
السوق وترويجها فقيل قامت السوق بمعنى
نفقت اي راجت واقمتها انا اي جعلتها رايجة
نافقة فان رواج السوق كانتصاب الشخص
في حسن الحال والظهور فاستعمل لفظ القيام
في رواجها ولفظ الاقامة في ترويجها فكانت الاقامة
حقيقة عرفية فيه ثم استعيرت منه للمداومة
على الشيء تشبيها لها به في ان كلا منهما يجعل متعلقه
مرغوبا اليه متنافسا فيه بحيث تتوجه اليه
الترغيبات قال الشاعر استشهد به على استعمال
الاقامة في ترويج السوق ٥ ٥ ٥

اقامت غزالة سوق الضراب ٥ لاهل العراقين حولا قميطا
غزالة علم امراة شبيب الخارجي الذي قتله الحجاج
وهي من شجعان النساء لما قتل زوجها ن وجها
خرجت بعسكر على الحجاج تطلب دمه وحاربته
سنة وهجمت عليه وهرب فصلت بجماعة صلاة
الصبح بسورة البقرة اظهارا لامتهانه وقصتها
مشهورة كما في كامل المبرد واليها يشير القائل يهجو الحجاج ٥
اسد علي وفي الحروب نعامة ٥ فتخاء تنفر من صفير الصافر ٥
هلا برزت الى غزالة في الوغا ٥ بل كان قلبك في جناحي طائر ٥
ذكره الخفاجي وقال الشرواني ومن جملة حكاياتها
العجيبة الواقعة ما حكاها ابن دريد وهي انها
دخلت الكوفة ومعها ثلاثون فارسا وكان في
الكوفة ثلاثون الف مقاتل من اتباع الحجاج فصلت
صلاة الصبح وقرات فيها سورة البقرة زاد شيخي
زاده وال عمران ثم هرب الحجاج ومن معه وقال

الخفاجي وهذا البيت من قصيدة طويلة لابن
ابن خريم الانصاري اولها
اني الجبناء من اهل العراق ٭ علي الله والناس الاسقوطا
اتهزمهم مائتا فارس ٭ من السافكين الحرام العبيطا
وهم مائتا الف ذي قولس ٭ يشط العراقان منه اطيطا
رايت غزالة انطرحت ٭ بمكة هودجها والعبيطا
سمت للعراقين من شومها ٭ فلا في العراقان منها البطيطا
الا يتقي الله اهل العراق ٭ اذ قلدوا الغانيات الحموطا
وخيل غزالة نعامتهم ٭ فيقتل كهل الوفا الوسيطا
وخيل غزالة تحوي النهاب ٭ وتسبي السبايا وتحي التنيطا
اقامت غزالة سوق الضراب ٭ لاهل العراقين حولا قميطا
وسوق الضراب استعارة مكنية وتخييلية او تمثيلية
او تصريحية في السوق وفي الاساس رايته يكر في
سوق الحرب في حومة القتال ووسطه والعراقان
البصرة والكوفة وقميط بالطاء المهملة بمعنى تام
وقيل انه كناية عن التمام كانه شذ في قماط اي
حبل وترك في جانب والضراب كالقتال لفظا ومعنى
والحول والعام والسنة بمعنى فانه اذا حوكط
بالبنا للمفعول عليها اي علي الصلاة اشارة الي
بيان العلاقة بين المنقول والمنقول عنه وان
هذا النقل ايضا بطريق الاستعارة التبعية كما مر
وان وجه الشبه هو الرغبة ولا شك انه امر واضح
فان الدوام بدون الرغبة فيه لا يتحقق كما ان
النفاق في الاسواق لا يتحقق الا بالرغبات ذكره
اكثر وان كانت اي الصلاة كالمنافق الذي يرغب
بالبنا للمفعول فيه فهذا معني اقامتها اي نفاقها

كاقامة

كاقامة السوق بمعنى نفاق السلع فيه فاذا انفقت
رغب فيها فرفعت كما قال تعالى اليه يصعد الكلم
الطيب والعمل الصالح يرفعه فانه انما رفعه رغبة
فيه لانه عمل صالح واذا ضيعت بضم الضاد المعجمة
وتشديد الياء مكسورة اي الصلاة معطوف على قوله
حوفظ عليها وضياعها بعدم المحافظة على افعالها
في الظاهر والباطن كانت اي الصلاة كما لكاسد
غير النافق قال في المصباح كسد الشيء يكسد من
باب قتل كسادا لم ينفق لقلة الرغبات فلا يقال
اقام الصلاة لان صلاته لم تكن نافقة كالسوق
النافق لعدم الرغبة فيها وفي كاسدة كالسوق
الكاسد المرغوب عنه اي عما يباع فيه من الامتعة
ولهذا ورد في المسئ صلاته انها تلف كما يلف الثوب
الخلق ويضرب بها وجهه وحكمة ضرب الوجه بها انها
تبقى نصب عينه فيجد نفسه بها اكبر من غيره بخلاف
من رفعت صلاته لمحافظته عليها وفي عمل صالح
مرفوع والحكمة في رفعها انها ترفع عن ملاحظته
لها فلا يرى نفسه بها صاحب عمل صالح فتصغر نفسه
عنده ويكبر عنده الغير من اهل الايمان والطاعة
فلا يتكبر على احد ولا يجد نفسه اكبر من احد واشار
الى المعنى الثالث بقوله او يتشمر دن من التشمير في
الامر وهو الاجتهاد مع السرعة فيه والخفة ومنه
قيل شمر في العبادة اذا اجتهد وبالغ وشمر ثوبه
رفعه كذا في المصباح لاداءها اي الصلاة فمعنى
اقامتها هذا التشمير المذكور قال الخفاجي والاداء
في اللغة حقيقة دفع ما يحق دفعه وتوفيته كاداء
الدين والامانة قال تعالى فليؤد الذي اؤتمن

اما نتبه واصله على ما قاله الراغب من الاداة وهي ما
يتوصل بها الى الشي كالحبل للاستقاء من البير و تمامه
هناك من غير فتور اي ضعف قال في المصباح فتر
عن العمل فتورا من باب قعد انكسر عن حدته ولان
بعد شدته ومنه فتر الحمى اذا انكسر فترة و فتورا ولا توان
من ولي في الامر ونى ووني من باب تعب ووعد
ضعف وفتر فهو وان وتوانى في الامر توانيا لم
يبادر الى ضبطه ولم يهتم به فهو متوان غير مهتم
ولا محتفل ذكره في المصباح من اشتقاق قولهم اي
العرب قام زيد بالامر واقامه اي اقام بالامر اذا جد
اي اجتهد فيه يقال جد في الامر من الجد وهو
الاجتهاد في الامور ذكره في الصحاح وتجلد فالتجلد
المبالغة في اظهار الجلد قال في الصحاح الجلد يعني
بالتحريك الصلابة والجلادة تقول منه جلد الرجل
بالضم فهو جلد وجليد بين الجلد والجلادة والجلودة
والجلود وهو مصدر مثل المخلوق والمعقول والتجلد
تكلف الجلادة وضده اي ضد قولهم قام بالامر
قعد عن الامر وتقاعد اي تكلف القعود عنه والضدية
باعتبار اصل المعنى وهو القيام والقعود ولازمه
وهو الاجتهاد والتكاسل وقيل انما هي باعتبار المعنى
اللازم لهما فاذا كان ذلك في الاول الجد والتجلد
يكون في الثاني التكاسل والتهاون بالضرورة
ذكره الخفاجي وقال سنجي زاده معنى اقامة الصلاة
التشمر لاديها والصلاة في تحصيلها من قبيل قولهم
قام بالامر واقامه اذا جد فيه وتجلد فيكون لفظ
الاقامة مجازا مرسلا من قبيل ذكر المسبب وارادة
السبب فان قام به واقامه بحسب اصل اللغة اما

بمعنى

بمعنى نصبه وجعله قايما منتصبا بعد سقوطه او
بمعنى سواه وازال اعوجاجه وعلى التقديرين
مسببا عن الجد والتجلد والاجتهاد فاقامة الصلاة
بمعنى التشمير لاداءها بالجد والاجتهاد مجاز مرسل باطلاق
المسبب على السبب ويجوز ان يكون من قبيل اطلاق
اسم الملزوم على اللازم كلي لان اقامة التي على المعنيين
يلزمه التشمر والجد فيه وقال الخفاجي اعلم ان
قول المصنفين من قولهم كذا او من كذا قدير يدون
به بيان حقيقة المجاز او اصله وماخذه المنقول
عنه فتكون من ابتدائية وقد يريدون انه من
قبيله وامثاله فتكون من بيانية وما نحن فيه من
الثاني لان الاول وقام بالامر معناه خرج عن
عهدته بلا تاخير ولا تقصير فكانه قام بنفسه لذلك
الامر واقامه اورفعه على كاهله بجملته كما قال
الشاعر شديد باعباء الخلافة كاهله فقد قام واقام
وحينيذ يصح فيه ان يكون استعارة تمثيلية او
تمكينية او تصريحيه ويجوز ان يكون مجازا مرسلا
لان من قام لامر على اقدام لاقدام ورفعه على
كاهل الجد فقد بذل جهده واشار الى المعنى الرابع
بقوله او يؤدونها اي الصلاة فمعنى يقيمون الصلاة
يؤدونها فاما ان يراد باداءها ايقاعها بحيث يحصل
تفريغ الذمة عنها ادا كان اوقضا او يراد ايقاعها
بحيث يكون موفي بجميع حقوقها من ايقاعها في وقتها
مراعي فيها جميع حدودها من الفرايض والواجبات
والسنن والاداب الداخلة والخارجة وهو بهذا المعنى
يقابل القضا ويسقطه والاول لايناسب مقام
المدح لان ايقاع الصلاة مطلقا لا يوجب المدح وانما

بوجبه ايقاعها في وقتها الاول مراعي فيها جميع حقوقها
فتعين ان يراد الثاني اي اداء، وقضاء ذكره اكثر وائي
وقال الخفاجي يعني ان الاقامة هنا عبارة عن مجرد
الاداء اي فعل الصلاة وايقاعها عبر عن الاداء اي اداء
الصلاة بالاقامة لاشتمالها اي الصلاة على القيام
يريد بيان العلاقة بين المعنى الحقيقي لاقامة الصلاة
وهو جعلها قائمة وبين ما اريد بها هنا وهو ايقاعها
على الوجه اللائق على ما سبق وحاصل كلامه ان
الصلاة لما كانت مشتملة على القيام الذي يلزم اقامة
التي هي ايقاع القيام عبر عن اداء الصلاة الذي
هو ايقاع الصلاة بالاقامة تعبيرا عن الملزوم
الذي هو الاداء بالملازم الذي هو الاقامة فيكون
كناية لكونه انتقالا من اللازم الى الملزوم ولا
يغرنك قوله لاشتمالها على القيام ان يكون هذا مجازا
مرسلا من باب اطلاق الجزء على الكل لان ذلك انما
يتم اذا عبر عن الصلاة بالقيام والواقع ههنا
هو التعبير عن اداءها باقامتها والجزئية بينهما
ذكره اكثر وائي قلت لاشك ان اداءها اذا عبر عنه
باقامتها فليس اداؤها غيرها لانها فعل الفاعل واداؤها
فعل الفاعل ايضا وليس اداؤها الذي هو فعل الفاعل
غير فعل الصلاة نفسها فاذا عبر عن اداءها باقامتها
فقد عبر عنها بنفسها باقامتها فمعنى يقيمون الصلاة
يؤدون الصلاة باداء هو نفس الصلاة فقد سمى اداءها
اقامة لها واداؤها نفسها فقد اطلق عليها اقامة
فتقدير يقيمون الصلاة يصلون الصلاة والاقامة
فعل القيام بمعنى الانتصاب وهي مشتملة على القيام
فقد اطلق عليها القيام فيكون ذكر تسمية للكل

وهو

وهو اداء الصلاة الذي هو نفس الصلاة باسم
الجزء الذي هو القيام فيها قال شيخي زاده وجه دلالة
لفظ اقامة على هذا المعنى ان همزة اقام للصيرورة
ومعناه صار ذا قيام اي ذا صلاة بان يطلق القيام
على الصلاة لكونه بعض اركانها كما عبر به لبناء
المجهول عنها اي عن الصلاة بالقنوت في قوله
تعالى وكانت من القانتين اي المصلين اذ القنوت
يطلق على القيام في الصلاة ويسمى السكوت فيها
قنوتا ايضا كما في قوله تعالى وقوموا لله قانتين
ذكره الخفاجي وعبر عن الصلاة باسم الركوع ايضا
فيقال ركعتان مثلا وقال تعالى وارکعي مع
الراكعين اي صلي مع المصلين وعبر عن الصلاة
ايضا باسم السجود كما قال تعالى وكن من الساجدين
وعبر عن الصلاة ايضا باسم التسبيح نحو ومن
اناء الليل فسبح وقوله فلولا انه كان من المسبحين
ذكره الخفاجي وورد سبحة الضحى اي صلاة الضحى
وقال شيخي زاده واذا جاز التعبير عن الصلاة
بالتسبيح لوجوده فيها من غير ان يكون ركنا منها فلان
يعبر عنها بما هو ركن لها وهو القيام اولى فصح ان
يراد بالصيرورة المستفادة من همزة اقام الصيرورة
ذا صلاة وهي انما تكون بادائها فلذلك عبر عن الاداء
باقامته وقيل يقيمون الصلاة بمعنى يؤدونها
ويصلونها فيكون انتصاب الصلاة بعد يقيمون
على انه مفعول مطلق من غير لفظ فعله على
طريق قعدت جلوسا لان يقيمون وحده بمعنى
يصلون ولا فرق بين كونه اي المفعول المطلق
منونا ومعرفا باللام كما مر ان الحمد في قراءة من

قراه منصوبا مفعول مطلق لفعله المحذوف اي نحمد
الحمد فيكون يقيمون مجازا مرسلا علي هذا الوجه
ايضا من قبيل ذكر الجزء وارادة الكل وقال السفاقسي
في تفسيره يقيمون يديمون عن مسلم بن بحر وعن
ابن كيسان يعبدون الله بها وعن ابن عباس رضي
الله عنهما يديمون يقال قام بالامر واقامه اذا قوّمه
واتمه وقال السمين معني يقيمون يديمون او
يظهرون قال الشاعر

واذا يقال اتيتهم لم يرجوا ۞ حتي يقيم الخيل سوق طعان

وقال السعدي في تفسيره قال الامام ابو منصور
في قوله تعالي ويقيمون الصلاة هذا يحتمل وجهين
يحتمل الصلاة المعروفة اي يقيمونها بتمام ركوعها
وسجودها والخشوع والخضوع له فيها واخلاص القلب
والنية له علي ما جاء في الخبر انظر من تناجي ويحتمل
الحمد لله والثناء عليه فان كان المراد هذا فهو لا يحتمل
النسخ ولا الرفع في الدنيا والاخرة ولاهل التفسير في
هذا ستة اقاويل قال بعضهم اقامة الصلاة ادامتها
فان قول المؤذن قد قامت الصلاة معناه اخذوا
في اداتها وقيام الشي وجوده واقامته من العبد
تحصيله وقال ابن عباس رضي الله عنهما اقامتها اتمام
ركوعها وسجودها وما يجب فيها وهو في معني التقويم
اي التسوية فلا يدخل نقصا في شي من افعالها واركانها
ولا خللا في فرايضها واجباتها وسننها وادابها وقيل
اقامتها ادامتها واظهارها ومنه قوله تعالي ما دمت
عليه قايما اي مواظبا علي التقاضي والرابع قول
ابن كيسان يقيمون الصلاة اي يقيمون بالصلاة
برهانهم علي صدق دعواهم في الايمان بالغيب

وهو ماخوذ من قوله صلى الله عليه وسلم اذا رايتم
الرجل يتعهد المسجد فاشهدوا له بالايمان والخامس
قول بعضهم اقامتها مراعاة حدودها وشرايطها اي
شرايط الجواز وشرايط القبول فشرايط الجواز ستة
قبل الشروع وتسمى شروطا وستة بعده وتسمى اركانا
وهي معروفة في كتب الفقه وشرايط القبول ستة
بالظاهر وستة بالباطن فالتي بالظاهر الخشوع لقوله
تعالى في صلاتهم خاشعون والتقوى لقوله تعالى
انما يتقبل الله من المتقين وترك اكل الحرام وترك
اللغو وترك الكسل وترك الابطاء التاخر في فعل
الخير والتي بالباطن الاخلاص والتفكر والخوف والرجا
ورؤية التقصير والمشاهدة والسادس قول
الكثيري اقامتها القيام باركانها وسننها ثم الغيبة
عن شهودها برؤية من يصلي له يقول الله تعالى
انا اغنى الشركاء عن الشرك فمن عمل لي عملا واشرك
فيه غيري فهو له وانا منه بري وعن ابي بكر الشبلي
قدس سره انه قال لو نظر قلبي في الصلاة الى
العقبى لوضاقت ولو نظر الى الدنيا لاغفلت وقال
شيخي زاده وعن الراغب اقامة الصلاة توفية
حدودها وادامتها وتخصيص الاقامة تنبيه على
انه لم يرد ايقاعها ولهذا لم يؤمر ولم يمدح بها الا
بلفظ الاقامة نحو المقيمين الصلاة ولم يقل المصلين
الا في المنافقين حيث قال فويل للمصلين الذين هم
عن صلاتهم ساهون ومن ثمه قيل المصلون كثير
والمقيمون للصلاة قليل ونظيره قول عمر
رضي الله عنه الحاج قليل والركب كثير وكثير من
الافعال التي حث الله تعالى على توفية حقه ذكره

بلفظ الاقامة قال تعالى ولو انهم اقاموا التوراة
والانجيل وقال تعالى واقيموا الوزن بالقسط والمعنى
الاول من هذه المعاني الاربعة وهو جعل يقيمون
بمعنى يعدلون اركانها ويحفظونها كما مر اظهر من الثلاثة
الباقية لانه اشهر اي وجه اظهرية المعنى الاول
كونه اشهر باعتبار كثرة مواد استعماله كما في قوله
تعالى فاقيموا وجوهكم عند كل مسجد واقم وجهك
للدين واقيموا الوزن وكذلك قوله تعالى ولو
انهم اقاموا التوراة والانجيل اي حفظوهما عن
التزيغ والتحريف ولا شك ان الاشهرية في الاستعمال
يستلزم الظهور لتبادر الذهن اليه لشهرته ذكره
الكرماني وقال الخفاجي اي حمل النظم الكريم على
تعديلها وحفظها عن العدول عن الايفاء بها اظهر
من بقية الوجوه لانه المروي عن سيد مفسري السلف
وهو ابن عباس رضي الله عنهما اخرجه ابن جرير
وابن ابي حاتم من طرق عنه ولما كان يقيمون
الصلاة في معرض المدح بلا دلالة على ايجاب كان
حمله على تعديل الاركان كما قرر اولا اولى فانه
المناسب لترتيب الهدى الكامل والفلاح التام الشامل
وهذا معنى قول الامام الرازي الاولى حمل الكلام
على ما يحصل معه الثناء العظيم وذلك لا يحصل الا اذا
حملنا الاقامة على ادامة فعلها من غير خلل في اركانها
وشرائطها فان عدم ذلك الخلل هو عين التعديل المذكور
واما ادامة فعلها فهو من صيغة المضارع ولان استمرار
التجدد في فيه او من لازمه لان من لم يخل بركن
منها كيف يخل بجملتها بتركها احيانا وقوله اشهره
اشارة الى اشتهار هذا التفسير بين السلف والى

شهرة الاقامة بهذا المعنى في لسان الشرع والقرآن
قال الراغب في مفرداته اقامة الشيء توفية حقه
قال تعالى لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والانجيل
اي توفوا حقهما بالعلم والعمل ولم يامر تعالى بالصلاة
حيث ما امر ولا مدح بها حيث ما مدح بها الا بلفظ الاقامة
تنبيها على ان المقصود منها توفية شروطها للاتيان
بهيئاتها وقوله رب اجعلني مقيم الصلاة اي وفقني
لتوفية شرايطها والى الحقيقة اي المعنى الحقيقي
للاقامة وهو التسوية وازالة الاعوجاج اقرب لظهور
وجه المشابهة بينهما لاشتراكهما في الاستعمال
على معنى التسوية وازالة الاعوجاج غاية الامر
ان متعلق ذلك في احدهما العين وفي الاخر
المعنى وقيل لان اقامة الصلاة ازالة اعوجاج
الصلاة وتسويتها وهذا مقيد والمعنى الحقيقي
هو مطلق التسوية وازالة الاعوجاج فالفرق بينهما
باطلاق والتقييد فيكون اقرب لكون المطلق
جزأ من المقيد ذكره الشرواني وقال الخفاجي
لان حقيقة اقامة العوج وتسويته في الاجسام
كما في قوله تعالى فوجد فيها جدارا يريد ان
ينقض فاقامه وتعديل المعاني والاركان
اقرب شيء لهذا الظهور اشتراكهما في وجه
الشبه وافيد معطوف على قوله اظهر وان كان
ابعد لا على قوله اشهر او اقرب وان كان اقرب
ذكره الشرواني وقال الخفاجي افيد بالياء
وافود بالواو افعل تفضيل من الفايدة لانه واوي
وياءي كما في القاموس والاول اشهر ولذا اقتصر
عليه بعض اهل اللغة وقال يقال هما يفايدان

ولا يقال يتفاوتان والفائدة ما استفيدت
من علم او مال وتخص في العرف العام بالربح لتضمنه
اي المعنى الاول وهو علة لكونه افيد التنبيه لان
تسوية الاعيان وازالة اعوجاجها وان اختص
بالظاهر الا ان تسوية المعاني اعم من ان تكون
بحسب الظاهر او بحسب الباطن ذكره الثرواني
على ان الحقيق يقال فلان حقيق بكذا بمعنى خليق
وهو ماخوذ من الحق الثابت ذكره في المصباح
بالمدح من راعى حدودها اي الصلاة قال الخفاجي
حدودها بمعنى اوصافها واحكامها المختصة بها شرعت
بالحد الذي لا يجوز تجاوزه الظاهرة من الفرائض
والسنن ولم يذكر الواجبات لدخولها في الفرائض
عنده لانه شافعي المذهب اولا نفهامها من السنن
بالاولى وحقوقها الباطنة من الخشوع خشع
خشوعا اذا خضع وخشع في صلاته ودعائه اقبل
بقلبه على ذلك وهو ماخوذ من خشعت الارض
اذا سكنت واطمانت والمراد بقبال بقلبه على الله
تعالى قال الثرواني يعني ان قوله تعالى يقيمون
الصلاة لما كان في معرض المدح بلا دلالة على ايجاب
كان حمله على تعديل اركانها اولى فانه المناسب
لترتيب الهدى الكامل والفلاح التام الشامل
لا المصلون عطف على من راعى حدودها اي
الحقيق بالمدح من راعى ما ذكر لا من صلى مطلقا
حتى يدخل فيه المصلون الذين هم عن صلاتهم ساهون
اي غافلون غير مبالين بها وذلك اي لما مر من
كونه اشهر واقرب وافيد او للتنبيه المذكور لان
من لم يزغ فيها لا يتركها فهو داخل فيه او مفهوم

بالطريق

بالطريق الاولى ذكر في سياق المدح اي لتضمن المعنى
الاول التنبيه المذكور ذكر المصلين في مقام المدح
بعنوان والمقيمين الصلاة تقوية مع انها قائمة
وفي معرض بفتح الميم وكسر الراء كذا ضبطه في شرح
الشافية وهو موضع العرض او العروض والمشهور
كسر الميم وفتح الراء وهو الذي صرح به ائمة اللغة
ومعناه اللباس الذي تتزين به الجارية اذا
عرضت للبيع فاستعير للسياق او للعبادة الواقعة
فيه ذكره الخفاجي انتهى ترك الاقامة واكتفى بعنوان
المصلين ذكره الشرواني حيث قال قوله للمصلين
والصلاة اي اصلها صلوة وزان فعلة بفتح العين
المهملة على الظاهر المشهور وجوز بعضهم سكونها
فتكون حركة العين منقولة من اللام ذكره الخفاجي
وقال الشرواني اصل الصلاة صلوة على وزن فعلة
بفتح الفاء والعين قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح
ما قبلها وكذا الزكاة اصلها زكوة قلبت واوها الفا
والدليل على كون الفهما منقلبة عن واو جمعهما على
صلوات وزكوات من قولك صلى اذا دعا اي
الصلاة بالمعنى الشرعي المرادة ههنا منقولة من
الصلاة بمعنى الدعا فهي حقيقة لغوية في الدعا
ومجاز لغوي في المعنى الشرعي وهذا مذهب
الجمهور ذكره الشرواني وقال الخفاجي اي هي ماخوذة
من صلى ودايرة لها اخذا اوسع من دايرة لها اشتقاق
او هو بناء على ان اصلها اشتقاق الفعل لا المصدر
على المذهبين المشهورين في التصريف فالصلاة
لغة الدعا وانتقلت في الشرع الى العبادة المخصوصة
والدعا يكون بمعنى الثنا والتسمية والسوال مطلقا

او من الهادي للاعلي وهذا هو المراد فان قلت سيذكر
المصنف في تفسير قوله تعالى ان الله وملائكته
يصلون على النبي ان الصلاة مشتركة بين الرحمة
والاستغفار والدعاء وهو المشهور في اصول الفقه
قلت قال في المصباح المنير انه قول لبعض اهل
اللغة فشي المصنف على قول هنا وعلى قوله
انتهى قلت يفهم من قوله مشتركة ان هذه المعاني
الثلاثة للصلاة معاني حقيقية لغوية والمشهور
من قول العلماء ان الصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة
الاستغفار ومن المؤمنين الدعاء تقيم في محله بحسب
الوضع اللغوي فقول المصنف هنا انها من صلي
اذا دعا لانه في حق الآدميين وهناك في حقهم
وفي حق الله تعالى والملائكة ولا يصح عكسه لكن قال
الوالد المرحوم في شرحه على شرح الدرر الصلاة لغة الدعاء
وقد يراد بها مسببه اعني الرحمة مجازا وهذا المشهور
انتهى وهذا يدل على انها في الرحمة مجاز وليس بحقيقة
فلا اشتراك لان شرطه الوضع كما صرح به في المحصول
كما الزكاة فانها اصلها زكوة بفتح الكاف على وزن فعلة
بالتحريك فقلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها
من قوله كركن فانها بالمعنى الشرعي الذي هو اخراج
قدر معين من المال الى الفقراء منقول من المعنى اللغوي
الذي هو التركية بمعنى التنمية او التطهير ذكره
الكشواني كتبتا بالتاء المفعول يعني الصلاة والزكاة
قال الشرواني بالواو دفع لما يقال من ان مراد
الكتابة على التلفظ وهما يتلفظان بالالف فلم تكتب
الالف في صورة الواو وتقرير الدفع انهما لا يتلفظان
بالف خالصة بل بالف ممالة نحو مخرج الواو مع

ان اصلها واو خالصة على لفظ التفخيم وفي نسخة
على لفظ المفخم بكسر الخاء المعجمة والتفخيم ثلاث معاني
ترك الامالة واخراج اللام مغلظة من اسفل اللسان
مثل لام الله اذا لم تل كسرة والامالة الى الواو وهذا
هو المراد هنا كما ذكره شراح الكشاف لان تمال فتحة
اللام نحو الضمة لمناسبة الواو والاصلية كما توهم لانه
لا وجه لتخصيصه باللام كما هو احد الوجوه المروية
عن ورش لان ذكر زكي ياباه كما ذكره الخفاجي وقال
شيخي زاده والمراد بالتفخيم ههنا امالة الالف الى
مخرج الواو لا ضد الامالة وهو تركها ولا ضد الترقيق
بمعنى اخراج اللام من اسفل اللسان قال صاحب
المفتاح التفخيم ان تكسوا الفتحة ضمة فتخرج بين
بين اذا جاءت بعدها الف منقلبة عن واو لتميل تلك
الالف الى الواو كقولك الصلاة والزكاة وقال
الخفاجي كون التفخيم علة لذلك ليس بمرضي عند المحققين
من القراء قال الامام الجعبري في شرح الرائية اتفقت
المصاحف على رسم الواو ومكان الالف في مشكاة
ونجاة ومناة وصلاة وزكاة وحياة حيث كن موحدات
مفردات محلاة باللام وعلى رسم المضاف منها كصلاتي
وحذفت من بعض المصاحف العراقية واتفقوا على
رسم المجموع منها بالواو ووجه كتابة الواو الدالة
على ان اصلها المنقلبة عنه واو هو اتباع للتفخيم وهذا
قول ابن قتيبة بعض العرب يميل لفظ الالف الى
الواو ولم اختر التعليل به لعدم وقوعه في القرآن
العظيم وكلام الفصحا انتهى قلت وليس في كلام المص
التعليل بذلك وانما قال على التفخيم وهو بيان الحكمة
في ذلك وانما سمي الفعل المخصوص هو فعل الصلاة

المشتمل على القيام والركوع والسجود والقعود بها
اي بالصلاة يريد بيان العلاقة بين المعنى الشرعي
للصلاة وبين معناها اللغوي فان قلت المعنى
الشرعي ليس فعلا مخصوصا بل افعال مخصوصة قلت
ليس المراد بالفعل المعنى المصدري اعني التاثير
بل المراد هو الحاصل بالمصدر اعني الاثر وهو الهيئة
المخصوصة الحاصلة من ترتيب اركان مخصوصة
مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم ذكره الشروانی
لاشتماله اي الفعل المخصوص على الدعا فهو من
اطلاق الحال على المحل وهو الظاهر لا من اطلاق الجزء
على الكل وان جاز ان لم نقل بانه مشروط بان يكون
مما يزول الكل بزواله كالراس والرقبة ذكره الخفاجی
وقال الشروانی لان الفعل المخصوص المسمى بالصلاة
مشتمل على الدعا المقصود منها على ما نطق به قوله عليه
السلام الدعا مخ العبادة ما عبد الله من لم يدعه فهو
مجاز مرسل من اطلاق الجزء المقصود من الكل على الكل
هو شرط اطلاق الجزء على الكل كما بين في محله وقيل
اصل صلي حرك الصلوين تثنية صلا وزان عصا
وهو مغرز الذنب من الفرس ومنه قيل للفرس الذي
بعد السابق في الحلبة المصلي لان راسه عند صلا السابق
ذكره في المصباح وقال الشروانی القايل هو صاحب
الكشاف يريد ان صلي ماخوذ من الصلا بمعنى حرك
الصلوين وهما العظمان الناتيان في اعالي الفخذين
يقال ضرب الفرس صلويه بذنبه اي ما عن يمينه
وشماله ثم استعمل صلي بمعنى فعل الهيئات
المخصوصة مجازا لغويا لان المصلي يحرك صلويه
في ركوعه والصواب ما ذهب اليه الجمهور من

ان لفظ الصلاة حقيقة في الدعا مجاز لغوي في
الهيئات المخصوصة المشتملة عليه ومن هذا علم
وجه تمريض المصنف قول الكشاف وان ما ذهب
اليه المصنف هو مذهب الجمهور لان المصلي يفعله
اي يحرك صلويه والصلا العظم الذي عليه الإليتا ن
وقال في الصحاح الصلا ما عن يمين الذنب وشماله
وهما صلوان واصلت الفرس اذا استرخي صلواها
وذلك اذا قرب نتاجها في ركوعه وسجوده دون
القيام والقعود قال الخفاجي نقلا عن ابي علي
الفارسي ان الصلاة من الصلوين لان اول ما يتاهر من احوال
الصلاة تحريك الصلوين للركوع فاما القيام فلا يختص
بها قال ابن جني وهو قول حسن ولذا رجحه السهيلي
في الروض الانف بقوله الصلاة اصلها الحنا وانعطا ف
من الصلوين وهما عرقان في الظهر الي الفخذين
وهو احد الاقوال فيه فقيل عظمان نابتان
في جانب الذنب وقيل اعلي الفخذين وقيل عرقان
في الظهر وقيل في الفخذين واشتهار هذا اللفظ
المذكور في المعني الثاني اعني الاركان المخصوصة
وهذا جواب عن سوال مقدر تقديره ان صلي
بالمعني الثاني الشرعي الاصطلاح اكثر منه بالمعني
الاول فكيف يصح القول باخذ هذا منقول من ذلك
وقال الكرماني اشارة الي دفع ما يرد علي ما نقل
وهو ان صلي بالمعني الثاني المنقول اليه اعني
الاركان المخصوصة اشهر منه بالمعني الاول المنقول
عنه اعني تحريك الصلوين فكيف يصح اذ هذا منقول
منه وتقرير الدفع انا اشتهار هذا اللفظ عنه اكثر
عن تحريك الصلوين اذ قد يشتهر المجاز بحيث يصير

الحقيقة مهجورة بالكلية كما قال الفقها فيمن حلف
لا ياكل من هذه الشجرة ولها ثمرة فانه يحنث باكله
فان لم يكن لها ثمر يحنث باكل من ثمنها لا بالاكل منها
عينها لانه تعذر العمل بالحقيقة فصير الى المجاز
وكذا لو حلف لا ياكل من هذا الدقيق لا يحنث الا باكل
خبزه وعصيده ولا يحنث لو استفه كما هو لان الحقيقة
مهجورة في الاستعمال عادة مستورة فقط اعتبارها
وانما سمي الداعي مصليا من تسمية الكل باسم الجزء
منه ايضا دفع ايراد ورد عليه وهو ان الداعي كيف
يصلي مع انه لا يحرك الصلوين فاجاب عنه بقوله
تشبيها له بالمصلي الذي يحرك صلويه في الخشعة
بالراكع والساجد فيما ذكر مع عدم اشتهاره في الاول
اي تحريك الصلوين لا يقدح اي لا يضر وهو مجازي
من قولهم قدح في عرضه ونسبه اذا عابه والقدح
بمعنى العيب والقدح في عرف الاطبا ادخال الميل
في العين اذا انصب فيها مادة تمنع النظر ومنه قال
بعض المتاخرين من الشعرا
اذا انصب ماء الياس في مقلة الرجا فليس لها عند الطبيب سوى القدح
ذكره الخفاجي في نقله اي هذا اللفظ عنه اي عن
تحريك الصلوين اذ قد يشتهر المجاز بحيث يصير الحقيقة
مهجورة بالكلية كما قال الفقها فيمن حلف لا ياكل من
هذه الشجرة ولها ثمرة فانه يحنث باكله فان لم يكن لها
ثمر يحنث باكل من ثمنها لا بالاكل منها عينها لانه تعذر
العمل بالحقيقة فصير الى المجاز وكذا لو حلف لا ياكل
من هذا الدقيق لا يحنث الا باكل خبزه وعصيده ولا يحنث
لو استفه كما هو لان الحقيقة مهجورة في الاستعمال
عادة مستورة فسقط اعتبارها وانما سمي الداعي مصليا

من تتمة مقول قبل والمقصود منه ابضا دفع ايراد يرد
عليه وهو ان الداعي يسمى مصليا مع انه لا يحرك الصلوين
فاجاب عنه بقوله تشبيها له بالمصلي الذي يحرك صلويه
في تخشعه بالراكع والساجد وتقريرا لدفع ان هذه
التسمية باعتبار المعنى الثاني الذي اشتهر فيه لتشبيه
الداعي بالمصلي في هذا المعنى لتخشعه وتخضعه ذكره
الشرواني وقال سنان ولما توجه عليه ان يقال
ان ورود الصلاة بمعنى الدعا شايع في كلام العرب
واقع فيه قبل شرعية الصلاة بمعنى فعل الاركان
المخصوصة المشتملة على الركوع والسجود المشتملين على
التخشع وتحريك الصلوين بل في كلام من لا يعرف
الصلاة بهذا المعنى فكيف لهم التجوز عنها مع انه
لم يشتهر اصلا فيما ادعاه اصلا من تحريك الصلوين
فاشار الى العذر عنه بقوله واشتهار هذا اللفظ
الى اخره ولا يخفى ما فيه فان ذلك لا عتذار انما
يدفع المناقشة بعدم الاشتهار فيه مع الاشتهار في
فعل الاركان المخصوصة ولا يدفع المواخذة بالشروع في
الدعا قبل شرعية الصلاة في المعنى المتعارف في الشرع
فكيف يجعل الصلاة بهذا المعنى اصلا للصلاة بمعنى
الدعا على ان الاشتقاق من غير الحدث اي المصدر
قليل فالاولى ما ذهب اليه الجمهور وقال سيجيء رده
والظاهر ان الصواب ما اختاره الجمهور اما اولا فلان
الاشتقاق مما ليس بحدث كالصلا قليل نادر واما
ثانيا فلان اخذ الحركة من صلي المشتق من الصلا
لا دليل عليه واما ثالثا فلان ذكر الجزء وارادة الكل
انما يصح اذا كان ذلك الجزء مقصودا من الكل كما تقرر
في موضعه وههنا ليس كذلك بخلاف ما اختاره وايضا

نقله المصنف بقوله وقيل و في تفسير النسفي ثم الصلاة
في هذه الاية اسم الجنس واريد بها الجمع فاسم الجنس
يصلح لذلك قال تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا
وادعوا ثبورا كثيرا وهذا كقوله تعالى فبعث الله
النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب
اي الكتب وهي خمس صلوات مكتوبة في كل يوم وليلة
وكانت خمسين على من قبلنا وكذلك فرضت علينا
ليلة المعراج ثم حطت الى خمس تخفيفا وثبت جزاء
الخمسين تضعيفا وبعد ان امر الله تعالى بالصلاة
صار الناس على طبقات خمس طبقة لم يقبلوها
وراسهم ابو جهل لعنه الله فقال تعالى في حقه
فلا صدق ولا صلى وذكر تعالى مصيرهم فقال ما
سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الى قوله
وكنا نكذب بيوم الدين وطبقة قبلوها ولم يؤدوها
وهم اهل الكتاب فذكرهم الله تعالى فقال فخلف
من بعدهم خلف قال الكلبي هم اهل الكتاب وقال
اضاعوا الصلاة وذكر مصيرهم فقال فسوف يلقون
غيا ثم قال الا من تاب اي من اليهودية والنصرانية
وآمن اي بمحمد صلى الله عليه وسلم وعمل صالحا اي
حافظ على الصلوات وطبقة ادوا بعضها ولم يؤدوا
بعضها متكاسلين وهم المنافقون فذكرهم الله تعالى
قال يخادعون الله وهو خادعهم واذا قاموا الى
الصلاة قاموا كسالى وذكر مصيرهم فقال ان
المنافقين في الدرك الاسفل من النار وطبقة يؤدونها
لكن بعد خروج وقتها فذكرهم الله تعالى فقال
فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون وذكر
ان مصيرهم ويل وهو وادٍ في جهنم لو جعلت فيه جبال

الدنيا لما عت اي لسالت وقال النبي صلى الله عليه
وسلم من ترك صلاة حتى مضى وقتها ثم قضاها عذب
في النار حقبا والحقب ثمانون سنة كل سنة ثلاثمائة
وستون يوما كل يوم الف سنة مما تعدون وطبقة
قبلوها وهم يراعونها في مواقيتها بشرايطها وراسهم
المصطفى صلى الله عليه وسلم وذكره الله تعالى بقوله
انربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثي الليل الاية
وقال قل ان صلاتي ونسكي الاية واصحابه رضي
الله عنهم كذلك فذكرهم بقوله قد افلح المومنون الذين
هم في صلاتهم خاشعون وذكر مصيرهم فقال اولئك
هم الوارثون الذين يرثون الفردوس وهو ارفع
موضع في الجنة وابهاه ينال المومن فيه مناه وينظر
الى مولاه ومما رزقناهم ينفقون ما موصولة
او موصوفة او مصدرية وقال سيجيء زيادة مما جار
ومجرور متعلق بينفقون معطوف على الصلاة
قبله وما المجرورة تحتمل ثلاثة اوجه احدها
ان تكون اسما بمعنى الذي ورزقناهم صلتها والعايد
محذوف قال ابو البقا تقديره ورزقناهموه
اورزقناهم اياه وعلى كل واحد من هذين التقديرين
اشكال لان تقديره متصلا يلزم منه اتصال الضمير
مع اتحاد الرتبة وهو واجب الانفصال حينيذ وتقديره
منفصلا يمنع حذفه لان العايد متى كان منفصلا
امتنع حذفه نص عليه النحاة وعللوه بانه لم ينفصل
الا لغرض واذا حذف فاتت الدلالة على ذلك
الغرض ويمكن ان يجاب عن الاول بانه اختلف الضميران
جمعا وافرادا واتحدا رتبة فجاز اتصاله كما في قوله
وقد جعلت نفسي تطيب لضغمة لضغمها ايقرع العظم نابها

صفة بالضاد المعجمة والعين المعجمة كمنع عضه كذا في
القاموس وايضا لا يلزم من منع ذلك ملغوظا به منعه
مقدارا لزوال القبح اللفظي وعن الثاني بانه يمنع
لاجل اللبس الحاصل ولا لبس ههنا وثانيها ان تكون
نكرة موصوفة والكلام في عايدها كالكلام في عايدها
موصولة تقديرا واعتراضا وجوابا وثالثها ان
تكون مصدرية ويكون المصدر واقعا موقع المفعول
اي من مرزوقنا وقد منع ابو البقا هذا الوجه
بان قال لان الفعل لا يتفق وما تقدم من ان المصدر
يراد به المفعول وقال السفاقسي ولا موضع لجملة
تتفقون من الاعراب لانها صلة ويحتمل ان تكون
ما هنا نكرة موصوفة فموضع الجملة جر صفة لها
وفيه بعد لضعف المعنى بانتفاء العموم بخلاف
الموصولة ولان حذف العايد من الصفة اقل من الصلة
ولا يجوز ان تكون ههنا مصدرية وان لم تحتج
الى عايد لان المصدر لا يتفق منه فيحتاج الى
تاويل ذلك المصدر المقدر بمعنى المفعول وهو
تكلف الرزق في اللغة الحظ بالحا المهملة والظاء
المعجمة اي النصيب وتحقيقه ان الرزق بالفتح مصدر
قطعا ومعناه في اللغة العطا وبالكسر يستعمل تارة
مصدرا بمعنى العطا ايضا واخرى اسما بمعنى الحظ
المعطى لكن الاغلب هو الاخير ولهذا قال في اللغة
الحظ ذكره الكسروي وقال شيخي زاده الحظ نصيب
الرجل من الخير وهو خاص له دون غيره قال الله
تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون اي حظكم من
هذا الامر وقال الكسروي اي حظكم المعطى اذ لا
معنى لارادة المعنى المصدري ههنا كما لا يخفى

ولتعين

ولتعيين ارادة هذا المعنى في الاية قدرها المصنف
بتقدير المضاف حيث قال اي شكر رزقكم وقال
شيخي زاده وقيل الرزق العطا كما في قوله تعالى
ومن رزقناه منا رزقا حسنا وقال الشاعر
رزقت مالا ولم ترزق منافعه ان الشقي هو المحروم ما رزقا
وقيل الرزق في اللغة كل شيء يؤكل او يستعمل وقال
اخرون هو ما يملك وكلاهما باطلان لان الانسان
قد يقول اللهم ارزقني ولدا صالحا ورزوجة
صالحة وعقلا اعيش به وشيء منها لا يوكل ولا يملك
وايضا البهيمة لها رزق ولا تكون لها ملك وقال
الامام الواحدي الرزق بالفتح هو المصدر وبالكسر
الاسم ويجوز ان يوضع موضع المصدر وكل ما انتفع
به العبد فهو رزقه من مال وعبد وولد وغيره
يعني ان المكسور اسم بمعنى المرزوق ويجوز ان
يكون اسما للمصدر ويوضع موضعه فيقال رزقه
الله رزقا كما يقال رزقه رزقا وتعريف المصنف
اياه بالتخصيص والتمكين مبني على كونه اسم المصدر
ومن قال انه في عرف الشرع عبارة عما يصح انتفاع
الحيوان به سواء انتفع به بالفعل او لا فقد جعله
اسما للمرزوق وقال الخفاجي وقيل الرزق في
لغة ازد يكون بمعنى الشكر وهو المراد في هذه
الاية اي اية وتجعلون رزقكم وقيل الشكر فيها
مقدر وهو مع انه خلاف الظاهر محتاج الى التاويل
والتجوز اذ لا يكون التكذيب شكرا الا على التنزيل
منزلته والتهكم والعرف اي عرف اللغة او الشرع
ذكره الخفاجي خصصه اي الرزق بتخصيص الشيء
بالحيوان اي العرف جعل الرزق مخصوصا بتخصيص

الله الشي بالحيوان بمعني قصره ذلك الشي علي
الحيوان بحيث لايتجاوز الي غيره ذكره الكرواي
وقال الخفاجي هذا يناسب المعني المصدري
لااذ يقال المراد بالشي المخصص لان تخصيص
الشي انما يكون ببعض افراده والتخصيص ليس
من افراد الحظ ثم ان المعني اللغوي وهو النصيب
شامل للغذا ولغيره وللامور الحسية والمعنوية
والحلال والحرام ولذا قال والعرف خصصه ٥
والتخصيص جعله خاصا به لايتعداه وتمكنه من
الانتفاع به بحيث لامنعه مانع منه يقال مكنه من
الشي اي جعلت له عليه قدرة فتمكن منه وكذا امكنه
ويقال امكنه الامر اذا سهل وتيسر والانتفاع به
باكله وشربه ولبسه ونحوه وتمكن الانتفاع صحته
منه وان لم يكن بالفعل فهو بمعني ماقيل من ان سوق
الله الي الحيوان ما ينتفع به كما هو عند الجمع ومن
فسره بما ساقه الي العبد ليأكله فهو باعتبار الاغلب
او التغليب وما اعطاه الناس لغيرهم داخل فيه
لتمكنهم منه او هو رزق نظرا للغير او اصل اليه كما قيل
لم لاأحب الضيف او ٥ ارتاح من طرب اليه ٥
والضيف ياكل رزقه ٥ عندي ويشكر بي عليه ٥
وقيل الرزق ما به قيام الحيوان وبقاوه وقال
الكرواني وتمكينه بالجر عطف علي تخصيصه اي وتمكينه
تعالي الحيوان من الانتفاع به اي بالشي فالرزق
بهذا المعني يعم رزق الانسان وسائر الحيوان
ويتناول المأكول والمشروب والمبلوس والعبيد
وكل ما يملكه حلالا او حراما اذ المراد من تمكينه من
الانتفاع به تمكينه من التصرف فيما خصصه بالحيوان

من الشيء اذ يصح على اصلنا ان يمكن الله العبد من
التصرف بالحرام وان ينهاه عنه ولم يجوزه وقال خرو
ثم التخصيص المذكور بالنظر الى المعنى المصدري
وقد خصصه العرف ايضا بمعنى المفعول حيث قيل
باعتبار الاول ما يصح انتفاع الحيوان به وباعتبار
الثاني ما ينتفع به الحيوان واما من فسره بما ساقه
الله تعالى الى العبد فاكله فلم يجعل غير المأكول
رزقا عرفا وان صح لغة حبث يقال رزقه الله تعالى
ولدا صالحا واراد بالعبد ما يشمل البهايم تغليبا وقيل
الرزق لغة اخراج حظ الى اخر لينتفع به ثم شاع
استعماله عرفا وشرعا فيما اعطاه الله تعالى عبده
ومكنه من التصرف فيه وهو بهذا المعنى يمكنه ان
ينفق بعضه او كله وقد يراد به ما هو لقيامه وبقا ٥٥
خاصة فلا يتصور فيه انفاق على غيره وقال
عمر النسفي في تفسيره الرزق هو الاعطاء وان اختلفت
وجوهه فان الرزق يكون تمليكا قال تعالى ومما
رزقناهم ينفقون اي ملكناهم ويكون غذاء قال
تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
اي غذاؤها ويكون مطرا قال تعالى وما انزل
الله من السماء من رزق ويكون جنة قال تعالى ورزق
ربك خير وابقى اي الجنة ويكون هبة قال تعالى
واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين
فارزقوهم منه هو هبة شيء لغير الوارث تبرعا
وتصدقا ويكون اجرا ووظيفة كرزق القضاة
والجنود وكل ذلك راجع الى الاعطاء وقال ابو البركات
عبد الله بن احمد النسفي في تفسيره المدارك كما رزقناهم
اعطيناهم وبمعنى الذي وقال الراغب في مفرداته
الرزق يقال للعطاء دنيويا كان او اخرويا وللنصيب

تارة ولما يوصل الي الجوف ويتغذي به تارة يقال
اعطي السلطان رزق الجند ورزقت العلما قال تعالي
وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان يأتي احدكم الموت
اي من المال والجاه والعلم وكذلك قوله تعالي ومما
رزقناهم ينفقون وقال عمد الشيخ في تفسيره
ثم انما ذكر الله تعالي هذا الفعل بصيغة الجمع من
نفسه وهو واحد لا شريك له لانه خطاب الملوك
والله مالك الملوك وملك الملوك فله استحقاقه ومنه
اطلاقه والمعهود من كلام الملوك اربعة اوجه الاخبار
علي لفظ الوحدان فعلت كذا وعلي لفظ الجمع فعلنا
كذا وعلي ما لم يسم فاعله رسم لكم كذا واضافة الفعل
الي اسمه علي وجه المعاينة امركم سلطانكم بكذا او
القرآن نزل بلغة العرب فجمع الله فيه هذه الوجوه
كلها فيما اخبر به عن نفسه فقال ذرني ومن خلقت
وحيدا الاية وهذا علي صيغة الواحد وقال انا انزلناه
انا ارسلنا نوحا انا اعطيناك الكوثر انا فتحنا لك انا
خلقنا وهذا علي صيغة الجمع وقال فيما لا يسمي فاعله
كتب عليكم الصيام كتب عليكم القتال كتب عليكم
القصاص خلق الانسان من عجل وخلق الانسان ضعيفا
وقال في المعاينة الله الذي خلقكم الاية افمن شرح
الله صدره للاسلام الله نزل احسن الحديث هو
الذي ارسل رسوله بالهدي والمعتزلة وهم فرقة
من اهل الاسلام اعتزل كبيرهم الجبائي مجلس الحسن
البصري ليقرر ان مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر
وغير ذلك من ضلالاتهم فقال الحسن البصري رضي الله
عنه اعتزل عنا فسموا المعتزلة قال الخفاجي هذا
رد علي الزمخشري لما استحالوا اي جعلوا المحال من الله
تعالي وقال الكرماني اي عد وا المحال لا علي به تعالي ه

ان يمكن احدا من الانتفاع باستعمال الحرام لانه
تعالى منع من الانتفاع به مطلقا وامر تعالى بالزجر
اي المنع عنه اي عن الحرام قال في المصباح زجرته
زجرا من باب قتل منعته وتزاجر واعن زجر بعضهم
بعضا وقال الشرواني وبهذا سبني على الحسن والقبح
العقليين لان تمكين القبيح وخلقه والاقدار عليه قبيح
عندهم واما على اصلنا فيصح المنع من الانتفاع بالشيء
والامر بالزجر عنه مع التمكين من اكتسابه والاقدار
عليه فاندفع جميع المعاصي والقبايح كذلك قالوا اي المعتزلة
جواب لقوله لما استحالوا واشارة الى ان دليل مذ
هوم لو لما لانه سبب للجواب على ما تقرر في محله
الحرام ليس برزق من الله تعالى للحد وقال
الخفاجي قد اختلفوا في ان الحرام رزق ام لا وليس
الخلاف في معناه اللغوي فانه ما ينتفع به مطلقا
كما صرحوا به وليس هو مما ينبغي ذكره في علم الكلام
وليس ايضا نزاعا لفظيا راجعا لتفسيره بل النزاع
في معناه شرعا بعد الاتفاق على ان الاضافة الى
الله الرزاق معتبرة في مفهومه ولذا فسر تارة بما
اعطاه الله عبده ومكنه من التصرف فيه بحيث لا يكون
لغيره المنع منه فلا يكون الحرام رزقا وتارة
بما اعطاه الله لقوامه وبقائه خاصة فقالت
المعتزلة لما كانت الاضافة اليه تعالى معتبرة فيه
لزم ان لا يصدق على الحرام بناء على اصلهم الفاسد
في عدم اسناد القبايح اليه تعالى واهل السنة
قالوا كل من عند الله والاضافة لا تمنع كون الحرام
رزقا وفي الكشف الاتفاق على انه من فضل الله
عليهم مما تفضل بالايجاد وسائر اسباب التمكين

فليس عدم الاسناد لكونه ليس من فعله تعالى كما
توهم بعضهم بل لانهم يقولون لا يحسن ان تسند اليه
تعظيما له ولان فيه سوءا من فعل العباد لانهم
اكسبوه وصف الحرمة فنقول التعظيم في اسناده
الى الله تعالى ليلا يوهم ايجاد العبد ما لا يستقل به
اتفاقا واما وصف الحرمة فلو سلم انه ليس بايجاده
لم يفد كم كيف وقد ثبت بالقاطع العقلي والنقلي
ان الكل منه وبه واليه نعم لا يوصف الفعل بالصفات
الخمس الا من حيث قيامه بالمكلف لا من حيث
صدوره عنه تعالى وهذا اصل نافع وقد ذهب الى
مذهب المعتزلة بعض اهل السنة بناء على انه
لا يملكه بخبثه كما قاله النسفي وفي احكام القرآن
للجصاص اطلاق اسم الرزق انما يتناول المباح
دون المحظور وما اغتصب واخذ بالظلم لم يجعله
الله رزقا له لانه لو كان رزقا جاز انفاقه
والتصدق والتقرب به اليه تعالى ولا خلاف بين
المسلمين في ان الغاصب محظور عليه الصدقة بما
اغتصبه وفي الحديث لا يقبل الله صدقة من غلول
وما ذكره من عدم الخلاف لا يخفى ما فيه قال
ابن القيم في كتابه بدايع الفوايد لو عمل الخير بمال
مغصوب اختلف فيه فقال ابن عقيل لا ثواب
للغاصب لانه اثم يستحق العقوبة ولا ارب اسالم
لانه لا نية له ولا ثواب بدون قصد ونية وانما
يوخذ من حسنات الغاصب بقدره وقيل انه نفع
حصل بماله او تولد منه ومثله يحاسب عليه كمن له ولد
بر يوجر وان لم يقصده والمصايب اذا ولدت
خيرا الظاهر انه يوجر عليها وعلى ما تولد منها وكذا

الغاصب

الغاصب فانه وان تصدق واقتص من حسناته فما
كان يعمله يوجر عليه لانه لو فسق عوقب مرتين على
الغصب والفسق فاذا عمل به خيرا ينبغي ان يثاب
عليه فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره انتهى وقال علماؤنا
ولا يجب الحج بالمال الحرام لكن لو حج به جاز لان
المعاصي لا تمنع الطاعات فاذا اتى بها لا يقال انها
غير مقبولة وقال في البزازية من كتاب الغصب
اشتري بالنقد المغصوب جارية او ثوبا او تزوج
به امراة حل له وطي المراة ولبس الثوب ذكره في
المنتقى ولو اشتري بالثوب المغصوب لا يحل له
ولو تزوج على الثوب المغصوب يحل الا ترى
يا ايها الانسان وهذا دليل للمعتزلة على ما ذهبوا
اليه انه اي الله تعالى اسند الرزق ههنا اي
في هذه الاية التي هي لمدح المومنين اليه نفسه في
قوله سبحانه ومما رزقناهم ينفقون اذانا اي اعلامه
تعالى لعباده وهو مفعول من اجله لقوله
اسند بانهم اي عباده ينفقون الحلال الطلق بكسر
الطاء المهملة وسكون اللام وبالقاف الحلال يقال
اعطيته من طلق مالي اي من صفوته وطيبه
فالوصف للمبالغة دلاه ولي تفسيره بالخالص
وفي المصباح طلق بوزن جمل وافعل هذا طلقا اي
حلالا لك يقال الطلق المطلق الذي يتمكن صا
حبه من جميع التصرفات فهو فعل مفعول كذبح بمعنى
مذبوح فان انفاق الحرام لا يوجب المدح هذا بيان
وتعليل للايذان ولا يرد عليه قول الفقهاء اذا اجتمع
عند احد مال لا يعرف صاحبه ينبغي له ان يتصدق
به فاذا وجد صاحبه دفع قيمته او مثله اليه فهذا

لانتفاء ما يثاب عليه لانه لما فعله باذن الشارع
استحق المدح لانه لما لم يعرف صاحبه كان في
يده وله التصرف فيه وانتقل بالضمان الى ملكه وتبدلت
الحرمة التي تمتعه ذكره الخفاجي وهي مسئلة اللقطة
اذا عرفها مدة يغلب على ظنه ان صاحبها لا يطلبها بعد
ذلك قال في الاختيار شرح المختار فان جاء صاحبها
والا تصدق بها ان شاء ايضا لا للحق الى مستحقه بقدر
الامكان لان الواجب ايصاله الى مالكه صورة ومعنى
فاذا تعذرت الصورة يوصله اليه معنى وهو الثواب
وقال علي القاري في شرح الوقاية لان في التصدق
بها عوضا آجلا وهو الثواب في العقبى او عاجلا
وهو الضمان في الدنيا يعني انه جاء صاحبها بعد التصدق
بها ان شاء اجاز التصدق بها او ضمن الملتقط
لانه سلم ماله الى غيره بغير اذنه الا انه باباحة
من جهة الشرع وهذا لا ينافي الضمان حقا للعبد
كما في تناول مال الغير حال المخمصة وان شاء ضمن
الفقير وان كانت قائمة اخذها ولا يرجع من ضمن
على احد اخذ وذم تعالى المشركين وهو عطف
على اسند في قوله لما نزع انه تعالى اسند الرزق
على تحريم بعض ما رزقهم الله بقوله قل ارايتم ما انزل
الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا وجه
الاستدلال بهذه الاية انها دلت على ان من حرم
رزق الله تعالى فهو مفتر عليه تعالى وهو
باطل فثبت انه ليس شئ مما رزقه الله تعالى
بحرام ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي وهذا دليل
ثاني لهم بانهم ذموا بعد الحرام رزقا فيقتضي
انه ليس كذلك ولا يخفى ضعفه فانهم انما ذموا على

جرائمهم

جرأتهم على التحريم والتحليل وهو لا يليق بغير الشارع
وقال شيخي زاده واحتجوا عليه بان الله تعالى منع
المكلف من الانتفاع بالحرام وامره بمنع غيره من
الانتفاع به ومن منع من اخذ الشيء والانتفاع به
لا يقال انه يرزقه اياه وهذا دليل عقلي فلا يصح
لاثبات ان الحرام هل يسمى رزقا ام لا ولا تمسك في
هذا الباب سوى النقل ثم ذكره بقوله الا ترى
دليلهم النقلي هو وجهان الاول انه تعالى اسند
الرزق بمعنى تمكين الحيوان من الانتفاع بالشيء
الى نفسه وهو يستلزم ان لا يكون الحرام رزقا لان
التمكين من الانتفاع بالحرام قبيح ومن اصلهم ان
التمكين من القبيح قبيح لا يجوز ان يسند اليه تعالى
مع انه تعالى مدحهم على الانفاق مما رزقهم فلو كان
الحرام رزقا لوجب ان يستحقوا المدح اذا انفقوا من
الحرام وذلك باطل بالاتفاق والثاني ما اشار اليه
بقوله وذم المشركين وايراد الاية وسبق ما فيه
واصحابنا معاشر اهل السنة هذا جواب عن قولهم
ان اسناد الرزق الى الله تعالى للاشعار بانه
لا يكون الا حلالا بناء على ان القبيح لا تسند اليه
تعالى ذكره شيخي زاده جعلوا الاسناد في قوله
تعالى رزقناهم بضمير المعظم نفسه للتعظيم
اي تعظيم الرزق وقال سناد اي تعظيم المنفق
والاشعار بانما ينفقونه من عظايم المنايح ومما
هو اصلا من الله تعالى الينا وقال خرد كما ان
الاضافة في ناقة الله وبيت الله له وقال شيخي
زاده وتقرير الجواب ان تخصيص الرزق بالحلال
في هذه الاية واسناده اليه تعالى لا يدل على

ان الحرام ليس برزق كما ان تخصيص اسم العباد
بالمتقين في قوله تعالى يا عبادي الذين
لا يدل على ان الكفار ليسوا بعباد بل تخصيصه بالاضافة
واسناده اليه تعالى لفايدتين الاولى تشريف
الحلال وتعظيمه كما ان الاضافة في بيت الله
وناقة الله وعباد الله كذلك لا لعدم كون ما عدا
المضاف مضافا اليه تعالى والثانية التحريض
على الانفاق ويأتي تقريرها وقال الخفاجي حاصله
منع كون الاسناد للايذان المذكور بل لامر اخر وهو
تعظيم الرزق لانه جل وعلا انما يضاف اليه وينسب
ما عظم كبيت الله وقال تعالى حكاية واذا مرضت
فهو يشفين فانه انما يضاف اليه الافضل والافضل
وتعظيم الرزق يتضمن معرفة قدر النعمة
وهو اول مراتب الشكر والتحريض اي الحث على
الانفاق وعدم الامساك قال شيخي زاده فان
رذيلة الامساك انما تنشأ غالبا من ضعف اليقين
وتوهم ان الانفاق يورث الفقر ويحوجه الى
الغير وان سعة المعاش وضيقه مفوضان الى
اختياره وتدبيره فاذا علم ان الامور كلها بيد الله
تعالى وان خالق العباد ورازقهم ليس هو وان
ليس للانسان الا طاعة ربه والالتجاء اليه
فحينئذ زال عنه خوف الفقر وحصل له الاقدام
على الانفاق وقال الخفاجي واما التحريض وهو
الحث على الانفاق فلان الرزق اذا كان منه
وله لا ينبغي الامساك وقد قيل الجود بالموجود ثقة
بالمعبود ومن ايقن بالخلف جاد بالعطية ومن
تحقق ان معطيه ذو الجلال والاكرام كيف يضن

عما لديه

بما لديه من الحطام ولذا قال عليه الصلاة والسلام
انفق بلالا ولا تخش من ذي العرش اقلالا وقيل
انه لتعليم حق الانفاق بان يعرف انه معطي من
مال الله لعبيده فلا يضيفه لنفسه لانه امين يصرف
ماله لمستحقه والذم بالنصب عطف على مفعول
جعلوا اي جعل اصحابنا ذم المشركين لتحريم ما لم
يحرم مبني للفاعل وفاعله ضمير يرجع الى الله او
مبني للمفعول والمبني واحد اي ادعاء ذلك بالراي
والتشهي وتحريم المجتهد وتحليله ليس من هذا
القبيل لانه لا خذه من النص واستناده اليه قايم
مقامه فكانه هو وهذا جواب عن قوله وذم
المشركين ولم يتعرض لجواب الاول لشهرته في
علم الكلام لان استحالة التمكين من الحرام ممنوعة
لان قبح الحرام باعتبار اضافته الى من انتصف
به لا الى من اوجده ذكره الخفاجي وقال شيخي
زاده هذا جواب عن الوجه الاخير وتقريره ان
مبني الذم المذكور ليس انهم حرموا بعض الرزق
مع انه اسم للحلال المطلق بل مبناه تحريمهم ما لم
يحرمه الله تعالى فان فيه نصب انفسهم منصب
شارع الاحكام واما حكم المجتهد بتحريم ما لم يرد فيه
النص فانما هو بالاستنباط من النص والاجماع الباذل
منزلته وقال الكرماني لان الذم ليس الا لجعلهم ما لم
يحرمه الله حراما ونصبهم انفسهم منصب الشارع
المحلل المحرم والجواب لهم ذلك واختصاص ما رزقناهم
بالحلال اشارة الى دفع ما يرد على الاصحاب وهو
ان ما رزقنا مختص عندكم ايضا بالحلال فلا سناد
ليس الا للايذان المذكور ذكره الكرماني وقال

شيخي زاده هذا جواب عما يقال من طرف المعتزلة
من الكلام اعترفتم بما ادعيناه وتمسكتم بما تمكنا به
حيث قلتم ان المراد بالرزق في هذه الاية هو
الاية هو الحلال فما وجه المخالفة بعده للقرينة
في اسناده اليه تعالي ومدحهم بالانفاق منه ووصفهم
بالتقوي وليس هذا محل النزاع بيننا وبينهم مع ان
في من التبعيضية المشيرة الي ان الحلال بعض
الرزق لا كله ما يومي الي عمومه وهذا ردا لما استدلوا
به معقب بدليل المخالف لهم ذكره الخفاجي وقال
شيخي زاده وتقرير الجواب انا انما وافقناكم في
تخصيص الرزق بالحلال فيما وجدت فيه قرينة
تخصصه ولا يلزم منه الوفاق علي الاطلاق ٥
وتلك القرينة ان الاية مسوقة لمدح المتقين
بانفاقهم مما رزقهم الله والمدح انما يكون بالانفاق
من الحلال وان الاتصاف بالتقوي يقتضيه ايضا
والاسناد الي الله تعالي عند الاطلاق ينصرف
الي ما هو افضل واكمل من جملة ما هو مسند اليه تعالي
مثلا اذا قيل خلق الله الحوادث ينصرف الي نحو
السموات والارض وان كان نحو الكلاب والخنازير
من جملة ما خلقه الله تعالي واعلم انه لا نزاع بين
اصحابنا وبين المعتزلة في ان المراد بما رزقناهم
هو الحلال وانما النزاع في ان حمله علي الحلال لاي
سبب فاهل السنة حملوه عليه بقرينة المدح والاتصاف
بالتقوي لانهما لا يحصلان الا بالانفاق من الحلال
وبالاسناد اليه تعالي كما ذكروا والمعتزلة استدلوا
عليه باطلاق لفظ الرزق وبالاسناد اليه تعالي
فانهم لا يسمون الحرام رزقا ولا يسندون القبائح

اليه

البرهاني وقال الشرواني وتوجيه الدفع ان اختصاص
ما رزقنا بالحلال وان كان متفقا عليه بين الفريقين
لكن انه ليس لاجل الاسناد ومستفادا منه بل للقرينة
الدالة على ذلك الاختصاص ومحل النزاع ههنا لا خلاف
بين الجماعة والمعتزلة في ان المراد بما رزقناهم
هو الحلال لكن ان الجماعة لما سموا الحرام رزقا واسندوا
جميعها الى الله تعالى تمسكوا في ذلك بان المدح
والاتصاف بالتقوى يدلان على ان الانفاق من
الحلال وكذا الاسناد الى الله تعالى فانه عند الاطلاق
ينصرف الى ما هو افضل واكمل واما المعتزلة فلا يسمون
الحرام رزقا ولا يجوزون اسناده اليه تعالى
لتعاليه عن القبايح فلفظ الرزق واسناده اليه
تعالى دليلان لهم على ان المنفق ههنا هو الحلال
المطلق وقال سنان يعني سلمنا ان الرزق ههنا
هو الحلال لكن القرائن الدالة على انه ههنا عبارة
عن الحلال على ما بيناه انفا لا لانه مختص بالحلال
بحيث لا يطلق على الحرام وتمسكوا عطف على
قوله جعلوا اي اصحابنا بعد ما اجابوا عن شبه
المعتزلة تمسكوا ذكره الشرواني وقال الخفاجي
تمسك بهذا يعني اخذ به وتعلق يجوز له عن
الاستدلال وفيه اشارة لقوته لشمول الرزق له
اي للحرام بالدليل النقلي والعقلي اما الدليل النقلي
فاشار اليه حيث قال بقوله اي النبي صلى الله
عليه وسلم في حديث عمرو بن قرة بضم القاف وتشديد
الراء المفتوحة لان بعدها هاء تانيث قال الحافظ
ابن حجر في الاصابة انه ذكره غير واحد في الصحابة
واسندوا له هذا الحديث ولم يزد على ذلك فيه ثم

ذكر هذا الحديث وهو في سنن ابن ماجة عن صفوان
ابن امية رضي الله عنه قال كنا عند رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذ جاء عمرو بن قرة فقال يا رسول
الله ان الله كتب علي الشقوة فلا أراني أرزق
الا من دفي بكفي فأذن لي في الغناء من غير فاحشة
فقال عليه الصلاة والسلام لا اذن لك ولا كرامة
ولا نعمة كذبت اي عدو الله وقوله باعدو الله
يشعر بانه كافر او منافق الا ان يقال انه لزجره
وفيه دليل على حرمة التكسب بالغناء ذكره الخفاجي
وقال اكثر وا في عمرو بن قرة بالقاف وفي
بعض الروايات عمرو بن مرة بالميم المضمومة
والراء المشددة وقال الكاشغري في مختصر اسد الغابة
في اسماء الصحابة لابن الاثير عمرو بن قرة لقي
النبي صلى الله عليه وسلم فاستاذن في الغناء فلم
يأذن له وذكر في الصحابة ايضا عمرو بن مرة بالميم
ابن عبسي الجهني ويقال الاسدي ويقال الازدي
والاول اكثر يكنى ابا مريم وفد على رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقال امنت بكل ما جئت به
من حلال او حرام وانت اعلم ذلك كثيرا من الاقوام
وشهد اكثر المشاهد وكان يتعلم من معاذ بن جبل
القرآن وسيرها سلام فقال في ذلك
اني شرعت الان في حوض التقى وخرجت من عقد الحياة سليما
ولبست الثواب الحكم فاصبحت ام الغواية من هواي عقيما
انتهى فهو غير عمرو بن قرة الذي استاذن في الغناء
فرواية عمرو بن مرة هنا غير صواب والله اعلم
لقد رزقك الله رزقا طيبا لقوله تعالى يا ايها
الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا وهو ما يرزقهم

من

من مباح الارض كالسمك والصيد والفواكه المباحة
التي توجد في بعض الجبال والبقاع والعسل المباح
ونحو ذلك والمكتسب من الحرام يقدر على اكتساب
الحلال بالقناعة والصبر وهذا معنى الرزق الطيب
بالاختيار المشار اليه بقوله فاخترت ما حرم الله
عليك من رزقه ببيان لما يعني عدلت عن رزقك الحلا
ل
بالقوة الذي لو اخترته لكان في وسعك ذلك الى
رزقك الحرام الذي اخترته بالفعل مكان ما احل
الله لك من حلاله اي الرزق فان الله تعالى ساوى
لك شرعا وعادة بين قدرتك على الحلال من المباحات
فجعلك تقدر عليه عادة بحكم الظاهر من الشرع وبين
قدرتك على الحرام من الرزق فاقدرك عليه بالفعل
فصرف ارادتك اليه ابتلاء لك منه تعالى وفي
تتمة الحديث قال النبي صلى الله عليه وسلم
لعمرو بن قرة اما انك لو قتلته بعد هذه المقالة
لضربتك ضربا وجيعا وقوله عليه السلام فاخترت
ما حرم الله عليك من رزقه صريح في ان الحرام من
رزق الله والمصنف اقتصر من هذا الحديث
على موضع الاستشهاد ذكره الرواني وقال الخفاجي
ووجهه انه سمى ما حرم رزقا له وبينه به وان
قيل عليه انه لا يدل على ان رزق لمن حرم عليه
فليكن رزقا لمن احل له ولذا استدل به بعض
المعتزلة الا انه يكفي لنا دلالة ظاهرة فهو عليهم
لا لهم وقال سنا ذوجه التمسك بالحديث لشموله
للحرام انه عليه السلام بين ما حرم الله بالرزق
حيث قال ما حرم الله عليك من رزقه وفي الحديث
دليل اخر يدل على ان الرزق بمعنى الحرام يضاف

الى الله تعالى حيث اضاف الرزق الذي هو بيان
للحرام اليه تعالى في قوله فاخترت ما حرم الله
عليك من رزقه فصار الحديث دليلا على المعتزلة
من وجه اخر وهو ان الرزق بمعنى الحرام مسند
الى الله تعالى واما الدليل العقلي فاشار اليه بقوله
وبانه اي الحرام لو لم يكن رزقا عطف على قوله
بقوله عليه الصلاة والسلام لم يكن المتغذي بالغين
المعجمة والذال المعجمة من الغذا بالذال المعجمة
لا بالمهملة لاختصاصه بطعام اول النهار فلا يناسب
ما هنا ذكره الخفاجي به اي بالحرام طول عمره
في الدنيا مرزوقا فهذا هو الدليل العقلي لاهل السنة
اتى به بعد الدليل النقلي وليس الامر كذلك لقوله
تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
من انسان وغيره الا على الله رزقها الذي تتغذى
به قال الخفاجي كالكشف اي لو لم يكن الحرام رزقا
كان المتغذي طول عمره غير مرزوق والنص
على ان كل دابة مرزوقة يبطله وقد اجيب عن
هذا من طرفهم تارة بالنقض بمن مات ولم يرزق
حراما ولا حلالا فما كان جوابكم فهو جوابنا واخرى
بان معنى الاية ما من دابة متصفة بالمرزوقية
كما قالوا في قولهم كل دابة تذبح بالسكين اي كل دابة
تتصف بالمذبوحية فيخرج السمك وقد قيل ان هذا
يتوقف على وجود من لم يتغذ طول عمره بحلال
ما وان يكون له في الارض مناط وهو لا يكاد يوجد
على ان الاية انما تدل على انه يسوق الرزق
الى كل دابة ويمكنها منه لانها تتغذى بما سيق لها
بالفعل وقد سنح لي هنا نكتة لان الدابة وان

عمت

عمت لان المتبادر منها الحيوانات غير الناطقة
ففيها توبيخ لمن يهتم بتدبير المعيشة فكانه قيل
ياملك تتعب فيما تيسر للحيوان بلا تعب وقال
شيخي زاده والدليل العقلي هو ان الحرام لو لم
يكن رزقا لوجب ان يكون من لم ياكل طول
عمره سوى الحرام لم ياكل من رزق الله شيا
وليس كذلك واجيب عنه بان الله تعالى قد
ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه
لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم
ياكل حراما ولا حلالا فجوابكم جوابنا كذا في شرح
المقاصد والاول مدفوع بانا نفرض بان المتغذي
بالحرام طول عمره صبي غير بالغ الى درجة
الاختيار حتى يقال انه اعرض عما ساق اليه
من المباح بسوء اختياره ولو بلغ حد الاكتساب
والاختيار نفرض انه تعالى لم يسق اليه شيا من
المباح فيلزم ان لا يكون مرزوقا لا محالة وهو باطل
فان قيل فحينيذ يكون مضطرا فيباح له قلنا قد
تقرر في الاصول ان المحرم والحرمة باقيان
حالة الاضطرار وان الحرام حرام في نفسه غاية ما
في الباب ان المضطر خصه ان يتناول منه
قدر ما يسد به رمقه لا الى حد التشبع واما من
مات ولم ياكل حلالا ولا حراما فنختار انه ليس
بمرزوق ونقول معنى الاية والله اعلم وما
من دابة موصوفة بالمرزوقية الا على الله
رزقها كما قالوا معنى قولهم كل حيوان يذبح بالسكين
في حق حيوان يتصف بالمذبوحية ليخرج السمك
وكذلك الجراد والنفس التي ينفقه قال في

المصباح نفقت الدراهم نفقا من باب تعب نفدت
ويتعدى بالهمزة فيقال انفقتها وانفدته بالمال المهملة
بمعنى الافناء من نفد بالكسر فني وانفده غيره ذكره
سنان اخوانا اي متلاقيان في اكثر الحروف الاصول
واصل المعنى فبينهما اشتقاق اكبر ذكره الشرواني
وقال سنان اي مشتركان في اصل المعنى واكثر الحروف
وهو معنى الاشتقاق الاكبر وقال شيخي زاده واصل
الانفاق اخراج المال من اليد ومنه نفق المبيع
نفاقا اذا راج وكثر مشتروه وصار في معرض الخروج
من يد البايع ونفقت الدابة نفوقا اذا ماتت اي
خرجت روحها ونافقاء اليربوع احدى جحرتيه
يخرج منها عند الاضطرار فانه يكتمها ويظهر جحرته
الاخرى وهي القاصعاء ويستعملها وقت السعة
ويرفق النافقاء ويسلها للنقض والخرق فاذا اتي
من قبل القاصعاء يضرب النافقاء براسه ويخرج منه
ومنه النفق في قوله تعالى ان تبتغي نفقا في الارض
وهو سرب في الارض له مخلص الى مكان وقال الخفاجي
والمراد بالاخوة توافقهما في الاشتقاق وهو هنا
الاشتقاق الاكبر وهو الاشتراك في اصل المعنى واكثر
الحروف مع التناسب في الباقي مخرجا ولذا اقتصر
على الفاء والعين كنفي ونفع وامثالهما ولو استقريت
اي تتبعت الالفاظ العربية وجدت كل ما يوافقه
اي يوافق انفق في الفاء والعين دالا على معنى
الذهاب والخروج يعني وجدت كل كلمة كان فاؤها
نونا وعينها فاء مثل نفد ونفر ونفس ونفث
ونفع ونفخ ونفي ونفض ونفل وامثالها
مما يشتمل على معنى الذهاب والخروج ذكره الشرواني

والظاهر

والظاهر من انفاق ما رزقهم الله صرف اي اعطا
المال من اي نوع كان ذلك المال في سبيل الخير اي
طريق الحق فرضا كان ذلك الصرف او نفلا وجه
الظهور اطلاق لفظ الانفاق لانه انسب بمقام
المدح من التقييد لافادته انهم ينفقون من كل جنس
من الحلال ولهذا قال الامام الرازي الانفاق
المذكور في الاية يتناول الواجب والمندوب والواجب
يتناول اقسامه من الزكاة والانفاق في الجهاد
وعلى النفس وعلى ما يجب عليه نفقته والمندوب
الصدقة كما في قوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم
والمراد الصدقة فكل من هذه الانفاقات داخلة
تحت هذه الاية لان كل ذلك سبب لاستحقاق
المدح وانما قال الظاهر للاحتمال الاتي ذكره الكرماني
وقال شيخي زاده وجه الظهور ان لفظ الانفاق
مطلقا يتناول جميع وجوه الانفاق وذكره في مقام
المدح قرينة تخصصه بكونه في سبيل الخير لانه الذي
يكون سببا للمدح والانفاق في سبيل الخير يعم الانفاق
الواجب والانفاق المندوب ولا قرينة تخصصه
باحدهما فيبقى على عمومه وقال الخفاجي وقوله
الظاهر يعني به ان الظاهر منه حمل الانفاق على ما
يشمل انواعه فرضا ونفلا ومن حمله على الزكاة كما
اخرجه ابن جرير عن ابن عباس رضي الله عنهما وكذا من
فسره بالنفقة على الاهل فيحتمل انه لم يرد التخصيص
وانما اقتصر على اكمل افرادها واما ان يريده بقرينة
الصلاة المقرونة بالزكاة في كثير من الايات والشيء
بالشيء يذكر والقرينة امر ظني لا قطعي حتى يقال مع
القرينة المذكورة كيف يحمل على العموم ووقع

في نسخة سبيل الله مكان سبيل الخير وهما متقاربان
وفي شرح سير محمد الكبير للسرخسي سبيل الله جهة
القربة والطاعة فلو اوصى بثلث ماله في سبيل الله
صرف في طاعة وقربة لان كل طاعة سبيل الله كما
في الحديث من شاب شيبة في سبيل الله كانت
له نورا يوم القيامة اي في الطاعة لرواية
في الاسلام وهو ان اطلق يتبادر منه الغزو
والجهاد ومن فسره اي الانفاق بالزكاة اي من
صرفه عن الظاهر المتبادر وفسره بالزكاة اي
باداتها او المنفق بما ذكره الشروانى وقال الشيخي
زاده ومن صرفه عن ظاهره وفسره بالزكاة فريقان
الفريق الاول معترف بان الانفاق ههنا
باق على عمومه الا انه ذكر افضل انواعه
اي الانفاق والاصل فيه او من فسره بالزكاة خصصه
اي الانفاق بها اي بالزكاة لاقترانه اي انفاق
الزكاة بما هو شقيقها اي اختها ومن حيث انهما امتان
لسائر العبادات او مذكوران معا في اكثر المواضع
واذا انشق الشيء بنصفين يقال لكل واحد
منهما انه شقيق الاخر ومنه قيل فلان شقيق فلان
اي اخوه كذا في الصحاح ذكره الشيخي زاده والمراد
باختها الصلاة فانها اخت الزكاة وقال الشيخي
زاده ومن صرفه عن ظاهره وفسره بالزكاة فريقان
الفريق الاول معترف بان الانفاق ههنا باق
على عمومه الا انه ذكر بعض انواعه لا على وجه التعريف
والتخصيص بل لكونه افضل انواعه والاصل فيه بناء
على ان مرتبة قرب الفرايض اعلى من مرتبة
قرب النوافل لقوله صلى الله عليه وسلم ما تقرب

المتقربون

المتقربون الي الله تعالي بمثل اداء ما فرض عليهم
وما تحصل به زيادة القرب من العبادات فهو
الافضل والاصل بالنسبة الي سايرالعبادات والفريق
الثاني خصصه بالزكاة بقرينة وقوعه قرينا
للصلاة والزكاة هي التي تقترن بالصلاة
في مواضع شتى من القران وذلك يدل علي
ان المراد بالانفاق ههنا هو الزكاة ايضا
وقال الشروا اني اما كون الزكاة افضل الانواع
فلان مرتبة قرب الفرايض اعلي واسني
عندهم من مرتبة قرب النوافل واما كونها الاصل
فيه فلانها من اركان الدين واصول الاسلام
وسايرالانفاقات من الفروع وقوله او خصصه
بها عطف علي قوله ذكر للاعلي قوله فسر فيكون
تفسيره بالزكاة مبنيا علي احتمالين والفرق بينهما
انه علي الاول من باب الاكتفا بالاصل فيكون
سايروجوه الانفاق مرادا ايضا تبعا وعلي الثاني
من باب التخصيص بملاحظة اقتران ه بما هو شقيقتها
اعني اختها وهي الصلاة فان اكثر ما تقترن بالصلاة
هي الزكاة كقوله تعالي اقيموا الصلاة واتوا الزكاة
وغير ذلك من الايات والاحاديث وفي هذا الاحتمال
تتعين الزكاة بالارادة ولا يشمل سايروجوه الانفاق
ولو تبعا لقيام المخصص وفي هذا الاعتبار تامل
فان تعدد المحامل لشيئ واحد كالعموم والخصوص
بملاحظة اعتبارات متعددة لا ينكر وقوعه
انتهي قلت لا تامل في هذا الاعتبار فان الشيئ
اذا اطلق ينصرف الي فرده الكامل ولا اكمل من
الزكاة بين سايرالانفاقات فاذا اتا كد ذلك

بقرينة قوله و يقيمون الصلاة ضعف احتمال
ارادة العموم لاسيما و قد ورد عن ترجمان القرآن
عبد الله بن عباس رضي الله عنهما كما ذكره السفاقسي
في تفسيره حيث قال قال عبد الله بن عباس
رضي الله عنهما ينفقون يزكون وقال النسفي
في المدارك و المراد به الزكاة لاقترانه بالصلاة
التي هي اختها او هي وغيرها من النفقات في
سبيل الخير لجميعه مطلقا وقال عمر النسفي في
تفسيره و فيه ستة اقاويل الاول قال ابن عباس
رضي الله عنهما ينفقون اي من الاموال التي
اعطيناهم يؤتون الزكاة كما في قوله تعالى والذين
يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل
الله فبشرهم بعذاب اليم و الوعيد لا يكون الا
بترك الفرض وقد قرن الله الصلاة بالزكاة
في ايات من كتابه اقيموا الصلاة و اتوا الزكاة
يقيمون الصلاة و يؤتون الزكاة اقاموا الله و اتوا
الزكاة و المقيمون الصلاة و الموتون الزكاة
و النظم بينهما ان الصلاة حق الله و صرف الزكاة
الى الفقير حق عباد الله و الواجب مراعاتهما بامر
الله و مرجع جميع العبادات الى هذين فالصلاة
عبادة بدنية و الزكاة عبادة مالية و جميع العبادات
تنقسم اليهما و الثاني قول ابن مسعود رضي الله
عنه هو الانفاق على الاهل قال الله تعالى
لينفق ذو سعة من سعته الاية و الثالث قول
الضحاك هو التصدق من انواع الاموال في الوجوه
المختلفة و يتناول ذلك الصرف الى كل خير قال
الله تعالى انفقوا من طيبات ما كسبتم و مما اخرجنا

لكم

كلم من الارض والرابع قول بعضهم انه قراءة القرآن
في الصلاة قال الله تعالى تتجافى جنوبهم
عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا ومما
رزقناهم ينفقون اي مما اعطيناهم من القرآن
يتلون فلسي قال الله تعالى وانفقوا في
سبيل الله اي امر واحكم ولا تلقوا بايديكم الى
التهلكة اي الى حرمان الحياة الباقية الحاصلة
بالشهادة بقوله بل احياء عند ربهم يرزقون
والسادس اي لا يدخرون عن الله شيئا مما هو
لهم فينفقون نفوسهم في اداب العبودية
وينفقون قلوبهم على دوام مشاهدة الربوبية
فانفاق اصحاب الشريعة من حيث الاموال
وانفاق ارباب الحقيقة من حيث الاحوال
والاجمع ان يقال ان انفاق الاغنياء من اموالهم
لا يدخر ونهاهم عن وظايف الخدمة وانفاق
العارفين من قلوبهم لا يدخر ونهاهم عن حقايق
المراقبة وانفاق المحبين من امر واحهم لا
يدخر ونهاهم عن مجاري الاقضية والاقصران
يقال ان انفاق الاغنياء من النعم وانفاق
الفقراء من الهمم فانفاق الاغنياء اخراج المال
من الجيب وانفاق الفقراء اخراج الاغيار من
القلب والاظهر ان يقال المراد من النفقة
الزكاة وزكاة شيء من جنسه فزكاة المال
مواساة الفقراء وزكاة العز التواضع والاحسان
وزكاة الشرف نصرة الضعفاء وزكاة الاولاد تربية
الايتام وزكاة العلم تعليم الناس وزكاة الصحة
ترك الذنوب وزكاة القوة جهاد الكافرين

ونحو ذلك ثم ذكر تعالى في الهداية الايمان وهو بالقلب
ثم الصلاة وهي بالبدن ثم الانفاق وهو بالمال
وهو مجموع كل العبادات وفي الايمان النجاة وفي
الصلاة المناجاة وفي الانفاق الدرجات وفي الايمان
البشارة وفي الصلاة الكفارة وفي الانفاق الطهارة
وفي الايمان العزة وفي الصلاة القرب وفي الانفاق
الزيادة وقيل ذكر في هذه الاية اربعة اشياء التقوى
والايمان بالغيب واقامة الصلاة والانفاق وهي
صفات الخلفاء الراشدين الاربعة رضي الله
عنهم ففي الاية بيان فضلهم التقوى لابي بكر الصديق
رضي الله عنه قال الله تعالى فاما من اعطى واتقى
والايمان بالغيب لعمر الفاروق رضي الله عنه
قال تعالى حسبك الله ومن اتبعك من المومنين واقامة
الصلاة لعثمان رضي الله عنه قال تعالى امن هو
قانت اناء الليل ساجدا وقايما الاية والانفاق
لعلي رضي الله عنه قال تعالى الذين ينفقون
اموالهم بالليل والنهار الاية وتقديم المفعول اي
الجار والمجرور سيجي مفعولا للفعل على الاطلاق
تنبيها على انه بحسب المعنى مفعول به اي بعض
مارزقناهم ينفقون وان كان بحسب اللفظ تقدير
ههنا موصوف اي شيا مما رزقناهم ثم ان الغرض
منه بيان نكتة تقديم مما رزقناهم على ينفقون
لانه تقديم ما حقه التاخير وهو يستدعي نكتة فاشار
الى النكتة ههنا ذكره اثر واياي بقوله للاهتمام به
اي بالشي المرزوق وقال سيجي زياده وتسمية
الجار والمجرور مفعولا على الاطلاق يشعر بان
المفعول به الصريح بحيث لا يقدر معه المفعول

به مع ان المشهور في مثله ان يكون المفعول
مقدرا او يكون الجار والمجرور في محل النصب صفة
له والتقدير بعضا او شيا مما رزقناهم ثم حذف الموصوف
واقيمت الصفة مقامه لان المصنف سماه مفعولا
على الاطلاق نظرا الى المعنى فان المعنى بعض
ما رزقناهم وان كان بحسب اللفظ صفة للموصوف
وقال الخفاجي في بيان الاهتمام به انه دلالة على
كونه اهم كانه قال ويخصون المال الحلال بالتصدق
وقال الكرماني مجرد الاهتمام بشان المقدم لكونه
نصب عين المنفق في مقام الانفاق لشرفه وعظم
خطره المكتسب من انتسابه اليه تعالى وتسهيل
الامر عليهم في اول الوهلة والمحافظة على رؤس الاي
بالمد جمع اية وهي في الاصل العلامة والمراد بها
بعض مخصوص من القران وهذا بناء على ان
في القران سجعا وقال البقاعي في كتاب مصاعد
النظر اختلف فيه السلف فقال ابو بكر الباقلاني
في كتاب الاعجاز ذهب اصحابنا الاشاعرة كلهم
الى نفي السجع عن القران كما ذكره ابو الحسن الاشعري
في غير موضع من كتبه وذهب كثير ممن خالفهم الى
اثباته ونقل ابو حيان في قوله تعالى ولا الظل ولا
الحرور في فاطر انه لا يقال في القران قدم كذا او
اخر كذا للسجع لان الاعجاز ليس في مجرد اللفظ بل فيه
وفي المعنى ومتى حول اللفظ لاجل السجع عما كان لا
يتم به المعنى بدون سجع نقص المعنى وقيل عليه انه
نسي ما قاله في الصافات من التعبير بما رد ومزيد
للفاصلة ثم انه قال لو كان في القران سجع لم يخرج
عن اساليب كلامهم ولم يقع به اعجاز ولو جاز ان

يقال سجع معجز جاز ان يقال شعر معجز والسجع
ما تأتى لغة الكهان وقد ذكر صلى الله عليه وسلم
على من سجع عنده على ما عرف في كتب الحديث ولو
كان سجعا لكان قبيحا لتقارب اوزانه واختلاف
طرقه فيخرج عن نهجه المعروف ويكون كشعر غير
موزون وما احتجوا به من التقديم والتاخير ليس
بشيء فانه لذكر القصة بطرق مختلفة ذكره الخفاجي
وقال اقول اطال بلا طايل لتوهمه ان السجع كالشعر
لالتزام تقفيته ينافي جزالة المعنى وبلاغته
لاستتباعه الحشو المخل وان الاعجاز بخالفته لا
لاساليب الكلام فشنع على هو لا الاعلام وليس بشيء
والعجب منه انه ذكر كلام آبا قلاني مع التصريح
فيه بان من السلف من ذهب اليه والحق انه
وقع في القران من غير التزام له في الاكثر وكان
من نفاه نفي التزامه او اكثريته ومن اثبته اراد
وروده فيه في الجملة فاحفظه ولا تلتفت لما سواه
والذي عليه العلما انه تتطلق الفواصل عليه دون
السجع انتهى قلت وان الاعجاز واقع به وان اشتمل
على السجع بل في بعض اياته الوزن ايضا من غير
اعتبار له من تمام بلاغته وفصاحته وقوله لو جاز
ان يقال سجع معجز جاز ان يقال شعر معجز
ذهول عن معنى الشعر فانه الكلام الموزون الذي
قصد لوزنه ليخرج ما لم يقصد لوزنه منه ومن كلام
النبي صلى الله عليه وسلم فان الشعر من شعور النفس
وتخيلاتها للمعاني وكلام الله وكلام رسوله منزه عن
ذلك وان كان سجعا موزونا فاعجازه ببلاغته
وفصاحته لفظا ومعنى وان اشتمل على ما يشتمل

عليه

عليه الكلام المسجع الموزون لانه من جنس كلامهم
العربي في اساليب ما كانوا يفتخرون به من الفصاحة
والبلاغة ومخالف له في دقايق الاعجاز وحقايق
الاعجاز وقوله والسجع مما تاه لغة الكهان لا يضر
شيأ فانه لو خلا من ذلك بالكلية لم يكن على اساليب
كلام العرب فان كلام العرب لا يخلو من ذلك ومع
ذلك فانه من انكر السجع في قوله تعالى ان الينا
ايابهم ثم ان علينا حسابهم ونحو ذلك مما اشتمل على
الجزالة والانسجام فقد انكر المحسوس غاية الامر
انه لا يسمى سجعا ولا يطلق عليه السجع بل يقال
فاصلة او بامع القران كما قاله العلما وبيان حكمة
التقديم والتاخير بمثل ذلك من بعض اسرار
القران فلا يكون ممتنعا ولعل انكاره صلى الله
عليه وسلم على من سجع عنده باعتبار شعوره من
حالته القصد لذلك على وجه الافتخار به في
الكلام العربي والا فقد وقع في بعض الاحاديث
النبوية منه صلى الله عليه وسلم لكمال بلاغة
لسانه وصحة صفاء جنانه في اساليب بيانه
وادخال من التبعيضية عليه اي على الشيء المزيد
للكف اي المنع عن الاسراف المنهي عنه في قوله تعالى
ولا تسرفوا وقوله ولا تبسطها كل البسط قال ستمي
زاده في معنى التقديم لما فيه من التصريح بان المراد
من اعتبار تعلقه بالمفعول بيان ان مما يتعلق
به انفاقهم هو بعض مالهم الحلال لا كله فانه
لو اخذ المفعول قيل وينفقون مما رزقناهم
يكون تصريحا بانهم ينفقون بعض ما رزقوه مع
السكوت عن الباقي فيكون كل واحد من انفاق

الباقي وعدم انفاقه محتملا بخلاف ما اذا قدم المفعول
فانه لافادته التخصيص يدل على ان المتصدق
به انما هو بعض المال الحلال لا كله فيحصل المقصود
وهو مدحهم بالتجنب عن الاسراف المنهي عنه وكف
من بعدهم عنه وقال الكرواني وانما خص الاسراف
بالذكر مع ان التبذير ايضا منهي عنه لقوله تعالى
ولا تبذر تبذيرا لانه شاع ان الاسراف في الخير
فكان مظنة لان يمدح به فاذا وجب الكف عنه
فعن التبذير الذي هو افحش لقوله تعالى ان
المبذرين كانوا اخوان الشياطين الاية بالطريق
الاولى ففي الاية اشعار بان التصدق بجميع المال
ممنوع عنه لكن هذا في حق من لم يصبر على الاضافة
والا فقد تصدق ابو بكر رضي الله عنه بجميع ماله
ولم ينكره النبي صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان
يراد به اي بالانفاق في قوله تعالى ومما رزقناهم
ينفقون الانفاق من جميع المعارف جمع معرفة
وهي العلم بالله تعالى وبتجلياته ذوقا وكشفا
وجمعها باعتبار كثرة متعلقاتها من حيث الذات
الغيب المطلق وما لها من الصفات والاسماء ومن
حيث الافعال وصدور العوالم عنه تعالى مع
ما يجب له ويستحيل عليه ويجوز في حقه تعالى وبعضهم
صحف ذلك فقال بدل المعارف المعادن بالدال
المهملة والنون كما هو في عبارة الكرواني ثم قال
وفي بعض النسخ بالواو بدل الدال وهو اسم لموضع
العون والملك واحد فان كل ما اتاهم الله من
النعم الظاهرة المتعلقة بالابدان كالمآكل والمشارب
والمساكن والمراكب وغيرها والنعم الباطنة المتعلقة

بالقلوب

بالقلوب والارواح كالعلوم والمعارف معدن وموضع
معونة يعان به المحتاجون اليه فالغني بماله
وذو الجاه بجاهه وشفاعته وذو العلم بتعليمه
وذو القدرة بنصر العاجزين وقال سنان جميع
المعاون جمع معونة وفي الصحاح ما اخلاني فلان
من معاونة وفي بعض النسخ من جميع المعارف
جمع معروف بمعنى الاحسان انتهى قلت وهو
عدول عن الظاهر المتبادر للافهام فان المعارف
هو المعنى المتعين هنا وهي جمع معرفة بمعنى
المعرفة الالهية المشتملة على اسرار الحكم والاسرار
الربانية قال في القاموس عرفه يعرفه معرفة
فالمعرفة مصدر وفي المصباح والمعرفة اسم منه وفي
الصحاح عرفته معرفة وعرفانا وقال الخفاجي
المعاون بوزن الماجد جمع معونة وهي ما يستعان
به وينتفع من العون وهو المساعدة والمظاهرة
ويقال استعانه واستعان به والاسم منه المعونة
والمعانة بالفتح ووزن المعونة مفعلة بضم
العين وبعضهم يجعل الميم اصلية فوزنها معونة
وجمعها على معاون قياس فلا يقال انه لم يوجد
في كتب اللغة المشهورة وانه ركيك وهي عامة لما
ينتفع به في قوام البدن وبقاء الروح فيشمل المال
والعلوم والمعارف وقيل في بعض النسخ معادن
بالدال بدل الواو جمع معدن وهو موضع العدن
بمعنى الاقامة ومعدن كل شيء مركزه وهو تحريف
من جهلة النساخ نشأ من لقط الكنز فلا ينبغي ذكره
انتهى قلت بل الكل تصحيف من جهلة النساخ
وصوابه من جميع المعارف كما ذكرنا بدليله وصفها

بقوله التي منحهم الله تعالى اي افاضها على قلوبهم
يعني العارفين به تعالى من فضله العميم واحسانه
الجسيم من النعم الظاهرة على السنتهم بطريق
الفيض والباطنة المكشوفة لقلوبهم واسرارهم ومن
عادة المصنف انه في اخر كلامه على بعض الايات
يأتي بمعارف اهل العلوم الذوقية والاسرار الكشفية
فتفسيره جامع للظواهر والبواطن في كثير من المواطن
وقد تقدم القول الاول في عبارة المصنف مشيرة
الى العموم في جميع ما يملكه الانسان ولو اريد هنا
العموم ايضا لكان تكرارا وانما اراد هنا بيان ذلك
على طريقة ارباب القلوب كما بينه او لا على طريقة
ارباب العقول ويؤيده اي يؤيد ارادة اتفاق
المعارف الالهية كما هو الظاهر المتبادر قوله عليه
الصلاة والسلام فيما اخرجه الطبراني من حديث
ابي هريرة رضي الله عنه مرفوعا يحفظ مثل الذي
تعلم العلم ثم لم يحدث به كمثل الذي يكنز الكنز
ولا ينفق منه ان علما لا يقال به اي لا يتحدث به
صاحبه عند الناس ليتعلموه ككنز لا ينفق منه
فانه يحمى عليه في نار جهنم ويكوى به كما قال تعالى
والذين يكنزون الذهب والفضة الاية وقال
الخفاجي هذا هو الصحيح الموافق للحديث وفي نسخة
يفاد وفي نسخة يقال فيه وهذا حديث اخرجه
ابن عساكر في تاريخه عن ابن عمر رضي الله عنهما
مرفوعا واخرج الطبراني في الاوسط مثل العلم الذي
يتعلم ثم لا يحدث به كمثل الكنز الذي لا ينفق منه
واخرج ابن ابي شيبة عن سلمان رضي الله عنه
علم لا يقال به كنز لا ينفق منه ومعنى يقال به

يحدث

يحدث و لذا عداه بالباء كما يقال قال بيده اذا
اهوى بها و قال براسه اذا اشار به و قال شيخي
زاده و تائيد هذا الاحتمال بقوله صلى الله عليه
وسلم من سئل عن علم علمه ثم كتمه الجم يوم القيامة
بلجام من نار و اليه اي الى هذا القول ذهب من
قال في معنى ومما رزقناهم ومما خصصناهم به
دون غيرهم لافادة الحصر بتقديم الجار و المجرور
من انوار المعرفة بالله تعالى و هذا يؤيد ايضا
ماذهبنا اليه في ان عبارة المصنف من جميع المعارف
لا المعارف بالواو و لا المعادن بالدال فان ذلك
تصحيف من النساخ و ان زعمه المحشون و تكلفوا
له المعاني الغريبة و الاشارات العجيبة يفيضون
من المفاوضة في الحديث البيان و ما يفيض به
لسانه ما يفصح و الافاضة البيان ذكره القاموس
و اصل الفيض الكثرة قال في المصباح فاض السيل
يفيض فيضا كثر و سال من ضفة الوادي و افاض
بالالف لغة انتهى قلت و هو يؤيد قول المصنف
هنا في بيان المعارف من النعم الظاهرة اي
الفائضة على المنتهم من الفيض الالهي على قلوبهم
و هي النعم الباطنة كما ذكرنا و يؤيد ذلك ما ذكره
الثعالبي ايضا قال حكيم الجود التام بذل العلم
فان متاع الدنيا عرض زائل ينقصه الانفاق و العلم
باق يزيده النشر و الانفاق **والذين يؤمنون بما**
هي موصول اسمي وصلته قوله **انزل** بضم الهمزة
مبنيا للمفعول **اليك** متعلق بانزل انما يعود هو
الضمير القايم مقام الفاعل **وما** عطف على ما الاولى
قبلها **انزل** مبني للمفعول ايضا و قال السفاقسي

في اعرابه قرا الجمهور بما انزل اليك وما انزل من قبلك
مبنيين للمفعول وابو حيوة مبنيين للفاعل وقرئ
شاذا بما انزل ليك بالادغام ووجهه انه سكن لام
انزل ثم حذف همزة الي ونقل كسرتها الي لام انزل
فالتقي المثلان من كلمتين فادغم الاول في الثاني
من قبلك متعلق بانزل ومن لابتداء الغاية
وقيل ظرف زمان يقتضي التقدم وهو نقيض بعد
ذكره السمين هم اي الذين يومنون بما ذكر مومنوا
اهل الكتاب اي الذين امنوا من اليهود والنصارى
قال الخفاجي قدم هذا الوجه لرجحانه رواية
ودراية لانه ما ثور عن الصحابة كابن عباس وابن
مسعود رضي الله عنهم لان التغاير هو الاصل
في العطف والحاصل ان المعطوف اما ان يكون مقابلا
للمعطوف عليه ومباينا له اولا وعلى الاول المعطوف
عليه الذين يومنون بالغيب او المتقين وعلى الثاني
اما ان يكون المعطوف متحدا بالمعطوف عليه بالذات
اوطائفة منه فالوجوه فيه اربعة وسياتي بيانها
كعبد الله بن سلام بتخفيف اللام وهي مثلثة في
غيره من الاعلام صحابي انصاري بطريق الخزرج
وهو من اليهود وبني اسرايل من بني قينقاع من
ولد يوسف النبي صلى الله عليه وسلم وكان اسمه
الحصين فسماه النبي صلى الله عليه وسلم عبد الله
وكان النبي صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يغير الاسم
وقد جمع السيوطي رحمه الله تعالى من غير النبي صلى
الله عليه وسلم اسمه في جزء له وقد شهد النبي صلى
الله عليه وسلم له بالجنة انتهى قلت وقد جمعت انا
جزاء في المشهود لهم بالجنة وذكرته منهم والمشهود

لهم

لهم بالنار قال الخفاجي ونزلت فيه ايات كقوله
تعالى وشهد شاهد من بني اسرايل وقوله ومن عنده
علم الكتاب واختلف في زمان اسلامه دون وفاته
فانه توفي بالمدينة سنة ثلاث واربعين من الهجرة
النبوة وله قصة مع اليهود مذكورة في كتب الحديث
واضرابه اي امثاله قال الخفاجي الاضراب جمع
ضرب بفتح الضاد المعجمة وكسرها ورجح الزمخشري
الثاني وقيل جمع ضريب كشريف واشراف وقال
النووي اضراب اشباه ضرب ومعناه ضريب
وجمعه ضرباء كظريف وكرماء وانكار القاضي عياض
له وهم واصله كما في الفايق من ضرب قداح الميسر
ثم تجوز به عن كل نظير وشاع فيه وفي الاساس
ضرب القِدح وهو ضريبي لمن يضربها معك وهم
ضرباي ومنه ضرب وضريب وفي بعض النسخ اصحابه
اي الذين صاحبوه في الايمان من اهل الكتاب وقال
شيخي زاده اتفقوا على انه ههنا بمعنى امثاله
الاان الشريف المحقق روي عن صاحب الكشاف
انه قال اكثر الناس على انه جمع ضرب بفتح الضاد وعندي
بكسرها فعل بمعنى مفعول كالطحن بمعنى المطحون
وهو الذي يضرب المثل ولابد ان يكون المضروب
به مثلا مماثلا للمضروب فيه وقال الزوزني ويعضده
مثل وشبه قيل ويعضده كثرة امثاله كضعف وصنف
وقسم وشبه ومثل ونذ وضد وليس بجمع ضريب
كاشراف وشريف لان جمعه على ضرايب وضريب
الشي مثله وشكله فالضرايب بمعنى الاشكال
والاضراب بمعنى الامثال وقال السنوي في المدارك
هم مومنوا اهل الكتاب كعبد الله بن سلام واضرابه

من الذين امنوا بكل وحي انزل من عند الله وايقنوا
بالاخرة ايقانا زائدا معه ما كانوا عليه من انه لا يدخل
الجنة الا من كان هودا او نصارى وان النار لن
تمسهم الا اياما معدودات معطوف على الذين يؤمنون
بالغيب اي سواء كانا منقطعا عن المتقين او موصولا
به وبهذا الخلاف عطف والذين يؤمنون على المتقين
كما في الوجه الاتي فانما يصح على تقدير الوصل دون
الانقطاع وذلك لما فيه من الفصل بين المعطوفين
باجنبي كما سيأتي ومعطوف خبر ثاني للفظ هم
ذكره الخفاجي واحلوت خبر ثالث ايضا للفظ هم مع
اي مع الذين يؤمنون بالغيب في جملة المتقين يقرأ
بالنصب على انه مفعول مطلق اخصهم يجوز
فيه كسر الصاد المهملة وفتحها على انه جمع مذكر سالم
لاخص باعتبار المعنى او مثنى باعتبار انهم فريقان
تحت اعم بالافراد المراد به المتقون وافراده لوقوعه
في مقابلة الجمع او المثنى ذكره الخفاجي وقال الكرماني
اراد بالاخصين الموصولين مع صلتهما وبالاعم المتقين
هذا على تقدير ان يراد بالمتقين الموصوفون
بالتقوى واما اذا اريد بالمتقين المتقون للتقوى فلا يحتاج
الثاني الى فهم اذ المراد تعليل ما يدل عليه المقام من
تغاير المتعاطفين بالذات بأولئك اشارة الى الذين
يؤمنون بالغيب المعطوف عليه الذين امنوا خبر لقوله
المراد وامنوا بعد الالف بعد الهمزة عن شرك بالله تعالى
وانكار لما يجب الايمان به ووقع في نسخة عن الشرك
والانكار قال الخفاجي عن شرك وانكار اي امنوا
ايمانا مستقلا ومتباعدا عن ذلك وهم من لم يكن
من اهل الكتاب وقال الكرماني اي امنوا بعد

ما كانوا

ما كانوا مشركين غافلين عن جميع الشرايع غير
ملتزمين ملة من مضى من الانبيا لكونهم امين
لا يعلمون الكتاب الا اماني كما يشير اليه قوله بالغيب
والمراد بهولاء المعطوفين اعني الذين يومنون
بما انزل اليك مقابلوهم اي الذين امنوا بالقران
والتزموا ملته عليه السلام بعد ما امنوا بالكتب
المنزلة قبل والتزموا العمل بموجبها فلا يرد ان
ساير المومنين يشاركونهم في هذه الصفات
التي يشتمل عليها مفهوم المعطوف وانما قطع بكون
المراد ما ذكر حتى اوجب التغاير الذاتي بين
المعطوفين مع انه يجوز ان يكون المراد بالثاني
عين الاول ويكون العطف لتغاير الاوصاف
كما سيذكره قاله الشرواني فكانت الاية اي
الذين يومنون بالغيب والذين يومنون بما
انزل اليك تفصيلا للمتقين في قوله هدى
للمتقين قال الشرواني اي تقسيما لهم الى
القسمين لاوصفا كاشفا لان قسم الشي ما كان
اخص منه ومندرجا تحته والوصف الكاشف
لا بد ان يكون مساويا وهو اي هذا القول المذكور
قول ابن عباس رضي الله عنهما اخرجه ابن جرير
مسندا فلا وجه للتردد فيه والقول بانه ان صح
عنه فهو تفسير للموصول بالمع ويويده ان صدور
الايمان عنهم مرتين سابقا قبل ظهور الاسلام
ولاحقا بعده ادخل في المدح والعطف لا يقتضي
المباينة الكلية لجواز ان يراد بالموصول الاول
ما يعم الثاني وعطف الاخص على الاعم لمزيد
الاهتمام شايع فيه وفيه ما فيه ذكره الخفاجي

وقال ابو حيان في النهر والذين معطوف على الذين
ويظهر انه تغيير الايمان بالغيب وهو ان يؤمن
بما انزل الى الرسول وبما انزل الى الرسل قبله
وقال الشيخ في تقريره فان قالوا لما ذا كرر ذكر
الايمان في هذه الاية بعد ما ذكره في الاية الاولى
والقران على الايجاز فجوابه من وجوه احدها
ان التكرير للتاكيد والتقرير من متعارف العرب
قال قايلهم * كم نعمة كانت لكم * كم كم وكم *
وفي القران ويل يومئذ للمكذبين في سورة المرسلات
مرات وفي سورة الرحمان فباي الاء ربكما تكذبان
مرات والقران نزل بلغة العرب والثاني
ان الثاني رد لقول اهل الكتاب فكان اعادته
جددت افاده والثالث ان هذا غير الاول فان
الاول ايمان بالغيب وهو القيامة وما فيها وهذا
ايمان بالقران وساير الكتب وان حمل الغيب
المذكور في الاية الاولى على القران فهذا على
الايمان بالوحي الذي لا يتلى وساير الكتب فلم يكن
تكرارا او معطوف على المتقين عطف على قوله
على الذين يومنون بالغيب وتوسيطه بين احتمالي
الوجه الاول لكونه مناسبا للاحتمال الاول في كونه
تفصيلا للمتقين على ما اشار اليه المصنف بقوله
فكانه تعالى قال هدى للمتقين عن الشرك والذين
امنوا من اهل الملل الا ان هذا القول لدفع ما يرد
على هذا العطف من ان الذين يومنون بما انزل
اليك الاية داخل في المتقين والعطف يقتضي
عدم الدخول ووجه الدفع ان المراد بالمتقين
هم الذين اتقوا عن الشرك ولم يكونوا اهل ملة

لا مطلق

لا مطلق المتقين فلا يدخل فيهم الذين يومنون
بالآية لانهم من اهل الحلى فكل من المعطوف عليه اخص
من مطلق المتقين مندرج تحته فيكون العطف
تفصيلا له بقي الكلام حينئذ في وجه تخصيص المعطوف
عليه بوصف الاتقاء مع اشتراكهما في مطلق الاتقاء
فقد يقال هو للايذان بتنزيهم عن مخالفتهم الاولى
بالكلية لما فيها من كمال القباحة والمباينة الشرايع
كلها الموجبة للاتقاء عنها بخلاف الاخيرين فانهم غير
تاركين لما كانوا عليه بالمرة بل متمسكون باصول
الشرايع التي لا تكاد تختلف باختلاف الاعصار ذكره
الكرماني ويحتمل ان يراد بهم اي بالذين يومنون
بما انزل اليك والى الاولون اي الذين يومنون
بالغيب باعيانهم جمع عين بمعنى الذات ذكره الخفاجي
اي يحتمل ان يكون المراد بالموصول الثاني عين ما
اريد بالموصول الاول وهم الذين امنوا عن الشرك
والانكار فيتحد المعطوف والمعطوف عليه ذاتا
وان تغايرا مفهوما ذكره الكرماني وقال الخفاجي
اشار بالتعبير يحتمل هنا الى ان هذا التفسير
غير ما ثور وانه من بنات الافكار واورد عليه
ان الايمان بالكتب المنزلة مندرج في الايمان بالغيب
واجيب بانه للاعتناء بشانه كانه العمدة واورده
هنا بعضهم وهو غير ملائم للكلام المصنف لانه يبين
عقبه ان المراد عنده بالايمان بالغيب الايمان
بما يدرك بالعقل كالايمان بالله وصفات جلاله
واليوم الاخر واحواله والايمان بما انزل اليه وانزل
من قبله الايمان بما يدرك بالسمع كالكتب الالهية
وما تضمنته فبينهما تغاير باعتبار المفهوم والصفات

لا انه من قبيل عطف ملايكته وجبريل ووسط بالبنا
للمفعول اي جعل في الوسط بالتحريك والسكون فيه
لغة وحقيقة الوسط ما تساوت اطرافه وقد
يراد به ما يكتنف من جوانبه ولو من غير تساوي
واما وسط بالسكون فهو بمعنى بين تقول وسط
القوم اي بينهم ذكره في المصباح العاطف بين الموصولين
الذين يومنون بالغيب والذين يومنون بما انزل
اليك الاية قال الكرماني هذا دفع لما ورد على هذا
الاحتمال من ان العطف ينافيه لاقتضائه المغايرة
بين المعطوفين وباي وجه الدفع وقال الخفاجي
هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان العطف
يقتضي المغايرة واتحاد الاعيان ينافيه وعرد الشواهد
اشارة الى انه يجري في الاسما والصفات باعتبار
تغاير المفهومات ويكون بالواو والفا وثم باعتبار
تعاقب الانتقال في الاحوال كما وسط بالبنا للمفعول
ايضا يعني العاطف نبه بكثرة المماثلة لتوسط العاطف
بين الصفات على ان عطف بعضها على بعض كثير في
الكلام بناء على تغاير المفهومات وان كانت متحدة
في الذات ويكون بالواو وغيرها وهناك تفصيل هو ان
ارادة العطف ان توسطت بين الذوات اقتضت
تغايرا بالذات وان توسطت بين الصفات
اقتضت تغايرا بحسب المفهومات وكذا الحكم في التاكيد
والبدل ونحوهما وان وقعت فيما يحتمله على سواء
كان الحمل على التغاير بالذات اولى فلا يحكم في مثل زيد
عالم وعاقل بان الحمل على تغاير الذوات اظهر
وقد يرجح في الاية الحمل على عطف الصفة بان وضع
الذهب على ان يكون صفة فالظاهر عطفه على الموصول

الاول على انه صفة اخرى للمتقين بلا تقسيم وقال
شيخي زاده وتقرير الجواب ان توسط العاطف لا
يقتضي التغاير بحسب الذات بل يقتضي مطلق
التغاير سواء كان بحسب الذات او بحسب الوصف
وتوسطه بين الصفات كثيرا شايع فيما بينهم كما في
قوله تعالى سيدا وحصورا ونبيا وغافر الذنب وقابل
التوب ويجوز ان يقال فلان عالم زاهد ويجوز
عالم وزاهد وصادق قال اداة العطف اذا توسطت
بين الذوات اقتضت تغايرا بحسب الذات وان
توسطت بين الصفات اقتضت تغايرا في المفهوم
في قوله اي الشاعر
اني الملك الضرم وابن الهمام ٥ وليث الكتيبة في المزدحم
وهو بيت من قصيدة من المتقارب والضرم بفتح
القاف وسكون الراء اصله الفحل ثم قيل للسيد ذكره
الخفاجي وقال الكرماني هو في الاصل الفحل المكرم
الذي لا يحمل عليه والمراد السيد وقال الخفاجي
الهمام العظيم وانما تصف العرب به الملوك لعظم
همتهم او لانهم يفعلون ما يهمون به لما عرف من
عزائمهم وقال الكرماني هو من اسماء الملوك ومعناه
عظيم الهمة لانهم عظمت همتهم او لانهم اذا هموا
بامر فلا يقدر احد على صرفهم عما هموا وليث الكتيبة
وهي الجيش والليث معروف بالشجاع وقال الخفاجي
والكتيبة بالتاء المثناة الفوقية هي الجيش وقال
في المصباح والكتيبة الطايفة من الجيش مجتمعة والجمع
كتايب وقال الخفاجي والمزدحم موضع الازدحام
وهو المدافع لتضيق المجلس بكثرة من فيه ومنه
استعير ازدحام الضرما على المال والمراد به

هذا المعركة وقال شيخي زاده في المزدحم متعلق
بقوله ليث الكتيبة لكونه في تاويل الصفة اي الشجاع
وجري في المعركة ونظيره قول الشاعر اي ضده
اسد علي وفي الحروب نعامة ◦ فتخاء تنفر من صفير الصافر ◦
اي ضعيف في الحروب وقوي علي فان العطف
علي حسب ما تقتضيه المقام من معاني الحروف
العاطفة فان المقام في هذا البيت الاول يقتضي
المدح بكون الممدوح جامعا لتلك الصفات وقوله
اي الشاعر وهو من شعر لابن زيابة التيمي اجاب
به عن شعر قاله الحارث بن همام بن مرة بن ذهل
ابن شيبان وهو ◦ ◦ ◦
ايا ابن زيابة ان تلقني ◦ لا تلقني في النعم العازب
وتلقني تبتدئ اجرد ◦ مستقدم البركة كالراكب
◦ ◦ فاجاب بقوله ◦
يا لهف زيابة للحارث ◦ الصابح فالغانم فالآيب ◦
والله لولا فتيته خالبا ◦ لآب سيفانا مع الغالب ◦
انا ابن زيابة ان تدعني ◦ آتيك والظن علي الكاذب ◦
والعازب البعيد في المرعي والنعم الابل اي تلقني
حاضرا وهذا التقريض له بانه راعي ابل للسيد
في قومه والاجود القصير الشعر وهو ممدوح في الخيل
والبركة بكسر الموحدة وسكون الراء المهملة بمعني
الصدر هنا وزيابة اسم اب الشاعر وقيل اسم امه
كما في شروح الحماسة وما قيل من ان قول الطيبي انه
اسم اب الشاعر وهم هو الوهم اي حرة التي او
امي من اجل ذلك الرجل والصابح بالباء الموحدة
المغير صباحا ويكون بمعني الآتي صباحا كالمصبح
يتاسف علي انه فعل ذلك وهو غايب فيقول

ليتني

ليتني ادركته او انه قدر ذلك في نفسه ويجوز ان
يكون تهكما وسيفانا تثنية سيف مضافا للمتكلم مع
الغير وقوله مع الغالب الثبات اي معي وهو من
الكلام المسمى بالاسلوب المنصف اي يقتل احدنا
صاحبه فيرجع كذلك كما قاله التبريزي ولما كانت
الخيمة تعقب الغادة والهايات يعقبها عطف
بالفا وان كان موصوفها واحدا ذكره الخفاجي
وقال الكرماني لهف كلمة يتحسر بها ويتحزن
وهو من الحماسة وهذا الشعر لابن زيابة بفتح
الزاي وتشديد الياء المثناة التحتية وبعد الالف
باء موحدة قاله جوابا لقول الحارث بن همام
الشيباني ومعنى البيت ياحسرة انى من اجل الحارث
فيما حصل له من مراده واتصف به من الصفات
المتعاقبة وقيل تهكم به لان الحارث توعد ابن
زيابة بالقتل ثم نكص عن محاربته والعطف
بالفا للترتيب في الاتصاف اي صبح فغنم فآب
سالما وقال شمس زاده في معنى بيت الحارث يعني
يا ابن زيابة انت اذ تجدني راعي الانعام في
المراعي البعيدة مثلك وفي معنى بيت ابن زيابة
يعني يا تحسراني من اجل الحارث فيما حصل له من
مراده واتصف به من الاوصاف المتعاقبة كانه
استهزاء بالحارث حيث اوهم اغارة مال الشاعر
باذكني عنها بالشد على الاجرد وقيل هو على ظاهره
باذ يتحسر ابن زيابة حقيقة لاجل انه رأى عدوه
الذي هو الحارث قد نال مقصوده او لامع سلامته
احزا على معنى متعلق بقوله وسط العاطف وعداه
بعلى اشارة الى ما وقع التوسط عليه من الوجه

المخصوص به كما يقال بنيت الدار على طبقتين فيعدى
بعلى لاسلوبه الخاص ذكره الخفاجي وقال الكرماني
كلمة على متعلقة بقوله وسطه واشارة الى وجه
اندفاع ما اورد على هذا الاحتمال فيما تقدم انهم اي
المتقين الجامعون بين الايمان بما ذكر له العقل
جملة وهو الايمان بالغيب قال الخفاجي قوله جملة
اي مجملا وهو منصوب بنزع الخافض او على الحالية
وخصه بهذا لانه كمر الايمان بالله وصفاته
والاخرة واحوالها وذلك لا يمكن الوقوف على كنهه
وتفصيله والاتيان بما يصدقه من العبادات البدنية
والمالية وهو اقام الصلاة والانفاق مما رزقهم
الله وبين الايمان بما لا طريق اليه غير السمع وهو
الايمان بما انزل اليه وما انزل من قبله والايقان
بالاخرة قال الكرماني وحاصله ان فائدة العطف
بين الموصولين مع عدم تغايرهما واتحادهما ذاتا هي
الجمع بين معاني الصفات التي تدل عليها الصلة
وهي في جانب المعطوف عليه الايمان بالغيب وفعل
ما يصدقه من اقامة الصلاة والانفاق وفي جانب
المعطوف الايمان بما انزل الى النبي صلى الله عليه
وسلم وبما انزل الى الانبياء الماضين عليهم السلام
وقال الخفاجي والاتيان مجرور معطوف على الايمان
والضمير في يصدقه راجع اليه فاثبت التغاير بينهما
بعد تغاير مفهومهما بوجهين الاول ان الايمان بالاول
اجمالي وبالثاني تفصيلي والثاني ان الاول عقلي
والثاني نقلي والمصدق هو العبادات البدنية والمالية
المفهومة من قوله يقيمون الصلاة الى اخره فان
قلت الاتيان بهذا المصدق فرع الاتيان بما لا طريق

اليه

اليه غير السمع لانه يعلم بالوحي والكتب المنزلة فعلى
هذا ينبغي ان يقدم الايمان بالمنزلين على الايتان
بالصلاة والزكاة قلت الايمان بالغيب اهم واعظم
ولخفائه احتياجه للصدق اقوى ولذا جعله بعضهم
داخلا في الايمان بالله وينبغي اتصاله به وقوله
غير السمع قيل انه اتى فيه بالحصر ولم يات فيما قبله
لان ما قبله يجوز ان يدرك بالسمع اصلا بخلاف هذا
فانه لا يدرك ابتدا بغير السمع وفيه انه قد يدرك
بالعقل فيعرف انه كلام الله بلا اعجاز المدرك بالعقل
والذوق فتامل انتهى قلت وجه التامل ان
المراد بما لا طريق اليه غير السمع كلام الله المنزل لا
من حيث انه كلام الله فقط بل ومن حيث ما اشتمل
عليه من اكثر ابع وبيان مقاديرها واحوال البرزخ
والقيامة على ان النظر في اعجاز القران يدرك
بعقله انه كلام بليغ ولا يلزم ان يدرك كلام الله والاعجاز
ليس في الكتب السابقة ليدركه العقل فلا يعلم ذلك
الا ايمانا واليه الاشارة بقول المصنف رحمه الله قال
شيخي زاده اي على الاجمال قيد للايمان وكرر الموصول
في قوله الذين يومنون بالغيب والذين يومنون
بما انزل اليك هذا جواب عما يقال كان يكفي فيما
ذكر عطف الصلات بعضها على بعض وهو ظاهر
واما اعادة الموصول فيما انزل فغير محتاج للتوجيه
لما فيه من التغاير الحقيقي فلا يرد عليه انه يحتاج
ايضا الى نكتة كما قيل ذكره الخفاجي وقال الكرماني
لما كان المتبادر من اعادة الموصول في المعطوف
هو التغاير الذاتي المنافي للاتحاد الذاتي الذي
هو مدار هذا الاحتمال اشار الى ان اعادته

وتكريره لنكتة تنبيها على تغاير القبيلين اي الوصفين
وصف المعطوف ووصف المعطوف عليه وتباين
اي تباعد وتغاير السبيلين اي الطريقين اعني
طريق العقل وطريق النقل قال اكثر والي والنكتة
التنبيه على تغاير القبيلين اي الصفات المعطوفة
والمعطوف عليها فان الموصوف باحدهما يغاير
الموصوف بالاخر وتباين السبيلين اي العقل والنقل
فان التكرير لدلالته على الاستقلال يفيد تغاير
سبيل الادراك فيهما تغايرا ذاتيا مستلزما للتباين
وقال شيخي زاده ان ذلك للتنبيه على ان كل
قبيلتي الصلتين تغاير القبيلة الاخرى من حيث
اختلاف سبيل الادراك فيهما فان سبيل الادراك
في القبيل الاول العقل وفي الثاني النقل وقال
الخفاجي والمراد بالقبيلين قسما الايمان المذكورة
في النظم وبالسبيلين طريقي الادراك العقل والنقل
ووجه دلالة اعادة الموصول على ذلك ما فيه من
الاشارة الى استقلال كل من الوصفين وتنزيل تغاير
الوصفين منزلة تغاير الذاتين وفايدة العطف
ما مر من معنى الجمع ورجح هذا الاحتمال المذكور سابقا
في كلام المصنف على الاول بان المراد بالمنزلين مشترك
بين المؤمنين قاطبة فلا وجه لتخصيصه بمؤمن
اهل الكتاب ولا دلالة للافراد بالذكر في الاية على
ان الايمان بكل منهما بطريق الاستقلال لا تترى الى
قوله تعالى قولوا امنا بالله وما انزل الينا وما انزل
الى ابراهيم الاية فقد افرد فيه الكتب المنزلة من
قبل ولم يقض الايمان بها على الانفراد وبان ما
ذكر من تقديم بالاخرة وبناء يوقنون على هم

ما يقع موقعه اذ زاعم المومنين والا اوهم نفيه
من الطايفة الاولى فان اهل الكتاب لم يكونوا
مومنين بجميع ما انزل من قبل فان اليهود لم يومنوا
بالانجيل وما يقال من ان اشتمال ايمانهم على كل
وحي انما هو بالنظر الى جمعهم فاليهود اشتمل ايمانهم
على القران والتوراة والنصارى اشتمل ايمانهم
على القران والانجيل مردود بان المفهوم المتبادر
من استعمال ما نحن فيه ثبوت الحكم لكل واحد
وبان الصفات السابقة ثابتة لمن امن من
اهل الكتاب فتخصيصها بمن عداهم تحكم وجعل الكلام
من قبيل عطف الخاص على العام لا يلايم المقام قال
والمتبادر من السياق استقلال كل منهما لا سيما في
مقام المدح لانهم يوتون اجرهم مرتين كما اشير
اليه في الايات والاحاديث واما قوله تعالى قولوا
امنا بالله الاية ففيها صارف عما ذكر معنى ولفظا
اما الاول فلان الخطاب للمسلمين فلا يقتضي
الايمان بكل منهما على الانفراد وقوله قولوا دال
عليه فانه تكليف بقوله دفعة واحدة واما
الثاني فلانه لم يعد فيه الايمان والمومن بالجمل
ذلك ايمانا واحدا لعدم الاستقلال فلا يرد نقضا
كما لا يخفى والابهام المتوهم من قوله وبالاخرة
هم يوقنون مدفوع بان مدح الطريق الاول
بالايمان الكامل ودخول الاخرة في الايمان بالغيب
دخولا اوليا صار فان عنه بغير شبهة وانما هو تعريض
باهل الكتاب وما كانوا عليه قبل الايمان بما انزل الينا
فاذا كمل ايمانهم بهذا علم كمال ايمان غيرهم بالطريق
الاولى واما ان اليهود لم يومنوا بالانجيل وكون دينهم

منسوخا حتى قيل ان المراد باهل الكتاب هنا اهل الانجيل
فقط فقد اجيب عنه بان الانجيل ليس بناسخ للتوراة
بل مبين لها كما في الملل والنحل وغيره او الكلام على
التوزيع وليس خلاف المتبادر كما لا يخفى واما كون اقامة
الصلاة وما معه مشتركا بين القبيلين فمسلم لكن
لا يضر فان ذلك مذكور في الاول صريحا وفي الثاني التزاما
لاستلزام الايمان بما انزل له وجعل الصفة الثانية
داخلة تحت الاول ومنفردة بالذكر فغير ظاهر الا ان
يقال الايمان بالله وان كان اصلا لكن طريق سعادة
الدارين مستفاد من الكتب وجعل الايمان بالاخرة
مقصودا اصليا من ملة الاسلام ظاهر فان قلت كيف
يكون تعريضا باهل الكتاب والمفهوم منه ان الايقان
بالاخرة حقيقة مختص باهل القران دون اهل
الكتب السماوية من اهل الاسلام واهل الكتاب يعتقدون
حقيتها واهل الباطل منهم جميعا كالملاحدة والمحرفين
ليسوا كذلك قلت قد اجاب عن هذا بعض المدققين
بان الكتب السالفة لم تتعرض لتفصيل احوال
الاخرة فلذا ظن اهلها ظنونا فارغة بخلاف القران
الناطق بتفصيلها وبيانها وفي شرح الطوالع ان موسى
عليه السلام لم يذكر المعاد الجسماني ولم يذكر في التوراة
وانما ذكر في كتب حزقيل وشعيا والمذكور في الانجيل
انما هو المعاد الروحاني او طائفة بالرفع معطوف على
قوله الاولون اي ويحتمل ان يكون المراد من الموصول
الثاني طائفة منهم اي من الاولين اي الذين اريدوا
بالموصول الاول بان يكون المراد منه مطلق من امن
بالغيب سواء كان عن شرك وانكار اولا وهم اي
تلك الطائفة موسوا اهل الكتاب فيكون عطف

الموصول الثاني على الاول مع دخوله فيه من عطف
الخاص على العام تعظيما لشانه واليه اشار بقوله
ذكرهم اي هولاء الطايفة مخصصين بفتح الصاد
المهملة الاولى عن الجملة اي عن جملة ما اريد بقوله
الذين يومنون بالغيب الاية مع اندراجهم فيهم
ذكره اكثر والي كذكر جبريل وميكائيل بعد ذكر الملائكة
عليهم السلام في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته
ورسله وجبريل وميكائيل الاية مع انهما من الملائكة
تعظيما لشانهم اي شان مومني اهل الكتاب لدلالته
على انهم جمعوا الايمانين اصالة اي الايمان بالقران
والايمان بالكتب المتقدمة بخلاف من امن بعد اكثر كفر
والكفار فان ايمانه بالكتب المتقدمة ليس اصالة
بل في ضمن ايمانهم بالقران المصدق لما تقدمه
من الكتب ذكره اكثر والي وقال الخفاجي وفي
نسخة بدله اشادة بذكرهم بالدال المهملة معناه
رفع الصوت بالذكر فيجوز به عن التعظيم ورفع
القدر وقال اكثر والي في الاشادة هي رفع الصوت
بالشي يقال اشاد بذكره اي رفع من قدره وقال
في القاموس والاشادة رفع الصوت بالشي وتقريظ
الضالة وترغيبا لامثالهم اي الذين امنوا بالكتب
السابقة لكن لم يومنوا بالقران فيرغبوا في ان
يومنوا به ايضا كما امن هولاء المومنون من اهل الكتاب
فيستحقوا المدح والثنا كما استحقوا والمصنف اشار
بتاخير هذا الاحتمال وجعله وجها رابعا الى ضعفه
لان جعله من عطف الخاص على العام تعظيما
لشان مومني اهل الكتاب يوهم تفضيلهم على غيرهم
وهو يفضي الى تفضيلهم على الخلفا الراشدين وهو

خلاف ما اجمع عليه الامة واعتقدته الامة ذكره الشيرواني
وقال الخفاجي وقد يكون في المفضول مالس في
الفاضل كما قيل في افرضكم زيد فلا يرد عليه انه لا تتم
فيه النكتة المذكورة فيما استشهد به من التنبيه على
انهم لشرفهم كانهم لم يدخلوا في العام ليلا يلزم تفضيلهم
على الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم والتنبيه في
مجرد التخصيص ولا مرض هذا الوجه واخره وقال
شيخي زاده فان قلت خص الايمان بالمنزل بعضي
اهل الكتاب لانهم هم الذين امنوا بكل واحد مما
انزل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وما
انزل من قبله على الانفراد والاستقلال كما هو المفهوم
من افراد كل واحد من المنزلين في الاية بالذكر
بخلاف من عداهم فان ايمانهم بما انزل من قبله انما هو
في ضمن ايمانهم بما انزل اليه بالاستقلال وهو خلاف
ما يدل عليه اضافة الايمان الى كل واحد من المنزلين
على الانفراد فانها تدل على ان المراد بالموصول
الثاني من امن بكل واحد منهما استقلالا وذلك مختص
بعضي اهل الكتاب غير مشترك بين جميع المومنين اجيب
عنه بانه لا دلالة للافراد بالذكر واعتبار تعلق
الايمان لكل واحد منهما على كون ذلك التعلق بالاستقلال
الا ترى الى قوله تعالى قولوا امنا بالله وما انزل الينا
وما انزل الى ابراهيم الاية كيف افرد الكتب المنزلة
من قبل وامرنا بالايمان بها وان كنا ممن لم يومن بكل
واحد منها بالاستقلال وايضا ان كان المراد بقوله
والذين يومنون بما انزل اليك اهل الكتاب او هم
قوله تعالى وبالاخرة هم يوقنون ان السابقين
لم يوقنوا بها وهو باطل وايضا اهل الكتاب لم يكونوا

مومنين بجميع ما انزل من قبل الايمان بما انزل
الي نبينا صلي الله عليه وسلم استقلالا بل انما
امنوا به في ضمن ايمانهم بالقران فان اليهود لما لم
يومنوا بالقران لم يومنوا بالانجيل اصلا ثم لما امنوا
بالقران امنوا بالانجيل ايضا في ضمن الايمان ولا فرق
بينهم وبين مومني العرب في ذلك والجواب
عنه بان المراد من ايمان اهل الكتاب بما انزل
من قبل استقلالا ايمان جميعهم بجميع ما انزل علي
طريق التقسام الاحاد علي الاحاد بان تومن
اليهود بكل واحد من القران والتوراة استقلالا
والنصاري بكل واحد من الانجيل والقران كذلك
ولا مر كذلك وانما يلزم المحذور ان لو كان ايمان
كل طايفة بجميع ما انزل من قبل استقلالا لان
المفهوم من امثال هذه المواضع ثبوت الحكم لكل
واحد لا للمجموع من حيث هو والايمان بالكتب
المنزلة مع تنافي احكامها من وجهين احدهما التصديق
بان كلا من عند الله تعالي وثانيهما الايمان بما لم
ينسخ من احكامها والانزال نقل اي تحريك الشي
من اعلي الي اسفل وكذا التنزيل الا انه يعتبر فيه
التدريج بواسطة ما يدل عليه التكثير بخلاف
الانزال فانه اذا قوبل مع التدريج كما في قوله تعالي
امنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل علي رسوله
والكتاب الذي انزل من قبل يتبادر الانزال
دفعة واما النزول فلكونه مطاوعا لهما حركة
منه اليه ذكره الكرماني وهو انما يلحق المعاني
جواب عما يقال من ان النقل والتحريك انما يلحق
الجواهر المتحيزة بالذات كالجواهر الافراد وما

يتركب منها فانها كما تقبل التحيز بالذات تقبل الانتقال
عن احيازها ايضا بخلاف المعاني والاعراض
القائمة بالموضوعات التابعة لها في التحيز فانها
اذا لم تتحيز بذواتها لم تقبل الانتقال عن احيازها
ذكره شيخي زاده وقال الكرواني وغرضه من هذا
الكلام دفع ما يتوجه ههنا من ان الكلام نزال بالمعنى
المذكور من خواص الاعيان اذ لا يتصف بالحركة
حقيقة الا المتحيز بالذات من الجواهر الافراد وما
يتركب منها دون الاعراض سواء كانت قارة يمكن
اجتماع اجزائها كالالوان او سيالة يمتنع فيها
ذلك كالصوت الذي هو جنس للكلام فكيف يتصور
انزاله او تنزيله بتوسط لحوقه الذوات الحاملة لها
اي لتلك المعاني قال الكرواني اي وصف الكلام
بالنزول وصف له بوصف مبلغه كما يقولون
نزل في القصر حكم الامير اي حامله ومبلغه فالانزال
مستعمل في معناه الحقيقي وانما المجوز التي نسبته الى
الكلام فهو مجاز عقلي لا لغوي وقال بعض الفضلا
انما يلحق المعاني بتوسط لحوقه الذوات الحاملة
كما في انزال القرآن او النقوش الدالة عليها كما في
انزال التوراة فانها نزلت مكتوبة في الالواح قيل
غرضه بيان القصور في عبارة المصنف وانت
تعرف ان المراد بالمعاني ما يقابل الاجسام بقرينة
المقام فلا يحصل المرام اقول وانت تعرف ان
النقش ليس عرضا قائما بالغير بل هو جسم مداد
ملتصق بالدواة او القرطاس ولهذا يزول بحكه فيحصل
المرام ويتم الكلام ذكره الكرواني قلت مراده قيام
المعاني بأجسام الحروف المدادية الملتصقة بالالواح

وقد حصل مراد من ابات القصور في عبارة المصنف
وانت تعرف ان الذوات قد تطلق في عبارة الملم
على ذوات الحروف ايضا الحاملة للمعاني لمقابلتها
لها فلا يحصل المرام والسلام قال في المصباح في ذا
المضافة الي اسم الجنس المعربة بالواو والالف واليا
وقد تجعل اسما مستقلا فيعبر به عن الاجسام فيقال
ذات الشيء بمعني حقيقته وماهيته واما قولهم
في ذات الله فهو مثل قولهم في جنب الله ولوجه
الله وانكر بعضهم ان يكون ذلك من الكلام القديم
ولاجل ذلك قال ابن برهان من النحاة قول
المتكلمين ذات الله جهل لان اسماءه لا تلحقها تاء
التانيث فلا يقال علامه وان كان اعلم العالمين
قال وقولهم الصفات الذاتية خطاء ايضا فان
النسبة الي ذات ذوي لان النسبة ترد الاسم
الي اصله وما قاله ابن برهان فيما اذا كانت بمعني
المصاحبة والوصف مسلم والكلام فيما اذا قطعت
عن هذا المعني واستعملت في غيره بمعني الاسمية نحو
قوله عليم بذات الصدور والمعني عليم بنفس الصدور
اي ببواطنها وخفياتها وقد صار استعمالها بمعني
نفس الشيء عرفا مشهورا حتي قال الناس ذات متميزة
وذات محدثة ونسبوا اليها علي لفظها من غير تغيير
فقالوا عيب ذاتي بمعني جبلي وخلقي وحكي المطرزي
عن بعض الائمة كل شيء ذات وكل شيء ذات وحكي
عن صاحب التكملة جعل الله ما بيننا في ذاته وقول
ابي تمام ويضرب في ذات الاله فيوجع
وحكي ابن فارس في متخيزها لفاظ قوله
فنعم ابن عم القوم في ذات ماله اذا كان بعض القوم في ماله كلبا

اي فنعم فعله في نفس ماله من الجود والكرم اذا بخل
غيره وقال ابو زيد لقيته اول ذات يدين اي
اول كل شي واما اول ذات يدين فابن احمد الله
اي اول كل شي وقال النابغة
مجلتهم ذات الاله ودينهم قويم فما يرجون غير العواقب
المجلة بالجيم الصحيفة اي كتابهم عبودية نفس كلا له
ويروي مجلتهم وقال الحجة في قوله تعالى علم
بذات الصدور ذات الشي نفسه والصدور يكني
بها عن القلوب وقال ايضا في سورة الحمد ونفس
الشي وذاته وعينه هو لا وصف له وقال الهروي
في التفسير النفس في اللغة على معان فنفس الحيوان
وذات الشي الذي يخبر عنه فجعل نفس الشي وذات
الشي مترادفين واذا تقرر هذا فالكلمة عربية ولا
التفات الى من انكر كونها من العربية فانها في
القران وهو افصح الكلام العربي ولعل نزول الكتب
الالهية على الرسل عليهم السلام يريد به دفع ما يرد
على قوله وهو انما يلتحق المعاني الى اخره من انا انما
يتم اذا كان الملك النازل بكلام الله تعالى حاملا
له وهو محال لان معنى انزلي قايم بذاته تعالى
لان كلام الله تعالى على ما هو التحقيق هو الكلمات
التي عبر بها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية
التي هي مبدأ تاليفها كما ان كلامنا هو الكلمات التي
عبرنا بها في خيالنا فكما ان تلك الصفة قديمة فكذلك
تلك الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها العلمي
ازلية ولا تعاقب بينها في هذا الوجود ويسمى كلاما
نفسيا وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وبحسب
هذا الوجود يسمى كلاما لفظيا ذكره الكرماني وانما

عبر

عبر بالعلم لان عادة المصنفين ان يعبروا به فيما
اخترعوه للاشارة الى انه كيف ما تؤمن فلا ينبغي
الجزم بانه مراد الله تعالى تادبا وهذا دانه فاحفظه
ولذا ذهب بعض السلف الى انه من المتشابه اي
يجزم بالنزول من غير معرفة بكيفيته وهو الحق
ذكره الخفاجي بان يتلقفه بالقاف والفاء من التلقف
وهو الاخذ بسرعة ذكره الخفاجي وقال الراغب في
مفرداته تلقفته تناولته بالحذق سواكان تناوله
بالفم او باليد وقال في الصحاح لقفت الشيء بالكسر
القفه لقفا وتلقفته ايضا اي تناولته بسرعة ويقال
رجل لقف اي خفيف حاذق الملك بفتح اللام واحد
الملائكة من الله تعالى للقفار وحانيا بضم الراوقد
تفتح منسوب الى الروح على خلاف القياس والمراد
بكونه روحانيا انه يلقى في قلبه من غير صوت ذكره
الخفاجي وقال بكر واني وتقرير الدفع ان الكلام
النفسي تميزه الروح للكلام اللفظي المركب من الالفاظ
والحروف فيتلقفه الملك من الله تعالى تلقفا اي
اخذا سريعا دفعيا روحانيا اي معنويا غير مكتسبي بكسوة
الحروف والاصوات فينزل به ويلقيه الى الرسول
عليه السلام وبيانه ان كلام الله تعالى لما لم يكن
في ذاته مركبا من حروف مقطعة متوقفة على
تموجات متعاقبة فادراكه لايكون الا بسرعة لان
ادراكه انما يكون بطريق التمثل والارتسام في العلم تمثلا
دفعيا على نحو تمثل المعاني بصور خالية متحدة
على اجزاء كثيرة من غير تقدم وتاخر بينها والموجب
لبطئ الادراك تموج الهواء المتكيف بكيفية الحروف
المقطعة الخارجة عن مخارجها لان ذلك الهواء المتموج

يوصل تلك الكيفيات الي الصماخ متعاقبة حرفا بعد
حرف فيحتاج ادراك بعضها الي انقضاء بعض وانصرافه
عن التعاقب فيلزم البطوء فاذا كان ادراكه بطريق
التمثل والارتسام الدفعي يكون بسرعة وان كان
كاملا طويلا وما يروي عن بعض خواص عباد الله تعالي
انه تلا في مقدار لمحة الف ختمة فانما يمكن ذلك بهذا
الطريق وذكر الشيخ عبد الرؤف المناوي في شرحه
الكبير علي الجامع الصغير قال المتطلابي اخبرني
شيخ الاسلام البرهان بن ابي شريف انه كان
يقرا خمسة عشر ختمة في اليوم والليلة وفي الارشاد
ان النجم الاصبهاني راي رجلا من اليمن ختم في شوط
اواسبوع وهذا لا يستهل الا بفيض رباني ومدد رحماني
قال المناوي واخبرني بعض الثقات ان شيخنا
العارف عبد الوهاب الشعراوي ختم بين المغرب
والعشا ختمتين ثم رايته ذكر في كتاب الاخلاق ما نصه
ومنها عمل احدهم علي تحصيل مقام غلبة الروحانية
علي الجسمانية حتي يصير يقرا في اليوم والليلة كذا كذا
ختما ويقرا مع من غلبت روحانيته علي جسمانيته
فلا يتخلف عنه ويحتاج صاحب هذا المقام الي ورع
شديد وطاعة كثيرة يحصل له تلطيف الكثائف فلا
يقدر يستعجل في القراءة مع من ذكر بل يصير كما انه
يسحب صخرا علي الارض خلف طايرين فهم هذا عرف
سر امره تعالي للمصطفي صلي الله عليه وسلم بترتيل
القران فان روحانيته تغلب جسمانيته فاذا قرا
لا يلحقه احد لانطواء الالفاظ في نطق الارواح واخبرنا
الشيخ علي المرصفي انه قرا في ايام سلوكه في يوم وليلة
ثلاثمايه الف ختم وستين الف ختم كل ذرجه الف

ختم

ختم قال المناوي وكان علي هذا المقام شيخنا شيخ
الاسلام زكريا فكان اذا قرأ امامه لا تلحقه وكذا
الشيخ نور الدين الشوني لغلبة روحانيتهما الى
جسمانيتهما او يحفظه اي الملك من اللوح المحفوظ
عطف علي قوله يتلقفه الملك واشارة الي وجه
اخر لكيفية نزول الملك بالكلام الالهي اي او يكون
نزول الكلام علي الرسول بان يخلق الله في اللوح
المحفوظ صور الكلمات الدالة علي الكلام النفسي
ويخلق في الملك علما ضروريا به فيقرؤه ويحفظه
وينزل به فيلقيه علي الرسل وفي البخاري ان الحارث
ابن هشام سال رسول الله صلي الله عليه وسلم
فقال يا رسول الله كيف ياتيك الوحي فقال رسول
الله صلي الله عليه وسلم احيانا ياتيني مثل صلصلة
الجرس وهو اشده علي فيفصم عني وقد وعيت عنه
ما قال واحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فاعي
ما يقول وهذا يؤيد ما ذكره المصنف من الوجهين
في كيفية نزول الكتب الالهية علي الرسل ذكره المشرواني
وقال العيني في شرح البخاري اقسام الوحي وصوره
اما اقسامه في حق الانبياء عليهم السلام فعلي ثلاثة
اضرب احدها سماع الكلام القديم كسماع موسي
عليه السلام بنعت القران وبنينا عليه السلام بصحيح
الاثار والثاني وحي رسالة بواسطة الملك والثالث
وحي تلقي بالقلب لقوله عليه السلام ان روح القدس
نفث في روعي اي في نفسي وقيل كان هذا حال داود
عليه السلام والوحي الي غير الانبياء عليهم السلام
بمعني الالهام كالوحي الي النحل واما صوره علي ما
ذكره السهيلي فسبعة الاول في المنام كما جاء في الحديث

والثانية ان ياتيه الوحي في مثل صلصلة الجرس
الثالثة ان ينفث في روعه الكلام وقال مجاهد
وغيره في قوله تعالى ان يكلمه الله الا وحيا هو ان ينفث
في روعه بالوحي والرابعة ان يتمثل له الملك رجلا
وقد كان ياتيه في صورة دحية قلت اختصاص
تمثله بصورة دحية دون غيره من الصحابة لكون
دحية احسن اهل زمانه صورة ولهذا كان يمثي
متلثما خوف ان تفتتن به النساء والخامسة ان
يتراءى له جبريل عليه السلام في صورته التي خلقه
الله تعالى عليها له ستمائة جناح ينثر منها اللؤلؤ
والياقوت والسادسة ان يكلمه الله تعالى من
وراء حجاب اما في اليقظة كليلة الاسراء او في النوم
كما جاء في سنن الترمذي مرفوعا اتاني ربي في احسن
صورة فقال فيم يختصم الملاء الاعلى الحديث والسابعة
وحي اسرافيل عليه السلام كما جاء عن ابن السني ان
النبي صلى الله عليه وسلم وكل به اسرافيل فكان
يتراءى له ثلاث سنين ويا تيه بالكلمة من الوحي
والشيء ثم وكل به جبريل عليه السلام وفي مسند احمد
باسناد صحيح عن الشعبي ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم نزلت عليه النبوة وهو ابن اربعين سنة
فقرن بنبوته اسرافيل عليه السلام ثلاث سنين
فكان يعلمه الكلمة والشيء ولم ينزل القران فلما مضت
ثلاث سنين قرن بنبوته جبريل عليه السلام فنزل
القران على لسانه عشرين سنة عشرا بمكة وعشرا بالمدينة
فمات صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثلاث وستين
سنة وانكر الواقدي وغيره كونه وكل به غير جبريل
عليه السلام وقال احمد بن محمد البغدادي الذي ما كان

في

في الشريعة ما اوحي الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم على لسان جبريل عليه السلام وقال العيني ايضا
والوحي كان ياتيه عليه السلام على صنفين او هما
اشد من الاخر وذلك لانه كان يرد فيه من الطباع
البشرية الى ما وضع الملكية فيوحي اليه كما يوحي
الى الملايكة والاخر يرد فيه الملك الى شكل البشر
وتشاكلته وكانت هذه ايسر وقال شيخي زاده في
معنى انزال الكتب تحريكها بتحريك محلها الذي هو
الملك الحاصلة له ومعنى تحريك المحل امره بالحركة والنزول
وذكر لكيفية اخذ الملك النازل بالكلام الالهي وجهان
الاول ان جبريل عليه السلام اخذ المعنى الازلي والكلام
النفسي القايم بذات الله تعالى اخذا روحانيا
اي معنويا غير مكتسي بكسوة الحروف والاصوات فان
المعنى الازلي بمنزلة الروح الكلام اللفظي المركب
من الاصوات والحروف والتلقف الاخذ بسرعة وانما
قال تلقفا روحانيا لان الملقف منه منزه عن ان
يقوم به الكلام اللفظي الحادث وان كان الملك عندنا
جسما لطيفا من شانه ان يتشكل باشكال مختلفة
والاشاعرة جوزوا ان يسمع كلام الله تعالى الازلي
بلا صوت وحرف كما ترى ذاته تعالى في الاخرة بلا كم
وكيف فيجوز ان يخلق الله تعالى لجبريل عليه السلام
وهو في مقامه عند سدرة المنتهى سماعا لكلامه الازلي
وان لم يكن من جنس الحروف والاصوات ثم اقدره
على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم والوجه
الثاني لكيفية اخذه ان يخلق الله تعالى في اللوح
المحفوظ كتابة بهذا النظم المخصوص فيقرؤه جبريل
عليه السلام ويحفظه وقال العيني في شرح البخاري

فان قيل كيف كان سماع النبي والملك عليهما السلام
الوحي من الله تعالى اجيب بان الغزالي رحمه الله
تعالى قال وسماع النبي والملك الوحي من الله تعالى
بغير واسطة يستحيل ان يكون بحرف وصوت لكن
يكون بخلق الله تعالى للسامع علما ضروريا بثلاثة امور
بسماع المتكلم وبان ما سمعه كلامه وبمراده من كلامه
والقدرة البشرية لا تقصر عن اضطرار النبي والملك الى
العلم بذلك وكان كلامه تعالى ليس من جنس كلام
البشر فسماعه الذي يخلقه لعبده ليس من جنس سماع
الاصوات ولذلك عسر علينا فهم كيفية سماع موسى عليه
السلام لكلامه تعالى الذي ليس بحرف ولا صوت كما
يعسر علينا الاكمه كيفية ادراك البصير للالوان ويحتمل
ان يكون بحرف وصوت دال على معنى كلام الله تعالى
فالمسموع اصوات الحادثة وهي فعل الملك دون
نفس الملك ولا يكون هذا سماعا لكلام الله تعالى من غير
واسطة وان كان يطلق عليه انه سماع كلام الله تعالى
وسماع الامة من الرسول كسماع الرسول من الملك
وطريق الفهم فيه تقدم المعرفة بوضع اللغة التي
تقع بها المخاطبة والمراد من قوله تعالى بما انزل اليك
القرآن العظيم باسره اي جميعه قال الخفاجي معنى
باسره بجملته والامر ما يشد به الاسير واذا اعطى
الاسير بقيده فقد اعطي بكليته ثم اريد به ذلك مطلقا
والمراد بجملته ما نزل وما سينزل سواء كان وحيا متلوا
او لا لانه المطابق لمقتضى الحال فانه يلزم المومن
ان يومن بما نزل وبان كل ما سينزل حق وان لم يجب
تفصيله وتعيينه وهذا هو المناسب للهدى والفلاح
ذكره الخفاجي يعني لقوله تعالى بعد ذلك اولئك

على

على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون وهذا من
المصنف جواب عن سؤال مقدر تقديره اذا اريد
بما انزل اليك القران باسره لم يكن ذلك منزلا وقت ايمانهم
فكيف قيل انزل بلفظ الماضي واذا اريد المقدار الذي
سبق انزاله فهو ايمان ببعض المنزل واشتمال
الايمان على الجميع سابقه ومترقبه واجب وحاصل
الجواب اختيار الشق الاول ودفع محذوره ويؤيده
ان ما انزل اليك قوبل بما انزل من قبلك وانما يقابله مجموع
ما انزل اليه لا بعضه وكذا قوله يوقنون فان
بدلالته على الاستمرار يدل على عدم الاقتصار على
ما تحقق نزوله في الماضي كانه قيل يجددون الايمان
شيأ فشيأ على حسب تجدد الانزال ذكره الكرخي وابي
والشريعة اي جميع احكامها عن اخرها بمعنى الى اخرها
وانما عبر عنه اي عما انزل اليك بلفظ الماضي وهو انزل
وان كان بعضه اي القران مترقبا بفتح القاف اسم
مفعول اي يترقبون نزوله ولم يكن نزل ولكن نزوله
منتظر تغليبا للموجود على ما لم يوجد بعد او تنزيلا
للمنتظر بفتح الظاء المعجمة اسم مفعول منزلة الواقع
اي الموجود الحاضر قال الخفاجي لما تعين ان المنزل
عليه المراد به جميعه لاقتضاء السياق والسباق له
من ترتب الهدى والفلاح الكاملين عليه ولوقوعه
في مقابلة ما انزل من قبل ودلالته يوقنون على
الاستمرار المقتضي لدوكان جميعه لم ينزل وقت
نزول هذه الاية وجهوه بوجهين الاول انه تغليب
لما وجد نزوله على ما لم يوجد وتحقيقه ان انزال
جميع القران معنى واحد يشتمل على ما حقه صيغة الماضي
وما حقه الاستقبال فعبر عنهما معا بالماضي ولم يعكس

تغليبا للموجود على ما لم يوجد فهو من قبيل اطلاق
اسم الجزء على الكل والثاني تشبيه جميع المنزل
بشيء نزل في تحقيق النزول لان بعضه نزل وبعضه
منتظر سينزل قطعا فيصير انزال مجموعه مثلها
بانزال ذلك الشيء الذي نزل فتستعار صيغة الماضي
من انزاله لانزال المجموع وقال ابو حيان في نهره
والمضي في وما انزل من قبلك متحقق وفي بما انزل
من قبلك اليك لان اكثره كان نزل بمكة والمدينة فقام
الاكثر مقام الجميع او غلب الموجود لان الايمان
بالمتقدم يقتضي الايمان بالمتاخر وقال شيخي زاده
واورد العلامة التفتازاني على كلا الوجهين اولا
انه جمع بين الحقيقة والمجاز ولا يتصور معنى مجازي
يعم الحقيقي ليكون من عموم المجاز وثانيا ان وجوب
استمرار الايمان على السالف والمترقب لا ينافي الاخبار
عنهم في ذلك الوقت بانهم يومنون بالفعل بالسالف
والايمان بالمترقب انما يجب عند تحققه وان اريد
الايمان بان كل ما ينزل فهو حق فهذا حاصل الان من غير
حاجة الى اعتبار تحقق نزوله ثم اجاب عن الاول
بان الجمع الممنوع ان يراد باللفظ كل واحد من معناه
الحقيقي والمجازي وههنا اريد به معنى واحد مركب
من معنيي الحقيقي والمجازي ولم يرد شيء منهما بالانفراد
بل مجموع المركب منهما مجازا وعن الثاني بانه لما
وجب ذلك وجب في مقام الاخبار عنهم بانهم يومنون
بكل ما يجب الايمان به ان يتعرض لذلك سيما وقد اورد
يومنون بلفظ المضارع المفيد للاستمرار وعدم
الاقتصار على الماضي ثم قال هذا ظاهر اذا اريد
بالذين يومنون مطلق المومنين واما اذا اريد الذين

امنوا من اهل الكتاب فلا يخلو عن تكلف وقال الخفاجي
وكان وجه التكلف ان من امن منهم الآن لا يعرف ما نزل
حتى يتحقق عنده ويجب عليه الايمان به يقينا وقد
خفي وجهه على الناظرين فقيل ان وجهه ان ايمان
اهل الكتاب بالسالف قد تحقق من قبل فلا يظهر
فيه الاستمرار وعدم المضي وقيل وجهه ان بعض
المومنين من اهل الكتاب لم يدرك جميع القرآن
بل بعضه فلا يحسن ان يحكم بانهم مومنون على الاستمرار
التجددي بحسب تجدد المنزل عليه ونظيره اي نظير
ما انزل اليك في كلا وجهي التغليب والتنزيل قوله تعالى
حكاية عن الجن انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى
فان الجن لم يسمعوا جميعه اي الكتاب وهو القرآن
ولم يكن الكتاب كله منزلا حينئذ اي حين اذ قال
ذلك قال شيخي زاده ونظيره اي في الاحتياج الى
احد التاويلين فان ظاهر النظم يدل على ان
سماعهم قد تعلق بكل الكتاب وانه قد تنزل
بتمامه حين تعلق سمعهم به بناء على ان المتبادر
من لفظ الكتاب عند الاطلاق هو المجموع لا البعض
منه ولا القدر المشترك بين بعضه وكله والحال
ان الجن لم يسمعوا جميعه ولم يكن كله منزلا حينئذ
فوجب المصير الى احد التاويلين المذكورين بان
يغلب ما سمعوه على ما لم يسمعوه ويعبر عن الجميع
بما يعبر به عن المسموع حقيقة او بان يغلب
ما تحقق نزوله ويعبر عن الجميع بما يدل على تحقق
النزول استعارة تصريحية وقال اكثر والي
اعلم ان الوجهين اما ان يعتبرا في قوله سمعنا وفي
كتابا او في انزل لان القرآن كله لم يكن منزلا ليلة

الجن فسماعه وتسميته كتابا وانزاله كل منها يحتاج
الى ارتكاب مجاز وتاويل والسيد الشريف اعتبرها
في انزل حيث قال في وجه دلالة الاية لان المراد
بقوله كتابا هو المجموع لانه المتبادر عند الاطلاق
خصوصا اذا قيد بكونه منزلا من بعد موسى لا بعضه
ولا القدر المشترك بينه وبين كله وقد عبر عن
انزاله بلفظ الماضي مع ان بعضه كان حينئذ مترقبا
فوجب ان يؤول باحد التاويلين واما قوله سمعنا
فالظاهر فيه تغليب المسموع على ما لم يسمع في
ايقاع السماع عليه وعلى هذا يجب ان يحمل النظير
على معنى المثال لا على ما هو المتعارف وهو ما كان
مثلا للشيء في الاعتبارات في غير تلك المادة ومعلوم
ان انزل عين ما نحن فيه لا مثل له وظاهر عبارة
المصنف كونه نظيرا باعتبار سمعنا حيث قال
فان الجن لم يسمعوا جميعه اي في ليلة الجن وان سمعوا
الآن جميعه فيكون قوله ولم يكن الكتاب كله منزلا
حينئذ من تتمة ما قبله وفي قوة اذ لم يكن الكتاب
الى اخره فالتعبير بصيغة الماضي للتغليب والتنزيل
ويجوز ان يعتبر كونه نظيرا بحسب الكتاب لان
المتبادر منه كما ذكر السيد الشريف ولم يكن ما سمعوه
كله والمراد بما انزل من قبله عطف على قوله بما انزل
اليكم الكتب السابقة كما روي انه سال ابو ذر الغفاري
رضي الله عنه النبي صلى الله عليه وسلم عن الكتب
المنزلة فقال مائة صحيفة واربعة كتب على شيث
خمسون صحيفة وعلى نوح ثلاثون صحيفة وعلى
ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى قبل التوراة عشر
صحائف وانزل التوراة والانجيل والزبور والفرقان

ذكره

ذكره في تفسيره المغني فحاصل كلامه ان المراد بما انزل
اليك القرآن كله والمراد بما انزل من قبلك سائر الكتب
المتقدمة اي الشرايع باجمعها ذكره الكرماني وقال
الخفاجي ولم يذكر الشريعة الكتفار بما في ضمن الكتب
للاشارة الى انها منسوخة والايمان بهما اي بما انزل
اليك وما انزل من قبلك جملة اي اجمالا مع قطع
النظر عن تفاصيل ما فيهما من الشرايع والاحكام
ذكره الكرماني فرض عين اي فرض على كل احد بعينه
وقال الكرماني اي فرض على كل مكلف بان يؤمن
بان جميع الكتب حق فقوله والايمان مبتدا وجملة
تميز وقوله فرض عين خبره والايمان بالاول
وهو ما انزل الله صلى الله عليه وسلم وهو عطف
على قوله بهما دون الثاني وهو ما انزل من قبل تفصيلا
تميز اي الايمان به على سبيل التفصيل بان يؤمن
بتفاصيل ما فيه من الشرايع والاحكام وقال الخفاجي
والعلم به تفصيلا من حيث انا متعبدون بفتح الباء
الموحدة وكسرها مأمورة اي مكلفون ذكره الخفاجي
بتفاصيله فرض يعني انما كان الايمان التفصيلي
بالاول فرضا لان الله تعالى اوجبه علينا علما
وعملا ولا يمكن القيام به الا بعد العلم بتفاصيله بخلاف
الثاني فان تفصيله ليس بفرض علينا لانا لم نكلف
به الآن حتى يلزمنا معرفته على التفصيل ذكره الكرماني
وقال شيخي زاده بل ان عرفنا شيئا من تفاصيله فهناك
يلزم علينا الايمان بتلك التفاصيل وقال الامام
الرازي الايمان بما انزل اليه صلى الله عليه وسلم
واجب لانه تعالى قال في آخره واولئك هم المفلحون
فثبت ان من لم يكن له هذا الايمان وجب ان لا يكون

مفلحا واذا ثبت انه واجب وجب تحصيل العلم بما
انزل علي محمد صلي الله عليه وسلم علي سبيل التفصيل
لان المرء لا يمكنه ان يقوم بما اوجبه الله تعالي عليه
علما وعملا الا اذا علمه علي سبيل التفصيل لانه ان
لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به ولكن هذا
الفرض علي الكفاية اي ان اقام به البعض يسقط
عن الباقين فان تحصيل العلم بتفاصيل الشريعة
المحمدية غير واجب علي الكل بل الواجب وجود
شخص يعلم جميع الاحكام الشرعية الاصلية والفرعية
حتي انه ذكر الفقها انه يحرم علي الامام اخلاء
مسافة القصر عن شخص يقدر علي تفاصيل الدلايل
بحيث يتمكن معه من ازالة الشبه والزام المعاندين
وارشاد المسترشدين ويسمي المنصوب للذب
وكذا يحرم عليه اخلاء مسافة العدوي عن شخص
عالم بظواهر الشريعة والاحكام العملية التي يحتاج
اليها العامة وقيل الواجب وجود شخص متصف ٥
بالوصفين المذكورين في كل اقليم في جميع البلاد المعمورة
ذكره الثرواني وقال في المصباح في معني مسافة
العدوي استعديت الامير علي الظالم طلبت منه
النصرة فاعداني عليه اعانني ونصرني فالاستعداء
طلب التقوية والنصرة والاسم العدوي بالفتح قال
ابن فارس العدوي طلبك الي والي ليعدك علي
من ظلمك اي ينتقم منه باعدائه عليه والفقها يقولون
مسافة العدوي وكانهم استعاروها من هذه العدوي
لان صاحبها يصل فيها الذهاب والعود بعدو واحد
لما فيه من القوة والجلادة لان وجوبه اي العلم
بتفاصيل الشريعة المحمدية علي كل احد من المكلفين

يوجب

يوجب الحرج و فساد المعاش لان الانتهاض لتفاصيله
يتوقف على ادوات لاتحصل الا في مدة متطاولة
بانظار دقيقة فيستغرق تحصيلها العمر و يفضي
الى تعطيل غيره من المقاصد الدينية و الدنيوية
فيختل امر المعاش و المعاد ذكره الكرماني والمعاش
بفتح الميم مكسب الناس الذي يعيشون به اي
يبقون لانه من العيش وهو الحياة و هو في الاصل
مصدر ميمي كالمعيشة وقد يكون اسم زمان
ومكان ذكره الخفاجي و المشهور ان فرض العين
افضل من فرض الكفاية لان كل من تركه كان
عاصيا بخلاف فرض الكفاية اذا اتى به واحد فانه
لايعصي بعد ذلك احد بتركه وذكر العيني في
شرح البخاري قال امام الحرمين في كتابه المعالم
فرض الكفاية عندي افضل من فرض العين من
حيث ان فعله مسقط للحرج عن الامة باسرها وبتركه
يعصي المتمكنون منه كلهم ولا شك في عظم وقع ما
هذه صفته **وبالاخرة** وهي القيامة **هم** اي
الذين **يوقنون** بما انزل اليك وما انزل من قبلك
يوقنون اي يوقنون ايقانا يقال يقن الامر
يبقن يقنا من باب تعب اذا ثبت ووضح فهو
يقين فعيل بمعنى فاعل ويستعمل متعديا ايضا
بنفسه وبالباء فيقال يقنته ويقنت به وايقنت
به وتيقنته واستيقنته اي علمته ذكره في المصباح
وقال السبكي زاده اليقين هو العلم الذي يحصل
بعد استدلال و نظر ولا يجوز ان يسمى علم الله
تعالى يقينا لان علمه تعالى لم يحصل عن نظر
واستدلال زائد معه اي مع ذلك الايقان ما كانوا

اي المومنون من اهل الكتاب عليه من قبل من الجنة
لا يدخلها الا من كان هودا او نصارى قال تعالى
حكاية عنهم وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا
او نصارى الاية وما كانوا ايضا عليه من ان النار
لن تمسهم الا اياما معدودة قال تعالى فيما يحكيه عنهم
وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة الاية وقال
اكثر دابي والمراد بالايقان ههنا ليس مطلق الايقان
المشترك بين مومني اهل الكتاب وبين من عداهم
بل الايقان المقيد بهذا القيد ولا شك انه مخصوص
بمومني اهل الكتابة وغرضه من ذلك دفع ما يرد على
قوله وبالاخرة هم يوقنون ان المختار عند المصنف
والمروي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان المراد بالذين
يومنون بما انزل اليك الاية مومنوا اهل الكتاب فلا
بد ان يذكر فيه ما يخص بهم ولا يوجد في غيرهم من
اهل الكتاب والايقان بالاخرة مشترك بينهم وبين
من عداهم فلا يكون مخصوصا بهم ووجه الدفع ان
المراد الخاص لا المطلق ولا شك ان الخاص مخصوص
بهم دون من عداهم من اهل الكتاب وقال الخفاجي
هذا بنا على ما رجحه من تفسير الموصول الثاني
بمومن اهل الكتاب خاصة وما ذكره يتم من قصره
الايمان بالاخرة عليهم مع ان جميع اهل الكتاب يومنون
بالاخرة فلو لم يخص بما ذكر بطل الحصر وقال شيخي
زاده وبناء يوقنون على هم لما دل على اختصاص
الايقان بالمومنين وان اهل الكتاب ما لم يومنوا
بما انزل اليه صلى الله عليه وسلم ليسوا بموقنين
بل متفوهون عن ظن وتخمين بين المصنف وجه ذلك
بان وصف ايقانا بقوله نزل نعه ما كانوا عليه

الي اخره واختلافهم مجرور معطوف علي ان الجنة
التي هي مجرورة بمن البيانية واحتمال كونه مرفوعا
عطفا علي المرفوع اعني ما لانهم كانوا مستقرون
علي ذلك لاعتقاد الفاسد علي ما يفيده قوله
كانوا عليه كذلك مستقرون علي هذا الاختلاف ففي
الرفع يفوت هذا المعنى فمن قدمه لزمه ترجيح
المرجوح لاقل ذكره الشرواني قلت لان العطف
يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه
وهنا المعطوف عليه ما النكرة الموصوفة فالوصف
خاص دون ما عطف عليها والخفاجي قدم الرفع
ايضا حيث قال واختلافهم بالرفع عطف علي ما كانوا
او بالجر علي ان الجنة وقال خضر واختلافهم
بالرفع عطف علي ما كانوا ويجوز جره عطفا
علي ان الجنة وقال شيخي زاده واختلافهم مرفوع
معطوف علي ما كانوا عليه واقرب منه ان يكون
مجرورا معطوفا علي قوله ان الجنة بناء علي اختلا
فهم
ايضا فيما كانوا عليه فينبغي ان يكون معطوفا
علي ما وقع في حيز من البيانية في قوله من ان
الجنة في نعيم الجنة التي في الاخرة اهو اي ذلك النعيم
من جنس نعيم الدنيا الجسماني المحسوس قال خضر
من التلذذ بالمطاعم والمشارب والمناكح علي حسب
مجراها في الدنيا كما قال بعضهم وقال شيخي زاده
فان اليهود خذلهم الله تعالى بعد ما اتفقوا علي
الاقرار بالنشاة الاخرى والحشر الجسماني اختلفوا
فذهب طائفة منهم الي ان نعيم الجنة من جنس نعيم
الدنيا وان تلذذ اهلها بمطاعمها ومشاربها ومناكحها
علي حسب تلذذهم بها في الدنيا او غيره كما توهم

اخرون منهم قال شيخي زاده وذهب اخرون الى
ان التلذذ والجماع انما احتيج اليه في هذه الدار
لاجل نماء الاجسام والتوالد والتناسل لبقاء النوع
واهل الجنة مستغنون عن ذلك فلا يتلذذون بالمأكل والمشرب
والروائح العبقة والسماع اللذيذ والفرح والسرور وقال
الخفاجي ومن قال بانه ليس من جنس هذا النعيم
منهم قال انهم لا يتناكحون ولا ياكلون ولا يشربون
وانما يتلذذون بالروائح الطيبة والاصوات الحسنة
والسرور فان غيره لاجل النماء والبقاء وهم في
غنية عنه فالحصر على ان المراد به ايقان خاص
لا يوجد في سايرهم واختلافهم ايضا في دوامه
اي نعيم الجنة فقال البعض منهم بذلك وانقطاعه
كما قال بذلك بعضهم وفي تقديم الصلة لفظ الصلة
كما يطلق فيما هو المشهور على صلة الموصول كذلك
قد يطلق على الجار مع المجرور المتعلق بالفعل وهو
المراد ههنا لان قوله وبالاخرة متعلق بيوقنون
ويوقنون خبر لقوله بهم فهذه جملة اسمية عطفت
على الجملة الفعلية قبلها فهي صلة ايضا انتهى يعني
صلة الموصول لانها معطوفة على صلة الموصول
وهي يوقنون وبناء بالجر عطف على تقديم الا على
الصلة اذ لا معنى لتقديم البناء وهو ظاهر ذكره
الكرماني وقال الخفاجي والمراد بالبناء جعله
خبرا لا خبرا موخرا كما قيل لان يراد بيان الواقع
هنا فان البناء يكون مقابلا للاعراب وضوع
الكلمة والبنية والاخبار لان المحمول كانه مبني على
الموضوع كما يشعر به تعبير المحمول والموضوع ايضا
يوقنون على هم اي جعله خبرا له تعريض وهو خلاف

التصريح

التصريح من القول يقال عرضت له وعرضت به
تعريضا اذا قلت قولا وانت تعنيه ذكره في المصباح
.بمن عداهم اي غير من ذكر من مومني اهل الكتاب
ممن لم يومن من اهل الكتاب بيان لمن عداهم
وفايدته الاحتراز عن مومني اهل الشرك فان
الحصر ليس بالنسبة الى غيرهم بل بالنسبة الى من
عداهم من اهل الكتاب وقال الشرواني يرد بان
هناك تقديمين احدهما تقديم الظرف الذي
هو بالاخرة ويفيد تخصيص ايقانهم بالاخرة اي
ايقانهم مقصور على حقيقة الاخرة لا يتعداها
الى ما هو على خلاف حقيقتها وفي ذلك تعريض بان
ما عليه مقابلوهم ليس من حقيقة الاخرة في شيء
كانه قيل يوقنون بالاخرة لا بخلافها كاهل الكتاب
الثاني تقديم المسند اليه الذي بني عليه يوقنون
ويفيد ايضا تخصيصا اي الايقان بالاخرة مقصور
فيهم لا يتجاوزهم الى اهل الكتاب وفيه تعريض
بان اعتقادهم الذي يزعمون انه ايقان
بالاخرة ليس بايقان بل هو جهل محض كما ان
معتقدهم خيال فاسد فقول المصنف تعريض
.بمن عداهم مبتدا خبره ما قدم عليه من قوله
وفي تقديم الصلة يعني في التقديمين المفيدين
للتخصيصين تعريض بمن عداهم يعني ان
في كل تخصص تعريضا فيتحقق تعريضان مختلفان
وتعريض بان اعتقادهم اي اعتقاد من عداهم
من اهل الكتاب في امر الاخرة غير مطابق لحقيقة
الاخرة فان الاخرة التي عليها اهل الكتاب ليست
بالحقيقة اخرة وهذا راجع للتعريض الاول ولا

هو مبادر منهم عند ايقان بالاخرة فان ايقان
اهل الكتاب بالاخرة التي هم عليها ليس في الحقيقة
ايقانا وهذا راجع الى التعريض الثاني ففي
الكلام لف ونشر مرتب وقال شيخي زاده وفيه
تعريض بهم على وجهين احدهما باعتبار تقديم
الصلة والاخر باعتبار بناء يوقنون على هم فقوله
وبان اعتقادهم في امر الاخرة غير مطابق ناظر
الى قوله وفي تقديم الصلة وقوله ولا صادر عن
ايقان ناظر الى قوله وبنا، يوقنون على هم
فهما نشر على ترتيب اللف والمتقن ايقان
بالتاء المثناة الفوقية وهو الصحيح وفي بعض
النسخ بالياء المثناة التحتية وهو من سهو الناسخ ذكره
الكرواني العلم فهو العلم المحكم بنفي الشك والشبهة
بالاستدلال وقال شيخي زاده ايقان العلم اي
احكامه وقال الكرواني وما ذكره المصنف مبني
على ان اليقين والايقان مشترك بين معنيين
احدهما العلم مطلقا والثاني العلم الحاصل بالاستدلال
قال البغوي الايقان العلم وقيل الايقان واليقين
العلم بالاستدلال قال الكرواني والاول هو
المتعارف عند اهل الكلام والميزانيين وهو المذكور في
شرح المواقف وغيره من كتب المنطق والكلام والثاني
هو المشهور عند ائمة التفسير واللغة ولذلك اي وكون
اليقين عبارة عن العلم المتقن بنفي الشك عنه
بالاستدلال لا يوصف به علم الباري تعالى لان علمه
ازلي قديم فيمتنع فيه الاستدلال والاكتساب ولا
توصف به ايضا العلوم الضرورية اي البديهية
الاولية لمنافاة الضرورة الاستدلال فلا يوصف

شي من ذلك باليقين ذكره التفتازاني وغيره وقال
الخفاجي قيل عليه ان المذكور في كتب الاصول والكلام
ان اليقين متناول للضروري فانهم عرفوا اليقين
بالاعتقاد الجازم الثابت بحيث لا يزول بتشكيك متكلف
المطابق للواقع وهو يشمل الضروري ويكفي في الايقان
عدم تطرق الشك والشبهة الا ان المفسرين اختلفوا
فيه فذهب الامام الرازي والواحدي وجماعة
وتبعهم المصنف الى انه ما يكون عن نظر واستدلال
فلا يوصف به الضروري فلا يعلم الله تعالى وذهب
الامام النسفي وبعض الائمة الى خلافه وقالوا هو
العلم الذي لا يحتمل النقيض مطلقا وقال الامام القشيري
في كتاب مقام الصوفية اليقين علم لا يتداخل صاحبه
ريب على مطلق العرف ولا يطلق في وصف الحق
سبحانه وتعالى لعدم التوقيف قال الخفاجي اذا
كان فيه طريقان ومذهبان فكيف يعترض على
احدى الطريقتين بالاخرى وعدم اطلاقه على
الله تعالى على الاول ظاهر وعلى الثاني لعدم
التوقيف واليقين له معنيان كما صرح به في الاحياء
قال اليقين مشترك بين معنيين الاول عدم الشك
فيطلق على كل ما لا شك فيه سواء حصل بنظر او حس
او غريزة عقل او بتواتر كوجود اوديل وهذا الايقان
قوة وضعفا الثاني وهو ما صرح به الفقهاء والصوفية
وكثير من العلماء وهو ما لا ينظر فيه الى التجويز والشك
بل الى غلبته على القلب حتى يقال فلان ضعيف
اليقين بالموت وقوي اليقين باثبات الرزق فكل
ما غلب على القلب واستولى عليه فهو يقين وتفاوت
هذا قوة وضعفا ظاهر وما قيل عليه انه منافي لما

ذكره في تفسير قوله تعالى لترونها عين اليقين
اي الرؤية التي هي نفس اليقين فان علم المشاهدة
اعلى مراتب اليقين فجعل المشاهد المحسوس يقينا
وهو من الضروري فناقض نفسه وليس بوارد اما
على القول الاخر فظاهر واما على ما اختاره هنا فيدفع
ايضا بان الشيء قبل رؤيته يكون يقينا فاذا شوهد
وصار ضروريا انتقل الى مرتبة من العلم اعلى من
الاولى والمعلوم شيء واحد احواله متعددة كاحوال
الاخرة في الدنيا والاخرة وغايته ان قوله اعلى مراتب
اليقين تسمح على انه بمعنى اعلى من جميع مراتب
اليقين كيوسف احسن اخوته وقال الراغب
في مفرداته اليقين من صفة العلم فوق المعرفة
والدراية واخواتها يقال علم يقين ولا يقال معرفة
يقين وهو سكون الفهم مع ثبات الحكم وقوله تعالى
وما قتلوه يقينا اي ما قتلوه قتلا تتيقنونه بل ما
حكموا به تخمينا ووهما وقال ابن الجوزي في زاد
المسير اليقين ما حصلت به الثقة وثلج به الصدر
وهو ابلغ علم مكتسب وقال السفاقسي في تفسيره
يوقنون يستيقنون واليقين السكون مع الرضوع
يقال يقن الماء اي سكن وظهر ما تحته وقال في تفسير
المخبتين واليقين نقيض الشك وقيل هو زوال الشك
وقول العرب يقن الماء في الحوض اي استقر فكان
اليقين طمأنينة القلب والايقان اتقان العلم
بانتفاء الشك والشبهة عنه ولا يوصف الله بالايقان
لانه عالم بعلمه الذي لا يعلم مكتب وهو ثلاثة
علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين وفي
تفسيرها اقوال قيل علم كل عاقل بالموت علم اليقين

فاذا

فاذا عاين الملائكة فهو عين اليقين فاذا ذاق الموت
فهو حق اليقين وقيل علم اليقين ظاهر الشريعة
وعين اليقين الاخلاص فيها وحق اليقين المشاهدة
فيها والمشاهدة في الشريعة كشهود الصلاة يدي
ربه بلا واسطة كما خص بعض الاولياء وقيل هو ثلاثة
يقين عيان وهو اذا راى شيأ زال الشك عنه في
ذلك الشيء ويقين خبر كالبلدان القاصية ويقين
دلالة كرؤية الدخان فههنا يقين الخبر ويقين
دلالة ان الاخرة حق ولكن يصير معاينة عند الرؤية
وقال ابو حيان في النهر عند قوله تعالى والذين
يومنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك لم يعد
الجر في ما الثانية لنزل انه ايمان واحد اذ
اعادته تشعر بانهما ايمانان واكد امر الاخرة بتعلق
اليقان الذي هو اجلي واكد مراتب العلم والتصديق
وان كان لا تفاوت في الحقيقة بينهما اي العلم
واليقين رفعا لمجاز اطلاق العلم على الظن وذكر
ان الايمان والعلم بالاخرة لا يكون الا ايقانا وغاير
بين الايمان بالمنزل والايمان بالاخرة في اللفظ
لزوال كلفة التكرار وكان الايقان هو اخص بالاخرة
لكثرة غرايب متعلقاتها ولكون المنزل شاهدا او
كالمشاهد والاخرة غيب صرف فناسب الايقان
قالوا والايقان هو العلم الحادث سواء كان ضروريا
او استدلاليا ولذلك لا توصف به الباري تعالى
وقال النسفي في تفسيره ثم ثمرة التقين بالاخرة
الاستعداد لها فقد قيل عشرة من المغرورين من
ايقن ان الله تعالى خالقه فلا يعبده ومن
ايقن ان الله رازقه فلا يطلب به ومن ايقن

ان الدنيا زائلة فيعتمد عليها ومن ايقن ان الورثة
اعداوه فيجمع لهم ومن ايقن ان الموت آتي فلا يستعد
له ومن ايقن ان القبر منزله فلا يعمره ومن ايقن
ان الديان يحاسبه فلا يصح حجته ومن ايقن ان الصراط
ممره فلا يخفف ثقله ومن ايقن ان النار دار الفجار
فلا يهرب منها ومن ايقن ان الجنة دار الابرار فلا يعمل
لها وقيل غاية اليقين اربعة ترك الدنيا قبل
ان تتركك عنها وطلبك الاخرة قبل قدومك اليها
واستعدادك للموت قبل نزوله بك وارضاؤك الرب
قبل لقائك له والاخرة تانيث الاخر بكسر الخاء المعجمة
فيهما اسم فاعل من اخر بمعنى تاخر الا انه لم يستعمل
ومعناهما ضد الاول وكذا الاخر بفتح الخاء المعجمة افعل
تفضيل منه ذكره اكثر والي وقال الخفاجي اسم
فاعل من اخر الثلاثي بمعنى تاخر وان لم يستعمل ولم
يسمع من العرب صفة الدار يعني ان الاخرة في الاصل
صفة وقال اكثر والي صفة الدار خبر ثاني لقوله
والاخرة يعني ان الاخرة التي هي تانيث الاخر صفة
فلا بد لها من موصوف بدليل قوله تعالى تلك الدار
الاخرة فاستدل المصنف على موصوفها بقوله تعالى
تلك الدار الاخرة على ان موصوفها الدار المقابلة لهذه
الدار وقيل موصوفها النشاة بدليل قوله تعالى ثم
الله ينشئ النشاة الاخرة والحق ان موصوفها ههنا
احد الامرين الدار والنشاة لورودكل منهما في القراءة
ذكره اكثر والي قلت استدلال المصنف على مطلق
وجود موصوفها لا على خصوص كونه الدار فمعناه انها
صفة لا بد لها من موصوف وقوله تعالى تلك الديار
الاخرة دال على وجود موصوفها لا على خصوصه وتعيينه

فلا

فلا ايراد على المصنف ولعل تخصيصه اية الدار لعموم
ما اشتملت عليه الدار بخلاف النشاة قال ابو حيان
في النهر وحملها على الدار الاخرة اولى من حملها على
النشاة الاخرة وقال الخفاجي وكونها صفة للدار
ليس بلازم فقد وصف به النشاة ايضا كقوله
تعالى بنشاء النشاة الاخرة وقد تضاف الدار
لها كقوله تعالى وللدار الاخرة خير اي دار الحياة
الاخرة وقد تقابل الاخرى بالاولى كقوله تعالى
له الحمد في الاولى والاخرة وفي تفسير ابن بختر
وغالب سور القرآن ذكر فيها امر الاخرة او ما
يتعلق بها مرارا كثيرة وتركت ذكرها في سبع سور
فصار اشارة الى قصر عمر الدنيا وفي تفسير المغني
وسميت الاخرة تاخرها عن الدار الاولى او
الحياة الاخرة كما قال لهم البشري في الحياة الدنيا
وفي الاخرة وقيل هي النشاة الاخرة اي هم
يعلمون ويستيقنون انها كائنة يعني يقرون بيوم
القيامة والجنة والنار والبعث والحساب والجزاء
ذكر او لا يومنون ثم قال يوقنون لان الايقان
بعد الايمان وقال ابن بختر في تفسيره والاخرة
صفة والموصوف محذوف تقديره بالساعة الاخرة
وقال ابن الجوزي في زاد المسير الاخرة اسم لما
بعد الدنيا وسميت اخرة لانها تاتي الاخر فغلبت
بفتح اللام وتخفيفها ذكره الخفاجي كالدنيا حقيقتها
ما على الارض من الهواء والموجود وقيل كل المخلوقات
من الجواهر والاعراض من قبل قيام الساعة وهو
الراجح وتطلق على اجزائها مجازا وهي صفة من
الدنو اي القرب لسبقها الاخرى او لقربها من الزوال

وقال شيخي زاده وهذا تفريع على كونها صفة
الدار قال كون الاسم صفة لا يستلزم كونها من الصفات
الغالبة بحيث لا تستعمل في غير ما غلبت هي عليه لان
المراد بالصفة ما تدل على ذات مبهمة باعتبار
معنى هو المقصود والتزم ذكر الموصوف معه لفظا
او تقديرا لتعيين الذات المبهمة اذ ان بعض الصفات
قد يغلب على ذات معينة فلا يستعمل في غيرها كالرب
الذي يضاف وكالرحمن فانهما غلبا على الله تعالى وكالاخرة
التي هي نقيض الاولى فانها صفة غالبة على تلك
الدار كما ان الدنيا صفة غالبة على هذه الدار وسميت
هذه دنيا لانها ادنى من الاخرة وهي سميت اخرة
لكونها متاخرة عن الدنيا كائنة بعد فنائها وقال الشرواني
ان الغلبة قد تكون في الاسماء كالبيت على الكعبة
وقد تكون في الصفات كالرحمن والرب بدون
الاضافة الى الباري تعالى وقد تكون في المعاني
كالخوض على الشروع في الباطل وههنا في الصفات
وكذلك الدنيا ثم انهما جريا مع الغلبة المذكورة
مجرى الاسماء اذ قلما يذكر موصوفهما معهما وقلة ذكر
الموصوف وندرته لا ينافي الغلبة الا ترى انهم صرحوا
بان الرحمن من الصفات الغالبة مع انه ذكر موصوفه
معه في التسمية وقال في المفصل وحق الصفة
ان تصحب الموصوف الا اذا ظهر امره ظهورا يستغني
معه عن ذكره لتحليل يجوز تركه واقامة الصفة
مقامه كقوله

وعليهما مسرودتان ۝ قضاهما داود ۝

اي درعان مسرودتان وقوله تعالى وعندهم
قاصرات الطرف عين وهذا باب واسع وقد يبلغ

من الظهور انهم يطرحونه راسا كقولهم الاجرع
والابطح والفارس والصاحب والراكب والاورق
والاطلس وقال في القاموس الاجرع كثيب جانب منه
رمل وجانب حجارة ويقال الجرعاء والجرعة وكسرك
والابطح مسيل واسع فيه دقاق الحصا والجمع اباطح
وبطايح والاورق من الابل ما في لونه بياض الى سواد
والاطلس الثوب الخلق والذيب في لونه غبرة الى
السواد والاسود كالحبشي ونحوه وروى عن الامام
نافع احد القرا السبعة برواية ورش عنه انه
خففها اي لفظ بالاخرة بحذف الهمزة والقا حركتها
اي حركة الهمزة المحذوفة على اللام قبلها فصار يقرا
ذكره الشرواني وقال تخفيف الهمزة الخفا حي
التخفيف هنا نقل حركة الهمزة الى الساكن قبلها واسقاطها
وهو نوع من انواع تخفيف الهمزة المفردة وهو لغة
لبعض العرب اختص برواية ورش بشروطه
وقال الشيخ ابو عبد الله الفاسي في شرح الشاطبية
فعمل ذلك ورش مع روايته له عن ائمته واستعمال
فصحاء العرب له بشروط عنده وهي ثلاثة الاول
ان يكون ما تنقل الحركة اليه ساكنا بخلاف المتحرك
فانه غير قابل لحركة غيره الا بعد سلب حركته وذلك
غير سهل والثاني ان يكون حرفا صحيحا والمراد بالصحيح
ما ليس بحرف مد فاما حرف المد نحو الا انهم وقالوا
امنا وفي انفسكم فلا تنقل الحركة الى شيء منه لان
الالف لا يمكن تحريكها والواو والياء فيهما قد يقوم مقام
الحركة والحركة لا تنقل الى متحرك واما حرف اللين
وهما الواو والياء الساكنتان المفتوح ما قبلها فانهما
اجريا مجرى الحروف الصحيحة في صحة نقل الحركة

اليهما فيقرا لورش ولواحدهم وابني ادم وما اشبه ذلك
بالنقل وهما داخلان في هذا الباب في الصحيح حيث
اجريا مجراه في صحة نقل الحركة اليهما والثالث ان
يكون الساكن اخر كلمة والهمز اول كلمة اخرى وهذا ملخص
ما ذكره وتمامه في كتب القراءات وقال الخفاجي
نقل المصنف له عن نافع فيه مخالفة الا ان يقال
انه ظفر برواية عنه انتهى قلت رواية ورش
عن شيخه نافع مشهورة بين القراء وغيرهم فلا معنى
لكون المصنف ظفر بذلك وحده فان نافع شيخ المدينة
المنورة له راويان عيسى الملقب بقالون وعثمان
الملقب بورش وهو الذي روى ذلك عن نافع فقول
المصنف وروى عن نافع يعني روى ورش عنه
صحيح موافق ولا مخالفة فيه وقال في تفسير المعنى
وعن نافع انه خففها بان حذف الهمزة والقى حركتها
على اللام وقرئ بالبنا للمفعول وهي قراءة ابي حية
النميري قال السفاقسي وقرا ابو حية النميري بهمزة ساكنة
بدل الواو يؤقنون بقلب الواو همزة اي بابدالها
همزة وقال السفاقسي وقرا الجمهور يوقنون بواو
ساكنة بعد الياء وهي مبدلة من ياء لانه من ايقن وقال
الشرواني واعلم ان اصل يؤقنون يُيْقِنُونَ فقلبت
الياء واوا لكون ما قبل الياء مضمومة فصار يوقنون
بقلب الواو وهمزة لضم ما قبلها في حرف المضارعة وهو
الياء لانه رباعي من ايقن اجراء لها اي الواو المضموم
ما قبلها مجرى الواو المضمومة ضمة لازمة غير مشددة
في وجوه فيقال اجوه ووقتت فيقال اقتت
كما قال تعالى واذا الرسل اقتت بمعنى وقتت ليوم
الفصل وقال الشرواني قلبت الواو المقلوبة من

الياء المضموم ما قبلها همزة لانها وان لم تكن بنفسها مضمومة
بل ساكنة لكنها اجريت مجرى المضمومة في وجوه ه
ووقفت فقوله اجرا لها مجرى المضمومة مفعول
له لقوله قرئ اي قرئ بقلب الواو وهمزة اجراء
للواو المضموم ما قبلها مجرى الواو المضمومة نفسها
فان الواو المضمومة الواقعة فاء الكلمة كما يجوز قبلها
همزة في وجوه ووقفت فانه قرئ فيها اوجه ه
واقتت كذلك يجوز قبلها همزة وان لم تكن الواو
المبدلة من الفاء مضمومة كما في همنا لان ضمة ما
قبلها اعني الياء بمنزلة ضمة نفسها وقال الخفاجي
ثم انه اذا الواو اذا ضمت ضمة غير عارضة كما فصل
في المعربية يجوز باطراد ابدالها همزة كما قيل
في وجوه جمع وجه اجوه واما ابدال الواو وهنا همزة
قلبها وهرتها للمضموم اعطيت حكمه وهو من احكام
الجوار كما قيل قد يوخذ الجار بجرم الجار على ما
فصله ابن جني في كتاب الخصايص ونظيره اي
نظير اجرا الواو المضموم ما قبلها مجرى الواو والمضمر
نفسها قول الشاعر في وصف ابنيه بالكرم وايثارهم
به ذكره الثمر واني وقال سيجي زاده ونظيره قول
جرير في وصف ابنيه موسي وجعدة كانا موصوفين
بالجود والسخاوة واتقال نار القري ه ه

لحب المؤقدان الي موسي ه وجعدة اذا اصطكا الوقود ه
محل الشاهد فيه المؤقدان وموسي فانهما رويا بالهمزة
كما صرح به ابن جني والبيت من قصيدة طويلة من
الوافر لجرير يمدح بها هشام بن عبد الملك اولها عفا
الشران بعدك فالوحيد ولا يبقي لجدته جديد ومنها
نظرنا نار جعدة هل نراها ابعد غالك ضوك ام همود

لحب المؤقدان الي موسى ٭ وجعدة اذا اضاءها الوقود ٭
ومنها ٭ تحيضت الهموم لنا فقالت ٭ جعادة اي مرتحل ترين ٭
فقلت لها الخليفة غير شك ٭ هو المهدي والحكم الرشيد ٭
ومنها ٭ هشام الملك والحكم المصفى ٭ يطيب اذا نزلت به الصعيد ٭
يعم علي البريه منك فضل ٭ وتسطرق من مخافتك الاسود ٭
وان اهل الضلالة خالفوكم ٭ اصابهم كما لقيت ثمود ٭
واما من اطاعكم فمرضي ٭ وذو الاضغان يخضع مستفيد
والقول بان الشعر لابي حية النمري غلط نشا من
ان هذه القراة بعزوة له وموسى وجعدة ابناه
والشاهد فيه في موضعين كما مر واللام في قوله
لحب لام القسم وحب فعل ماضي اصله حَبُبَ
بزنة كرُمَ فادغم ويجوز فيه نقل ضمة العين الي
الفا فتكون الحا مضمومة ويجوز ابقاؤها على الاصل
من الفتح وقد روي بالوجهين هذا البيت وهو
افعال من المدح بمعنى ما احبه وهو جامد في حكم نعم
ولذا لم يؤنث بقد بعد لام القسم والمناسب للترحي
او السفر قيل والاولى اولى لانها التي يمدح بها وكني
باضاءة الوقود عن الاشتهار والوقود بضم الواو
مصدر وبالفتح ما يوقد وقد روي هنا وموسى وجعدة
عطف بيان او بدل من المؤقدان المثنى الواقع
فاعلا لحب كما قالوا والظاهر ان موسي هنا هو المخصوص
بالمدح واذا ضاءهما بدل من موسي وجعدة ايضا
كقوله تعالى واذكر في الكتاب مريم اذا انتبذت
ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده قال الفاضل الحلبي
اليمني قال سيبويه روي قلب الواو همزة في
المؤقدان ومؤسى اجراء لضمة ما قبلها مجرى ضمة
نفسها وحب فعل ماضي اصله حَبُبَ على وزن شَرُفَ

وكرم

وكرم ومعناه صار محبوبا فاد غمت الباء ولي
اما بسلب ضمتها او بنقلها الى الحاء قبلها فلذلك روي
حب بفتح الحاء وضمها يقال حب الي فلان و بفلان
علي زيادة الباء اي ما احبه الي واللام جواب قسم
محذوف ولم يوت بقد لاجرائه مجرى فعل المدح
في مثل والله لنعم الرجل زيد فان الماضي المثبت
اذا وقع جوابا للقسم فالاولى ان يجمع بين اللام
وقد الا في افعال المدح والذم فانه يقتصر فيها
على اللام وحدها ولا يدخلها قد لعدم تصرفها
واراد بالموقدان موقدي نار القرى فان المتبادر
في استعمالات العرب خصوصا في مقام المدح وصفها
بالكرم فكني عنه بايقاد النار بالاشتهار به فكني
عنه باضاءة الوقود اياهما واذا ضاهما بدل
اشتمال منهما والمعنى ما احب الي وقت اضاءة
وقودهما اياهما ونحوه في البدل قوله تعالى واذكر
في الكتاب مريم اذا انتبذت اي اذكر وقت انتباذها
وقد صح عن صاحب الكشاف ان الوجود ههنا بضم
الواو مصدر واما الوقود بفتح الواو فهو اسم
لما يتوقد به وقال الجوهري وقدت النار
تقد وقودا بالضم ووقدا ووقادا الى توقدت
والوقود بالفتح الحطب وبالضم الايقاد وقال
الكرماني وقد صح الوقود ههنا بضم الواو وهو
مصدر اوليك الاي اسم اشارة لجمع المذكر والمونث
وكافه حرف خطاب وليست اسما والا لكانت
مرفوعة او منصوبة ولا رافع ولا ناصب او مجرورة
بالاضافة والمبهمات لاتضاف فتعينت حرفيتها
والمشهور انها اوليك للبعيد وقال بعضهم للمتوسط

قيا ساعلي ذا حيث لم يزيدوا عليه في الوسطى لا
حرف الخطاب بخلاف اولائك باللام وضعف بانه
لو كان للمتوسط لدخل عليه حرف ها التنبيه وكتبوه
با لواو فرقا بينه وبين اليك وبني لافتقاره الي
حاضر يشار اليه وحرك بالكسر علي اصل التقاء
الساكنين ذكره السفاقسي علي هدي الجار والمجرور
خبر للمبتدا وهو اولئك وقال الخفاجي اولئك مبتدا
خبره الجار والمجرور وهذه الجملة اما مستانفة واما
خبر عن الذين الاول او الثاني وجوز ان يكون
اولئك وحده خبرا وعلي هدي حال وان يكون اولئك
بدلا من الذين والظرف خبرا من ربهم من لابتدا
الغاية او للتبعيض علي حذف مضاف اي من هدي
ربهم وقرا ابن هرمز بضم الها وكذا سائر الباب
وموضع من ربهم جر صفة لهدي ذكره السفاقسي
الجملة اي جملة اولئك علي هدي كائنة في محل الرفع
فالجملة مبتدا وفي محل الرفع خبره ان جعل با لبناء
للمفعول احد الموصولين وهما الذين يومنون
بالغيب والذين يومنون بما انزل اليك مفصولا
اي مقطوعا في الاعراب عن المتقين وهو مبتدا
كما تقدم خبر مرفوع علي انه خبر ثاني لقوله الجملة
له اي للموصول الاول وهو قوله الذين يومنون
بالغيب الذي هو مبتدا وللموصول الثاني وهو
قوله والذين يومنون بما انزل اليك اذا جعل مبتدا
وانما اضمر هذا الخبر عند الشرطية لاشتماله علي مرجع
الضمير الي احد الموصولين ذكره الشرواني وقال
الخفاجي وقيده بالفصل لانه علي الوصل ليس بمبتدا
كما مر وقال شيخي زاده قد ذكر المصنف فيما سبق

احتمال

احتمال كون جملة اولئك على هدى في محل الرفع على
تقدير ان يكون الذين يؤمنون بالغيب مفصولا
عن المتقين مرفوع المحل بالابتدا و يكون الموصول
الثاني عطفا عليه فانه حينئذ يكون اولئك على
هدى في محل الرفع على انه خبره ويكون مجموع
الجملة استينافا واعادة لاحتمال المذكور ههنا ليربط
به قوله والا فاستينافا لا محل لها ولبيين ان ذلك
الاحتمال غير مختص بان يكون الموصول الاول
مفصولا عن المتقين بل هي في محل الرفع ايضا على
الخبرية على تقدير ان يكون الموصول الاول جاريا
على المتقين صفة له او رفعا على المدح ويكون الموصول
الثاني مبتدا خبره هذه الجملة فيكون الموصول
الثاني مع خبره جملة معطوفة على جملة هدى للمتقين
ويكون المقصود من الجملة المعطوفة التعريض
باهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم
مع ظنهم بانهم على الهدى والطمع انهم ينالون
الفلاح في العقبى وباعتبار هذا التعريض صارت
الجملة الثانية موافقة للجملة الاولى في الغرض
والاسلوب من حيث كونهما مسوقتين لبيان وصف
الكتاب فكانه قيل هو هدى للمتقين وليس هدى
لاهل الكتاب الزائغين فيصح عطف الثانية على
الاولى والا فلا مجال للعطف بين هاتين الجملتين
فان الجملة الثانية اذا لم يعتبر فيها التعريض بل
كانت لمجرد التصريح باختصاص المذكورين بالهدى
والفلاح تكون الجملة الاولى لبيان الكتاب هدى
لجماعة والثانية لبيان ان جماعة اخرى مختصون
بالهدى والفلاح ومثل هذا لا مجال فيه للعطف

عند البلغا فكانه اي الثاني لما قيل اي قال تعالى هدي
للمتقين قيل اي قال قيل ما بالهم اي المتقين قال
الخفاجي البال يكون بمعنى القلب والخاطر والشان
والحال والمراد الاخير وما استفهامية خبرا ومبتدا اي
ما الحال والشان الذي خصصهم وجملة خصوا مفسرة
او عطف بيان او بدل من البال او حال خصوا
بضم الخاء المعجمة اي خصهم الله تعالى بذلك يعني ما
سبب كون ذلك الكتاب هدي لهم قال يحيى زاده
فكانه لما قيل هدي للمتقين قيل بلام الجر على اختصاصهم
بكون الكتاب هدي لهم قيل ما بالهم خصوا بذلك
قيل هم احقاء به وقال الخفاجي عبر بكاد اشارة
الى انه امر فرضي غير محقق اي لما خصهم بالهدي فقط
او بالهدي والايمان بالغيب كما تدل عليه اللام الجارة
نشاء منه سؤال هو ما بالهم الى اخره فاجيب
عن ذلك بقوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب الى
اخر الايات اي يقيمون الصلاة ومما رزقناهم
ينفقون وقال الخفاجي جيء بما لانه استحقوا ان
يلطف بهم ويخصوا بالتكريم العاجل والاجل لانهم
استحقوا ذلك لعقايدهم واعمالهم قلت ليس تلك
الاوصاف ولا يخفى عليك ان قول المصنف خصوا بذلك
بهم فالمراد به هداية اهل التقوى او هداية المتقين
المومنين بالغيب انتهى قلت ليس قوله بهما لانه قال
لما قيل هدي للمتقين قيل ما بالهم خصوا بذلك اي
بما ذكره من كونه هدي للمتقين بلام الاختصاص
دون ان تقال هدي المتقين من غير لام والاشارة
بذلك الى هداية اهل التقوى او هداية المتقين
المومنين بالغيب فانهما متلازمان وكلاهما سواء لان بهام

في

في كلام المصنف وقال ستجيء زياده اي اجيب بانهم
مستحقون لذلك الاختصاص بسبب اتصافهم بالاوصاف
المذكورة فان ترتيب الحكم على اسم الاشارة المشار به
الى الموصوفين بالاوصاف المذكورة المتعلقة بالاعتقاد
والعمل بمنزلة ترتيبه على المتصف بتلك الاوصاف
وترتيبه عليه بشعر بعلية تلك الاوصاف للحكم المذكور
فكانه قيل الذين هذه عقايدهم واعمالهم احقاء
بان يهديهم الله في الدنيا بكتابه الكريم ويعطيهم في الاخرة
الفلاح العظيم فلذلك خصوا بهما وحرم عنهما من ليسوا
على صفتهم وقال اكثر والي في تقدير السؤال المذكور
وهذا التقدير مخصوص بكون الموصولين جميعا مفصولا
عن المتقين بان يكون الاول مبتدا والثاني عطفا
عليه واما اذا كان الثاني وحده مفصولا عند بان
يكون الاول موصولا به والثاني مبتدا والجملة
خبره فلا يتمشى هذا التقدير عنده وكانه خص البيان
به لاشتمال الثاني على نوع تكلف فان جملة هدى
للمتقين الى اخره بيان لحال الكتاب وهذه بيان
لحال الذين يومنون بما انزل اليك الى اخره فلا
يصح عطف احدهما على الاخر فلا بد ان يتكلف
في ارجاعه الى بيان حال الكتاب بان يقال
المقصود من الجملة الثانية تعريض باهل الكتاب
الذين لا يومنون بما انزل اليك الهداية وكونهم
على الهدى والفلاح فكانه قيل هدى للمتقين وليس
هدى لاهل الكتاب الذين زاغوا فباعتبار التعريض
ترجع الجملة الثانية الى بيان حال الكتاب فيصح
عطفها على جملة هدى للمتقين وانما قال وكانه
اذ ليس هناك سوال بل اتجاه سوال فجعل ذلك

كانه مقدر وقال الخفاجي عادل السوال الى انهم
هل يستحقون ما اثبت لهم من الاختصاص والجواب
يشتمل على هذا الحكم المطلوب مع تخصيص موجبه وقد
ضم فيه الى الهدي نتيجة تقوية للمبالغة التي تضمنها
تنكيره كانه قيل هم مستحقون للاختصاص والسبب
فيه تلك الاوصاف التي رتب عليها الحكم فاستغني عن
تاكيد النسبة ببيان علتها وقد يقال المقصود من
السوال هو السبب فقط اي ما سبب اختصاصهم
واستحقاقهم الا انه بني في الجواب مرتبا عليه مسببه
فان ذلك اوصل الى معرفة السبب فلا حاجة اصلا
الى تاكيد الجملة وربما قيل قصد به مجموع الامرين
اي هل هم احق بذلك وما السبب فيه حتى يكونوا كذلك
قال في شرح المفتاح فان قلت اذا قدر السوال هكذا
ما للمتقين اختصوا كان معناه اي اسباب تاهلت
في شانهم اي استحقوا تلك الهداية واختصوا بها فكان
سوالا عن السبب فلا يطابقه الجواب اذ لا دلالة له
على السبب قلت الكلام السابق مشتمل على تفصيل السبب
الا ان السامع لم يتنبه له فنبه عليه اجمالا باسم الاشارة
الدالة على ذوات المتقين باعتبار تميزهم بتلك
الصفات حتى صاروا كالمحسوس واليه اشار بقوله
واجيب الى آخره وقال اكثر واني وهذا الاختصاص
مستفاد من لام الاختصاص في للمتقين فانه يدل على
اختصاصهم بكون الكتاب هدي لهم واقول قد عرفت
ان الاختصاص المستفاد من اللام بمعنى التعلق والارتباط
لا الحصر فلا يغرنك ما توهم عبارة الكشاف من كونه
بمعنى الحصر كما توهمه بعضهم وبنى عليه ما بنى انتهى
قلت صاحب الكشاف وغيره صرحوا بان اللام للاختصاص

ولم يقولوا انها للحصر والاختصاص بالشيء معناه
انحصار ذلك الشيء بمن اختص به وهذا المعنى وان
افاده التعلق والارتباط فلا يقصر عما تفيده ادوات
الحصر قال في المغني ابن هشام في معاني اللام احدها
الاستحقاق وهي الواقعة بين معنى وذات نحو
الحمد لله والعزة لله والملك لله والامر لله ونحو ويل
للمطففين ولهم في الدنيا خزي والثاني الاختصا ٥
نحو الجنة للمومنين وهذا الحصر للمسجد والمنبر
للخطيب والسرج للدابة والمقص للعبد ونحو ان
له ابا فان كان له بخوة والثالث الملك نحو لله
ما في السموات وما في الارض وبعضهم يستغني بذكر
الاختصاص عن ذكر المعنيين الاخرين ويمثل له
بالامثلة المذكورة ونحوها والا اي وان لم يجعلا احد
الموصولين مفصولا عن المتقين بل كلاهما متصلا
به بجعل الاول صفة له مثلا والثاني معطوفا عليه
او على المتقين ذكره الثعالبي فاستيناف اي فجملة
اولئك على هدى الآية جملة مستانفة ايضا لا محل لها
من الاعراب لانها كانت في الاول في محل الرفع على
انه خبر للموصول المفصول عن المتقين وفي
هذا الوجه لا محل لها من الاعراب فمناط الفائدة قوله
لا محل لها والاستيناف مشترك بينهما ذكره الثعالبي
وقال شيخي زاده ثم الاستيناف لابد ان يكون جواب
سؤال مقدر اقتضته الجملة الاولى حتى نزلت الجملة
الاولى منزلة السوال لاشتمالها عليه واقتضائها
له وقد ذكر في كتب المعاني ان الاستيناف ثلاثة
انواع الاول ان يكون السوال عن سبب الحكم مطلقا
نحو قول الشاعر

قال لي كيف انت قلت علل ٥ سهر دايم وحزن طويل ٥
فان قوله سهر دايم جملة مستانفة وقعت جوابا عن
السوال عن سبب علته ما هو فانه لما قال انا عليل
توجه ان يقال ما سبب علتك وموجب مرضك فاجاب
عنه بانه سهر دايم وليس السوال عن سبب
خاص لهذا الحكم بان يقال هل سبب علتك كذا وكذا
لاسيما السهر والحزن فانه قلما يقال هل سبب
مرضك السهر والحزن لانهما بعد اسباب المرض فعلم
اذ السوال عن السبب المطلق والنوع الثاني ان
يكون السوال عن سبب خاص للحكم السابق نحو وما
ابرأ نفسي ان النفس لامارة بالسوء فالجملة المؤكدة
بان جواب عن السوال عن السبب الخاص لعدم
تبرءة نفسه كانه قيل هل النفس امارة بالسوء فقيل
نعم انها لامارة بالسوء والتاكيد دليل على ان السوال
عن السبب الخاص والنوع الثالث ان لا يكون السوال
عن السبب المطلق ولا عن السبب الخاص المطلق
ولا عن الخاص بل عن غيرها كقوله تعالى قالوا سلاما
قال سلام فلما حكي ان الملايكة قالوا لابراهيم عليه
السلام سلاما توجه ان يقال فماذا قال ابراهيم في
جواب الملايكة فقيل قال لهم سلام وجواب عن
السوال عن غير السبب وكانه اي هذا الاستيناف
نتيجة لما حكم والصفات المستفادة من الحكم بان ذلك
الكتاب والحكم بكون الكتاب لا ريب فيه والحكم
بانه هدى للمتقين ووصف المتقين بالايمان
بالغيب وباقامة الصلاة وبالانفاق من الرزق
اشارة الى ان جملة اولئك على هدى من النوع الثالث
من انواع الاستيناف فكانه قيل ما الفايدة في الاتصاف

بهذه

بهذه الصفات فاجيب بانها الترقي عن حضيض
الضلالة والخيبة الى اوج الهدي والفلاح واتاد
بالاحكام ما يستفاد من قوله تعالي ذلك الكتاب
لاريب فيه هدي للمتقين وبالصفات ما يستفاد
من قوله تعالي الذين يومنون بالغيب الي اخره
ذكره يحيي زاده وقال الخفاجي فالجملة حينئذ
مستانفة اما استينافا نحويا لا يقدر فيه سوال
اصلا او بيانيا وفيه نظر ولما كان ما قبله مستلزم
له فهو مستفاد منه وفي ضمنه حتي كانه نتيجة له
كان بينهما كمال الاتصال المقتضي لترك العطف
انتهي قلت المصنف لم يقيد الاستيناف بانه
نحوي او بياني فلا نظر في كلامه وانما قال بعده
او جواب سائل قول اخر بانه استيناف بياني
وتقديره قال ما للموصوفين بهذه الصفات
المذكورة اختصوا بالهدي قال الخفاجي هو معطوف
علي قوله نتيجة اي ما سبب اختصاص الموصوفين
بهذه الصفات بهدي الكتاب الكامل فاجيب بانه
تمام رسوخهم علي كمال الهدي منه تعالي والهدي
منه تعالي توفيق في اعانة بالامرية والظاهر
ان يقال في تقديره ان سبب اختصاصهم بالانتفاع
بهداية الكتاب انه تعالي قدر في الازل سعادتهم
وهدايتهم فجبلتهم مطبوعة علي الهداية والسعيد
سعيد في بطن امه لاسيما اذا انضم اليه الفلاح
الاخروي الذي هو اعظم المطالب وقال
الزواني يعني ان كون جملة اولئك مستانفة يقتضي
ان تكون جواب سوال اقتضته الجملة الاولي
فاما ان لا يكون السوال عن السبب اصلا لا عن

الحكم على الاوصاف المناسبة ومفيدا للعلية بخلاف
الضمير فانه راجع الى الذات وليس فيه ملاحظة
لاوصافها ذكره الشريف وقال سيجيء زاده هذا
نظير كل واحد من الاستينافين الاول ما وقع
على قوله الذين يومنون بالغيب الى اخر الايات
والثاني ما وقع على قوله اولئك على هدى بان لا
يكون له محل من الاعراب فان المثال المذكور
نظير لكل منهما من حيث ان كلا منهما في التحقيق من
القسم الابلغ وهو ما يكون باعادة صفة ما استوفى
عنه الحديث كما في المثال المذكور لا باعادة اسمه
كما اذا قيل احسنت الى زيد زيد حقيق بالاحسان
وكون الاستيناف الاول باعادة صفة ما استوفى
عنه الحديث ظاهر لان ما استوفى عنه في الاية
وهو المتقون بمنزلة زيد في المثال المذكور وقد
استوفى في قوله الذين يومنون بالغيب الى
اخره بذكر صفة المتقين كما استوفى في قوله
صدق زيد العديم بذكر صفة زيد واما كون الاستيناف
الواقع على قوله اولئك على هدى باعادة وصف
ما استوفى عنه فقد بينه بقوله فان اسم الاشارة
ههنا كاعادة المتقين بصفاتهم المذكورة لان
حق اسم الاشارة ان يشار به الى مشاهد محسوس
او الى ما هو منزل منزلته في التميز والظهور ولما
كانت الصفات المجراة على المتقين مميزة لهم
وجاعلة اياهم كانهم محسوسون مشاهدون وضع
اولئك موضع الضمير اشارة اليهم من حيث انهم
موصوفون بها ليكون الكلام من قبيل ترتيب
الحكم على الاوصاف المناسبة وليس في ذكرهم
بالضمير

بالضمير هذه الملاحظة لانه موضوع لاحضار
الذات فقط وراجع اليها من غير ملاحظة اوصافها
ولان الاشارة في صورة الضمير عقلية وللعقل ان
يميز الذات عن اوصافها ويشير اليها مع قطع النظر
عن اوصافها بخلاف الاشارة فانها حسية ولا شك
ان الحس لا يقدر على تمييز الذات عن صفته فلذلك
اذا اشرت الى ذات زيد مثلا فقد اشرت اليه
مع صفاته فبهذا الاعتبار كانت الصفات
معتبرة في اسم الاشارة لا في الضمير لما فيه اي
في الاستيناف باسم الاشارة من بيان المقتضي
للاستيناف وهو ذكر الوصف المشتمل عليها
المشار اليه قال اكثر والي هذا دليل الا بلغية
المذكورة اي لما في الاستيناف الذي حصل باعادة
الموصوف بذكر صفته اما صريحا كما في المثال المذكور
واما اشارة كما في اسم الاشارة من بيان المقتضي
للحكم وللتخصيص مجرور معطوف على بيان المقتضي
ذكره ليشمل اسم الاشارة فان فيها التخصيص ببيان
المقتضي من غير تصريح به ذكره اكثر والي وقال
شيخي زاده لما فيه اي في الاستيناف باعادة الصفة
من بيان مقتضى الحكم وهو الوصف المناسب
فان ترتب الحكم على الوصف المناسب ابانه اي
اعلام بانه اي ذلك الوصف هو الموجب له اي للحكم
قيل ليس في المثال اعادة صفة المستانف عنه
لان زيدا في المثال المذكور لم يذكر بصفاته حتى
يعاد بها فالمثال لا يناسب الممثل له فالاولى ان
يمثل بنحو احسنت الى زيد الكريم الفاضل ذلك الموصوف
بتلك الصفات خليق بالاحسان اللهم الا ان يقال

المراد باعادة صفته اعادة ذكره بذكر صفته كما ان
المراد باعادة اسمه اعادة ذكره بذكر اسمه من غير
ان يتعرض لشيء من صفاته ويمكن ان يقال ان
زيدا في المثال المذكور مذكور مع بعض صفاته حكما
فانه لما كان مشهورا بكونه صديقا قديما للمخاطب
صار بحيث كلما ذكر اسمه ينتقل السامع الى الوصف
المذكور فكان كأنه ذكر اسمه مع بعض صفاته
التي هي مبنى الاحسان فكان المثال المذكور
نظيرا للاية من حيث ان المستانف عنه مذكور
في كلامهما بالاوصاف المناسبة للحكم ووقع الاستيناف
فيهما باعادة صفته لكن تلك الصفات في الاية
مذكورة صريحا في جانب المستانف عنه ومذكورة
حكما في جانب الاستيناف وفي النظير كان الامر
بالعكس ذكره شيخي زاده وقال الكرواني في معنى
الموجب له اي بان ذلك الوصف المناسب هو
الموجب للحكم والباعث له بمعنى انه سبب له اما
عادة كما هو مذهب اهل السنة من ان لا موثر في الوجود
الا الله وان ما عداه اسباب عادية واما عقلا بمعنى
يستحق تاركه الذم عند العقل كما هو مذهب المعتزلة
فالايجاب ههنا بمعنى مطلق السبب الاعم من العادي
والعقلي لا بمعنى الايجاب الشرعي ومعنى الاستعلاء
قوله تعالى على هدى انما قال معنى الاستعلاء
دون معنى على لان مقصوده من هذا الكلام بيان
ان كلمة على في الاية ليست مثلها في قولك زيد على
الفرس او على السطح بل هي استعارة تبعية شبه
تمكن المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه
في التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع

للاستعلا

للاستعلاء وقد تقرر في موضعه ان الاستعارة
في الحرف تقع اولا في متعلق معناه كالاستعلاء والظرفية
والابتداء مثلا ثم تسري الى الحرف بتبعيته فيشبه
شيء من المعاني بذلك المتعلق ثم يطلق اسم المشبه
به على طريق الاستعارة الاصلية ثم يعبر عن
الاسم المستعار بلفظ الحرف فيكون استعارة
تبعية قال صاحب المفتاح المراد بمتعلقات معاني
الحروف ما يعبر به عنها عند تفسير معانيها مثل قولنا
من معناها ابتداء الغاية وفي معناها الظرفية
وكي معناها الغرض اي التعليل فهذه ليست معاني
الحروف ولا لما كانت حروفا بل اسما وانما هي متعلقات
لمعانيها اي اذا افادت هذه الحروف معاني
رجعت تلك المعاني الى هذه المعاني المستقلة
بالمفهومية بنوع استلزام ذكره السيد زاده وقال
الشرواني يريد ان كلمة على هذه استعارة تبعية
شبه تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب
على مركوبه في التمكن والاستقرار فاستعير له
الحرف الموضوع للاستعلاء كما شبه استعلاء المصلوب
على الجذع باستقرار المظروف في الظرف بجامع
الثبات فاستعير له الحرف الموضوع للظرفية وانما
قال معنى الاستعلاء دون معنى على لان الاستعارة
في الحرف تقع اولا في متعلق معناه كالاستعلاء والظرفية
والابتداء مثلا ثم يسري اليه بتبعيته وقال الخفاجي
الاستعارة في الحرف تبعية متعلقه وهو المعنى
الكلي الشامل لكل حقيقته وانما قال معنى الاستعلاء
دون معنى على تمثيل اي تشبيه تمكنهم اي المتقين
من الهدى واستقرارهم اي المتقين عليه اي على

الهدي بحال متعلق بتمثيل من اعتلي الشي اي استعلى
عليه وركبه يعني ليس المراد بعلى ههنا الاستعلا
علي الهدي حقيقة بل تشبيه حالتهم في تمسكهم بالهدي
واستقرارهم عليه بحال من اعتلي الشي وركبه
وتصوير المشبه اعني تمكنهم من الهدي بصورة المشبه
به وهو الاعتلا الحقيقي علي الشي فان الاستعارة
تصور المشبه بصورة المشبه به وابراز وجه الشبه
في جانب المشبه به مبالغة في شانه قيل فانك اذا
قلت رايت اسدا يرمي فقد صورت المشبه وشجاعته
بصورة الاسد وجراته فكذلك في الاية صور تمكنهم
من الهدي وتمسكهم به واستقرارهم عليه بصورة
استعلا الراكب في التمكن والاستقرار فاستعير
له الحرف الموضوع للاستعلا كما شبه استعلاء
المصلوب علي جذع النخلة واستقراره فيه باستقرار
المظروف في الظرف فاستعير له الحرف الموضوع
للظرفية في قوله تعالي ولاصلبنكم في جذوع النخل
وقوله تعالي علي هدي يحتمل وجهين احرين غير
هذا الوجه فالاول ان تشبه هيئة منتزعة من
التقي والهدي وتمسكهم به بالهيئة المنتزعة من
الراكب والمركوب واعتلائه عليه فيكون هناك
استعارة تمثيلية بتركب كل واحد من طرفيها لكن
لم يصرح من الالفاظ التي هي بازاء المشبه به الا
بكلمة علي فان مدلولها هو العمدة في تلك الهيئة
وما عداه تبع له يلاحظ معه في ضمن الفاظ منوية وان
لم تكن مقدرة في نظم الكلام فلا يكون في علي استعارة
بل تبقي علي حالها قبل الاستعارة والثاني ان
يشبه الهدي بالمركوب علي طريق الاستعارة

بالكناية

بالكناية وتجعل كلمة على قرينة لها ذكره شيخي زاده
وقد صرحوا به اي بمثل هذا التمثيل لما لزم من كون
كلمة على في الاية مستعارة للتمكن بالهدي والاستقرار
عليه ان يشبه الهدي ونحوه بالمركوب وكاد يتبادر
لبعض الاذهان استبعاده ازاله بان ذلك شايع
متعارف بين القوم صرحوا به في مواضع عديدة
وانما في الاية ضمني غير مصرح به ذكره شيخي زاده في
قولهم امتطى الجهل اي اتخذه مطية من المطا وهو
الظهر وزان العصا ومطية فعيلة بمعنى مفعولة
لانها يركب مطاها ذكره في المصباح وغوي غيا من
باب ضرب انهمك في الجهل وهو خلاف الرشد ذكره
في المصباح وقال الخفاجي هذا هو الصحيح وغوي
فعل ماض كنوي بمعنى ضل وفي بعض النسخ والغوي
معرفا باللام والالف واللام وكانها تحريف لان الغوي كالهوي
فساد للجوف فجعله بمعنى الغواية وان كان له
وجه تكلف انتهى قلت والغوي باللام والالف
غير مناسب هنا اصلا وليس هو بمعنى الغي او الغواية
قال في القاموس غوي يغوي غيا وغوي غواية ولا
تكسر وغوي الفصيل كرضي غوىً فهو غوٍ بشم من
اللبن او منع الرضاع فهزل وكاد يهلك وقال في
الصحاح الغوي مصدر قولك غوي الفصيل والسخلة
بالكسر يغوي غوي وهو اذا يشرب اللبن حتى يتخم
ويفدحوفه وقال الشرواني نبه المصنف على انه
مثال واحد مشتمل على نظائر ثلاثة وانه يقال
فيمن اتصف بالجهل والغوي وابتع الهوي وان
الواقع في قولهم هو الغوي لا الغواية للازدواج
بقوله الهوي فان معنى امتطي الجهل والغي اتخذ

الجهل والغواية مطية ومركبا والمراد اتصف بهما
انتهى قلت وقد عرفت مما ذكرناه ان الغوي ليس
بمعنى الغواية وان معناه لا يناسب هنا وان الازدواج
حاصل بقوله غوي بصيغة الفعل الماضي كما هي
النسخة الصحيحة وقال شيخي زاده قولهم امتطى
الجهل وغوي ان جعل بمنزلة قولك ركب مطايا
الجهل كان استعارة بالكناية بان شبه الجهل بالمطية
وخيل بتعلق الركوب به وان كان في قوة قولك
اتخذ الجهل مطية كان تشبيها فانك اذا قلت للجهل
مطية كان تشبيها بليغا بمعنى كالمطية فاتخاذه
مطية يكون بمعنى اتخاذه كالمطية وايا ما كان
فتشبيه الجهل بالمطية مقصود من الكلام وهو
المراد من كونه مصرحا به بخلاف تشبيه الهدي
بالركوب فانه غير مقصود من الكلام وهو امر يتبع
تشبيه التمسك بالهدي والاستقرار عليه بالاعتلاء
عليه وقال الخفاجي والجهل هنا بمعنى البغي والتجاوز
وهو اصله الشايع في كلام الفصحاء قال الشاعر
لا يجهلن احد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا
وورد ايضا فيما يقابل العلم كما هو المستعمل واقتعد
اي ركب قال الخفاجي اقتعد بمعنى ركب وهو
في الاصل افتعال من القعود غارب بالغين المعجمة
والراء قال في المصباح الغارب ما بين العنق والسنام
وهو الذي يلقى عليه خطام البعير اذا ارسل ليرعى
حيث شاء وقيل الغارب اعلا كل شيء والجمع الغوارب
الهوي اي الميل المذموم قال في المصباح الهوي
مقصور مصدر هويته من باب تعب اذا احببته
وعلقت به ثم اطلق على ميل النفس وانحرافها

نحو

نحو الشيء ثم استعمل في ميل مذموم فيقال اتبع
هواه وهو من اهل الاهواء وقال اكثر واني والغارب
ظهر الدابة ما بين السنام والعنق والمراد اتبع
الهوى وضل عن الهدى ثم ان الغرض من قول
المصنف وقد صرحوا به الى آخره ازالة استبعاد
هذا التشبيه بانه فيما ذكرناه ضمني غير مقصود
من الكلام وقد صرحوا به في مواضع اخر ك ه
وجعلوه مقصودا من الكلام وقال شيخي زاده
في معنى اقتعد غارب الهوى فانه شبه فيه
الهوى بالمطية على طريق الاستعارة المكنية
وخيل باثبات الغارب وهو شيء يذكر الاقتعاد
الملايم للمشبه به ومعناه ركب الهوى لان
التقعود في غارب الدابة عين الركوب عليها
والغارب ظهر الدابة ما بين السنام والعنق
ومنه حبلك على غاربك اي اذهبي حيث شئت
وقال الخفاجي والغارب له كما في كتب اللغة
معان ما بين السنام والعنق ومنه استعير
حبلك على غاربك وقدم السنام وما يعلوه راكب
البعير من مطلق الظهر وهو المراد المناسب
هنا فمن فسره بما قبله وقال ان فيه اشارة
الى اشراف مرتكب الهوى على السقوط لم
يصب وذلك اي تمكنهم من الهدى واستقرارهم
عليه انما يحصل لهم باستفراغ مصدر فوك ه
استفرغت المجهود اي استقصيت الطاقة
ذكره في المصباح الفكر بالكسر هو تردد القلب
بالنظر والتدبر لطلب المعاني ذكره في المصباح
بحيث لا يشغله شاغل ويجوز ان يكون الفكر

بكسر الفاء وفتح الكاف جمع فكرة اسم من الافتكار
مثل العبرة والرحلة من الاعتبار والارتحال ذكره
في المصباح فيحصل الازدواج مع قوله وادامة النظر
العقلي ليحصل كمال القوة النظرية فيما نصب
من الحجج اي البراهين القطعية على الدين الحق
والشريعة المحمدية والمواظبة بالجر عطف على
استفراغ الفكر على محاسبة النفس في العمل كما قال
تعالى ولتنظر نفس ما قدمت لغد وقال الشرواني
والمقصود ان ذلك التمكن والاستقرار يتوقف
على استكمال القوة النظرية والعملية فقوله
باستفراغ الفكر وادامة النظر فيما نصب من
الحجج ببيان تحصيل كمال القوة النظرية وقوله
والمواظبة على محاسبة النفس في العمل ببيان
تحصيل كمال القوة العملية فحاصل المعنى ان
ذلك التمكن والاستقرار لا يتم الا بتفريغ القلب
عما سوى الحق واستعمال الروية وادامة
النظر في الايات المنصوبة في الافاق والانفس
الدالة عليه والملازمة على محاسبة النفس في
العمل فعند ذلك يحصل استكمال القوتين فيتمكن
من الهدي ويستقر عليه استقرار الراكب على
المركوب وقال الخفاجي وفي قوله استفراغ ايماء
الى تشبيه الذهن بقليب يستقي منه وتشبيه ما
يفيده بماء عذب ومحاسبة النفس بجعلها
كعامل او وكيل واعما لها بمنزلة اموال عندها
والعقل حاكم عليها يحاسبها وفيه لطف لا يخفى وقال
الامام الرازي في تفسيره وتحقيق القول في كونهم
على الهدي تمسكهم بموجب الدليل لان الواجب

علي المتمسك بالدليل ان يدوم علي ذلك ويحرسه
عن المطاعن والشبه فكانه تعالي لما مدحهم بالايمان
بما انزل اليهم اولا مدحهم بالاقامة علي ذلك والمواظبة
على حراسته عن الشبه ثانيا وذلك واجب على
المكلف لانه اذا كان متشددا في الدين خائفا وجلا
فلا بد من ان يحاسب نفسه في علمه وعمله ويتامل
حاله فيهما فاذا حرس نفسه عن الاخلال كان
ممدوحا به على هدي وبصيرة وتكرير هدي يعني كان
الظاهر ان يعرف الهدي ويقال اولئك على الهدي
اشارة الى الهدي المذكور سابقا كما في قوله تعالى
فعصى فرعون الرسول اشارة الى الرسول
سابقا في قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا
ذكره اكثر والبي للتعظيم اي لقصد تعظيم الهدي
وقال الخفاجي انما افاد التنكير التعظيم لما فيه
من الابهام الذي يفيده في نحو الحاقة ما الحاقة
لانه في معنى هدي اي هدي اي هدي عظيم لعظمته
لا تعرف حقيقته ومقداره فكانه اريد به اي بالهدي
ضرب اي نوع من الهدي بيان لكيفية دلالة
التنكير على التعظيم ذكره الثرواني لا يبلغ بضم
الياء التحتية مبنيا للمفعول كنهه نايب الفاعل
اي حقيقته وغايته اي لا يبلغ احد حقيقة ذلك
الهدي وغايته ولا يقدر بالبنا للمفعول ايضا
قدره بالرفع نايب الفاعل والقدر بسكون الدال
المهملة وجوز فتحها اي لا شي يساويه ويبلغ
مبلغه ذكره الثرواني وقال في المصباح قدر الشي
ساكن الدال والفتح لغة مبلغه يقال هذا قدر
هذا وقدره اي مماثله ويقال ما له عندي قدر

ولا قدر اي حرمة ووقار وقال الخفاجي ويقادر
بضم الياء وفتح الدال المهملة مجهول من قادره بالقاف
كضاربه وقدره بسكون الدال ويجوز فتحها اي لا يعرف
مقداره وقال في الاساس قدرت الشيء قدره وهذا
شيء لا يقادر قدره وهو من قولهم تقادر الرجلان
اذا طلب كل منهما مساواة الاخر في المقدار قيل ويحتمل
ان يكون التذكير للافراد اي على هدي واحد لاهدي
الهدي ما انزل اليك لنسخه ما قبله ونظيره وفي
نسخة مثله اي نظير هدي في ان تذكره لقصد التعظيم
قولي الهذلي منسوب الى هذيل بن مدركة بن الياس
ابن مضر اي حي من مضر ذكره في القاموس خويلد
ابن مرة يرثي خاله خالد بن زهير وكان رجلا
عظيم القدر قد قتل واقامت الطير عليه ولزمته
تاكله فلا وابي الطير المربة بالضحى على خالد
لقد وقعت على لحم فاستعظم الشاعر لحمه حيث
ذكره وبسبب تعظيم اللحم استعظم الطير الواقعة
عليه حيث اقسم به وليس لابي الطير شرف يستحق
به ان يقسم به سوى كونه آبا لها فتعظيم ابيها
راجع الى تعظيم انفس الطير وتعظيم اللحم راجع
الى تعظيم خالد وكلمة لا في قوله فلا وابي الطير
زايدة في اول القسم كما في لا اقسم ويحتمل ان لا
تكون زايدة بل تكون ردا لكلام سابق اعم فليس
الامر كما زعمت ذكره شيخي زاده والهذلي هو ابو
خراش ذكره اكثر رواتي وابو خراش بالخاء والشين
المعجمتين وقال الخفاجي وفي نوادر الاكمار وهو
كتاب للجلال السيوطي رحمه الله تعالى ان هذا
البيت في الديوان المجموع لشعر هذيل قطعة

لا قصيدة وهي ثلاثة ابيات لا رابع لها وقد روي
لها رابع وهي بجملتها على ما صححه الرواة ٥
لعمرابي الطير المربة غدوة ٥ على خالد لقد وقعت على لحم
فلا واني لا تاكل الطير مثله ٥ عشية امس لا يبين من السلم
والكلكل ابصرت مصرع خالد ٥ بجنب السنار بين ابرق فالخرم
لا يقنت ان النكر غير رزية ٥ ولا الناب لاضمت يداك على غنم
والشعر لابي خراش وهو خويلد بن مرة الهذلي
يرثي به خالد بن زهير الهذلي وقد قتل في وقعة
مذكورة في شرح اشعار هذيل وابو خراش كان
من فرسان العرب وفصحاء شعرائها وكان يعدو
على قدميه فيسبق الخيل ثم اسلم وحسن اسلامه
ومات في زمن عمر رضي الله عنه من نهش حية
وخالد المرثي كان رفيع الشان في هذيل والمربة
بضم الميم وكسر الراء المهملة وتشديد الباء الموحدة
والهاء بمعنى الملازمة من حاربته والبت بالام
اقام بالمكان وقد نقل ان الزمخشري كان يقول
ما افصحك من بيت اذا انشده وفي عبارة شيخي
زاده ما افصحك يا بيت فانه استعظم لحمه ولذا
نكره وبسبب استعظامه له استعظم الطير
الواقعة عليه حيث اقسم بابيها او بها ان قلنا
ان لفظ الاب تعمم كما ذهب اليه بعضهم والطير
مجرورة باضافة الاب عليه فان قيل انه مضاف
لياء المتكلم فهو مرفوع على انه فاعل فعل مقدر
مفسر بما بعده وعلى الاول التكنية والقسم
المعظم ولا رد لما يتوهم من تحقيره باكل الطير
له او زيادته وجواب القسم لقد الخ اجزه وقوله
وقعت بكسر التا المشناة الفوقيه للطير على انه

خطاب

التفات على هذه الرواية وقد روي وقصن وعلقن
ايضا فلا التفات فيه والاقسام بها لوقوعها على
اللحم العظيم فيه تعظيم للاقسام عليه بنفسه كما في قول
الي تمام الطائي

وثناياك انها اغريض ٭ ولآلٍ تؤمٌ وبرقٌ ومبيض

الاغريض بالغين المعجمة كل ابيض طري او الطلع
والتؤم ما تشاكل من اللؤلؤ والوميض اللامع ذكره
في القاموس ونحو قوله تعالى حم والكتاب المبين
انا انزلناه قرانا عربيا وقيل ابو الطير خالد نفسه
لوقوعها عليه كما يقال ابو تراب وابو الزند وابو
الصقر لصاحبه لملازمته له وقال السعد هو في
ديوان الهذليين هكذا

لمر ابي الطير المربة غدوة ٭ على خالد لقد علقن على لحم

وفي حواشي الكشاف لابن الصائغ ومن خطه نقلت
نقلا عن الرضي الشاطبي انه هو الصواب وهو كما
قال وانما استدرك به لانه لو لم يقصد التعظيم كان
لغوا من القول فتامل انتهى قلت وجه التامل
في ذلك انه لو لم يقصد التعظيم لا يكون لغوا من
القول لاحتمال ان يكون التنكير للافراد اي لحم مفرد
عن المعظم من زيادة النعمة فيه او النوعية لانها
لا تخلو غرض الطير او التكثير او التقليل وأكد تعالى
تعظيمه اي تعظيم الهدي المنكر بان الله سبحانه
ما نحه اي معطيه بقوله تعالى هدي من ربهم والموفق
له اي لذلك الهدي لا سواه تعالى قال تنجي
زاده كانه دفع ما يتوهم من ان الهدي لا يكون
الا من الله تعالى فما فايدة قوله من ربهم فالجواب
بان فايدته تاكيد التعظيم المستفاد من تنكير هدي

فان

660

فان تعظيم الشيء كما يستفاد من الاضافة الى الله
تعالى كبيت الله وناقة الله يستفاد ايضا من اسناده
اليه تعالى كما يقال فلان مؤيد من عند الله وله
فضل من ربه وقال الخفاجي قيل لما توهم ان
الهدى لا يكون الا من الله فما فائدة قوله من
ربهم بين انه تاكيد لتعظيمه باسناده اليه تعالى
كما يستفاد من قوله بيت الله وقال الكرماني
وبيان الفائدة قوله من ربهم فكلمة من ابتدائية
ومن ربهم صفة لهدى ووجه كونه تاكيدا هو انه
يدل على ان ذلك الهدى لمحض العناية الربانية
والموهبة الالهية من غير ان يكون للكسب مدخل فيه
فهو لازم لوجودهم غير منفك عنهم ففيه زيادة تعظيم
لتلك الهداية من هذه الجهة فيكون تاكيدا على
تاكيد وقال الخفاجي والتوفيق هو العطف الداعي
الى اعمال الخير كما ان العصمة هي العطف المانع من
اعمال الشر وقيل معنى كونهم على هدى من ربهم
خلق الهدى فيهم واعطاءه لهم كما هو راي المعتزلة
وهذا من ضيق العطن فانه لم يفسر الهدى به كما
فعله الزمخشري على انه لو قاله لم يكن به باس
فتدبر انتهى قلت وجه التدبر انه لو كان من قبيل
السعيد سعيد الازل كما ان الشقي شقي الازل
بمعنى ان الامور تجري على المقادير فكل من كان
في حالة فحالته من ربه اعطاه اياها من غير ايجاب
عليه فلا باس به وقال الامام الرازي قال عون
ابن عبد الله الهدى من الله كثير ولا يبصره الا بصير
ولا يعمل به الا بصير الا ترى ان نجوم السما يبصرها
البصراء ولا يهتدي بها الا العلما وقد ادغمت النون

التي في من في الراء من ربهم بغنة وبغير غنة الغنة
صوت يخرج من الخيشوم والنون اشد الحروف غنة والاغن
الذي يتكلم من قبل خياشيمه وقد قال القراء انه يجب
ادغام النون الساكنة والتنوين في اللام والراء بلا
غنة عند الجمهور وعليه العمل كما في الشاطبية وشروحها
وذهب كثير من اهل الاداء الى الادغام مع بقاء الغنة
وردوه عن نافع وابن كثير وابي عمرو وابن عامر
وعاصم وابي جعفر ويعقوب وقال الامام ابن
الجزري وردت الغنة وصحت من طرق كتابنا
عن اهل الحجاز والشام واطال في تقريره في النشر
وقد اظهر النون والتنوين عند اللام والراء ابو
عون عن قالون وابو حاتم عن يعقوب واوجب
غير لهم الادغام كما قاله الجعبري ففيها عند اهل الاداء
ثلاثة وجوه وجه الادغام تلاصق المخرج او تجاورهما
ووجه وجوبه عند الجمهور كثرة الدور ووجه
حذف الغنة المبالغة في التخفيف واتباع الصفة
الموصوف او تنزيلها لشدة المناسبة منزلة المثلين
النائب احدهما مناب الاخر ووجه ابقاء الغنة ان
الاصح ابقاء الصوت المدغم كما في شرح الطيبة وقال
شيخي زاده قال الشريف المحقق المشهور عند القراء
ان لا غنة مع اللام والراء وقد وردت عنهم في بعض
الروايات الغنة معهما ولا نزاع في جوازها بحسب
العربية اي لا نزاع في جوازها عند اهل العربية
وانما النزاع في وقوعها في قراءة القراء اختلف
القرائية والمشهور تركها وقال سناذ والمشهور
عن القراء ان لا غنة مع اللام والراء وقد ورد عنهم
في بعض الروايات الغنة ههنا وقد روي الخياط

في

في كتابه الجامع اظهار الغنة مع اللام والراء عن نافع
وابن كثير وعاصم وابن عامر ناصا عليه ولم يذكر
عنهم غير ذلك وكذا ابو العلا الهمداني في كتابه
عن هؤلاء غير هشام فانه روي عنه حذف الغنة
كالباقين واولئك هم المفلحون كرر فيه اي في هذا
الكلام او المحل اسم الاشارة وهو اولئك مرتين
تنبيها منه تعالى وجه التنبيه ما عرفت من ان
اعادة اسم الاشارة ههنا بمنزلة اعادة الصفة
فترتب الحكم عليه مشعر بالعلية وتكرير العلة مشعر
بتعدد المعلول حتى لو لم يتكرر لربما فهم انه يقتضي
الاستبداد بمجموع الصفتين لا بكل واحد منهما لان
مجرد العطف بدون التكرير انما يدل على اجتماعهما
فيهم واما انهما معلولا علةٍ واحدة فلا يدل عليه
سوى التكرير فلا يرد ان التكرير انما يشعر بان
العلة واحدة فيكون علة الفلاح هو علة الهداية
ولا يشعر بان مقتضاها شيئان بطريق الاستقلال
لان التعدد في المقتضَى حصل من العطف فقط
حتى لو لم يكرر لفهم ذلك التعدد ايضا فالاولى
ان يقال تكرير الاشارة للتنبيه على ان مقتضي الفلاح
بعينه هو مقتضي الهداية لا غير وان كل واحد منهما
مميز لهم عن غيرهم لان اتصاف بتلك الصفات
يقتضي كل واحد منهما ذكره الرازي على اذا اتصافهم
اي المتقين تلك الصفات المذكورة يقتضي كل
واحدة من الاثرتين تثنية اثرة بفتح الهمزة والثا
المثلثة التقدم والاستبداد يقال استاثر بالشي
اي استبد به وتقدم على من عداه والمراد بالاثرتين
ههنا الهدى والفلاح ووجه التنبيه قد سبق بيانه

ذكره الشرواني وقال شيخي زاده الاثرتين اي الخصلتين
اللتين استبد المتقون الموصوفون بالصفات
المذكورة بكل واحدة منهما وتفرد وافاد الاثرة بفتح
الهمزة والثا اسم لما يستبد به المرء ويتقدم على من
عداه من استاثر بالشي استبد به وتفرد وتميز عن
غيره بسببه والمراد بالاثرتين تمكنهم من الهدى في
الدنيا وفوزهم بالفلاح في العقبى وقال الخفاجي
والاثرة بفتح الهمزة وفتح الثا المثلثة وبراء مهملة وهاء
لغة بمعنى الاستيثار والاستبداد وقيل هي التقدم
والاختصاص من الايثار ويجوز فيه ضم الهمزة وسكون
المثلثة وفسرها بعضهم بالمكرمة المتوارثة وقال
انها اشارة الى انه تعالى اكرم بها ادم عليه السلام
وخواص بنيه فكانها انتقلت لهم ارثا وهو تكلف
والمراد بالاثرتين تمكنهم من الهدى في الدنيا وفوزهم
بالفلاح في العقبى بما دل عليه محمول القضيتين
في النظم يعني ان هؤلا الموصوفين بتلك الصفات
يستحقون بذلك الاستقلال بالتمكن في الهدى
والاستبداد بالفلاح والاختصاص بكل منهما ولو لم
يعد اولئك لربما توهم ان الاستقلال بالمجموع لا بكل
واحد منهما وانما افاد ذلك الاختصاص دلالته على الصفات
وانه في المشتق فيفيد العلية لثبوتهما لهم والعلة
لا تتخلف عن المعلول فتقتضي الاختصاص بهما والتميز
وفي الاشارة ما يغني عن الكلم وقد يجعل اولئك الثانية
اشارة الى المتقين الموصوفين بكونهم على هدى
من ربهم ويجعل الفلاح مترتبا على كونهم على تلك
الهداية الواصلة اليهم من ربهم المترتبة على الاوصاف
السابقة فلا تكرار حينئذ بحسب الظاهر ويقتضي

ايضا

ايضا ان كلا عطف على قوله ان اتصافهم اي وتنبيها
على ان كل واحدة منهما اي من الاثرتين كاف في تميزهم
اي المتقين الموصوفين بما ذكر بها اي بتلك الاثرة
دون الاثرة الاخرى عن غيرهم من الناس وقال
سيجيء زاده والفايدة الثانية لتكرير الاشارة
التنبيه على ان كل واحدة من الاثرتين كافية في
تميزهم بها عن غيرهم فلو لم يكرر اولئك لربما فهم
تميزهم واختصاصهم بالمجموع لا بكل واحدة منهما
وقال المولى خسرو هذا الوجه انما يستقيم اذا افاد
مجرد تعريف المسند اليه التخصيص ليحصل التخصيص
في الجملة الاولى ايضا وهو مختلف فيه فكانه تبع صا ح ب
الكشاف لانه قايل بالحصر في الله يبسط الرزق
والله يستهزئ بهم ونحو ذلك ويمكن ان يقال كون التكرير
تنبيها على ان كل واحدة من الاثرتين وهما الهدى
والفلاح كافية في تميزهم بها عن غيرهم ليس لاجل
استلزامه تعريف المسند اليه في كل واحدة من
الجملتين وانه بسبب التخصيص بل لاجل ان ترتب
الحكم على اسم الاشارة بمنزلة ترتبه على الاوصاف
التي هي علة الحكم فبالضرورة ينتفي الحكم بانتفائها
فتميزهم بالاثرتين انما هو لتميزهم بالاوصاف التي
هي علة لكل واحدة منهما فان ما اجرى على المتقين
من الاوصاف علة مقتضية لتمكنهم من الهدى في الدنيا
واستحقاقهم لفلاحهم في العقبى ينتفي كل واحد
منهما بانتفائها فانه ان انتفى الايمان يكون كافرا
وان انتفت الاعمال البدنية او المالية يكون
فاسقا وعلى التقديرين لا يكون على هدى ولا
يستحق الفلاح ايضا فظهر ان ذكر اولئك اولا يكون

تنبيها علي ان من تميز بما هو علة للهدي فهو متميز بالهدي
عن غيره وان ذكره ثانيا يكون تنبيها علي ان من
تميز بما هو علة للفلاح فهو متميز عن غيره بنفس الفلاح
مع قطع النظر عن تقديم المسند اليه وتعريفه
وقال اكثر والي في قول المصنف كما في تميزهم
بها اي بتلك الصفات لا بكل واحدة من الاثرتين
حتي يرد حينئذ ان افادة مجرد تعريف المسند
اليه القصر هو مذهب صاحب الكشاف فانه قايل
بالحصر في مثل الله يبسط الرزق دون غيره فانه
انما يرد اذا كان الضمير في بها راجعا الي كل واحدة
من الاثرتين باعتبار كونه عبارة عن الاثرة
واما اذا كان راجعا الي الصفات فلا كما لا يخفي علي
ان الاثرة لكونها عبارة عن الاستبداد والاستقلال
معناها الاختصاص فلا يلزم منه ان يكون كل من
القولين مفيدا له حتي يرد ما قيل لم لا يجوز ان
يكون المفيد له في القول الاول هو اللام في هدي
للمتقين وفي الثاني هو المركب انتهي قلت اذا كان
ضمير بها راجعا الي الصفات المذكورة يلزم منه
تفكيك الضمير فان ضمير منها للاثرتين وضمير بها
الي احدهما لا يخفي وكل اثرة منهما مشتملة علي اسم
الاشارة التي هي مشتملة علي ذات الموصول مع صفاته
التي هي علة الحكم المذكور لكونها اشارة الي ذلك كما
مر فلا حاجة الي العدول عنها فتميزهم عن غيرهم
في كل اثرة منهما باعتبار مرجع الاشارتين لشمول له
الصفات المذكورة لا باعتبار تعريف المسند
اليه علي راي صاحب الكشاف ولا باعتبار اللام
في هدي للمتقين علي القول الاول الذي هو راي

الجمهور

الجمهور وعليه المصنف ولا باعتبار المركب من
اللام وتعريف المسند اليه بحسب تجويز ذلك
على القول الثاني الذي هو مذهب صاحب
الكشاف والحاصل ان التميز والاختصاص
اذا كان حاصلا بالقول الاول على راي الجمهور
بسبب الصفات المذكورة المشار اليها باشارتين
المذكورتين وذلك مناط الحكم عليهم بالهدي
والفلاح فلا معنى للعدول عنه الى ما هو
مختلف فيه من تعريف المسند اليه ولا الى
غير ذلك مما هو تكلف محض واذا كان معنى
الاثرة الاختصاص يلزم ان يكون كل من القو
لين
مفيدا للاختصاص وهو معنى التميز المذكور
فان المتقين اختصوا بالصفات المذكورة
فتميزوا بها عن غيرهم كما لا يخفى ووسط العاطف
وهو الواو بين اولئك على هدى واولئك
هم المفلحون هذا جواب سوال مقدر يلوح
به ما قبله من التكرير في المبتدا وكفاية كل من
الاثرتين فانه يوهم ان المقام يقتضي عدم
العطف كما في الاية الاخرى لاختلاف مفهومي
الجملتين اي جملة اولئك الاولى والثانية ههنا
اي في هذا المحل يعني ان على هدى والمفلحون
مع تناسبهما معنى مختلفان مفهوما ووجودا فان
الهدى في الدنيا والفلاح في العقبى واثبات
كل منهما على حدة امر مقصود في نفسه فالجملتان
المشتملتان عليهما المتحدتان بين كمال الاتصال
والانفصال فلذا عطف احداهما على الاخرى
ذكره الخفاجي وقال سبحي زاده فان الجملة

الحاكمة عليهم بانهم على هدي اي مستمسكون بهداية
الله تعالى اياهم ودلالته على ما يوصلهم الى المطلوب
مغايرة للجملة الحاكمة عليهم بالفلاح بحيث ليس
بينهما كمال الانقطاع لما بينهما من المناسبة التي
لا توجب كمال الاتصال فان الفلاح وهو الفوز
بالمطلوب انما يحصل في العقبى والهدى الذي
هو الدلالة على ما يوصل الى المطلوب والاهتداء
وسلوك الصراط المستقيم الموصل انما هو في
الدنيا فهما يزدان في التعقل والوجود لكنهما
متناسبان من حيث كون احدهما نتيجة للاخر
فكان بين الجملتين التوسط بين الكمالين
اي كمال الاتصال وكمال الانقطاع فلذلك
عطفت الثانية على الاولى بالواو الجامعة
المنبئة عن تغاير المعطوفين من وجه اخر
بخلاف قوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل
اولئك هم الغافلون فانه لم تعطف احدى
الجملتين على الاخرى فان التسجيل اي الحكم
اصله كتابة السجل والصك ويتجوز به عن اثبات
الحكم القطعي والتشهير وهذا هو المراد وقيل
معناه رميهم بالفعل وفي القاموس سجل به رمى
به من فوق على انه ماخوذ من السجيل بمعنى
الحجارة والاول انسب واقرب ذكره الخفاجي
وقال في الصحاح السجل الصك وقد سجل القاضي
تسجيلا وقال الراغب في مفردات القرآن السجل قيل
هو كتاب يكتب فيه ثم سمي كل ما يكتب فيه سجلا
قال تعالى كطي السجل للكتب اي كطيه لما كتب
فيه وقال في المصباح السجل كتاب القاضي والجمع

سجلات واسجلت للرجل اسجالا كتبت له كتابا
وسجل القاضي بالتشديد قضى وحكم واثبت الحكم
في السجل بالغفلة في قوله تعالى اولئك هم الغافلون
والتشبيه بالبهايم في قوله قبله اولئك كالانعام
شيء واحد وان اختلفا مفهوما فانهما قد اتحدا
مقصودا اذ لا معنى للتشبيه بالانعام الا المبالغة
في الغفلة ذكره الكرماني وقال الشيخي زاده فانهما
وان اختلفا بحسب اللفظ والمفهوم لكنهما قد اتحدا
بحسب المقصود والمآل اذ لا معنى للتشبيه
بالانعام الا المبالغة في الغفلة فكانت الجملة الثانية
وهي قوله تعالى اولئك هم الغافلون مقررة اي
موكدة مثبتة للاولى اي الجملة الاولى وهي قوله
تعالى اولئك كالانعام فلا يناسب العطف في ذلك
قال الشيخي زاده فكانت الجملة الثانية موكدة للاولى
فلم يكن للعطف وجه لتحقق كمال الاتصال بينهما
وقال الكرماني فالجملة الثانية منهما المشاركة
للاولى في المحكوم عليه موكدة لها فلا مجال
للعاطف بينهما وقال الخفاجي فان قلت اذ
اريد بهما اختلاف واتحاد بحسب اصل المعنى وباعتبار
اللوازم فلا فرق بينهما قلت نعم يجوز اجراء
كل منهما فيهما الا ان الاول اظهر والثاني اظهر
في الثاني كما لا يخفى وقيل الفصل في الثانية
لانها كالمتصلة بالاولى لانها جواب سوال نشأ
من قوله بل هم اضل كانه قيل لم كانوا اضل فاجيب
بانهم غافلون عن رعي مهمات مصالحهم فالانعام
لا تفوتهم رعايتها وهذا انسب واظهر وفيه نظر
انتهى قلت وجه النظر انهم عقلا مكلفون

عد لوا عن رعي مهمات مصالحهم عمدا بسبب غفلتهم
عن لوازم تركها لانكارهم ذلك فشاركوا الغافلين
في الغفلة وزادوا عليهم في العدول عن مراعاة
مهمات المصالح عمدا وانكارهم لوازم تركها
وقال اكثر الباقين انه يرد على هذا الفرق الذي
اتفقوا عليه قوله تعالى اولئك الذين طبع الله على
قلوبهم وسمعهم وابصارهم واولئك هم الغافلون
اذ لا معنى لطبع الله سبحانه على قلوبهم وسمعهم
وابصارهم الا المبالغة في الغفلة فلو كان اختلفا
مفهوما قد اتحدا مقصودا فبينهما كمال الاتصال فكان
الواجب الفصل وقد وصل ودفعه بان الجملتين هناك
وقعتا في محل التعليل لما سبق من قوله تعالى وان
الله لا يهدي القوم الكافرين فنبه بالعطف
على ان كلا منهما باعتبار التغاير في المفهوم علة مستقلة
لعدم هداية الله للكافرين انتهى قلت وايضا فان
الجملة الثانية لازمة للجملة الاولى فان من طبع
الله على قلبه يلزم ان يكون غافلا فهو من عطف اللازم
على الملزوم وايضا فان الجملة الاولى لبيان فعل الله
تعالى بهم والجملة الثانية لبيان فعلهم وحالهم
فبين الجملتين شبه كمال الاتصال وشبه كمال
الانفصال فوصل بينهما مثل آية الهدى والفلاح ههنا
وهم في قوله تعالى هم المفلحون فصل اي ضمير
فصل فايدته في هذه الآية انه يفصل الخبر الذي
هو المفلحون عن الصفة اي يدل على انه خبر لا صفة
ولهذا سمي البصريون الضمير المتوسط بين المبتدا
والخبر مطلقا سواء كان قبل دخول العوامل او
بعدها فصلا والكوفيون عمادا لكونه فارقا بين

كونه

كونه خبرا وبين كونه نعتا وللاعتماد عليه في ذلك
الفرق وهذا فيما يصلح لهما ثم اتسع فيه فادخل فيه
ما لا لبس فيه وذلك عند اختلاف الاعراب وكون
المبتدا ضميرا وغير ذلك ذكره الكرماني وقال شيخي
زاده لم يقل ضمير فصل لانه اختلف فيه فقال
بعض النحاة انه اسم ملغي لا محل له من الاعراب
وقال بعض البصريين انه حرف استبعاد الخلو الاسم
عن الاعراب لفظا ومحلا ولانه لما كان الغرض
المهم من اتيانه دفع التباس الخبر الذي بعده
بالصفة فانك اذا قلت زيد العالم واولئك المفلحون
بدونهم جاز ان يتوهم السامع ان العالم والمفلحون
صفة للمبتدا فينتظر الخبر فجئت بالفصل ليتعين
انه خبر لا صفة لان الضمير لا يوصف فكان مفيدة
المعنى في غيره فكان حرفا لا اسما ومن جعله اسما
لا يجعله مبتدا حقيقة بناء على انه لو كان كذلك
ينتصب ما بعده في نحو ظننت زيدا هو القايم وبعض
العرب يجعله مبتدا ما بعده خبره فلا ينصب ما
بعده في باب كان وباب علمت وعليه ما نقله في غير
السبعة ولكن كانوا هم الظالمون وانا ترني انا
اقل بالرفع فيهما وقوله صلى الله عليه وسلم كل مولود
يولد على الفطرة حتى يكون ابواه هما اللذان يهودانه
وينصرانه وروي هما اللذين والفرق بين كونه
مبتدا وبين كونه فصلا هو انه على تقدير
كونه مبتدا يكون ملحوظا اصالة ويكون مسند الله
فصلا وعلى تقدير كونه فصلا يكون ملحوظا بالتبع
ويكون عبارة عن النسبة الحكمية المتصورة بين بين
وذكر المصنف لكلهم على تقدير كونه فصلا لا مبتدا

ثلاث فوايد الاولى على ان المذكور بعدها خبر لما
قبلها لا نعت له وذلك يسمى فصلا واشار اليها بقوله
يفصل الخبر عن الصفة والثانية انه يؤكد النسبة
الرابطة بين المبتدا والخبر لما فيه من الدلالة على
التقوية في الربط وقال الخفاجي ويؤكد النسبة والحكم
الخبري وقيل انه لتاكيد المحكوم عليه لمطابقته له
وضعف بانه لو كان كذلك لم يفد التخصيص كما لا
يفيده زيد نفسه اكرم الناس وادخال اللام عليه
في نحو ان زيدا لهو الطريف ربما دل على ان من تتمة
المحكوم به وقال الشرواني ووجه كونه تاكيد النسبة
انه وضع للدلالة على النسبة التي بها يرتبط المحمول
بالموضوع لكن ربما حذف اتكالا على شعور الذهن
بمعناه فسميت القضية حينيذ ثنائية فاذا ذكر فقد
تاكد ذلك الربط الذي به قوام النسبة وتحصلها فيكون
تاكيدا لها والثالثة انه يفيد اختصاص المسند بالمسند
اليه اي حصر الخبر الذي هو المفلحون بالمسند اليه
اي بالمبتدا وهو اولئك وقال شيخي زاده بشهادة الاستعمال
في مثل ان الله هو الرزاق وكنت انت الرقيب عليهم
وقد تقرر في علم المعاني انه انما يفيد التخصيص اذا لم
يكن الخبر معرفا باللام سواكان اسما منكرا او فعلا او ظرفا
نحو زيد هو افضل من عمرو وزيد هو يقاوم الاسد
وزيد هو في الدار قال صاحب الكشاف في قوله تعالى
الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة هو للتخصيص
واما اذا كان معرفا فالتخصيص يحصل من التعريف
ويكون الفصل لمجرد تاكيده فان الخبر المعرف باللام
يفيد التخصيص سواكان المبتدا معرفا باللام الجنس
كقوله صلى الله عليه وسلم الكرم التقوى

والحسب

والحسب المال والدين النصيحة لا كرم الا التقوى
ولا حسب الا المال ولا دين الا النصيحة لان المعنى
كل الكرم التقوى اولم يكن المبتدا معرفا باللام وكان
اللام في الحسب للجنس نحو انت العذب الحليم اي لا
عذب الا انت او للعهد نحو رايت كريما وانت الكريم
اي انت ذلك الكريم لا غيرك والظاهر ان مراد القو م
بقولهم ان الفصل لا يفيد التخصيص اذا كان الخبر
معرفا باللام انه لا يفيد ابتداء وقصدا وانما يفيده
تاكيدا وتبعا وذلك لا ينافي قول المصنف انه يفيد
التخصيص وقال الخفاجي وفي الكشاف في قوله
تعالى ان الله هو يقبل التوبة هو للتخصيص والتوكيد
وقد يكون لمجرد التاكيد اذا كان التخصيص حاصلا
بدونه بان يكون في الكلام ما يفيد قصر المسند على
المسند اليه نحو ان الله هو الرزاق اي لا رزاق
الا هو وقصر المسند اليه على المسند نحو الكرم هو التقوى
اي لا كرم الا التقوى وقال الشرواني في معنى الحصر
في قولهم المفلحون اما على تقدير كون اللام للعهد
الخارجي فلا مكان ان يتوهم ان المعهودين بالفلاح
في الاخرة يندرج فيهم غير المتقين من البله والصبيا د
والمجانين ومن نشا في شاهق جبل ولم يصل اليه
صوت الاسلام فضمير الفصل يفيد ان ذلك الفلاح
منحصر فيهم لا يتجاوزهم الى غيرهم من المذكورين
واما على تقدير كونه للجنس العام فلانه يشمل الافراد
ولا مجال فيه لكون تعريف المسند للحصر فان المعرف
بلام الجنس قد يقصد به تارة حصره في المبتدا
اما حقيقة او ادعاء نحو زيد العالم اي اذا انحصرت العالمية
فيه او كان كاملا فيها كانه قيل زيد كل العالم وجميع

افراده فيظهر الوجه في افادة الجنس الحصر وقد يقصد
به اخرى ان المبتدا عين ذلك الجنس ومتحد به لان
ذلك الجنس مفهوم مغاير للمبتدا منحصر فيه على احد
الوجهين يعني حقيقة او ادعاء كما مر فههنا معنى
اخر للخبر المعرف بلام الجنس غير الحصر وهو ان يكونوا
هنا عين الفلاح فضمير الفصل يفيد ان هذا المعنى
منحصر في المتقين لا يندرج فيهم غيرهم من المذكورين
نفيا لما ذكر من التوهم او مبتدا بالرفع عطف على
قوله فصل فهو قسيم له وفيه اشعار بانه في الاول
لا محل له من الاعراب لدلالته على النسبة الرابطة
كما سبق فهو حرف في قالب الاسم ورابطة غير زمانية
على ما حققوا وهو الحق ولهذا قدمه ولكن لما جعله
بعض العرب مبتدا وما بعده خبره كما صرح به
ابن الحاجب واورده الزمخشري في المفصل جعله
المصنف من محتملات اللفظ فقال او مبتدا فلا
يكون حينئذ لتاكيد الحكم كما في الاحتمال الاول
بل يكون لتاكيد المحكوم عليه لانه راجع اليه فيكون
تكريرا له ذكره الكرماني وقال الخفاجي في قوله او
مبتدا جعله قيما للفصل بناء على ما اشتهر من
ان ضمير الفصل لا محل له من الاعراب وذهب بعضهم
الى انه رابطة وحرف فلا يرد عليه ان فيه جعل
التي قيما لنفسه لان من النحاة من ذهب الى ان
ضمير الفصل في محل رفع على الابتدا والمعلوم خبره
اي خبر المبتدا الذي هو ضمير الفصل قال الخفاجي
قال الطيبي فعلى هذا يكون من باب تقوي الحكم
او من باب التخصيص على نحو هو عارف قلت
المراد الاخير لتطابق الوجوه في افادة الحصر وقد

سنان كونه مبتدا على تقدير العهد والجنس واما
كونه فصلا فمخصوص بالجنس ولعل هذا التخصيص
بالنظر الى ان ضمير الفصل يفيد القصر والقصر
انما يجري في الجنس دون العهد وهذا في قصر
الافراد ظاهر واما في قصر القلب والتعيين
فلا استبعاد في جريانهما في المعهود كذا ذكره بعض
المحققين في شرحه للمفتاح التهى قلت فقصر
الافراد لقطع الشركة فيمن يعتقدها ولو تجويزا
كمن يعتقد مشاركة المتقين مع غيرهم في صفة
الفلاح التي لجنس المفلحين وقصر القلب لقلب
الحكم الذي يعتقده المخاطب بان كان يعتقده
عدم جنس الفلاح في المتقين وقصر التعيين
بان كان يعتقد التساوي بين المتقين وغيرهم
فيعينهم بالقصر في جنس الفلاح وكذلك ان قصد
العهد ولو على طريق التجويز في الكل بالنظر للكا
المعتقدين الفلاح فيهم دون غيرهم والجملة اي
جملة هم المفلحون من المبتدا وهم والخبر وهو
المفلحون خبر اولئك لانه مبتدا قال الشارح
يريد ان الاية على هذا الاحتمال جملتان كبرى
وهي الكل وصغرى وهي الجزء بخلاف الاحتمال
الاول فانها حينئذ جملة واحدة والمفلح بالحا المهملة
والجيم الفائز بالمطلوب اي معنى الفلاح بالحا
المهملة والفلوح بالجيم معنى واحد قال في
المصباح الفلاح الفوز وافلح الرجل فاز وظفر ومنه
قول المؤذن حي على الفلاح اي هلموا الى طريق
النجاة والفوز والفلاح السحور فلحت الارض فلحا
من باب نفع شققتها للحرث والفلح الشق والجمع

فلوح مثل فلس وفلوس والاكار فلاح والصناعة
فلاحه بالكسر وفلحت الحديد فلحا ايضا شققته
وقطعته وقال في الصحاح الفلاح الفوز والبقاء
والنجاة والسعود يقول الرجل لامرأته استفلحي
بامرك اي فوزي بامرك وقول الشاعر
ولكن ليس في الدنيا فلاح ٦ اي بقاء وفي الحديث
حتى خفنا ان يفوتنا الفلاح يعني السحور ويقال
انما سمي بذلك لان به بقاء الصوم وقال الراغب
في مفرداته ويقال انه سمي بذلك لقولهم عنده
هي على الفلاح وعلى هذا قوله حتى خفنا ان
يفوتنا الفلاح اي الظفر الذي جعل لنا بصلاة الفتة
وقال في الصحاح وهي على الفلاح اي اقبل على
النجاة والفلح لغة في الفلاح وفلحت الارض شققتها
للحرث ومنه سمي الاكار فلاحا والفلاحة بالكسر الحراثة
وقولهم ان الحديد بالحديد يفلح اي يشق ويقطع
وفي رجل فلان فلوح اي شقوق وبالجيم ايضا
والافلج المشقوق الشفة السفلى يقال رجل افلج
بين الفلج والفلج بالجيم ايضا الظفر والفوز وقد
فلج الرجل على خصمه يفلج فلجا وفي المثل من يات
الحكمة وجده يفلح وافلحه الله عليه والاسم الفلج
بالضم وافلج الله حجته قومها واظهرها والفالج السهم
الفائز وقال في المصباح فلجت التي شققته فلجين
اي نصفين وفلح فلوجا من باب قعد ظفر بما طلب
وقال الكسائي يريد ان الفلاح والفلج بالحاء والجيم
مراد فان لغة لانه يقرأ بهما لان الغراء ليست
الا بالحاء المهملة فالغرض من ذكره التمهيد لقوله
وهذا التركيب الي اخره وقال الخفاجي هذا بناء

على ما عليه قدما اهل اللغة من ان المشاركة في اكثر
الحروف اشتقاق يدور عليه اكثر معنى المادة
فيتحد اصل معناها وتتغاير بعض الوجوه كما يعرفه
من طالع التهذيب والعين ونحوهما من كتب اللغة
القديمة ولذا اعتبروا في الترتيب الاول وما يليه
ولم ينظروا الى الاخير كما فعله الجوهري والمراد
بقوله بالحاء والجيم تغيرا للفظ من حيث اللغة
والا فالقراءة بالحاء المهملة لا غير ولم يقرأ بالجيم في
شيء من الشواذ والفلح بالحاء بمعنى الشق والفتح
وكذا الفلج بالجيم ايضا كما في كتب اللغة والظاهر
انهما معنيان فان الشق قد يقع من غير فرجة
والفتح قد يكون بغير شق كفتح الباب والكتاب
بينهما عموم وخصوص وجهي وقوله الفائز بالمطلوب
هذا هو المعنى العرفي المعروف في الاستعمال والشق
والفتح معناه الحقيقي الاصلي وقال الراغب
في مفرداته الفلح الشق وقيل الحديد بالحديد يفلح
اي يشق والفلاح الاكار لذلك والفلاح الظفر وادراك
البغية وذلك ضربان دنيوي واخروي فالدنيوي
الظفر بالسعادات التي تطيب بها حياة الدنيا وهو
البقاء والغنا والعز واياه قصد بقول الشاعر
افلح بما شئت فقد يدرك بالضعف وقد يخدع الاريب
وفلاح اخروي وذلك اربعة اشياء بقا بلا فناء
وغنى بلا فقر وعز بلا ذل وعلم بلا جهل ولذلك قيل
لا عيش الا عيش الاخرة كانه اي المفلح هو الذي افتتحت
له وجوه الظفر جمع وجه ومعناه النوع والطريق
فقوله وجوه الظفر كما في بعض النسخ اي انواعها
او طرقها وفي نسخة وجوه اللطف وهو بضم فسكون

معروف وهو الرفق والتوفيق ذكره الخفاجي وهو
اشارة الى ان الفلح في الاصل بمعنى الفتح والشق
يقال فلحت الشيء فلحين اي شققته نصفين
ومنه الحديد بالحديد يفلح اي يشق ويقطع فالهمزة
في افلح للصيرورة اي صار ذا فلح اي فتح ذكره اكثر والي
وقال الخفاجي هذا بيان للملابسة والمناسبة بينهما
واكتفى بذكر الفتح فيه لاشتماله على الشق في
الغالب وقال شيخي زاده وقوله انفتحت يدك
على ان همزة افلح للصيرورة وقال الخفاجي
وما قيل من ان قوله انفتحت يدل على ان
همزة افلح للصيرورة فيه نظر ظاهر انتهى قلت
وبيانه ان افلح فعل ماض مثل اكرم يقال افلح
الرجل بمعنى فاز وظفر كما قدمناه عن الصحاح
فكون الهمزة للصيرورة اي صار ذا فلاح تكلف
لا يخفى وقال النسفي في تفسيره قال ابن عباس
رضي الله عنهما المفلحون اي الناجون من النار
وقال قتادة اي الباقون في الجنة وقال ابن
كيسان اي الذين ظفروا بما طلبوا ونجوا مما منه
هربوا وقال ابو عبيد المصيبون الخير وقال
القتبي اي الباقون في النعيم المقيم وقيل اي
الفائزون بقهر الاعداء وهي هواجس النفوس
وخواطر القلوب ووساوس الشيطان وحاصله
يرجع كله الى ثلاثة اشياء احدها الظفر وبسطه انهم
ظفروا على النفس فقهروها فلم تجرهم الى متابعة
هواها وعلى الدنيا فهجروها فلم تغرهم بزخارف
مزاينها وعلى الشيطان فخالفوه فلم يفتنهم بالوسواس
وعلى قرناء السوء فتجاوزوهم فلم يبتلوا باستغواء

الناس والثاني النجاة وبسطه انهم نجوا من الكفر
والضلالة والبدعة والجهالة وغرور النفس ووسوسة
الشيطان وزوال الايمان وفقد الامان ووحشة
القبور واهوال النشور وزلة الصراط وتسلط الزبا نية
الشداد الغلاظ وحرمان الجنان ونداء القطيعة
والهجران والثالث البقاء وبسطه انهم بقوا في
الملك الابدي والنعيم السرمدي ونالوا نعيما لا
حساب له ولقاء لاحجاب له وهذا التركيب اي
تركيب فلح بالحاء وفلج بالجيم وما يشاركه في الفا
اي فاء الكلمة والعين اي عين الكلمة يعني ان ما
ذكر من كون الاصل فيه الشق والفتح لا اختصاص
له بهذا التركيب بل له ضابطة كلية وهي ان ما
يشاركه في الفا والعين وان خالفه في اللام فهو
يدل على الفتح والشق اي يرجع اليهما ذكره الكرواني
نحو فلق بمعنى شق يقال فلق الصبح اي شق
قال المصنف في تفسير قوله تعالى فالق الاصباح
شاق عمود الصبح عن ظلمة الليل ذكره الكرواني
وفلذ بالذال المعجمة كضرب بمعنى قطع ولا شك
ان القطع يتضمن الشق وقال في المصباح الفلذة
بالذال المعجمة القطعة من الشيء وفلذت له من
الشيء فلذا من باب ضرب قطعت والفولاذ الذكر
من الحديد المصفى من الخبث وهو معرب وقال
في القاموس الفالوذ ذكر الحديد كالفولاذ ولم
يقل معرب ولعله مشتق من فلذ اذا قطع والكلمة
عربية وفلي بالفا فلت رأسي فليا من باب
رمى نقيته من القمل ذكره في المصباح وقال الكرواني
فلي بمعنى فرق يقال فلي الشعر اي فرقه وفتحه

لطلب الفعل ويقال فلوته من امه اذا فطمته ٥
وفلوته بالسيف وفليته اذا ضربته به وقطعت
به راسه فان هذا كله يدل على الشق والفتح ومثل
ذلك فلت يقال افلت الطائر وغيره افلاتا
تخلص وافلته صاحبه اطلقه وخلصه يستعمل لازما
ومتعديا وفلت فلتا من باب ضرب لغة ذكره
في المصباح ولاشك ان معنى الفلت الفتح وهو
يتضمن الشق وكذلك فلخه بالفا والخا المعجمة بمعنى
شقه واوضحه وكذلك فلط بالطا المهملة عن سيفه
اي دهش عنه بمعنى فارقه وهو يتضمن معنى
الشق وكذلك فلعه بالعين المهملة بمعنى شقه
او قطعه وكذلك فلغه بالغين المعجمة يقال فلغ
راسه كمنع شقه وكذلك فلك بالكاف يقال فلك
بالكاف تدبها استداره وفيه معنى الفتح وهو يتضمن
معنى الشق للاتساع وكذلك فله بتشديد اللام اي
هزمه وكسره وكذلك فلأه بالهمزة كمنعه بمعنى
افسده والافساد فيه معنى الشق اي شق اصلاحه
ذكر ذلك كله في القاموس وتعريف المفلحين بالالف
واللام يريد دفع ما يتوجه على قوله وتفيد اختصاص
المسند بالمسند اليه من ان افادة ضمير الفصل للاختصاص
الحصري يجري في النكرة ايضا فلم تبق حاجة
الى تعريف المسند ذكره اكثر والي للدلالة اي وجه
الدفع ان تعريف المسند ههنا ليس للحصر حتى لا يحتاج
اليه لكونه مستفادا من ضمير الفصل فان ضمير الفصل
يدل على حصر المسند في المسند اليه فعلا كان او اسما
معرفا او منكرا فقولك زيد هو افضل من عمرو ٥
معناه اختصاص الافضلية به دون غيره اشار

اليه

670

اليه الثواني فتعريف المسند للدلالة اي لان
التعريف دال علي ان المتقين في قوله تعالي
هدي للمتقين هم الذين بلغك يا محمد
انهم المفلحون في الاخرة هذا اذا كان اللام لتعريف
العهد الخارجي فانه يدل علي انهم معينون
تحققا او ادعاء ولا حاجة فيه الي اعتبار الحصر
كما اذا قلت الزيدون هم المنطلقون اشارة
الي المعهودين ولكن لما كان هناك مجال ان
يتوهم ان المعهودين بالفلاح في الاخرة يندرج
فيهم غير المتقين ايضا اعتبر لفظهم فصلا
وقصد قصر المسند علي المسند اليه افرادا نفيا
لهذا التوهم وقد سبق تفصيله وقال شيخي
زاده في جواب ما ذكر وجهان الاول ان تكون
اللام فيه للعهد الخارجي بان يكون عند المخاطبين
طايفة معهودة معلومة بانهم المفلحون فاذا
قيل لهم ان الكتاب هدي للمتقين وقع في ذهنهم
طلب الحكم علي المتقين المذكورين بانهم غير
المعلومين بالافلاح ام لا فان كل واحد من
المتقين والمفلحين وان كان معلوما عند المخاطب
لكنه مع ذلك يجوز ان يكون الموصوف بالتقوي
مغايرا للموصوف بالفلاح في الاخرة بالذات
ولا يعلم ان المتقين هم المفلحون ام لا فان
كون المسند والمسند اليه معرفتين لا يستلزم
معلومية النسبة بينهما بالوقوع او اللاوقوع كما في
قولك زيدا خوك فصح ما قلنا انه اذا قيل هدي
للمتقين وقع في ذهن المخاطب طلب الحكم
علي المتقين بانهم هم الذين بلغنا انهم المفلحون

في الاخرة اولا فتبين لهم انهم المفلحون ثم جعل
لفظهم فصلا يعتبر فيه قصر المسند على المسند
اليه افرادا دفعا لتوهم الشركة بان يتوهم ان
المعهودين بالفلاح في الاخرة يتناول غير المتقين
ايضا وان لم يحصل فصلا بل كان مبتدا وما بعده
خبره والجملة خبرا وليك لم يعتبر القصر بل يكون
الكلام لمجرد الحكم عليهم بانهم المعهودون بالفلاح
والوجه الثاني اشار اليه بقوله او للاشارة مجرور
على انه معطوف على الدلالة في قوله للدلالة هذا اذا
كان اللام لتعريف الجنس وانما قدم الاشارة الى
تعريف العهد الخارجي لان التعيين فيه لكونه شخصيا
اقوى من سايراقسام مطلق التعريف الذي هو عبارة
عن الاشارة الى ما يعرفه المخاطب ذكره اثر والى
الى ما يعرفه كل احد من حقيقة المفلحين من حيث
ذاتهم و من خصوصياتهم جمع خصوصية يعني من حيث
صفاتهم وقال الخفاجي وخصوصياتهم عطف على الحقيقة
عطف تفسير اشارة الى ان المراد بالحقيقة المفهوم
المختص بهم لا الماهية على المعقول وقال سلمي زاده
والوجه الثاني ان تكون اللام لتعريف الجنس المسمى بتعريف
الحقيقة والمشهور ان الخبر المعرف بلام الجنس مفهومه
للمبتدا منحصر فيه حقيقة لا يوجد في غيره اصلا نحو زيد
الامير اذا انحصرت الامارة فيه ولم يكن امير سواه وينحصر
فيه ادعاء بان يكون كاملا في ذلك المبتدا بحيث لا يعتد
به في غيره نحو زيد الشجاع اذا كان زيد كاملا في الشجاعة
كانه قيل زيد كل الشجاعة وجميع افرادها وقد يقصد
بالخبر المعرف بلام الجنس ادعاء ان المبتدا هو عين
ذلك الجنس متحدا معه لا ان ذلك الجنس مفهوم

اخر مغاير للمبتدا مخصر فيه مقصور عليه حقيقة
وادعاء كما في الاول وهذا معنى اخ للخبر المعرف بلام الجنس
غير الحصر ذكره في دلايل الاعجاز واختاره صاحب الكشاف
لكونه ابلغ من الحصر والظاهر انه اعم من قبيل زيد
الشجاع اي كامل في الشجاعة الا انه ابرز الكلام في صورة
توهم ان جنس الشجاعة مقصور عليه لايتجاوزه الى
غيره لعدم الاعتداد بشجاعة غيره لقصورها
عن رتبة الكمال والمعنى اولئك هم كل افراد حقيقة
المفلحين لا توجد تلك الحقيقة في غيرهم اذ لا اعتداد
بفوز غيرهم ويمكن حمل كلام المصنف على ما ذكره
في دلايل الاعجاز فالمعنى حينئذ اولئك هم عين
حقيقة المفلحين فاللام لنفي الحقيقة من حيث
هي هي وهو ابلغ من الاول وقال اكثر والي وهذا
وان احتمل ان يراد به قصر الجنس على المبتدا وان
يراد دعوى اتحاد المسند اليه مع الجنس كانه مجرم
منه فيكون ابلغ من كونه للحصر الا ان المصنف
اراد امرا خير بقرينة انه بين الحصر في ضمير الفصل
فما يدل على حصر هذا المعنى في المتقين نفيا لتوهم
اندراج غيرهم فيهم بمثل ما سبق في العهد الخارجي
ولما كان دعوى الاتحاد وقصد ان المسند اليه
عين ذلك الجنس ومتحد به وليس مغايرا له معنى
اخر لتعريف الجنس مغاير لمعنى العهد الذهني
ومعنى قصر الجنس مشتملا على دقة بحيث يكون
المتأمل عنده كما يقال يعرف وينكر عين المصنف
للاسلوب في الاشارة اليه حيث عدل فيه عن
الدلالة التي اشار بها الى تعريف العهد الخارجي
الى الاشارة تأمل فانه به حقيق وقوله وخصوصا مع

بالجر معطوف على المفلحين والمراد به اشخاصهم او
شخصاتهم فهو اشارة الى الاستغراق والعهد الذهني
اما الاول فظاهر لانه عبارة عن الحقيقة من
حيث وجودها في ضمن خصوصيات الاشخاص واما
الثاني فلان العهد الذهني وان كان عبارة عن
الحقيقة باعتبار الوجود في ضمن فرد ما الا انه
حصل له التشخصات والوجودات باعتبار كون
لفظ المفلحين جمعا فصح الاشارة اليه بهذا الاعتبار
بلفظ الخصوصيات وقال الخفاجي وخصوصيات
جمع خصوصية من خصه بكذا اذا افرده به فاختص
اي انفرد قال الجوهري خصه خصا وخصوصية
بالضم والفتح والفتح افصح فان قلت الضم هو
الاكثر فيه لشيوعه في نحو جولية وطفولية وعبودية
وغيرها فكيف يكون الفتح افصح قلت قال الطرزي
في شرح الفصيح الضم في هذا اكثر وحكى الفتح في الصوصية
والخصوصية والخرورية بمعنى الحرية لكن الفتح هو
المستفصح في هذه الاحرف الثلاثة ولا يمتنع ان
يكون الما قيس اقل استعمالا فلا يستفصح وقال الكشي
والله رد المصنف حيث اشار الى جميع اقسام
التعريف فانه ينقسم اولا الى العهد الخارجي
والجنس والثاني الى الحقيقة من حيث هي والعهد
الذهني والاستغراق فاشار الى الاول بقوله للدلالة
الى اخره والى الثاني بقوله او للاشارة الى اخره
والثالث والرابع بقوله وخصوصياتهم وانما عطفه
بالواو دون او اشارة الى ان التقسيم للعهد الخارجي
هو المجموع وان العهد الذهني والاستغراق من
فروع التعريف الجنسي وليس قسيما له على ما حقق

في

في موضعه تنبيه اي هذا تنبيه وانما وسمه
بذلك لكون الآتي بعده معلوما مما سبق بادني توجه
ذكره الكرماني وقال الخفاجي التنبيه مصدر نبهه
من نومه اذا ايقظه وهو في اصطلاح المصنفين
ترجمة كالمسئلة لما يعلم مما قبله لا بطريق التصريح او
لما يدرك بادني اشارة والتفات اليه حتى
كانه مما غفل عنه وهو اما معرب خبر مبتدا مقدر
ونحوه او ساكن في موقوف غير معرب كالاسما المعدودة
لانه لم يقصد تركيبه تامل امر من التامل يقال
تاملت الشي اذا تدبرته وهو اعادة النظر فيه
مرة بعد اخرى حتى تعرفه ذكره الخفاجي كيف
انه سبحانه كيف كلمة مستلخة عن معنيها استفهام
متضمنة لمعنى الظرف اي تامل في كيفية تنبيهه
سبحانه ذكره الكرماني وقال شيخي زاده كيف
في محل النصب على انه مفعول تامل وقد سلخ عنه
معنى الاستفهام وجاء بدله معنى الظرفية كانه
قيل تامل في كيفية تنبيه الله تعالى وقال الخفاجي
كيف في الاصل للاستفهام عن الاحوال فيقال
كيف زيد اي على اي حال وقال ابن الكمال قد
تكون كيف اسما للحال من غير معنى السوال
فتجرد لجزء معناها وهو المراد هنا ومنه ما حكاه قطرب
عن بعض العرب انظر الى كيف تصنع اي الى حال
صنعك ويجوز بها ايضا عن التعجب كقوله كيف
تكفرون بالله وقد يقال انه المراد هنا اي
ما احسن مانبه فتكون معمولة لتنبه مقدمة عليه
باقية على صدارتها وقد جوز بعض النحاة في
امثاله خروجه عن الصدارة فهو حينئذ معمول

لتامل و لذا قيل معناه تامل كيفية تنبيه الله تعالى
فانسلخ عنها معنى الاستفهام للظرفية او هي مفعول
به كما وقعت مضافا اليها في قول البخاري رحمه الله
تعالى باب كيف كان بدء الوحي على اختصاص
المتقين في قوله تعالى هدى للمتقين بنيل اي
تحصيل متعلق باختصاص ما لا ينبغي له اي يحصله
احد اي امتيازهم و تفردهم عن غيرهم بكون نيل
ما لا ينبغي له احد مقصورا عليهم لا يتجاوزهم الى غيرهم
فالباء في بنيل متعلقة بالاختصاص داخلة على
المقصورة على ما هو المشهور و المراد بما لا ينبغي له احد
غيرهم كمال رسوخهم على الهدى في الدنيا و كمال
الفوز و الفلاح في العقبى ذكره اكثر و ابي و قال
شيخي زاده و المراد بما لا ينبغي له احد سواهم تمسكهم
بكمال الهداي في الدنيا و بكمال الفوز و الفلاح في
العقبى من وجوه متعلق بقوله بنيه ذكره اكثر و ابي
و شيخي زاده و خسرو و قال الخفاجي من وجوه متعلق
بنيل شتى بمعنى متفرقة مفردا و جمع شتيت ذكره
الخفاجي و قال اكثر و ابي جمع شتيت كمرضى و مرضي
اي وجوه متفرقة و هي ههنا اربعة واحد منها
مشترك بين الجملتين و الثلاثة الباقية مختصة
بالجملة الثانية و قال الخفاجي و قيل كلها متعلقة
بالجملة الثانية الوجه الاول منا بالرفع بتقدير المبتدا
و بالجر بدلا من وجوه مع ما عطف عليه و بالنصب
بتقدير اعني اشار اليه اكثر و ابي و غيره الكلام في
قوله اولئك على هدى من ربهم و اولئك هم المفلحون
على اسم الاشارة و هو اولئك في الجملتين بجعله مبتدا
يبنى عليه الخبر للتعليل متعلق بقوله بناء الكلام

مع الايجاز اي الاختصار بذكر اسم الاشارة يعني
ان علة بنا الكلام علي اسم الاشارة هو التعليل الموجز
لما مر من ان اسم الاشارة ههنا كعادة الموصوف
بصفاته فيفيد ترتب الحكم علي الوصف المفيد
للعلية فيكون تعليلا موجزا لكونه تاديه بكلمة واحدة
لمعنى كثير هو معنى الموصوف والصفة واما وجه
التنبيه علي الاختصاص المذكور فلان ذكر العلة
للحكم يفيد ثبوته بثبوتها وعدمه بعدمها وهذا
الوجه مشترك بين الجملتين ذكره اكثر وابي وقال
الخفاجي وافادة اسم الاشارة للتعليل بدخول
الصفات فيه كما مر وبناء الخبر علي الصفة ونحوها
قد يشعر بالعلية والايجاز بدلالتها علي ما فصل
قبلها ويفيد ايضا الاختصاص والوجه الثاني
تكريره اي اسم الاشارة معطوف علي قوله بناء الكلام
قال شيخي زاده الوجه الثاني من وجوه التنبيه
علي اختصاص المتقين بما ذكر تكرير اسم الاشارة
فان بناء الكلام عليه لما افاد اختصاص الحكم الذي
بني عليه بالمشار اليه لاختصاص علة الحكم به فالضرورة
كان تكريره مفيدا لاختصاص الفلاح بهم لاجل
اختصاص علة الفلاح بهم وقال اكثر والي والمراد
تكرير اسم الاشارة كما يدل عليه قوله كرر فيه اسم
الاشارة فيكون هذا الوجه مختصا بالجملة الثانية
لوقوع التكرار وهو ذكر الشيء ثانيا فيها وقد جوز
ان يكون المراد تكرير الذين او تكرير يؤمنون
فيكون مشتركا بينهما ايضا لكنه بعيد جدا ووجه
التنبيه فيه علي الاختصاص المذكور هو ان البناء
علي اسم الاشارة لما افاد الاختصاص المذكور كافادته

اختصاص علة الحكم بهم فبالطريق الاولى يفيد
تكريره اختصاص الفلاح بهم واختصاص علته بهم
وقال الخفاجي ويجوز في هذا ان يكون مشتركا
ايضا لان التكرير يكون بمعنى مجموع الذكرين ايضا
كما يكون للثاني والاول والوجه الثالث تعريف الخبر
وهو المفلحون ووجه كونه مفيدا على الاختصاص
ظاهر مما مر سواء كان اللام للعهد او الجنس وعلى
تقدير كونه للجنس فاما ان يقصد الاستغراق
او يقصد الاتحاد وايا ما كان فالتخصيص حاصل كما مر
ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي وتعريف الخبر
الدال على الحصر او المبالغة بجعلهم عين الحقيقة
والوجه الرابع لتوسيط الفصل اي جعل ضمير الفصل
في الوسط في قوله واولئك هم المفلحون فانه يفيد
التخصيص على معنى انه يؤكد التخصيص المستفاد
من تعريف الخبر او يؤكد الحكم بالاتحاد ذكره شيخي
زاده وقال خر ولما عرفت انه يفيد التخصيص
وان كان الصواب انه يؤكد التي قلت واذا كان
يؤكد التخصيص فهو يفيده اذا لم يفرد كما مر والا
لم يكن مؤكدا له فلا خطاء في كونه يفيده وقال
الخفاجي وتوسيط الفصل الدال على الحصر او التأكيد
لاظهار متعلق بقوله ينبه وعلة له بعدما تعلق به
قوله من وجوه شتى ذكره اكثر والبقي وقال الخفاجي
تعليل للتعريف والتوسيط التي قلت فعلى هذا
يكون متعلقا بالتعريف او التوسيط من قبيل التنازع
في المعمول فيكون علة لهما لا للوجهين الاولين
وعلى تعلقه بينبه يكون تعليلا للوجوه الاربعة وهو
اولى واحق وقرئ بسكون الدال المهملة وهو

الاكثر

الاكثر وتفتح وهو الموازن لاثرهم الواقع في اكثر النسخ
وفي بعضها اثارهم بالجمع والمراد بالقدر شرفهم
واصله مقدار الشيء وبلغه قال في المصباح قدر
الشيء ساكن الدال والفتح لغة مبلغه يقال هذا
قدره هذا وقدره اي مماثله ويقال ماله عندي
قدر ولا قدر اي حرمة ووقار ذكره الخفاجي وقال
الشرواني ومعناه المرتبة والمبلغ يعني ثم سبحانه
على ما ذكر لاظهارهم ورتبتهم وهذا بالنظر الى كمالهم
في انفسهم والترغيب بالجر معطوف على اظهار
لا على المضاف هو اليه وهذا بالنظر الى تكميل
الغير ففي هذا التنبيه الاشارة الى كمال القوتين
النظرية والعملية ذكره الشرواني في اقتفاء اثرهم
اي المتقين بمعنى الاتباع لهم والاقتداء بهم وقد
تثبت بالثا المثلثة بعد الباء الموحدة اي تعلق
والمراد ههنا التمسك به اي بقوله تعالى اولئك
على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون
وقال الخفاجي اي تمسكوا واستدلوا بما في هذه
الاية كما سيأتي بيانه الا انه تمسك ضعيف جدا
ولذا عبر بالتشبث بالمثناة والشين المعجمة والباء
الموحدة والثا المثلثة وحقيقته التعلق مع ضعف
ولذا قيل للعنكبوت متشبث فهو استعارة يشير
الى انه اوهن من بيت العنكبوت وضمير به لما
ذكر من الايات او لقوله اولئك هم المفلحون
وقيل للاختصاص وقيل للاخبار بنيل ما ذكر
الوعيدية نسبة الى الوعيد لتمسكهم بظاهر ايات
الوعيد والاحاديث الواردة فيه على خلود الفساق
في النار ذكره الخفاجي وقال الشرواني والمراد

بهم المعتزلة والخوارج سموا بها لقولهم بوقوع
الوعيد بالخلود لفساق اهل القبلة في خلود الفساق
جمع فاسق وهو المؤمن المرتكب المعصية من اهل
القبلة بكسر القاف في الاصل اسم للحالة التي عليها
المقابل كالجلسة والقعدة في التعارف صار اسما
لمكان المقابل المتوجه اليه في الصلاة واذا اطلق
يراد به الكعبة كقوله تعالى فلنولينك قبلة ترضاها
واهل القبلة كناية عن المسلمين وهو المراد ذكره
الخفاجي في العذاب يوم القيامة وفرسان
الوعيدية اي المعتزلة القائلون بوجوب العذاب
على المعصية وخلود صاحب الكبيرة في النار وكذا
الخوارج الذين قالوا بخروجه عن الاسلام ودخوله
في الكفر وقال الكرماني ووجه تمسكهم بالاية انها
افادت ان الفلاح منحصر في المتقين لاتصافهم
بتلك الصفات الموجبة لذلك المنحصرة فيهم فيلزم
ان من اخل بشيء من تلك الصفات لا يكون متقيا
فلا يكون مفلحا اي فائزا بمطلوبه الذي هو السعادة
الابدية ومعلوم ان الحرمان عنها والعذاب بالنار والخلود
في العذاب السرمدي امر واحد ذكره الكرماني
وقال الخفاجي وهذه العبارة في غاية الايجاز
لدلالتها على سبب التسمية وشمولها للمعتزلة والخوارج
ومن قصرها على الاول فقد قصر وتقريره كما في
التفسير الكبير ان المفلح من اتصف بهذه الصفات
فغيره ليس بمفلح فيخلد في النار او يحرم النعيم وترتب
الحكم على الوصف وما في معناه يشعر بعليته للحكم
فعلة الفلاح الايمان وفعل الصلاة والفلاح في اخل
بشيء منها لم يفلح وردا اشارة الى جواب التمسك

المذكور

المذكور اي رد هذا التمسك بان المراد بالمفلحين في
قوله تعالى واولئك هم المفلحون الكاملون في صفة
الفلاح بانهم المنحصر فيهم كمال الفلاح وهو لا ينافي
حصول اصل الفلاح لغيرهم لان انتفاء الخاص
لا يوجب انتفاء العام وهكذا المراد في جميع مواضع
الحصر هو الكامل لا المطلق نحو قوله تعالى انما المؤمنون
الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الاية وله
نظائر كثيرة في القرآن ذكره الشرواني ويلزمه
اي يلزم هذا المراد عدم كمال الفلاح لمن ليس على
صفتهم في ذلك وقال شيخي زاده قوله اولئك
هم المفلحون يدل على انهم الكاملون في الفلاح
فيلزم ان يكون صاحب الكبيرة غير كامل في الفلاح
ونحن نقول بموجبه وقال الخفاجي المراد هو الامام
الرازي في تفسيره يعني ان المراد بالمفلحين هنا
الكاملون في الفلاح والنجاة فمن عداهم ليس بكامل
لا غير مفلح وكذا ما ذكر من العلية علة لكماله لا لاصله
فلا يرد عليه شيء وقيل نفي السبب الواحد لا يقتضي
نفي المسبب لجواز ان يكون له سبب اخر كعفو الله
هنا وقيل ان الاحسن هنا في الجواب ان المراد بالمتقين
المجتنبون للشرك ليدخل العاصي فيهم فان قلت
كيف جاز ان يسمي العاصي مفلحا قلت كما جاز ان
يكون مصطفى في قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب
الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه
الاية ولا يخفى ما فيه فانه ليس اشارة الى المتقين
فقط ولذا تركه الشريف وغيره وقال الشرواني
واعترض عليه بانه لا دلالة في الاية على خلود
الفساق من اهل القبلة في العذاب فان الفاء

بمطلوبه في الاخرة من خرج عن النار وادخل
الجنة فالمعذب بالنار وان لم يخلد فيها غير مفلح
نعم لو قيل ان فيها دلالة على ان الفاسق وتارك
الصلاة لابد له من العذاب لاحتيج في جوابه الى
ان يقال ان المراد بالمفلحين الكاملون في الفلاح
وجوابه ان الدخول يستلزم الخلود عندهم على ما
تقرر في محله وهذه الاية تدل على دخول
الفساق في النار فتدل على الخلود فلا يحصل
الزامهم بها نعم يهدم الاية الا بحمل المفلحين
على الكاملين في الفلاح وقد اعترف به المعترض
ايضا لا لزامه عدم الفلاح له اي لمن ليس على
صفتهم رأسا اي اصلا لاستلزام الراس لوجود الحيوان
فاذا انتفى الراس انتفى الحيوان وهو منصوب
بنزع الخافض واصله لاعدمه براسه اي بجملة

ذكره الخفاجي
تم الجزء الاول
من شرح البيضاوي
والله اعلم
بالصواب
واليه
المرجع
والماب



