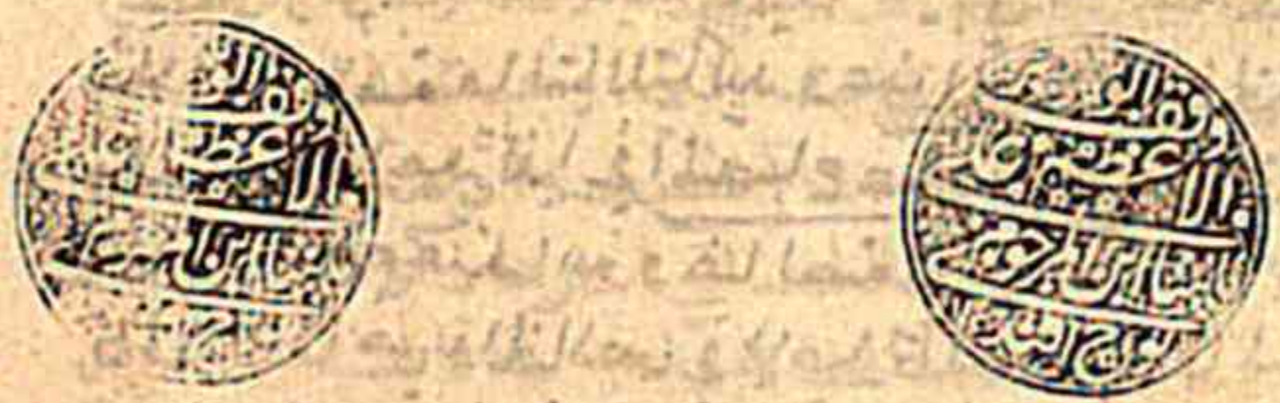
عدۃ کر ریب عید استکثابہ کل ثلاثہ بقرش اسدی

الجزء الثانى من الشرح الحاوى على تفسير
القاضى البيضاوى تاليف شيخنا واستاذنا
الامام العالم العلامة الهمام العمدة المحقق المدقق
الفهامة بركة الانام وعمدة الخاص والعام
العارف بالله تعالى سيدى واستاذى
الشيخ عبد الغنى ابن الشيخ اسمعيل
الشهير نسبه الكريم بابن النابلسى
الحنفى الدمشقى نفعنا الله
ببركاته وامدنا بصالح
دعواته
آمين



MİLLET CENEL KÜTÜPHANESİ
KISI : H. Alipaşa
ESKİ : 79
YENİ K. : No.
TASNİF No.

٧٨

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق

ان بكسر الهمزة وتشديد النون حرف توكيد ينصب
الاسم ويرفع الخبر خلافا للكوفيين فانه رفعه بما
كان قبل دخولها ذكره السمين وهو الخبرية للمبتدا
كما سيأتي بيانه الذين كفروا صلة للموصول
وعايد سيأتي الخبر وبيانه لما ذكر اعلم الله تعالى
قال اكثروا في هذا بيان لوجه ارتباط هذه الاية
بما قبلها ومناسبتها اياها وحاصله ان ذكر حكم احد الضدين
يقتضي ذكر حكم الاخر لان الضدا قرب خطورا بالبال
عند ذكر ضده ولذلك ترى ذكر الوعد مشفوعا في
اكثر بذكر الوعيد فالمناسبة المصححة للارتباط انما
تقتضي تعقيب احدهما بالاخر واما كون احدهما
مفصولا عن الاخر كما فيما نحن فيه او موصولا به كما في
قوله تعالى ان الابرار الاية فيحتاج الى بيان تحقق
كمال الانقطاع او الاتصال بينهما وعدمهما ولذلك
تصدي بعد بيان وجه الارتباط لبيان وجه
الفصل وترك العطف على ما سيجي خاصة الخاصة
خلاف العامة والتاللتاكيد وعن السكاكي الخاص
والخاصة واحد كذا في المصباح عباده تعالى فخاصة
العباد اكرمهم عند الله وخالصة اوليائه سبحانه
قال الخفاجي والخالص في الاصل كالصافي وقال
الراغب الخالص في الاصل ما زال عنه شوبه بعد ان
كان فيه والصافي قد يقال لما لا شوب فيه ويقال
لهذا خالص وخالصة نحو واهيه وواهيه فالتا فيه
للمبالغة وخالصة اوليائه من اشتد خلاصه
لله فهو صالح عباده المتقين وفي نسخة خلاصة وهو
قريب منه وقال اكثروا في هذه الاضافة من

اضافة

اضافة الصفة الي موصوفها اي عباده الخاصة
واولبايه الخالصة انتهي والله وليا جمع ولي من
الولي كعلمي وهو القرب يقال وليه يليه بكسرتين
وجلست مما يليه اي يقاربه والولاية بالفتح والكسر
النصرة كذا في المصباح بصفاتهم متعلق بقوله
ذكر التي نعت لصفاتهم اهلتهم بتشديد انها من
التاهيل اي جعلتهم اهلا والمراد بهم المتقون الموصو
بالصفات السابقة التي اوجبت كونهم اهلا
للهدي في قوله تعالي اولئك علي هدي من ربهم
والفلاح في قوله تعالي واولئك هم المفلحون
وقال الخفاجي والمراد بصفاتهم ما تضمنته الاية
من قوله تعالي المتقين الي قوله اولئك والهلة
جعله اهلا اي مستحقا من قولهم هو اهل لكذا اي
خليق وجدير والهدي في الدنيا والفلاح في
العقبي لانهم السعداء في الدارين وهذا معني
قوله اولئك علي هدي الي اخره وقال الشرواني
اهلتهم اي جعلتهم اهلا للهدي ومستوجبا للفلاح
والمراد بتلك الصفات التي اوجبت الاهلية
هي التقوي والايمان بالغيب واقامة الصلاة
والانفاق من الحلال الي اخر ما ذكر عقبهم بتشديد
القاف اي الله تعالي جواب لما قال الخفاجي
يقال عقبه تعقيبا اذا جاء بعده من العقب
وهو مؤخر القدم باضدادهم اي اورد اضدادهم
عقيبهم لمناسبة القضاء ذكره الشرواني وقال
الخفاجي الاضداد جمع ضد والضدان المتنافيان
اللذان تحت جنس واحد كبياض والسواد فانهما لم
يندرجا تحت جنس كالحلاوة والحركة لم يكونا

فون

متضادين قال الراغب الضد احد المتقابلين المختلفين
اللذين كل واحد منهما قبالة الاخر ولا يجتمعان
في شيء واحد في وقت واحد وذلك اربعة اشيا
الضدان كالبياض والسواد والمتضايفان كالضعف
والنصف والوجود والعدم كالبصر والعمى والايجاب
والسلب وكثير من المتكلمين واهل اللغة يجعلونها
كلها متضادة العتاة صفة لاضدادهم والعتاة
كالقضاة جمع العاتي من العتو من العتو وهو
التجاوز عن الحد ذكره الثرواني وقال شيخي زاده
جمع عات من العتو وهو الطغيان ومجاوزة الحد
في الشر والفساد وقال الخفاجي من عتا اذا استكبر
وجاوز الحد المردة كالطلبة جمع مارد وهو المتمرد
والمتعنت ذكره الثرواني وقال الخفاجي المردة
كفسقة جمع مارد وقد فسروه بالعاتي والظاهر
ان يفسر بما هو شديد العتو وقال الراغب المارد
والمريد من شياطين الانس والجن المتعري من
الخيرات من قولهم شجر امرد اذا تعري من الورق
ومنه قيل رملة مرداء اذا لم تنبت شيا ومنه
الامرد لتجرده عن الشعر الذي لا ينفع فيهم الهدى
وفي نسخة لا ينفعهم بيان لما به القضا دلالة الاولين
على هدى مومنين بالايات وهو لا يخلافهم واجماد
الحال هو لا توطئة لما بعده مع ما فيه من الاشارة
الى ارتباطه بما قبله حتى جاء على عقبه من غير فاصل
فانه لا بد منه وان لم يكن مصححا للعطف ذكره
الخفاجي ولا تغني عنهم الايات جمع اية وهي العلامة
الدالة على الحق قال الثرواني اراد بالايات الايات
التكوينية وهي المنصوبة في الآفاق وفي الانفس

الدالة

الدالة على وجود الصانع وصفاته وافعاله والنذر
بضمتين جمع نذير ذكره الخفاجي وقال الكرواني
اراد بالنذر الايات التنزيلية المنذرة على السنة
الرسل المرسلة المنزلة اليهم ولم تعطف بيان
لوجه فصل الاية الثانية عن الاولى وترك عطفها
عليها مع ان ما ذكره من وجه الارتباط يصح ان يعتبر
وجها لترك العطف ايضا كما عرفت قصتهم اى
قصة الاضداد المذكورين على قصة المومنين المتقين
كما عطف في قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان
الفجار لفي جحيم سياتي تفسيرها في محله واتحاد
الاسلوب فيها ظاهر واما الجامع فلانها سيقت فيها
الجملة الاولى لبيان ثواب الاخيار والثانية لذكر
جزاء الاشرار مع ما فيهما من الترصيع والتقابل لتضاد
كل من طرفي الجملتين وقد عد اهل المعاني التضاد
وشبهه جامعا يقتضي العطف لان الوهم ينزل
المتضادين منزلة المتخالفين فيجتهد في الجمع بينهما
في الذهن حتى قالوا ان الضد اقرب خطورا بالبال
مع الضد الاخر من الامثال ذكره الخفاجي لتباينهما
اي الايتين في الغرض بالعين المعجمة وفتح الراء اصله
الهدف الذي يرمي اليه والجمع اغراض مثل سبب
واسباب وتقول غرضه كذا على التشبيه بذلك
اي مرماه الذي يقصده وفعل لغرض صحيح اي لمقصد
ذكر في المصباح وقال سنان هذا تعليل لترك العاطف
بين هاتين القصتين وبيان لكونهما على حد لا مجال
فيه للعاطف للمخالفة الكلية بينهما ومن شرط العطف
التناسب من وجه والتخالف من وجه فان الاية
الاولى وهي قوله تعالى ذلك الكتاب لا ريب

فيه هدي للمتقين الي اخره سيقت اي ساقها الله
تعالي اي ذكرها واوردها لذكر الكتاب وبيان شانه
اي الكتاب بانه حق لاريب فيه وانه هدي للمتقين
الموصوفين بالاوصاف المذكورة وقال شيخي زاده لان
المقصود من الجملة الاولي بيان ان الكتاب متصف
بغاية الكمال في الهداية تقريرا لكونه بقينا لاجاد
فيه للشك وتحقيقا لكونه ذلك الكتاب الكامل في
جنسه المتحدي باعجازه والاية الاخري وهي قوله
تعالي ان الذين كفروا الي اخره مسوقة لم يقل سيقت
كما قال في الاولي تفننا في العبارة لشرح اي بيان
تمردهم وانهماكهم يقال انهمك في الامر انهماكا جد فيه
ولج فهو منهمك كذا في المصباح في الضلال ضد الهدي
وقال شيخي زاده والمقصود من الجملة الثانية هو
بيان اتصاف الكفار بالاصرار علي ما هم عليه من
الكفر والضلال بحيث لايجدي فيهم الانذار فكان
بين الجملتين كمال الانقطاع بانتفاء الجامع بينهما لعدم
المناسبة بين الاسمين اللذين هما المسند اليه فيهما
ولا بين المسندين بخلاف قوله تعالي ان الابرار لفي
نعيم وان الفجار لفي جحيم فان المسند اليه في احدي
الجملتين مقابل وضد للمسند اليه في الاخري وكذا
المسند في احداهما ضد للمسند في الاخري وهم يعدون
التضاد من قبيل الجامع الوهمي من وجوه المناسبة
بين الجملتين الما بلغة لتحقق كمال الانقطاع بينهما وكون
القصة الاولي مسوقة لذكر الكتاب وبيان شانه
ظاهر علي تقدير كون الذين يؤمنون بالغيب جاريا
علي المتقين واما علي تقدير كونه كلاما مبتدا مسوقا
لوصف المؤمنين بكونهم علي الهدي والفلاح فلان

سبيله

سبله حينئذ سبيل الاستيناف كما عرفت فيكون
مبنيا على تقدير سؤال نشأ من قوله هدي للمتقين
فيكون مندرجا في حكمه وتابعا له في المعنى اذ
الجواب مبني على السوال وهو على منشأه فيكون
مسوقا لذكر الكتاب ايضا لان تابع التابع تابع
وظاهر ان القصة الثانية مسوقة لشرح تمرد
الكفار فيتبا ينان في الغرض على التقديرين
فان قيل اذا جعل قوله والذين يومنون بما
انزل اليك مبتدا خبره اولئك على هدي يكون
الموصول الثاني مع خبره جملة مستقلة في وصف
المومنين معطوفة على جملة هدي للمتقين
باعتبار ان المقصود من الجملة المعطوفة التعر
يض باهل الكتاب الذين لم يومنوا بالقران فكانت
مناسبة للجملة الاولى في الغرض من حيث كونهما
مسوقتين لذكر اهل الكتاب المتمردين فيصح بذكر
عطف الثانية على الاولى ولما كانت الثانية مستقلة
في وصف المومنين ومعطوفة على ما قبلها فليعطف
عليها جملة وصف الكفار قلنا قد سبق ان هذا
الوجه مرجوح فلا عبرة به وان تلك الجملة تعريضية
مسوقة لذكر الكتاب وبيان حكمه ولذلك حسن
عطفها على ما قبلها بخلاف هذه الجملة فانها تصريحية
سبقت لبيان اصرار الكفار ولذا صدرت بان
المشعرت بالاخذ في كلام اخر فان قيل سلمنا انها
صريحة في بيان اصرارهم لكن لا نسلم انها سبقت
لذلك لم لا يجوز ان تكون مسوقة لما يدل عليه
التزاما وهو عدم كون الكتاب هدى لهم فان
المدلول الالتزامي يجوز ان يساق له الكلام كما تقرر

في الاصول قلنا لان المقام يأباه فان السورة من
أولها سيقت لبيان عظمة شأن الكتاب
ورفعة مكانه فيناسبه التصريح بالانتفاع به دون
التصريح بعدم الانتفاع وسوق الكلام له وان
طابق الواقع بالنظر الى المصرين لكنه لا يلايم المقام
ولا يرد الاشكال بقوله وننزل من القرآن ما هو
شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا
لان مقام هذا غير مقام ذاك وقال سنان فان
قيل كما ان الاولى مسوقة لوصف الكتاب بانه
هدى للمتقين كذلك الثانية مسوقة لوصفه
بانه ليس هدى لاضدادهم قلنا الحكم على الكفار
بان وجود الكتاب وعدمه سواء عليهم لا يقتضي ان
يكون كون الكتاب بهذه المثابة غرضا مسوقا
له الكلام على ان الغرض من وصف الكتاب في
هذا المقام تفخيم شأنه وذلك في الانتفاع به دون
عدم الانتفاع به وقال الخفاجي ذكر السكاكي في
الفصل والوصل فيما ترك عطفه للانقطاع وان كان
بينهما جامع غير ملتفت اليه لبعد المقام عنه فقال
من هذا القبيل قطع انا الذين كفروا عما قبله ليكون
ما قبله حديثا عن القرآن وان من شأنه كيت وكيت
وهذا حديث عن الكفار وتصميمهم في كفرهم
فالفصل لازم للانقطاع فالعطف في مثله يزري في
معرض التوخي للجمع بين الضب والنون ولا يقال
هما مسوقتان لبيان حال الكتاب وانه هدى
لطائفة وليس هدى لضدهم فيحسن العطف لانا
نقول ان الثانية سيقت لبيان اصرار الكفار وان
وجود الانذار وعدمه سواء عليهم واما كون الكتاب

لا

لا يفيدهم هدي فهوم تبعا ولو كان مقصودا ايضا
لم يحسن العطف لان لا انتفاع به صفة كمال له يؤيد
ما سيق من تفخيم شانه واعلاء مكانه بخلاف
عدم الانتفاع وعلى الاستيناف وان انقطع عنه
ظاهرا فهو مرتبط به ارتباطا معنويا صار به متصلا
بما قبله اتصال التابع بمتبوعه لعدم استقلاله
لانه مبني على سوال مبني على ما نشا منه فهو
من مستتبعاته فاذا لم يصلح المنشاء وهو هدى
للمتقين لان يعطف عليه ان الذين كفروا لم يصلح
لذلك ما هو من توابعه وعبارة المولى ابي السعود
رحمه الله تعالى قوله وانما ترك العاطف بينهما
ولم يسلك به مسلك قوله تعالى وان الابرار لفي
نعيم وان الفجار لفي جحيم لما بينهما من التنافي
في الاسلوب والتباين في الغرض فان الاولى بسوقة
لبيان رفعة شان الكتاب في الهداية والارشاد
واما التعرض لاحوال المهتدين به فانما هو بطريق
الاستطراد سواء جعل الموصول موصولا بما قبله
او مفصولا عنه فان الاستيناف مبني على سوال
نشا من الكلام المتقدم فهو من مستتبعاته لا محالة
واما الثانية فمسوقة لبيان احوال الكفرة اصالة
وترامي اراتهم في الغواية والضلال الى حيث
لا يجدي بهم الانذار والتبشير ولا توثر فيهم الموعظة
والتذكير فهم ماكبون في تيه الغي والفساد
عن منهاج العقول وراكبون في سلك المكابرة والعناد
متن كل صعب وذلول وانما اوثرت هذه الطريقة
ولم يؤسس الكلام على بيان ان الكتاب
هاد للاولين وغير مهد للاخرين لان المقصو

ان الاخير ليس مما يورث كما لاحتى يتعرض له في
اثناء تعداد كمالاته وان اي كلمة آت الواقعة في
قوله تعالى ان الذين كفروا من جملة الحروف
لم يقل من الاحرف مع ان الموضع موضع قلة لكونها
ستة احرف والحروف جمع كثرة اتباعا للمقام فان
احدهما يستعمل مكان الاخر كثيرا مجازا ذكره شيخي
زاده وقال الرضي مطلق الجمع على ضربين قلة
وكثرة والمراد بالقليل من الثلاثة الى العشرة
والحد ان داخلان وبالكثير ما فوق العشرة وجمع
القلة من المكسر اربعة أفعل" وافعال" وافعلة"
وفِعَلَة" وجمعا السلامة يعني جمع المذكر السالم
وجمع المونث السالم وما عدا ذلك جمع كثرة وقال
في التسهيل وربما استغني بما لاحدا هما يعني للقلة
وللكثرة عما للاخرى وضعا او استعمالا اتكالا على
قرينة نحو ثلاثة قروء فاوقع قروء موضع اقراء
اتكالا على القرينة وهي ذكر الثلاثة وقال الخفاجي
قال حروف دون احرف لانه المشهور في جمع حرف
بمعنى كلمة او جزئها واحرف مشهور في الحرف بمعنى
اللغة كما في الحديث انزل القران على سبعة احرف
وهو ان كان جمع كثرة وهي ستة الا انه بعد دخول
الالف واللام بطلت جميعيته فجاز استعماله في
القليل والكثير التي شابهت الفعل المطلق الشامل
للفعل المتعدي وغير المتعدي وهي ان وان وكان
وكاين وليت ولعل سميت هذه الحروف المشبهة بالفعل
بخلاف ما لانها تشبه ليس الذي هو فعل ناقص غير
متصرف وهذه تشبه الفعل التام المتصرف المتعدي
وايضا ما الحجازية تشبه ليس معنى لا لفظا وهذه تشبه

الفعل

الفعل التام المتصرف المتعدي وايضا ما الجائز به
تشبه ليس معنى لا لفظا وهذه تشبه الافعال
معنى و لفظا ذكره الرضي في عدد الحروف
وهي ثلاثة فصاعدا وذلك اقل ما يبتنى عليه الفعل
وفي البناء على الفتح كالفعل الماضي قال الرضي
واما فتحة اواخرها فان لم نقل انها لمشابهتها
الافعال بل هي لاستثقالها بسبب تشديد الاواخر
والياء في ليت فهي جهة اخرى بها تشابه الماضي
فتعمل عمل الافعال وان قلنا انها لمشابهة الفعل
فلا تشابه بسببها اي سبب تشديد الاواخر الافعال
لانها تكون اذا بسبب المشابهة المتقدمة فما
اعطيت بعد المشابهة لا تكون بعض جهات
المشابهة وكذلك نون الوقاية ان قلنا انها لحفظ
فتحتها فقط كما تحفظ سكون من وعن فهي من
جهات المشابهة وان قلنا هي لاجل المشابهة فلما
شابهت الافعال المتعدية معنى لطلبها الجزئين
مثلها وشابهت مطلق الافعال لفظا بما ذكرنا كان
مشابهتها للافعال اقوى من مشابهة ما الجائزية
فجعل عملها اقوى بان قدم منصوبها على مرفوعها
وفي لزوم لا اسما من حيث انها لا تستعمل الا داخلة
على اسم كما ان للافعال كذلك ذكره شيخي زاده
وفي اعطاء معانيه اي معاني الفعل فانها تعطي
معاني الافعال من التحقيق والتشبيه والاستدراك
والتمني والترجي ذكره شيخي زاده وقال الرضي
وشابهتها معنى لمطلق الفعل من حيث ان
وأن بمعنى حققت واكدت وكأن بمعنى شبه
قال الزجاج هي للتشبيه اذا كان خبرها جامدا

نحو كان زيدا اسدا للشك اذا كان مشتقا نحو
كانك قايم ولكن بمعني استدرك وليت بمعني تمنيت
ولعل بمعني ترجيت وشابهت الفعل المتعدي
منصوب معطوف علي الفعل المطلق الذي هو
مفعول شابهت قال سنان اي شابهت الفعل
المطلق في هذه المعاني وشابهت المتعدي
اي الفعل المتعدي في الدخول علي الاسمين خاصة
تمييز اي من جهة خصوص الفعل المتعدي اشارة
الي انها شبهت اولا الفعل عامة اي من حيث عمومه
في كل فعل في دخولها اي هذه الحروف المذكورة
علي اسمين يسمي الاول اسمها والثاني خبرها
ولذلك اي لمشابهتها للفعل المتعدي خاصة
عملت اي هذه الحروف عمله اي عمل الفعل
المتعدي الفرعي منسوب الي الفرع وهو خلاف
الاصل بتقديم منصوبه علي مرفوعه وهو اي
ذلك العمل الفرعي في الفعل نصب الجزء الاول
من الاسمين ورفع الجزء الثاني منهما ايذانا اي
اعلاما بانه اي ذلك الحرف الذي عمل عمل الفعل
المتعدي فرع عن الفعل في العمل المذكور دخيل
اي ليس باصيل في العمل قال في المصباح فلان دخيل
بين القوم اي ليس من نسبهم بل هو نزيل بينهم
ومنه قيل هذا الفرع دخيل في الباب ومعناه انه
ذكر استطرادا او مناسبة ولا يشتمل عليه عقد الباب
وقال الخفاجي وضمير بانه راجع الي الحرف المعلوم
مما قبله ودخيل فيه اي ليس باصيل في العمل لانه
عمل لمشابهته للفعل يقال هو دخيل في بني فلان
اذا انتسب اليهم ولم يكن منهم وقال شيخي زاده

جعلت

جعلت هذه الحروف عاملة و شابهت الفعل
في العمل ايضا توفية للشبه حقه الا انه قدم منصوبها
على مرفوعها ايذانا بكونها فرعا للفعل في العمل
و انها دخيلة في العمل غير اصلية فيه اذ لو قدم
مرفوعها على منصوبها لحصلت التسوية بين
الاصل و الفرع و هو غير جايز فعكس اظهارا لفرعيتها
في العمل فان تقديم المنصوب على المرفوع جايز
في الفعل لكنه عدول عن الاصل و فرع له فاعملت
العمل الذي هو فرع عمل الفعل ايذانا لفرعية
العامل في العمل و قال الرضي و ذلك لان عمل
الفعل الطبيعي ان يرفع ثم ينصب فعكسه عمل
غير طبيعي فهو تصرف في العمل و قيل قدم المنصوب
على المرفوع قصدا الى الفرق بينها و بين الافعال
التي هي اصلها من اول الامر او ايذانا بحط عملها
فرعا على كونها فرعا للفعل و قال الكوفيون
الخبر قد دخولها اي دخول هذه الحروف
كان مرفوعا بالخبرية عن المبتدا قال الخفاجي
فيه تسامح لان العامل فيه عند الكوفيين المبتدا
او الابتداء بالسببية و اعتمد على شهرته
و ظهور المراد فاندفع ما قيل عليه من انه لم يقل
احد ان العامل في الخبر الخبرية بل من نحاة الكوفة
من قال العامل في الخبر المبتدا كما ان العامل في
المبتدا الخبر اذ المعنى المقتضي للرفع فيه الخبرية
و العامل المبتدا و يقال الخبرية باعتبار كون
اسم ان كان مبتدا و هو الان كذلك محلا على انه
لا يشترط فيه الجزء قال ابن يعيش في شرح
المفصل ذهب الكوفيون الى ان هذه الحروف

لم تعمل في الخبر الرفع وانما تعمل في الاسم النصب
لاغير والخبر مرفوع على حاله كما كان مع المبتدا
وهو فاسد لان الابتداء قد زال به وبالمبتدا كان
يرتفع الخبر فلما زال العامل بطل ان يكون هذا
معمولا فيه ومع ذلك فانا وجدنا كل ما عمل فيه
المبتدا عمل في خبره نحو كان واخواتها وظننت
واخواتها لما عملت في المبتدا عملت في الخبر وليس
فيه تسوية بين الاصل والفرع لانه قد حصلت
المخالفة بتقديم المنصوب على المرفوع وهي
اي الخبرية بعد بضم الدال المهملة اي بعد
دخول هذه الحروف باقية على حالها قبلها مقتضية
اي طالبة للرفع بالخبرية قضية فعيلة بمعنى
مفعولة من قضي بمعنى حكم اي محكومة وهو
منصوب على جهة المفعول له وقال الخفاجي
انه مصدر لقضي بمعنى حكم اي حكما للاستصحاب
وابقاء الاثر وهو مطلق او مقتضية للرفع اقتضاء
ولام الاستصحاب لام التقوية للاستصحاب وهو
ابقاء الحكم الاصلي فلا يرفعه اي الخبر الحرف من
هذه الحروف عندهم وقال الخفاجي فلا يرفعه
الحرف اي لا يرفع استصحاب ما كان من العمل الاول
ويزيله لضعفه فالرفع بمعنى الازالة اولا يرفع
الخبر فالرفع بالمعنى المصطلح قال شيخي زاده وقد
كانت مقتضية للرفع قبل دخول الحرف فتبقى
مقتضية له بعد دخولها بحكم الاستصحاب وهو ابقاء
الشيء على ما كان عليه سابقا فلا اثر لهذه الحروف
في رفع الخبر عند الكوفيين بل مرتفع بما كان
مرتفعا به قبل ذلك وقال الخفاجي فيعمل ما كان

عاملا

عاملا فيها استصحابا له اي ابقاء مصاحبا له كما كان
لان اصل ما اتصف بشي ان تبقى صفته ويعمل بمقتضا ها
حتى يتحقق ضده والاستصحاب من جملة الادلة عند
بعضهم كالشافعية ومنهم المصنف رحمه الله تعالى
وادلة الاحكام الفقهية تجري على العربية حتى
ان بعض المتاخرين دوّن للنحو اصولا كاصول
الفقه وهذا التقرير لدليل الكوفيين واجيب
من طرف البصريين عن قولهم بان هذه الحروف
هي الرافعة للخبر وقال الخفاجي جواب عما
استدل به الكوفيون من ان ان ليست هي العاملة
بان اقتضاء اي طلب الخبرية الرفع مفعول
المصدر مشروط بالتجرد اي بتجرد الخبر عن العوامل
اللفظية قال الخفاجي وفي قوله الخبرية ما
مر من التساهل قلت اجاب عنه اولا الخفاجي
بان قوله بالخبرية اي بسببها لانكونها رافعة
وقال اذا المقتضى للرفع فيه الخبرية والمقتضي
بمعنى الطالب المتهيأ للرفع لا بمعنى الرافع الذي
يكون الرفع اثره فلا مسامحة ولا تساهل في الموضعين
لتخلفه علة لقوله مشروط بالتجرد والضمير راجع
للرفع عنها متعلق بتخلفه اي عن الخبرية فلا
تقتضي اي لا تطلب الرفع في خبر كان المجمع
على نصبه قال شيخي زاده فان الخبرية لو كانت
مقتضية للرفع مطلقا لوجب ان يكون خبر كان
مرفوعا لوجود ما فرض علة له فيه وهو الخبرية
ولما تخلف الرفع عن الخبرية في خبر كان علمنا
انها ليست مقتضية له مطلقا بل انما تقتضيه
بشرط التجرد بل المقتضي له هو نفس التجرد كما

اشتهر من العامل المعنوي هو التجرد عن العوامل
اللفظية وقد زال اي التجرد عن الخبرية بدخولها
اي بدخول هذه الحروف فتعين حينئذ اعمال
الحرف من هذه الحروف في رفع الخبر وقال سنان
لتخلفه عنها اي تخلف الرفع عن الخبرية في خبر
باب كان فان الخبر فيه منصوب قال وقوله
وقد زال اي التجرد الذي هو شرط لاقتضاء الخبرية
للرفع بدخول هذه الحروف فيزول المشروط الذي
هو اقتضاء الخبرية للرفع فوجب اعتبار اقتضاء
امر اخر للرفع وهو الحرف ليلا يخلو الاثر عن المقتضي
المؤثر فيه وكذلك قال خسرو وقائدتها اي ان في
الكلام قال الخفاجي لم يقل معناها لانه ليس ذلك
من المعاني الوضعية المعبر عنها ولذا توهم بعضهم
زيادتها في كلام العرب تاكيد قال الخفاجي ص
والتاكيد والتوكيد تقوية الشيء وقال في القاموس
التوكيد افصح من التاكيد وقال الراغب وكدت
القول والعقد واكدته بمعنى احكمت قال الخليل
اكدت في عقد الايمان اجود وكدت في القول
اجود تقول اذا عقدت فاكد واذا حلفت فوكد النسبة
الواقعة في الكلام وقال الرضي في ان المكسورة انها
تدل على قسم من اقسام الكلام لانها توكد معنى الجملة
فقط والتوكيد تقوية الثابت لا تغيير المعنى الا
انها مع ذلك حرف ابتداء كاللام فلذلك وجب تصديرها
وتخفيفها اي النسبة معطوف على توكيد عطفا تفسيريا
لانه من حققت الامر احققه اذا تيقنته وجعلته ثابتا
لازما وفي لغة بني تميم احقه بالف وحققته ص
بالتشديد مبالغة وفيه اشارة الى ان توكيدها
ليس بمعناه المصطلح وجعلها موكدة للنسبة الحكمية دون

احد

احد الطرفين تاثيرها فيهما ولذلك اي لكونها تؤكد
النسبة وتحققها بتلقي بالبنا للمفعول بها اي بكلمة
ان القسم اي اليمين يعني يستقبل بها بان يجاب
بجواب مصدر بها نحو والله ان زيدا قايم ولم يذكر
المصنف له مثالا لوضوحه فان فايدة القسم
ايضا تاكيد النسبة الحكمية في الجملة المقسم عليها فيتحدا ضدان
في افادة الفايدة المذكورة ويقال تلقاه اي
استقبله قال تعالى اذ تلقونه بالسنتكم اي
ياخذه بعضكم عن بعض ذكره يحيى زاده وقال
الخفاجي واستدل على وقوعها في جواب القسم
كما قال النحاة جملة انشائية تؤكد بها جملة اخرى
ويصدر بالبنا للمفعول وتشديد الدال المهملة
بها اي بكلمة ان الاجوبة جمع جواب قال في
المصباح الجواب خبرا وما يقوم مقامه يرد لاجل
كلام سابق يتضمن بيانه او رده وجواب القول
قد يتضمن تقريره نحو نعم جوابا لقوله هل كان
كذا ونحوه وقد يتضمن ابطاله والجمع اجوبة وجوابات
وقال الخفاجي والاجوبة جمع جواب وهو معروف
الا ان ابن الجوزي قال في كتاب غلط العوام قال
العسكري العامة تقول في جمع الجواب جوابات
واجوبة وهو خطا لان الجواب مثل الذهاب وقد
قال سيبويه الجواب لا يجمع وقولهم جوابات
واجوبة مولد ولم ار من ذكره غير صاحب المصباح اه
انه لم ينقله ومثله للوثوق به لا يطالب بالنقل وتذكر
اي كلمة ان في معرض بفتح الميم وكسر الراء اي محل عرو ض
الشك وضبطه شراح التلخيص بكسر الميم وفتح الرا
كاسم الالة واصله ثوب تلبسه الجارية المعروضة

المبيع فيكون من العرض والاول من العروض وهو على
هذا المعنى ما يظهر الشكل ويبرزه لمن يريده وفي المصباح
يقال عرفته في معرض كلامه قال بعض العلماء هو
استعارة من المعرض وهو الثوب الذي تجلى فيه
الجواري وكأنه قال في هيئته وزينته وقالبه وهذا
لا يطرد في جميع اساليب الكلام فانه لا يحسن ان يقال
ذلك في موضع السب والشتم بالفتح ان يستعار ثوب
الزينة الذي هو احسن هيئة للشتم الذي هو اقبح
هيئة فالوجه انه مقصور من معراض واحد المعاريض
وهو التورية واصله الستر ذكره المخفاجي ثم قال
وهو كلام واهي وضعفه ظاهر وليس له معرفة باللغة
انتهى قلت ان اراد بقايل ذلك صاحب المصباح فقد
سبق قوله عنه ومثله للوثوق به لا يطالب بالنقل
وان اراد قوله قال بعض العلماء فاراد بذلك القايل
بعض العلماء فان عبارته في المصباح فالوجه ان يقال
معرض مقصور من معراض ولم يقل واحد المعاريض
وهو التورية واصله الستر وانما هذه الزيادة نقلها
من قول صاحب المصباح في صدر عبارته لمعنى اخر
والمعاريض التورية واصله الستر يقال عرفته في
معراض كلامه وفي لحن كلامه وفحوى كلامه بمعنى
لا هذه الزيادة من قول بعض العلماء وقوله في معرض
الشكاي في سياقه ومظنته وموضع ظهوره وتوهمه
عند المخاطب مثل قوله تعالى ويسئلونك عن ذي
القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكرا انا بكسر الهمزة
وتشديد النون مدغمة في نون ضمير المتكلم المعظم
نفسه وهو الحق تعالى العظيم شكا له في الارض
وهو مثال لتصدير الاجوبة ويجوز ان يكون الشكل

ايضا

ايضا ولم يذكر القسم لوضوحه ذكره الخفاجي وقال
خسرو مثال لقوله ويصدر بها الاجوبة وكذلك قال
شيخي زاده وسنان وذلك لصريح السوال فيه وقوله
تعالى وقال موسى يا فرعون اني رسول من رب
العالمين وهو مثال لوقوع ان في معرض الشك على سبيل
اللف والنشر المرتب ذكره سنان قال ابو العباس
المبرد هو من علما النحو مشهور وذكر ابن عساكر في
تاريخ دمشق قال محمد بن يزيد بن عبد الاكبر الازدي
البصري النحوي المعروف بالمبرد ذكر ابو الفتح
ابن جني في املا الخاطر و نقلته من خط ابي
الحسين هبة الله بن الحسين و نقله من خط ابي الفتح
قال ومن هذا ما حكي من ان عثمان لما عمل كتاب
اللف واللام سال كافة اصحابه عن جليله فكانوا
فيه مستقارين له حوال ثم انه سال ابا العباس
يعني المبرد عن دقيقه ومعتاصه فاحسن الجواب
عنه فقال له عثمان قم فانت المبرد اي المثبت
للحق قال ابو العباس فغير الكوفيون اسمي هذا
فجعلوه المبرد بفتح الراء وانما هو بكسرها انتهى وهذا
تاييد لقوله بتلقي بها القسم الي اخره قوله عبد الله
قايم اخبار منك عن قيامه فقط فتلقيه الي خالي
الذهن من قيامه بلا مؤكد لعدم سؤاله عن ذلك حيث
لا شك عنده و قوله ان عبد الله قايم مؤكد بان جواب
سايل سالك عن قيامه حيث عنده شك فيه و قوله
ان عبد الله لقايم مؤكد بان و بلام القسم المقدر اذ
التقدير والله لقايم جواب منكر لقيامه غير معترف
بذلك قال شيخي زاده ومحصول قول المبرد ان
الكلام يلقي الي خالي الذهن عن تصور النسبة غير

موكد والى الطالب المتردد موكدا استحسانا والى
المنكر موكدا وجوبا و يزداد التاكيد على حسب قوة
الانكار وشدته روى ابن الانبارى ان ابا العباس
الكندى المتفلسف ركب الى المبرد وقال انى اجد
فى كلام العرب حشوا اجد العرب تقول عبد الله
قايم ثم تقول ان عبد الله قايم ثم تقول ان
عبد الله قايم ثم تقول ان عبد الله لقايم فقال
المبرد بل المعانى مختلفة لاختلاف الالفاظ فقولهم
عبد الله قايم اخبار عن قيامه وقولهم ان عبد
الله قايم جواب عن سوال سايل وقولهم ان
عبد الله لقايم جواب عن انكار منكر لقيامه وتعريف
الجنس الموصول وهو قوله تعالى الذين اما للعهد
فان تعريف الموصول كتعريف ذى اللام فى
انه تارة يكون للاشارة الى المعهود الخارجى لتقدم
ذكره صريحا او كناية لكونه بحيث يعلمه المخاطب بالقرائن
وان لم يتقدم ذكره اصلا نحو خرج الامير اذا لم
يكن فى البلد الا امير واحد وتارة يكون للاشارة
الى نفس الحقيقة والجنس من حيث هو هو وحيث
وجوده فى ضمن جميع افراده او فى ضمن بعض الافراد
لا بعينه ذكره شيخى زاده وقال الخفاجى وهم مطبقون
على ان تعريف الموصول بالعهد الذى فى الصلة والقول
بان المعرفة واحدة فلا يلتفت اليه سواء قلنا انه موضوع
للخصوصيات بوضع عام او لامر عام بشرط استعماله
فيها وقدم التعريف العهدى انه الاصح رواية ودراية
انتهى وهو المتبادر عند الاطلاق وحيث لا عهد انصرف
الى غيره كما تقرر فى الاصول وتعريف الموصول
فى الاية حيث كان للعهد والمراد حينئذ به اى

بالتعريف

بالتعريف المذكور ناس اسم وضع للجمع كالقوم والرهط
وواحده انسان من غير لفظه مشتق من ناس ينوس
اذا تذلل 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 ذكره في المصباح باعيانهم مميزين وتكونهم
اعلام الكفر ومشهورون به بحيث تتبادر الذهن
اليهم عند اطلاق الذين كفروا فالامر ظاهر
اذ لا اشكال حينئذ في الاخبار عنهم بانهم لا ينفعهم
الانذار مع ان جميع الذين كفروا ليسوا كذلك
من حيث ان بعضهم اسلموا وينفعهم الانذار ذكره يحيى
زاده وقال سناذ ونعريف الموصول اما للعهد
وذلك لان تعريف الذي وتصاريفه من بين الموصولات
كتعريف ذي اللام في كونه للعهد تارة وللجنس
اخرى سواء جعلت من المعرف باللام كما ذهب اليه
شرذمة اولا كما ذهب اليه المحققون والوجه في
العهد ان هؤلاء اعلام الكفر المشهورون به فهم لذلك
كالحاضرين في الاذهان فاذا اطلق اللفظ التفت
اليهم كابي لهب بحركة وسكنة استعال النار
اذا خلص من الدخان قال في القاموس ابولهب
بحركة وتسكن الهاء كنية عبد العزى لجماله او
لماله وابو جهل هو ضد العلم كنية عمرو بن هشام
عدو النبي صلى الله عليه وسلم والوليد ابن المغيرة
وامثالهم ممن اشتهر بالكفر وقال النسفي في المدارك

والمراد بالذين كفروا الناس باعيانهم علم الله انهم
لا يومنون كابي جهل وابي لهب واضرابهما وقال
الفخر الرازي بل المراد قوم من المشركين كابي لهب
وابي جهل والوليد بن المغيرة واضرابهم وهم
الذين جحدوا بعد البينة وانكروا بعد المعرفة
ونظيره ما قال تعالى فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون
وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وكان عليه
السلام حريصا على ان يومن قومه جميعا حتى قال
الله تعالى له فلعلك باخع نفسك على اثارهم ان
لم يومنوا بهذا الحديث اسفا وقال افانت تكره
الناس حتى يكونوا مومنين ثم ان الله سبحانه
بين له عليه السلام انهم لا يومنون ليقطع طمعه
عنهم ولا يتاذى بسبب ذلك فان اليأس احدى
الراحتين وقال السدي قال مقاتل نزلت
الاية في شان عتبة وشيبة والوليد بن المغيرة
وقال الربيع نزلت في الذين قتلوا يوم بدر وقال
ابو الروق نزلت في شان ابي جهل وجماعة معه
سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم معجزة حتى
قال ابو جهل وكان يسري بالليل فاستقبله رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال ارني اية على نبوتك
والا قتلتك فقال ما تريد قال شق القمر بنصفين
فاشار النبي صلى الله عليه وسلم الى القمر قال
ابن مسعود رضي الله عنه فانشق بنصفين فرايت
جبلي بين شقي القمر فقال اللعين ما اسحرك يا محمد
فانزل الله تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر
وان يروا اية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر وكان
النبي صلى الله عليه وسلم يطمع في ايمانهم بعد ويتم

المعجزة

المعجزة وابقائهم فقال تعالى سواء عليهم انذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون واحبار اليهود جمع حبر بالكسر
وهو العالم كحمل واحمال والحبر بالفتح لغة فيه وجمعه
حبور كفلس وفلوس وانتصر بعضهم على الفتح وبعضهم
الكسر الكسر والحبر بالكسر المداد الذي يكتب به والله
نسب كعب فقيل كعب الحبر لكثرة كتابته بالحبر حكاه
عن الفراء وقيل كعب الاحبار اي عالم العلماء ذكره في
المصباح وقال ابن كمال باشا في تفسيره اخرج ابن
جرير وغيره بسند صحيح عن ابن عباس رضي الله
عنهما ان المراد به الكفار من اليهود خاصة وهو الظاهر
بقرينة الايات المؤمنون من اهل السنة ولان السورة
مدنية واكثر الخطاب فيها لليهود وقال النسفي واختلفوا
في الذين اريد بهذه الآية قال الكلبي هم رهط
من اليهود كعب بن الاشرف وحيي ابن اخطب وعدي
ابن اخطب وابو ياسر بن اخطب وليس باخي حيي
وسعية بن عمرو ومالك بن الضيف وابو لتابة
وقال ابن عباس رضي الله عنهما نزلت الاية في
شان اليهود ومنهم كعب بن الاشرف وحيي بن اخطب
ومالك بن الضيف وكان مالك راس اليهود وقد
جادل النبي صلى الله عليه وسلم يوما فقال النبي
صلى الله عليه وسلم هل وجدت في التوراة ان الله
يبغض الحبر السمين فقال نعم فقال النبي
صلى الله عليه وسلم انت فغضب مالك وقال ما
انزل الله على بشر من شيء فانزل الله هذه الاية
وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على
على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به
موسى فقالت اليهود ما حملك على هذا الانكار فقال

انه اغضبني قالوا كلما غضبت كفرت فعزلوه عن
الرياسة واقاموا كعب بن الاشرف مقامه الى ان
بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم رهطا
من الانصار فقتلوه وكان اليهود امنوا بالنبي صلى
الله عليه وسلم قبل مبعثه وكانوا يستنصرون به
فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به وكان سبب كفرهم
حب الرياسة واخذ الرشوة قال تعالى فويل للذين
يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند
الله ليشتروا به ثمنا قليلا وقال الخفاجي وما قيل
من ان المائة مار واه ابن جرير بسند متصل الى ابن
عباس رضي الله عنهما ان المراد هنا كفار اليهود خاصة
وهو الظاهر لان السورة مدنية وما قبلها في اهل
الكتاب فالمراد اليهود وقد ورد مثله في سورة ليس
في كفار قريش عجيب منه فانه ذكر عقبه ان ابا نعيم
قال في دلائل النبوة انها في كفار قريش ورواه عن
ابن عباس ايضا قال الروايتين تؤيد ما ذكره
المصنف ولا تنافي بينهما تنافيا فوجه العهد ان
المراد بالموصول هنا من شافههم بالانذار في عصره
وهو مصر على كفره وهذا اوجه مما مر وقال ابن الجوزي
في زاد المسير في التفسير في نزول الاية اربعة اقوال
احدها انها نزلت في قادة الاحزاب قاله ابو العالية
والثاني انها نزلت في اثني جهل وخمسة من اهل بيته
قاله الضحاك والثالث انها نزلت في طائفة من
اليهود منهم حيي بن اخطب قاله ابن السايب والرابع
انها نزلت في مشركي العرب كابي وابي طالب ولهب
لهب وغيرهم ممن لم يسلم قاله مقاتل وقال
السفاقسي في تفسيره ان الذين كفروا اي اليهود

قاله

قاله ابن عباس رضي الله عنهما وقال الضحاك ابو
جهل واصحابه وقال السدي المشركون وقال الربيع
قادة الاحزاب وقال مجاهد اربع ايات من اول
السورة في المومنين وآيتان في المشركين وثلاث
عشرة اية في المنافقين او تعريف الموصول
للجنس فظاهر انه لا يكون المراد به نفس الحقيقة
من حيث هي لان الحكم ليس بلوازم الماهية من حيث
هي بل بلوازمها وجودها في الخارج فلا بد ان يكون
المراد به اما الجنس من حيث وجوده في ضمن جميع
الافراد فيتناول المصرين على الكفر وغيرهم على سبيل
الشمول كما يتناول اسم الجنس المحلي بلام الاستغراق
كذلك او من حيث وجوده في ضمن بعض الافراد فيتناول
المصرين وغيرهم على سبيل البدل وعلى التقديرين
لا بد ان يخص الجنس المذكور ويخرج عنه غير المصرين
بقرينة الخبر وهو قوله سواء عليهم الخ انذرتهم ام لم
تنذرهم لان هذا الحكم يختص بالمصرين على الكفر غير
متناول الفريقين فعلى الاول يكون قوله ان الذين
كفروا من قبيل اطلاق اللفظ العام المستغرق وارادة
الخاص وعلى الثاني يكون من قبيل اطلاق اللفظ
المطلق المتناول للكل بعض على سبيل البدل وارادة المقيد
بقيد لا صوارم من حيث ان الخبر يدل على التقييد وهو
اظهر من الاول لان حمله على الاستغراق والشمول ثم
تخصيصه بالبعض بواسطة القرينة تطويل للمسافة بلا
طايل مع ان الحمل على العموم يبقى بلا فايدة اصلا بخلاف
ما اذا حمل على الاطلاق واريد به بعض ما يصلح له اللفظ
بقرينة الخبر اذ لا تطويل للمسافة هناك ذكره شيخي
زاده مناقشا ولا اي ذلك الجنس وهو حال منه من حيث

علي الكفر وغيرهم اي المصممين عليه قال الخفاجي
صمم علي الكفر بمعني استمر عليه الي موته ونقله لسجين
بسجين وهذا بناء علي ما بينه شراح المفتاح من ان
تعريف الموصول كالالف واللام فيكون تارة للعهد
وتارة للجنس والاستغراق وقد صرح به النحاة ايضا
فقال ابن مالك في شرح التسهيل المشهور عند النحويين
تقييد جملة الصلة بكونها معهودة وذلك غير لازم
وذلك لان الموصول قد يراد به معهود فتكون صلته
معهودة وقد يراد به الجنس فتوافقه صلته فخص
بالاخراج عنهم اي عن المصرين غير المصرين بما اي
بسبب ما اسند بالبناء للمفعول اي الخبر الذي اسند
اليه اي الي اسم ان وذلك هو القرينة الدالة
علي المخصوص وهي قوله سواء عليهم انذرتهم ام لم
تنذرهم لا يؤمنون اشارة منهم الي الاصرار علي
الكفر وقال الخفاجي ضمن خص معنى اخرج او تجوز
به عنه والا لقال خص المصرون والاول اولي
لتعديته بالباء في قوله بما اسند وفي نسخة منهم
بدل عنهم وضمير غيرهم وما بعده لمن باعتبار معناه
وفي نسخة اسند اليهم وفي قوله خص تصريح بانه
عام مخصوص لا مطلق مقيد وهو الموافق لمذهبه
وقال قدس سره اذا حمل علي الجنس عم الكفار الا ان
الاخبار عنهم بما يدل علي الاصرار دل علي ان المراد هم
المصرون فقط فيكون اللفظ عاما مقصورا علي بعض
افراده والفرق بين العموم والاطلاق والتخصيص والتقييد
ان العام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر والمطلق
ما دل علي فرد شايع وقيل ما دل علي الماهية بلا قيد
والتخصيص قصر العام علي بعض ما صدق عليه والتقييد

يقرب

يقرب منه والكفر بضم الكاف وسكون الفا قال
في القاموس الكفر بالضم ضد الايمان ويفتح كالكفور
والكفران بضمهما وقال في المصباح كفر بالله يكفر
كفرا وكفرانا لغة بالنصب على نزع الخافض او
على التمييز كقولهم لله دره فارسا او على الحالية
من المبتدا على راي لكن على الاول يتوجه الاشكال
من وجهين ذكرهما ابن هشام في تاليف ضمنه اعراب
تراكيب من جملتها قول القايل الاعراب لغة
البيان احدهما ان نزع الخافض من هذا ونحوه
ليس بقياسي فيتوقف على السماع والثاني انهم
قد التزموا فيه وفي امثاله التنكير ولو كان على
نزع الخافض لبقيت على تعريفها الذي كان عند
وجود الخافض كما في قول الشاعر تمرون الديار ولم
تعوجوا اي في الديار ولغة مصدر لغى بالكسر اذا
لهج بالكلام واصلها لغي او لغو الثاني تختار الشهاب
ابن السمين في العمدة والهاء عوض عن اللام المحذوفة
والمراد بها الالفاظ الموضوعة قال الجوهري
والنسبة اليه لغوي يعني بالضم ولا تقل لغوي يعني
بفتح اللام وجمعها لغى ولغات قال بعضهم سمعت
لغاتهم بفتح التاء وشبهها بالتا التي يوقف عليها
بالهاء كذا في المصباح يعني من فتح شبهها بتاء المفرد
في فتحها قالوا ويحتمل ان تكون لغات مفردا والاصل
لغوة كحطمة تحركت الواو وانفتح ما قبلها فقلبت
الفا فصار لغات ثم اضيف الى هم فقيل لغاتهم
ذكره الوالد المرحوم في شرحه على شرح الدرر ستر النعمة
اي نعمة الايمان وغيرها قال في المصباح كفر النعمة
وبالنعمة ايضا جحدها في الدعا ولا نكفرك اي ولا نكفر

نعمتك وكفر بكذا تبرأ منه وفي التنزيل اني كفرت بما
اشركتموني من قبل وكفر بالصانع نفاه وعطل وهو الدهري
والملحد واصله اي اصل الكفر بالضم الكفر بالفتح اي فتح
الكاف وسكون الفا قال في المصباح كفرته كفرا سترته
قال الفارابي وتبعه الجوهري من باب ضرب
وفي نسخة معتمدة من التهذيب يكفره مضبوطا بالضم
وهو القياس لانهم قالوا كفر النعمة اي غطاها استعارة
من كفر الشي اذا غطاه وقال شيخي زاده لعل المراد
باصالة المفتوح للمضموم ان المفتوح عام موضوع لمطلق
الستر والمضموم خاص موضوع لستر النعمة خاصة
والمطلق اصل بالنسبة الي المقيد وكذا العام بالنسبة الي
الخاص والا فالظاهر ان كل واحد منهما لغة اصلية
وفي الصحاح الكفر ضد الايمان والكفر ايضا جحود النعمة
وهو ضد الشكر والكفر بالفتح التغطية وقد كفرت
الشي اكفره بالكسر كفرا اي سترته وقال الخفاجي
الكفر بالضم مقابل الايمان واصله الماخوذ منه الكفر
بالفتح مصدر بمعنى الستر يقال كفر يكفر من باب
قتل وقول الجوهري تبعا للفارابي وهو ابو نصر
الفارابي قال الجوهري انه من باب ضرب الظاهر
انه غلط ولم ينبه عليه في القاموس ثم شاع في ستر
النعمة خاصة وفي مقابل الايمان لان الكفر فيه ستر
الحق وستر نعم فياض النعم انتهى قلت نقل صاحب
المصباح له انه من باب ضرب عن الجوهري والفارابي
كما قدمناه ولم يتعقبه وعدم تعقب صاحب القاموس
له مع انه يتعقب الجوهري كثيرا اعترف بانه ليس
غلطا كيف وهم ايمة اللغة ندر من غلطهم فلعلهما
لغتان من باب ضرب ومن باب قتل ومن حفظ

حجة على من لم يحفظ قال الفارابي في ديوان
الادب له في باب فعل يفعل بفتح الفاء من الماضي
وضمها من المستقبل كفر كفرا وكفورانا وهو نقيض
شكر شكرا وشكورا وشكرانا وقال ايضا في باب
فعل يفعل بفتح العين من الماضي وكسرها من
المستقبل وكفر الشيء تغطيته وهو اي الكفر بالفتح
الستر بفتح السين المهملة قال في المصباح ستر
الشيء سترا من باب قتل والستر بالكسر ما يستتر به
وجمعه ستور والسترة بالضم مثله والستارة بالكسر
مثله والستار بحذف الهاء لغة وسنة اي من الكفر بالفتح
بمعنى الستر قيل اي قال العرب للزراع الذي
يستر الحب بالتراب وقيل في الكل ايضا كما قرأ
ساتر قال في المصباح ويقال للفلاح كافر لانه يكفر
البذر اي يستره قال لبيد

في ليلة كفر النجوم غمامها اي ستر وقال في القاموس
والكافر الليل والبحر والوادي العظيم والنهر الكبير
والسحاب المظلم والزارع والدرع ومن الارض
ما بعد من الناس كالكفر والارض المستوية والخاشع
وهو المطمئن من الارض والوطي والنبت وموضع بهذيل
هذيل والظلمة كالكفرة والداخل في السلاح كالمكفر المحدث
ومنه لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب
بعض ومعناه لا تكفروا الناس فتكفروا والمكفر كمحظم
الموثق في الحديد والكفر تعظيم الفارسي ملكه وظلمة
الليل وسوادها وبكسر القبر والتراب والقرية وقال
في المصباح الكفر القرية والجمع كفور مثل فلس وفلوس
وقال الشيخي زاده والكافر الليل المظلم لانه يستر
بظلمته كل شيء وكل شيء غطى شيأ فقد كفره قال ابن

السكيت ومنه سمي الكافر لانه يستر نعم الله تعالى
وقال الخفاجي ويقال لليل كافر لستر ظلامه لوجه
الارض وقد تلطف العارف حيث قال ۞
يا ليل طل او لا تطل ۞ اني علي الحالين صابر ۞
لي فيك امر مجاهد ۞ ان صح ان الليل كافر ۞
وقيل الكمام بكسر الكاف جمع كم بالكسر الثمرة مونثة
وجمعها ثمرات مثل تصبة وقصبات والثمر بفتحتين
مذكر ويجمع علي ثمار مثل جبل وجبال ثم يجمع الثمار
علي ثمر مثل كتاب وكتب ثم يجمع علي اثمار مثل عنق
واعناق والثمر هو الحمل الذي تخرجه الشجرة سواء اكل
ام لا ذكره في المصباح كافور لانه يستر الثمرة وقال
في القاموس الكافور وعاء طلع النخل ونبت طيب
نوره كنور الاقحوان والطلع او وعاؤه وطيب
معروف يكون من شجر بجبال بحر الهند والصين يظل
خلقا كثيرا وتاء لفه النمورة وخشبه ابيض هش في
اجوافه الكافور وهو انواع ولونها احمر وانما يبيض
بالتصعيد وقال في المصباح والكافور كم النخل لانه
يستر ما في جوفه وقال ابن فارس الكافور كم الطلع
قبل ان ينور لانه كفر الوليع اي غطاه وفي القاموس
الوليع باللام والعين المهملة الطلع في قيقابه اي
خرزنته واصل القيقاب الخرزة يصقل بها الثياب
والكفر في الشرع الجحود اي انكار اي بجحود ما اي علم
شرعي او امر الهي علم بالبناء للمفعول بالضرورة
ضره الي كذا واضطره بمعني الجاءه اليه وليس له منه
بد والضرورة اسم من الاضطرار ولهذا اطلقت علي
المشقة ذكره في المصباح نبي اي بعثة الرسول صلي
الله عليه وسلم به الي الامة قال الخفاجي هذا مذهب

الشافعي رحمه الله تعالى والمراد بالضروري
ما اشتهر حتى عرفه الخواص والعوام قال النووي
في الروضة ليس بكفر جاحد المجمع عليه على اطلاق قد يقال
من جحد مجمعا عليه فيه نص وهو من الامور الظا هرة
التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام كالصلاة
وتحريم الخمر ونحوهما فهو كافر ومن جحد مجمعا
عليه لا يعرفه الا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس
مع بنت الصلب ونحوه فليس بكافر ومن جحد مجمعا
عليه ظاهرا لا نص فيه ففي كفره خلاف وقال
ابن الهمام في المسايرة الحنفية لم يشترطوا في الانكار
سوى القطع بثبوت ذلك الامر الذي تعلق به
الانكار لا بلوغ العلم به حد الضرورة ويجب حمله على
ما اذا علم المنكر بثبوته قطعا لان مناط التكفير التكذ
يب
او الاستخفاف وقال شيخي زاده في تقريره اول فان
ما علم بالضرورة مجيئه صلى الله عليه وسلم به فمن
صدقه في كل ذلك فهو مومن ومن لم يصدقه في ذلك
سواء صدقه في البعض دون البعض او لم يصدقه
في شيء من ذلك بل انكر كل واحد منها فهو كافر فعلى هذا
يكون بين الايمان والكفر تقابل التضاد لكونهما
وجوديين حينئذ وقبل هذا التعريف غير صادق
على الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب معا
واعتذر ان مما جاء به صلى الله عليه وسلم ان تصديقه
واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه في شيء مما جاء به
فقد كذبه في ذلك ورد بظهور المنع للفرق الظاهر
بين التكذيب وعدم التصديق فالصواب ان يقال
ان التقابل بين الايمان والكفر هو تقابل العدم
والملكة فان الايمان كما هو تصديقه صلى الله عليه

وسلم في جميع ما علم مجيئه به بالضرورة والكفر عدم
الايمان عما من شانه ان يكون مومنا والكافر بهذا
المعنى يتناول الخالي عن التصديق والتكذيب
كما يتناول المكذب وتقييد العلم بما جاء به صلى الله
عليه وسلم بكونه ضروريا للاحتراز عما علم بالاستدلال
او برواية الاحاد لا يكون كافرا وانما يكفر من انكر شيا
مما علم بالتواتر انه صلى الله عليه وسلم جاء به
وذهب الله وانه من دينه كمن انكر وجود الصانع
او كونه عالما قادرا مختارا او كونه واحدا منزها عن
النقايص والافات او انكر نبوة محمد صلى الله عليه
وسلم او صحة القران او الشرايع التي علمنا بالضرورة
كونها من دينه صلى الله عليه وسلم كوجوب الصلاة
والزكاة والصوم والحج وحرمة الزنا والخمر فانه كافر
لانه ترك تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم
فيما علم بالضرورة انه من دينه واما الذي يعرف بالدليل
انه من دينه مثل كونه تعالى عالما بالعلم او بذاته
وانه مريد او غير مريد وانه خالق افعال العباد
ام لا فلم ينقل بالتواتر القاطع للعذر مجيئه صلى
الله عليه وسلم باحد القولين دون الاخر بل انما يعلم
صحة احد القولين وبطلان الثاني بالاستدلال فلا
جرم لم يكن انكاره والاقرار به داخلا في ماهية الايمان
ولا موجبا للكفر فلاجل هذه القاعدة لا يكفر احد من هذه
الامة ولا يكفرار باب التاويل وانما عد بضم العين
المهملة وتشديد الدال المهملة اي عد العلماء بمعنى
ادخلوا في العدد والحساب او بمعنى هيئوا واحضروا
يقال اعددته اعدادا اهيأته واحضرته لبس العباء
بكسر العين المعجمة وفتح الياء المثناة التحتية يليها

الف واخره راء مهملة وشد اي ربط الزنار بضم
الزاي وتشديد النون ذكره الغاراني في ديوان
الادب قال في المهذب اهل الذمة يلزمهم اذا قام
الغيار والزنار وفي شرحه الخبار ان يخيطوا على
ثيابهم الظاهرة ما يخالف لونه لونها وتكون
الخياطة على خارج الكتف دون الذيل وحاشيه
انه لا يختص بالكتف والزنار كتفاح خيط غليظ
يشد على اوساطهم خارج الثياب وسمي غيار
المغايرة لونه للون ما خيط عليه او لانه يتغاير
به اهل الذمة ومن قال الخيار قلنسوة طويلة
كانت تلبس قبل الاسلام وهي من شعار الكفرة لم
يدر حقيقته وفي تعبيره باللبس والشد ما يشير
الى تغايرهما والزنار كان حراما مخصوصا
بالنصارى والمجوس ذكره الخفاجي ونحوهما الكاظمة
الكستيج بضم الكاف وسكون السين المهملة وكسر
التا المثناة الفوقية وسكون الياء المثناة التحتية
واخره جيم خيط بقدر الاصبع غلظا من الصوف
يشده الذمي على وسطه فوق ثيابه وفي فتح القدير
انه اذا عرف ان المقصود العلامة فلا يتعين
ما ذكر بل يعتبر في كل بلدة ما يتعارفه اهله وفي
بلادنا جعلت العلامة في العمامة فالزموا النصارى
بالعمامة الزرقاء واليهود بالعمامة الصفراء واختص
المسلمون بالبيضاء لكن في الظهيرية ما يفيد منع
العمامة لهم فانه قال وكستيجات النصارى
قلنسوة سوداء من اللبد مضربة وزنار من الصوف
واما لبس العمامة وزنار الابريسم فممنوع في حق اهل الاسلام
ومكروه لقلوبهم ذكره المرحوم الوالد في شرحه على

شرح الدرر كفرا بالله تعالى لانها اي هذه الافعال
تدل على التكذيب بدين الاسلام لانها جعلت في الشرع
علامة على المكذبين ففعلها يدل على التكذيب فان
من صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما جاء به من
الحق لا يجترئ اي لا يقدم ويسرع بالهجوم قال في
المصباح اجترأ على القول بالهمز اسرع بالهجوم
عليه من غير توقف والاسم الجراءة وزان غرفة
وجرأته عليه بالتشديد فجرأ هو ورجل جريء بالهمز
ايضا على فعيل اسم فاعل من جرؤ جراءة مثل ضخم
ضخامة عليها اي على هذه الافعال الدالة على
التكذيب ظاهرا فاذا اظهر ذلك دل فعله على
اظهار التكذيب واختياره فعل المكذبين لا انه
يكفر لانها اي فعل هذه العلامات ظاهرا كفر في
انفسها اي بمجردها من غير الدلالة المذكورة وقال
شيخي زاده وهذا القول يعني من المصنف اشارة
الى سؤال وجواب تقرير السؤال ان من ارتكب
هذه الامور كان كافرا بالاجماع وان صدق النبي
صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم بالضرورة مجيئه
به فيبطل عكس التعريف وتقرير الجواب ان تلك
الامور في انفسها ليست كفرا بل تدل على الكفر وعدم
التصديق لان من صدقه صلى الله عليه لا يجترئ عليها
ظاهرا وقال الامام الرازي قلنا هذه الاشياء في
الحقيقة ليست كفرا الا ان التصديق وعدمه امر باطن
لا اطلاع للخلق عليه ومن عادة الشرع لا يبني الحكم
في امثال هذه الامور على نفس المعنى لانه لا سبيل
الى الاطلاع عليه بل يجعل لها معرفات وعلامات
ظاهرة ويجعلها مدار الاحكام الشرعية ولبس الغيار

وشد الزنار من هذا الباب فان الظاهر ان
من يصدق الرسول صلي الله عليه وسلم فانه لا
يأتي بهذه الافعال فحيث اتي بها دل ذلك علي عدم
التصديق فالجرم فرع الشرع عليها احكام الكفر لا لانها
في انفسها كفر فان قيل ان جعل ترك المامور به وارتكاب
المنهي عنه علامة للتكذيب نازلة منزلته يلزم ان
يسقط طرد التعريف بغير الكفر لصدقه حينئذ
علي الفسقة من المومنين قلنا يجوز ان يجعل الشارع
بعض محظورات الشرع علامة التكذيب وينزله
منزلة نفس التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه كشد الزنار
ونحوه ولا يجعل بعضها كذلك ولا يحكم بكفر من ارتكب
كالزنا وشرب الخمر انتهي قلت ويمكن الجواب عن
ذلك بوجه اخر وهو ان العلامة علي الكفر اذا كان
الحامل عليها غرض شهوة النفس او تحصيل السرور او
الطمع في زخارف الدنيا ونحو ذلك كالمعاصي والفسقا
وترك الفروض اذا حمل علي ذلك الكسل ونحوه خرج عن
دلالته صريحا علي التكذيب فلا يكون كفرا كما قالوا
في لبس قلنسوة الكافر لخوف البرد ونحوه قال والدنا
المرحوم في شرحه علي شرح الدرر لو وضع قلنسوة
المجوس علي راسه قال بعضهم يكفر وذهب اليه
ابن الرفعة من الشافعية وقال بعض المتاخرين
ان كان لضرورة البرد او لان البقرة لا تعطيه اللبن
حتي يلبسها لا يكفر والا كفر كما في الخلاصة والصحيح
انه يكفر كما في المحيط والعمادية وما ذكر وامن
ضرورة دفع البرد فليس بشي لانه يمكنه ان يمزقها
ويخرجها عن تلك الهيئة حتي تصير شبه قطعة لبد
فيدفع ضرر البرد عن نفسه فلا ضرورة الي لبسها علي

تحريم

تلك الهيئة كذا في الهداية لكن تتصور الضرورة
بوجه اخر بان كان المسلم اسيرا وستأمنا واعاده
الكافر تلك القلنسوة فليس له ان يغيرها عن تلك الهيئة
على ان تلك الهيئة قد لا يكون مانعا من البرد ولو
شد الزنار او وضع النعل على كتفه او جعل الملم
المنديل على شئه قلنسوة المجوس ووضعه على راسه
اختلفوا فيه واكثرهم على انه يكفر لان هذا تصريح بما
هو كفر بخلاف الاول كذا في الهداية وفي الملتقط اذا
شد الزنار او اخذ النعل او لبس قلنسوة المجوس عامدا
او هازلا لا يكفر الا اذا فعل لخديعة في الحرب وفي الهداية
وان شد الزنار على وسطه ودخل دار الحرب للتجارة
كفر وان دخل لتخليص الاسارى لا يكفر وفي الظهيرية
ومن وضع قلنسوة المجوس على راسه فقيل له اي اكفر
عليه فقال ينبغي ان يكون القلب سويا ومعتقدنا
كفر اي لانه ابطل حكم ظاهر الشريعة وقال الكاكي
في قول المصنف لانها تدل على التكذيب هذا جواب
سوال مقدر تقديره انا اهل الشرع حكموا على بعض
الافعال والاقوال بانها كفر وليست انكارا من فاعلها
ظاهرا فاجاب بانها ليست كفرا وانما هي دالة عليه
فاقيم الدال مقام مدلوله حماية لحريم الدين وذبا
عن حماه وانما هي حتى لا يحوم حوله احد ويجتري عليه
وليس بعض المنهيات التي تقتضيها الشهوة النفسانية
كذلك ولذا ورد في الحديث وان زنا وان سرق فلا يرد
على ما ذكر من الاعتراض بان ارتكاب المنهي اذا دل
على التكذيب بطل طرده بغير الكفر من الفسق حتى
يحتاج الى ان يقال يجوز جعل الشارع بعض المنهيات
علامة للتكذيب فيحكم بكفر من كذبه انتهى قلت والحاصل

ان الشارع جعل ما هو من المنهيات بقصد التكذيب
والاستخفاف تكذيبا وعلامة على التكذيب كما ورد
لا يزني الزاني حين يزني وهو مومن ولا يسرق
السارق حين يسرق وهو مومن وبلا نية شيء من ذلك
بل بنية قضاء الشهوة النفسانية ليس بعلامة على
التكذيب كما ورد وان زنا وان سرق واقوال الفقهاء
في كل ما حكموا فيه بالكفر مبنية على ذلك وربما
علموا بعض ذلك فاذا كان كفرا لا محالة قاصدا علموا
كفرا لا محالة والا فلا وقال ابن الهمام اعتبروا في
الايمان لوازم ترتب على عدمها ضده كتعظيم
الله سبحانه وتعالى وانبيائه عليهم الصلاة والسلام
وكتبه ولاعتبار التعظيم المنافي للاستخفاف كفروا
بالفاظ وافعال كثيرة واما ليس شعار الكفر
بخرية بهم وهزلا ففي بعض الحواشي ان ليس
بكفر وليس ببعيد اذا قامت القرينة ولا يلزم مما
مر تكفير اهل البدع من الفرق الاسلامية كما
توهم وقال والدنا المرحوم في شرحه على شرح
الدرر وفي المسايرة يعني لابن الهمام ولاعتبار
التعظيم المنافي للاستخفاف كفر الحنفية بالفاظ كثيرة
وافعال تصدر من المتهتكين لدلالتها على عدم استخفاف
بالدين كالصلاة بلا وضوء عمدا بل بالمواظبة على
ترك سنة استخفافا بها بسبب انه انما فعلها النبي
صلى الله عليه وسلم زيادة واستقباحا لمن استقبح
من آخر حلق بعض العمامة تحت حلقه او اخفى
شاربه ومن هزل بلفظ كفر ارتد وان لم يعتقد
للاستخفاف فهو كفر العناد وبالفاظ التي بها يعرض
في الفتاوى فهذا وما قبله صريح في ان الفاظ

التكفير المعروفة في الفتاوى موجبة للردة عن
الاسلام حقيقة وفي البزازية ويحكى عن بعض
من لا سلف له انه كان يقول ما ذكر في الفتاوى
انه يكفر بكذا وكذا فذاك للتخويف والتهويل لا لحقيقة
الكفر وهذا كلام باطل وحاشا ان يلعب امناء الله تعالى
اعني علماء الاسلام بالحلال والحرام والكفر والاسلام
بل لا يقولون الا الحق وهذا الثابت عن سيد الانام
عليه الصلاة والسلام وما ادى اليه اجتهاد الامام اخذا
من نص قرآن انزله الملك العلام او شرعه سيد الرسل
العظام او قاله الصحب الكرام والذي جرت به هو
مختار المشايخ السابقين لدين الاسلام بوأهم الله
تعالى بفضله دار السلام وكل من يأتي بعدهم
من علماء الدهر والايام ما بقي دين الاسلام وفي البحر
والحق انه ما ثبت عن المجتهد فهو على حقيقته واما
ما ثبت عن غيره فلا يفتي به في مثل التكفير وكذا قال
في الفتح من باب البغاة الذي صح عن المجتهدين في
الخوارج وعدم تكفيرهم ويقع في كلام اهل المذهب
تكفير كثير لكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون
بل من غيرهم ولا عبرة بغير الفقهاء فيكفر اذا وصف
الله تعالى بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه أو قصّر
من امور او انكر وعده او وعيده او جعل له شريكا
او ولدا او زوجة او نسبه الى الجهل او العجز او النقص
وقال في شرح الدرر ثم اذا كان في المسئلة وجوه
توجب تكفيرا ووجه واحد يمنعه يميل العالم الى
ما يمنعه ولا يرجح الوجوه على الواحد لان الترجيح
لا يقع بكثرة الادلة ولاحتمال انه اراد الوجه الذي
لا يوجب تكفيرا وقال في تنوير الابصار ولا يفتي

بتكفير

بتكفير مسلم امكن حمل كلامه على محمل حسن وكان في كفره
خلاف ولو رواية ضعيفة واصخت المعتزلة بما جاء في
ايات القران بلفظ الماضي كقوله تعالى هنا ان الذين
كفروا علي حدوثه اي القران لاستدعائه اي لفظ
الماضي بمعنى اقتضايه وطلبه سابقية محبر بفتح الباء
الموحدة عنه قال تيمي زاده يعني انهم استدلوا
علي حدوث القران بما جاء فيه من الاخبار بلفظ الما
ضي نحو قوله تعالى ان الذين كفروا انا ارسلنا نوحا
انا انزلناه في ليلة القدر ولفظ الماضي يستدعي
سبق وقوع النسبة علي وقت الاخبار وهو الازل
علي تقدير ان يكون كلامه تعالى ازليا لا يتصور سبق
شيء علي الازل فوجب ان يكون كلامه حادثا اذ لو
كان ازليا لكان الاخبار بلفظ الماضي كذبا والكذب
علي الله تعالى محال فتعين ان يكون الاخبار بصيغة
الماضي سبوقا بوقوع النسبة ولا شك ان المسبوق بغيره
مسبوق بالعدم فيكون حادثا فيكون كلام الله تعالى
حادثا سواء كان عبارة عن هذه الحروف والاصوات
او كلاما شيئا اخر وقال الخفاجي اتفق المتكلمون
علي انه تعالى متكلم ثم اختلفوا في المراد بالكلام وقدمه
وحدوثه لما رأوا قياسين متعارضين انتجا وهما كلام
الله صفة له وكل ما هو صفة له قديم فكلام الله قديم
وكلام الله اي القران مؤلف من حروف مترتبة
متعاقبة وكل ما هو كذلك حادث ضرورة فكلامه
حادث فاضطروا الي القدح في احدهما لامتناع
حقيقة النقيضين فمنعت كل طائفة مقدمة فالحنابلة
ذهبوا الي انه حروف واصوات قديمة فمنعوا اقتضاء
التعاقب للحدوث حتي لزمهم قدم الورق والجلد

بل الكاتب والمجلد ونحوه مما هو بين البطلان فقيل
مرادهم النادب للاحتراز عن سريانه للنفسي كما صرح
بعض الاشاعرة يمنعه ان يقال ان القرآن مخلوق
والمعتزلة ذهبوا إلى حدوثه لتركبه من الحروف والاصوات
فقالوا هو قايم بغيره ومعنى كونه متكلما انه موجد
الكلام في جسم كاللوح او جبريل او النبي صلى الله عليه
وسلم او غيره كشجرة موسى عليه السلام ومنعوا اتصاف
الله تعالى به رأسا والكرامية لما رأوا الحنابلة خالفوا
الضرورة وهو مكابرة والمعتزلة خالفوا العرف
واللغة في جعل المتكلم موجدا الكلام قالوا هو حادث
ويكون قيامه بذاته والاشاعرة قالوا كلامه قديم
نفسي قايم بذاته تعالى بلا اصوات ولا حروف
ولا نزاع بينهم وبين المعتزلة في حدوث الكلام اللفظي
انما النزاع في اثبات النفسي وذهب العضد تبعا
للشهرستاني الى ان مذهب الشيخ يعني الاشعري
انه الفاظ قديمة وافرد لتحقيقه مقالة ذكر فيها
ان المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وعلى القايم
بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهموا منه
ان مراده مدلول اللفظ وهو القديم عنده والعبارات
انما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على الكلام الحقيقي حتى
صرحوا بان الالفاظ حادثة عنده ولكنها ليست بكلام
حقيقي وقد قيل عليه انه لو ازم كثرة الفساد لعدم
تكفير من انكر كلامية ما بين الدفتين مع انه معلوم من
الدين بالضرورة ولوقوع التحدي بغير كلام الله تعالى
حقيقة وعدم كون المقروء والمحفوظ كلام الله حقيقة
وغير ذلك فوجب حمل كلامه على ارادة المعنى الثاني
ليكون الكلام النفسي عنده شاملا للفظ والمعنى

معا قايما بذاته تعالي والترتب والتعاقب انما
هو في الملفوظ لعدم مساعدة الالة ونظيره وقوع
الحروف دفعة في الختم وادلة الحدوث يجب حملها
علي الصفات المتعلقة بالكلام دونه جمعا بين الادلة
واجيب من طرف اهل السنة بانه اي لفظ الماضي
مقتضي التعلق اي تعلق الكلام القديم به وحدوثه
اي التعلق لا يستلزم حدوث الكلام فان الكلام القديم
حيث تعلق بالاعمال الحادثة في الازمنة والامكنة
انبا عنها علي ما هي عليه من حدوثها وهو علي ما هو
عليه من القدم كما في العلم القديم اذا كان له تعلق
حادث بما يحدث من الاكوان شيا فشيا لا يلزم من
حدوث تعلقه بالكشف عن تلك الاكوان الحادثة
ان يكون العلم حادثا وقال شيخي زاده واجيب
بان الكلام الازلي في نفسه لا يستدعي كونه مسبوقا بوقوع
النسبة لان كلامه في الازل لا يتصف بكونه ماضيا
او حالا او مستقبلا لعدم الزمان فيه وانما يتصف
بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث
الازمنة والاوقات غاية ما في الباب ان يلزم حدوث
التعلق وحدوثه لا يقتضي حدوث الكلام المتعلق
كما في العلم بعينه فان الله تعالي كان في الازل عالما
بان الشي سيوجد فلما اوجده انقلب العلم بانه سيوجد
علما بانه قد وجد ولم يلزم من حدوث تعلقه بكونه
قد وجد حدوث علم الله تعالي فلم لا يكون ايضا ان
يقال ان خبر الله تعالي في الازل كان خبرا بانهم
سيكفرون فلما وجد كفرهم صار ذلك الخبر خبرا عن
انهم قد كفروا ولم يلزم من حدوث تعلق ذلك الخبر
بتحقق الكفر منهم حدوث خبر الله تعالي ولا يخفي ان

المعتزلة بنوا احتجاجهم على حدوث كلام الله تعالى
على ما ذهبوا اليه من ان كلام الله تعالى عبارة عن
الالفاظ المركبة من الحروف والاصوات وهي لا بد وان
كثيرة منها انها اعراض حادثة بشروط حدوث بعضها
بانقضاء البعض ضرورة امتناع التكلم بالحرف الثاني
بدون انقضاء الحرف الاول ومنها ما ذكره من استمرارها
على صيغ الماضي المسبوقة بغيرها والحنابلة وافقوا
المعتزلة في ان كلامه تعالى مؤلف من الاصوات
والحروف وخالفوهم حيث قالوا انه قديم قايم بذاته
حتى قال بعضهم من غاية جهله ان الجلد والغلاف
ايضا قديمان والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى
حروف واصوات وسلموا انها حادثة ولكنهم زعموا انها
قايمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى
وكلهم اتفقوا على نفي الكلام النفسي ونحن نثبته ونقول
انه قديم قايم بذاته تعالى ونثبت الكلام اللفظي
الدال على ذلك المعنى الازلي ونقول انه حادث
قايم بغير ذاته تعالى وان كلام الله تعالى اسم
مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة
كونه صفة لله تعالى قايم بذاته تعالى وبين اللفظي
الحادث ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس
من تاليف المخلوقين فلما كان اسم كلام الله تعالى
حقيقة في كل واحد من الكلام النفسي واللفظي لا انه
حقيقة في الاول فيجاز في الثاني لم يصح نفي كلام الله
تعالى عن النظم المؤلف بان يقال انه ليس بكلام الله
تعالى ولم يلزم ايضا ان لا يكون المعجز المتحدي به
حقيقة وهو النظم المؤلف كلام الله تعالى فاذا عرفت
هذا فهذا التفصيل فنقول احتجاج المعتزلة على حدوث

الكلام اللفظي واقامة الدليل علي غير المتنازع فيه
لا نزاع بيننا وبينهم في حدوثه وانما النزاع في اثبات
الكلام النفسي ونفيه وان الجواب المذكور عن احتجاج
المعتزلة بان ما وقع في القرآن من صيغ الماضي
المسبوقة بوقوع النسبة مبني علي تعلق الخبر الازلي
بتلك النسبة بعد وقوعها ولا يلزم من حدوث التعلق
وحدوث الكلام المتعلق بالمتجدد الحادث حدوث
الكلام القايم بذات الله تعالي وهو اللفظ المؤلف
من السور والآيات المركبة من الحروف الغير المرتبة
فان اللفظ المذكور والمعني المدلول صفة ازلية قايمة
بذاته تعالي مقالة مغردة مخالفة لما اشتهر بين اصحابنا
من حدوث الكلام اللفظي ولو كان الجواب المذكور
مبنيا علي ما هو المشهور لقيل حدوث اللفظ القايم
بغيره تعالي لا ينافي قدم المعني النفسي القايم بذاته
تعالي انتهي قلت والحاصل ان كلام الله تعالي
هو المعني النفسي القايم بذات الله تعالي وليس هو
المعني الذي هو مدلول اللفظ وانما اراد بالمعني ما
يقابل العين الحادثة الظاهرة لنا بعد افاضة الوجود
عليها وذلك المعني هو القديم وهو القايم بذات
الله تعالي كقيام العلم الكاشف عن المعلومات
الكثيرة قبل ظهورها بالعالم وهو سور وايات مركبة
من الحروف والاصوات المترتبة المتعاقبة علي هذا
الوصف الذي هو عندنا لكنه معني واحد قايم بذات
المتكلم علي هذه الصفة المذكورة وقد نزل كذلك
دفعة واحدة الي اللوح المحفوظ ثم الي السما الدنيا
في ليلة القدر ثم نزل به جبريل عليه السلام منجما
بحسب الوقايع ومعني نزوله تعيينه في هذه العين

الحادثة عندنا بافاضة الوجود على ما في نفسه تعالى
من تلك السور والايات المركبة من الحروف والاصوات
على ما هي عليه من الترتيب والتعقيب في معنويتها
القديمة وهذا معنى قوله تعالى وما ياتيهم من ذكر
من الرحمن محدث الاية اي محدث عندهم بافاضة نور
الوجود عليه والا فهو قديم عند الله تعالى وعندنا في
اعتقادنا وليس بحادث والترتيب والتعقيب والتقدم
والتاخر في ذلك المعنى القديم المشتمل على ما لا نهاية
له بحكم قوله سبحانه ما فرطنا في الكتاب من شيء لا
يطعن في كونه معنى واحدا قديما مشتملا على ترتيب
وتعقيب وتقديم وتاخير في اشياء هي جملة كما ان
الختم الواحد المشتمل على كلمات مرتبة متعاقبة
وحروف تتقدم بعضها على بعض وهو واحد فاذا
ختم به على القرطاس وظهرت تلك الكلمات والحروف
المترتبة شيأ فشيأ لا يلزم ان تكون هي كذلك شيأ فشيأ
في اصل الختم فاعتبار الترتيب والتعقيب والتقدم
والتاخر من طرف الحوادث وليس هو في المعنى القديم
بل فيه كل شيء في محله ولهذا قيل فيه محدث عندنا كما
نقول حدث عندنا اليوم ضيف اي حدث له صفة
الضيفية لا انه هو بذاته حدث عندنا اليوم والله
الاعلم والاحكم وقال الخفاجي في تقرير كلام المصنف
هنا ولا يلزم من حدوث التعلق حدوث المتعلق
بالكسر كما ان حدوث المعلوم وتعلق العلم به لا يلزم منه
حدوث نفس العلم ومما يشير اليه قول الاصوليين
المضي وغيره بالنسبة الى زمان الحكم لا الى زمان
التكلم كذا ينبغي ان يفهم كلام المصنف فان قلت
ليس هذا اول ماض وقع في التنزيل وقد سبق انعمت

ورزقنا فلم ذكره هنا قلت قد اشرنا الى انه بالنسبة
الى زمان الحكم لا التكلم وانعمت ماضي بالنسبة للهداية
وكذا رزقنا بالنسبة للانفاق وكذا انزل بالنسبة
الى الايمان فلا يتاتى الاحتجاج به بخلاف ما هنا فانه
كلام مبتدا وزمان الحكم والتكلم فيه واحد سواء عليهم
اي على الذين كفروا انذرتهم يا محمد ام لم تنذرهم
خبران يعني ان مجموع ذلك خبران اما بطريق ان سواء
بمعنى مستوي وما بعده فاعله او ما بعده مبتدا وهو
خبره والجملة خبران ذكره شيخي زاده وفي بعض
النسخ ليس فيه قوله هنا خبران لقوله بعده رفع
بانه خبران وسواء اسم بمعنى الاستواء اي التساوي
قال الخفاجي اراد بالاسم اسم المصدر وهو المراد
منه اذا قرن بالمصدر كما هنا وفي غيره يراد به الجامد
او العلم واسم المصدر ما دل على معناه ولم يجر على
وفق ابنية المصادر كالكلام وللنحويين خلاف في
اعماله عمل مصدره والاصح الجواز وقال السفاقسي
سواء بمعنى استواء مصدر استوى ويجيء وصفا بمعنى
مستوي متمحلا للضمير قالوا مررت برجل سواء هو
والعدم والاجانب مجرى المصدر لا يثنى ولا يجمع
قال الشاعر وليل يقول الناس من ظلماته سواء صحيحات
العيون وعورها ولانهم استغنوا بتثنية سي عن
تثنيته وحكى الفراء تثنيته عن بعض العرب قالوا
سواآن وذكر الفارسي ايضا انهم قد كسروه ايضا
على سواسية نعت به اي بلفظ سواء اي اجري
الاستواء على الذين كفروا وقال الخفاجي نعت به
بمعنى وصف به والنعت والوصف بمعنى وقد يفرقون بينهما
بعضهم فقال النعت لا يقال الا في غير الله كنعت

الثوب والفرس والرجل ولا يقال نعوت الله بخلاف
الوصف والصفة وهما يكونان بمعنى التابع النحوي وبمعنى
اثبات صفة لشيء مطلقا سواء كان تابعا اولا وهو المراد
هنا لان ما نحن فيه كذلك كما نعت بالبناء للمفعول بالمصادر
اي كما اجريت المصادر على الموصوف بها مبالغة في
اتصافه بها كانه صار عين ما قام به فان معنى قولك زيد
عدل انه العدل بعينه كانه تحتم منه ذكره شيخي زاده
قال الله تعالى تعالوا الى كلمة سواء نعت لكلمة بيننا وبينكم
فان اجراء المصادر على الموصوف بها قد يكون بان يجعل
نعتا نحويا له كما في هذه الآية وفي قوله تعالى في اربعة
ايام سواء في قراءة الجر وقد يكون بان يجعل نعتا معنويا
غير تابع له في الاعراب كما في هذه الآية فان سواء ههنا
في موضع مستوى اما خبر عما قبله او مسند الى ما بعده
كما يسند الفعل الى فاعله وحينئذ يجب توحيده كما هو
حكم المسند الى الظاهر بعده واما خبر عما بعده فينبغي
ان يثنى لكونه مسندا الى ضمير شيئين لكن ترك تثنيته رعاية
لجهة المصدرية ذكره شيخي زاده رفع بالبناء للمفعول
اي لفظ سواء بانه خبر ان هذا تفصيل لما اجمله في قوله
خبر ان اعاده ليبني عليه وجه اعراب ما بعده ذكره
سنان فان قيل ارتفاع سواء بخبرية ان مخالف لما ذكر
ان خبرها هو المجموع قلنا الرفع فيه رفع المجموع فان
المجموع لما لم يقبل الحركة اعطوها جزءه القابل كما يقال
الخبر في زيد قايم هو قايم مع ضميره لكنه لما لم يقبل الحركة
اعطوها مجرد قايم فقالوا قايم مرفوع بالخبرية ذكره
شيخي زاده قال الخفاجي هذا احد الوجوه في مثل
هذا التركيب وتقديمه يؤذن بترجيحه وما بعده اي
بعد لفظ سواء من تتم به على الفاعلية وهو قوله

الا انذرتهم ام لم تنذرهم بتاويل المفرد والتقدير
استوي انذارك وعدمه كانه قيل ان الذين كفروا استوى
عليهم انذارك وعدمه فيه اشارة الى ان المصدر
بمعنى اسم الفاعل وان التعليل مؤولان بالمصدر
ذكره خرد واعترض عليه ابوحيان بان فيه
وقوع الجملة فاعلا والجمهور على ان الفاعل لا يكون
الا اسما مفردا وتسمع ما يدفعه عن قريبه
وقوله في هذا الوجه مستوي وفي الثاني سيان
بلفظ التثنية لانه في الاصل مصدر لا يثنى ولا يجمع
ولذا قالوا ان العرب لم تثنه استغناء بتثنية
سيان عنه للاشد وذا وفي قول المصنف سيان
ايماء اليه وهمز سواء مبدلة من ياء واصله سواي
ذكره الخفاجي او بانه اي سواء خبر مقدم لما بعده
من قوله الا انذرتهم ام لم تنذرهم بمعنى اي بتاويل
انذارك وعدمه سيان بالتشديد اي مستويان عليهم
والي المثل وهما سيان اي مثلان ذكره في المصباح
وقال النسفي في تفسيره قوله سواء عليهم ولم يقل
سواء عليك اي انذارك وترك انذارك ليسا سواء في
حقك فانك تثاب على الانذار وان لم يؤمنوا واما
في حقهم فهما سواء لانهم لا يؤمنون في الحالين وسيأتي
من المصنف ذكره وهو نظير الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر فانه يثاب به الآمر وان لم يعمل به المامور
وكان هؤلاء القوم كقوم هود الذين قالوا لهود
عليه السلام سواء علينا اوعظت ام لم تكن من الواعظين
وقال تعالى في حق هؤلاء يعني اليهود الذين حول
المدينة سواء عليهم الا انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون
وقال ايضا سواء عليكم ادعوتموهم ام انتم صامتون

ويقال لهم في القيامة اصلوها فاصبروا او لا تصبروا
سواء عليكم انما تجزون ما كنتم تعملون واخبر تعالى
عنهم انهم يقولون سواء علينا اجزعنا ام صبرنا ما لنا
من محيص فلما كان الوعظ وتركه لهم سواء وكان الانذار
وتركه سواء والدعاء وتركه لهم سواء وجزعهم في
النار وتركه سواء وصبرهم فيها وتركه سواء وانت
اذا كانت عصيانك في الشباب والشيب سواء وتماديك
في الصحة والمرض سواء واعراضك في النعمة والمحنة
سواء وفسوتك على القرب والبعد سواء وذنبك
في السر والعلانية سواء اما تخشى ان تكون توبتك
عند الموت واصرارك سواء وعذرك عند الموت
وسكوتك سواء وزيارة الصالحين قبرك وامتناعهم
سواء وقيام الشفعاء بامرك في القيامة وتركهم
سواء والفعل انما يمتنع الاخبار عنه في الوجه الثاني
وكذا الاسناد اليه في الوجه الاول هذا جواب عن
سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون قوله الا تنذرهم
ام لم تنذرهم فاعلا للمصدر الذي هو قوله سواء او
يكون مبتدأ موخرا وقوله سواء خبرا مقدما وهو فعل
والفعل يسند ويخبر به لانه يسند اليه ويخبر عنه
لان ذلك من خصوصيات الاسماء لا الافعال فاجاب
عن ذلك بجواب واحد وقال شيخي زاده هذا جواب
عما يرد على قوله او بانه خبر لما بعده من ان قوله
الا تنذرهم ام لم تنذرهم فعل والفعل يمتنع الاخبار
عنه فكيف يصح كونه مرفوع المحل بالابتداء وهذا
لا يراد كما يرد عليه يرد على الاحتمال الاول وهو
كون الا تنذرهم ام لم تنذرهم في محل الرفع على انه
فاعل سواء فان الفعل كما يمتنع ان يكون مخبرا عنه

يمتنع

يمتنع ان يكون مسندا اليه ايضا الا ان المصنف اراد
بالمخبر عنه ما يعم المبتدا والفاعل لان الفعل لما
كان خبرا كان الفاعل مخبرا عنه بالضرورة فكان
ما ذكره يذلك جوابا عما يرد على الاول ايضا وسمي
الفعل مع فاعله المضمر فعلا لشيوعه في عبارا تهم
والا فالمخبر عنه ههنا هو الجملة لا مجرد الفعل فكما ان
نفس الفعل لا يكون مخبرا عنه كذلك الجملة التي تكون
نسبتها ملحوظة تفصيلا وقيل لا حاجة الى هذا الاعتذار
لان الاخبار فيما نحن فيه انما هو عن الفعل واما فاعله
فهو قيد للمخبر عنه لا مخبر عنه وقال الخفاجي هذا
شروع في دفع ما اورد على ما ذكر وهو امور الاول
ان الفعل لا يكون مخبرا عنه الثاني انه مبطل لصدارة
الاستفهام الثالث ان الهمزة وام موضوعان لاحد
الامرين وسوا وكل ما يدل على الاستوا لا يسند الا الى
متعدد فلذا يقال استوى وجوده وعدمه ولا يصح
ان يقال او عدمه ولذا اختار الرضي وجها رابعا وقال
الذي يظهر لي ان سوا في مثله خبر مبتدا محذوف
تقديره الامران سوا ثم بين الامرين بقوله اقمت
ام قعدت كما في قوله تعالى اصبروا او لا تصبروا وقوله
سوا عليكم اي الامران سوا عليكم وسوا لا يثنى
ولا يجمع وكان في الاصل مصدر ولو بدل المصنف الاختيار
بالاسناد وقال يمتنع الاسناد اليه كان احسن ليدفع
ما يرد على ما قبله ايضا لكنه خصه بالاخبار لان الكلام
فيه وكون الفاعل مثله يعلم بالمقايسة ايضا والبه
يشير قوله بعد هذا او الاسناد اليه وقيل عليه المخبر
عنه الجملة لا الفعل وحده واعتذر له بان جعل الفعل
مع فاعله المضمر فعلا تسمح شايع لا حاجة اليه لان

الاخبار في الحقيقة عن الفعل المقيد بالفاعلي فهو
قيد للمسند اليه لا جزء منه فان قلت على تقدير
كون سوا خبرا كيف صح تقديمه مع التباسه
بالفاعل قلت قد صرح النحاة بتخصيصه بالخبر الفعلي
نحو زيد قام دون الصفة فاذا لم يمتنع في صريح
الصفة فعدم امتناعه هنا اولي اذا اريد به اي
بالفعل تمام ما وضع بانسا للمفعول اي الفعل له
وهو الحدث والزمان والنسبة الي شي ما وهو الفاعل
فان الفعل موضوع لهذه الثلاثة واما تنفي الفاعل
فلا يدل عليه وضعا ذكره الخفاجي اما لو اطلق بالبنا
للمفعول اي الفعل واريد به اي ذلك الفعل اللفظ
اي لفظ الفعل دون معناه كقولك ضرب فعل ماضي
او اريد به مطلق الحدث المدلول عليه بلفظ الفعل
كالضرب مثلا في قولك ضرب زيد ضمنا اي في ضمن
دلالته علي الزمان والنسبة الي الفاعل والمفعول
علي الاستماع متعلق بارادة مطلق الحدث فانها مبنية
علي التوسع والتجوز لا ارادة اللفظ فانها لا تجوز فيها
لما ذكره المحقق التفتازاني في تحقيق معني اسمين ان
كل لفظ وضع لمعني اسما كان ذلك اللفظ او فعلا او
حرفا فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالته
علي ذلك الاسم او الفعل او الحرف كما تقول في قولنا خرج
زيد من البصرة ان خرج فعل وزيد اسم ومن حرف فيجعل
كل واحد من الثلاثة محكوما عليه لكن هذا وضع غير قصدي
لا يصير به اللفظ مشتركا ولا يفهم منه بذلك معني سماه
ذكره الشمني زاده وقال الخفاجي واذا لم يرد تمام معناه
فان كان يراد جزؤه وهو مدلوله التضمني المشار اليه
بقوله ضمنا او معني اخر لم يوضع له وهو لفظه سواء

جرد

خرد عن المعنى يجوز عمدا مطية الكذب او لا كما في
قالوا انما قالت هذا اللفظ المراد معناه وكون اللفظ
لم يوضع لنفسه كما هو ظاهر كلام المصنف او وضع
له بوضع غير قصدي مشهور والمراد من الوضع اذا
اطلق القصدي والانساع كالتوسع المراد به التجوز
وهو اعم منه لانه قد يتوسع في بعض الالفاظ
بنحو تقديم وتاخير من غير تجوز فهو اعي الفعل
حينئذ كالاسم في الاضافة بان يضاف اليه اسم اخر او
يضاف هو الى اسم اخر كقولك معنى ضرب او قع
الضرب وقم الصديق لا تشبه قم الصديق مع انها كلمة
واحدة وفي الاسناد اليه بان يقع نايب الفاعل
كقوله تعالى واذا قيل لهم امنوا فان امنوا نايب
الفاعل لقيل ومثال كون الفعل مضافا اليه قوله
تعالى يوم ينفع فان يوم مضاف الى ينفع وينفع
فعل مضارع الصادق مفعول ينفع صدقهم
فاعل ينفع وقولهم اي العرب في المثل المشهور سمع
مبتدا وهو مسند اليه بالمعدي متعلق بتسمع خبر
بالرفع خبر المبتدا من ان تراه فتسمع فيه بمعنى السماع
وهذا معنى ارادة الحدث فقط من لفظ الفعل دون
الزمان والنسبة وكذلك قوله يوم ينفع اي نفع قال
الخفاجي وما ذكره المصنف لا وجه له لانه ادعى
انه استعمل فيه اللفظ في جزء معناه وهو الحدث
تجوزا فلذا صح الاخبار عنه كما يجوز الاخبار عما يراد
به مجرد لفظه نحو ضرب فعل ماض وهو مما صرحوا
به لكن قوله ان نحو واذا قيل لهم امنوا يقتضي ان
كل مفعول للقول مما قصد به مجرد لفظه انتساعا
وليس بصحيح فان اريد به معناه الموضوع له ولفظه

انما يدل على ارادته القول لانفسه كما في المثال السابق
الا ترى قوله تعالى قالوا نشهد انك لرسول الله والله
يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون
فلو لم يرد معناه الخبري لم يكذبوا وكذا قوله اي
الفعل المضاف اليه في قوله يوم ينفع الصادقين
صدقهم جرد الحدث اتساعا فان ينفع اريد به
النفع فيما يستقبل من يوم القيامة فكيف لا يدل
على الزمان وادعاء مثله مكابرة الا ترى قوله يوم
ولدت ويوم اموت فانها ناطقة بارادة الزمان
والذي ذكره القوم انه نظر فيه الى المصدر ولوحظ
لا انه خص به ولا يلزم من التاويل خروجه عن
حقيقته وهذا هو الجامع للمعنى ففي كلام المصنف
خلل ظاهر فصدق قولهم كم ترك الاول للاخر
والعجب انه لم يتنبه له شراح هذا الكتاب وقال
قدس سره الفعل اذا نظر الى لفظه واعتبر معناه
على ما يقتضيه ظاهره امتنع الاخبار عنه لكن هجر
ههنا مقتضى لفظه واول بمعنى مصدر مضاف
الى فاعله فصح الاخبار عنه الى اخر ما ذكره من الكلام
في هذا المقام قلت كون ما ذكره المصنف لا وجه له
مجرد دعوى من قايل ذلك فان تاويل تسمع بالسماع
وينفع بالنفع دليل على ارادة مجرد الحدث من دون
الزمان والنسبة وان قصد الحكاية ومقول
القول دليل على عدم ارادة الزمان ايضا والنسبة
بل المراد بمجرد الحدث فحيني قوله واذا قيل لهم امنوا
اي طلب منهم الايمان فقصد حكاية القول الذي
طلب به الايمان منهم وهو قوله لهم امنوا فصح مجرد
اللفظ اتساعا وتجوزا في الكلام وكونه ليس بصحيح مجرد

دعوى

دعوي من قايله وكيف وقد جاء في افصح كلام وقوله
تعالي قالوا نشهد انك لرسول الله الاية اي قالوا
هذا اللفظ المحكي وهو متضمن الحدث والزمان والنسبة
في غير هذا التركيب فقد اريد به هنا مجرد لفظه
اتساعا وقد كذبوا فيه حيث اتوا بهذا اللفظ في
تركيبهم الذي نطقوا به مطابقا لهذا التركيب
المحكي عنهم وقوله يوم ينفع الصادقين صدقهم
اي يوم نفع الصادقين فقد جرد الفعل للحدث
دون الزمان والنسبة اتساعا وقوله فان ينفع
اريد به النفع فيما يستقبل من يوم القيامة لا يصح
هذا فانه لو اريد ذلك ما صحت اضافة يوم اليه
وان كان معناه ذلك في نفسه في غير هذا التركيب
بل اريد به اضافة يوم الي مجرد نفع الصادقين
صدقهم مع قطع النظر عن وقوع ذلك النفع في
زمان وانتسابه الي الفاعل ووقوعه علي المفعول
كما لا يخفي واما قوله يوم ولدت ويوم اموت فلا
نطق في ذلك بارادة الزمان وانما معناه يوم ولادتي
ويوم موتي ومعني الزمان مفهوم من لفظ يوم
فيهما وقوله والذي ذكره القوم انه نظر فيه الي
المصدر ولوحظ لا انه خص به نقول نعم انه
نظر الي المصدر ولوحظ ولهذا اضيف وقوله
لا انه خص به نقول بل خص به فان الاضافة
تقتضي خصوصيته بالمصدر الذي هو الحدث
دون الدلالة علي الزمان والنسبة وقوله ولا
يلزم من التاويل خروجه عن حقيقته نقول نعم
ذلك ولهذا ابقينا الفعل المحكي علي حقيقته في
تركيب المحكي عنه ولا خلل في كلام المصنف لمن

النصف في تامله وترك المكابرة الظاهرة ولهذا
لم يذكر ما ذكره شراح هذا الكتاب والله الاعلم
بما هو الصواب ثم قال الخفاجي وما قاله هنا
في قولهم تسمع بالمعيدي خير من ان تراه انما يأتي
على رفع تسمع من غير تقدير ان المصدرية فيه وهو
رواية وفيه روايات اخر نصب تسمع بان مقدرة
فيه وفي شرح الفصيح روي لان تراه وكان
الكسائي يقول ان تسمع ويدخل فيه ان والعامة
لا تدخلها وقال ابو عبيد حذف ان اشهر ويقولون
تسمع بالرفع وبالنصب وقال الاستاد ليس فيه
اسناد الى الفعل كما ظنه بعضهم مستدلا به وبقوله
تعالى ومن اياته يريكم البرق ويقول الشاعر
وحق لمثلي يا بثينة يجزع جعله مسندا اليه
ونائب فاعل وهو فاسد لان الفعل وضع لان يخبر
به لا عنه وما ذكروه من ان ان مقدرة فيه فهو اسم
وقال الفرا تسمع بالمعيدي لان تراه لغة بني اسد
وهي العليا وتميم تقول لان تسمع بالمعيدي والمعيدي
قال الكسائي تصغير معدي منسوب الى معد بالتشديد
وكان يروي المعيدي بالتشديد في غير المثل والمثل
يضرب لمن تراه حقيرا وقدره خطير وخبره اجل
من خبره واول من قاله النعمان بن المنذر وقيل المنذر
ابن ماء السما والمعيدي رجل من بني فهر وقيل من
بني كنانة واختلف في اسمه فقيل مسعود بن عمرو
وقيل شقة بن عميرة التميمي وكان صغير الجثة عظيم
الهيبة ولما قيل له قال ابيت اللعن ان الرجال
ليسوا بكمرز يراد بها الاجسام وانما المرء باصغريه
وقال الميداني معدي تسمع بالباء تضمنه معنى تحدث

وظاهر

وظاهر كلامهم انه يعدي بها حقيقة وقال قدس سره
في بعض كتبه الفعل كضرب يشتمل علي حدث ونسبة
مخصوصة بينه وبين فاعله و تلك النسبة ملحوظة
بينهما علي انها آلة لملاحظتهما علي قياس معني الحرف
فلا يصح ان يحكم عليه بشيء الا ان يحكم به نعم جزؤه
وهو الحدث ما خوذ من مفهوم الفعل علي انه مسند
الي شيء اخر فصار الفعل باعتبار جزئه يحكوما به
واما باعتبار مجموع معناه فلا يكون محكوما عليه
ولا به اصلا انتهي قلت مجموع معناه انه وضع
للحدث والزمان وله نسبة الفاعلية والمفعولية
فباعتبار دلالته علي مجموع ذلك فهو مستقل بالمفهو
مية
لا يحكم به علي شيء ولا يحكم عليه بشيء اصلا وهذا
امر لا نزاع فيه واما اذا اعتبر من حيث دلالته علي
الحدث فقط فيحكم به علي الشيء فاذا قلت جاء
زيد فقد حكمت علي زيد بالمجيء وكون المجيء في
زمان ماضي وله نسبة بينه وبين فاعله وهو زيد
فان كان الفعل متعديا نحو ضرب زيد عمرا وله
نسبة ايضا الي المفعول وهو عمرو فحيث لا اقتران
بالزمان والنسبة لا ينفكان عنه لكن في وقت الحكم
به لا يعتبران بالذات وانما يعتبر الحدث ومن لوازم
الحدث ان يكون في زمان وله النسبة المذكورة فان
اعتبر الحدث فيه مجردا عن الزمان والنسبتين
انتسابا وتجوزا كان له وجه في العربية والاخلال في
كلام المصنف لانه دلالة اللفظ علي جزء ما وضع له
وهو الجزء الاصلي دون لوازمه فدلالته تضمنية
قال شيخي زاده و تقدير ان انذرتهم ام لم تنذرهم
وان كان في اللفظ جملة فعلية استفهامية لكن في المعني

مصدر مضاف الي الفاعل اي انذارك وعدمه وهو مما يصح
ان يخبر عنه وانما عدل ههنا اي في هذه الاية وما
اشبهها ايضا عن المصادر الي الفعل اي واستعمل
الافعال وذلك لانه لما ورد ان يقال ان الفعل اذا
اول بالمصدر فلم عدل عنه اليه والعدول عن
الحقيقة الي المجاز لا بد ان يكون لفايدة زايدة اما
في المعنى او في اللفظ فما تلك الفايدة ههنا اجاب
عنه بقوله ذكره يحيى زاده وقال الخفاجي في هذا
جواب عن سوال تقديره اذا صح الاسناد اليه
لتجرده لمعنى الحدث وكونه بمعنى المصدر قليل فلم لم
يؤت بالمصدر على الاصل والحقيقة فقال وقد ذكر
فايدتين لما ولي معنونة اشار اليهما بقوله لما فيه
اي في استعمال الفعل هنا موضح المصدر من ايهام
التجرد باعتبار دخول الزمان الذي من شانه
التغيير والتجرد في مفهوم الفعل لانه لا ينفك عنه
كما ذكرنا وان كان الحدث هنا مجردا عنه اتساعا
وتجوزا كما مر فانه يؤذن باعتبار التجرد في الحدث
فان علة الانضمام هي الجنسية وانما قال ايهام لان حقيقة
التجرد انما تستفاد من الفعل المستعمل في معناه الحقيقي
دون المعنى المصدري ذكره خرد وقال يحيى زاده
وهو ادل على افادة اليأس وقطع رجاء الايمان منهم
بالكلية ولو قيل سواء عليهم انذارك وعدم انذارك لم يفهم
المعنى المذكور وانما يدل على عدم نفع الانذار في الجملة
والظاهر ان المراد بالتجرد ليس معنى الحدوث لانه متحقق
لامتوهم وانذار يدل به الاستمرار التجددي فلفظ الماضي
لا يوهمه الا ان يقال الفعل المعدول اليه وان كان
ماضيا الا انه بمعنى المضارع بقرينة قوله لا يؤمنون ثم

اريد به مدلولها لضمني وهو مطلق الحدث وذكر الابهام
نظرا الى ظاهر الصيغة ولاسيما اريد بها مدلولها الضمني
والفايدة الثانية لفظية اشار اليها بقوله وحسن
مجرور معطوف على ايهام التجدد وقال الخفاجي حسن
بفتح الحا وضم السين ماضي او ضم الحا وسكون السين
اسم مجرور او مرفوع بالابتداء دخول الهمزة لم استفهما
ودخول ام المتصلة عليه اي على الفعل لما تقرر ان
الاستفهام بالفعل اولى ذكره خرو وقال شيخي زاده
يعني انه عدل الى الفعل لما فيه من حسن دخول
الهمزة وام عليه ولا يحسن دخولهما على المصدر لما تقرر
ان الاستفهام بالفعل اولى لتقرير متعلق بدخول
الهمزة اي تحقيق وتثبيت معنى الاستوا اي التسوية
وتاكيده هو كالتفسير للتقرير وانما عدل عن تقرير
الاستوا الى حصول الاظهر لقوله معنى الاستوا لانه اريد
به مجرد مفهومه بقطع النظر عن الذهن والخارج لانه
المتبادر من المعنى لانه مطلق المفهوم وهو المراد بقوله
اولا اسم بمعنى الاستوا فاعاد المعرفة بزمتها ليدل
على انها عينها ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده وانما
قال لتقرير معنى الاستوا ولم يقل لافادة معنى الاستوا
لان اصل معنى الاستوا قد حصل في علم المستفهم الذي
قدر انه يستفهم به انه الذي هم ام لا فهذا الاستفهام
حاصل لمعنيين الاول استوا الامرين عنده وعدم رجحان
احدهما على الاخر في صحة الوقوع والثاني طلب تعيين
احدهما فاجيب بام التسوية لتقرير ذلك الاستوا
فان دخول الهمزة وام لمجرد تقرير معنى الاستوا
لا لافادة اصل معنى الاستوا فان الهمزة وام وان
جاز دلالتهما على معنى الاستوا ابتداء من حيث

Natchov

انه جرد من معناهما فانهما موضعان للاستفهام الذي
يطلب به تعيين احد الشيئين المستويين والاشياء
المستوية في علم المستفهم على معنى انه يعلم ثبوت
احدهما او احدها من غير تعيين بحيث لا يرجح عنده
ثبوت واحد منهما على ثبوت الآخر بل هما متساويان
عنده وانما يستفهم لطلب التعيين فيكون المعطوف
مع المعطوف عليه بتقدير استفهام واحد لان المجموع
بمعنى اي فجوابه بالتعيين لكن لما كان معنى الاستواء
مستفادا من الكلام بدونهما كان دخولهما لتقرير
ذلك المعنى لا لافادته ابتدا فانهما اي الهمزة وام
تعليل وتوضيح لوجه كون دخولهما لتقرير معنى
الاستفهام جردتا اي انفصلتا عن معنى الاستفهام
لمجرد معنى الاستواء اي التسوية يعني ان تمام معناهما
الاستفهام مع الاستواء في علم المستفهم فانسلخ عنهما
ههنا الدلالة على معنى الاستفهام وتمحضتا للدلالة
على مجرد الاستواء فان اللفظ المتضمن لمعنيين قد يجرد
لاحدهما ويستعمل فيه وحده فتنقلب الدلالة التضمنية
الى القصدية وهو المراد بالتقرير والتاكيد ذكره شيخي
زاده كما جرد حرف النداء وهو ايها هنا عن الطلب اي
طلب الاقبال لمجرد التخصيص بالمنادي في قولهم اي
العرب جري يا علي قالوا ان لغتهم اللهم اي يا الله والميم
المشددة بحرفين عوض عن حرفي يا بعد حذفهما اغتر
لنا ايتها بضم التاء مونث اي وهي يجوز تانيثها اذا وصفت
بمونث كقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة وقد كان
منادى مبني وها وما بعده حرف تنبيه ويلزم وصفه
بمعرف بال او موصول او اسم اشارة كما ذكر النحاة
ويلزم رفع صفتها كما في الندا لانه منقول منه الى

الاختصاص

الاختصاص ومجموع ايتها العصابة في محل نصب لوقوعه
موقع الحال اي مختصا من بين الرجال والطوايف
ونحوه مما يقتضيه لفظه والعصابة صفته ذكره
الخفاجي العصابة بالكسر وهي الجماعة من الناس
قال الخفاجي هي طايفة من الناس قيل هي من
العشرة الى الاربعين كالعصبة وتختص بالرجال
وجمعه كغرفه وغرف وقال شيخي زاده فان
حرف النداء في الاصل متضمن لمعنيين طلب الاقبال
وتخصيص المنادي وتعيينه للنداء ثم ان حرف
النداء تجرد هنا عن طلب الاقبال ومحض لمجرد
معنى التخصيص كانه قيل اغفر لنا ونعني بهذه
الجماعة الذين هم نحن قال ابن الحاجب اعلم
ان في كلامهم جملا موضوعة لمعان في الاصل ثم
نقلوها الى معاني اخر مع تجريدها عن اصل معناها
وهذا في ابواب منها قولهم سواء علي اقمت ام قعدت
فان اصل الهمزة مع ام سوال عن تعيين مع التسوية
بينهما ثم نقل الى الخبر بمعنى التسوية من غير سوال
ومنها قولهم ايها الرجل اصله تخصيص المنادي
لطلب اقباله عليك ثم نقل الى معنى الاختصاص
مجردا عن معنى طلب الاقبال في قولك اما انا
فافعل كذا ايها الرجل انتهى اي افعل كذا مختصا
بي من بين الرجال كما ان معنى قولهم اغفر لنا
ايتها العصابة مختصين بنا من بين العصايب
وقال الخفاجي عبارة سيبويه في باب جرت
ترجمته باب ما جرى على حرف النداء وضعا
له وليس بمنادى يعني الاختصاص قال جرى
هذا على حرف النداء كما ان التسوية اجرت ما ليس

باستخبار ولا استفهام على حرف الاستفهام لانك
تسوي فيه كما تسوي في الاستفهام وذلك قولك
ما ادري افعلام لم يفعل فجرى هذا كقولك ازيد
عندك ام عمرو اذا استفهمت لان علمك قد
استوى فيهما كما استوى عليك الامران في الاول
فهذا نظير الذي جرى على حرف النداء قال
السيرافي يعني بحرف النداء ايها لانها لا تستعمل الا
في النداء وليس هنا بمنادى ولا يجوز دخول النداء
عليه ولكنه استعمل للتخصيص لانك تخص المنادى
من بين من يحضرك بامرك ونهيك وغير ذلك كما غير
لفظ احدهما للاخر حيث شاركه في الاختصاص
كما جعل حرف الاستفهام لما ليس باستفهام لما اشتركا
في التسوية وكذا قال ابو علي في تاليفه وزيدة
ما مخضته الافهام ان ام المعادلة للهمزة حقيقتها
هنا الاستفهام عن احد الامرين فمتى كان كذا ام
كذا اي الامرين كان ولا يستفهم عنهما الا من تصورهما
فقد استويا في علمه واستوت اقدامهما على سطح
واحد من غير تقديم رجل على اخرى وهذا مما
يلزم الاستفهام لذاته وما بينا فلما لم ير د بهمزة التسوية
ومعادلها حقيقتها من الاستفهام تجوز بهما عن
معنى الواو العاطفة الدالة على اجتماع متعاطفيها
في نسبة ما من غير دلالة على تقدم او تاخر وهذا
مراد سيبويه بالتساوي والمعادلة كما اشار اليه
السيرافي في شرحه ومثل هذا المعنى وان كان مرادا
ولازما الا انه لا يلاحظ في عنوان الوضع بعد السبك
كما لا يلاحظ معنى العاطف فلا يقال في الترجمة
هنا الا نداء وعدمه سواء من غير نظر الى التساوي

حتى يقال انه اذا كان تقدير المبتدا المتساويان
يلغو عمل سواء عليه كما يلغو عمل انما سيد الجارية مالكها فيدفع
بان التساوي فيه تساوي في علم المستفهم ويتساوي
المحكوم به في عدم الفايدة في الخارج ولو كان ما ذكر
كهذا لم يصح ذكره في نحو ما ادري وما ابالي اقمت
ام قعدت ولا احمل فيه لسواد وقال شيخي زاده فان
قلت لما تجردت الهمزة دام للاستواء كان الاخبار
عنهما بقوله سواء تكرارا بلا طايل بمنزلة ان يقال
المستويان مستويان اجيب عنه بان الاستواء
المدلول بالهمزة وام هو استواء امرين في علم المستفهم
على معنى انه يعلم ان احدهما واقع لا على التعيين ولا
يترجح عنده وقوع احدهما على وقوع الآخر والاستواء
الذي هو مدلول الخبر هو الاستواء في الغرض الذي
سيق له الكلام في الآية هو عدم النفع فلا تكرار لان
حصول المعنى المستويان في علمك من حيث امكان
الحصول مستويان في عدم النفع فان الهمزة وام
الواقعتين بعد سواء او بعد ليت شعري او بعد
لا ابالي ولا ادري نحو ليت شعري اقمت ام قعدت
منقولتان عن اصل معناهما الى الاخبار بالتسوية
بين مدخوليهما وكان اصل معناهما الاستفهام عن
المستويين في علم المستفهم طلبا لتعيين احدهما
فانك لا تقول اقمت ام قعدت الا اذا استوى
عندك قيام المخاطب وقعوده فتطلب بهذا السوال
التعيين ثم اذا صدر هذا القول بنحو سواء ولا
ابالي تمحض الكلام للاخبار بالتسوية بان يكون
موضوعا بالوضع النوعي لذلك الاخبار منقولا عن
اصل معناه فكان حق الكلام ان يقال سواء علي

قيامك و قعودك اولا ادري قيامك و قعودك
او لا ابالي بهما الا انه اتى بالهمزة وام داخلتين على
الجملتين الفعليتين تقوية للمعنى و وجه التقوية
ان الكلام المصدر بالهمزة وام كان في الاصل حاصلا
لمعنيين الاستفهام واستواء الامرين في علم المتكلم فلما
نقل الكلام الى الاخبار اضمحل احد معنيي الهمزة
وام و بقي الاخر وكان هذا المعنى الباقي مقررا
موكدا للمعنى الذي نقل اليه الكلام وجعل نجم
الدين الرضي همزة التسوية قسيما لهمزة الاستفهام
حيث قال اعلم ان ام على ضربين متصلة ومنفصلة
فالمتصلة تختص بثلاثة اشياء احدها تقدم الهمزة
اما للاستفهام نحو قولك ازيد عندك ام عمرو او
للتسوية نحو سواء عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر
لهم ثم قال واما همزة التسوية وام التسوية فهما
اللتان تليان قولهم سواء وقولهم لا ابالي ٥
ومتصرفاته نحو قولك سواء علي اقمت ام قعدت
ولا ابالي اقام ام قعد فعند النحاة قولك اقمت ام
قعدت جملتان في تقدير مفردين معطوف احدهما
على الاخر بواو العطف اي سواء علي قيامك وقعودك
فقيامك مبتدا و قعودك عطف عليه وسواء خبر مقدم
وقد اجاز ابو علي ايضا ان يكون سواء مبتدا و اقمت
ام قعدت خبره لكونهما في الظاهر فعلين قال ابو علي
انما جعل الفعلان مع الحرفين في تاويل اسمين بينهما
واو العطف لان ما بعد همزة الاستفهام وما بعد
عديلتها مستويان في علم المستفهم لانك انما تقول اقمت
ام قعدت اذا استوى عندك قيام المخاطب وقعوده
فتطلب بهذا السوال التعيين فلما كان الكلام استفهاما

عن المستوى بين اقيمت همزة الاستفهام وعدلتها
مع ما بعدهما مقام المستويين وهما قيامك و قعودك
وهذا كما اقيم لفظ النداء مقام الاختصاص في انا افعل
كذا ايها الرجل بجامع الاختصاص فكل منادى مختص
ولا ينعكس وكل استفهام بام المتصلة تسوية ولا ينعكس
والذي يظهر لي ان سواء في مثله خبر مبتدا محذوف
تقديره الامران سواء علي ثم بين الامرين بقوله
اقمت ام قعدت كما في قوله فاصبروا اولا تصبروا
سواء عليكم انتهى كلام الرضي وقد ذكرناه فيما مر ويحتمل
ان يكون قول المصنف دخلت الهمزة وام على
الفعل لتقرير معنى الاستواء وتاكيده انهما دخلتا عليه
لتقرير الاستواء في علم المستفهم الذي سبق منه ان
يستفهم ويسال عنه بقوله ا انذرتهم ام لم تنذرهم
عنده الامران وطالبا تعيين احدهما فقيل في جوابه
سواء عليهم ا انذرتهم ام لم تنذرهم فاتي في الجواب
بهمزة التسوية تقرارا للاستواء الحاصل في علم ذلك
المستفهم السايل وقال خر وفي قول المصنف
اللهم اغفر لنا ايتها العصابة فان المراد بمجرد تخصيص
الضمير لاطلب العصابة وبهذا التقرير تندفع اسئلة
الاول ان تجويز كونه فاعلا او مبتدا متاخرا عن
خبره يبطل صدارة الاستفهام الثاني ان الهمزة وام
لاحد الامرين وما يسند اليه سواء يجب تعدده
فيتنافيان الثالث ان جعلها لمجرد الاستواء يقتضي
ان يكون المعنى المستويان سواء وهو غير مفيد
وجه اندفاع الاول والثاني انهما يردان اذا بقي
في الهمزة وام معنى الاستفهام وقد عرفت انهما
جردتا عنه ووجه اندفاع الثالث انك قد عرفت

انه الاستواء في علم المستفهم وظاهره ان الاستواء الذي
مدلول الخبر هو الاستواء في الغرض المسوق له الكلام فيؤول
المعنى الى قولك المستويان في علمك مستويان في الغرض
ولا شك انه مفيد وكلمة على ههنا بمعنى عند قال ابن
هشام في مغني اللبيب على بمعنى للظرفية ولذا قال في
لباب التفاسير اي مستوي عندهم والانذار في اللغة
مطلق التخويف انذر بالامر انذارا ونذرا وتضم
وبضمتين اعلمه وحذره وخوفه في ابلاغه كذا في
القاموس وقال في المصباح انذرت الشيء انذارا بالخشية
اياه يتعدى الى مفعولين واكثر ما يستعمل في التخويف
كقوله تعالى وانذرهم يوم الازفة اي خوفهم
عذابه وقال ابو حيان في النهر والانذار الاعلام
مع التخويف اريد به اي بالانذار هنا التخويف من
عقاب الله تعالى يعني انه في اللغة مطلق التخويف
واريد به ههنا التخويف من عذاب الله تعالى على
طريق استعمال المطلق في المقيد والتخويف منه
لا يكون الا بابلاغ ما يودي اليه ويكون سببا له
قال الامام الواحدي في الوسيط الانذار ابلاغ واعلام
مع تخويف فكل منذر معلم وليس كل معلم منذرا ذكره
الشيخ زاده وقال السهيلي الانذار التخويف وقال
بعضهم هو الابلاغ ولا يكاد يكون الا في تخويف يقع
زمانه الاحتراز فان لم يقع زمانه الاحتراز فهو
اشعار لا انذار قال الشاعر ٥ ٥
انذرت عمرا وهو في مهل ٥ قبل الصباح فقد عصى عمرو ٥
ويتعدى لاثنين قال تعالى انا انذرناكم عذابا
انذرتكم صاعقة فيكون الثاني في هذه الاية محذوفا
تقديره انذرتهم العذاب ام لم تنذرهم اياه والاحسن

ان لا يقدر له مفعول يعني لقصد العموم وقال
في تفسير المغني والانذار التخويف من عقاب الله
تعالى بالزجر عن المعاصي وفايدة الانذار مع العلم
بالاصرار قطع حجتهم انهم دعوا فلم يجيبوا واجراء
الرسول مجرى انذارهم وليكون انذارهم عاما
كما كانت رسالته عامة وقال السفاقسي في تفسيره
الانذار هو التحذير مع امهال يقال نذر اي علم
فحذر وقال ابن الجوزي في زاد المسير في التفسير
سواء عليهم اي متعادل عندهم الانذار وتركه
والانذار اعلام مع تخويف وتناذر بنو فلان
هذا الامر اذا خوفه بعضهم بعضا وقال النسفي
في تفسيره والانذار هو التخويف وقيل الابلاغ وقيل
الاعلام بالعذاب لي ان قال ثم هذا تخفيف على
النبي صلى الله عليه وسلم وتفريغ لقلبه حيث
اخبره عن حال هؤلاء في الابتداء كما اخبر نوحا وسائر
الانبياء عليهم السلام في الانتهاء فانه قال لنوح عليه السلام
بعد طول الزمان ومقاساة الشدايد والهوان انه
لن يؤمن من قومك الا من قد آمن فدعا بهلاكهم بعد
ذلك وكذا سائر الانبياء عليهم السلام واما اقتصر عليه
اي الانذار ولم يذكر التبشير حيث رد بين الانذار
وعدمه ولم يقل سواء عليهم انذرتهم ام بشرتهم قاله
سبحان وقال شيخي زاده اي لم يذكر البشارة بطريق
الاقتصار عليها بان يقول بدل التعرض للانذار
البشرتهم ام لم تبشرهم ولا بان يذكرا معا لانه اي
الانذار اوقع في القلب اي له في القلب وقع شديد
واشد تاثيرا في النفس من التبشير قال خسرو لان
البشارة مفهومة من ذكر الانذار بطريق دلالة النص

وذلك من حيث ان دفع الضرر الحاصل بالانذار عند
النفس اهم من جلب النفع الحاصل بالبشارة عندها
فاذا لم ينفع اي الانذار فيهم اي في الذين كفروا كانت
البشارة بعدم النفع فيهم اولي و محصل ما ذكره في وجه
الاقتصار علي ذكر عدم نفع الانذار ان عدم نفع البشارة
يعلم من ذكر عدم نفع الانذار بطريق دلالة النص
كما تعلم حرمة ضرب الابوين وشتمهما من حرمة
التافيف المستفاد من عبارة قوله تعالي ولا تقل
لهما اف وذلك لانه اذا لم ينفع الانذار المودي الى
دفع الضرر كانت البشارة اولي بعدم النفع وايضا
التبشير المطلق منوط بصفة الايمان والذين كفروا
ليسوا باهل له بل هم اهل الانذار المطلق والتبشير
المعلق بالايمان ذكره يحيي زاده وقال الفخر الرازي
وانما ذكر الانذار دون البشارة لان تاثير الانذار
في الفعل والترك اقوي من تاثير البشارة لان استغال
الانسان بدفع الضرر اشد من اشتغاله بجلب النفع
وهذا الموضع موضع المبالغة فكان ذكر الانذار
اولي وقرئ بالبنا للمفعول ا انذرتهم بتحقيق
الهمزتين اي النطق بهما همزتين محققتين
مثبتتين علي الاصل وهذه القراءة لابن عامر وعاصم
وحمزة والكسائي وقرا باقي السبعة وهم نافع وابن
كثير وابو عمرو بتخفيف الهمزة الثانية بين بين
وهو تسهيل الهمزة الاخيرة بين بين وهي ظرف مكان
بهم وهما اسمان ركبا وبنيا علي الفتح لخمسة عشر
وجعلا اسما واحدا بتقدير بين التحقيق والابدال
وبين الهمزة والها ذكره الخفاجي وكيفية التسهيل
ان يزال من الهمزة ما فيها من رفع الصوت وتقرب

من الالف الا ان ابا عمرو ونافعا في رواية قالون
كرهوا ايسهلان الثانية ويدخلان بينها الفا لتفصيل
بينهما وتمنع من اجتماعهما لانها وان سهلت غير
خالية عن الثقل وان ابن كثير يسهل الثانية ولا
يدخل بينهما الف الفصل لزوال ثقل الهمزة بالتليين
فلم يحتج الى ما يمنع اجتماعهما وان ورشا صاحب
قالون في الرواية عن نافع اختلف اصحابه عنه
في كيفية تغيير الهمزة الثانية فاصحابه المصريون
رووا عنه ابدالها الفا واصحابه البغداديون
رووا عنه تسهيلها بين بين من غير ادخال الف
الفصل بين الهمزتين في كلتا الروايتين وان هشاما
وهو احد راوي ابن عامر قرا الهمزة الثانية على
وجهين تسهيلا وتحقيقا مع ادخال الف الفصل
على التقديرين وهذا كله من رموز الشاطبي
اذا تقرر هذا ظهر ان المراد بتخفيف الثانية
تسهيلا بين بين ذكره شيخي زاده وقال السهل
وتحقيق الهمزتين لغة بني تميم وتخفيف الثانية بين بين
وهي لغة الحجازيين وقرأ ورش في الرواية عن نافع
على رواية المصريين عنه كما ذكرنا قبلها اي الهمزة
الثانية الفا مبدلة من الهمزة وهو اي هذا القلب
الفا لا القراءة بذلك على طريقة استخدام والمعاذ
وهي لحن لمخالفته قانون كلام العرب لان الهمزة
المتحركة لا تقلب الفا قال شيخي زاده لحن اي خروج
عن كلام العرب من وجهين الاول ان قلب الهمزة
المتحركة المفتوح ما قبلها الفا ليس طريقا لتخفيفها عندهم
وان طريق تخفيفها جعلها بين بين واما قلبها الفا فهو
طريق تخفيف الهمزة الساكنة المفتوح ما قبلها كهمزة

راس واشار الي الوجه الثاني بقوله ولانه اي
قلب الهمزة المتحركة تودي اي توصل الي جمع الساكنين
علي غير حده اي للجمع والحد بمعني حكمه الذي لايتعداه
ويجوز جوازا كما في قوله تعالي ليلا يعلموا حدود
ما انزل الله اي احكامه اللايقة به ذكره الخفاجي
وذلك لان الساكن الثاني غير مدغم ذكره شيخي زاده
وقال ابوحيان في النهر وقرئ بابدال الثانية
الفا وقد انكره الزمخشري وزعم انه لحن وقال
السفاقسي وروي عن ورش ابدال الثانية
الفا وادغام الف بينهما وراي الزمخشري ذلك
لحنا لما فيه من الجمع بين ساكنين علي غير حده وحده
ان يكون الاول حرف لين والثاني حرفا مدغما
نحو ولا الضالين وخويصته ولان تخفيف الهمزة
المتحركة المفتوح ماقبلها بين بين فاما القلب الفا فهو
تخفيف الهمزة الساكنة المتحرك ماقبلها نحو راس وقال
الخفاجي وروي عن ورش ابدال الثانية الفا
محضة فقال الزمخشري وتبعه المصنف انها لحن
وقال شيخي زاده وقد اجيب عن الاول بان الهمزة
المتحركة قد تقلب الفا علي الشذوذ كما نقل عن القرا
السبعة منهم من قرا منسأته وكقوله حسان
سالت هذيل رسول الله فاحشة ضلت هذيل بما قالت ولم تصب
وكقول الفرزدق
مضت بسملة البغال عشية فارعي فزارة لاهناك المرتع
فاصل الاول منسأته واصل الثاني سالت واصل الثالث
لاهناك واذا ثبت مثله في كلام الفصحا ونقل عمن
ثبت عصمته عن الغلط يجب القبول والقراء
اعدل من النحاة فيترجح ما نقل عنهم علي قول

النحاة

النحاة وعن الثاني باب يقبلها الفا يشبع المد الف مقدارا
زايدا على مقدار المد الف ليكون ذلك المد فاصلا بين
الساكنين ويقوم مقام الحركة وذكر ابن الحاجب
في وجه من قرأ الحيا بي باسكان الياء وصلا هذا المعنى
واعترض على نسبة هذه القراءة الى اللحن بانها طعن
فيما هو من القراءات السبع الثابتة بالتواتر وهو
كفر واجيب بمنع كونه كفرا لان المتواتر ما نقل بين
دفتي المصحف الامام والتخفيف بالقلب ونحوه كالمد
والامالة والاظهار والترقيق وجعل الهمزة بين بين
من باب الاداء وذلك ليس بمتواتر فلا يكون الطعن
فيما هو من قبيل الاداء كفرا وقيل انه ليس طعنا في
القراءات بل في الرواة وقال السفاقسي في قوله لحن
ورد بان قراءة ورش صحيحة لاندفع ببعض المذاهب
لان منع الجمع بين ساكنين على غير حدهما انما هو مذهب
البصريين وقال سنادهذه القراءة من قبيل الاداء
فانها رواية اهل الاداء من المصريين عن ورش واما
اهل بغداد فيردون عنه التسهيل بين بين على
القياس فلا يكون الطعن فيما هو من السبعة المتواترة
وقال المهدوي وروي عن ورش ابدال الثانية
الفا محضة ونسب الزمخشري هذه القراءة للحن
وهذا منه ليس بصواب لثبوت هذه القراءة تواترا
وقال الخفاجي في قوله لحن وهو خطا لثبوتها
تواترا في القراءات السبعة وما طعنوا به ليس بشئ
لانه ورد عن فصحاء العرب ابدال الهمزة المتحركة
وان كان اقل من ابدال الساكنة كما في قوله لاهناك
المرتع وقوله سالت هذيل رسول الله فاحشة واجيب
عن التقاء الساكنين بان من قبلها الفا اشبع مد الالف

بزيادة الف او الفين ليكون ذلك فاصلا بين الساكنين
كما ذكروه في قراءة محياي بسكون الياء وصلا وهذا مما
اتفق عليه القراء وقالوا التخلص من التقاء الساكنين
اذا كان على غير حده بالتحريك والحذف او بزيادة الف
في المد ولا يخلو من اشكال وان سلموه لهم هنا لان
الالف المزيدة ساكنة ايضا فكيف يتخلص بها من
التقاء الساكنين وهذه يد ساكن ثالث انتهى قلت
والجواب عن هذا الاشكال بانه الالف المزيدة وان
كانت ساكنة ايضا فانها مفتوح ما قبلها ففتحة ما قبلها
كافية في الفصل بين الساكنين لان الالف لا تكون
دايما الا ساكنة وقبلها فتحة فالسكون يمد السكون
الاول والفتحة تمد الفتحة الاولى فتبقى الالف المزيدة
كناية عن مجرد المد وهو ما تقدم انه يحصل به الفصل
وربما قيل انه اذا زيد ساكن ثالث خف الحكم كما يقال
في القاعدة المشهورة ان الشيء اذا جاوز عن حده انعكس
الى ضده قال في الاشباه والنظائر لابن نجيم الحنفي
في القاعدة الرابعة قال بعضهم الامر اذا ضاق
اتسع واذا اتسع ضاق وجمع بينهما بقوله كما تجاوز
عن حده انعكس الى ضده ونظير ما تين القاعدتين
في التعاكس قولهم يغتفر في الدوام ما لا يغتفر
في الابتداء وفرعوا على ذلك ما لو غصب قنا فاآبق
من يده وضمنه المالك ملكه الغاصب ولو شراه قصدا
لم يجز وهناك فروع اخر ذكرها وقرئ ايضا
بتوسيط الالف بينهما اي بين الهمزتين محققتين حال
من الضمير المشتي اي منطوقا بهما من غير تسهيل وهي
قراءة هشام عن ابن عامر في احد الوجهين عنه
والوجه الثاني عنه ايضا تسهيل الهمزة الثانية كما

قدمناه

قدمناه بين بين وقد اشار اليها بقوله وقرئ ايضا
بتوسيطها اي بالف بينهما والهمزة الثانية مسهلة
بين بين وقال السفاقسي والجمهور بهمزتين فالكو فيون
حققوهما على الاصل وهي لغة التميميين ولم يدخلوا
الفا بينهما وروي عن هشام ادخال الف بينهما
والحرميان وابو عمرو وهشام ايضا حققوا الاولى
وسهلوا الثانية وهي لغة الحجاز لكن ابو عمرو وقالون
عن نافع وهشام ادخلوا بينهما الفا وقال السمين
وتحقيق الهمزتين لغة بني تميم وتخفيف الثانية
بين بين وهي لغة الحجاز وبادخال الف بين
الهمزتين تحقيقا وتخفيفا ومنه قول الشاعر
فيا طيبة الوعساء بين جلاجل ٥ وبين النقا ام ام سالم ٥
٥ ٥ وقال آخر ٥ ٥ ٥
تطاللت فاستشرفته فعرفته ٥ فقلت له انت زيد الارانب
وقرئ بحذف الهمزة الاستفهامية دون الثانية للكثرة
حذفها كما في قول الشاعر ٥ ٥ ٥
بسبع رمين ام بثمان ٥ دون حذف همزة
الاخبار في الماضي ذكره الخفاجي وقال ينبغي زياده
هذه القراءة وما بعدها من الشواذ قال ابن جني
قرا ابن محيصن بهمزة واحدة على لفظ الخبر وهمزة
الاستفهام مرادة لكن حذفها تخفيفا لقيام ما يدل
عليها وهو كلمة ام لانها تعادل همزة الاستفهام وقرئ
بحذفها اي همزة الاستفهام والقاء حركتها وهي الفتحة
على الحرف الساكن قبلها وهو الميم الساكنة من قوله
سواء عليهم كما قرئ قد افلح وفي نسخة والقاء حركته
قال المحقق التفتازاني الظاهر ان ضمير حركته ايضا
لحرف الاستفهام حتى تكون القراءة عليهم انذرتهم

بفتح الميم وابتداء انذرتهم بفتح الهمزة لكن لما لم
توجد هذه القراءة ولم يكن هذا مثل قد افلح بفتح اللام
وسكون الفا ذهب الجمهور الى انضمير حركته للحرف
الماضي يعني الهمزة الثانية لتكون القراءة عليهم
انذرتهم بفتح الميم وسكون النون من غير همزة
اصلا لكن هذه القراءة ايضا مما لا توجد ولا العبارة
تدل عليه وقال خسرو وانت خبير بان عبارة
المصنف نص في الاول فيقوى عليه الاشكال
ويمكن دفعه بان ذكر شراح الكشاف مبني على
ما نقل عن الامام السجاوندي انه قال اذا كان
الساكن قبل الهمزة ميم الجمع نحو عليكم انفسكم فللخلاف
في تحقيق مثل هذه الهمزة في الوقف عندنا فظنوا
أن لا نقل في نقل حركة الهمزة الى ميم الجمع ولم يقفوا
على نقل الامام الى شامة في شرح الشاطبية
عن الامام ابن مهران انه ذكر في كتاب له قصره
على معرفة مذهب حمزة في الهمزة وقال في الهمزة
بعد ميم الجمع لحمزة مذاهب احدها وهو الاحسن نقل
حركة الهمزة اليها مطلقا تضم تارة وتفتح تارة وتكسر
تارة نحو ومنهم اميون سواء عليهم استغفرت
لهم ذلكم اصرى والثاني انها تضم مطلقا وان
كانت الهمزة مفتوحة او مكسورة حذرا من تحريك
الميم بغير حركتها الاصلية والثالث ان تنقل في الضم
والكسر دون الفتح ليلا يشتبه اللفظ بالتثنية وان
كانت الهمزة قبلها همزة وهما متفقتان او مختلفتان
سهل الثانية وفي نحو انذرتهم تنقل الاولى وتسهل
الثانية وبهذا تظهر صحة ما اختاره المصنف وقال
في شرح الشاطبية وكيفية التسهيل في الهمزة المفتوحة

ال نبرتها وتقرب من الالف وزاد بعضهم
كالمدة في اللفظ وانما عبر بعضهم عنها
لصيرورتها كالمدة فحمل ذلك بعض الناس
واتها بالف خالصة ولم يعد احد بذلك
وانما عبر بذلك حيث اضعف الصوت
ارت كالمدة وربما قرب بعضهم لفظها
ظ الها وليس بشيء لا يومنون اي لا يصدقون
به الرسول صلى الله عليه وسلم وهي جملة
ل وفاعل مفسرة بكسر السين المهملة لاجمال
والمجرور متعلق بمفسرة وهو الظاهر وقيل
ستقر اي مسوقة لاجمال والاجمال لغة
ن بجملة التي من غير تفصيل ويكون بمعنى
الجميل كما في قول المتنبي انا لفي زمن ترك
ح به من اكثر الناس احسان واجمال والمفسرة
ينية لجملة سابقة او لبعض مفرداتها فلا محل
لتلك الجملة من الاعراب على القول المشهور
النحاة وقيل هذا بالنظر الى مفهوم اللفظ
طع النظر عن انه اخبار عن الكفار المصرين
حينئذ لا يبقى اجمال والعجب من بعض شراح
ف اذ ذهب الى ان لها محلا من الاعراب وليس
لان كفرهم وعدم نفع الانذار في الماضي بحسب
الدهر سكوت فيه عن الاستمرار والدوام وقوله
سكوت دال عليهم ومبين له واما كون الجملة المفسرة
لا من الاعراب الذي عده من العجب فهو من
ب لانه من مذهب الشلوبين كما في المغني لانها عنده
ف بيان ولذا قال قدس سره لها محل من الاعراب
جعلت بيانا للجملة واجريت مجرى التوابع والعجب

وهو قوله سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم
فانها اي قبل تلك الجملة فيما فيه الاستواء

ان استوا الانذار وعدمه في عدم النفع انهم لا يتصور
منهم ايمان ابدا والمراد بالمحل انه لو حل محلها اسم مفرد
اعرب بذلك الاعراب ذكره الخفاجي وقال الشمني زاده
فان الحكم عليهم باستواء الامرين عندهم مجمل في حق
ما فيه الاستواء في اي شيء هو بالنظر الى نفس مفهوم
اللفظ مع قطع النظر عن كونه في مقام الاخبار عن الكفار
فانه اذا لوحظ ذلك لا يبقى الا جمال والجملة المفسرة لما
قبلها لا محل لها من الاعراب عند الجمهور صرح به ابن هشام
في المغني وقال سنان ولا شك ان الاستواء انما تكون
بالنسبة الى شيء وهو ههنا مبهم ففسره بقوله لا يؤمنون
وبين ان الاستواء انما هو في عدم الايمان وقال السفاقسي
في اعرابه ويحتمل ان تكون جملة تفسيرية لجملة سواء
عليهم لان عدم الايمان هو استواء الانذار وعدمه فلا
موضع لها من الاعراب ويحتمل ان تكون دعاء فلا موضع
لها ايضا وهو بعيد والجملة حال من ضمير عليهم ذكره
الشمني زاده وقال السفاقسي في اعرابه ويحتمل ان تكون
حالا من مفعول انذرتهم فموضعها نصب وفيه بعد وقال
السمين وجملة لا يؤمنون في محل نصب على الحال او
مستأنفة او يكون دعاء عليهم بعدم الايمان وهو بعيد
ثم قال وفي الوقف على قوله ام لم تنذرهم والابتدا
بقوله لهم لا يؤمنون على انها جملة من مبتدا وخبر
وهذا ينبغي ان يرد ولا يلتفت اليه وان كان قد
نقله الهذلي في الوقف والابتدا له موكدة نعت لحال
قال الشمني زاده فان ضمير عليهم لرجوعه الى الكفار
يفهم مما قبل هذه الجملة معنى عدم الايمان فتكون
هي موكدة لما قبلها كانه قيل لا ينفعهم الانذار حال
كونهم لا يؤمنون وقال الخفاجي الحال الموكدة عند

اذا اطلقت فالمراد بها نحو زيد ابوك عطوفا وقد اشترط
النحاة فيها الوقوع بعد جملة اسمية طرفاها معرفتان
جامدتان وعاملها محذوف ابدا وقد يراد بها ما يؤكد
شيأ مما قبله وهو المراد هنا وصاحب الحال الضمير
في عليهم او انذرتهم او الجملة بدل عنها اي عن جملة
ما قبلها وفي نسخة عنه اي عما قبلها قال شيخي زاده
الظاهر انه اراد انها بدل الكل من الكل من خبر ان
الذين كفروا وهو قوله سواء عليهم ءانذرتهم والبدل
لا بد ان يكون او في بتاء دية المراد من المبدل منه
والامر فيما نحن فيه كذلك لان المراد الذي سيق له
الكلام هو بيان عدم حصول الايمان منهم اصلا وقوله
لا يؤمنون او في بتاء دية هذا المراد لانه يدل
على عدم حصول الايمان منهم مطابقة بخلاف ما قبله
فانه يدل عليه بالالتزام ولا شك ان ما يدل على
المراد بالمطابقة اوفى بتاء دية مما يدل عليه بالالتزام
وقال الخفاجي والبدل اما بدل اشتمال لاشتمال
عدم نفع ما مر على عدم الايمان او بدل كل من كل
لانه عينه بحسب المآل او الجملة خبر ان في قوله
ان الذين كفروا والجملة قبلها اي قبل هذه الجملة وهي
جملة قوله سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم اعتراض
اي جملة معترضة بين اسم ان وخبرها قال شيخي زاده
فيه اشارة الى ان هذا الوجه مبني على ان يكون ما قبل
جملة لا يؤمنون جملة بان يكون سواء مع ما بعده
خبرا ومبتدا لا بان يكون في تقدير اسم الفاعل مع
فاعله فانه حينئذ لا يكون جملة فلا يكون اعتراضا
لان الاعتراض عند الجمهور ان يورد في اثناء كلام او
بين كلامين متصلين معنى جملة لا محل لها من الاعراب

لنكتة سوي رفع الابهام وجود بعضهم كونه لرفع
الابهام و بعضهم كونه في اخر الكلام بما هو علة الحكم
عليهم بانهم لا يومنون فان علته استواء الانذار وعدمه
عندهم لقساوة قلوبهم وشدة عنادهم واعترض
على كون الجملة التي وقعت قبل لا يومنون معترضة
بانه يستلزم كون ما هو اقوى في افادة الغرض الذي
سيق له الكلام مستغنى عنه وما هو اضعف فيها عمدة
فان قوله سواء عليهم اقوى واظهر في افادة ما سيق
له الكلام من قوله لا يومنون وذلك لان الغرض
المسوق له الكلام بان قساوة قلوبهم وشدة انهماكهم
في قضاء شهوات النفس ومقتضيات الطبيعة
بحيث لا يلتفتون سمعا الى من يدعوهم الى الكمال
الروحاني والسعادة الابدية بالتحلي بحلية الايمان
والطاعة فلا ينفع فيهم الهدى والدعوة الى الحق
ولا تغني عنهم الايات والنذر وقوله سواء عليهم اقوى
في افادة هذا الغرض لان قوله لا يومنون انما يدل
على نفي نفع الانذار وقوله سواء عليهم حكم بالتسوية
بين وجود الانذار وعدمه فهو ادل على نفي اثره لان
تحقيق لا نتفاء الاثر ببيان علة الايمان لان التسوية
بين الانذار وعدمه في معنى عدم الانذار ولا يخفى
ان المقصود الاصلي من الكلام بيان انهم لا يومنون
والجملة التي قبله علة له فهي مستغنى عنه في بيان هذا
المقصود وان كانت علة له في نفس الامر فما ذكره
المصنف يدفع الاعتراض المذكور وذكره شيخي زاده
وقال التفتازاني وما قيل من انه ليس في الاخبار عن
الذين كفروا بعدم الايمان فايدة الا ان يقيد بقيد
وهو خلاف الظاهر وقد دفع بان الموضوع دل على

عدم

عدم ايمانهم في الماضي والمحمول على استمرارهم في المستقبل
وما اورد عليه من ان مراد المعترض انه لا فائدة
تناسب ما سيق له الكلام لانه اذا جعل بيانا افاد
ان عدم ايمانهم لتصورهم لا في كمال الكتاب الذي
سيقت لبيانه غير مسلم وهذا على ما ذكره قبل
ذلك من قوله واما ما قيل من انه اراد بما سيق له الكلام
وصف الكتاب بما هو شأنه فكان في الحكم بلا استواء
اذ ما جاء لوصف الكتاب بانه لا يجدي فكذا هو في
قوله لا يؤمنون فهما متساويان والثانية ابين دلالة
على المراد فهو اظهر واقوى وجعله ركنا من الكلام
اوجه واولى وان اراد به عدم نفع الدعوة كقوله
سواء عليكم ادعوتموهم ام انتم صامتون فنفي الايمان
ايضا ادل عليه خصوصا وما قبله معلل وموكد له
قال سنان فان الحكم بعدم الايمان انما هو لاجل
اصرارهم واستواء الانذار وعدمه بالنسبة وقال
البساقسي في اعرابه وجملة لا يؤمنون يحتمل ان
تكون خبرا ثانيا فيكون قوله سواء عليهم انذرتهم ام لم
تنذرهم جملة اعتراض لا موضع لها من الاعراب
سيقت للتاكيد لان من اخبر الله عنه انه لا يؤمن
استوى انذاره وعدمه ويحتمل ان تكون خبرا ثانيا
لان فيكون قوله سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم
خبرا ولا لا موضع من الاعراب وهذا على مذهب
من يجيز تعدد الخبر وقال ابو حيان في البحر لا يؤمنون
خبر بعد خبر او على اضمار مبتدا تقديره هم لا
يؤمنون والجملة اي قوله ان الذين كفروا سواء عليهم
انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون حيث يراد بهما
قوم مخصوصون كما سبق بيانه لاستلزام الكفار

قال ابن الجوزي في زاد المسير في التفسير قال شيخنا
علي بن عبيد الله هذه الآية وردت بلفظ العموم
والمراد بها الخصوص لانها اذا نت بان الكافر حين انذار
لا يؤمن وقد امن كثير من الكفار عند انذارهم ولو كانت
على ظاهرها في العموم لكان الله خلاف مخبره فلذلك
وجب نقلها الى الخصوص مما اي من بعض الادلة
الذي احتج به اي بذلك البعض من جوز اي قال
بجواز تكليف العبد بكل ما لا يطاق تكليف الوجود
وغيره في تقريرهم ظاهر في ان الخلاف في الوجود
وقال في الحاشية البيضاوية لا مانع من اجرائه في غيره
وفي تحرير ابن الهمام القدرة شرط التكليف بالمعقول
عند الحنفية والمعتزلة لقبح التكليف بما لا يطاق
واستحالة نسبة القبيح اليه تعالى وبالشرع عند
الاشاعرة في الممكن لذاته كحمل جبل واختلف في المحال
لذاته فقيل عدم جوازه شرعي لانه تعالى قال لا
يكلف الله نفسا الا وسعها فلو كلف الجمع بين النقيضين
جاز عقلا وهذا منسوب للاشعري وقيل عقلي ذكره
الخفاجي فانه سبحانه اخبر عنهم اي عن بعضهم لا الكفار
بانهم لا يؤمنون ومع ذلك امرهم بالايمان بدخولهم
في عموم قوله تعالى امنوا بالله ورسوله وغير ذلك
من الايات فلو امنوا امتثالا لما امرهم به انقلب خبر
تعالى بانهم لا يؤمنون كذبا والكذب في خبر الله تعالى
محال قال تعالى ومن اصدق من الله قيلا قال شيخ
زاده يعني ان ايمانهم محال لوجهين الاول لو امنوا
لزم ان يكون خبر الله تعالى انهم لا يؤمنون خبرا كاذبا
وعلمه بذلك جهلا والكذب والجهل محالان على الله
تعالى والمستلزم للمحال محال ايضا فصدور الايمان

منهم

منهم محال فالتكليف به تكليف بالمحال وبما لا يطاق
واشار الى الثاني بقوله وشمل ايمانهم بالقرآن لو
امنوا به وبجميع ما فيه الايمان بانهم لا يؤمنون
الواقع في هذه الاية فيجتمع الضدان ايمانهم وعدم
ايمانهم قال شيخي زاده والثاني ان ايمانهم يستلزم
الجمع بين الضدين وهو محال فتكليفهم بالايمان
تكليف بالمحال وبيانه انه تعالى كلف هؤلاء الذين
اخبر عنهم انهم لا يؤمنون بالايمان والايمان يعتبر
فيه تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومما
اخبر عنه انهم لا يؤمنون فقد صاروا مكلفين بان
يؤمنوا بانهم لا يؤمنون وهذا تكليف بالجمع بين
النفي والاثبات فثبت بذلك ان التكليف بما لا يطا ق
جائز كما ذهب اليه اهل السنة وقال الخفاجي
فيجتمع الضدان هذه عبارة الامام الرازي
في المحصول ومن تبعه من اهل الاصول وعبر في
الحاصل وشرح المقاصد وغيره بنقيضين بدل ضدين
وكذا عبر به المصنف في المنهاج ووجهه ان من نظر
الى الايمان وعدمه جعلهما نقيضين وهو الظاهر
فان نظر الى ان العدم غير مكلف به وانه انما
يكلف بنفس الكف وهو فعل وجودي فهما ضدان
بهذا الاعتبار والحق عند اهل السنة ان التكليف
بالممتنع لذاته كالجمع بين الضدين قال الخفاجي
هذا اشارة الى ان القايل بعدم التكليف به من
المعتزلة ماخذه انه لا فايدة في طلب المحال وفي
شرح مختصر ابن الحاجب ان ماخذه ان الآمر يريد
وقوع المامور به ويجمع بين علمه بعدم وقوعه
وارادة وقوعه كالمتناقضين وهذا بنا على ان

الامر عندهم هو الارادة وان افعال الله تعالى
معللة بالاغراض وان جاز اي التكليف بالممتنع لذاته
عقلا لا شرعا من حيث ان الاحكام الشرعية التي حكم
الله تعالى بها على عباده المكلفين لا تستدعي اي
تقتضي غرضا حاصلا من الله تعالى يجلب نفع
يعود عليه تعالى او على عباده او دفع ضرر عنه تعالى
او عن عباده لا سيما بدون لا وهي لغة كما سنذكره
يعني اذا كان ذلك الغرض الامتثال بالرفع والنصب
والجر كما قالوه في يوم في قوله ولا سيما يوم بدارة
جلجل ذكره الخفاجي يعني الامتثال لامره ونهيه
من عباده فان احكام الله تعالى لا تستدعي
امتثال العبد ايضا ولا تقتضي ذلك قال الخفاجي
يعني انه انما يستحيل الامر بما لا يقدر عليه المكلف
اذا كان غرض الآمر حصول المامور به وحكم الله
لا يكون لغرض وان ترتب عليه فوائد ومصالح كلها
نافعة لانه لحكم المتعال وقال امام الحرمين الامر
بهذا ليس للطلب بل ان كان ممتنعا لذاته فالامر
به للاعلام بانه معاقب لامحالة لانه تعالى له ان
يعذب من يشاء وان كان ممتنعا لغيره فالامر فيه
لفائدة الاخذ في المقدمات وقال في قوله سيما الامتثال
هو الاتيان بالمامور على الوجه المطلوب كما في كتب
الاصول فالمراد ان الامتثال احق شيء بعدم الاستدعاء
لان يكون غرضا للآمر ولذا جاز النسخ قبل الفعل ولو
كان الامتثال مقصودا لم يجز والمذكور بعد سيما
منبه على اولويته بالحكم قبل استعماله بدون لا كما
في عبارة المصنف لحن غير جائز كما في شرح المفصل والمغني
وهو غير وارد لان الحذف لقرينة جائز والقرينة

انه شاع استعماله معها وقال الرضي يجوز تثقيل
يائه وتخفيفها مع ذكر لاوحذفها وهو لغة فقول
الدماميني انه لم يقله غيره وانه لم يستعمله بدونها
الا المعجم سوء ظن بالثقة وليس مثله من الحزم لكنه
اي التكليف بما لايطاق لذاته غير واقع كما قال تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها للاستقرا اي التتبع فانه
تعالى لم يكلف بذلك احدا وللاخبار منه تعالى
بوقوع الشيء وان كان امرا محققا لابد من وقوعه
او عدمه اي عدم وقوعه وان كان لابد من عدم
وقوعه كما اخبر تعالى لا ينفي القدرة من العباد
عليه اي على الكف عن فعله في الاول وعلى فعله في
الثاني فان قدرة العباد هي مناط التكليف بالاحكام
الشرعية عملا واعتقادا فعلا وكفا كاخباره تعالى
عما يفعله هو تعالى فانه امر واقع لامحالة او يفعله
العبد في الدنيا او الاخرة باختياره تعالى او اختيار
عبده فان ذلك الاخبار لاينفي قدرته عليه قال
شيخي زاده تقرير كونه جوابا عن التقرير الاول
انا لانسلم دلالة ما ذكر في معرض المعارضة على وقوع
التكليف بالممتنع لذاته لان اخبار الله تعالى بانهم
لا يؤمنون لا يستلزم كون الايمان ممتنعا لذاته بالنسبة
اليهم كيف وانهم مع ذلك الاخبار قادرون عليه من
حيث سلامة اسبابهم والا تهم لاكتسابه وامتناع
الايمان منهم لاستلزامه كذب ما جاء به صلى الله عليه
وسلم امتناع بالغير وذلك لاينافي امكانه في نفسه
فتكليفهم بالايمان تكليف بما هو من قبيل ادنى مراتب
ما لايطاق لا بما هو من اقصى مراتبه وهو الممتنع لذاته
فان علم الله تعالى واخباره بعدم الشيء لايجعل

وجوده ممتنعا كما ان علمه واخباره بوجوده لا يجعله واجبا
روي عن ابن عمر رضي الله عنهما ان رجلا قام اليه
فقال يا ابا عبد الرحمن ان قوما يزنون ويسرقون
ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق
ويقولون كان ذلك في علم الله تعالى فلم نجد
منه بدا فغضب ثم قال سبحان الله العظيم قد كان
في علم الله تعالى انهم يفعلون ذلك فلم يجعلهم عليه
على افعالها والحاصل ان علمه تعالى واخباره بوجود
شيء او عدمه لا يوجب وجوده ولا عدمه بحيث يسلب
به قدرة الفاعل عليه لان الاخبار عن الشيء تابع لمضمون
بمضمون الخبر فالحكم تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك
الفعل الصادر عن فاعله باختياره ففعله او تركه باختياره
اصلا وجميع ذلك تابع له والتابع لا يوجب للمتبوع
ايجابا يؤدي الى القسر والالجاء بل يتبع التابع علمه
حسب وقوع المتبوع فلتحفظ هذه القاعدة فانها
فيها نجاة من شكوك في بحث القضاء والقدر فان ضلال
الجبرية انما هو لعدم تحقيق هذا المقام فان كلام
القضاء والقدر حكم الله الازلي والحكم تابع للارادة
والارادة تابعة للعلم والعلم تابع للمعلوم فالقضاء
والقدرة تابعان للمعلوم فعلي اي نحو وجيئة
سيقع المعلوم في الخارج في الزمان المستقبل كان
العلم الازلي تعلق به على نحو هذه الجيئة لا يوجب
كونه مقسورا عليها لان العلم تابع له وهو اصل متبوع
للعلم وقال العلامة ابن كمال باشا في رسالة له في
القضاء والقدر ان الله عز وجل بقديم علمه المتعلق
بالاشياء تعلقا غير ياعن النسبة الى الزمان وتقديرها
على وفق علمه المنزه عن تطرق الحدثان وموجب

ارادته

ارادته المرجحة لها ابرازا حسب العلم الشامل والتقدير
الكامل وقدرته المؤثرة التي تفيض بها رجحته الارادة
من وجود الماهيات وكمالاتها في الاعيان اوجد الاشيا
مرتبة ترتيبا حكميا لا يتحول عن ذلك الترتيب لعدم
التحول والتبدل في العلم والتقدير لا لانه لا قدرة
له تعالى على التحويل والتبديل والا يلزم خروج
بعض الممكنات عن حيز قدرته وذلك عجز تعالى
شانه وانما قلنا والا يلزم خروج بعض الممكنات
عن حيز قدرته تعالى لان الممكن كالانسان اذا جهد
مثلا لا يخرج بسبب علمه تعالى وتقديره عدمه
عن حد الامكان لامتناع الانقلاب عن الامكان
الذاتي الى الامتناع الذاتي فلو لم يكن ايمانه بعد
ما علم الله تعالى وقدر موته على الكفر مقدورا لله
تعالى يلزم المحذور المذكور قطعا فان قلت اليس
يلزم من استحالة انقلاب علمه تعالى جهلا امتناع
وجود ما علم عدمه قلنا لا فان موجب تلك الاستحالة
هو ان لا يقع ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا ان
لا يمكن ذلك كما ان موجب استحالة الكذب على الله
تعالى هو ان لا يقع ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه
لا ان يكون وقوعه ممتنعا لان المستلزم للمحذور في
الصورتين عين الوقوع لا الامكان وذلك ان العلاقة
بين الشيئين وقوعا لا تستلزم العلاقة بينهما
امكانا ولا امتناعا الا ترى ان عدم العقل الاول
على راي الحكما متعلق بعدم الواجب تعالى بحيث يستلزم
وقوع احدهما وقوع الاخر مع ان عدم الواجب ممتنع
بالذات وعدم العقل الاول ممكن بالذات فان قلت
سلمنا ان ما يستلزم المحال لا يلزم ان يكون محالا بالذات

لكن يلزم ان تكون استحالة ما سواء كانت تلك
من ذاته او من غيره قلت نعم يلزم المستلزم للمح
محالا ولو بالغير ولكن لا يلزم ان يكون منشا استحا
ذلك اللازم حتى يلزم فيما نحن فيه ان يكون ما في
بعض الممكنات من الاستحالة بالغير كما يمتا
اني جهل مثلا بسبب استحالة انقلاب علمه تع
جهلا فان قلت اليست الاستحالة ولو بالغير ما
عن كون المستحيل مقدورا للعبد قلت لا كيف و
من مقدور له الا وهو ممتنع بالغير قبل تعلق قدرت
ضرورة ان كل واقع وجودا كان او عدما لا يقع ا
بعد ما وجب ويقال لذلك الوجوب الوجوب السابق
ويلزم امتناع الطرف الاخر وبالجملة الثابت عند
ان ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يقع البتة و
ان ذلك لسبب علمه تعالى وتقديره فلم يثبت
نقول عندنا ما يدل على خلافه وهو ان التقدير
للعلم والعلم تابع للمعلوم وشان التابع ان لا يو
في المتبوع لا ايجابا ولا امتناعا والا ينعكس امر الاصال
والتبعية وتوضيح ذلك انه تعالى علم موت زيد
مثلا على الكفر وقدره لانه مات على الكفر في الوا
لا انه مات على الكفر في الواقع لانه تعالى علم موته ع
الكفر وقدره وتفصيل ما نبه عليه بعض فضلا هو
قيل العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان وا
في هذه المطابقة هو المعلوم لا شيء الى صورة الفر
مثلا على الجدار انما كانت على الهيئة المخصوصة لا
الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال
بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا
هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخ

للعلم

للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة
والاختيار والا لزم ان لا يكون الله تعالى فاعلا
مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما ومن هنا
تبين الرد على من قال ولقابل ان يمنع كون العلم
تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق الا بعد وقوعه فان
الله تعالى عالم في الازل بكل شئ انه يكون او لا يكون
وحينئذ لا يلزم الوجوب او الامتناع وقد صرح بان
العلم تابع للمعلوم الامام الجليل محي الدين ابن العربي
قدس الله سره في كتابه فصوص الحكم وغيره وجهل
مراده بذلك الشيخ عبد الكريم الجيلي في كتابه الانسان
الكامل وناقض في كلامه في كتابه المذكور فقال
في باب العلم ولقد سها الامام محي الدين ابن العربي
قدس الله سره حيث قال ان معلومات الحق تعالى
اعطته العلم من انفسها فلنعذره ولا نقول ذلك
كان مبلغ علمه وقال في باب القدرة والقدرة عندنا
ايجاد المعدوم خلافا للشيخ محي الدين ابن العربي
قدس سره فانه قال ان الله تعالى لم يخلق الاشياء
من العدم وانما ابرزها من وجود علمي الى وجود عيني
وهذا الكلام وان كان له في العقل وجه يستند اليه
على ضعف فاني انزه ربي ان اعجزه في قدرته عن
اختراع المعدوم وابرازه من العدم المحض الى الوجود
المحض واعلم ان ما قاله الامام غير منكور لانه اراد بذلك
وجود الاشياء في علمه تعالى اولا ثم ابرزها الى العين
كان هذا الابراز من وجود علمي الى وجود عيني
وفائدة ان حكم الوجود لله سبحانه في نفسه قبل الوجود
لها في علمه ومع ذلك قال هو ايضا في كتابه المذكور
في باب تجلي الاسماء وعلمه تعالى موجود لوجوده

سبحانه فهو قديم والمعلوم من العلم لاحق بالعلم فهو
قديم لان العالم لايكون عالما الا اذا كان له معلوما
والمعلوم هو الذي اعطي العالم اسم العالمية فلزم
من هذا الاعتبار قدم الموجودات في العلم الالهي
فرجع هذا الي الحق من حيث اسم القديم مع قوله في
باب العلم ايضا اذ كانت المعلومات اعطته العلم
من نفسها فقد توقف حصول العلم علي المعلومات
انتهي فتامل هذا الكلام الذي يناقض بعضه بعضا
كما نبه عليه الشيخ الامام احمد القشاشي المدني في
شرحه لكتاب الانسان الكامل وبين الخلل فيه
بما يطول شرحه والحق ما ذهب اليه الاستاذ الاكبر
محي الدين ابن العربي قدس الله سره ان العلم الالهي
تابع للمعلومات وعليه جميع المحققين وفائدة الانذار
المذكور في قوله تعالى سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم
وهو مبتدا خبره الزام الحجة قال الخفاجي هذا تتمة
لما قبله قال المنكرين له كما في التفسير الكبير قالوا لا يجوز
ورود الامر بالمحال في الشرع لانه كما مر انما ينقطع المطامع
والمقصد بالطيران وهو كبعثة الرسل للجماد فاشار
الي جوابه بقوله بعد العلم من الله تعالي ومن الرسول
صلي الله عليه وسلم باعلام الله تعالي له بذلك بانه
اي الانذار لا ينجع فعل مضارع من نجع بنون وجيم
وعين مهملة بمعني افاد ونفع واصله من نجع الدواء
اذا نفع المريض ففيه تشبيه لانذار الرسل عليهم السلام
بالدواء النافع ولطفه ظاهر كما قال تعالي وننزل
من القران ما هو شفاء ورحمة ذكره الخفاجي وقال تعالي
في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا الاية الزام الحجة
بضم الحا المهملة وهي الدليل والبرهان يعني ان لا يبقي

لهم

لهم شبهة يحتجون بها ويقولون ما جاءنا من نذير قال
تعالى ليلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فارسل
الرسل وانزل الكتب والحكم على المكلفين بالشرايع والاديان
ليس عبثا ولا هو لغرض لهم استثناء من المكلفين كما مر
في عبارة المصنف وانما ذلك في الدنيا لتمييز كل فريق
عن الماخر وانتظام امور المعاش والمعاد كما قال تعالى
فريق في الجنة وفريق في السعير وفي الاخرة لاظهار عدل
الله تعالى في الفريق السعير لانه علمهم كذلك وباعمال
اهل النار يعملون واظهار فضل الله تعالى في فريق
الجنة لانه علمهم كذلك وباعمال اهل الجنة يعملون
ومنهم من يعمل بعمل اهل الجنة فيسبق عليه الكتاب
فيعمل بعمل اهل النار وبالعكس كل ذلك في علم الله تعالى
القديم الذي لا يتغير ولا يتبدل وارادته تعالى
وقضاوه وقدره تبع لعلمه في كل ما تفصل في العلم القديم
كما تقرر عن شيخي زاده وغيره فالزام الحجة على
المكلفين ليلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
بان يقولوا انا كنا عن هذا غافلين لو لا ارسلت
الينا رسولا فنتبع اياتك ونكون من المومنين قال
الله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقال
تعالى قل فلله الحجة البالغة وهي علمه تعالى
بهم على ما هم عليه وهم ثابتون بعني غير منفيين
لا موجودون وذلك الثبوت الذي لهم انما هو
مجرد اقتضاء اسماء الله تعالى لهم اسماء الافعال
القديمة الازلية فان الاسم الخالق ثابت له في
الازل مخلوقون والاسم الرازق ثابت له مرزوقون
وكذلك سايراسماء الافعال ثابت لها في الازل مقتضيات
تناسبها وتلك المقتضيات معدومة العين والله

تعالي في الازل عالم بذاته و يلزم من علمه بذاته
علمه بجميع اسمايه تعالي و بمقتضيات تلك الاسما
القديمة و هي ومقتضياتها معلوماته تعالي بعلمه تعالي
القديم ومشيئته تعالي متوجهة من الازل علي تلك
المعلومات القديمة اذ لا تتوجه المشيئة الا علي معلوم
و قدرته تعالي و قضاوه متوجهان عليها من الازل
علي طبق ما هي فيه لان الحاكم لا يقدر و يقضي الا ما يشا
ولا يشا الا ما يعلم فالقضا والقدر تابعان للمشيئة
والمشيئة تابعة للعلم والعلم تابع للمعلوم علي ما هو
عليه المعلوم في نفس الامر والمعلومات التي هي مقتضيات
اسما الافعال الالهية كما ذكرنا امور لا نهاية لها من
الممكنات ومن جملتها الانسان المكلف وهو في ثبوت
عينه المعدومة التي هي مقتضي اسما الافعال الالهية
كما ذكرنا امور لا نهاية لها كامل الذات والاوصاف له
حياة وعلم وقدرة وارادة وغير ذلك وليس بمجبور
علي افعاله وقد كشف عنه تعالي بعلمه الازلي وهو
كذلك فشاءه تعالي ازلا وهو كذلك فقدره تعالي وقضي
عليه بما شاءه علي طبق ما علمه ثم توجه عليه من الازل
امره الحق بقوله الحق كن فكان بعني فحدث موجودا
كاملا شيا فشيا وهو باوصافه المذكورة فما وجد في
العين الا ما كان في الغيب وهو تعالي لا يامر الا بما يعلم
ولا يقول الا ما يعلم وهو تعالي علام الغيوب والغيوب
هي تلك المعلومات الثابتة بعني غير المنفية المعدومة
العين وليست بموجودة في الازل فما اوجد تعالي بامره
الازلي الا ما قدره وقضي به ازلا وما قدر تعالي
وقضي ازلا الا ما شاءه ازلا وما شاء ازلا الا ما علم وما
علم تعالي الا علي طبق ما عليه المعلوم فلهذا كان

له

له تعالى الحجة البالغة واما قوله سبحانه بعده ولو
شاء لهداكم اجمعين فهو احالة على السبب الاوسط
من هذه الاسباب الثلاثة علمه تعالى ومشيته
وتقديره ومعلوم محقق انه تعالى لا يقدر الا ما يشا
ولا يشا الا ما يعلم ولا يعلم الا ما امر عليه في نفسه
فتقدير الكلام في هذه الاية لو كنتم مهتدين اجمعين
لعلمكم مهتدين اجمعين لشاءكم مهتدين اجمعين
لهداكم اجمعين وقد وجدنا بيتين لبعض الجبرية
من الفرق الضالة يضلون بهما كثيرا من الجهال ووجدنا
الرد عليهما ببيتين اخرين لبعض العلماء من اهل السنة
والجماعة ولكن الرد لا يشفي العليل ولا يزيل علة العليل
فذيلت على الاصل والرد بقولي في ذلك نظما
قد قال من قال من جهل واغواه عن حكم تكليف ربي عبده الشاي
ما حيلة العبد والاقدار جارية عليه في كل حال ايها الراي
القاه في البحر مكتوفا وقال له اياك اياك ان تبتل بالماء
حتى علية فتى من اهل ملتنا قد قال في رده نظما بانشاء
من خفة الطف لم يمسه من بلل وما عليه بتكليف والقاء
وان يكن قدر المولى له غدقا فهو الغريق وان القي بصحراء
يعني اذا كان في علم الاله له سعادة علمت من غير اشقاء
فهو السعيد وان كانت شقاوته في العلم فهو شقي هكذا جاء
والعلم يتبع للمعلوم من ازل سفالة الحق للمقوم الاحتاء
كذا الارادة والتقدير تتبع ما في العلم من غير تاخير وابطاء
فالله قدر ما في العلم كاشفه مما بايجاده سمي باشياء
وانما هي اثار ملازمة ابدع صفات من المولى واسماء
اذ لا مضل بلا اضلاله احدا ولا يسمي بها دون اهداء
ولا معز بلا شخص يعززه ولا مذل بلا قوم اذ لاء
وهكذا سائر الاسماء منه لها قوابل كظلالات وافياء

قديمة وهي معلوماته ازلا ٥ معدومة العين في محق وافناء ٥
والله سمى علام الغيوب بها ٥ ترتبت هكذا ترتيب انهاء ٥
وهي التي كشف العلم القديم لها ٥ من قبل ايجادها فافطن لانباء ٥
حتي اراد لها قدما فقدرها ٥ طبق الذي هي فيه ضمن اجزاء ٥
فلم يقدر سوي ما العلم حققه ٥ ولا اراد سواه دون اخطاء ٥
وقل علي كل شي حكم قدرته ٥ لكن بمعلوماته خصت بابداء ٥
ولم يكن عبثا تكليفه ابدا ٥ والكتب حق مع الرسل الاولاء ٥
والامر والنهي من رب العباد علي ٥ عباده لا لسراء وضراء ٥
ولا لاجل امتثال للامر اوغرض ٥ له تعالي ولا منع واعطاء ٥
وانما هو تمييز الخبيث هنا ٥ من طيب ومراض من اصحاء ٥
وفي القيامة عدل الله يظهره ٥ والفضل ايضا لاقوام اجزاء ٥
فليس في شرعنا جبر ولا قدر ٥ والله فعل مختار بامضاء ٥
وقول من قال والله قد ارجاريه ٥ ما حيلة العبد تغليط بشنعاء ٥
ما حيلة العبد في فعل يكون له ٥ بالقصد منه بلا جبر والجاء ٥
احاط علما به ربي فقدره ٥ قد ما علي بعدل بعد احصاء ٥
من غير ظلم وحاشا الله نظلم من ٥ عليه يحكم عن علم باجلاء ٥
القاه في البحر مكتوفا ما نطة ٥ وكيف تكتيفه مع قصد اجراء ٥
والكل ما هو بالمجهول في عدم ٥ بل انه مقتضي الاسما الاجلاء ٥
والجعل تعريفه الانشاء من عدم ٥ وليس يوصف معدوم بانشاء ٥
فافهم وحقق لتنفي الامر معتبرا ٥ حكم الاله بعلم لا بجهلاء ٥
هذا الذي قد اخذنا عن مشايخنا ٥ اولي الهداية والتقوي الالباء ٥
عناية الله اعلا الله طايفة ٥ بها علي غيرهم من معشر ناء ٥
عبد الغني له الرحمن وفقه ٥ فنبها للتلاميذ الاخلاء ٥
لعل تانيبهم دعوة فنري ٥ فزبا بها من عظيم الفضل معطاء ٥
وحيازة بالزاي الرسول اي تحصيله ووصوله لها
من حاز له اذا ضمه وجمعه كما في القاموس فضل اي
فضيلة الابلاغ اي تبليغ الاحكام الالهية الي الامة

لانه

لانه ما على الرسول الا البلاغ قال شيخي زاده فان
الابلاغ والدعوة الى الحق والى صراط مستقيم اعظم
الطاعات ينال بها المرء من ربه اعظم المثوبات
ولذلك اي ولكون انذار المتمردين مفيدا في حق الرسول
قال تعالى سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم ولم يقل
تعالى سواء عليك اذ لا مساواة بينهما بالنظر الى
الرسول صلى الله عليه وسلم بخلاف الكفار فانهما
متساويان بالنظر اليهم لغاية فسادة قلوبهم
ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي لان الانذار وعدمه
ليس سواء لديه لفضيلة الانذار الواجب عليه
على تركه كما قال تعالى لعبدة الاصنام حيث لا تفيدهم
دعاؤهم للاصنام ولا ينفعهم شيا سواء عليكم ادعوتموهم
ام انتم صامتون لانهم كما تواديعوت الاصنام لحوائجهم
ولا يتصور منهم اجابة وقال النسفي في تفسيره وفي
الاية اثبات فعل العباد فانه قال لا يؤمنون
وفيه اثبات الاختيار ونفي الاكراه والاجبار فان
لم نقل لا يستطيعون بل قال لا يؤمنون فان
قالوا لم قال لا يؤمنون ونرى بعض الكفار يؤمنون
قلنا هذا ليس في حق كل الكفار بل في حق قوم باعيانهم
وقد بينا هم فان قالوا لما علم انهم لا يؤمنون فلم
امر النبي صلى الله عليه وسلم بدعائهم قلنا كان
الانذار للاعذار اي سلب عذرهم قال الله تعالى
رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله
حجة بعد الرسل وقال ولو انا اهلكناهم بعذاب
من قبله لقالوا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك
من قبل ان نذل ونخزى فان قالوا لما اخبر الله
تعالى رسوله انهم لا يؤمنون فهلا اهلكهم كما اهلك

قوم نوح بعد ما اخبره انهم لا يؤمنون قلنا لان
النبي صلى الله عليه وسلم كان رحمة للعالمين
كما وصفه به الكتاب وقد قال الله تعالى وما كان
الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم وهم
يستغفرون وقال القشيري من كان في غطاء
وصفه محجوبا عن شهود حقه فسيان عنده قول
من دله على الحق وقول من اعانه على استجلاب
الحظ بل هو الى داعي الصفة اميل وفي لاصغاء
اليه ارغب وكما ان الكافر لا يدعوى عن ضلالته
لما سبق من شقاوته فكذلك المربوط باغلال
نفسه محجوب عن شهود عيبه وحقه وهو لا يبصر
رشده ولا يسلك قصده وقال ايضا ان الذي بقي
في ظلمات دعاوية سواء عنده فصح الراشدين
وتسويلات المبطلين لان الله تعالى نزع عن
احواله بركات الانصاف فلا يصغي الى داعي الرشاد
كما قبل وعلى النصوح نصيحتي وعلى عصيان النصوح
وفي الاية اي قوله تعالى ان الذين كفروا سواء
عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون اخبار
بالغيب اي بالامر المغيب على ما هو به في نفس
الامر قال شيخي زاده المراد بالغيب ههنا استمرارهم
على عدم الايمان الى ان يموتوا وقد كانوا كذلك
ان اريد بالموصول في قوله تعالى ان الذين
كفروا اشخاص من الناس باعيانهم كما قدمنا بيانه
قال الخفاجي واذا اريد بالموصول ناس معينون
على ان تعريفه عهدي كما هو الاصل فيه كان
فيه معجزة لاخباره بالمغيب وهو موت هؤلاء
على الكفر كما كان بخلاف ما لو كان للجنس لعدم

التعيين

التعيين وهو ظاهر فهي اي هذه الاية من جملة
المعجزات للنبي صلى الله عليه وسلم الخارقة
للعادة وقال النسفي في تفسيره وفي الاية معجزة
النبي صلى الله عليه وسلم حيث اخبر انهم لا يؤمنون
فكان كما اخبر وهذا غيب لا يطلع عليه بشر الا باطلاع
الله تعالى والله لا يطلع على الغيب الا من اختصه
بالرسالة قال عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا
من ارتضى من رسول الاية ختم الله خبر لا دعاء
قاله ابو حيان في النهر وقال السفاقسي في تفسيره
اي حكم بالغفلة وقيل شهد لانه الشاهد يختم على
ما شهد وقيل حفظ ما فيها حتى يجازيهم وقيل هو
على الدعاء والاتم كقوله عز وجل قاتلهم الله على قلوبهم
اي الذين كفروا وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة
هذا تعليل اي ايراد علة للحكم على الذين كفروا
باستواء الانذار وعدمه عليهم السابق قبل هذا قال
شيخي زاده اشارة الى ان ترك العطف لكونه
استينافا جوابا عن سؤال سبب الحكم مطلقا كما في

قوله

قال لي كيف انت قلت عليل ۝ سهد دايم وحزن طويل ۝

وان كان ذلك السبب مسببا عن سبب اخر كما يشير اليه
بقوله الاتي بسبب غيهم وانهماكهم الى اخره وقال
الخفاجي اشارة الى انه ترك العطف لانه مستانف
في جواب سؤال عن مطلق سبب الاستواء واصرارهم
على كفرهم كانه قيل ما بالهم استوى لديهم الانذار
وعدمه فاجيب بانهم ختم الله الى اخره وهذا لا ينافي
كونه له سبب اخر كما لا يخفى وان علل هذا
ايضا بما دل عليه استواء الامرين من التصميم على

الكفر ولذا قيد ان هذا الاستيناف ورد لبيان علة تلك
العلة سواء اريد بالحكم ما تضمنه لا يؤمنون او
الاستواء او مجموع ما مر وبيان معطوف على تعليل
ما اي الذي يقتضيه اي الحكم السابق بمعنى يطلبه
من التعليل فهو عطف تفسيري للتعليل والختم الكتم
اي الاخفاء بحيث لا يظهر المختوم عليه قال الراغب
في مفردات الختم والطبع يقال على وجهين مصدر
ختمت وطبعت وهو تأثير الشيء بنقش الخاتم والطابع
والثاني الاثر الحاصل عن النقش وقال في القاموس
ختمه يختمه ختما وختاما طبعه وعلى قلبه جعله لا
يفهم شيأ ولا يخرج منه شيء وختم عنه تغافل وسكت
وختم بامره كتمه انتهى قلت وهذا صريح في ان الختم
يأتي بمعنى الكتم في اللغة وصاحب القاموس ثقة
في نقل ذلك فلا مؤاخذة في قول المصنف الختم
الكتم كما تعقبه شيخي زاده بقوله وظاهر قول المص
الختم الكتم وان دل على دعوى الترادف بينهما لكنه
غير منقول عن ائمة اللغة وان استعماله بمعنى الكتم
غير شايع بينهم فيحتمل ان يكون مراده ان الختم مستلزم
لمعنى الكتم وان الكتم هو الغرض الحامل على الختم
والباعث الداعي اليه الا انه عبر بما يدل على اتحادهما
في المفهوم مبالغة في الاستلزام والتناسب كانه قال
الختم قريب من الكتم في المعنى ومستلزم له لان الختم
في اصل اللغة ضرب الخاتم على الشيء طلبا لكتمه ومنعه
من تعرض الغير له ثم نقل الى الاستيثاق منه بضرب
الخاتم عليه لانه كتم ونقل ايضا الى البلوغ آخر الشيء
لان الختم آخر فعل يفعل لاجل كتم ذلك الشيء واخفائه
وقال الخفاجي في الكشاف الختم والكتم اخوان اي

بينهما

بينهما مناسبة معنوية مع التوافق في العين واللام
واكثر الحروف وهو نوع من الاشتقاق عندهم سموه
الاشتقاق الاكبر وهو المراد بانها اخوة في مثله وهذا احسن
من تفسيره به كما فعله المصنف فان حقيقة الختم الوسم
بطابع ونحوه والاثر الحاصل من ذلك وحقيقة الكتم
الستر والاخفاء وهما متغايران فلا وجه لتفسيره به
لكنه لما لزمه ذلك جعله كانه عينه مبالغة وهو
ظاهر فلا غبار عليه كما قيل انتهى قلت لم يجعلوا
علي كلامهم غبارا وقد غبروا علي كلام المصنف باثبا تم
التغاير بين الختم والكتم وصريح كلام الزمخشري بانهما
اخوان حكم بعدم التغاير وانه مبني علي الاشتقاق
الاكبر وهو معني الاخوة غير مسلم فانه قال في الحمد
والشكر انهما اخوان وليس بينهما اشتقاق وانما بين
معناهما مناسبة فكذا هذان ولئن سلم ان بينهما
اشتقاقا اكبر وهو معني انهما اخوان فليس هما متغايرين
كما قيل وعبارة القاموس صريحة في عدم التغاير بينهما
كما ذكرنا سمي بضم السين المهملة وتشديد الميم مكسورة
به اي بالختم قال الخفاجي بمعني اطلق عليه واستعمل
فيه والتسمية تكون بهذا المعني وبمعني وضع العلم
والمراد الاول الاستيثاق استفعال من الوثوق
ومعناه شد الباب ونحوه قال علي ما وراءها لحفظه
والمنع ومن فعل ذلك صار ذا وثوق فالاستفعال
للصيرورة كاستحجر الطين وهو احد معانيه المعروفة
من الشئ بضرب الخاتم بفتح التاء وكسرها والكسر اشهر
قالوا والخاتم حلقة ذات فص من غيرها فان لم
يكن لها فص فهي فتخة بفاء وتاء مثناة من فوق
وخاء معجمة وزان قصبة وقال الازهري

الخاتم بالكسر الفاعل وبالفتح ما يوضع على الطينة ذكره
في المصباح عليه اي على ذلك الشي ليتبين اثره فيه
فيكون محفوظا به قال الخفاجي الضرب القاء جسم
على اخر وضرب الخاتم القاءه على ما يؤثر فيه من
شمع ونحوه لانه اي ذلك الضرب عليه بالخاتم كتم اي
ستر واخفاء له اي لذلك الشي قال الخفاجي اي لانه
يؤدي الى الاخفاء والستر وهو الغرض فجعل عينه
مبالغة وهذا بيان للمناسبة بينهما وقال شيخي زاده
حكى الواحدي عن الزجاج انه قال معنى الختم والطبع
في اللغة واحد وهو التغطية على الشي والاستيثاق
منه بان لا يدخله شي والختم على الوعاء يمنع الدخول
فيه والخروج منه كذلك الختم على قلوب الكفار يمنع
دخول الايمان فيها وخروج الكفر منها وانما يكون ذلك
بان يخلق الله الكفر فيها ويصدهم عن الهدى فلا يدخل
الايمان في قلوبهم وسمي البلوغ اي الوصول وهو بالرفع
معطوف على الاستيثاق عطف قسيم على قسيم وليس
معطوفا على الكتم فيكون من جملة تفسيره ومعناه الحقيق
كما توهم باعتبار تعديه بنفسه وما هنا متعد بعلى لان
كلاهما متعد بنفسه وبعلى ذكره الخفاجي وقال في
المصباح ختمت الكتاب ختما وختمت على الكتاب من باب
ضرب طبعت وختمت القرآن حفظت خاتمته وهي اخره
انتهى قلت فليس كلاهما متعد بنفسه وبعلى كما يظهر
من تصفح كتب اللغة آخره اي اخر الشي كما يقال
ختمت السورة اي قرأتها حتى بلغت اخرها وقال الخفاجي
وبلوغ الاخر الوصول اليه واخره مفعوله من بلغت
المنزل ونحوه لانه منصوب بنزع الخافض على انه
صفة نظرا اي باعتبار النظر الى انه اي بلوغ الاخر

اخر فعل يفعل من قراة اوغيرها في احرازه اي
جمع ذلك الشي من اوله الي اخره قال في المصباح
احرزت الشي احرازا ضممته ومنه قولهم احرز قصب
السبق الماسق اليها فضمها دون غيره وقال في
مفردات الراغب ويتجوز بذلك تارة في الاستيثاق
من الشي والمنع منه اعتبارا بما يحصل من المنع بالختم
علي الكتب والابواب نحو ختم الله علي قلوبهم وختم علي
سمعه وقلبه وتارة في تحصيل اثر عن شي باعتبار
نقش يحصل وتارة يعتبر فيه بلوغ الاخر ومنه قيل
ختمت القران اي انتهيت الي اخره فقوله ختم الله علي
قلوبهم وقوله قل ارايتم ان اخذ الله سمعكم وابصاركم
وختم علي قلوبكم اشارة الي ما اجري الله به العادة
ان الانسان اذا تناهي في اعتقاد باطل وارتكاب
محظور ولا يكون منه تلفت بوجه الي الحق يورثه
ذلك هيئة تمرنه علي استحسان المعاصي فكانما
يختم بذلك علي قلبه كما سيذكره المصنف وقال الخفاجي
قوله نظرا لتعليل لاطلاق الختم علي بلوغ الاخر والاحراز
جعل الشي في الحرز وهو ما يحفظه ولذا سميت العمامة
ما يكتب ويعلق عوذة حرزا يعني ان من اتم شيا
فقد حازه بما يحاز به مثله كحفظ القران فكانه
استوثقه وفي كلام المصنف نظر من وجهين فانه
يقتضي ان اطلاق الختم علي بلوغ الاخر معني مجازي
وهو خلاف المعروف في الاستعمال ولانه يقتضي
ايضا انه ماخوذ من الاستيثاق وكلام الراغب الذي
هو ماخذه صريح في انه مجاز براسه كما سمعته انفا
والجواب عن الاول بان اشتهاره حتي صار حقيقة
في عرف اللغة لاينافي كونه مجازا بحسب اصل اللغة

وقد عده من المجاز في الاساس واما عن الثاني فالذي
ذكره الراغب انه مجاز عن مطلق المنع فلا ينافي
كونه حقيقة في المنع بضرب الخاتم عليه ويوخذ
منه غيره والغشاوة بكسر الغين المعجمة فعاله بكسر
الفا مشتقة من قولك غشاه بالتشديد اذا اعطاه
بني بلبيت بضم الباء الموحدة وكسر الموحدة اي فعاله
وما كان على وزنها لما يشتمل على الشي اي يحيط به
كالعصابة وهي ما يعصب على الراس ويزاد عليه
قليلا فان زاد فعمامة وهي معروفة ذكره الخفاجي
فقوله والعمامة تاخير للمزايد عن المزيد عليه وقال
السفاقسي لان الاصل في الاشيا المشتملة ان يجيئ وزنها
هكذا كعمامة وعصابة وضمامه وقال شيخي زاده
فان فعالة بضم الفا بنيت لما يسقط من الشي كالمشاطة
والبراية لما يسقط من الشعر بفعل الماشطة وما يسقط
من نحو العود والقلم عند البري بالمبراة وهي النجاتة
وقال في المصباح وكفعال وفعالة بالضم كثير فيما
هو فضلة وفيما يرفض ويلقى نحو القلامة والنجاتة
والنخاعة والنخامة والبصاق والنخالة وقال الخفاجي
نقل بعض الافاضل عن الزمخشري ان فعالة ههنا غير
متصرفة وكذا هو في نسخ الكشاف وقال ان الاصل
في مثاله ان ما كان موزونه غير متصرف فانه
يستعمل غير متصرف البتة وما كان موزونه متصرفا
ففيه وجهان التصرف وتركه بشرط ان لا تدخل
عليه رب وذهب بعض اهل اللغة الى ان هيئات
الكلم تدل على معان مخصوصة وان لم تكن
مشتقة ومنه ما هنا فان فعال بكسر الفا ان لم
تلحقه تاء التانيث فهو اسم لما يعمل به الشي كالآلة

كالمام

تخصيص وهو انه لم لا يجوز ان يكون الضمير
حينئذ اي حين يكون الظرف صلة فانوا التما
نزلنا كما جاز ذلك على تقدير كون الظرف
صفة للسورة واجيب بان فانوا امر قصد
به تعجيزهم باعتبار المأتي به فلو تعلق
به قوله من مثله وكان الضمير للمنزل
تبادر منه ان له مثلا محققا وان عجزهم
انما هو عن الاتيان بشيء منه وهو فاسد
اذ لا مثل للقرآن في شيء من وجوه فضله
وشرفه بخلاف ما اذا رجع الضمير الى العبد
فان له مثلا في العربية والبشرية والامية
فلا محذور وارد عليه ان القرآن كما انه عديم
المثل بالنظر الى كماله فكذا رسول الله صلى
الله عليه وسلم وان اعتبر ظاهر حال الرسول
لا كماله المختص به فليعتبر ذلك ايضا في القرآن
والا فما وجه التخصيص واجيب بان هذا التخصيص
انما هو مقتضى التحدي فانه يقتضي ان يراد
بمثل المنزل ما يماثله في وجود كماله في مجرد
ظاهر حاله هذا على تقدير ان يرجع الضمير
الى المنزل واذا رجع الى العبد يجب ان يراد
بمثله من يماثله في ظاهر حاله من كونه بشرا
اميا لم يكتب ولم يقرأ لا من يماثله في وجوه
شرفه حتى يقال ان قولنا فانوا بسورة من
مثل العبد يتبادر منه ان له مثلا محققا وان
عجزهم انما هو عن اتيان سورة من ذلك المثل
وهو فاسد لانه اجل المخلوقات فلا مثل له
واجيب عن اصل السؤال ايضا بان يقال

الكافر اذا بلغ في الغواية غايته وزين في قلبه الكفر
وكان علم الله تعالى منه انه لا يؤمن ختم على قلبه
انه لا يؤمن فهو ذلك الختم فقوله ختم الله اي اعلم
بعلامة على قلوبهم انهم لا يؤمنون كاعلام الكتب
والرسايل وهذا باطل لانه اما ان يعلم هذه العلامة
لاعلام نفسه او لاعلام الخلق او لاعلام الملايكة انهم
لا يؤمنون والاول ظاهر البطلان لانه عالم بما كان
وبما سيكون من غير نصب علامة ودليل وكذا الثاني
لانه لا علم للناس بكيفيات القلوب وما رسم فيها
والثالث ايضا باطل لان الملايكة علموا اولم يعلموا
فذلك سوا لانهم لا يستغفرون للاعيان من الناس
لكن لجملة المومنين فهذا ان كان مومنا دخل تحت
الخطاب بالدعا وهو فلا ولا يجوز ان يقال هذه السمة
والعلامة عقوبة عليه عقوبة حسية لانه لا يتالم
به حقيقة ولا من حيث المعنى لان العقوبة المعنوية
انما تكون بسبب ان يلحقه العار منها وهو لا يطلع
عليها ولو اطلع عليها لا يلحقه العار بسببها لان الكافر
يفتخر بكفره ولا يكون هذا الختم سبب العقوبة
في الاخرة لانه لا صنع له فيه انما هو من صنع الله
تعالى فثبت انه ليس بعقوبة لا من حيث نفسه
ولا من حيث التسبب فلا وجه لحمل الكلام على الحقيقة
فلذلك اشار الى رد من حمله عليها وحمله على المجاز
لكون كل واحد من الختم والتغشية لفظا مستعملا
في غير ما وضع له مع قرينة مانعة عن ارادة ذكره
شيخي زاده وقال الخفاجي هذا توطئة لبيان المراد
واشار الى قرينة المجاز العقلية والى ضعف حمله
على الحقيقة كما نقله الراغب عن الجبائي من ان الله تعالى

جعل

كالمام والركاب وحزام لمن يؤتم به ولما يركب به
ويحزم ويشد به فان لحقته الهاء فهو اسم لما يشتمل
على الشيء ويحيط به كاللفافة والعمامة والقلادة
وهذا في غير المصادر واما فيها فيجيء لما كان صيغة
ومعنى تستقل كالكتابة والخلافة والامارة والولا
وما اشبه ذلك وبالفتح في غيره وقال السمين
والغشاوة الغطاء قال الشاعر
تبعتك اذ عيني عليها غشاوة ٥ فلما انجلت قطعت نفسي لومها ٥
وقال اخر
فلا سالت بني ذبيان ماحبي ٥ اذا الرحمان تغشى الاسمط البرما ٥
وجمعها غشايا لما حذفت التاء قلبت الواو همزة وقيل
غشايا مثل اداي قال الفارسي لم اسمع من الغشاوة
فعلا متصرفا بالواو واذا لم يوجد ذلك وكان معناها
معنى ما اللام منه الياء وهو غشي بدليل قولهم الغشيان
والغشاوة من غشي كالحياوة من حيي في ان الواو
كانها بدل من الياء اذ لم يتصرف منه فعل كما تصرف
من الحياوة وظاهر عبارته ان الواو بدل من
الياء فاليا اصل بدليل تصرف الفعل منها دون
مادة الواو الذي يظهر ان لهذا المعنى مادتين
غشو وغشي لم يصرفوا من احدي المادتين واستغنوا
بذلك عن التصرف في المادة الاخري وهذا اقرب
من ادعاء قلب الياء واوا من غير سبب وايضا فاليا
اخف من الواو فكيف يقلبون الاخف الاثقل ولا ختم
في قوله سبحانه ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم
ولا غشية في قوله تعالى وعلى ابصارهم غشاوة
على الحقيقة رد علي من حمل الكلام على الحقيقة من
اصحاب الظواهر حكي عن الحسن في تفسير الختم ان

بسبب متعلق بيحدث ويجوز تعلقه باستحسان واستقباح
وتنازعهما فيه ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده
متعلق بقوله ان يحدث يعني ان احداث الهيئة
المذكورة في نفوسهم وذواتهم عقوبة لهم على غيهم
اي ضلالهم وعصيانهم كما قيل للانسان ثلاثة انواع
من الذنوب يقابلها في الدنيا ثلاث عقوبات الاولى
الغفلة عن العبادات وهي توجب حسرة على ارتكاب
الذنوب والمحارم وهي المشار اليها بقوله صلى الله
عليه وسلم انه المومن اذا اذنب اذنب اورث في قلبه نكتة
سوداء وان تاب ونزع واستغفر صقل قلبه وان
زاد زادت حتى يغلق قلبه والثانية الحسارة على ارتكاب
المحارم اما لشهوة تدعوه اليه او لشرارة تحسن في
عينه فتورثه وقاحة وهي المعبر عنها بالرين في
قوله كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون والثالثة
الضلال وهو ان يسبق الى اعتقاده مذهب باطل
واعظمه الكفر فلا يكون منه تلفت الى الحق وذلك
يورثه هيئة تمرنه على استحسان المعاصي واستقباح
الطاعات وهو المعبر عنه بالختم والطبع في قوله
وختم على سمعه وقلبه واولئك الذين طبع الله على
قلوبهم وبالاقفال في قوله ام على قلوب اقفالها
الى غير ذلك ذكره شيخي زاده وانهماكهم الانهماك
التوغل والاجاج ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده
اي جدهم ولجاجهم وقال في المصباح انهمك في الامر
انهاكا جد فيه ولج فهو منهمك وقال في الصحاح همك
الرجل في الامر اي جد ولج وكذلك تهمك في الامر في التقليد
اي الاتباع للاباء والاجداد الكفار واعراضهم بالكلية
عن النظر محركة وهو الفكر في الشيء تقدره وتقيسه

ذكره

جعل ختما علي قلوب الكفار ليكون دليلا للملائكة علي
كفرهم فلا يدعوت لهم وليس بشي لان هذه العناية
ان كانت محسوسة فمن حقها ان تدركها اصحاب التشريح
ولا فهم باطلاعهم علي اعتقادهم واحوالهم مستغنون
عنها وسياتي في كلام المصنف ما يشير اليه وما قيل من
انه لم يحمل علي الحقيقة تحاشيا عن نسبة الظلم والقبيح
ليس بشي لانه ليس مذهب اهل السنة وكذا ما قيل
انه لا يتصور في شانه وحمله علي حقيقته غني عن
الرد وما روي عن الحسن انا الكافر اذا بلغ في الغواية
غايته رين في قلبه الكفر وعلم الله منه انه لا يؤمن
فذلك هو الختم دليل علي المجاز لا الحقيقة كما توهم
واما اسناده بعد التجوز فحقيقة عند اهل السنة
مجاز عند المعتزلة لمنعهم من اسناد القبيح الي الله
تعالي وانما المراد بهما اي بالختم والتغشية ان
يحدث الله تعالي في نفوسهم اي الكفار هيئة
والاحداث والايجاد بمعني والمراد بالنفوس الذوات
المشتملة علي الجوارح والمشاعر والهيئة الصفة
والحال التي هم عليها ذكره الخفاجي وقال شيخي
زاده في نفوسهم اي ذواتهم واشخاصهم حتي تتناول
القلوب والسمع والابصار ثم فيهم صفة تمكنه والتمرن
الاعتياد ويقال مرن علي الشي مرونا من باب قعد
ومرانة بالفتح اذا اعتاده وداومه واصله التليين
ذكره الخفاجي علي استعارة متعلق بتمرنهم والاستعارة
كالاستعانة كما في الصحاح والمعني محبة الكفر واستحسانه
المعاصي جمع معصية واستقباح نقيض استحسان
قال في المصباح قبح الشي قبحا فهو قبيح من باب قرب
وهو نقيض حسن كالايمان والطاعات جمع طاعة

المصباح نصبت الخشبة نصبا من باب ضرب اقمتها
ونصبت للحرب فعته علامة في الآفاق البشرية وفي
الآفاق اي ما عدا الانفس المذكورة كما قال تعالى سنريهم
اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
قال في المصباح الافق بضمتين الناحية من الارض
ومن السماء والجمع آفاق والنسبة اليها افقي ردا الى
الواحد وربما قيل افقي بفتحتين تخفيفا على غير
قياس حكاهما ابن السكيت وغيره ولفظه رجل افقي
وافقي منسوب الى الآفاق ولا ينسب الى الآفاق
على لفظها فلا يقال افاقي كما تجتليها اي الآيات يعني
تنظر اليها مجلوة اعمين جمع عين المستبصرين جمع
مستبصر بصيغة اسم الفاعل قال في المصباح ابصرته
برؤية العين وبصرت بالشيء بالضم والكسر لغة بصرا
بفتحتين علمت فالباء بصرته يتعدى بالباء في اللغة
الفصحى وقد يتعدى بنفسه وهو ذو بصر وبصيرة
اي علم وخبرة ويتعدى بالتضعيف الى ثاني فيقال
بصرته به تبصيرا والاستبصار بمعنى البصيرة وتصير
اي قلوبهم واسماعهم كانها غطي فعل ماض مبني
اي غطى الله تعالى بمعنى ستر عليها اي على تلك
القلوب والاسماع وحيل اي وقعت الحيلولة بينها
اي بين تلك القلوب والاسماع وبين الابصار بكسر الهمزة
مصدر ابصرته اذا رايته وسماها بتانيث الضمير والظاهر
رجوعه الى الهيئة وهي الكيفية والحالة المحسوسة
كانت اولا وفي بعض النسخ وسماه بتذكير الضمير وهو
راجع الى الاحداث او الحدوث ذكره الخفاجي وقال
شيخي زاده وسماه اي سمي احداث الهيئة المذكورة
على طريق الاستعارة التي هي نوع من المجاز قال

ذكره في القاموس الصحيح اي الخالي عن الظنون
والشكوك في مقدماته فتجعل قلوبهم ان كان بناء المفرد
المؤنث يكون مرفوعا معطوفا على قوله تمر نهم ويكون
الضمير المستتر فيهما راجعا الى الهيئة ويكون الاسناد
مجازيا وان كان بناء المفرد المذكر يكون منصوبا معطوفا
على قوله ان يحدث ومسندا الى ضمير اسم الله تعالى
اسنادا حقيقيا ذكره شيخي زاده بحيث لا ينفذ بالذال
المعجمة قال في المصباح نفذ السهم نفوذا من باب
قعد ونفاذا خرق الرمية وخرج منها وانفذته
بالالف ونفذ الامر والقول نفوذا ونفاذا مضى
وامره نافذ اي مطاع فيها اي في قلوبهم سماع الحق من
الدين والشريعة واسماعهم منصوب معطوف
على قلوبهم اي وتجعل اسماعهم تعاف اي تكره وتنفر
قوله
قال في المصباح عاف الرجل الطعام والشراب يعافه
من باب تعب عيافة بالكسر كرهه استماعه اي الحق
فتصبي اي اسماعهم وقلوبهم كانها اي تلك الاسماع والقلو
ب
مستوثق بصيغة اسم المفعول من اوثقته جعلته
وثيقا محكما يقال وثق الشي بالضم وثاقة قوي
وثبت فهو وثيق ثابت محكم ذكره في المصباح منها
اي من تلك القلوب والاسماع بالختم عليها وابصارهم
معطوف على اسماعهم او قلوبهم لا يتجلى بالبناء للمفعول
اي ينظر اليها مجلوة كالعروس قال في المصباح جلت
الماشطة العروس على زوجها جلوة بالكسر والفتح
لغة وجلاء مثل كتاب فاجتلاها نظر اليها تجلى لها
اي لابصارهم الايات جمع اية وهي العلامات على
الحق المنصوبة اي التي نصبها الله تعالى يعني اقامها
علامات على وجوده وصحة دينه الحق قال في

والعادة ان الختم لبلا يخرج شيء من المختوم عليه لا
ليلا يدخل وجوابه ان الاية تقتضي ذلك فان قوله
لا يؤمنون اي لا يدخل الايمان في قلوبهم وقال في
المدارك يعني ان الله طبع عليها فجعلها بحيث لم يخرج
منها ما فيها من الكفر ولا يدخلها ما ليس فيها من الايمان
وقال شيخي زاده فاستعير اسم الختم لاحداثها ثم اشتق
من الختم المستعار صيغة الماضي وشبهت الهيئة
الحادثة في الابصار لما منعت الابصار على طريق
الاعتبار والاستدلال بالغطاء الساتر للمرئي المانع
من نفوذ الشعاع البصري اليه وادراكه بسببه ثم
فاستعير اسم الغطاوة لتلك الهيئة استعارة
اصلية وقال الخفاجي بعد تقرير نحو ذلك فسطا
ما توهم من ان في القلوب والاسماع استعارة مكنية
تخيلية بالختم اذ رد التبعية الى المكنية غير مرضي
ومنه تعلم ان ما في العبارة من قوله بجعل تلويهم
واسماعهم كانها مستوثق منها بالختم لا يدل عليه كما
تخيلوه وهو كقولهم في نطقت الحال انها جعلت
لكونها دالة كانها ناطقة مع ان المراد تشبيه دلالتها
بالنطق لا تشبيهها بالناطق فهو بيان لحاصل الكلام
ولذا قيل لفظه كان كثيرا ما يستعمل عند عدم الجزم
بالشيء من غير قصد الى تشبيه نحو كاني بزيد اخوك
فكني بها هنا عن عدم القصد من النحوي وهو
كلام حسن وكثيرا ما تراه في كلامهم انتهى قلت لا
وجه لبطلان الاستعارة المكنية المخيلة بالختم عند
السكاكي لرد التبعية الى المكنية ولانها اعتبار في
الكلام والاعتبارات لا يبطل بعضها بعضا وبيانها
انه شبه قلوبهم واسماعهم بالخزائن الموضوع

فيها

شيخي زاده والمجاز قسمان مرسل واستعارة وليس
المراد به ههنا المجاز المرسل حيث جعله مبنيا على
التشبيه والاستعارة قسمان تمثيلية وهي ما يكون
وجه الشبه فيه منتزعا من متعدد وغير تمثيلية وهي
ما لا يكون كذلك وقال الخفاجي الاستعارة تستعمل
بمعنى المجاز مطلقا وبمعنى مجاز علاقته المشابهة
مفردا كان او مركبا وقد تخص بالمفرد منه ويقابل
بالتمثيل والتمثيل وان كان مطلق التشبيه غلب على
الاستعارة المركبة ولا مشاحة في الاصطلاح ختما منصوب
ثاني لقوله سماها وتغشية بالنصب معطوف على
ختما وقال الخفاجي حاصله ان الختم استعير من ضرب
الخاتم على الاواني ونحوها لاحراز في القلب والسمع
بمنع من خلوص الحق اليهما كما يمنع الختم فهي استعارة
محسوس لمعقول بجامع عقلي هو الاشتمال على
منع القابل عما من حقه ان يقبله ثم اشتق منه الماضي
ففيه استعارة تصريحية تبعية ويلزم من التشبيه
الذي تضمنته هذه الاستعارة تشبيه القلوب
والاسماع بالاواني وقال شيخي زاده قوله تعالى ختم
الله على قلوبهم وعلى سمعهم استعارة تصريحية
تبعية وقوله وعلى ابصارهم غشاوة استعارة
تصريحية اصلية شبه الهيئة المذكورة في القلوب
والاسماع والابصار بختم القلوب والاسماع من حيث
ان احداث تلك الهيئة والصفة في القلوب والاسماع
يمنع من نفوذ ما هو بصدد الدخول فيهما اليهما فلا
يقبل القلب ولا السمع ما يلقى اليهما من الحق كما لا
يقبله الشيء المختوم فصار احراثها فيها بمنزلة الختم
المانع من دخول الشيء في المختوم انتهى قلت

ذكره الخفاجي اراد بها الاسماع والابصار المؤفة بزنة
معونة بفتح فضم يليه واو وفاء وهاء اي التي اصابها
ما افسدها وابطل احساسها وهي اسم مفعول من الافة
بمعنى العاهة يقال اف الزرع فهو مؤف اذا
اصابته افة باشيا متعلق بمثل اي مثل خال قلوبهم
ومشاعرهم بحال اشيا بتقدير المضاف ضرب الحجاب
اي وضع وصنع بينها اي بين تلك الاشياء وبين
الاستنفاع اي طلب النفع اثره على الانتفاع مع انه
المعروف في الاستعمال لانه ابلغ فانه اذا حيل بينه
وبين طلب النفع فقد حيل بينه وبين الانتفاع
بالطريق الاولى بها اي بتلك الاشيا ختما وتغشية
منصوبان على التمييز ومنه تعلم انه يجوز ان يكون
مجازا مرسلا باستعماله في لازم معناه وهو المنع
والحيلولة ولم يتعرض له لان الاستعارة انسب
وابلغ ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده والحاصل
انه شبه حال قلوبهم وسمعهم وابصارهم المخلوقة للتعقل
واستماع كلام الناصح وابصار دلايل الحق مع الهيئة
الحادثة فيها المانعة عن الاستنفاع بها مع المنع عن
ذلك بطريق الختم والتغطية والجامع عدم الانتفاع
بما اعد له بعروض ما يمنع منه ثم استعير اللفظ
الدال على المشبه به للمشبه ولا شك ان وجه الشبه
وهو عدم الانتفاع بما خلق للانتفاع به بناء على مانع
عَرَضَ فمنع منه امر عقلي مركب من عدة امور قال
المولى خسرو ومن شرط في التمثيل تركب الطرفين
بمعنى دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى وقع ههنا
في حَيْصَ بَيْصَ حيث قال اذا حمل ما نحن فيه على
الاستعارة كان المستعار لفظا مفردا واذا حمل

على

بها الكفر والمعاصي واستقباح الايمان والطاعات
والانهماك في التقليد والاعراض عن الدين الحق
لان هذا كله يعلمه الله تعالى انه فيهم وعلمه تعالى
قديم لا يتغير واضمر ذلك التشبيه ثم ذكر انه ختم
عليها للاستتباق منها بالختم استعارة تخييلية لانها
تخييل ذلك كقولهم انشبت المنية اظفارها فانه
شبه المنية بالسبع واضمر ذلك التشبيه استعارة
بالكناية واثبت لها الاظفار تخييلا والانشاب
ترشيحا وانما كان للختم تخييلا لانه من لوازم الخزائن
المستوثق منها كما ان الاظفار من لوازم السبع
وليس الترشيح بلازم في الاستعارة المكنية لانه من
الملايمات للمشبه به لا من لوازمه كما في قولهم
نطقت الحال يصح اعتبار الاستعارة المكنية باضمار
تشبيه الحال بالانسان واثبات النطق تخييلا
له فليس بباطل كما لا يخفى وصاحب الكشاف من السلف
وقد صرح بان في قوله تعالى ينقضون عهد الله
استعارة بالكناية بتشبيه العهد بالحبل والنقض
استعارة لابطال العهد مع انه استعارة تبعية
لا تخييلية كقوله ختم الله وقولهم نطقت الحال
والخفاجي عند قوله او مثل ما يناقض كلامه هنا او مثل
بالتشديد معطوف على قوله وسماها قال في التلخيص
في المجاز المركب كقولك في المتردد في امر اراك تقدم رجلا
وتؤخر اخرى وهذا يسمى التمثيل على سبيل الاستعارة
وقد يسمى التمثيل مطلقا قلوبهم اي الكفار ومشاعرهم
جمع مشعر بفتح الميم وكسرها لانه محل الشعور او الة
الا انه لا يعرف في الاستعمال كالجمع والمشاعر الحواس
وقوله وانتم لا تشعرون معناه لا تدركون بالحواس

بها في مصالح مهمة مع المنع من ذلك بالختم والتغطية
ثم يستعار للمشبه اللفظ الدال على المشبه به ليكون
كل واحد من طرفي التشبيه مركبا من عدة امور والجامع
عدم الانتفاع مما اعد له بسبب عروض مانع يمكن
فيه كالمانع الاصلي وهو امر عقلي ينتزع من
تلك العدة فتكون الاستعارة حينئذ تمثيلية
وليس للاسناد الى الخاتم والمختم في هاتين العقلتين
مدخل في هذا التمثيل كما لا مدخل له في قولك اراك
تقدم رجلا وتؤخر اخرى وقال العلامة عصام
في المطول والسيد السند اثبت استلزام التمثيل التركيب
بالنقل اولا من المفتاح حيث قال ومن الامثلة
استعارة وصف احدي صورتين منتزعتين من
امور لوصف الاخرى وهذا الذي نسميه تمثيلا
على سبيل الاستعارة فقد صرح بكون المستعار منه
والمستعار له مركبين وردبان الصورة المنتزعة
لا تستدعي الا مفردا ينتزع عنها ولا مقتضي للدلالة
عليها لفظا مركبا فليعبر عن الصورة المنتزعة
بمفرد مثل المثل واجاب بان دلالة المفرد اجمالية
لا يلتفت النفس فيها الى المتعدد المضمر في مفهومه
قصدا فلا يقدر العقل على انتزاع الصورة منها
ولو فصله العقل بعد فهمه اجمالا لم يبق مدلول
اللفظ مفردا وفيه ان استعارة اللفظ الدال على
الهيئة المنتزعة لهيئة منتزعة اخرى لا يجب
ان يكون من الهيئة المفصلة لهيئة مفصلة بل لا
يكون الا لهيئة مجملة وربما يكون من هيئة مجملة
اذا كان اللفظ مفردا الا ان ذلك الاجمال لغرابة
تفصيل الهيئة يحصر تفصيلها ويجعله العقل وسيلة

تفصيلها

على التمثيل كان المستعار لفظا مركبا بعضه ملفوظ
وبعضه منوي في الارادة فان ملاحظة المعاني
قصدا اما بالفاظ مذكورة او مقدرة في نظم الكلام
او منوية بلا ذكر ولا تقدير وانما صرح بالختم وحده
وبالغشاوة وحدها لانهما الاصل في تلك الحالة المركبة
فلاحظ باقي الاجزاء قصدا بالفاظ متخيلة اذ لابد
في التركيب من ملاحظة قصدية متعلقة بتلك الاجزاء
ولا سبيل الى ذلك الا بتخيل الالفاظ بازائها كما يقتضيه
جريان العادة ويشهد به رجوعك الى وجدانك
ومن فوايد هذه الطريقة جواز الحمل على كل
واحد من الاستعارة والتمثيل فعلى الاول تكون
الرجوع في لفظ الختم والغشاوة وعلى الثاني لا
تجوز فيها بل في المجموع المركب منهما ومن المنوي
معهما وانما قلنا ذلك لان المصير الى الفاظ
مخيلة في نحو على هدي تخيل باطل بعني ان تشبيه
الهيئة المركبة بالهيئة المركبة الاخرى قد يكتفي
فيه بذكر اللفظ المفرد حتى يجعل لفظ المفرد استعارة
تمثيلية ايضا فانك اذا نظرت الى الثريا مثلا شبهتها
بعنقود العنب الابيض واردت الاستعارة هناك
قلت انظروا الى هذا العنقود فحينئذ يكون لفظ
العنقود استعارة تمثيلية بناء على تشبيه الهيئة
المنتزعة من عدة امور في جانب الثريا بالهيئة المنتز عة
كذلك في جانب العنقود وقال الخفاجي وهو بيان
لكونه استعارة تمثيلية بان يشبه حال قلوبهم
واسماعهم وابصارهم مع الهيئة الحادثة فيها المانعة
من الاستنفاع بها في الاغراض الدينية التي خلقت
هذه الالات لها بحال اشياء معدة للانتفاع

قصدية متعلقة بتلك الاجزاء ولا سبيل الى ذلك
الا بتخيل الفاظ بازائها كما بقتضيه جريان العادة وقد
عبر سبحانه وتعالى عن احداث هذه الهيئة المذكورة
بالطبع مكان الختم في قوله اي الله تعالى اولئك
اشارة الى الكفار الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم
وابصارهم هذا ماخوذ من عبارة الراغب بعينه كما قدمناه
يعني انه تعالى كما عبر عن احداث هذه الهيئة بالختم
عبر عنه بما ذكر فالطبع تصوير الشئ بصورة ما
كطبع السكة وطبع الدراهم فهو اعم من الختم واخص
من النقش والطابع الخاتم وقد يفسر الطبع بالختم
والطبع ايضا الجبلة التي خلق عليها كالطبيعة يقال
طبعت الكتاب وعليه اذا ختمته ويجري في الطبع ما
مر بعينه يعني من الاستعارة والتمثيل في الاية المذكورة
وعبر عنها ايضا بالاغفال فهو استعارة من اغفال
اي تركه غفلا بزنة قفل اي غير منقوط ومشكول
وهو ضد المعجم ذكره الخفاجي في قوله عز وجل ولا تطع
من اغفلنا قلبه عن ذكرنا معناه تركناه غير مكتوب
فيه الايمان كما قاله الراغب فلا اشكال في كلام المصنف
ومنهم من فسره بجعل الشخص غافلا فاعترض عليه بانه
غير احداث الهيئة المذكورة وغير مستلزم لها هذا
كلامه قلت الاغفال بمعنى ترك الكتاب غير منقوط
ومشكول لجعل الشخص غافلا من حيث ان كلا منهما غير
احداث الهيئة المذكورة وغير مستلزم لها فيبقى
الاشكال في كلام المصنف على الاول والثاني فيجاب
عنه بان ترك الكتاب غير منقوط ومشكول بسبب
احداث مثل تلك الهيئة المذكورة فيه وكذلك جعل
الشخص غافلا بسبب احداث هيئة مخصوصة في

قلبه

تفصيلها ولذلك يكون لهذه الاستعارة شرف وفضل
وبيان انه لايكون الا لهيئة مجملة ان استعارة
رجلا وتوخراخري من هيئة التردد في الذهاب
تفصيلا لانفهامه من الفاظ متعددة ينتقل من
كل منها الى جزء من الهيئة لكن الهيئة التردد في
جواب الاستنباء اجمالا وهيئة التردد فيه تفهم
من جميع هذه الجملة من حيث هو جميع من غير تفصيل
الفاظها على قدر تفصيل اجزاء الهيئة فاجزاء
الجملة بالنسبة الى الهيئة المستعار لها كالحروف
التي في المفرد الى اخر عبارته وقال عجم سنان
فان قيل لابد في الاستعارة التمثيلية من ان يكون
المستعار لفظا مركبا دالا على المعنى المركب
اعني الهيئة المذكورة اذ لا يراد بالمعنى المركب
ههنا ما له اجزاء في نفسه بل ما دل عليه بلفظ مركب
كما في قولك اني اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى فكيف
يمكن حمل الآية على التمثيل وليس فيها لفظ مركب
مستعار من المشبه به للمشبه بل هناك لفظات
مفردات قابلات للاستعارة فقط وهما الخشم
والغشاوة قلنا اذا حمل ما نحن فيه على الاستعارة
كان المستعار محمولا على ظاهره بلا اشكال فيه واذا
حمل على التمثيل كان المستعار لفظا مركبا بعضه
ملفوظ وبعضه منوي في الارادة فان ملاحظة
المعاني قصدا جاز ان تكون بالفاظ مذكورة او
مقدرة في الكلام او منوية بلا ذكر ولا تقدير فيه
وانما صرح بالخشم وحده وبالغشاوة وحدها لانهما
الاصل في تلك الحالة المركبة فيلاحظ باقي الاجزاء
قصدا بالفاظ متخيلة اذ لابد في التركيب من ملاحظة

من الوجوه الفاسدة ومن حيث متعلق بورث قدم
للاهتمام او الحصر كما مر انها اي تلك الهيئة او الامور
المذكورة مسببة بصيغة اسم المفعول عما اقترفوه
اقتراف الذنب فعله ذكره في المصباح يعني عما فعلوه
من استحباب الكفر والمعاصي واستقباح الايمان والطاعة
وانها كهم في التقلب واعراضهم عن النظر الصحيح ش
بدليل قوله تعالى بل طبع الله عليها اي على قلوبهم
بكفرهم اي بسبب كفرهم فالطبع مسبب عن الكفر وقوله
تعالى ذلك بانهم امنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم فالطبع
على القلوب مفرع بفاء التفريع على الكفر بعد الايمان
فالكفر اصل ذلك الطبع وسببه وردت الاية وهي
قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الى اخره هنا وقوله
اولئك الذين طبع الله على قلوبهم الى اخره وقوله ولا
تطع من اغفلنا قلبه الى اخره وقوله وجعلنا قاسية
فالمراد بالاية المعهودة هنا وجنسها باعية حال من
الاية بمعنى مظهرة ومنادية بتشهير قبايحهم وفيه ايماء
الى ان قبايحهم كانها مهلكة وقاتلة لهم كانهم قتلوا
بها انفسهم قتل المسئ بما جنته نفسه حقا وقاتل نفسه
في النار وفي الاساس عن العرا النعي رفع الصوت
بذكر الموت وكانت العرب اذا مات من له قدر ركب
راكب وسار في الارض قايلا انعاء فلانا ثم قيل نعى انا
نعي عليه هفوته اذا شهرها ذكرها الخفاجي عليهم
اي الكفار شناعة هي كالفباحة وزنا ومعنى وقال
في المصباح بشع الرجل بشاعا من باب تعب وشناعة
اذا ساء خلقه وعشرته وهو بشع المنظر اي ذميم
وبشع الوجه اي عابس صفتهم المذمومة وخاتمة
بالخاء المعجمة وفتح الواو وكالوخام مصدر وخم المكان

والمرعي

قلبه فلا اشكال وقال الراغب امرض غفل لا مناسبة بينهما
ورجل غفل لم يسمه التجارب واغفال الكتاب تركه
غير معجم وقوله تعالى ولا تطع من اغفلنا قلبه عن
ذكرنا تركناه غير مكتوب فيد الايمان كما قال
اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقيل من جعلناه غافلا
عن الحقايق وعبر عنه ايضا بالاقساء من قولهم
درهم قسي اي مغشوش فهو استعارة ايضا والاقساء
ذكر لحاصل معنى جعلها قاسية فلا يتوهم انه ليس
في النظم الا قساء بل القسوة الا انها لغة فصيحة ولذا
عدل عنها في القرآن مع انها اخصر ذكره الخفاجي وقال
في القاموس قسا قلبه قسوا وقساوة وقساء صلب
وغلظ والدرهم زاف والذنب مقساة للقلب اي
يقسيه اقساء في قوله تعالى وجعلنا قلوبهم اي الكافرين
قاسية وقرئ قسية اي ليست قلوبهم بخالصة
من قولهم درهم قسي وهو جنس من الفضة المغشوشة
وهي مبتدا خبره جملة اسندت الاتي بعده والضمير
الى الهيئة المتقدم ذكرها او الامور المذكورة المعلومة
من السياق من ختم القلوب والغشاوة وتابعهما ذكره
الخفاجي وقال شيخي زاده اي المذكورة التي هي الختم
والطبع والاغفال والاقساء من حيث متعلق باسندت
قدم عليه للاهتمام او الحصر بالنسبة الى فجرها رد على
المعتزلة ان الممكنات بأسرها اي جميعها مسندة الى
الله تعالى خلقا وايجادا واقعة خير بعد خير لان
لقدرته تعالى وحده لا شريك له اسندت بالبناء
للمفعول اليه سبحانه في قوله ختم الله وطبع الله واغفلنا
وجعلنا فهذا اسناد من حيث ان الممكنات مسندة
حقيقة وشرعا اليه تعالى لا من حيث ما ذكره المعتزلة

الامام الرازي اختلف الناس في هذا الختم اما القايلون
بان افعال العباد مخلوقة لله تعالي فهذا الكلام
علي مذهبهم ظاهر ثم لهم قولان منهم من قال الختم
هو خلق الكفر في قلوب الكفار ومنهم من قال هو خلق
الداعية التي اذا انضمت الي القدرة صار مجموع القدرة
معها سببا موجبا لوقوع الكفر وتقريره ان القادر
علي الكفر اما ان يكون قادرا علي تركه او لا يكون
فان لم يقدر علي تركه كانت القدرة علي الكفر موجبة
للكفر فخلق القدرة علي الكفر يقتضي خلق الكفر وان
قدر علي الترك كانت نسبة تلك القدرة الي فعل الكفر
والي تركه علي السواء فاما ان تكون صيرورتها
مصدرا للفعل بدلا عن الترك يتوقف علي انضمام
مرجح اليها او لا يتوقف فان لم يتوقف فقد وقع
الممكن لا عن مرجح وذلك يفضي الي نفي الصانع
وانه محال وان توقف علي المرجح فذلك المرجح اما
ان يكون من فعل الله تعالي او من فعل العبد لا جايز
ان يكون بفعل العبد والا لزم التسلسل فتعين انه
من فعل الله تعالي فثبت ان تكون قدرة العبد
مصدرا للمقدور المعين يتوقف علي ان ينضم
اليه مرجح هو من فعل الله تعالي وذلك المرجح اذا
انضم الي القدرة يصير تاثير القدرة في ذلك
الاثر واجبا لانه لو كان جايزا لصح ان يترتب
حصول الاثر علي مجموع القدرة وذلك المرجح
تارة وان لا يترتب تارة فتخصيص احد الوقتين
بحصول الاثر ان كان لا لمرجح لزم استغنا الممكن
عن المرجح وهو باطل وان كان لمرجح اخر كان المؤثر
هو المجموع الاول مع هذا الزايد لا المجموع الاول

وحده

والمرعي بالضم اذا كان به وباء وفساد هواء يضر
ساكنه فاستعير هنا لكون العاقبة غير حميدة عاقبتهم
اي مآلهم ومرجعهم وهو اشارة لقوله ولهم عذاب
عظيم وهذا رد علي ما ادعوه من ان القباحة ونحوها
يأبي اسناده لله تعالي علي الحقيقة فانه الاسناد
للاحداث ولما يجاد والنعي لاتصالهم بما اقترفوه من
الفساد لا منافاة بينهما ذكره الخفاجي وقال شيخي
زاده ان تلك الامور اسندت لله تعالي من حيث
ان الممكنات مسندة اليه تعالي لا من حيث ما ذكره
المعتزلة من الوجوه الفاسدة وان الاية وردت
ناعية عليهم بشناعة صفتهم من حيث ان تلك الامور
مسببة مما اكتسبوه فكانت عقوبة لهم علي سوء
صنيعهم معجلة في الدنيا كما ان العذاب العظيم
المعد لهم في الاخرة عقوبة موجلة علي ذلك لا كما
زعمت المعتزلة من ان الاية وردت لمجرد ذم
الكفار بتمكن الاعراض عن الحق في قلوبهم ولا تعرض
فيها للعقوبة المعجلة الالهية ومقصود المصنف
من هذا الكلام دفع ما بتوهم من المنافاة بين اسناد
الختم بالمعني المجازي وهو احداث الهيئة المذكورة
في قلوب الكفرة ومشاعرهم الي الله تعالي وبين
ذمهم بعدم نفع الانذار فيهم وانهم لا يؤمنون من
حيث ان اسناده اليه تعالي يشعر بان المانع من
قبول الحق انما هو من جهته حيث ضرب الحجاب
بين قواهم المدركة وبين الحق فلم يدركوه فكيف
يقبلونه وان ذمهم بذلك يشعر بان المقصور من
جهتهم حيث لم يهتدوا بهداية الله تعالي ودلالته
فلذلك استحقوا العذاب العظيم في الحقيقي قال

اسماء الله تعالى الحسنى امور وجودية بوجوده تعالى
قديمة ازلية وهذه الاثار التي هي الحوادث جميعها
ما وجد منها ومضى وجوده وما هو موجود في الحال
وما هو في المستقبل الى ما لا نهاية له في الاخرة بعد
الدنيا امور عدمية مرتبطة بالامور الوجودية
التي هي الاسماء الالهية ارتباط تضايف كما ذكرنا
وهي قديمة ازلية ايضا للزوم التضايف قدمها
بقدم اسمايه تعالى الحسنى ازلا وابدا بحيث لا انفكاك
لها عنها اصلا سواء كانت هذه الامور العدمية
موجودة بالوجود الحادث او معدومة ولا ينفك
التضايف بينها وبين الاسماء الالهية ان وجدت
وان عدمت ولا تقبل التغير اصلا عما هي عليه في
تضايفها مع الاسماء الالهية وانما تغيرها بايجاد والاعدام
فقط فتوجد وهي على ما هي عليه وتعدم وهي على
ما هي عليه من ذلك التضايف المذكور فتنوعت
الاسماء الالهية لتنوع هذه الامور المرتبطة بها وايضا
تنوعت هذه الامور لتنوع الاسماء الالهية وهذا امر
حكم به العقل وايده الشرع وقواه وبيان هذا
التضايف المذكور ان من اسمايه تعالى الخالق
البارئ المصور ولا يكون خالقا ما لم يعتبر له مخلوق
كما انه لا يكون مخلوق اصلا ما لم يكن له خالق وكذلك
لا يكون المصور اسم فاعل الا ويعتبر له مصور اسم
مفعول وبالعكس وكذلك لا يكون سبحانه وتعالى
هاديا ما لم يعتبر له مهدي اسم مفعول ولا يكون
المخلوق مهديا ما لم يكن له هادي وكذلك لا يكون
تعالى مضلا حتى يكون له شخص ضال ولا يكون
الشخص ضالا حتى يكون له مضل وكذلك اسمه تعالى

وحده وقد فرضنا ان ذلك المجموع هو المستقل هذا
خلف وايضا يعود التقسيم في هذا المجموع الثاني
فان توقف على مرجح اخر لزم التسلسل وهو محال
وان لم يتوقف ثبت ان عند حصول مرجح الوجود
يكون كافيا لتأثر واجب الوجود عن المجموع الحاصل
من القدرة ومن ذلك المرجح واذا ثبت هذا كان
القول بالجبر لازما لان قبول حصول ذلك المرجح
كان في العقل ممتنعا وبعد حصوله يكون واجبا
واذا عرفت هذا كان خلق الداعية الموجبة للكفر
في القلب ختما على القلب ومنعا له عن قبول
الايمان فانه تعالى لما حكم عليهم بانهم لا يؤمنون
ذكر عقيبه ما يجري مجرى السبب الموجب له الى
هنا كلام الرازي وقال الشيخي زاده عقيبه وهو
على ظاهره بنا في استناد جميع الحوادث اليه تعالى
وانه هو الموجد لها بلا اختيار الا ان يراد بوجوب
الاثر عند حصول القدرة مع الداعية وجوب كسب
العبد اياه بمباشرة اسبابه عند تحقق الداعية بناء
على ان نفس القدرة لكونها صالحة للضدين الفعل
وتركه لا تتعين بها احدهما الا بان تنضم اليها داعية
تدعوا الى اكتساب احدهما اذ لا اجتماع و تعين له
اكتساب احد مقدوريه واكتسابه بخلق الله تعالى
عقيبه باختياره ذلك المقدور انتهى كلامه قلت
هذا المحل يحتاج الى تحرير على وجه الحق بعد تقديم
مقدمة هي قولنا اعلم اولا ان جميع الحوادث
التي اوجدها الله تعالى من العدم لم تكن موجودة
قبل ان يوجدها وانما هي مرتبطة باسمائه تعالى
الحسنى ارتباط اضافة بمنزلة المتضايفين الا ان

والقدرة صفته في الازل وخالقا بتخليقه والتخليق
صفته في الازل وفاعلا بفعله والفعل صفته
في الازل والفاعل هو الله تعالى والفعل صفته في
الازل والمفعول مخلوق وفعل الله تعالى غير
مخلوق وصفاته في الازل غير محدثة ومن قال
انها مخلوقة او محدثة او وقف او شك فيها فهو كافر
بالله تعالى انتهى ما ذكره الامام ابو حنيفة رضي
الله عنه في وصيته فلا فرق في القدم وعدم الحدوث
بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية ومعنى
الاضافة ظاهر في كلا الصفاتين ما عدا صفة الحياة
واسمه الحي لعدم التعلق واما على مذهب من يقول
بحدوث صفات الافعال فانها عنده مجرد اضافات
واعتبارات حادثة تحدث بحدوث الممكنات وتطلق
على الله تعالى لاطلاقه لها على نفسه في كتابه وسنة
نبيه قال السعد التفتازاني في شرح عقايد النسفي
والمحققون من المتكلمين على ان التكوين من الاضافات
والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس
قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا
لنا ومميتنا ومحيينا ونحو ذلك والحاصل في الازل هو
مبدأ التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير
ذلك ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة
والارادة فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود
الممكن وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة
تخصص احد الجانبين ولما استدل القايلون
بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون
كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم
المكونات وهو محال اشار الى الجواب بقوله وهو

الرحمن الرحيم لايكون بلا مرحومين ولا مرحومون
بلا الرحمن الرحيم في الدنيا والاخرة وكذلك القيوم
بلا متقوم لهم وكذا القاهر بلا مقهورين وبالعكس
والغفور بلا مغفور لهم لايكون ان كانوا موجودين
بالفعل وان كانوا معدومين فبالقوة وبالعكس
والضار والنافع والمعز والمذل والمحيي والمميت
والمقدم والمؤخر والمعطي والمانع والحافظ والجا
والمقسط الى غير ذلك من الاسماء الحسنى القديمة
الازلية من تنبطة باثارها ارتباط الاخوة والبنوة
والابوة فلا يقال لاحد الاخوين انه اخ للاخر حتى
يقال للاخر انه اخ له وبالعكس ولا يقال للاب
انه اب لهذا حتى يقال لهذا انه ابن له وبالعكس
وليس وليس احد المتضافين مقدما على الاخر
ولا متاخرا عنه بل هما معا قوة وفعلا فلهذا كانا
قديمين ازليين معا سواء كانا موجودين او احدهما
موجود وهو الاسماء الحسنى والاخر معدوم وهو
تلك الامور الملزمة للاسماء الالهية الملازمة لها
وهذا مذهب من يقول بقدم صفات الافعال
واتصافه تعالى بصفة التكوين كالتخليق والترزيق
وهو مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه كما قال
في وصيته لم يزل تعالى ولا يزال باسمائه وصفاته
الذاتية والفعلية اما الذاتية فالحياة والقدرة
والعلم والكلام والسمع والبصر والارادة واما الفعلية
كالتخليق والترزيق والانشاء والابداع والصنع
وغير ذلك من صفات الفعل لم يزل ولا يزال
بصفاته واسمائه لم يحدث له صفة ولا اسم لم يزل
عالما بعلمه والعلم صفته في الازل وقادرا بقدرته

كونه بالقوة كما لا يخفى غاية الامر انه يلزم من ذلك
ان تتصف الكائنات كلها بجميع اجناسها بالقدم
قبل اتصافها بالوجود فانها في الازل معدومة والمعدوم
كما اتصف في الازل بانها معلومة ومرادة ومقدورة
عليها بالاجماع مع عدمها في الازل والامانع من ذلك قال
السيد الشريف قدس سره في شرحه على المواقف
والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست
مجعولة انها في حد انفسها لا تتعلق بها جعل جاعل وتاثير
مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ
معها شيئا سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة
بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما
فتكون احداهما مجعولة تلك الاخرى وكذا لا يتصور
تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا
بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى ان يجعلها
متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها بوجود
متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه
لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب
متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به
بوجود ثالث في الخارج وليست الماهيات في انفسها
مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات
في كونها موجودة بجعل جاعل وهذا المعنى مما لا ينبغي
ان يتسامح فيه انتهى كلامه اذا علمت هذا وتحققته
ولم يبق عندك شبهة فيه خصوصا اذا تاملت عندك
وتاكد بالنصوص القرآنية والاحاديث النبوية كما قال
تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وما ننزله الا بقدر
معلوم وقال تعالى ما عندكم ينفد وما عند الله باق
وقال تعالى وقد خلقكم من قبل ولم تك شيئا وقال

تعالى

اي التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه
لا في الازل بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته
فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث
التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم تعلقاتها لكون
تعلقاتها حادثة انتهى كلامه قلت مرادهم بصفات
الافعال وصفة التكوين التي اختلفوا في قدمها
وحدوثها وهم اهل السنة والجماعة صفات الافعال
وصفة التكوين التي ظهرت بظهور اثارها ووجود
الحوادث بايجادها لها وتكوينها لها بالفعل ولهذا
قالوا فلو كان يعني وصف التكوين قديما لزم
قدم المكونات وهو محال فاحتاج من قال بقدمها
الى القول بان التكوين هو تكوينه للعالم ولكل جزء
من اجزائه لا في الازل بل لوقت وجوده على حسب
علمه وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون
حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما
من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم
تعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة فاضطروا الى حدوث
التعلق لاعتبارهم وجود الكائنات لا مجرد تقديرها
القديم بلا وجود والقضاء بها في الازل مع انهم
اعتبروا ذلك في صفة العلم والارادة وغيرهما من
الصفات الذاتية بالاجماع اذ لا يكون عليم بلا معلوم
ولا ارادة بلا مراد وكذا باقي الصفات وحدوث
التعلق انما يحتاج اليه ان اعتبر ايجاد الكائنات
بالفعل وهو ليس بشرط في تحقيق معنى الاضافة بين
المتضايفين كالكاتب لا يشترط في اتصافه بصفة
الكتابة ان يكتب بالفعل ويكفي في اتصافه بذلك

الله عز وجل يا عبادي كلكم ضال الا من هديت
الي ان قال في الحديث الطويل ذلك بانى جواد واجد
ماجد افعل ما اريد عطائى كلام وعذابي كلام انما امري
لشيء اذا اردت ان اقول له كن فيكون وهذا اشارة
من الشارع الي معنى تكوين الله تعالي للكائنات
المعدومة في الازل المتحققة الارتباط بينها وبين
الاسماء الالهية كما ذكرنا فان ايجادها على حسب ما
هي عليه من الحدود والمقادير والتقديم والتاخير
المترتب لها في الازل انما هو بتوجه امر الله تعالي
عليها بالايجاد المعبر عنه بكن فيكون ولا يتوجه امره
تعالي عليها بالايجاد الا بعد تقديره لها وقضائه
بها وتقديره لها وقضاؤه بها انما هو بعد ارادته لها
وارادته لها بعد علمه بها وعلمه بها على طبق ما هي
عليه في انفسها وهي على ما هي عليه في انفسها على
حسب ما تقتضيه اسماؤه تعالي الحسنى وتقتضيه
صفاته الذاتية والفعلية في الازل كما ذكرنا والكل
قديم ازلي امره تعالي وتقديره وقضاؤه وارادته
وعلمه ومعلوماته في حال عدمها وهذا الترتيب في
حضراته تعالي لا يقتضي تقديما ولا تاخيرا بين معلوماته
وعلمه وبين علمه وارادته وبين ارادته وتقديره
وقضائه وبين تقديره وقضائه وامره وبين امره
وتكوين المكونات في نفس الامر بصفة التكوين القديمة
التي هو تعالي متصف بها كما سبق اتصاف الكل بالقدم
وانما الحدوث هو اتصاف المكونات بالوجود بين العدمين
السابق واللاحق وهذا عند المحققين هو الذي
نطقت به الشريعة المحمدية ونزل به الكتاب فوجب
قبوله واتباعه والمعلومات في حال عدمها اذا كانت

قديمة

تعالى افصينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق
جديد وروى الترمذي في سننه عن سالم بن عبد
الله بن عمر رضي الله عنهم يحدث عن ابيه قال
قال عمر يا رسول الله ارايت ما نعمل فيه امر
مبتدع او مبتدا او فيما قد فرغ منه فقال فيما
قد فرغ منه يا بن الخطاب وكل ميسر اما من كان
من اهل السعادة فانه يعمل للسعادة واما من
كان من اهل الشقاوة فانه يعمل للشقاوة وروى
الترمذي ايضا عن جابر بن عبد الله قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن
عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره حتى يعلم ان
ما اصابه لم يكن ليخطئه وان ما اخطاه لم يكن
ليصيبه وروى الترمذي ايضا عن ابن ابي
خزيمة عن ابيه ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه
وسلم فقال ارايت رقا نسترقيها ودواء نتداوى
به وتقاة نتقيها هل ترد من قدر الله شيا قال
هي من قدر الله الى غير ذلك من النصوص الشرعية
الدالة على ان العالم قبل اتصافه بالوجود مرتبط
باسماء الله تعالى وصفاته الذاتية والفعلية فاعلم
ان المقصد من ذلك بيان ان الكائنات اتصفت
بصفة الوجود على طبق ما هي عليه وهي معدومة
قديما في الازل لم تتغير ولم تتبدل لانها قديمة
ازلية في حالة عدمها الاصلي واتصافها بالوجود انما
هو بقول الله تعالى وكلامه القديم كما قال تعالى
انما امرنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
وروى الترمذي بسنده عن ابي ذر رضي الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول

افتعال من الضرب يقال اضطرب امره وهو في
امره اذا اختلف اختلافا يودي الى الاختلال المعتزلة
اي تخالفت اقوالهم فيما اسند اليه تعالى لمخالفته
لما ادعوه مما نحن في غنية عن اعادته لشهرته في كتب
الاصول كما ذكره الخفاجي فيه اي في اسناد الختم اليه
تعالى فان حقيقة الختم والتغشية لما لم تقبلها القلوب
والمشاعر وافقت المعتزلة ايانا في حمله على المعنى
المجازي الذي تقبله القلوب والمشاعر وهو خلق
ما يمنع عن ادراك الحق وقبوله فيها الا انهم قالوا خلق
ذلك المانع فيها قبيح فلا يكون اسناده اليه تعالى
فلذلك اضطروا في اسناد الختم والتغشية بالمعنى
المجازي اليه تعالى الى تاويل فذكروا اي المعتزلة
وجوها جمع وجه اي ماخذ قال في المصباح ولهذا القول
وجه اي ماخذ وجهة اخذ منها من التاويل بيان الوجوه
وهي وجوه كثيرة نقلها المصنف واحدا واحدا قال
المولى عضد الدين اعلم ان الامة اجمعت على ان الله
تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب اما الاشاعرة
فمن جهة انه لا قبيح منه فلا واجب عليه فلا يتصور
منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان
ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وانما قلنا
لا قبيح منه تعالى لان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع
دون العقل فالقبيح عندنا ما نهي عنه شرعا نهي تحريم
او تنزيه والحسن بخلافه اي ما لم ينه عنه شرعا كالواجب
والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل
الحسن وكالافعال الصادرة اليه تعالى فانه حسن بالاتفاق
اما عندنا فلانه شارع الاحكام يفعل ما يشاء ويحكم ما
يريد واما عندهم فلان ما هو قبيح منه يتركه ولا يفعله

ذكره

قديمة ازلية فلا جبر من طرف الله تعالى لفاعل على
فعله او على تركه كما لا تاثير لفاعل مخلوق في فعله او
تركه فلا قدر وانما التاثير كله لله تعالى في الايجاد
بامره وتقديره وقضائه وعلمه وفي الاعدام ايضا
بعد الايجاد كذلك على طبق ما عليه المعلومات في
انفسها فلا جبر في ديننا ولا قدر وكل ميسر لما خلق
له والحاكم العادل سواء كان خالقا او مخلوقا اذا التزم
الخصم بما عليه من الحق المستحق لخصمه فانما يلزمه
بقوله اعطه حقه كقوله تعالى كن فيكون ولا يقول
له ذلك الا بعد تقديره لذلك الحق بمقدار وقضائه
وحكمه بذلك المقدار ولا يقدر ويقضي ويحكم بذلك
المقدار الا بعد ارادته لذلك المقدار ولا يريد ذلك
المقدار الا بعد علمه واطلاعه على ذلك المقدار فان
كان مخلوقا يطلب البينة ليتكشف له نفس الامر وان
كان خالقا فلا يحتاج الى البينة وانما يحكم بعلمه كما قال
تعالى انزله بعلمه فهو الحاكم الحق العادل الذي
يستحيل عليه الظلم كما قال سبحانه والله يقضي بالحق
وقال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا وقال تعالى وما
ربك بظلام للعبيد وقال تعالى وما ظلمناهم ولكن
انفسهم يظلمون فنسب الظلم اليهم لانه مقتضى ذواتهم
المعلومة له تعالى انزل لا بجبر جابر ولا بتاثير منهم
في ايجاد ذلك وحكم الحاكم بالحق لا يغير ما عليه الامر
في نفسه وانما هو مظهر لما عليه الامر في نفسه والاظهار
ليس بجبر لانه كشف لما عليه الامر في نفسه والله الا علم
والحاكم واختم هذا التحرير وان كنت العالم النحرير
فانك لم اجد ه في كلام احد من اهل الظاهر ولا من اهل
الباطن والله بكل شيء بصير واضطربت الاضطرار

من يشترط منهم في الكناية جواز ارادة المعنى الحقيقي
بجعل امثال هذا مجازا متفرعا على الكناية وقال
الخفاجي كما ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم
وان اصله فيمن يجوز عليه النظر كناية ثم جرد
في غيره بمعنى الاحسان مجازا عن وقع كناية فيما
يجوز عليه فظهر انه اذا امكن المعنى الاصلي كان
كناية والا فمجاز مبني على الكناية فيجوز اطلاق
الكناية عليه باعتبار اصله وان انقلب مجازا
لتغاير اعتباري ولذا جعل بسط اليد وغلها في
المائدة مجازا وفي طه كناية كالاستواء على
العرش ولم يرد المصنف بالتشبيه التشبيه الذي
يفاد بنحو الكاف بل الجهة التي راعاها المتكلم حين
اعطى للوصف الذي اوجده العبد حكم الخلق في
اسناده الى الخالق كما قال في دلايل الاعجاز ان
تشبيه الربيع بالقادر في تعلق وجود الفعل به
ليس هو التشبيه الذي يفاد بكأن والكاف ونحوهما
وانما هو عبارة عن الجهة التي راعاها المتكلم واذا
جاز ان يشبه الفاعل من حيث هو فاعل بالقادر
استلزم ان يشبه فعله بفعله في امر ما وقال
شيخي زاده في تقرير ذلك انه شبه اعراضهم
عن الايمان من حيث تمكنه في قلوبهم مع كونه وصفا
عارضا مخلوقا لهم بالوصف الخلقي الذي خلقهم
الله تعالى عليه فاعطي حكم الخلقي في اسناده
اليه تعالى فاسناد الختم بالمعنى المجازي اليه
تعالى كناية عن فرط تمكن تلك الهيئة الحادثة
وثبات رسوخها في قلوبهم واسماعهم فان كونها
كذلك يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى صادرة

عنه

ذكره شيخي زاده والوجوه الذي ذكرها المصنف سبعة
الوجه الاول ان القوم اي الكفار الذين قال تعالى
في حقهم ان الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم ام لم
تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى
سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة لما اعرضوا عن الحق
الذي جاء به نبينا صلى الله عليه وسلم وتمكن ذلك
الاعراض في قلوبهم ورسخ فيها حتى صار كالطبيعة
لهم شبه بالبناء المفعول اي ذلك الاعراض
المتمكن في قلوبهم بالوصف لهم الخلقي بكسر الخاء
المعجمة من الخلقة بالكسر الفطرة ويثبت اليها
على لفظها فيقال عيب خلقي ومعناه موجود
من اصل الخلقة وليس بعارض كذا في المصباح
المجبول عليه الانسان من الجبلة بكسرتين وتشديد
اللام والطبيعة والخليقة والغريزة بمعنى واحد
وجبله الله على كذا من باب قتل فطره عليه وشيء
جبلي منسوب الى الجبلة كما يقال طبيعي اي
ذاتي منفعل عن تدبير الجبلة في البدن بصنع
باريها ذلك تقدير العزيز العليم كما في المصباح
وقال سنان حاصل هذا الوجه ان اسناد الختم
وامثاله الى الله تعالى كناية ايمائية عن فرط
تمكن هذه الصفة التي هي الهيئة الحادثة المانعة
وثبات رسوخها في قلوبهم واسماعهم فان
كونها كذلك لا ذم لكونها مخلوقة لله تعالى صادرة
عنه فذكر الملزوم لا لتعلق به النفي والاثبات
بل لينتقل منه الى لازمه الم تراهم يقولون فلان
مجبول على الشر ولا يريدون به حقيقة انه مجبول
عليه بل يريدون به فرط تمكن الشر فيه وعند

كان الختم استعارة للاحداث المذكور باعتبار التشبيه
الثاني ولم يكن استعارة باعتبار التشبيه الاول
بل كان الكلام مجازا مشرعا على الكناية قلنا الفرق
بين التشبيهين ان التشبيه الاول لم يعتبر لاجل كونه
باعثا على اطلاق اسم المشبه به على المشبه
بل اعتبر لاعطاء حكم المشبه به للمشبه فان الوصف
العارضي انما شبه بالوصف الجبلي لاعطاء حكم الوصف
الجبلي وهو اسناده اليه للوصف العارضي كما اذا
شبه الربيع بالقادر في تعلق وجود الفعل به فقيل
ابت الربيع البقل فان اعتباره ليس لاطلاق اسم
القادر عليه بل لاعطاء حكم له وهو الانبات بخلاف
التشبيه الثاني فانه انما اعتبر لاطلاق اسم الختم
على احداث تلك الصفة للفرق المذكور بينهما كان
ما يبتنى على احدهما كناية وما يبتنى على الاخر
استعارة فكان قوله تعالى ختم الله على قلوبهم
استعارة تبعية من حيث ان معناه احداث الله في
قلوبهم صفة راسخة شبيهة بالختم ومن حيث اسناده
اليه تعالى كان مجازا مشرعا على الكناية وقال الخفاجي
ما ذكره الشريف من المجاز المشرع على الكناية وان
تبع فيه غيره لا يخفى ما فيه من التكلف من غير
داع فان الجمع بين المجاز والكناية في شئ واحد مما
لم يعهد مثله انتهى قلت والعجب منه انه سبق ما
نقلناه عنه من قوله في قوله تعالى ولا ينظر اليهم
وان اصله فيمن يجوز عليه النظر كناية ثم جرد
في غيره بمعنى الاحسان مجازا عن وقع كناية فيما
يجوز عن وقع كناية فيما يجوز عليه الى اخر ما قدمناه
عنه وهو جمع بين المجاز والكناية في شئ واحد

عنه فذكر اللازم ليتصور وينتقل منه الى الملزوم
الذي هو المقصود فيصدق به كما يقال فلان مجبول
على صدق المقال وحسن الفعال ويراد شدة تمكن
ذلك فيه ورسوخه لا تحقق خلقه عليه الا ان كون
اللفظ كناية عن غير الملزوم مبني على جواز ارادة
المعنى الاصلي لا لزوم منه ولا يمكن ارادة الحقيقة في اسناد
الختم اليه تعالى على مذهب المعتزلة فوجب ان
يكون ختم الله مجازا مستفرعا على الكناية كما في
قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان هذا
القول في حق من يجوز عليه ان يجلس على سرير السلطنة
يكون كناية عن الملك وبيعة الناس اياه فكان
في حقه تعالى مجازا مستفرعا على الكناية وحينئذ
يجوز اطلاق الكناية عليه ايضا نظرا الى انه
في اصله كان كناية والا فهو في الحقيقة مجاز لكونه
مستعملا في غير ما وضع له وليس بمستعمل ليتصور
معناه الاصلي وينتقل منه الى الملزوم الذي هو
المقصود فلا يكون كناية فان قيل لم جعله كناية
او مجازا مستفرعا عليها ولم يجعله استعارة مع كونه
مجازا بعلاقة التشبيه حيث قال المصنف شبه
بالوصف الخلقي وقال صاحب الكشاف واما اسناد
الختم اليه تعالى فليتبنه على ان هذه الصفة
في فرط تمكنها وثباتها قدمها كالشيء الخلقي واما الفرق
بين تشبيه هذه الصفة التي في القلوب والاسماع
وهي الاعراض عن الحق الجبلي وبين تشبيه احداث
تلك الصفة في القلوب والاسماع وهي الاعراض
عن الحق المانعة من نفوذ الحق فيهما بالختم عليهما
بجامع الاشتمال على انتفاء القبول المانع حتى

الدالة على المشبه به ويراد بها الحال المشبهة استعارة
تمثيلية من غير ملاحظة الاجزاء في هذا الاطلاق
بل هي باقية على ما كانت عليه عند كون المحكية
مستعملة في اصل معناها فان كانت حقيقة في
ذلك الاستعمال او مجازا فهي الان كذلك فيكون
المسند اليه تعالى اسنادا حقيقيا هو ختم تلك
القلوب المحققة او المقدرة ولا قبح فيه اصلا سواء
كان ختما حقيقيا او مجازيا لا ختم قلوب الكفار
لان الاسناد اليه تعالى داخل في المشبه به فلا مدخل
له في تجانف قلوبهم وبنوها عن الحق كما لا مدخل للمتردد
الذي خاطبته بقولك اراك تقدم رجلا وتؤخر
اخرى في تقديم الرجل وفي تاخيرها اذ كل منهما
داخل في المشبه به كما ترى فكما انه ليس هناك من
المخاطب تقديم وتاخير للرجل فكذا ههنا ليس
من الله تعالى ختم حقيقي ولا مجازي وهو احداث
الهيئة المانعة عن قبول الحق والفرق بين
هذا التمثيل وبين التمثيل السابق ان السابق انما
هو في مجرد الختم باعتبار تعلقه بالقلوب والاسماع
مع قطع النظر عن اسناده اليه تعالى لانه انما
اعتبر لتوجيه تعلقه بهما من حيث انهما لا يقبلان الختم
وهذا التمثيل معتبر في مجموع الكلام المشتمل على اسناده
الختم اليه تعالى فالمقصود من اعتبار هذا التمثيل انما
انما هو تصحيح وجه الاسناد ولا تعرض فيه لتصحيح
وجه التعلق فاعتبار احد التمثيلين لا يغني عن اعتبار
عن اعتبار الآخر ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي
او بحال قلوب مقدر ختم الله عليها حتى لا تعي شيئا
ولا تفقه وليس لله عز وجل فعل في تجانفها عن الحق

وبنوها

[illegible] عهد مثله غايته انه ذكر بانه قد يشترط
في الكناية امكان المعنى الاصلي و قد لا يشترط و سبق
منه القول في قوله تعالى في اية المايدة و قالت
اليهود يد الله مغلولة انه مجاز و قوله تعالى في طه
و اضمم يدك الى جناحك انه كناية و الاستواء على
العرش مجاز لاستحالة المعنى الاصلي في حق الله
تعالى و اللفظ الواحد اذا كان مجازا باعتبار
وكناية باعتبار اخر فلا مانع منه الوجه الثاني
ان المراد به اي بالكلام بتمامه وهو قوله تعالى
ختم الله على قلوبهم بما فيه من الاسناد و طرفيه
وما تعلق به المسند فيه بحيث تكون استعارة
تمثيلية بان يراد به تمثيل حال قلوبهم اي الكفار
مع الهيئة الحادثة فيها باختيارهم المشبهة بالختم
في كونها مانعة عن ان ينتفع بالقلوب ذكره شيخي
زاده بقلوب البهايم جمع بهيمة وهي كل ذات اربع
ولو في الماء وكل هي لا يميز والبهيمة اولاد الضان
والبقر والغنم كذا في القاموس التي خلقها الله
تعالى خالية عن الفطن جمع فطنة بالكسر وهي
الحذق قال الخفاجي نحو قلوب الاغنام التي
هي في خلوها عن الفطن كقلوب البهايم او بحال
قلوب البهايم نفسها وقال خر و اي التفطن
لامور يتوصل بها الى المستدلال و الا نتفاع بالايات
وقال شيخي زاده بحال قلوب تحققه اي تحقق
ختم الله عليها بان خلقها على هيئة مانعة
عن ادراك الحق و قبوله فلا جرم كانت خالية عن
التفطن لما يتوسل به الى ادراك الحق قبوله او
بحال قلوب مقدر ختم الله عليها ثم تذكر لمحذ

تجوز في شيء من مفرداتها الا ان المشبه بها امر متخيل
لا تحقق له في الخارج ونظيره اي في كون الجملة
بكمالها استعارة من المشبه به للمشبه على سبيل
التمثيل من غير ان يكون للمسند اليه فيها مدخل
فيما اسند اليه وهو الختم في الآية والهلاك وطول
الغيبة في المثالين المذكورين سال به الوادي
فانه مثلت حاله في هلاكه بحال من سال به الوادي
اي ذهب بجملته السيل العظيم الجاري في الوادي
العميق اذا هلك ولم يظهر له اثر ومثلت حاله
في طول غيبته بحال من طارت به العنقاء اذا
طالت غيبته عن الناس وهي الداهية وصلها
طاير عظيم معروف الاسم مجهول الرسم وروي
ان في اراضي اصحاب الرس جبلا يقال له دمخ
بفتح الدال المهملة وسكون الميم والخاء المعجمة
سكنه في السما فترميل وفيه طاير من احسن الطيور
له عنق طويل لونه مشوب بكل الالوان وكان
من عادته ان ينقض على الطيور فياكلها فجاع
يوما ولم يجد طيرا فانقض على صبي فذهب
به فسمي عنقا مغرب لانه يغرب ما اخذه ثم
انقض يوما على جارية قاربت الحلم فذهب بها
فشكوه الى نبيهم حنظلة بن صفوان فدعا عليه
وقال اللهم خذها واقطع نسلها فاصابتها صاعقة
فاحترقت وقيل انها طارا غربت في البلاد فجدت
ولم تر بعد ذلك وهذا المعنى يلايم طول الغيبة
وما تقدم الاهلاك الكلي ذكره شيخي زاده وقال
الخفاجي سال به الوادي مثل يضرب لمن هلك
كما قاله الزمخشري وقال الميداني يقال لمن

وقع

وبنوها عن قوله وهو متعال عن ذلك والفرق
بين هذا التمثيل والتمثيل السابق ان العمدة ثمة
التصرف في الختم وهنا في مجموع الجملة وتحقيقه انه
لما ذهب تلك ان المعاني الصادرة من العباد مخلوقة
لهم ولا يجوز صدورها عنه تعالى بنا على قاعدة
الحسن والقبح فلا يجوز حينئذ ان تنسب حقيقة
الى الله تعالى على زعمهم فتوجه السؤال على
اسناده في الاية فاجاب اولا بانه انما يمتنع حقيقة
وهو هنا اسناد مجازي للدلالة على تنزيله منزلة
الجبلي المطبوع عليه وثانيا بانه لو سلم اسناده
اليه تعالى على الحقيقة فليس الختم فيه بالمعنى
السابق حتى يلزم المحذور وعلى زعمهم اذ المراد به
خلقهم على فطرة خالية عن الفطنة غير قابلة
لانتقاش صور كثيرة عن المدركات كالبله المجاذيب
او البهايم الغلف ومثله مما ينسب الى الله تعالى ما
لا تفاف لخلقه الذكي والاحمق والمعتزلة يؤولون
ما يدل على خلقه تعالى للافعال بحملها عبارة
عن التوفيق ومنع الالطاف في الحسن والخذلان ومنعها
في ضده ونحو ذلك من افاضة الاستعداد وعدمها ثم
شبهت حال هؤلاء في الاعراض عن الحق والاصغاء له
بحال اغشام او اغنام ختم الله على مشاعرها بخلقها
كذلك فالختم بمعنى ذلك الختم مجاز لكنه مسند الى
الله تعالى حقيقة لصدور ذلك المعنى المجازي عنه
ومجموع ختم الله مجاز مركب قد يجوز في بعض
مفرداته ومثله مشهور لا تكلف فيه او شبهت حالهم
بحال مخلوق لا نعرفه قد ختم الله على قلبه من غير
واسطة بطابع حقيقي فالاستعارة تمثيلية لا

عن الحق ونبوها عن قبوله عندهم انتهى قلت وما
استدجوا ئهم على الله تعالى يسند الله تعالى الافعال
اليه سبحانه بقوله ختم الله على قلوبهم ونحو ذلك
وهم ينفون هذا الاسناد الصريح ويقولون ليس
له تعالى فعل في تجافي قلوبهم عن الحق ونبوها
عن قبوله مع قوله تعالى الله خالق كل شيء ونحو ذلك
كثير في كلامه تعالى ومامثالهم الا مثال من يكفر
بالله تعالى ويقول انا انزه الله تعالى عن ايمانى
به نعوذ بالله تعالى من ذلك الوجه الثالث ان ذلك
اي الختم بالمعنى المجازي في الحقيقة انما هو فعل الشيطان
لا فعل الله تعالى عندهم او فعل الكافر نفسه
وما هو فعل الله تعالى به عندهم لكن لما كان صدوره
اي ذلك الختم المذكور عنه اي عن الشيطان او الكافر
بأقداره تعالى اياه بكسر الهمزة مصدر المفعل المتعدي
اقدره جعله قادرا فمعنى المصدر جعله له قادرا على
ذلك الفعل اسند اليه تعالى اسناد الفعل الى السبب
وهو ذلك الاقدار الذي هو فعل المسبب تعالى
بصيغة اسم الفاعل وفي نسخة الى المسبب بصيغة
اسم الفاعل قال شيخي زاده الا انه تعالى لما كان
هو الذي اقدره ومكنه اسند اليه الفعل كما اسند
الى الامير في قولهم بنى الامير المدينة وقال الخفاجي
يعني انه اسناد مجازي من اسناد الفعل الى السبب
كبنى الامير المدينة والمسند مجازا فيه نحو احيا الارض
الربيع وفاعله حقيقة الشيطان او الكافر واورد عليه
انه يلزمه اسناد افعال الكفرة والشياطين وقبائح
الشرور كلها اليه تعالى فان قيل قد اسندتموها انتم
اليه حقيقة فلم تنكرون اسنادها مجازا قيل نحن

نسند

وقع في امر شديد والظاهر الاول وكذا طارت به
العنقاء ايضا مثل لمن هلك او لمن طالت غيبته ٥
والعنقا بالف التانيث الممدودة في اخره اسم طائر
سمي به لانه في عنقه بياض كالطوق ويقال عنقا
مغرب كمبعد لفظا ومعنى بالاضافة والتوصيف
قيل انه كان بارض الرس جبل مرتفع قدر ميل فيه طيور
كثيرة منها العنقاء وكانت عظيمة الخلق جدا ولها
وجه كوجه الانسان واجنحة كثيرة وفيها من كل
حيوان شبه وكانت تاكل الطير ثم جاعت فاختطفت
صبيا ثم جارية فشكوها النبي كان بمكة قيل اسمه
حنظلة بن صفوان وقيل خالد بن سنان فدعا عليها
فهلكت وقطع الله نسلها وقيل غير ذلك وقيل انها
لا حقيقة لها ولم توجد اصلا كالغول ولذا قال
الصفي الحلي
لما رايت بني الزمان وما بهم ٥ خل وفي للشدايد اصطفي ٥
ايقنت ان المستحيل ثلاثة ٥ الغول والعنقاء والخل الوفي ٥
وما قيل انها اسم ملك ضعيف جدا وانشد البحتري
انت دون ذاك الذرا يام جرجم ٥ وطارت بذاك العيش عنقاء مغرب
٥ وقال المتنبي ٥
احن الى الفها واهوى لقائهم ٥ وابن من الاشفاق عنقاء مغرب ٥
والشعراء من هذا كثير وقال سنان انه ليس للوادي
ولا للعنقاء عمل في اهلاكه ولا في طول غيبته وانما
هو تمثيل مثلت حاله في هلاكه بحال من سال به
الوادي وفي طول غيبته بحال من طارت به العنقاء
فكذلك مثلت حال قلوبهم فيما كانت عليه من التجافي
عن الحق بحال قلوب معتدة ختم الله عليها حتى لا
تعي ولا تفقه شيا وليس له تعالى فعل في تجافيها

لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال لانه حكم بالتساوي
والرجحان معا فانه لا تفاوت في الممكنات من
جهة امكانها وهي كل ماسوي الله تعالي وما سميت
ممكنات الا لمعني تساويها في قبول الوجود والعدم
على طريق البدلية والمعتزلة وان كانوا قايلين
بانهم يخلقون افعال انفسهم فانهم يقولون
بانهم يخلقونها باقدار الله تعالي لهم علي ذلك
وتمكينهم من ذلك الخلق لا بطريق الاستقلال
كما تقرر في موضعه والكلام بلا يراد علي اقدار
الله تعالي لهم ولزوم المرجح باق عليهم كما ذكرنا
وقال الخفاجي ثم ان قول المصنف فعل الشيطان
او الكافر تبع فيه الزمخشري وهو منافي لمذهب
المعتزلة لانهم قالوا لو لم تكن العباد خالقة لافعالهم
لكان اثابة بعضهم بالايمان وتعذيب بعضهم
بالكفر قبيحا والله تعالي منزه عن فعله فالظاهر
ان احداث ما يمنع عن قبول الحق من نفس العبد
لكنه نقل عنهم ان الاضلال والاغواء من فعل الشيطان
كما نقله الحفيد الوجه الرابع ان اعراقهم جمع عرق
بكسر العين المهملة قال في القاموس العرق بالكسر
للشجر وللبدن معروف وجمعه عروق واعراق
وعراق واصل كل شي يعني عروق الكفار واعصابهم
لما رسخت اي ثبتت قال الخفاجي رسوخ الاعراق
كما في كتب القوم كناية عن الثبات والتصميم كما
يقال له اعراق في اللؤم قال الشاعر

جري طلقاحتي اذا قيل قد جري ٭ تدارکه اعراق سوء تبلدا

في الكفر واستحكمت اي قويت بمعني اتقنت في
رسوخها قال في القاموس احكمه اتقنه فاستحكم

بحيث

نسند خلقها اليه لا نفسها ولو سلم فلا قبح في ايجادها
عندنا بل في الاتصاف بها وانتم تدعون قبحها لذلك
ان تقول هو غير وارد رأسا فانهم لم يقولوا بجوازه
وانما قالوا ما ورد منه موهما للقبح نؤوله كما اتفقوا
على تاويل اليد ونحوها مما يوهم التجسيم وان لم
يجز اطلاقنا الجارحة عليه نعم الاقدار والتمكين
من القبيح قالوا انه قبيح ايضا كما منع الشرع من
بيع الات القتال من اهل الحرب فما كان جوابهم
فهو جوابنا وقال شيخي زاده فان اورد على
المعتزلة ان هذا الوجه يستلزم ان يعود عليكم
الالزام بنا على ان الاقدار على الشرور والقبائح
قبيح عندكم فكيف يجوز ون اسناده اليه
تعالى يجيبون بمنع كونه قبيحا عندهم لان العبد
بذلك الاقدار كما يتمكن من فعل القبيح يتمكن من
فعل الخير والحسن الا انه صرف قدرته الى الشر وعدل
عن الخير مع تمكنه منه فيكون القبح راجعا الى
نفس العبد لا الى الله تعالى انتهى قلت هذا الصرف
من العبد بعد تمكنه من فعل القبيح وفعل الحسن
على السواء وهو المرجح منه اما ان يكون من الله
تعالى خلقا وايجادا فيعود الايراد على المعتزلة
بعينه فان ترجيح القبيح على الحسن بعد التمكن
من كل منهما على السواء لا شك بقبحه واما ان يكون
من العبد فيكون ترجيحا بلا مرجح كما قالوا في دليل
الوحدانية بان الممكنات كلها مستوية الطرفين
في الوجود والعدم فلا بد في ترجيح احدهما من
مرجح فان كان المرجح هو الله تعالى ثبت المدعي
وهو وحدانية الصانع وان كان المرجح هو الممكن

المقصود من هذا الكلام اعني ترك الله تعالى الجاءهم
الى الايمان مدلوله الحقيقي بل هو كناية عن تناهيهم
في الكفر والضلال وقال الخفاجي المراد بهذا انه
لما ذكر في الآية السابقة كفرهم وغلوهم فيه بحيث
لا ينجع فيهم الآيات والنذر ونحوه مما يقتضي
الاعراض عن الحق وعدم قبول الايمان علم منه
انه لم يبق طريق الى ايمانهم غير القسر والالجاء اليه
وهو منافي التكليف فذلك السياق والسباق على
انه شبه ترك الالجاء والقسر بختم وطبع فرضي
على مشاعرهم لان الختم يمنع من الوصول الى ما
ختم عليه والنفوذ فيه وفي الالجاء للايمان رفع
للمانع عنه وفي تركه ابقاء له وابقاء المانع من القادر
على رفعه مانع معنى كما قيل ان السفيه اذا لم ينه عن
وهذا وان لم يخل من البعد ليس بمستبعد من
المعتزلة فانهم يركبون اطراف الاستنة في سلوك
طرق الضلالة وقال ابن المنير زاده والظاهر من قول
المصنف فانه سد لايمانهم ان يكون ختم الله في
هذا الوجه استعارة تبعية لكن لا بان يشبه احداث
تلك الهيئة بالختم وكون الختم مجازا عنه حتى يمتنع
اسناده اليه تعالى بل بان يشبه عدم قسرهم وتركهم
على حالهم بختم قلوبهم من حيث ان كل واحد منهما
يمنع من نفوذ الايمان فيها وقبولها اياه وكون
ختم القلوب مانعا عن ذلك ظاهر واما كون
ترك القسر مانعا منه فلان طريق ايمانهم منحصر
في القسر فيكون ترك القسر سدا للطريق ايمانهم
وسد طريق الشيء منع من حصوله والوصول اليه
فلما شبه ترك القسر بالختم من هذا الوجه اطلق

عليه

بحيث لم يبق طريق اي وجه من الوجوه يمكن
التوصل به الي تحصيل ايمانهم وتعسر ذلك سوي
وجه الالجاء من الجاءه الي الامر اضطره والقسر
بالقاف والسين المهملة والراء مصدر قسره علي
الامر واقسره قهره فالقسر القهر ثم انه تعالي
لم يقسرهم اي لم يقهرهم اتقاء لهم علي غرض
اي مقصود التكليف الشرعي المنوط بالاختيار
والارادة الجزئية والقدرة الممكنة من الفعل او
الترك كما قال تعالي لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وقال سنا ان غرض التكليف اي الذي هو الابتلاء
وقال الخفاجي اشارة لما تقرر في الاصول من
ان الالجاء والاكراه الملجئ يمنع صحة التكليف بالمكره
عليه لانه لا يبقي للشخص معه مقدرة اختيار
والتكليف مبني علي ذلك فان القادر هو الذي ان
شاء فعل وان شاء ترك عبر تعالي بالتذييل يقال
عبر عما في نفسه اعرب بمعني ابان عن تركه اي
ترك الالجاء والقسر بالختم فقوله تعالي ختم الله
علي قلوبهم وعلي سمعهم اي ترك الجاءهم وقسرهم
وقهرهم علي الايمان فانه اي الختم سد لايمانهم
اي منع له بوسوخ الاعراق في الكفر واستحكامه
فيه قال خرو وهو ان لا يكون الختم مجازا عن
الالجاء الي الكفر والمنع عن قبول الحق ليمتنع اسناده
الي الله تعالي بل عن ترك القسر والالجاء الي الايمان
وحينئذ يصح اسناده الي الله تعالي حقيقة وقال
سنا ان فانه سد اي ترك الالجاء والقسر لايمانهم
اي بمنزلة السد له فانه لما لم يحصل الا بالجاء ولم
يجئ فكانه سد طريق الايمان عليهم ثم ليس ٥

ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي يحتمل انه حكاية
له بلفظه اذ لا مانع من ان يقولوه بعينه وحينئذ
يقطع النظر فيه عن كونه حقيقة او مجازا لكنهم
اطلقوها هنا على انه حكاية بالمعنى مثل قوله تعالى
وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه فان كون
القلوب في اكنة جمع كن بالكسر وقاء كل شيء وستره
هو معنى الختم عليها وفي اذاننا وقر هو ثقل في
الاذن او ذهاب السمع كله كذا في القاموس فان
وقر الاذان ختم عليها ومن بيننا وبينك حجاب فان
ثبوت الحجاب تقتضيه الابصار فتكون عبارة
المحكي ما في الاية الاخرى ذكره الخفاجي تهكما
منه تعالى واستهزاء بهم اي بالكفار والتهكم والاستهزاء
بمعنى هنا وهو ظاهر وفي شروح الكشاف انه
يفهم بالذوق السليم ووجه بانه اذا نقل كلام احد
مع ظهور بطلانه يفهم منه الاستهزاء كقوله تعالى
اي في كونه حكاية لكلام الكفرة تهكما بهم واستهزاء
لم يكن الذين كفروا الاية اي اقرأ الاية وهي لم يكن
الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين
حتى تاتيهم البينة رسول من الله يتلوا صحفا
مطهرة لان الكفار كانوا يقولون قبل مبعث النبي
صلى الله عليه وسلم لا ننفك عما نحن فيه حتى ياتينا
النبي الموعود به في التوراة والانجيل فلما جاءهم
كفروا به فحكى الله كلامهم ثم علي سبيل الوعيد
والتهديد ولو كانت اخبارا لزم تخلفه والتشبيه
في الحكاية فقط او في الحكاية والتهكم كما في شروح
الكشاف وقال شيخي زاده فانه تعالى حكي بقوله
ذلك معنى ما كانوا يقولونه قبل البعثة بعبارة

اخرى

عليه اسم الختم استعارة تصريحية اصليه ثم اشتق
من لفظ الختم المستعار صيغة الماضي فكانت استعارة
تبعية ولا محذور في اسناد الختم بمعنى ترك القسر
اليه تعالى وفيه اي في اسناد الختم بالمعنى المذكور
اليه تعالى استعارة اي اعلام على ترامي اي تزايد
وترقى كما ياتي والاستعارة بمعنى الاعلام يتعدى
بالباء والمصنف عداه بعلى لانه ضمنه معنى التنبيه
وهم يتساهلون في الصلات ذكره الخفاجي والترامي
تفاعل من الرمي قال في القاموس ترامى الامر
تراخى وترامي امره الى انظف او الخذلان صار
وترامت به البلاد اخرجته امرهم اي الكفار
في الغي ضد الرشاد وقال الخفاجي المراد بالترامي
التزايد والترقي فيه يقال رميت على الجهتين
وارميت اذا زدت كما في الاساس وصيغة التفاعل
للمبالغة وهو المناسب لما بعده لان فرط الزيادة
تؤدي الى التناهي اي بلوغ النهاية والوصول
الى الغاية وقيل هو مجاز عن التناهي لان المتناظرين
في الرمي يبذلان جهدهما فيه فهو مكرر مع ما
بعده وتناهي انهماكهم اي الكفار في الضلال والبغي
من بغي عليه يبغي بغيا علا وظلم وعدل عن
الحق واستطال كذا في القاموس والوجه الخامس
ان تكون اي الاية وهي قوله تعالى ختم الله على
قلوبهم وعلى سمعهم حكاية من الله تعالى لما كانت
الكفرة تقول ومحصله انه لا يكون عند المعتزلة
اسناد الختم اليه تعالى ان لو كان المقصود بهذا
الكلام ان يبين الله تعالى من عند نفسه احوالهم
وما فعل بهم وليس كذلك بل المقصود حكاية مقالتهم

لما ذكرنا وفي الهيئة لانه مستقبل عبر عنه بالماضي
لتحققه فهو كتوكلت فتل لمعني يضرب الوجه السابع
ان المراد بالختم في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم
وعلى سمعهم وسم مصدر وسمت الشئ وسما من باب
وعد والاسم السمة وهي العلامة ومنه الموسم
لانه معلم يجتمع اليه ثم جعل الوسم اسما وجمع على
وسوم مثل فلس وفلوس وجمع السمة سمات مثل
عدة وعدات كذا في المصباح قلوبهم اي الكفار قال
شيخي زاده ليس المراد بالختم احداث الهيئة المانعة
عن قبول الايمان ليمتنع اسناده اليه تعالى بل
المراد وسمهم بسمة بالكسر اي علامة يجعلها الله تعالى
في قلوب الكفرة واسماعهم تعرفها الملايكة جمع ملك بفتح
اللام اي يطلعون عليها باطلاع الله تعالى لهم انهم
كفرة وانهم لا يؤمنون ابدا فيبغضونهم ويتنفرون
اي يتباعدون عنهم ويلعنونهم وقال الخفاجي
يعني ليس المراد ما مر حتى يمتنع اسناده الى الله تعالى
بل هو سمة وعلامة في قلوبهم لتعرفهم الملايكة
فلا يدعون لهم ولا يخفى ضعفه وان نقل عن
الحسن البصري واختاره الجبائي ووضع العلامة
على القبيح ليجتنب غير قبيح بل حسن كما قيل
عرفت الشر لا للشر ۞ بل لتوقيه ۞ والختم
على هذا ليس بحقيقة بل استعارة تبعية ويحتمل
ان يكون مجازا مرسلا كالمشعر بمعنى مطلق العلامة
اذ الختم علامة مخصوصة وقال شيخي زاده واعترض
على هذا الوجه السادس والسابع بما اعترض به على
الخامس فان كل واحد منها غير مناسب للمقام والسابع
خاصة غير مناسب لما بعده من قوله وعلى ابصارهم

غشاوة

اخرى فانهم كانوا يقولون لا ننفك عن ديننا
ولا نتركه حتى يبعث النبي الموعود في التوراة
والانجيل اي لا نتركه الا عند بعثته لان ما بعد حتى
لابد ان يغاير ما قبلها في الحكم واعترض على هذا الوجه
بانه يأباه سوق الكلام لان القصد بختم الله
انما هو لي تقرير ما تقدم من حال الكفرة وتأكيده
سواء جعل استينافا او لا الوجه السادس ان ذلك
اي الختم على قلوبهم يعني الكفار كائن في الدار
الاخرة لا في الدنيا قال شيخي زاده ان ختم القلوب
وابطال القوى والمشاعر لا يكون في الدنيا حتى
يقال انه ترك ما هو اصلح للعباد فلا يجوز اسناده
اليه تعالى بل انما هو في الاخرة جزاء على اعمالهم
القبيحة والجزاء حسبما يستحقه العبد عدل لا ظلم
فيكون الاسناد على حقيقته وانما اخبر تعالى عنه
اي عن ذلك الختم بالماضي في قوله ختم الله لتحققه
اي ذلك الختم وتيقن وقوعه ولا بد في الاخرة
وانما المجاز في تشبيه غير الواقع لتحقق وقوعه والتعبير
عنه بما يدل على انه قد وقع ويشهد له اي لصحة هذا
التوجيه انه تعالى قد اخبر انه يعميهم ويصمهم ويختم
على افئدتهم وقال لهم فيها زفير وهم فيها لا
يسمعون وقال الخفاجي وهذا ليس بقبيح لان
الاخرة ليست بدار تكليف ولانه حينئذ وقع جزاء
لاعمالهم في الدنيا فليس بظلم بل عدل ويؤيده معنى
قوله تعالى ونحشرهم يوم القيامة ولذا عطف قوله
ولهم عذاب عظيم لان المراد به عذاب الاخرة
وفي الماستشهاد بالآية اشارة الى ان الختم مجاز
عن ابطال المشاعر ففيه حينئذ تجوزان في المادة

ولهم في الاخرة عذاب عظيم ويرد على الخامس انه
لو كان حكاية عن قول الكفار لفظا او معنى لكان
فيه قرينة تدل على ذلك بقوله ختم الله على قلوبنا
او قلوبنا مختوم عليها كما قالوا قلوبنا في اكنة الاية
ويرد على الرابع ان قوله تعالى ختم الله على قلوبهم
يقتضي الاجبار والقسر على عدم الايمان كما هو الظاهر
لا يقتضي ترك الالجاء والقسر على الايمان لانه يتكلف
مخل بالفصاحة والبلاغة واعجاز القرآن بهما فلا
يخلو عنهما ويرد على الثالث انه لو كان فعل الشيطان
او الكافر لقيل ختم الشيطان على قلوبهم او ختم الكفار
على قلوبهم خصوصا وعند المعتزلة انهم يخلقون
افعال نفوسهم ولو كان اسناده الى الله تعالى
مجازا كما قالوا لكان الاسناد مجازا ايضا في كل ما
وقع الاسناد اليه كقوله سبحانه وخلق كل شيء فقدره
تقديرا ونحو ذلك فلم يكن لله تعالى فعل حقيقي ولكن
كان الاسناد مجازا ايضا في كل ما وقع الاسناد اليه
كقوله سبحانه ولو كانت القرينة المميزة للقبيح
لكان خلق الله تعالى النجاسات والقاذورات
وخبائث النفوس مجازا ايضا لانها افعاله تعالى
حقيقة اتفاقا ويرد على الثاني انه لو اريد تمثيل
قلوبهم بقلوب مختوم عليها خلقة كما بهائم اونقديرا
لكان في الكلام ما يشير الى ذلك بخلاف سالبة الوادي
اذا هلك بموت او قتل ونحو ذلك فانه لا سيل ولا
وادي وطارت به العنقاء اذا طالت غيبته ولا
طيران ولا عنقاء واما هنا فالختم بمعنى الطبع تاثير
حاصل في القلوب والاسماع ويرد على الاول ان
التشبيه بالوصف الخلقي المجعول عليه يقتضي ان

يقول

غشاوة فانه لامناسبة بين الغشاوة المانعة من
الابصار وبين العلامة التي يستدل بها على حال
من اتسم بها انتهى قلت وقد رد هذا السابع ايضا
بان الملايكة يبغضونهم و يتبرؤن منهم يعني لا
يستغفرون لهم ولا يدعون لهم وهم يبغضون
كل كافر على العموم و يتبرؤن منهم فالخصوص
لهولاء المختوم على قلوبهم فانهم لا يستغفرون و لا
يدعون لاحد بعينه كما حكى الله تعالى عنهم
بقوله تعالى والملايكة يسبحون بحمد ربهم ويستغفرون
لمن في الارض وقوله سبحانه الذين يحملون
العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم و يومنون
به ويستغفرون للذين امنوا ربنا وسعت كل شئ
رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك
وقهم عذاب الجحيم ربنا وادخلهم جنات عدن
التي وعدتهم ومن صلح من ابايهم وازواجهم
وذرياتهم انك انت العزيز الحكيم وقهم السيات
ومن تق السيات يومئذ فقد رحمته وذلك هو
الفوز العظيم واذا لم يستغفروا ولم يدعوا لاحد
بعينه فلا فايدة للعلامة وايضا فان الختم الذي
تعرفه الملايكة فيبغضون الكفار و يتبرؤن
منهم سبب قبيح في حقهم فيرد الاشكال على مذهبهم
ايضا ويرد على السادس انه لو اريد بذلك الاخبار
عن يوم القيامة لاشير اليه في الاية كما في الايات
المذكورة و قوله ولهم عذاب عظيم عام يحتمل ان
يكون في الدنيا او في الاخرة او في البرزخ او فيها
كلها فلم يصلح قرينة على ارادة الاخرة ويحتمل مقابلته
للختم في الدنيا كقوله تعالى لهم في الدنيا خزي

الممكنات باسرها مسندة الي الله تعالي واقعة
بقدرته واما المعتزلة فانهم يؤولونها بوجوه مناسبة
لاصولهم الفاسدة مثل الوجوه السابقة لهم كما عرفت
وعلي سمعهم معطوف علي قلوبهم داخل تحت الختم
لانه خبر لغشاوة او عامل فيها علي التنازع وداخل
تحت التغشية ذكره خبرا لقوله تعالي في الاية
الاخري والقران يفسر بعضه بعضا وختم اي
الله علي سمعه وقلبه اي الكافر والوقف اي الاتفاق
من علماء القراءة علي الوقف عليه اي علي قوله وعلي
سمعهم وقال الخفاجي لما احتمل ان يكون علي سمعهم
وما عطف عليه خبرا مقدما لغشاوة او عاملا
فيه علي التنازع مع ان عطفه علي قلوبهم اكمل
واحسن معني لتعينه في الاية التي ذكرها بينته
لان القران يفسر بعضه بعضا واما تقديم القلب
هنا وتاخيره هناك فلان المراد هنا بيان اصرارهم
علي الكفر وعدم قبول الايمان الذي معناه اوعمدة
معناه التصديق وهو متعلق بالقلب فمقتضي
هذا المقام تقديمه والمقصود هناك بيان عدم
قبول النصح والموعظة وهو مما يتعلق بالسمع فالمناسب
ذلك ثمه وقال شيخي زاده اتفق القراء علي الوقف
علي قوله وعلي سمعهم ولو كان ذلك من تمام الجملة
التي بعده لكان ينبغي ان يبتدأ به ويوقف
علي ما قبله ولا يخفي اي علي قلوبهم وعلي سمعهم
لما اشركا في الادراك من جميع الجوانب هنا وجها خر
لاتصاله بما قبله متضمنا لسببه ومعناه ان فعل
القلب وهو الادراك لا يختص بجهة فما نعه يمنع
من جميع الجهات ايضا وهو قوله جعل ما يمنعهم

يقول تعالي مختوما على قلوبهم لا ختم على قلوبهم
لان الاقتران بالزمان الماضي مانع من تشبيه الحدث
المتجدد بالثابت الاصلي والجاء لمسببيته عن الكفر
كما في قوله تعالي بل طبع الله عليها بكفرهم اي بسبب
كفرهم والقران يفسر بعضه بعضا كما قال تعالي
واذا قرانا ه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه وعلى
هذا المنهاج اي الطريق الواضح كالنهج والمنهج كذا
في القاموس اي جرى على هذا الاسلوب كلامنا
معشر اهل السنة والجماعة وكلامهم اي المعتزلة
فيما اي في كل امر ينصاف اي ينسب في القران او
السنة الي الله تعالي بان يسند اليه سبحانه من
طبع كقوله تعالي اولئك الذين طبع الله على قلوبهم
واضلال كقوله تعالي يضل من يشا ونحوهما
من قولهم اصمهم واعمي ابصارهم فنحن نقول
هو مسند اليه تعالي حقيقة ولا قبح فيه كما قيل من
عرف الله ازال التهمة وقال كل فعل لحكمة ولانه
تعالي لا يوصف بما خلق فانه لا يقبح خلق الكفر
وانما يقبح الكفر وخلقه فعل الله والكفر مخلوقه
لا خلقه وهو فعل العبد لانه وصفه لا خلق العبد
قال تعالي والله خلقكم وما تعملون اي وعملكم
والمعتزلة يتكلفون تاويله بما مر ونحوه وانما اشبع
المصنف الكلام فيه هنا لانه اول اية وقع فيها
ذلك ومناهيهم واقوالهم مفصلة في علم الكلام
وقال شيخي زاده يعني ان قوله تعالي وجعلنا
على قلوبهم اكنة وقوله بل ران على قلوبهم ما كانوا
يكسبون فنحن نقول الاسناد الذي في امثاله اسناد
حقيقي لكونه اسنادا الشيء الي ما هو له من حيث ان

لهما فان كل واحد منهما مكرر بالنسبة الي الاخر اذ لو قيل
ختم الله علي قلوبهم وسمعهم لما كان في الثاني تكرار
وكذلك لو قيل ختم الله قلوبهم وعلي سمعهم لما كان في
الاول تكرار قال الخفاجي فان ختم يستعمل تارة متعديا
بنفسه يقال ختمه فهو مختوم واخري بعلي فاذا عدي
بعلي دل علي شدة الختم لان زيادة اللفظ تدل علي
زيادة المعني وقال شيخي زاده وذلك لان اصل
الدلالة علي شدة الختم في الموضعين حاصل بدون
التكرير بناء علي ان ختم تارة يستعمل متعديا بنفسه
يقال ختمه فهو مختوم واخري بعلي يقال ختم
عليه فهو مختوم عليه فاذا استعمل بعلي يراد الدلالة
علي شدة الختم لان زيادة اللفظ مع حصول اصل المعني
بدونه تدل علي زيادة المعني والمعني المناسب
للزيادة ههنا هو الشدة فاذا دخلت كلمة علي علي القلوب
وعطف السمع عليها بالواو حصلت الدلالة علي شدة
الختم فيهما واذا كرر يراد زيادة الدلالة علي شدته
بما دخلت هي عليه وقال سنان لان ملاحظة
معني الجار في كل منهما يقتضي ان يلاحظ مع كل واحد
معني الفعل المعدي به فكان الفعل مذكورا مرتين
بخلاف ما اذا لم يتكرر فان ملاحظة معني الفعل
في المعطوف حينئذ لا تخلو عن خفاء وضعف وعلي
استقلال كل منهما اي القلوب والسمع بالحكم الذي هو
الختم عليه فيدل علي ان كل واحد منهما مختوم عليه بختم
علي حدة وان ختم القلوب غير ختم السمع وقد
وقف النحويون بين مررت بزيد وعمرو وبين
مررت بزيد وبعمرو فقالوا في الاول هو مرور
واحد وفي الثاني هما مروران ذكره شيخي زاده وقال

الخفاجي

اي يمنع القلوب والسمع على الادراك من خاص فعلهما
وهو الختم الذي يمنع الادراك من جميع الجهات وان اختص
وقوعه بجانب الا انه لا يتعين فجعل الختم عاما لمتعلقه
وقارن السمع لانه يدرك الاصوات من جميع الجهات
وكل قرين بالمقارن يقتدي ذكره الخفاجي وادراك
الابصار لما اختص بجهة المقابلة اي المحاذاة للمرئي
جعل المانع لها اي للابصار من فعلها وهو الادراك
الغشاوة المختصة بتلك الجهة فان ادراك البصر
لا يكون الا بالمحاذاة والمقابلة فجعل المانع له ما يمنع
منها ايضا وهو الغشاوة لانها في الغالب كذلك كغشاوة
السرج كما قال تعالى لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم
غواش فخصها بجهة العلو والمقابلة ومثله يكفي في
النكات ولا يضره ستره لجميع الجوانب كما لا يخفى
وقيل الغشاوة انما تكون بين الرائي والمرئي فتختص
بالمقابلة وهو واضح لا ستره فيه وقيل الاسماع والقلوب
لما كانت محجوبة كانت استعارة الختم لها اولى والابصار
لما كانت بارزة وادراكها متعلق بظاهرها كانت
الغشاوة بها ألیق والنكات لا تتفاوت ذكره الخفاجي
وكرر الجار اي ذكر كلمة على في موضعين ولم يكتف
بدخولها على القلوب ذكره شيخي زاده بحثي في
قوله تعالى وعلى سمعهم ليكون اي التكرار ادل
اي اكثر دلالة على شدة الختم لان الختم على الشيء وعلى
ما يوصل اليه اشد من الختم عليه وحده او عليهما
معا فان ما يوضع في خزانة اذا ختمت خزانته وختم
داره كان اقوى في المنع منه ذكره الخفاجي فالموضعين
متعلق بشدة اي الشدة حاصلة في قوله تعالى على
قلوبهم وفي قوله وعلى سمعهم لان التكرار شامل

الجامع والمراد انه زمانكم ذو خصب كما في عيشة راضية هذا
عند امن اللبس واما اذا لم يؤمن بان يكون مدلول اللفظ
امرا منفصلا عن الشخص كالثوب والفرس فلا يجوز
اطلاق اللفظ المفرد وارادة الجمع فلا يقال ثوبهم وفرسهم
عند ارادة الثياب والافراس حذرا عن اللبس فانه
يجوز اشتراك جماعة في ثوب واحد وفرس واحد
ولاجل اعتبار الاصل قال اي السمع مصدر في اصله
سمع كعلم سمعا وبكسر او بالفتح المصدر وبالكسر الاسم
والسمع حس الاذن والماذن وما وقر فيها من شيء يسمعه
والذكر المسموع ويكسر كالسماع ويكون للواحد والجمع
وجمعه اسماع واسمع وجمع الجمع اسامع كذا في القاموس
والمصادر لا تجمع لان الاصل في المصدر الافراد لصدقه
على القليل والكثير فلا يجمع مالم يرد تنوعه لمحال الى
اصله وهذا صحيح وقيل انه مرجح لان الاصل ولا
مقتضي للعدول عنه وفيه ان عند السائل المقتضي
لا ينكر وهو مجانسة اخويه وتعدده في الواقع فالظاهر
ما قيل من ان المرجح الاختصار والتفنن مع الاشارة
الى نكتة وهي ان مدركاته نوع واحد ومدركاتهما
انواع مختلفة ذكره الخفاجي او على تقدير مضاف
محذوف مثل وعلى حواس سمعهم او مواضع سمعهم
فعلى هذا الوجه يكون السمع بمعنى المصدر لا بمعنى
العضو ذكره شيخي زاده وفيما سبق من الوجهين
بمعنى القوة السامعة ذكره خسرو قال الخفاجي
فالسمع يعني هنا بالمعنى المصدري لانه كما قال
الراغب قوة في الاذن تدرك بها الاصوات وفعله
يقال له السمع ايضا ويعبر تارة بالسمع عن الاذن
وتارة عن فعله نحو انهم عن السمع لمعزولون والحواس

جمع

الخفاجي والعطف وان كان في قوة اعادة العامل
ليس ظاهرا في افادته كما عادته لما فيه من الاحتمال
وقال ابن الكمال في تغييره واعادة الجار للدلالة
على ان الختم بالاستقلال والاصالة لا تبعا لختم
القلب لان الختم على السمع لا يتبع الختم على القلب
بل الامر على العكس فان الختم على السمع يتبعه
الختم على القلب في الجملة ولذلك ترك اعادة
اعادة الجار حيث قدم ختم السمع على ختم القلب
في قوله تعالى ختم الله على سمعه وقلبه ووجد السمع
دفع لما يخطر في الخواطر من ان مقتضى انتظام
الكلام ان تجري المذكورات على نمط واحد فيؤتى
بها كلها مفردة او مجموعة فلم افرد هذا دون اخويه
ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده السمع لفظ مفرد
وقد اضيف الى ضمير الجمع والجماعة لا يكون لهم
سمع واحد فكان مقتضى الظاهر ان يقال واسماعهم
ولا سيما ان ما قبله قلوبهم وما بعده ابصارهم
وكلاهما جمع فالمناسب للطرفين صيغة الجمع الا من
من اللبس اي الالتباس فانه يطرد افراد ما حقه
الجمع اذا امن اللبس كما في قول الشاعر
كلوا في بعض بطنكم تعفوا ٥ فان زمانكم زمن خميص
فذكر بطنكم في موضع بطونكم لذلك فلو لبس مثله لم
يجز كما في نحو ثوبهم وفراشهم في محل يحتمل الاشتراك
وهو غير مراد ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده
يقال عف عن الحرام يعف عفا وعفافا وعفة
اي كف عنه ولم يتعرض لما لا يحل ومعنى البيت
اقتنعوا بالقليل من الطعام تعفوا عن تناول
الحرام فان زمانكم زمن الضيق والجدب والخميص

وشاع هذا حتى صار حقيقة في العرف لتبادر هذه القوة
واحدة القوى وهي في العرف العام معنى يصدر به
عن الحيوان افعال شاقة وضدها الضعف وعند
الحكما معنى راسخ هو مبدأ للتغيير وصدور الافعال
والقوة البصرية عندهم معنى في ملتقى العصبتين
الواصلتين من الدماغ الى الحدقتين من شانه ادراك
الالوان والاشكال ولعل المراد بهما اي بالسمع والبصر
هنا في هذه الآية العضو بضم العين المهملة ويكون
كسرها وبضادين يليها واو والظاهر انه اراد به جزاء من
اجزاء البدن مطلقا الا ان اهل اللغة كما في العين
وغيره قالوا انه مخصوص بالجزء المشتمل على لحم على
عظم كاليد والرجل فعلى هذا هو هنا مجاز ولا صرفه
ذكره الخفاجي وفي القاموس العضو بالضم والكسر كل لحم
وافر بعظمه والمراد هنا الاذن والعين لانها اي
العضوان مناسبة للختم وفي قوله اشارة الى
ان في الاخر مناسبة ايضا باعتبار محله واني بل لعدم
جزمه به والظاهر انه تأدب منه في التفسير بغير المأثور
وهذا دأبه وداب السلف نفعنا الله ببركاتهم وقيل
المراد بالقلب هنا ما هو محل العلم الظاهر انه الجسم
الصنوبري المعروف لانه اشتهر في الآيات والاحاديث
ولسان الشرع انه محل العلم وكونه في الدماغ او
مشترك بينهما مبني على اثبات الحواس الباطنة
التي لم يثبتها الشرع والقلب في الاصل مصدر سمي
به لتقلبه او لانه لب وكذا سمي العقل لبا ايضا
ذكره الخفاجي وقال ابن الجوزي في زاد المسير
القلب قطعة من دم جامدة سوداء وهو مستكن
في الفؤاد وهو بيت النفس ومكن العقل وسمي قلبا

لتقلبه

جمع حاسة وهي القوة التي يدرك بها الاعراض
الجسمية والحواس هي المشاعر الخمس يعني السمع
والبصر والذوق والشم واللمس وقرأ ابن ابي عبلة
في الشواذ وعلي اسماعهم واستشهد له بقوله ٥
قالت ولم تقصد لقتلي الخنا ٥ مهلا لقد ابلغت اسماعي
وفي المثل السايران مما هو من صناعة البلاغة
بمنزلة علية الاختلاف الالفاظ فمنها ما لا يحسن استماعه
الا مجموعا كالسلب فلذا لم يرد في القرآن مفردا
لان الجمع فيه احسن وبضده ما ورد مفردا ولم يرد
مجموعا يعني كقوله تعالى ثم يخرجكم طفلا وامثاله
المصادر فالافراد فيها هو الاحسن ومما جاء منها
مجموعا قوله عنترة ٥ ٥ ٥
فان يبرا فلم انفث عليه ٥ وان يفقد فحق له الفقود ٥
فهذا غير سايغ ولا لذ وان كان جايزا وكله يرجع
الى حاكم الذوق السليم والابصار بفتح الهمزة جمع
بصر وهو اي البصر ادراك العين يعني انه في
الاصل مصدر بمعنى ادراك العين واحساسها كما في
كتب اللغة قال في القاموس البصر محركة حس
العين وجمعه ابصار ومن القلب نظره وخاطره
وبصر به ككرم وفرح بصرا وبصارة ويكسر صار
مبصرا وقال في زاد المسير لابن الجوزي والبصر
والقلب اسمان لايحريات مجرى المصادر في مثل
هذا المعنى ذكره الزجاج وابن القاسم وقد يطلق
اي البصر مجازا لغويا على القوة الباصرة وعلى
العضو اي العين وكذا السمع اي كالبصر في الاطلاق
المذكور كما من قال الخفاجي ثم تجوز بالبصر
عن القوة التي هي سببه وعن العين التي هي محله

عن المعنى الاصلي مع انه يرد عليه ان يقال ان
اراد بالتعقل مطلق التعقل فهو ليس سببا للتذكر
وان اراد تعقل ما ينفعه وينجيه فقد احتاج الى
قيد زايد يستغني عنه على تقدير ان يفسر القلب
بالعلي بمعناه انتهى قلت ولا يخفى ان القلب
بمعنى العضو المخصوص عام في جميع القلوب وهنا
نكرة في سياق الاثبات فيختص بقلب الانسان
لانه الكامل القابل لادراك المعارف والعلوم دون
قلب غير الانسان من الحيوان والطير وغير ذلك
مما يسمى قلبا في اللغة اذ لا مانع من ان يكون له ذكرى
اي تذكر لانه ثبت لله بنص القران وليس بصريح
في القلب الانساني الحاوي للعلوم والمعارف ليشمله
القابل لادراك ذلك فلهذا فسره بالعقل والمعرفة
يعني ادراك الكليات والجزئيات بالفعل دون
القوة فان قلت من لا تستعمل الا فيمن يعقل فخرج
قلب الحيوان من اول وهلة اي لمن كان له قلب
يعني الانسان له قلب فهو عام في قلب كل انسان
لا غير واختص بالقلب الكامل منه فالجواب
تخصيص من بمن يعقل ليس بمطرد قال في القاموس
من اسم بمعنى الذي واذا كان بمعنى الذي يستعمل
استعمال الذي تقول الانسان الذي والحجر الذي
ونحو ذلك على انه هنا حيث اعتبر العضو فيكون
عاما بان يحتمل التغليب كقوله تعالى ومن اضل ممن
يدعوا من دون الله من لا يستجيب له الى يوم القيامة
فمن لا يستجيب له كالصنم ونحوه من كل معبود بالباطل
وهو ممن لا يعقل وقد استعمل فيه من موضع ما وقال
الدماميني في شرح التسهيل في وقوع من على من لا

يعقل

لتقلبه وقيل لانه خالص البدن وانما خص بالختم
لانه محل الفهم وقد يطلق اي القلب والاطلاق لغة
فك القيد والعقال ونحوهما والمراد به ههنا الاستعمال
وقد يراد به استعمال بدون قيد وشرط وهو فهم
حقيقة عرفية ذكره الخفاجي ويراد به العقل والمعرفة
يعني في مقام يناسبه لا في هذا الموضع كما قال الله
تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اي
عقل ومعرفة فان المعتبر في الاذكار والاعتبار
انما هو العلم والمعرفة لا المحل فان وجود محل العلم
بدون العلم لا يجدي ولا يفيد اعتبارا ذكره
سنان وقال شيخي زاده والظاهر ان المراد بالقلب
في هذه الاية العضو وان تنكيره للتفخيم اي لمن
كان له قلب كامل عظيم القدر بان اعمل القدرة
المودعة فيه التي هي العقل والتدبر وانتفع بها
واستخدمها فيما خلقت لاجله وادرك بها حقيقة
ما وعظ به وتفكر في منفعة قبوله ومضرة الاعراض
عنه فاكثر ما فيه نفعه وترك ما فيه شقاوته وهلاكه
وفي التنكير الدال على هذا المعنى اشعار بان
كل قلب لا يتفكر ولا ينجي صاحبه من شقاوة وان
مناط التذكر المؤدي الى سعادة الابد انما هو
حصول القلب الموصوف بهذه الصفات ومن
فسره بالتعقل نظر الى ان نفس العضو لا يكفي في
التذكر والاتعاظ والى ان فايدة التقييد بقوله
لمن كان له قلب انما تظهر اذا فسر القلب بالتعقل
والمعرفة لان تفاوت الاشخاص انما هو بحسب
التعقل لا بحسب نفس العضو وغفل عن ان ما نظر
اليه يستفاد من التنكير فلا فايدة في العدول

في نظم القرآن فذكر احدها هنا تبعا لغيره كالرائع
تتميما للفائدة فلا بناء في ذكره لوجه اخر تمم وتفسر
به هنا بحسب جليل النظر واما بحسب دقيقه فالماثل
واحد لان من فسره بالعقل وسكت عن توصيفه
جنح ايضا الى ما جنح اليه الشيخ يعني في دلايل الاعجاز
بعد ما نقل تفسيرهم القلب في الاية بالعقل منكرا
على من فسره به ان المرجع اليه من تنزيل الموجود
منزلة المعدوم لعدم غنائه فكان من لم يتدبر
لا عقل له اصلا كما ان الشيخ لما ابقاه على اصله
وحقيقته اشار الى ان من لا يعي ولا يفهم بمنزلة
الجماد الذي لا قلب له وقد الم بمثله الشعراء وغيره
من لطيف المعاني كما قيل
قالت وقد سألت عنها كل من ٥ لا يقيته من حاضر او بادي
اناخ فؤادك فارم طرفك نحوه ٥ ترني فقلت لها فاين فؤادي
وفي ذريعة الشريف لما كان تاثير هذه القوى
من الدماغ قيل مسكن الفكرة وسط الدماغ ومسكن الخيال
مقدمه ومسكن الحفظ والذكر مؤخره ولما كان
قوام الدماغ بالجسم كله من القلب الذي هو
منشأ الحرارة الغريزية عبر الناس عن هذه
القوة مرة بالدماغ فقيل لمن قويت قواه المدركة
له دماغ ولمن ضعفت فيه خالى الدماغ وتارة
بالقلب وهو اكثر وعليه قوله تعالى ان في ذلك
لذكرى لمن كان له قلب وانما جاز امالتها اي
امالة كلمة ابصارهم مع حرف الصاد من حروف
الاستعلا وامالة فتحتها نحو الكسرة وامالة الالف
التي بعدها نحو الياء يدل على ان تستعلي صوت الصاد
وهو بنا في كونها من المستعليه التي يتصعد الصوت

يعقل قوله تعالى ومن اضل ممن يدعو من دون
الله من لا يستجيب له المراد الاصنام وقول الشاعر
اسرب القطا هل من يعير جناحه لعلي الى من قد هويت اطير
وقول امرئ القيس
الا عم صباحا ايها الطلل البالي وهل يعمن من كان في العصر الخالي
على ان القلب في اللغة له اطلاقات قال في القاموس
القلب الفؤاد او اخص منه والعقل ومحض كل شي
فارادة العقل منه في هذه الاية ليس عدولا عن
المعنى الاصلي والالف واللام فيه للفرد الكامل منه
فلا ايراد في عبارة المصنف وقال الخفاجي
والعقل يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم وللعلم
المستفاد بها واصل معناه الامساك يعقال ونحوه
كما قال الشاعر
قد عقلنا والعقل اي وثاق وصبرنا والصبر من المذاق
وفي جمع المصنف بين يطلق والعقل ايهام تضاد
وفيه لطف لا يخفى والعقل هنا ان كان العلم
بالكليات والمعرفة العلم بالجزئيات كما هو احد
معانيها فذكره للتعميم وان كان مطلق الادراك
فهو المراد بالمعرفة ايضا وقيل العقل بمعنى التعقل
وعطف المعرفة عليه عطف تفسيري ليلا يراد
به القوة العاقلة واستشهد بالاية على ان المراد
بالقلب فيها العقل بعلاقة الحالية والمحلية وقيل
عليه انه مخالف لما فسره به في سورة ق من قوله
اي قلب واع يتفكر في حقايقه وتنكيره وابهامه
تفخيم واشعار بان كل قلب لا يتفكر ولا يتدبر
وقال الخفاجي هذا ليس بشي لان المقصود
بيان معاني القلب لغة وبيان وجوه استعماله

كسرتين فقوي السبب حتي ازال المانع ولم يرتض
هذا الامام الجعبري في شرح الشاطبية والرائية
فقال وجه الامالة مناسبة الكسرة واعتبرت
الكسرة علي الراء دون غيرها لمناسبة الامالة الترقيق
لا ما توهمه المعللون لعدتها بالتكرير لعدمه بعض
لعدم التكرير فان طايفة فهموا من قولهم ان الراء
حرف مكرر انه حقيقة مكرر وليس معناه الا ان
اللفظ بها يجب عليه المحافظة عليها ليلا يقع تكرير وهو
خطا عظيم اذ لم يقل احد ان في نحو ضرب رأى ان
قال الخفاجي ولا يخفى ان فيها تكريرا ما كما يدركه
الطبع السليم وان تمادت في الوقف والتشديد باظهر
وفي تفسير المغني لانك اذا قلت ار فكادن طرف
اللسان يتكرر في المخرج مرتين وذلك اعون شئ
علي الامالة وان يمالا له ما لا يمالا قيل معني ختم
الله علي قلوبهم اي اقفلها واغلقها فلا تعي خيرا ولا
تسمعه وقيل حكم الله عليهم بالكفر والشقاوة وعلي
كلمة الزام فان قيل لم اسند الختم الي الله واسناده
اليه يدل علي المنع عن قبول الحق وهو قبيح والله
تعالي عن ذلك كما مر قلنا قصد بذلك قساوة القلوب
فانها كالمختوم عليها واما اسناد الختم الي الله تعالي
فللتنبيه علي ان هذه الصفة في فرط تمكنها كالشي
الخلقي غير العرضي وقد جعل بعض المازنيين ذا
الحبسة في اللسان والعي ختما عليه فقال ٥
ختم الاله علي لسان غدائر ٥ ختما فليس علي الكلام بقادر
واذا اراد النطق خلت لسانه ٥ لحما يحركه لصقر نافر ٥
والفرق بين الختم والطبع والرين فالرين هو النكتة
السوداء تحدث في قلب العبد اذا اذنب فما ازداد

بها الى الحنكرة علي فان اباعمر و والكسائي في رواية
الدوري عنه يميلانها قال وعلة امالة ذلك طلب
الخفة لان الراء المكسورة تغلب الصاد المستعلية
لما فيها اي في الراء من صفة التكرير فان الالف
التي بعدها كسرة اذا اميلت قربت من الياء و قربت
الفتحة التي قبلها من الكسرة فعمل اللسان عملا واحدا
مستقلا و ذلك اخف من ان يعمل مصعدا بالفتحة
والالف ثم يهبط مستفلا بالكسرة لاسيما ان كانت
كسرة الراء قويت وقامت مقام كسرتين من حيث
ان الراء حرف تكرير فاقيم مقام حرفين فغلبت
على الصاد المستعلية لذلك ذكره شيخي زاده وقال الشيخ
الامام محمد الفاسي في شرح الشاطبية ان كسرة الراء
تنزل كسرتين من قبل انها حرف تكرير فقويت
بذلك على اجتلاب الالف الى كسرتها و لذلك لم تراع
الصاد والعين والطاء والغين والخاء في نحو الابصار
والمعارج و قطار والغار والفخار وهي مستعليات
في منع الامالة لقوة كسرة الراء فانها بمنزلة كسرتين
وايضا فان الراء في هذا الفصل مستفلة والالف قبلها
قريبة من موضع التعفير وهو الطرف و قال
الخفاجي يعني ان الصاد حرف مستعلي وهو عند النحاة
واهل الاداء مناف للامالة فيمنع منها لانها ان تنحو
بالفتحة نحو الكسرة وبالالف نحو الياء و ذلك مقتضي
لتسفل الصوت والاستعلاء مقتضي لخلافه فوجهوه
بان سببه هنا الكسرة الواقعة على الراء وهو كما بينوه
في مباحث مخارج الحروف وصفاتها حرف مكرر لتكرره
على اللسان في النطق به فانه يرتعد و اظهر ما
يكون التكرير اذا شدد او وقف عليه فكسرته بمنزلة

علي التمثيل لاعراضهم كانه عقل ختم او علي الدعاء
او الذم كقوله عز وجل قاتلهم الله او طبع عقوبة
لعنادهم بترك الاستدلال وقال مجاهد مثل
القلب كالكف تضم منه بكل ذنب اصبع ثم يطبع
وقال السدي في تفسيره قال ابن عباس رضي الله
عنهما ختم الله علي قلوبهم طبع الله علي قلوبهم
وقال مجاهد هو ان تحف الذنوب بالقلب من
كل نواحيه حتي تلتقي عليه وقال القتبي اي
اقفل عليها واغلقها فلا تعي خيرا ولا تسمعه وحاصل
الختم عند اهل الحق عقوبة من الله تعالي لا
تمنع العبد من الايمان جبرا ولا تحمله علي الكفر
كرها بل هي زيادة عقوبة له علي سوء اختياره
وتمادية في الكفر واصراره يحرم بها عن اللطف الذي
يتسهل به فعل الايمان وترك العصيان يدل عليه
انهم بقوا مخاطبين بالايمان بقوله تعالي امنوا
بالله ورسوله وملامين علي الامتناع بقوله
تعالي فما لهم لا يؤمنون وقوله تعالي وماذا
عليهم لو امنوا بالله واليوم الاخر وموبخين علي
الكفر بقوله تعالي قتل الانسان ما اكفره اي ما حمله
علي الكفر ولو صاروا مجبورين وعن الايمان عاجزين
لزال الخطاب وسقط اللوم والعتاب كما في الختم
علي الافواه يوم الحساب لما عجزوا به عن حقيقة
الكلام لم يبق الخطاب بالملام وتحقيق المذهب
اثبات فعل العبد وتخليق الله تعالي والمذكور
في هذا المعني في كتاب الله تعالي ثلاثة اشياء
الختم والطبع والكنان وفي كل واحد منها ذكر فعل
العبد وفعل نفسه تعالي اما في الختم فقال

تعالي

العبد معصية الا ازداد القلب ظلمة والطبع ان
تصير النكتة كالدايرة حول القلب والختم ان
يتصل طرفا الدايرة وذلك امارة ان لا يغفر الله
له ولا يرفعه عن قلبه ومعنى الختم النكتة الباعثة
على اتباع الباطل المانعة عن اتباع الحق وقيل
في كيفية الختم على القلب ان اول ما يقع فيه
حزازة بحاء مهملة فزاي فالف فزاي فبادوا الزايان
معجمتان وهو وجع في القلب من غيظ ونحوه وبلا
لام كل ما هز في القلب وحك في الصدر ويضم كذا
في القاموس ثم غين ثم رين ثم طبع وهو الختم
والحزازة هي الخطرة بالشهوة فاذا استقرت
صارت شهوة فسميت غينا بمنزلة الغيم في السما
فاذا عمل بدواعيها صارت رينا على القلب وهو
كالسحاب المركوم فاذا اصر عليه استحق الختم
ثم استحق الغضب ان داوم عليه فان رفع الختم
عنه مولاه جاءت الهداية فاستغاث العبد
بالله تعالى فان زاد القلب نورا وقد انقشع
الغطاء يهدي الله لنوره من يشاء ثم الختم في
القرآن على ثلاثة اوجه للعقوبة كما في هذه الآية
وللكرامة كما في قوله تعالى ام يقولون افترى
على الله كذبا فان يشا الله يختم على قلبك قال
مقاتل اي يختم بالصبر فلا يجد غصة التكذيب
وللموعظة كما في قوله تعالى قل ارايتم ان اخذ
الله سمعكم وابصاركم وختم على قلوبكم من اله غير
الله ياتيكم به وقال السفاقسي في تفسيره ختم
اي حكم بالغفلة وقيل شهد لان الشاهد يختم على
ما شهد وقيل حفظ ما فيها حتى يجازيهم وقيل هو

ان السمع فعل ولا يختم على الفعل وانما يختم على محله
والثالث انه اراد سمع كل واحد منهم وهذا كما يقال
اثنتي براس كبشين والرابع قول سيبويه انه
توسط جميعهم فدل على الجمع وان وحد كما في قوله
تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور فدل على
الانوار ذكر الظلمات وقال الراعي
بها جيف حسري فاما عظامها فبيض واما جلدها فصليب
اي جلودها صليبة وغشاوة بكسر الغين المعجمة مع الالف
بعد الشين المعجمة بالرفع على الابتدا عند سيبويه
هذا مذهب الجمهور وخص سيبويه لانه مقتداهم
قال السهيلي وجاز الابتداء بها لان النكرة متى كان
خبرها ظرفا او حرف جر تاما وقدم عليها جاز الابتداء
بها ويكون تقديم الخبر حينئذ واجبا لتصحيح الابتدا
بالنكرة والاية من هذا القبيل وهذا بخلاف قوله
تعالى واجل مسمى عنده لان في تلك الاية مسوغا
اخر وهو الوصف وعلى هذا يوقف على سمعهم ويبتدا
بما بعده وهو وعلى ابصارهم غشاوة فعلى ابصارهم
خبر مقدم وغشاوة مبتدا مؤخر ورفع اي غشاوة
بالجار والمجرور وهو قوله وعلى ابصارهم فغشاوة
فاعل الجار والمجرور عند الاخفش فان الاخفش
يجعله فاعلا بالظرف وان لم يعتمد على ما يجب
الاعتماد عليه من النفي والاستفهام واخواتهما وهو محل
الخلاف والاخفش لا يمنع صحة كونه مبتدا كما توهم ذكره
الخفاجي ويؤيده اي يؤيد راي الاخفش وهو الرفع
بالجار والمجرور العطف فاعل يؤيده اي عطف
وعلى ابصارهم غشاوة على الجملة الفعلية وهي قوله
تعالى ختم الله على قلوبهم اذ العطف على الجملة الفعلية

تعالى ختم الله على قلوبهم وهذا اثبات فعل
نفسه تعالى وقد قال قبله ان الذين كفروا
سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم وهذا اثبات
فعلهم وقال في الطبع بل طبع الله عليها بكفرهم
وقوله طبع فعله وقوله بكفرهم فعلهم وقال في
الكتاب انا جعلنا على قلوبهم اكنة وقال قبله
ومن اظلم ممن ذكر بايات ربه فاعرض عنها ثم
سبب هذه العقوبة الاصرار على الذنوب
روى ابو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه قال ان المومن اذا اذنب كانت
نكتة سوداء في قلبه فان تاب ونزع واستغفر
الله صقل قلبه منها وان زاد زادت حتى تعلو
قلبه وقالوا سبب للحفظ عن هذا الختم رفع الختم
عن الكيس فلا تمنعه عن حق ووضع الختم على
اللسان فلا تطلقه في باطل ومعنى ختم الله على
سمعهم اي على اذانهم فجعلها لا تصغي الى خير ولا
تعيه ولا تقبله عقوبة لهم على سوء اختيارهم
وميلهم الى الباطل وايثارهم ثم قوله وعلى سمعهم
على الوحدان دون الجمع لوجوه احدها انه في الاصل
مصدر والمصدر يصلح للواحد والاثنين والجمع يقال
هو يضرب ضربا وهما يضربان ضربا وهم يضربون
ضربا قال تعالى انهم يكيدون كيدا واكيد كيدا وقال
هولا ضيفي فوحد لانه في الاصل مصدر وقال لا
تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا والثاني
انه قد اضمر ومعناه وعلى مواضع سمعهم اي
سماعهم وهو اذان كما في قوله تعالى واسال
القرية اي اهل القرية ويثبت هذا الاضمار دلالة

تمرون الديار فلم تعوجوا ٥ كلامكم علي اذاً حرام ٥
اي تمرون بالديار ولكنه غير مقيس ذكره السمين وابصار
معطوف على حذف الجار اي وعلى ابصار فعل
الختم بنفسه اي نفس الختم اليه اي الى قوله وعلى
ابصارهم والمعنى حينئذ ختم على ابصارهم بغشاوة
ويحتمل ان تكون غشاوة بالنصب اسما وضع موضع
مصدر من معنى ختم كقعدت جلوسا الا ان معنى ختم
غشي وستر فكانه قيل تغشية على سبيل التاكيد
وتكون قلوبهم وسمعهم وابصارهم مختوما عليها
مغشاة ذكره الخفاجي وقال السمين قال الفارسي
قراة الرفع اولى لان النصب اما ان تحمله على ختم
فيعرض في ذلك انك حلت بين حرف العطف والمعطوف
به وهذا عندنا انما يجوز في الشعر واما ان تحمله
على فعل بدل عليه ختم تقديره وجعل على ابصارهم
غشاوة فيجيء الكلام من باب قوله متقلدا سيفا ورمحا
وقوله فعلفتها تبنا وماء باردا ولا تكاد تجد هذا الا تقال
في حال سعة ولا اختيار واستشكل بعضهم هذه العبارة
وقال لا ادري ما معنى قوله لان النصب اما ان تحمله
على ختم الظاهر وكيف تحمل غشاوة المنصوب على
ختم الذي هو فعل هذا ما لا احمل فيه ثم قال اللهم
الا ان يكون اراد ان قوله ختم الله على قلوبهم دعاء
عليهم لا خبرا ويكون غشاوة في معنى المصدر المدعو به
عليهم القايم مقام الفعل فكانه قيل وغشي الله على
ابصارهم فيكون اذ ذاك معطوفا على ختم عطف
المصدر النايب مناب فعله في الدعا نحو رحم الله زيدا
وسقيا له فتكون اذ ذاك قد حلت بين غشاوة المعطوف
وبين ختم المعطوف عليه بالجار والمجرور وهو تاويل

حسن

بناسب تقدير الفعل ليكون من عطف الجملة الفعلية
على الجملة الفعلية واذا قدر الفعل كان عاملا بلا
اشتراط اعتماد على شئ فكذا ما يقوم مقامه من الجار
والمجرور ذكره سناذ وقال شيخي زاده وجه التائيد
ان الكلام على رايه اي الاخفش يكون جملة ظرفية
والفعل اصل في العمل فلذلك ذهب اكثر النحاة الى
ان الظرف مقدر بالفعل فالتقدير في الاية واستقرت
على ابصارهم غشاوة فيحصل التناسب بين المعطوف
والمعطوف عليه بخلاف ما اذا حمل الكلام على الجملة
الاسمية كما هو راي سيبويه وقال الخفاجي وقد
اليد ايضا بنصب غشاوة كما قال وقري بالبنا للمفعول
قال الخفاجي وهذه القرات كلها شواذ الا المشهورة
منها وهي غشاوة بالرفع وبالالف والشين المعجمة
ولذا عبر المصنف بقري المجهول بالنصب اي نصب
غشاوة المكسور اوله على تقدير فعل اذ لابد في
النصب مطلقا من تقدير فعل كما حدث وجعل على
ابصارهم غشاوة وقد صرح بهذا العامل في قوله تعالى
وجعل على بصره غشاوة على طريقة قول الشاعر
يا ليت زوجك قد غدا ... متقلدا سيفا ورمحا
اي وحاملا رمحا وقول الاخر
فعلفتها تبنا وماء باردا ... اي وسقيتها ماء باردا ولا
توجد هذه الطريقة حال السعة والاختيار ذكره
شيخي زاده او منصوب على حذف حرف الجار فيكون
وعلى ابصارهم معطوفا على ما قبله والتقدير ختم الله
على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم بغشاوة ٥
غشاوة منصوب بنزع الخافض وهو الباء لانه لما
حذف حرف الجر انتصب ما بعده كقول الشاعر

ما عرفوا كفروا به فناسب التصريح بتجدد الغشاوة
ولما صدرت بقوله ا فرايت و قدم السمع فيها قال
و ما ذكر من قوله فعلقتها تبنا و ماء باردا و قوله
متقلدا سيفا و رمحا و قوله فز بجحن الحواجب
والعيونا وهو اصل من اصول العربية معناه
انه اذا عطف على معمول لعامل معمول لآخر لا يليق
عطفه عليه بحسب الظاهر لما بين معنوي او
صناعي ففيه طرق احدها التقدير والثانية
ان يضمن العامل المذكور معنى عامل عام يعمل
او يتجوز به عنه كما نلتها في الاول وحاملا وحسن
فيما بعده وذكر الثعالبي انه من المشاكلة ووجه
تعين كون ما ههنا من هذا القبيل ان القرآن
لم يقر بعضه بعضا و قد صرح في غير هذه الآية
بآخر اج الابصار عن حكم الختم لان الغشاوة المغايرة
له بمعنييه قال والتحقيق ان تجعل الجملة اسمية
معطوفة على الجملة الفعلية وعدل عن فعليتها
للدلالة على الثبوت والدوام الذي اقتضاه
المقام لان سبب الايمان على ما تقرر حدوث
العالم و تغيره وهو ادراك بالحاسة البصر
وكون الجملتين دعائيتين ليس بشيء هذا والظاهر
انا ان لم نقل بان هذه الجملة وما عطف عليها
حالية ثابتة على كل حال وعليه لا اشكال فوجه
العدول عن الفعلية للاسمية و ترك التناسب
المطلوب انه قصد فيه الى ان غشاوة البصر ثابتة
جبلية فيهم كما قال تعالى ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب
فمن لا لب له لا ينظر نظرا استبصاريا في الانفس

والآفاق

حسن الا ان فيه مناقشة لفظية لان الفارسي
ما ادعي الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه انما
ادعي الفصل بين حرف العطف والمعطوف به
اي بالحرف فتحريد التاويل ان يقال فتكون قد حلت
بين غشاوة وبين حرف العطف بالجار والمجرور
وقال الخفاجي في كون غشاوة اسما وضع موضع
مصدر من معنى ختم كقعدت جلوسا كما تقدم فيكون
قلوبهم وسمعهم وابصارهم مختوما عليها مغشاة اي
حال كونها مغشاة فليس هو من قبيل فعلقتها تبنا
وماء باردا سوا قدر فيه جعلا وانتصب علي نزع
الخافض لان الغشاوة ليس مما يختم عليه كالقلب
والسمع بل مما يختم به وبين المختوم عليه والمختوم
به فرق ظاهر وقد صرح به في الجاثية في قوله
تعالي افرايت من اتخذ الهه هواه واضله الله
علي علم وختم علي سمعه وقلبه وجعل علي بصره
غشاوة فمن يهديه من بعد الله افلا تذكرون
لجعل البصر مختوما عليه بالغشاوة فان قلت
هل في تغاير اسلوب ما هنا وثمة نكتة غير التفنن
فانه عكازة اعمي قلت لما ذكر هنا الكتب السماوية
وهدايتها من اهتدي بها من المومنين وهم السعدا
ان لا وابدا عقبهم باضدادهم الذين لم يغن عنهم
الانذار اصلا بين ذلك وعلله بان مشاعرهم مجبولة
علي الغواية وعدم قبول الحق وافاد ان بصرهم
وبصيرتهم ممرة ثابتة علي عدم نظر الايات
البينات قبل الدعوة وبعدها فلذا عدل فيها
الي الاسمية وترك التصريح بالفعل وثمة ذكر من
عرف الحق ثم عدل عنه كاهل الكتاب الذين لما جاءهم

المعجمة حال كونها مرفوعة اي اخرها مرفوع وقرئ
ايضا غشوة بالفتح اي فتح الغين المعجمة حال كونها
مرفوعة ومنصوبة وقرئ ايضا غشاوة بالعين
الغير المعجمة يعني المهملة قال الخفاجي اي قرئ
في الشواذ بضم الغين المعجمة ورفعه وبفتح الغين
المعجمة ونصبه وقرئ غشوة بكسر الغين المعجمة
مرفوعا وبفتحها مرفوعا وقرئ غشاوة بفتح الغين
المهملة والرفع وجوز فيه الكسر والنصب من
العشا بالفتح والقصر وهو الرؤية بالنهار دون
الليل ومنه الاعشى والمعنى انهم يبصرون الاشيا
ابصار غفلة لا ينظر غير الواضح لا ابصار عبرة
او انهم لا يرون ايات الله في ظلمات كفرهم
ولو زالت تلك الظلمة ابصروها وقال الراغب
العشا ظلمة تعرض في العين وعشي عن كذا عمي
قال تعالى ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض
له شيطانا وعلى هذا معناه ظاهر فهذه ثمان
قرات كلها شواذ انما القراة المولى المشهورة
وهي غشاوة بكسر الغين المعجمة وبالشين المعجمة
والالف مرفوعة كما ذكرنا وقال السمين واصح
القرات القراة المشهورة لان الاشيا التي
تدل على الاشتمال بجي ابدا على هذه الزنة كالعلامة
والضمامة والعصابة ولهم اي للذين كفروا
المذكورين عذاب عظيم لهم خبر مقدم يتعلق بمحذوف
وعذاب مبتدا موخر وعظيم صفته والخبر هنا جايز
التقديم لان للمبتدا صدرا وهو صفته فهو نظير
واجل مسمى عنده من حيث الجواز ذكره السمين
وقال الخفاجي ويجوز ان يكون تقديمه للتخصيص

وقيل

والاقلاف بخلاف عدم التصديق وعدم اصغاء
للتذبر فانه متجدد فيهم قديما وحديثا فدل النظم
على انهم كما لم يمتثلوا اوامر الرسول على مقتضى
العقول لخبث طينتهم والطبع على طويتهم
وهذا هو السر في التعبير بالغشاوة المخلقية في
العين وهذا من بدايع التنزيل التي ينبغي العض
عليها بنواجذ التعويل وقال المنفي في تفسيره
ثم انما ذكر في الاية القلوب والسمع والابصار
لان الخطاب كان باستعمال هذه الثلاثة في
الحق كما في قوله تعالى افلا تعقلون افلا تسمعون
افلا تبصرون وكان هذا الخطاب بعد ان هيأ
الله لهم الاسباب فقال وهو الذي انشأ لكم
السمع والابصار والافيدة فلم يستعملوها فيما امروا
باستعمالها فيه فعوقبوا في الدنيا بالختم على
القلوب والاسماع والغشاوة على الابصار ويوم
القيامة من جنس ذلك عقوباتها وهي كما قال تعالى
قلوب يومئذ واجفة ابصارها خاشعة وقال
تطلع على الافيدة وقال فاذا جاءت الصاخة
اي الصمه وقال وتحشر المجرمين يومئذ زرقا
اي عميا وقرئ بالضم اي ضم الغين المعجمة وضمها
وفتحها لغتان قال في القاموس وعلى بصره وقلبه
غشوة وغشاوة مثلثين يعني بفتح الغين المعجمة
وضمها وكسرها فيهما والرفع اي رفع غشاوة اي
اخرها وقرئ ايضا بالفتح اي فتح الغين المعجمة
والنصب اي نصب الاخر وهما اي ضم الغين المعجمة
وفتحها لغتان فيها اي في غشاوة كما ذكرنا مع زيادة
الكسر وقرئ ايضا غشوة بالكسر اي كسر الغين

زاده وقال السمين والعذاب في الاصل الاستمرار ثم
سمي به كل استمرار الم وقيل اصله المنع وهذا هو الظاهر
ومنه قيل للماء عذب لانه يمنع العطش فالعذاب
يمنع من الجريمة وقال الخفاجي اما اتحادهما في البنا
وهو الوزن فظاهر واما في المعنى فبينه بقوله
تقول اعذب عن الشي اعذابا قال في القاموس
العذب المنع كالاعذاب والتعذيب والكف والترك
كالاعذاب والاستعذاب والعذوب والعاذب
الذي ليس بينه وبين السماء شي والعذاب النكال
وجمعه اعذبة وقد عذبه تعذيبا وتقول نكل عنه
اذا امسك نكل كضرب ونصر وعلم نكولا وجبن ونكل
به تنكيلا صنع به صنيعا يحذر غيره او نكله نحاه عما
قبله ذكره في القاموس ومنه اي من اعذب اذا امسك
الماء العذب لانه يقمع اي يزيل ويذهب العطش
بشدة عذوبته قال في القاموس قمعه كمنعه قهره
وذلله ويردعه من الردع قال في القاموس ردعه
عنه كمنعه كفه ورده فارتدع ولذلك اي لكون الماء
العذب يقمع العطش سمي اي الماء العذب نقاخا
بضم النون وفتح القاف بعدها الف وخاء معجمة قال
في القاموس النقاخ كغراب الماء البارد العذب الصافي
وسمي ايضا فراتا بضم الفا وبالرا بعدها الف وتاء
مثناة فوقية قال في القاموس الفرات كغراب
الماء العذب جدا ونهر بالكوفة والبصرة وفرت يكرم
فروتة عذب ومياه فرتان وفرات عذبة وقال
شيخي زاده وسمي فراتا ايضا لانه يرفت العطش اي
يكسره فلفظ الفرات فيه قلب المكان حيث جعل
العين موضع الفاء والفاء موضع العين فيكون

وزن

وقيل انه تهويل لما يستحقونه من القتل والاسر في الدنيا
والعذاب الدايم في العقبي ومن وجوه تهويله بيان
ان ما يستحقونه من العذاب مخصوص بهم فلا يعذب
عذابهم احد ولا يوثق وثاقهم احد وعيد اي هذا
وعيد بالشر والوعد في الخير قال في القاموس وعده
الامر وبه خيرا وشرا فاذا اسقطا اي لم يذكر خير ولا
شر قيل في الخير وعد وفي الشر اوعد والوعد
التهديد وبيان لما يستحقونه من الجزاء قال الخفاجي
الظاهر انه اي قوله تعالي ولهم عذاب عظيم
معطوف علي ما قبله فيكون بيانا لاصرارهم بان مشاعرهم
ختمت وان الشقوة في الدارين عليهم ختمت وهو غني
عن البيان ولبس استيفا فا ولاحالا وقال ابن
كمال باشا في تفسيره وفايدة التهويل وتوصيف
بالعظيم تاكيد له وتركه في الضشاوة تنبيها علي الفرق
بين معاني التهويل فان الاول في احوال الدنيا
والثاني في احوال الاخرة وكم بين الحالين وما فيهما
من الهولين والعذاب كالنكال بناء اي من جهة
بناء لفظه لان كل واحد منهما علي وزنه فعال بفتح
الفاء ومعني لان المراد بها العقاب الذي يرتدع
به الجاني عن المعاودة لي الجناية التي وقع العقاب
المذكور بمقابلتها جزاء عليها فنفي كل واحد منهما
معني المنع والامتناع والردع والامساك وفي الصحاح
يقال نكل به تنكيلا اذا جعله نكالا وعبره لغيره
اي عاقبه علي جنايته عقابا يردعه عن المعاودة
اليها ويردع غيره ايضا اعتبارا بحاله والنكول
ارتداع عما يراد منه قال عليه يقال نكل عن العدو
وعن اليمين ينكل بالضم اي جبن وامتنع ذكره يحيى

ايصال الالم ليلحي مع الهوان فايلام الاطفال
والبهايم ليس بعذاب وان لم يكن اي العذاب
نكالا اي عقابا يرد ع الجاني عن المعاودة الى الجناية
الاولي قال شيخي زاده اطلق العذاب على كل الم قادح
اي مثقل سواء اريد به ردع الجاني عن ان يعاود مثل
ما فعله من الجناية او لا الا يري ان الالام الاخروية
يقال لها عذاب مع انها لم يرد بها الردع عن المعاودة
وانما هي مجازاة للجناية السابقة فقط فهو اي
اي العذاب بالمعني المذكور اعم منهما اي من
النكال والعقاب لان النكال ما كان رادعا والعقاب
بمعناه او هو ما يجازي به كعقاب الاخرة والعذاب
اعم اذ هو ما يؤلم مطلقا فيشمل عذاب البهايم
والاطفال وغيرهما وقيل معناه اعم من ان يكون
نكالا وما لا يكون نكالا لوجوده في كل منهما بدون
الاخر ذكره الخفاجي وقيل اشتقاقه اي العذاب
من التعذيب الذي هو ازالة العذب اي العذوبة
عن الشيء قال في القاموس ماء عذب ككتف مطحلب
واعذبه نزع طحلبه والعذبة بكسر الذال ما يخرج
من الطعام فيرمي والقذاة وقال خسرو فان
قيل الثلاثي كيف يشتق من المزيد فيه قلت
المزيد فيه اذا كان اظهر واشهر يقال ان الثلاثي
مشتق منه كما قالوا الوجه مشتق من المواجهة وقال
الخفاجي قيل اصل التعذيب من العذاب فعذبته
ازلت عذب حياته وقيل اصل التعذيب اكثار
الضرب بعذبة السوط وقيل من قولهم بير عذبة
فيها قذا وكدر فعذبته بمعني كدرت عيشه
كالتعذية بالقاف والذال المعجمة بمعني ازالة

العذي

ورزن فراتا عفا لا لانه من رفت التي برفته اذا
فتته وكسره بيده كما يرفت المدر والعظم البالي
والرفات الحطام وهو ما يكسر من اليبس وقال
في القاموس رفته يرفته ويرفته كسره ودقه
وقال الخفاجي قيل عليه انه تعسف لانه لم
يرد رفات بمعنى فرات قط وقد يقال مراده
انه يلاحظ فيه معنى اعتباره الواضع حتى اذا لم
يوجد صريحا تصرفوا في مادته بتقدير التقديم
والتاخير فليس لنا قلب حقيقي وهذا كثيرا ما
يذكره في العين والتهذيب وقد اختلفوا في
اصل العذاب فقيل انه من قولهم عذب الرجل
اذا ترك الاكل والشرب والنوم فالتعذيب كله
على انه يجوع ويظمأ ويسهد وحاصله الامساك
ومنه العذب لمنعه من العطش كما قيل ٥
مابال من يقتل ليلى ملحا طعمه ٥ ويزيد بي عطشا اذا ما ذقته ٥
ثم اتسع بالبنا للمفعول اي وقع الاتساع بالتعميم
في العذاب قال الخفاجي اتسع مبني للمجهول واصله
اتسع فيه فهو مشترك اي فيه ولو قرئ معلوما جاز
لكن الاول اولى فاطلق على كل الم محركة اي وجع
الم كفرح فهو الم والاليم المؤلم ومن العذاب
الذي يبلغ ايجاعه غاية المبلوغ ذكره في القاموس
فادح اسم فاعل من فدح بفاء ودال مهملة وحاء مهملة
قال في القاموس فدحه الدين كمنعه اثقله
وفوادح الدهر خطوبه وافدح الامر واستفدحه
وجده فادحا اي مثقلا صعبا والفادحة النازلة
وقال الخفاجي والمراد مؤلم شاق مطلقا وان
لم يكن ما نعا ارادعا وقال السجاوندي العذاب

اي تحقيق كمال معنى التمريض فانه دوام حسن
القيام على المريض فما بزيل مرضه شافيا كما لا
يخفى قلت الخفاجي بعد ذلك وانما اوضحناه مع
وضوحه لما وقع فيه من الخبط حتى قيل ان التمريض
التوهين وحسن القيام على المريض فكانه جعل
حسن القيام على المريض ازالة للمرض عنه وقيل
لعله وجده بمعنى الازالة وقد سمعت التصريح به
من اهل اللغة انتهى قلت يعني بذلك تصريح الراغب
كما ذكرو لكنه محتمل بسبب قوله وتحقيقه فتدبر
والعظيم معناه لنقيض الحقير والكبير نقيض الصغير
بحيث لا يجتمعان قال شيخي زاده المراد بالنقض
ههنا ما يرتفع به الشيء عرفا فلذا قيل هذا كبير او عظيم
ربما الاول بانه صغير والثاني بانه حقير ولما
كان الحقير دون الصغير كان العظيم فوق الكبير
الا ترى الى جريان العادة بان الاخس يقابل بالاشرف
والخسيس بالشريف فما يتوهم من ان نقيض الاخص
اعم مما لا يلتفت اليه في مثل هذه المباحث وقال
الخفاجي فالنقيض بمعنى المقابل ههنا وفروه بما
يعلم منه وجه اختيار العظيم على الكبير في التوصيف
به فلكما ان الحقير دون الصغير فالعظيم فوق الكبير
لان كل واحد من الحقير والصغير خسيس والحقير
اخسهما كما ان كل واحد من العظيم والكبير شريف
والعظيم اشرفهما ذكره الخفاجي وقال في القاموس
كبر ككرم كبرا كعنب وكبرا بالضم وكبارة بالفتح نقيض
صغر واستكبره واكبره رآه كبيرا وعظم عنده وقال
الصغر كعنب والصغارة بالفتح خلاف العظم
او الاول في الجرم والثانية في القدر صغر ككرم

ونرح

القذي وهو ما يسقط في العين و في الشراب وقال
في القاموس قذي عينه تقذية وقذاها القى فيها
القذا او اخرجه منها طد وقال في الصحاح عن الاصمعي
اقذيت عينه جعلت فيها القذا وقذيتها تقذية
اخرجت منها القذا والتمريض وهو حسن القيام على
المريض ذكره في القاموس ويلزم من حسن القيام على
المريض خفة المرض عليه بمداراته وزوال شدته
عنه فكأنه مرضه زال وقال شيخي زاده في الصحاح
مرضته تمريضا اذا قمت عليه في مرضه وليس فيه
استعمال مرضه بمعنى ازال عنه المرض حتى يكون
التمريض بمعنى ازالة المرض كالتقذية بمعنى ازالة
القذا والظاهر ان المصنف وجد ذلك في استعمال
فلذلك ادعى كون التعذيب بمعنى ازالة العذاب
وقال الخفاجي عن مفردات الراغب عذبته
ازلت عذب حياته بنا على مرضته وقذيته وعنه
ايضا التمريض القيام على المريض وتحقيقه ازالة
المرض عن المريض كالتقذية في ازالة القذا عن
العين والقذا ما يسقط في العين فيؤلمها او الشراب
فيعاف واقذاه اوقع فيه القذا وقذاه ازاله
واوقعه فهو ضد فالتفعيل فيه للسلب كالافعال
فمعنى عذبه ازال ما يستعذبه كمرضه وقذاه انهى
قلت ولعل معنى قول الراغب وتحقيقه اي
تحقيق معنى التمريض ازالة المرض عن المريض
هو ما اشرنا اليه اولا من انه يلزم من حسن القيام
على المريض خفة المرض عليه والا فكيف يمكن الانفكاك
ازالة المرض عن المريض الا بالمداواة فيكون معناه
طببته ولم يسمع و لهذا قال الراغب وتحقيقه

فوق الكبير لان العظيم يقابل الحقير والكبير يقابل
الصغير والحقير دون قولان واما من حيث الاستعمال
العرفي والشرعي كما ورد به الحديث فمختلفان واعتبار
هنا العظيم فوق الكبير باعتبار ادراك العقل لا ينافي
اعتبار الكبير فوق العظيم باعتبار ان الكبر وصف
ذاتي دون العظم ويفسر به الحديث القدسي
لان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة فيفضل
على غيره باعتبار ويفضل عليه غيره باعتبار آخر
فلا تناقض فيه كما انه عليه الصلاة والسلام اعلم
خلق الله بالله قال انا اعلمكم بالله واكثركم منه
خشية وقال في قضية تأبير النخل انتم اعلم بامور
دنياكم ومعنى الموصوف به اي بالعظم في قوله
تعالى هنا عذاب عظيم دون ان يقول عذاب
كبير انه اي ذلك العذاب الموصوف بالعظم اذا
اذا قيس بالبنا للمفعول اي قاسه احد بسائر
اي جميع ما يجانسه من انواع العذاب اي يدخل
معه تحت جنس ولحد قصر اي ذلك العذاب
الذي يجانسه عنه اي عن هذا العذاب الموصوف
بالعظم هنا جميعه بالرفع تاكيد للعذاب المجانس
ومعنى التنكير هنا في هذه الآية الواقع في موضعين
الاول ان قوله تعالى على ابصارهم غشاوة بالتنكير
يعني غشاوة ليس مما يتعارفه الناس بل هي نوع اشد
مما يتعارفه الناس وهو اي ما لا يتعارفه الناس من
ذلك التعامي الذي هو عدم الابصار بالقصد والاختيار
وقال في القاموس تعامى اظهر العمى عن الآيات القرانية
او التي في الاكاف وفي النفس او ما يشمل ذلك كله ومعنى
ذلك انهم اظهروا من انفسهم العمى مع عدم اتصافهم به

في

وفرح صغارة وصغرا كعنب وصغرا محركة وصغرانا
بالضم وقال العظم بكبير العين خلاف الصغر عظم
كنصر عظما وعظاما وعظمه تعظيما واعظمه فخمه
وكبره وقال الحقر الذلة كالحقرية بالضم والحقارة
مثلثة وحقر كضرب وكرم وحقر الكلام تحقيرا اصغره
والمحقرات الصغاير وتحاقروا تصاغروا وقال الخفاجي
عن الراغب عظم الرجل كبر عظمه ثم استعير لكل
كبير واجرى مجراه محسوسا كان او معقولا معنى
كان او عينا والعظيم اذا استعمل في الاعيان
فاصله ان يقال في الاجزاء المتصلة والكثير يقال
في المنفصلة وقد يقال في المنفصلة عظيم نحو جيش
عظيم ومال عظيم وذلك في معنى الكثير ومحصلها
قالوه هنا ان العظيم والكبير يستعملان في الاجرام
والمعاني والعظيم فيما فوق الكبير فناسب الوصف
به دونه وقد تبعهم الامام الرازي في تفسيره هنا
وهو مخالف لما ذكره في اوايله في قوله في الحديث
القدسي الكبرياء ردائي والعظمة ازاري حيث
جعل الكبرياء قايمة مقام الرداء والعظمة مقام
الازار وقد علم ان الرداء ارفع من الازار فوجب
ان يكون صفة الكبرياء ارفع من العظمة لان الكبير
هو الكبير في ذاته سواء استكبره غيره ام لا واما
العظمة فعبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره واذا
كان كذلك كانت الصفة الاولى ذاتية واشرف من
الثانية وهو مناف لما ارتضاه هنا فتدبر انتهى قلت
قد علمت مما نقلناه من القاموس ان الكبر والعظم
بمعنى وكذلك الصغر والحقر وهذا من حيث اللغة
وقال السمين هذا العظيم والكبير بمعنى واحد وهو

كجرح بمعنى مجروح وبمعنى مُفعِل كسميع بمعنى مُسمِع
واليم بمعنى مولم وبمعنى مُفعَل كعقيد بمعنى مُعقَد
وبمعنى مُفعَّل كصميم بمعنى مصمَّم وبمعنى مُفاعِل
كجليس بمعنى مجالس وبمعنى مُفتعِل ومُفتعَل كبديع
بمعنى مُبتدِع ومبتدَع وبمعنى مُستفعِل ومكان بمعنى
مستمكن وبمعنى فَعْل كرطيب بمعنى رطب وبمعنى
فَعَلٍ كعجيب بمعنى عجب وبمعنى فُعَال كصحيح بمعنى
صحاح وبمعنى الفاعل والمفعول كرحيم وبمعنى للواحد
والجمع كخليط وعظيم صفة للعذاب وفيه ضمير
يرجع اليه وقال النبي في تفسيره قيدا انما سمى
عذابا لانه جزاء ما استعذب به المرء بطبعه اي استطابه
ولذلك قال فذوقوا عذابي وانما يذاق الطيب على
معنى انه جزاء ما استطابه واستحلاه بهواه في دنياه
وعظيم اي كبير وقيل اي كثير وقيل اي دايم وهو
التعذيب بالنار ابدا ثم عظمه باهواله وشدة
احواله وكثرة سلاسله واغلاله وقيل هو القتل
والاسر في الدنيا والتحريق بالنار في العقبى وقال
في تفسير المعنى العذاب المعذبة وهو ما يشق على
الانسان من قول او فعل ومنه عذبة السوط لما
فيها من وجود الالم وقيل هو ما يمنع الانسان من
المراد ومنه الماء العذب لانه يمنع من العطش ومن
الناس خبر مقدم من يقول مبتدأ موخر امنا
بالله وباليوم الاخر مفعول القول وقال السمين
يقول فعل مضارع وفاعله ضمير عايد على من والقول
حقيقته اللفظ الموضوع لمعنى ويطلق على اللفظ الدال
على النسبة الاسنادية وعلى الكلام النفساني ايضا
قال تعالى ويقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله

بما

في الواقع فان نحو تمارض وتغافل وتجاهل معناه انه
اري نفسه مريضا وغافلا وجاهلا واظهر من نفسه
هذه الصفات من غير اتصافه بها قال الشاعر
تعاللت كي اشجى وما بك علة ٭ تريدين قتلي قد ظفرت بذلك ٭
والحال انهم في الواقع مغطوا الابصار ومختوما القلوب
والاسماع لا اختيار لهم في حدوث هذه الصفات
فيهم تنبيها على ان ذلك من سوء اختيارهم وشؤم
اصرارهم على انكارهم فكانهم باختيار هذا المنكر
اختيار وانما يترتب عليه واظهر واذلك من انفسهم
ذكره شيخي زاده والموضع الثاني ولهم في قوله
تعالى ولهم عذاب عظيم تنكير عذاب من الآلام
العظام نوع من ذلك عظيم باعتبار وصفه بعظيم
لا يعلم كنهه اي مقداره وغايته الا الله تعالى وقال
ابن الجوزي في زاد المسير العذاب هوالالم المتمر
وماء عذب اذا استمر في الحلق سائغا وقال السفاقسي
في تفسيره العذاب من استمراء الا لم عذب الماء
سائغ واستمر وعذب الفرس استمر عطشه والعذوبة
مالاستر بينه وبين السما قال النابغة ٭ بات عذوبا بالسما كانه ٭
سهيل اذا ما فردته الكواكب ٭ وقال الخليل اصله
المنع من الالم عذب الفرس امتنع من العلف
وقال السفاقسي في اعرابه عظيم اسم فاعل من عظم
غير مذهوب به مذهب الزمان وباقي اسما مفردا
ذاتا كقميص ومعنى كصهيل وجمع فعل كلب جمع
كلب وجمع فاعل كبازل عذيب جمع عاذب وهوالذي
لا يروح على الحي وصفة مفرد فعلة كغويّ وغواة
ومفرد فعلة كسريّ وسراة وللمبالغة من فاعل
كعليم وبمعنى افعل كشمير بمعنى اشمط وبمعنى مفعول

كان مجازا صار حقيقة عرفية وساق تعالى اصل السوق
تسيير الدواب فتجوز به هنا عن اقتضاء ذكره كما يقال
ساق الكلام ولم ينجر له ذكره الخفاجي وهو معطوف
على افتتح لبيانه اي لبيان الكتاب المذكور وقال
الخفاجي بيانه وهو فاعل ساق انتهى قلت لا يصح هذا
لان فاعل ساق هنا هو الله تعالى لمعطفه على افتتح
المصرح بفاعله انه هو الله تعالى ولعل النسخة التي
شرح عليها ليس فيها لام وليت كانت كذلك فان البيان
لا يسوق ذكر شيء وانما يسوق المتكلم ذكر الشيء للبيان
فعلى عدم اللام هو مفعول من اجله لا فاعل ساق
وهذا الذي حمله على تفسير السوق بالاقتضاء وانما
السوق هنا بمعنى الشروع في الشيء قال في القاموس
ساق المريض سوقا وسياقا شرع في نزع الروح ذكر
مفعول ساق الموصولين اولا الموصوفين بقوله
تعالى هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب الى
آخره الذين اخلصوا دينهم اعتقادا وعملا لله تعالى
فلم يشركوا معه شيئا لانهم متقون كما اخبر عنهم واوطأت
بمعنى وافقت وطابقت فيه اي في الايمان مع الاخلاص
قلوبهم فاعل اوطأت السنتهم مفعوله وتلى تعالى
معطوف على ساق اي ذكر تعالى ثانيا باضدادهم
اي اضداد المؤمنين المخلصين سماهم اضدادا لان
الايمان والكفر لا يجتمعان وقد يجتمعان في المنافق
ظاهرا لان الاقسام ثلاثة لاقسمان ولهذا كانوا نقيضهم
لاضدهم فان الضدين لا يجتمعان وقد يرتفعان
والنقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان كما ترى في محله
الذين محضوا اي خلصوا من المحض وهو الخالص قال
الخفاجي محضوا بتشديد الهاء المهملة وتخفيفها بمعنى

بما نقول وتراكيبه الستة وهي القول واللوق
والوقل والقلود الولق واللقو تدل على الخفة
والسرعة وان اختص بعض هذه المواد بمعاني اخر
فالقول معلوم واللوق مصدر لقته الوقه لينته
ولقت عينه ضربتها واللوق محركة الحمق وهو الوُق
والوقل الشيء القليل وقلت اقله قشرته والقلو
بالكسر الخفيف من كل شيء والولق مصدر ولق يلق
اسرع واللقو واللقوة وتكسر المرأة السريعة اللقاح
كالنافة او الخفيفة السريعة كذا في القاموس لما
افتتح سبحانه في اول هذه السورة سورة البقرة
بشرح اي بيان وكشف حال الكتاب المتقدم ذكره
في قوله تعالى الم ذلك الكتاب وهو القرآن العظيم
قال الخفاجي والظاهر ان المراد منه القرآن
فيقتضي ان سورة البقرة اوله وافتتاحه وهو بناء
على ان سورة الفاتحة بمنزلة الخطبة والثناء والدعاء
تقدم على مقاصد الكتاب ولا ضير فيه ولو اريد
بالكتاب السورة استغني عن التوجيه ولذا قال
بشرح حال الكتاب ولم يقل بشرحه انتهى قلت
بل الظاهر ما ذكرناه من ان المراد بالكتاب حكاية
ما وقع في اول السورة حيث وقع في اولها قوله تعالى
الم ذلك الكتاب ثم شرح تعالى حال الكتاب
المذكور لان المراد بالكتاب القرآن من حيث
هو قرآن من الخارج عن الذكر هنا او ان المراد به
السورة كما لا يخفي وقال الخفاجي والشرح اصله لغة
بسط اللحم ونحوه ومنه شرح الصدر اي بسطه بنور
الهي وروح من الله وشرح الكلام والكتاب اظهار
ما يخفي من حال ومعانيه وهو المراد هنا لانه وان

قيد به كما مر واجيب بانه اذا اختص قوله ومن
الناس بالمنافقين اوهم بعضهم دل على ان الباقين
هم المخلصون ضرورة لان اللفظ خاص بهم بل لان
افراد بعض الافراد بحكم خاص يدل على بقاء الباقي
على اصل الحكم كما اذا قلت رايت بني فلان الكرماء
وبنوا فلان منهم العلماء دل على اشتراك الكل في
الكرم وان بعضهم علما الى اخر ما اطال به الكلام ثم
قال اقول هذا زبدة ما في الشروح من القيد والقائد
والحق الذي لا محيد عنه انه لا اشكال فيه اما على
العهد فظاهر غني عن البيان واما على غيره فالجنس
وسمي اللفظ كما يكون بحسب اللغة والوضع الاول
يكون بحسب العرف سواكان عاما او خاصا والكافر
في عرف الشرع والعرف العام انما يقال لمن
اظهر جحده وانكاره سواكان عن صميم اعتقاد او
عناد وعناد كما ان المومن من وفق ظاهره باطنه
في التصديق واما اطلاقه على هذا وعلى ما
يشمل المنافق وهو من اظهر الاسلام وابطن الكفر
بحسب نفس الامر وحقيقة اللغة فالمراد هنا الاول
على ما يشهد له السياق والسباق وقال سنان
هذا انما يظهر اذا جعل التعريف في الذين كفروا للعهد
مرادا به ناس هم اعلام الكفر واما اذا حمل على الجنس
سواجعل عاما خص بالخبر او مطلقا قيد به فقيه
اشكال لتناوله المصرين من الماضين والمنافقين
معا واجيب بانه لما افرد المنافقين وفصل احوالهم
بما لا مزيد عليه علم ان المقصود الاصلي من ذكر ذلك
الحكم المشترك بينهما الماضون فقط ومن انصف
من نفسه ثم تامل نظم القران لم يجزم باختصاص

الذين

اخلصوه واصل المحض اللبن الذي لا ماء فيه ثم تجوز
به عما ذكر واشتهر حتى صار حقيقة فيه الكفر بالله
تعالى وبدينه الحق ظاهرا بالسنتهم واعمالهم
وباطنا بقلوبهم ولم يلتفتوا الالتفات الانصراف
من جانب الى اخر لفته بكسر اللام وسكون الفاء
بمعنى جانبه اي جانب الايمان قال الخفاجي فنصبه
على الظرفية تسمح او على نزع الخافض اي الى
جانبه ويجوز ان يكون مفعولا مطلقا وعدم الالتفات
الى جانبه ابلغ من عدم الالتفات اليه والضمير
للايمان المعلوم من السياق والنظم وكونه لله بعيد
وابعد منه وان قرب لفظه كونه للكفر ظاهرا وباطنا
على ان المعنى لم ينظروا الى الكفر حتى يظهر لهم قبحه
راسا بمعنى اصلا وبالكلية وفي ذكره مع الالتفات
لطف لا يخفى ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده في
ضمير لفته اي جانب الكتاب اصلا لا قولا و٢ عملا
وفي الصحاح وقولهم لا تلتفت لفت فلان اي لا
تنظر اليه انتهى والمراد بالذين محضوا الكفر ظاهرا
وباطنا هم الكفار اضدادا للمؤمنين كما ذكر ليخرج عنهم
المنافقون الذين لم يمحضوا الكفر ظاهرا وباطنا
وانما اظهروا الايمان وابطنوا الكفر سواء كان المراد
بالذين كفروا قوما مخصوصين ولام الموصول للعهد
كما سبق او جنس الكفار واللام للجنس لان الكفر كله
ملة واحدة والمقصود الاخبار بانهم ليسوا بمنافقين
يظهرون الايمان ويبطنون الكفر وقال الخفاجي
قيل انه يتمشى على العهد ولا يتمشى على كون
تعريف الذين كفروا للجنس متنا ولا للمخلص وغيرهم
كالمنافقين سواء جعل عاما خص بالخبر او مطلقا

باعتبار الدارين كما ذكرنا فصنيع المصنف هو الظاهر
المؤيد بمقتضى معاني الهايات ثلث بتشديد اللام
جواب لما اي اتى به ثالثا بالقسم متعلق بثلث
الثالث وصف للقسم المذبذب وصف للقسم ايضا
باعتبار قوله تعالى مذبذبين بين ذلك لا الى هولا
ولا الى هولا قال الخفاجي واصل الذبذبة حكاية
صوت الشيء المعلق به ثم استعير لكل حركة
واضطراب وتذبذب المنافقين تردهم بين الايمان
والكفر واضطرابهم بميلهم تارة الى المومنين وتارة
الى الكافرين بين القسمين المذكورين فيما سبق
وهم المومنون المخلصون والكافرون الخالصون
وهم اي هذا القسم الثالث المذبذب المنافقون
الذين امنوا بافواههم اي ذكروا صفة الايمان
بالسنتهم منسوبة الى انفسهم ولم تومن قلوبهم
تكميلا مفعول من اجله للتقسيم فان انحصار
الاقسام في الثلاثة ظاهر ووجهه ان الناس بحسب
الاعتقاد اما مومن ظاهرا وباطنا او كافر كذلك او كافر
باطنا مومن ظاهرا ولا يرد عليه منطوي الايمان ومظهر
الكفر كعمار لانه مومن لقوله تعالى الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان وهم اي هولا المنافقون اخبث الكفرة
اي اكثرهم خبثا وابغضهم الى الله تعالى اي اكثرهم
بغضا اليه سبحانه قال الخفاجي كونهم اخبث وابغض
لما ذكره بقوله لانهم اي هولا المنافقين موهوا
بتشديد الواو الكفر الذي في قلوبهم قال في المصباح
موهت الشيء طليته بماء الذهب والفضة وقوله
مموه اي مزخرف او ممزوج من الحق والباطل والمراد
بالتمويه هنا التزاما استعارة او مجازا مرسلا

لانهم

الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا
يومنون بالماحضين من الكفرة بل الظاهر انه
تعالى ذكر الكافرين مطلقا ثم قيدهم بالمصرين
منهم ثم حكم عليهم بما يشمل الفريقين معا ثم خص من
بينهم المنافقين وفصل احوالهم وحكم عليهم
باحكام مخصوصة بهم تخصيصا بعد التعميم اظهارا
لمزيد الاهتمام بحالهم والكشف عن اسرارهم والتنبيه
على سوء معاملتهم مع المومنين ووخامة عاقبتهم
في الاخرة وبالله التوفيق انتهى قلت ليس الظاهر
انه تعالى ذكر الكافرين مطلقا لان دخول المنا فقين
فيهم باعتبار التكذيب باطنا كدخولهم في المومنين
باعتبار التصديق ظاهرا فلو اعتبرنا بحسب ظاهر
الشريعة وجريان احكامها الكفر في الكافرين ولو
باطنا لاعتبرنا الايمان في المومنين ولو ظاهرا وحالة
المنافق تشبه احوال المومنين وتشبه احوال
الكافرين وظاهر الشرع يقتضي دخولهم في جملة المومنين
فكيف يدخلون في زمرة الكافرين في هذا التقسيم
ويكون ذكرهم من قبيل التخصيص بعد التعميم وقوله
تعالى وما هم بمومنين يعني عنده تعالى في حكم الاخرة
لانه يعلم احوالهم سبحانه وتعالى ليس زعيمهم في الدنيا
وبغضهم في العقبى والصواب انهم قسم آخر برأسه
وان دخلوا في الدنيا في جملة المومنين وفي العقبى
في جملة الكافرين وهذا الحال المختلف دنيا واخرة
دال على انهم قسم برأسه بخلاف المومنين فانهم
مومنون حقا والكافرون هم الكافرون حقا
وهذا القسم الثالث ليس هو واسطة بينهما لان
الواسطة ليس في مذهبنا وانما هو قسم حكمه مختلف

جهلهم حيث قال تعالى الله يستهزئ بهم وقال الخفاجي
والتطويل لذكره الاول وهو خبثهم في اربع ايات
والثاني وهو تجهيلهم في ايتين ثم نفى حال هؤلاء في
ثلاث عشرة اية بذكر ادعائهم الايمان ثم تكذيبهم
وذكر مخادعتهم وتلبيسهم ومرض قلوبهم وتشبيههم
للمومنين الذين هم ارجح الناس احلاما وقوله وجهلهم
بصيغة ماضي التجهيل عطف على طول وهو من
قوله لا يشعرون ولا يعلمون واستهزاء بالماضي
من الاستهزاء وبهم جار ومجرور متعلق به وهو معطوف
على طول او جهل اشارة لقوله الله يستهزئ بهم وتهكم
بصيغة الفعل الماضي قال في القاموس التهكم
الاستهزاء كالاهكومة والغضب الشديد واصله
التهدم في البير ونحوه بافعالهم اي المنافقين وذلك
في قوله تعالى اشتروا الحياة الدنيا بالاخرة وقوله
ثم امنوا ثم كفروا من قلوبهم قال الطيبي الايمان ان كان
مجرد تصديق الجنان ينسب الى القلب حقيقة
والى غيره مجازا ولذا فسر امنوا بافواههم باظهروا
كلمة الايمان وان كان مجموع التصديق والاعمال
نسبة الى الشخص حقيقة والى الجوارح مجازا او سجل
بتشديد الجيم المراد بالسجيل الحكم القطعي واصله
كتابة السجل وهو الكتاب الحكمي ذكره الخفاجي
على عمههم وهو في البصيرة كالعمى في البصر قال في
القاموس العمه محركة التردد في الضلال والتحير
في منازعة او طريق او ان لا يعرف الوجهة عمه كمنع
وفرح عمها وعموها وعموهة وعمها نا فهو عمه وعامه
وطغيانهم اي زيادتهم في الغي وضرب تعالى
لهم اي للمنافقين الامثال القبيحة حيث قال

مثلهم

لانهم ستروا الكفر واظهروا الاسلام وهذا لاينافي
كونهم غيرهم اخبث باعتبار اخر قال الرازي اختلفوا
في كفر المنافق والكفر الاصلي ايهما اقبح فقيل الاصلي
اقبح لانه كافر بالقلب كاذب باللسان وقيل غيره
لان المنافق كاذب ايضا مع زيادة امور اخر
منكرة ذكره الخفاجي وخلطوا به اي بالكفر خداعا
كمكتاب وهو المنع والحيلة والمخادعة اظهار غير ما
في النفس وذلك انهم اظهروا الايمان وابطنوا
الكفر ذكره في القاموس نظرا الي قوله تعالي في
حكاية حالهم يخادعون الله والذين امنوا واستهزاء
معطوف علي خداعا اي سخرية نظرا الي قوله تعالي
حكاية عنهم انما نحن مستهزؤن ولذلك اي لكونهم
اخبث الكفرة وابغضهم اليه تعالي قال الخفاجي
بيان لما جاء في حقهم اجمالا وهو ظاهر كما ستراه
عن قريب وهذا بحسب الظاهر يدل علي انهم
اعظم جرما من الكفار طول بتشديد الواو اي امهل
تعالي يعني اطنب في بيان جهلهم اي المنافقين
وجهلهم بتشديد الهاء اي نسبهم الي الجهل بالحق
واستهزائهم وهما معطوفان علي طول وقال
شيخي زاده بان ذكر ادعائهم الايمان بالمبدا
والمعاد وبجميع ما يتعلق بالحياة والممات ثم فضحهم
وبين كذبهم فيه بقوله وما هم بمومنين ولهم
عذاب اليم بما كانوا يكذبون ووصفهم بالمخادعة
والتلبيس ومرض القلب والافساد في الارض وتسفيه
المومنين وقوله وجهلهم عطف علي طول حيث
قال فيهم وما يشعرون ولكن لا يشعرون ولكن لا
يعلمون وقوله واستهزائهم عطف علي طول او

الكفار عند الناس كما هو عنده وبعدم ظهور ضلال
المنافقين عند الناس في حكم الدنيا والناس اصله اناس
بضم الهمزة اسم جمع كالقوم والرهط وواحده انسان
ولا واحد له من لفظه ويراد فيه اناسي وهو جمع انسان
او انسي ذكره شيخي زاده وقال ابن كمال باشا في
تفسيره ولذلك لا يستعمل الا في معنى جماعة كقوله
تعالى يوم ندعو كل اناس بامامهم وقوله قد علم
كل اناس مشربهم وقال الخفاجي اختلف النحاة
في ناس فذهب سيبويه والجمهور الى ان اصله
اناس وهو جمع او اسم جمع لانسان حذفت فاؤه
فوزنه عال ونقصه واتمامه جائز اذا نكر فاذا
عرف بال فالاكثر نقصه ويجوز على قلة اتمامه كما
ستراه واشتقاقه من الانس ضد الوحشة او من آنَسَ
بمعنى ظهر او علم وذهب الكسائي الى انه اسم تام
وعينه واو من نَوَسَ اذا تحرك بدليل تصغيره على
نويس وقال سلمة بن عاصم كل من ناس واناس
مادة مستقلة وقال السمين واختلف النحويون
في اشتقاقه فذهب سيبويه والفراء الى ان اصله همزة
ونون وسين والاصل اناس اشتقاقا من الانس
قال الشاعر
وما سمي الانسان الا لانسه ولا القلب الا انه يتقلب
لانه آنِسَ بحواء وقيل بل أُنِسَ بربه ثم حذفت
الهمزة تخفيفا وذهب الكسائي الى انه من نون وواو
وسين والاصل نَوَسَ فقلبت الواو الفا لتحركها
وانفتاح ما قبلها والنَّوْس الحركة وذهب بعضهم
الى انه من نون وسين وياء والاصل نسي ثم قلبت
اللام الى موضع العين فصار نيسا ثم قلبت الياء الفا

مثلهم كمثل الذي استوقد نارا الاية وانزل تعالى
فيهم اي في حق المنافقين قوله تعالى ان المنافقين
في الدرك الاسفل من النار فهم اسوء حالا واقبح كفرا واشد
عقابا من الكفار وقصتهم اي المنافقين عن اخرها
اي حال كونها ناشئة عن اولها الى اخرها ذكره شيخي
زاده وقال الخفاجي معناه جميعها وجملتها معطوفة
على قصة المصرين وهم اي المنافقين عن اخرها اي حال
كونها ناشئة عن اولها الى اخرها ذكره شيخي زاده
الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا
يومنون وليس هذا من عطف جملة على جملة ليطلب
بينهما المناسبة المصححة لعطف الثانية على الاولى
بل هو من عطف جمل متعددة مسوقة لغرض على
مجموع جمل اخرى مسوقة لغرض اخر قد اشترط فيه
التناسب بين الغرضين دون احاد الجمل الواقعة
في المجموعين وهذا اصل عظيم في باب العطف
ثم يشتبه له كثيرون فاشكل عليهم الامر في مواضع
شتى وبيان تناسب الغرضين في الاية ان الجملة
الاولى المعطوف عليها كانت مسوقة لتقبيح حال
المصرين المجاهرين والجملة الثانية مسوقة لتقبيح
حال المنافقين من الكفار المصرين ايضا على
كفرهم والاخفا في تناسب هذين الغرضين ذكره
شيخي زاده وقال الخفاجي وتناسب الغرضين ظاهر
لما فيهما من البغي على اهل الضلال من الكفار والمنا
فقين
انتهى وان كانت ضلال الكفار ظاهرا عند الله تعالى
وعند الناس وضلال المنافقين ظاهرا عند الله
تعالى لا عند الناس والمحبن هو الله تعالى فضلال
الفريقين ظاهر عنده وهو الحاكم سبحانه بظهور ضلال

وعبارة القاموس والمراة انسان وبالهاء عامية
وسمع في شعر كانه مولد نقوله كانه مولد تشكيك
فيه لحذف الهمزة من اناسى حذفها اي الهمزة في لوقه
فقيل الوقه ولوقه وفي الصحاح اللوقه بالضم الزبدة
وعن الكسائي لوّق طعامه اصلحه بالزبد وقال ابن
الكلبي هي الزبدة بالرطب وفيه لغتان لوقه والوقه
ولنا ذكروه في مادة لوق والق وذهب بعضهم
الى انهما لغتان واصلان ولوق بالتشديد دليل
عليه وقيل انه لم يثبت عند القايلين بالحذف ذكره
الخفاجي وقال شيخي زاده يعني ان اللوقه من
الق لا من لوّق وان اصله اللوقه بشهادة قول الشاعر
واني لمن سالمتهم لالوقة ٥ واني لمن عاديتهم سئم اسود ٥
٥ ٥ وقول الاخر ٥ ٥ ٥
حديثك اشهي عندنا من الوقة ٥ يعجلها طيان شهوان للطعم ٥
اي للاكل يقال طعم يطعم طعما اذا اكل وذاق والطيان
الجوعان من الطوي وهو الجوع يقال طوي بالكسر
يطوي طوى فهو طاوي وطيان والشهوان ايضا
صفة مشبهة من شهوة الطعام قال الجوهري
في فصل الهمزة واللام والقاف الالوقة طعام يصنع
من الزبد وقال في فصل اللام والواو والقاف
اللوقة بالضم الزبدة ويظهر منه ان كل واحد
منهما لغة مستقلة وليس احدهما مخففا من الاخر
بحذف همزته على خلاف القياس انتهى قلت انا
كان لوقه والوقه كل منهما لغة مستقلة فلا مانع من
تشبيه المصنف بذلك ناس وانا س من حيث مطلق
حذف الهمزة ولما كان الحذف غير الاصلي يحتاج
الى عوض ذكر عوضه ولم يذكر عوض الحذف في لوقه

اشارة

لما تقدم في نوس قال سموا بذلك لنسيانهم ومنه الانسان
لنسيانه قال الشاعر
فان نسيتُ عهودا منك سالفة ۔ فاغفر فاول ناسي اول الناس
ومنه قول الاخر
لا تنسين تلك العهود فانما ۔ سميت انسانا لانك ناسي
فوزنه على القول الاول عال وعلى الثاني فعل وعلى
الثالث فلع بالقلب لقولهم اي المعرب انسان
استدلال لحذف الهمزة منه لثبوتها في مفرده من
انسان وإِنْسِيّ بكسر فسكون وأُنَسِي بفتحتين
بمعناه ولا دليل فيه على القول بانهما مادتان
مستقلتان وان ناسا اسم جمع لا مفرد له من لفظه
كقوم ورهط ذكره الخفاجي وأناسي بتخفيف
الياء وتشديدها جمع انسي او انسان واصله اناسين
فابدلت نونه ياء وادغمت كظرابي واقاحي
قال في القاموس الظربان كالقطران دويبة
كالهرة منتنة وجمعها ظرابين وظرابي والاقحوان
بالضم البابونج كالقحوان وجمعه اقاحب واقاح
وعلى هذا فالابدال فيه غير لازم لقول الشاعر
وبالاناسين ابدال للاناسين ۔ ويرد على ابن
عصفور حيث ادعى لزومه والانسان يقال للذكر
والمانثي وانسانة عامية مولدة والشعر المنقول فيها
قوله
لقد كستني في الهوى ۔ ملابس الصب الغزل
انسانة فتانة ۔ بديع الدجا منها خجل
اذا رنت عيني بها ۔ فالدمع تغتسل
وهو للشعالبي كما صرح به في عامة كتبه فلا وجه للاستدلال
به ولا لا يراد صاحب القاموس له وتشكيكه فيه انتهى

له من لفظه كرخال بالخا المعجمة وضم الراء قال
شيخي زاده يعني انا س اسم جمع مثل رخال بضم
الراء فانه اسم جمع رخل بكسر الخا المعجمة وفتح الراء
وهي الانثى من اولاد الضان والذكر حمل محركة وقال
في القاموس رخل بالكسر وبهاء وككتف الانثى من
اولاد الضان وجمعه ارخل ورخال ويضم ورخلان
ورخله اذ لم يثبت عن العرب فعال بضم الفاء
في ابنية الجمع ولذلك قال انه اسم جمع قال سناذ
الرخال بالضم اسم جمع وبالكسر جمع رخل بكسر
الخا وهي الانثى من ولد الضان والحمل الذكر
والسخلة تقع عليهما وقد يقال للرخال بالضم
انه جمع اما تجوزا واما بقلب الكسرة ضمة وقال
الخفاجي الفرق بين الجمع واسم الجمع ان اسم الجمع
ما دل على ما فوق الاثنين ولم يكن على اوزان
الجموع سواء كان له مفردا ولا ويشترط فيه ايضا
ان لا يفرق بينه وبين واحده بالتاء كتمر وتمره ولا
بالياء كالزنج والزنجي فانه اسم جنس جمعي ويعرف
باطراد تصغيره من غير رد الى المعرفة وقد يراد
باسم الجمع الجمع الوارد على خلاف القياس وهذا
عرف النحاة واهل اللغة اسم الجمع عندهم يسمى
جمعا حقيقة وفي قوله اذ لم يثبت الى اخره اشارة
الى الرد على من قال انه جمع لان ما سمع منه قالوا
انه اسم جمع لا جمع واطلاق الجمع عليه قالوا اما تجوزا
واما بناء على اصطلاح اللغويين وذهب بعضهم
الى ان اصله الكسر وهو جمع تكسير حقيقة لان فعال
بالكسر من ابنية الجمع وابدل كسرة ضمة كما ابدلت
ضمة سكاري من الفتحة وقد ذهب الى هذا الزمخشري

ورده

اشارة الى انه لغة اصلية فلا يحتاج الى ذكر عوض
فلا اشكال في كلامه وعوض بالتشديد عنها اي عن
الهمزة المحذوفة تخفيفا حرف التعريف وهو الالف
واللام ولذلك لا يكاد يجمع بينهما اي بين الهمزة والالف
واللام لعدم اجتماع العوض والمعوض وقال سنان
يعني حذفها مع اللام كما للازم سواء كان قياسا او غير
قياسي كما في لفظ الله الا ان الحذف هنا في المنكر شاهد
للثاني وقال الخفاجي وهذا اشارة الى ما اشتهر
من ان العوض والمعوض عنه لا يجتمعان ولا يرتفعان
وقد اشتهر في قول العرب الناس وارتفعا في
مثل قولهم اذا الناس ناس والزمان زمان
وهذا كثير في كلام العرب فصيح فذهب بعضهم الى
ان مقتضى العوضية عدم الاجتماع في الفصيح الشايع
لا في النادر الشاذ وقوله اي الشاعر
ان المنايا يطلعن على الناس الامنينا
وبعده قوله
فتذهم شتى وقد كانوا جميعا وافرينا وهو من
قصيدة لعبيد بن الابرص طويلة يخاطب بها امرء
القيس واولها قوله
نحن الاولى فاجمع جموعك ثم وجههم الينا
ويطلعن بتشديد الطاء المهملة بمعنى ينظرون
ويشرفن وقد يجيء بمعنى القرب والمنايا جمع
منية وهي الموت وآمنين جمع آمن والفه للاطلاق
في القافية شاذ يعني هذا البيت قليل نادر
تخالف لقانون العربية ويؤيده قول الخفاجي
قال ابن يعيش قايله مجهول فلا استشهاد به
على الجمع من دود وهو اي الناس اسم جمع لا واحد

الجماة ماخوذ اي مشتق والاخذ اعم من الاشتقاق
وهو كما في خصايص ابن جني صوغ الكلمة سواكانت
مشتقة او جامدة من مادة توجد في تصاريفها
ويدور عليها المعني فلا يرد علي المصنف ان الاشتقاق
يكون في الافعال والصفات وهذا جامد ولان
الفعل لا يشتق منه علي الاصح ذكره الخفاجي من
الانس كفوح من الانس ضد الوحشة لانسه بجنسه
لانه مدني بالطبع وهذا معني قوله لانهم اي
الناس يستانسون بامثالهم فلا تكون لهم
وحشة الا اذا انفرد وامن غيرهم في الغالب وقال
شيخي زاده يقال انست به إنسا وانسة وهو
خلاف الوحشة وفيه لغة اخري انست به أنسا
علي مثال كفرت كفرا قال الشاعر ٥
وما سمي الانسان الا لأنسه ٥ ولا القلب الا انه يتقلب ٥
اي سمي به لاستيناس روحه ببدنه وبدنه بروحه
اولاستيناسه بامثاله وبني نوعه وقيل بل انس
بربه وقال الرازي واعلم انه لا يجب في كل لفظ
ان يكون مشتقا من شيء اخر والا لزم التسلسل فعلي
هذا اذا ماخوذ من آنس بمد الهمزة وهو محتمل ان
يكون من باب المفاعلة من آنس يؤانس مؤانسة
الا ان المصنف اراد به ما هو من باب الافعال
من انسته بمعني ابصرته ويقال منه انست منه
رشدا اي علمته وآنست الصوت اي سمعته وصرح
ايناس ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي آنس بالمد
بمعني ابصر قال ثعالب انس من جانب الطور
نارا وهو محتمل للافعال والمفاعلة وجاء بمعني
سمع وعلم لانهم اي الناس ظاهرون اي مدركون

بالحس

وردده ابو حيان في البحر وشنع عليه في ذلك وقد
نقلوا كلمات جاءت على هذا الوزن منظومة
في ابيات عزيت للزمخشري والصحيح انها لصدر
الافاضل وهي ما سمعنا كلما غير ثمان ٥ ٥
هي جمع وهي في الوزن فعال ٥ فتوام ورباب وفراء ٥
وعراق وعرام ورخال ٥ وظوار جمع ظئر وبساط ٥
جمع بسط هكذا فيما يقال ٥ فتوام واحدة توأم وهو
المولود مع اخيه ورباب براء مهملة وموحدتين واحدة
ربي وهي شاة حديثة عهد بنتاج وفراء بفاء
وراءين مهملتين جمع لفرير كامير ولد البقرة
الوحشية وعراق بعين مهملة وراء مهملة وقاف
جمع لعرق وهو عظم عليه لحم وعرام مثله معنى
واهمالا ورخال براء مهملة وخاء معجمة ولام واحده
رخل او رخلة وهي انثى ولد الضان وظوار جمع
لظئر وهي المرضعة وبساط جمع بسط بكسر الباء
وهي الناقة المتروكة مع ولدها لا وجه لهذا
الحصر فاني وجدت في كتب اللغة وغيرها الفاظا
جاءت على هذا الوزن فمنها اناس وظباء بالضم
لغة في ظباء المكسور ونفاس بالضم جمع لنفساء
وذال لذل ورذال لرذل وكباب بمعنى كثير
متراكب وملاء بالضم لملاءة ذكره ابو علي وقاش
وظهار لظهر وسحاح لشاة ساح وبراء لبريء في
قول وثناء ورعاء لراعي ورجال مع احوات
له انتهى قلت وحيث قبل ان جميع ما سمع من ذلك
انه اسم جمع لا جمع واطلاق الجمع عليه مجازا وبناء
على اصطلاح اللغويين فلا ايراد على المصنف
في قوله اذ لم يثبت فعال في ابنية الجمع يعني عند

ومنا القاسطون الآية جنا لاجتنابهم اي لاختفائهم
عن اعين الناس واستتارهم قال الراغب اصل
الجن ستر الشيء عن الحاسة يقال جنه الليل واجنه
وجن عليه فجنه ستره واجنه جعل له ما يجنه كقولك
قبرته واقبرته وسقيته واسقيته وجن عليه
ستر عليه قال تعالى فلما جن عليه الليل راى
كوكبا واللام فيه اي الناس للجنس ومن بفتح الميم
في قوله تعالى من يقول نكرة موصوفة بما بعدها
كانه قيل ومن الناس ناس يقولون كذا كقوله
تعالى ومنهم الذين يوذون النبي فان قيل اي
فايدة في الاخبار عمن يقول بانا كذا وكنا من
الناس اجيب بان فايدته التنبيه على ان
الصفات المذكورة تنافي الانسانية فتتعجب
منها ومن كون المتصف بها منهم وربما تنافي مثل هذا
التركيب يجيء في مواضع لايتاتى فيها مثل هذا
الاعتبار فلا يقصد فيها الى الاخبار بان من هذا
الجنس طايفة متصفة بكذا كقوله من المومنين
رجال فالاولى ان يجعل مضمون الجار والمجرور
على بعض وبعض الناس اي وبعض منهم من اتصف
بما ذكر فيكون مناط الفايدة تلك الا وصاف
ولا استبعاد في وقوع الظرف بتاويل معناه مبتدا
ويرشدك اليه قول الحماسي
منهم ليوث لا تزام وبعضهم ٥ ما قمشت وضم حبل الحاطب ٥
والقمش من القماش وهو رذالة الناس فقد قابل
لفظة منهم بما هو مبتدا وهو لفظ بعضهم وقوله
تعالى منهم المومنون واكثرهم الفاسقون. وقد
يقع الظرف فيه موقع المبتدا بتقدير موصوف

كقوله

بالحس مبصرون بصيغة اسم المفعول اي يبصرهم
غيرهم ويبصرون انفسهم ولذلك اي لكونهم ظاهرين
مبصرين سموا اي الناس بشرا بالتحريك قال في
المصباح البشرة ظاهر الجلد والجمع البشر مثل قصبة
وقصب ثم اطلق على الانسان واحدة وجمعه لكن
العرب ثنوه ولم يجمعوه وفي التنزيل قالوا انؤمن
لبشرين مثلنا وقال في القاموس البشر محركة
الانسان ذكرا او انثى واحدا او جمعا وقد يثنى ويجمع
ابشارا وظاهر جلد الانسان قبل وغيره جمع بشرة
وابشار جمع الجمع وقال الراغب في مفردات البشرة
ظاهر الجلد والادمة باطنه كذا قاله عامة الادباء
وقال ابو زيد بعكس ذلك وغلطه ابو العباس
وجمعها بشر وابشار وعبر عن الانسان بالبشر اعتبارا
الظهور جلده من الشعر بخلاف الحيوانات التي
عليها الصوف او الشعر او الوبر واستوى في لفظ
البشر الواحد والجمع كما سمي الجن لهو خلاف الانس
وكذا الجنة بالكسر وقال في القاموس والجنة بالكسر
طائفة الجن والجان اسم جمع للجن والجن بالكسر
الملائكة كالجنة وقال الراغب والجن يقال على
وجهين احدهما للروحانيين المستترة عن الحواس
كلها بازاء الانس فعلى هذا تدخل فيه الملائكة والشياطين
فكل ملائكة جن وليس كل جن ملائكة وعلى هذا قال
ابو صالح الملائكة كلها جن وقيل بل الجن بعض
الروحانيين وذلك ان الروحانيين ثلاثة اصناف
وهم الملائكة واشرارهم الشياطين واوساطهم
اخيار واشرار وهم الجن ويدل على ذلك قوله تعالى
قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن وانا منا المسلمون

قال الخفاجي هذا تعليل لارادة الجنس او المجموع
من حيث هو لم يجر لهم ذكر قبل حتى تكون اللام
عهدية ومن موصولة لعهد خارجي او ذكري كما يأتي
وقال شيخي زاده الظاهر انه تعليل لكون من
موصوفة على تقدير كون المراد جنس الناس لا طائفة
معهودة منهم يعني ان اللام لما حملت على تعريف
الجنس كانت اشارة الى نفس الجنس وهو وان كان
معلوما في نفسه لكنه مبهم باعتبار صدقه على افراده
فلا وجه لان يعبر عن بعض افراده بمن الموصولة
التي هي معرفة بل الوجه ان يعبر عنه بالموصوفة
التي هي نكرة فكانه تعالى قال ومن الناس ناس
يقولون كذا وكذا فناسب تنكير من لانها صنفت
لفظا بمجموعة معنى ذكره الخفاجي وقال شيخي
زاده قال الشريف المحقق جعل من موصوفة
مع الجنس وصولة مع العهد رعاية للمناسبة
والاستعمال اما المناسبة فلان الجنس مبهم لا توقيت
فيه فناسب ان يعبر عن بعضه بما هو نكرة والمعهود
معين فناسب ان يعبر عنه بما هو معرفة واما
الاستعمال فكما في قوله تعالى من المؤمنين رجال
صدقوا او قوله ومنهم الذين يؤذون النبي ففي
الاية الاولى عبر عن البعض بالنكرة بناء على انه
اريد بالمؤمنين الجنس ولما اريد في الاية الثانية
بالضمير الجماعة المعينة من المنافقين عبر عن
بعضهم بالمعرفة وقال الخفاجي وحاصله ان اللام
في الناس اما للجنس او للعهد الخارجي لا الذهني
فان كانت للجنس فمن نكرة موصوفة وان كانت
للعهد فهي موصولة واستشكله الناس قديما

وحديثا

كقوله تعالى ومنا دون ذلك وما منا الا له مقام معلوم
فالقوم قدروا الموصوف في الظرف الثاني وجعلوه
مبتدأ والظرف الاول خبرا وعكسه اولى بحسب
المعنى اي جمع منا دون ذلك وما احد منا الا له مقام
معلوم لكن وقوع الاستعمال على ان من الناس رجالا
كذا وكذا دون رجال يشهد لهم واذا طبقوا على
نصب ما بعد الظرف بعد دخول ان تعين كونه
مبتدأ بلا تكلف فان الحرف يجعل مبتدأ سلامة
المعنى وان كان الرضي نقله عن العلامة ولو
كانت من بمعنى بعض كانت اسما ولم يقل به احد
من النحاة كما في غيره من الحروف فلا ولي ان يقال
انه بعض الناس كناية عن معنى مفيد مثل منحصر
ومنقسم اذا وقع في محل التقسيم ومثل معلوم لكنه
لا يخفى ويستر ليلا يفتضحوا وقد جنح اليه القا
يل
انه تفصيل معنوي لانه تقدم ذكر المؤمنين
ثم ذكر الكافرين ثم عقب المنافقين فصار نظير
التفصيل اللفظي نحو ومن الناس من يعجبك قوله
ومن الناس من يشري في قوة تفصيل الناس الى
مؤمن وكافر ومنافق ولك ان تحمله على الناس فالمعنى
من يختلي من المنافقين معلوم لنا ولولا ان من
الكرم الستر عليه فضحته فيكون مفيدا وملوها الى
نهديدها وهذا جاد القايل
واقول بعض الناس عنك كناية خوف الوشاة وانت كل الناس
والتبعيض يكون للتعظيم وللتحقير وللتكثير وللتقليل
ولذا قيل المراد بكونهم من الناس انهم لا صفة لهم
يميزهم سوى صورة الانسانية او المراد ان
ذلك تنافي الانسانية اذ تعليلية لا عهد في الكلام

بها او اللام للعهد وفي بعض النسخ وقيل للعهد وهو
المناسب لما خبره والمعهود هم الذين كفروا المذكورون
من قبل في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم
انذرتهم الى اخره فالعهد ذكري وقال الخفاجي
والمعهود هم اناس من المنافقين كانوا على عهده
صلى الله عليه وسلم للعهد الذي في الموصول
والكثرة المعربين مطلقا للاطلاق الذي في الناس
انتهى قلت وفيه ايماء الى ان العهد ذهني وهو غير
مناسب لتصريح المصنف بانهم الذين كفروا المذكورون
وقال سنان هذا صريح فيما اشرنا اليه فيما مر من
تناول الذين كفروا للفريقين وكون من الناس
تخصيصا بعد التعميم لزيادة الاهتمام لا تخصيصا
لكل فريق ببيان على حدة كما يوهم بارتكاب
تاويل انتهى قلت قدمنا ان الظاهر ليس هو ذكر
الكافرين مطلقا حتى يدخل فيهم المنافقون فيكون
تخصيصا بعد التعميم لان هذا التقسيم بحسب ظاهر
الشرع والمنافق قسم اخر بحسب ذلك واعادة العهد
باللام في قوله تعالى ومن الناس اي من الكافرين
المذكورين لا تمنع ان هؤلاء المنافقين قسم اخر منهم
اشتركوا في الكفر عنده تعالى وافترقوا عندنا نشرها
باوصاف في كل قسم تخالف اوصاف القسم الاخر
فان القسم المشار اليهم بالكافرين اظهروا الكفر واصروا
عليه وختم على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم
غشاوة والقسم المشار اليهم بالمنافقين اظهروا الايمان
ولهم اوصاف اخر ستاتي مفصلة وكلا القسمين ابطنوا
الكفر وبهذا الاعتبار اشير اليهم بلام العهد فلا تصريح
في كلام المصنف بان ذلك تخصيص بعد التعميم فان

ذلك

وحديثا بانه لا وجه لهذا التخصيص لجواز ان
تكون موصولة على تقدير الجنس وموصوفة على
تقدير العهد وتبعهم ابن هشام في المغني انتهى قلت
الظاهر انه لا خلاف في الجواز وانما المراد الاتسب
بحسب المقام كما ذكر الخفاجي من قوله ان العلم
بالجنس لا يستلزم العلم ببعاضه فتكون باقية
على التنكير فتكون المعبر بها عن البعض نكرة موصوفة
وعهدية الكل تستلزم عهدية ابعاضه فتكون
باقية من موصولة وهذا بعد تسليمه انما يتم بما
ذكر من وجه المناسبة والا فلا امتناع في ان يعبر
عن المعين بنكره لعدم القصد الى تعيينه وفي ان
بعين بعض من الجنس الشايع فيعبر عنه بلفظ
المعرفة الى ان قال وبعد كل كلام ما لك ما حاموا
حوله انه انسب لا قطعي كما صرح به المدقق في الكشف
وقال السمين قالم الزمخشري ان كانت ال للجنس
كانت من نكرة موصوفة لقوله تعالى من المومنين
رجال صدقوا وان كانت للعهد كانت موصولة وكانه
قصد مناسبة الجنس للجنس والعهد للعهد الا ان هذا
الذي قاله غير لازم بل يجوز ان تكون ال للجنس وتكون
من موصولة وللعهد ومن نكرة موصوفة وزعم الكسائي
انها لا تكون نكرة الا في موضع تختص به النكرة كقول
الشاعر
رب من انضجت غيظا صدره ۝ لو تمنى لي موتا لم يطع
وهذا الذي قاله هو الاكثر الا انها قد جاءت في موضع
لا تختص به النكرة قال الشاعر
فكفى بنا فضلا على من غيرنا ۝ ومن في الناس البغيض
وزعم قوم انها للبيان وهو غلط لعدم تقدم يتبين

شيخي زاده هذا بيان لوجه الحكم علي المنافقين بانهم
من الناس المعهودين وهم الكفار المختوم علي قلوبهم
ولما ورد ان يقال كيف يدخلون في عداد هم مع انهم
مخصوصون بزيادة ليست فيهم وهي تمويه الكفر بالخداع
والاستهزاء ونحو ذلك اجاب عنه بان اختصاصهم
بتلك الزيادة لا تمنع دخولهم تحت هذا الجنس المعهود
باعتبار كونهم حصة من مطلق الكافر المصر كما ان
اختصاص الماحضين بزيادة هي المجاهرة بالانكار
لا يمنع دخولهم تحت هذا الجنس ايضا فان كل صنف
باعتبار اشتماله علي زيادة عرضية لا تعتبر في
الطبيعة الجنسية في حد نفسها لا يعد نوعا مباينا
للجنس المقول عليها باعتبار اشتماله علي تلك الزيادة
دون الجنس المذكور لان الجنس انما يتنوع بسبب
اشتمال كل نوع منه علي زيادة تخصه ولا توجد في
سائر الانواع فلا جرم تختلف انواعه بحسب اختلاف
الزيادات المقومة لها كالحيوان مثلا اذا تنوع
بناطق وناهق وصاهل ونحو ذلك تختلف فيها بعضه
وخصصه بان يختص كل بعض منه بزيادة لا توجد
في غيره ولا يصير مفهوم الحيوان نوعا مباينا لبعض
خصصه باشتمال تلك الحصة علي زيادة وعدم
اشتمال مفهوم الحيوان اياها فتلك الحصة مع اشتمالها
عليها لكون مندرجة تحت ذلك المفهوم داخلة في
عداده فكذلك المنافقون مع اختصاصهم بما فيهم من
الزيادة داخلون في عداد الجنس المعهود وهو جنس
الكفرة المصرين علي كفرهم المختوم علي قلوبهم لانه
اذا جعل اللام في الناس للعهد وجعل المنافقون
بعضا منه تعين ان يكون المعهود ذلك الجنس

المتنوع

ذلك العام مخصص ايضا بما ذكر ومن بفتح الميم في
قوله تعالى من يقدل موصولة بمعنى الذين واستضعف
ابو البقاء ان تكون موصولة قال لان الذي يتناول
قوما باعيانهم والمعنى هنا على الابهام وهذا منه غير
مسلم لان المنقول ان الاية نزلت في قوم باعيانهم
كعبد الله بن ابي ورهطه ذكره السمين مراد بها
اي بمن الموصولة عبد الله ابن ابي بصيغة التصغير
كان راس المنافقين في المدينة وفيه نزلت هذه
الاية ذكره الخفاجي واصحابه اي اتباعه فانه كان
رأيسا وله اتباع واعوان هم على طريقته ونظراوه
جمع نظير كمريف وكرماء والمراد اقرانه من اعلام
النفاق وانما حملهم على النفاق حب الرياسة فانهم
من حيث انهم صمموا بقلوبهم على النفاق من غير
تردد منهم في ذلك دخلوا في عداد بكسر العين المهملة
اي داخل في جملتهم فيعد منهم الكفار السابق ذكرهم
المختوم على قلوبهم بحكم قوله تعالى ختم الله على
قلوبهم فشملهم جنس واحد وهو الكفر الباطني عنده
تعالى واختصاصهم بزيادة احوال قبيحة واعمال
خبيثة تزادوها على الكفر حتى تميز وابها فصار وانواعا
اخر وقسما على حدة لا يأبى اي لا يمنع دخولهم تحت هذا
الجنس الواحد المشترك وهو الكفر فان الاجناس جمع
جنس وهو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقا يق
في جواب ماهو قولا ذاتيا انما تتنوع اي تنقسم الى
انواع مختلفة كل نوع منها كلي مقول على كثيرين متحدين
بالحقيقة مختلفين بالاعراض في جواب ماهو قولا
ذاتيا بزيادات تختلف فيها اي في تلك الزيادات
ابعاضها اي ابعاض الاجناس وهي الانواع قال

يفيد غير ما افاده المبتدا ومعلوم ان الذي يقول
كذا هو من الناس لا من غيرهم واجيب عن هذا بان
هذا تفصيل معنوي لانه تقدم ذكر المومنين ثم ذكر
الكافرين ثم عقب بذكر المنافقين فصار نظير التفصيل
اللفظي نحو قوله ومن الناس من يعجبك ومن الناس
من يشري نفسه في قوة تفصيل الناس الى مومن وكافر
ومنافق واحسن من هذا ان يقال ان الخبر افاد
التبعيض لان الناس كلهم لم يقولوا ذلك وهم غير
مومنين فصار التقدير وبعض الناس يقول كتت
وكنت واعلم ان من واخواتها لها لفظ ومعنى فلفظها
مفرد مذكر فان اريد بها غير ذلك فلك ان تراعي
لفظها مرة ومعناها اخرى فتقول جاء من قام
وقعدوا وبها كذلك وروعي اللفظ اولا فقيل من
يقول والمعنى ثانيا في امنا وقال ابن عطية حسن
ذلك لان الواحد قبل الجمع في الرتبة ولا يجوز ان
يرجع متكلم من لفظ جمع الى توحيد فلو قلت من الناس
من يقومون ويتكلم لم يجز وفي عبارة القاضي ابن
عطية نظر وذلك لانه منع من مراعاة اللفظ بعد
مراعاة المعنى وذلك جايز الا ان مراعاة اللفظ
اولا اولى ومما يرد عليه قول الشاعر ٥
لست ممن يكع او يستكينون اذا ٥ كافحته خيل الاعادي ٥
والكع الجبن والضعف وقال تعالى ومن يومن بالله
ويعمل الى ان قال خالدين فراعى المعنى ثم قال قد احسن
الله له رزقا فراعى اللفظ بعد مراعاة المعنى وكذا
راعى المعنى في قوله او يستكينون ثم راعى اللفظ في
اذا كافحته وهذا الحمل جاري فيها في جميع احوالها اعني
من كونها موصوله وشرطيه واستفهاميه اما اذا كانت

موصوفة

المتنوع الى النوعين وهما الماحضون والمنافقون
لا النوع القسيم للمنافقين والاصح جعل المنافقين
بعضا منه فعلى هذا اي على تقدير ان تكون اللام في
الناس للعهد الذكري والمعهود الجنس المذكور
وان يكون المنافقون بعضا منهم تكون الاية اي
قوله تعالى ومن الناس الى اخره تقسيما للقسم الثاني
وهم الذين كفروا المصرون على الكفر كما ان القسم
الاول المقابل لهم هم المتقون المؤمنون بالغيب
فيكون هذا القسم الثاني منقسما الى قسمين الماحضين
الكفر والمنافقين وجه كونه تقسيما له اليهما ما
مر من ان الجنس المنحصر في نوعين اذا ذكر في مقام
ثم افرد احد نوعيه بالذكر بطريق الاخراج منه تعين
الاخر بكونه مرادا من الاول فصح بذلك كون الاية
تقسيما للقسم الثاني لا لنوعيه فان هذه الاية
لما لم تذكر يكون قوله ان الذين كفروا عبارة عن
الجنس المتنوع الى النوعين ولما ذكرت هذه الاية
بعده حصل بصريحها قسم المنافقين وبكونها قرينة
دالة على ان المراد بما قبلها المصرون الماحضون
للكفر حصل ذلك القسم فحصل القسمان للجنس
المذكور وهو معنى التقسيم ذكره شيخي زاده وقال
خرد فان قيل فعلى هذا لا يكون المنافق الذي
لا يصر على نفاقه داخلا في احكام هذه الايات قلنا
لا باس به كما في عدم دخول الماحض الذي لا يصر
على كفره فيما تقدم وعدم دخول صاحب الكبيرة
في المتقين مع كونه من المؤمنين عند الجمهور فالمذكور
من الاقسام الثلاثة للمكلفين رؤساؤهم واعلامهم
وقال السمين فان سال سائل فقال الخبر لا بد وان

تخصيص لما هو المقصود الاعظم من الايمان
فان الايمان بالله اعظم ما يكون مما يجب الايمان
به وكذلك اليوم الاخر اعظم ما يكون من افراد
ما يجب الايمان به والرسل والكتب تدخل بالتبعية
في الايمان بالله واعمال الخير والشر والجزاء عليها
داخل تحت الايمان باليوم الاخر فالاقتصار على
ما هو المقصود الاعظم اولى دون التبع وقال شيخي
زاده لما خصصوا الايمان بالله وبيوم جزاء الاعمال
والعقايد من حيث ان الايمان بهما معظم اجزاء الايمان
والايمان بسواهما يتفرع على الايمان بهما فكانهم
عبروا عن الايمان باعظم اجزائه انتهى قلت
وجرت ههنا اشكالا على عبارة المصنف بخط
المرحوم العلامة عبد الرحمن افندي المهادي
مفتي الحنفية بدمشق الشام سابقا وعبارته
على هامش حاشية خسرو عند قوله فذكر اربعة
اوجه الاولان بالنظر الى المحكي والاخيران بالنظر
الى الحكاية هذه عبارة خسرو اقول ان عطف
الاخيرين على الاولين في عبارة القاضي مشكل لان
قوله واختصاص الايمان مصدر مضاف الى مفعوله
والفاعل محذوف فان قدر المتكلمين يصح الاخبار
عنه بالاولين دون الاخيرين وان قدر الله تعالى
فبالعكس وما ذكر المحشي لا يرفع الاشكال فتامل
انتهى قلت لا اشكال في عبارة المصنف لان العطف
يقتضي في المحشي اعادة العامل فاذا قلت جاء زيد
وعمرو فتقديره وجاء عمرو وهنا الوجه الاول
وهو قوله وتخصيص لما هو المقصود الى اخره
خبر المبتدا الذي هو قوله واختصاص الايمان

الى

موصوفة فقال الشيخ ليس في خطئي في كلام
العرب مراعاة المعنى بعني فتقول مررت برجل
حسبين لك واختصاص الايمان بالله وباليوم الاخر بالذكر
في هذه الاية دون ذكر ما يجب الايمان به من ارسال
الرسل وانزال الكتب ونحو ذلك قال الخفاجي
قوله بالذكر اشارة الى ان التخصيص ليس بمعنى
الحصر وهو احد معنييه ويسمى تخصيصا ذكريا
وتخصيصا بالاثبات وهذا صريح في ان بالله وباليوم
الاخر صلة الايمان لانه يتعدى بالباء وقال شيخي
زاده اي كونهما مختصين بالذكر وابهام من خصصهما
به اشارة الى انه يجوز ان يكون التخصيص لقلة
المنافقين ويجوز ايضا ان يكون لعلم الله تعالى
بان يكون المنافقون ادعوا الايمان بجميع
ما يجب الايمان به الا انه تعالى حكى عنهم ادعاء
الايمان بهما للوجهين الاخيرين من الوجوه
الاربعة الآتي ذكرها ومقصود المصنف بهذا القول
الاشارة الى جواب ما يقال كيف يصح الاقتصار
على ذكر الايمان بالله وباليوم الاخر في مقام دعوى
الايمان والحال ان الايمان لا يتحقق بمجرد الايمان
بهما بل يجب الايمان بجميع ما يجب به وقال
الخفاجي وكون الايمان بالله والخير والشر اعظم
المقاصد الاعتقادية واجلها ظاهر مع ان من امن
بالله عملي ما يليق بجلال ذاته امن بكتبه
ورسله وشرايعه ومن علم ان اليه المصير استعد
لذلك بالاعمال الصالحة واوجه الجواب عن
الاختصاص اربعة بعضها ناظر الى الحكاية وبعضها
ناظر الى المحكي اشار الى الوجه الاول بقوله

وحيازته من جانبيه كناية عن جميعه كما يقال
من اوله الى اخره والايمان بهما ايمان بالمبدا والمعاد
اللذان هما طرفا الوجود ذكره الخفاجي وقال
شيخي زاده انما خصصوهما بالذكر ادعاء منهم بانهما احاطوا
الايمان بجميع اجزائه لان المبدا احد طرفي ما يجب
الايمان به والمعاد طرفه الاخر ومن امن بهما فقد
احاز الايمان بجميع اجزائه والوجه الثالث اشار
اليه بقوله وايذان اي اعلام من الله تعالى قال
الخفاجي والايذان الاعلام اعلاما ظاهرا لانه ذكر
في معرض ذمهم وهو حق بانهم اي من يقول امنا
بالله وباليوم الاخر منا فقوت يظهر ون الايمان
ويبطنون الكفر فيما اي في الامر الذي يظنون
اي يتوهمون انهم مخلصون اي توافق ظواهرهم
بواطنهم فيه اي في ذلك الامر وهو الايمان بالله وباليوم
الاخر الذي قالوه او حكى عنهم فكيف لا يكونون
منافقين بما اي بسبب الامر الذي يقصدون به
متعلق بيقصدون النفاق اي مخالفة بواطنهم
لظواهرهم مع النبي صلى الله عليه وسلم فيما جاء به
من الحق فانهم لا يظنون انهم مخلصون فيه كما يأتي
لان القوم اي الذين قالوا امنا بالله وباليوم الاخر
كانوا يهودا اسم جنس جمعي ليهودي وهو مما يفرق
بينه وبين واحده بالياء وتقي ياء النسبة كزنج وزنجي
واما يهود مفردا فعلم للقبيلة غير منصرف ذكره
الخفاجي وكانوا يومنون بالله واليوم الاخر كما قالوا
ايمانا باطلا كلا ايمان ثم بين ذلك بقوله لاعتقادهم
في الله تعالى التشبيه اي انه تعالى يشبه مخلوقاته
في جلوسه على العرش مستلقيا حتى قال تعالى

في الرد

الى اخرى فاختصاص مصدره فاعله المعنوي المقدر
له المنافقون والوجه الثاني وهو قوله وادعاء
الى اخره معطوف على قوله تخصيص لما هو المقصود
بتنبية العادة المبتدا ثانيا و تقديره واختصاص
الايمان ادعاء الى اخره وهو ايضا مصدره فاعله المقدر
المنافقون والوجه الثالث وهو قوله وانذان
بانهم منافقون الى اخره معطوف على الخبر وهو
الوجه الاول او الثاني بنية اعادة المبتدا وهو
قوله واختصاص الايمان فاذا كان فاعل هذا المصدر
المقدر غير فاعل المصدر المذكور والمحذوف اولا
وثانيا لامانع من ذلك لان لفظه غير لفظ المصدر
الاول فمقدر فاعله هو الله تعالى وكذلك في
الوجه الرابع وهو قوله وبيان لتضاعف خبثهم
ولبس في الكلام استعمال مشترك في مفهوميه معا
كما منع منه الحنفية وعدلوا فيه الى عموم المجاز
لانها كلمات متعددة تقديرا ولئن كان عموم
المشترك فان المصنف شافعي المذهب وهو
يقول بجواز ذلك والوجه الثاني اشار اليه
بقوله وادعاء منهم بانهم اي المنافقين احتازوا
بالحاء المهملة والزاي الايمان اي جمعوه من
الحيازة وهي الضم والجمع ومنه تحيز وتحوز اذا
صار في حيز واصله في كلام العرب العدول
من جهة الى اخرى كما قال تعالى اومتحيزا الى
فئة من جانبيه اي الايمان يعني من اوله الى
اخره ذكره الخفاجي واحاطوا بقطريه تثنية
قطر والقطر بضم القاف وسكون الطاء المهملة
يليها راء مهملة بمعنى الجانب والاحاطة بقطريه

الله فاقرارهم بالاخرة كلا اقرار لزعمهم انه لا يدخل
الجنة الا من كان هودا او نصارى وان النار لا تمسهم
الا اياما معدودات قليلة واعتقادهم ان اهل الجنة
يتنعمون باستنشاق نسيم الروائح بدون اكل وشرب
ومع ذلك يظهرون انهم يؤمنون كما نؤمن وان
اخلاصهم بحسب زعمهم ونفاقهم باعتبار نفس الامر
لان النفاق مخالفة الباطن للظاهر فلا يتوهم
انه لا يتصور اجتماع النفاق والاخلاص وهم منافقون
حقيقة ويرون بضم الياء من الرباعة اي يظهرون
لهم ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده وهو في محل
نصب على انه معطوف على قوله يؤمنون المؤمنين
مفعول اول ليرون انهم امنوا مفعول ثاني ليرون
مثل ايمانهم اي المؤمنين قال شيخي زاده والحاصل
انهم يؤمنون بالله واليوم الاخر على وجه لا يطابق
ما عليه المؤمن به في حد نفسه ثم انهم يرون المؤمنين
انهم امنوا مثل ايمانهم وهو عين النفاق ومن حيث
انهم يعتقدون ثبوت الصانع وحقية امر المعاد
وان قولهم هذا تعبير عن ذلك الاعتقاد مخلصون
فيه ومن حيث ارائهم المؤمنين بهذا القول ان
ايمانهم بهما مثل ايمان المؤمنين منافقون مموهون
بخلاف اقرارهم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وبالقرآن
ونحوهما فانهم لا يظنون كونهم مخلصين فيه بوجه
من الوجوه بل يقصدون به الخداع المحض والوجه
الرابع اشار اليه بقوله وبيان من الله تعالى لتضاعف
اي كثرة قال الخفاجي التضاعف والاضعاف الزيادة
ويجوز ان يكون هذا البيان منهم والمراد انهم قصدوا
بتخصيص الايمان بهما التعريض بعدم الايمان

بغيره

في الرد عليهم لما قالوا الله تعالى تعب من خلق السموات
والارض ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في
ستة ايام وما مسنا من لغوب اي من تعب واعياء
وهو رد لما زعمت اليهود من انه تعالى بدا خلق العالم
يوم الاحد وفرغ منه يوم الجمعة واستراح يوم السبت
واستلقى على العرش كما ذكره المصنف ولا يتصف
بمثل ذلك الا المخلوق فقد شبهوا الله تعالى بمخلوقاته
فابما نهم بالله تعالى ليس بايمان به تعالى بل هو ايمان
بما شبهوه وتصوروه في اوهامهم من الصورة المخلوقة
واعتقادهم اتخاذ الولد له تعالى كما قال تعالى
وقالت اليهود عزير ابن الله فانه يقتضي التشبيه
والحاجة وسرعة الفناء واعتقادهم ان الجنة لا يدخلها
في يوم القيامة غيرهم كما قال تعالى وقالوا لن
يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى واعتقادهم
ان النار في يوم القيامة لن تمسهم الا اياما معدودة
كما حكى الله تعالى ذلك عنهم وغيرها مثل اعتقادهم
ان اهل الجنة لا يأكلون ولا يشربون ولا يمتخطون بل تتلذذون
بالتسبيح والهام واح العنبر وتنحى من ذلك ليس هو
باعتقاد لحقيقة الاخرة فلا جرم كان قولهم امنا
بالله وباليوم الاخر كلا ايمان وهو كفر فيكون نفاقا
ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي ونفاقهم فيما ذكر لانهم
اظهروا الايمان بما ذكروا ضمنوا الاخلاص فيه وما في
ضمايرهم لا يوافق ما اظهروه فهو ضرب من النفاق
لعدم موافقة ظاهره لباطنه لانهم كانوا قبل اظهار
الاسلام يهودا ايمانهم كلا ايمان لقولهم بتشبيه الله
تعالى بغيره المستلزم للتجسيم وقولهم اجعل لنا
الها كما لهم الهة ونسبة الولد له بقولهم عزير ابن

على المسلمين اي المخلصين في اسلامهم وتهكما اي سخرية
واستهزاء بهم اي بالمومنين وفي تكرير الباء في قوله
تعالى امنا بالله وباليوم الاخر مع انه لا حاجة
الى اعادة الجار في العطف على المظهر بخلاف العطف
على المضمر المجرور فانه يجب فيه اعادة الجار في
المعطوف نحو مررت به وبزيد ومع ذلك اعيد
الجار ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي يعني انه
عدل عن الظاهر وهو عدم اعادة الجار اذا
عطف على اسم ظاهر مثله وهو الاظهر الاخصر ادعاء
من المنافقين الايمان بكل واحد مما قالوا انهم
امنوا به الايمان التفصيلي على الاصالة لانهم
امنوا بالله تعالى اصالة وباليوم الاخر بالتبعية
وقال الخفاجي لانهم لخداعتهم وتلبيسهم اظهروا
انا يمانهم ايمان تفصيلي مؤكد قوي لان اعادة
العامل تقتضي ان متعلقه كالمعاد كما قال
سيبويه في نحو مررت بزيد وبعمرو فيفيد ما ذكر
وهو ظاهر وادعاء الاستحكام اي استحكام ايمانهم
وتاكيده وذلك لان ملاحظة معنى الجار في كل واحد
منهما تقتضي ان يلاحظ مع كل منهما معنى الفعل المعدى
به فكانه مذكور مرتين وذلك يدل على استقلال
كل واحد منهما بالايمان واستحكامه ذكره شيخي
زاده والقول هو في الاصل مصدر كما اشار اليه
بقوله التلفظ والقول في الخير والقال والقيل
والقالة في الشر او القول مصدر والقيل والقال
اسمان له او قال قولا وقيلا وقولة ومقالا
ومقالة فيهما كذا في القاموس بما اي بلفظ
يفيد معنى من المعاني سواء كان ذلك المعنى

مفردا

بغيره من رسالة خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم
وما بلغه ولذا سماه كفرا خبثهم اي المنافقين قال
في القاموس الخبيث ضد الطيب خبث كنصر خبثا
وخباثة والردي الحب وازدادهم اي زيادتهم
في كفرهم بما يجب الايمان به لان ما قالوه وهو قولهم
امنا بالله وباليوم الاخر ولو صدر عنهم ظاهرا وباطنا
لاعلى وجه الخداع للمومنين والنفاق لهم وعقيدتهم
اي والحال ان عقيدتهم التي اخبر الله تعالى بما
عنهم في ايات من دعواهم انه تعالى مسه الغضب
وان له ولدا وانه لا يدخل الجنة غيرهم وان النار
لا تمسهم الا اياما معدودة كما مر هي عقيدتهم
المذكورة لم يغيروها قال شيخي زاده هذه جملة
اسمية وقعت حالا من فاعل صدر وهو من قبيل
قول الشاعر
انا ابو النجم وشعري شعري اي لو صدر هذا
القول منهم عن اعتقاد والحال ان عقيدتهم عند
صدور هذا القول هي عقيدتهم التي كانوا عليها
قبله وهي العقيدة المشهورة المنقولة عنهم لم يكن
هذا القول منهم ايمانا معتبرا عندنا في شريعتنا
لعدم مطابقته لايمان المومنين في حق الله تعالى
وفي حق اليوم الاخر وقال الخفاجي هي جملة حالية
اي معروفة مشهورة كقوله شعري شعري وجوز
نصب الاول عطفا على اسم ان والظاهر الاول
كيف يكون ايمانا منهم بالله وباليوم الاخر وقد قالوه
تمويها اي تلبيسا واظهارا لما لا حقيقة له من قولهم
موهت الشيء اذا طليته بماء الذهب او الفضة وقول
مموه اي ممزوج من الحق والباطل ذكره الخفاجي

اشتهر في المفيد بخلاف اللفظ واشتهر الكلام في المركب
من حرفين فصاعدا فالاقوال خمسة ثم تجوز به عن
المقول كالخلق بمعنى المخلوق واشتهر الكلام في المركب
من حرفين مجازا اشتهر حتى صار حقيقة عرفية ويقال
للمعنى المتصور في النفس بانه قول المعبر عنه اي
عن ذلك المعنى باللفظ والراي والمذهب فالكلام
النفسي المعبر عنه باللفظ قال تعالى ويقولون
في انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول والراي وهو
الاعتقاد المكتسب من النظر والاجتهاد سواء كان متفقا
عليه او مختلفا فيه والمذهب وهو الاعتقاد الاجتهادي
المختلف فيه فالراي اعم فيقال هذا قول ابي
حنيفة ويراد انه رايه ومذهبه ذكره تبعي زاده
وقوله مجازا يعد لقوله ويقال اي ويقال قولا
مجازيا لهذه المعاني الاربعة قال الخفاجي فيفهم
منه انه ما قبله حقيقة وتفسيره له باللفظ يخالفه
وهذا ان جعل قيدا لما عنده فان جعل قيدا لما بعده
يقال يعني من المعاني الثلاثة فقط فلا قبله ولا قال
ويستعمل في المعنى المتصور في الذهن المعبر عنه
باللفظ وهو المسمى بالكلام النفسي في عرف الناس
وبه فسر قوله تعالى يقولون في انفسهم وقد صرح بعض
اهل الكلام بان اطلاق الكلام والقول على النفسي
حقيقة وان خالفهم فيه كثير وادله بعضهم انتهى
قلت يعني بانهم ارادوا ان الكلام النفسي اصلا الكلام
المعتبر عندهم باعتبار القصد المشروط فيه اذ كلام
النائم والجاري على لسانه مالا يقصده ومحاكاة بعض
الطيور وان افاد معنى ليس بكلام حقيقي لعدم الكلام
النفسي فيه كما يشير اليه قول الاخطل ٥ ٥

مفردا او مركبا كذا قالوا ذكره شيخي زاده وقال
الخفاجي واما تخصيصه بالمفيد فهو احد الاقوال
في مسماه لغة فان اريد به مطلق الافادة يكون
بمعنى الموضوع احترازا عن المهمل كديز فلا يسمى
قولا وان سمي لفظا فالقول اعم من المفيد
وهذا ما اختاره ابن مالك فيعم الكلام والكلمة
والكلم وان اريد الفائدة التامة اي من شانه
ذلك وهو احتراز عن الكلمة والمركب الناقص
فلا يسمى مثله قولا وفي القاموس القول الكلام
او كل لفظ يدل به اللسان تاما او ناقصا وقال
شيخي زاده لكن المشهور انه هو الملفوظ بالملفظ
المركب الدال على النسبة الاسنادية كما في قوله
تعالى من يقول امنا وقوله قولوا امنا وقوله
قالوا انا معكم ويقال اي يطلق مجازا بمعنى القول
اي اللفظ المقول بمعنى الملفوظ تسمية للمفعول
باسم المصدر ثم انه غلب على هذا المعنى حتى صار
بمنزلة الحقيقة فيه ذكره شيخي زاده وقال صرح
الجوفي في تفسيره بان القول حقيقة المركب المفيد
واطلاقه على المفرد والمركب الذي لا يفيد مجاز
مشهور وقال ابن معطي انه حقيقة في المفرد
واطلاقه على المركب مجاز وقيل حقيقة المركب
مطلقا افاد ام لم يفد وهو مجاز في غيره وقيل انه
مرادف للفظ حقيقة فيعم الموضوع مركبا ومفردا
والمهمل كما حكاه ابو حيان في شرح التسهيل وقال
الرضي القول والكلام واللفظ من حيث اصل اللغة
بمعنى يطلق على كل حرف من حروف المعاني والمباني
وعلى ما هو اكثر منه مفيدا كان او لا لكن القول

محدودة فان اليوم عرفا من طلوع الشمس الى
غروبها وشرعا من طلوع الفجر الى الغروب وعند
المنجمين من نصف النهار الى نصف النهار ويكون
اليوم بمعنى مطلق المدة ويوم الحشر له ابتدا وانتهاء
فهو محدود ايضا كما قال تعالى وان يوما عند ربك
كالف سنة مما تعدون وما بعده مما لا يتناهى
هو المسمى بالابد المطلق ذكره الخفاجي وهو المسمى
بيوم الخلود كما قال تعالى ذلك يوم الخلود ويوم
الحشر خمسون الف سنة كما قال تعالى في يوم
كان مقداره خمسين الف سنة فقيل يوم الموقف
خمسون الف سنة وقيل هي خمسون موقفا كل موقف
الف سنة فالايام ثلاثة يوم الدنيا ويوم الموقف
وهو يوم الحشر ويوم الخلود وهو يوم الابد الذي
لا اخر له او المراد باليوم الاخر من وقت الحشر
الى ان يدخل اهل الجنة الجنة خالدين فيها ابدا
ويدخل اهل النار النار خالدين فيها ابدا وسمي
بذلك لانه اخر الاوقات المحدودة علة لتسمية وقت
النشور والحساب اعني وقت الحشر الى ان يدخل
اهل الجنة الجنة واهل النار النار باليوم الاخر فعلى
هذا معنى الاخر اخر الوقت المحدود فانه لا حد
للوقت بعد ذلك واما تسمية الوقت الذي لا
حد له وهو الابد الدايم الذي لا ينقطع اعني
من وقت الحشر الى ما لا يتناهى باليوم الاخر
فلتاخره عن الاوقات المنقضية ومعناه على
هذا الوقت الذي ليس بمحدود وهو وقت الاخرة
من حين تنقطع الدنيا ويمكن ان يكون قوله لانه
اخر الاوقات المحدودة علة للتسمية في الوجهين

ان الكلام لفي الفواد وانما ٥ جعل اللسان على الفؤاد دليلا ٥
ولهذا قالوا القلم احد اللسانين واللسان احد
القلمين والانهم لا ينكرون بان الكلام اللفظي
المقصود المفيد كلام حقيقة وقال الخفاجي ويطلق
الكلام على الرأي والمعتقد والمذهب فيقال قال كذا
اذا ذهب اليه والرأي قريب من المذهب وقد
يفرق بينهما بان الرأي اعم من المذهب لانه يكون
في الترجيحات فقط واصله مكان الذهاب او نفس
الذهاب ثم نقل عرفا لمعناه المشهور واطلاقه
على الرأي مجاز علاقته السببية لانه سبب لاظهاره
والاعلام به والمراد باليوم وهو في العرف ما بين طلوع
الشمس الى غروبها من الزمان وفي الشرع ما بين طلوع
الشمس الثاني الى غروب الشمس ذكره شيخي زاده
واما هنا فالمراد بالمعنى الاخر الوقت الغير المحدود
بمعنى انه لا اخر له وان كان له مبدأ وهو وقت
الحشر وهو المشار اليه بقوله من وقت الحشر هو
بمعنى الجمع حشر يحشر ويحشر والمحشر ويفتح موضعه
كذا في القاموس الى ما لا يتناهي فيه تسامح مشهور
كما في قولهم الى ما شاء الله فقط ما قيل من ان
ما لا يتناهي ليس نهاية اليوم الاخر فالواضح ان يقول
ما لا يتناهي من وقت الحشر والمراد به سهل وسماه
اخر لانه ليس بعده يوم اخر كما قال ابن سبل في
مرائيه المشهورة في صفة الدنيا نحن يوم
فمن يوم بلا امس ليوم ٥ بغير غد اليه ما يشار ٥
يعني بالاول يوم الولادة وبالثاني يوم الموت
او لتاخره عن الايام المقتضية من ايام الدنيا
او لانه اخر وقت له حد وطرفان لان ايام البرزخ

اشار النظم اليه من خسف عقايدهم الفاسدة
بالتشبيه وما يضاهيه ومن لم يدقق النظر فيه
قال انه عطف تفسيري فلم يحل حول الحمى فاداره
بالخيف ان مزارها قريب ولكن دون ذلك اهوال
انتهى قلت ليس في ذكر عطف التفسير انكار ما
ادعاه من النظر لما مر في المذكورين فان النفي
هو الانكار وما انتحلوا اثباته عن معنى قوله
ما ادعوه وترك زيادة البيان ليس بقصور
غير انه كم ترك الاول للاخر وكان اصله اي اصل
انكار ذلك ونفيه ان يقال وما امنوا لتطابق
قولهم امنا في التصريح بشأن الفعل دون
شأن اسم الفاعل فانه لا يطابق رد دعواهم
فالمطابق ان يقال وما امنوا وقال شيخي زاده
ولما بين ان المقصود من قوله وما هم بمومنين
رد كلامهم وتكذيبهم فيه وانكار ما ادعوا اثباته
لانفسهم ورد ان يقال ان المطابق لمقتضى الحال
حينئذ ان يقال وما امنوا ليطابق دعواهم
فان قولهم امنا كلام في شأن الفعل اي في بيان
انه متحقق صادر عنهم وقوله تعالى وما هم
بمومنين كلام في شأن الفاعل اي في بيان انه
بحيث لم يصدر عنهم ذلك الفعل فان القاعدة
ان يقدم الذي شأنه اهم وبيانه اعني واكثر
مقصودية فلما قدموا الفعل في قولهم امنا فقد
صرحوا بان عنايتهم متعلقة ببيان صدور
الفعل عنهم لا ببيان فاعليتهم لذلك الفعل فالرد
الذي يطابق التصريح بنفي الفعل عنهم لا بنفي
فاعليتهم له لكنه تعالى على الامر الذي اقتضاه

الظاهر

الذين ذكرهما المصنف وتجعل الاضافة في قوله
اخر الاوقات بمعنى اللام لا بمعنى من ليلا تتعين
كونه محدودا ايضا ذكره سنان وقال التميمي الاخر
صفة لليوم وهذا مقابل الاول ومعنى اليوم الاخر
اي عن الاوقات المحدودة وما هم اي الذين
يقولون امنا بالله وباليوم الاخر بمومنين ما نافية
ويحتمل ان تكون هي الحجازية فترفع الاسم وتنصب
الخبر فيكون هم اسمها وبمومنين خبرها وان
تكون التميمية فلا تعمل شيا فيكون هم المبتدا
وبمومنين الخبر واتى بالضمير في قوله وما هم بمومنين
جمعا اعتبارا للمعنى كما تقدم في قوله امنا ذكره
السمين انكار ما ادعوه بقولهم امنا بالله وباليوم
الاخر ونفي ما انتحلوا بالحا المهملة والانتحال ان
تنسب لنفسك ما ليس لك وما له الى الكذب من
النحلة وهي الدعوى وهي عند الاطلاق يتبادر
منها الدعوى الباطلة ذكره الخفاجي وقال
شيخي زاده نحلته القول انحله نحلا بالفتح اذا اضفت
اليه قولا قاله غيره وادعيته عليه وانتحل فلان
شعره او قول غيره اذا ادعاه لنفسه وتحله
مثله فالنحلة والانتحال والتحل كله بمعنى الادعاء
الا ان الاول ادعاء الشي على الغير الذي هو بريء
عنه والاخيران ادعاؤه لنفسه مع خلوه عنه اثباته
لانفسهم بارجاع الضمير للما وهو من قبيل عطف
التفسير لما قبله قاله شيخي زاده وقال الخفاجي
والظاهر ان قوله انكار ما ادعوه ناظر الى ادعائهم
الاخلاص واحاطتهم عقايدهم بالايمان من جميع
جهاته وقوله نفي ما انتحلوا اثباته ناظر الى ما

لا وقد بولغ في نفي اللازم بالدلالة على دوام الملزوم
لانتفاء حدوث الملزوم مطلقا فان الجملة الاسمية المثبتة
كما تفيد الدوام والثبات في الاثبات كذلك المنفية
تفيد الدوام والثبات في النفي لا نفي الدوام والثبات
ولذلك اي لكونه ابلغ اكد النفي المذكور بالباء في قوله
بمومنين وقال شيخي زاده اي ولقصد التاكيد والمبالغة
في التاكيد اكد النفي بالباء وقال المولى ابو السعود وما
حجازية فان جواز دخول الباء في خبرها لتاكيد النفي
اتفاقي بخلاف التميمية وقال السمين ان الباء زايدة
يعني سواء كانت ما حجازية عاملة كما سر او تميمية
غير عاملة وزعم ابو علي الفارسي وتبعه الزمخشري
ان الباء لا تزاد في خبر ما الا اذا كانت عاملة وهذا مردود
بقول الفرزدق وهو تميمي

لعمرك ما معن بتارك حقه ولا منسي معني ولا متيسر

الا ان المختار في ما ان تكون حجازية لانه لما سقطت
الباء صرح بالنصب قال تعالى ما هن امهاتهم ما هذا
بشرا واكثر لغة الحجاز زيادة الباء في خبرها حتى زعم
بعضهم انه لم يحفظ النصب في غير القرآن الا قول

الشاعر

وانا النذير بحرة مسودة تصل الجيوش اليكم اقوادها
اتباعها مكتنفوها اياهم حنقو الصدور وما هم اولادها

واطلق تعالى الايمان في قوله وما هم. بمومنين الظاهر
انه ابتدا كلام لفايدة مستقلة ويجوز جعله متعلقا بقوله
ولذلك اي لاجل التاكيد اتى به مطلقا عما قيده من الايمان
بالله وباليوم الاخر لان نفي المطلق يستلزم نفي
المقيد لعمومه ذكره الخفاجي كما اشار اليه بقوله
على معنى انهم اي القايلين ذلك ليسوا من الايمان

الذي

الظاهر تاكيدا مفعول من اجله اي لاجل تاكيد
الانكار والنفي لما ادعوه ومبالغة معطوف
على تاكيدا في التكذيب لهم لان اخراج ذواتهم
من عداد بكسر العين المهملة ما يعد يقال هو
عديد من فلان وفي عداده اي يعد فيهم
المومنين بقوله وماهم بمومنين ابلغ من نفي الايمان
عنهم بان يقول وما امنوا في ماضي الزمان لان
العدول الى الجملة الاسمية لسلوك طريق الكناية
في رد دعواهم الكاذبة فان انخراطهم في سلك
المومنين وكونهم طايفة من طوايفهم من لوازم
ثبوت الايمان الحقيقي لهم وانتفاء اللازم اعدل
شاهد على انتفاء ملزومه ففيه من التاكيد
والمبالغة ما ليس في نفي الملزوم ابدا وكيف
لا وقد بولغ في نفي اللازم بالدلالة على دوامه
المستلزم لانتفاء حدوث الملزوم مطلقا ذكره
الخفاجي وقال شيخي زاده وجه كون تقديم
الفاعل مفيدا للمبالغة في التكذيب انه لو قيل
وما امنوا لكان ردا لعين ما ادعوه ولما قيل
وماهم بمومنين كان ردا لانخراطهم في سلك
المومنين وكونهم معدودين في عدادهم الذي
هو من لوازم ثبوت الايمان الحقيقي لهم
فكان هذا القول نفيا للملزوم على اكد وجه
وابلغه بالنسبة الى نفي الملزوم ابتدا بان
قيل وما امنوا وذلك لان نفي اللازم ملزوم
لنفي الملزوم ودليل له فيكون ما عليه النظم ذكرا
للملزوم وارادة اللازم وهو كناية في احد المذهبين
ومن المعلوم ان الكناية ابلغ من التصريح وكيف

دالة على اعتباره في الثاني وقال في تفسير
المعني ههنا وقف لازم لان مومنين منكر والجملة
تتعلق به صفة فلو وصل صار التقدير وما هم
بمومنين مخادعين فينتقض المعني وقال النسفي
في المدارك والوقف لازم علي بمومنين لانه
لو وصل لصار التقدير وما هم بمومنين مخادعين
فينتفي الوصف كقولك ما هو برجل كاذب
والمراد نفي الايمان عنهم واثبات الخداع لهم وقال
ابن الجوزي في زاد المسير اختلفوا فيمن نزلت
على قولين احدهما انها في المنافقين ذكره
السدي عن ابن مسعود وابن عباس رضي الله
عنهما وبه قال ابو العالية وقتادة وابن زيد
والثاني انها في منافقي اهل الكتاب رواه ابو
صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما وقال ابن
سيرين كانوا يتخوفون من هذه الاية وقال
قتادة هذه الاية نعت المنافق يعترف بلسانه
وينكر بقلبه يصدق بلسانه ويخالف بعمله ويصبح
على حال ويمسي على غيرها وينكفي بكفي السفينة
كلما هبت ريح هب معها وقال النسفي في تفسيره
وفي الاية معجزة النبي صلى الله عليه وسلم فانهم
اظهروا الايمان واضمروا الكفر والنبي صلى الله
عليه وسلم اخبر عما في قلوبهم وذلك غيب والله
تعالى يقول عالم الغيب فلا يظهر على غيبه
احدا الا من ارتضى من رسول ودلت الاية
ان الدعوى مردودة اذا لم تقم عليها دلالة
الصحة قال قابلهم
من تحلى بغير ما هو فيه فضح الامتحان ما يدعيه

وان

الذي ادعوه في شيء فهو ابلغ واكد وحينئذ اما ان
ينزل منزلة اللازم او يحذف مفعوله للعموم المذكور
قاله الخفاجي وقال شيخي زاده ولذلك ايضا اطلق الايمان
اذ لم يقل وما هم بمؤمنين بالله وباليوم الاخر فان
نفي الايمان المطلق نفي للايمان المقيد بالطريق
الاولى وفيه ايضا تاكيد النفي بنيابته عادة ومن
في قوله ليسوا من الايمان في شيء للبيان اي ليسوا
في شيء من الايمان لا من الايمان بالله واليوم الاخر
ولا من الايمان بغيرهما وقال السيد فان قيل لم
الجئ بخبر ما اسم فاعل غير مقيد بزمان ولم يؤت
بعدها بجملة فعلية حتى يطابق قولهم امنا فيقال
وما امنوا فالجواب انه عدل عن ذلك ليفيد ان
الايمان منتف عنهم في جميع الاوقات فلو اتي به
مطابقا لقولهم امنا فقال وما امنوا لكان يكون
نفيا للايمان في الزمن الماضي فقط والمراد النفي
مطلقا اي انهم ليسوا ملتبسين بشيء من الايمان في
وقت من الاوقات ويحتمل ان يقيد الايمان
بما قيدوا هم الايمان به في قولهم امنا بالله وباليوم
الاخر لانه اي لان قول الله تعالى وما هم
بمؤمنين جوابا اي جواب قولهم امنا بالله
وباليوم الاخر وقال شيخي زاده لما ذكر اولا انه
حذف مفعول مؤمنين لقصد التعميم لانه لو ذكر
لتوهم ان تعلقه مقصور على ما ذكر معه ذكر
ههنا انه يحتمل ان يقيد الايمان المذكور في
قولهم امنا بالله وباليوم الاخر الا انه حذف من
الثاني لدلالة الاول عليه لان الثاني جواب
عن الاول فيكون ذكر القيد في الاول قرينة

للعهد او الجنس اما اذا كانت للعهد فظاهر لان
المنافقين حينئذ يكونون بعضا من الذين كفروا
وختم على قلوبهم واما اذا كانت للجنس فلان
قوله وما هم بمومنين تكذيب لهم في دعواهم
التصديق القلبي على وجه يخرجهم من زمرة المومنين
المصدقين الذين واطأت قلوبهم السنتهم وكان
اعتقادهم في حق جميع ما امنوا به مطابقا لما
عليه المومن به في حد نفسه وتكذيبهم في اخبارهم
باحداث مثل هذا الاعتقاد يستلزم ان لا تكون
قلوبهم خالية عن الاعتقاد بل يجب ان تكون
مخالفة بالاعتقاد لما تشعر به السنتهم ومن
كان في قلبه اعتقاد غير مطابق للواقع في حق
شيء مما يجب الايمان به ومضاد لما يشعر به لسانه
فهو كافر اتفاقا وقوله تعالى وما هم بمومنين
من جملة ما يدل على كفره وهو لا يدل على ان
فارغ القلب اذا تكلم بما يدل على اعتقاد
الحق لا يكون مومنا حتى يستدل به على بطلان
قول الكرامية الطايفة باث الايمان هو الاقرار
باللسان لا غير وكفر من في باطنه ما يضاد ما في
ظاهره لا يستلزم كفر من كان باطنه خاليا عما
يشعر به ظاهره وعما ينافيه انتهى قلت هذا
الرد مبني على ان معنى قول الامام ان من لا يعرف
الله يعني ان قلبه خال عما يشعر به ظاهره فمعنى
عدم معرفة الله خلو القلب عن الاعتقاد وفراغه
منه وليس مراد الامام ذلك وانما مراده ان
من لا يعرف الله بان اعتقد فيه التشبيه بخلقه
بان اعتقده جسما مستقرا على العرش وان

وان من مدح نفسه ذم ومن ذم نفسه مدح قال
فرعون وانا من المسلمين فقيل له وكنت من
المفسدين وقال يونس عليه السلام الي كنت
الظالمين فقيل له فلولا انه كان من المسبحين
والاية اي قوله تعالى ومن الناس من يقول
امنا الي اخره تدل على ان من ادعى اي اثبت
لنفسه الايمان بلسانه وخالف قلبه فاعل خالف
لسانه مفحوله بالاعتقاد متعلق بخالف لم
يكن مومنا بما ادعاه لان الايمان معناه التصديق
لغة وشرعا قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف
عليهم السلام لما قالوا لابيهم وما انت بمومن
لنا ولو كنا صادقين اي بمصدق لنا قال في
القاموس آمن به ايمانا صدقه وصدقه بالتشديد
تصديقا ضد كذبه والتصديق والتكذيب
حقيقة فعل القلب واللسان مخبر عما في
القلب فاذا خالف القلب ما نطق به اللسان
لم يكن الذي نطق به اللسان ايمانا وقال
شيخ زاده هذا رد على الامام الرازي حيث
قال ان الاية تدل على ان من لا يعرف الله
واقر به فانه لا يكون مومنا بقوله تعالى وما
هم بمومنين وقالت الكرامية انه يكون مومنا
وبين وجه دلالتها عليه بان هولاء المنافقين لو
كانوا عارفين بالله وقد اقروا به لكان يجب
ان يكون اقرارهم بذلك ايمانا لان من عرف
الله واقر به لابد ان يكون مومنا هذا كلامه ووجه
الرد ان الاية نزلت فيمن يدعي وخالف قلبه
لسانه بالاعتقاد سواء كانت اللام في الناس

تفوه بالايمان وهو فارغ القلب ليس بمومن للاخبار
بكفره ابتداء واما اذا كان تكذيبا فهو علامة بان
في قلبه خلاف ما تفوه به وبسبب ذلك لم يكن مومنا
فاذا كان فارغ القلب فلا دلالة في الاية على كفره
سلما مجردا عن اعتبار التكذيب فيها لدلالة التكذيب على
انه ليس فارغ القلب بل في قلبه ما ينافي لسانه
والخلاف الواقع مع الكرامية بين اهل السنة وينبغي
والكرامية بكسر الكاف وتخفيف الراء طائفة منسوبة
الى محمد بن كرام ذكره خسرو وقال الخفاجي هم
فرقة معروفة منسوبة الى رئيسهم ابي عبد الله محمد
ابن كرام السجستاني ثم النيسابوري واختلف في اسم ابيه فقيل
انه بفتح الكاف وتشديد الراء لان اباه كان يحفظ
الكرام ويقال لحافظه كرام كما قاله السمعاني وقال
المطرزي اخبرني الثقات انه بفتح الكاف وتخفيف
الراء بزنة حمام وقطام وكذا ضبطه الذهبي وابن
المرحل واستشهد بقول ابي الفتح البستي
ان الذين بجمعهم لم يقتدوا ٥ بمحمد بن كرام غير كرام
الراي راي ابي حنيفة وحده ٥ والدين دين محمد بن كرام
في الثاني وهو من تفوه بالشهادتين فارغ القلب عما
يوافقه ويناقضه فانه ليس مومنا عندنا خلافا
لهم بخلاف الاول فانه كافر بالاتفاق ذكره خسرو
يعني بالاتفاق منا ومن الكرامية وقال السبكي زاده
وفي شرح المقاصد ان من اظهر الكفر واظهر الايمان
فهو مومن عند الكرامية وان استحق الخلود في النار
وقال الامام الرازي في قوله يومنون بالغيب
ان الذين قالوا الايمان هو الاقرار باللسان فقط
هو الايمان لكن شرط كونه ايمانا حصول المعرفة

في

لد ولذا كما مر في عبارة المصنف اذ من لا يعرف
الله لا بد له من اعتقاد في الله واعتقاده مخالف
ومضاد لما عند المؤمنين المصدقين ومخالف ومضاد
لمعنى ما قاله بلسانه عندهم قصدق قول الامام
ان من لا يعرف الله واقر به فانه لا يكون مومنا
وقالت الكرامية يكون مومنا لعدم اعتبارهم
عمل القلب في مسمى الايمان ظاهرا كما سيأتي سواء
عرف الله او لم يعرفه وسواء كان فارغا عن الاعتقاد
او معتقدا خلاف ما هو عليه تعالى فلا مخالفة
في عبارة الامام وعبارة المصنف فلا يرد في كلام
المصنف على الامام وقال النسفي في المدارك والاية
تنفي قول الكرامية ان الايمان هو الاقرار
باللسان لانه نفى عنهم اسم الايمان مع وجود
الاقرار منهم وتؤيد قول اهل السنة انه اقرار
باللسان وتصديق بالجنان لا تدل الاية على
ان تفوه يقال فاه الرجل بكذا يفوه تلفظ به
كذا في المصباح وفي القاموس فاه نطق كتفوه
بالشهادتين متعلق بتفوه اي شهادة ان لا اله الا
الله وشهادة ان محمدا رسول الله فارغ بالنصب
حال من فاعل تفوه القلب عما اي عن اعتقاد
الامر الذي يوافقه اي يوافق التفوه بالشهادتين
او ينافيه اي التفوه المذكور لم يكن مومنا وانما
تدل عليه لو لم يكن قوله تعالى وما هم بمومنين
تكذيبا لهم في اخبارهم بل كلاما ابتدائيا في اكفارهم
ذكره خسرو قلت وكونه كلاما ابتدائيا في اكفارهم
تقدير معناه ومن الناس من هو كافر يقول
امنا بالله وباليوم الاخر فهو دال على ان من

الرازي ان تكون المعرفة مطابقة لمعرفة المؤمنين
بربهم بان لا يعتقدوا انه تعالى مشبه بخلقه من
جسمية ونحوها وان له ولدا والا فليس بمؤمن بالاتفاق
فاذا كانوا معتقدين في الله تعالى ما تعتقده المؤمنون
فيه تعالى فقد وجدت فيهم معرفته تعالى ولا يلزم
من ذلك ان يوجد فيهم مع ذلك التصديق الذي هو
الايمان به تعالى بانه ربهم وان لا رب وجد فان
المعرفة به تعالى وحدها لا تكون ايمانا كما ان معرفة
الرسول صلى الله عليه وسلم وانه صادق ليست
بايمان به وحدها قال تعالى يعرفونه كما يعرفون
ابناءهم الاية فالمعرفة به تعالى وحدها شرط
عند الكرامية فاذا كان معها خالي القلب عما نطق
به لسانه لا صدق ولا كذب يجري الخلاف بين
الكرامية واهل السنة فلا مخالفة في قول المصنف
لعبارة الرازي كما لا يخفى وقوله عند التقسيم في
الفرقة الثانية وهو قول الكرامية لا يقتضي
ان الفرقة الاولى قول غيرهم ويكون التقسيم
في فرقتين الثانية منهما قول الكرامية والاولى
قول غيرهم لانه سبق في عبارة الامام الرازي
قوله وقالت الكرامية يعني فيمن لا يعرف الله
واقر به انه يكون مؤمنا يعني ظاهرا بحكم الشرع
وهو كافر في السريرة كما تقرر عندهم وعندنا وقوله
فيما سبق ليس بمؤمن يعني عند الله تعالى في حكم
الآخرة فالكرامية هم الذين قالوا الايمان هو
الاقرار باللسان فقط ثم انقسموا الى فرقتين فرقة
قالوا ان الايمان اقرار باللسان فقط شرط مطابقة
اعتقادهم لاعتقاد المؤمنين وهو معنى المعرفة

وفرقة

في القلب فالمعرفة شرط لكون الاقرار اللساني
ايمانا لانها داخلة في مسمى الايمان والثاني قالوا
ان الايمان يحصل بمجرد الاقرار باللسان وهو قول
الكرامية وزعموا ان المنافق مومن الظاهر كافر
السريرة فيثبت له حكم المومنين في الدنيا وحكم
الكافرين في الاخرة وظاهرهما اعني القولين يخالف
قول المصنف والخلاف مع الكرامية في الثاني
انتهى قلت لامخالفة في قول المصنف فان ما
ذكره في شرح المقاصد اولا من ان من اضمر الكفر
واظهر الايمان فهو مومن عند الكرامية يعني عند
الفرقة الثانية منهم فان الامام الرازي في قوله
تعالى يومنون بالغيب جعل الكرامية فريقين
الثاني منهما ما ذكره في شرح المقاصد ثم فسرت هذه
الفرقة كون المنافق مومنا عندهم يعني بحسب
الظاهر وهو كافر السريرة فيثبت له حكم المومنين
في الدنيا وحكم الكافرين في الاخرة وهذا متفق
عليه عندهم وعند اهل السنة فان النبي صلى الله
عليه وسلم كان يعامل المنافقين معاملة المومنين
في الشرع فيقسم لهم في الغنائم ويصح انكحتهم مع المسلمين
وكان يصلي عليهم اذا ماتوا او لا حتى نهي عن ذلك
وبقيت عليهم بقية احكام المومنين والمصنف اشار
الى ان الخلاف مع الكرامية اي الفرقة الاولى منهم
ولعلها معظمهم وتقديمها يشعر بذلك فانهم قالوا ان
الاقرار باللسان فقط هو الايمان لكن شرط كونه
ايمانا حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط لكون
الاقرار اللساني ايمانا لانها داخلة في مسمى الايمان
وقدمنا معنى كون المعرفة شرطا في عبارة الاحياء

فلا حجة فيها على الكرامية القائلين بان من تفوه
بكلمتي الشهادة فارغ القلب عما يوافقه او ينافيه
مومن وقال الخفاجي مذهب الكرامية ان الايمان
هو التصديق باللسان فقط لكنهم قالوا ان طابق
القلب فهو مومن ناجي وان لم فهو مومن مخلد في
النار ولذا قيل ليس للكرامية خلاف في المعنى والنزاع
تبعا للماتريدي في التاويلات استدل بهذه الاية
على ابطال مذهبهم لانها اخبار عنهم بانهم قالوا ذلك
بالسنتهم واظهروا خلاف ما في قلوبهم وقد قال تعالى
انهم ليسوا بمومنين فهذه الاية ونحوها تدل على
ان الايمان تصديق القلب وحده او مع اللسان
فكيف تقول الكرامية انه التصديق باللسان
فقط ورده المصنف بان الاية انما تدل على ان
من ادعى الايمان بلسانه وخالف لسانه قلبه
ليس مومنا اما على تقدير كون تعريف الناس للعهد
فظاهر لانهم من المختوم على قلوبهم واما على
انها للجنس فلان الله كذبهم وليس ذلك الا لعدم
التصديق القلبي اللساني فلا تدل على ان من اقر
بلسانه وليس في قلبه ما يوافقه او ينافيه ليس
بمومن وهو محل النزاع فتكون حجة عليهم وقد اورد
عليه ان المذكور في المقاصد وغيره من كتب الكلام
ان مذهبهم القول بان من اضمر الكفر واظهر
الايمان مومن عندهم مطلقا والاية حجة عليهم
بلا شبهة وقد نقل الامام كغيره عنهم ان المنافق
مومن عندهم ومن مذهبهم ان الايمان لا يلزم
ان يكون منجيا من العذاب المخلد وذهب غيرهم
الى انه ليس ايمانا الا المنجي وقيل ان المصنف دقق

النظر

وفرقة قالوا الايمان اقرار باللسان فقط وان
اعتقد الكفر بقلبه لكنه ايمان في حكم الدنيا وهو
كافر السريرة في حكم الاخرة فلا خلاف في هذين القولين
بين الكرامية واهل السنة وانما الخلاف فيمن يقر
بالايمان بلسانه وقلبه فارغ عما يوافق لسانه
وعما ينافيه فانه ليس بمؤمن عند اهل السنة وهو
مؤمن عند الكرامية كما سبق في عبارة خسرو فلا تنتهض
هذه الاية حجة عليهم اي على الكرامية في قولهم
هذا الاخير في حق فارغ القلب قال خسرو وفيه
رد على الشيخ ابي منصور يعني الماتريدي حيث قال
في التاء ويلات وتبعه الامام الرازي الا بمعنى اخبار
عنهم انهم قالوا ذلك بالسنتهم قولا واظهروا خلاف
ما في قلوبهم فاخبر عز وجل نبيه صلى الله عليه
وسلم انهم ليسوا بمؤمنين اي بمصدقين بقلوبهم
وكذلك قوله من الذين قالوا امنا بافواههم
ولم تؤمن قلوبهم وكذلك قوله فلا وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم الاية هذه الايات كلها
تنقض على الكرامية لانهم يقولون الايمان قول
باللسان دون التصديق فاخبر الله تعالى عن
جملة المنافقين انهم ليسوا بمؤمنين مالم يأتوا بالتصديق
وهذا يدل على ان الايمان تصديق بالقلب
والكرامية تقول بل هم مؤمنون انتهى قلت
قوله وتبعه الامام الرازي ليس مما ينبغي
فانه سبق مني عبارة الامام فيما قررناه على
كلام شيخي زاده فالرد على الشيخ ابي منصور وحده
وقال المولى ابو السعود ومدلول الاية الكريمة ان
من اظهر الايمان واعتقاده بخلافه لا يكون مؤمنا

اقبال ولا ضحك وليس معنى الآية على هذا اذ ليس
المراد نفي الايمان عنهم ونفي الخداع والعجب من
ابي البقاء كيف تنبه لشيء من هذا فمنع ان يكون
يخادعون في موضع الصفة فقال ولا يجوز ان
يكون في موضع جر على الصفة لمومنين لان
ذلك يوجب نفي خداعهم والمعنى على اثبات
الخداع فاجاز ذلك في الحال ولم يجز ذلك في الصفة
وهما سواء ولا فرق بين الحال والصفة في ذلك
بل كل منهما قيد يسلط النفي عليه وقال السفاقسي
وجملة يخادعون بدل من يقول امنا لانها في معناه
او حال من فاعل يقول فموضعها نصب والعامل
فيها يقول واجاز ابو البقاء ان يكون حالا من الضمير
في مومنين لانه اسم فاعل وهو العامل واعترض
بانه يلزم منه نفي الايمان المقيد بالخداع وهو
فاسد لان المقيد بقيد اذا نفي فله طريقان
اما نفي القيد فقط واثبات المقيد وهو الاكثر
في كلام العرب فيلزم اثبات الايمان ونفي الخداع
وهو فاسد واما نفيهما معا فيلزم نفي الايمان
والخداع وهو ايضا فاسد ومنع ان يكون موضع
يخادعون جرا صفة لمومنين قال لان ذلك
يوجب نفي خداعهم والمعنى على اثباته قلت
وهذا لازم له في جعل يخادعون حالا من ضمير
امنا لان امنا محكي بيقول فيلزم ان يكونوا اخبروا
عن انفسهم بانهم يخادعون وهو باطل وايضا
لو كان منهم لكان يخادع بالنون وقال الخفاجي
في الرد على ذلك كله هذا غفلة منهم فان الجملة الحالية
بل الحال مطلقا اذا وقعت بعد نفي وهي حال من

مدخوله

النظر في مذهبهم فرأى ان المنافق مخلد في النار
عندنا وعندهم واما في الدنيا فاحكام الاسلام جارية
عليهم عندنا وعندهم فليس بيننا وبينهم خلاف
الا فيمن تلفظ بالشهادتين فارغ القلب عن النفي
والاثبات فعندهم هو مومن ناجي وعندنا ليس
بمومن وهو كلام حسن انتهى قلت قوله والامام
تبعا للماتريدي في التاويلات استدل على
ابطال مذهبهم بهذه الاية قد علمت معنى كلام
الامام فيما قدمناه والله اعلم واحكم يخادعون
بدل من يقول يعني بدل اشتمال لاشتمال
القول على المخادعة او كل من كل لانها عين القول
ذكره ابو حيان في النهر وحالا من ضمير يقولوا ولا
يجوز ان يكون حالا من الضمير في بمومنين والعامل
فيها اسم الفاعل كما ذهب اليه ابو البقاء وهذا
اعراب خطاء وذلك انا ادخلت على الجملة نفت
نسبة الايمان اليهم فاذا قيدت تلك النسبة
بحال سلط النفي على تلك الحال وهو القيد
فنفته ولذلك طريقان في لسان العرب احدهما
وهو الاكثر ان ينتفي ذلك القيد فقط ويكون
اذ ذاك قد ثبت العامل في ذلك القيد فاذا قلت
ما زيد اقبل ضاحكا فمفهومه نفي الضحك ويكون قد
اقبل غير ضاحك وليس معنى الاية على هذا اذ
لا ينتفي عنهم الخداع فقط فيثبت لهم الايمان
بغير خداع بل المعنى نفي الايمان عنهم مطلقا
والطريق الثاني وهو اقل ولهذا لا ينتفي القيد
وينتفي العامل فيه فكانه قال في المثال
السابق لم يقبل زيد ولم يضحك اي لم يكن منه

متى تأتنا تلمم بنا في ديارنا تجد حطبا جزلا ونارا تاججا
فتوخذ بدلك اشتمال من تبايع وكذا تلمم بدل من
تاتنا ذكره السفاقسي في تفسيره الله يخدعونه
بزعمهم كما قال الشاعر
وخادعت المنية عنك سرا فلا جزع الا وان ولا رواعا
او اسم الله تعالى زايد كقوله عز وجل فان لله
خمسه او على جعل الفعل بينه وبين ها جس
النفس قال الشاعر
انحت قلوصي واكتلأ بعينها وآمرت نفسي اي امري افعل
وقال الاخر
تذكر من اني ومن اين سرته يؤامر نفسيه كذي الهجمة الابل
وقال في تفسير المغني وقيل يخادعون الله على
زعمهم كما في قوله ويوم يناديهم اين شركائي
على زعمكم وقال في تفسير الكشاف وقيل يخادعون
الله على زعمهم كما في قوله ويوم يناديهم اين
شركائي اي على زعمكم وقال النسفي وقيل معناه
يفعلون ما اظهر وامن الايمان بما اضمر وامن الكفر
وقيل معناه يخادعون الله على زعمهم اي هو عندهم
خداع الله يظنون انهم يخفون على الله شيا
وهو كما قال ويحسبون انهم على شي ونظيره قوله
ويوم يناديهم اين شركائي اي على زعمهم فما اغنت
عنهم الهتهم اي على زعمهم وقال مقاتل معناه اجتروا
على الله وقالوا فيما بينهم نحن نخادع الله وكان
هذا بهتانا منهم كسابر ما افتروا على الله وقيل
معناه يخادعون الله على الاستفهام وهو
كقوله قال هذا ربي اهذا ربي وقال ابن الجوزي
في زاد المسير ان الخادع عند العرب الفاسد والشد

طيب

مدخوله انما يلزم انتفاء مقارنتها لا نفيها نفسها لانه
لا يلزم من نفي الشيء في حال نفي تلك الحال الا
تراك تقول ما جاءني زيد وقد طلع الفجر فينتفي
مجيئه مقارنا لطلوعه ولا يقصد نفي طلوعه
وتعتذر لتركه زيارة صديقك لضيق ذات
يده فتقول لا اتركك مملقا ولا اري لهذا يشتبه على
احد وفي الكتاب المجيد وما كان الله ليعذبهم
وانت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون
وهي حالية جوز وا فيها الوجهين والمعنى
من قبل ان لا انهم صرحوا بهذا في سورة الانفال من
غير تردد فيه واما الصفة فليس لها مثل هذه
الحال وما ذكروه من الوجهين جاريان فيها ولا يجري
في كل قيد وقد تجعل الحال ونحوها في مثله قيدا للنفي
لا للمنفي كما قرروه في قوله اي صاحب تلخيص المعاني
لهم ابالغ في اختصاره تقريبا ومنه يعلم تحقيق هذه
الضابطة وانها ليست على اطلاقها انتهى قلت
فيتحصل من هذا ان المقيد بقيدا ذا انتفى قد له ثلاثة
طرق لا طريقان فقط اما نفي القيد فقط
واثبات المقيد واما نفيهما معا كما سبق مثال
ذلك والطريق الثالث نفي المقيد واثبات
القيد عكس الاول ومثاله الآية في سورة الانفال
وعبارة التلخيص وقال السبكي ويحتمل ان تكون
بدلا من الجملة الواقعة صلة لمن وهي يقول
ويكون هذا من الاشتمال لان قولهم كذا اشتمل
على الخداع فهو نظير قوله
ان على الله ان تبايعا تؤخذ كرها وتجئ طايعا
وقول الاخر

ز للامن باب تعب لغة والاسم الزلة بالكسر والزلة
بالفتح المرة والمزلة المكان الدحض وهو بفتح الميم
واما الزاي فالكسر افصح من الفتح يقال ارض مزلة
تزل فيها الاقدام وزل في منطقه او فعله يزل من
باب ضرب زلة اخطاء وفي نسخة لتنزله بالنون
اي لتسقطه عما ذكر من الانزال قال خرو ويؤيده
ما قال المصنف في سورة يوسف في تفسير قوله تعالى
قالوا يا ابانا ما لك لا تامنا على يوسف الاية اراد وا به
استنزاله عن رايه في حفظه منهم وقال الخفاجي
هو من التنزيل او الانزال وقد فسرها بالاسقاط والازالة
وهو تفسير له بلازم معناه عما اي من امر او عن الامر
الذي هو فيه او بصدده هكذا صححه ارباب الحواشي
ووقع في نسخة عندي عما هو بصدده وكانه من اسقاط
الناسخ وصدد بفتحتين بمعنى القرب يقال هو
بصدد كذا اذا تصدى لفعله وقرب من تناوله اي لتصرفه
عن مطلوبه الحاصل له او عن مطلوبه الذي هو بصدد
تحصيله ذكره الخفاجي وقال السنان عما هو فيه ليس في
بعض النسخ وهو الظاهر وعلى تقدير ثبوته يكون
قوله عما هو بصدده بدلا منه من قولهم اي العرب
خدع الضب بالضاد المعجمة حيوان معروف قال في
المصباح هو دابة شبه الجرذون وهي انواع ما هو على
قدر المرذون ومنها اكبر والجمع ضباب الذا توارى اي
اختفى في جحره بتقديم الجيم على الحاء المهملة قال
في المصباح الجحر للضب واليربوع والحية والجمع جحرة وزان
عنبه وانجحر الضب على انفعل اوى الى جحره وفي
القاموس الجحر بالضم كل شئ يحتفره الهوام والسباع لانفسها
وضب خادع وخدع بفتح الخاء المعجمة وكسر الدال المهملة

وانشد طيب الريق اذا الريق خدع ٭ اي فسد
رواه محمد بن القاسم عن ثعلب عن ابن الاعرابي
قال ابن القاسم فتا ويل يخادعون الله يفسدون
ما يظهرون من الايمان بما يضمرون من الكفر
وقيل انهم كانوا يفعلون في دين الله ما لو فعلوه
بينهم كان خداعا والذين معطوف على الله
امنوا صلة الموصول الخدع مصدر خدعته خدعا
والخدع بالكسر اسم منه والخدبعة مثله ذكره في المصباح
وقال في القاموس خدعه كمنعه خدعا ويكسر خاتله
واراد به المكروه من حيث لا يعلم كاختدعه فانخدع
وقال الخفاجي كذا في اكثر النسخ الخدع بغير الف
وفي بعضها الخدلع بالالف والخدع بكسر الخاء المعجمة
وفتحها بمعنى ان توهم غيرك اي توقع في وهم
صاحبك خلاف ما تخفيه من الامر المكروه اي تضمره
مما هو مكروه عنده يقال وهمت الشيء اهمه اذا
ذهب اليه وهمك وقع ذلك في خاطرك واوهمنيه
غيري ذكره شيخي زاده لتزلد كما هو في النسخ الصحيحة
بالخطاب فعل مضارع من الازلال اي تذهبه
وتمنعه عن مطلوبه الحاصل له ويويده ما قال
المصنف في تفسير قوله تعالى فازلهما الشيطان
عنها اذهبهما عنها ذكره الخفاجي وحرر وقال
شيخي زاده وهو متعلق بقوله توهم والازلال الاسفا ط
والازالة يقال زللت يا فلان تزل زللا والاسم
الزلة اذا زل في طين او مسطق وازله غيره ٥
واستزله والمزلة بفتح الزاي وكسرها المكان
الوحض وهو موضع الزلل وقال في المصباح زل
عن مكانه زلا من باب ضرب تنحى عنه وزل

ومنه اشتقاق المنافق في الدين انتهى قلت
الضب غير اليربوع وخداع الضب هو ما ذكره الراغب
كما قدمناه واما خداع اليربوع فهو الذي ينسب
اليه المنافقار ومنه اشتق النفاق للمنافق قال
الدميري في حياة الحيوان اليربوع بفتح الياء المثناة
التحتية حيوان طويل اليدين جدا وله ذنب كذنب
الجرذ يرفعه صعدا في طرفه شبه الفواره لونه كلون
الغزال وهو يحتفر بيته في مهب الرياح الاربع
ويتخذ فيه كوي وتسمي المنافقار والقاصعاء
والراهطا قال في القاموس المنافقار والنفقة
كهمزه احد جحر اليربوع يكتمها ويظهر غيرها فاذا اتي
من قبل القاصعار ضرب المنافقار براسه فانتفق
وانتفق خرج من نافقائه والقاصعار جحر لليربوع
يدخله وجمعه قواصع شبهوا فاعلاء بفاعلة وتقصيعه
اخراجه تراب قاصعائه والراهطاء والرهطا كحبلاء
وكهمزه من جحر اليربوع التي يخرج منها التراب
فاذا طلب من احدي هذه الكوي نافق اي خرج من
المنافقار وان طلب من المنافقار خرج من القاصعا
فظاهر بيته تراب وباطنه حفر وكذلك المنافق
ظاهره ايمان وباطنه كفر وقال الحافظ وغيره واسم
المنافق لم يكن في الجاهلية لمن يكون اسرا الكفر واظهر
الايمان ولكن الحق تعالي اشتق له هذا الاسم من
هذا الاصل من نافقاء اليربوع لانه لما ابطن الكفر
واظهر الايمان ودري بشئ عن شئ ودخل في باب
الخديعة وادهم الغير خلاف ما هو عليه اشبه في
ذلك فعل اليربوع وقال الجاحظ اليربوع من
نوع الفار زاد القزويني وهو من الحيوان الذي

له

زنة حذر وكتف مبالغة خادع ذكره الخفاجي اذا
اوهم الحارش بالشين المعجمة من الحرش وهو صيد
الضب خاصة وحارش الضباب يحرك يده على جحره ليظنه
حية فيخرج ذنبه ليضربها فيوخذ وقولهم هو يحرش
لعياله اي يكسب مجازا منه وقال في القاموس حرش
الضب يحرشه حرشا وتحارشا صاده كاحترشه وذلك
بان يحرك يده على باب جحره ليظنه حية فيخرج ذنبه
ليضربها فياخذوه ومنه المثل هذا اجل من الحرش
من اكاذيبهم انه اذا ولد ولد لاحد الحرش فبيناهو
وولده في تلعة سمع وقع محفار على فم الجحر فقال
يا ابتي الحرش هذا فقال يابني هذا اجدا قبالة علبه
اي يوقع بي وهم الحارش انه يقبل عليه حين يمر يده
على باب جحره ليظنه حية كما ذكر ثم خرج من باب
آخر يجعله لجحره قال شيخي زاده فقد ازل الحارش
عما هو بصدده واصابه ما هو المكروه عنده وهو ادبار
وامتناعه عن الاصطياد له بعدما اوهمه الاقبال
عليه وقال الراغب في مفرداته واستعمال ذلك
في الضب لما اعتقدوا انه يعد عقربا يلدغ من يدخل
يده في جحره حتى قيل العقرب بواب الضب وحاجبه
ولاعتقاد الخديعة فيه قيل اخدع من ضب وطريق
خادع وخَدِع مضل كانه يخدع سالكه وقال الخفاجي
وخداع الضب لانه يتخذ لجحره منافذ يسترها ويرفق
سترها فاذا راى حارشه اوهمه انه يقبل عليه ثم
يخرق احدى منافذه ويخرج منه وفي الصحاح النافقا
احدى جحرة اليربوع يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع
يرقيقه فاذا اتي من قبل القاصعاء خرقه براسه فانتفق
اي خرج والجمع النوافق ونافق اي اخذ في نافقايه

وقال الخفاجي المخدع بثلث الميم كما في المصباح
وفتح الدال وقال الراغب المخدع بيت في بيت
كأنه بابنه جعله خادعا لمن رام تناول ما فيه
وقالوا اصله الضم وكسر ليوهم انه آلة للخزانة
بكسر اوله ما يخبأ فيه المتاع ولذا قيل الخزانة
لا تفتح ذكره الخفاجي والعبارة مشهورة عند
الموالي الى السعودة رحمه الله تعالى انه سئل عن
الخزانة والقصعة بالفتح او بالكسر فاجاب
بقوله لا تفتح الخزانة ولا تكسر القصعة ومنه
ايضا الاخدعان تثنية اخدع لعرقين تثنية
عرق بكسر العين المهملة والراء الساكنة وهو للبرد
معروف وللشجر ايضا وجمعه عروق واعراق
وعراق خفيف في العنق بالضم وبضمتين
وكامير وصرد الجيد ولونث وجمعه اعناق
ذكره في القاموس وقال الخفاجي وهما عرقان
في جانبي العنق وسعبة من الوريد تخفى
وتظهر فلذا توهم فيهما الخداع فسمي بذلك
ويطلق على جانب العنق مجازا وقال في القاموس
والاخدع عرق في المحجمتين وهو شعبة من
الوريد والجمع اخادع وقال خرو كما قال شيخي
زاده في عبارته المتقدمة في المخدع من الاخداع
بمعنى لا من الخدع وقدمنا ما فيه وعبارته وفي الاساس
خبأ الشيء في المخدع وهو المخزن من الاخداع بمعنى
الاخفاء وفي الصحاح المخدع والمخدع مثل المصحف
والمصحف انتهى بمعنى بضم الميم وكسرها وقدمنا
عن المصباح تثليث الميم وقال في القاموس والمصحف
مثلثة الميم من اصحف بالضم اي جعلت فيه الصحف

والمخادعة

الرئيس مطاع ينقاد اليه فاذا كانت في بيتها
يكون في مكان مشرف او على صخرة ينظر الى الطريق
من كل ناحية فاذا راى ما يخافه صرت باسنانه وصوت
فاذا سمعته انصرفت الى جحرها فانت تصر الرئيس
حتى ادركهم احد رصاد منهم شيا اجتمعوا على الرئيس
فقتلوه وولوا غيره وهي اذا خرجت تطلب
المعاش خرج الرئيس اولا يشرف فان لم ير شيا
يخافه صر اليها يصوت ويصر باسنانه فتخرج
واصله اي اصل الخدع بالمعنى المذكور المتعارف
بين العامة بحسب اللغة قاله شيخي زاده الاخفاء
يعني ان معنى الخدع لغة ما مر واصل معناه بحسب
اشتقاقه ما ذكر وهو الاخفاء لتعديته في اكثر معانيه
فان المنافق يخفي مقصده والضب يخفي مخرجه
ذكره الخفاجي وقال في القاموس خفي لم يظهر
وخفاه هو واخفاه ستره وكتمه فالخفاء والاخفاء
كلاهما متعدي فلا وجه لقول شيخي زاده والظاهر
ان يقال اصله الخفا يقال بحسب اللغة اخدع
اخداعا بمعنى اخفى اخفا فيكون خدع بمعنى اخفى
اخفاء فيكون خدع بمعنى خفي اشار اليه الخفاجي
وقال ابن عطية اصله الفساد وحكى ما ذكره المصنف
بصيغة التمريض وكلام الراغب يوهم ان اصل معناه
التلون ومنه اي من الخدع بمعنى الاخفاء قال
الخفاجي اي مما اخذ من الخدع بمعنى الاخفا قولهم
المخدع بضم الميم وفتح الدال المهملة اسم مكان من
الاخداع لان اسم المكان والزمان والمصدر من المزيد
ان يكون على صيغة اسم المفعول منها فاصله ضم
الميم الا انهم قد كسروها استثقالا لاذكره شيخي زاده

منه في الاطلاق ولذا زيد في تفسير الخدع مع استشعار
خوف او استحياء من المجاهرة وايضا من المعلوم
ان حاله تعالى مع المنافقين لم تكن حقيقة هذا
المعنى المذكور وان المؤمنين وان جاز ان يخدعوا
من غير ان يرجع اليهم في ذلك نقصان لم يجز
ان يقصد واخدعهم فانه غير مستحسن بل مذموم
مستهجن بل مذموم ولانهم اي المنافقين لم يقصدوا
خديعته تعالى لانهم من اهل الكتاب عارفون
بان احدا لا يخدعه تعالى وقد قال في شرح التاويلات
لا احد يقصد مخادعة الله تعالى مع اقراره بانه
خالقه قال تعالى ولئن سالتهم من خلقهم ليقولن
الله ذكره خسرو بل المراد بالمخادعة انما مخادعة
رسوله صلى الله عليه وسلم بناء على حذف المضاف
وهو رسول واقامة المضاف اليه وهو الله مقامه
وهو جايز في كلام العرب عند امن من التباس
المراد ذكره سنجمي زاده وحذف المضاف واقامة
المضاف اليه قد يكون في مضاف واحد وفي اثنين
وفي ثلاثة قال في مغني ابن هشام نحو قوله تعالى
وجاء ربك اي امره قال الله بنيانهم اي الى امره
لاستحالة الحقيقي واسال القرية التي كنا فيها
والعير التي اقبلنا فيها اي اهل القرية واهل العير
وقال تعالى فانها من تقوى القلوب اي فان تعظيمها
من افعال ذوي تقوى القلوب وقال تعالى
فكان قاب قوسين اي فكان مقدار مسافة قربة
مثل قاب قوسين فحذف ثلاثة من اسم كان وواحد
من خبرها كذا قدره الزمخشري وقال المرادي
في شرح التسهيل ويجوز حذف المضاف للعلم به ملتفتا

اليه

والمخادعة مفاعلة وهي انما تكون بين اثنين
بان يضمر كل واحد منهما خلاف مراد الاخر ويوهمه
الموافقة معه في ارادة حصول مطلوبه ليتوصل
من ذلك فيكون كل واحد منهما مخدوعا لصاحبه
ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي المعروف في المفاعلة
ان يفعل كل واحد بالاخر ما يفعله به فصيغة المفاعلة
تقتضي ان يصدر من كل واحد من الجانبين فعل
يتعلق بالاخر وخداعهم اي المنافقين مع الله
تعالى ليس على ظاهره لانه تعالى لا يخفى عليه
خافية هي ضد العلانية كذا في القاموس
لانه تعالى يستحيل ان يخدع عن احد من حيث
انه لا يخفى عليه شيء من البواطن واهل الكتاب
عارفون بانه تعالى عليم بذات الصدور فلا
يتصور ان يخدعه احد فيعلمون بذلك امتناع
ان يصدر منهم فعل الخدع متعلقا بالله تعالى
فثبت بذلك انه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره
ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي وخدع المنافقين
لله تعالى هو ان يوقعوا في عمله خلاف ما يريد ون
به من المكروه ويصيبوه مما لا خفاء في استحالته
لانه لا يخفى عليه خافية وخدع الله تعالى اياهم
بان يوقع في اوهامهم خلاف ما يريدون من
المكاره ليغتروا ثم يصيبهم به لا يصدر منه تعالى
اما عند المعتزلة فلانه قبيح بناء على اصلهم
الفاسد ولذا ترك المصنف التعرض له واما عندنا
معاشر اهل السنة فلانه يمتنع ان ينسب اليه
حقيقة لما يوهمه ظاهره من انه انما يكون
عن عجز عن المكافحة واظهار المكتوم لانه المعهود

زيد قال ابن مالك ولا ارى ذلك لان المعنى لا
يتعين لاحتمال ان يراد الى زيد انتهى وهنا يمتنع
استناد المضاف اليه بذلك الاعراب لاستحالة
مخادعتهم لله تعالى كما مر فحذف المضاف قياسي
او المراد مخادعة رسوله لابتنائه على حذف
المضاف بل بناء على اعتبار المجاز العقلي في النسبة
الايقاعية حيث اوقع فعل المخادعة على غير فاعله
ان يوقع عليه فان حقه ان يوقع على ما يصح الخداع
فاوقع عليه تعالى للملابسة بينهما على ان معاملة
الرسول صلى الله عليه وسلم باعتبار تصديقه
فيما جاء به من عند الله تعالى مع اضمار الكفر به
معاملة الله تعالى من حيث انه اي الرسول صلى
الله عليه وسلم خليفته تعالى في ارضه والناطق
عنه بامره ونواهيه مع عباده وبمثل هذه العلاقة
كما يصح ان يسند اليه الاصل ما حقه ان يسند الى
النايب كما يقال قال الملك كذا وانما القايل وزيره
ومن نائبه يصح ايضا ان يوقع على الاصل
ما حقه ان يوقع على النايب ذكره شيخي زاده
وقال الخفاجي هو مجوز في الاسناد لا في لفظ
الله بناء على انه لا يصح اطلاق لفظ الله على غيره
ولو مجازا كما صرحوا به وقال سناذ في قضية
حذف المضاف وقضية المجاز اشارة الى ان مخادعة
الرسول صلى الله عليه وسلم من مخادعة الله
تعالى ليس على سبيل اطلاق لفظ الله على رسوله
فانه لا يطلق على غيره تعالى لا حقيقة ولا مجازا
بل المراد انه من قبيل حذف المضاف على ان
يكون مجازا بالنقصان مثل واسال القرية

اوانه

اليه ومطرحا ويعرب باعرابه المضاف اليه قياسا
ان امتنع استبداده به والا فسماعا مثال حذفه
ملتفتا اليه قوله تعالى او كظلمات في بحر لجي
يغشاه موج فان الاصل كذي ظلمات فحذف والتفت
اليه فذكر الضمير ومثال حذفه مطرحا قوله تعالى
واسال القرية التي كنا فيها يريد اهل القرية ولو
التفت اليه هنا لقيل الذي كنا فيهم وهذا هو
الاكثر وهو ان تجري الاحكام على لفظ ما قام
مقام المحذوف لا على المحذوف واحترز بقوله
للعلم به مما لا دليل عليه عند حذفه فلا يجوز حذفه
قال بعضهم الا في ضرورة كقول الشاعر
قضى نحبه في ملتقى القوم هَوْبَرٌ اي يزيد بن
هوبر وانما علم هذا من غير البيت وحذف المضاف
بشرط العلم على ضربين قياسي وسماعي وذلك
ان القايم مقام المضاف في الاعراب اما ان يمتنع
استبداده بذلك الاعراب في المعنى او يصح استداده
به فان امتنع فهو القياسي نحو واسال القرية
لعدم استبداد القرية بوقوع السوال عليها
حقيقة ومنه واشربوا في قلوبهم العجل لعدم صلاحية
العجل لان يكون مشروبا وان صح استبداده فهو
السماعي كقوله لا تلمني عتيق حبي الذي لي
يريد لا تلمني ابن ابي عتيق ومن مستحسن هذا
النوع قوله
فدقت وجلت واسبكرت واكملت فلو جن انسانا من الجمال جنت
اراد فدق خصرها وجلت عجزتها واسبكرت
قامتها اي اعتدلت واستقامت فاكملت محاسنها
واجاز ابو الفتح جلست زيدا على تقدير جلوس

قوله يخادعون على اصله لا بمعنى يخدعون وصدوره
من المنافقين حقيقة متعلقا بالرسول والذين
امنوا ظاهر واما صدوره منهما كذلك متعلقا
بالمنافقين ففيه خفاء لان صدور الخدع من
الرسول والمومنين في حقهم حقيقة ليس بظاهر
ولا محال لان يكون الخدع من احد الجانبين حقيقة
ومن الاخر مجازا لاتحاد اللفظ واما معطوف على
قوله اما يخادعة الرسول اذ صورة صنعهم اي المنافقين
صنعته اصنعه صنعا والصنعة عمل الصانع والصنيع
ما اصطنعته من خير كذا في المصباح وقال في القاموس
صنع اليه معروفا كمنع صنعا بالضم وصنع به صنيعا
قبيحا فعله وصنع الشيء صنعا بالفتح والضم عمله
وما احسن صنع الله بالضم وصنيع الله عندك
مع الله تعالى من بيان لصنيعهم اظهارا لايمان
بقولهم امنا بالله وباليوم الاخر واستظهار اي
اخفاء الكفر في قلوبهم وصوره صنع بالضم الله
تعالى بهم اي مع المنافقين باجراء اي بامره
تعالى للنبي صلى الله عليه وسلم ان يحكم في الدنيا
بجميع احكام المسلمين عليهم اي على المنافقين كالتوارث
وحقن الدم واعطاء السهم من المغنم ونحو
ذلك وهم اي والحال انهم يعني المنافقين عنده
تعالى من اخبث الكفار اي اكثرهم خبثا بالضم قال
في المصباح خبث الشيء خبثا من باب قرب خلاف
طاب وهم عنده تعالى اهل اي اصحاب الدرك
الاسفل من النار اسفل من الكافرين لانهم
اخبث منهم عنده تعالى كما ذكر استدراجا منه
تعالى لهم وهو مفعول من اجله علة لقوله

صنع

او انه مجاز عقلي في النسبة الا بقاعية من حيث
ان مخادعة الرسول صلى الله عليه وسلم كانها
مخادعة الله تعالى لانه خليفته في ارضه والناطق
عنه بامره ونواهيه مع عباده كما يقال قال
الملك كذا ورسم كذا وانما القائل والراسم وزيره
او بعض خواصه الذين قولهم قوله ورسمهم رسمه
كما قال تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله
وقال تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله
هذا تاييد لكونه خليفة الله ولكون معاملة
الرسول صلى الله عليه وسلم معاملة مع الله لان
كل ما يتعلق بالرسول صلى الله عليه وسلم عايد
بالاخرة الى الله والى دينه ولا يرد عليه ان اطاعة
الرسول صلى الله عليه وسلم تستلزم اطاعة الله
ومبايعته صلى الله عليه وسلم تستلزم مبايعة
الله لانهم اذا عاهدوا الرسول صلى الله عليه وسلم
ان يؤيدوه فقد عاهدوا الله ان يؤيدوا دينه
فان قلت لا اسناد في جانب المشبه عقلي وفي جانب
المشبه به حقيقي لان اطاعة الرسول صلى الله
عليه وسلم اطاعة الله حقيقة قلت التشبيه باعتبار
ظاهر المشبه وهو ادعاء الاتحاد بينهما مبالغة
ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده وفي ايثار هذه
الطريقة تفخيم امر الخليفة وتعظيم شانه حيث
جعل مخادعة خليفته بمنزلة مخادعة نفسه فثبت
بهذين الوجهين جواز ان يراد بقوله تعالى
يخادعون الله انهم يخادعون رسوله والذين
آمنوا وبقي الكلام في توجيه صدور فعل الخداع من
كل واحد من الجانبين مشعلقا بالاخر حتى يكون

وان لم نطلع عليها والله اعلم وقال النفي في
تفسيره ثم المخادعة وهي على المفاعلة وان كانت
اصلها لما يكون بين الاثنين فقد يكون فعل الواحد
كالمسافرة والمضادفة فان حملت على الوضع فالخداع
كان منهم وجزاء الخداع من الله فان قالوا ان لم
يعرفوا الله فكيف خادعوه وان عرفوه كيف
خداعه قلنا انهم عملوا عمل المخادعين من الوجوه
المذكورة ثم انما جعل مخادعتهم رسوله مخادعة
تشريفا له صلى الله عليه وسلم كما جعل نصرته نصرته
بقوله ان تنصروا الله ينصركم اي تنصروا رسول
الله ينصركم وكما جعل مبايعته مبايعة الله بقوله ان
الذين يبايعونك انما يبايعون الله وكذا في اشباه
ذكرها في ايات امنوا بالله ورسوله اطيعوا الله ورسوله
ومن يعص الله ورسوله استجيبوا لله وللرسول
ومن يشاقق الله ورسوله اذا نصحوا لله ورسوله
فاذنوا بحرب من الله ورسوله يخادعون الله ورسوله
يؤذون الله ورسوله والله ورسوله احق ان يرضوه
انما وليكم الله ورسوله فيرى الله عملكم ورسوله
لا تقدموا بين يدي الله ورسوله مهاجرا الى الله ورسوله
ويحتمل ان يراد يخادعون في قوله تعالى يخادعون
الله والذين امنوا يخدعون هذه الجملة معطوفة
على ما تقدم من قوله والمخادعة تكون بين اثنين
وان كان بمعنى يخدعون لا يحتاج الى اعتبار
خدع الله تعالى والمؤمنين اياهم والتاويل بما
مر فالمفاعلة ليست على بابها قالوا بان تاتي
هذا الباب على ان يكون بين اثنين فصاعدا
يفعل احدهما بصاحبه ما فعل الصاحب به نحو ضارب

صنع الله او للاجراء وقال في القاموس استدرجه
خدعه وادناه كدرجه واقلعه حتى تركه يدرج
على الارض واستدراج الله تعالى العبد انه كلما
جدد خطيئة جدد له نعمة وانساه الاستغفار
وان ياخذه قليلا قليلا ولا يباغته وصورة
امتثال الرسول صلى الله عليه وسلم وامتثال
المومنين امر بالنصب مفعول المصدر الله
تعالى في اخفاء حالهم اي المنافقين والستر
عليهم وتاويل ما يظهر منهم وارجاعه الى ما هو
الصواب وفي اجراء حكم الاسلام عليهم اي
المنافقين بان يعاملوهم معاملة المسلمين
في جميع احكام الشرع مجازاة علة للامتثال المذكور
اي مقابلة لهم اي للمنافقين من الله تعالى
ومن الرسول صلى الله عليه وسلم ومن المومنين
بمثل صنعهم الذي صنعوه صورة منصوب
على التمييز يعني ان هذا فعل صادر عن المنافقين
بالقياس الى الله والمومنين يشبه الخدع بحسب
الصورة وكذا الحال في صنع الله والمومنين
معهم فبينهم من الجانبين معاملة شبيهة بالمخادعة
صنع خبر ان المتخادعين على صيغة التثنية
لا على صيغة الجمع ذكره شيخي زاده وقال في
تفسير المغني والخداع من الله تعالى يقع بان
يظهر لهم من الاحسان ويعجل من النعيم في
الدنيا خلاف ما يغيب عنهم ويترتب من عذاب
الاخرة وقال سنان ولعل المصنف جوز الخدع
من الرسول صلى الله عليه وسلم والمومنين بالنسبة
الى المنافقين لحكمة ومصلحة لهم داعية الى ذلك

النحاة وان كان كلام اهل المعاني في الفصل والوصل
يوهمه او قوله يخادعون استيناف بياني بذكر ما
هو الغرض المقصود منه اي من قوله تعالى يقول
امنا وقال الخفاجي هذا بيان للاستيناف وانه
جواب لسوال مقدر ويحتمل انه راجع لهما يعني
ان الغرض من البيان والاستيناف بيان حالهم
فقط والاستيناف هنا استيناف بياني في جواب
سوال مقدر كانه قيل لم يدعون الايمان كاذبين
وما نفعهم ذلك فقيل يخادعون الى آخره وعلى
تقدير السوال هو ايضا مبين فالمآل واحد فيهما
وعلى كلا الوجهين لا محل لهذه الجملة من الاعراب
والمناسبة تامة لكون يخادعون بمعنى يخدعون
لاختصاصهم به كاختصاص القول المذكور وان
كان لا بقاء المخادعة على ظاهرها وجه ايضا لان
ابتداء الفعل في باب المفاعلة من جانب الفاعل
وهو صريحه وان كان المفعول ياتي بمثل فعله
فهو مدلول عليه من عرض الكلام وقال شيخي زاده
فان يقول لانه من جانب واحد وهو المنافقون
ينبغي ان يكون فعل الخدع ايضا من جانب واحد
ليطابق البيان المبين والاستيناف ايضا
يفيد فايدة البيان لانه في معرض الجواب
لما عسى ان يقال ما بالهم يقولون امنا وما هم
بمومنين وما غرضهم من ذلك فقيل يخادعون
الله فلما كان هذا الكلام بيانا لغرضهم كان الفعل
المذكور من جانبهم فقط فكان يخادعون بمعنى
يخدعون ويحتمل ان تكون هذه الجملة حالا من
الضمير في يقول والمعنى ومن الناس من يقول

زيد عمرو او خادع زيد عمرو او تكون المفاعلة بمعنى
فعل اي للتكثير نحو ضاعفته وضعفته وبمعنى
افعل نحو عافاك الله واعفاك وبمعنى فعل نحو راقب
ورقب وسافر وقد ذكره التفتازاني في شرح التصريف
في قوله تعالى هنا يخادعون الله بمعنى يخدعون
اما خادع بمعنى خدع بالتشديد اكثر المخادعة او بمعنى
خدع بالتخفيف كسافر بمعنى سفر قال في القاموس
سافر الى بلد كذا سفارا ومسافرة بمعنى وقال
الخفاجي وعلى هذا لا يحتاج الى تاويل خداع الله
او المومنين بما مر انفي قلت اما تاويل خداع المومنين
بان يكونوا هم الذين يخادعون المنافقين او
يخادعهم المنافقون فظاهر انه على هذا لا يحتاج
الى تاويل وكذلك خداع الله تعالى بان يكون الله
هو الذي يخادع المنافقين فظاهر ايضا لا يحتاج
الى تاويل واما خداع المنافقين لله تعالى فانه
يحتاج الى تاويل في تسميته خداعا كما مر بان معنى
الخدع ان توهم غيرك خلاف ما تخفيه من المكروه
لتنزله عما هو بصدده وتقدم عن القاموس ان
خدعه خدعا ختله واراد به المكروه من حيث لا
يعلم والاسم الخداع وفعل المكروه بالله تعالى
وعدم علمه كل ذلك مستحيل في حقه تعالى فلا بد من
التاويل على هذا ايضا كما لا يخفى وسياتي تاويله
قريبا عن سنان لانه اي قوله يخادعون هو تعليل
لكونه بمعنى يخدعون بيانا اي تفسيرا لما قبله
من قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله الآية
قال الخفاجي المراد بالبيان التفسير والعطف المراد
بالبيان عطف البيان لانه لا يجري في الجمل عند

آتى به على وزن فاعلت كما في قولهم طارقت النعل
وعاقبت اللص للمبالغة في قوة الفعل وكماله كما يقال
فلان يخاشن الله اي يخشى خشية عظيمة ذكره
شيخي زاده فان الزنة المذكورة بمعنى الوزن
اي وزن فاعل يفاعل لما كانت للمغالبة اي المعارضة
وبيان الغالب من المعارضين والفعل متى غولب
فيه نحو كارمني فكرمته وناضلني فنضلته اي غلبته
في الكرم ورمي السهم ومعنى غولب اي عورض
فيه ونوزع وجرى بينه وبين صاحبه فيه مباراة
ومغالبة كان المغاضبة اي من ذلك الفعل اذا جاء
على اصله بلا مغالبة معارض يعارضه فيه ومباري
يباريه فيه وهو عطف بيان لقوله معارض يقاد
فلان يباري فلانا اي يعارضه ويفعل مثل فعله
وفي نسخة مبارز بالمزاي قال في القاموس بارز
القرن مبارزة وبرازا برز اليه اي ظهر وهما يتبارزان
استصحبت جواب لما اي الزنة المذكورة تضمنت
واستلزمت ذلك اي المذكور وهو المغالبة فحينئذ
يقوي الداعي الى الفعل ويبذل كل واحد منهما غاية
جهده ونهاية طاقته في اظهار الفعل ليظهر غلبته
فيجيء الفعل حينئذ اقوى واحكم ذكره سنان
وعضده اي يقوي الاحتمال المذكور وقال الخفاجي
اي يؤيده ويقويه من اعضدته بمعنى اعنته
واصله صرت له عضدا قراءة من قرا هذه القراءة
مروية عن ابن مسعود رضي الله عنهما وانى حيوة
يخدعون مكان يخادعون قال خرو ويتوجه
عليه السوال بان خدعهم الله تعالى محال فيتاتى
الجوابان الاول بلا تغيير والثاني بنوع

تغيير

كذا حال كونهم مخادعين وقال الخفاجي عن
السيد الشريف قدس سره انه قال بتعين صاحب
الكشف جعل يخادعون بيانا ليقول اولى
من جعله مستانفا لانه ايضاح لما سبق وتصريح
بان قولهم كان مجرد خداع وايضا ليست الخا دعة
امرا مطلوبا لذاته فلا يكون الجواب شافيا
بل يحتاج الى سوال اخر كما ذكره وقال سنان
وعلى هذا سقطت مونة التكلف عن احد الجانبين
فاما ان يراد بخدعهم الله تعالى خدع رسوله
على احد التاويلين او يراد منه خدع المومنين
فقط ويكون ذكر الله تعالى لمجرد التمهيد والتو طئة
لاتعلق الخدع به وفايدة اسناد الفعل الى شئ
والمراد اسناده الى ماعطف عليه قوة اختصاص
المعطوف بالمعطوف عليه من جهة الدلالة على
انه صادر من التلبس بحيث يصح ان تسند احواله
الى الشئ الاول قصدا لانه بمنزلته فهذه الطريقة
فوق تمام بدال فان فايدته ان المقصود بالنسبة
فيه هو الثاني فقط وفايدتها هاهنا التنبيه
على قوة اختصاص المومنين بالله تعالى وقربهم
منه حتى كان الفعل المتعلق بهم دونه يصح
ان يعلق به ويسند اليه ايضا وكلا الحالين في
قوله تعالى يوذون الله ورسوله فانهم لا يوذون
الله تعالى حقيقة بل الرسول وحده الا انه
اي يخدعون هذا مستثنى من قوله يراد يخادعون
يخدعون اي الا ان يخدعون الواقع من واحد
اخرج بالبنا للمفعول حال كونه في زنة كعدة
بمعنى الوزن اي ان هذا المعنى او مطلق اللفظ

جمع غرض بالتحريك وهو في الاصل الهدف الذي يرمي
اليه والجمع اغراض مثل سبب واسباب وتقول
غرضه كذا على التشبيه بذلك اي مرماه الذي
يقصده وفعل لغرض صحيح اي لمقصد ذكره في المصباح
والمقاصد جمع مقصد بفتح الصاد المهملة مقصد
يمي واسم المكان بكسرها نحو له مقصد معين ذكره
في المصباح وما يخادعون اي المنافقون في حال
مخادعتهم لله والذين امنوا وجه هذه القراءة المقابلة
مع يخادعون الله اشار اليه النسفي في المدارك
الا انفسهم الا في الاصل حرف استثناء وانفسهم
مفعول به وهذا استثناء مفرغ وهو عبارة عما
افتقر فيه ما قبل الا لما بعدها الا ترى ان يخادعون
يفتقر الى مفعول ومثله ما قام الا زيد فقام مفتقر
الى فاعل والقيام بخلافه بالا يفتقر فيه ما قبل الا لما
بعدها نحو قام القوم الا زيدا وضربت القوم الا بكرا
فقام قد اخذ فاعله وضربت اخذ مفعوله وشرط
الاستثناء المفرغ ان يكون بعد نفي او شبهه كالاستفهام
والنهي واما قولهم قرات الا يوم كذا فالمعنى على نفي
مؤول تقديره ما تركت القراءة الا يوم كذا ومثله
وبانى الله الا ان يتم نوره وانها لكبيرة الا على الخاشعين
ذكره الحبيب قراءة اي هذه قراءة الامام نافع بن
ابي نعيم اسم ابي نعيم عبد الرحمن مولى جعونة
ابن شعوب الليثي حليف حمزة بن عبد المطلب
واصله من اصبهان وبالمدينة اقام وبها مات
سنة سبع وستين ومائة في خلافة الهادي
والامام عبد الله ابن كثير المكي مولى علقمة بن
عمرو الكناني وهو من ابناء فارس الذين بعثهم

كسرى

تفسير بان تجعل الاستعارة في جانب خداعهم لله تعالى
لانه ردكان غرضهم اي المنافقين في ذلك اي
في اظهار الايمان مع ابطان الكفر كانه قيل لاي
غرض اقدموا على النفاق ولاي مقصود عن موا
على الخداع فاجاب بقوله ان يدفعوا اي المنافقون
بنفاقهم عن انفسهم ما يطرق بالبنا للمفعول من
طرقه الزمان بنوايبه اذا اصابه بها والتخفي مطروق
والنوايب مطروق بها ذكره شيخي زاده وقال
الخفاجي ما عبارة عن القتل والغارة ونحوه من
الاسر والنهب او اخذ الجزية والخراج به الضمير
للموصول من بفتح الميم نايب الفاعل ليطرق
سواهم اي غير المنافقين من الكفرة جمع كافر المجاهرين
بكفرهم وان يفعل بالبنا للمفعول بهم اي بالمنافقين
ما يفعل بالبنا للمفعول بالمومنين المخلصين
من الاكرام في الدنيا والاعطاء من بيت المال
ومن الغنايم وان يختلطوا بالمسلمين في جميع اعمالهم
واحوالهم فيطلعوا اي المنافقون على اسرارهم
اي المومنين اي ما يخفونه عن اعدائهم من امر الحرب
وغيرها ويذيعوها اي المنافقون من الاذاعة
بالذال المعجمة والعين المهملة الاظهار ذكره الخفا
وقال في المصباح ذاع الحديث ذيعا وذيوعا
انتشر وظهر واذعته اظهرته الى هنا بزيهم اي
اي منابذي المومنين جمع منابذ اسم فاعل من
المنابذة بالباء الموحدة والذال المعجمة وهي
اظهار العداوة كان كل واحد ينبذ لصاحبه ما
في قلبه من العداوة او ينبذ اليه عهده ذكره الخفاجي
لبي غير ذلك المذكور من الاعراض التي للمنافقين

يجوز ان تكون دايرة الخداع استعارة مكنية تخيلية
لان خداعهم كانه دايرة اخرها اولها انتهى والمعنى
في ذلك ان قوله دايرة الخداع اي دورانه فهو تخييل
والمشبه به محذوف وهو الدايرة المرسومة فالوصفية
تخييل والاسمية مكنية وقال سنان وفي بعض
النسخ دابرة الخداع بالباء الموحدة وفسرت باخره
اي اخر الخداع وعاقبته راجعة اليهم وفي الصحاح
الدابرة اخر الامر ودابرة الانسان عرق قوبه
وهو العصب الغليظ المؤثر فوق عقب الانسان
وهذا المعنى الاخير غير مناسب للمقام وفيه ايضا
قطع دابرهم اي اخر من بقي منهم وفي المغرب
الدابرة اخذة من اخذ المتصارعين ومعنى ان
دايرة الخداع راجعة اليهم ان سعي وما يخادعون
الا انفسهم اذ ضرر تلك المخادعة راجع اليهم لا يعدوهم
ذكره سنان او انهم اي المنافقين في ذلك الخداع
الذي فعلوه لله وللمومنين خدعوا به انفسهم
لما غروها اي القوها في الغرور بذلك على توهم
انهم خادعوا الله والمومنين وخدعتهم انفسهم
ايضا حيث حدثتهم بالاماني جمع امنية بتخفيف
الياء التحتية وتشديدها ذكره الخفاجي وقال
في المصباح تمنيت كذا قيل ما خوذ من المناكحصا
وهو القدر لان صاحبه يقدر حصوله والاسم
المنية والامنية وجمع الاولى منى مثل غرفه وغرف
وجمع الثانية الاماني الفارغة بالغين المعجمة
بمعنى الخالية عن الفايدة مجانا فكانوا كمن
اشتد عطشه فاستقى من تاوله كونا فارغا ليروبه
ذكره الخفاجي وحملتهم اي نفوسهم على مخادعة

من

كسرى في السفن الى اليمن لما طرد تهم الحبشة
من اليمن ويعرف بالداري والدار بطن من لخم
ويقال هو منسوب الى تميم الداري وقيل الى
دارين موضع بالبحرين يجلب منه الطيب
وقال الاصمعي كل عطار او العرب تسمي العطار
الداري توفي سنة عشرين ومائة وابي عمرو
ابن العلا بن عمار بن العريان بن عبد الله بن
الحارث بن جلهم بن حجر بن خزاعة بن مازن
ابن مالك بن عمرو بن تميم قال المبرد وغيره
اسمه كنيته وقيل اسمه زبان وقيل العريان
وقيل محبوب وقيل عيينة نشاء بالبصرة ومات
بالكوفة سنة اربع وخمسين ومائة واصله من كازرون
والمعني على هذه القراءة ان دايرة اي ما يدور
ويترتب عليه الخداع من المضرة والآفة ذكره
البيضاوي زاده وقال الخفاجي الدايرة اسم لما يحيط بالشيء
ويدور حوله والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية
لان الدايرة في الاصل اسم فاعل او للتانيث والمراد
بها هنا ما يترتب على خداعهم من الضرر لان
الدايرة تقال في المكروه مقابلة للدولة قال
تعالى نخشى ان تصيبنا دايرة راجعه اليهم اي
المنافقين وضررها اي تلك الدايرة يحيق بمعنى
يصيب وينزل بهم اي بالمنافقين اسناده الى
قوله تعالى ولا يحيق المكر السيء الا باهله وفي
التعبير بالدايرة لطف لانها خط مستدير تتساوي
جميع الخطوط الخارجة من مركزه اليه واذا رسم
بخط من حيث ابتدا ولما كان الخداع ابتدا منهم
ثم عاد اليهم كان كالدايرة الرسمية وعلى هذا

استعارة بتبعيه و قرا الباقون اي بقية القرا
السبعة وهم عاصم و حمزة والكسائي وابن عامر
وما يخدعون من غير الف لان المخادعة في القراة
الاولى لا تتصور الا بين اثنين يعني انها مفاعلة
تقتضي حقيقة اثنين مخادِع ومخادَع ولا يكفي
لتحقق حقيقته المغايرة الاعتبارية كما مر وما
قيل عليه ان الخدع بل كل متعدي يقتضي اثنين
فهذا ترجيح بلا مرجح و فرق بدون فارق
ودفعه بانه لابد للشركة في الخداع من اثنين
متغايرين بالذات بخلاف الخدع فانه يكفي
فيه المغايرة بين الفاعل والمفعول بالاعتبار
كما في معالجة الطبيب نفسه وعلم الشخص بنفسه
ليس بشيء اما السوال فلان مراده ان باب
المفاعلة يقتضي ذلك وصفا وعقلا واما تغاير
الفاعل والمفعول فليس وصفا وانما هو بحسب
الاقتضاء ولذا جاز في افعال القلوب وما الحق
بها اتحاد الفاعل والمفعول واما الجواب فلان
المعالجة مفاعلة محتاجة الى التاويل كما مر والعلم
مستثنى من هذه القاعدة لجواز تعلق علم المرء
بنفسه ذكره الخفاجي قلت مراد المصنف بقوله
لان المخادعة لا تتصور الا بين اثنين يعني ان
كلا واحد منهما فاعل ومفعول وهذا معنى باب
المفاعلة لا مطلق الاثنين حتى يدخل فيه نحو العلم
ومفعوله نحو الخدع ولكن لما كان المراد لا يدفع
الايراد حصل التشكيك والترداد فيما لا حاجة فيه
ان يعاد وترك باكلنا المفعول من القراءات
الشواذ وما يخدعون بتشديد الدال المهملة مكسورة

من لا تخفى عليه خافية اي حيلة خفية او خدعة
خفية وهو الله تعالى فتوهموا انهم خادعوه
تعالى وهم انما خادعوا انفسهم وخادعتهم انفسهم
انما بتمني حصول ما هم طالبوه بالتفاق من
دفع المضار وجلب المنافع وقال شيخي زاده
وعلى هذا المعنى اندفع ما يتوهم من ان قصر
مخادعتهم على انفسهم ينافي تعليقها بما علقت
به سابقا وذلك لان هذه المخادعة مخادعة
اجرى جارية بينهم وبين انفسهم باعتبار التغاير
المبني على التجريد بان يجرد وا من انفسهم اشخاصا
يخادعونهم كما يخادعون غيرهم من الاشخاص
كما تجرد من نفسك شخصا تخاطبه كما في قول الشاعر
تطاول ليلك بالاثمد • وبهذا المعنى يندفع ايضا
ما يقال ان المخادعة لا تكون الا بين اثنين فكيف
يتصور مخادعتهم انفسهم ولا اثنينية وتصوير جريان
المخادعة بينهم وبين انفسهم في مخادعتهم الله
تعالى والمومنين على الوجه المذكور انهم في تلك
المخادعة يخدعون انفسهم بان يوهموها الاباطيل
والاكاذيب من انهم قد خدعوا الله تعالى والمومنين
وهي تنخدع بذلك وتغتر وتطمئن وكذلك
انفسهم تخدعهم بان تحدثهم اي تلقيهم الامنيات
الخالية عن الفايدة والاطماع المبنية على السفاهة
والوقاحة فلما اوهموا انفسهم الاباطيل واوهمتهم
انفسهم الاكاذيب بانهم يتفرغ على تلك المعاملة
مع المومنين امور واغراض مهمة كانت معاملتهم
مع انفسهم شبيهة بمعاملة المخادعين فاطلق عليها
اسم المخادعة ثم اشتق منها يخادعون فكانت

ينتقصوك ويسلبوك اوهو علي المشبه بالمفعول
او علي جواز تصريف التمييز كما في غبن رأيه
ذكره الخفاجي وقال الرضي واصل التمييز التنكير
وهو ان المقصود رفع الابهام وهو يحصل بالنكرة
وهي اصل فلو عرف وقع التعريف ضايعا واجاز الكوفيون
معرفته نحو سفه نفسه وغبن رأيه وبطر عيشه
والم بطنه ووفق امره ورشد امره وزيد الحسن
الوجه وعند البصريين وسيبويه معني سفه
نفسه اي سفهها او سفه في نفسه والم بطنه مضمن
معني شكا ووفق امره ورشد امره وبطر عيشه
بمعني في امره وفي عيشه والحسن الوجه مشبه بالضارب
الرجل والنفس ذات الشي وحقيقته فالذات
ان دلت علي الوصفية نحو ذات جمال وذات حسن
كتبت بالتاء لانهم اسم والاسم لا تلحقه الها الفارقة
بين المذكر والمونث وجاز بالها لانه فيها معني الصفة
فاشبه المشتقات نحو قايم وقايمة وقد يجعل اسما
مستقلا فيعبر به عن الاجسام فيقال ذات الشي
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 تعالي لا تلحقها تاء التانيث فلا
يقال علامه وان كان اعلم العالمين قال وقولهم
الصفات الذاتية خطاء ايضا فان النسبة الي ذات
ذووي لان النسبة ترد الاسم الي اصله وما قاله ابن
برهان فيما اذا كانت بمعني المصاحبة والوصف
مسلم والكلام فيما اذا قطعت عن هذا المعني وجعلت

في

مع ضم الياء التحتية وفتح الخاء المعجمة من خدع بالتشد
على ان بناء التفعيل للمبالغة والتكثير ذكره شيخي
زاده وقال خروج من خدع بالتشديد بمعنى
خدع بالتخفيف كقتل بمعنى قتل وقرئ ايضا
وما يخدعون بفتح الياء وفتح الخاء وتشديد الدال
المهملة مكسورة بمعنى يختدعون اي اصله يختدعون
نقلت فتحة التاء الى الخاء ثم قلبت التاء دالا لقرب
ثم ادغمت الدال في الدال ذكره شيخي زاده وهاتان
القراءتان على البناء للفاعل وانفسهم مفعول
الفعل لانه متعدي بنصب مفعوله كما في قولك
نزعت الثوب اي قلعته وقيل ينبغي ان يكون نصب
انفسهم في هذه القراءة اي الثانية بنزع الخافض
اي عن انفسهم الا ان يثبت اختدع بمعنى خدع ذكره
شيخي زاده وقرئ ايضا وما يخدعون بضم الياء
وفتح الخاء وتشديد الدال مفتوحة وقرئ ايضا
وما يخادعون بضم الياء وفتح الخاء وتشديد
الدال مفتوحة على البناء للمفعول اي في هاتين
القراءتين محالا لانه افتعال واصله يختدعون
بنقل حركة الدال وادغامها في التاء لقرب مخرجهما
واختدع جاء عن العرب متعديا كما في الاساس
وغيره يقال خدعه واختدعه اذا ختله فانخدع
وقراءة المجهول لابن شداد والجارود بن ابي سبرة
ذكره الخفاجي ونصب انفسهم في هاتين القراءتين
بنزع الخافض على معنى خدعت زيدا نفسه اي
عن نفسه على ان نصبه على الحذف والايصال
كقوله تعالى واختار موسى قومه اي من قومه
او هو متعدي حملا على ما هو بمعناه او ضمن معنى

من عالم الامر فان اراد به هذا اختص بالحيوان
بل بالانسان وقد قال في كتاب الروح انه حقيقة
عرفية فيه وقال في المصباح والنفس الدم ومنه قولهم
لا نفس له سائلة اي لا دم له يجري وسمي الدم نفسا
لان النفس الذي هو اسم لجملة الحيوان قوامه
بالدم وخرجت نفسه وجاد بنفسه اذا كان في السياق
والنفس انثى ان اريد بها الروح قال تعالى خلقكم
من نفس واحدة وان اريد الشخص فذكر وتجمع النفس
ونفوس مثل فلس وافلس وفلوس ثم قيل للروح
نفس لان نفس الحيوان التي به اي بالروح فهو من
اطلاق المسبب على السبب قال شيخي زاده هذا
بيان للعلاقة وكذا الحال في سائر التعليلات
يعني ان لفظ النفس في الاصل اسم لذات الشيء ثم اطلق
على امور اخر للعلاقة بينها وبين ذات الشيء فاولا
نقل منه واطلق على الروح سواء كان روحا حيوانيا
او انسانيا وهو النفس الناطقة بناء على ان الروح
باي معنى كانت سبب لقوام النفس بمعنى ذات
الشيء التي على طريق اطلاق اسم المسبب على السبب
وقيل للقلب نفس ايضا لانه اي القلب محل الروح
فهو من اطلاق المحل على الحال من قبيل قولهم
نزح البير قال شيخي زاده يدل على ان النفس نقل
اولا عن ذات الشيء الى الروح ثم نقل عنه الى القلب
لانه محل الروح الحيواني قال في شرح المواقف
ان القلب له تجويف في جانبه الايسر ينجذب
اليه لطيف الدم فيبخره بحرارته فذلك البخار
هو المسمى بالروح عند الاطباء ثم انه يسري من القلب
الى جميع البدن وقال الخفاجي القلب عضو

صنوبري

في غيره بمعنى الاسمية نحو قوله تعالى عليم بذات
الصدور والمعنى عليم بنفس الصدور اي ببواطنها
وخفياتها وقد صار استعمالها بمعنى نفس الشيء
عرفا مشهورا حتى قال الناس ذات متميزة وذات
محدثة ونسبوا اليها على لفظها من غير تغيير فقالوا
عيب ذاتي بمعنى جبلي وخلقي وحكى المطرزي
عن بعض الائمة كل شيء ذات وكل ذات شيء وحكي
عن صاحب التكملة جعل الله ما بيننا في ذاته وتول
الى تمام ۞ ويضرب في ذات الاله فيوجع ۞ وحكي
ابن فارس في مقيس الالفاظ قول الشاعر ۞
نعم 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 المهدوي في التفسير النفس في
اللغة على معاني نفس الحيوان وذات الشيء
الذي يخبر عنه فجعل نفس الشيء وذات الشيء مترادفين
واذا نقل هذا فلا لكلمة عربية ولا التفات الى
من انكر كونها من العربية فانها في القرآن وهو افصح
الكلام الفرنجي ذكره في المصباح وقال الخفاجي
في قوله ذات الشيء نفسه هذا باعتبار المعنى العام
الشامل لكل شيء وهو على هذا لا يختص بالاجسام
ولا بذوات الارواح كما يقال هو نفسه كذا وحقيقة
الشيء وعينه وذاته بمعنى في العرف العام فليس
المراد بالشيء الحيوان كما قيل بناء على ان تقريره في
بيان مناسبات المعاني يقتضيه الا ان الامام الغزالي
فسر الذات في السر المصون بامر شامل للروح والجسد
او هو الجسد القابل به الروح وعند اهل المعقول
بمعنى الحقيقة وهي جوهر تحل به المعقولات وهو

وهو قنو النخلة والترجيب ضم اعذاقها الى
سعفاتها وشدها بالخوص ليلا ينفضها الريح او
وضع الشوك حولها ليلا يصل اليها آكل قال الطيبي
والجالب للبنا معنى القيام كانه قال المرء تقوم
معانيه بهما ويكمل المرء بهما وانشد الزبير
وكاين ترى من صامت لك معجب ۞ زيادته او نقصه في التكلم
لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم يبق الا صورة اللحم والدم
فالنفس على هذا المعنى الجملة لقوله المرء باصغريه
وقيل للدم نفس كما مر لان قوامها بكسر القاف
وفتح الواو يعني ما به تقوم النفس وتبقى به
اي بالدم والنفس تؤنث بمعنى الروح وتذكر
بمعنى الذات كما في المصباح ذكره الخفاجي وعبارة
المصباح وان اريد الشخص فذكر كما سبق ولفظ
الذات مونث وقال شيخي زاده وقيل للدم نفس
من حيث ان نفس الشي اي ذاته تتقوم به حي
روي ان بعض الاطبا ذهبوا الى ان الروح هو
الدم وقيل للماء نفس لفرط اي كثرة حاجتها
اي النفس اليه اي الى الماء لان ذوات الارواح
تحتاج اليه فرط احتياج قال الله تعالى وجعلنا
من الماء كل شي حي وروي عن قيصر انه بعث
الى معاوية رضي الله عنه بقارورة وقال لم اجعل
فيها كل شي فسال ابن عباس رضي الله عنهما
فقال له اجعل فيها الماء وقال الخفاجي في تسمية
الماء نفسا وهذا مما تبع فيه الزمخشري وهو امام
يقتدى به الا ان ابن الصايغ اشار في حاشيته
على الكشاف الى انه لم يوجد في كتب اللغة والذي
فيها النفس بفتحتين كما نقله كراع واستشهد له

صنوبري معروف واطلاق النفس عليه من قبيل ذكر
المسبب وارادة السبب او انه اطلاق اللازم على
ملزومه لان النفس ذات الشي وذات الحيوان
بالقلب تتقوم لان القلب مبدأ الحياة ومحل الروح
الحيواني ولذلك خلق في وسط الصدر لانه احرز
المواضع في البدن اذ العظام سور حصين عمر
والفضلات حرس له والمراد بالروح التي تحله بخار
لطيف في تجويفه الايسر وتسميه الاطبا بالروح
الحيواني وهو الطف ما في البدن واكثره مناسبة
للروح المجردة او متعلقه بصيغة اسم المفعول
اي القلب متعلق الروح فالروح متعلقة به
قال شيخي زاده على ان يراد بالروح الروح الانساني
وهو عند اكثر المتكلمين جسم لطيف ساري في
البدن وحال فيه واذا تعلق بجميع البدن
تعلق الحلول يكون متعلقا بالقلب الذي هو
العضو الصنوبري والروح عند الحكماء مجرد متعلق
بالبدن تعلق التدبير والتصرف بواسطة تعلقه
بالروح الحيواني الحال في القلب وهو عندهم ليس
بجسم ولا متعلق بالجسم تعلق الحلول فيه وقال
الطيبي ثم قيل للقلب نفس اطلاقا لاسم السبب
على السبب ولذلك قال في الكشاف ان النفس
به اي النفس تتقوم بالقلب المرئ باصغريه قال
الميداني يعني القلب واللسان وقيل لهما الاصغران
لصغر حجمهما وبجوز ان يسميا الاصغرين ذهابا الى
انهما اكثر ما في الانسان معنى وفضلا كما قيل انا جذيلها
المحكك وعذيقها المرجب جذيلها تصغير جذل وهو
عود ينصب للجربي لتحتك به وعذيقها تصغير عذق

لانا شرب من غير ان يبينه عن فيه وقال الفارابي
ويقال انتفخ نفس من امرك اي تفسخ والنفس
واحد الانفاس ويقال الجرع في الماء نفسا او نفسين
وقال سنان في قوله والماء لفرط حاجتها اليه اي
حاجة النفس اليه اي الى الماء وجعلنا من الماء كل شيء
حي فيكون ذات الحي وحقيقته كانها الماء فيكون
مجازا مرسلا من قبيل اطلاق الشيء على ما يحتاج
اليه فرط احتياج والظاهر المتبادر من كلام المصنف
في قوله ثم قيل للروح الى قوله والرأي ان لفظ
النفس حقيقة في الذات مجاز فيما عداه وهذا
ظاهر في الدم والماء والرأي وقيل للرأي اي العقل
والتدبير ورجل ذو رأي اي بصيرة وحذق
في الامور وجمع الرأي اراء كذا في المصباح نفس
في قولهم فلان يؤامر نفسه اي يشاور رأيه
انا تردد في الامر واتجه له رايان داعيان لا يدري
على ايهما يعتمد ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي
اي يتردد بين رايين له فمؤامرة النفس كناية
عن التردد والمؤامرة المشاورة اي لا يتمار
لقبول بعضهم امر بعض فيما يشير به عليه فابدلت
الهمزة واوا لانه اي الرأي ينبعث عنها اي
عن النفس فسمي نفسا قال شيخي زاده اشارة الى ان
اطلاق النفس على الرأي مجاز مرسل من قبيل اطلاق
اسم السبب على المسبب من حيث ان الرأي ينبعث
عن النفس وقال خسرو او للحال باسم المحل او
بطريق الاستعارة لان الرأي يشبه ذاتا اخرى
غير ذاته تامره وتشير عليه يقال اشار عليه بكذا
امره به ذكره في القاموس قال خسرو قيد هذا النسب

بالمقام

بما ثبت في كلامهم وفي الصحاح النفس يعني بفتحتين
الجرعة قال الشاعر
تعلل وهي ساغته بنيها ٭ بأنفاس من الشبم القراح ٭
وترك ما في الكشاف من الاستشهاد عليه بقوله
تعالى من الماء كل شيء حي لانه لا يثبت المدعى وانما
يؤيد التعليل انتهى اي تعليل تسمية الماء نفسا
ولا يثبت تسمية الماء نفسا قلت ولعله اراد تسمية
مجازية بعلاقة السببية اذ الماء سبب بقاء النفس
او المراد به المني فان النفس ناشئة منه كما اشار
اليه بعض المفسرين في تفسير الاية فان كل شيء
موصوف بصفة حي مجعول من الماء الذي هو المني
وكل شيء حي هو نفس فقد سميت النفس ماء وقال
القاماني في ديوان الادب والنفس الروح والنفس
العين يقال اصابته نفس اي عين والنفس الدم
والنفس قدر دبغة مما يدبغ به الاديم يقال اعطني
نفسا او نفسين وقال في القاموس والنفس الروح
وخرجت نفسه والدم ما لا نفس له سائلة لا يجس
الماء والجسد والعين نفسته بنفس اصبته بعين
ونافس عاين والصند تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في
نفسك اي ما عندي وما عندك او حقيقتي وحقيقتك
وعين التي جاني نفسه وقدر دبغة مما يدبغ به
الاديم وغيره من قرظ وغيره والعظمة والعزة
والهمة والانفة والعيب والارادة والعقوبة
قيل ومنه ويحذركم الله نفسه والنفس بالتحريك واحد
الانفاس والجرعة والري وشراب ذو نفس قوته
سعة وري وغير ذي نفس كريه آجن اذا ذاق
ذا بقي لم يتنفس فيه وتنفس الروح نضح الماء وفي

الاول ويحتمل حملها اي الانفس على ارواحهم وارائهم
بناء على ظهور اعتبار المغايرة فيهما وكان ارادة
الذوات ناظرة الى قوله والمعنى ان دايرة الخداع
الى اضره واحتمال حملها على الارواح والاراء ناظرا الى
قوله او انهم في ذلك خدعوا الى اضره وقال الخفاجي
واما ارادة الاخوين فيضعفه ان المتبادر من المخادعة
ان تكون بين شخصين متغايرين حقيقة وهذا
فيه مغايرة لكنها غير حقيقية وقال سنان واما على
تقدير ان يكون المراد بالانفس الارواح والاراء فتعين
الوجه الثاني اذ لا معنى لعود الضرر الى الراي
والظاهر ان ذكر الارواح توطئة وتمهيد لذكر الاراء
لانه وجه اخر ولهذا عطف الاراء عليها بالواو
اللهم الا ان يقال عود الضرر الى الارواح عود
الى الذات فحينيذ يكون وجها اخر راجعا الى الوجه
الاول فيظهر حينيذ لذكرها نوع فايدة سوى التوطئة
وما يشعرون اي المنافقون لا يحسون يقال
حسست بالخبر واحسست به ايقنت به وربما قالوا
حسيت بالخبر واحسيت به يبدلون من السين
ياء قال ابو زبيد
خلا ان العتاق من المطايا ٭ حسين به فهن اليه شوس ٭
وربما قالوا ما احسست منهم احدا فالقوا احد السينين
استثقالا وهو من شواذ التخفيف وابو عبيدة
يروي قول ابي زبيد
خلا ان العتاق من المطايا ٭ احسن به فهن اليه شوس ٭
واصله احسن واحست الشي وجدت حسه قال
الاخفش احسست معناه ظننت ووجدت ومنه
قوله تعالى فلما احس عيسى منهم الكفر ذكره في الصحاح

بذلك

بالمقام واظهر بحسب المعنى فعلى هذا يكون اطلاق
اسم النفس على الرأي الداعي مبنيا على مشابهته
بالذات المشيرة الآمرة واطلاق اسم المشبه به على
المشبه قال الشريف المحقق كونه استعارة مبنية
على المشابهة انسب بهذا المقام واظهر بحسب المعنى
ووجه كونه انسب ان المؤامرة والمشاورة انما
تتعلق بالذوات المشيرة وتلابيها فالمناسب ان
يكون ترشيحا للاستعارة ووجه كونه اظهر بحسب
المعنى ان اعتبار المشابهة بين النفس والرأي الداعي
اظهر من اعتبار كون النفس سببا للرأي لان
السبب الحقيقي هو الله تعالى وزاد الخفاجي
في معاني النفس قال بقي للنفس هنا معاني اخر
لم يذكرها المصنف كالعين المعيبة والقوى
الحيوانية الجامعة للصفات المذمومة المضادة
للقوى العقلية وباختلاف هذه الصفات
والاحوال تسمى النفس تارة امارة وتارة لوامة وتارة
مطمئنة وليست هذه نفوسا متغايرة والمراد بالانفس
ههنا اي في قوله تعالى وما يخادعون الا انفسهم جمع
نفس كما تجمع على نفوس ذواتهم اي المنافقين جمع
ذات قال شيخي زاده لانها اصل معناها ولا مقتضي
للعدول عنها وقال الخفاجي والمعنى بمخادعتهم ذواتهم
انا لخداع لاحق بهم لا يتعداهم الى من سواهم ويجوز
ان يراد قلوبهم ودواعيهم وارآؤهم فاذا اريد بالانفس
الذوات كان المراد بالمخادعة ان خداعهم لا يتجاوزهم
ويرجحه انه المعنى الحقيقي المتبادر ولا مانع يمنعه
هنا وقال سنان وحينئذ ينبغي ان يراد بحصر
خداعهم في ذواتهم قصور ضرره عليهم كما ذكره في الوجه

العاهة الخداع الذي صدر منهم في جانب الله والذين
امنوا ورجوع ضره اي الخداع والضر ضد النفع ويضم
او يفتح ذكره في القاموس الهم اي الى المنافقين
في الظهور متعلق بجعل كالمحسوس اي المدرك باحد
الحواس الخمس السمع والبصر والذوق والشم واللمس
الذي وصف للمحسوس لا يخفى على احد الا على
انسان ما اوف بصيغة اسم المفعول قال الخفاجي
ما وف اصابته آفة وهي العاهة يقال ايفت
الاشجار فهي ماوفة وفي عبث الوليد للمعري لوجي
به على الاصل فقيل ما وفة بوزن مضروبة
جاء عند بعض الناس ولذا استعمله البحتري في
شعره وعبث الوليد اسم لشرح ديوان البحتري
الشاعر لابي العلا المعري وقال في القاموس
الآفة العاهة او عرض مفسد لما اصابه وآفت
الزرع كفرح اصابته الآفة فهو موؤف ومئيف
والقوم آفوا ايفوا وأفوا وأفوا والهمزة
مالة بينها وبين الفاء دخلت الآفة عليهم وجمعها
افات وقال في الصحاح آيف الزرع على ما لم يسم
فاعله اي اصابته آفة فهو مؤوف مثال معوف
الحواس مضاف اليه اف الذي اصابت الآفة
احد حواسه او كلها وقال الخفاجي وفيه اشارة
الى ان قوله تعالى وما يشعرون مرتبط بقوله
وما يخدعون الا انفسهم ولذا قال الزجاج في تفسيره
وما يشعرون انهم يخدعونها وهو اقرب لفظا ومعنى
من جعله متصلا بقوله تعالى يخادعون الله
على ان المعنى وما يشعرون ان الله يعلم ما يسرون
وما يعلنون والشعور مصدر شعرت بالشيء

بالفتح

بذلك اي لا يحسون كون دايرة الخداع راجعة
اليهم ذكره شيخي زاده وقال سنادي اي بخداع انفسهم
والخوف وباله وعود ضرره اليهم يعني انهم لا يحسون
بذلك مع انه محسوس ظاهر وفيه من التفريع
والتنبيه ما لا يخفي وقال الخفاجي يشير الى ان
الشعور معناه الادراك بالمشاعر وهي الحواس الظاهرة
في الاصل وان ورد بمعنى لا يعقلون مطلقا فلا ان
حمله على هذا اولى لانه اصل معناه وابلغ لان
عدم الشعور بالمحسوس في غاية القبح لكون المحسوسات
من البديهيات ومن لا يشعر بالبديهي المحسوس
مرتبته ادنى من مرتبة البهايم فنفي الشعور
يدل على التهكم بهم وعلى نفي العلم بالطريق
الاولى فهو ابلغ من لا يعلمون هنا وانسب بما مر
من قوله سبحانه ختم الله على قلوبهم لتمادي ما
قولهم تمادى في الامر اذا تمادى فيه الى الغاية
فالتمادي من المد واصله تمادد كقضت بمعنى
تضضت ويجوز ان يكون من المدي بدون ابدال
وفي القاموس مادته وامديته املیت له ذكره
في المدا بمعنى الغاية غفلتهم اي المنافقين فتمادي
الغفلة بمعنى امتدادها على ظاهره وحقيقته او هو
بمعنى تمادیهم في غفلتهم ذكره الخفاجي وقال شيخي
زاده اي لامتداد غفلتهم ووصولهم الى مد الغفلة
وغايتها وقيل المعنى لتمادیهم في غفلتهم والمدا الغاية
جعل بالبنا للمفعول لحوق اي حصول وبال
اي وخامة قال في الصحاح الوبلة بالتحريك الثقل
والوخامة وقد وبل المرتع بالضم وبلا و وبالا وبلانا
فهو وبيل اي وخيم وقال الخفاجي الوبال سوء

وقيل علم يحصل بالحس وهو المناسب لقوله ومنه
اي من الشعور الشعار كالكتاب لانه ثوب يلي
الجلد وفي القاموس والشعار كالكتاب ما تحت الدثار
من اللباس وهو يلي شعر الجلد ويفتح وقال
الخفاجي وضمير منه راجع للشعر والشعار يكون بمعنى
الثوب الذي يلي الجلد لمماستة الشعر ويكون بمعنى
العلامة ويكون بمعنى ما يتنادى به في الحرب ليعرف
بعضهم بعضا فان كان الشعر بالفتحتين فالمناسب
تفسيره بالمعنى الاول وان بالثاني وقال سنان
قيد الشعر في النسخ الصحيحة بالفتح وحينئذ يكون
معناه المعنى المشهور وهو ما ينبت على ظاهر
البدن ويناسبه ايضا قوله ومنه الشعار وهو
بالكسر ما ولي الجسد من الثياب سمي به لانه يلي
الشعر بالمعنى المذكور ويلابسه واما الشعار بمعنى
العلامة التي يتنادى بها القوم في الحرب ليعرف
بعضهم بعضا فلا يناسب الشعر بالكسر بمعنى
الفطنة ومنه قولهم وليت شعري ولم اجد في
كتب اللغة الشعر بفتح الشين بمعنى الفطنة وفي مختصر
الصحاح شعرت بالشيء بالفتح اشعر شعرا بالكسر فطنت
له ومنه قولهم ليت شعري اي ليتني علمت فقد
صرح بان الذي يكون بمعنى الفطنة يكون بالكسر لا بالفتح
انتهى قلت سبق عن القاموس بان شعر كنصر
ومعلوم بان مصدر نصر نصرا بالفتح وكذلك شعر
مصدره شعرا بالفتح ولم اجد في نسخة الصحاح قوله
بالكسر ولعل الذي اختصره زادها المناسبة قولهم
ليت شعري فانه مشهور بالكسر وقال في القاموس
بعد ذكر مصادر شعر وليت شعري فلانا وله

وعنه

بالفتح اشعر به شعرا اي فطنت له ومنه قولهم
ليت شعري اي ليتني علمت ذكره في الصحاح وقال
في القاموس شعر به كنصر وكرم شعرا وشعرا
وشعرة مثلثة وشعري وشعري وشعورا وشعورة
وشعورا ومشعورة ومشعورا علم به وفطن له
وعقله وليت شعري فلانا وله وعنه ما صنع
اي ليتني شعرت الاحساس مصدر احست
احساسا وهو الادراك بالحواس ومشاعر جمع
مشعر بفتح الميم موضع الشعور وبكسرها آلة الشعور
الانسان حواسه الخمس المذكورة قال في الصحاح
والمشاعر الحواس قال بلعاء بن قيس
والراس مرتفع فيه مشاعره يهدي السبيل له سمع وعينان
والمشاعر مواضع المناسك والمشعر الحرام احد المشاعر
وكسر الميم لغة واصله اي الشعور الشعر بكسر
الشين المعجمة وسكون العين المهملة لانه اسم
للعلم الدقيق كما في قولهم ليت شعري ثم نقل
في عرف اللغة للكلام الموزون فهو مصدر اخذ
منه الفعل وتصاريفه ولو قرئ بفتحتين صح
ايضا لقول الراغب في مفرداته شعرت اصبت
الشعر ومنه استعير شعرت لذا اي علمت علما
في الدقة كاصابة الشعر ولذا فسر الشعور بالفطنة
ودقة المعرفة والشعور الادراك بالحواس الخمس
الظاهرة وقد يكون بمعنى العلم وصرح الراغب
بانه مشترك بينهما وذهب بعضهم الى ان هذا اصله
وذاك مجاز منه صار لشهرته فيه حقيقة عرفية
وهو ظاهر كلامهم هنا وقال خر واصله الشعر
وهو العلم الدقيق المستنبط ومنه الشعر المنظوم

الا قتصار وهو حذف الذي لا لدليل وقال الخفاجي
او غير مقدر منزل للعدم وتنزيله منزلة اللازم وقال
في تفسير المعنى وما يشعرون اي وما يعلمون انه خداع لانهم
لانهم من يعلم البواطن لم يخدع فيقع الخداع عليهم او ما
يعلمون ان الله يطلع على خداعهم رسوله والمومنين
وقيل وما يعلمون انهم لا يقدرون ان يخادعوا الله وقال
النسفي في تفسيره وقيل وما يعلمون ان وبال ذلك راجع عليهم
وقيل ما يعلمون ان الله خادعهم جزاء خداعهم وقيل ما
يعلمون ان الله يعلم صنيعهم وهذا كما قال اولا يعلمون
ان الله يعلم ما يسرون وما يعلنون والعظة فيه
ان المنافق عمل ما عمل وهو لا يعلم وبال ما عمل والمومن
يعلم به ثم يعمل به فما عذره عند ربه ثم في هذه الاية
نفي العلم عنهم وفي قوله تعالى وتكتمون الحق وانتم
تعلمون اثبات العلم لهم والتوفيق بينهما انهم
علموا به حقيقة ولكن لم يعملوا بما علموا فكانهم لم يعلموا
وهو كقوله صم بكم عمي وكانوا سامعين ناظرين
حقيقة لكن لم ينتفعوا بذلك فكانوا كانهم صم بكم عمي
فذوا الالة اذا لم ينتفع بها فهو وعادم الالة سواء والعالم
اذا لم يعمل بعلمه فهو والجاهل سواء والغني اذا لم
ينتفع بما له فهو والفقير سواء والحي اذا لم يستمتع بحياته
فهو والميت سواء ثم ان الله تعالى اثبت للمومنين
العلم بقوله واولوا العلم واثبت لهم الجهل بقوله الذين
يعملون السوء بجهالة كما اثبت للكفار العلم بقوله ولقد
علموا والجهل بقوله افغير الله تامروني اعبد ايها الجاهلون
وليسوا سواء بل اثبات العلم للمومنين اثبات الكرامة
وذكر الجهل تلقين عذر المعصية واثبات العلم للكفار
الزام الحجة وذكر الجهل اثبات المنقصة في قلوبهم

وعنه ما صنع اي ليتني شعرت والشعر غلب على
منظوم القول لشرفه بالوزن والقافية وان
كان كل علم شعرا وجمعه اشعار وشعر كنصر وكرم
شعرا وشعرا قاله او شعر قاله وشعر اجاده وهو
شاعر من شعراء وقال الخفاجي وجملة وما يشعرون
مستانفة او معطوفة او حال من فاعل يخدعون
ومفعول يشعرون مقدر اي لحوق الضرر بهم وان
وبال خداعهم راجع اليهم ونحوه او غير مقدر للعموم
وتنزيله منزلة اللازم وقال ابو حيان في النهر
وما يشعرون معطوف على يخادعون الله اي
وما يشعرون اطلاع الله نبيه على خداعهم او وما
يشعرون ايقاع انفسهم في الشقا بكفرهم ونفاقهم
او جملة حالية اي وما يخادعون الا انفسهم غير شاعرين
بذلك اذ لو شعروا بذلك ما خادعوا الله والمومنين
وجاء يخادعون بصيغة المضارع اشعارا بالديمومة
اذ هو في معرض الذم وقال السفاقسي في اعرابه
وما يشعرون مفعوله محذوف اي وما يشعرون ان
الله يكشف سرهم او ان ضرر المخادعة عاد عليهم
والجملة معطوفة على وما يخادعون فلا موضع لها
او حال فموضعها نصب اي وما يخادعون الا انفسهم
غير شاعرين اذ لو شعروا بان خداعهم عاد عليهم
لما فعلوا وقال السمين ومفعول يشعرون محذوف
للعلم به تقديره وما يشعرون وبال خداعهم انه راجع
على انفسهم او اطلاع الله عليهم والاحسن ان لا يقدر
له مفعول لان الغرض نفي الشعور عنهم البتة من
غير نظر لما متعلقه والاول يسمى حذفا للاختصار
ومعناه حذف الشيء لدليل والثاني يسمى حذف

واقتصارا تقول زاد المال هذا لازم وزدت
زيدا خيرا ومنه وزدناهم هدى فزادهم الله
مرضا وزدت زيدا ولا يذكر ما زدته وزدت
مالا ولا يذكر من زدته والف زاد منقلبة عن
ياء لقولهم يزيد ذكره السمين المرض حقيقة
اي حقيقة المرض قال في المصباح المرض حالة
خارجة عن الطبع ضارة بالفعل ويعلم من
هذا ان لا لام والا ورام اعراض من المرض
وقال ابن فارس المرض كل ما خرج به الانسان
عن حد الصحة من علة او نفاق او تقصير في
امر فيما يعرض اي في الامر العارض للبدن
الحيواني فيخرجه اي البدن عن الاعتدال الخاص به
اذ لا اعتدال حقيقي في النشأة الدنيوية
والا لما قبل الموت بخلاف النشأة الاخروية
فانها اعتدال حقيقي ولهذا باقية لا يلي الابد
قال الخفاجي من الاطباء من ذهب الى ان
احوال الانسان ثلاث صحة ومرض وحال لا صحة
ولا مرض كجالينوس وعند الرئيس ان له
حالتين صحة ومرض بغير واسطة والصحة تصدر
عنها الافعال سليمة والمرض يقابلها وذهب
اهل اللغة الى انه حالة خارجة عن الطبع ضارة
بالفعل والفرق بينه وبين ما ذهب اليه
الاطباء ظاهر فانهم يسمون نحو الحول والحدب
مرضا بخلاف اهل اللغة وبوجب الخلل بفتحتين
اضطراب السعي وعدم انتظامه كما في المصباح
في افعاله الطبيعية وقال الراغب في مفرداته
المرض الخروج عن الاعتدال الخاص بالانسان

وذلك

اي المنافقين وهو خبر مقدم لقوله مرض
اذ هو مبتدا او فاعل الجار والمجرور والمشهور
تحريك الراء من مرض وروي الاصمعي عن ابي
عمرو سكونها وهما لغتان في مصدر مرض يمرض
والمرض الفتور وقيل الفساد ويطلق على الظلمة
قال الشاعر
في ليلة مرضت من كل ناحية فما يحس بها نجم ولا قمره
اي لظلمتها ويجوز ان يكون اراد بمرضت فسدت
ثم بين جهة الفساد بالظلمة ذكره السهيلي وقال
ابو حيان في النهر وقرئ مرض بسكون الراء وهي
لغة كالحلب والحلب وقال في المصباح مرض
الحيوان مرضا من باب تعب ومرض مرضا لغة
قليلة الاستعمال قال الاصمعي قرأت على ابي
عمرو بن العلاء في قلوبهم مرض فقال لي مَرْض
يا غلام اي بالسكون والفاعل من الاول مريض
وجمعه مرضى ومن الثانية مارض قال الشاعر
ليس براعي ابل ولا بمارض ٥ وقال ابو حيان ومرض
نكرة تعم على طريق البدل وتعداد المحال يدل
على تعداد المحال فاكتفى بالمفرد عن الجمع
وفزادهم اي قلوبهم اوذواتهم لان مرض القلب
مرض لسائر الجسد فزادهم الله مرضا هذه
جملة فعلية معطوفة على الجملة الاسمية قبلها
متسببة عنها بمعنى ان سبب الزيادة حصول
المرض في قلوبهم اذ المراد بالمرض هنا الغل والحقد
لظهور دين الله تعالى وزاد يستعمل لازما
ومتعديا لاثنين ثانيهما غير الاول كاعطى
وكسي فيجوز حذف مفعوليه او احدهما اختصارا

القلب والضمير والحسد هو تمني زوال نعمة الغير
والغبطة تمني نيل مثلها من غير زوال ذكره الخفاجي
وقال شيخي زاده هو ان تتمني زوال نعمة المحسود
اليك وهو من باب نصر وقال في المصباح حسدته على
النعمة وحسدته النعمة حسدا بفتح السين اكثر من سكونها
يتعدى الى الثاني بنفسه وبالحرف اذا اكرهتها عنده
وتمنيت زوالها عنه واما الحسد على الشجاعة ونحو
ذلك فهو الغبطة وفيه معنى التعجب وليس فيه
تمني زوال ذلك عن المحسود فان تمناه فهو القسم
الاول وهو حرام والضغينة كالضغن بمعنى
الحقد واضمار العداوة ذكره الخفاجي وقال شيخي
زاده هي الحقد الذي يؤدي الى قصد الانتقام
وقال في المصباح ضغن صدره ضغنا من باب تعب
حقد والاسم ضِغْنٌ والجمع اضغان مثل حمل واحمال
وهو ضِغْنٌ وضاغن وقال الراغب في مفرداته
الضِغن والضغن الحقد الثديد وجمعه اضغان
وقال في القاموس الضغن بالكسر الحقد كالضغينة
وضغن كفرح وتضاغنوا واضطغنوا انطووا
على الاحقاد وحب اي محبة المعاصي اي المخالفات
لامر الله تعالى ونهيه لانها اي هذه الصفات
المذكورات مانعة عن نيل اي تحصيل الفضائل
جمع فضيلة قال في المصباح الفضيلة والفضل الخير
وهو خلاف النقيصة والنقص وقال في القاموس
الفضل ضد النقص والفضيلة الدرجة الرفيعة في
الفضل وقال سنان والجامع الاخلاق بالكمال والانزاح
عن الاعتدال اللائق بحسب الفطرة والمنع عن نيل
الفضايل راجع الى ذلك وقال شيخي زاده هذا

تعليل

وذلك ضربان مرض جسمي وهو المذكور في قوله
تعالى ولا على المريض حرج والثاني عبارة عن
الرذايل كالجهل والجبن والبخل ونحوها من الرذايل
الخلقية نحو قوله تعالى في قلوبهم مرض والمرض
بالجر عطف على حقيقة يقال في الاعراض
جمع عرض كسبب واسباب وهو ما يعرض ويطرأ
على المرء وقال في المصباح العرض بفتحتين
في اصطلاح المتكلمين ما لا يقوم بنفسه ولا يوجد
الا في محل يقوم به وهو خلاف الجوهر النفسانية
اي المنسوبة الى النفس على خلاف القياس
كروحاني وقد اثبته اهل اللغة ذكره الخفاجي
التي وصف للاعراض تخل يقال اخل بالشيء
تضرفيه من الخلل بفتحتين وهو اضطراب
الشيء وعدم انتظامه ذكره في المصباح بكمالها
اي النفس التي تفهم من النفسانية ذكره
الخفاجي كالجهل وهو ضد العلم وقيل المراد
بالجهل البسيط لان ما بعده وهو سوء العقيدة
جهل مركب ذكره الخفاجي وقال في المصباح
جهلت الشيء جهلا وجهالة خلاف علمته وفي
المثل كفى بالمرء جهلا وجهل على غيره سفه واجترأ
وجهل الحق اضاعه فهو جاهل وجهول وجهلته
بالتثقيل نسبته الى الجهل واساء زيد في فعله وفعل
سوأ وقال في القاموس ساءه سوءا وسواء فعل
به ما يكره والسوء بالضم الاسم منه وكل آفة والمضموم
الضرر والمفتوح الفساد وقال في المصباح
العقيدة ما يدين الانسان به وله عقيدة حسنة
سالمة من الشك واعتقدت كذا عقدت عليه

الحياة الحقيقية لا بد منها الحاصلة للمومنين في دار الاخرة
نظهر بهذا ان اطلاق لفظ المرض على تلك الصفات
استعارة تصريحية لابتنائه على المشابهة بين تلك
الصفات والمرض الحقيقي من حيث ان كلا منهما صفة
تهلك موصوفها او توجب الخلل في افعال الصادرة
عنه وقال سنان في قوله او مؤدية اشارة الى تحقق
جامع اخر بين المعنى الحقيقي والمجازي وهو التاذية
الى زوال الحياة مطلقا ففي المعنى الحقيقي الى زوال
الحياة الظاهرة الدنيوية وفي المجازي الى زوال الحياة
الحقيقية لا بد منها ولها بنا اي قوله تعالى هنا في
قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا تحتملهما اي المعنيين
للمرض الحقيقي والمجازي قال سنان اي المرض المذكور
في الاية يحتمل ان يراد به المعنى الحقيقي وان يراد به
المعنى المجازي اما المعنى الحقيقي فلان قلوبهم اي
الملوم الصنوبرية الكاينة لهم كانت متاهلة احتراقا
عما فات عنهم وحسدا على ما يرون من ازدياد امر
الرسول عليه السلام وهو المشار اليه بقوله فان قلوبهم
كانت متاهلة اي تجدها لامر والها وجاع قال في المصباح
الم الرجل الما من باب تعب ويعدى بالهمزة فيقال
المته ايلاما فتاهل لم تحرقا مفعول من اجله والتحرق
هو الاحتراق قال في المصباح احترق الشي بالنار وتحرق
على ما اي امر عظيم اوالا من الذي فات اي ذهب
عنهم اي عن المنافقين او ما مصدرية اي على فوات
الرياسة وفي نسخة عما فات عنهم اي احتراقا وتحزنا
على فواته او تاسفا عنه وهو علة لتاهل لم قلوبهم
وتوجها توجعا حبيا من اجل ما فات عنهم من الرياسة
بيان لما يقال راس الشخص يراس بفتحتين مهموز

رياسة

تعليل لكون المرض مجازا في الصفات النفسانية
التي تخل بكمالها ببيان وجه الشبه بينها وبين
الامراض البدنية فكما ان المرض العارض لكل عضو
يمنعه عن كماله وهو صدور الافعال المتعلقة
به عنه من غير خلل وربما يودي الى زوال الحياة
الجسمانية الفانية كذلك الصفات المذكورة
تمنع النفس عن كمالها وهو اكتساب الفضائل الدينية
من معرفة الله تعالى وطاعته وعبوديته او مؤدية
اي الصفات المذكورة الى زوال الحياة الحقيقية
هي الابدية لانها السعادة الابدية والحياة الدنيوية
لانها في معرض الزوال كل شيء كما قال تعالى وان
الدار الاخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون ولما كان
المرض الحقيقي يودي الى اختلال البدن ثم اذا
تناهى ادى الى الموت اشار المصنف الى وجه
الشبه فيه من هذين الوجهين الاول منع الفضا بل
ل والكمالات المشابهة لاختلال البدن المانع عن
الملاذ والثاني زوال الحياة الابدية الذي هو كهلاك
المريض والمراد بالحياة الابدية السعادة المخلدة
لان حياة المخلد في النار لا يعتد بها فلا يرد عليه ما قيل
من انه كان عليه ان يبدل الحياة بالسعادة لان
الحياة الابدية مشتركة بين المسلمين وغيرهم ذكره الفنا
ري ويوبد كون حياة المخلد في النار لا يعتد بها قوله
تعالى وينجنبها الاشقى الذي يصلى النار الكبرى ثم
لا يموت فيها ولا يحيا فقد نفى عنه تعالى الحياة كما نفى
الموت فحيا نه كلا حياة فلا ترد على ما ذكر خصوصا
وقد قال الحياة الحقيقية اي الكاملة بحسب الجماع
مقتضياتها وقال سنجي زياده وربما يودي الى زوال

استعلا شانه وزاد الله تعالى غمهم بالغين المعجمة
يقال غمه الشي غما من باب قتل غطاه ومنه قيل
للحزن غم لانه يغطي السرور والحلم وهو في غمة
اي في حيرة وليس كذا في المصاح بما اي بالامر الذي
زاد تعالى في اعلا امره اي قدره وشانه صلى الله
عليه وسلم واشادة بالدال المهملة اي رفع وتقوية
يقال شيد له تشييدا طولته ورفعته ذكره في المصباح
واصله من الشيد بالكسر وهو الجص شدت البيت اشيده
من باب باع بنيته بالشيد ذكره صلى الله عليه وسلم
بين الناس وقال سنات في قوله وزاد الله تعالى
غمهم اشارة الى تغيير قوله تعالى فزادهم الله
مرضا اي فزاد الله غمهم وتاء المهم قال زيادة
الالم الم وهذا ليتحقق ما هو بصدده من تحقق المعنى
الحقيقي للمرض وقال شيخي زاده والمناسب لقوله
فان قلوبهم كانت متاءلمة ان يقول ههنا فزادهم
تاء لم قلوبهم الا ان اغتمامهم بما شاهدة ما يكره هو نفسه
لما كان سببا مفضيا الى تاء لم قلوبهم عبر عنه به وقال
خرد بدل على ما ذكر قول سعد بن عبادة رضي الله
عنه لرسول الله صلى الله عليه وسلم في عبد الله بن
ابي اعف عنه يا رسول الله واصفح فوالله لقد اعطاك
الله ولقد اصطلح اهل هذه البحيرة ان يعصبوه بالعصابة
فلما رد الله تعالى ذلك بالحق الذي اعطاكه شرق بذلك
قال الطيبي البحيرة كل قرية واسعة قال في الفائق
البحيرة المدينة يقولون هذه بحيرتنا اي ارضنا وبلدنا
والعصابة العمامة وهو كناية عن التسويد لان العمايم
تيجان العرب وشرق بريقه اي غص ولم يقدر على
اساغته لتعاظمه اياه كانه اعترض في حلقه فغص

رياسة شرف قدره فهو رئيس والجمع رؤساء شئل شريف
وشرفاء ذكره في المصباح وقال الخفاجي والتحرق تفعل
من الحرق وهو قطع الحديد بمبرد الحديد فان الحديد
بالحديد يفلح واستعير لحك بعضه ببعض حتى يسمع
له صوت وكني به عن شدة الغيظ والغضب وهو
المراد هنا وليس المراد به حرق النار وان اشتهر
ان الحسد يحرق كالنار كما قيل

" اصبر على كيد الحسود " فان صبرك قاتله
" فالنار تاكل بعضها " ان لم تجد ما تاكله

لان استعماله بعلي يمنع منه انتهى ويؤيده ما في القاموس
حرقه برده وحك بعضه ببعض وحرق نابه يحرقه
ويحرقه سحقه حتى سمع له صريف وقال سنان
اعلم ان تحرقا هنا بمعنى احتراقا على ما هو اصل
اللغة وقد اشتهر ان الحسد كالنار والحاسد كالحطب
في الاحتراق وقد جعل شراح الكشاف التحرق من
حرف اسنانه اي سحق بعضها ببعض حتى يسمع لها
صريف اي صوت وحملوه على الكناية عن شدة الغيظ
لوصله ذلك بعلي وهو الذي منعهم عن الحمل على
المعنى المشهور على ان المصنف بصدد اثبات المعنى
الحقيقي للمرض فالاحتراق به اليق وصاحب الكشاف
طالب للمعنى المجازي فشدة الغيظ به انسب والصق
وحسدا معطوف على تحرقا اي ولاجل الحسد على ما يرون
اي المنافقون من بيان لما اثبات يقال ثبت
الامر يثبت ثبوتا دام واستقر فهو ثابت وثبت
الامر صح والاسم الثبات كذا في المصباح امر الرسول
صلى الله عليه وسلم واستعلاء اي ارتفاع شانه
بين اهل زمانه يوما فيوما اي كلما مضى يوم زاد فيه

لواحد من غير شبهة وعلى قوله تعالى ونزداد كيل بعير
ومعنى ازدياد مرضهم المجازي بازدياد التكليف ان
التكاليف والاحكام الشرعية كلما تكررت تكرر بسببها
كفرهم المضمر وسوء عقايدهم فيزداد مرضهم بسبب
ذلك ويجوز ان يراد بالتكليف معناه اللغوي وهو تكليف
النبي صلى الله عليه وسلم لهم في بعض الامور وتخلفهم
عنه وتعللهم كما وقع في بعض الغزوات من تخلف المنافقين
ونحو ذلك ذكره الخفاجي وتكرير الوحي المنزل على
النبي صلى الله عليه وسلم بالايات القرانية بسبب
كفرهم المضمر بها وتضاعف اي ازدياد النصر له صلى
الله عليه وسلم على اعدايه ثم ان قول المصنف
والاية تحتملها مخالف لما في الكشاف من تعيين المعنى
المجازي حيث قال فيه المراد به في الاية المعنى المجازي
الذي هو آفة في الادراك كسوء الاعتقاد والكفر وحالة
تبعث على ارتكاب الرذايل كالحسد وما نعة عن اكتساب
الفضايل كالجبن وقد صرح شراح الكشاف الى انه لا يصح
ارادة المعنى الحقيقي وحمل الاية على المجاز هو المنقول
عن ابن مسعود وابن عباس ومجاهد وقتادة وسايير
السلف من غير اختلاف فيه والتقرير مرجعه الى النقل
ذكره الخفاجي قلت مقتضاه فكان اللازم ان المصنف
يقتصر على المعنى المجازي كصاحب الكشاف ولكنه ضم
المعنيين لاعلى وجه القطع بقوله والاية تحتملهما اي
تحتمل المعنيين معا كما تحتمل احدهما واستعمال المشترك في
معنييه جايز عنده وليس في قوله رد لما هو المنقول
عن الصحابة وعن السلف بل فيه زيادة على ذلك وتاكيد
له بارادة المعنى الحقيقي ايضا مع المجازي حيث اشار
الى كل واحد منهما بما ذكرناه وقول شراح الكشاف

به كما يغص الشارب بالماء وقال شيخي زاده فان اهل المدينة
اتفقوا على ان يبايعوا ابن ابي بن سيدة الخزرج ويتوجوه
بتاج الامارة قبل طلوع شمس الاسلام وقدوم فخر المرسلين
عليهم فلما تقرر امر النبوة وقبلها اكثر اهل المدينة وتركوا
ما عزموا عليه في حق ابن ابي بن سلول عظم ذلك عليه
وعلى اصحابه واتباعه فلم يقدروا على اساغته والصبر
عليه بل مرضت به قلوبهم مرضا حقيقيا واشتد وجعها
حتى ظهر منهم ما يتعلق بهتك حرمة رسول الله صلى
الله عليه وسلم ما ظهر واعتذر سعد بن عبادة رضي
الله عنه من قبل ابن ابي بقوله اعف عنه يا رسول
الله واصفح الحديث وقال سنان واما المعنى المجازي
فقد اشار اليه بقوله وانفسهم اي المنافقين
بالنصب عطف على قوله فان قلوبهم كانت متآلفة
وتقدير المعنى وان نفوسهم كانت ما وقة اي مصابة
بالافة وسبق معنى ذلك بالكفر بالله تعالى وبرسوله
وسوء بالضم اي قبيح الاعتقاد ومعاداة النبي صلى
الله عليه وسلم وكتوها من انكارهم القرآن والاسراء
والمعراج والمعاد الاخروي باطنا فزاد الله تعالى ذلك
المرض المجازي بالطبع اي الختم على قلوبهم كما سبق في
الآية اشارة الى تفسير قوله تعالى فزادهم الله مرضا
او بازدياد التكليف الشرعي على المنافقين والمشهور
في الازدياد انه مصدر ازداد اللازم وقد استعمل متعديا
تبعا لما في الكشاف فان قوله فيه ما ازدادوه يدل
على انه عداه المفعول واحد كما بينه شراحه وجوابه
ان زاد يتعدى لمفعول واحد وتارة يتعدى لمفعولين
وازداد مطاوعه والمطاوع ينقص عن مطاوعه مفعولا
واحدا فاذا كان مطاوع المتعدي لمفعولين تعدى

وفعله تعالى هو ازدياد التكليف المذكور وتكرر
الوحي وتضاعف هذه اسباب لفعل الزيادة
منه تعالى فقوله وكان اسناد الزيادة متعلق
بقوله او بازدياد التكليف الى اخره تعليل له وقال
شيخي زاده وهو جواب عما يرد عليه من ان قوله
تعالى فزادهم الله مرضا يستدعي مرضا مجانسا
زايدا على ما كان في قلوبهم بحيث يكون ذلك
الزايد من جنس المزيد عليه او ملايما له لان الزايد
على كل شيء لا بد ان يكون كذلك ويستدعي ايضا
ان يكون زيادة مستندة الى الله تعالى وكلا الامرين
ظاهر ان على تقدير ان يفسر ذلك بان يقال
فزاد الله ما في قلوبهم من الكفر والحسد وسوء الاعتقاد
ونحوها بالطبع لان الطبع بمعنى احداث الهيئة
والوقاحة المانعة عن قبول الايمان والطاعة
مرض قلبي ملايم لما في قلوبهم من المرض المجازي
وان زيادته مستندة الى الله تعالى واما ان
فسر ذلك بقوله فزاد الله ذلك بان ازدياد التكليف
وتكرير الوحي وتضاعف النصر فلا يظهر الامر
الاول اعني معنى الزيادة انها من جنس المزيد
عليه لان زيادة التكليف وتكرير الوحي وتضاعف
النصر وان كانت افعالا مستندة اليه تعالى
الا انها ليست من جنس المزيد عليه ولا ملايما له
حتى تتصور زيادتها على ما في قلوبهم من الامراض
فان قلت ليس المراد بالمرض في قوله تعالى
فزادهم الله مرضا هذه الافعال عندمن
فسره بالتفسير المذكور حتى يرد ان يقال انها
ليست امراضا مجانسة لما في قلوبهم بل المراد

انه لايصح ارادة المعنى الحقيقي بعني وحده وليس
في كلام المصنف ارادته وحده كما لايخفى وقال
شارح وانفق المحققون من شارحي كلام الكشاف على
ان المراد بالمرض في الاية منحصر في المعنى المجازي
والمصنف لما جوز ثبوت الالم في قلوبهم وكون
الالم مرضا حقيقة مما لاشبهة فيه عند اهل اللغة
جوز ارادة المعنى الحقيقي في الاية ايضا وقال
النسفي في تفسيره المرض في اللغة العلة وقيل هو
كل خارج بصاحبه عن حد الصحة من علة او نفاق
او تقصير في امر وقال ابن مسعود وابن عباس والربيع
وقتادة اي شك وقال مقاتل اي نفاق وقال
ابن الانباري اي ظلمة قال يقال ليلة مريضة
اي مظلمة وقال بعضهم اي غم بسبب نصرة النبي
صلى الله عليه وسلم وزوال رياستهم اليه وقال
الامام ابو منصور الماتريدي اي اضطراب وتردد
ومرض الجسم كذلك وطريق تسمية النفاق مرضا
ان المؤمن يسمى حيا والكافر ميتا فسمي المنافق
مريضا لتردده بين موافقة الظاهر ومخالفة الباطن
لتردد المريض بين بقائه وبين موته ولان الله تعالى
قال للامن اتى الله بقلب سليم اي خال عن الشك
والشرك فكان قلب المنافق بخلافه فلم يكن سليما
فكان مريضا وكان اسناد الزيادة اي زيادة المرض
الى الله تعالى في قوله فزادهم الله مرضا من حيث انه
اي فعل الزيادة مسبب بصيغة اسم المفعول
من فعله تعالى ففعله تعالى سبب لتلك الزيادة
منه تعالى وفعله تعالى هو ازدياد التكليف المذكور
وتكرير الوحي وتضاعف النصر فاضاف الله تعالى

الى السورة في قوله تعالى واذا ما انزلت سورة فمنهم من
يقول ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين امنوا فزادتهم
ايمانا وهم يستبشرون واما الذين في قلوبهم مرض
فزادتهم رجسا الى رجسهم وماتوا وهم كافرون فالسورة
التي زادتهم رجسا الى رجسهم فاسندت الزيادة
اليها لكونها اي السورة سببا للزيادة من قبيل الاسناد
الى السبب من حيث انهم اذا سمعوها انكروها فكانت
سببا لزيادة الكفر والرجس قال الطيبي في شرح الكشاف
وفيه اشارة الى مذهبه اي الزمخشري يعني ان الله
تعالى لما كان سببا للفعل وهو انزاله الوحي اسند
ازدياد المرض الى نفسه وقال سناذ وكون اسناد
الزيادة الى الايات مجازا مما لا نزاع فيه واما اسنادها
الى الله تعالى فكونه مجازا مبني على مذهب المعتزلة
القايلين بعدم اسناد القبايح والشر الى الله تعالى
واما على مذهب اهل السنة فالاسناد محمول على
ظاهره اذ الكل بخلق الله تعالى وايجاده خيرا كان
او شرا حسنا كان او قبيحا لان المالك على الاطلاق
لا قبح بالنسبة اليه تعالى وتقدس وقال الخفاجي
قيل عليه انه لا حاجة الى ارتكاب المجاز العقلي لصحة
ارادة الحقيقة بل هي متعينة وانما يحتاج الى هذا
التاويل المعتزلة لانهم ينزهون الله تعالى عن
حقيقة الختم والطبع لزعمهم قبحه ولا قبح في ايجاده
عندنا بل في الاتصاف به والزمخشري انما ارتكبه
بناء على مذهبه فلا ينبغي للمصنف ان يتبعه فيما
ذكر وقد صرح صاحب التاويلات ومن بعده بانه
مبني على اصلهم الفاسد وذهب الفاضل الى ان
مرادهم بما ذكر انه ليس هناك من ينزيدهم مرضا

حقيقة

بهم امراض الزايدة الحاصلة بسبب هذه الافعال
وتلك الامراض الزايدة زيادتها مستندة اليه
تعالى خلقا عندنا اهل السنة فالامران جميعا حاصلان
حينئذ الجواب نعم الا ان ما ذكر من الامراض صفات
اكتسبوها باختيارهم فهي مستندة اليهم من هذا
الوجه ولهذا يلامون عليها ويعاقبون بسببها
وخلق الله تعالى اياها فيهم من جهة انهم صرفوا
اختيارهم اليها واكتسبوها لا انه تعالى خلقها فيهم جبرا
من غير اختيار منهم فاسنادها اليه تعالى من جهة
خلقه اياها على الوجه المذكور مع ظهور استنادها
اليهم غير معقول وبالجملة المرض الذي اسندت زيادته
اليه تعالى ان اريد به الافعال المذكورة فهي ليست
بامراض وان اريد به ما يترتب عليها من الامراض
فهي غير مستندة اليه تعالى وتقرير الجواب ان
المراد الثاني اي ما يترتب عليها من الامراض واسناد
زيادتها اليه تعالى مع كونها مترتبة على اختيارهم
من قبيل اسناد الشيء الى موجد سببه اسنادا مجازيا
فانهم اذا ازداد واكفرا وضغينة وحسدا وعداوة
للنبي صلى الله عليه وسلم بسبب انه تعالى فعل
الافعال المذكورة التي هي اسباب لازدياد مرضهم
فانه تعالى كلما انزل تكليفا فانكروه ازداد كفرهم
وسوء اعتقادهم وكلما كرر انزال الوحي على رسوله
صلى الله عليه وسلم وسمعوه وكلما نصره وزاده ازداد
كفرهم وحسدهم فكان الله تعالى هو الذي زادهم
ما ازدادوه فاسندت الزيادة اليه تعالى على
طريق اسناد الفعل الى المسبب له كما اسندت
الى تفس السبب في قوله واسنادها اي الزيادة

منه فلا يقدر على لقائه فازداد واكفرا الى كفرهم
وقال شيخي زاده في قوله ما تداخل قلوبهم اشارة الى
ان هذا المعنى المجازي للفظ المرض امر حدث فيهم
وعرض عليهم بعد قوة الاسلام وشوكة المسلمين فان
قلوبهم قبل ذلك كانت قوية حيث يطمعون
عدم استقرار امره وعدم قبول الخلق اياه ومن
قبلهم ذلك سيندم على فعله ويرجع عنه فيضمحل
امره وهو ما قال الزمخشري بان قلوبهم كانت قوية
اما لقوة طمعهم فيما كانوا يتحدثون به ان ريح الاسلام
تهب حينا ثم تسكن ولواءه يخفق اياما ثم يقر
فضعفت حين ملكها اليائس عند انزال الله تعالى
على رسوله النصر واظهار الحق على الدين كله واما
لانهم اصحاب شجاعة وجسارة في الحروب فغلب
الخوف والجبن على قلوبهم حين قذف الله تعالى
في قلوبهم الرعب ولكون هذا امرا حادثا بخلاف
الاولين قال فيهما فان قلوبهم كانت متاء لمة
ونفوسهم كانت ماوفة وقال في هذا المعنى ما
تداخل قلوبهم لان التداخل يقتضي العروض والحدوث
ويحتمل ان يراد بزيادته اي المرض عطف على
فلكم قوله بالمرض تضعيفه اي المرض اي تكثيره
قال الخليل التضعيف ان يزاد على اصل الشيء
بحسب مثليه واكثر وكذلك الاضعاف والمضاعفة
وليس للزيادة حد ذكره في المصباح بما زاد تعالى
لرسوله صلى الله عليه وسلم نصره على الاعداء
اي اعدائه وتبسطا اي توسعة عليه صلى الله
عليه وسلم قال في المصباح بسط الله الرزق كثره
ووسعه في البلاد حيث كان صلى الله عليه وسلم

حقيقة على راي الشيخ عبد القاهر في انه لا يلزم في
الاسناد المجازي ان يكون للفعل فاعل يكون الاسناد
اليه حقيقة مثل
يزيدك وجهه حسنا اذا ما زدته نظرا
وتابعه قدس سره عليه واوماء اليه تائيده فقال
هو اسناد مجازي سواء فسر المرض بالكفر او الحسد
والغل والضعف والفجور كما صرحت به عبارته
وان جاز اسناد المعنى الاخير الى الله تعالى حقيقة
على رايه ايضا والمراد بالمعنى الاخير الجبن والفجور
لا الحسد ويحتمل ان يراد بالمرض في قوله في قلوبهم
مرض ما تداخل قلوبهم اي المنافقين يعني عرض
لها وحدث فيها من الجبن بضم الجيم وسكون الباء
الموحدة وبالنون وهو مصدر جبن جبنا وزان
قرب قربا فهو جبان اي ضعيف القلب ذكره
في المصباح والفجور بفتح الفاء المعجمة وفتح الواو وبالراء
الضعف حين شاهدوا شوكة في شدة البأس والقوة
في السلاح المسلمين وامداد الله تعالى لهم اي للمسلمين
بالملائكة في الحروب وقذف اي رمي الرعب بضم
الراء وتضم العين المهملة ايضا للاتباع اسم من رعبت
رعبا من باب نفع خفت وذلك ان الكافرين
كانوا يخافون منه صلى الله عليه وسلم ومن اصحابه
مسيرة شهر وقال الطيبي في الحديث نصرت
بالرعب مدة شهر وفي حديث طويل اخرجه البخاري
ومسلم والنسائي والرعب الفزع والخوف قال صاحب
الجامع وذلك ان اعداء النبي صلى الله عليه وسلم
كان قد اوقع الله في قلوبهم الرعب فاذا كان بينه
صلى الله عليه وسلم وبينهم مسيرة شهر هابوه وفزعوا

وانما يحتاج الى الدعا عند العجز قلنا هذا تعليم من
الله تعالى انه يجوز الدعا على المنافقين وهذا
كقوله قاتلهم الله **ولهم** اي للمنافقين **عذاب**
اي عقوبة من الله تعالى **اليم** وصف للعذاب
فعيل بمعنى فاعل اي مولم بكسر اللام على انه صيغة
مبالغة اسم الفاعل قال الرضي في شرح الكافية
وقد جاء فعيل مبالغة مفعِل كقوله عذاب اليم
• وقول الشاعر •
• امن ريحانة الداعي السميعُ • يؤرقني واصحابي هجوع •
وقال السفاقسي اليم فعيل بمعنى مولم كسميع
بمعنى مسمع قال عمرو بن معدي كرب
امن ريحانة الداعي السميعُ وقال السمين ويجوز
ان يكون فعيل هنا للمبالغة تحولا من فعل بكسر العين
يقال الم الرجل المثال من باب تعب و يعدى
بالهمزة فيقال آلمته ايلاما فتألم لم كذا في المصباح
فهو اليم كوجع فهو وجيع وزنا ومعنى قال في
المصباح وعذاب اليم اي مولم وقولهم الملك راسكر
مثل وجعت راسكر يعني بنصب راسكر على انه مفعول
اليم ووجع كما قال في المصباح ايضا وجع فلانا راسه
او بطنه تجعل الانسان مفعولا والعضو فاعلا وقد
يجوز العكس وكانه على القلب لفهم المعنى توجعه
وجعا من باب تعب فهو وجع اي مريض متألم
ويصح ان يكون قوله اي مولم بفتح اللام على صيغة
اسم المفعول وقد مشى عليه المحشون لهذا الكتاب
وبسطوا فيه الكلام قال شاذان قد يتوهم انه على
صيغة اسم الفاعل وهو الظاهر المتبادر من
جعله وصفا للعذاب لكن جعله على طريقة جد جده

من

من المرض وقال النسفي في المدارك فزادهم الله مرضا
اي ضعفا عن المقاومة وعجزا عن الاقتدار وقيل
المراد به خلق النفاق في حالة البقا بخلق افعاله
كما عرف في زيادة الايمان وقال ابن الكمال في
تفسيره واصل الكلام فزاد الله مرضهم وانما عدل الى
ما في النظم لنكتة سرية فلا دلالة في تنكير المرض
الثاني على مغايرته للاول حقيقة كيف وفي
تصدير الكلام بالفاء دلالة على تفرع الثاني
على الاول وقال الطيبي في زيادة المرض بالختم
على القلوب ويؤيد هذا الوجه اعادة ذكر المرض
المنكر وعدم الاكتفا بالضمير في قوله فزادهم
الله مرضا لان النكرة اذا اعيدت نكرة دلت على
غير ما تدل عليه اولا ففيه لمحة من معنى قوله
تعالى بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون وقوله
صلى الله عليه وسلم ان العبد اذا اخطأ خطيئة
نكت في قلبه نكتة فاذا هو نزع واستغفر وتاب
صقل وان عاد زيد فيها حتى تعلو قلبه وهو الران
اخرجه احمد بن حنبل والترمذي وابن ماجة عن
ابي هريرة رضي الله عنه وما تقدم في عبارة
ابن الكمال من النكتة السرية هي ما اشير اليه في هذا
الحديث وذكر في تفسير المغني قال والمرض في القرآن
لاربعة اشيا للعلة في قوله ولا على المريض حرج
وللجراحة في اية التيمم وان كنتم مرضى او على سفر
وللفجور فيطمع الذي في قلبه مرض وللشك في قلوبهم
مرض فزادهم الله مرضا هذه الصيغة للتحقيق
وعند اخرين دعا من الله تعالى عليهم فزادهم
الله ضعفا فان قيل كيف يجوز على وجه الدعا

يتعين لاشبهة في صحته كما ذكره بعض فضلاء العصر
في حواشيه فيكون ما قدره به المصنف اولا بيانا
لحاصل المعنى المراد منه ثم صرح بقوله يقال الم
الى اخره اشارة الى انه فعيل من الم الثلاثي
كوجيع من وجع فانه الفصيح المطرد وفعيل بمعنى
مفعل ليس بثبت عند الزمخشري والمصنف
وان خالفه فيه لا يمكنه ان ينكر قلته وعدم اطراده
ولا حاجة الى ارتكابه ليكون المعنى ابلغ لانه لو جعل
للاسناد مجازي يرجع بالاخرة الى معنى المزيد لا ابلغ
انتهى قلت هو مجاز على كونه من المزيد وكونه
من المجرد كمنه يختلف بمجاز التركيب على الاول
ومجاز الافراد على الثاني فيقال في الاول ان اليم
من الم بضم الهمزة وكسر اللام يؤلم مبني للمفعول
فهو مؤلم بفتح اللام اسم مفعول واصله فعله
الم يؤلمه ايلاما كاوجعه يوجعه ايجاعا وعلى الثاني
من الم بفتح الهمزة وكسر اللام يألم ألما قال ابو
حيان في النهر اما المبالغة ووصف العذاب به
مجازا وهو من مجاز التركيب او معناه مولم جاء فعيل
من افعل وهو من مجاز الافراد وقال السفاقسي
فعيل بمعنى مفعل كسميع بمعنى مسمع وهو مجاز في
الافراد او بمعنى فاعل اي آلم وهو مجاز من التركيب
لانه لا يالم في نفسه وانما يالم صاحبه ونظيره شعر
شاعر وقال الراغب الالم الوجع الشديد يقال
الم يألم ألما فهو آلم قال الله تعالى فانهم يألمون
كما تألمون وقد ألمت فلانا وعذاب اليم اي
مولم وقال السمين زاده مولم بفتح اللام على انه
اسم مفعول من آلم ايلاما اي اوجع ايجاعا فالمؤلم

المعذب

من الاسناد الي المصدر وحمله علي المجاز العقلي
بانبي ذلك ويقتضي ان يكون علي صيغة اسم المفعول
وهو الحق المطابق لكلام صاحب الكشاف وغيره من
محققي هذا الفن المفيد للمبالغة المقيد بها لكن
لايخفي انه ليس من قبيل الاسناد الي المصدر الفعل
المسند كما في جد جده بعينه وانما يكون كذلك لو قيل
الم اليم وجع وجيع بل هو قريب من ذلك
باعتبار انه اسناد الي المصدر مطلقا فان الاسناد
المجازي لاينحصر في ان يكون الي مصدر الفعل المسند
او زمانه او مكانه او سببه اذ قد ذكر صاحب الكشاف
الاسناد المجازي هو اسناد الفعل او معناه الي
ماله تلبس بالفاعل الحقيقي كتلبس التجارة بالمشترين
والعذاب والضرب بالقوم في عذاب اليم وضرب
وجيع فالتغيير بمولم علي صيغة اسم الفاعل
تفسير ظاهري عامي خالي عن النكتة المعتد بها
وصف بالبنا للمفعول به اي بايلم العذاب
للمبالغة في اسناد مولم اليه غير ما هو له قال الطيبي
وعلي هذا يكون نسبة الالم الي العذاب مجازا لان
الالم يحل بمن وقع به العذاب لا بالعذاب وهو
نظير قولهم شعر شاعر وقال خرد فكان
العذاب من شدته يتالم وهذا نهاية المبالغة
وقال الخفاجي ذهب ارباب الحواشي هنا الي
ان مولم بفتح اللام اسم مفعول من الم بالام المزيد لانه
الموافق لما في الكشاف ولانه الم بلغ فجعل العذاب
نفسه متاء لما وموزنا بزنة المفعول ولو كان بالكسر
كما ذهب اليه بعضهم لم يكن فيه تجوز في الاسناد كجد جده
فلا يوافق اول كلامه وليس بشي فان الكسر ان لم

على طريقة قولهم جد جده اي في كون الاسناد المدلول
عليه بالكلام اسنادا مجازيا لا في كون المسند مسندا
الى مصدره كما في جد جده وانما يكون كذلك لو اسند
الاليم والوجيع الى ضمير العالم والوجع وقيل المراليم
ووجع وجيع وليس كذلك ويمكن ان يكون اسناد
الاليم الى ضمير العذاب من قبيل الاسناد الى مصدره
بناء على ان العذاب هو الالم الفادح غايته ان
لا يكون المصدر من لفظ المسند وهو لا ينافي كونه
مسندا الى مصدره الذي هو الاسناد الى نفس اللفظ واما
جعل اسناد الوجيع الى ضمير الضرب من قبيل الاسناد
الى مصدره بتاويل الضرب بالمضروبية التي هي
في معنى الوجع فلا يخلو عن تكلف لان المضروبية
سبب لحصول الوجع لا نفسه ذكره شيخي زاده وقال
النسفي في تفسيره الاليم فقد يصل المه الى القلوب
وقيل هو الشديد الذي لا يزول ولا ينقطع وهذا
في العقبى والاول في الدنيا يعني زيادة المرض
بما اي بسبب ما **كانوا** الباسببية وتتعلق
بمحذوف اي سنحقق ونحوه وموضع المجرور رفع صفة
لاليم وما مصدرية وهي حرف عند سيبويه واسم
عند الاخفش وعلى كلا القولين لا بد لها من
صلتها شيء وصلتها كانوا اي بكونهم يكذبون لان كان
الناقصة لانها لا مصدر لها ورد بان الصحيح ثبوت
المصدر لها وكتاب سيبويه مملوء من ذلك نعم لا يلفظ
به معها على الاصح فلا تقول كان زيد قايما كوناذكره
السفاقسي وقال السمين في المجرور انه متعلق بالاستقرار
المقدر في لهم اي استقر لهم عذاب اليم بسبب
تكذيبهم ويجوز ان تكون مصدرية اي بكونهم

يكذبون

العذب الذي تعلق به الالم والوجع وصار محلاله
فهو تفسير للاليم بمعناه الحقيقي لانه مشتق من
الفعل اللازم وهو الم يالم فهو اليم ومعنى الم
صار ذا الم بان تعلق به الالم فيكون اليم بمعنى
ذي الم وهو معنى المولم بعينه وقوله وصف به
العذاب للمبالغة جواب عما يقال من ان الالم حينئذ
صفة للمعذب بفتح الذال لا صفة العذاب فكيف
وصف به العذاب ووجه المبالغة ان التوصيف
المذكور يدل على ان الالم المتعلق بالمعذب
بلغ في القوة والكمال الى حيث سرى من المعذب
الى العذاب العارض له وانه من شدته يتالم بنفسه
وهذا نهاية المبالغة كقوله اي الشاعر وهو عمرو
ابن معدي كرب من قصيدة اولها

امن ريحانة الداعي السميع ٥ يؤرقني واصحابي هجوع

ومنها

وخيل قد دلفت بخيل ٥ تحية بينهم ضرب وجيع

والخيل اسم جمع للفرس والمراد به هنا الفرسان كما في
قوله عليه الصلاة والسلام يا خيل الله اركبي ودلفت
بفتح الدال المهملة وبا اللام والفاء بمعنى دنوت
وزحفت والتحية معروفة ووصف الضرب بالوجيع
مبالغة والباء للتعدية وبينهم مضاف اليه مجرور
بكسر النون لانه ظرف متصرف ولو فتح كان مبنيا
لاضافته الى المبني الاول والاول اصح وان قيل
ان المروي الكسر والقياس الفتح وقال خر وقال
الوجيع صفة المضروب في الحقيقة وصف به الضرب
للمبالغة وفي الصحاح البين الفراق والبين الوصل
وهو من الاضداد وقرئ لقد تقطع بينكم اي وصلكم

تجئ بمعنى جامع لذلك كله وكان بالمؤمنين رحيما
اى لم يزل رحيما لهم فى الماضى وفى الحال وفى
الابد وقد تجئ بمعنى صار كقوله فكان من المغرقين
وبمعنى وقع وان كان ذو عسرة يكذبون فالباء
للسببية او للمقابلة وما مصدرية داخلة فى الحقيقة
على يكذبون وكلمة كانوا مقحمة لافادة دوام
كذبهم وتجدده اى بسبب كذبهم او بمقابلة كذبهم
المتجدد المستمر الذى هو قولهم امنا بالله وباليوم
الاخر وهم غير مومنين فانه اخبار باحداثهم
الايمان فيما مضى لا انشاء للايمان ولو سلم فهو
متضمن للاخبار والصدور عنهم وليس كذلك لعدم
التصديق القلبى بمعنى الاذعان والقبول
قطعا ويجوز ان يكون محمولا على الظاهر بناء على
راى من يجوز ان يكون لكان الناقصة مصدر
اى لهم عذاب اليم بسبب كونهم يكذبون على
الاستمرار وترتيب العذاب عليه من بين سائر موجبات
القوية لان المراد بيان العذاب الخاص بالمنافقين
بناء على ظهور شركتهم للمجاهرين فيما ذكر من العذاب
العظيم حسب اشتراكهم فيما يوجبه من الاصرار
على الكفر كما ينبئ عليه قوله تعالى ومن الناس
الى اخره واما للايذان بان لهم بمقابلة سائر جناياتهم
العظيمة من العذاب ما لا يوصف واما للرمز الى
كمال ساحة الكذب نظرا الى ظاهر العبارة المحمولة
لانفراده بالسببية مع احاطة علم السامع بان لحوق
العذاب بهم من جهات شتى وان الاقتصار عليه للاشعار
بغاية قبحه والتنفير عنه كما روى عن الصديق
رضى الله عنه ويروى مرفوعا ايضا الى النبى

صلى

يكذبون وهذا على القول بان لكان مصدرا وهو
الصحيح عند بعضهم للتصريح به في قول الشاعر
• بذل وحلم ساد في قومه الفتى • وكونك اياه عليك يسير •
فقد صرح بالكون لاجائز ان يكون مصدرا كان التامة
لنصبه الخبر بعدها وهو اياه وعلى القول بان لها
مصدرا لايجوز التصريح به بعدها لا تقول كان زيد
قائما كونا قالوا لان الخبر كالعوض من المصدر
ولا يجمع بين العوض والمعوض منه وحينئذ فلا حاجة
الى ضمير عائد على ما لانها حرف مصدري على الصحيح
خلافا للاخفش وابن السراج في جعل المصدرية
اسما ويجوز ان تكون ما بمعنى الذي وحينئذ فلا
بد من تقدير عائد اي بالذي كانوا يكذبونه
وجاز حذف العائد لاستكمال الشروط ولهو كونه
منصوبا متصلا بفعل وليس ثم عائد اخر ومن زعم
ابو البقاء ان كون ما موصولة اسمية هو الاظهر قال
لان الهاء المقدرة عائدة على الذي لا على المصدر
وهذا الذي قاله غير لازم ولقائل ان يقول لا
نسلم انه لابد من هاء مقدرة حتى يلزم جعل ما اسمية
بل من قرأ يكذبون مخففا فهو عنده غير متعد
لمفعول ومن قرأه مشددا فالمفعول محذوف
لفهم المعنى اي بما كانوا يكذبون الرسول
والقرآن ويكون المشدد بمعنى المخفف وفي
تغيير المعنى واعلم ان ما وكان اذا قرنا بالفعل
المستقبل يكون بمعنى الصلة وكلمة كان تجيء للماضي
كما في قوله تعالى وكان في المدينة تسعة رهط
وقد تجيء للمستقبل وكان يوما على الكافرين عسيرا
وللحال كيف نكلم من كان في المهد صبيا وقد

الاحوال ولا دلالة فيه او يبدله اي الكذب اشارة
الى جواز كون الباء للمقابلة فان الجزاء مقابل للجريمة
كما ان الجريمة سبب للجزاء ذكره شيخي زاده جزاءه
اي لكذبهم وهو اي كذبهم قولهم اي المنافقين
امنا بالله وباليوم الآخر كما مر في صدر الآية
وقال الخفاجي في قوله بسبب كذبهم اشارة
الى ان الباء فيه للسببية وقوله او يبدله اشارة
الى انه يجوز ان تكون للبدلية كما في قوله
فليت لي بهم قوما اذا ركبوا ٭ شدوا الاغارة فرسانا وركبانا ٭
اي ليتهم بدلهم وما مصدرية مأولة بمصدر كان
ان قبل بوجوده والا فبمصدر متصيد من الخبر كالكذب
قال ابو البقاء الموصولية هنا اظهر لان الضمير
المقدر على ما ورده ابو حيان بعدم لزوم عوده
وقيل المناسب هنا ذكر المقابلة بدل البدلية
فان المقابلة تقتضي المعاوضة والبدلية تقتضي
زوال المبدل عنه وقيام البدل مقامه بدليل
قوله جزاء له ثم ان الباء في قوله بسببه وبدله
كالباء في قولهم معني كتبت بالقلم باستعانته ومعني
دخلت عليه بثياب السفر بمصاحبة ثيابه الى
غير ذلك فانهم كثيرا ما يحاولون الباء بين الحرف
وبين ما يدل عليه قلت البدلية والمقابلة يتقاربان
والثانية تدخل على الاثمان وما في معناها وجعل
كذبهم بمنزلة الثمن مبني على التهكم ولا يخفى خفاؤه
هنا واما دخول الباء بين الحرف ومدلوله فالظاهر
انه للملابسة بينهما فلا يتوهم انه معنى اخر حتى يقال
لم يعد احد ان من معاني الباء التفسير انتهى قلت
المعاني الثلاثة للباء شتى باعتبار ما صرح بها

في

صلى الله عليه وسلم اياكم والكذب فانه مجانب
للايمان ذكره المولى ابو السعود في تفسيره قرأها
ابي كلمة يكذبون بالتخفيف وقال الخفاجي الضمير
لهذه القرات وهي قراة التخفيف بقرينة المقابلة
عاصم هو ابو بكر بن ابي النجود بفتح النون وضم الجيم
بهدلة وقيل بهدلة امه مات سنة ثمان وعشرين
ومائة بالكوفة وقيل سنة تسع وعشرين ومائة
وقيل مات بالسماوة وهو بريد الشام والكسائي
هو ابو الحسن علي بن حمزة الكسائي النحوي من اولاد
الفرس من سواد العراق روي عنه انه قيل له
لم سميت الكسائي فقال لاني احرمت في كساء مات
بالري حين خرج الرشيد سنة تسع وثمانين
ومائة ومات بها محمد بن الحسن فقال الرشيد
ههنا دفنا العلم والقران وحمزة هو ابن حبيب
ابن عمارة الزيات التيمي وكنيته ابو عمارة مات
بحلوان سنة ست وخمسين ومائة والمعنى
اي معنى هذه القراة بسبب كذبهم اشارة الى
ان كلمة ما مصدرية واما كلمة كان فللدلالة على
الاستمرار في الازمنة اي استمرار كذبهم في قولهم
امنا حيث يصدر عنهم هذا الاخبار الكاذب كلما
لقوا الذين امنوا واذا جعل امنا انشاء للايمان
كان متضمنا للاخبار بصدور عنهم فصح بهذا
الاعتبار اسناد الكذب اليهم ذكره سنان وقال
ابن الكمال بسبب تمرنهم في الكذب فان زيادة
كان في مثل هذا لافادة معنى الاعتياد وفيه دلالة
على ان العذاب الاليم لاحق بهم من اجل كذبهم الذي
هو ادنى حالهم في الكفر والنفاق فكيف سائر

ذكره من المنافاة توهم فاسد فانه مستغنى في اخبار
الافعال الناقصة كما صبح يقول كذا وكادت تزيغ
قلوب فريق منهم والاستعمال مستمر عليه لان معناه
انه في الماضي كان مستمرا متجددا متعاقبا كما مثال
والمضي والاستقبال بالنسبة لزمان الحكم وقد عد
العلما الاستمرار من معاني كان كما في التسهيل وعبارته
وتختص كان بمرادفة لم يزل كثيرا قال الدماميني
في شرحه فتفيد الدوام والاستمرار نحو وكان
الله على كل شيء قديرا والذي يظهر ان يقال
تختص كان بافادة استمرار خبرها لاسمها والاصل
في كان ان يدل بها على حصول ما دخلت عليه فيما
مضى دون تعرض لازليته ولا لانقطاع كغيرها
من الافعال الماضية فان قصد بها انقطاع ضمن
الكلام ما يدل عليه كقوله تعالى واذكروا نعمة الله
عليكم اذ كنتم اعدا فالف بين قلوبكم وكنا اذا قصد
الاستمرار فلا بد من دليل يقام عليه والحاصل ان كان
لا تدل على احد الامرين بل ذلك الى القرينة قال
ابو حيان واكثر النحاة قايلون بان كان تقتضي
الانقطاع كسايرالافعال الماضية ومن يعقل حقيقة
المضي لم يشك في الدلالة على الانقطاع وفيما قاله
نظر وقرا ابا قوب اي باقي القراء السبعة وهم
نافع بن ابي نعيم اصله من اصبهان اقام بالمدينة
وبها مات سنة سبع وستين وماية وقيل تسع وستين
وماية وقيل سبعين وماية في خلافة المهدي وعبد
الله بن كثير المكي مولى عكرمة بن عمر والكناني
توفي سنة عشرين وماية وابو عمرو بن العلا مات
بالكوفة سنة اربع وخمسين وماية وقيل خمس وخمسين

ومايتة

في مغني ابن هشام وذكر معنى المصاحبة وهي الملابسة
معنى آخر قال من معانيها السببية نحو انكم ظلمتم
انفسكم باتخاذكم العجل فكلا اخذنا بذنبه والمصاحبة
نحو اهبط بسلام منا اي معه وقد دخلوا بالكفر والبدل
كقول الحماسي ٥ فلت لي بهم قوما اذا ركبوا ٥
الى اخره والمقابلة وهي الداخلة على الاعواض كاشتر
بالف درهم وكافيت احسانه بضعفه وقولهم
هذا بذاك ومنه ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون ٥
وانما لم نقدرها بالسببية كما قال المعتزلة وكما قال
الجميع في لن يدخل احدكم الجنة بعمله لان المعطى
بعوض قد يعطي مجانا واما المسبب فلا يوجد بدون
السبب وقد تبين انه لا تعارض بين الحديث
والآية لاختلاف جهتي الباء بين جمعا بين الادلة وقال
الخفاجي ثم ان قوله تعالى بما كانوا يكذبون
صفة لعذاب لا لاليم كما قاله ابو البقا لان الاصل
في الصفة ان لا توصف وقال قدس سره كلمة
كان في النظم للدلالة على الاستمرار في الازمنة وقولهم
امنا اخبار باحداثهم الايمان فيما مضى ولو جعلا انشاء
للايمان كان متضمنا للاخبار بصدوره عنهم فيقبل
الدلالة على الاستمرار والانقطاع ليس بمعتبر وصفا
في معنى كان بل مستفاد من القرينة والمقصود رفع
ما يتوهم من المنافاة بين لفظي كان ويكذبون
دلالة الاول على انتساب الكذب اليهم في الماضي
والثاني على انتسابه في الحال والاستقبال فالزمانان
فيهما مختلفان فاوجه الجمع بينهما قد وقعت باذ كان
دالة على الاستمرار في جميع الازمنة ويكذبون دل
على الاستمرار التجددي الداخل في جميع الازمنة وما

يته

الحكيم كما قالوا في قول البحتري

قد طلبنا فلم نجد لك في السودد ٭ والمجد والمكارم مثلا ٭

ان حذف المفعول لترك مواجهة الممدوح بطلب مثل له قصدا الى المبالغة في التاديب وهذا احسن الوجوه وقال سنان في معنى تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم انهم كانوا يكذبونه اي يجعلونه كاذبا بمعنى يصفونه بذلك ويعتقدونه كذلك اوما خوذ من كذب بالتشديد الذي هو للمبالغة فان بناء فعل بالتشديد قد يكون للمبالغة فعل بالتخفيف بحسب الكيفية اي الدلالة على ان الفعل الصادر من الفاعل قوي شديد بالغ اقصى درجات الكمال ذكره شيخي زاده وقال سنان اوللمبالغة اي الزيادة في الكيفية بمعنى يكذبون كذبا عظيما اومن كذب بالتشديد الذي هو بمعنى التكثير اي للدلالة على كثرة الفعل وزيادته بحسب الكمية والمعدد فمعنى تكذيبون على هذا يكذبون كذبا كثيرا من جهة كثرة الفاعلين ذكره شيخي زاده وذلك مثل بين بتشديد الياء التحتية الشيء فاعل بين وهو مثال الاول وهو المبالغة اي بان بيانا ظاهرا واضحا غاية الظهور والوضوح ذكره سنان وقال شيخي زاده في قولهم بين الشيء للدلالة على كمال تبين الشيء وقوة ظهوره واتضاحه ومثل موتت بتشديد الواو البهايم فاعل موتت جمع بهيمة وهي كل ذات اربع من دواب البر والبحر وكل حيوان لا يميز كذا في المصباح وهذا مثال للثاني وهو التكثير فالمثالان من قبيل اللف والنشر المرتب وقال سنان موتت البهايم اي كثر الموت فيها والظاهر ان المثال الاول للمبالغة والزيادة في الكيفية والثاني

للتكثير

وواصله من كازرون وعبد الله بن عامر اليحصبي وتحصب
فخرج من حمص امام مسجد دمشق وقاضيها وربيها مات
بدمشق في ايام هشام بن عبد الملك سنة تمان عشرة
ومائة فهولاء الاربعة قرؤا يكذبون بتشديد الذال
المعجمة ماخوذ من كذبه بالتشديد المتعدي والتضعيف
للتعدية ومفعوله مقدر وهو الرسول صلى الله
عليه وسلم ولم يذكر اجلالا له عن ان يواجهه بالتكذيب
وقيل انه لرعاية الفاصلة او لقصد التعميم اذ
كان التقدير يكذبون ما جاء به مما يلزم تصديقه
فيه او للاختصار اولان الصناد وتكذيب الرسول
كأنا من شأن اليهود ذكره الخفاجي لانهم اي الما فقين
كانوا يكذبون الرسول صلى الله عليه وسلم
بقلوبهم واذا خلوا الى شياطينهم وهما كانوا غير
مجاهرين بالتكذيب والكفر والما لم يكونوا منافقين
حمله على التكذيب بقلوبهم او بدون مواجهة
المومنين بل مع شياطينهم وهو مجاز عن رؤسائهم
وعقلائهم وفي نسخة شطارهم جمع شاطر وهو من
اعيا اهله خبثا والمراد به ما ذكر مجازا ايضا او كناية
اي يكذبونه بقلوبهم دايما وبالسنتهم اذا خلوا الى
شياطينهم فقوله واذا خلوا معطوف على يقولون
بتقدير وبالسنتهم اذا خلوا ذكره الخفاجي وقال
خرو وفي بعض النسخ الى شطار دينهم وقال
حذف المفعول اما لرعاية الفاصلة او لمجرد الا ختصار
او بناء على ان شأن هذا الجنس وهو اليهود
تكذيب الرسل قاطبة بلا اختصاص لواحد منهم
اولترك خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم
بايقاع صريح التكذيب عليه في اوايل الكتاب

ونفس المرأ وفي اعتقاد المخاطب وفي ذهنه
وكلامه صادق على المذاهب يعني في تعريف
الكذب على ما تقرر في موضعه فقيد ايجاز حسن
ذكره الخفاجي وهو اي الكذب حرام كله قيل كانه
مذهب الشافعية اذ ذكر في كتب الحنفية انه
يجوز في ثلاثة مواضع في الصلح بين الناس وفي
الحرب ومع امرأته ذكره خسرو وشيخي زاده وقال
الخفاجي قيل عليه انه تبع فيه الزمخشري وهو
مبني على مذهب المعتزلة في التحسين والتقبيح
المقتضي لان يكون حراما لعينه والمصرح به في
كتب الشافعية المعتمدة ان من الكذب ما هو حرام وما
هو مباح وما هو مندوب وما هو واجب وقد ورد
الحديث بجوازه في ثلاث مواطن في الحرب واصلاح
ذات البين وكذب الرجل لامرأته ليرضيها وهو مروي
في الصحيحين والسنن كما فصله النووي في اذكاره
وفيه تفصيل قاله الغزالي وهو ان كل مقصود محمود
يمكن التوصل اليه بالصدق والكذب جميعا فالكذب
فيه حرام لعدم الحاجة اليه فان لم يمكن الا بالكذب
فالكذب فيه مباح ان كان تحصيل ذلك المقصود
مباحا وواجب ان كان واجبا فلو اختفى مسلم من
ظالم وسأل عنه وجب الكذب باخفائه وكذا لو
سأل عن ماله ليأخذه ولو استحلفه لزمه التحلف
ويورّي في يمينه وكذا في كل مقصود فلا يختص
بالصور الثلاث الواردة في الحديث بل ينبغي ان
تقابل بما مفسدة الكذب والمفسدة المترتبة على
الصدق فاذا كانت المفسدة في الصدق اشد

ضرا

للتكثير والزيادة في الكمية وقال الخفاجي وقد يكون
التكثير في المفعول كقطعت له ثوب او ما خوذ من
قولهم كذب بتشديد الذال المعجمة الوحشي هو الوحش
مالا يستانس من دواب البر وجمعه وحوش وكل
شيء يستوحش عن الناس فهو وحش ووحشي كما في
البا المنوكيد كما في قوله والدهر بالانسان دواري
اي كثير الدوران وقال الفارابي الوحش جمع وحشي
ذكره في المصباح اذا جرب شوطا اي مرة ووقف
لينظر ما وراءه من الذي نفره وقال شيخ زاده
قيل هو مجاز ما خوذ من كذب الذي بمعنى التعدية
كانه يكذب رايه وظنه فيقف لينظر ما وراءه
ولما كثر استعماله في هذا المعنى وكانت حالة المنافق
شبيهة به جاز ان يستعار منه لها اي شبه
تردد المنافق بين الدينين واظهاره الايمان خوفا
وحذرا ثم تفكره في الخوف ما يخاف منه به بحال
الوحشي في جريه شوطا ووقوفه ثم استعير لفظ
هذه الحالة وهو التكذيب واطلق على نفاقه واشتق
منه يكذبون استعارة تبعية قال سناذ وان
كان ما تقدم اولى وقال الخفاجي ولا يخفى
ما فيه من التكلف وان كونه متعديا بحسب الاصل
غير موافق لما نحن بصدده فان المنافق متحير متردد
فيشبه الوحشي في تردده وتوقفه والجامع بينهما
تكذيب الراي والنظر وعدم الوثوق بذكر من
نفسه والكذب هو الخبر عن الشيء بخلاف ما هو به
قصدا لا لحاجة بخلاف ما هو اي ذلك الشيء به
اي ما هو متلبس به في نفسه وحد ذاته في الواقع

المكيدة في الحرب والتقية وارضاء الزوج والصلح بين
المتخاصمين على ما ورد به الخبر عند البخاري ومسلم وابي
داود عن ام كلثوم بنت عقبة انها سمعت النبي
صلى الله عليه وسلم يقول ليس الكذاب الذي
يصلح بين اثنين فيقول خيرا وسمى خيرا فيصح
اطلاق الكلمة بالحرمة في عبارة المصنف ولا يضر
ما ذكر فانه ليس بكذب وان سمي به لانه يشبهه
كما ان الصدق حلال الا في الغيبة والنميمة والفتنة
فانها صدق له اسماء اخر فيحرم وقيل في قوله تعالى
يوم ينفع الصادقين عن صدقهم صدقهم هو
الغيبة والنميمة فسميت صدقا وهي حرام لانه
اي الشأن علل بالبناء للمفعول به اي بالكذب
استحقاق العذاب الاليم في قوله تعالى ولهم
عذاب اليم بما كانوا يكذبون حيث رتب بالبناء
للمفعول اي العذاب الاليم عليه اي على الكذب
والمراد بترتبه عليه انه سبب عنه فهو موجز رتبة
وما ذكره ظاهر على قراءة التخفيف وكذا في غيرها
لان نسبة الصادق الى الكذب كذب وكذا كثرنه
ونحوها ذكره الخفاجي وقال ابن الكمال في تفسيره
وفيه دلالة على ان العذاب الاليم لاحق بهم من
اجل كذبهم الذي هو ادنى حالهم في الكفر والنفاق
فكيف سائر الاحوال ولا دلالة فيه على ان الكذب
وهو الاخبار عن الشيء على خلاف الواقع يتحقق
به العذاب مطلقا كيف وقد صرح في كتب الفقه
ان الكذب لاحياء الحق مباح وقال الامام الغزالي
اذا اختفى مسلم من ظالم وسأله عنه وجب الكذب
باخفائه وعامر وقد في الحديث ان ابراهيم عليه

السلام

ضررا فله الكذب وان كان عليه او شك حرم عليه
الكذب فما قيل في الجواب عنه بانه مذهبه من
قصور النظر فانه متفق عليه في جميع المذاهب
كما صرحوا به وقيل ان معنى الكلية في كلام المصنف
ان الكذب حرام من حيث ذاته مطلقا وقد يكون
مباحا من حيث وصفه كما في الصور المذكورة
وهو وهم علي وهم فانه مع مخالفته لمذهبه
مبني على الاعتزال وقال والدنا المرحوم في
شرحه على شرح الدرر في الكراهة والاستحسان
من الكلام ما لا اجر فيه كقم واقعد وكل واشرب
ونحوها لانه ليس بعبادة ولا معصية ومنه ما
يوجب الاثم كالكذب والنميمة والغيبة لان كل ذلك
معصية لقوله عليه الصلاة والسلام لا يصلح الكذب
الا في ثلاث في الصلح بين اثنين وفي القتال
مع الكفار وفي ارضاء اهله ودفع الظالم عن الظلم
من باب الصلح كذا في جامع الفتاوى بقدر الضرورة
وفي التعاريض مندوحة عن الكذب نحو ما اذا قيل
كل يقول اكلت يعني اكلا فيما مضى او من غير ذلك
كذا في الحاوي القدسي انتهى فلت المراد بالكذب
الاخبار عن الشيء قصدا لا لحاجة بخلاف ما هو به
كما مر فاذا كان لحاجة كاصلاح ذات البين او
خدعة الحرب او ارضاء الزوجة او دفع الظالم فليس
ذلك بكذب وانما ذلك اصلاح وخدعة وارضاء
ودفع ظلم ولكن لما شابه الكذب سمي به كما يأتي
في التعريض فيصح اطلاق الكلية بالحرمة كما في عبارة
المصنف ويؤيده ما ذكر الطيبي في حاشية الكشاف
قال واما تخصيص هذا المقام فهو اذا اريد بالكذب

مستقيم وقوله بل فعله كبيرهم هذا وقوله للملك في
جواب سؤاله عن امرأته سارة هي اختي حين اراد
الملك غصبها وكان من طريق السياسة التعرض
لذوات الازواج دون غيرهن بدون رضاهن
وقبل هي قوله ثلاث مرات هذا ربي فالمراد بالكذب
التعريض من قولهم عرضت له بالتشديد وعرضت
به تعريضا اذا قلت قولا وانت تعنيه فالتعريض
خلاف التصريح من القول كما اذا سألت رجلا هل
رايت فلانا وقد راه ويكره ان يكذب فيقول ان
فلانا ليرى فيجعل كلامه معراضا فرارا من الكذب
والمعراض التورية واصله الستر وهذا معنى المعاريض
في الكلام ومنه قولهم ان في المعاريض لمندوحة عن
الكذب ذكره في المصباح وقال الطيبي في شرح الكشاف
التعريض هو اللفظ المشار به الى جانب والعرض
جانب الخ وسمي تعريضا لما فيه من الخروج عن
المطلوب يقال نظر اليه بعرض وجهه اي بجانبه
ومنه المعاريض في الكلام وهو التورية بالشيء
وتفسيره الكذب بالتعريض يوافق ما روينا عن
الترمذي عن ابي سعيد في حديث الشفاعة فيأتون
ابراهيم عليه السلام فيقول اني كذبت ثلاث كذبات
ثم قال صلى الله عليه وسلم ما منها كذبة الا ما حل
عن دين الله اي خاصم وجادل وذب عن دين
الله ووجه التوفيق ان قوله صلى الله عليه وسلم
ما حل اي جادل بمعنى التعريض لانه نوع من الكناية
ونوع التعريض يسمى بالاستدراج وهو ارخاء العنان
مع الخصم في المحاورات ليعثر حيث يراد تبكيته
فسلك ابراهيم عليه السلام مع القوم هذا المنهج

السلام كذب ثلاث كذبات جمع كذبة قال في
القاموس كذب يكذب كذبا وكذبا وكذبة وكذبة
وقال الخفاجي عن القاضي عياض كذبات بفتح
الكاف والذال جمع كذبة بفتح الكاف الواحدة من
الكذب فليس جمع كذبة بكسر الكاف وسكون الذال
المعجمة بمعنى الكذب لمخالفته للرواية فيه انتهى
ورواية الجمع بالفتحات الثلاث مع ان الانبياء عليهم
السلام معصومون من الكذب قال شيخي زاده هذا
جواب عما يقال اذا كان الكذب كله حراما فكيف
كذب ابراهيم عليه السلام ثلاث كذبات الاولى
قوله اني سقيم وليس به سقم وثانيها قوله بل
فعله كبيرهم ولم يفعل الصنم الكبير شيأ وثالثها
قوله لملك الشام حين اراد ان يغصب زوجته
سارة هذه اختي وهي زوجته لا اخته وقيل الكذبات
الثلاث قوله هذا ربي ثلاث مرات حين جن
عليه الليل فراى كوكبا وحين راى القمر وحين
راى الشمس وقال الخفاجي اشارة الى ما روي
في الصحيحين وغيرهما في حديث الشفاعة فيقول
ابراهيم عليه الصلاة والسلام اني كذبت ثلاث
كذبات على روايات مختلفة في بعضها انه عدها
فذكر قوله في الكواكب هذا ربي وقوله بل فعله
كبيرهم هذا وقوله اني سقيم وروى الترمذي
في حديث الشفاعة انهم يا توت ابراهيم عليه
السلام فيقولون له اشفع لنا فيقول لست لها
اني كذبت ثلاث كذبات ثم قال صلى الله عليه
وسلم ما منها كذبة الا ما حل بها وفي رواية جادل
بها عن دين الله وفي رواية احمد انها قوله اني

الحديث والا فما وجه ذكر الخطيئات وقد غفرت
لهم بالنصوص القاطعة ويمكن ان يقال انهم من
هول ذلك اليوم وما بهم من شأن انفسهم دفعوهم
بذلك ويعضده ما اخرجه الشيخان والترمذي
عن ابي هريرة من حديث فيأتون ابراهيم عليه السلام
فيقولون انت نبي الله وخليله اشفع لنا الى ربك فيقول
لهم ان ربي غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله
واني كنت كذبت ثلاث كذبات وذكرها نفسي نفسي
نفسي اذهبوا الى غيري الحديث ونظيره قوله تعالى
يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا اجبتم قالوا لا علم
لنا ذكره الطيبي في شرح الكشاف واذا قبل اذا
ظرف زمن مستقبل ويلزمها معنى الشرط غالبا ولا تكون
الا في الامر المحقق او المرجح وقوعه ولذلك لم تجزم
الا في شعر لمخالفتها اداة الشرط فانها للامر المحتمل
فمن الجزم قول الشاعر

واستغن ما اغناك ربك بالغنا ٭ واذا تصبك خصاصة فتحمل

ولا تضاف الى الجملة الفعلية خلافا للاخفش ذكره المهيني
وقال ابو حيان في النهر والجملة بعد اذا هذه في موضع
خفض على مذهب الجمهور والعامل في اذا الجواب
والذي نختاره انها لا موضع لها من الاعراب والفعل
الذي بعد اذا هو العامل فيها كسائر حروف الشرط
وقال السفاقسي واذا كانت ظرفا فالعامل فيها جوابها
على مذهب الجمهور وهو هنا قالوا واعترض بانه يجوز
اذا قمت فعمرو قائم ولا يصح هنا ان يعمل فيها جوابها
لان ما بعد الفاء لا يعمل فيما قبلها وبوقوع اذا الفجائية
جوابا لها قال تعالى واذا اذقنا الناس رحمة من
بعد ضراء مستهم اذا لهم مكر في اياتنا ولا يعمل ما بعد

اما قوله في الكواكب هذا ربي فكان ابوه يعني عمه
آزر علي ما قالوا والعم اب وقومه يعبدون
الاصنام والكواكب فاراد ان ينبههم علي الخطا في
دينهم ويرشدهم الي انها لا تصلح للالهية لقيام
دليل الحدوث فيها وان وراءها محدث احدثها واما
قوله بل فعله كبيرهم فتنبيه علي ان الاله الذي
لم يقدر علي دفع المضرة عن نفسه كيف يرجي منه
دفع الضرر عن الغير واما قوله اني سقيم فانه
عليه السلام اوهمهم انه استدل بامارة علم النجوم
علي انه سقيم ليتركوه فيفعل بالاصنام ما اراد ان
يفعل وسقيم لما اخذه من الغيظ والحنق بانخاذهم
النجوم الهة وفيه توقيف علي ابطال علم النجوم
ولكن لما شابه الكذب بمعناه الاخر في صورته الصادرة
منه عليه السلام سمي باسمه المفعول به اي بالكذب
في الحديث وفي قوله عليه السلام عن نفسه فان
قلت فاذا شهد له الصادق المصدوق بالبراءة فما له
يشهد علي نفسه بها علي ان تسميتها بالكذبات وانها
معاريض اخبار بالشيء علي خلاف ما هو به قلت
نحن وان اخرجنا ها عن مفهوم الكذبات للضرورية
وسميناها معاريض فلا ينكر ان صورتها صورة التعويج
عن المستقيم فالحبيب قصد براءة ساحة الخليل عما
لا يليق بهما فسماها والخليل لم ير الي مرتبة الشفاعة
هناك وانها مختصة بالحبيب فتجوز بالكذبات الا
ترى الي ما روي انس واخرجه الشيخان فيأتون
ادم فيقولون اشفع لذريتك فيقول لست لها فيذكر
خطيئته وعلي هذا نوح وابراهيم وموسي عليهم
السلام الي قوله فيأتون فاستاذن علي ربي

اولها استيناف وما يتعلق به بين اجزاء الصلة ذكره يحيى
زاده وقال الخفاجي هو جملة في محل نصب لعطفها
على خبر كان وجملة كان صلة ما لانها يجوز ان تكون
موصولة ومصدرية على الخلاف في الترجيح وقد
قالوا بجواز الوجهين على الاحتمالين كما صرح به ابو
البقا واعترض عليه ابو حيان بانه على الموصولة
خطاء لعدم العايد على ما من تلك الجملة فيصير
التقدير ولهم عذاب اليم بالذي كانوا اذا قيل
لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون
وهو كلام غير منتظم وكذا على المصدرية على القول
باسميتها واما على مذهب الجمهور فهو سايغ وقيل
عليه بان لزوم الضمير هنا غير مسلم وان النحاة
لم يذكروا وصل ما المصدرية بالجملة الشرطية التي
قلت تقدم التصحيح بان ما حرف مصدري فلا يحتاج
الى ضمير وعلى كونها موصولة فلا يلزم ان يكون التقدير
كما قال ابو حيان اذ لا تتعين الموصولية بل يكون
كما قال الموفى خبر ولهم عذاب اليم بقولهم
انما نحن مصلحون اذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض
فيفيد تسبب القول للعذاب لا تسبب الفساد
له انتهى ولا يخفى ان ذلك يكون ابلغ في تسبب الفساد
للعذاب حيث اعتقدوه صلاحا على وجه الحصر
بانما فيكون تقدير انما نحن مصلحون انما نحن غير
مفسدين وحيث قدر الكلام بالمصدر في قوله بقولهم
فما مصدرية لا موصولة وعلى كونها موصولة فيمكن
التقدير بان يقال ولهم عذاب اليم بالذي
كانوا يقولون اذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض
ويكون قوله قالوا انما نحن مصلحون تفسيرا

وبيانا

اذا النجائية فما قبلها وقيل العامل فيها ما يليها وهو
هنا قبل وردّه ابو البقا بانه في موضع خبر باضا فتها
اليه والمضاف اليه لا يعمل في المضاف واجيب
بمنع انها مضافة بل تكون كسائر الظروف التي
تجازي بها نحو متى تقم اقم ولا يمنع من ذلك تيء
اذا كونها لا تجزم لان ذلك لمانع اخر على ان من
النحويين من جزم بها كمتى وقيل اصله قول
استثقلت الكسرة على الواو فحذفت وكسرت
القاف لتنقلب الواو ياء ولغة قريش وبني كنانة
فيه وفي مثله اخلاص كسرا وله وبها قرا الاكثر ولغة
كثير من قيس وعقيل وبني اسد اشمام اوله وبها
قرا الكسائي وهشام في قيل وغيض وحيل وسيء
وسيئت وجيء وسيق وافقه نافع وابن ذكوان
في سيء وسيئت وزاد ابن ذكوان حيل وسيق
وفيه لغة ثالثة لهذيل وهي اخلاص ضم الفا
وسكون العين ان كانت واوا وان كانت في الاصل
ياء اقلبت واوا للسكون وانضمام ما قبلها ولم يقرا
بها لهم اي للمنافقين ولهم جار ومجرور متعلق
بقيل واللام للتبليغ ذكره السمين لا تفسدوا
لا حرف نهي يجزم فعلا واحدا او تفسدوا مجزوم
بها وعلامة جزمه حذف النون لانه من الافعال
الخمسة في الارض متعلق بتفسدوا هذا عطف على
قوله تعالى بما كانوا يكذبون والتقدير وبما كانوا
اذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض الى اخره قال الشريف
المحقق هو اوجه لقرب المعطوف عليه ولافادته
سبب الفساد للعذاب فيدل على قبحه ووجوب
الاحتراز عنه كالكذب وخلوه عن تخلل البيان

الشام وكتب سلمان العراق وكتب ابو الدرداء الى
سلمان سلام عليك اما بعد فان الله رزقني بعدك
مالا وولدا ونزلت بالارض المقدسة فكتب اليه سلمان
سلام عليك اما بعد فاعلم ان الخير ليس بكثرة المال
والولد ولكن الخير ان يكثر حلمك وان ينفعك علمك
وكتب اليه انك نزلت بالارض المقدسة وان الارض
لا تعمل لاحد اعمل كانك ترعى واعدد نفسك من الموتى
وكان عطاؤه من بيت المال خمسة آلاف فاذا خرج
عطاؤه فرقه واكل من كسب يده وكان يسف
الخوص اي ينسجه ذكره الكاشغري في مختصر اسد
الغابة في اسماء الصحابة وفي حاشية الدمياطي عن
القسطلاني قال تداول سلمان الفارسي بضعة
عشر من رب ليل رب اي اخذه سيد من سيد وكان
حرا فظلموه وباعوه وذلك انه هرب من ابيه
لطلب الحق وكان مجوسيا فلحق براهب ثم براهب
ثم باخر فكان يصحبهم الى وفاتهم حتى دله الاخير
على ظهور النبي صلى الله عليه وسلم فقصده مع بعض
الاعراب فغدر به وباعوه في وادي القرى
ليهودي ثم اشتراه يهودي اخر من بني قريظة
فقدم به المدينة فلما قدم النبي صلى الله عليه وسلم
المدينة ورأى علامات النبوة اسلم فقال له النبي
صلى الله عليه وسلم كاتب عن نفسك فكاتب على ان
يغرس ثلاثمائة نخلة واربعين اوقية من ذهب
فغرس له النبي صلى الله عليه وسلم بيده المباركة
الكل وقال اعينوا اخاكم فاعانوه حتى ادى ذلك
كله وعاش مائتين وخمسين سنة ثلاثمائة وخمسين
وادرك وصي عيسى عليه السلام ومات بالمدائن

سنة

وبيانا للذي كانوا يقولونه فلا يلزم عدم العاطف
على الموصول وهو كلام منتظم او عطف على قوله
تعالى ومن الناس من يقول ويندرج تحته
الايات حينئذ على نمط تقديد قبايحهم وافادتها
اتصافهم بكل من تلك الاوصاف استقلالا او قصدا
ودلالتها على لحوق العذاب الاليم بسبب كذبهم
الذي هو ادنى احوالهم في كفرهم ونفاقهم فما
ظنك بسايرها ذكره شيخي زاده واقتصر ابن الكمال
في تقريره على هذا الوجه فقال عطف على يقول
فلا محل له من الاعراب ولا باس بالتخلل بين اجزاء
الصلة بالبيان وبالاستيناف لانه ليس باجنبي
فالايات على سنن تقديد قبايحهم وتوصيفهم بالاوصاف
المذكورة قصدا واستقلالا ويحتمل ان يكون مستانفا
وهذه الجملة والجملتان بعدها هي من تفاصيل
الكذب ونتايج النفاق لا تتوى قولهم انما نحن
مصلحون وقولهم انومن كما امن السفهاء وقولهم
عند لقاء المومنين امنا كذب محض فيناسب جعل
ذلك جملا مستقلة ذكرت لاظهار كذبهم ونفاقهم
وما اي الخبر الذي روي بالبنا للمفعول عن سلمان
الفارسي الصحابي المشهور رضي الله عنه كنيته ابو
عبد الله ويعرف بسلمان الخير مولى رسول الله
صلى الله عليه وسلم اي معتقه وسئل عن نسبه فقال
انا سلمان ابن الاسلام وسئل علي كرم الله وجهه عن
سلمان فقال علم العلم الاول والعلم الاخر وهو
بحر لا ينزف وهو منا اهل البيت وكان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قد آخا بين سلمان
وابي الدرداء رضي الله عنهما وكان ابو الدرداء

النبوة من اي انسان حاله اي حال ذلك الانسا
حالهم اي حال اولئك المنافقين وقول المصنف
لعله من كلام ابن جرير وعبارته كما نقله عنه الجلال
السيوطي لعله قال ذلك بعد فناء الناس الذين
كانوا بهذه الصفة على عهده صلى الله عليه وسلم
خبرا منه عمن هو جاء من بعدهم وان لم يجر
وحاصله ان الاية في المنافقين مطلقا لا تختص
بمنافقي عصره او منافقي المدينة وان نزلت فيهم
لان خصوص السبب لا ينافي عموم النظم كما هو
مشهور فالاية عامة تشملهم وتشمل من ياتي بعدهم
من جنسهم ولا يريد انها مخصوصة بقوم اخرين
مباينة لهؤلاء بالكلية حتى يقال بانه مناف
لظاهر النظم ذكره الخفاجي لان الاية اي قوله
تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض متصلة لفظ
ومعنى بما قبلها من الايات النازلة في حق المنافقين
الموجودين في عصر النبوة بالضمير الذي فيها وهو
قوله لهم فانه راجع الى من ذكر قبله وهذا اتصال
لفظي والمعنوي كون من قبله منافقين وهي في
وصفهم وفي تقبيح احوالهم فيقتضي ان يراد بهذه
الاية الناس المذكورين في الاية المتقدمة والا لم
يحسن عود الضمير على من قبل كما يشهد به سلامة
الفطرة ذكره الخفاجي وقال ابن الجوزي في زاد
المسير اختلفوا فيمن نزلت على قولين احدهما
انها نزلت في المنافقين الذين كانوا على عهد رسول
الله ﷺ صلى الله عليه وسلم وهو قول الجمهور
منهم ابن عباس ومجاهد والثاني ان المراد بها قوم
لم يكونوا خلقوا حين نزولها قاله سلمان الفارسي
رضي

سنة ست وثلاثين في اولها وقيل توفي في خلافة
عمر رضي الله عنه وقيل عاش ثلاثمائة وخمسين
سنة فاما مائتان وخمسون سنة فلا يشكون
فيه قال ابو نعيم انه ادرك عيسى بن مريم عليهما
السلام وقرا الكتابين يعني التوراة والانجيل وكانت
له ثلاث نسات بنت باصبهان وزعم جماعة انهم
من ولدها اي ذرية تلك البنت واثنتان بمصر
وذكر ابو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز
النعمان ان سلمان لما حضره الموت بكى فقال ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد الينا عهدا فتركنا
عهده ان يكون بلغة احدنا كزاد الراكب فلما مات
نظر فيما ترك فاذا نحو من ثلاثين درهما ان اهل
هذه الاية يعني من ذكر فيها ووصف بها قسموا
اهلا توسعا لظهور معناه وهذا الاثر روي عن
سلمان رضي الله عنه كما اخرجه ابن جرير عنه وكذا
تاويله الذي ذكره المصنف عنه قاله الخفاجي
لم يأتوا بعدا اي هم لم يخلقوا وبعد مبني على
الضم وهذا الاستعمال معروف يقال لم يكن
كذا بعدا اي لليوم لان التقدير من بعد ما
مضى من الزمان وتفسيره بانه بعد هولاء او
بعد زمانه عليه السلام ذكره الخفاجي وهذا اشارة
الى انه لا ينافي العطف على يكذبون او يقول
كما ذكر فلعله اي سلمان رضي الله عنه اراد بقوله
لم يأتوا بعد انا اهله اي اهل هذا القول ليس
هم المنافقون الذين كانوا اي وجدوا في زمان
النبي صلى الله عليه وسلم فقط اي ليس غيرهم
بل وسيكون اي سيوجد من بعد اي بعد عصر

ايمانهم جنة الاية يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت
وهو كعب ابن الاشرف ويقولون لاخوانهم الذين
كفروا من اهل الكتاب الاية يامرون بالمنكر وينهون
عن المعروف ويقبضون ايديهم لؤمًا وشحًا وسهم
الاية قالوا انما نحن مستهزؤن يراؤن الناس بخ
رييهم يترددون ونحوها والفساد خروج الشي
عن الاعتدال قليلا كان الخروج او كثيرا ويضاد
الصلاح ويستعمل ذلك في النفس والبدن والاشيا
الخارجة عن الاستقامة يقال فسد فسادا وفسودا
وافسده غيره ذكره الراغب وفي تفسير المغني الفسا
خروج الشي عن حال استقامته وكونه منتفعا
ونقيضه الصلاح وهو الحصول على الحال المستقيم
المنافع وقال الخفاجي هذا معناه اللغوي المضا
للصلاح ويقرب منه البطلان ولذا فسر به وان
كان للفقها فرق بين الفاسد والباطل على ما فصلوه
وقال في المصباح واعلم ان الفساد الى الحيوان
اسرع منه الى النبات والى النبات اسرع منه الى
الجماد لان الرطوبة في الحيوان اكثر منها في النبات
وقد يعرض للطبيعة عارض فتحمى الحرارة
بسببه عن جريانها في المجاري الطبيعية الدافعة
لعوارض المعفونة فتكون المعفونة بالحيوان
اشد تشبثا منها بالنبات فيسرع اليه الفساد فلهذه
الحكمة قال الفقها ويقدم ما يتسارع اليه الفساد
فيبدا ببيع الحيوان والصلاح ضده اي ضد الفساد
تقول صلح الشي يصلح صلوحا مثل دخل يدخل دخولا
قال الفراء وحكي اصحابنا صلح ايضا بالضم ذكره
في الصحاح وقال في المصباح صلح الشي صلوحا من باب

قعد

رضي الله عنه وقال السدي في تفسيره واختلفوا
في المراد بهذه الاية فقال ابن عباس وابن مسعود
وجماعة هم المنافقون وقال مقاتل وهو رواية
عن ابن عباس هم اليهود من ههنا الى قوله تعالى
يا ايها الناس اعبدوا ربكم قال ويدل عليه انه قال
قالوا انما نحن مصلحون واليهود هم الذين كانوا
يعتقدون هذا فسادا صلاحا ويظهرون ذلك
واما المنافقون فما كانوا يقولون ظاهرا ان
هذا صلاح ولو قالوا ذلك لظهر كفرهم فقتلوا
واما اليهود فقد كانوا اظهروا انهم على الحق وغيرهم
على الباطل والمنافقون كانوا يقولون نشهد
انك لرسول الله ويحلفون بالله انهم لمنكم ودليل
اخر واذا قيل لهم امنوا كما امن الناس قالوا انؤمن
كما امن السفهاء والمنافقون ما كان يمكنهم التكلم بهذا
ظاهرا فثبت انه في اليهود وافسادهم هو كما كان
حال النبي صلى الله عليه وسلم وصدهم الناس
عنه واخذهم الرشوة وتغييرهم الاحكام بها واما
القايلون بان الاية في المنافقين فقد قالوا ان
ما قبلها وما بعدها في المنافقين على ما بيناه وبينا
فاما قولهم انما نحن مصلحون فمعناه بانهم قالوا
لا نفعل هذه الاشياء التي هي افساد بل نتحكم على
دينكم وهذا انكار منهم للنفاق والفساد فكان
افسادهم على قول هؤلاء ما ذكر في الايات يخادعون
الله والذين امنوا ولئن سالتهم ليقولن انما كنا نخوض
ونلعب وهي قصة تنفيرهم ناقة رسول الله
صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة وقوله تعالى ويقولون
هو اذن والذين اتخذوا مسجدا ضرارا الاية اتخذوا

بالفتنة كذا في المصباح للحروب جمع حرب وتهييج الـ
جمع فتنة لمخادعة المسلمين اي المكر بهم ومما لاءة اي
معاونة قال في المصباح مالاءة معاونة عاونه معاو
وتمالؤا عليه الامر تعاونوا وقال ابن السكيت
اجتمعوا عليه وقال الخفاجي المالاءة بميمين ولا
ثم همزة كالمعاونة لفظا ومعنى ومنه قول علي
رضي الله عنه ما مالأت على قتل عثمان اي
ما ساعدتهم ولا وافقتهم كما زعمه بعضهم واصل
معناه ما كنت من الملا الذين فعلوا ذلك ثم يكون
به عما ذكر الكفار عليهم اي على المسلمين بافشاء اسرا
جمع سر اي اسرار المسلمين الى الكفار فان ذلك
اي تهييج الحروب والفتن بالطريق المذكور
ونحوها شاهدة الى وجه كون هيجان الحرو
والفتن فسادا في الارض ذكره شيخي زاده تودد اي
يوصل اليه فساد ما في الارض اليهم اي الذين في
الارض من الناس بيان لما بتغليب ما لا يعقل لكث
والدواب جمع دابة قال في المصباح كل حيوان
في الارض دابة وخالف بعضهم فاخرج الطير من
الدواب ورد بالسماع واما تخصيص الفرس والبغ
بالدابة عند الاطلاق فعرف طارئ ويطلق الدابة
على الذكر والانثى والحرث اصله القاء البذر في
الارض وتهيئتها للزرع ويسمى المحروث حرثا قال تعا
ان اغدوا على حرثكم ان كنتم صارمين ذكره الراغب
وقال في المصباح حرث الارض حرثا اثارها للزراعة
فهو حراث ثم استعمل المصدر اسما وجمع على حروث مثل
فلس وفلوس يعني ان الفساد في الارض لما كان عبارة
عن خروج ما فيها مما ذكر عن حالته اللائق وكان

هيجان

نعد وصلاحا ايضا وصلح بالضم لغة وصلح يصلح بفتحتين
لغة ثالثة فهو صالح واصلحته فصلح واصلح اتى بالصلاح
وهو الخير والصواب وقال الراغب الصلاح ضد
الفساد وهما يختصان في اكثر الاستعمال بالافعال
وكلاهما اي الفساد والصلاح يعمان اي يشملان
كل ضار اي فساد كل ما يضر وكل نافع اي صلاح كل
شيء ينفع فكانه اشارة الى ان عدم ذكر مفعول
لا تفسدوا وانما نحن مصلحون للتعميم لجميع ما في
الارض كانه قيل لا تخرجوا شيأ مما في الارض عن
الاعتدال اللائق به وانهم قالوا انما نحن مصلحون
للتعميم لجميع ما في الارض كانه قيل لا تخرجوا شيأ
مما في الارض عن الاعتدال كل شيء فيها ذكره شيخي
زاده وقال الخفاجي قوله في الارض للدلالة على
الاستغراق وفيه ايماء الى تعظيم الشريعة والرسول
صلى الله عليه وسلم والمومنين بانهم صلاح الدنيا
كلها وبالافساد الضار بهم ضار بالدنيا كلها فان الناس والدنيا
سواهم او جعل ما على ارض المدينة لتمحض الكفر
فيها اذ ذاك ملحق بالعدم وارضها كما نها الدنيا
وكانه من فسادهم اي الفساد الناشي من جهتهم في
الارض لا من في فسادهم في انفسهم وقال الخفاجي
وفائدة في الارض التنبيه على ان فسادهم يودي
الى فساد عام من الحروب والفتن واختلال الدين
والدنيا ولم يحمل افسادهم على تحريف الكتاب
والاحكام ودعوة الكفار سر التكذيب المومنين
كما حمله عليه غيره لانه لا ظهور حينئذ لتلك الفايدة
تهييج اي اثارة يقال هاج الشيء هيجانا وهياجا بالكسر
ثار وهيجته يتعدى ولا يتعدى وهيجته بالتثقيل

كل احد على ما يهواه لزم الهرج والمرج والاضطراب ف
فساد عظيم في الارض ولذلك قال تعالى فهل عس
ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم
على انهم اذا اعرضوا عن الطاعة لم يحصلوا الا على
الا فسادا في الارض والاهانة اي المذلة والاستخ
والاستهزاء قال في المصباح هان يهون هونا با
وهوانا ذل وحقر ويتعدى بالهمزة فيقال اهنت
واستهنت به بمعنى الاستهزاء والاستخفاف با
متعلق بالاهانة فان الاخلال بالشرايع الا لهم
والاحكام التكليفية قال في المصباح اخل الرج
بكذا تركه ولم يات به واخل بالشئ قصر فيه والاع
عنها اي عن الشرايع بمعنى تركها بالكلية م
اي يثبت ويلزم قال في الصحاح وجب الشئ اي
لزم يجب وجوبا واوجبه الله واستوجبه اي اس
الهرج والمرج بمعنى القلق والاضطراب قيل ا
يسكن المرج مع الهرج للازدواج فاذا لم يقارنه فتح
رواه وفي بعض كتب اللغة ما يخالفه فالهرج بالك
وقوع الناس في فتنة واختلاط والمرج قريب من
ويكون موضع الخضرة ولذا تظرف بعض المحدثين
فقال

حي مرج العذار بغلته • فبات الناس في هرج ومر
ذكره الخفاجي وقال في المصباح المرج من هرج في كلا
هرجا خلط ويقال امر مريج اي مختلط وقال
المصباح مرج الدين والامر اختلط واضطرب ومن
المرج والمرج يقال انما سكن المرج لاجل الهرج
ازدواجا للكلام وامر مريج اي مختلط وقال في الم
هو الفتنة والاختلاط وقد هرج الناس بهرجون

بالكسر

اي من الامر الذي

هيجان الحروب والفتن سببا لذلك الخروج كان اطلاق
اسم الفساد عليه اطلاقا مجازيا من قبيل اطلاق اسم
المسبب على السبب فمعنى لا تفسدوا لا تهيجوا الفتن المؤدية
الى فساد ما في الارض من الناس والدواب فانهما يقتلان
في الحروب وكذا الحرث فانه يقطع علفا لخيل اهل
الحرب او يداس بالارجل وتعقبه الخفاجي بقوله
وقيل اطلاق اسم الفساد على هيجان الحروب من
اطلاق اسم المسبب على السبب مجازا ومعنى لا تفسدوا
لا تهيجوا الفتن المؤدية الى فساد ما في الارض ولا يخفى
ما فيه من التخليط والتخبيط انتهى قلت لانه يصير
معنى الفساد في الارض لا تفسدوا في الارض والفساد
فيها عين ما ذكر لا مجاز عنه كما قرره المصنف بانه خروج
الشيء عن الاعتدال وهيجان الحروب والفتن عين
الخروج عن الاعتدال في الامور اذا اهمل قوله لا تفسدوا
في الارض على انه مجاز باعتبار المآل اي لا تفعلوا
ما يؤدي الى الفساد ذكره الدمياطي ومنه اي من
فسادهم في الارض اظهار المعاصي جمع معصية قال
في المصباح عصى العبد مولاه عصيانا من باب رمى
ومعصية وفي الصحاح المعصية خلاف الطاعة وقد
عصاه يعصيه عصيا ومعصية فهو عاص وعصي قال
شيخي زاده وعن ابن عباس والحسن وقتادة والسدي
ان المراد بالفساد في الارض اظهار معصية الله تعالى
وتقريره ان اظهار معصية الله تعالى انما كان افسادا
في الارض لان الشرايع التي هي موضوعة بين العباد
فاذا تمسك بها الخلق زال العدوان فلزم كل احد شانه
فحقنت الدماء وسكنت الفتن فكان فيه صلاح الارض
وصلاح اهلها واما اذا تركوا التمسك بالشرايع واقدم

عن مجاهد وعن الضحاك بتبديل الملة وقال في
زاد المسير في التفسير لابن الجوزي وفي المراد بالـ
ههنا خمسة اقوال احدها انه الكفر قاله ابن عبا
رضي الله عنهما والثاني العمل بالمعاصي قاله ابو
العالية ومقاتل والثالث انه الكفر والمعاصي
قاله السدي عن اشياخه والرابع انه ترك امتثال
الاوامر واجتناب النواهي قاله مجاهد والخامس
انه النفاق الذي صافوا به الكفار واطلعوه
على اسرار المومنين ذكره شيخنا علي بن عبيد الله
والقايل اي المفهوم من قوله تعالى واذا قيل لهم
لاتفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون
هو الله تعالى على معنى لو فرض ان الله تعالى
خاطبهم مشافهة وقال لهم لاتفسدوا في الارض
لان الكلام على محض الشرط وقال سنان اي القا
لهم لاتفسدوا في الارض هو الله تعالى وقال
خسرو والقايل المفهوم من قوله تعالى واذا قيل
لهم هو الله تعالى بواسطة الرسول او القايل
لهم هو الرسول صلى الله عليه بلا واسطة او
القايل بعض المومنين اذا اطلع على نفاقهم
وقال الخفاجي هذا من كلام الامام الرازي
في تفسير الكبير قال وكل ذلك يحتمل ولا يجوز ان
يكون القايل لذلك من لا يختص بالذين والنص
وان كان لا قرب هو ان القايل من يشافههم بذ
فاما ان يكون الرسول صلى الله عليه وسلم
بلغه عنهم النفاق ولم يقطع بذلك فنصحهم فاجابو
بما يحقق ايمانهم من الصلاح بمنزلة سايرالمومنين
واما ان يقال ان بعض من كانوا يلقون اليه

الفساد

بالكسر هرجا وفي حديث اشراط الساعة يكون كذا
وكذا ويكون الهرج قيل وما الهرج يا رسول الله قال
القتل قال ابن قيس الرقيات ايام فتنة ابن الزبير
بيت شعري اول الهرج هذا ام زمان من فتنة غير هرج
يعني اول الهرج المذكور في الحديث هذا ام زمان
من فتنة سوى ذلك الهرج وقال في القاموس هرج
الناس يهرجون وقعوا في فتنة واختلاط وقتل
وقال في المرج هو الفساد والقلق والاختلاط والاضطرا
وانما يكون مع الهرج مرج كفرح ويخل بالخاء المعجمة
اي ينقص بنظام اي انتظام احوال العالم بفتح
اللام اي اهل الزمان وقال في تفسير المعنى
ولا تفسدوا في الارض اي بتبديل الملة وتغيير السنة
وتحريف كتاب الله او في الارض في المدينة وما
حولها بالمعاصي اي لا تعملوا بالمعاصي ولا تتركوا
امتثال الاوامر واجتناب النواهي ولا تنافقوا
ولا تطلعوا الكفار على اسرار المؤمنين لان الارض
كانت من قبل ان يبعث النبي صلى الله عليه وسلم
فيها الفساد ويعمل فيها بالمعاصي فلما بعث الله
النبي صلى الله عليه وسلم ارتفع الفساد وصلحت
الارض فاذا عملوا بالمعاصي ونافقوا واطلعوا
الكفار على اسرار المؤمنين فقد افسدوا بعد
اصلاحها كما قال تعالى ولا تفسدوا في الارض بعد
اصلاحها وقال النسفي في تفسيره الارض وجه بساط
الدنيا والسماء سقفها وقيل اريد بها ههنا ارض المدينة
فان فساد المنافقين كان فيها وقال السفاقسي
في تفسيره لا تفسدوا في الارض بالنفاق وتعويق
الناس عن الاسلام دين محمد صلى الله عليه وسلم

ان يكون تعليلا لاستحقاق العذاب الاليم بعطفه
على يكذبون كما مر فيصير معنى ذكره ولهم عذاب
اليم بسبب كذبهم او نكذيبهم على القراءتين وبسبب
قولهم انما نحن مصلحون اذا قيل لهم لا تفسدوا في
الارض لان هذا القول الذي اذا قيل لهم وحوابه
عنه حكاية من الله تعالى لما هو دأبهم وعادتهم
الواقعة منهم في الحال والاستقبال ولم ار من نبه
عليه من الشراح ولا يرد على هذا ما ذكره المولى ابو
السعود في تفسيره من قوله وهو اعني قوله تعالى
واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض اما معطوف على
يقول وبين وجهه ورجحه ثم قال واما الكلام مستأ
لتعديد شنايعهم واما عطفه على يكذبون بمعنى
لهم عذاب اليم بكذبهم وبقولهم حين نهوا عن
الافساد انما نحن مصلحون كما قيل فياباه ان هذا
النحو من التعليل حقه ان يكون باوصاف ظاهرة
العلية مسلمة الثبوت للموصوف غنية عن
البيان لشهرة الاتصاف بها عند السامع اولسبق
ذكره صريحا كما في قوله تعالى بما كانوا يكذبون فا
مضمونه عبارة عما حكي عنهم من قولهم انا بالله
وباليوم الاخر اولذكر ما يستلزمه استلزاما ظاهرا
كما في قوله تعالى ان الذين يضلون عن سبيل
الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب
فان ما ذكر من الضلال عن سبيل الله مما يوجب
نسيان جانب الاخرة التي من جملتها يوم الحساب
وما لم يكن كذلك فحقه ان يخبر بعلته قصدا
كما في قوله تعالى ذلك بانهم قالوا لن تمسنا النار
الاية وقوله تعالى ذلك بان الله نزل الكتاب بالحق

الاية

الفساد لا يقبله منهم فينقلب واعظالهم قايلا لا تفسدوا
ويخبروك الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك انتهى
قلت فان قلت ليس هنا قايل لهم لا تفسدوا في
الارض لان الجملة شرطية على خطر الوقوع وان كانت
اذا لافادة التحقق في وقوع الشرط وترتب الجزاء عليه
كما قدمناه فكيف يقول المصنف والقايل هو الله
تعالى او الرسول او بعض المومنين ولا قايل في
الواقع ومثله قوله تعالى بعده واذا قيل لهم
امنوا كما امن الناس الاية فان الجواب منهم عن
ذلك مترتب على حصول القول لهم والقول
منتظر حصوله مستقبل لم يصدر من احد بعد كما هو
حكم اذا التي هي ظرف لزمن مستقبل متضمنة لمعنى
الشرط قلت هذه الجملة الشرطية المعطوف بعضها
على بعض بيان لقبيح احوالهم وحكاية من الله
تعالى لما هم عليه في ذلك من المفاسد الفضيعة
والمقاصد الشنيعة وان ذلك دابهم وعادتهم التي
درجوا عليها اذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا
انما نحن مصلحون واذا قيل لهم امنوا كما امن الناس
قالوا انومن كما امن السفها فحكى الله تعالى عنهم
ما هو صنيعهم وعاداتهم في الوقت وكل وقت كما اذا
قلت فلان سيء الخلق اذا قلت له كذا وكذا تشمل
بعني من عادته المتكررة ذلك وهو معلوم من
حاله ويوبده ما اشار اليه سلمان الفارسي رضي الله
عنه كما تقدم من قوله ان اهل هذه الاية لم يأتوا
بعد اي لم يأتوا كلهم بعد وانما هذه حكاية من
الله تعالى لاحوالهم القبيحة وعاداتهم الفضيحة في كل
عصر وزمان ولا يخفى ان المعنى بهذا الاعتبار يصح

به غدا اي مقدرا الصيد به غدا كذا يقدرون واوضح
منه ان يقال المعني مريدا به الصيد غدا كما فسرنا
في اذا قمتم الى الصلاة بارد تم انتهى كلامه فالحاص
ان اذا قد تخرج عن معنى الاستقبال فتكون
للماضي او للحال فيجوز ان تكون اذا هنا في قول
تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا واذا قيل لهم امنو
واذا لقوا الذين امنوا الايات بمعنى الماضي
او الحال لا للاستقبال فلا يرد ما ذكرنا من المقا
لان ذلك يكون ثابتا حينئذ ماضيا او حالا فيص
التعليل به قلت نعم هذا صحيح اذا كان هذا
القول الواقع بعد اذا في الايات الثلاث مقول
في الماضي او في الحال كما ذكره ابن مالك في شرح شوا
الجامع الصحيح عند قوله في الحديث اذ يخرج
قومك في قصيه ورقة ابن نوفل وان اذ هنا افاد
الاستقبال وان اصل معناها المضي كما افادت
اذا المضي في مواضع واصل معناها للاستقبا
وعبارته وكما استعملت اذ بمعنى اذا استعملت
اذا بمعنى اذ كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تكو
كالذين كفروا وقالوا لاخوانهم اذا ضربوا في الا
او كانوا غزى لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا وقو
تعالى ولا على الذين اذا ما اتوك لتحملهم قلت لا
اجد ما احملكم عليه وكقوله تعالى واذا رأوا تجارة
او لهوا انفضوا اليها لان قوله تعالى لو كانوا
عندنا ما ماتوا وما قتلوا وقوله ولا اجد ما احملكم عل
مقولان فيما مضى وكذا الانفضاض اليه واقع ايض
فيما مضى فالمواضع الثلاثة صالحة لاذ وقد قا
اذا مقامها انتهى كلامه قلت وههنا في قوله واذا

لانه لا غير ذلك ولا ريب في ان هذه الشرطية وما
بعدها من الشرطيتين المعطوفتين عليها ليس مضمون
شئ منها معلوم الانتساب اليهم عند السامعين لوجه
من الوجوه المذكورة حتى يستحق الانتظام في سلك
التعليل المذكور فاذن حقها ان تكون مسوقة
على سبيل تعديد قبايحهم على احد الوجهين اعني
العطف على يقول او الاستيناف مفيدة للتصافهم
بكل واحد من تلك الاوصاف قصدا واستقلالا
انتهى فان قلت ذكر ابن هشام في المغني ان
اذا الظرفية تخرج عن معنى الاستقبال فتكون
بمعنى الماضي وبمعنى الحال ومثل للماضي بقوله
تعالى ولا على الذين اذا ما اتوك لتحملهم قلت
لا اجد ما احملكم عليه تولوا وقوله تعالى واذا
رأوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وقول الشاعر
وندمان يزيد الكاس طيبا ۝ سقيت اذا تغورت النجوم ۝
ومثل للحال بعد القسم بقوله تعالى والليل اذا
يغشى والنجم اذا هوى قيل لانها لو كانت للاستقبال
لم تكن ظرفا لفعل القسم لانه انشاء لا اخبار عن
قسم ياتي لان قسم الله تعالى قديم والكون محذوف
هو حال من الليل والنجم لان الحال والاستقبال
متنافيان واذا بطل هذان الوجهان تعين
انه ظرف لاحدهما على ان المراد به الحال والصحيح
انه لا يصح التعليق بالقسم الانشائي لان القديم
لا يزمان له لا حال ولا غيره بل هو سابق على
الزمان وانه لا يمتنع التعليق بكائنا مع بقاء
اذا على الاستقبال بدليل صحة مجيء الحال
المقدرة باتفاق كمررت برجل معه صقر صايدا

وخبايث اعمالهم ولم يتعرض صاحب الكشاف
لتعيين القايل وانما تعرض لذلك الفخر الرازي
وتبعه المصنف كما قدمناه **قالوا** اي المنافقون
انما نحن مبني على الضم وهو جمع انا على غير
لفظه كهو لا جمع هذا وهذه واولئك جمع ذاك وذلك
وتلك وكالنسوة جمع المراة وكالابل جمع الجمل وكالغنم
جمع الشاة ويتكلم بها الواحد كقوله تعالى وانا لنحن
نحيي ونميت والاثنان كقوله خبرا عن هاروت
وماروت انما نحن فتنة ذكره في تفسير المغني
وقال السمين نحن مبتدا وهو ضمير مرفوع منفصل
للمتكلم ومن معه او المعظم نفسه **مصلحون**
خبره والجملة في محل نصب لانها محكية بقالوا ذكره
السمين وقوله قالوا جواب لاذا الشرطية التي
في قوله تعالى واذا قيل لهم ورد منهم للناصح اي
الذي يقول لهم على سبيل النصيحة لا تفسدوا في
الارض والناصح من النصح وهو تحري فعل او قول
فيه صلاح صاحبه وهو من قولهم نصحت له الوداي
اخلصته وناصح العسل خالصه او من قولهم نصحت
الجلد خطته والناصح الخياط والنصاح الخيط ذكره
الراغب وقال الخفاجي عبر بالناصح دون الناهي
اشارة الى ان هذا من القابل شفقته عليهم ومعاملته
تلطف من غير مبارزة وعنف منه على سبيل اي
طريق المبالغة بذكر الجملة الاسمية المؤكدة المحصورة
ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده لكون جوابهم بالجملة
الاسمية الدالة على الثبات والاستمرار ولكونها
مصدرة بكلمة انما الدالة على تاكيد الحكم وعلى القصر
ايضا والمعنى اي معنى قولهم ذلك الله اي الشان

قيل لهم لا تفسدوا حيث هو معطوف على يكذبون
فقدرة فيه كانوا حكاية عن قول ماضي فالمعنى
التقدير ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون
وبما كانوا اذا قيل لهم لا تفسدوا فهي حكاية
حال ماضيه وقد عطف عليها الشرطيتان الباقيتان
وتقديره وبما كانوا اذا قيل لهم امنوا وبما
كانوا اذا لقوا الذين امنوا فيكون العطف
بامور ثابتة على امر ثابت وهو الكذب فيصح
التعليل بذلك كما لا يخفى ويصح تعيين المقابل
ايضا وان كان ارادة العموم فيه اولى من
غير تعيين كما في طريقة حذف الفاعل لقصد العموم
في بناء الفعل للمفعول قال السعد في المطول
في اوايل باب متعلقات الفعل الا ترى انه
اذا اريد تلبسه اي الفعل بمن وقع منه فقط ترك
المفعول ولم يذكر مسند واذا اريد تلبسه بمن وقع
عليه ترك الفاعل وبني الفعل للمفعول واسند
اليه انتهى واريد هنا والله اعلم تلبس الفعل بمن
وقع عليه وهو المنافقون فترك الفاعل وبني
الفعل للمفعول واسند اليه ولم يرد ذكر الفاعل
لقصد عمومه اذ لا يتعلق غرض بذكره فيحتمل ان
يكون الفاعل كما قال المصنف هو الله تعالى او
الرسول او بعض المومنين ويحتمل ايضا ان يكون
بعض من كانوا يلقون الفساد اليه من الكافرين
فلا يقبله منهم فينقلب واعظا لهم قايلا لا تفسدوا
في الارض ويحتمل انه ملك يرسله الله تعالى في صورة
بشر بحيث لا يعلمون به او احد الجن في صورة انسي
يوفقه الله تعالى لذلك كما ظهر قبايح احوالهم

معنى يفيد الحصر واعلم ان ان واخواتها اذا ولتها
ما الزائدة بطل عملها وذهب اختصاصها بالاسماء الا
لبيت فانه يجوز فيها الوجهان سماعا وانشد وا

قول النابغة

قالت الا ليتما هذا الحمام لنا الى حمامتنا ونصفه فقد
برفع الحمام ونصبه فاما رفعها فلبقاء اختصاصها
واما نصبها فلحملها على اخواتها على انه قد روي
عن سيبويه في البيت انها مهملة على رواية الرفع
ايضا بان تجعل ما موصولة بمعنى الذي كما في
قوله تعالى انما صنعوا كيد ساحر وهذا خبر مبتدا
محذوف هو العايد والحمام نعت لهذا ولنا خبر
للبيت وحذف العايد وان لم تطل الصلة والتقدير
الا ليت الذي هو هذا الحمام كائن لنا وهذا ولي
من ان يدعي انها لا تعمل المقتضي للاعمال وهو
الاختصاص باق وزعم بعضهم ان ما الزايدة اذا اتصلت
بان واخواتها جاز الاعمال في الجميع ذكره السمين
يفيد قصر هو في اللغة الحبس ومناسبة بالمعنى
الاصطلاحي ظاهرة وفي القاموس القصر اختلاط
الظلام ولا يبعد ان يكون المتقدمون لا ينفي القصر
الاصطلاحي اختلاط الحكم الايجابي بالسلبي وفي اصطلاح
المعاني على ما عرفه الشارح المحقق في شرح المفتاح
جعل بعض اجزاء الكلام مخصوصا ببعض بحيث
لا يتجاوز ولا يكون التسليم الا اليه ذكره عصام
في المطول شرح التلخيص ما اي لفظ دخله اي
اتصل به اي دخل عليه فيه حذف وايصال ذكره
الخفاجي على ما اي لفظ بعده فالمراد بما بعده
الجزء الاخير ولم يصرح به استغناء لشهرته عن

ذكره

لانصح مخاطبتنا بذلك القول المذكور وهو لا
تفسد واغراضهم فان شانا الشان الحال والامر
الذي يتفق ويصلح ولا يقال الا فيما يعظم من الاحوال
والامور ذكره الراغب ليس الا الاصلاح في امورنا
واحوالنا كلها وقال خر وفي معنى ذلك اي نحن
مستمرون عليه ولا يصدر منا افساد وهذا يفهم من ابلد
الجملة الاسمية وان حالنا تستعمل الحال في اللغة للصفة
التي عليها الموصوف وفي تعارف اهل المنطق للكيفية
سريعة الزوال نحو حرارة وسرودة ويبوسة
ورطوبة عارضة ذكره الراغب وقال في المصباح
والحال صفة الشي تذكر وتؤنث فيقال حال
حسن وحسنة وقد يؤنث بالهاء فيقال حالة
منمحصة من التمحص وهو الخلوص من قولهم لبن
محض اي لم يخالطه ماء ذكره الخفاجي عن شوايب
جمع شائبة وهي ما يخالط الشي فيمنعه من الخلوص
والعرب تسمي العسل شوبا لانه عندهم مزاج الاشربة
وفي المصباح قولهم ليس فيه شائبة يحوز ان
يكون ماخوذا من هذا ومعناه ليس فيه شي يخلط
به وان قد كما يقال ليس فيه علقة ولا شبهة
ففاعلة بمعنى مفعولة كعيشة راضية هكذا
استعملوه ولم اجد فيه نقلا نعم قال الجوهري
الشائبة واحدة الشوايب وهي الاد ناس والاقذار
ذكره الخفاجي الفساد الذي شب اليتالات
لفظ انما انما حرف مكفوف بما الزايدة عن العمل
ولذلك تليها الجملة مطلقا وهي تفيد الحصر عند
بعضهم وابعد من زعم انها مركبة من ان النافية
للاثبات وما النافية وان بالتركيب حدث

غيرها ولا يلزم ان لا يكون غيره كما تبا و قوله انما نحن
مصلحون من قبيل الكنائي و تقريره ان المسلمين
لما قالوا لهم لا تفسدوا في الارض توهموا ان المسلمين
ارادوا بذلك انكم تخلطون الافساد بالاصلاح فاجا
بانا مقصورون على الاصلاح و لا تجاوزه الى الافسا
بوجه من الوجوه فيلزم منه عدم الخلط و اليه
اومى يعني صاحب الكشاف بقوله ان صفة المصلحي
خلصت لهم الى اخره فهو لقصر الافراد فاجيبوا بالق
القلبي و هو انهم هم المفسدون لافادة ضمير
تلك الحقيقة كما سبق في اولئك هم المفلحون وقال
خر و في مبنى توهمهم المذكور وهمهم الباطل ان
غاية امرهم عند المومنين خلطهم الافساد بالاصلاح
بناء على خلطهم الكفر بالايمان و لا شعورهم انه
محض افساد و انما قالوا يعني المنافقين ذلك
اي قولهم انما نحن مصلحون لا لاعتقادان ما هم
عليه من ابطان الكفر و مخادعة المسلمين او معاونة
الكفار عليهم و تعويقهم عن الايمان افسادا لانهم
ينكرون ذلك بالسنتهم و يدعون انه اصلاح محض
و عنادا بل قالوا ذلك لانهم اي المنافقين تصور
يقال تصورت التي مثلت صورته و شكلة في الذهن
فتصور هو كذا في المصباح الفساد المذكور بصورة
الصلاح و الصورة التمثال و قد تطلق الصورة
و يراد بها الصفة كقولهم صورة الامر كذا اي
صفته و منه قولهم صورة المسالة كذا اي صفتها
كما في المصباح و قال الخفاجي قصر قولهم على ما
و لم ينظر الى غيره من الاحتمالات لكونه كذبا محضا
من غير تاويل لخوفهم من المومنين لان العاقل

ذكره ذكره الخفاجي هذا تعليل لكون المعنى ماذكره
بقوله فان شاء تنالين الا الاصلاح فان انما ان
دخل على الموصوف يفيد قصر الموصوف على الصفة
وان دخل على الصفة يفيد قصر الصفة على
الموصوف مثل قولك انما زيد منطلق فهذا قصر
الموصوف على الصفة و قولك انما ينطلق زيد
قصر الصفة على الموصوف ويسمى الاول قصر
الشيء على الحكم والثاني قصر الحكم على الشيء ذكره
شيخي زاده و قال الخفاجي فيه اشارة الى ان
القصر افرادي لانهم لما نهوا عن الفساد والافساد
توهموا انهم حكموا عليهم بانهم خلصوا عملا صالحا
واخر شيأ فاجابوهم بانهم مقصورون على محض
الاصلاح الذي لم يشبه شيء من وجوه الفساد فاختار
انما ايماء الى ان ذلك مكشوف لا ستر عليه ولا ينبغي
ان يتكلف فيه واحتمال قصر القلب الذي ذهب
اليه شراح الكشاف لان المسلمين لما وصفوهم
بالافساد فقط دون الاصلاح خصوا انفسهم
بعكسه وان صح خلاف الظاهر من كلام الشيخين اي
البيضاوي والزمخشري رحمهما الله تعالى انتهى قلت
الظاهر ان شراح الكشاف انما ذكروا قصر القلب
في قوله تعالى فيما ياتي الا انهم هم المفسدون
لا في قوله تعالى قالوا انما نحن مصلحون وعبارة
الطيبي على الكشاف هنا قال في قوله وانما القصر
الحكم على الشيء اي لقصر المسند على المسند اليه كقولك
انما ينطلق زيد فهو لقصر الانطلاق على زيد
لانه فرع قولك ما ينطلق الا زيد فيلزم ان لا يكون
احد منطلقا غيره ولا يلزم ان لا يكون له صفة

انما نحن مصلحون على التعريض والابهام بنا على
انهم كانوا يوهمون المسلمين انهم مصلحون في
دين الاسلام وكان في ضميرهم انهم مصلحون في دينهم
لا في دين الاسلام وقال الخفاجي وكونه تجارة
كما قيل لا يناسب قوله ولكن لا يشعرون وهذا احد
احتمالات ذكرها الامام الرازي واختاره المصنف
لانه اظهرها واتمها وزاد الامام الرازي انه ان
فر لا تفسدوا باصرارة الكفار كان معنى قولهم
مصلحون ان هذه المداراة سعي في الاصلاح بين المسلمين
والكفار كقوله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا وايدت
بعضهم بانه الوارد عن ابن عباس رضي الله عنهما
فقد اخرج عنه ابن جرير انه قال في تفسيره انما يريد
الاصلاح بين الفريقين من المومنين واهل الكتاب
والمصنف لم يلتفت اليه مع اعتنائه بالتغير
الماثور لانه غير مناسب للواقع والسياق
مع ارجاعه الى صورة الصلاح التي ذكرها وقال النسفي
في المدارك انما نحن مصلحون بين المومنين والكافرين
بالمداراة يعني ان صفة المصلحين خلصت لنا ونحن
من غير شائبة قادح فيها من وجه من وجوه الفساد
وقال السفاقسي في تفسيره انما نحن مصلحون بين
المومنين والكافرين بالمداراة والتصدق عن ابن عباس
رضي الله عنهما وقال النسفي في تفسيره ثم لقولهم
هذا وجوه احدها انهم الكروا الفساد بالافساد وهو
النفاق وما نهوا عنه لانهم كانوا يخفون ذلك
فاظهر الله ما اضمروا وكشف ما ستروا والثاني انهم
اعتذروا الى المسلمين وقالوا انما نوافق الكفار
ونمالئهم لنكايتنا بها لا صلاح بينهم وبين المومنين
وهذا قول ابن عباس رضي الله عنهما والثالث لهم

قالوا

اذا كان له مخلص من الكذب بزعمه يقصده لدفع
ضرر الخصم بما يفيده ظاهر الكلام اذ الكذب قبيح
عند المومن والكافر فلا يرتكب بغير ضرورة ولا يرتضي
تعمده بغير تاويل خصوصا اذا كان بحيث يسبق
اليه بغير تصنع وذلك لما افاده بقوله لما في قلوبهم
اي المنافقين من المرض بيان لما اثبات ذلك
المرض بقوله تعالى فيما مر في قلوبهم مرض فزادهم
الله مرضا كما قال الله تعالى في اية اخرى افمن
زين بالبنا للمفعول له سوء تاييب الفاعل
عمله الذي يعمله فراه اي راى عمله الذي زين
له حسنا اي عملا صالحا وقال تعالى في مثل ذلك
وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون وقال تعالى
وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا الى غير ذلك
قال ابن كيسان يقال ما على من لم يعلم انه
مفسد من الذم انما يذم اذا علم انه مفسد ثم افسد
على علم ثم قال ففيه جوابان احدهما انهم كانوا
يعملون الفساد سرا ويظهرون الصلاح وهم
لا يشعرون ان امرهم يظهر عند النبي صلى الله عليه
وسلم والاخر ان يكون فسادهم عندهم صلاحا وهم
لا يشعرون ان ذلك فساد ذكره خرد وقال
شيخي زاده تصوروا الفساد بصورة الصلاح من
حيث انهم اعتقدوا في دينهم انه هو الصواب
وكان سعيهم لاجل تقوية ذلك الدين والثبات
عليه فلذلك قالوا انما نحن مصلحون لانهم في اعتقادهم
ما سعوا الا لتطهير وجه الارض عن الفساد بزعمهم
وتقرير ما هو الصلاح والصواب عندهم وما
عليه المومنون هو الفساد فلا بد ان يحمل قولهم

علمته وليت شعري ليتني علمت كذا في المصباح
وقال ابن الكمال في تفسيره هذا اولى من نفي
العلم مطلقا المستلزم لنفي العلم الخاص لان
من لا يشعر بالضروريات لا سيما المحسوسات
منها اولى ان لا يعلم غيرها وهذا من هذا الوجه
لانه نفي مع دليله ولانه ينادي عليهم بانحطاط
رتبتهم عن رتبة البهائم ويوذن بان معلومه
من اجل المعلومات ولذلك يعلمون وهذا
للاخير هو الاصل والباقي مؤيد وقال الراغب
والمشاعر الحواس وقوله تعالى وانتم لا تشعرون
ونحو ذلك معناه لا تدركون بالحواس او قال
المولى ابو السعود لا يذان بكونهم مقصرين
من الامور المحسوسة لكن لا حس لهم حتى يدركونه
وقال النسفي في المدارك لا يشعرون انهم مفسدون
فحذف المفعول للعلم به وقال ابو حيان في النهر
ومفعول يشعرون محذوف تقديره ولكن لا يشعرون
بافسادهم وقال السمين ومفعول يشعرون محذوف
اما حذف اختصار اي لا يشعرون بانهم مفسدون
واما حذف اقتصار اي ليس لهم شعور البتة
وقال ابن الجوزي في زاد المسير وفي قوله ولكن
لا يشعرون قولان احدهما لا يشعرون ان الله
يطلع نبيه على فسادهم والثاني لا يشعرون
ان ما فعلوه فساد لاصلاح وقال النسفي في تفسيره
لا يشعرون لا يعلمون واختلف في معناه قيل لا
يعلمون انهم مفسدون وان فعلهم افساد قال
الامام ابو منصور ان كان التاويل هذا فهو
ينقض قول من يقول ان الحجة لا تلزم الا

بالمعرفة

قالوا نصلح امرنا بموافقة الكفار في الباطن وسوا فقة
المومنين في الظاهر نظرا في العاقبة حتى لو كان
الظفر لهولا قالوا نحن منكم ولو كان لهولاء
قالوا لهم كذلك والرابع ان هذا جواب لليهود
اظهروا به ان ما هم فيه اصلاح وليس بافساد وقال
ابن الجوزي في تفسيره انما نحن مصلحون فيه
خمسة اقوال احدها ان معناه انكار ما قذفوا
به وتقديره ما فعلنا شيا يوجب الفساد والثاني
ان معناه انا نقصد الاصلاح بين المسلمين والكا فرين
والقولان عن ابن عباس رضي الله عنهما والثالث
انهم اراد وا ان مصافاة الكفار صلاح لا فساد قاله
مجاهد وقتادة والرابع انهم اراد وا ان فعلنا
هذا هو الصلاح و تصديق محمد صلى الله عليه وسلم
هو الفساد قاله السدي والخامس انهم ظنوا ان
مصافاة الكفار صلاح في الدنيا لا في الدين لانهم
اعتقدوا ان الدولة ان كانت للنبي صلى
الله عليه امنوه بمتابعته وان كانت للكفار فقد
امنوهم بمصافاتهم الا بفتح الهمزة وتخفيف اللام
انهم اي المنافقين هم المفسدون لا غيرهم
ولكن هي كلمة استدراك وقيل هي تحقيق شي
تثبته بعد تنفيه ذكره النفي في تفسيره وقالوا
ابو حيان في النهر لكن تقع بين متنافيين وظهور
ذلك هنا انه تعالى اخبر انهم هم المفسدون وقدم
ذلك منهم ولكن هم لا يعلمون ذلك فاستدرك
هذا المعنى الذي قام منهم من عدم الشعور بانهم
المفسدون لا يشعرون بذلك شعرت بالشي
شعورا من باب قعد وشعرا وشعرة بكسرهما

مصلحين وبالغوا فيها بايراد الكلام على صورة الجملة
الاسمية المصدرة بانما الدالة على تاكيد الحكم وقصره
انفسهم على الصلاح بولغ في ردهم بوجوه متعددة
ذكره سنجي زاده وقال الخفاجي لما بولغ في كونهم
مصلحين بولغ في رده وتقرير ضده من جهات
وقال سنان فيه اشارة الى انه قصر قلب يعني
انهم لما بالغوا في كونهم مقصورين على الاصلاح
منحصرين عن شوايب الافساد بالغ الله تعالى
في رد دعواهم وقلب حكمهم من اثبات ما نفوه
ونفي ما اثبتوه من وجوه متعددة وقال ابن
الكمال في تقريره هذا قصر قلب اي لهم مقصورون
على الافساد لا ينتظمون في جملة المصلحين اصلا
مع المبالغة في ابلغ الوجوه واكدها للاستيناف
تعليل لكونه ابلغ رد به اي بقوله تعالى ذلك
وهو الاستيناف البياني الذي يكون في جواب
سوال مقدر تقديره كيف حالهم فاجاب بقوله
الا انهم هم المفسدون الى اخره قال الخفاجي للاستيناف
البياني فانه يقصد به زيادة تمكن الحكم في ذهن
السامع لورود ه عليه بعد السوال والطلب
وقال سنجي زاده انه سلك في رد هم مسلك الاستيناف
فانه لكونه مسوقا لالسامع بعد السوال والطلب
يكون ادل على تمكن الحكم في ذهنه من الذي
سمعه ابتدا بلا تعب وقال ابن الكمال في تقريره
الاستيناف المقصود به تمكن الحكم في ذهن السامع
فضل تمكن بحصوله بعد التشوق الحاصل من ذكر
ادعائهم الاصلاح على وجه البلغ مع توغلهم في الافساد
فانه يشوق السامع ان يعرف ما حكم الله عليهم

والنبي

بالمعرفة وهو قول الناشي وغيره من المعتزلة
لانه اخبر بفساد صنيعهم وان لم يشعروا به وهو
كقوله ايضا ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون
اخبر بحبط اعمالهم وان كانوا لا يعلمون بحبطان
كانوا بسبيل العلم به اي متمكنين من الوصول
الى العلم بالنظر في دلايله وقيل ليس هذا نفي
حقيقة العلم بل هو نفي علمهم بالعلم وقيل اي
لا يشعرون انهم يحدثون وقيل اي لا يشعرون
متى ينزل بهم الموت فتنقطع عنهم التوبة ولما
كانوا موصوفين بالعلم في الاصل بقوله ولقد
علموا صاروا موصوفين بالجهل بقوله لا يشعرون
من الوجوه الثلاثة انهم لم يعلموه افسادا ولم
يعلموا انه عليهم عذابا ولم يعلموا انهم متى يموتون
قبل ان يتوبوا الزمهم الحجة فازال هذه الجهالة
بالايات فقال انه افساد بقوله الا انهم هم
المفسدون وقال في عذابهم ان المنافقين في الدرك
الاسفل من النار وقال في الموت فياتيهم بغتة وهم
لا يشعرون وكذا وصف المومنين بالعلم بقوله
واولوا العلم ثم وصفهم بالجهل بمخالفتهم العلم فقال
الذين يعملون السوء بجهالة وكان جهلهم من
هذه الوجوه الثلاثة فازالها فقال في حق الاول
انه فسوق بقوله بئس الاسم الفسوق بعد الايمان
وقال في عقوبته وان الفجار لفي جحيم وقال في
الموت من قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول رب
لولا اخرتني الى اجل قريب الاية رد اي هذا رد
الله تعالى لما ادعوه يعني المنافقين بقولهم
انما نحن مصلحون الخ رد فانهم لما ادعوا كونهم

نحو الا ان اولياء الله وقال شيخي زاده يتلقى ب
القسم اي يجاب به يقال تلقاه بكذا واستقبل
به اي اجابه به وما يجاب به القسم اللام وان
وحرف النفي نحو والله ان زيدا قايم او لزيد
قايم ونحو والله لا زيد فيها ولا عمرو والله فيها
والله ما قام او ما اقوم وانما اجيب القسم بالا
وان لانهما مفيدان للتاكيد الذي لاجله جا
القسم فيدخلان لتربيته فايدة القسم انتهى
قلت قال الشمني في حاشية المغني قوله لانكا
تقع الجملة بعدها ما صورته في تصحيح هذه العبا
اسم نكاد الجملة وتقع خبرها مقدم على اسمها
تحمل لضميره ولا يصح ان يكون اسم يكاد ضمير
عايدا على الا لانه لا يلزم ان لكون خبر يكاد
رافع لضمير اسمها وهو ممتنع واختها اي اخت
يعني شبيهتها في الحكم اما بفتح الهمزة وتخفيف
الميم التي هي من طلايع جمع طليعة وهي مقدمة
الجيش قال في المصباح الطليعة القوم يبعثون
امام الجيش يتعرفون طلع العدو بالكسر اي
خبره والجمع طلايع القسم بالتحريك اي اليمين قال
ابن هشام في المغني واختها اما من مقدمات اليمين
وطلايعه كقول الشاعر

اما والذي لا يعلم الغيب غيره ٭ ويحيي العظام البيض وهي رميم

وقول الاخر

اما والذي ابكى واضحك والذي ٭ امات واحيا والذي امره الامر

وقال الخفاجي ووجه افادة الا واما اختها ذلك بنا
على تركبها من همزة الاستفهام للانكار هي الذي
هو نفي معنى ولا النافية فهو نفي نفي يفيد

الاثبات

والشي اذا وجد بعد الطلب يكون اعز مما لو جيء
به من غير تعب وتصديره بالجر عطف على الاستيناف
اي تصدير قوله الله تعالى المذكور بحرفي التاكيد
اي الحرفين المفيدين للتاكيد الاول لفظا الا بفتح
الهمزة والتخفيف المنبهة على تحقيق ما بعدها
وتدخل على الجملتين قال ابن هشام في المغني
الا تكون للتنبيه فتدل على تحقق ما بعدها وتدخل
على الجملتين نحو الا انهم هم السفهاء الا يوما ياتيهم
ليس مصروفا عنهم ويقول المعربون فيها حرف
استفتام فيثبتون مكانها ويهملون معناها فان
همزة الاستفهام التي للانكار اذا دخلت على النفي
المستفاد من الا النافية او غيرها من ادوات النفي
افادت بمجموع الحرفين تحقيقا لان انكار النفي
تحقيق للاثبات وهذا مختار صاحب الكشاف
والراغب ومن تبعهما وذهب كثير من النحاة الى انها
لا تركيب فيها ذكره خرد وقال ابن هشام في المغني
وافادتها التحقيق من جهة تركبها من الهمزة و لا
وهمزة الاستفهام اذا دخلت على النفي افادت
التحقيق ونظيره قوله تعالى اليس ذلك بقادر
على ان يحيي الموتى فان الهمزة الداخلة على ليس
المفيدة للنفي افاد مجموعهما تحقيقا للحكم المذكور
وتقرير القادرية له تعالى على ذلك ولذلك اي لافادتها
التحقيق لا تكاد تقع الجملة بعدها اي بعد الا الا
مصدرة تلك الجملة بما يتلقى به القسم وهي عبارة
الزمخشري قال ابن هشام في المغني قال الزمخشري
ولكونها بهذا المنصب من التحقيق لا تكاد تقع
الجملة بعدها الا مصدرة بنحو ما يتلقى به القسم

قاله الزمخشري ودعوي التركيب علي خلاف الاصل
ولان ما زعموا خطا، لان مواقع لا تدل علي ان لا ليست
للنفي فيتم ما ادعوه الا ترى انك تقول لا ان زيدا
منطلق ليس اصله لا ان زيدا منطلق اذ ليس من
تراكيب العرب بخلاف ما نظر فيه من قوله اليس
ذلك بقادر لصحة تركيب ليس زيد بقادر ولو جو
قبل ليت ولبت وحرف الندا وغيرها مما لا يتعقل
فيه ان لا نافية فتكون الهمزة للاستفهام دخلت على
لا النافية فأفادت التحقيق انتهي قلت اما قوله
لان ما زعموا خطا، لان مواقع لا تدل علي ان لا
ليست للنفي نعم ان موقعها بعد دخول الهمزة
عليها ليست للنفي وهو ظاهر واذا تجردت عن الهمزة
فهي للنفي ولا بد فيتم ما ادعوه وقوله الا ترى انك
تقول لا ان زيدا منطلق ليس اصله لا ان زيدا منطل
اذ ليس من تراكيب العرب فلا يخفى ان القايل بالتركي
ليس قايلا بخصوص دخولها علي ان بل اكثر ما تدخل
علي ما يجاب به القسم من ان واللام وحرف النفي
كما مر وغير ما يجاب به القسم ايضا فاذا دخلت علي
ان يقال انها حدث لها بالتركيب حكم اخر كما سيأتي
فاذا قلت الا والله ما قام زيد فحذفت الهمزة قلت
لا والله ما قام زيد وهو من تراكيب العرب كما ان
قوله اليس ذلك بقادر اذا اريد نفي القادرية بحذف
الهمزة من ليس فقيل ليس ذلك بقادر صح تركيبه فالتش
صحيح لا شبهة فيه ولئن سلم عدم صحة التنظير فانه
بعد التركيب مع الهمزة صار لها حكم اخر قال الشمني
نقلا عن الشفاء زاني ان الا بعد التركيب صارت كلمة
تنبيه تدخل علي ما لا تدخل عليه كلمة لا مثل الا ان

زيدا

للاثبات بطريق برهاني ابلغ من غيره وارتضى
كثير من النحاة انها بسيطة غير مركبة وارتضاه ابو
حيان وابطل مقابله بدخولها على ان المشددة
ولا النافية لا تدخل عليها فبين تركبها وتلفيها بما
يتلفى به القسم مناقاة ظاهرة وردبانها بعد التركيب
انتسخ حكمها الاصلي واستدلوا على افادتها التحقيق
بتلقيها بما يتلفي به القسم اي وقوع ما يصدر به
جواب القسم بعدها كإن واللام وحرف النفي
وردّه ابو حيان بانها قد دخلت على رب وحبذا
وياالندائية كقوله ٥ الا رب يوم صالح لك منهما ٥
وقوله ٥ الا حبذا هند وارض بها هند ٥ وقوله
الا يا قيس والضحاك سيرا ٥ فقوله لا يكاد الى اخره
غير صحيح وهذا وارد عليه وعلى من تلقاه بالقبول
كصاحب المغني والمصنف وادعاء العلة فيه لا يصح
بسلامة المدعى وقال السمين الا حرف تنبيه واستفتاح
وليست مركبة من همزة الاستفهام ولا النافية بل هي
بسيطة ولكنها لفظ مشترك بين التنبيه والاستفتاح
فتدخل على الجملة اسمية كانت او فعلية وعبارة
ابي حيان في النهر ألا الالة على التنبيه على
كذبهم وبان المقتضية للتاكيد وبهم وبال واستفتحت
بالا لتكون لها سماع مصغية لما جاء في حقهم وهم تاكيد
للضمير او فصلا او مبتدأ وتختار في الا التي للتنبيه
انها حرف بسيط وزعموا انها مركبة من همزة الاستفهام
ولا النافية للدلالة على تحقيق ما بعدها والاستفهام
اذا دخل على النفي افاد تحقيقا كقوله تعالى اليس
ذلك بقادر ولكونها من المنصب في هذا انكار
تقع الجملة بعد لها مصدرة بنحو ما يتلفي به القسم

خبرها ويحتمل ان يكون مبتدأ والمفروض خبره والجملة
خبران والتوسيط بالجر عطف على الاستيناف ضمير
الفصل وهو لفظ هم بين اسم ان وخبرها قال الخزر
فانه يفيد تاكيد القصر على الاول وتاكيد نسبة
الاتحاد على الثاني وبيانه ان تعريف الخبر تارة
يفيد قصر المسند على المسند اليه وتارة يفيد قصر
المسند اليه على المسند وهو الاول واما الثاني فهو
انه يجوز ان يقال انه يفيد ان حصلت صفة المقصور
وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فالمنافقون
هم هم لا يعدون تلك الحقيقة وقال شيخي زاده وم
وجوه المبالغة في رد ما ادعوه تعريف الخبر وان
كان يفيد قصر المسند على المسند اليه كما ذكره صاحب
المفتاح وشهد به الاستعمال مثل ان الله هو الرزا
لا رزاق سواه وضمير الفصل حينئذ يكون لتاكيد هذا
القصر الا انه قد يفيد قصر المسند اليه على المسند اي
نحو الكرم هو التقوى والحسب هو المال اي لا كرم
الا التقوى ولا حسب الا المال قال المتنبي
اذا كان الثياب السكر والثيب هما فالحياة هي الحمام
وضمير الفصل جيء به لتاكيد هذا القصر وتعريف
المقصورون في الاية ينبغي ان يحمل على قصر المسند
اليه على المسند لانه هو المناسب للمقام اعني رد دعو
الباطلة فانهم لما قصروا انفسهم على محض الاصلا
قصرا فراد قطعا لتوهم شركة صفتي الاصلاح والافس
فيهم فانهم لما سمعوا قول المسلمين لهم لا تفسدوا توهم
ان المسلمين اعتقدوا فيهم انهم يجمعون بين الوصف
فاجابوا بانهم مقصورون على الاصلاح لا يتجاوزونه
منه الى صفة الافساد ولا يجمعون بينهما اصلا وهو

معنى

زيدا قايم واجاب عن كون الاصل عدم التركيب
بانه معارض بان الاصل عدم احراث لفظ اخر وقال
ابو حيان ايضا بعد ذلك وقوله لا تكاد تقع الجملة
الى اخره غير صحيح الا ترى ان الجملة بعدها تستفتح بر.
وبليت وبفعل الامر والنداء وبحبذا ولا يتعلق بشيء
من هذا القسم انتهى قلت قولهم لا تكاد تقع الجملة
الى اخره لا حصر فيه ولا نفي لما ذكره من وقوع الجملة
بعدها مصدرة بما ذكر فان تكاد مقتضية للاغلبية
كقولك لا يكاد زيد يفارق عمرا يعني في اكثر
اوقاته يكون مع عمرو كما اجاب عنه الشمني
نقلا عن التفتازاني بانه لا ينقض عليه لان كلامه
يقتضي الاكثرية واجاب عن كون الكلام الذي ركبت
معه غير صالح للنفي بانها انما ركبت معه بغير معناها
وكذلك قال السفاقسي والحرف الثاني الذي
صدر به قوله ان بكسر الهمزة وتشديد النون المقرونة
بصيغة اسم الفاعل اي المحققة للنسبة الحاصلة بين
المسند والمسند اليه كما تقول ان زيدا قايم فتقرر
وتحقق نسبة القيام الى زيد وتعريف الخبر بالجر
عطف على الاستيناف اي خبران او خبر ضمير الفصل
وهو قوله المفردون وقال السهيلي انهم ان واسمها
وهم يحتمل ثلاثة اوجه احدها ان يكون تاكيدا لاسم
ان لان الضمير المنفصل المرفوع يجوز ان يؤكد به
جميع ضروب الضمير المتصل وان يكون فصلا وان
يكون مبتدا والمفردون خبره والمبتدا وخبره خبر
ان وعلى القولين الاولين يكون المفردون
وحده خبر ان وقال السفاقسي هم يحتمل
التاكيد لاسم ان والفصلية فيكون المفردون

انما ردت دعوهم قصرهم اصلاح فيهم قصرا فراد
بقصر الافساد فيهم نصر قلب لاجل ردما في قلوبهم
اي المنافقين انما نحن مصلحون كما تقدم من التعريض
خلاف التصريح للمومنين المخاطبين لهم بقولهم
لا تفسدوا في الارض بانهم المفسدون قال في المصباح
عرضت له وعرضت به تعريضا اذا قلت قولا وانت
تعنيه فالتعريض خلاف التصريح من القول
كما اذا سالت رجلا هل رايت فلانا وقد راه وكره
ان يكذب فيقول ان فلانا ليرى فيجعد كلامه
معراضا فوارا من الكذب قال الخفاجي ردما في
قلوبهم من التعريض للمومنين كانهم قالوا انتم المفسدون
وقصروا الافساد على المومنين فاجيبوا بقصره
عليهم وهذا مستفاد من مساق الكلام في مقام الجدال
ومن فحواه وقال سنان فجاز ان يقصد بقصر
المسند اليه ردما ادعوا صراحة من حصر انفسهم
في الاصلاح ويرمز بقصر المسند اليه ردما في قولهم
من التعريض بثبوت الافساد للمومنين بتقديم
نحن على مصلحون اذ يمكن ان يكون مقصودهم
الاصلي من قولهم انما نحن مصلحون قصر انفسهم
على الاصلاح وان يعرضوا ويرمز وا بتقديم نحن
الى قصر الاصلاح على انفسهم ايضا فردا لله ذلك
بما ذكرنا وقال شيخي زاده وفيما ذكر فايدة اخرى
وهي ردما في قولهم انما نحن مصلحون من التعريض
للمومنين فانه لو قيل نحن مصلحون بدون كلمة
انما وقصد به التعريض لجاز فكذا اذا قالوا نحن مقصرون
على محض الاصلاح وقصدوا به ذلك فينبغي ان يكون
الكلام المسوق لرد دعواهم الكاذبة مشتملا على

يعني قصرا افراد فاجابهم الله تعالى بما يدل على
قصر القلب وهو قوله تعالى لا انهم هم المفسدون
فانهم لما اثبتوا لانفسهم احدى الصفتين و نفوا
الاخرى واعتقدوا ذلك قلب الله تعالى اعتقادهم
هذا بان اثبت لهم ما نفوه و نفى عنهم ما اثبتوه
فهو قصر قلب لكونه كلاما مع من يعتقد العكس
ولا يخفى ان المناسب لهذا المعنى ان يحمل التعريف
على قصر المسند اليه على المسند ويكون المعنى انهم
مقصورون على الافساد لاحظ لهم في الاصلاح
بوجه ما وقال سنان لكن يرد عليه ان تعريف الخبر
بلام الجنس يفيد حصره في المبتدا كما هو المذكور
في المفتاح والمشهور في الاستعمال وان ضمير الفصل
يفيد هذا الحصر او تاكيده و قد اجيب بما يدل
عليه كلام الغايتي من ان تعريف المسند يفيد حصر
المسند اليه فيه حيث قال معنى ان الله هو الدهر
ان الله هو الجالب للحوادث لا غيره الجالب فيكون
الفصل مؤكدا لهذا الحصر ولا يخفى ركاكة هذا
التاويل وضعف هذا التقدير فان المتبادر من
ان الله هو الدهر حصر الجالب للحوادث فيه تعالى
ردا على من ينسب جلبها الى غيره تعالى لا حصره
تعالى في صفة الجلب للحوادث و قيل المبالغة
في تعريف المفسدين على قياس ما مر في المفلحين
وانه ان حصلت صفة المفسدين و تحققوا اما هم
وتصوروا بصورتهم الحقيقية فالمنافقون لا
يعدون تلك الحقيقة فيكون الفصل حينئذ موكدا
لنسبة الاتحاد الذهب هو اقوى من القصر في افادة
المقصود لرد تعليل لرد دعواهم المذكور تقديره

افسادا دل علي ان التكليف بعد قيام الة العلم
والتمكن من المعرفة لا حقيقة المعرفة فيكون
حجة عليهم واذا قيل لهم هذه الجملة معطو
على صفة من او علي يكذبون او مستانفة ذكره
ابو حيان في النهر كما تقدم بيانه في الاية قبلها
امنوا فعل و فاعل والجملة في محل رفع لقيامها
مقام الفاعل علي ما تقدم في واذا قيل لهم لا تفسد
من تمام النصح يقال نصحت لزيد انصح له نصحا
ونصيحة هذه اللغة الصحيحة وعليها قوله تعالى
ان اردت ان انصح لكم و في لغة تتعدي بنفس
فيقال نصحته وهو الاخلاص والصدق في المشي
والعمل ذكره في المصباح و تمام الارشاد مصدر
ارشده الله والرشاد خلاف الغي و قد رشد بالفتح
يرشد رشدا بالضم ورشد بالكسر يرشد رشدا
لغة فيه ذكره في الصحاح وقال الخفاجي فيه اشا
الى ان فاعل هذا القيل هو قايل ما قبله وكونه نصح
يظهر منه ان القايل المومنون لا الله و الرسول
صلى الله عليه وسلم كما لا يخفي انتهى قلت اذا كان
القايل هو الله تعالى يكون بالوحي لنبيه صلى
الله عليه وسلم ان يقول لهم ذلك كما مر وكما يظهر
منه ان يكون القايل هو المومنون يظهر ايضا ان
يكون هو النبي صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله
تعالى او من قبل نفسه بطريق النصح لهم وللامة
كما لا يخفي قال كما لا يؤمنون اي الايمان الكامل
قال الخفاجي المراد بكماله ما به يتم ويتحقق وهو
بحسب الاستعمال يتناول الاجزاء وغيرها كما قيل
وما تنفع الاداب والعلم و الحجا وصاحبها عند الكما

يموت

ردما قصد وافيه من التعريض للمومنين وقال الخفاجي
فلا يتوهم ان التعريض انما يستفاد منه لو قيل
انما المصلحون نحن ولما استدراك بالجر عطف على
قوله للاستيناف وهي خمسة امور علل بها البلغية
رده تعاقب لما ادعوه بقوله ذلك الا ول للاستيناف
به والثاني تصديره بحرف التاكيد الا وان والثالث
تعريف الخبر والرابع توسيطا لفصل والخامس
الاستدراك بلا يشعرون في قوله تعالى ولكن لا
يشعرون ولما كان ظهور معنى الاستدراك في لا
يشعرون اقتصر عليه ولم يذكر لكن وذلك لانه يدل
على ان كونهم مفسدين قد ظهر ظهور المحسوس
لكن لاحس لهم ليدركوه ذكره خسرو وقال الخفاجي
فان قلت لم ذكر ما يشعرون بعد يخادعون بدون
استدراك وههنا به قلت المخادعة تقتضي في
الجملة الاخفاء وعدم الشعور بخلاف ما هنا فانهم
لما نهوا عما تعاطوه من الفساد فاجابوه بادعاء
انهم على خلافه واخبر تعالى بفسادهم كانوا
حقيقين بالعلم به مع انهم ليسوا كذلك فكان محلا
للاستدراك لانه يقع بين الامور المتخالفة
وفي التاويلات لعلم الهدى ان هذه الاية حجة
على المعتزلة في ان التكليف لا يتوجه بدون العلم
بالمكلف به وان الحجة لا تلزم بدون المعرفة
فان الله اخبر ان ما صنعوا من النفاق افسادهم
مع عدم العلم فلو كان حقيقة العلم شرطا للتكليف
ولا علم لهم به لم يكن صنيعهم افسادا لان الافساد
ارتكاب المنهي عنه فاذا لم يكن المنهي عنه فاذا لم
يكن المنهي قائما عليهم عن النفاق لم يكن فعلهم

امنوا قيل انه جعل امنوا كناية عن طلب الايمان بما
ينبغي ويمكن ان يراد بالنهي عن الافساد النهي عن
الشرك ويكون الامر بالايمان بعد النهي عن الشرك
على طبق كلمة التوحيد يعني لا اله الا الله والمظهر
حمل النهي عن الافساد على النهي عن النفاق والايمان
بالايمان عن اخلاصه ظاهرا وباطنا ولا حاجة لما
ذكره الخفاجي قلت المنافقون مشركون في الباطن
يعتقدون عبادة غير الله تعالى وان اسلموا في
الظاهر فطابقة كلمة التوحيد امر حسن بتقديم
النهي عن الافساد كنفي الشرك بلا اله والامر بالايمان
كاثبات الا الله وقال شيخي زاده في قوله كما الايمان
يعني ان نفس الايمان وان كان عبارة عن التصديق
القلبي كما مر الا ان كماله بامرين التخلية عما لا ينبغي
وهو المعبر عنه بالافساد والتحلية بما ينبغي وهو
المعبر عنه بالايمان الماثل لايمان الناس ولا يتم
النصح بتوهيمه احدهما انتهى قلت وفي هذا تقسيم
الشيء الى نفسه وغيره ولا يرد هذا على المصنف لانه
قال في الامر الثاني وهو المطلوب بقوله امنوا ولم
يقل المعبر عنه بالايمان وقال الخفاجي ولا تقدر
اشارة الى التخلية بالخاء المعجمة ولذا قدم وامنوا اشارة
الى التحلية وليس بهذا مبنيا على ان الاعمال داخلة في
كمال الايمان او في حقيقته كما قيل وقابله غير وكم
تقدم لان اعتبار ترك الفساد لدلالته على التكذيب
المنافي للايمان واتحاد القابلين ردي في بعض النسخ
من ان القائل بعض المنافقين لبعض لانه المناسب
لقوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا
انتهى قلت نعم دلالة الفساد في الامر على التكذيب

المنافي

بموت فلا يشكل كلامه بدخول الاعمال في الايمان
كما قيل انتهى قلت قابل ذلك خسرو وعبارته هذا
مبني على ما عند الشافعية ان الاعمال داخلة
في كمال الايمان وقالت المعتزلة داخلة في نفس
حقيقته وخالفهما الحنفية ولا يخفى ان اشتهار الايمان
عند الشافعية بانه قول باللسان واعتقاد
بالجنان وعمل بالاركان واسقط الحنفية العمل
بالاركان انما من مسمى الايمان بناء على مسئلة
ان الايمان يزيد وينقص عند الشافعية ولا يزيد
ولا ينقص عند الحنفية والخلاف لفظي كما قرره العلماء
في محله بان الزيادة والنقص في كماله لا في اصله
فلا يشكل ذلك وليس في عبارة خسرو ما يدل على
الاشكال بمجموع امرين الاول منهما الاعراض من
اي الترك بقصد القلب قال في المصباح اعرضت عنه
اضربت وليت عنه وحقيقته جعل الهمزة للصيرورة
اي اخذت عرضا اي جانبا غير الجانب الذي هو
فيه عما اي عن الامر الذي لا ينبغي من الاعمال
او الاعتقادات المنهي عنها وهو المقصود المهم
في الدين فان ترك المفاسد اهم من جلب المصالح
والنهي لاقتضائه التكرار مقدم على الامر لعدم
اقتضائه التكرار وقال ابو حيان في النهر ولما نهوا
عن الافساد امروا بالايمان وبحصوله يزول افسادهم
وبدئ بالمنهي عنه لانه اهم وهو ترك والترك اسهل
من امتثال المامور فكان في ذلك تدريج لهم بقوله
تعالى اولا لا تفسدوا في الارض عملا او اعتقادا
والثاني منهما اتيانا بما ينبغي من الاعمال والاعتقادات
وهو المطلوب اي المامور به بقوله تعالى ثانيا

بوقت الشرط لكونه قيدا له او متعلقا سفد ما فلا
يصدر عنهم ذلك القول الا في هذا الوقت والاشكال
متوجه علي قول الكشاف فكان من جوابهم
ان سفههم اي نسبوهم الي السفه لانه صريح في
مجاهرة المومنين بالتسفيه بخطابهم بقولهم انؤ
كما امن السفها وهو مجاهرة بالكفر منافية لما بعد
من قوله تعالي واذا لقوا الذين امنوا قالوا ام
ورد بانه لا اشكال فيه لانه لم يصرح بان المنافق
جاهروا المومنين بل في عبارته ما يوهمه وهو
قوله من جوابهم بناء علي ان الجواب ما يقال مواج
وكونه كذلك موقوف علي السماع من اهل اللغ
وهو لم يوجد ويدل علي خلافه ما استفاض من
اطلاق المخلف لفظ الجواب علي رد كلام السلف
مع بعد العهد من غير نكير وقيل اذا هنا بمعني في
تحقيقا لنفاقهم وانهم علي حال تقتضي انهم
لو قيل لهم كذا قالوا كذا كما قيل مثله في قوله
كريم متي امدحه امدحه والورى معي واذا ما لمته لمته وحدي
واستشهد له بقول الزمخشري ان ساق هذه الا
بخلاف ما سيقت له اول قصة المنافقين فليتك
لان تلك في بيان مذهبهم والترجمة عن نفاقهم
وهذه في بيان ما كانوا يعاملون به مع
المومنين من التكذيب لهم والاستهزاء بهم ولقايهم
بوجوه المصادقين وايهامهم انهم معهم فاذا فارقوهم
الي شياطينهم صدقوهم ما في قلوبهم شاهد
صدق عليه فهو ضرب من التقدير والتمثيل وقيل يجوز
ان يقول المنافقون ذلك اذا انفردوا عن المومنين
خالين عن مشهدهم فلا يكون مجاهرة لتمكنهم من

المنافي للايمان لكن صريح الفساد هو التحريش بين
المومنين والحاقهم وتهييج الحروب والفتن ومخادعة
المسلمين ومعاونة الكفار عليهم بافشاء الاسرار ونقل
الاخبار وترك ذلك ترك لما نهي الله عنه وهو من
جملة الاعمال الداخلة في كامل الايمان عند من يجعل
العمل من كمال الايمان اومن حقيقته ولا ضرورة
الى اعتبار الدلالة في النهي عن الفساد مع اهمية
اعتبار الصريح من ذلك وقال المولى ابو السعود
واذا قيل لهم من قبل المومنين بطريق الامر بالمعروف
اثر نهيهم عن المنكر اتماما للنصح واكمالا للارشاد امنوا
بحذف المومن به لظهوره او اريد اوجدوا الايمان
وعلى معنى الرد كما ذكر الخفاجي لاتحاد القايلين قلت
فان قلت اذا كان القايل المومنين والمجيب المنا
فقين
يلزم ان يكونوا مظهرين للكفر اذ لقوا المومنين لان
الامر بامنوا لا يتصور بدون الملاقاة وقوله بعده
واذا لقوا الذين امنوا قالوا امقتضى لخلافه فما وجه
التوفيق حينيذ وهذا هو الداعي لجعل القايل بعض
المنافقين لبعض قلت هذا قد استشكله واجاب
عنه كثير من الفضلاء بانه وان كان الامر بالايمان
بعض المومنين كما مر لكن قولهم المومن كما امن السفها
مقول فيما بينهم كما في وجوه المومنين ولما كان مجاهرة
وبه وفق بين الايتين وانما يتعذر هذا الوقيل واذا
قال لهم المومنون امنوا كما امن الناس قال المنافقون
انومن كما امن السفها كما اشار اليه الفاضل التفتازاني
في شرحه وقيل عليه ان التعذر ممنوع وانما يلزم لو
قيد قول المنافقين بكونه في مواجهة المومنين
وليس كذلك واذا الشرطية ظرفية تفيد تخصيص الجواب

عليه وسلم لعبد الله انت صاحب الكلام الذي بلغني ق
والله الذي انزل عليك الكتاب ما قلت شيا من ذلك
وان زيدا لكاذب فهو قوله اتخذوا ايمانهم جنة فقال
الحاضرون يا رسول الله شيخنا وكبيرنا لا تصدق
عليه كلام غلام عسى ان يكون قد وهم فلما نزلت
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لزيد يا غلام
ان الله قد صدقك وكذب المنافقين فلما بان كذب
عبد الله قيل له قد نزلت فيك آيات شداد فاذهب
الى رسول الله يستغفر لك فلوى راسه فنزل واذا
قيل لهم تعالوا ولم يلبث الا ما حتى اشتكى ومات
وقال الخفاجي في الجواب عن الاشكال المذكور
وقيل انه كان بحضرة المومنين لكن مسارة بينهم
هذا ما ذكروه من القيل والقال وحملوا به شكلا لما شكا
ليسفروا من غايلة الاحتمال والذي عندي انه لا
يرد رأسا فان المومنين امروهم بالايمان المطابق
لايمان خلص الناس والامر كالنفي ينصب على القيد
فكانهم قالوا لهم اخلصوا الايمان وفيه اعتراف
باصل ايمانهم وهو مطابق لقوله تعالى ومن الناس
من يقول امنا الاية فاجابوهم وجاها وسفاها
بقولهم انومن كما امن السفها اي نحن مومنون متصف
بصفات وسمات للايمان لا يخالفها الا من كان
سفيها وهذه مواجهة بالايمان لا بالكفر كما ادعاه
السايل وان كان هذا سم في شهد لانهم قصدوا به
عدم ايمانهم بما جا به الرسول صلى الله عليه وسلم
و تسفيه من ابتعه لكنه خلاف ظاهر الكلام والشرع
انما ينظر للظاهر وعند الله علم السرايروا لهذا قال
العلامة الزمخشري سفهوهم و لا يلزم من هذا

عدم

الانكار كما سياتي في سورة المنافقين ان شاء الله
تعالى في قصة زيد بن ارقم رضي الله عنه والاية
هناك قوله تعالى واذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم
رسول الله لووا رؤسهم ورايتهم يصدون وهم
مستكبرون وقصة زيد بن ارقم رضي الله عنه
معهم في المدارك للنسفي وهي روي ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم حين لقي بني المصطلق على
المريسيع وهوما وهم وهزمهم وقتلهم ازدحم على
الماء جهجاه بن سعد اجير لعمر وسنان الجهني
حليف لابن ابي واقتتلا وصرخ جهجاه يا للمهاجرين
وسنان يا للانصار فاعان جهجاه جعال من فقرا
المهاجرين ولطم سنانا فقال عبد الله لجعال
وانت هناك وقال ما صحبنا محمد الا لنلطم والله ما
مثلنا ومثلهم الا كما قال سمن كلبك يأكلك اما والله لئن
رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل عني بالاعز
نفسه وبالاذل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم
قال لقومه والله لو امسكتم عن جعال وذويه فضل
الطعام لم يركبوا رقابكم فلا تنفقوا عليهم حتى ينفضوا
من حول محمد فسمع بذلك زيد بن ارقم رضي الله عنه
وهو حدث فقال والله انت الذليل القليل المبغض
في قومك ومحمد في عز من الرحمن وقوة من المسلمين
فقال عبد الله اسكت فانما كنت العب فاخبر زيد
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر دعني
اضرب عنق المنافق يا رسول الله فقال اذن
تزعد انف كثيرة بيثرب فقال فاذكرت ان
يقتله مهاجري فامر بها انصاريا فكيف اذا تحدث
الناس ان محمدا يقتل اصحابه وقال صلى الله

فيها حذف الموصوف لما ترى ان سيبويه منع
الامام ولو باردا وان تقدم ما يدل على الموصوف
واجاز الامام ولو باردا لانه نصب على الحال
وقال السفاقسي وقد منع سيبويه الامام ولو
باردا ان يكون على حذف الموصوف وجعله حالا
وحيز بتشديد الياء التحتية قال في الصحاح الحيز
ما انضم الى الدار من مرافقها وكل ناحية حيز انتهى
فهو كناية عن المكان ومحل الشيء وساقه يعني
جملة كما امن الناس في محل النصب على المصدر
كما تعد الجمل في الاكثر اما نعت لمصدر واما حال
كما صرح به النحاة والثاني مذهب سيبويه كان
الصفة لا تقوم مقام موصوفها الا في مواضع
مخصوصة فهي عنده حال من المصدر المضمر
المفهوم من الفعل ولم يحول متعلقه بامنوا على
ان الظرف لغو بناء على ان الكاف لا تكون كذلك
ذكره الخفاجي وما التي في كما مصدرية او كافة لعمل
الكاف قال الخفاجي واذا كانت ما كافة للكاف
عن العمل مصححة لدخولها على الجمل فالتقدير حققوا
ايمانكم كما حققوا ايمانهم واذا كانت مصدرية فالمعنى
امنوا ايمانا مشابها لايمانهم ولم يجعل موصولة
لما فيه من التكلف وتقديم المصنف للمصدرية
لانها ارجح لابقاء الكاف على ما لها من العمل الاصلي
وقيل الثاني ارجح والامر فيه سهل مثلها اي مثل
كما في كون ما كافة لعمل الكاف ربما بضم الراء
وتشديد الباء حرف تقليل فان ما كفت رب عن
عملها فان ما تكف عن عمل الرفع ولا تتصل الا بثلاثة
افعال قل وكثر وطال وعلة ذلك شبهت رب

وتكف

عدم مطابقة جوابهم نصح الناصح لانه كناية عن
كمال ايمانهم وان كان في قلب ذلك الكناية تكايه
كما الكاف اسم بمعني المثل منصوب المحل علي
انه صفة مصدر محذوف لاسنوا المذكور وما مصدرية
تقديره امنوا ايمانا مثل ايمان الناس فلما حذف
الموصوف اقيمت الصفة مقامه واعربت باعرابه
وسميت باسمه تجوزا ويجوز ان تكون الكاف حرف
جر وما كافة تكفها عن العمل ويصح دخولها علي
الجمل الفعلية مع ان حق حرف الجر ان يختص بالاسم
ذكره شيخي زاده امن اي صدق واذعن الناس
فحرف التشبيه وهو الكاف تختص اسميتها بالشعر
علي الاصح وتجيء زايدة ومنه كثير في جواب من قال
كيف اصبحت وللتعليل كما هداكم وتوافق علي نحو
لكثير اي علي خير ذكره السفاقسي وقال السمين
والكاف في محل نصب واكثر المعربين يجعلون ذلك
نعتا لمصدر محذوف والتقدير امنوا ايمانا كايمان
الناس وكذلك يقولون في سير عليه حثيثا وهذا
ليس مذهب سيبويه انما مذهبه في هذا ونحوه
ان يكون منصوبا علي الحال من المصدر المضمر المفهوم
من الفعل المتقدم وانما احوج سيبويه الي ذلك
ان حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه لايجوز
الا في مواضع محصورة وليس هذا منها وتلك المواضع
ان تكون الصفة خاصة بالموصوف نحو مررت
بكاتب او واقعة خبرا نحو زيد قايم او حالا نحو
جاء زيد راكبا او صفة لظرف نحو جلست قريبا منك
او مستعملة استعمال الاسماء وهذا يحفظ ولايقاس عليه
نحو الابطح والابرق وما عدا هذه المواضع لايجوز

لبل كف الجارة عن العمل مع امكان ان كون ما مصدرية
ويبقى الجار على عمله وايضا فان غيرها من حروف
الجر اذا دخل على ما قدرت معه مصدرية فكذا
الكاف واللام في الناس للجنس فان المعرف
بلام الجنس قد يقصد به الحقيقة من حيث هي
كالمحدودات المعرفة بلام الجنس وقد يقصد به
الجنس باسره كما في قوله تعالى ان الانسان لفي
خسر وشئ من هذين المعنيين لا يصح هنا لان
الجنس من حيث هو ليس بمومن وكذا جميع افراده وقد
يقصد به بعض افراده من حيث انه فرد منه مع قطع
النظر عن اتصافه بوصف زايد كما في قوله ٥
ولقد امر على اللئيم يسبني ٥ وهذا المعنى قليل الجدوى
جدا لا يصار اليه الا اذا تعذر حمل اللام على العهد
الخارجي وعلى المعنيين الاخيرين لتعريف الجنس
ولاح من هذا التقريرات لا يصلح جعل اللام في الناس
للجنس لتعذر ارادة كل واحد من المعاني الثلاثة
للمعرف بلام الجنس لا بعض افراد الجنس مع كونه بعضا
منها في نفس الامر فتدبر ثم انحصار الجنس فيه وكونه
جميع افراد الجنس بكماله واستجماع جميع الخواص المطلوبة
من ذلك الجنس والفضايل المقصودة من خلقه
واستحقاقه بذلك ان ينحصر الجنس فيه ولا يطلق
على غيره فيصح ان يحلى ذلك الجنس بلام الجنس لاستغراقه
ويراد البعض المذكور ذكره شيخي زاده وقال
الخفاجي قدم هذا على عكس ما في الكشاف اما لانه
الاصل المتبادر او لانه احسن هنا عنده كما قاله الراغب
وتبعه المصنف وما ذكره برمته ما خوذ من تفسيره
بنوع من الاختصار والمراد به اي بالجنس هنا الناس

الكاملون

وتكف عن عمل النصب والرفع معا وهي المتصلة
بان واخواتها وتكف عن عمل الجر وتتصل باحرف
وظروف فالاحرف رب واكثر ما تدخل على الماضي
لان التكثير والتقليل انما يكونان فيما عرف حده
والمستقبل مجهول ومن ثم قال المازني في ربما يود
انما جاز لان المستقبل معلوم عند الله كالماضي وقيل
هو حكاية حال ماضية مجازا مثل ونفخ في الصور
وقيل التقدير ربما كان يود وحرف الكاف نحو كن
كما كنت والباء كقوله
فلئن صرت لا تحير جوابا ٥ فلربما ورب انت خطيب ٥
ومن كقوله ٥ وانا لما نضرب الكبش ضربة ٥
قاله ابن الشجري والظاهر ان ما مصدرية واما
الظروف فبعد وحيث وبين ذكره ابن هشام في
المغني وقال السهيلي واجاز الزمخشري وابو البقا
ان تكون ما هنا كافة للكاف عن العمل مثلها في
فوك ربما قدم زيد ولا ضرورة تدعو الى هذا لان جعلها
مصدرية مبقي للكاف على ما عهد لها من العمل
بخلاف جعلها كافة وقال السفاقسي وما في كما مصدرية
فتسبك منها مع الفعل الذي بعدها مصدرا مجرورا
بكاف التشبيه اي كما يبات الناس ولا توصل الا بجملة
فعلية مصدرة بماض متصرف او مضارع وشذ
وصلها بليس كقوله بما ليسما اهل الخيانة والغدر
ولا توصل بالاسمية خلافا لابي الحجاج الاعلم وغيره واستدلوا
بقوله
وجدنا الخمر من شر المطايا ٥ كما الحبطات شر بني تميم ٥
واجاز الزمخشري في ما هنا كما ان تكون كافة للكاف
عن الجر كما في ربما وفيه نظر اذ لا ضرورة تدعو

فيعلموا فكل ما لم يوجد منه المعنى الذي خلق لاجله
لم يستحق اسمه مطلقا بل ينفى عنه فيقال زيد
ليس بانسان ذكره الخفاجي والى ذلك اشار المصنف
بقوله فان اسم الجنس كما يستعمل لمسماه الموضوع له
مطلقا اي من غير اعتبار اتصافه بالكمالات والمعاني
المقصودة منه ذكره سنان كالنكرة وكالمعرف بلام
العهد الذهني او بلام الاستغراق ذكره شيخي زاده
يستعمل ايضا لما يستجمع المعاني المخصوصة به على وجه
الكمال والمعاني المقصودة منه اي من خلقه كذلك
فان كل ما اوجده الله تعالى في هذا العالم من الاجناس
جعله صالحا لفعل يختص به ولا يصلح له غيره كما مر
ومن اشرف ما خلقه لمعاني تختص به الانسان فانه
تعالى خلقه ليعرف خالقه حيما في وسعه ويعرف
جميع ما كلف به من الافعال والتروك فيطيعه في
جميع ذلك ويعمل على مقتضى علمه فمن بلغ الكمال في
هذه المعاني المقصودة من خلقه واستجمعها بتمامها
فقد استحق ان يسمى باسم الانسان ومن لم يبلغ
هذه المرتبة لم يستحق اسم الانسان ذكره شيخي
زاده وذلك اي ولاجل استعمال اسم الجنس في المستجمع
للمعاني المخصوصة المقصودة منه يسلب عن غيره
بهذا المعنى فيقال زيد ليس بانسان اي ليس بمستجمع
للخواص الانسانية فهو بالحقيقة نفي للخواص
وقال الخفاجي ولولا هذا لكان كذبا لانه صدق
مستحسن كما قال الشاعر

يا قارع الباب على عبد الصمد ٥ لا تقرع الباب فما ثم احد ٥

وهذا استلزم لجعد الناقص بمنزلة العدم فليس
مغايرا له ومن هذا الباب اي من نفي اسم الجنس

عما

الكاملون في صفة الانسانية هم الجامعون لما
يعد من خواص الانسان و فضايله فيهم لذلك يستحقون
اي يحصر فيهم الجنس كانهم الجنس كله فهذا الحصر
بالنظر الي كمالهم وتم وجد اخر تكون تعريف الناس
للاستغراق ومحصوله ادعاء انحصار جنس الناس
في المومنين منهم واخراج غير المومنين عن زمرة
الانسان وادخالهم في زمرة البهايم حيث قالوا
اذا لوحظ ان غير المومنين كالبهايم في فقد التمييز
بين الحق والباطل بل ادنى مرتبة منها فلا يندرجون
في الناس بل يكون الناس منحصرا في المومنين
ثمات هذا حصرا بالنظر الي نقصان من عداهم
وقصورهم عن رتبة الانسانية ذكره شيخي زاده
وقال السفاقسي والذي في الناس تحتمل الجنس اي
الكاملون في الانسانية او عبر بالناس عن المومنين
لانهم الناس في الحقيقة دون غيرهم كقوله
ليس من الناس ولكنه ٥ يحسبه الناس من الناس ٥
العاملون بمقتضية العقل اي بحكم العقل او بمقتضاه
وهما متقاربان فان اسم الجنس والمراد به الاسم
الجامد الموضوع لمعنى عام سواء كان معرفة او نكرة
واذا عرف دل التعريف على تعيين معناه قال
الراغب كل اسم نوع يستعمل على وجهين احدهما
دلالته على مسماه فصلا بينه وبين غيره والثاني
لوجود المعنى المختص به وذلك هو الذي يمدح
به لان كل ما اوجده الله تعالى في العالم جعله
صالحا لفعل خاص به لا يصلح له سواه كالفرس
للعدو والبعير لقطع الفلاة البعيدة وعلى ذلك
الجوارح كاليد والعين والناس اوجدوا ليعملوا

وله حكاية ذكرها وقيل صدر المصراع المذكور في
كلام المصنف لقد كنت ذا حظ من الجود والعلا
وقيل ديار بها كنا وكنا نحبها ذكره الخفاجي وقال
شيخي زاده فان الشاعر اراد بالناس الاول مطلق
الناس وبالناس الثاني الناس الكاملين في الانسانية
وكذا اراد بالزمان الاول مطلق الزمان وبالثاني
الزمان الكامل في الزمانية ومن هنا يعلم ان دعوى
الكمال جاء اعتبارها في النكرة ايضا انتهى قلت
لاخفاء في ذلك فان علماء المعاني جعلوا تنكير المسند
اليه للتعظيم والتعظيم اعتبار الكمال واستشهدوا
له بقول ابن ابي السمط
له حاجب في كل امر يشينه وليس له عن طالب العرف حاجب
اي له حاجب عظيم وقد يكون التنكير للتعظيم
والتكثير نحو قوله تعالى وان يكذبوك فقد كذبت
رسل من قبلك ولا وجه لتعقب الخفاجي له بقوله
فمن قال ومن هنا يعلم ان دعوى الكمال يجوز
اعتبارها في النكرة ايضا فتدبر اه اهمل ثم ان
اخذه من نفس اللفظ معرفة كان او نكرة لا ينافي
افادة التعريف له عند من له ادنى بصيرة تقاده
وقال خبرو وان كان المحمول على الكامل نكرة فيه
اذا المعنى ان جنس الناس كله ناس كاملون لا قصور
فيهم وان جنس الزمان كله زمان كامل لا فتور فيه
ولا شك ان هذا معنى دعوى الكمال في النكرة او
اللام للعهد قدم هذا صاحب الكشاف وذهب صاحب
البحر يعني ابا حيان الى انه اولى وايده بعضهم
بانه المأثور لانه مروي عن ابن عباس رضي الله
عنهما كما اخرجه ابن جرير ذكره الخفاجي وقدمه ايضا

النفي

عما لا يوجد فيه الخواص المقصودة منه قوله تعالى
عن الكافرين صم بكم عمي وكونه كقوله لا يعقلون
لا يسمعون لا يبصرون فانهم ليسوا صما بكما عميا
في الحقيقة لكن لما انتفى عنهم فوايد السمع والكلام
والابصار وثمراتها المقصودة منها سموا بذلك
وسلب عنهم السمع والبصر والكلام ذكره شيخي
زاده وقال سنان فان المراد بصم سلب السماع
عنهم وببكم سلب الناطقة وبعمي سلب البصر
والمقصود سلب الكمالات المختصة بهذه القوي
فانهم لما سدوا مسامعهم عن الاصاخة الى الحق وابوا
ان ينطقوا السنتهم بالحق وامتنعوا عن النظر
بابصارهم في ايات الله تعالى للاعتبار جعلوا
كالمعدومين لتلك القوي وقد جمعهما اي استعمال
اسم الجنس لسماه مطلقا واستعماله لما يستجمع المعا
المخصوصة به ذكره سنان وقال شيخي زاده اي
وقد جمع الاستعمالين المذكورين وهما استعمال
اسم الجنس لسماه مطلقا واستعماله لما يستجمع المعا
المخصوصة وقال خر واي الجنس مطلقا والكامل
منه الشاعر وهذا الشعر مشهور ذكت الادب ولم
يعرف قايله في قوله ٥ اذا الناس ناس والزمان زمان ٥
وقد ورد هذا الشعر على وجوه في بعضها ٥
اذا الناس ناس والبلاد بلاد ٥ وفي بعض اخر ٥
اذا الناس ناس والزمان زمان ٥ كما هنا وفي اخر ٥
اذا الناس ناس والديار ديار ٥ وانشده في الحماسة البصرية هكذا ٥
اهل الي اجمال سليمى بذي اللوي ٥ لوفي الرسل من قبل الممات معاد ٥
بلادكما بها كنا وكنا نحبها ٥ اذا الناس ناس والبلاد بلاد ٥
ولم يسم قايله وفي كتاب الاغاني انه لرجل من عاد

ويقاسونهم منهم ما يقاسونه من الاحزان لحلامت
ظهور امرهم وتائيد امر النبوة بانواع المعجزات
والبراهين القاطعات ونزول الوحي الناطق
بالهدي والبينات وكذا عبد الله بن سلام
واشياعه فانهم ايضا مبغوضون عندهم من حيث
انهم كانوا من ابناء جنسهم ومصاحبيهم ثم خالفوهم
واتبعوا الحق المبين فكفروا بذلك قومهم وفرقوا
اعوانهم فهم ايضا معهودون حاضرون في اذهانهم
من هذا الوجه وان لم يتقدم ذكرهم صريحا ولا كناية
واليه اشار المصنف بقوله او المراد من امن
من اهل جلدتهم الجلدة والجلد بكسر الجيم وسكون
اللام بعدها دال مهملة وهو من الحيوان ظاهر بشرته
وقال الازهري الجلد غشاء جسد الحيوان والجمع
جلود وقد يجمع على اجلاد كحمول واحمال وجلدة
الرجل واهل جلدته ابناء جنسه او قومه وعشيرته
وبها فسر اهل اللغة وورد استعماله والمناسب
هنا الثاني وقد ورد في الحديث قوم من جلدتنا اي
من انفسنا وعشيرتنا ويستعمل مع لفظ اهل وبدونها
والمراد باهل جلدتهم اليهود لانهم منافقي المدينة ثم
ذكره الخفاجي كابن سلام بفتحتين تخفف اللام
هو عبد الله بن سلام بن الحارث ابو يوسف من ذرية
يوسف النبي عليه السلام حليف الخزرج قال من
الخزرج الاسرائيلي ثم الانصاري وكان حليفا لهم
وكان من بني قينقاع من اليهود واسمه الحصين
فغير النبي صلى الله عليه وسلم اسمه وسماه عبد الله
لما اسلم اول ما قدم المدينة وقيل تأخر اسلامه
الى سنة ثمان وشهد له رسول الله صلى الله

عليه

النفي في المدارك وصاحب تفسير المغني والمراد به
اي بالمعهود الرسول صلى الله عليه وسلم ومن معه
من اصحابه ومن اتبعه في دينه وسنته وقال
الخفاجي والمعهود اما النبي صلى الله عليه وسلم
ومن معه ممن اتبعه من المومنين لانهم نصب
اعينهم دايما وقد مر ذكرهم ايضا بقوله الذين
يومنون لانهم داخلون فيه دخولا اوليا وان عم
فالمعهد خارجي او خارجي ذكري وقال شيخي
زاده ولا شك ان المراد به المعهد الخارجي فلا بد
ان يكون المشار اليه باللام حصة معهودة بين
المتكلم والمخاطب لتقدم ذكره صريحا او كناية
بان يذكر شي من لوازمه كما في قوله تعالى وليس
الذكر كالانثى فان الذكر اشارة الى ما سبق كناية
في قوله رب اني نذرت لك ما في بطني محررا فاذ
لفظة ما وان كانت يعم الذكورة والاناث لكن
التحرير وهو ان يعتق الولد لخدمة بيت المقدس
انما يكون للذكور دون الاناث فالتحرير قرينة
مخصصة للفظة ما بالذكور وقد يستغني عن
تقدم ذكره لعلم المخاطب به بالقراين نحو خرج
الامير اذا لم يكن في البلد الا امير واحد وكقولك
لمن دخل البيت اغلق الباب والحصة المعهودة
في الاية سواء اريد بها الرسول ومن معه او من
امن من ابناء جنسهم لم يتقدم ذكرها لا صريحا
ولا كناية لكنها كالمتقدم ذكرها من حيث ان
الرسول صلى الله عليه وسلم ومن معه من المومنين
كانوا نصب اعينهم وملتفت مع خواطرهم ومعهودين
حاضرين في اذهانهم لما كانوا مبغضين عندهم

وجدتم نعت محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وصفته
مكتوبا في التوراة في موضع كذا فقالوا يا ابن سلام ما
كنت اهلا للذي اثنينا عليك ولكن كنت غايبا فذكرهنا
ان نغتابك وخرجوا وهم يقولون له انك رجل جاهل
سفيه فانزل الله تعالى هذه الاية فصلى هذا وبل
الاية واذا قيل لليهود امنوا بمحمد وكتابه كما امن
عبد الله بن سلام واصحابه والنجاشي واصحابه
والمعنى في ذلك امنوا ايمانا مقرونا اي مصحوبا في
قلوبكم بالاخلاص دون رياء ولا سمعة متمحضا اي
خالصا عن شوايب النفاق اي ما يخالط منه ويختلج
في النفوس مما تلا نعت لايمانا لايمانهم اي ايمان
الرسول ومن معه او من امن من جلدتهم كابن
سلام واصحابه وقال ابن الجوزي في زاد المسير
في المقول لهم قولان احدهما انهم اليهود قاله
ابن عباس رضي الله عنهما ومقاتل والثاني المنافقون
قاله مجاهد وابن زيد وفي القايلين لهم قولان
احدهما انهم اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
قاله ابن عباس رضي الله عنهما ولم يعين احدا من
الصحابة رضي الله عنهم والثاني انهم معينون
وهم سعد بن معاذ وابو لبابة وأسيد ذكره مقاتل
وفي الايمان الذي دعوا اليه قولان احدهما انه
التصديق بالنبي صلى الله عليه وسلم وهو قول
من قال هم اليهود والثاني انه العمل بمقتضى ما
اظهروه وهو قول من قال هم المنافقون وفي
المراد بالناس ههنا ثلاثة اقوال احدها جميع الصحابة
رضي الله عنهم قاله ابن عباس رضي الله عنهما والثاني
عبد الله بن سلام ومن اسلم معه من اليهود قاله

مقاتل

عليه وسلم بالجنة وهو من اكابر الصحابة يروي
عنه ابو هريرة رضي الله عنه وغيره وله مناقب
توفي بالمدينة سنة ثلاث واربعين ذكره الخفاجي
واصحابه المراد بهم من امن من اليهود وفي تفسير
النسفي قال الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس
رضي الله عنهما ان الاية نزلت في شان اليهود
وسلمي اهل الكتاب عبد الله بن سلام واصحابه
والنجاشي واصحابه وذلك ان النبي صلى الله
عليه وسلم بعث ابن مسعود وجعفر الطيار رسولا
الى النجاشي فاستقبلهم عير الشام وفيهم اهل الكتاب
وكان ابن مسعود يقرا جهرا فانتهى الى هذه الاية
يا ايها الذين اوتوا الكتاب امنوا بما نزلنا مصدقا
لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فنردها على
ادبارها او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت وفي
الصير عبد الله بن سلام فلما سمع ذلك هاب وجعل
يمسح وجهه وراسه خوفا من المسخ وهم ان ياتي
رسول الله صلى الله عليه وسلم فيسلم فاتى المدينة
فدخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال
يا رسول الله اني سيد قومي وانهم يعظمونني فارجو
انهم يسلمون باسلامي وادعهم وسلهم عني من قبل ان
فيهم واخبرهم باسلامي فجاءوا فقال فلما
دخلوا عليه قال لهم ما تعدون فيكم ابن سلام
فقالوا هو سيدنا واعلم يهودي على وجه الارض
بالكتاب الذي انزل الله تعالى على موسى فقال
صلى الله عليه وسلم افرايتم ان اسلم هو فقالوا ان
لا يسلم فكرر ذلك فاجابوا كذلك فخرج عبد الله اليهم
فقال لهم يا اعداء الله فضل الله بكم كذا وكذا

في الاصل وفي التهذيب وزندقة الزنديق انه لا
يومن بالاخرة ولا بوحدانية الخالق وقال خسرو
في الصحاح الزنديق من الثنوية معرب والجمع الزنادقة
والهاء عوض عن الياء المحذوفة واصله الزناديق
يعني على وزن قناديل لا مفرده زنديق بوزن
قنديل وعند الفقهاء من يبطن الكفر ويظهر الايمان تقية واختلفوا في قبول توبته
والاصح عند الحنفية انها تقبل قبل الظفر به وبعده لا
بل يقتل كالساحر والداعي الى الالحاد والاباحي وقال
الخفاجي وحكم الزنديق على المختار المفتى به بعد
الاختلاف في قبول توبته بعد الاخذ عند الشافعية
والحنفية انه ان كان معروفا بذلك داعيا اليه فان
تاب قبل الاخذ قبلت توبته وبعده لا ويقتل كالساحر
وان لم يكن داعيا للضلال فهو كالمرتد كما قاله ابو
الليث وعليه الفتوى وقال شيخ زاده ونقل عن
شرح المقاصد ان الكافر ان كان مع اعترافه
بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم واظهاره شعائر
الاسلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خص باسم
الزنديق وهو منسوب الى زرادشت كتاب اظهره
مزدك في ايام قباد ويزعم انه في تاويل كتاب
المجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون
انه نبيهم واختلفوا في قبول توبته والاصح عند
الحنفية انها تقبل قبل الظفر به وبعده لا وقريب
منه ما قيل انه ان تاب قبل ان شهد عليه قبلت
توبته والا فلا ووجه الاستدلال بقوله تعالى امنوا
كما امن الناس على قبول توبة الزنديق قد امروا
وطلب منهم ان يومنوا فينبغي ان يقبل منهم ذلك

لان

مقاتل وقال الضحاك هم الصحابة رضي الله عنهم
وقال ابو حيان في النهر والظاهر ان الـ في الناس
للعهد وهم المومنون الذين سبقوا بالايمان فاحملوا
عليهم واستدل بالبنا للمفعول به اي بقوله تعالى
هنا امنوا كما امن الناس على قبول توبة الزنديق
قال الجصاص في احكام القران احتج به في استتابة
الزنديق الذي اطلع منه على الكفر متى اظهر الايمان
لانه تعالى اخبر عنهم بذلك ولم يامر بقتلهم
وهي نزلت بعد فرض القتال والزنديق لو زن
الكلمة معرب ومعناه الملحد وفسره في المقاصد
بالمنافق وهما متقاربان وبهذا المعنى استعملته
العرب كما قال الشاعر

ظللت هيران امشي في ازقتها ۞ كاني مصحف في يد زنديق ۞

وهو معرب زنده اي يقول ببقا الدهر او زن بدا
وهو كتاب مزدك المجوسي او زن ردا بدا او زن دي
وجمعه زناد قة وفسره الفقها بمن يبطن الكفر ويظهر
الاسلام كالمنافق وقد فرق بينه وبين الملحد والمرتد
في الفروع ذكره الخفاجي وقال في المصباح الزنديق
مثل قنديل قال بعضهم فارسي معرب وقال ابن
الجواليقي رجل زندي وزنديق اذا كان شديد
البخل وهو محكي عن ثعلب وعن بعضهم سالت
اعرابيا عن الزنديق فقال هو النظار في الامور
والمشهور على السنة الناس ان الزنديق هو الذي
لا يتمسك بشريعة ويقول بدوام الدهر والعرب
تعبر عن هذا بقولهم ملحد اي طاعن في الاديان
وقال في الباهر زنديق وزناد قة وزناد ق
وزناديق وليس ذلك من كلام العرب كما كلام العرب

بحسب الظاهر وفي الحقيقة تاكيد للايمان المطلوب
لانه لا يكون الا مقرونا بالاخلاص وقال الخفاجي
يعني ان الايمان يكون ايمانا صحيحا بمجرد التلفظ
سواء واطئ القلب ام لا اذ لو لم يكن كذلك لم يكن
للتقييد في الاية بقوله كما امن الناس فايدة بكفاية
امنوا فيه لانه موضوع للتصديق القلبي المقارن
للاقرار اللساني للقادر واحتمال كون ذكره للترغيب
او للتاكيد لاقتضاء المقام له خلاف الظاهر وهذا
ما خوذ من التفسير الكبير للرازي واجاب عنه
بان الايمان الحقيقي عند الله هو الذي يقترن
به الاخلاص اما في الظاهر فلا سبيل اليه الا باقرار
الظاهر فلا جرم افتقر الى تاكيده بقوله كما امن
الناس والمصنف لم يذكر الجواب لانه اراد ان
المعتبر في مسمى الايمان لغة وبحسب ظاهر الشرع
هذا واما مطابقة ما في القلب فمعتبر في الايمان
المنجي من الخلود في النار عند الله تعالى فاذكره مذهب
الفقها وغيره فما قيل من ان المستدل له على هذا
الكرامية وقد مر ان الخلاف معهم فيمن تفوه بالشهادتين
فارغ القلب عما يوافقه وينافيه واما من ادعى
الايمان وخالف قلبه لسانه كالمنافقين فكافر
بالاتفاق وقد مر عند قوله تعالى وما هم بمومنين
وقال سنان وان الاقرار باللسان ايمان كما ذهب
اليه الكرامية والا لم يفد التقييد بقوله كما امن
الناس بل يكفي ان يقال امنوا فان التقييد به
انما يفيد اذا كان للايمان فرد اخر سوى الايمان
المقرون بالاخلاص والتصديق القلبي ليكون
التقييد احترازا عنه لكنا نقول التقييد لدفع

لتوهم

لان ما لا يقبل من المكلف لا يطلب منه بالامر التكليفي
واذا قبلت توبتهم وهم من الزنادقة علم ان
توبة الزنديق مقبولة وهو المطلوب واستدل
به ايضا على ان الاقرار باللسان ايمان سواء اقترن
بالاخلاص بالقلب او لم يقترن والا لما جاز ان
لم يكن ايمانا لم يفد التقييد اي تقييده بقوله
كما امن الناس قال شيخي زاده وجه الاستدلال
به على ان الايمان هو الاقرار المجرد سواء اقترن
بالاخلاص او لم يقترن هو ان قوله امنوا
قيد بقوله كما امن الناس بمعنى امنوا ايمانا مقرونا
بالاخلاص بعيدا عن النفاق فلو لم يكن مجرد
الاقرار ايمانا لما حصل مسمى الايمان بلا اخلاص
فيكفي قوله امنوا بلا حاجة الى قوله كما امن الناس
قال الامام الرازي ولقائل ان يستدل بهذه
الاية على ان مجرد الاقرار ايمان فانه لو لم يكن
ايمانا لما تحقق مسمى الايمان الا اذا حصل فيه الاخلاص
فكان قوله امنوا كافيا في تحصيل المطلوب وكان
ذكر قوله كما امن الناس لغوا والجواب ان الايمان
الحقيقي عند الله تعالى هو الذي يقترن به الاخلاص
اما في الظاهر فلا سبيل لنا به الا بالاقرار بالظاهر
فلا جرم افتقر فيه الى تاكيده بقوله كما امن الناس
يعني ان مسمى الايمان الحقيقي لا يحصل الا بالاخلاص
وانه هو المطلوب بقوله امنوا الان الاقرار المجرد
ليس بالايمان حقيقة فلا يكون مطلوبا بذلك القول
الا انه لما كان ايمانا بحسب الظاهر توهم اندراجه
تحت الطلب ايضا فازيل هذا الوهم بتقييد الايمان
المطلوب بكونه مقرونا بالاخلاص فهو تقييد للمطلق

يكون باعادة لازمه و وصفه وان لم يجر له صريح
ذكر ويسمي العهد التقديري وذلك بان يسند
الي الموصوف ما يدعي تلك الصفة فتذكر الصفة
معرفة كانها جري ذكرها كما اذا قيل لك شتم زيد
فتقول افعل السفيه فان الشتم تنبيه علي سفاهته
حتي كانه اعترض لك سفيه او ان يكون الموصوف
علما في تلك الصفة حقيقة او ادعاء فمتي ذكر علمت
صفته والعهد هنا اما لان الايمان بزعمهم مستلزم
للسفه او لان المومنين فيما بينهم معروفون به
وقال ابو حيان في النهر والالف في السفها للعهد ويعنون
بهم المومنين المخلص في الايمان اعتقدوا انهم سفهاء
وقال شيخي زاده واللام في السفها اما للعهد الخارجي
والمعهود له الحصة المعينة من جنس السفها وهي
الناس المذكورون سابقا سواء اريد بالناس المعهودون
او الجنس باسره بناء علي ادعاء انحصاره في الكاملين
فان اريد بالناس المعهودون واشير بلفظ السفهاء
اليهم تكون تلك الحصة معهودة بلفظين وباعتبار
وصفين متغايرين او مشار به الي الجنس اي جنس
السفها باسره اي جميع افراده قال شيخي زاده اي
لاستغراق جنس السفهية كما هو راي بعض الاصوليين
من ان الجمع المحلي باللام يبطل عنه معني الجمعية ويتمحض
اللفظ للدلالة علي الجنس او لاستغراق جنس السفهاء
بوصف الجمعية كما هو قانون العربية وايا ما كان
يكون الناس المذكورون سابقا داخلين في الجنس
المشار اليه بلفظ السفها علي زعمهم الباطل واما في
نفس الامر فهم عقلا كاملون وقال الخفاجي اي
الجنس في ضمن جميع الافراد وهو والاستغراق بمعني

وقوله

توهم الاعتداد بما صدر عنهم فانهم لما قالوا امنا مع
خلو قلوبهم عن التصديق قيل لهم على سبيل
النصيحة لا تقولوا مثل ما قلتم بل قولوا مثل ما قال
هو لا اي صدقوا مع الاقرار باللسان ولا تكتفوا بمجرد
الاقرار باللسان فهو بالحقيقة امر بالتصديق اذ الاقرار
حاصل لهم حتى قال الامام ابو منصور ان هذه الاية
حجة ودليل على ان الايمان هو التصديق فانه امر
بلفظ الايمان وهو عبارة عن التصديق وعلى
ذلك اجماع اهل التفسير فانهم فسروا الايمان بالتصديق
في جميع القرآن فصار قوله امنوا بمعنى صدقوا فمن
شرط مع التصديق شيأ اخر من الاتيان بالطاعات
والاجتناب عن الكبائر فقد خالف النص قالوا
اي المنافقون انؤمن كما امن السفهاء هذا القول
في الكاف وما كالقول فيهما فيما تقدم الهمزة فيه
اي في قولهم انؤمن للانكار يعني ان ذلك لا يكون
اصلا ذكره شيخي زاده والانكار فسمان ابطالي
بمعنى لم يقع وتوبيخي بمعنى لم وقع والمراد الاول
ولذا فسر بلا يكون ذكره الخفاجي وقال ابو حيان
في النهر انؤمن استفهام انكار واستهزاء ولما كان
المامور به شبها انوا بانكارهم شبها وقال السمين
والهمزة في انؤمن للانكار او الاستهزاء ومحل انؤمن
النصب بقالوا واو الالف واللام في قوله السفهاء
مشار اي اشار تعالى بها الى الناس المذكورين
في قوله كما امن الناس يعني ان المراد باللام ذاك
والاشارة ذهنية لاحسية يعني انها في السفها للعهد
والمراد بهم الناس السابق ذكرهم بوجهيه والعهد
الذكري قد يكون باعادة المتقدم بعينه وقد

للغلبة كالعيوق لانه لم يغلب هذا الوصف عليهم
وقال السمين وابعد من جعلها للغلبة كالعيوق
لانه لم يغلب هذا الوصف عليهم بحيث اذا قيل
السفهاء فهم منه ناس مخصوصون كما يفهم من العيوق
كوكب مخصوص وانما سفهوهم اي نسبوهم الى السفه
يعني المنافقون المومنين وقال الخفاجي اي
دعوهم سفهاء ونسبوهم للسفه لاعتقادهم اي
المنافقين فساد رايهم اي راي المومنين باختيارهم
الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبما جاء به من
الحق وتركهم دين اباءهم واجدادهم وقال النيجي
زاده انهم لغاية جهلهم وعمههم الصريح واخلالهم
بالنظر الصحيح اعتقدوا ان ما هم فيه هو الحق وان
ما عداه باطل والباطل لا يقبله الا السفيه الفاسد الراي
او لتحقير شانهم اي المومنين عندهم فان المنافقين
كانوا اصحاب رياسة ويسار وفيهم التكبر والتجبر
فان اكثر المومنين كانوا فقراء قليلي الاتباع والاعوان
ومنهم اي من المومنين موالي اي عبيد عتقاء فان
المولى لفظ مشترك يطلق على العبد وعلى سيده
نسبوهم سفها تحقيرا لشانهم كصهيب بالتصغير قال
في المصباح الصهوبة احمرار الشعر فالذكر اصهب والانثى
صهباء ويصغر على صهيب وبه سمي وقال الكاشغري
في مختصر اسد الغابة في اخبار الصحابة صهيب بن
سنان بن مالك وقيل ابن خالد بن عبد عمرو واسلم
هو وعثمان رضي الله عنهما في يوم واحد وانما قيل له الرومي
لان الروم اشتروه صغيرا فنشا في الروم فابتاعه
منهم كلب ثم اشتراه عبد الله بن جدعان منهم
فاعتقه فلما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم

اسلم

وقوله باسره عبارة عن جميعه والاسر في الاصل
ما يشد به الاسير فاذا سلم بوثاقه فقد سلم
بجمله ثم صار عبارة عن كل ما يراد جميعه وهم
اي الرسول صلى الله عليه وسلم ومن معه الشامل
لابن سلام واحزابه رضي الله عنهم المشار اليهم بالناس
بلام العهد كما سبق مندرجون اي داخلون من درجه
اذا طواه فيه اي في الجنس او في لفظ السفهاء ذكره الخفا جي
على زعمهم اي المنافقين قال في المصباح زعم زعما
من باب قتل وفي الزعم ثلاث لغات فتح الزاي
للحجاز وضمها لاسد وكسرها لبعض قيس ويطلق
بمعنى القول ومنه زعمت الحنفية وزعم سيبويه
اي قال ويطلق على الظن يقال في زعمي كذا وعلى
الاعتقاد ومنه قوله تعالى زعم الذين كفروا ان
لن يبعثوا قال الازهري واكثر ما يكون الزعم
فيما يشك فيه ولا يحقق وقال بعضهم هو كناية
عن الكذب وقال المبرد في اكثر ما يستعمل فيما كان
باطلا او فيه ارتياب وقال ابن القوطية زعم
زعما قال خبرا لا يدري احق هو او باطل قال الخطا بي
ولهذا قيل زعم مطية الكذب وقال الخفاجي
وهم اكمل الناس واعقلهم فجعلهم سفهاء بزعمهم
الفاسد وهو مخالف للواقع والسفاهة شملهم
وغيرهم لكنهم داخلون فيه دخولا اوليا عندهم
وهو ابلغ لما فيه من الكناية كما قال تعالى فلما جاءهم
ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين وقال
السفاقسي وذهب بعضهم الى ان ال في السفها للصفة
الغالبة كما للدبران وهو بعيد لانه لم يغلب هذا
الوصف عليهم وقال السمين وابعد من جعلها

عند المنافقين لعلمهم بان هولا المعهودين من السفه
واستحقاق التحقير بمعزل بل لان اسلامهم لما غاظ
المنافقين وكسر قوتهم وتوقعوا بذلك شماتة المومنين
بهم قالوا ذلك اي انهم سفها لا يعباء بهم على سبيل
التجلد توقيا من الشماتة بهم من جهة اعدائهم
واليه اشار المصنف بقوله او للتجلد من الجلد
بالتحريك وهو الصلابة والجلادة تقول منه
جلد الرجل بالضم فهو جَلْد وجليد بيّن الجَلَد والجلادة
والتجلد تكلف الجلادة والمجالدة المبالغة كذا في
الصحاح وقال الخفاجي التجلد التحمل والصبر معناه
اظهار الجلد والقوة وعدم معطوف على التجلد
المبالاة اي الاعتداد والاعتناء قال الخفاجي
المبالاة بالشي الاعتداد والاعتنا به بمن امن منهم
اي من المنافقين قال الخفاجي عدم المبالاة
بهم لانهم كانوا من اهل الكتاب وقال سنان
او للتجلد اي قالوا ذلك تجلدا منهم والا فهم عالمون
بان من امن منهم بمعزل عن السفه ان فسر بالنا
للمفعول الناس في قوله تعالى كما امن الناس
بعبد الله بن سلام فانه منهم واتباعه الشيعة
الاتباع والانصار وكل قوم اجتمعوا على امر فهم
شيعة والجمع شيع مثل سدرة وسدر والاشياع
جمع الجمع كذا في المصباح وقال النيلي زاده فان قيل
كيف يصح النفاق مع المجاهرة بقولهم انومن
كما امن السفها قيل انهم كانوا يظهرون هذا القول
فيما بينهم لا عند المومنين فاخبر الله تعالى نبيه
صلى الله عليه وسلم والمومنين بذلك عنهم وقال
الامام الرازي القايل اسوا كما امن الناس

اسلم وكان من السابقين الى الاسلام وشهد بدرا
واحدا والمشاهد كلها توفي بالمدينة سنة ثمان
وثلاثين من الهجرة في شوال وقيل سنة تسع وثلاثين
وهو ابن ثلاث وستين سنة وقيل ابن سبعين
ودفن بالمدينة وبلال بكسر الباء الموحدة اصله كما في
المصباح من بللته بالماء بلا من باب قتل وجمع البلال
على بلال مثل سهم وسهام وقيل البلال ما يبل به
الحلق من ماء ولبن وبه سمي الرجل كذا في المصباح قلت
ولقد رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في رؤيا
منامية من سنين متقدمة وسمعته يقول بلال بضم
الباء الموحدة فوعيت منه ذلك فلما استيقظت
لم اجد له ضابطا بالضم والله اعلم وقال في
مختصر اسد الغابه بلال بن رباح يكنى ابا عبد
الرحيم وقيل ابا عبد الله وقيل ابا عمرو وامه حمامه
وهو مولى ابي بكر الصديق رضي الله عنهما شهد
بدرا والمشاهد كلها توفي بدمشق ودفن بباب
الصغير سنة عشرين من الهجرة وهو ابن بضع
وستين سنة وقيل مات سنة سبع عشرة وقيل سنة
ثمان عشرة وقيل مات بحلب ودفن على باب
الاربعين وقال شيخي زاده وهذان الوجهان يجريان
على تقدير كون اللام في السقا للجنس باسره وللعهد
الذي اشير به الى الناس مرادا به الجنس او المعهود
الذي هو النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه واما
اذا كانت اللام في السقا للعهد الذي اشير به الى
الناس مرادا به المعهود الذي هو من امن من اهل
جلدتهم كعبد الله بن سلام واصحابه فتسميتهم اياهم
لا يكون لما ذكر من الامرين لانتفائهما جميعا في حقهم

وثوب سفيه رديء النسج واستعمل في خفة النفس
لنقصان العقل وفي الامور الدنيوية والاخروية
فقيل سفه نفسه واصله سفهت نفسه فصرف
عنها الفعل نحو بطر معيشته والحلم بكسر الحاء المهملة
وسكون اللام وهو الاناة والوقار ذكره الخفاجي
بقابله اي السفه ومعنى يقابله اي يقع في مقابلته
لانه ضده على عادة المتقدمين في الايضاح بذكر
الاضداد كما قيل وبضدها تتبين الاشياء ذكره الخفاجي
وقال ابو حيان في النهر السفه خفة الحلم والجهل
ويقال سفه بكسر الفاء وضمها وهو القياسي لمجيء
سفيه وجمعه على فعلاء قياس مطرد في فعيل
الصحيح الوصف لمذكر عاقل وقال في تفسير المعنى
السفيه هو الكذاب الذي يتعمد خلاف ما يعلم والسفه
والسفاهة الجهل وحاصله في صفة المنافق انه
ظاهر الجهل عديم العقل ضعيف الراي ردي الفهم
سريع الذنب مخدوع الشيطان اسير الطغيان
دائم العصيان ملازم الكفران وقال السمين في
تفسيره قيل السفهاء الجهال وقيل البهائم المتمردون
بخلاف ما يعلمون وقيل العجال الظالمون الغالبون
خلاف الحق وقيل المجاهرون التاركون النظر في
العواقب وقيل الجهال بمصالح الامور والخفاف العقول
والاراء الا تقدم الكلام عليها انهم اي المنافقين
الذين قالوا اذكر القول هم ضمير فصل موكد للضمير
المتصل خبر ان او ضمير الفصل مبتدا والسفهاء خبره
والجملة خبر ان ولكن بسكون النون مخففة من
الثقيلة او خفيفة باصل الوضع وهي حرف ابتدا
لمجرد افادة الاستدراك وليست عاطفة ويجوز

اما الرسول او المومنون ثم كان بعضهم يقول
لبعض المومن كما امن سفيه بني فلان وسفيه
بني فلان والرسول واصحابه لا يعرفون ذلك فاخبرهم
الله تعالى وفي التيسير كان المنافقون يتكلمون
بهذا الكلام في انفسهم دون ان ينطقوا به بالسنتهم
لكن هتك الله استارهم واظهر اسرارهم عقوبة لهم
على عداوتهم ففي الاية دلالة على حقية الرسالة من
حيث انه صلى الله عليه وسلم اخبر بما في قلوب
المنافقين باخبار رب العالمين والسفه بالتحريك
مصدر سفه سفها من باب تعب وسفه بالضم
سفاهة فهو سفيه والانثى سفيهة والجمع فيهما
سفهاء كذا في المصباح خفة بكسر الخاء المعجمة وتشديد
الفاء وسخافة اي رقة وضعف قال في المصباح
سخف الثوب سخفا من باب قرب قربا وسخافة
بالفتح رق لقلة غزله فهو سخيف ومنه قيل رجل
سخيف وفي عقله سخف اي نقص وقال الخليل
السخف في العقل خاصة والسخافة عامة في كل شيء
رأي اي عقل وتدبير قال في المصباح الراي العقل
والتدبير ورجل ذو راي اي بصيرة وحذق في
الامور وجمع الراي آراء يقتضيهما اي يتضمنهما
يعني بتضمن الخفة وسخافة الراي نقصان العقل
فالسفه في اللغة الخفة والتحرك والاضطراب يقال
زمام سفيه اي مضطرب وسفهت الرياح الرماح
والنار اذا حركتها بخفة ثم استعمل في عرف اللغة
والشرع وشاع حتى صار حقيقة فيه لنقص العقل
والراي ذكره الخفاجي وقال الراغب السفه خفة
في البدن ومنه قيل زمام سفيه كثير الاضطراب

بعلمه وقال خروا الباصلة الجاهل وقال الخفاجي
قوله بجهله صفة الجاهل فلعلها صلة مصحفة بصفة
فان الجار والمجرور بعد المعرفة لا يكون صفة لها
الجازم صفة الجاهل ويصح ان يكون صفة الجهل
ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده يعني ان الجاهل
جهلا مركبا اشد ضلالة من الجاهل جهلا بسيطا
فان جهل الاول مركب من جهلين بخلاف جهل الثاني
فانه بسيط قال الشاعر ٥ ٥
جهلت ولم تعلم بانك جاهل ٥ وذاك لعمري من تمام الجهالة
على خلاف ما هو الواقع في نفس الامر والجار والمجرور
متعلق بالجازم اعظم خبران ضلالة في دين الله تعالى
واتم اي اكمل جهالة من كل جاهل ولله در الشاعر
قال حماد الحكيم يوما ٥ لو انصفوني لكنت اركب ٥
فان جهلي جهل بسيط ٥ وصاحبي جهله مركب ٥
من المتوقف متعلق باعظم واتم على طريقة التنازع
والمتوقف خلاف الجازم وهو الشاك في الامر المعترف
وصف للمتوقف بجهله لانه عالم بانه جاهل
فعنده جهل واحد وجهله بسيط لا مركب قال
الخفاجي قيل عليه مراتب الجهل اربع احدها ما وصفه
المصنف بالاتمية وبعدها الظان بخلاف الواقع
وبعدها المتوقف عن التصديق باحد الطرفين
المتردد بينهما بغير اعتراف بجهله ورابعها المتوقف
المعترف فكان ينبغي ان يقول اتم جهالة
من غير الجازم ليشمل الصور الثلاث او يكتفي بالثاني
لتلزم الاتمية بالنسبة الى الثالث فالرابع بالطريق
الاولى غير انه ذكر المعترف ليتصل به قوله فانه
اي المتوقف المعترف ربما يعذر بالبناء للمفعول

اي

ان تشتمل بالواو وبدونها ولا تعمل خلافا للاخفش
ويونس لدخولها بعد التخفيف على الجملتين ذكره
ابن هشام في مغني اللبيب **لا يعلمون** انهم هم السفهاء
فجعلت السفاهة مقصورة عليهم فصرقلب لاعتقادهم
ان المؤمنين هم السفهاء وانهم مصلحون فقلب الله
عليهم اعتقادهم بانهم هم السفهاء وان المؤمنين
هم المصلحون وهذا رد منه تعالى عليهم اي لا
يعلمون انهم هم السفهاء ولا يعلمون علما يميزون
به الحق والباطل ومبالغة في تجهيلهم فيه مع النظم
لف ونشر مرتب فالرد لتسفيههم المؤمنين ناظر
لقوله الا انهم هم السفهاء والمبالغة في التجهيل من
قوله ولكن لا يعلمون ويحتمل انه راجع لقوله الا انهم
هم السفهاء من غير لف فيه لانه المقصود بالذات
فلذا اتى فيه بالاداة ووسط ضمير الفصل وعرف الخبر
وذيل بلا استدراك المؤكد له لاستلزام السفه للجهل
او دلالته عليه لانه خفة العقل ونقصه ذكره الخفاجي
وقال ابو حيان في النهر وهذا كما رد عليهم في قوله
الا انهم هم المفسدون اذ الله تعالى هو العالم بانهم
السفهاء فان الجاهل تغير المبالغة في التجهيل
وتعليل له بنا على احد الوجهين في تفسير قوله لا
يعلمون وهو ان معناه لا يعلمون انهم هم السفهاء
حقيقة لقلة تاملهم في الدلايل القائمة على ان الكفر
سفه لا ما قيل من ان معناه لا يعلمون ما يحل بهم من
العذاب لاجل السفه في الاخرة وعلى هذا جهلهم بالسفه
الذي هو جهل جهل بالجهل فهو جهل مركب فكانه قيل
انهم جهلاء ولكن لا يعلمون انهم جهلاء ذكره الخفاجي
بجهله اي متعلق بالجاهل يقال جهل بالشي اذا لم

التوقيفي فما ثبت انه صلى الله عليه وسلم
وقف عليه دايما تحقيقا انه فاصله وما وصله دايما
تحقيقا انه ليس بفاصلة وما وقف عليه مرة ووصله
اخرى احتمل الوقف ان يكون لتعريف الفاصلة
او لتعريف الوقف التام او للاستراحة والوصل
ان يكون غير فاصلة او فاصلة وصلها لتقدم تعريفها
واما القياسي فهو ما الحق من المحتمل غير المنصوص
بالمنصوص المناسب ولا محذور في ذلك لانه لا زيادة
فيه ولا نقصان وانما غايته ان يخل فصلا او وصلا
والوقف على كل كلمة جايز ووصل القران كله جايز
وتسمى فواصل لانه ينفصل عندها الكلامان وذلك
ان اخر الاية فصل بينها وبين ما بعدها واخذا من
قوله تعالى كتاب فصلت اياته ولا يجوز تسميتها
قوافي اجماعا لان الله تعالى لما سلب عنه اسم
الشعر وجب سلب القافية عنه ايضا لانها منه
خاصة في الاصطلاح وكما يمتنع استعمال القافية
فيه يمتنع استعمال الفاصلة في الشعر لانها صفة لكتاب
الله فلا تتعداه وهل يجوز استعمال السجع في القران
خلاف والجمهور على المنع لان اصله من سجع الطير
فشرف القران ان يستعار لشيء منه لفظ اصله سجع
مهمل سجع تشريفه من شاركه في غيره من الكلام
الحادث في وصفه بذلك ولان القران صفاته
تعالى ولا يجوز وصفه بصفة لا يرد الاذن بها ثم
بسط الكلام في هذا المقام الاية هنا بلا يعلمون
وفصلت الاية التي قبلها وهي قوله تعالى واذا
قيل لهم لا تفسدوا في الارض وتقديمها عليها لان
درء المفاسد مقدم على جلب المصالح بلا يشعرون

اي يعذر الشرع بجهله قال الخفاجي كمن اسلم
في دار الحرب او نشأ في بادية او على رأس جبل
لاعترافه بجهله واستعداده لقبول الحق وتنفعه
الايات والنذر كما يعذر المؤمن المعترف بذنبه
بخلاف الجاهل الجازم بجهله الآبي عن الحق والنذر
جمع نذير وقال في تنوير الابصار ويعذر بالجهل
هو لي اسلم في داره ومكث مدة فلا قضاء عليه
وانما فصلت بتشديد الصاد المهملة قال الخفاجي
فصلت مجهول من التفعيل فهو مشدد الصاد
اي اتي بفاصلة كقفى اذا اتى بقافية والفاصلة
في النثر بمنزلة القافية في الشعر وهذا بناء
على انه يجوز ان يقال في القرآن سجع وفواصل
وقال السيوطي في الاتقان الفاصلة كلمة اخر
الاية كقافية الشعر وقرينة السجع وقال الداني
كلمة اخر الجملة قال الجعبري وهو خلاف المصطلح
ولا دليل له في تمثيل سيبويه بيوم ياتي وما
كنا نبغي وليسا براس اية لان مراده الفواصل
اللغوية لا الصناعية وقال القاضي ابو بكر الفواصل
حروف متشاكلة في المقاطع يقع بها افهام الثاني
وفرق الداني بين الفواصل ورؤس الآي فقال
الفاصلة هي الكلام المنفصل عما بعده والكلام المنفصل
قد يكون رأس اية وغير رأس اية وكذلك الفواصل
يكن رؤس آي وغيرها وكل رأس اية قال ولاجل كون
معنى الفاصلة هذا ذكره سيبويه في تمثيل الفواصل
بيوم ياتي وما كنا نبغ وليسا براس اية باجماع مع
اذا يسر وهو راس اية باتفاق وقال الجعبري
لمعرفة الفواصل طريقان توقيفي وقياسي اما

جهل وسفه او ذلك مما يستلزمه ويؤل اليه ان فسر
الشعور بادراك الحواس الظاهرة ففيه مطابقة
للسفه ايضا الا ان ما ذكر اظهر واقوى وقال شيخي
زاده فان نفي الشعور من حيث انه يستلزم نفي
العلم وان كان لا يخلو عن الطباق لذكر السفه الا ان
لا يعلمون اكثر طباقا منه والطباق في اصطلاح علماء
البديع عبارة عن الجمع بين المعنيين اللذين
بينهما تقابل وتنافي في الجملة اي بأي وجه كان
كذلك كالجمع بين السفه والعلم فان السفه جهل
اي متضمن للجهل فكانه هو فذكر العلم معه يكون
جمعا بين المتضادين هذا على تقدير ان يعتبر مجامعة
السفه بالعلم المنفي فان المنفي مقابل للجهل
الكائن في ضمن السفه واما اذا اعتبر مجامعته مع
نفي العلم فلا يكون من قبيل الطباق المصطلح
اذ لا تنافي بين نفي العلم واثبات السفه بل يكون
الطباق حينئذ بمعنى المطابقة المعنوية ولان
الوقوف اي الاطلاع على امر اي شان الدين
دين الاسلام والتمييز بين الحق والباطل فيه مما
يغتفر اي يحتاج الى نظر عقلي وتفكر ليتبين
ويتضح قال شيخي زاده ان المقصود في هذه الاية
نفي ادراكهم بكون السفاهة مفسوة عليهم من
حيث انهم اعرضوا عن الدليل ثم نسبوا المتمسك به
الى السفاهة انطابا عوا اخوتهم بدنياهم وما
يسعدهم مما يشقيهم وما ينفعهم مما يضرهم وهذا
المعلوم مع الحيثية المذكورة امر معقول نظري
يفتقر العلم به الى نظر وتفكر وليس بمنزلة
المحسوس حتى يجعل متعلق الشعور بل الادراك

المتعلق

مع حرف الاستدراك فيهما وقال الخفاجي وفي بعض
شروح الكشاف فصلت بتشديد الصاد المهملة من
التفصيل وفي بعض النسخ بتخفيفها من الفصل
تجوز فيه وجميع اي ختمت هذه الاية بلا يعلمون
دون لا يشعرون لانه اي لا يعلمون اكثر من لا
يشعرون طباقا بكسر الطاء اي مطابقة لذكر السفه
قال في المصباح اطبق جمعه طباق مثل جبل وجبال
واصل الطبق الشئ على مقدار الشئ مطبقا له
من جميع جوانبه كالغطاء له ومنه يقال اطبقوا
على الامر بالالف اذا اجتمعوا عليه متوافقين غير
متخالفين وقال الخفاجي الطباق كالمطابقة
من الاسما المتضايفة وهو ان يجمع في شئ فوق اخذ
هو بقدره ومنه طابق الفعل بالفعل لكونه فوقه
بقابله ولكونه بقدره يوافقه فلذا اطلق الطباق
في اللغة على الموافقة والمناسبة واطلق في الاصطلاح
البديعي على الجمع بين المتضادين لتقابلهما في
الجملة ولذا ذهب الاكثر هنا الى ان المراد الثاني لان
في السفه جهلا كما مر فذكر العلم معه جمع بين متضادين
في الجملة فالطباق بديعي وقيل المراد الاول
لتناسب عدم العلم والسفاهة فهو لغوي يرجع
الى مراعاة النظير قال الطيبي هو من باب المطا بقة
المعنوية اذ لو كانت لفظية لقيل لا يرشدون
فان الرشد مقابل للسفه او قيل الا انهم الجهلاء
ليقابل لا يعلمون وفيه نظر لانه لا منافاة بينهما
فانه ان نظر للعلم والجهل من غير نظر لغيره
فهو بديعي وان نظر له صنفيا فلغوي ولكل
وجهة وانما قال اكثر لان الشعور علم ونفيه

فتحتاج الى فكر ودقة نظر فلهذا فصلت اية الايمان
بلا يعلمون والبغي والفساد الدنيوي محسوس مشاهد
او منزل منزلته فلذا فصلت آيته بلا يشعرون انتهى
ما قالوه في ذلك وهو حسن قلت والذي عندي زيادة
عليه ان الفساد في الاية الاولى من فعل انفسهم ولا
شعور لهم بانفسهم من حيث ما هي عليه في نفس الامر
لانهم لا يعرفون انفسهم لشدة غفلتهم عن قيومية الله
تعالى عليهم واحاطته بهم ظاهرا وباطنا فان من
عرف نفسه هكذا فقد عرف ربه ومن عرف ربه كان
على الدين الحق فالمناسب له انهم لا يشعرون والايمان
المامورون به في الاية الثانية وان كان من فعل
انفسهم الا انه يحتاج الى اطلاع على افعال غيرهم
من احوال النبي صلى الله عليه وسلم واحوال المومنين
به المتعلقة باموره كثيرة فيحتاج الى العلم بالخبير
فيناسبه انهم لا يعلمون وايضا فانهم كانوا ينسبون
الى النبي صلى الله عليه وسلم بانه شاعر وان القران
وما جاء به من الحق شعر موافقة في بواطنهم للكافرين
المصرحين بذلك في قولهم بل هو شاعر وما رده
الله تعالى عليهم بقوله وما علمناه الشعر وما ينبغي
له الاية وزعمهم ذلك في نفوسهم باطنا هو الا فساد
في الارض تشكيكا للمومنين بتهاونهم في الدين واثارة
الفتن بينهم لمنع اليقين والشعر كان مشهورا بينهم
فناسب الاية الاولى التي نهوا فيها عن الفساد في الارض
انهم لا يشعرون اي لا يعلمون الشعر الذي يزعمون
انهم يعلمونه اذ لو علموا ما هو لفرقوا بينه وبين ما
جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من القران
والدين الحق وعرفوا الشاعر من النبي وناسب

الاية

المتعلق به هو العلم ليس الا واما النفاق وما فيه
اي النفاق من الفتن جمع فتنة بين الناس والفساد
في الارض فانه اي ماذكر يدرك بالبناء للمفعول
بادنى اي اقل ما يكون من تفطن اي فهم وتامل
ولا يحتاج الى نظر ولا تفكر فيما اي في الحال الذي
يشاهد بالبنا للمفعول اي يشاهده الانسان
من اقوالهم المفصحة بذلك وافعالهم المظهرة
لذلك هنالك قال شيخي زاده فالمنافقون لما لم يدركوه
اي دينا بمباشرة ما يؤدي الى ادراكه واريد
ببيان حالهم كان الواجب ان ينفي عنهم العلم دون
الشعور بخلاف الاية المتقدمة فان المقصود
فيها نفي ادراكهم بان ما في النفاق من هيج الحروب
والفتن واظهار المعاصي بترك التمسك بالشريعة
يودي الى الافساد وانهم مفسدون من اجل ذلك
وهذا المعلوم وان كان ايضا امرا معقولا الا انه
ضروري جاري مجرى المحسوس بالحس الحيواني
فلما لم يعرفوا ذلك بادنى النظر والتامل الجاري
مجرى الشعور واريد ببيان حالهم كان المناسب
ان يسلب عنهم الشعور بذلك اشعارا بانهم انزلوا
مرتبة من البهايم وقال ابو حيان في النهر جاء
هناك لا يشعرون لان الافساد يدرك بادنى تامل
لانه من المحسوسات التي لا تحتاج الى فكر كثير
فنفي عنهم ما يدرك بالمشاعر وهو مبالغة في تجهيلهم
اذ الشعور الثابت للبهايم منفي عنهم والامر بالايمان
يحتاج الى امعان فكر واستدلال ونظر تام يقضي
ولم يقع منهم المامور فناسب ذلك نفي العلم عنهم
وقال الخفاجي ان الامور الدينية غير محسوسة

تكرير مع ما مر في اولي القصة وليس منه في شيء لان
الاول لبيان معتقدهم وادعائهم حيازة الايمان
من قطريه وليسوا منه في شيء والثاني لبيان سلوكهم
مع المومنين ومع شيعتهم وهما امران مختلفان ولو
لم يكن هذا تكرارا ايضا لان المعنى ومن الناس من
يتفوه بالايمان نفاقا للمخداع وذلك التفوه عند لقاء
المومنين وليس هذا بتكرار لما فيه من التقييد وزيادة
البيان وانهم ضموا الي الخداع الاستهزاء وانهم لا يتفوهون
بذلك الا عند الحاجة وقد قيل ايضا ان المراد بقولهم
امنا اولا الاخبار عن احداث الايمان وهنا عن
احداث اخلاص الايمان وهذا ارتضاه الامام
الرازي وايده بان الاقرار اللساني كان معلوما
منهم غير محتاج للبيان وانما المشكوك الاخلاص القلبي
فيجب ارادته هنا وقولهم للمومنين يقتضي ما
يظهر ونه لشياطينهم من تكذيبهم الصادر عن صميم
القلب فيجب ان يريد وا بما ذكروه للمومنين التصديق
القلبي ايضا ذكره الخفاجي وقال سنان يعني اذا
نظر الي جزاء الشرطية الاولي اعني قالوا امنا يوهم
ان هناك تكرارا واذا لوحظ انه مقيد بلقائهم المومنين
وان الشرطية الثانية معطوفة علي الاولي لا علي
ان كلا منهما شرطية مستقلة كالشرطيتين السابقتين
بل علي انهما بمنزلة كلام واحد ظهر ان هذه الآية
سيقت لبيان معاملتهم مع المومنين واحد دينهم
كما ان صدر القصة مسوق لبيان نفاقهم فزال ذلك
التوهم علي انه لو لم يكن الغرض ذلك لما لزم التكرار
ايضا لان المعنى ومن الناس من يتفوه بالايمان
نفاقا للمخداع وذلك التفوه عند لقاء المومنين

وهنا

الاية الثانية التي امروا فيها بالايمان انهم لا يعلمون
لان النبي صلى الله عليه وسلم جاء باموره واحكامه
واخباره كلها حق لم تطرق مسامعهم ولا مسامع اباءهم
واجدادهم وان كان عند بعضهم بعضا من الكتب
المنزلة قبل القران وقد عرفوا منها امورا محرفة
واخبارا مغيرة بالجهل والغرور والله اعلم واحكم
باسرار كلامه القديم **واذا لقوا** اذا منصوب
بقالوا وهو جواب لها ولقوا فعل وفاعل والجملة
في محل خفض باضافة الظرف اليه واصل لقوا
لقيوا بوزن شربوا فاستثقلت الضمة على الياء
التي هي لام الكلمة فحذفت الضمة فالتقى ساكنان
لام الكلمة وواو الجمع ولا يمكن تحريك احدهما فحذف
الاول وهو الياء وقلبت الكسرة التي على القاف ضمة
لتجانس واو الضمير فوزن لقوا فعو وهذه قاعدة
مطردة نحو خشوا وجفوا ذكره السهيلي وقال السفا قسي
اصله لقيوا بكسر القاف وضم الياء فسكنت الياء لثقل
الضمة عليها ثم حذفت لسكونها وسكون الواو بعدها
وحركت القاف بالضم تبعا للواو وقيل نقلت ضمة
الياء الى القاف بعد تسكينها ثم حذفت **الذين امنوا**
مفعول به للقول **قالوا** جواب اذا **امنا** في
محل نصب بالقول هذا بيان منه تعالى لمعاملتهم
اي المنافقين مع المومنين ومع الكفار وما صدرت
بالبنا للمفعول وتشديد الدال المهملة به القصة
اي قصة المنافقين وهي قوله تعالى ومن الناس
من يقول امنا فمساقة لبيان مذهبهم اي المنافقين
وتمهيد اي توطئة امر نفاقهم بتقريره اولا فليس
هذا بتكرير لذكر نفاقهم بل دفع لما توهم من ان هذا

اصحابه فاخذ بيد ابي بكر ابن ابي قحافة الصديق
لما كبر رضي الله عنه وقال له مرحبا بالصديق بن
صدق صدقا اخبر بما طابق الواقع ورجل صديق بالكسر
والتشقيل ملازم للصدق كذا في المصباح وسيد بني تيم
بفتح المثناة الفوقية وسكون الياء التحتية وتيم
قبيلة من قرشي رهط الصديق رضي الله عنه
قال ابو بكر هو عبد الله بن عثمان ابن ابي قحافة بن
عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب
ابن لوي ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي الصديق
صيغة مبالغة من الصدق لقب به في الجاهلية
لانه كان معروفا بالصدق وقيل في الاسلام
لما صدق النبي صلى الله عليه وسلم في قصة الاسرا
واسمه عبد الله ابن ابي قحافة عثمان بن عامر بن
عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب
ابن لوي بن غالب القرشي التيمي يلتقي مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم في مرة فتيم جده الاعلى
وبه سمي البطن من قرشي الذي ينسب اليه فلذا
قال له سيد بني تيم وما وقع في بعض شرح القاضي
والكشاف تميم بدله خطاء وسهو من قلم الناسخ
وشيخ الاسلام هذا اللقب كان في زمن رسول
الله صلى الله عليه وسلم يطلق بين الصحابة رضي
الله عنهم على ابي بكر وعمر وهما اشيخان قال السخاوي
في كتاب الجواهر في مناقب العلامة ابن حجر شيخ
الاسلام اطلقه السلف على المتبع لكتاب الله
وسنة رسوله مع التبحر في العلوم من المعقول
والمنقول وربما وصف به من بلغ درجة الولاية
وقد يوصف به من طال عمره في الاسلام فدخل

في

وهذا ليس بتكرار بل فيه تقييد وزيادة بيان وضم
الخداع للاستهزاء وقال ابوحيان في النهي في قولهم
امنا فعد مطلق غير موكد بشيء فورية منهم وانهما
سموا النطق باللسان ايمانا وقلوبهم معرضة وقال
الشيخي زاده ان ما ذكر جواب عما يتوهم من ان قوله
تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا تكرار لما
سبق من قوله ومن الناس من يقول امنا لاشتراكهما
في الدلالة على اظهارهم الايمان عند المومنين
وليسوا بمومنين فان هذه الاية تدل على ان
المنافقين يظهرون ما ليسوا عليه في الحقيقة وذلك
قد علم من الاية الاولى ومحصول الجواب انهما
وان كانا متحدين ظاهرا لكنهما متباينان في الغرض
المسوق له الكلام روي بالبنا للمفعول ان عبد الله
ابن ابي بالتصغير راس المنافقين قال في مختصر
اسد الغابه عبد الله ابن ابي بن مالك بن الحارث
الخزرجي وابي هو ابن سلول وسلول ام ابي امراة
من خزاعة وعبد الله بن ابي هو راس المنافقين
وكان ابنه عبد الله من فضلاء الصحابة شهد بدرا
وغيرها من المشاهد واستشهد يوم اليمامة سنة اثني
عشر في خلافة ابي بكر رضي الله عنهما واصحابه وهم المنافقون
استقلهم اي المنافقين نفر بالتحريك قال في المصباح
النفر بفتحتين جماعة الرجال من ثلاثة الى عشرة
وقيل الى سبعة ولا يقال نفر فيما زاد على عشرة من
الصحابة رضي الله عنهم اجمعين فقال عبد الله بن
ابي المذكور لقومه المنافقين انظروا كيف ارد
اي ارضي بباطل القول هولا الصبا اشارة منه الى
الصحابة رضي الله عنهم عنكم اي عن المنافقين من

صلي الله عليه وسلم في الهجرة الباذل نفسه بتسليمها
لله تعالى في مرافقته للنبي صلى الله عليه وسلم وفي هجرته
معه وماله فانه رضي الله عنه كان له مال عظيم
من التجارة انفقه كله في سبيل الله وهو التجارة
الرابحة حتى تخلل بالعباءة رضي الله عنه وارضاه
ثم اخذ عبد الله بن ابي المنافق بيد عمر بن الخطاب
ابن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن قرط بن
رزاح بن عدي بن كعب بن لوي امير المومنين
ابي حفص القرشي العدوي ولقبه النبي صلى الله
عليه وسلم بالفاروق لما اظهر اسلامه فاعز الله به
الدين وفرق بين الحق والباطل وهو الترياق المجرب
رضي الله عنه فقال اي عبد الله بن ابي مرحبا بسيد
بني عدي عمي ورب غني بطن من قريش اعظمهم
واشهرهم عمر رضي الله عنه الفاروق لقب به
لما ذكرنا القوي اي صاحب القوة والمتانة والصلابة
في دينه اي دين الاسلام الباذل نفسه وماله حبا
وكرامة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اخذ
اي عبد الله بن ابي المذكور بيد علي بن ابي طالب
كرم الله فقال مرحبا بابن عم رسول الله صلى الله
عليه وسلم وختنه بفتحتين قال في المصباح الختن
عند العرب كل من كان من قبل المراة كالاب والاخ
وجمعه اختان وختن الرجل عند العامة زوج ابنته
وقال الازهري الختن ابو المراة والختنة امها والاختان
من قبل المراة والاحماء من قبل الرجل والاصهار يعمهما
فاستعماله هنا على متعارف العامة مما يدل على الوضع
ايضا ذكره الخفاجي سيد بني هاشم الكرام الاجلة
ما خلا بمعنى الا استثنائية رسول الله صلى الله

عليه

في عداد من شاب شيبة في الاسلام كانت له نورا
ولم تكن هذه اللفظة مشهورة بين القدماء بعد الشيخين
الصديق والفاروق رضي الله عنهما فانه ورد وصفهما
بذلك وعن علي رضي الله عنه فيما رواه الطبري
في الرياض النضرة عن انس رضي الله عنه انه رجلا جاء
الى علي فقال يا امير المومنين سمعتك تقول على المنبر
اللهم اصلحني بما اصلحت به الخلفاء الراشدين المهديين
فمن هم فاغرورقت عيناه واهملهما ثم قال ابو
بكر وعمر اما الهدى وشيخا الاسلام ورجلا قريش
المقتدى بهما بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى اخره ثم اشتهر بهما جماعة من علماء السلف حتى
ابتذلت على راس المائة الثامنة فوصف بها من
لا يحصى وصارت لقبا لمن ولي القضاء الاكبر ولو
عري عن العلم والدين انا لله وانا اليه راجعون
قال الخفاجي قلت ثم صارت الآن لقبا لمن تولى
منصب الفتوى وان كان عريا عن لباس العلم
والتقوى فقد هزلت حتى بدا من هزالها كلاها
وحتى سامها كل مفلس وتاني رسول الله صلى الله
عليه وسلم في الغار اي غار جبل ثور قال في المصباح
ثور جبل بمكة ويعرف بثور الطحل والطحل وزان
جعفر قال ابن الاثير ووقع في لفظ الحديث ان
النبي صلى الله عليه وسلم حرم ما بين عير الى ثور
وليس بالمدينة جبل يسمى ثورا وانما هو بمكة ولعل
الحديث ما بين عير الى احد فالتبس على الراوي وهذا
هو المشهور وحكى البكري عن ابي عبيد الله قال
ثور وعير جبلان بالمدينة وقال الخفاجي هو ما
اشتهر في السير من دخوله رضي الله عنه معه

الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبروه بذلك
فنزلت هذه الآية في شانهم واللقاء مصدر لقيته القاء
من باب تعب لقيا والاصل علي فعول وتلقاء ولقى
بالضم مع القصر ولقاء بالكسر مع المد والقصر كذا في
المصباح وقال السفاقسي وسمع للقاء اربعة عشر
مصدرا لقيا ولقية ولقاية ولقاءة ولقى ولقاء
ولقا ولقيا ولقيا ولقيا ولقيانا ولقيانة وتلقاء
المصادفة بالقاء قال الامام الرازي اللقاء ان
تستقبل الشي قريبا منه والمصادفة بالقاء من صادفه
اذا وجده فبينها وبين الملاقاة عموم وخصوص
وجهي وفي كلام المصنف مسامحة ظاهرة ذكره القطب
قلت مراده بالعموم والخصوص الوجهي اجتماعهما
في مادة بان وجد الشي وهو مستقبل له قريب منه
فهو مصادفة له لوجدانه اياه وملاقاة له لاستقباله
له مع قربه منه وافتراق كل منهما عن الاخر في مادة
اخري فاذا وجده غير مستقبل له ولا قريب منه فقد
صادفه ولم يلاقه وكذلك اذا استقبله مع قربه منه
ولم يجده لتخلفه عنه فقد لقيه ولم يصادفه وكلام
اهل اللغة يقتضي العموم والخصوص المطلق فكل ملاقاة
مصادفة لانها وجدان له قال الراغب اللقاء مقابلة
الشي ومصادفته معا وقد يعبر به عن كل واحد منهما
وقال في المصباح كل شي استقبل شيا وصادفه فقد
لقيه واما المصادفة فهو اخص من الملاقاة قال في
الصحاح صادفت فلانا وجدته فقول المصنف اللقاء
المصادفة لا مسامحة فيه لان كلا منهما يعبر به عن
الاخر لاشتراك معنى الاجتماع فيهما يقال لقيته
ولاقيته اشارة الى ان المفاعلة فيه لاصل

الفعل

عليه وسلم استثنا من بني هاشم فنزلت اي هذه
الاية بسبب ذلك وقال سنان ثم لما فرغ يعني عبد
الله بن ابي من التكلم معهم قال لاصحابه كيف
رايتموني فعلت فاثنوا عليه خيرا فنزلت هذه الاية
واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا ففضحهم الله تعالى
واظهر اسرارهم وما جرى منهم مع المومنين ومع
شياطينهم وقال السدي في تفسيره روي ان عبد
الله بن ابي المنافق كان جالسا مع اصحابه المنافقين
على قارعة الطريق اذا استقبله اصحاب النبي صلى
الله عليه وسلم فقال عبد الله لاصحابه انظروا
لي كيف ارد هولا السفها عنكم وانظروا كيف افعل بهم
فافعلوا كما افعل فقال لابي بكر وكان اول من
لقيه مرحبا بسيد بني تيم بن مرة القوي في دين
الله صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم
في الاسفار ثاني اثنين في الغار الباذل نفسه وماله
وابنته لرسول الله ثم استقبله عمر فقال مرحبا
بسيد عدي بن كعب بن مرة القوي في دين
الله الشديد الغضب على اعداء الله الباذل نفسه
وبنته وماله لرسول الله ثم استقبله علي فقال
مرحبا بسيد بني هاشم ما خلا رسول الله لان
الله تعالى اصطفاه وخصه من بين خلقه بالنبوة
فقال له علي اتق الله ولا تنافق فان المنافقين
شر خليقة الله في الارض فقال يا ابا الحسن لا تقل هكذا
فوالله ان ايماننا كايمانكم وتصديقنا كتصديقكم
ونحن موسنون في السر والعلانية ثم افترقوا وقال
عبد الله بن ابي كيف رايتم ردي هولا عنكم فقالوا
لا نزال بخير ما عشت بيننا ثم رجع ابو بكر واصحابه

اذ المجرمون فاذا قيل يقال لقيته اذا استقبلته
على ان المراد من يقال تقول وبني للمجهول اشارة
الى انه وان تعين بحسب الظاهر في الحقيقة غير
متعين جاز ودعوى اللاقة والتعسف فيه
غير مسلمة ولما كان الشرط والجزاء متغايرين تغاير
السبب والمسبب جعلوا القول جوابا دون المقول
لاتحاده به مع عدم صحة اذا استقبلته لقيته بفتح
الاول وضم الثاني كما لا يصح اذا استقبلته انت تقول
غيرك لقيته انا فاذا فتحت صح بتقدير اذا استقبلته
تقول غيرك انك لقيته انت ومنه اي من اللقاء
بمعنى المصادفة قولك القيته اذا طرحته يقال
طرحت الرداء على عاتقي القيته عليه كذا في
المصباح فانك بطرحه الطرح الرمي قال في المصباح
طرحته طرحا من باب نفع رميت به ومن هنا
قيل يجوز ان يعدي بالباء فيقال طرحت به لان
الفعل اذا تضمن معنى فعل جاز ان يعمل عمله
جعلته بحيث يلقى بالبناء للمفعول اي يرى ويوجد
وقال شيخي زاده اي بحيث يلقاه ويصادفه
غيرك والظاهر ان هذه القاه على هذا للصيرورة
كما في اغدة البعير اي صار ذا غدة فمعنى القاه
في الاصل صيره ذا القاء على ان اللقاء مصدر من
المبني للمفعول ثم استعمل بمعنى رماه وطرحه
لان الرمي ملزوم للتصيير المذكور وقال في المصباح
القيت الشيء بالالف طرحته والقيت اليه القول
وبالقول ابلغته والقيته عليه بمعنى امليته
وهو كالتعليم والقيت المتاع على الدابة وضعته
اي المنافقون واصل خلوا خلوا

فقلبت

الفعل ذكره الخفاجي اذا صاد فنه واستقبلته بفتح
تاء المخاطب فيهما وهي القاعدة اذا فسرت جملة
باذا وان فسرت باي تضم التاء والسر في ذلك ان
اي تفسيرية فينبغي ان يطابق ما بعدها ما قبلها
والاول مضموم فالثاني مضموم واذا شرطية وانما
جعلت تفسيرية نظرا لمآل المعنى قال شيخي زاده
هكذا وقعت العبارة في الكشاف واعترض عليها
شراح الكشاف بان حق العبارة ان يقال وتقول
على لفظ المخاطب بدل يقال او ان يقال
اي صاد فنه با يراد اي المفسرة بدل اذا واسناد
صادف الى ضمير المتكلم وحده ليطابق الفعل
المفسر وذلك لان الفعل المسند الى المتكلم اذا فسر
باي وجب ان يتطابق في الاسناد الى المتكلم لان
ما بعدها مفسر لما قبلها فيجب تطابقهما ويجوز
حينئذ ان يصدر الكلام بتقول على الخطاب
ويقال على البناء للمفعول واذا جي بكلمة اذا في
مقام التفسير لذلك الفعل كان صدر الكلام في موقع
الجزاء فيجب حينئذ ان يكون صدر الكلام وما بعد
اذا كلاهما على لفظ الخطاب كقولك استكتمته
اذا سالته الكتم والتقدير اذا سالته الكتم تقول
استكتمته ولا يصح ان يقال اذا سالته الكتم يقال
استكتمته ولان يقال اذا صاد فنه يقال لتبته
الا بالتعسف وهو ان يقدر ان القايل هو المخاطب
نفسه فيكون يقال بمعنى تقول وقال الخفاجي
هذا سهل استصعبوه ولا مانع مما منعوه فان
الخطاب هنا فرضي لغير معين فهو في معنى الغايب
والمتعدد كما سمعته في نحو قوله تعالى ولو ترى

او خمسون او ستون او سبعون او ثمانون او مائة
او مائة وعشرون والاول اصح لقوله صلى الله عليه
وسلم لغلام عش قرنا فعاش مائة وكل امة هلكت
فلم يبق منها احد والوقت من الزمان وقال الراغب
القرن القوم المقترنون في زمن واحد وجمعه
قرون قال تعالى ولقد اهلكنا القرون من
قبلكم وكم اهلكنا من القرون من بعد نوح وكم اهلكنا
قبلهم من قرن وقرونا بين ذلك كثيرا ثم انشانا
من بعدهم قرنا اخرين الخالية نعت للقرون
اي الماضية الذاهبة او من خلوت به اذا سخرت منه
اي استهزأت به وفي الاساس من المجاز خلا به
سخر منه وخدعه لان الساخر والخادع يخلوان
به ليريا نه النصح والخصوصية وخلا هنا بمعنى سخر
وان ذكره الزمخشري وتبعه غيره كصاحب القاموس
لم يقع صريحا في كلام من يوثق به حتى يخرج عليه
كلام رب العزة ذكره الخفاجي قلت صاحب
القاموس انما يتابع صاحب الصحاح الجوهري لا
الزمخشري قال في الصحاح خلا الشيء خلوا وخلوت
به خلوة وخلاء وخلوت به اي سخرت به وخلوت
اليه اذا اجتمعت معه في خلوة قال الله تعالى
واذا خلوا الى شياطينهم ويقال الى بمعنى مع كما قال
من انصاري الى الله وقوله تعالى وان من امة
الا خلا فيها نذير بمعنى مضى وارسل وقال الراغب
خلا فلان بفلان صار معه في خلاء وخلا اليه انتهى
اليه في خلوة قال الله تعالى واذا خلوا الى شياطينهم
وعبارة القاموس خلا به سخر منه وقال الخفاجي ذكر
وجوها في خلا كما ذهب اليه عامة اهل اللغة وفي

الاساس

قلبت الواو الاولى التي هي لام الكلمة الفا لتحركها
وانفتاح ما قبلها فبقيت ساكنة و بعدها واو الضمير ساكنة
فالتقى ساكنان فحذف اولهما وهو الالف وبقيت الفتحة
دالة عليها ذكره السمين الى شياطينهم جمع شيطان. وخلوا
فعل ماضي من خلوت بفلان واليه اي الى فلان قاد
ابو حيان في النهر خلا يتعدى بالباء وبالى والى على
معناها من انتهاء الغاية وليست هنا بمعنى مع خلافا
للنضر بن شميل اذا انفردت معه اي اذا اجتمعت
معه في خلوة وفيه اشارة الى ان الخلا بمعنى الانفراد
يستعمل بالباء والى ومع وفي الوسيط يقال خلوت
بفلان اخلو به خلوة وخلا، وخلوت معه وخلوت
اليه بمعنى واحد ذكره شيخي زاده وقال في المصباح
خلا الرجل بنفسه واخلا بالالف لغة وخلا بن يد
خلوة انفرد به وكذلك خلا بن وجهه خلوة اومن خلاك ذم
بمعنى اعذرت وسقط عنك الذم اي عداك ومضى عنك
بمعنى جاوزك الذم وذهب عنك فعلي هذا معنى
الاية انهم اذا جاوزوا المومنين وذهبوا عنهم الى شياطينهم
ذكره شيخي زاده ومنه اي من معنى المجاوزة والمضي
القرون جمع قرن بفتح القاف وسكون الراء وهو الجيل
من الناس قيل ثمانون سنة وقيل سبعون وقال
الزجاج الذي عندي والله اعلم ان القرن اهل كل مدة
كان فيها نبي او طبقة من اهل العلم سواء قلت السنون
او كثرت قال والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم
خير القرون قرني يعني اصحابه ثم الذين يلونهم
يعني التابعين ثم الذين يلونهم اي الذين ياخذون
عن التابعين ذكره في المصباح وقال في القاموس
القرن اربعون سنة او عشرة او عشرون او ثلاثون

منهين سخريتهم الي شياطينهم وقال سنا على تقدير
كون خلوا بمعني سخروا عدي بالي لتضمين معنى
الانتهاء وتقديره سخروا من المومنين منهين ذلك
الى شياطينهم وقال السهيلي والاكثر في خلا ان يتعدى
بالباء وقد يتعدى بالي وانما تعدي في هذه الاية
بالي لمعنى بديع وهو انه اذا تعدي بالباء احتمل
معنيين احدهما الانفراد والثاني السخرية والاستهزاء
تقول خلوت به اي سخرت منه واذا تعدي بالي
كان نصا في الانفراد فقط او تقول ضمن خلا معنى
صرف فتعدي بالي والمعنى صرفوا خلاهم الى
شياطينهم او ضمن معنى ذهبوا وانصرفوا وقيل هي
بمعنى مع كقوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى
اموالكم وقيل هي بمعنى الباء وهذان القولان
انما يجوزان عند الكوفيين واما البصريون
فلا يجيزون النيابة في الحروف لضعفها وقيل المعنى
واذا خلوا من المومنين الى شياطينهم قالي على بابها
وقال النسفي في تفسيره واذا خلوا الى شياطينهم
اي انضوا اليهم وقيل اي رجعوا اليهم وقيل
اي خلوا مع شياطينهم اي اجتمعوا على الخلوة
والي بمعنى مع وعلى هذا فقوله تعالى الى المرافق
اي مع المرافق وقيل معناه انصرفوا من لقاء المومنين
الى شياطينهم فمن دخل على احدا بتدا قيل خلا به
واذا انصرف عن احد ودخل على غيره قيل خلا
اليه وقال الاخفش خلوت اليه اي جعلته
غايتي في حاجتي وقال بعض الكوفيين خلوا
الى شياطينهم اي صرفوا خلوتهم الى شياطينهم
وقال في المدارك خلوت بفلان واليه اذا انفردت

الا ساس خلا المكان خلاء وخلا من اهله وعن اهله
وخلوت بفلان واليه ومعه خلوة وخلا بنفسه انفرد
وقال الراغب الخلا المكان الذي لا ساتر فيه
من بناء وساكن وغيرهما والخلو يستعمل في الزمان
والمكان لكن لما تصور في الزمان المضي فسروا هل
اللغة خلا الزمان بمضي وذهب وخلا فلان بفلان
صار معه في خلاء وخلا اليه في خلوة والحاصل ان
اصل معناه الحقيقي فراغ المكان والحيز عن شاغل
وكذا الزمان وليس بمعنى مضي فاذا اريد به ذلك
فمجاز عند الراغب وظاهر كلام غيره انه حقيقة
وعدي بالى للمفعول اي الفعل وهو خلوا بالى
في قوله الى شياطينهم لتضمين الفعل معنى الانتهاء
الذي هو الاصل المستفاد من الى قال في مغني ابن
هشام ان الى لها معان انتهاء الغاية الزمانية
نحو اتموا الصيام الى الليل والمكانية نحو من المسجد
الحرام الى المسجد الاقصى والمعية وذلك اذا ضمنت
شيئا الى اخر وبه قال الكوفيون وجماعة من البصريين
في قوله تعالى من انصاري الى الله وقولهم الذود
الى الذود والذود من الابل من ثلاثة الى عشرة
والمعنى اذا جمع القليل الى مثله صار كثيرا ولا يجوز
الى زيد مال تريد مع زيد مال ومرادفة اللام
نحو والامر اليك وقيل لانتهاء الغاية اي منتهيا اليك
ويقولون احمد اليك الله اي انهي حمده اليك وقال
شيخي زاده يعني ان خلا في الاية ان كان بمعنى
المضي يحتاج في توجيه استعماله مع الى لتضمين
معنى الانتهاء كما في احمد اليك الله اي انهي اليك حمده
فمعنى الاية حينئذ وتقديرها واذا تخلوا بالمؤمنين

في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الزنادقة
فينا اليوم فنقتل الزنادقة اذا شهد عليه بها دون
استتابة لانه لا يظهر ما يستتاب منه وانما كف
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المنافقين
ليبين لامته ان الحاكم لا يحكم بعلمه اذا لم يشهد
على المنافقين قال القاضي اسماعيل لم يشهد على
عبد الله بن ابي الا زيد بن ارقم وحده ولا على
الجلاس بن سويد الا عمير بن سعد وحده ولو شهد
على احد منهم رجلان بكفره ونفاقه لقتل قال
القاضي عبد الحق اقوى من انفراد زيد وغيره ان
اللفظ ليس بصريح كفر وانما يفهم من قوته الكفر
قال الشافعي رضي الله عنه السنة فيمن شهد
عليه بالزندقة تجحد واعلن بالايمان وتبرأ من كل
دين سوى الاسلام ان ذلك يمنع من اراقة دمه
وبه قال اصحاب الراي والطبري وغيرهم قال
الشافعي واصحابه رحمهم الله تعالى وانما منع رسول
الله صلى الله عليه وسلم من قتل المنافقين ما
كانوا من الاسلام بالسنتهم مع العلم بنفاقهم لان
ما يظهرونه يجب ما قبله فمن قال ان عقوبة
الزنادقة اشد من عقوبة الكفار فقد خالف معنى
الكتاب والسنة وجعل شهادة الشهود على الزنادقة
فوق شهادة الله على المنافقين قال الله تعالى
اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله
والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين
لكاذبون قال الشافعي وابو حنيفة وابن حنبل
واهل الحديث في المعنى الموجب لكف رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن قتل المنافقين مع العلم

معه وبالي ابلغ لان فيه دلالة للابتدا والانتها
ويجوز ان يكون من خلا بمعني مضي وقال السفاقسي
وقيل الي بمعني الي لان حروف الجر ينوب بعضها
عن بعض وهذا لا يراه سيبويه والخليل وقال
في تفسير ابن عطية وهذه كانت حال المنافقين
أظهار الايمان للمومنين واظهار الكفر في خلواتهم
بعضهم مع بعض وكان المومنون يلتمسونهم علي
ذلك لموضع القرابة فلم تلتمس عليهم الشهادات
ولا يُقرر تعينهم في النفاق تقريرا يوجب لوضوح
الحكم بقتلهم وكانوا مما يظهرونه من الايمان
يحقن دماءهم وكان رسول الله صلى الله عليه
وسلم يعرض عنهم ويدعهم في غمرة الاشتباه
مخافة ان يتحدث عنه انه قتل اصحابه فينفر الناس
حسب ما قال عليه السلام لعمر بن الخطاب رضي
الله عنه حين قال له في وقت قول عبد الله بن
ابي بن سلول لين رجعنا الي المدينة ليخرجن
الاعز منها الاذل القصة دعني يا رسول الله
اضرب عنق هذا المنافق فقال دعه لا يتحدث
ان محمدا يقتل اصحابه فهذه طريقة اصحاب مالك
رحمه الله تعالي في كف رسول الله صلي الله
عليه وسلم عن المنافقين مع علمه بكفرهم في الجملة
نص علي هذا محمد بن الجهم واسماعيل القاضي وابهري
وابن الماجشون واحتج بقوله تعالي لين لم ينته المنافقون
والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك
بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا ملعونين اينما ثقفوا
اخذوا وقتلوا تقتيلا قال قتادة معناه اذا هم
اعلنوا بالنفاق قال مالك رحمه الله تعالي النفاق

بمردة الشياطين والقرينة الاضافة الذين ماثلوا
اي شابهوا الشياطين في عتوهم وطغيانهم في تمردهم
اي تجردهم عن الخير قال الراغب المارد والمريد
من شيطان الانس والجن المتعري من الخيرات من
قولهم شجر امرد اذا تعرى من الورق ومنه قيل
رملة مرداء اذا لم تنبت شيا ومنه الامرد لتجرده
عن الشعر وفي اهل الجنة مرد فقد حمل على ظاهره
وقيل ان معناه معرون من الشوايب والمقابح
ومحررون على المحاسن وعلى الطاعة وهم اي
الشياطين المتمردون المظهرون كفرهم من غير كتمان
منهم للكفر واضافهم تعالى اي اضاف الشياطين اليهم
اي الى المنافقين للمشاركة في الكفر حيث يشاركوا
الكفار فاضيفوا اليهم او المراد بشياطينهم كبار المنافقين
الغالين في النفاق حيث شبه كل واحد منهما
بالشياطين المارديين فاستعير لفظ المشبه به
للمشبه وقرينة الاستعارة اضافة الشياطين اليهم
ذكره شيخي زاده والقائلون لشياطينهم انا معكم
انما نحن مستهزؤن كما سيأتي صغارهم اي المنافقين
قال في تفسير المعنى واذا خلوا الى شياطينهم اي
رجعوا وافضوا اليهم رؤساءهم وقادتهم وكهنتهم
وساداتهم وهم ستة نفر كعب بن الاشرف وابو بردة
الاسلمي وعبد الدار الجهني وعوف بن عامر الاسدي
وابن السوداء الشامي وسموا شياطين لبعدهم
عن الحق وتمردهم قال الخليل كل متمرد عند العرب
فهو شيطان وفي الحديث انه عليه السلام راى
رجلا يتبع حمامة فقال شيطان يتبع شيطانة
وقال ابن عباس رضي الله عنهما هم اليهود ورؤساؤهم

في

بهم ان الله تعالى نهاه عن قتلهم اذا اظهروا الايمان
وصلوا فكذلك الزنديق واحتج ابن حنبل بحديث
عبد الله بن عدي بن الخيار عن رجل من الانصار
في الذي شهد عليه عند رسول الله صلى الله
عليه وسلم بالنفاق فقال اليس يشهد ان لا اله
الا الله وانى رسول الله قال بلى ولا شهادة له
قال اليس يصلي قال بلى ولا صلاة له قال اولئك
الذين نهاني الله عنهم وذكر ايضا اهل الحديث ما
روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال فيهم لعل الله يخرج من اصلابهم من
يومن بالله ويصدق المرسلين ويخلص العبادة لرب
العالمين قال ابو جعفر الطبري في كتابه اللطيف
في باب المرتد ان الله تعالى قد جعل الاحكام
بين عباده على الظاهر وتولى الحكم في سرايرهم
دون احد من خلقه فليس لاحد ان يحكم بخلاف
الظاهر لانه حكم بالظنون ولو كان ذلك لاحد كان
اولى الناس به رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقد حكم للمنافقين بحكم المسلمين بما اظهروا ووكل
سرايرهم الى الله تعالى وقد كذب الله ظاهرهم
في قوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون
قال القاضي عبد الحق ينفصل المالكية عما لزموه
من هذه الاية بانها لم تعين اشخاصهم وانما جاء
فيها توبيخ لكل مغموص عليه بالنفاق وبقي لكل
واحد منهم ان يقول لم ارد بها ولا انا الا مومن
ولو عمق احد لما وجب كذبه شيا والمراد بشياطينهم
اي المنافقين يعني انه استعارة تصريحية
لتشبيه الكفرة الذين يسرون اليهم او كبار اصحاب بهم

عبد العزيز المصري والثالث محمد بن عبد العزيز الاصبهاني
والرابع ابو الحسن علي بن عبد الله الكوفي المغربي
انتهي والمراد هنا الاول المشهور بالنحو لونه اي
نون شيطان تارة اي في مرة اصلية ليست بحرف
زايد بنا على انه اي شيطان مشتق من شطن بالتحريك
اذا بعد في الحس او في المعني فانه اي الشيطان
يبعد عن الصلاح في الدين ويشهد له اي لهذا القول
قولهم اي العرب تشيطن اي فعل افعال الشيطان
قال في القاموس بئر شطون بعيدة القعر
او التي تنزع بحبلين من جانبيها وهي متسعة الاعلى
ضيقة الاسفل وهي غورة ونية شطون والشاطن
الخبيث والشيطان كل عات متمرد من جن او انس
او دابة وتشيطن فعل فعله وتارة اخري جعل
سيبويه النون زايدة لانها من حروف الزوايد
بنا على انه اي الشيطان مشتق من شاط يشيط
اذا بطل وهلك واحترق وفي الصحاح شاط الرجل
يشيط اي هلك وشاط فلان اي ذهب لحمه هدرا
وشاطت القدر اي احترق ولصق بها الشيء ولا
شك ان هذا المعني موجود فيه فقالوا بذلك انه
مشتق من هذه المادة لكن لم يسمع في تصاريفه
الا انه ثابت النون محذوف الالف ووزنه على
هذا فعلان ويترتب على هذين القولين صرفه
وعدم صرفه اذا سمي به واما اذا لم يسم به فانه
منصرف البتة لان من شرط منع صرف فعلان
الصفة ان لا يونث بالتاء وهذا يونث بها حيث
يقال شيطانة ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي
وذكر في اشتقاق الشيطان وجهين واستدل

على

في الكفر والعرب يعتقدون فيهم انهم مطلعون على
الغيب وقال النسفي في تفسيره واختلفوا في المراد
بهذا الاسم ههنا قال ابن عباس رضي الله عنهما
هم اليهود والذين امروهم بالتكذيب وقال ابن
مسعود رضي الله عنه هم رؤساؤهم في الكفر وقال
الضحاك هم كهنتهم وهم في قريظة كعب بن الاشرف
وفي بني سليم ابو برده وفي جهينة عبد الدار
وفي بني اسد عوف بن عامر وفي الشام عبد الله
ابن سودا، وكانت العرب تعتقد فيهم انهم مطلعون
على الغيب ويعرفون الاسرار ويداوون الامراض
وليس من كاهن الا وعند العرب ان معه شيطانا
يلقي اليه كهانته وسموا الشياطين لبعدهم عن الحق
فان الشطون هو البعد ولعتوهم وتمردهم فان
الشيطان هو العاتي المتمرد ولان الشياطين قرناؤهم
فسموا بقرنائهم ولان من شابه احدا سمي به ولما
كان هؤلاء على صفة الشياطين سموا بهم ولذلك
قال النبي صلى الله عليه وسلم لمن راه يتبع حمامة
شيطان يتبع شيطانا وقال للمارين بين يدي المصلي
فليقاتله فانه شيطان وقال نسوة في المدينة
ليوسف عليه السلام ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم
لما رأينه بصفة الملك وقال النبي صلى الله عليه
وسلم علماء امتي كانبياء بني اسرائيل لما كانوا بصفتهم
فعلى العاقل ان يتصف بصفة الملائكة والانبياء عليهم
السلام ولا يتصف بصفة الشياطين الا غوياء وجعل
سيبويه بكر الها امام النحاة البصريين قال في
كتاب المزهر سيبويه اربعة احدهم امام العربية
عمر بن عثمان بن قنبر والثاني محمد بن موسى بن

بمعنى اخرا رجح لانه تاسيس وقال سنا ذهذا اشارة
الى وجه زيادة النون **قالوا** اي المنافقون
وهو جواب اذا **انا** الاصل انا لقوله تعالى
انا سمعنا منادي او انما حذف احد نوني ان لما
اتصلت بنون نا تخفيفا قال ابو البقا حذفت
النون الوسطى على القول الصحيح مع حذفت في
انا اذا خففت ذكره السهيلي **معكم** ظرف مكان لانه
يخبر به عن الجثث نحو زيد معكم ولو كان ظرف
زمان لم يجز فيه ذلك والضمير بعده في محل خفض
باضافته اليه وهو الخبر فيتعلق بمحذوف واعلم
ان مع لا يجوز تسكين عينه الا في شعر كقوله
قريش منكم وهواي معكم وان كانت زيارتكم لماما
وهي حينئذ ظرفية خلافا لمن زعم انها حينئذ
حرف جر وان كان النحاس ادعى الاجماع في
ذلك وهي من الاسماء اللازمة للاضافة وقد تقطع
لفظا فتنصب حالا غالبا تقول جاء الزيدان معا
اي مصطحبين وقد تقع خبرا قال الشاعر
حننت الى ريا ونفسك باعدت مزارك من ريا وشعبا كما معا
فشعبا كما مبتدا ومعا خبره على انه يحتمل ان يكون
يكون الخبر محذوفا ومعا حال واختلفوا في مع
حال قطعها عن الاضافة هل هي من باب المقصور
نحو عصا ورحا والمنقوص نحو يد ودم قولان
احدهما قول يونس والاخفش والثاني قول
الخليل وسيبويه وتظهر فايدة ذلك انا سمينا به
فعلى الاول تقول جاءني معا ورايت معا ومررت
بمعا وعلى الثاني جاءني معٌ ورايت معًا ومررت
بمعٍ كيدٍ ولا دليل على القول الاول في قوله

وشعبا

على الاصالة بقولهم تشيطن لانه لو لم تكن
النون اصلية سقطت من فعله واحتمال اخذه
من الشطان لا من اصله على ان المعنى فعل فعل
الشيطان خلاف الظاهر وان ارتضاه بعضهم
وشاط بمعنى بطل ورد في كلامهم كقول الشاعر
وقد يشيط على ارماحنا البطل
وقال في المصباح وفي الشيطان قولان احدهما
انه من شطن اذا بعد عن الحق او عن رحمة الله تعالى
فتكون النون اصلية ووزنه فيعال وكل عات
متمرد من الجن والانس والدواب فهو شيطان
ووصف اعرابي فرسه فقال كانه شيطان في
اسطان والقول الثاني ان الياء اصلية والنون
زايدة عكس الاول وهو من شاط يشيط اذا بطل
او احترق فوزنه فعلان وقال الراغب الشيطان
النون فيه اصلية وهو من شطن اي تباعد ومنه
بئر شطون وشطت الدار وغربة شطون
وقيل بل النون فيه زايدة من شاط يشيط احترق
غضبا فالشيطان مخلوق من قوة النار كما دل عليه
قوله تعالى خلق الجان من مارج من نار ولكونه
من ذلك خص بفرط القوة الغضبية والحمية الذميمة
فامتنع من السجود لادم عليه السلام وسميت
كل قوة ذميمة للانسان شيطانا كقوله صلى الله
عليه وسلم الحدة شيطان والغضب شيطان
ومن اسمايه اي الشيطان الباطل اورده تاييدا
لكونه مشتقا من شاط بمعنى بطل ذكره شيخي زاده
وقال الخفاجي وهذا يدل على ما ذكر في الحملة وان
قيل ان تسميته باسما كل منها ماخوذ من لفظ احد

خاطبوا اي المنافقون المومنين هذا جواب
بما يقال ثم ترك التاكيد فيما القي الي المومنين
المنكرين لما هم عليه او المترددين حيث انوا بالجملة
الفعلية في قولهم انا الدالة على الحدوث وخاطبوا
الشياطين اي شياطينهم بالجملة الاسمية الثبوتية
الموكدة بان في قولهم انا معكم وكان القياس
عكس ذلك كما ذكره خبرا وقال سنانا بما ارادوا
وجه ترك التاكيد في خطاب المومنين والاتيان
بالتاكيد في مخاطبة اخوانهم الشياطين وقال
شيخي زاده يعني ان الظاهر ان المومنين منكرون
او مترددون في ايمانهم لظهور دلايل نفرتهم عنهم
ودلايل استثقالهم الانقياد والمتابعة واما شياطينهم
لا ينكرون مقالتهم التي هي الثبات على اليهودية
فكان القياس ان تكون الجملة التي خاطبوا بها
المومنين اسمية موكدة والتي خاطبوا بها اخوانهم
عارية عن التاكيد الا انه عكس ذلك لثلاثة اوجه
اشار الى الوجه الاول بقوله لانهم اي المنافقين
قصدوا بالاولى التي خاطبوا بها المومنين وهي قولهم
امنا دعوى احداث الايمان منهم فانهم بصدد احداث
ذلك فهو كلام ابتدائي يتجدد بمناسب الجملة الفعلية
وترك التاكيد بحسب زعمهم وقصدهم وهم لم ينظروا
لانكار احد او تردده فيه ذكره الخفاجي وقصدوا بالثانية
التي خاطبوا بها الكافرين تحقيق شانهم اي تثبيت امرهم
على ما كانوا عليه فيدعواهم الايمان قال الخفاجي
بخلاف ما خاطبوا به شياطينهم فان القصد فيه الى
افادة الثبات على ما كانوا عليه دفعا لما يختلج في
خواطرهم من مخالطة المومنين ومخاطبتهم بالايمان

من

وشعبا كما معا لان معا منصوب على الظرف النائب
عن الخبر نحو زيد عندك ذكره السهيلي قلت وفي
قوله لا يجوز تسكين عينه الا في الشعر نظر قال
السفاقسي ومع اسم معناه الصحبة اللايقة بالمذكور
وقد حوف اذا سكنوا عينه وهي لغة ربيعة اذا
تحرك ما بعدها نحو معكم وفرعي بها شاذا واذا التي
ساكنا نحو مع الرجل فتحت عينه عند عامة العرب
وكسرت عند ربيعة وقال ابو حيان في النهر
وفرعي معكم بسكون العين وهي لغة ربيعة وغنم
وقال في تفسير المغني وفي مع لغتان تحريك
العين وهي ظرف وتسكينها وهي حرف قال النحاج
لا ينبغي ان يقرا باسكان العين وانما يجوز للشاعر
اذا اضطر اي في الدين يعني دين الكافرين
والاعتقاد اي اعتقادهم الذي هم عليه قال
السفاقسي يعني ان المعية هنا معنوية وهي مساواتهم
لهم في الاعتقاد لا المعية الحسية لانها غير مرادة ولا
محتاجة للبيان وقال في تفسير المغني اي انا مصاحبوكم
وموافقوكم على دينكم وقال النسفي في تفسيره قيل
معناه انا عون لكم على محمد وانا كنا معه ظاهرا
وقيل معناه انا لكم انصار وقيل انا على ما انتم عليه
من التكذيب والعداوة وقيل اي على دينكم اراد وا
الجمع بين الامرين فحرموا منهما قال تعالى مذبذبين
بين ذلك لا الى هؤلا ولا الى هؤلا وكذلك من اراد
ان يجمع بين طريق المراءة وبين ما عليه اهل العادة
ولا يلتئم له ذلك والضدان لا يجتمعان ومن كان
له في كل ناحية خليط وفي كل زاوية من قلبه ربيط
كان نهبا للطوارق ومنقسما بين العلائق ٥

خاطبوا اي المنافقون به المومنين من قولهم امنا
فان ترك التاكيد كما يكون لازالة الانكار والشك
يكون لصدق الرغبة وفور النشاط من المتكلم
كما في قول المومنين ربنا انا امنا فلذا جردت الاولى
واكدت الثانية ذكره الخفاجي وقال ابو حيان
وانظر الفرق بين قولهم للمومنين امنا وبين
قولهم لشياطينهم اكتفوا بالمطلق وهنا اكدوا
المعية والموافقة بقولهم انا وقال شيخي زاده
فان ترك التاكيد كما يكون لعدم الانكار فقد يكون
لعدم الباعث والمحرك من جهة المتكلم وكذلك
التاكيد كما يكون لازالة الشك ونفي الانكار من
السامع قد يكون الصدق الرغبة ووفور النشاط
من المتكلم فيما يورده من الكلام كما حكي الله تعالى
من المومنين قولهم ربنا انا امنا فانه لا يتصور
بان يكون التاكيد فيه لرد الانكار ونفي الشك
عن المخاطب بل هو راجع الى المتكلم وبيان حاله
من اظهار نشاطه ووفور رغبته وارتياحه فيما
اخبر به ومع ذلك فيه اطالة الكلام مع الحبيب
واطناب مجلس المناجاة معه كما لم يقتصر موسى
عليه السلام على قوله هي عصاي في جواب قوله
تعالى وما تلك بيمينك يا موسى بل الحق به قوله
اتوكا عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مآرب
اخرى مع ان السوال ليس عن المنفعة وانما
هو عن نفس الحقيقة فقط وقد يكون التاكيد
لتنزيل الرواج والقبول من السامع وههنا لم يكن
للمنافقين قوة اعتقاد وصدق رغبة في تلاحبال
عن انفسهم بالايمان ولم تساعدهم انفسهم على ذلك

فلم

من انهم وافقوهم ظاهرا وباطنا وتركوا السهود
راسا فيناسب الثبوت والاسمية الموكدة لدفع التردد
الظاهر من حالهم وقال شيخي زاده انهم عند مخاطبتهم
المومنين انما هم بصدد دعوى احداث الايمان
الخالص فيكفي فيه ما يدل على الحدوث والتجدد
من غير تاكيده بشيء من موكدات النسبة لانه كلام
ابتدائي في زعمهم وبالنظر الى قصدهم وانما
يحتاج الى تاكيده لو كانوا بصدد رد انكار المومنين
لما ادعوه من الايمان او وقع تردد هم فيه وليس
كذلك بخلاف ما خاطبوا به من شطار دينهم من
الثبات على ما كانوا عليه من اليهودية فانهم محتاجون
فيه الى تحقيق الحكم وتقريره باسمية الجملة وتاكيدها
رد الما عسى يختلج في قلوب اهل دينهم من تردد
نشاء من احداثهم الايمان عند المومنين في
انه هل هو من صميم قلوبهم او انه كلام اجروه على
السنتهم فقط من غير مواطاة قلوبهم له واشار
الى الوجه الثاني بقوله ولانه اي الشان لم يكن لهم
اي للمنافقين باعث اي توجه ومضي فيما ارادوا
قال الراغب اصل البعث اثارة الشيء وتوجيهه
يقال بعثته فانبعث من عقيدة بيان للباعث
والعقيدة ما يعقد عليه القلب اي يربط وجمعها
عقايد وصدف رغبة اي ارادة قال في الصباح
رغب في الشيء ورغبته يتعدى بنفسه اذا اردته
رغبا بفتح الغين وسكونها ورغبي بفتح الراء وضمها
ورغباء مثال حمراء ورغبت عنه اذا لم تردده
والرغبة بالهاء لتانيث المصدر وجمع رغبا مثل
سجد وسجلات فيما سنعلق برغبة اي في الذي

من المومنين لو ادعوا الكمال في الايمان ان يكون
ذلك رجاء عليهم مقبولا عندهم فقوله لم يكن
لهم باعث الي قوله خاطبوا به المومنين ناظر
الي جانب المتكلم وقوله ولا توقع الي قوله والانصاف
ملحوظ فيه جانب السامع انتهى قلت ولهذا جعل
وجها ثالثا غير الثاني لاختلاف الاعتبار فيه
وان قال الخفاجي قيل انه اجيب عنه بوجهين
وقيل بثلاثة ثم قال التوكيد يكون لبيان حال
المخاطب تارة واخرى لبيان حال المتكلم والخبر
اما ان يورده المتكلم لنفسه ولمخاطبه فان اورده
للمخاطب فلا بد من ان يقصد به فايدة الخبر او لازمها
وتاكيده حينئذ لنفي الانكار او الشك وان اورده
لنفسه لا يلزمه احدى الفايدتين فيقصد به معان
اخر كالتحسر والتضرع وغير ذلك انتهى قال عصام
في الاطول ان جميع ما ذكر من تاكيد الكلام في هذه
المواقع يحتمل ان يكون من فروع كونه لرد الانكار
او التردد اما في صورة التاكيد فيما كان ظن المتكلم
في الكاين ان لا يكون فلانه وقع ما يستبعد فكان
الحكم في نفسه مظنة الانكار او التردد فينزل المخاطب
به منزلة احدهما لتوبيخه على وقوعه او تحزنا او
تحسرا الي غير ذلك وقوله تعالى رب اني وضعتها
انثى ورب ان قومي كذبون لانشاء التحزن والتحسر
وليس خبرا فيكون خارجا عما نحن فيه من تاكيد
الخبر ويمكن ان يدفع بانه نقل من الاخبار بما كان
ظن المخبر فيه ان لا يكون الي انشاء التحسر والتحزن
لانه ادخل في ذلك على ان المقصود ان فايدة التاكيد
لا تنحصر في نفي شك او رد انكار لانه لا ينحصر الخبر

فلم يقولوا اعتقاد وصدق رغبة في الاخبار عن
انفسهم بالايمان ولم تساعدهم انفسهم علي ذلك
فلم يقولوا في مخاطبة المومنين انا مومنون معكم
باسمية الجملة الموكدة بان بخلاف ما قالوه في مخاطبة
الكفار فان لهم باعثا من عقيدة وصدق رغبة
في اخبارهم بالثبات علي ما كانوا عليه من اليهودية
فلذا جاءوا بالجملة الفعلية من غير تاكيد وانا
معكم بالجملة الاسمية الموكدة بان واشار لي الوجه
الثالث بقوله ولانه لم يكن لهم توقع معطوف
علي باعث بالتقدير المذكور والتوقع الانتظار
وطلب الوقوع اي الحصول ر واج من راج المتاع
ر وجا من باب قال والاسم الرواج نفق وكثر
طلابه ذكره في المصباح ادعا الكمال منهم في الايمان
الذي زعموه بقولهم امنا علي المومنين متعلق
بر واج فانه مصدر ايضا قال في الصحاح راج
الشي يروج ر واجا نفق وقال في القاموس
راج ر واجا نفق من الصحابة للمومنين بيان
المهاجرين من مكة قبل الفتح الى المدينة لقوله
عليه السلام لا هجرة بعد الفتح والانصار جمع ناصر
وهم اهل اليمن الاوس والخزرج لقب غلب عليهم
والا فالكل انصار لدين الله تعالى بخلاف ما قالوه
اي المنافقون مع الكفار من قولهم انا معكم فانهم
متوقعون ر واج ادعاء ذلك عليهم قال الخفاجي
لو قالوا انا مومنون كان ادعاء لكمال الايمان
وثباته وهو لا يروج عند خلص المومنين وهم
ما هم في ر زانة العقل وحدة الذكاء ولا كذلك
الشطار وقال سنان يعجب ان المنافقين لا يتوقعون

المنكر شئ من امارات الانكار كعتاب علي عدم
مخالطتهم اوعلي كثرة مخالطة المومنين اوحصول
ملامة لهم علي اظهار الايمان باللسان فنزلوهم
منزلة المنكرين لكونهم معهم فاكدوا لهم الخبر من
قبيل قول الشاعر ٥ ٥ ٥
جارٍ شقيق عارضا رمحه ٥ ان بني عمك فيهم رماح ٥
يعني جاد واضعا رمحه علي العرض فهو لا ينكر ان
في بني عمه رماحا لكن مجيئه واضعا الرمح علي العرض
من غير التفات وتهئ امارة علي انه يعتقد ان
لا رماح فيهم بل كلهم عزل لا سلاح معهم فنزل منزلة
المنكر وخوطب بالتاكيد انما نحن مستهزون
كقولهم انما نحن مصلحون وهذه الجملة الظاهر
انها لا محل لها من الاعراب لاستينافها اذ هي جواب
لرؤسائهم كانهم لما قالوا لهم انا معكم توجه عليهم
سؤال منهم وهو فما بالكم مع المومنين تظاهرونهم
علي دينهم فاجابوهم بهذه الجملة وقيل محلها
النصب لانها بدل من قوله انا معكم ذكره الحوفي
وقال ابو حيان في النهر ثم لم يكتفوا حتي ذكروا
سبب قولهم امنا وهو الاستخفاف بالمومنين
وابرزوا ذلك في جملة موكدة بانما ونحن ومستهزون
باسم الفاعل وكانهم لما قالوا انا معكم انكر عليهم
لما اقتصار علي هذا فانكم كيف تكونون معنا وانتم
مسالمون اوليك باظهار متصديقكم وتكثيركم سوادهم
والتزام احكامهم من الصلاة واكل ذبايحهم فاجابوا
بذلك وانما نستخف بهم في ذلك القول لصون دمائنا
واموالنا وذرياتنا تاكيد من المنافقين لما قبله من
قولهم انا معكم وهذا توجيه لعدم العطف وذكر

فيه فيدل عليه رب اني وضعتها انثى مع كونه
انشاء اوضح دلالة انتهى قلت فان المخاطب وهو
الرب تعالى عالم بمقتضى الخبر على وجه لا شك
فيه ولا شبهة فالتاكيد في مثل ذلك مستهجن ان
يكون لما ذكره من انشاء التحسر والتحزن ويمكن
ان يزاد هنا وجه رابع في ترك التاكيد في قولهم
للمومنين امنا يعني اجرينا الايمان على السنتنا
ظاهرا امتثالا لقول المومنين لهم من قبل امنوا
كما امنوا الناس على معنى ان اعلمكم معشر المومنين
بان للناس امنوا بحسب ما علمتم وهو ان يقولوا
امنا ولا اطلاع لكم على بواطنهم اذ لم يقولوا
لهم امنوا بقلوبكم او امنوا مخلصين في الايمان
واما قولهم للكفار انا معكم بالتاكيد فيحتمل ارادة
التحسر منهم والتحزن على كونهم معهم باطنا بقلوبهم
فقط دون ظواهرهم والسنتهم فيكون انشاء
لا خبرا لان الكفار يعلمون انهم كفار مثلهم فلا فايدة
للخبر ويمكن ان يزاد وجه خامس بان المنافقين
يعلمون ان المومنين ينكرون ايمانهم ولكن نزولهم
منزلة غير المنكر حيث كان مع المومنين ما ان
تاملوه من دلايل الكتاب والسنة بحسب زعم
المنافقين ارتدعوا عن الانكار كقوله تعالى ولا
تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مومنا وقوله
عليه السلام امرت ان احكم بالظاهر والله يتولى
السراير وقوله لابن حارثة هلا شققت عن قلبه
ونحو ذلك فنزلوهم منزلة غير المنكرين لاجل ذلك
واما قولهم للكفار انا معكم بالتاكيد فهو تنزيل
لغير المنكر منزلة المنكر حيث ظهر لهم على غير

الكفر هو مدلول قوله انا معكم قال ابن الصايغ النحاة
في ابدال الجملة من الجملة خلاف وتقرير البدلية قوله
لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر لان البدل اما
استعمال وذلك يقتضي المغايرة او بدل كل من كل
وهو وان اقتضى التساوي فمن حيث الصدق
لا من حيث المدلول ثم ان ابا حيان في النهر اشترط
في صحة وقوع البدل في الجمل كونها فعليتين حيث
قال لا يظهر في صحة ابدال قوله تعالى ذهب الله
بنورهم من قوله مثلهم كمثل الذي الى اخره لان
البدل لا يكون في الجمل الا اذا كانت فعلية من فعلية
واما ان تبدل فعلية من اسمية فلا اعلم احدا اجازه
والبدل على نية تكرار العامل والجملة الاولى لا محل
لها من الاعراب فلا يمكن ان يكون على نية تكرار العامل
اذ لا عامل في الاولى فيتكرر في الثانية فبطلت جهة
البدلية قال الخفاجي والحق الحقيق بالقبول ان
البدل بانواعه يقع في الجمل مطلقا سواء كان لها محل
من الاعراب اولا وهو مقتضى اطلاق كلام النحاة
والمفسرين واهل البيان ويشهد له امثلتهم ولا تختص
بالفعلية بل كما يكون فيها يكون في الاسمية وفي الاسمية
والفعلية اذ لا فارق يقبل وما اوقعهم في المضيق
غير قول النحاة ان البدل هو التابع المقصود بالنسبة
ولا نسبة لما لا محل له من الاعراب فاما ان يكون هذا
تعريفا لبدل المفردات وما في حكمها او هو باعتبار
الاصل الاغلب كما عرفوا التابع بكل ثان اعرب باعراب
متبوعه مع ان من اقسامه التوكيد وهو يقع في الحروف
والجمل التي لا محل لها بالاتفاق نحو لا لا وجاء زيد زيد
زيد وتاول بان المراد من قولهم مقصود بالنسبة

مقصود

له ثلاثة اوجه اشار الي الاول بقوله ذلك يعني انه
موكد له فبينهما كمال الاتصال الموجب للقطع لان
معنى قوله انا معكم انا على دينكم لا على دين اوليك ٥
لان المستهزي باثي اي السابخر منه المستخف به يقال
استخف الرجل تحقي استهان به ذكره في المصباح
مصر من اصر على فعله بالالف داومه ولازمه كذا في
المصباح على خلافه اي خلاف ذلك التي قال شيخي
زاده هذا بيان لكونه تاكيدا لما قبله مع انه بظاهره
لا يحقق مضمون ما قبله وهو سوا فقتهم للشياطين
في الثبات على اليهودية فبين وجه كونه تاكيدا وتحقيقا
للمعنى المذكور بان جعل قولهم انما نحن مستهزون
كناية عن الاصرار والثبات على اليهودية حيث ٥
ينتقل من استخفافهم بالذين امنوا الاجل انهم
الذي هو استخفاف بالايمان في الحقيقة الى الاصرار
المذكور بظهور التلازم بين الاستخفاف والاصرار
المذكورين فهو اما من قبيل ذكر اللازم وارادة الملزوم
او بالعكس واشار الي الوجه الثاني بقوله او بدل منه
اي من قوله انا معكم لان من حقر اي جعل حقيرا دين
الاسلام بالاستهزاء باهله فقد عظم الكفر اي جعله
عظيما قال شيخي زاده وعلي تقدير كونه بدلا من الجملة
الاولى لا يحتاج الي اعتبار اخذ اللازم في احد الجانبين
ويكفي تصادق الثابت على الباطل والمستهزء بالحق
مع كون الثاني وهو الاستهزاء بالحق او في بتاذية
المراد وهو بيان اصرارهم على الكفر وتعظيمه بما
في الاول وهو الثبات على الباطل من بعض القصور
حيث يوافقون المسلمين في بعض الامور وقال الخفاجي
تحقير الاسلام من قوله انما نحن مستهزون وتعظيم

يكن لها محل من الاعراب يخالف ما ذكره اهل المعاني
قال التفتازاني في المطول القسم الثاني من كمال الاتصال
ان تكون الجملة الثانية بدلا من الاولى لانها اي الاولى
غير وافية بتمام المراد او كغير الوافية بخلاف الثانية
فانها وافية لا تشبه غير الوافية والمقام يقتضي
اعتناء بشانه اي بشان المراد لان الغرض من
الابدال ان يكون الكلام وافيا بتمام المراد وهذا
انما يكون فيما يعتنى بشانه لكثرة كلونه اي المراد
مطلوبا او فظيعا او عجيبا او لطيفا فتنزل الثانية
من الاولى منزلة بدل البعض والاشتمال من متبوعه
فلا يعطف عليها لما بين البدل والمبدل منه من
كمال الاتصال ولم يعتبر بدل الكل لانه لا يتميز
عن التاكيد الا بان لفظه غير لفظ متبوعه وانه
المقصود بالنسبة دونه بخلاف التاكيد وهذا المعنى
مما لا تحقق له في الجمل لا سيما التي لا محل لها من الاعراب
ومثل ذلك للمولى عصام في المطول في امتناع بدل
الكل في الجمل التي لا محل لها من الاعراب فليس اطلاق
جريان البدل بانواعه سايغا في الجمل حتى الجملة
التي لا محل لها من الاعراب قال في المطول والبدل
مقصود بالنسبة بخلاف التاكيد وهو المعنى مما لا تحقق
له في الجمل التي لا محل لها من الاعراب وايده السيد السند
بان الجملة التي تعتبر موكدة وان ناسبت التاكيد لقوة
القصد بالنسبة مع ان استيناف القصد الذي في الجملة
بمنزلة القصد يتحقق فيها ناسبت بدل الكل ايضا
بالمغايرة في اللفظ والاتحاد في المعنى لم يجعل بدل الكل
لان العمدة في البدل هو كونه مقصودا بالنسبة وقد
فات ههنا قال عصام في المطول في قول الشارح

يعني

مقصود بالغرض المسوق له الكلام فلذا تراهم يتولون
في توجيهه انه اوفى بتأدية المرام انتهى قلت ويؤيد
اطلاق الجملة في وقوعها بدلا ما في شرح نظم الكافيه
حيث قال وذكر كثير من النحويين ان الجملة قد تبدل
من الجملة وقال في التسهيل وقد تبدل جملة من
مفرد قال المرادي في شرحه كعرفت زيدا ابو من
هو وجعل الزمخشري قوله تعالى هذا هذا الكاذب
منكم افتاتون السحر وانتم تبصرون بدلا من
النجوي ومن هذا قول الشاعر
الى الله اشكو بالمدينة حاجة ٥ واخرى بنجد كيف يلتقيان ٥
قال ابن جني كيف يلتقيان بدل من حاجة واخرى
كانه قال اشكو هاتين الحاجتين تعذر التقائهما
وفي البديع وقد تبدل جملة من جملة اخرى كقول الشاعر
ذكرتك والخطي يخطر بيننا ٥ وقد نهلت منا المثقفة السمر ٥
فابدل وقد نهلت منا من قوله والخطي يخطر بيننا
ثم قال في التسهيل ويبدل فعل من فعل موافق
في المعنى مع زيادة بيان فجعل ذلك نوعا من ابدال
الجملة من الجملة فلا خصوصية لابدال الجملة الفعلية
من مثلها وقال في التوضيح يبدل الاسم والفعل
والجملة من مثله وقال في حاشيته للمالكي فتبدل
الجملة من مثلها سواء كانتا من نوع او من نوعين
وقد ذكر في المغني بعد نقله عن بعض المتاخرين
انه قال في تجويزه البقاعي في قوله تعالى منهم
من كلم الله ان لتكون الجملة الاسمية بدلا من قوله فضلنا
بعضهم على بعض هذا مردود لان الجملة الاسمية
لا تبدل من الفعلية ما نصه ولم يقم دليل على امتناع
ذلك وقوله ان البدل بانواعه يقع في الجمل ولو لم

اي نريهم انا نوافقهم على دينهم ظاهرا و باطنا وانما
نكون معهم ظاهرا لنكون معهم في غنائمهم ونصلح بناتهم
ونطلع على اسرارهم ونحفظ اموالنا واولادنا ونساءنا
من ايديهم والاستهزاء السخرية هزأ منه وبه كمنع وسمع
هزأ وهزأ ومهزأة سخر كتهزأ واستهزأ كذا في
القاموس وقال في المصباح هزئت به اهزأ مهموزا
من باب تعب وفي لغة من باب نفع سخرت منه
واستهزأت به كذلك والاستخفاف اي التهاون
بالشيء قال في المصباح استخف الرجل كعني استهان
به وقال الراغب الاستهزاء ارتياد الهزء وان
كان قد يعبر به عن تعاطي الهزء كالاستجابة
في كونها ارتيادا للاجابة وان كان قد تجري مجرى
الاجابة وقال الخفاجي في الاستخفاف استفعال
من الخفة ضد الثقل والمراد به الاستهانة لان معنى
السخرية والاستهزاء كما قاله الغزالي الاستخفاف
والاستهانة والتنبيه على العيوب والنقائص
على وجه يضحك منه وقد يكون ذلك بالمحاكاة في
الفعل والقول وقد يكون ذلك بالاشارة والايماء
واذا كان بحضرة المستهزأ به لم يسم غيبة يقال
هزأت واستهزأت بمعنى واحد كاجبت واستجبت
فان معناهما واحد وذلك لان الاستهزاء طلب
الهزء فالسين للطلب وقد يعبر به عن تعاطي
الهزء كالاستجابة اي طلب الاجابة وقد يعبر بها
عن الاجابة وقال الراغب والاستجابة قيل هي
الاجابة وحقيقتها هي التحري للجواب والتهيؤ له
لكن عبر به عن الاجابة لقلة انفكاكها عنها قال
تعالى استجيبوا لله وللرسول واصله ايما الاستهزاء

الخفة

يعني في المطول نظر فانه لا يتحصر الامتياز عن
التاكيد فيما ذكره بل من الامتياز بان البدل في
حكم تكرير العامل نعم انه ايضا منتفي في جمل لا محل
لها من الاعراب انتهى ملخصا واشار الى الوجه الثالث
بقوله او استيناف بياني قال قدس سره الحمل على
الاستيناف اوجه لكثرة الفايدة وقوة المحرك للسوال
والوجوه بيان لترك العاطف بين الجملتين في
كلامهم واما تركه في حكايته فللموافقة فيما هو بمنزلة
كلام واحد وعلى هذا الترجيح جرى غيره من
الشراح حتى قيل انه ابلغ من الاوليين والثاني من
الاول فذكر الوجوه على نهج الترقي وهذا تعكيب
للصنيع منهم من غير داعي اليه وقد قال الشيخ في
دلايل الاعجاز في فصل عقده لانما موضوع انما انت
تجيء لخبر لا يجهله المخاطب ولا يدفع صحته وهذا
يقتضي ان تقدير السوال هنا امر مرجوح وكان
اداة تشبيه لبيان السوال المقدر الشياطين
اي شياطينهم قالوا لهم اي للمنافقين لما قالوا اي
المنافقون انا معكم ان صح ذلك اي كونكم معنا وهو
مقول لقول الشياطين فما بالكم اي ما شانكم وحالكم
ومنه كل امر ذي بال اي شان يهتم به توافقون المومنين
على ما هم عليه وتدعون الايمان بقولكم امنا فاجابوا
اي المنافقون شياطينهم بذلك اي بقولهم انما
نحن مستهزون وقال النسفي في تفسيره وانتظامها
بما قبلها انهم لما قالوا لشياطينهم انا معكم قالوا فيما
بكم تشهدون مشاهدهم وتدخلون مساجدهم وتجلسون
وتفرون معهم قالوا انما نحن مستهزون اي ساخرون
بمحمد واصحابه وقيل اي مكذبون بما يدعو اليه وقيل

ولم يجئ في القرآن الا جزي دون جازي وذلك
لان المجازاة هي المكافاة والمكافاة مقابلة نعمة
بنعمة وهو كفرها ونعمة الله تتعالى عن ذلك ولهذا
لا يستعمل لفظ المكافاة في الله تعالى قال ويرد عليه
قوله تعالى وهل يجازي الا الكفور انتهى قلت ولا
يرد على الراغب لان قوله دون جازي يعني في الخير
ومقابلة النعمة بالنعمة كما هو المفهوم من كلامه وقوله
تعالى وهل يجازي الا الكفور يعني في الشر ومقابلة
النقمة بالنقمة ولانه قال ولا يستعمل لفظ المكافاة
في الله تعالى وظاهره امتناع لفظ المكافاة لا لفظ
المجازاة حتى يرد عليه ما ذكر وعبارة الراغب
هي قوله ولهذا لا يستعمل لفظ المكافاة في الله عز وجل
وهذا ظاهر على استهزأ بهم اي المنافقين متعلق
بقوله يجازيهم سمي مبني للفاعل او المفعول جزاء
الاستهزاء الذي كان منهم باسمه اي بالاستهزاء قال
خر ولما كان الاستهزاء بمعنى السخرية محالا على الله
تعالى لكونه جهلا لقول موسى عليه السلام اعوذ
بالله ان اكون من الجاهلين في جواب اتتخذنا هزوا
احتيج الى التاويل وتعقبه الخفاجي بان حقيقة
الاستهزاء التحقير على وجه من شانه ان من اطلع
عليه غيره يتعجب منه ويضحك واي استحالة في وقوع
هذا من الله تعالى ولا وجه لكونه جهلا ولا بد يا بي
تاويلها ولو سلم فامتناعه من البشر لا يقتضي امتناعه
من الله تعالى على ما نصه علم الهدى في التاويلات
وقال السمرقندي في تفسيره ذهب الحسين بن الفضل
وطائفة من اهل التاويل ان الاستهزاء هنا على
حقيقته وهو ما يوصف به الله تعالى من غير

مانع

الخفة اي المعنى الذي اعتبر في هذه المادة حسب
اصله المنقول عنه الخفة فان الاستهزاء من الهزء
وهو القتل السريع هزأه كمنعه كسره وهزأ الله قتلها
بالبرد كأهزأها وهزأ راحلته حركها وهزأ زيد
مات كهزئ واهزأ دخل في شدة البرد ذكره في
القاموس وقال في تفسير المدارك اصل الباب الخفة
من الهزء وهو القتل السريع وهزء بهزء مات على
المكان كما قال يقال هزأ فلان اذا مات على مكانه
بمعنى فجأة كانه لم يمهل حتى ينتقل عن مكانه الى
محل اخر فلا بد من دخوله في تفسيره وهو كناية عما
ذكر قاله الخفاجي وهو معنى القتل السريع ويقال
ناقته تهزأ به اي تسرع وتخف وهزأت به ناقته
اسرعت كذا في القاموس وقال في تفسير ابن الكمال
الهزء السخرية من شيء يخف عند صاحبه ولا يخف
عند الهازئ
وقد هزء به اي سخر والهزء بتسكين الزاي هو الذي
يسخر منه والهزأة بفتحها الذي يسخر من الناس
والاستهزاء كالهزأة بمنزلة الاستسخار كالسخرية
الله يستهزئ بهم اي بالمنافقين يجازيهم
جازيته بذنبه عاقبته عليه كذا في المصباح وقال
في القاموس الجزاء المكافاة على الشيء كالجازية
جزاه به وعليه جزاء وجازاه مجازاة وجزاء وتجازى
دينه وبدينه تقاضاه وقال الخفاجي هذا بيان
لحاصل المعنى والمجازاة المكافاة والمقابلة وتتعدى
بالباء وعلى وقال الراغب جنيته بكذا وجازيته

وقال عليه السلام تكلفوا من الاعمال ما تطيقون فان
الله لا يمل حتى تملوا اما المقابلة اي مشاكلة اللفظ اي
لفظ الاستهزاء الواقع من المنافقين بالمومنين في
قولهم انما نحن مستهزون باللفظ اي بلفظ الاستهزاء
الواقع منه تعالى بقوله الله يستهزئ بهم قال تيجني
اي لقصد مقابلته باللفظ المجانس له مع اختلاف المعنى
المقصود فيكون مشاكلة كما عبر عن خياطة الجبة
والقميص بلفظ الطبخ لوقوعها في صحبة الطبخ في قول
الشاعر
قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه ٭ قلت اطبخوا لي جبة وقميصا
اي خيطوا لي وقال ابو حيان في النهر والاستهزاء
هو الاستخفاف واللهو واللعب والله تعالى منزه عن
ذلك فجاء الله يستهزئ بهم على سبيل المقابلة والمعنى
انه يجازيهم على استهزائهم وقال ابن عطية في تفسيره
اختلف المفسرون في هذا الاستهزاء فقال جمهور
العلماء هي تسمية العقوبة باسم الذنب والعرب
تستعمل ذلك كثيرا ومنه قول الشاعر
الا لا يجهلن احد علينا ٭ فنجهل فوق جهل الجاهلينا
وقال في المدارك فسمي جزاء السيئة سيئة وجزاء الاعتداء
اعتداء وان لم يكن الجزاء سيئة او اعتداء وهذا لان
الاستهزاء على الله تعالى لا يجوز من حيث الحقيقة
لانه من باب العبث وتعالى الله عنه وقال الزجاج
هو الوجه المختار والوجه الثالث اشار اليه بقوله
او لكونه اي جزاء الاستهزاء من الله تعالى مماثلا اي
مشابها له اي للاستهزاء الصادر من المنافقين في القدر
اي المقدار من حيث ان كلا منهما قدر الاخر تحقيرا او ايلاما
وقال خبر واو لكونه اي الجزاء مماثلا له اي لاصل الفعل

في

مانع والیه ذهب اهل الحدیث قالوا وانما لم یجز من
الخلق لما فیه من النقص والجهل وهذا مما لا یتصور
فی حقه تعالی فلیس فی الوصف به ضیر کما لتکبر
ومنعه من قیاس الغایب علی الشاهد وذهب
کثیر من اهل السنة والجماعة الی انه لا یوصف به الله
تعالی حقیقة لما فیه من تقریر المستهزء به علی الجهل
الذی فیه ومقتضی الحکمة والرحمة ان یرید به الصواب
فان کان عنده انه لیس متصفا بالمستهزأ به فهو
لعب لا یلیق بکبریائه فلهذا اولوا هذه الآیة بما ذکر
المصنف کغیره انتهی قلت وکذلک السخریة فی قوله
تعالی سخر الله منهم ونحو ذلک یقال بان امثال ذلک
یحمل علی غایته فی حق الله تعالی کما قالوه فی
الرحمة وهی رقة القلب فتحمل فی حق الله تعالی
علی غایتها لا الاحسان وهنا یحمل الاستهزاء والسخریة
من الله تعالی علی غایته وهی الاهانة والتحقیر
کما یاتی قریبا وقد اجاب المصنف عن ذلک بوجوه
الاول ان هذا علی طریق المشاکلة کما سمی مبنی للفاعل
او للمفعول جزاء السیئة سیئة فی قوله تعالی وجزاء
سیئة سیئة مثلها قال سبحانی زاد انا الذی جعل
وصفا مسندا الیه تعالی لیس نفس الاستهزاء بل المجازاة
علیها الا انها سمیت استهزاء فان تسمیة جزاء الشیء
باسم ذلک الشیء کثیر فی القرآن قال الله تعالی
وجزاء سیئة سیئة مثلها فمن اعتدی علیکم فاعتدوا
علیه بمثل ما اعتدی علیکم یخادعون الله وهو خادعهم
ومکروا ومکر الله وقال صلی الله علیه وسلم اللهم
ان فلانا هجانی وهو یعلم انی لست بشاعر فاهجه
اللهم والعنه عددما هجانی ای اجزه جزاء هجائه

بمعنى وخم سواء كان المرعى رطبا او يابسا ولما كانت
عاقبة المرعى الوخيم الى شر قيل في سوء العاقبة
وبال والعمل السيئ وبال على صاحبه كذا في المصباح
الاستهزاء الذي صدر من المنافقين عليهم اي على
المنافقين فيكون سبحانه وتعالى كالمستهزي بهم
اي بالمنافقين قال شيخي زاده وتقريره ان
ما اسند اليه تعالى ليس نفس الاستهزاء وحقيقته
بل ارجاع وبال استهزائهم بالمومنين عليهم الا
ان ذلك الارجاع شبه بالاستهزاء من حيث ان كل واحد
منهما فعل يقصد به القاء الوخامة والثقل على الغير
فاستعير اسم المشبه به على المشبه ثم اشتق منه
لفظ يستهزئ فصار استعارة تبعية ايضا الا
ان المشبه في الوجه الاول جزاء الاستهزاء ووجه
الشبه المساواة في القدر والمشبه في هذا الوجه ارجاع
وبال الاستهزاء ووجه الشبه القاء الوبال على
النفس واشار الى الوجه الرابع بقوله او ينزل بضم
الياء اي الله تعالى عطف على قوله يجازيهم
ايضا قال الخفاجي ينزل مضارع انزل الغائب
وعلى هذا هو مجاز مرسل بعلاقة اللزوم العادي
او السببية في التصور والمسببية في الوجود وفائدة
التنبيه على ان حالهم حقيق بان يسخر منه
ويهزأ به بهم اي بالمنافقين الحقارة منصوب
بنزل مصدر حقر الشيء بالضم حقارة هان قدره
فلا يعبأ به فهو حقير ويعدي بالحركة فيقال
حقرته من باب ضرب واحتقرته كذا في المصباح
والهوان عطف على الحقارة بيان لها وهو
مصدر هان يهون الذي هو اي المذكور من

الحقارة

في القدر تحقيقا لمعنى الجزاء فيكون استعارة تبعية
للمشابهة في القدر وقوله فيكون استعارة يعني
للاستهزاء وفيه تنكيك الضمير تامل وقال شيخ زاده
فان الجزاء لما كان مثلها لاصل الفعل في القدر كما صرح
به قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ونحو ذلك
صح ان يعبر عن الجزاء باسم المشبه به فيكون لفظ
يستهزئ استعارة تبعية وقال سنانا ومماثلا
له يعني اوتكون استعارة باعتبار اطلاق الاستهزاء
على ما يشبه الاستهزاء في القدر ويحتمل ان تكون قوله
او لكونه مما تلا اشارة الى وجه اخر للمشاكلة والوجه
الثالث اشار اليه بقوله او يرجع عطف على قوله
يجازيهم قال الخفاجي هو بضم الياء من الارجاع مبنيا
للفاعل او المفعول او بفتحها من الرجع او الرجوع
وان رجع يكون متعديا ولازما كما ذكره شراح الحماسة
في قوله

عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا

وقيل انه من المتعدي وليس بلازم وقال شيخي
زاده ويحتمل ان يتلفظ بفتح الياء على ان يكون من
الرجع المتعدي لا من الرجوع اللازم يقال رجع بنفسه
رجوعا ورجعه بنفسه رجوعا ورجعه غيره رجعا
وهذيل تقول ارجعه غيره ارجاعا وقال في المصباح
رجع من سفره وعن الامر يرجع رجعا ورجوعا ورجيعي
ومرجعا قال ابن السكيت هو نقيض الذهاب
ويتعدى بنفسه في اللغة الفصحى فيقال رجعته
عن الشيء ورجعت الكلام وغيره اي رددته وبها جاء
القرآن قال تعالى فان رجعك الله وهذيل تعديه
بالالف وباك بالفتح من وبل المرتع بالضم وبالواو وبالة

فابدل احد المثلين حرف علة للتخفيف وقيل المدي
الغاية والتمادي بلوغها ذكره الخفاجي وقال في
المصباح تمادي فلان في غيه اذا لج ودام علي فعله
في الطغيان طغا طغوا من باب قال وطغى طغيا
من باب تعب ومن باب نفع لغة ايضا فيقال طغيت
والاسم الطغيان وهو مجاوزة الحد وكل شيء جاوز
المقدار او الحد في العصيان فهو طاغ وا طغيته جعلته
طاغيا كذا في المصباح واما في الاخرة يعني معاملتهم معاملة
المستهزي في يوم القيامة فبان يفتح الله تعالى
لهم اي للمنافقين وهم في النار الواو للحال والجملة
في محل نصب علي الحال من ضمير لهم بابا مفعول
يفتح الي الجنة دار النعيم فيسرعون نحوه اي جهة ذلك
الباب ليدخلوا منه الي الجنة فاذا صاروا اي المنافقون
بمعني وصلوا اليه اي ذلك الباب سد بالبناء للمفعول
عليهم اي المنافقين الباب المذكور وذلك الذي
يقع لهم هو قوله تعالى ان الذين اجرموا كانوا
من الذين امنوا يضحكون واذا مروا بهم يتغامزون
وانا انقلبوا الي اهلهم انقلبوا فاكهين واذا راوهم
قالوا ان هولا لضالون وما ارسلوا عليهم حافظين
فاليوم اي يوم القيامة الذين امنوا من الكفار يضحكون
علي الاراءك ينظرون هل ثوب الكفار ما كانوا يفعلون
قال السمعني زاده وذكر الواحدي في بيان صورة معاملة
الله تعالى معهم في الاخرة بما يشبه معاملة المستهزي
قال ابن عباس رضي الله عنهما في رواية عطا في قوله
تعالى الله يستهزئ بهم هو ان الله تعالى اذا قسم
النور يوم القيامة للمجوز علي الصراط اعطي المنافقين
مع المومنين نورا حتي اذا سارو اعلي الصراط طفي

نورهم

الحقارة والهوان او وصف للهوان لازم للاستهزاء
اي يلزم من الاستهزاء الحقارة والهوان قال شيخي
زاده وتقرير ان قوله تعالى الله يستهزئ بهم
بمعنى الله ينزل بهم الحقارة اما بنا على ان
انزال الهوان لازم مترتب على الاستهزاء وعارية
له في الوجود وهو اي الحقارة والهوان
الغرض المقصود منه اي من الاستهزاء فانه باعث
للفاعل عليه وعلى التقديرين المذكورين يكون
لفظ يستهزئ مجازا مرسلا من قبيل ذكر الملزوم
وارادة اللازم او من ذكر المسبب وارادة السبب
للفاعل نظرا الى التصور وبالعكس نظرا الى الوجود
واشار الى الوجه الخامس بقوله او يعاملهم اي المنا فقين
الله تعالى معاملة المستهزئ يعني ان معنى الله
يستهزئ بهم انه تعالى يعاملهم معاملة المستهزئ
فيكون استعارة تبعية تمثيلية ثم بين ذلك بقوله
اما في الدنيا حيث شبه صورة صنع الله تعالى
معهم في المعاملة فاجراء احكام جميع حكم المسلمين عليهم
اي المنافقين من الموارثة والمناكحة وهم عنده
تعالى من اخبث الكفار وجزاؤهم اسفل دركات
النار بصورة صنع الهازئ مع المهزوء به فاستعير
اسم المشبه به للمشبه ثم اشتق منه لفظ يستهزئ ذكره
شيخي زاده واستدراجهم اي المنافقين يقال
استدرجته اخذته قليلا قليلا كما في المصباح بالاهمال
وفي نسخة بالامهال متعلق باستدراجهم والزيادة
محطوف على الاهمال في النعمة كالاموال والاولاد
والصحة والقوة البدنية على ما هم فيه من التمادي
وهو التجاوز في الشيء والمداومة عليه واصله تمادد

اخر فيقال هلم هلم فيجيء بكربه وغمه فاذا اتاه
اغلق دونه فما يزال كذلك حتى ان الرجل ليفتح
له باب فيقال هلم هلم فلا يأتيه قال السيوطي
وهذا حديث مرسل جيد الاسناد وكذا رؤي ما يقرب
منه القرطبي في تذكرته عن ابن المبارك وقال
في تفسير المعنى في معنى استهزاء الله تعالى بالمنافقين
وذلك بان يفتح لهم باب من الجنة فعلموا انهم
يدخلونه فلما انتهوا اليه ضربوا واغلق دونهم الباب
وفتح لهم باب من مكان اخر وقيل يفتح لهم باب
في جهنم فيرون انهم يخرجون منها فيزدحمون للخروج
فاذا انتهوا الى الباب ضربتهم الملائكة وقيل استهزاؤه
بهم انه كلما جددوا خطيئة جدد الله لهم نعمة وقال
ابن عطية في تفسيره وقال قوم ان الله يفعل بهم
افعالا هي في تامل البشر هزؤ وسماه روي ان النار
تجمد فلا تجمد الا هالة فيمشون عليها ويظنون منجاة
فيخسف بهم وما روي ان ابواب النار تفتح فيذهبون
الى الخروج فها هذا المنجا ابن عباس رضي الله عنهما
والحسن وقال قوم استهزاؤه بهم هو استدراجهم
من حيث لا يعلمون وذلك انهم بدروا نعم الله
الدنيوية عليهم يظنون انه راض عنهم وهو
تعالى قد حتم عذابهم فهذا على تامل البشر كانه
استهزاء وقال ابن الجوزي في زاد المسير اختلف
العلماء في المراد باستهزاء الله تعالى بهم على تسعة
اقوال احدها انه يفتح لهم باب من الجنة وهم في
النار فيسرعون اليه فيغلق ثم يفتح لهم باب اخر
فيسرعون فيغلق فيضحك منهم المؤمنون روي
عن ابن عباس رضي الله عنهما والثاني انه اذا

كان

نورهم فذلك قوله تعالى الله يستهزئ بهم حيث
يعطيهم ما لا يتم ولا ينتفعون به وروي عنه ايضا
انه قال هو ان الله تعالى يطلع المومنين وهم
في الجنة على المنافقين وهم في النار فيقولون
لهم أتحبون ان تدخلوا الجنة فيقولون نعم فيفتح
لهم باب من الجنة ويقال لهم ادخلوا فيريدون
ويتقلبون في النار فاذا انتهوا الى الباب سد عنهم
وردوا الى النار ويضحك المومنون منهم فذلك
قوله تعالى فاليوم الذين امنوا من الكفار يضحكون
على الارايك ينظرون وعن عدي بن حاتم قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم القيامة
يناس من النار الى الجنة حتى اذا دنوا منها واستنشقوا
ريحها ونظروا الى قصورها والى ما اعد الله لاهلها
فيها نودوا ان اصرفوهم لا نصيب لهم فيها قال فيرجعون
بحسرة ما رجع مثلها الاولون فيقولون ربنا لو ادخلتنا
النار قبل ان ترينا ما اريتنا من ثوابك وما اعددت
فيها لاوليائك كان اهون علينا قال ذلك اردت
بكم كنتم اذا خلوتم بي بارزتموني بالعظايم واذا لقيتموا
الناس لقيتموهم مخبتين تراؤن الناس بخلاف ما
في قلوبكم هبتم الناس ولم تهابوني واجللتم الناس
ولم تجلوني وتركتم للناس ولم تتركوا لي فاليوم
اذيقكم اليم العذاب مع ما حرمتكم من الثواب
وقال الخفاجي وهذا ما خوذ من حديث اخرجه ابن
ابي الدنيا في كتاب الصمت عن الحسن قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان المستهزئين بالناس
يفتح لاحدهم باب الجنة فيقال هلم هلم فيجيء
بكربه وغمه فاذا جاء اغلق دونه ثم يفتح له باب

والخامس قول الحسين بن الفضل البجلي واعطاء
المراد في الحال واخذ البغتة في المآل قال تعالى
فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء حتى
اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة والسادس
انهم قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم نشهد انك
صفتهم لرسول الله ولم يكن ذلك في عقيدتهم
ويقال للمنافق ذلك انك انت المعرض الكريم
وليس ذلك من صفتهم والسابع قول قتادة هو
ما اخبر الله تعالى عن حالهم يوم القيامة يوم
يقول المنافقون والمنافقات للذين امنوا
انظرونا نقتبس من نوركم الى ان قال الم نكن
معكم فيقولون بلى ولكنكم فتنتم انفسكم عاقلتم
لشياطينكم انا معكم واليوم تقولون لنا الم
نكن معكم وكنتم تستهزئون واليوم نحن بكم مستهزئون
فيكون الاستهزاء من المؤمنين مجازاة لهم وانما
اضاف الله تعالى ذلك الى نفسه بقوله يستهزئ بهم
تشريفا للمؤمنين وجعلا لفعلهم فعله كما قال
لنبيه صلى الله عليه وسلم وما رميت اذ رميت
ولكن الله رمى والثامن قول الكلبي انهم ضحكوا
من المؤمنين في الدنيا فيحملهم يوم القيامة يضحكون
منهم ودلت الآية على قبح الاستهزاء بالناس وقد
قال تعالى لا يسخر قوم من قوم ثم قابله بالاستهزاء
بالاستهزاء دليل على ان الجزاء من جنس العمل وانما
استؤنف بالبناء للمفعول اي الكلام به اي بقوله
تعالى الله يستهزئ بهم فصل ولم يعطف على ما
قبله ليتصل الكلام بعضه ببعض قال خبر و
استؤنف اي اجعل هذا الكلام المصدر بذكر الله

تعالى

كان يوم القيامة جمعت لهم النار كما يجمع الاهالة
في القدر فيمشون فيخسف بهم روي عن الحسن البصري
والثالث ان الاستهزاء بهم اذا ضرب بينهم وبين
المومنين بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره
من قبله العذاب فيبقون في الظلمة فيقال لهم
ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا قاله مقاتل والرابع
ان المراد به مجازاتهم على استهزائهم والخامس ان
الاستهزاء من الله تعالى الخطئة لهم والتجهيل
والسادس ان استهزاءه استدراجه لهم والسابع
انه ايقاع استهزائهم بهم ورد خداعهم ومكرهم
عليهم ذكر هذه الاقوال محمد بن القاسم الانباري
والثامن ان الاستهزاء بهم ان يقال لاحدهم في
النار وهو في غاية الذل ذق انك انت العزيز
الكريم والتاسع انه لما اظهر من احكام اسلامهم
في الدنيا خلاف ما ابطن لهم في الاخرى كان كالاستهزاء
بهم وقال السفاقسي في تفسيره الله يستهزئ بهم
عن الحسن يطلع المومنين على نفاقهم وقال النسفي
في تفسيره له ثمانية اوجه احدها انه عاملهم في
الدنيا على وفق معاملتهم فانهم اظهروا الايمان
وفي باطنهم النفاق والله تعالى اظهر لهم في
الحال الامان وفي الاخرة الاحراق بالنار
والثاني ان معناه انه يجازيهم في الاخرة جزاء
استهزائهم والثالث قول سيبويه الله يستهزئ
بهم اي يوقع ضرر استهزائهم بهم كما قال في الخداع
وما يخدعون الا انفسهم وهو كقوله ولا يحيق
المكر السيئ الا باهله والرابع قول ابن عباس رضي
الله عنهما كلما احدثوا خطيئة جدد الله لهم النعمة

وانه مستفاد من بناء الفعل على المبتدا على ما
صرح به صاحب الكشاف في مواضع من كتابه من
غير تفرقة بين كونه منكرا او معرفا مظهرا او مضمرا
ومن غير اشتراط كونه في الاصل موخرا على انه
فاعل معنى لا لفظا على ما في المفتاح وقال الخفاجي
في هذا الاستيناف المذكور هل هو استيناف
نحوي او بياني وانشراح الكشاف اختلفوا في
ذلك وهو محتمل لهما فذهب الى كل بعض من اشراح
والمحققون من شراح الكشاف والمفتاح على تقدير
السوال وذهب السكاكي الى انه فيه مانع من
العطف لان المعطوف عليه اما جملة قالوا واما جملة
انا معكم انما نحن مستهزون ولو عطف لكان مقولا
لهم او مقيدا بالشرط وليس بمراد ثم قال ولك
ان تحمله على الاستيناف من حيث انه حكاية الله
تعالى حال المنافقين قبله تحرك السامعين ان
يسالوا ما يصير امرهم وعقبى حالهم وكشف معاملة
الله اياهم فلم يكن من البلاغة ان يعرى الكلام
عن الجواب فلزم المصير الى الاستيناف وفيه الحصر
بالقياس الى المومنين اي هو المستهزئ دون المومنين
كما سبق لا يقال الاستهزا بمعنى السخرية لا يتصور
منه تعالى وبالمعنى المراد من انزال الهوان
والذل لا يتصور من المومنين فكيف يتصور
الحصر لانا نقول معنا ان الله تعالى يتولى الاستهزا
بالمعنى الذي يليق به ولا يتولاه المومنون
بالمعنى الذي يليق بهم وبما تولى استهزا المنافقين
وهذا الحصر هو من قصر الصفة على الموصوف والمعنى
ما استهزا بهم الا الله سواء كان قصر قلب او افراد

والمذكور

تعالي مستانفا به ولم يعطف علي ما قبله لا لمجرد دفع
توهم كونه معطوفا علي انا معكم ليندرج حينئذ في
مقول المنافقين او علي قالوا ليقيد بالظرف اعني
اذا خلوا بل له وليدل علي ان الله تعالي من حيث
اسمه الاعظم الجامع لجميع اسمايه الحسني لانه علم علي
الذات واجب الوجود كما قالوا تولي اي باشر بنفسه
سبحانه وتعالي ولم يكل عباده المومنين الي واسطة
سبب مجازاتهم مفعول تولي اي مجازاه المنافقين
ولم يحوج تعالي المومنين الي ان يعارضوهم اي
المنافقين بان يستهزءوا عليهم كما استهزاءهم او يوذوهم
باذية قالستان وانما اختار ههنا الاستيناف لكونه
في غاية الجزالة والفخامة لدلالته علي انهم بالغوا
في استهزاء المومنين مبالغة تامة ظهر بها شناعة
ما ارتكبوه وتعاظمه علي الاسماع علي وجه يحرك
السامع ان يقول هولا الذين هذا شانهم فما مصير
امرهم وعقبي حالهم وكيف معاملة الله تعالي له
والمومنين اياهم ثم هذا الاستيناف لم يصدر
الا بذكر الله تعالي وحده لفايدتين الاولي التنبيه
علي ان الاستهزا بالمنافقين هو الاستهزا الابلغ الذي
لا عناد معه باستهزائهم وذلك لصدوره عمن
يضمحل علمهم وقدرتهم في جنب علمه وقدرته والثانية
الدلالة علي انه تعالي يكفي مونة المومنين المخلصين
من عباده وينتقم لهم ولا يحوجهم الي معارضة
المنافقين والمقاولة معهم تعظيما لشانهم
وفي هاتين الفايدتين تاييد لجزالة الاستيناف
وفخامته وفي ذلك تنبيه علي ان الحصر بالنسبة
الي المومنين بمعني ان الله المستهزء بهم لا المومنون

واحتفالا به واعتدادا له فمثل ذلك مجازاتهم على
استهزائهم في الوجه الاول وكذلك انزال الحقارة
والهوان بهم في الوجه الثالث فلا يتاتي عدم المبالاة
فيها كلها باستهزائهم وان كان عدم المبالاة مقيدا بكونه
في مقابلة ما يفعل الله تعالى بهم فهو يتاتي في كل
الوجوه ايضا ولعله تعالى لم يقطع به اد بامع المتكلم
الحق سبحانه لم يقل الله مستهزي بهم ليطابق قولهم
اي المنافقين انما نحن مستهزؤن هذا اشارة الى
جواب ما يقال لم قيل هكذا بالاخبار عن المبتدا
بالفعل المضارع وهم اخبر واعنه بالاسم فلا مطابقة
بين قوله تعالى وقولهم قال سنان ينبغي ان
المناسب لقولهم انما نحن مستهزؤن ان يقال الله
مستهزئ بهم لكن ترك هذه المطابقة اللفظية واتي
بصيغة الفعل والجواب قوله ايماء اي اشارة منه
تعالى بان الاستهزاء الحاصل منه عليهم يحدث حالا
فحالا في وقت بعد وقت ويتجدد حينا اي زمانا
بعد حين اي زمان قال شيخي زاده اختير يستهزئ
على مستهزئ بناء على ان يستهزئ يفيد حدوث الاستهزاء
وتجدده وقتا بعد وقت اما افادته الحدوث والتجدد
فلكونه فعلا واما كون ذلك وقتا بعد وقت فلان
المضارع لما كان دالا على الزمان المستقبل الذي
ينقلب الى الحال شيا بعد شيء على الاستمرار ناسب
ان يقصد به ان معنى مصدره المقارن لذلك الزمان
يحدث على منواله حدوثا مستمرا استمرارا تجدديا
لا ثبوتيا كما في الجملة الاسمية وقال الخفاجي يعني
انه لكونه فعلا يفيد التجدد والحدوث ولكونه
مضارعا صالحا للحال يفيد الحدوث حالا ولكونه

مستقبلا

والمذكور في المعاني انه لابد ان تكون الصفة
واحدة من الجانبين واما تغايرهما فهما وجهي
اتحادهما فلم نره نظيرا في كلامهم وما هو الا كأن
يقال زيد ضارب لاعمرو والثابت لزيد ضربه
بسيفه والمنفي عن عمرو ضربه بسوطه وان
قيل ان الاستهزاء علي هذا محمول علي ما يطلق عليه
الاستهزاء علي طريقة عموم المجاز فيتحقق مفهوم
عام يضاف الي الله تعالي والي المومنين ولذا
ترك المصنف الحصر والاثنائيه علي خلاف المرضي
من افادة مطلق البناء علي الفعل له ولما فيه
من التعسف المذكور وان استهزائهم اي المنافقين
معطوف علي ان الله تولي بتقدير وليدل علي
ان استهزائهم لا يوبه بضم الياء التحتية وهمزة
ساكنة يجوز ان تبدل واوا وباء موحدة مفتوحة
وهاء اي لا يعتد به لحقارته ومثله لا يعبؤ به
وهو متعد بالباء وعدي في الحديث باللام ذكره
الخفاجي وقال في الصحاح فلان لا يوبه به ولا يوبه
له اي لا يبالي به وما وَبَهْتُ له ولا وَبَهْتُ له
اي ما فطنت وانت تنبيه وقال في المصباح ما
وبهت له من باب تعب وفي لغة من باب وعد
اي ما باليت وما احتفلت ولا يوبه له في مقابلة
ما يفعل الله تعالي بهم اي بالمنافقين من الجزاء
في الدنيا والاخرة كما ذكر وقال الخفاجي ثم هذا
انما يتاتي علي غير الوجه الثاني من معاني الاستهزاء
فتامل انتهي قلت مراده بالمعنى الثاني قول
المصنف او يرجع وبال الاستهزاء عليهم ولا يخفي
ان ارجاع وبال الاستهزاء ان كان مبالاة باستهزائهم

وقال في المصباح نكأت في العدو نكأ من باب نفع
لغة في نكيت فيه انكي من باب رمي والاسم النكاية
بالكسر اذا قتلت واثخنت الله تعالى فيهم اي في
المنافقين كما قال الله تعالى اولا يرون انهم
يفتنون في كل عام اي سنة مرة او مرتين ثم لا
يتوبون ولا هم يذكرون وقال في المدارك ولما كانت
نكايات الله تعالى وبلاياه تنزل عليهم ساعة فساعة
قيل الله يستهزئ بهم ولم يقل الله مستهزئ بهم
ليكون طبقا لقولهم انما نحن مستهزئون وقال
ابو حيان في النهر وفي افتتاح الجملة باسم الله التفخيم
والتعظيم والاخبار عنه بالمضارع وهو يدل على
التجدد ولم يذكروا هم متعلق بمستهزئ لتحرجهم
من ابلاغ المؤمنين فينقمون ذلك عليهم فابقوا
اللفظ محتملا وليذبوا عن نفوسهم لو توقعوا وان
كانوا عند المؤمنين وقال الله يستهزئ بهم فذكر
متعلق الاستهزاء فهو ابلغ من قولهم ويمدهم بفتح
الياء وبضمها على القراءتين كما باتي في طغيانهم
متعلق بيمدهم او بيعمهون ذكره السفاقسي وقال
السمين ويمدهم في محل رفع لعطفه على الخبر وهو
يستهزئ وفي طغيانهم يحتمل ان يتعلق بيمدهم
او بيعمهون وقدم عليه لما اذا جعل يعمهون حالا
من الضمير في طغيانهم فلا يتعلق به حينئذ لفساد
المعنى يعمهون في محل الحال من المفعول في
يمدهم او من الضمير في طغيانهم وجاءت الحال من
المضاف اليه لان المضاف اليه مصدر وقد منع ابو
البقاء ان يكون في طغيانهم ويعمهون حالين من
الضمير في يمدهم معللا ذلك بان العامل الواحد لا

يعمل

مشملا في مقام لا يناسبه التقييد بحال دون
حال يفيد التجدد بحال بعد حال وهو معنى
الاستمرار وهذا كما صرحوا به يفيده المضارع مطلقا
الا اذا قدم المسند اليه فصار جملة اسمية حتى يحصل
التجدد من الفعل والاستمرار من كون الجملة اسمية
على ما توهمه البعض الا ترى ان في قوله تعالى
وويل لهم مما يكسبون وقوله تعالى لويطيعكم في كثير
من الامر وغير ذلك قد دل المضارع على التجدد
والاستمرار من غير تقديم المسند اليه وينبغي ان
يعلم ان هذا غير مستفاد من الجملة الاسمية فانه ثبات
واستقرار لا استمرار بمعنى الحدوث حالا فحالا
ومرة بعد اخرى وفي شرح الطيبي انه من اقتضاء
المقام فانكر اذا قلت فلان يقري الضيف عنيت
انه اعتاده واستمر عليه لانه يفعله او سيفعله
وقد يقال ان هذا ابلغ من الاستمرار البثوتي الذي
تفيده الاسمية لان البلاء اذا استمر قد يهون وناء لفه
النفس قال المتنبي

من يهن يسهل الهوان عليه ما لجرح بميت ايلام

وهكذا اي مثل ما ذكر من الحدوث حالا فحالا والتجدد
حينا بعد حين كانت نكايات جمع نكاية بمعنى
العقوبة وفعله نكأت ونكيت وهو من نكأت
العدو اذا اكثرت فيه الجرح والقتل حتى وهن ذكره
الخفاجي وقال شيخ زاده والنكاية في العدو ان
تصيبهم بلية بقتل ونحوه وتخرج سالما قال ابو النجم

ننكي العداة ونكرم الاضيافا

يعني ان عقوبات
الله تعالى لهم تستمر استمرارا تجدديا وقال في
الصحاح نكيت في العدو نكاية اذا قتلت فيهم وجرحت

الوجه فتح الياء كما ذهب اليه الاكثر ووجه ضمها
انه بمنزلة قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم
وقال السمين والمشهور فتح الياء من يمدهم وقرئ
شاذا بضمة فقيل الثلاثي والرباعي بمعنى واحد
تقول مده وامده بكذا وقيل مده اذا زاده من
جنسه وامده اذا زاده من غير جنسه وقيل مده
في الشر كقوله تعالى ويمدكم من العذاب مدا
وامده في الخير كقوله ويمددكم باموال وبنين
وامددناهم بفاكهة ولحم ان مددكم ربكم بثلاثة
الاف الا انه يعكر على هذين الفرقين انه قرئ
واخوانهم يمدونهم في الغي باللغتين ويمكن ان
يجاب عنه بما ذكره الفارسي في توجيه ضم الياء
انه بمنزلة قوله تعالى فبشرهم بعذاب فسيره
للعدي يعني ابو علي بذلك انه على سبيل التهكم
ومنه اي من المد بمعنى التقوية والزيادة قولك
مددت السراج وهو المصباح وجمعه سرج مثل كتاب
وكتب كذا في المصباح وقال الراغب السراج الزاهر
بفتيلة ودهن ويعبر به عن كل مضيء قال تعالى
وجعل الشمس سراجا وجعلنا سراجا وهاجا يعني
الشمس وقولك مددت الارض ايضا اذا استصلحتها
بسبب الطلب اي طلبت اصلاحها بمعنى قصدت
ذلك والاصلاح خلاف الافساد وضمير التثنية للسراج
والارض بالزيت متعلق باستصلحتهما وهو راجع الى
السراج والسماد بفتح السين المهملة وتخفيف الميم
واخره دال مهملة قال في المصباح السماد وزان
سلام ما يصلح به الزرع من تراب وسرقين اي
زبل وسمدت الارض تسميدا اصلحتها بالسماد وهو

راجع

يعمل في حالين وهذا على راي من منع من ذلك واما
من يجيز تعدد الحال مع عدم تعدد صاحبها فيجيز
ذلك قالا انه في هذه الاية ينبغي ان يمنع ذلك لانا
ذكره ابو البقاء لان المعنى يأتي جعل هذا الجار
والمجرور حالا اذ المعنى منتصب على انه متعلق باحد
الفعلين اعني يمدهم او يعمهون لا يجوز على
انه حال ذكره السهيلي فيمدهم مشتق من مد الحبل
وامده اذا زاده وقوله يقال مد البحر مدا زاد ومده
غيره مدا زاده وامد بالالف وامده غيره يستعمل
الثلاثي والرباعي لازمين ومتعديين ويقال
للسيل مد لانه زيادة فكانه تسمية بالمصدر ذكره
في المصباح وقال الخفاجي مد وامد بمعنى وبهما
قرئ هنا وفي الاعراف في قوله تعالى يمدونهم
بضم الياء وكسر الميم وبفتح الياء وضم الميم وفي الدر
المصون المشهور فتح الياء من يمدهم وقرئ شاذا
بضمها وفيه نظر لان المصنف عزى الضم لابن
كثير لكنها لم تثبت عنه في السبعة واستدل بها
لما ادعاه قال القراءات يعضد بعضها بعضا وهذه
من المداد وهو لم يرد بمعنى الامهال عنده قال
ابو علي في الحجة عامة ما جاء في التنزيل فيما يحمد
ويستحب امددت على افعلت كقوله تعالى انما
نمدهم به من مال وبنين وقوله امدونني بمال
وما كان خلافه يجيء على مددت كما هنا وقال
ابو زيد امددت القايد بالجند وامددت الدواة
وامددت القوم بمال ورجال وقال ابو عبيدة
يمدونهم في الغي اي يزينون لهم يقال مد له في
غيه وهكذا يتكلمون بهذا فهذا مما يدل على ان

المد في العمر انما يستعمل باللام يقال مد له بمعنى
امهله كما ان الاملاء بمعنى الامهال يتعدى باللام
حيث يقال املي له اي امهله ولا لام هنا فان
قيل عدم ذكر اللام صريحا لا يدل على انه ليس من
المد في العمر لجواز ان تكون النظم مبنيا على حذف
اللام وايصال الفعل اجيب بان ذلك خلاف
الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وقال سنان المد في
العمر بمعنى الامهال ونقل عن الزجاج انه قال
يمدهم في طغيانهم يمهلهم وقال الجوهري مد الله
في عمره ومده في غيه اي امهله وطول له وظاهر
كلاهما يشعر بانه مستعمل في الامهال بغير اللام
وكونه بمعنى املى لا يقتضي استعماله ايضا باللام
اذ رب لفظ يكون بمعنى لفظ اخر وتكون صلتهما
مختلفة وقال الثعلبي في تفسيره مد الحبل جره ومد
النهار ارتفاعه ومد الظل بسطه ومد الجيش تطويله
ومد النهر ازيد ما به وزيادة نهر اخر في مائه
وهو لازم ومتعدي ومد الالف والواو والياء تطويلها
ومد بالقامة طولها ومد الدواة امدادها والاقتها
بالمداد وامداد الجيش الحاق المدد به وذكر في
الفرق بين مد وامد ثلاثة اوجه قال يونس
مددت في الشر وامددت في الخير وقال الفراء
مددت فيما كانت الزيادة منه كمد النهر والامداد
فيما كانت الزيادة من غيره كامداد الجيش وقال
الاخفش المد الترك والامداد الاعطاء قال نمد لهم
من العذاب مدا فلم يمد له الرحمن مدادا قال ايحسبون
انما نمدهم من مال وبنين اي نعطيهم ونتركهم في
تفسير يمدهم اي يتركهم وقيل يخليهم وقيل يطيلهم

وقال

راجع الى الارض بالف والنشر المرتب لان يمدهم
من المد في العمر وهو الاملاء والامهال وقال شيخي
زاده في مدت السراج والارض اي اصلحت السراج
بالزيت والارض بالسماد وزدت فيهما ما يزداد به
قوتهما فمعنى يمدهم في طغيانهم ويزيد طغيانهم
ويمهلون قال من ضمير يمدهم قال الفاضل
التفتازاني قد يقال ان ههنا مجازا في التعلق والايقاع
من حيث ان المد اوقع عليهم وانما يوقع حقيقة على
ما وقع المد والزيادة فيه كالكفر والطغيان ورد
بالمنع بان مدهم في الكفر ومد كفرهم واحد والمعتزلة
لما راوا ان زيادتهم في الطغيان ليست باصلح في حقهم
فلا يجوز اسنادها اليه تعالى زعم بعضهم ان يمدهم
ههنا ليس من المد بمعنى الزيادة والتقوية بل من
المد والامهال في العمر فمعنى يمدهم يطيل عمرهم
ويمهلهم كي ينتهوا ويطيعوا فما ازداد وا الا طغيانا
والمصنف لم يرض به لوجهين اشار الى الوجه
بقوله فانه اي المد في العمر يتعدى بالبنا للمفعول
بغير يوصل فعله الى مفعوله باللام كقوله تعالى
قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدا كاملي
لهم اي امهلهم او امهل لهم قال الراغب الاملاء
الامداد ومنه قيل للمدة الطويلة ملاة من الدهر
قال تعالى واهجرني مليا واملي لهم من تولهم
امليت الكتاب امليه املاء قال تعالى انما نملي
لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما واصل
املیت املليت فقلبت اللام تخفيفا وقال في
المصباح املیت له في الامر اخرته واملیت للبعير
في القيد ارخيت له ووسعت قال شيخي زاده

ما هو الاصلح للعباد على الله تعالى والاية بظاهرها
تنافي ذلك لان الطغيان قبيح كزيادته ومثله
لا يصدر عنه تعالى على زعمهم وقال سنان هذا
بناء على اصلهم الفاسد من ان المد والتقوية
في الطغيان امر قبيح لا ينبغي ان يسند اليه تعالى
لانه تعالى منزه عن القبائح والشرور ايجادا
او ارادة وايد ذلك باضافة الطغيان اليهم صاحب
الكشاف حيث قال ان في هذه الاضافة اشارة
لطيفة الى ان الطغيان والتمادي في الضلالة
من افعالهم التي اكتسبوها باختيارهم استقلالا
وان الله تعالى بريء منه فليس يتعلق به لا خلقا
ولا ارادة فحقه ان يضاف اليهم لا اليه تعالى
بهذا الاختصاص بالاختصاص باعتبار المحلية والاتصاف
فانه معلوم من تماديهم في الطغيان فلا حاجة
فيه الى الاضافة وهذا باعتبار الاشارة الخطابية
المعتبرة عند ارباب البلاغة لا باعتبار الوضع
فان الاضافة باعتبار الوضع لا تدل على ان
الطغيان بايجاد العبد لا بايجاد الله تعالى فان
الامور المخلوقة لله تعالى بمشيئته وارادته
اتفاقا اذا تعلقت بالعباد كالحسن والقبح والبياض
والسواد تضاف اليهم اضافة حقيقة لا مجازية
بادنى ملابسة والجواب ان امثال هذه الخطابات
لا يعارض البراهين القطعية الدالة على انه لا
خالق سواه تعالى وانه لا يقع الا ما اراده
الله تعالى فلا يلتفت الى ما هوا به اصولهم
الفاسدة ورد جواب عقايدهم الكاسدة
وذرهم في طغيانهم يعمهون والله المستعان

على

وقال ابن مسعود رضي الله عنه يملي لهم وقال
مجاهد يزيدهم مدة وقال ابن كيسان يمهلهم
وهي اقاويل متقاربة وقال ابن الجوزي في زاد
المسير ويمدهم فيه اربعة اقوال احدها يمكن لهم
قاله ابن مسعود رضي الله عنه والثاني يملي لهم
قاله ابن عباس رضي الله عنهما والثالث يزيدهم
قاله مجاهد والرابع يمهلهم قاله الزجاج واقتصر
في المدارك على قول الزجاج وقال ابو حيان
في النهر وقرئ ويمدهم من مد ومن امد واستاد
المد والامداد لله حقيقة اذ هو المتفرد بايجاد
ذلك وهو المتمكن من المعاصي والزيادة منها واشار
الى الوجه الثاني بقوله ويدل عليه اي على انه
من المد لا من المد في العمر قراءة عبد الله بن كثير
شيخ القراء بمكة وقدمنا انها قراءة شاذة ولم تثبت
عن ابن كثير في السبعة بل ولا في العشرة ويحتمل
ان تكون وجها عنه ويمدهم بضم الياء وكسر الميم
وهو صريح في انه من الامداد بمعنى اعطاء المدد
لا من المد في العمر اذ لم يستعمل امد من المد بمعنى
الامهال في العمر فينبغي ان يكون يمد في قراءة من
قرا بفتح الياء وضم الميم من المد ايضا لان بعض
القراءات يفسر بعضا كما يفسر بعض الايات بعضا
وقال سنان قراءة ابن كثير وابن محيصن ويمدهم
من الامداد فانه لم يستعمل امد بمعنى امهل والمعتزلة
من الفرق المخالفين لاهل السنة والجماعة لما تعذر
اي امتنع عليهم اجراء الكلام في هذه الاية على ظاهره
بحسب قاعدة مذهبهم قال الخفاجي انما تعذر
لانهم قالوا بقبح ايجاد القبيح وخلقه وبوجوب

معطوف على منعهم لا جواب لما مع الفاء وان كان
جايزا ايضا فان جوابها يكون ماضيا بلا فاء وقد يكون
معها ويكون مضارعا وجملة اسمية مع اذا الفجائية
والفاء كما فصله شراح التسهيل ذكره الخفاجي بسببه
اي بسبب الخذلان او المنع قلوبهم اي المنافقين
زيغا من زاغ الشيء على فلان زيغا من باب باع غلبه
ثم اطلق المصدر على الغطا ويقال زاغ النعاس
في العين اذا خامرها كذا في المصباح وظلمة شديدة وتزايد
في مقابلة ذلك قلوب المؤمنين بالحق لما جاءهم انشراحا
من شرح الله صدره للاسلام شرحا وسعه لقبول
الحق وشرحت الحديث شرحا بمعنى فسرته وبينته
واوضحت معناه كما في المصباح فالانشراح اما الانفساح
والاتساع لقبول الحق واما انكشاف الحق له وانضمام
لديه فهو يقابل الرين في قلوب المنافقين ونور
يقابل الظلمة فيها او مكن الله تعالى بتشديد الكاف
فعل ماض معطوف على منعهم وهو اشارة الى وجه
ثاني من تاويلات المعتزلة وفي نسخة امكن بالالف
قال في المصباح مكنته من الشيء تمكينا جعلت له عليه
سلطانا وقدرة فتمكن منه وامكنت منه بالالف مثل
مكنته الشيطان واحد الشياطين وهو القرين من
الجن الكافرين من اغواهم اي المنافقين فزادهم
طغيانا اي بسبب اغوائه فقط وليس له مدخل في تزايد
الطغيان بني سوى الاغواء ولا شك ان تزايد الطغيان
امر حادث لا بد له من محدث وهم لا يجوزون ان يكون
محدثه هو الله تعالى وقد تقرر ان الشيطان لا يقدر
على احداث شيء في العبد فتعين ان يكون محدثه
هو العبد على زعمهم الا انه لما كان حاصلا بسبب

على ما يصفون قالوا جواب لما يعني المعتزلة لما منعهم
اي المنافقين الله تعالى الطافه جمع لطف من لطف
الله بها لطفا من باب طلب رفق بنا فهو لطيف
والاسم اللطف وتلطفت بالشيء ترفقت به كما في
المصباح التي وصف للالطاف يمنحها اي يعطيها
الله تعالى المومنين من عباده قال الخفاجي في قوله
منعهم الله الطافه اشارة الى اول وجوه التاويل
وهو انه تعالى منعهم الطافه التي منحها غيرهم
وخذلهم يقال خذلته وخذلت عنه من باب قتل
والاسم الخذلان اذا تركت نصرته واعانته
وتاخرت عنه كذا في المصباح بسبب كفرهم باطنا
بالحق المبين واصرارهم على جحود الحق بقلوبهم
وسدهم طرق فتح طريق التوفيق من الله تعالى
لهم على انفسهم المخذولة وقوله بسبب كفرهم
متعلق بمنعهم او خذلهم وهو جواب عن سوال
مقدر اي لم منع بعض عباده ومنح اخرين والكل
عباده ومثله لا يحسن عقلا عندهم فاجيب بانهم
تسببوا لذلك بالكفر والاصرار ورد بان المبادر
من كونه سببا انه خالق السبب ومنع الالطاف
عدمي لا يتعلق به الخلق قال قيل بد فتحه قوله
خذلهم قال الخذلان تيسير اسباب الغواية
كما ان اللطف تيسير اسباب الهداية وقعوا فيما
فروا منه قال تسبب القبيح قبيح وان كان فعله
دون فعل ايجاده ثم انه ينتقل الكلام الى ما قبل الكفر
والاصرار قال قالوا بوجود الالطاف عندها كانت
مكابرة لانها لو كانت ما كفروا ولا اصروا فالحق ما ذهب
اليه اهل الحق فتزايدت الظاهر انه فعل ماضي

سبحانه على الحقيقة هذا وما بعده كله من كلام المعتزلة
وتائيدا وهامهم الفارغة ومصداق ذلك اي ما يصدر
كون الاضافة اليهم قرينة المجاز انه تعالى لما اسند
المد الى الشيطان في الاية الاخرى اطلق الغي ولم
يسنده الى فاعل بتقييده بالاضافة وقال سبحانه
واخوانهم اي الشياطين اخوان الكافرين يمدونهم
في الغي ثم لا يقصرون قال شيخي زاده وعندا صحابنا
اسناد المد الى اخوانهم اسناد مجازي واسناده
اليه تعالى حقيقي على عكس ما زعمه المعتزلة واضافة
الطغيان اليهم باعتبار اتصافهم به وكونهم محلاله
لا باعتبار ايجادهم اياه او كان اصله اي اصل يمدونهم
وهذا جواب ثالث من طرف المعتزلة معطوف على
جملة قوله لما منعهم مع جوابه يمدونهم بمعنى يملي لهم
اي يمهلهم ثم ياخذهم قال شيخي زاده والمعنى ان
المعتزلة لما تعذر عليهم اجراء الكلام على ظاهره
صرفوه عن ظاهره وجعلوه من باب الحذف والايصال
كما في قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا
اي من قومه فيكون كل واحد من قوله في طغيانهم
ويمدهم حالا من ضمير يمدهم على سبيل التداخل
او الثاني حال من ضمير الاول على التداخل ويمد في
اعمارهم اي المنافقين قال شيخي زاده لما كان المد
في العمر فعل الله تعالى حقيقة واعتبر في فعله تعالى
عند المعتزلة امران الاول كونه معللا بالاغراض
والثاني كونه على وفق مصالح العباد اشار الى اعتبارهما
ههنا بقوله كي ينتهوا ويطيعوا ثم لما كان الحال
قيدا للفعل مقارنا مضمونها لمضمونه في الوجود اعتبر
زيادة كل واحد من طغيانهم وعمههم بحسب ازدياد

عمرهم

اغواء الشيطان وكان الاغواء حاصلا بتمكين الله تعالى
واقداره اياه على الاغواء كان تعالى سببا بعيدا
لتزايد الطغيان فاسند اليه تعالى لذلك ذكره ينجي
زاده وهو قوله اسند جواب لما الثانية الواقعة
بعد قالوا ذلك اي قوله تعالى ويمدهم الى الله تعالى
اسناد منصوب باسناد الفعل الى المسبب على صيغة
اسم الفاعل قال ينجي زاده يعني ان قوله تعالى
ويمدهم في طغيانهم بمعنى يعطيهم المدد في الطغيان
مشتمل على مجازين مجاز في المفرد وهو المدد
في الطغيان فانه حقيقة فيما يكون من جنس
الطغيان والتوغل في الكفر ولما اريد ما تزايد من
الرين كان مجازا لانه ليس من جنس الطغيان بل
هو امر مسبب عنه فان الطغيان والاصرار على
الكفر سبب لخذلان الله تعالى اياهم والخذلان
لتزايد الرين فظهر ان الرين الزايد ليس من
جنس الطغيان بل هو امر اخر متفرع عليه فلا يكون
تحصيله فيهم مدا في الطغيان فاطلاق المد عليه
مجاز لغوي وكذا اسناده اليه تعالى اسناد من
قبيل اسناد الفعل الى المسبب لان الكفر والرين
ومدده كلها من افعاله الكفرة عند المعتزلة الا ان
تزايد الرين وما كان مددا له لما كان مسببا عن
منع الله تعالى الطافه عنده اسند المد بمعنى تزايد
الرين اليه تعالى لانه تعالى مسببه فهو مجاز عقلي
واضاف تعالى الطغيان اليهم اي الى المنافقين
بقوله في طغيانهم ليلا يتوهم نائب المفعول
ان اسناد الفعل وهو قوله تعالى ويمدهم اليه

الطاء المهملة والكسر لها قال في القاموس طغى كرضي
طغيا وطغيانا بالضم والكسر كلقيان بالضم ولقيان
بالكسر قال في القاموس لقيه كرضيه لقاء ولقاءة
ولقيا ولقيانا ولقيانة بالكسر ولقيا ولقيانا
ولقية ولقي بضمهن تجاوز الحد في العتو بالتشديد
مصدر عتا يعتو عتوا من باب قعد استكبر فهو
عات كذا في المصباح والغلو بالتشديد ايضا غلا
في الدين غلوا من باب قعد تصلب وتشدد حتى
جاوز الحد وفي التنزيل لا تغلوا في دينكم كما في
المصباح وقال في الصحاح غلا في الامر يغلو غلوا
اذا جاوز فيه الحد وفي الكفر والضلال قال في
المصباح طغا طغوا من باب قال وطغى طغيانا من
باب تعب ومن باب نفع لغة ايضا والاسم الطغيان
وهو مجاوزة الحد وكل شيء جاوز المقدار والحد في
العصيان فهو طاغ واطغيته جعلته طاغيا وفي القاموس
طغا جاوز القدر وارتفع وغلا في الكفر وأسرف
في المعاصي والظلم واصله اي الطغيان تجاوز اي
تباعد وخروج الشيء عن مكانه عدي التجاوز بعن وقد
وقع مثله في كلامهم كما في عبارة الرضي والزمخشري
والسكاكي وقد اعترض عليه السيد في حواشي الرضي
فقال جاوزت الشيء وتجاوزت به بمعنى وتجاوز
عنه بمعنى عفا يعني ان المتعدي بعن انما هو بمعنى
العفو والمغفرة فهذه العبارة واشالها مخالفة
لكلام العرب وكانه ضمن التجاوز معنى التباعد والميه
ذهب كثير من الفضلاء ذكره الخفاجي ويؤيده
ما في القاموس جاز الموضع جوزا وجوازا ومجازا
وجاز به وجاوزه جوازا سار فيه وخلفه وتجوز

عن

عمرهم واشار الله بقوله فما زادوا اي المنافقون
الا طغيانا وعمها واما الحصر فلا دلالة عليه في نظم
القران وانما هو مستفاد من المقام فحذفت اللام
من يمدهم وعدي الفعل الى مفعوله بنفسه من
قبيل الحذف والايصال كما قدمناه في قوله تعالى
واختار موسى قومه اي من قومه وقال الخفاجي
ان الحذف والايصال خلاف الاصل وكونه لا
يتعدى الا بالحرف غير مسلم عند اهل اللغة فتذكره
او التقدير هذا جواب رابع للمعتزلة على
ان مدهم من المدد بارشادهم للادلة العقلية
والنقلية وافاضة ما يحتاجون اليه استصلاحا
منه تعالى لاحوالهم هذا مبني على مذهبهم
في وجوب الصلاح والاصلح على الله تعالى وهم
اي المنافقون مع ذلك المدد للاستصلاح يعمهون
في طغيانهم ويلزم عليه تخلف مراده تعالى وهو
مذهب المعتزلة واما عندنا فمحال والكلام في
تقدير مذهبهم فلا يضرنا وقال في تفسير المغني
والاية دليل لاهل السنة والجماعة فانه قال
تعالى ويمدهم وهو اثبات فعل نفسه وقال في
طغيانهم يعمهون وهو اثبات فعل العبد فدل
على ان العبد فاعل والله لفعله خالق وبطل
قول الجبرية ان لا فعل للعبد وقول القدرية
ان لا صنع لله في فعل العبد ولا يرد علينا قوله
تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون لان
ما خلق له الجنس غير ما اريد منهم وسياتي ذلك
في محله ان شاء الله تعالى وليس في الاية ذكر
الارادة ولا تخلفها كما لا يخفى والطغيان بالضم

وقيل في مجاوزتهم قدرهم ومعناه يطيل مكثهم في
طغيانهم في الدنيا وقيل يطيل مكثهم في جزاء طغيانهم
في العقبى والعمه بالها غير المشقوطة في البصيرة وهي
عقيدة القلب والغطنة كذا في القاموس وقال
الراغب يقال لقوة القلب المدركة بصيرة وبصر
وجمعها بصائر والعمى بالقصر في البصر وهو يقال
للجارحة الناظرة وللقوة التي فيها وجمعه ابصار
ولا يكاد يقال للجارحة بصيرة ذكره الراغب
فعلى هذا يكون البصر عاما والبصيرة خاص وقال
الخفاجي العمه في البصيرة كالعمى في البصر ظاهره
انهما متباينان لاختصاص احدهما بالباطن والآخر
بالظاهر وهو مخالف لقول الزمخشري العمى
عام في البصر والرأي والعمه في الرأي خاصة
لانه جعل بينهما عموما وخصوصا مطلقا وهو
المشهور وقد ايد بقوله تعالى فانها لا تعمى الابصار
ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ولك ان تقول
في التوفيق بينهما ان العمه مخصوص بالقلب
والعمى بالبصر بل بالعينين اذ لا يقال للفاقد احداهما
اعمى بل اعور ثم يجوز به لما في القلب وشاع حتى
صار حقيقة عرفية لغوية ولذا لم يذكره في الاساس
في المجاز فان نظرنا الاصل الوضع كانا متغايرين
كما ذكره المصنف وان نظرنا للاستعمال والحقيقة
الثابتة كان كما ذكره الزمخشري ولما كان له صفتان
اعمى وعمي كحذر وحقيقه كما في المصباح عمه في طغيانه
عمها من باب تعب اذا تردد متحيرا وتقاصه ما خوذ من
قولهم ارض عمهاء اذا لم يكن فيها امارات تدل على

عن ذنبه لم يواخذه به كتجاوز وجاز وقال في
المصباح جاز المكان يجوزه جوزا وجوازا سار فيه وتجاوز
عن الشيء عفوت عنه وصفحت وقال الخفاجي
الطغيان المصدر يكون مضموما كالكفران ومكسورا كالحرمان وقد سمعنا في مصدر اللقيا كما اشار اليه المصنف
وقال الراغب الفرق بين الطغيان والعدوان
ان العدوان تجاوز المقدار المامور بالانتهاء اليه
والوقوف عنده والطغيان تجاوز المكان الذي
وقف فيه ومن اخذ بما عين من المواقف الشرعية
والمعارف العقلية فلم يزعها فيما يتعاطاه فقد طغا
ومنه طغا الماء اي تجاوز الحد المعروف فيه قيل والبغي
طلب تجاوز قدر الاستحقاق تجاوزه او لم يتجاوزه
واصله الطلب ويستعمل في التكبر لان المتكبر طالب
منزلة ليست له قال تعالى انا لما طغى الماء حملناكم
في الجارية فان كل شيء جاوز فقد طغا وقيل للفرعون
انه طغا اي اسرف في العصيان حتى ادعى الربوبية
وقال ابن الجوزي في زاد المسير الطغيان الزيادة
على القدر والخروج عن حد الاعتدال في الكثرة يقال
طغا البحر اذا هاجت امواجه وطغا السيل اذا جاء بماء
كثير وفي المراد بطغيانهم قولان احدهما انه كفرهم
قاله الجمهور والثاني انه عتوهم وتكبرهم قاله ابن
قتيبة وقال النسفي في تفسيره قال ابن عباس رضي
الله عنهما والسدي في طغيانهم اي في كفرهم وضلالهم
وقيل هو اظهار القوة على من لا قوة له وقيل اي
في غلوهم في الكفر وقيل في عتوهم وقيل في تكبرهم
وقيل في جهلهم وقيل في عماهم وقيل في تماديهم

خفاء العلم عمي له بطريق الاستعارة وقيل اعمي
صفة من عمي عليه الامر التبس اي ملتبس الهداية
الي طرقها علي من يجهله ويتحير فيه وقد يقال
اعمي فعل ماضي اي اخفي طرق الهدا وقال
النسفي في تفسيره يقال ذهبت الله لعها اذا لم
يدر اين ذهبت وقال ابن عباس رضي الله عنهما
ومجاهد والربيع في معني يعمهون يترددون وقيل
يتحيرون وقيل يعمهون عن رشدهم فلا يبصرونه
وهذه الصفات الثلاث فيهم اما التردد فهو في
قوله تعالي مذبذبين بين ذلك واما التحير ففي
قوله تعالي ولا يهتدون سبيلا واما العمي ففي
قوله تعالي عمي فهم لا يبصرون ثم قوله تعالي
في طغيانهم مذكور في القران في صفة الكافرين
والمبتدعين والمرتدين والمنافقين قال تعالي
في الكفار فتلك الذين لا يرجون لقاءنا في طغيانهم
يعمهون وقال في المبتدعين من يضلل الله فلا
هادي له ونذرهم في طغيانهم يعمهون وقال في
المرتدين ونقلب افئدتهم وابصارهم كما لم يؤمنوا
به اول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون وفي
المنافقين في هذه الاية ويمدهم في طغيانهم يعمهون
ثم لا ينبغي ان يفرح العبد بطول العمر وامتداده
ولا بكثرة امواله واولاده والله تعالي يقول في
احاديث في حق العمر ويمدهم في حق المال والبنين
يحسبون انما نمدهم فكان طول العمر لهم خذلانا
وكثرة الاموال والاولاد حرمانا ثم لهم في مقابلة
هذا المدد لا يحمد فليمدد له الرحمن مدا ثم قال
ونمد له من العذاب مدا وقرجعل لعدوه في الدنيا

النجاة فهو عَمِه واعمه وعَمِيَ عَمىً فقد بصره فهو
اعمى والمراة عمياء والجمع عمى من باب احمر وعميان
ايضا ويعدى بالهمزة فيقال اعميته ولا يقع العمى
الا على العينين جميعا ويستعار العمى للقلب كناية
عن الضلالة والعلاقة عدم الاهتداء فهو عَمِه واعمى
القلب وهو اي العمه التحير في الامر عمه كمنع
وفرح عمها وعموها وعموهة وعِمها نا فهو عَمِه
وعامه وجمعه عمهون وعَمْه كركع وارض عمها
لا اعلام بها كما قال المصنف يقال رجل عامه وعمه
كحذر وارض عمها لا منار بها المنار العلم وما يوضح
بين الشيئين من الحدود ومحجة الطريق كذا في القاموس
وقال الخفاجي وتحقيقه كما عرفته ان اصل العمه
عدم الامارات في الطريق التي تنصب لتدلهم
من حجارة وتراب ونحوهما وهو المنار ثم يجوز به
عن التردد والتحير مطلقا وصار هذا حقيقة ثابتة
واليه اشار المصنف والزمخشري كغيرهما فاشار
بالتحير الى المعنى المستعمل فيه واشار بقوله ارض
عمها الى وصفه الاصلي فمن قال ان هذا من توصيف
المحل بوصف من فيه لم يصب انتهى قلت هو شيخي
زاده القايل ذلك وعبارته الظاهر انه من توصيف
المحل بوصف من فيه لم يصب انتهى وظاهر كلامه
انه لم يجزم بذلك قال اي الشاعر وهو رؤبة بن
العجاج الراجز المشهور في وصف مفازة ومهمهٍ اطرافه
في مهمه اعمى الهدى بالجاهلين العُمِه اي ربّ
مفازة لا تنتهي سعة بل اطرافها من جوانبها
في مفازة اخرى اعمى الهدى اي اخفى المنار
بالقياس الى من لا درايته له بالمسالك جعل الشاعر

ضمت تشبيها بناء الفاعل وقيل للفرق بين واو الجمع
والواو الاصلية نحو لو استطعنا وقيل لان الضمة هي
اخف من الكسرة لانها من جنس الواو وقيل حركت بحركة
الياء المحذوفة فان الاصل اشتريوا وقال ابن عطية
في تفسيره واشتروا اصلة الذين واصله اشتريوا تحركت
الياء وانفتح ما قبلها فانقلبت الفا فحذفت لالتقاء
الساكنين وقيل استثقلت الضمة على الياء فسكنت
وحذفت لالتقاء الساكنين وحركت الواو بعد ذلك
لالتقاء الساكنين بعدها وخصت بالضم لوجوه منها
ان الضمة اخت الواو واخف الحركات عليها ومنها
انه لما كان واو جماعة ضمت كما فعل بالنون في
نحن ومنها انها ضمت اتباعا لحركة الياء المحذوفة
قبلها قال ابو علي صار الضم فيها اولى ليفصل بينها
وبين واو او ولواو هذان يحركان بالكسر وقرا ابو
السماك قعنب العدوي بفتح الواو في اشتروا الضلالة
وقراها يحيى بن يعمر بكسر الواو وقال السمين وقرئ
بكسرها على اصل التقاء الساكنين وبفتحها لانها اخف
واجاز الكسائي همزها تشبيها لها بادور وابو
وهو ضعيف لان ضمها غير لازم وقال ابو البقاء ومنهم
من يختلسها فيحذفها لالتقاء الساكنين وهو ضعيف
جدا لان قبلها فتحة والفتحة لا تدل عليها **الضلالة**
مفعول اشتروا قال ابن عطية الضلالة والضلال
التلف نقيض الهدى الذي هو الرشاد الى المقصد
بالهركب **بالهدى** متعلق باشتروا واختاروها
اي الضلالة عليه اي على الهدى واستبدلوها اي
الضلالة به اي بالهدى ادخل الباء المستبدل على
المتروك الذي كانه كان في يده فتركه وعدي

الاشترا

مالا ممدودا وللولي في الاخرة ظلا ممدودا وقال
تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج ان من
نعمي على امتك اني قصرت اعمارهم كيلا تكثر ذنوبهم
واقللت اموالهم كيلا يشتد يوم القيامة حسابهم
واخرت ازمانهم كيلا يطول في القبور حبسهم ۞
اولئك رفع بالابتدا والذين وصلته خبره ذكره
السهيلي وهو اشارة الى المنافقين قال ابو حيان
في النهر اشارة الى الذين تقدم ذكرهم الجامعين
للاوصاف الذميمة كما تقدم في المتقين حيث ذكرت
اوصافهم اشير اليهم باولئك وقال الخفاجي
موقع هذا لموقع اولئك على هدى ومقاله لانه
بعد ذكر المنافقين وصفاتهم القبيحة المفصلة
فكانه قيل من اين دخل عليهم هذه القبايح ولم
تنفعهم النذر والنصايح فاجيب بانهم وان استعدوا
لغير ذلك فانما خسروا اولئك على ما مر لانهم ابطلوا
استعدادهم الفطري فاستبدلوا الهداية بالضلالة
حتى خسرت صفقتهم وفقدوا الاهتداء للطريق
المستقيم ووقعوا في تيه الحيرة والضلال ثم لا
يخفى موضع الضلالة بعد النعمة الذي اصله الضلال
في الكفار التي لا منار لها وهذه الاية تعليل لاستهزائهم
الاستهزاء البليغ والمدفي الطغيان على سبيل
الاستيناف او هي جملة مقررة لقوله ويمدهم
الذين اشتروا بتحريك الواو بالضمة لالتقاء
الساكنين وجعلت الحركة ضمة لمناسبة الواو وفي
عليها اخف من الكسرة وقال الفراء انها حركت
بحركة المحذوف قبلها ذكره الخفاجي وقال السمين
والمشهور ضم واو اشتروا لالتقاء الساكنين وانما

ذكره الراغب وقال الخفاجي الثمن العوض وهو اعم
من القيمة لانها المثل المقاوم له وان استعملت بمعناه
ايضا لتحصيل ما يطلب من الاعيان بيان لما احتراز
من بذل المال لتحصيل المنفعة فانه استيجار لا اشتراء
ذكره شيخي زاده فان كان احد العوضين تثنية عوض
وهو البدل وجمعه اعواض مثل عنب واعناب كذا
في المصباح ناضا نض الثمن حصل وتحصل وقال ابن
القوطية نض الشيء حصل والناض من المال ماله مدة
ويقال واهل الحجاز يسمون الدراهم والدنانير
نضا وناضا قال ابو عبيد انما يسمونه ناضا اذا تحول
عينا بعد ان كان متاعا لانه يقال ما نض بيدي
منه شيء اي ما حصل وخذ ما نض من الدين اي ما
تيسر وهو يستنض حقه اي ينجزه شيا بعد شيء
ذكره في المصباح وقال الخفاجي الناض بنون وضاد
معجمة مشددة المراد به النقد وهو الدراهم والدنانير
ويستعمل بمعنى الناجز تعين ذلك الناض من حيث
انه لا يطلب لعينه لانه غير مقصود ان يكون فاعل
تعين بتاويل كونه ثمنا وقال الخفاجي وان يكون
فاعل تعين وتعين بدله اي اعطاء ذلك الناض
وهو هنا اعطاء الهدي ان يكون اشترا حيث
اعرضوا عنه ولم يكن مقصودا لهم وانما مقصودهم
الضلالة من جهلهم وعمي قلوبهم فكانت الضلالة
هي المشتراة لهم والهدي الذي فطروا عليه ثمنا
لانه ناض عندهم من حيث ان كل مولود يولد على
فطرة الاسلام كما سنذكره والا اي وان لم يكن
في مطلق البيع احد العوضين ناضا اي دراهم
ودنانير فاي العوضين نصورته اي حصلت

في

الاشتراء نفسه للماخوذ المختار ذكره الخفاجي وقال
شيخي زاده هذا مبني على ما تقرر من انه الباء تصحب
المتروك الذي كان في يده ثم اعرض عنه لتحصيل
غيره وان فعل الاشتراء انما يتعدى بنفسه الى
الماخوذ المختار وقال خسرو كان الاحسن والابين
لما سياتي ان يقول استبدلوها به او اختاروها
عليه بالعكس واستعمال او مكان الواو وانهى
قلت لما كان اختيار الشيء سابقا على الاستبدال
به قدم الاختيار على الاستبدال فان الانسان يختار
الشيء اولا ثم يشتريه فيستبدل به غيره دون العكس
ولم يرد بكل منهما تغيير معنى الاشتراحتى يستعمل
او مكان الواو وانما اراد كلاتهما معنى الاشتراهنا
وقوله لما سياتي يعني في قول المصنف والمعنى
انهم اخلوا بالهدى الى اخره فان فيه اخر قوله
اختاروا واستعمل فيه او مكان الواو فانه لما عبر
بالاخلال مكان الاستبدال وقال محصلين الضلالة
كان هذا معنى مستقلا يحسن تقديمه وعطف المعنى
الاخر عليه بالواو وهو قوله او اختاروا الى اخره فانه غير
قوله هنا اختاروها فليتامل وقال الخفاجي في ذلك
وما قبل انه الاحسن ليس بشيء لان المراد انهم جعلوا بين
الاختيار والاستبدال ولا وجه للعطف بالواو وقدم
الاختيار لانه المراد في الحقيقة وما سياتي شيء اخر
سياتي بيانه واصله اي الاشتراء ومعناه الحقيقي
في عرف اهل اللغة وهو تصريح بان الاختيار والاستبدال
معنى مجازي له ذكره شيخي زاده بذلك اي اعطاء الثمن
هو اسم لما ياخذه البايع في مقابلة المبيع فيما كان
نقدا او سلعة وكل ما يحصل عوضا عن شيء فهو ثمنه

محصلا اي غير ما في يده سواء كان اي ما في يده وله
قدرة عليه من المعاني كما هنا او من الاعيان جمع عين
وهي الشيء المحسوس قال الخفاجي والاشتراء مجاز
وهو اما مجاز مرسل لان الاشتراء استبدال خاص
اريد به المطلق او استعمل في لازمه ويجوز ان يكون
هذا مراد الزمخشري بالاستعارة لانها تستعمل بمعنى
المجاز مطلقا وتسمى استعارة لغوية وذهب
بعض شراح الكشاف الى انها الاستعارة المتعارفة
لتشابههما في الاعطاء والاخذ ولا يضر كونه
جزء المعنى لان وجه الشبه كما يكون خارجا يكون
داخلا كما صرح به اهل المعاني وجوز بعضهم ان
يكون استعارة مكنية وتخييلية بان يشبه الضلالة
بالمبيع والهدي بالثمن تشبيها مضمرا في النفس
بجامع الاختيار فيهما ويجعل الاشتراء قرينة له
تخييلية ثم ان ما ذكره المصنف هو ما في الكشاف
بالمعنى وقد صرح اولا بان معناه الحقيقي مختص
بالاعيان وهذه الحقيقة عرفية لغوية وقال
شيخي زاده لفظ اشتروا في الاية استعارة تبعية
شبه الاعراض عن الهدي الذي في يده باعتبار
تمكنه منه وقدرته على تحصيله محصلا بذلك غيره الذي
هو الضلالة بالاشتراء الحقيقي الذي هو بذل النقد
بمقابلة العين لاشتمالهما على مطلق الاستبدال
فاطلق اسم الاشتراء على الاعراض المذكور ثم اشتق
منه لفظ اشتروا ومنه اي استعارة لفظ الاشتراء
الاعراض المذكور قول الشاعر قبيل هو ابو النجم يصف
كبره وهرمه اخذت اي تعوضت بالجمة بضم الجيم
وتشديد الميم مجتمع شعر الراس وقال في المصباح

الجمة

في نفسه صورته بصورة الثمن بان كان غير مقصود
والعوض الاخر هو المقصود فباذله اي معطيه يقال
له مشتر واخذه بايع ولذلك اي لاعتبار التصور في
ذلك عدت بالبنا للمفعول الكلمتان اي البيع والشرا
من الاضداد اي كل واحد منهما يراد به الاخر فكل واحد
منهما بدل على ضده قال الخفاجي المراد بالكلمتين
البيع والشرا وما شاركهما في المادة وقوله ولذلك
اشارة لما ذكر ولما دل عليه الكلام من دلالة احدهما
على البذل والاعطا والاخر في الاخذ الذي يقابله
واستعمال كل منهما في مكان الاخر على البدل والاضداد
جمع ضد والمراد بها عند الاطلاق في اللغة اذا قالوا
هو من الاضداد كلمات وردت في كلام العرب
موضوعة بالاشتراك للضدين كالجون الموضوع
للابيض والاسود وفي قوله عدت اشارة الى ان
بعض اهل اللغة ذكر ذلك الا انه في الحقيقة ليس
منها لان كلا منهما انما اطلق على الطرفين باعتبار
تشابههما لا باعتبار تضادهما وقال في المصباح
وانما ساغ ان يكون الشرا من الاضداد لان المتبايعين
تبايعا الثمن والمثمن فكل من العوضين مشترى
من جانب مبيع من جانب ثم استعير بالبنا
للمفعول للاعراض بكسر الهمزة مصدر اعرض يعرض
قال في المصباح اعرضت عنه اضربت وليت
عنه وحقيقته جعلت الهمزة للصيرورة اي اخذت
عرضا اي جانبا غير الجانب الذي هو فيه عما
اي عن الامر الذي في يده اي لم تقدر عليه حال
كونه محصلا بصيغة اسم الفاعل به اي بالذي
في يده او بذلك الاعراض غيره بالنصب مفعول

عمرا قصيرا وهو كناية عمن يبدل شبابه بمشيبه
وهذا استبدال مرغوب عن باهر حقير قبيح ثم قال
كما اشتريت اي كاشتراء المسلم اي الرجل الذي
دخل في دين الاسلام ثم ارتد عنه والعياذ بالله
تعالى اذ تنصر اي رجع الى دين النصرانية
والمراد بالمسلم المتنصر جبلة بن الايهم الغساني
وكان وفد على عمر رضي الله عنه واسلم وهو
ملك فكتب عمر رضي الله عنه الى امراء الشام
اي نواحي لها ان جبلة ورد الينا في مراءة قومه فاسلم
فاكرمته ثم سار الى مكة فطاف فوطئ ازاره رجل
من بني فزارة فلطمه جبلة لطمة هشم بها انفه
وكسر ثنايا فشكاه الى عمر رضي الله عنه فقال
له اما العفو واما القصاص فقال اقتص مني
وانا ملك وهو سوقة فقال له قد سوى بينكما
الاسلام فساله التاخير الى الغد فامهله فلما اتى
الليل هرب مع قومه الى الشام وارتد وكان كما قيل
ندم بعد ذلك وقال شعرا ابن امية
فيا ليت امي لم تلدني وليتني ٭ صبرت على القول الذي قاله عمر
وتعريف المسلم كما اتفق عليه الشراح للعهد وفي
الشعر لطيفة ادبية وهي انه اذا كان المراد بالمسلم
جبلة وسبب رد ته لطمة البدوي لطمة اسقطت
اسنانه ففيه مناسبة لقوله وبالثنايا الواضحات
الدرر اوقال شيخي زاده في استيفا قصة جبلة
وتمام شعره هذا تلميح الى قصة جبلة بن الايهم
وهي انه كان رجلا نصرانيا من غسان وكان
اخر ملك من ملوك غسان تقدم الى عمر رضي
الله عنه واسلم ثم سار الى مكة فطاف واتفق ان

رجلا

الحمة من الانسان مجتمع شعر ناصيته يقال هي
التي تبلغ المنكبين راسا ازعرا هذه الالف للاطلاق
والازعر افعل من الزعر لزاي معجمة وعين وراء مهملتين
لاصلع ذكره الخفاجي وقال في المصباح زعر زعرا
من باب تعب قل شعره فالذكر زعر وازعر والانثى
زعراء وقد اخذت ايضا بالثنايا جمع ثنية مشددا اليا
قال في المصباح الثنية من الاسنان جمعها ثنايا
وثنيات وفي الفم اربع الواضحات صفة للثنايا
الدردرا بضمتين مغارس اسنان الصبي وقيل ان
المراد هنا الاسنان الساقطة الباقية الاصول من
الدرد بالفتح تحات الاسنان الي الانحاء اي الاصول
بانهيارها وانفتاتها الي الاصول ذكره الخفاجي
والدردرا مفعول اخذت المقدر والالف للاطلاق
ايضا وهي اللاحقة للمردف المنصوب واخذت
ايضا بمعني تعوضت بالطويل العمرا اي العمرا الطويل
فلما قدمت الصفة انقلب العمرا بدلا من الطويل
او عطف بيان له ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي
والمتبادر انه مضاف ومضاف اليه كزيد الطويل النجاد
عمرا مفعول اخذت المقدر ايضا جيذرا بالجيم والذال
المعجمة اي قصيرا او هو وصف عمرا اي عمرا قصيرا
قال في القاموس الجيذرا القصير الغليظ الشثن الاطراف
وقال الخفاجي الجيذر كضيغم بجيم وياء مثناة
تحتية يليها ذال معجمة او مهملة ثم راء مهملة وقال
ابو سهل الهروي الصواب الجيدر بدال مهملة والباء
في قوله بالجمة باء البدلية اي استبدلت بالشعر
التام الكثير شعرا راس اصلع وبالثنايا الحسنة
الواضحة ثنايا مكسورة او ساقطة وبالعمر الطويل

وجه يندفع به الاشكال الذي يرد عليها وهو انهم
لم يكونوا علي هدي فكيف اشتروا الضلالة به اما
تطبيقها علي الاول فبقوله والمعني اي معني لهاية
انهم اي المنافقين اخلوا يقال اخل الرجل بكذا اذا
تركه او لم يأت به واخل بالشيء قصر فيه كذا في
المصباح بالهدي الذي جعل الله تعالي لهم اي
للمنافقين اسوة لغيرهم من بني ادم بالفطرة
اي الخلقة التي فطر اي خلق الناس كلهم عليها
يقال فطر الله الخلق فطرا من باب قتل خلقهم
والاسم الفطرة بالكسر قال تعالي فطرة الله التي
فطر الناس عليها وقوله عليه الصلاة والسلام كل مولود
يولد علي الفطرة قيل معناه الفطرة الاسلامية والدين
الحق وانما ابواه يهودانه وينصرانه اي ينقلانه
الي دينهما وهذا التفسير مشكل اذ حمل اللفظ علي
حقيقته لانه يلزم منه انه لا يتوارث المشركون
مع اولادهم الصغار قبل ان يهودوهم وينصروهم
واللازم منتف بل الوجه حمله علي مجازه قبل البلوغ
وذلك اذا اقامة الابوين علي دينهما سبب يجعل
الولد تابعا لهما في حكم الكفر مع وجود الايمان الفطري
فلما كانت الاقامة سببا جعلت تهويدا وتنصيرا مجازا
ثم اسند الي الابوين توبيخا لهما وتقبيحا عليهما فكانه
قال وانما ابواه باقامتهما علي الشرك يجعلانه مشركا
ويفهم من هذا انه لو اقام احدهما علي الشرك واسلم
الاخر لا يكون مشركا بل مسلما وقد جعل البيهقي هذا
معني الحديث فقال وقد جعل رسول الله صلي
الله عليه وسلم الاولاد قبل ان يفصحوا بالكفر وقبل
ان يختاروه لانفسهم حكم الاباء فيما يتعلق باحكام

الدنيا

رجلا من فزارة وطئ ازاره فلطمه جبلة فهشم بها
انفه وكسر ثنایاه فمضى الفزاري المظلوم الى
عمر رضي الله عنه فشكى منه فحكم اما العفو واما
القصاص فقال جبلة اتقتص مني وانا ملك
وهو سوقي فقال عمر رضي الله عنه شملك واياه
الاسلام فلا تفاضل بينكما الا في العاقبة فسأل جبلة
التاخير الى الغد فلما كان من الليل ركب في بني عمه
ولحق بالشام مرتدا نعوذ بالله تعالى وروي
ان جبلة ندم على ما فعل من غير اقلاع وانشد ٥
تنصرت بعد الحق عار اللطمة ٥ ولم يك فيها لو صبرت لها ضرب
وادركني فيها الجاج حمية ٥ فبعت لها العين الصحيحة بالعور
فيا ليت امي لم تلدني وليتني ٥ صبرت على القول الذي قال الاعجم
٥ ٥ وبعدها ٥ ٥
ويا ليتني بالشام ادنى معيشة احادث قومي فاقد السمع والبصر
ويا ليتني ارعى المخاض بقفرة ٥ وكنت اسيرا في ربيعة او مضر ٥
ثم اشتر بالبنا للمفعول فيه اي في لفظ الاشترا
بعد استعماله في المعنى الثاني على طريق الاستعارة
استعمل في معنى ثالث وهو اعم من الثاني وهو استعماله
للرغبة اي الاعراض عن الشي طمعا في غيره سوا
كان ذلك الشي في يده او لا وقال الخفاجي اصل
الاشترا في عرف اللغة وحقيقته كان استبدال
الاعيان بالاعيان ثم استعمل مجازا لما يعم العين
والمعنى ثم توسعوا فيه فاراد وا به مطلق الرغبة
عن شي سوا كان عينا او لا في يده او لا طمعا في
غيره سوا حصل ذلك الغير اولا وقال شيخي زاده
لما ذكروا المعنيين المجازيين وكان كل واحد منهما
محتملا ههنا اراد تطبيق الاية الكريمة بهما على

للاخذ والاعطاء وكون المعطي حاصلا في يد المشتري
حتى يجب كونهم على هدى بل هو بمعنى الاختيار
والترجيح والاعراض عن الاخر سواء كان في يده
اولا ولا شك ان اختيار الضلالة على الهدى لا يقتضي
كونهم على هدى فاندفع الاشكال ايضا وقال
ابو حيان في النهر الاشتراء هنا مجاز كني به عن
الاختيار لان المشتري للشيء مختار له موثر والضلالة
الكفر والهدى الايمان جعل تمكينهم من اتباع الهدى
كالثمن المبذول في المشتري وقال ابو البركات
عبد الله ابن احمد بن محمود النسفي في المدارك وانما
قال اشتروا الضلالة بالهدى ولم يكونوا على
هدى لانهم في قوم امنوا ثم كفروا او في اليهود الذين
كانوا مومنين بمحمد صلى الله عليه وسلم فلما جاءهم
كفروا به او جعلوا لتمكنهم منذ كان الهدى قايم فيهم
فتركوه بالضلالة وفيه دليل على جواز البيع تعاطيا
لانهم لم يتلفظوا بلفظ الشراء ولكن تركوا الهدى
بالضلالة عن اختيار وسمي ذلك شراء فصار
دليلا لنا على ان من اخذ شيأ من غيره وترك عليه
عوضه برضاه فقد اشتراه وان لم يتكلم به والضلالة
الحيود عن القصد وفقد الاهتداء يقال ضل منزله
واستعير للذهاب عن الصواب في الدين وقال
عمر بن محمد بن احمد النسفي في تفسيره قال ابن عباس
وابن مسعود رضي الله عنهم اخذوا الكفر وتركوا
الايمان وقال قتادة استحبوا الضلالة على الهدى
اي آثروها وقيل اي اختاروها وقيل اي استبدلوها
وهو كقوله ومن يتبدل الكفر بالايمان ثم هذا
على قول الذين قالوا ان الاية نزلت في حق اليهود

يرجع

الدنيا واما بعد البلوغ فوجود الكفر من الاولاد لا
ينسب حقيقة الى الاباء ذكره في المصباح وكذلك قال
البغوي ولا عبرة بالايمان الفطري في احكام الدنيا
وانما يعتبر الايمان الشرعي المامور به المكتسب بالا
ختياره قال فابواه يهودانه مع وجود الايمان
الفطري وهو العهد الذي اخذه عليهم بقوله
الست بربكم قالوا بلى محصلين حال من الضمير
في لهم الضلالة بدل الهدى المذكور الذي ذهبوا
اليها بنفاقهم وكفرهم باطنا وقال شيخي زاده وحاصله
ان المراد بالهدى الهدى الذي جبلوا عليه وهو
خلقهم عقلاء مميزين متفكرين متمكنين من تحصيل
العقايد الصحيحة والاخلاق الحميدة المرضية والتجنب
عن العقايد الباطلة والاخلاق الردية وهو الفطرة
السليمة عن كل خلل ونقصان المهيأة لقبول كل
فضل واحسان ولا شك ان هذا الهدى كان حاصلا
لهم وفي ايديهم وانهم كانوا عليه ثم استبدلوا به الضلالة
فلا مجاز في ثبوت الهدى بهذا المعنى لهم بل في
اطلاق لفظ الهدى عليه فان لفظ الهدى مجاز
مرسل فيه من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب
لان تلك الفطرة سبب للهدى فلما كانوا على
هدى بالمعنى المذكور وانهم اخلوا به وحصلوا بدله
الضلالة صح ان يقال لهم اشتروا الضلالة بالهدى
واما تطبيقها على الثاني فبقوله او اختاروا اي
المنافقون الضلالة وهي اضمار الكفر واظهار
الايمان واستحبوها اي رجحوها بمحبتهم لها على
الهدى الذي فطروا عليه قال شيخي زاده يعني
ان الاشتراء ليس بمعنى الاستبدال المقتضي

زيادة

نزلت في جميع الكفار قاله ابن عباس وابن مسعود
رضي الله عنهم والثاني انها في اهل الكتاب قاله
قتادة والسدي ومقاتل والثالث انها في المنافقين
قاله مجاهد واشتروا بمعنى استبدلوا والعرب
تجعل ما آثرت شيأ على شئ شتريا له وبايعا للاخر
والضلالة والضلال بمعنى واحد وفي كيفية
استبدال هم الضلالة بالهدى ثلاثة اقوال احدها
انهم امنوا ثم كفروا قاله مجاهد والثاني ان اليهود
امنوا بالنبي قبل مبعثه فلما بعث كفروا به قاله مقاتل
والثالث انه الكفار لما بلغهم ما جاء به النبي من الهدى
فردوه واختاروا الضلال كما نوا كمن ابدل شيأ
بشئ فما ربحت عطف بالفاء الدالة على تعقب
نفي الربح وبنفس ما وقع الاشتراء تحقق عدم الربح
ذكره ابو حيان في النهر تجارتهم فاعل ربحت
ترشيح هو في اللغة بمعنى التزيين وبمعنى
التربية والتقوية قال في المصباح رشح الناء
النبت ترشيحا رباه فترشح وقال في الصحاح
الترشيح ان ترشح الام ولدها باللبن القليل تجعله
فيه شيأ بعد شئ لئلا ان يقوى على المص وتقول
فلان يرشح للوزارة اي يربى ويوهل لها وترشح
الفصيل اذا قوي على المشي وهو راشح وامه مرشح
وقال في القاموس الترشيح التربية وحسن القيام
على المال وترشح الفصيل قوي على المشي وهو
راشح وامه مرشح كمحسن وقال الخفاجي اصل معنى
الترشيح وحقيقته الوضعية خروج البلل والقطر
الصغار مما يشتمل على شئ مايع ماء كان اولا وعاء
كان او غيره كالضرع وفي المثل وكلا ناد بالذي

فيه

يرجع الى قوله تعالى وكانوا من قبل يستفتحون
على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به
وكان هذا استبدالا منهم الضلالة بالهدى وعلى
قول من جعلها في حق المنافقين وهم لم يكن لهم
في الهدى حظ فمعناه اخذوا النفاق وتركوا الاخلا ص
اضلالا لانهم استبدلوا الضلالة بالهدى وهذا
كما في قوله تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور
وفي حق الكفار يخرجونهم من النور الى الظلمات
وليس هذا بطريق النقل بل بالابقاء على الاصل
ثم هذا مجاز وهو متعارف اهل اللسان وهو
ابلغ في البيان واوقع في القلوب والاذان وهو
كثير في القرآن قال فجعلناه هباء منثورا وقال
لما طغا الماء وقال وآية لهم الليل نسلخ منه النهار
وقال وما نريهم من آية الا هي اكبر من اختها
وقال نادوكم فدعوتكم وقال هؤلاء اشتروا الضلا لة
بالهدى وقوله سبحانه الضلالة بالهدى قيل الكفر
بالايمان وقيل الشك بالايقان وقيل الجهل بالعلم
وقيل الفرقة بالجماعة وقيل النفاق بالاخلاص
وقيل الدنيا بالاخرة وقيل النار بالجنة ومعناه
اختيار الدنيا ضلال والعمل بما يوجب النار ضلال
واختيار الاخرة هدى والعمل بما ينال به الجنة
هدى ثم في هذا دليل على ان حكم البيع يثبت
بالتعاطي من غير تكلم بالايجاب والقبول فان
هؤلاء سموا مشترين بترك الهدى واخذ الضلال
من غير تكلم بهذه المبادلة اشار اليه الامام
ابو منصور وقال ابن الجوزي في زاد المسير في
سبب نزول الاية ثلاثة اقوال احدها انها

بعد توشيحا ثم بين وجه كونه ترشيحا بقوله لما استعمل
تعالى لما اشتروا في قوله اشتروا الضلالة بالهدى
في معاملتهم اي المنافقين معه تعالى قال شيخي
زاده والمراد بمعاملتهم استبدالهم الضلالة بالهدى
او اختيارهم اياها عليه اي ولما استعمل الاشتراء فيها بطريق
الاستعارة التبعية بقرينة ذكر الضلالة والهدى
وقال الخفاجي يعني انه تجوز بالاشتراء كما مر وعبر
بالمعاملة ليشمل الوجوه السابقة مع ما في لفظ
المعاملة بمعناها العرفي المعروف من مناسبة
البيع والشراء وفيه لطف ظاهر اتبعه اي ذكر بعده
تعالى اشارة الى فاء التعقيب بما اي بلفظ
او بالشخص الذي يشاكله اي الاشتراء الحقيقي
يعني يشابهه ويناسبه قال في المصباح يقال
ان الشكل الذي يشاكل غيره في طبعه او وصفه
من اشكاله وهو يشاكله اي يشابهه وقال شيخي
زاده اتبع هذا الاستعمال والاستعارة بما يشاكله
اي يلايم الاشتراء الحقيقي ويناسبه تمثيلا علة لقوله
اتبعه اي تصويرا ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي
هو تمييز او مفعول لاجله لخسارهم وفي نسخة لخسارتهم
والخسار بفتح الخاء المعجمة الخسران المعروف حقيقته
ومجازه ذكره الخفاجي وقال في المصباح خسر في
تجارته خسارة وخسرا وخسرانا ويتعدى بالهمزة
فيقال اخسرته فيها وخسر خسرا وخسرانا ايضا هلك
وقال في القاموس خسر كفرح وضرب خسرا وخسرا
وخسرا وخسرا وخسرانا وخسارة وخسارا ضل
فهو خاسر وخير وخيسري والتاجر وضع في تجارته
او غبن وقال شيخي زاده اي ما فاتهم من فوايد

الهدى

فيه ترشيح ولا يختص بالجلد من الحيوان كترشيح الجبين
وترشيح القرب وان كان في بعض كتب اللغة ما يوهمه
ثم ان العرب كنوا به عن تربية الام ولدها لانها
ترشحه بلبنها قليلا قليلا فقالوا رشحت الخزانة
ولدها اذا عودته الشيء بعد الشيء ورشحت الام ولدها
باللبن اذا جعلته في فيه شيأ فشيأ حتى يقوى
على مصه ثم تجوز وابه تجوزا مبنيا على الكناية
عن مطلق التربية والتهيئة لامر ما فقالوا
فلان ترشح للوزارة اذا تهيأ لها ثم نقلوا اهل
المعاني لما يلايم المعنى المجازي غير القرينة
المعينة والظاهر اخذه من الاخير لما فيه من
تقوية المعنى المجازي وتربيته وتحقيق معناه
في اصطلاحهم انه لفظ يذكر مع المجاز يناسب
معناه المراد منه ظاهرا للمعنى المجازي سواء
تقدم او تاخر وسواء كان مستعملا في معناه الحقيقي
اولا وسواء كان المجاز استعارة كرايت في الحمام
اسدا ذا لبد او مجازا مرسلا نحو له في الكرم يد طولى
وقد يصحب التشبيد والتجريد وقال السيد زاده
وترشيح المجاز في الاصطلاح ان يؤتى بصفة او
تفريع كلام ملايم معناه الحقيقي وهو في الاستعا
كثير وقد يوجد في المجاز المرسل كما يقال لفلان
يد طولى اي قدرة كاملة والفرق بينه وبين
الاستعارة التخييلية مع ان في كل منهما اثبات لوازم
المستعار منه للمستعار له ان الترشيح انما يكون
بعد تمام الاستعارة بقرينتها ولا شبهة ان
التخييل في المكنية قرينة لها فلا يكون ترشيحا
مع كونه ملايما للمستعار منه بل ما زاد عليه من ملايما

الكلام المشتمل على نفي وقد قد يكون النفي التقييد
وقد يكون لتقييد النفي فما ضربته تاديبا بل
اساءة سلب للتعليل والعمل للفعل وما ضربته اكراما
له اي تركت ضربه تعليل للسلب والعمل للنفي وعلى
هذا الاصل ينبغي ان النكرة في سياق النفي انما
تعم اذا تعلقت بالفعل لا بالنفي وان اسناد الفعل
المنفي الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا
قصد نفي الاسناد مثل ما نام الليل بل صاحبه ومجازا
اذا قصد اسناد المنفي مثل ما نام ليلي بمعنى سهر
وما ربحت تجارتهم بمعنى خسرت وهذا يجري في
المجاز العقلي واللغوي ويجري في غير المنفي كالنهي
والشرط ثم انهم قالوا ان عدم الربح جعل كناية
عن الخسران لانه وان كان اعم منه الا ان التجارة
تستلزم غالبا عملا واتلافا فان لم يربح لم يخل من
الخسران لان المال غاد ورائح معدة لآفة النقصان
فان قلت ان كان راس مالهم الهداية وقد استبدلوها
بالضلالة فقد فقد راس المال فضلا عن الخسران
قلت هذا بناء على انهم عدوا ما نالوه في الدنيا
عوضا عنه او انه اكتفي في توبيخهم بالخسران
فكيف ما هم عليه من عدم راس المال وبه دار القايل
اذا كان راس المال عمرك فاحترس ٥ عليه من الانفاق في غير واجب ٥
ونحوه اي مثل ما ذكر قال شيخي زاده اي في كون
الاستعارة مرشحة باتباعها ما يلايم المستعار منه
قول الشاعر ولما رايت النسر هو طاير ابيض معروف
ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي النسر طاير معروف
واقواه الابيض ولذا شبه به الشيب وان كان
الاشهر تشبيه بالبوم كقوله ٥

الهدي بصورة خسار التجار في معاملتهم المتعلقة
بالاعيان ولم يقل تمثيلا لعدم ربحهم مع انه المناسب
لقوله فما ربحت تجارتهم بل قال تمثيلا لخسارهم
اشارة الي ان قوله فما ربحت تجارتهم كناية عن
الخسران فان انتفاء الربح لازم للخسران ينتقل
الذهن منه اليه بمعونة المقام لاسيما اذا انضم
اليه قوله وما كانوا مهتدين فانه يدل دلالة
ظاهرة على خسارهم فان التجارة الصادرة
عن الجهل تكون خاسرة علي ان الاغلب الاعم علي
انه قد قامت الدلايل السمعية علي تعيين الخسران
من قوله بئسما اشتروا به انفسهم فانه كما لا يوصف
به البيع الرابح فكذا لا يوصف به البيع العدل
وهو العقد الذي يكون ما يحصل به من المال
مساويا لراس المال وتدخروا انفسهم وقال
الخفاجي اي المقصود الاصلي من الترشح في
الاية تصوير ما فاتهم من نفع الهدي بصورة
خسارة التجار حتي كانه هو بعينه مبالغة في تخسرهم
في هذا الاستبدال ووقوعهم في اشنع الخسار الذي
يتحاشي عنه اولوا الابصار لا تصوير الاستبدال
بصورة التجارة فانه وسيلة الي ذلك المقصود وفي
قوله تمثيلا اشارة الي انه استعارة مرشحة
للاستعارة الاخري ولبد من الترشيح المصرف المبادر
منه عند الاطلاق وفي لفظ الخسار اشاره الي ان
عدم الربح عبارة عن الخسران وان كان اعم والمسند
الي التجارة عدم الربح لا الربح ثم ادخل عليه النفي
فانه ليس من المجاز في شيء وتحقيقه ما ذكره المحقق
التفتازاني في بحث الرؤية من شرح المقاصد ان

فهو وكر ووكرة واذا كان في الارض فهو افحوص واذحية
وقيل الوكر العش حيث كان في جبل او شجر والوكر
ايضا مصدر قولك وكر الطاير يكر اي دخل وكره
ذكره شيخي زاده وقال في المصباح عش الطاير ما
يجمعه على الشجر من حطام العيدان فان كان في جبل
او عمارة فهو وكر ووكن وان كان في الارض فهو
افحوص وجمع العش عشاش بالكسر وعششه وزان
عنبه وربما قيل اعشاش مثل قفل واقفال وذكر
في الوكر قال وكر الطاير عشه اين كان في جبل او شجر
والجمع وكار مثل سهم وسهام واوكار ايضا مثل ثوب
واثواب ووكر الطاير يكر من باب وعد اتخذ وكرا
وذكر بالتشديد مبالغة وقال ايضا الوكن للطاير
مثل الوكر وزنا ومعنى والموكن وزان مسجد مثله
وقال الاصمعي الوكن بالنون ماوى في غير عش
والوكر بالراء ماوى في العش والجمع وكنات بضم
الواو والكاف وقد تفتح للتخفيف وقال في الصحاح
مذحي النعامة موضع بيضها واذحيتها موضعها الذي
تفرخ فيه وهو افعول من دحوت لانها ترحوه
برجلها ثم تبيض فيه وليس للنعام عش بني وكريه
تثنية وكر بفتح الواو والضمير لابن دايه قال
شيخي زاده وضمير عز وعششن للنسر وضمير وكريه
لابن دايه والمراد بتعشيشه في وكري الغراب حلوله
ونزوله فيهما جاش بالجيم والشين المعجمة جواب لما
وهو من جاشت القدر تجيش اي غلت ذكره شيخي
زاده وقال في القاموس اجاش البحر والقدر وغيرهما
يجيش جيشا وجيوشا وجيشانا غلا والجيش الجند
او السايرون لحرب او غيرها له اي للعز والتعشيش

المذكورين

ابا يومة قد عششت فوق هامتي ٭ على الرغم مني حين طار غرابها
عز اي غلب وقهر ومنه العزة لان العزيز من شانه
ذلك ذكره الخفاجي وقال في المصباح عز الشيء
يعز من باب ضرب لم يقدر عليه وقال المرتضى
تعزز والاسم العزة والعز بالكسر فيهما فهو عز
بالفتح وقال في القاموس اذا عزاخوك فهن اي
اذا غلبك ولم تقدر تقاومه فلن له ومن عز بز اي
من غلب سلب والعزيز الملك لغلبته على اهل
مملكته ابن دايبة بالياء التحتية وهو كنية الغراب
الاسود ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي ابن دابة
الغراب وهو علم جنس له ممنوع من الصرف وانما
صرفه الشاعر هنا للضرورة وقد استعير ههنا
للاسود من الشعر الذي في سن الشباب وسمي الغراب
ابن دابة لانه يقع على دابة البعير الدبر من الدبر
بالتحريك اسم لقرحة الدابة والدابة اسم لموضع الرحل
والقتب من ظهره فينقرها فنسب اليها لكثرة مايرى
عليها او هي القفار وهي تغذوه كما تغذو الام وقيل
سمي به لان انثاه اذا طارت عن بيضها حضنها
الذكر فيكون كالدابة للانثى والعرب تقول اذا
اردت تكذيب احد تعرض غراب ابن دابة
وحريث ابن دابة وحريثه بذلك ابن دابة ويجوز
ان يراد هنا ان الصبا لسرعة زواله كاضغاث الاحلام
وخرافات الاكاذيب والاوهام وهو حسن ورشح
احد الاستعارتين بالاخرى وعشش الطائر تعشيشا
اي اتخذ عشا وعش الطائر موضعه الذي يجمعه
من دقاق الحيدان وغيرها للتفريخ فيه وهو في
اغصان الشجر واذا كان في جبل او جدار ونحوهما

التجارة ولا تكاد توجد تاء بعدها جيم الا تنج وتجر
والربح وهو الباب وربح في متطقه واما تجاه الشي
فاصلها واوطلب الربح اي الزيادة على راس المال
بالبيع والشرا نقدا او نسيئة وقال الخفاجي
فيه تسامح لان التجارة كما قال الراغب التصرف
في راس المال طلبا للربح انتهى قلت لعل مراد
المصنف بطلب الربح نفي التصرف ولذا قال
بالبيع والشرا وهما تصرف ظاهر فلا تسامح في
كلامه والربح الفضل اي الزيادة على راس المال
ربح في تجارته ربحا من باب تعب وربحا ورباحا
مثل سلام كذا في المصباح وراس المال بمعنى اصله
استعير فصار فيه حقيقة عرفية ذكره الخفاجي
ولذلك اي لكون الربح الفضل بمعنى الزيادة
صح بالبنا للمفعول اي الربح شفا بكسر الشين
المعجمة وتشديد الفا قال في المصباح شف
الشي يشف شفا مثل حمل يحمل حملا اذا زاد وقد
يستعمل في النقص فيكون من الاضداد يقال
هذا يشف قليلا اي ينقص واشففت هذا على
هذا اي فضلته وقال الخفاجي الشف بالفتح
والكسر يقال اشف بعض اولاده على بعض
اذا زاده عليه واسناده اي الربح الى التجارة
في قوله فما ربحت تجارتهم وهو اي الربح لا ربا بها
اي اصحابها يعني التجارة وهم التجار فهو
من المجاز العقلي واصله ربحوا في تجارتهم
وقال في المصباح وقيد الفعل الى التجارة
مجازا فيقال ربحت تجارتهم فهي رابحة وقال
الازهري ربح في تجارته اذا افضل فيها وارنح

فيها

المذكورين صدري الصدر من الانسان وغيره مصروف
والجمع صدور مثل فلس وفلوس كذا في المصباح وقوله
جاش له صدري خارج عن الاستعارة ولو قال بدله
طار له صدري كان احسن كما قلت ٥
واني لوكر غرابه سحرا ٥ يوم فطار الصبر من صدري ٥
ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده المراد بقلبان الصدر
اضطرابه استعار لفظ النسر للشيب ولفظ ابن
دايغ للشعر الاسود ورشح الاستعارتين بان اتبعهما
بذكر التعشش وبالوكرين لان الغراب يكون له
وكران وكر للشتاء ووكر للصيف والوكران استعارة
للحية والراس او للفودين وهما جانبا الراس كما ان
التعشش استعارة للحلول والنزول وكون التعشش
والوكر ترشيحا للمجاز لاينافي كونهما استعارتين فان
كونهما ترشيحا ليس باعتبار المعنى المقصود بهما بل
باعتبار لفظهما ومعناهما الاصلي فان الترشيح قد يكون
باقيا على حقيقته تابعا للاستعارة ولا يقصد
به الا تقويتها كقولك رايت اسدا وافي البراثن بن
الاظفار فانك لم ترد به الا زيادة تصوير الشجاع وانه
اسد كامل من غير ان تذهب بلفظ البراثن الى معنى
اخر وقد يكون مستعارا من ملايم المستعار منه للايهام
المستعار له كما في البيت فان لفظ الوكرين كما ذكر
استعير فيه من معناه الحقيقي للراس واللحية او الفودين
ولفظ التعشش للحلول والنزول فهما مع كونهما
مستعارين ترشيحان لتينك الاستعارتين لا باعتبار
المعنى المقصود بهما بل باعتبار لفظهما ومعناهما
الاصلي والتجارة مصدر تجر تجرا وتجارة كذا في القاموس
وقال في المصباح تجر تجرا من باب قتل واتجر لغة في

اذا اضيف اليه ما صلح ان يوصف به واريد به ما
سواه لم يجز مثل ان تقول ربح عبدك و تريد
ربحت في عبدك والي هذا المعنى ذهب الفراء وابن
قتيبة والزجاج و قال ابوحيان في النهر ولما صور
الضلالة والهدى مشتريا و ثمنا وكان ذلك مجازا شبهه
ببعض اوصاف الحقيقة بقوله فما ربحت تجارتهم
فاضاف مجازا الى مجاز وقال الخفاجي واورد عليه
ان الربح الفضل على راس المال وهو صفة للتجارة
لا للتاجر واجيب بان هذا معناه في الاصل ثم نقل
الى تحصيله اذ هو بذلك المعنى لا يصلح ان يكون مصدرا
لاتجر وهو المقصود بالتفسير وفيه ما لا يخفى اذ لو كان
الفضل معناه الاصلي لم يكن الاسناد مجازيا فالظاهر
ان يقال انهم تسمحوا في تفسيره بالفضل نظرا الى حاصل
المعنى المراد منه هنا وحقيقته الافضال لا الفضل
قال الازهري ربح في تجارته اذا افضل فيها وكذا نقله
في المصباح ثم ان المصنف جعل المسند الربح وفي الكشاف
اسناد الخسران الى التجارة من الاسناد المجازي
وقد قيل عليه ان حقه ان يقول كيف اسند الربح كما
ذكره المصنف لان النفي لا مدخل له في الاسناد فالفعل
اذا اسند الى غير فاعله لملابسة بينهما كالنوم الى الليل
كان مجازا عقليا سواء كان الاسناد مثبتا او منفيا
فقولك نام ليلي وما نام ليلي كلاهما مجاز لان
النوم قد اسند بهما الى غير ما هو له اما بطريق الاثبات
او بطريق النفي ورد بانه ليس بشيء لان نسبة الفعل
قد تكون ثبوتية و قد تكون سلبية وكل واحدة
منهما تعتبر في نفسها الا ترى انك اذا قلت ما ربحت
التجارة قبل الناجر لم يكن هناك مجاز اصلا و على هذا

تحقه

فيها بالالف صادف سوقا ذات ربح وقال في
الصحاح ربح في تجارته اي استشف وتجارة رابحة
يربح فيها وقال الراغب الربح الزيادة الحاصلة
في المبايعة ثم يتجوز به في كل ما يعود من ثمرة
عمل وينسب الربح تارة الى صاحب السلعة وتارة
الى السلعة نفسها نحو قوله تعالى فما ربحت تجارتهم
على الاتساع في العبارة لتلبسها اي التجارة بالفاعل
لانها فعله فهي صفته فيصح اسناد الفعل اليها
لقيامها بقامه حيث لا ثبوت لها الا فيه قال ابن
عطية في تفسيره واسند الربح الى التجارة كما قالوا
ليل قايم ونهار صايم والمعنى فما ربحوا في تجارتهم
وقرا ابراهيم بن ابي عبلة فما ربحت تجارتهم
بالجمع وقال النسفي في المدارك واسناد الربح الى
التجارة من الاسناد المجازي ومعناه فما ربحوا
في تجارتهم اذ التجارة لا تربح وقال النسفي الاخر
في تفسيره ثم هو مع الاستعارة من مقلوب الكلام
كقوله تعالى فاذا عزم الامر اي عزموا عليه
وقوله والليل اذا يسري اي يسري فيه بل مكر الليل
والنهار اي مكرهم فيهما وقال السفاقسي في تفسيره
اي ما ربحوا في تجارتهم بل خسروا كقوله عز وجل
فاذا عزم الامر اي عزموا عليه وقال الشاعر

واهوى من نهبان اما نهاره ۞ فاعمي واما ليله فبصير ۞

۞ ۞ وقال اخر ۞ ۞

حارث قد فرزت عيني هجي ۞ فنام ليلي وتجلي غمي ۞

وقال ابن الجوزي في زاد المسير بعد ذكر البيت الثاني
والليل لا ينام وانما ينام فيه وانما يستعمل مثل هذا
فيما يزول فيه للاشتراك ويعلم مقصود قايله واما

الربح تكون خاسرة غالبا الى اخر عبارته وقال الخفاجي
لكن الاول هو الاولى يعني ارجاع ضمير اسناده اي
الربح كما ذكرنا وليس المراد بعدم ربح التجارة مجرد
نفي الربح عنها حتى يكون الاسناد حقيقيا بل سياق
الاية يقتضي عدم ربح التجارة باعتبار ضلالهم
وكفرهم في مقابلة ربحها باعتبار هداية المومنين
واخلاصهم في الدين فالاسناد مجازي ولابد ولمشابهتها
اي التجارة اياه اي الفاعل الحقيقي من حيث انها
اي التجارة سبب الربح والخسران والفعل ملابسات
شتى يلابس الفاعل والمفعول به والمصدر والزمان
والمكان والسبب فاسناده الى الفاعل حقيقة
وقد يسند الى هذه الاشياء على طريق المجاز لملابساتها
الفاعل في ملابسة الفعل ذكره الخفاجي وقال
سبحى زاده مشابهة التجارة الفاعل الحقيقي في
ملابسة الفعل بكل واحد منهما فان الربح والخسران
كما يلابسان فاعلهما الحقيقي وهو التاجر يلابسان
التجارة ايضا من حيث انها سبب لهما فيكون اسنادهما
اليها من قبيل اسناد الفعل الى سببه وقال الخفاجي
عن عبد القاهر الجرجاني ليس المراد بالمشابهة
بين الفاعلين الحقيقي والمجازي المشابهة التي
تبتنى عليها الاستعارة بل الجهة التي راعاها
المتكلم حين اعطى احدهما حكم الاخر والظاهر
انها هي الملابسة بعينها ثم قال اذا اسند فعل
للامير الى بعض خواصه لم يبعد ان يقصد هناك
المبالغة في تشبيهه بالامير حتى كانه هو انتهى قلت
يعني في قولك بنى الامير المدينة مثلا فان الذي
باشر البناء غيره ولكنه سبب في ذلك فاسند الفعل

الي

فحقه ان يقول كيف اسند عدم الربح الي انه عدل
عنه تنبيها علي ان عدم الربح هنا كناية عن الخسران
وكان اعم منه ثم اسند واشار بذلك الي انه لو
اقتصر علي عدم الربح كان منسوبا الي ما هو محله فلا
مجاز نعم اذا كني به عن الخسران واسند الي التجارة
كان مجازا وفايدة هذه الكناية التصريح بانتفار مقصود
التجارة مع حصول ضده بخلاف ما لو قيل فخسرت تجارتهم
وكذا الحال فيما اذا قلت ما صام نهاره بمعنى افطر
وما نام ليله بمعنى سهر فانه يكون من قبيل المجاز
وان قصد بهما نفي الصوم عن النهار والنوم عن
الليل فقط كما في تركك ما صام النهار وما نام الليل
لم يكن منه قطعا والضابط ان الفعل اذا نفي عن
غير فاعله وقصد مجرد نفيه عنه كان حقيقة واذا
اول ذلك النفي بفعل اخر نايب للفاعل ونحو
كان مجازا انتهي قلت وقد ارجع شيخي زاده عبارة
المصنف الي عبارة الكشاف بقوله الظاهر ان ضمير
اسناده راجع الي الخسار في قوله تمثيلا لخسارهم
علي وفق ما في الكشاف من قوله كيف نسب الخسران
الي التجارة فان عدم الربح وان لم يكن نفس الخسران
ولا مستلزما له بل هو اعم منه بحسب نفس مفهومه
لوجوده بدون الخسران في صورة البيع بالعدل
وهو البيع الذي يكون ما حصل به من المال مساويا
لراس المال لا ازيد منه حتي يكون رابحا ولا انقص
حتي يكون خاسرا الا انه جعل كناية عن الخسران
بقرينة قوله سابقا اولئك الذين اشتروا الضلالة
بالهدي ولا حقا وما كانوا مهتدين فان التجارة
الصادرة ممن لم يهتد لطريق التجارة وتحصيل

في قول الشاعر

وتظن سلمى انني ابغي بها بدلا اراها في الضلال تهيم

وما ذكروه من عدم تعقبه على الاشتراك فيه انه لو عطف عليه ومعناه اخلوا بالهدي الذي فطروا عليه ومضي ما كانوا مهتدين ايضا تضييع راس مالهم من الفطرة السليمة وهما مستقاربان فلا وجه للعطف فيه على انه قد يقال المعطوف بالفا مجموعهما والخبر ان كما يعقب الاشتراك فكذلك جهلهم الفطري مستمر فيتعقب باعتبار اجزائه الاخيرة وانما ذكر احترازا لان الخبران قد يكون لافة نادرا لا لعدم اهتدائهم لطرقه فتدبر انتهى قلت وجه التدبر ان في الافة عدم الاهتداء ايضا غايته ان الافة سبب اخر والمسبب عدم الاهتداء فيرجع الامر الى عدم الاهتداء فهو من باب التكميل المسمى بالاحتراس قال في التلخيص في بحث الاطناب بالتكميل ويسمى الاحتراس وهو ان يوتى في كلام يوهم خلاف المقصود بما يدفعه كقول الشاعر

فسقى ديارك غير مفسدها صوب الربيع وديمة تهمي

ولما احتمل هنا ان يكون عدم رزقهم وهو خسارهم بغير فقد الهداية دفع هذا الاحتمال بقوله وما كانوا مهتدين لكن العطف هنا يمنع من ذلك الاحتراس كما لا يخفى لوجود الاتصال والاحتراس انما يكون بجملة منفصلة عما قبلها كقوله تعالى اذلة على المومنين اعزة على الكافرين قال المولى عصام في الاطول شرح التلخيص فانه لو اقتصر على وصفهم بالاذلة على المومنين لتوهم ان ذلك لضعفهم فاتى على سبيل التكميل بقوله اعزة على الكافرين دفعا لهذا الوهم

واشعار

لي السبب مجازا فان الفعل يلابس السبب كما يلابس
الفاعل والمفعول والمصدر والزمان والمكان
كما سبق وهو عين ما تقدم في قول المصنف على
الاتساع تلبسها بالفاعل ويفرق بينهما بان ذاك
تلبس بالمصدر وهذا تلبس بالسبب وكلاهما جايز
كما عرفت وهو معني قول الخفاجي وهذا مناف
لما ذكره هنا وان امكن التوفيق بينهما فتدبر انتهي
قلت اراد بالمنافاة انه غير ما سبق في عبارة المص
فان العطف باو علي الملابسة للفاعل يقتضي المغا
يرة
ولا مغايرة وامكان التوفيق ما ذكرناه وقوله
فتدبر اي في عبارته اولا من انها ملابسة للفاعل
من حيث انها مصدر وملابستها للفاعل ثانيا من
حيث انها سبب الربح والخسران كما صرح به وما كانوا
اي المنافقون مهتدين هذه الجملة معطوفة
علي قوله فما ربحت تجارتهم ذكره السمين وقال
الخفاجي عن السيد الشريف ان عطفه علي قوله
تعالي اشتروا الضلالة بالهدي اولي بل هو
الصواب كما قيل لان عطفه علي فما ربحت تجارتهم
يوجب ترتبه علي ما قبله بالفا فيلزمه تاخره عنه
والامر بالعكس الا ان يقال ان ترتيب قوله وما
كانوا مهتدين باعتبار الحكم والاخبار وهذا وجه
قوله اولي فلا يرد عليه شئ كما قيل ولو جعل قوله
وما كانوا مهتدين حالا كان وجها وجيها ففي هذه
الجملة ثلاثة اوجه وقال انه لو كان معطوفا علي
اشتروا كان الظاهر تقديمه لما في تاخيره من
ايهام عطفه علي ما يليه وحينئذ يكون الاحسن
ترك العطف فيقطع احتياطا كما ذكره اهل المعاني

انما هو التمكن من ادراك الهدي فالمثبت في الاعتياض
غير المنفي اخيرا لان ذلك بالقوة وهذا بالفعل وقال
ابن عطية وما كانوا مهتدين قيل المعنى في شرائهم هذا
وقيل على العموم اطلاق وقيد في سابق علم الله تعالى
وكل هذا يحتمله اللفظ وقال ابن الجوزي في زاد المسير
فيه خمسة اقوال احدها وما كانوا مهتدين في علم الله
الثاني وما كانوا مهتدين من الضلالة الثالث وما
كانوا مهتدين الى تجارة المؤمنين الرابع وما كانوا مهتدين
في اشترا الضلالة الخامس انه قد لا يربح التاجر ويكون
على هدي من تجارته غير مستحق للذم فيما اعتمده فنفى
الله عز وجل عنهم الامرين من مبالغة في ذمهم وقال
النسفي في تفسيره كان هنا تصلح للماضي وللحال
وللاستقبال فقوله وما كانوا مهتدين اي وما كانوا
على الهدي فلن لكم خذلوا فاختاروا الضلالة على الهدى
وقيل وما هم بمهتدين في الحال لتمكنهم بالضلال
قبل وما كانوا مهتدين اي لا يؤمنون من بعد وقال
السمين المهتدي اسم فاعل من اهتدى وافتعل هنا
للمطاوعة ولا يكون افتعل للمطاوعة الا من فعل متعد
وزعم بعضهم انه يجي من اللازم واستدل على ذلك
بقوله
حتى اذا اشتال سهيل في السحر كشعلة القابس ترمي بالشرر
قال فاشتال افتعل لمطاوعة شال وهو لازم وهذا
وهم من هذا القايل لان افتعل هنا ليس للمطاوعة
بمعنى فعل لطرف جمع طريق يذكر في لغة نجد وبه
جاء القران في قوله تعالى فاضرب لهم طريقا في
البحر يبسا ويونث في لغة الحجاز والجمع طرق بضمتين
وجمع الطرق طرقات وقد جمع الطريق على لغة

التذكير

واشعارا بان ذلك تواضع منهم للمومنين ولذلك
عدي بعلي لتضمن معنى العطف اي العطف عليهم
بالميل اليهم والرقة لهم ويجوز ان يكون من قبيل
تضمين الشرف والعلو اي اذلة لهم مع فضلهم عليهم
كذا في الايضاح الى اخر عبارته ومنه قول المتنبي
اذا خلت منك الحمص لاخلت ابدا ٥ فلا سقاها من الوسمي باكره ٥
٥ ٥ وقول الاخر ٥ ٥
كانت اذا ابصرتني في القوم محتشما ٥ قال السرور له قم غير مطرود ٥
وكون الواو للاستيناف لا للعطف خلاف الاصل وايهام
العطف كاف في منع الاحتراس لايهام اتصاله بما قبله
فليس بتكميل فان التكميل لدفع الايهام وانما هو تتميم
والتتميم على ما في التلخيص هو اذ يوتى في كلام لا يوهم
خلاف المقصود بفضلة لنكتة وقال عصام في
الاطول خرج عنه تتميم ذكر في كلام يوهم خلاف
المقصود فان الفرق بين التتميم والتكميل بان
النكتة في التتميم غير دفع وهم خلاف المقصود لا بان
لا يكون في كلام يوهم خلاف المقصود اذ لا مانع من
اجتماع التتميم والتكميل والنكتة في التتميم كالمبالغة
في قوله تعالى ويطعمون الطعام على حبه في وجه
كون الضمير للطعام واما على كونه لله فلا يكون من
الاطناب لانه لتاكيد اصل المراد وقال ابو حيان
في النهر وما كانوا مهتدين تتميم لمعنى المقصود بهذه
الجملة ويقال لهذا في علم البيان التتميم ومقول
هذه الجملة اخبار بان هولاء ما سبقت لهم هداية
بالفعل ليلا يتوهم من قوله بالهدي انهم كانوا على
هدي فيما مضى فبين وما كانوا مهتدين مجاز قوله
بالهدي ودل على ان الذي اعتاضوا الضلالة به

كلمة ويجوز تسكين ثانيه بمعنى المطلوب وقال
في المصباح والطلبة وزان كلمة والجمع طلبات ما تطلبه
من غيرك لان راس مالهم اي المنافقين كان الفطرة
اي الخلقة فطر الله الخلق فطرا من باب قتل خلقهم
والاسم الفطرة بالكسر قال الله تعالى فطرة الله
التي فطر الناس عليها كما في المصباح السليمة عن
دنس الكفر وسوء العقايد والاخلاق والعقل هو في
الاصل مصدر عقلت الشيء عقلا من باب ضرب تدبرته
وعقل يعقل من باب تعب لغة ثم اطلق العقل الذي
هو مصدر على الحجا واللب ولهذا قال بعض الناس
العقل غريزة يتهيا بها الانسان الى فهم الخطاب
كذا في المصباح الصرف اي الخالص عن معارضة الوهم
وغلبة الهوى فلما اعتقدوا اي المنافقون هذه
الضلالات جمع ضلالة المصرين عليها الظاهرة منهم
عند ذوي البصاير من المومنين بحيث يشار اليها
بطل استعدادهم الفطري عن اصله والاستعداد
اصل معناه طلب العدة بالضم وهي الهيئ والقابلية
ويكون بمعنى الاستحقاق والمراد به هنا الاستعداد القريب
من الفعلية الاستعداد الاصلي باق لا يزول
بالضلالات والاعتقادات الباطلة وان منعت
الوصول الى المطلوب ذكره الخفاجي واختل اي
تغير واضطرب ومنه الخل سمي بذلك لانه اختل من
طعم الحلاوة ذكره في المصباح عقلهم وان بقي اصله
الذي هو مبنى التكليف ولم يبق لهم اي للمنافقين
راس مال اصلا يتوسلون اي يتوصلون به اي براس
المال الى درك بفتحتين وسكون الراء الغة من ادركت
الشيء اذا بلغته ووصلت اليه ذكره الخفاجي الحق

المبين

التذكير اطرقة كذا في المصباح التجارة المذكورة في
قوله فما ربحت تجارتهم قال خرو ير بد دفع ما يرد
ان دفع اهتدائهم فد عطف علي انتفاء ربح تجارتهم
بالواو ورتبا معا بالفاء علي اشترا الضلالة بالهدي
فما وجه الجمع بينهما مع ذلك الترتيب علي ان عدم
الاهتداء قد فهم من استبدال الضلالة بالهدي فيكون
تكرارا لما مضي وحاصل الدفع ان وجه الجمع بينهما
كون الثاني ايضا ترشيحا للاستعارة واما وجه
ترتيبهما علي ما ذكر فكونهما لازمين له اما لزوم
الاول فظاهر واما لزوم الثاني فلان معني وما
كانوا مهتدين علي ما قالوا وما هم بمهتدين في الحال
لطرق التجارة او وما يكونون مهتدين لها وقد كان
المنفي في الملزوم اصل الهدي فحينئذ يصح الجمع
والترتيب بلا تكرار وقال سنان فان قيل ما وجه
عطف عدم اهتدائهم علي انتفاء ربح تجارتهم بالواو
وترتيبهما معا علي اشترا الضلالة بالهدي بالفا
مع ان عدم الاهتداء قد فهم من استبدال الضلالة
بالهدي فيكون تكرارا لما مضي اجيب بان راس مالهم
هو الهدي فلما استبدلوا به ما يضاده ولا يجامعه اصلا
انتفي راس المال بالكلية فناسب ان يفرع علي ذلك
بالفا عدم اتصافهم باضافة الربح وعدم اهتدائهم
لطرق التجارة فيعود هذا ايضا الي الترشيح ولما
كان المراد بعدم الاهتدا لطرق التجارة لاعدم الاهتدا
في الدين انتفي التكرار ايضا فان المقصود عند التجار
منها اعني من التجارة سلامة راس المال اي اصل المال
واستفادة الربح بالزيادة في المال وهولاء المنافقون
قد اضاعوا الطلبتين تثنية طلبة بفتح فكسر بزنة

والذي ينبغي ان يقال ان كاف التشبيه لها ثلاثة
احوال حال يتعين فيه ان تكون اسما وهي ما اذا
كانت فاعلا او مجرورة بحرف او اضافة مثال
الفاعل اتنتهون ولن ينهى البيت المذكور ومثال
جرها بحرف قول امرئ القيس ورحنا بكابن الما
بجنب وسطنا تصوب فيه العين طورا وترتقي
" " وقول الاخر "
ورمت بكالهراوة اعوجي اذا جرت الرياح لها ذبابا
ومثال جرها بالاضافة قول الاخر فصيروا مثل كعصف
ماكول ومال يتعين ان تكون فيها حرفا وهي الواقعة
صلة نحو جاء الذي كزيد لان جعلها اسما يستلزم حذف
عائده مبتدا من غير طول الصلة وهو ممتنع عند
البصريين وحال يجوز فيها الامران وهي ما عدا
ذلك نحو زيد كعمرو وابعد من زعم انها زائدة في
الا نية ذكره السمين الذي في محل خفض بالاضافة
استوقد نارا صلة الذي لما جاء تعالى
بحقيقة حالهم اي المنافقين بعني لما بين بقوله
ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر
الى ههنا حقيقة حال المنافقين وصفتهم عقبها
بالتشريد اي ذكر عقبها اي عقب حقيقة حالهم
قال في المصباح كل شي بعد شي فقد عاقبه وعقبه
تعقيبا وقال الراغب التعقيب ان يأتي بشي بعد
اخر وقال تبعي زاده باب اراد هنا ان تكشف
عنها كشفا تاما ويبرزها في معرض المحسوس
المشاهد بضرب يقال ضرب الله مثلا وصفه
وبينه كذا في المصباح وقال الراغب ضرب
المثل هو من ضرب الدراهم وهو ذكر شي اثره

يظهر

المبين ونيل بفتح النون اي بلوغ يقال نال من عدوه
ينال من باب نعب نيلا بلغ منه مقصوده كذا في المصباح
الكمال في القوة العلمية والعملية فهذا هو اضاعة
الطلبة الاولى ويلزمها اضاعة الثانية لانهم اذا لم يبق
لهم راس مال كيف يتاتى منهم ان يتجروا بها
ويكتسبوا الفوائد الحقة والمعارف المطابقة
للواقع ويستكملوا بحسب قوتهم النظرية والعملية
ذكره شيخي زاده فبقوا بقي الشيء يبقى من
باب تعب بقاء وباقية دام وثبت ويتعدى
بالالف يقال ابقيته كذا في المصباح خاسرين
في الدنيا والاخرة آيسين جمع آيس من ايس ايسا
من باب تعب وكسر المضارع لغة واسم الفاعل
ايس على فعل وفاعل كما في المصباح عن الربح في
تجارتهم فاقدين للاصل الذي هو راس المال
اشارة الى اشتراء الضلالة بالهدى وقوله آيسين
اشارة الى عدم الاهتداء وقوله خاسرين اشارة
الى عدم الربح في التجارة ذكره سنان سلمهم اي
المنافقين وهو مبتدا كمثل جار ومجرور خبره
فيتعلق بمحذوف على قاعدة الباب ولا مبالاة بخلاف
من يقول ان كاف التشبيه لا تتعلق بشيء والتقدير
مثلهم مستقر كمثل واجاز ابو البقاء وابن عطية ان
تكون الكاف اسما هي للخبر ونظره بقوله الا عشي
انتهون ولن ينهى ذوي شطط ۞ كالطعن يذهب فيه الزيت والفتل ۞
وهذا مذهب الاخفش يجيز ان تكون الكاف اسما
مطلقا واما مذهب سيبويه فلا يجيز ذلك الا في شعر
واما تنظيره بالبيت فليس كما قال لانا في البيت
نضطر الى جعلها اسما لكونها فاعلا بخلاف الآية

لانه ياخذ كل جانب من اللجاج انتهى وهو مخالف
لتفسير اهل اللغة ذلك بالشدة ولكن قال في الصحاح
لده يلده خصمه فهو لادّ ولدود ورجل يلندد والند
اي خصم مثل الالد وهو يقتضي ما ذهب اليه عصام
وقال في المصباح لده لدا من باب نصب اشتدت
خصومته فهو الد والمراة لداء والجمع لد من باب
احمر ولاده ملادة ولوادا من باب قاتل ولد الرجل
خصمه لدا من باب قتل شدد خصومته فهو لدّ
تسمية بالمصدر ولادّ على الاصل ولد ود بلغة
وقال في القاموس الالد الخصم الشحيح الذي لا
يزيغ الى الحق كالالندد واليلندد وقال الراغب
اصل الالد الشديد اللدد اي صفحة العنق وذلك
اذا لم يمكن صرفه عما يريده لانه اي ضرب المثل
يركب بالضم من اراه اي حمله على الروية الامر
المتخيل اي الذي يتخيله الوهم من الامور ولا حقيقة
له قال في المصباح خيل الرجل على غيره تخييلا مثل
لبس تلبيسا وزنا ومعنى اذا وجه الوهم اليه محققا
اي له حقيقة في الخارج وتبرك الامر المعقول اي
الذي لا يدرك الا بالعقل كالمعاني محسوسا اي يكاد
ان يرى بالحس قال الخفاجي ولهذا تضرب
الامثال لمن يخاصم لاث خصومته بسبب انقياده
للوهم وعصيان العقل فاذا تفكر زالت الخصومة
لامحالة وفي هذا اشارة الى ان ما سبق الى هنا
المقصود منه توبيخهم وبيان حالهم وان
احتوى على استعارات وتجوزات لان المثل
في محاوراتهم يضرب بعد تقرير المراد وقال
غيره وكان الاحسن ان يقول قاد في القلب

ارفع

يظهر في غيره المثل بفتحتين وضرب الله مثلا اي
وصفا كذا في المصباح زيادة في التوضيح والتقرير
اي توضيح معاني احوالهم وتقريرها في نفوس
السامعين وهو مبالغة في البيان وقال
الخفاجي لما ذكر صفات المنافقين عقبها
بضرب المثل لزيادة ايضاحها فانه اذا تخيل
من المعاني شيء لم يصل الى التحقيق ابرزه
المثل في معرض المحقق وكذا اذا توهم ولم
يتيقن اخرجه في صورة المتيقن ولو غاب
عن الحس صيره كالمحسوس المشاهد وربما تكون
المعاني التي يراد تفهيمها معقولة صرفة فالوهم
ينازع العقل في ادراكها حتى يحجبها عن اللحوق
بما في العقل فيضرب الامثال تبرز في معرض
المحسوسات فيساعد الوهم العقل في ادراكها
فانه اي ضرب المثل اوقع للقلب اي اكثر
وقوعا في القلب اي تاثيرا فيه وفي نسخة في
القلب واقمع من القمع وهو الصرف والمنع
او القهر والتذليل وفي القاموس قمعه قهره وذله
كقمعه وفلانا صرفه عما يريده واصله ضرب
الراس بالمقمعة فكني به عما ذكر وصار حقيقة
فيه ذكره الخفاجي الخصم اي الذي يخاصم
الالد بالدال المهملة اي الشديد الخصومة
قال الخفاجي الالد افعل تفضيل من اللدد وهو
شدة الخصومة وفسره بعضهم هنا بالخصومة
وفسر الخصم الالد بالخصم الاخصم كليل الليل وهو
سهومه انتهى قلت قاتله الله ذلك عصام ومثله
قول سنان الالد من اللدد وهو الجانب سمي به

والحكمة اصابة الحق بالعلم والعقل فالحكمة من
الله تعالى معرفة الاشيا وايجادها على غاية
الاحكام ومن الانسان معرفة الموجودات
وفعل الخيرات وهذا الذي وصف به لقمان
في قوله تعالى ولقد اتينا لقمان الحكمة ونبه
على جملتها بما وصفه بها والمثل بفتحتين في الاصل
اي اصل اللغة بمعنى النظير اي نظير الشي قال
الراغب اصل المثول الانتصاب والممثل المصور
على مثال غيره يقال مثل الشي اي انتصب وتصور
ومنه قوله عليه السلام من احب ان يمثل له الرجال
قليتبوأ مقعده من النار والتمثال الشي المصور
وتمثل كذا تصور قال تعالى فتمثل لها بشرا
سويا والمثل عبارة عن قول في شي يشبه قولا
في شي اخر بينهما مشابهة اما مشابهة احدهما الاخر وبصورته
نحو قولهم في الصيف ضيعت اللبن فان هذا
القول يشبه قولك اهملت وقت الامكان امرك
وعلى هذا الوجه ما ضرب الله من الامثال قال
تعالى وتلك الامثال نضربها للناس لعلهم
يتفكرون وفي اخرى وما يعقلها الا العالمون
والمثل يقال على وجهين احدهما بمعنى المثل
نحو شبه وشبه ونقض ونقض قال بعضهم
وقد يعبر بهما عن وصف الشي نحو قوله تعالى
مثل الجنة التي وعد المتقون والثاني عبارة عن
المشابهة لغيره في معنى من المعاني اي معنى كان
وهو اعم الالفاظ الموضوعة للمشابهة وذاك
ان الند يقال لما يشاركه في الجوهر فقط والشبه
يقال فيما يشاركه في الكيفية فقط والمساوي

يقال

اوقع والمخصم الا لد اقمع يعني لمراعاة السجع والا مرما
اي لامر عظيم بليغ اولامي مهم عظيم الشان ولم
يبينه تعظيما له اولعدم انحصاره في كلام مخصوص
لان كل محل ضرب فيه مثل له سر علي حدة وحكمة
مستقلة وقال الخفاجي والمراد بهذا الامر ما قررناه
لك يعني من كون المثل يدفع الخصومة ويوضح
المحجة وليس مخصوصا بذلك الكتاب الله تعالي في
كتبه المنزله علي انبيائه المرسله والكتب جمع
كتاب وهي اربعة التوراة والانجيل والزبور
والقرآن الامثال مفعول اكثر جمع مثل قال
الخفاجي وفي الانجيل سورة تسمي سورة الامثال
وفشت اي كثرت واشتهرت يعني الامثال
قال في المصباح فشا الشيء فشوا وفشوا ظهر وانتشر
وافشيته بالالف وقال في الصحاح فشا الخبر يفشو
اي ذاع وافشاه غيره وتفشي الشيء اي اتسع في
كلام الانبيا عليهم السلام حتي جعل الامام الترمذي
في سننه ابواب الامثال وذكر فيه ما ورد من ذلك
في الاحاديث النبوية والحكماء جمع حكيم وهو صاحب
الحكمة بكسر الحا المهملة وسكون الكاف من الحكمة بضمتين
وهي لجام الدابة قال في المصباح الحكمة وزان
قصبة للدابة سميت بذلك لانها تذل لها لراكبها
حتي تمنعها الجماح ونحوه ومنه استعاف الحكمة لانها
تمنع صاحبها من اخلاق الارذال وقال الراغب
حكم اصله منع منعا لاصلاح ومنه سمي اللجام للدابة
حكمة فقيد حكمت الدابة واحكمتها منعتها بالحكمة او
جعلت لها حكمة وكذلك حكمت السفينة واحكمتها
قال ابو حنيفة رضي الله عنه احكموا سفنكم

تكون كذا وعليه قوله تعالى كمن مثله في الظلمات
اي كمن هو مثال الزيادة فان اسوا بمثل ما
امنتم به اي بما امنتم به والمثل بفتحتين والمثيل
وزان كريم كذلك وقيل المكسور بمعنى شبه
والمفتوح بمعنى الوصف وضرب الله مثلا اي وصفا
والمثال بالكسر اسم من ماثله مماثلة اذا شابهه
وقد استعمل الناس المثال بمعنى الوصف والصورة
فقالوا مثاله كذا اي وصفه وصورته والجمع
امثلة والتمثال الصورة المصورة ثم قيل
المثل بالتحريك للقول اي المقول السائر اي
الشايع المشهور على الالسنة وهو مجاز مشهور
فيه صار كالحقيقة وحقيقته قطع المسافة
فشبه تداول الالسنة بتنقل الامكنة وقد افصح
عن هذا المعنى القايل في صفة تنقله في البلدان
وعدم استقراره في الاوطان
لا استقر بارض قد نزلت بها ٭ كاني بكر معي سار في مثله
وقال شيخي زاده ثم قيل للقول السايراي ثم نقل
من معناه اللغوي الى معنى اخر عرفي يتفرع عليه
معنى ثالث مجازي كما سيذكره والسايرهو الفاشي
المشهور الدايربين الناس ولا يكفي فشوه في تسميته
مثلا بل لا بد مع فشوة ان يكون مستعملا على سبيل
الاستعارة التمثيلية في حالة تشبيهه بما ورد فيه اولا
تشبيها تمثيليا الممثل بصيغة اسم المفعول مضربه
اي الموضع الذي ضرب فيه ثانيا ذكره شيخي زاده
وقال الخفاجي المضرب بفتح الميم وكسر الراء ويجوز
فتحهما اسم مكان والمراد به الموضع الذي استعمل
فيه بعد الاستعمال قايله الاول بموردة اي الموضع

الذي

يقال فيما يشارك في الكمية فقط والشكل يقال
فيما يشارك في القدر والمساحة فقط والمثل عام
في جميع ذلك ولذلك لما اراد الله تعالى نفي التشبيه
من كل وجه خصه بالذكر فقال تعالى ليس كمثله شئ
واما الجمع بين الكاف والمثل فقد قيل ذلك لتاكيد
النفي تنبيها على انه لا يصح استعمال المثل ولا الكاف
فنفي بليس الامرين جميعا وقيل المثل ههنا بمعنى
الصفة ومعناه ليس كصفته صفة تنبيها على انه
وان وصف بكثير مما يوصف به البشر فليست تلك
الصفات له على حسب ما تستعمل في البشر يقال
اي في اصل اللغة مثل بفتحتين ومثل بكسر فسكون
ومثيل بالياء التحتية كشبه بالتحريك وشبه بكسر
فسكون وشبيه بالياء التحتية وقال شيخي زاده
يعني ان المَثَلَ والمِثْلَ والمثيل في اصل اللغة كلها
بمعنى النظير كما ان الشَبَهَ والشِبْهَ والشبيه
كذلك الا ان الشبه يكون بمعنى المشابهة ايضا
قال في الصحاح الشَبَهُ والشِبْهُ لغتان بمعنى
يقال هذا شبهه اي شبيهه وبينهما شبه بالتحريك
اي مشابهة وقال في المصباح المِثْلُ يستعمل على
ثلاثة اوجه بمعنى الشبيه وبمعنى نفس الشئ وذاته
وزايدة والجمع امثال ويوصف به المذكر والمونث
والجمع فيقال هو وهي وهما وهم وهن مثله
وفي التنزيل لا نؤمن لبشرين مثلنا وخرج بعضهم
على هذا قوله تعالى ليس كمثله شئ اي ليس كوصفه
وقال هو اولى من القول بزيادتها لانها على
خلاف الاصل وقيل المعنى ليس كذاته شئ كما يقال
مثلك من يعرف بالجميل ومثلك لا يفعل كذا اي انت

ومجاز واحد لكنه لم يقصد في الكلام الا التشبيه بحال
تلك المرأة لا بالمعنى الاصلي وهذا وان كان غير مسلم
لا باس به واعلم ان امثال العرب افردها المتقدمون
بالتاليف وصنفوا فيها تصانيف جليلة المقدار
كامثال ابي عبيدة والميداني وابن حبيب والزمخشري
وابن قتيبة وابن الانباري وابن هلال وقد ذكروا
فيها امثالا كثيرة مستعملة في معناها الحقيقي كقولهم
البعيد من اتعظ بغيره وامثالا مصرحا فيها بالتشبيه
كقولهم لمن يخاف شره يستهاب قربه كالخمر يشتهى شربها
ويخشى صداعها الى غير ذلك مما لا يحصر امثاله فكيف
يشترط فيها ان تكون استعارة مركبة فاشية وقد قال
الميداني المثل ما جعل كالعلم للتشبيه بحال الاول
كقولك كعب رضي الله عنه ٥ ٥ ٥
كانت مواعيد عرقوب لها مثلا ٥ وما مواعيدها الا باطيل ٥
فمواعيد عرقوب مثل لكل ما لا يصح من المواعيد وقال
ابن السكيت المثل لفظ يخالف لفظ المضروب له
ويوافق معناه معناه شبهوه بالمثال الذي يحذى عليه
غيره وقال غيرهما سميت الحكم القايم صدقها في العقول
امثالا لانتصاب صورها في العقول مشتقة من
المثول الذي هو الانتصاب وقال النظام يجتمع في
المثل اربع لا تجتمع في غيره ايجاز اللفظ واصابة المعنى
وحسن التشبيه وجودة الكناية فهو نهاية البلاغة
والحاصل انه انما يشترط في المثل ان يكون كلاما بليغا
شايعا مشهورا لحسنه اولاشتماله على حكمة بالغة
واما ما ذكروه فلا يلايم اذ ما نحن فيه من امثال
القران ليس داخلا في تعريفهم لان الله تعالى
ابتدأها وليس لها مورد قبله فان الله لا يستحي

الذي ورد فيه اولا فالمورد هو الحالة الاصلية والمضرب
الحالة المشبهة بها فلما كان المضرب مثلا مشابها للمورد
سمي اللفظ المستعار له مثلا على طريق تسمية الدال
باسم المدلول فان الممائلة بالحقيقة صفة للمضرب
بالقياس الى المورد فظهر بما قلنا ان قوله الممثل مضرب به
بمورده اشارة الى بيان المناسبة المصححة للنقل
بين المعنى اللغوي والمعنى المنقول اليه ذكره شيخي
زاده قال الخفاجي المورد بالكسر لا غير الموضع
الذي ورد فيه اي اول استعماله فيه وسيأتي
ان له معنى اخر وهو المعنى الوضعي وفي قوله
المصنف قيل انه نقل من معناه الاصلي اللغوي
الى هذا المعنى المذكور وقوله هنا الممثل اي المشبه
تنبيه على ما ذكره المفسرون واهل المعاني من ان
المثل هو المجاز المركب والاستعارة التمثيلية
الثابعة في الاستعمال فلا يسمى الاستعارة المركبة
او مطلقا ولا التشبيه مطلقا ولا معنى اللفظ الاصلي
الحقيقي مثلا عندهم على ما قرره شراح التلخيص
والمفتاح وكافة اهل المعاني واتفقت كلمة الشروح
عليه ايضا وهذا اذا سلم واخذ على ظاهره لا
عار عليه وان قيل على تفسير المورد بالحالة الاصلية
التي ورد فيها الكلام انه على هذا يكون في الكلام
مجاز على مجاز وتشبيهات مثلا في الصيف ضيعت
اللبن اصله ان امراة شابة كانت تحت شيخ ذا
مال قال لها ذلك لما تزوجت بشاب وانت تطلب
منه الاعانة فقصد تشبيه حال تلك المراة دون
المعنى الاصلي لما اشتهر في تلك القصة ولو اريد
بالمورد المعنى الاصلي الموضوع له لم يكن الا تشبيه

والمثل بلا ممثل كالفرس بلا لجام والناقة بلا زمام
قال غيره قد عده الكثافي مما يجب علي المجتهد
معرفته من علوم القرآن فقال ثم معرفة ما ضرب
فيه من الامثال الدوال علي طاعته المبنية لاجتناب
معصيته وقال الشيخ عز الدين انما ضرب الله الامثال
في القرآن تذكيرا وعظا مما اشتمل منها علي تفاوت
في ثواب او علي احباط او علي مدح او ذم او نحوه
فانه يدل علي الاحكام وقال غيره ضرب الامثال
في القرآن يستفاد منه امور كثيرة التذكير والوعظ
والحث والزجر والاعتبار والتقرير وتقريب المراد
للعقل وتصويره بصورة المحسوس فان الامثال
تصور المعاني بصورة الاشخاص لانها ثبتت في
الاذهان لاستعانة الذهن فيها بالحواس ومن ثم
كان الغرض بالمثل تشبيه الخفي بالجلي والغايب
بالشاهد وثاني امثال القرآن مشتمله علي بيان
تفاوت الاجر وعلي المدح والذم وعلي الثواب والعقاب
وعلي تفخيم الامر او تحقيره وعلي تحقيق امر او ابطاله
قال تعالي وضربنا لكم الامثال فامتن علينا بذلك
لما تضمنته من الفوايد وقال الزركشي في البرهان
ومن حكمته تعليم البيان وهو من خصايص هذه
الشريعة وقال الزمخشري التمثيل انما يصار اليه لكشف
المعاني وادناها المتوهم من الشاهد فان كان الممثل
له عظيما كان المتمثل به مثله وان كان حقيرا كان
المتمثل به كذلك وقال الاصبهاني لضرب العرب
الامثال واستحضار العلما المثال والنظاير
شان ليس بالخفي في ابراز خفيات الدقايق
ورفع الاستار عن الحقايق بد لك المتخيل في صورة

المتحقق

ان يضرب مثلا مع انها تشبيهات لا استعارة فان كان
هذا اصطلاح حادث لاهل المعاني ومن حد احدوهم
من الادباء ينبغي التنبيه عليه مع ان السياق بادباه
فان اريد انه الاغلب فعلي فرض تسليمه ليس في الكلام
ما يدل عليه والمثل كما يطلق علي اللفظ باعتبار معناه
يطلق علي المعني ايضا فليس من تسمية الدال باسم
مدلوله كما توهم فعليك بتدقيق النظر في هذا المقام
فانه مما تزل فيه اقدام افهام انتهى قلت والعجب
منه كيف اجاز اطلاق المثل علي المعنى بلا اعتبار اللفظ
وياتي قريبا اشتراط المحافظة علي لفظ المثل وانه
لا يصح تغييره واذا كان كذلك فلا يطلق المثل علي
معناه فقط بدون لفظه فهو من تسمية الدال
باسم مدلوله كما سبق عن الميداني ان المثل ما جعل
كالعلم للتشبيه بحال الاول واللفظ لازم في الاعلام
كالامثال وذكر السيوطي في الاتقان قال في
امثال القرآن افرده بالتصنيف الامام ابو الحسن
الماوردي من كبار اصحابنا يعني الشافعية قال
تعالى ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل
مثل لعلهم يتذكرون وقال وتلك الامثال نضربها
للناس وما يعقلها الا العالمون واخرج البيهقي عن
ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان القرآن نزل على خمسة
اوجه حلال وحرام ومحكم ومتشابه وامثال فاعملوا
بالحلال واجتنبوا الحرام واتبعوا المحكم وامنوا
بالمتشابه واعتبروا بالامثال قال الماوردي
من اعظم علم القرآن علم امثاله والناس في غفلة
عنه لاشتغالهم بالامثال واغفالهم الممثلات

المهملة وهو النخلة بحملها والمرجب اسم مفعول من
الترجيب وهو ان تدعم الشجرة اذا اكثر حملها لئلا تنكسر
اغصانها وربما يبني لها جدار لتعتمد عليه لضعفها
وبالجملة لابد في اللفظ المضروب ان يكون فيه غرابة
من بعض الوجوه اي وجه كان ذكره شيخي زاده وقال
الخفاجي المراد بالغرابة انها لما فيها من البلاغة
ورونق الفصاحة والندرة التي ترقت بها الى
الغاية في بابها حتى عدت عجيبة جدا قيل لها غرابة
لاطلاق الغرابة على مثله او لكونها من كلام الغير
كالتضمين عدت غريبة اجنبية ولذلك اي ولكون
المثل العرفي بحيث يعتبر فيه كونه سايرا مشهورا في
الحالة الاصلية المشبهة بها حتى صار كانه علم لها وكونه
مشتملا على نوع غرابة ذكره شيخي زاده وقال
الخفاجي اي لما فيه من الغرابة حوفظ عليه اي على
لفظ المثل كقولهم مكره اخاك لا بطل وقياسه اخوك
ولكنه جاء على لغة اعراب الاسما الستة باعراب
المقصور بالالف في الاحوال الثلاث فاحتفظ على ذلك
وكذلك قولهم اعط القوس باريها بالسكون والقياس
الفتح فان الاسم المنقوص تظهر فيه الفتحة وتقديرها
لغة كباقي الحركات من التغيير فيه قال الخفاجي
لم يغير لفظه الاول فانه لو غير انتفت الدلالة
على تلك الغرابة وان منع بعضهم نزالها بفتح تاء
ضيعت مثلا وقال السيد قدس سره تبعا للفاضل
المحقق الاظهر كما في المفتاح ان المحافظة على المثل
انما هي بسبب كونه استعارة فيجب لذلك ان يكون
هو بعينه لفظ المشبه فان وقع تغيير لم يكن مثلا
بل ما خوذا منه واشارة اليه كما في تولك ضيعت

اللبن

المتحقق والتوهم في معرض المتيقن والغايب
كانه مشاهد ولا يضرب اي المثل الا ما اعجب مثلا
فيه غرابة بان كان نادرا خارجا عن المعتاد
بوجه من الوجوه اما بحسب المعنى او بحسب اللفظ
اما الاول فبان يرى فيه التناقض او التنافي كقول
الحكم بن عبد يغوث رب رمية من غير رام اثبت
الرمي و نفى الرامي فهو كالمتناقض وفيه ايضا
من الحذف والاضمار والايجاز في اللفظ وهو غرابة
راجعة الى اللفظ اذ التقدير رب رمية مصيبة
من رام مخطي لانه يضرب لكل من اصاب في شي
وليس باهل له وكقوله عليه الكلام عند استحسان
كلام عمر بن الاهتم وايراده الحجة البالغة على خصمه
ان من البيان لسحرا حكم على طريق التشبيه البليغ
بان بعض البيان سحر والمشبه مباح مندوب اليه
والمشبه به حرام محظور فهو كالمتناقض وهو يضرب
لمن احسن وابلغ في النطق واورد الحجة البالغة
واما ما فيه الغرابة بحسب اللفظ بان يشتمل على
الفاظ نادرة لا تستعملها العامة نحو قول الحباب
ابن المنذر الانصاري انا جذيلها المحكك وعذيقها
المرجب يضرب في المجرب الذي يستشفى برايه وعقله
قوله خذ يلها تصغير الجذل المضاف الى ضمير المونث
الغايبة والجذل اصل شجر يقطع اعلاه ويبقى اسفله
قدر ذراع او اكثر والجاذل المنتصب كانه لا يبرح شبه
بالجذل الذي ينصب في المعاطن لتحتك به الابل الجربا
فالجذل المحكك هو الذي ينصب في مبارك الابل
لتحتك به الابل الجربا يقال احتك بالشي اي حك
نفسه عليه والعذيق تصغير العذق بفتح العين

لشيء من الاشياء مطلقا بل اذا كانت لها اي لتلك
الصفة او القصة او الحال شان اي خطر وحرمة
وعظم وفيها اي في تلك الصفة وما بعدها غرابة
من غرب الشخص بالضم غرابة بعد عن وطنه كما في
المصباح قال شيخي زاده لما ذكر ان للمثل مفهوما
لغويا وهو النظير ثم نقل منه الى معنى عرفي وهو
القول السائر وكان لفظ المثل مستعملا فيما لا يصح
ان يحمل فيه على احد هذين المعنيين كما في هذه الآية
وفي مثل قوله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون
وقوله تعالى ولله المثل الاعلى في السموات والارض
احتاج الى بيان استعماله في معان اخر مشابهة بمعناه
العرفي من حيث كونها مشتملة على شان وغرابة
فيكون لفظ المثل في تلك المعاني استعارة ٥
تصريحية من معناه العرفي كاستعارة الاسد للمقدام
وقال الخفاجي لما قرر للمثل معنى لغويا وهو النظير
ثم معنى ثانيا نقل منه اليه وهو القول السائر
وليس واحد منهما مناسبا هنا قال انه استعير من
الثاني لمعنى ثالث هو المراد وهو الصفة العجيبة
وقوله لها اي شان وفيها غرابة اشارة الى العلاقة
بينهما وهي الاشتراك في الغرابة وعظم الشان
كما اتفق عليه الشراح وارباب الحواشي وفي مجمع
الامثال ولشدة امتزاج معنى الصفة بالمثل صح
ان يقال جعلت زيدا مثلا والقوم امثالا ومنه
قوله تعالى ساء مثلا القوم في احد القولين
لان في القول الآخر مثل القوم على حذف المخصوص
بالذم ثم ان الحال والقصة والصفة امور متقاربة
وقد جمع المصنف والزمخشري بينها متعاطفة باو

الفاصلة

اللبن على صيغة التذكير وانما قال الاظهر لانه لانتزاعهم
في الاسباب مع انه يرجع اليه باعتبار ان في معنى
الاستعارة استتمالة على الغرابة كما قيل وقيل انما
حوفظ عليها لانها صارت بسبب الغرابة والاشتهار
كالعلم لتلك الحالة العجيبة والاعلام لا تتغير وقيل
المعنى في ذلك انها لكونها فريدة في بابها وقد قصد
حكايتها لم يجوز تغييرها لفوات المقصود وقال
شيخي زاده ولو غيرت بالامثال لم يكن مثلا بل كان
ماخوذا منه واشارة اليه مثلا لو قيل في الصيف
ضيعت اللبن بفتح تاء الخطاب كان تغييرا لاصله
لان اصله ضيعتِ بكسر تاء المخاطبة فلا يكون مثلا
وقصته ان امراة كانت تحت رجل وكان سخيا فنشزت
عليه فطلقها في وقت الصيف ثم تزوجها رجل شاب
فقير فاجدبت اي اصابها جدب وهو ضد الخصب
فجاءت الى زوجها الاول تطلب منه لبنا فاجابها
بقوله في الصيف ضيعت اللبن فاشتهر هذا القول
بين الناس بحيث صار كانه علم لحال تلك المراة ثم
ضرب مثلا في كل من يطلب شيا فوته على نفسه عن
وقته تشبيها لحاله بحال تلك المراة فلو كان المضروب
مذكرا وقيل له ضيعت بالتذكير لم يكن استعارة ثم
استعير اي المثل لكل حال الحال صفة التي يذكر ويونث
فيقال حال حسن وحسنة وقد يونث بالها فيقال
حالة كذا في المصباح وقال الخفاجي الحال عبارة
عن امور متعددة تقوم بشي وتدرك منه وهي في
المعاني كالقصة في الالفاظ ولذا يعبر بها عن الاستعارة
التمثيلية في الاكثر او قصة بالكسر وهي الامر والخبر
تكتب وجمعها قصص كعنب كذا في القاموس او صفة

كحال المستوقد والمعاقبة مثل ما ينفقون في هذه
الحالة الدنيا والمجنة ولا يأتونك بمثل الا جئناك والمثل
انما مثل الحياة الدنيا والصلة والزيادة كمثل الذين
من قبلهم والمثل ما يماثل الشيء وقالوا ان المثل
الكلام كالمرآة للوجه يرى الناظر فيها مثل وجهه
ليقف على حقيقة حاله ويعرف كمال صفته
وقال النفي في تفسيره وكذا وقوف السامع على
معنى كلام الممثل ووصوله الى مراد قوله للتماثل
مع ما تذهب فيه النفس كل مذهب ويستفيد منه
كل معنى معجز ونوضح ذلك في واحد ان الله تعالى
قال انما مثل الحياة الدنيا كماء انزلناه من السما
فتكلموا في معنى تمثيله بالماء فقيل ان الماء اذا
قل نفع واذا كثر ضر ففي القليل التطهر من الحدث
والجنابة والحيض والنجاسات واتخاذ الاطعمة والاشربة
وغسل الاعيان النجسة وسقي الدواب والمزارع
والاشجار واحياء الفلات واذا كثر هدم المنبات
وافسد الزرع وقلع الاشجار وشق الانهار وسد الطريق
واغرق الناس وكذا المال القليل يكفي به المؤن
ويقام به المصالح ويتزود به للمعاد فاذا كثر اورد
الطغيان وولد المعصيات واورث البغضا والشنآن
واكثر الاعداء والحساد وقيل اذا قل الماء اجرى تبه حيث
شئت وفيه الحياة والحجارة واذا كثر جرى حيث
شاء وفيه الخراب والاماتة فكذا حال المال وعلى
هذا جميع الامثال والذي في قوله تعالى مثلهم
كمثل الذي استوقد نارا بمعنى الذين اي كمثل الذين
لكن لا يلائمه استوقد فقياسه استوقدوا فيحتاج
الجواب عن ذلك كما ياتي والحكمة فيه انهم لما كانوا

على

الفاصلة ولم ينتهوا على وجهه والذي يظهر لي ان
الشان العجيب لما كان يعلم تارة بالمشاهدة كحال
المنافقين وباهم عليه مما هو كناية على علم ومنه
ما يعلم باخبار الصادق المصدوقة اليه كقصة الجنة
التي قصها الله تعالى كما قيل
وعشقتكم قبل العيان كلكم ٭ تهوى الجنان بطيب ما اخبار٭
ومنه ما يعلم بالبرهان ويدرك بالبصائر كصفات
الباري تعالى ولله المثل الاعلى اي الوصف الذي
له شان من العظمة والجلال وقال سبحي زاده
وفسر الزمخشري قوله تعالى في سورة محمد صلى الله
عليه وسلم مثل الجنة التي وعد المتقون بقوله
فيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة العجيبة
ثم اخذ في بيان عجائب تلك القصة بقوله فيها
انهار من ماء غير آسن وانهار من لبن لم يتغير وقوله
تعالى ولله المثل الاعلى بقوله اي الوصف الذي
له شان من العظمة والجلالة والمعنى اي معنى
هذه الاية وهي قوله تعالى هنا مثلهم كمثل الذي استوقد
نارا حالهم فالمثل بمعنى الحال العجيبة الشان
صفة حالهم كحال من استوقد نارا وقال ابو حيان
في النهر اي قصتهم ووصفهم مثل وصف الذي استوقد
وقال في تفسير المنف والمثل في القرآن للعبرة معانا
للصفة قال تعالى ولله المثل الاعلى وقال تعالى
ذلك مثلهم في التوراة وللشبه فلا تضربوا لله الامثال
اي لا تضعوا له اشباها وللنوع ولقد ضربنا للناس
في هذا القرآن من كل مثل وللعبرة فجعلناهم سلفا
ومثلا للاخرين وللامام وجعلناه مثلا لبني اسرائيل
وللحال مثلهم كمثل الذي استوقد نارا اي حالهم

تعالى استوقد نارا وهو اي الذي وصلة وزان
غرفة اي اتصال كذا في المصباح الى وصف المعرفة
بها اي بالجملة والجملة نكرة لان الجمل نكرات قال
شيخي زاده والفرق بينهما ان الذي غير مقصود
بالوصف بل المقصود بالوصف هو الجملة التي كانت
صلة له فاذا قلنا مثلا جاءني الرجل الذي قام كان
المقصود بالاصلي توصيف الاسم بالجملة الا ان الجمل
لما كانت نكرات والاسم معرفة ولا يصح ان توصف
المعرفة بالنكرة اتي بالموصول ليكون وصلة ووسيلة
الى وصف المعرفة بها ولما كان المقصود بالوصف
هو جملة الصلة اعتبر مطابقتها للموصوف بكون ما
فيها من الضمير العايد الى الموصوف مطابقا له في ما ذكر
والجهية ولم تعتبر المطابقة بين الذي وموصوفه
لان المطابقة للموصوف انما تجب فيما بين الاوصاف
وموصوفاتها لا فيما بينها وبين ما هو وسيلة الى
الوصف بخلاف اسماء الاشارة ونحوه فانه مقصود بالوصف
فاعتبر مطابقته لموصوفه فلم يجز وضع المفرد موضع
الجمع فيه بل شرط موافقته لما اريد به وقال الخفاجي
اختلف النحاة في وضع المفرد موضع الجمع فمنهم من
جوزه مطلقا كما في قوله تعالى يخرجكم طفلا اي
اطفالا ومنعه الجمهور واولوا ما ورد منه وقال شيخي
زاده وقد المصنف كون الذي بمعنى الذين بكونه
مرجع الضمير في نورهم لانه اذا كان ضمير نورهم
للمنافقين بان يكون جواب لما محذوفا تقديره
خمدت ناره ويكون جملة ذهب الله بنورهم استينافا
مبينا لوجه الشبه بين حال المنافقين وحال من
استوقد نارا فانطفأت ناره فحينئذ لا يحتاج الى

جعل

على قلب واحد في نفاقهم افرد لفظ موصولهم وافرد
مثلهم وضمير استوقد ونارهم وحول كل ونورهم ولما
كانوا كثيرين في العدد جمع ضمير مثلهم ونورهم وتركهم
وظلماتهم وعدم ابصارهم الي آخره فتقابلت وحدة
حالهم بكثرة عددهم ستة تقابل ستة والله الفتاح
العليم كما في قوله تعالي وخضتم كالذي خاضوا اي
كالذين خاضوا ولو كان التقدير كالخوض الذي خاضوا
لزم حذف العايد من غير طول الصلة وهو ممتنع
عند البصريين كما مر اذ التقدير خاضوه واما علي
الاول فالعايد مذكور وهو الواو وغايته قال
الخفاجي ان الذي له استعمالان في كلام العرب
احدهما ان يكون مفردا والآخر ان يعم المفرد
وغيره كمن وما في الموصولات وضعا لا استعمالا
ان جعل بالبنا للمفعول اي الذي مرجع مفعول
جعل الضمير في قوله تعالي بنورهم قال سيجي
مزيده اي ان جعل الذي مرجع ضمير الجمع في قوله تعالي
ذهب الله بنورهم وقال الخفاجي لا اليالمنافقين
كما ستعرفه فيجب ان يبين وجه ذلك اي وجه رجوعه
اليه فان رجوع ضمير الجمع الي المفرد لابد له من تاويل
وانما جاز ذلك اي جاز كون الذي بمعني الذي وان
يوضع موضعه حتي جاز ارجاع ضمير الجمع اليه لذلك
والحال انه لم يجز وضع القايم من الصفات
المفردة بمعني الجمع فيقام مقام القايمين وان
يوضع موضعه وان يرجع اليه ضمير الجمع فلا يقال
جاني الرجال القايم والفرق بينهما لانه اي
الذي غير مقصود بالوصف بل المقصود بالوصف
هو الجملة التي هي صلته اي صلة الذي وهي قوله

اي ضمير الجمع

تعين احد الامرين المتقدمين اما جعله من باب
وقوع المفرد موقع الجمع لان المراد به الجنس او انه
من باب ما وقع فيه صفة الموصوف بنهم الجمع ولانه
اي الذي ليس باسم تام هذا فرق اخر بين الذي وبين
نحو القايم من الصفات حتى جاز وضع الذي موضع
الذين ولم يجز وضع المفرد من صفات موضع جمعه
بل هو اي الذي كالجزء منه اي من الاسم التام فحقه
اي حق جزء الاسم التام ان لا يجمع وبيانه ان الذي
ليس اسما تاما في افادة المعنى ما لم تقترن به الصلة
فانه لشدة احتياجه في الافادة الى الصلة لم يقع في
التركيب فاعلا او مفعولا او مبتدا او خبرا وغير ذلك
الا مع صلته فكان مجموع الموصول مع صلته بمنزلة
اسم تام ومجرد الموصول بمنزلة جزء منه فحينيذ
كان حقه ان لا يجمع اذ الجمعية من خواص الاسم التام
المستقل بالافادة فلذلك جاز ان يوضع موضع الذين
ذكره سيجي زاده كما لا يجمع اخواته اي الذي وفي نسخة
اخواتها اي ايما الموصولة كمن وما ويستوي فيه اي
الذي الواحد والجمع فيطلق على كل منهما فانه خالف غيره
لخصوصية اقتضته فانما وضع ليتوصل به الى
وصف المعارف بالجمل كما جيء بذو توصلا للوصف
باسماء الاجناس فلما لم يقصد لذاته توحدوا فيه دون
غيره ولانه مع صلته كشيء واحد وعلامة الجمع لا تقع
حشوا فلذا لم يلحقوها به ووضعوه ملابسا كاخواته
ذكره الخفاجي وليس الذين جمعه اي الذي المصحح بين
كزيد وزيدين بل الذين ذو اي صاحب زيادة
وهي النون زيدت على الذي لزيادة المعنى كما قالوا
بان زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى كقطع وقطع

في

جعل الذي بمعنى الذين لما انه قد فسر المثل بالحال
العجيبة الشان ولا شك في انه يجوز تشبيه حال
الجماعة بحال الواحد من غير تاويل كما في قوله تعالى
مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل
اسفارا وقال ابو حيان في النهر اي الجمع الذي
استوقد نارا ويدل على ذلك قوله ذهب الله بنورهم
فالذي وصف للفرد في معنى الجمع وليس الذي مثل
من له لفظ ومعنى كما نقل عن ابي علي والماخشي وقرئ
الذين جمعا وتخريجه اما على انها كمن على ما قاله
واما انه افرد على تو هم انه نطق عن وقال السمين
وهذه القراءة تقوي ان اصل الذي الذين فحذفت
النون وقال قبل ذلك والذي موصول للمفرد المذكر
ولكن المراد به هنا جمع ولذلك روعي معناه في قوله
ذهب الله بنورهم وتركهم فاعاد الضمير عليه جمعا
والاولى ان يقال ان الذي وقع وصفا لشيء يفهم
الجمع ثم حذف ذلك الموصوف للدلالة عليه والتقدير
مثلهم كمثل الفريق الذي استوقد او الجمع الذي استوقد
ويكون قد روعي الوصف مرة فعاد الضمير عليه مجموعا
في قوله بنورهم وتركهم وهم ابو البقا فجعل الاية من
باب ما حذف منه النون تخفيفا وان الاصل الذين
ثم خفف بالحذف وكانه جعله مثل قوله تعالى وخضتم
كالذي خاضوا وقول الشاعر
وان الذي حانت بفلج دماؤهم ۝ هم القوم كل القوم يا ام خالد
والاصل كالذين خاضوا وان الذين حانت وهذا وهم
فاحش لانه لو كان من باب ما حذفت منه النون
لوجب مطابقة الضمير جمعا كما في قوله كالذين خاضوا
ودماؤهم فلما قال تعالى استوقد بلفظ الافراد

على الجنس المتناول للفرد والجماعة فهو بمنزلة الجمع
في الدلالة على الاحاد ايضا فاذا غير اللفظ بان زيدت
النون عليه لم تبق صلاحيته لان يراد به فردا وفردان
بل بتعيين لان يراد به الجماعة والاحاد ويصير كاسم
الجنس المحلى بلام الاستغراق ومثله لا يكون جمعا
وهو معنى قوله بلا ذون زيادة زيدت لزيادة المعنى
وهي الاختصاص بمعنى الجمعية والكثرة المقصودة
في الذي بخلاف نحو القايم والقاعد فانه لا يتناول
الا الفرد الواحد واذا لحقته الواو والنون او الياء
والنون دل على الجمعية الحاصلة بانضمام اثنين
فصاعدا الى مدلول مفرد فكان جمعا حقيقة فلو
وضع موضعه لفظ مفرده لاحتمل المقصود بخلاف
ما لو وضع الذي موضع الذين ولعدم كونه جمعا
مصححا لم يقبل الذون في حال الرفع بالكاف بالياء
في جميع الاحوال كما في قوله تعالى فاما الذين امنوا
الاية ولكونه اي الذي مستطالا علة لقوله استحق
مقدمة عليه للاهتمام بها والاستطالة استفعال من
الطول المقابل للعرض وهو طول الامتداد يقال
استطال وطال لازم قال في القاموس طال طولا
بالضم كاستطال فهو طويل والزمخشري استعمله متعديا
وتبعه المصنف مبني منه اسم مفعول وكذا وقع في
المفصل وقال شراحه استطاله عده طويلا الا انهم
لم يستندوا فيه الى نقل من اللغة ذكره الخفاجي بصلته
اي وجدوه طويلا بانضمام صلته اليه استحق التخفيف
بحذف النون منه وهذا جواب عن سوال مقدر
وارد على قوله والذي بمعنى والذين تقديره فما
باله حذف منه النون فاجيب بذلك ولذلك اي

ولاستحقاقه

في مثل هذه الصيغة فلا يرد حذر وحاذر وفرهة وفرهين
لاختلافها ولذلك اي لكون الذين ذا زيادة جاء
بالياء ابدا اي في حالة الرفع والنصب والجر على اللغة
الفصيحة التي عليها التنزيل اي القران العظيم
قال الخفاجي ولما ورد عليه ان الذي جمع الذين
قال انه ليس جمعا له بل هو اسم وضع من بدا فيه
لزيادة المعنى وقصد التصريح بها ولذا لم يعرب
بالحروف كغيره من الجموع على الافصح فانه يقال
الذين في الاحوال الثلاث واما اللذون في حالة
الرفع كما في قوله ٭ نحن اللذون صبحوا الصباحا ٭
فلغة قليلة لهذيل وقوم من العرب ويؤيده ان
جمع السلامة انما يكون في الاسما المتمكنة وان الذي
يعم العقلا وغيرهم واللذين يخص العقلا وقال
شيخي زاده لان الجمع المصحح مخصوص باولي العلم
والذي عام ولفظ الذين وان كان لا يطلق الا
على جماعة اولي العلم الا ان ذلك لا يكفي في كونه
جمعا مصححا بل لا بد معه ان يختص لفظ المفرد باولي
العلم كالمسلم والقايم وايضا انه لم يجر على سنن
الجموع المتمكنة حيث لم يرد فيه الا النون فقط وكان
متلبسا بالياء في جميع الاحوال ولو كان جمعا مصححا كان
بالواو في حالة الرفع لان الجمع سواء كان مصححا او
مكسرا لابد ان يدل على الاحاد المجتمعة بانضمام اثنين
فصاعدا الى الواحد المدلول عليه بلفظ مفرده بنوع
تغيير اللفظ المفرد ولفظ الذين ليس كذلك لانه وان
دل على الاحاد الا ان تلك الاحاد ليست مجتمعة بانضمام
اثنين فصاعدا الى مدلول لفظ الذي لان الذي
لا يدل على فرد واحد من افراد الجنس فقط بل يدل

من غير وجه اي من غير موجب من موجبات الحذف
فقالوا اللذ بحذف الياء ثم اللذ بحذف الحركة ثم
حذفوه راسا واجتزوا عنه بالحرف الملتبس به وهو
لام التعريف وقد فعلوا مثل ذلك بموءنثه فقالوا
اللتِ واللتْ والضاربة هند بمعنى التي ضربت
هندا كما قالوا الضارب زيدا بمعنى الذي ضرب
زيدا وهذا مخالف لما اختاره جمهور النحاة من
ان اللام المعدودة من الموصولات ليست مخففة
من الذي بل هي اسم برأسه لكنها لما اشابهت
حرف التعريف في الصورة التزم ان يكون مدخولها
اسما مسبوكا من الجملة الفعلية فهي اسم في صورة
الحرف وصلتها فعل في صورة الاسم فلهذا ظهر
اعرابها في صلتها ولم يقدر في محلها وقال
المازني انها حرف كما في سائر الاسما الجامدة نحو
الرجل والفرس واستدل على كونها اسما موصولا
برجوع الضمير اليها في السعة نحو الممرور به زيد
فاجاب المازني بان الضمير راجع الى الموصوف
المقدر فمعنى الضارب غلامه زيد الرجل الضارب
غلامه زيدا وقصد بالبنا للمفعول به اي بالذي
استوقد عطف على قوله بمعنى الذين جنس
المستوقدين فافرد الذي لاجل ذلك فان اسم
الجنس مفرد قال الخفاجي اي نظر فيه الى
معنى الجنسية العامة اذ لا شبهة في انه لم يرد
مستوقد مخصوص ولا جميع افراد المستوقدين
والموصول كالمعرف باللام واللام تجري فيه وجوها
واسم الجنس وان كان لفظه مفردا قد يعامل معاملة
الجمع كما في قوله تعالى عاليهم ثياب سندس

ولاستحقاقه التخفيف بولغ فيه اي في تخفيفه فحذف
ياؤه فقيل الذ بكسر الذال من غير ياء ثم حذفت
كسرته ايضا فقيل الذ بسكون الذال وعليه قول
المتنبي في استعمال هذه اللغة
ولم تكن من ذا الورى الذ منكم هو عقمت بمولد نسلها حواء
ثم اقتصر على اللام وحدها بحذف الذال واللام
للمرضي في اسما الفاعلين فقيل الضارب ونحوه وسماء
المفعولين فقيل المضروب ونحوه قال في المفصل
واسم الفاعل كالضارب في معنى الفعل وهو مع
المرفوع به جملة واقعة صلة للام واراد به جواب ما
يقال كيف يصح ان يقال الصلة لا بد ان تكون
جملة واسم الفاعل مع فاعله قد يكون صلة اللام
وليس بجملة وتقرير الجواب ان قولنا الضارب
اباه زيد معناه الذي ضرب اباه زيد بدلالة عطف
الفعل عليه في قوله تعالى ان المصدقين والمصدقات
واقرضوا الله قرضا حسنا فان المعنى الذين اصدقوا
واقرضوا الله والالف واللام وان كان بمعنى الذي
الا انه في صورة الالف واللام الذي للتعريف
وهو من خواص الاسم ولا يدخل الفعل فلذلك
اخرج الفعل على صورة اسم الفاعل والمفعول
على حسب ما يقتضيه المعنى فقيل في نحو جاني الذي
ضرب جاني الضارب وفي جاني الذي ضرب
جاني المضروب مراعاة للفظ فحسب والمعنى على
الفعلية ولما كان الضارب بمعنى الذي ضرب
ولم يكن بينهما فرق الا بحسب اللفظ ثبت ان صلة
الالف واللام ايضا جملة وقال في المفصل ايضا
ولاستطالتهم اياه بصلته مع كثرة الاستعمال خففوه

ذلك علامة لزيادة الدلالة الى ترى ان سائر الموصولات
بلفظ الجمع والمفرد فيهما سوا وهذا القول فيه نظر
من وجهين احدهما ان قوله ظاهر في جعل هذه الاية
من باب حذف النون من الذين وفيه ما تقدم من
انه كان ينبغي ان يطابق الضمير جمعا كما في الاية
الاخرى التي نظر بها والوجه الثاني انه اعتقد كون
ال الموصولة بقية الذي وليس كذلك بل ال الموصولة
اسم موصول مستقل اي غير ما اخوذ من شيء على
ان الراجح من جهة الدليل كون ال الموصولة حرفا
لا اسما وليس لمرجح ان يرجح قول الزمخشري بانهم
قالوا ان الميم في قوله مر الله بقية ايمن فاذا
انتهكوا ايمن بالحذف حين صار على حرف واحد فاولى
ان يقال بذلك فيما بقي على حرفين لان ال زايدة
على ماهية الذي فيكون قد حذفوا جميع الاسم
وتركوا ذلك الزايد عليه بخلاف ميم ايمن وايضا
فان القول بان الميم بقية ايمن قول ضعيف
مردود بإباه قول الجمهور وفي الذي لغات
اشهرها ثبوت الياء ساكنة وقد تشدد مكسورة مطلقا
او جارية بوجوه الاعراب كقوله ٥
وليس المال فاعلمه بمال ٥ وان ارضاك الا للذي ٥
ينال به العلا ويصطفيه ٥ لاقرب اقربيه والصفي ٥
فهذا يحتمل ان يكون مبنيا وان يكون معربا وقد يحذف
ساكنا ما قبلها كقوله ٥ ٥ ٥
فلم ار بيتا كان احسن بهجة ٥ من اللذ له من ال عزة عامر ٥
او مكسورا كقوله ٥ ٥ ٥
واللذ لو شا لكنت صخرا ٥ او جبلا اشم مشمخرا ٥
ومثل هذه اللغات في التي ايضا قال بعضهم

وقولهم

خضر وقولهم الدنيار الصفر والدرهم البيض
او قصد به الفوج اي الجماعة من الناس والجمع افواج
مثل ثوب واثواب وجمع الافواج افاويج كذا في المصباح
الذي استوقد بمعنى او يقال انه يقدر له موصوف
مفرد اللفظ بجموع المعنى كالفوج والفريق وبلا حظ
في الذي لفظ الموصوف وفي ضمير بنورهم معناه
والفرق بين هذين الوجهين ان الضمير المجموع في
بنورهم على القول الاول وهو ان يكون المراد
بالذي جنس المستوقدين راجع للذي وعلى هذا
القول الثاني راجع للموصوف الذي هو الفوج او الفريق
المقدر في الكلام ذكره الخفاجي وقال يعني زاده والفرق
بين هذين الوجهين ان ضمير استوقد وبنورهم
على الاول يرجع الى الذي لكن باعتبار كونه بمعنى
جنس المستوقدين وهو باعتبار تناوله لاحاد المستو قدين
في معنى الجمع وبالنظر الى المعنى الجنسي والمفهوم
الكلي المشترك بينهما مفرد فافرد ضمير استوقد حملا حظة
الجنس وجمع ضمير بنورهم باعتبار تناوله لاحاد
المستوقدين وعلى الثاني يرجع كلا الضميرين الى الموصوف
المقدر المفرد اللفظ ومجموع المعنى فافرد الضمير
الراجع اليه تارة وجمع نظرا الى ما فيه من الجهتين
وذكر السمين في اعرابه قال الزمخشري ما معناه ان
هذه الاية مثل قوله تعالى كالذي خاضوا واعتل لتسويغ
ذلك بامرين احدهما ان الذي لما كان وصلة لوصف
المعارف ناسب حذف بعضه لاستطالته قال فلذلك
انتهكوه بالحذف فحذفوا ياءه ثم كسرته ثم اقتصروا
منه على اللازم في اسماء الفاعلين والمفعولين والثاني
ان جمعه ليس بمنزلة جمع غيره بالواو والنون انما

واستنارها و بقرة نوار تنفر من الفحل وناروا
وتنوروا انهزموا والنؤور كصبور المرأة المنفور
لانها تغيب في النار حركة واضطرابا وذلك نفور
عن الركوب قال الخفاجي واشتقاق النار
من نار اذا نفر او تحرك واضطرب والنور ماخوذ
من النار لانها الاصل فيه وهذا هو المشهور وقال
الراغب النار تقال للهب الذي يبدو للحاسة نحو
قوله تعالى افرايتم النار التي تورون وقال
تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا وللحرارة المجردة
ولنار جهنم المذكورة في قوله تعالى النار وعدها
الله الذين كفروا وقوله تعالى نار الله الموقدة
التي تطلع على الافيدة ونار الحرب المذكورة في
قوله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وقال
بعضهم النار والنور من اصل واحد وكثيرا ما يتلازمان
لكن النار متاع للمقوين في الدنيا والنور متاع
لهم في الدنيا والاخرة ولاجل ذلك استعمل في النور
الاقتباس فقال تعالى نقتبس من نوركم **فلما**
الفاء للسبب ولما حرف وجوب لوجوب هذا مذهب
سيبويه وزعم الفارسي وتبعه ابو البقاء انها ظرف
بمعنى حين وان العامل فيها جوابها وقد رد عليه
بانها اجيبت بما النافية واذا الفجائية قال تعالى
فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا وقال تعالى
فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون وما النافية
واذا الفجائية لا يعمل ما بعدها فيما قبلها فانتفى ان
تكون ظرفا وتكون لما ايضا جازمة لفعل واحد
ومعناها نفي الماضي المتصل بزمن الحال ويجوز
حذف مجزومها قال الشاعر

وقولهم هذه اللغات ليس جيدا الان هذه لم ترد الا
ضرورة فلا ينبغي ان تسمي لغات والاستيقاد
مصدر استوقدت النار توقدت واستوقدتها
يتعدي ولا يتعدي كذا في المصباح وقال الراغب
استوقدت النار اذا توشجت لايقادها واوقدتها
طلب الوقود بضم الواو ومصدر وقدت النار تقد
اي توقدت وسطعت والوقود بفتح الواو الحطب
ونحوه مما توقد به النار ذكره شيخي زاده والسعي
في تحصيله اي تحصيل الوجود بالضم قال الخفاجي
هذا بناء علي اصله لان بنية الاستفعال موضوعة
للطلب وذهب الاخفش الي ان الاستفعال هنا
بمعني الافعال واستجاب بمعني اجاب في قوله وداع
دعا يا من يجيب الي النداء فلم يستجبه عند ذاك مجيب
اي لم يجبه ورجح بانه علي الطلب يحتاج الي التقدير
اي طلبوا نارا واستدعوها فاوقدوها فلما اضاءت
لان الاضاءة لا تسبب عن طلب الوقود بل عنه نفسه
وقال السهيلي ورجح قول الاخفش بان كونه للطلب
يستدعي حذف جملة الا ترى ان المعني استدعوا نارا
فاوقدوها فلما اضاءت لا تتسبب عن الطلب انما
تتسبب عن الايقاد وهو اي الوقود سطوع اي
ارتفاع مصدر سطع الغبار والرائحة والصبح يسطع
بفتحتين ارتفع وسطعت الشيء لمسته براحة الكف
او باليد ضربا كذا في المصباح النار وارتفاع عطف
بيان علي سطوع لهبها اي النار واشتقاق النار
اي ما خذها الاصلي من نار ينور نورا ونؤورا بكسر
النون اذا نفر اي فر وقال في القاموس نارت
نورا ونؤارا بالكسر والفتح نفرت وقد نارها ونورها

الى المستوقد المفهوم من استوقد ان جعلتها اى
الاضاءة المفهومة من اضاءت متعدية بنفسها
الى المفعول كما يقال اضاءت النار البيت كما يقال
في البيت واللام اي وان لم تكن الاضاءة متعدية
بان كانت لازمة كما يقال اضاءت النار في البيت
امكن ان تكون اي الاضاءة مسندة الى ما بحيث تكون
ما فاعل اضاءت والتانيث اي تانيث ما المشار
اليه بالتاء الساكنة في اضاءت باعتبار ما يراد من كلمة
ما لان ما حوله اي حول المستوقد اشياء جمع شيء
واماكن جمع مكان قال شيخي زاده لان كلمة ما سواء
كانت موصولة او موصوفة عبارة عن الاماكن
المتعددة والاشياء الكثيرة فكانت في معنى الجماعة
او الاضاءة مسندة الى ضمير النار اي اضاءت النار
وما موصولة معناها اللاتي ويجوز ان تكون نكرة
موصوفة وحوله صفتها اي مكان حوله في معنى الامكنة
جمع مكان يعني الامكنة اللاتي حوله نصب على الظرف
المتعلق بواجب الحذف صلة الموصول او اماكن كائنة
حوله اي صارت مضيئة بالنار او ما من زيدة اي
صلة في الكلام وحوله ظرف لغو متعلق باضاءت
واضاءت مسند الى ضمير النار والحاصل ان ههنا اربعة
اوجه فما على الاول مفعول به وعلى الثاني فاعل
وعلى الثالث مفعول فيه وعلى الرابع زايدة ووجه
خامس وهو ان تكون نكرة موصوفة والظرف صفتها
قال صاحب الكشاف بعد ذكر احتمال ان يستتر في
الفعل ضمير النار ويجعل اشراق ضوء النار حوله
بمنزلة اشراق النار نفسها واراد به دفع ما يرد ان
ضمير النار اذا استتر في الفعل وجب ان توجد النار

حول

بحيث قبورهم بترا ولما ٥ فنادت القبور فلم يجبنه ٥
وتكون بمعنى لما قال تعالى وان كل ذلك لما متاع الحياة
الدنيا في قراءة من قرأ بالتشديد ذكره السهيلي وقال
في مغني ابن هشام الفاء تكون للسببية وذلك غالب
في العاطفة جملة اوصفة فالاول كقوله تعالى فوكزه
موسى فقضى عليه ونحو فتلقى ادم من ربه كلمات
فتاب عليه والثاني نحو لاكلون من شجر من زقوم فمالئون
منها البطون فشاربون عليه من الحميم اضاءت بمعنى
انارت ونورت فان اطلاق الضوء على النور شايع
وكذا اطلاق النور على الضوء مشهور وان كان قد
يقع بينهما فرق في بعض الاستعمالات فيجعل الضوء
اكمل واتم واقوى من النور وعليه قوله تعالى
هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا فتكون الاضاءة
فرط الانارة وفي قول الحكماء ان الضوء ما يكون للشيء
من ذاته كما للشمس والنور من غيره كما للقمر كما ان
الشعاع ترقرق يكون للشيء من ذاته كما في الشمس والبريق
من غيره كما في المرآة ذكره شيخي زاده وقال في
المصباح اضاءة انار واشرق والاسم الضياء وقد
تهمز الياء وضاء ضوءا من باب قال لغة فيه والضوء
بالضم لغة وقال شيخي زاده اضاء يكون لازما
ومتعديا يقال اضاء الشيء بنفسه واضاءه غيره واضاءت
النار بنفسها واضاءت غيرها وكذلك اظلم فانه
يقال اظلم الشيء بنفسه واظلم غيره اي صيره
مظلما والظاهر ان اضاء في الاية متعديا مسند
الى ضمير النار ما حوله اي الذي حوله اومكانا
حوله اي النار يعني فاعل اضاءت ضمير راجع
الى النار حول المستوقد يعني ان ضمير حوله راجع

الحول على هذا الترتيب للدوران مصدر دار
دورا ودورانا اي للدلالة على الدوران والطواف
اي معنى ذلك ومنه حال الشيء واستحال اي
تغير ومنه حال الانسان وهي عوارضه التي
تتغير وتدور عليه ومنه الحوالة وهي اسم من
احال عليه بدينه اي غيره اليه وادار عليه وقيل
للعام اي السنة حول لانه يدور وتتغير فيه الاحوال
وَهَبِ اللهُ بِنُورِهِم اي اذهب الله نورهم
قال في القاموس ذهب به ازاله كاذهبه جواب لما
في قوله فلما اضاءت قال شيخي زاده فان قيل
جواب لما يجب ان يكون مسببا عما دخله لما تقرر
انه لوجود الثاني لوجود الاول والاضاءة ليست
سببا لاذهاب الله تعالى قلنا قد يستعمل مجازا
لمجرد الظرفية كما في قول الشاعر
كما ابرقت قوما عطاشا غمامة ۞ فلما رأوها اقشعت وتجلت ۞
ولو حمل على الحقيقة حملت النار على نار لا يرضاها
الله تعالى سواء كانت نارا حقيقة كنار الغواة
وقطاع الطريق حيث يوقدونها ليتوصلوا بالاستضاءة
الى بعض المعاصي فيطفئها الله تعالى وتخيب
اعمالهم بمقتضى حكمته او مجازية كنار الفتنة والحرب
للاسلام فان مدة استعمالها قليلة متقاصرة كما
قال تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله فعلى
هذا تظهر سببية مدخول لما لجوابها سواء كان
الجواب مذكورا او محذوفا والضمير في قوله تعالى
بنورهم للذي في قوله كالذي وجمعه بالضمير للحمل
على المعنى دون اللفظ كما تقدم وعلى هذا وان كان
المناسب الملايم ان يكون الذاهب غير المكتسب الخ

انما قال

حول المستوقد بحيث تحيطه ليتصور اشراقها
فيه بناء على ان اشراق النير في البيت انما يطلق
اذا كان ذلك النير في البيت واما اذا كان خارج
البيت وقد اضاء هواء البيت به فيقال اشرق
ضوء البيت بمعنى اشرق الضوء الفايض منه
للحادث في هواء البيت وحقيقته انتشار الضوء
على المقابلات ومحصول الدفع ان النار وان
لم توجد فيما حوله فقد وجد ضوءها فيه فجعل
اشراق ضوء النار حوله بمنزلة اشراق النار
نفسها فيه واسند اليها اسناد الفعل الى
السبب كما في بني الامير فان النار سبب لاشراق
ضوءها حول المستوقد وما له ما اشتهر في العرف
من ان الضوء ينتشر من المضيء الى مقابلاته
فيجعلها مستضيئة قيل كان المصنف انما لم يتعرض
له لان له ان يمنع اقتضاء العبارة وجوب
وجود النار حول المستوقد بانه يقتضي ان
لا يصح قولنا اضاءت الشمس في الارض الاعلى
المجاز وهو خلاف الظاهر فعلى مدعيه الاثبات
ولو سلمه له ان يمنع وجوب وجودها في جميع
اجزاء المحول كيف وقد قال تعالى ومن حولكم
من الاعراب منافقون وكذلك ذكره السيد
زاده قلت الظاهر انه لا يجب ان تكون النار
حول المستوقد حتى تضيء ما حوله وانما المراد مطلق
استيقاد النار سواء كانت حوله او في جهة من
جهاته بعد ان تكون اضاءت ما حوله فيكون
ما حوله مضيئا بها وهو المتبادر من ذلك ولهذا
لم يتعرض له المصنف وتاليف حروف لفظا

اولي من الاثبات لما فيه من الوجازة مع الاعراب عن
الصفة التي حصل عليها المستوقد بما هو ابلغ من
اللفظ في اداء المعنى كانه قيل فلما اضاءت ماحوله
خمدت فبقوا خابطين في ظلام متحيرين محيرين
على جواب الضوء خايبين بعد الكدح في احياء
النار وهذا الذي ذكره نوع من الخطابة لا طايل تحته
لانه كان يمكن له ذلك لو لم يلي قوله فلما اضاءت
ماحوله قوله ذهب الله بنورهم واما باقي كلامه
بعد تقديره خمدت فهو مما يحمل اللفظ ما لا يحتمله ويقدر
تقادير وجملا محذوفة لم يدل عليها الكلام وذلك
ما دنته في غير ما كلام في معظم تفسيره ولا ينبغي
ان يفسر كلام بغير ما يحتمله ولا ان يزاد فيه بل يكون
الشرح طبق المشروح من غير زيادة عليه ولا نقص
منه والما جوز واحد في الجواب تكلموا في قوله تعالى
ذهب الله بنورهم فمن جواز ذلك علي وجهين احدهما
ان يكون مستانفا جواب سوال مقدر كانه قيل
ما بالهم قد اشبهت حالهم حال هذا المستوقد فقيل
ذهب الله بنورهم والثاني ان يكون بدلا من جملة
التمثيل علي سبيل البيان قالهما الزمخشري وكلا
الوجهين مبنيان علي ان جواب لما محذوف وقد اخبرنا
غيره وانه قوله ذهب الله بنورهم والوجه الثاني من
التجويزين ان الله بدل من جملة التمثيل علي سبيل البيان
لا نظهر لي صحته لان جملة التمثيل هي قوله مثلهم كمثل
الذي استوقد نارا فجعله ذهب الله بنورهم بدلا من
هذه الجملة علي سبيل البيان لا يصح لان البدل لا يكون
في الجمل الا اذا كانت الجملة فعلية تبدل من جملة فعلية
فقد ذكروا جواز ذلك واما ان تبدل جملة فعلية

من

انما قال بنورهم ولم يقل بنارهم فات المعنى فلما
توقدت واضاءت ما حوله فحصل له الامن وزال
خوفه بمعاينة ما حوله طفئت نارهم وذهب نورها
فبقي مظلما خائفا متحيرا لانه اي النور هو المراد من
افادها اي النار ولا بنائه انه يقصد بها امورا اخر
كالاصطلاء والطبخ لان هذا اعظم منافعها وادومها
واشهرها وهو المناسب للتشبيه والمقام كما يعرفه
من تامل قوله وتركهم في ظلمات او استيناف اجيب
به اي بذلك على استيناف اعتراض سايل لانه بيان
وتقديره يقول ما بالهم شبهت حالهم بحال موقد
انطفات نارهم او بدل من جملة التمثيل على سبيل البيان
اي الايضاح وقال السمين هذه الجملة الظاهر انها
جواب لما وقال الزمخشري جوابها محذوف تقديره
فلما اضاءت خمدت وجعل هذا ابلغ من ذكر الجواب
وجعل جملة قوله ذهب الله بنورهم مستانفة او
بدلا من جملة التمثيل وقد رد عليه بعضهم هذا بوجهين
احدهما ان هذا تقدير مع وجود ما يغني عنه فلا حاجة
اليه اذ التقديرات انما تكون عند الضرورات
الثاني انه لا تبدل الجملة الفعلية من الجملة الاسمية
وقال ابو حيان في النهر وجواب لما هو ذهب الله
بنورهم واجاز الزمخشري ان يكون جواب لما محذوفا
تقديره خمدت قال هو اولى وجملة ذهب الله بنورهم
جواب سوال مقدر كانه قيل ما بالهم قد اشبهت
حالهم حال هذا الموقد فقيل ذهب الله بنورهم
او هي بدل من جملة التمثيل على سبيل البيان ولم
يكتف الزمخشري بانه جوز حذف هذا الجواب
حتى ادعى ان الحذف اولى قال وكان الحذف

الله بنورهم جواب لما لان اذهاب النور ينافي
الاستيقاد فيصلح جوابا فلا ضرورة تدعو الى الحذف
والتقدير لانه ان في الغاية مانعا لفظيا ومعنويا يمنعان
من كونه جواب لما والمانع اللفظي هو توحيد الضمير
في استوقد وحوله وجمعه في بنورهم لانه على تقدير
كونه جوابا لكون ما بعد الموصول كله من صفات
المستوقد فينبغي ان يكون جاريا على سنن واحد
والمانع المعنوي اسناد ذهاب النور الى الله تعالى
فانه يقتضي ان يكون ذلك من صفات المنافقين
لان المستوقد لم يفعل شيا يستحق من الله تعالى
اذهاب نوره بخلاف المنافق وقوله ذهب الله بنورهم
ايضا مانع معنوي لانه لو كان جواب لما لكان
مقتضى الظاهر ان يقال ذهب الله بضوئهم ولا مانع
من حمله على الاستيناف سوى استلزامه حذف الجواب
وهو عين الفايدة مع افادته وجازة اللفظ بفصح
عن صفة المستوقد بطريق هو ابلغ في اداء المعنى من
الذكر لان الحذف كما مر يدلك على انه قد حصل للمستوقد
بعد الاضاءة حالة وصفة لا يمكن ان تبين وتشرح فقيد
مبالغة في هول الحال المشبه بها على ان جعل المذكور
استيناقا ابلغ من جعله جواب لما كما في الحذف
من بيان حال المشبه بوجهين يوجبان الابلغية
احدهما الاجمال والتفصيل والاخر التصريح بالمبالغة
في شانه بلا اكتفاء على الافهام من المبالغة في
المشبه به ضمنا وقال الخفاجي كونه الجواب ارجح
كما اشار اليه المصنف بتقديمه قال المهم المقدم
وارتضاه المدقق بما لا يخفى على من له انصاف
وتطابق التمثيلين وجريهما على نهج فيه اظهر

من جملة اسمية فلا اعلم احدا اجاز ذلك والبدل
على نية تكرار العامل والجملة الاولى لا موضع لها من
الاعراب لانها لم تقع موقع المفرد فلا يمكن ان تكون
الثانية على نية تكرار العامل اذ لا عامل في الاولى
فيتكرر في الثانية فبطلت جهة البدل عنها
والظاهر ان نارا حقيقة في النار التي استوقدت
واذهاب الله نورهم بأمر سماوي والباء في
بنورهم للتعدية مرادفة للهمزة والله تعالى
لا يوصف بالذهاب وقال السهيلي الباء مرادفة للهمزة
في التعدية هذا مذهب الجمهور وزعم ابو العباس
ان بينهما فرقا وهو ان الباء يلزم معها مصاحبة
الفاعل للمفعول في ذلك الفعل الذي فعله به والهمزة
لا يلزم فيها ذلك فاذا قلت ذهبت بزيد فلا بد ان
يكون قد صاحبته في الذهاب فذهبت معه واذا قلت
اذهبته جاز ان يكون قد صحبته وان لا يكون
قد صحبته ورد الجمهور على المبرد بهذه الاية لان
مصاحبته تعالى لهم في الذهاب مستحيلة ولكن
قد اجاب ابو الحسن بن عصفور عن هذا بانه يجوز
ان يكون تعالى قد اسند الى نفسه ذهابا يليق به
كما اسند الى نفسه تعالى المجيء والاتيان على معنى
يليق به وانما يرد عليه بقولك (القابل)
ديار التي كانت ونحن على منى ٭ تحل بنا لولا نجاء الركائب ٭
اي تجعلنا حلالا لا بعد ان كنا محرمين بالحج ولم تكن
هي محرمة حتى تصاحبهم في الحل وكذا قول امرئ القيس
كميت تزل اللبد عن صهواته ٭ كما زلت الصفواء بالمتنزل ٭
الصفواء الصخرة وهي لم تصاحب الذي تزله وقال
شيخي زاده واعلم ان الظاهر ان يكون قوله ذهب

ضمير قوله بنورهم راجعا الى ما يرجع اليه ضمير
المستوقد وحوله فينبغي ان يكون مفردا مثلهما فلما
جمع ظهر انه ليس بجواب وان الجواب محذوف
ولا بد بعده من قرينة تعين خصوص المحذوف
وهو ما يكون من قبيل الخمود والانطفا وتلك القرينة
كونا الكلام مسوقا لذم المنافقين وبيان حالهم
وتقبيحها فانه قد تقرر بان الغرض من التشبيه
في الاغلب يعود الى المشبه حيث يتبين بالتشبيه
ان المشبه امر ممكن الوجود وان كان غريبا نادرا
كما في قول المتنبي:

فان تفق الانام وانت منهم ۞ فان المسك بعض دم الغزال

شبه حال الممدوح في تفوقه على بني نوعه بحيث
صار جنسا برأسه وخرج عن عداد بني نوعه بحال
المسك في تفوقه على الدماء وخروجه عن عدادها
مع كونه بعضا منها وقد يقصد بالتشبيه بيان حال
المشبه وانه على اي وصف من الاوصاف كما في
تشبيه ثوب باخر في السواد وقد يقصد به بيان
مقدار حال المشبه في القوة والضعف كما في تشبيه
الثوب الاسود بالغراب في شدة السواد وغير ذلك
والمقصود من تشبيه حال المنافق بحال المستوقد
يعود الى المنافق ببيان حاله وتقبيحها من حيث
انه بعد انتفاعه بضياء كلمة الاسلام واقع في ظلمة
النفاق التي تؤديه الى ظلمة العقاب السرمدي
وهذا المقصود لا يحصل الا بعد اعتبار الخمود والانطفا
في نار المستوقد وبهذه القرائن والموانع حصل الامن
من الالتباس المراد بغيره ذكر شيء زائد وقال
النفي في تفسيره والنور ههنا ضوء النار التي اوقدوها

وانما

من التهمب وكلما ارتكبوه في رده على طرف التمام
والضمير المجموع في قوله بنورهم على الوجهين
وجه الاستيناف ووجه البدل للمنافقين سواء
كان قوله ذهب الله بنورهم استينافا او بدلا
والجواب اي جواب لما محذوف وهو انطفأت
وخمدت والجملة الشرطية وهي قوله فلما اضاءت
مع جوابها المحذوف معطوفة على صلة الذي
وهي استوقد فيكون التشبيه بحال المستوقد الموصوف
بمضمون هذه الجملة الشرطية ذكره يحيى زاده كما
حذف في قوله تعالى فلما ذهبوا به اي اخوة يوسف
بيوسف عليهم فتقدير الجواب فعلوا ما فعلوا بيوسف
عليه السلام كذا يجاز متعلق بقوله والجواب محذوف
والحذف لا بد له من قرينة تجوزه ومن داع يرجحه
على الاثبات الذي هو الاصل فالمرجح للحذف هو
الايجاز والمن الالباس هو المجوز لذلك وهو القرينة
وقدم المرجح على المجوز مع ان المرجح انما يعتبر بعد
تحقق المجوز فينبغي ان يكون ترتيبه في الذكر
على حسب ترتيبه في الوقوع للاهتمام بذكر المرجح
وشانه لانه اهم في شان البلاغة من حيث انها
لا تدور الا على اعتبار المرجح فان الايجاز مع كونه
مقصودا في نفسه يتضمن المبالغة في تقبيح ما يترتب
على اضاءة النار ما حول المستوقد بناء على ان يتوهم
كون ما يترتب عليها ابلغ الى حيث لا يمكن شرحه والتعبير
عنه فلذلك كان الايجاز نكتة من نكتة للحذف على
الاثبات والوجه في حصول الامن من الالباس وجود
ما يدل على المحذوف فان لما تقتضي جوابا وفي ذهب
الله ما يمنع عن كونه جوابا لانه لو كان جوابا لكان

النار واعتقادهم الكفر تفلو بهم كانطفائها واسناد
الاذهاب الى الله تعالى في قوله سبحانه ذهب
الله بنورهم هنا جواب عما يرد على كون تفعلوا
شيا يتحقون به ان يذهب الله بنورهم فما وجه
اسناده اليه تعالى حقيقة بلا خفاء ذكره شيخي
زاده وقال الخفاجي عبر بالاذهاب الذي هو
مصدر المزيد والمذكور في النظم ذهب اشارة من
اول الامر الى المعنى المراد وانه لتعديه بالباء في معنى
اذهب اما لان الكل اي جميع الحوادث سواء كانت
ككسب العبد فدخل في وجودها اولا بفعله اي مسند
اليه تعالى خلقا وانه لا يتم شيء بالنسبة اليه
تعالى عند اهل السنة اولان الاطفاء حصل بسبب
خفي جواب ثاني للا يراد المذكور تقريره ان ذلك
الاسناد مجازي او امر سماوي وعلى التقديرين يكون
اسناده اليه تعالى لكونه مسببا موجدا لذلك السبب
كريح او مطر او للبناء لغة جواب اخر عنه كقولهم
اقدمني بلدك حقيقي على انسان وفي الكشاف فان
قلت ما معنى اسناد الفعل الى الله تعالى في قوله
ذهب الله بنورهم قلت اذا اطفئت النار بسبب
سماوي ريح او مطر فقد اطفاها الله ثم اما ان
تكون نارا مجازية كنار الفتنة والحداوة للاسلام
وتلك النار متقاصرة مدة اشتعالها قليلة البقاء الا
ترى الى قوله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها
الله واما نارا حقيقية اوقدها الغواة ليتوصلوا
بالاستضاءة بها الى بعض المعاصي ويهتدوا بها في
طرق الخبث فاطفاها الله وخيب امانيهم وانما
اوردناه برمته لتعلم مراده ومراد المصنف فيتحقق

الفرق

وانما لم يقل بنارهم وان كانت هي المذكورة قبلها
لان للنار شيئين حرارة ونورا والله اذهب
النور وابقى عليهم الحد المحذور وقال ابن الجوزي
في زاد المسير اختلف العلماء الذي ضرب الله تعالى
له هذا المثل من احوال المنافقين على قولين احدهما
انه ضرب لكلمة الاسلام التي يلفظون بها ونورها
صيانة النفوس وحقن الدماء فاذا ماتوا سلبهم الله
تعالى ذلك النور كما سلب صاحب النار ضوءه وهذا
المعنى مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما والثاني
انه ضرب لاقبالهم على المؤمنين وسماعهم ما جاء به
الرسول صلى الله عليه وسلم فذهاب نورهم
اقبالهم على الكافرين والضلال هذا قول مجاهد
وقال ابن عطية في تفسيره اختلف المتاول في
فعل المنافقين الذي يشبه فعل من استوقد نارا
فقالت طائفة هي فيمن كان امن ثم كفر بالنفاق
فايمانه بمنزلة النار اضاءت وكفره بعد بمنزلة
انطفائها وذهاب النور وقال الحسن بن ابي
الحسن وغيره انما يظهر المنافق في الدنيا من الايمان
فيحقن به دمه ويحرز ماله ويناكح ويخالط كالنار
التي اضاءت ما حوله فاذا مات صار الى العذاب
الاليم فذلك بمنزلة انطفائها وبقائه في الظلمات
وقالت فرقة ان اقبال المنافقين على المسلمين
وكلامهم معهم كانوا عند رسول الله صلى الله عليه
وسلم والمؤمنين في منزلة بما اظهروا فلما فضحهم
الله تعالى واعلم نفاقهم سقطت المنزلة فكان
ذلك كله بمنزلة النار وانطفائها وقالت فرقة منهم
قتادة نطقهم بلا اله الا الله وبالقرآن كاضاءة

اعم من المنافقين فقيل انه لا يحسن تشبيه الخاص
بالعام الا ان يراد بالاعم الخاص الاخر المقابل للمشبه
ومراد صاحب الكشاف بالتجوز في النار لانه استعارة
تصريحية حيث شبه تهييج الفتن والحروب
باستيقاد النار تشبيه المعقول بالمحسوس
بجامع عقلي وهو الاضرار بما يصادفه واثبت له
ما يخصه وهو الايقاد ففي الكلام استعارة في
تشبيه وهو من ابلغ ما يكون وذكر المجاز وارادة
الاستعارة غير مستبعد ذكره الخفاجي ولذلك
اي ولقصد المبالغة عدي الفعل وهو ذهب بالباء
دون الهمزة لما فيها اي الباء من معنى الاستصحاب
وتقدم ما فيه والامساك اي الامساك قال الخفاجي
فالهمزة للتعدية لان الباء فيها من معنى الالصاق
والمصاحبة ابلغ من الهمزة ولذا عدي بها هنا والفرق
بينهما مذهب المبرد كما مر وارتضاه كثير من المحققين
وفي المثل السائر لابن الاثير كل من ذهب بشيء فقد
اذهبه وكل من اذهب شيئا فقد ذهب به لانه
يفهم من ذهب به انه استصحبه معه وامسكه عن
الرجوع الى حالته الاولى وليس كذلك اذهب وارتضاه
ابو حيان واستدل عليه بامور مفصلة في محلها
رد وقبول لا ذهب سيبويه الى انهما بمعنى وتبعه
كثير النحاة واستدل بهذه الاية لانه تعالى لا
يوصف بالذهاب فمعناه اذهب لا غير ودفع بانه
مجاز هنا عن شدة الاخذ بحيث لا يرد يقال
ذهب السلطان بمال فلان اذا اخذه فانه مجاز عن
المعنى المذكور بذكر الملزوم وارادة اللازم فان
السلطان لم يذهب ولم يجعل المال ذاهبا وانما

الفرق بينهما وقد ذهب الاكثر الى ان السؤال على
تقدير كونه جوابا لما وانه لدفع المانع المعنوي
الذي قدرناه اولا وانه مبني على الاعتزال وقاعدة
المنكر القبح لان اطفاء نار المستوقد عبث والعبث
عندهم قبيح والوجوه ثلاثة والاسناد على الاول
منها مجازي لكونه المسبب في المطر والريح وقال
المحقق انه من قبيل اقدمني حق لي على فلان
وهناك قدوم بلا اقدام وفائدة الاسناد المبالغة
في الاذهاب وعلى الثاني فالمراد كما قال قدس
سره مستوقد نار لا يرضاها الله واطفاؤها ليس
قبيحا ولو كانت النار مجازية او حقيقية
فالاسناد حقيقي فان قيل المنافق مستوقد
نار الفتنة والعداوة مع ما ذكر من الاضافة فلا
معنى للتشبيه قيل هذا المستوقد اعم وقيل انه لا
حاجة في توجيه السؤال اليه اذ ذلك الاذهاب
قبيح مانع من صحة الاسناد عنده بل يتجه بمجرد ان
الاذهاب عادة يقع بالاسباب بل قبحه على رأي
المعتزلة محل مناقشة الا ان نقرره للجواب الاخير
يشعر باعتبار القبح في السؤال والاظهر في الجواب
ان يقال لا حاجة في تمثيل حال المنافقين الى
تحقق الاذهاب من الله تعالى لنورهم اذ يكفي
فيه الفرض والتقدير وعدم رضاء الله تعالى باستيقاد
النار لا يلايم التمثيل والحق في الجواب عن اعتبار
التشبيه في نار الفتنة انهم لم يوقدوا نار الفتنة
بتهييج الحروب اذ لم يفعلوا ذلك وانما صدر منهم
ما يؤدي اليه كما مر في تفسير قوله تعالى واذا قيل
لهم لا تفسدوا في الارض واما الجواب بان المستوقد

الله بضوئهم والضوء أقوى من النور لقوله
تعالى جعل الشمس ضياء والقمر نورا احتمل ذهابه
بما في الضوء من الزيادة ولقلة ما يسمى نورا فان
الاذهاب والازالة نفي معنى ونفي الشئ لا يفيد
نفي ما دونه بل ربما يشعر بثبوته والتحقيق
ان الضوء فرع النور يقع على الشعاع المنبسط لا
انهما واحد قال العلامة السهيلي في الروض
الانف انه هو الحق عند من يعرف اللغة والاستعمال
قال ورقة بن نوفل ويظهر في البلاد ضياء نوره

وقال العباس رضي الله عنه

وانت لما ظهرت اشرقت الارض ٭ وضاءت بنورك الافق ٭

وهذا يوضح لك معنى النور ومعنى الضياء وان الضياء
هو المنتشر عن النور وان النور هو الاصل للضوء
ومنه مبدؤه وعنه يصدر وفي التنزيل فلما اضاءت
ما حوله وفيه جعل الشمس ضياء والقمر نورا فان
نور القمر لا ينتشر عنه من الضياء ما ينتشر عن
الشمس لا سيما في طرفي الشهر وفي الحديث الصحيح
الصلاة نور والصبر ضياء وذلك ان الصلاة هي
عمود الاسلام وهي ذكر وقرآن وهي تنهى عن
الفحشاء والمنكر فالصبر عن المنكرات والصبر على
الطاعات هو الضياء الصادر عن هذا النور الذي
هو القرآن وفي اسماء الباري تعالى نور السماوات
والارض ولا يجوز ان يكون الضياء من اسمائه سبحانه
وهذا كله يقتضي ان اصل مسمى النور وحقيقته
جسم نوراني فاذا وقد نار حطبا وفتيلا مثلا فالجسم
المحترق جمر وفتيل ويتصل به جوهر اخر جسماني
لطيف قابل للاشكال مختلفة مركب من هواء مازج

اخذه وامسكه وما اخذه الله وامسكه عنده باعدامه
وامساك معناه في علمه القديم فلا مرسل له كما قال
سبحانه وما يمسك فلا مرسل له من بعده فان قلت
هذا الفرق بين تعدية الباء والهمزة هل هو
مخصوص بهذه المادة ام لا وعلى كل تقدير كيف
يقال ان المبالغة جاءت من الالصاق والمصاحبة
وهو معنى اخر لباء التعدية مع ان كثيرا من النحاة
ذهب الى ان باء المصاحبة مع مجرورها كجار بثياب
السفر ظرف مستقر ابدا وهو مناف لما ذكر قلت
من النحاة من قال انه لا يختص بمادة وليس المراد
بالاستصحاب المصاحبة التي يعبر عنها بمع بل الملازمة
وعدم الانفكاك كما اشار اليه المصنف بعطف
الاستمساك بمعنى الامساك عليه عطفا تفسيريا
وقد نقل اهل اللغة عن ابن فارس ان كل شيء
لازم شيأ فقد استصحبه ومنه الاستصحاب
عند اهل الاصول لعدم انفكاكه عما كان عليه
والذهاب بمعنى المضي ويستعمل في الاعيان والمعاني
كقوله تعالى اني ذاهب الى ربي وقوله تعالى
فلما ذهب عن ابراهيم الروع وكون المبالغة هنا
من اسناد الذهاب الى الله بمعنى الاخذ والامساك
وهو الفوز العزيز الذي لا راد لما اخذه ولا مرسل
لما امسكه ظاهر امن قيل اقدمني حق لي ذكره الخفاجي
ولذا اي لقصد المبالغة ايضا عدل عن مقتضى
الظاهر وهو ذكر الضوء مكان النور في قوله
ذهب الله بنورهم ولم يقل بضوئهم الذي هو
مقتضى اللفظ في قوله فلما اضاءت الى النور
متعلق بعدل فقال بنورهم فانه لو قيل ذهب

النور وكان النور انقص واضعف منه ومعلوم
ان اذهاب الاتم الاكمل لا يستلزم سلب الانقص
الا قليل بخلاف سلب الانقص فانه يستلزم سلب الاتم
الاكمل الا ترى الى قوله تعالى ولا تقل لهما اف
فانه يستلزم النهي عما هو فوق التافيف في الايذاء
بخلاف ما لو نهي عن الضرب والقتل مثلا فانه لا يستلزم
حرمة التافيف ونحوه فلا جرم كان اذهاب الكلي
ابلغ من اذهاب البعض فان الاول يدل على
ازالة النور عنهم رأسا ولمسه اصلا بخلاف الثاني
فلذلك عدل عن ذكر الضوء الى ذكر النور انتهى
قلت حيث كان الضوء على يمين ذاتي وعرضي
وقد ذكر هنا في الاية العرضي منه وذلك في قوله
سبحانه فلما اضاءت ما حوله اي انارت ما حوله
فاذا قيل بعده ذهب الله بضوئهم كان المراد
الضوء العرضي وهو النور فلا يلزم المحذور المذكور
لكنه لما كان الضوء مشتركا بين الذاتي والعرضي
في الاستعمال ربما يوهم انه هنا بمعنى الضوء
الذاتي فيلزم المحذور المذكور فدفعه بذكر النور
ولا اشكال ولهذا مال المصنف هنا احتمر ذهابه
بما في الضوء من الزيادة يعني باحتمال ارادة
الضوء الذاتي كما ذكره ومثله عبارة النسفي في
المدارك ولو قيل ذهب الله بضوئهم لاوهم الذهاب
بالزيادة وبقاء ما تسمى نورا وتمادى في تقرير المعنى
وانما ذكر الضوء والنور وان كانا بمعنى لانه احسن
لفظا وابلغ فصاحة من الاعادة بلفظ الاول
وتركهم اي المنافقين هذه الجملة معطوفة
على قوله ذهب الله في ظلمات جمع ظلمة

بحرة واجزاء لطيفة وهذا هو النور فان اطلق
على غيره فبجوز وتسمح معروف في اللغة صار
حقيقة عرفية فيه ويتفرع على هذا اشعة منبعثة
متصاعدة عنه وهي كيفية وعرض للهواء وذهب
بعض الحكما الى انه اجرام صغار منتشرة فان
عنى ان هذا اسمي النور الذي ذكرناه فليس
بعيدا عن الصواب والفرق حينئذ بين النور
والنار مما يعرفه اولوا الابصار ومن هنا عرفت
وجه تسمية الرب الغفور بالنور فان فهمت فهو
نور فاحفظه فانه يستحق ان تكتب بالتبر على
خدود الحور والحال ان الغرض اي المقصود
ازالة النور عنهم اي عن المنافقين رأسا بحيث لا
يبقى لهم نور اصلا الم ترى يا ايها الانسان المنصف
فيما ترى كيف قرر سبحانه وتعالى ذلك اي
ازالة النور عنهم بالكلية واكده باعادة معنى
اذهاب النور بتركهم في الظلمات بقوله سبحانه
وتركهم اي اخره قال التفتازاني زاده والحاصل ان الضوء
اتم واقوى من النور فان النور كيفية ظاهرة
بنفسها مظهرة لغيرها وهي مقولة بالتشكيك يطلق
على الضعيف والقوي والذاتي والعرضي
والضوء لا يطلق الا على التام القوي فلذلك
اضيف الى الشمس في قوله تعالى هو الذي جعل
الشمس ضياء والقمر نورا وقال الاصفهاني في شرح
الشمسية الضوء قسمان ذاتي وعرضي فالذاتي ما احدث
من ذات المضيء في ذاته ويسمى ضوءا والعرضي
ما احدث من ذات المضيء في غيره ويسمى نورا
فاذا كان في الضوء زيادة وقوة بالنسبة الى

لا التاكيد لكن التاكيد ليس من شان الاخبار بل من
شان الاحوال لانها فصلات ويوبده ما ذكرات
النحويين لما اعربوا قول امرا لقيس
اذا ما بكى من خلفها انصرفت له بشق وشق عندنا لم يحول
اعربوا شق مبتدا وعندنا خبره ولم يحول جملة
حالية موكدة قالوا وجاز الابتدا بالنكرة لانها موضع
تفصيل واوالت يجعلوا الم يحول خبرا وعندنا صفة
لشق سوغا للابتدا به قالوا لانه فهم معناه من
قوله عندنا لانه اذا كان عنده علم منه انه لم
يحول وقد اعربه ابو البقا كذلك وهو مردود بما
ذكرت لك ويجوز اذا جعلنا لا يبصرون هو
المفعول الثاني ان يتعلق في ظلمات بـ او بتركهم
والتقدير تركهم لا يبصرون في ظلمات وان كان
ترك متعديا لواحد كان في ظلمات متعلقا بترك
ولا يبصرون حال موكد ويجوز ان يكون في ظلمات
حالا من الضمير المنصوب في تركهم فيتعلق بمحذوف
ولا يبصرون حال ايضا اما من الضمير المنصوب
في تركهم فيكون له حالان ويجري فيه الخلاف
المتقدم واما من الضمير المرفوع المستكن في الجار
والمجرور قبله فيكون حالين متداخلتين وقال
الخفاجي في تفسيره الظلمة بعدم النور تبع فيه الزمخشري
وترك قيدها هو من شانه وهو المصرح به في
كتب الكلام لانها عندهم عدم ملكة للضوء والنور
وهما بمعنى عندهم وذهب بعضهم الى انها كيفية
وجودية وتصريح المصنف بالعدم رد عليه فعلى
الاولى بينهما تقابل العدم والملكة وعلى الثاني
تقابل التضاد وتمسك القايلون بانها وجودية

بقوله

لا يبصرون اى لا يبصرون ما حولهم
لذهاب النور ثم انما قال وتركهم في ظلمات لا
يبصرون بالجمع مع ان المذكور في اول الاية الذي
استوقدنارا فلما اضات ما حوله وهو واحد لما
مر ان الموقد واحد والمستضيئون جماعة اوارید
بالواحد الجمع من الوجه الذي مر وهو كقوله والذي
جاء بالصدق وصدق به اولئك هم المتقون
وقوله بلى اسلم وجهه لله ثم في اخره ولا خوف
عليهم ولا هم يحزنون ذكره السكاكي في تفسيره
قد كر تعالى الظلمة التي هي عدم النور يعني
ان ذكر الظلمة الموكدة لذهاب النور يقتضي اقتضا
ان هذه الجملة موكدة لما قبلها كما هو مقتضى المقام
لانه قيل عليه انه حينئذ لا وجه للوصل فيحتاج
دفعه الى جعل الواو للحال بتقدير قد آي وقد
تركهم فالحال حال موكدة ذكره الخفاجي وقال
الطيبي واصل الترك التخلية ويراد به التصيير
فيتعدى لاثنين على الصحيح كقوله امرتك الخير
فافعل ما امرت به فقد تركتك ذا مال وذا نشب
فان قلنا هو متعد لاثنين كان المفعول الاول
هو الضمير والمفعول الثاني في ظلمات ولا يبصرون
حال وهي حال موكدة لان من كان في ظلمة فهو
لا يبصر وصاحب الحال اما الضمير المنصوب او المرفوع
المستكن في الجار والمجرور ولا يجوز ان يكون في
ظلمات حالا ولا يبصرون هو المفعول الثاني لان
المفعول الثاني خبر في الاصل والخبر لا يوتى به
للتاكيد وانت اذا جعلت في ظلمات حالا فهم منه
عدم الابصار فلم يفد قولك بعد ذلك لا يبصرون

في عدم الرؤية لان المراد بهما الرائي والمرئي من الشخصين
المتقابلين والذاهب بالتفاعل اذ المراد ان يكون
من شانهما ان يري احدهما الاخر وقيل انه اشارة
الي ان الظلمة اذا كانت متراكمة فغاية ما يري فيها
مجرد الشبح فاذا لم ير فيها الشبح كانت الظلمة في اعلا
مراتبها وقال شيخي زاده والمصنف اخذ هذه الاعتبارات
من كلام الامام الرازي فانه قال فان قيل فهلا قيل
ذهب الله بضوئهم موافقا لقوله فلما اضاءت الجواب
ذكر النور ابلغ لان الضوء فيه دلالة علي الزيادة فلو
قيل ذهب الله بضوئهم لاوهم الذهاب بالزيادة وبقاء
ما يسمي نورا والغرض ازالة النور عنهم بالكلية الا تري
كيف ذكر عقيبه وتركهم في ظلمات والظلمة عبارة
عن عدم النور وكيف جمعها وكيف اتبعها ما يدل علي
انها ظلمة خالصة وهو قوله لا يبصرون وترك في الاصل
اي اصل اللغة بمعني طرح يعني ان اصل معني ترك المشهور
طرح الشي والقاوه كما يقال ترك العصا من يده اي
رماها وخلي بتشديد اللام قال في الصحاح خاليت
الرجل تاركته وتخليت تفرغت وخليت عنه وخليت
سبيله فهو مخلي عنه وقال الخفاجي تخليت الشي
يعني تركته وان لم يكن في يده سواء كان محسوسا او
غيره كما يقال ترك وطنه وترك دينه وقال الراغب
ترك الشي رفضه قصدا واختيارا او قهرا واضطرارا
وفي المصباح تركت المنزل تركا رحلت عنه وتركت
الرجل فارقته ثم استعير في المعاني ففيل ترك حقه
اذا اسقطه وهذا لا كلام فيه وانما الكلام في كونه
من النواسخ الناصبة للمبتدا والخبر بمعني صير وقد
اشار اليه المصنف بقوله وله اي لترك في الاصل

مفعول

بقوله تعالى جعل الظلمات والنور فان المجعول
لا يكون الا موجودا واجيب عنه في شرح المقاصد
بالمنع فان الجاعل كما يجعل الموجود يجعل العدم
الخاص كالعمى والمنافي للمجعولية هو العدم
المصرف واذا قلنا بانهما من قبيل العدم و الملكة
فلابد من القيد المذكور فان لم نقل بذلك فتركه
لازم فيكون عدما مقيدا او مطلقا وكان المصنف
اغمار نضاه ليصدق على الظلمة الاصلية السابقة
على وجود العالم كما ورد في الاثار من ان كان
الناس في ظلمة فرش عليهم من نوره والطماسه اي
يقال طمست الشي طمسا من باب ضرب محونه
وطمس هو بتعدي ولا يتعدي كذا في المصباح بالكلية
بالكلية بحيث لا يبقى له اثر وجمعها اي الظلمة فقال
في ظلمات وهو معطوف على قوله فذكر الظلمة ونكرها
معطوف عليه يعني نكر الظلمة وفي كل واحد منها اشارة
الى المبالغة في ذهاب نورهم راسا فان الظلمة
مع كونها عدم النور راسا اذا جمعت دلت على انها
في شدتها وكما لها صارت كانها ظلمات متراكمة مكتنمة
بعضها ببعض ذكره شيخي زاده ووصفها اي الظلمة
يعني بقوله لا يبصرون قال شيخي زاده اشار قليلا
الى ان قوله تعالى لا يبصرون صفة لقوله ظلمات بحذف
العايد وهو فيها كانه قيل في ظلمات موصوفة بانها ظلمة
خالصة لا يشوبها نور اصلا بحيث لا يترائى اي يرى
شي فيها اي في تلك الظلمة قال الخفاجي وانما عبر
بالترائي وايثاره بقوله سبحان مشى سبح بشين معجمة
وباء موحدة مفتوحتين بعدهما حاء مهملة الشخص
الذي يرى ولا يدرك شخصانه لبعد وغيره مبالغة

والنوش التناول بسهولة والقضم بالفاف
المجمة الاكل بمقدم الاسنان وعليه الرواية
وليس كما قيل انه بالفاء والمهملة بمعنى الكسر وا
بكسر الميم موضع السوار من الساعد والبيت
بنصب في العمل كالاية لاحتمال كون جزء الس
حالا ايضا ومعناه تركته عرضة للسباع يأكله
قومه ومنعهم عن دفنه ايضا وكونه بمعرفة ا
لا يدرباب الاحتمال ذكره الخفاجي وقال بنحو
ولعل الوجه في اختياره ان يضمن تركهم في
معنى صيرهم مع ان الظاهر انه يجوز ان يكو
باقيا على اصل معناه ويكون قوله في ظلما
يبصرون حالين من ضمير تركهم مترادفتين او
اي خلاهم حال كونهم في ظلمات غير مبصرين
حينئذ لا يظهر كون قوله وتركهم نفريرا وت
لما قبله لان ذلك انما يكون اذا كانت استق
في الظلمات وعدم ابصارهم مسندا اليه تعالى
تينك الحالتين لا يدل على اسنادهما اليه نحو
فلذلك لم يبق ترك على اصل معناه بل ضمنه
صير لكون توكيدا لقوله ذهب الله بنورهم
والظلمة ماخوذة من قولهم اي العرب بحسب
ما ظلمك ان تفعل كذا اي ما منعك هذا بيان لا
المزيد والمجرد الماخوذ منه ظلم الثلاثي وان ا
اهل اللغة فعلا للظلمة ايضا الا انهم اشاروا
ان اصل معناه يدور على المنع فلذا جعلوه ما
منه هذا ما عليه اهل اللغة في الاشتقاق وفي
ابن السيد الظلم بفتح الظاء تخصص كل شيء يس
الناظر يقال لقيته اول ذي ظلم اي اول

مفعول واحد لانه بمعنى طرح كما ذكر فضمن بالبنا
للمفعول معنى صبي بتشديد الياء التحتية فجري مجرى
افعال القلوب مما ينصب مفعولين كعلم وظن وحسب
قال الخفاجي ذكر ابن مالك في التسهيل انه من معانيه
الوضعية وانه حينئذ ينصب مفعولين وعلى
الاول ينصب مفعولا واحدا وظاهر قول المصنف
تبعا للزمخشري انه ضمن معنى صيّر انه استعمال
ظاهري عليه غير وضعي ويجوز ان يكون وضعيا
لانهم يطلقون التضمن على جزء المعنى الوضعي
كما في عرف اهل الميزان كقوله تعالى هنا وتركهم
فانه نصب مفعولين الاول الهاء والثاني قوله
في ظلمات ومنه قول الشاعر وهو عنترة بن
شداد المشهور ۞ فتركته جزر السباع ينشنه ۞ وهو
صدر بيت وعجزه قوله ۞ ما بين قلة راسه والمعصم
وهذه القصيدة من المعلقات السبع واولها
يا دار عبلة بالجواء تكلمي ۞ وعمي صباحا دار عبلة واسلمي
قوله فتركته بالاسناد لضمير المتكلم وروي تركنه
بالنون والضمير للنساء والقنا في البيت قبله ولهو قوله
فشككت بالرمح الطويل ثيابه ليس الكريم على القنا بمحرم
ومنها في صفة بطل نازله قوله ۞ ۞
فتركته جزر السباع ينشنه ۞ ما بين قلة راسه والمعصم ۞
وجزر بفتح الجيم وسكون الزاي المعجمة وبعدها راء
مهملة كما ضبطه شراح المعلقات فعل بمعنى مفعول
ويقال لما تاكله السباع جزر السباع لانها تجزره اي
تذبحه بانيابها ويقال اجزرت فلانا شاة اذا
اعطيتها له كلها هذا ما يعتمد عليه هنا وقيل جزر بضم
فسكون او بضمتين جمع جزرة وهي شاة معدة للذبح

يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم من يوم القيامة
تنبيها على ان الظلمة ذلك اليوم ليست عامة لجميع اهله
بل مختصة بمن يستحقها ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي
ظاهر قوله تعالى وتركهم في ظلمات لا يبصرون وجودها
في الدنيا بل في ابتداء اذهاب الله نورهم وقد يجاب
عند بانه لما تقرر في حقهم ان يكونوا يوم القيامة
في ظلمة صار كانه واقع بهم ولا يخفى بعده والظاهر
ان المراد بظلمة يوم القيامة ظلمة كانت لهم في الدنيا
لكنها ظهرت في يوم القيامة كما ان نور المومنين كذلك
كما يشير اليه قوله تعالى يوم ترى المومنين الاية المذكورة
فهو كقوله تعالى ومن كان في هذه اعمى فهو في
الاخرة اعمى انتهى قلت ولا بعد في الاول بل هو قريب
من الثاني بل هو راجع اليه في المعنى فانهم اذا كانوا
يوم القيامة في ظلمة يعني ظلمة ظاهرة صار كانه
واقع بهم في الدنيا اي هو خفي في الدنيا غير ظاهر فيرجع
الاول الى الثاني كما لا يخفى وهذا مبني على عموم
الاية في جميع الكافرين كما اشار اليه شيخي زاده بقوله
مبني على دخول المنافقين فيه وسيشير اليه المصنف
ترتيبا لكن يرد عليه ان النفاق ليس بتمام فتامل
وقال خروف ان قيل ضمير مثلهم راجع الى المنافقين
قطعا ويقينا فاين العموم ليدخلوا تحته قلنا يستفاد
اما من دلالة النص كما في قوله تعالى ولا تقل لهما
اف اذ يفهم منه النهي عن الما يزا ويدخل تحته النصوص
عليه وكما يفهم من التمثيل زيادة حال من اضاع
الهدى ويدخل تحته المنصوص عليه او من اشارته
فان المراد بالمثل الذي بمعنى الحال اضاعة الهدى
وعدم التوصل به الى الكمال انتهى فان اشارة النص

سد بصري وزرته والليل ظلم اي مانع من الزيارة
وفي الاساس ماظلمك ان تفعل كذا اي منعك و منه
الظلمة لانها تسد البصر وتمنعه من النفوذ فقيل
هو بعيد جدا ووجه استبعاده ما فيه من جعل المعنى
الحقيقي المشهور ماخوذا من معنى مجازي غير معروف
وقد عرفت ما يرد فيه ذكره الخفاجي وظلماتهم اي
المنافقين المحيطة بهم من كل جهة ففي كل جهة
ظلمة ومن الجهات ظلمات ذكره النسفي في تفسيره يعني
ان الاية تستدعي ان يكون للمنافقين ظلمات متعددة
مجتمعة سواء جعل ضمير بنورهم و تركهم راجعا
الى المستوقدين او الى المنافقين اما على الثاني فظاهر
واما على الاول فانهم لما شبهوا بمن يترك في الظلمات
ظلمة الليل وظلمة الغمام وظلمة تطبيقه لزم ان يكون
لهم ايضا ظلمات متعددة تعددا حقيقيا او يكون
لهم ظلمة واحدة شديدة تكون لغاية شدتها
وكثافتها كانها ظلمات متراكمة بعضها فوق بعض
ذكره شيخي زاده ظلمة الكفر العام وظلمة النفاق
وهو كفر خاص واضافة ظلمة فيهما من قبيل اضافة
المشبه به الى المشبه كقول الشاعر
والريح تعبث بالغصون وقد جرى ذهب الاصيل على لجين الماء
فالاصيل هو العشي وهو ما بعد صلاة العصر الى الغروب
وقد شبهه بالذهب لاصفراء الشمس فيه ثم اضاف
المشبه به الى المشبه وكذلك اللجين بالتصغير الاصلي
الفضة شبه الماء بالفضة ثم اضاف المشبه به الى المشبه
وكذلك هنا شبه الكفر بالظلمة وكذلك النفاق واضاف
المشبه به الى المشبه وظلمة يوم القيامة من اضافة
الشيء الى زمانه وابدل قوله يوم يرى المومنين والمومنات

سخط الله وظلمة العقاب السرمدا والمراد ظلمة واحدة
شديدة اي لها شدة في كميتها وكيفيتها كانها ظلمات
متعددة متراكمة اي واقع بعضها فوق بعض قال
الخفاجي وقيل انه على هذا بتقدير مضاف اي ظلمة
مثل ظلمات وقال شيخي زاده هذا مبني على دخول
من سلب عنه انواع الارادة بسبب ادعائه الكاذب
كما سيذكره المصنف قريبا ومفعول لا يبصرون
من قبيل المطروح المتروك اي غير المنظور اليه لعدم
تعلق الفائدة بذكره قال شيخي زاده وليس من قبيل
المقدر المنوي فكان الفعل وهو قوله يبصرون
غير متعد الى مفعول اصلا قال شيخي زاده فان
الفعل المتعدي قد يكون تعلقه بالمفعول مرادا
بان لا يقصد مجرد صدوره من فاعله بل يقصد بيان
صدوره منه متعلقا بمفعوله فحينئذ يكون عدم ذكر
المفعول للاختصار اعتمادا على القرينة الدالة
عليه سواء كان خاصا او عاما فان حذف المفعول
قد يكون للتعميم والمبالغة كما في قوله تعالى والله
يدعو الى دار السلام اي كل احد وقد ينزل منزلة
اللازم بان يكون المقصود بيان مجرد صدوره
من الفاعل فلا يذكر له مفعول لا صريحا ولا مقدرا بل
يقتصر على بيان مجرد صدوره وفيما نحن فيه وان
كان ان يكون المفعول مقدرا منويا ويكون عدم
ذكره للتعميم مع الايجاز والتقدير انهم لا يبصرون
شيئا ما الا انه لما لم يلتفت اليه وجعل المقصود
بيان نفي صدور الفعل عنهم كانه قيل ليس لهم
ابصار بناء على انه ابلغ من نفي التعلق لان نفي
اصل الفعل يستلزم نفي التعلق من غير عكس وقال

سنانا

ان يفهم من الكلام غير ما سيق له كثبوت النسب للاب
من قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
فان الكلام انما سيق لبيان وجوب نفقة الولد
على ابيه دون امه كما تقرر في محله من الاصول
قلت وكونه من دلالة النص بان يكون غير المذكور
يفهم بالاولى غير مسلم لان الكفر الصريح دون
النفاق والمثال المذكور غير مطابق اللهم الا ان
يكون من القسم الثاني من دلالة النص بان غير
المذكور كالمذكور من كل وجه كاليد الاخرى والرجل
الاخرى في وجوب الغسل في الوضوء عند مقابلة الجمع
بالجمع في الاية وفيه نظر ايضا فان مطلق الكفر
ليس مثل كفر النفاق بل ادنى منه فتامل وخذه
من اشارة النص اولى او المراد ظلمة الضلال
خلاف الهدى وظلمة سخط الله تعالى سخط سخطا
من باب تعب والسخط بالضم اسم منه وهو الغضب
ويتعدى بنفسه وبالحرف فيقال سخطته وسخطت
عليه واسخطته فسخط مثل اغضبته فغضب وزنا
ومعنى كذا في المصباح وظلمة العقاب وهو
العقوبة وقد عاقبه بذنبه كذا في الصحاح يعني
جازاه به قال في القاموس العقبى جزاء الامر
واعقبه جازاه وتعقبه اخذه بذنب كان منه
السرمدي الدايم كالسرمد قال شيخي زاده وهذا
مبني على دخول الكافر الاصلي المجاهر والمرتد فيه
فان المراد بالضلال ما يقابل الهدى بمعنى الاستعداد
الفطري للاهتداء بالقلب والقالب والكافر الاصلي
والمرتد المجاهرين اثروا الضلالة قلبا وقالبا فوقعوا
في ظلمة الضلال وما يتفرع عليها من الظلمتين ظلمة

وهذا من اذهاب نورهم وتجارتهم الخاسرة ولم
يتوصلوا الى ما اتاه الله تعالى ذلك به اي بالضرب
من الهدى الى نعيم الابد وحصول رضوان الله تعالى
فبقي متحيرا في امره متحسرا على ذلك الهدى الذي
كان له وذهب منه تقريرا مفعول له لقوله ضربه
الله تعليل له وتوضيحا لما تضمنته الاية الاولى وهي
قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى
وبدخل تحت عمومه اي عموم من اتاه الله ضربا من
الهدى فاضاعه هؤلاء المنافقون الوارد في حقهم النص
قال شيخي زاده اراد بالاية الاولى قوله اولئك الذين
اشتروا الضلالة بالهدى بالاية والمثل في قوله والاية
مثل بمعنى النظير على تقدير المضاف اي هي اي ايراد
نظيرا اي تمثيل غير مخصوص بالمنافقين بل يعمهم وغيرهم
ممن اتاه الله تعالى ضربا من الهدى فاضاعه فانهم
اي المنافقين اضاعوا ما نطقت به السنتهم من الدين
الحق وهو دين الاسلام باستبطان اي اخفاء الكفر
في قلوبهم اذا لقوا الذين امنوا واظهارة اي الكفر بدين
الحق حين خلوا الى شياطينهم اي امثالهم من الكافرين
والمنافقين ومن عطف على هؤلاء المنافقون اثر اي
قدم واختيار الضلالة على الهدى المجعول وصف
للهدى له بالفطرة اي الخلقة الاصلية كما قال تعالى
فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله
ذلك الدين القيم وقال صلى الله عليه وسلم كل مولود
يولد على فطرة الاسلام ولكن ابواه يهودانه او
ينصرانه او يمجسانه او ارتدا اي رجع عن دينه الحق
دين الاسلام وسماه دينه لانه مفطور عليه كما ذكرنا
بحد ما امن اي صدق به ومن معطوف ايضا على هؤلاء

المنافقون

سنان كما ان يمهون في الاية السابقة الله يستهزئ
بهم ويمدهم في طغيانهم يمهون غير مستعد في اصله
فيكون تركهم في ظلمات لا يبصرون بمنزلة ويمدهم
في طغيانهم يعمهون لفظا ومعنى وهذه الاية المذكورة
وهي قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا
مثل بالنجم كضربه الله تعالى لمن اتاه اي وهبه
سبحانه ضربا اي نوعا من الهدى كما لعلم النجم
لمن عمل بموجبه والقوى السليمة والاعضاء السوية
والامن والفراغ واليسار والدلايل العقلية والنقلية
ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي فضمير مثلهم لمن
في قوله ومن الناس من يقول امنا بالله الى اخره
او للذين اشتروا الضلالة بالهدى والموصول
فيهما عام لكل من اظهر الايمان واضاعه باضمار
خلافه او بعدم القيام عليه ولكل من استبدل هدى
ما بضلال ما وان لم يكن كفرا لانه وان نزل في
شان المنافقين لا ينافيه لان العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص السبب فيعم غيرهم نظرا للظاهر
وهذا هو الوجه الاول في كلام المصنف يعني في هذا
البيان او يقال انه مختص بهم لما في الموصول
من العهد ويقال ما قبله وما بعده له وهذا هو
الوجه الثاني اذا عرفت هذا فقوله ضربا من
الهدى مفعول اتاه بمعنى آتى ظاهره اي نوعا
منه وفيه ابهام حسن وتخيس يعني بين ضربه
وضربا والمراد به مطلق الهداية الشاملة لاجزاء
الكلمة والايمان الظاهر او الجبلي او الذي تمكنوا
منه وهذا من الاضارة ولهذا نكر ضربا اشارة الى
تنكير نار فاضاعه اي بالنفاق او الكفر وما يضاهيه

ووقع في تيه الحيرة وذكر الشيخ الاكبر قدس الله سره
في كتابه شرح الوصايا اليوسفية قال في شان المريد
خمس مراتب يقتضي الطريق ان يكون العبد فيها
مع الحق تعالى في التصرف وكذلك المريد مع الشيخ المرتبة
الاولى ان يكون العبد مع الله والمريد مع الشيخ كالعبد
مع سيده والمنزلة معروفة والتصريف في ذلك معروف
لان العبد عين قيمته فيما يتصوره من ثمنه في حق المالك
ينبغي ان يكون ذلك حال العبد مراقبته ابدا الى
ثمنه في تصرف السيد فيه المرتبة الثانية ان يكون
معه كالطفل مع الوالدين فانه يربيه ولقد سألني
بعض العارفين في المريد الذي يأخذه الحال فيمشي
فقلنا له لا ينكر على الرضيع ان يبول في ثيابه وهذا
مريد في حال التربية فمر بذلك فانه ذكر لي ذلك
في حال الانتقاد على ذلك المريد وينبغي للعالم
بالله ان لا ينتقد على احد ما يرى منه مما يقتضيه
حاله ورتبته وانما الانتقاد فيمن يظهر عليه ما لا
يقتضيه مقامه اما بنزول عنه واما بصعود بمجرد
دعوى وهذه حالة المتدرج والعارف لا يزال ميزان
حاله مع وارداته في يده يزن به ما هو عليه من
الحال وما ورد عليه من الحق فان وازنه حال
فليشكر الله عز وجل وليسأله ان لا يجعل ذلك حظ
حاله هنا وان لم يوازنه فليحذر مكر الله في ذلك
ولا يأمن مكر الله فانه لا يأمن مكر الله الا جاهل غبي
وما اتخذ الله وليا جاهلا المرتبة الثالثة ان يكون
معه كالوكيل مع موكله فينصح في عمله وتصرفه ويقوم
في ذلك مقام موكله حتى يكون كأنه هو فيحتاج الى
علم كثير وعقل سليم المرتبة الرابعة ان يكون معه

كالميت

المنا فقون اوعلي من اثر والمعني يدخل تحت عمومه
ايضا من صح اي ثبت له احوال فاعل صح جمع حال
وهوما يكون للسالك تارة في طريق معرفة الله
تعالي ويتحول عنه اخري فاذا رسخ فيه ولم يتحول
عنه فهو مقام لاحال والارادة الالهية التي بها يسمي
بالمريد في اصطلاح الصوفية قال الخفاجي هذا
من بعض البطون القرانية علي نهج حكماء الاسلام
والاشراقيين وارباب السلوك من المتصوفة والاحوال
في اصطلاحهم هي ميراث العمل من المواهب الفائضة
من الله تعالي قالوا وسميت احوالا لتحول العبد
بها من دركات العبد الي درجات القرب وقريب
منه ما قيل الحال ما يرد علي القلب بمحض الموهبة
من غير تعمل واجتلاب كحزن وخوف او قبض
وبسط فاذا دام سمي مقاما والارادة حال المريد
وهو السالك في لسانهم فاراد ته ما يلقي في قلبه
من الداعي الجاذبة له الي الاجابة المنادي الحق
فاذا حصل له هذا وهو منزل من منازل السير
الي الله تعالي اذا نزله اشرقت عليه انواره فادعي
احوال المحبة الالهية والمحبة عندهم هي ابتهاج
بحصول كمال اوتخيل وصول كمال مظنون اومحقق
والابتهاج عجب يضله عن طريق الهدي فيدخل
فيمن اشتري الضلالة بالهدي لادعائه الوصول
لمقام اعلي من مقامه وهو مضاف للنفاق باظهاره
ماليس عنده وهذا ماخوذ من تفسير الراغب وهو
محكي عن ابي الحسن الوراق فاذهب الله عنه اي
عن ذلك المدعي ما اشرق عليه من نور الارادة الالهية
لكذبه في دعواه ماليس عنده حيث انطفات انوار

في المغانم اي ما يغنمه المسلمون في حروب الكفار
فيقسم عليهم والمنافقون من جملتهم ومشاركتهم
ايضا في بقية الاحكام الشرعية كوجوب القصاص
بقتلهم ظاهرا في النفس والاطراف ووجوب الحد بقذفهم
وحرمة غيبتهم واذيتهم وصحة الصلاة خلفهم وقبول
شهاداتهم الى غير ذلك قال الخفاجي وهو على هذا
مخصوص بالمنافقين وهذا الوجه اخرجه ابن
جرير عن ابن عباس رضي الله عنهما وهو التفسير
المأثور والراجح رواية ودراية فان قيل المنافقون
من اهل المدينة دماؤهم كانت محقونة واموالهم
واولادهم سالمين لكونهم من اهل الذمة قيل المراد
المحقن والسلامة مآلا ايضا كما اذا ذهبوا الى دار
الحرب فاستولى عليها المسلمون وظاهره انه لم يحقن
دماؤهم حالا ولا في المدينة وليس كذلك لانهم في
حال اظهارهم للاسلام فيما اوطانهم كفرة باطنا
فلولا ما ظهر من اسلامهم استحقوا القتل بالمدينة
لانه ردة كما لا يخفى فلا حاجة لما ذكر من التكلف ولا
الى غير ذلك وتخلصه ما قاله شيخي زاده فان قيل
المنافقون من اهل المدينة ودماؤهم كانت محقونة
واموالهم واولادهم سالمة لكونهم من اهل الذمة
قبل اظهار الايمان فلم يفدا ظهاره الحقن والسلامة
فكيف شبه اظهاره بالكفار الموصوفة قلنا الكفر من حيث
انه كفر ينافي عصمة الدماء والاموال والعصمة الحاصلة
الحاصلة بالذمة عارضة مستندة الى عقد الذمة والعارض
كالمعدوم فصاروا كانهم غير معصومين وانما عصموا
باظهار الايمان انتهى قلت هذا السؤال والاشكال
لا يرد من اصله فان عبارة المصنف قوله او مثل

لايمانهم

كما لمت بين يدي الغاسل يقلبه كيف يشاء وبعضهم
يقول في هذا المقام ان يكون معه كالظل مع
الشخص وهو مذهب شيخنا ابي العباس العريبي
رحمه الله تعالى سمعت ذلك منه وبين المثالين
فرقان كثير قد ذكرناه في تصانيفنا وهو فرقان
لا يخفى على احد وآيته الم تر الى ربك كيف مد الظل
والى المرتبة الرابعة انتهى ذوق اهل الله لغفلتهم
وزاد اهل الله اهل الحضور معه العلماء الراسخون
في علمهم ما ذهبنا اليه وهو ان يكون معه كالموكل
مع وكيله وكالة عن امر الله تعالى فيوكل ربه
في كل ما يحتاج اليه نشأته الطبيعية والروحية
وهو قوله تعالى لا اله الا هو فاتخذه وكيلا فقد
امرنا ان نتخذه وكيلا لعلمنا بعلمه بالمصالح وجهلنا
بها الى اخر ما بسطه من الكلام في هذا المقام وهذه هي
المرتبة الخامسة او مثل عطف على قوله مثل ضربه
الى اخره لايمانهم اي المنافقين من حيث انه
اي ايمانهم الظاهر يعود اي يرجع عليهم اي
على المنافقين نفع ايمانهم الظاهر بحقن الدماء
اي منع القتل اي دمائهم بان لا يحكم بقتلهم كفرا
لابطانهم الكفر قال الخفاجي حقن الدماء صيانتها
ويقابله اهدارها واباحتها من حقنت الماء في
السقاء اذا جمعته فكأنك جمعت الدم في صاحبه اذ لم
تركه فهو مجاز غلب استعماله حتى صار حقيقة فيه
ومنه الحقنة في الدواء وسلامة الاموال اي اموال
المنافقين من اخذها غنيمة للمسلمين والاولاد اي
اولادهم من السبي والاسترقاق ومشاركة اي يعود
عليهم ايضا نفع ايمانهم الظاهر مشاركتهم المسلمين

مبني على ان يكون التشبيه في الآية من قبيل التشبيه
المركب وهو تشبيه المجموع بالمجموع وقوله او مثل
لابتمامهم الى اخره مبني على كونه من التشبيه المفرق
ولا بد في تشبيه المركب بالمركب ان يكون كل واحد
من المشبه والمشبه به هيئة حاصلة من عدة امور
ثم انه قد يكون بحيث يحسن تشبيه كل جزء من اجزاء
احد طرفيه بما يقابله من الطرف الآخر كقوله وكأن
اجرام النجوم لوامعا ۞ درر نثرن على بساط ازرق ۞
فان تشبيه النجوم بالدرر وتشبيه السماء ببساط
ازرق تشبيه حسن لكن ليس هو من التشبيه الذي
يدرك الهيئة التي تملأ القلوب سرورا وعجبا من
طلوع النجوم لامعة متفرقة في اديم السماء وهي
زرقاء زرقتها الصافية وقد لا يكون بهذه الحيثية
كقوله ۞ فكأنما المريخ والمشتري ۞ قد امه في شامخ الرفعه ۞
منصرف بالليل عن دعوة ۞ قد اسرجت قدامه شمعه ۞
فانه لو قيل المريخ كمنصرف من الدعوة لم يكن شيئا
وقد يكون بحيث لا يمكن ان يعين لكل جزء من اجزاء
الطرفين ما يقابله من الطرف الآخر الا بعد تكلف
وتعسف كما في قوله مثلهم كمثل الذي استوقد نارا
الآية فان الصحيح ان هذين التشبيهين من التشبيهات
المركبة التي لا يتكلف لكل واحد واحد شيء يقدر
تشبيهه به وهذا القول الفصل والمذهب الجزل وان
جعلتها من المفرد فلا بد من تكلف وهو ان يقال
في الاول تشبيه المنافق بالمستوقد نارا واظهاره
الايمان بالاضاءة وانقطاع انتفاعه بانطفاء النار
وفي الثاني تشبيه دين الاسلام بالصيب وما يتعلق
به من تشبيه الكفار بالظلمات وما فيه من الوعد والوعيد

بالرعد

لايمانهم من حيث انه يعود عليهم بحقن الدماء
الى اخره والمستفاد منه ان المنافقين في حال
اظهارهم للايمان حقنوا بذلك دماءهم وسلمت اموالهم
واولادهم لاحالهم قبل اظهارهم الايمان وهم في
المدينة فانهم حينئذ اما حربيون فتباح دماؤهم
اوذميون فتعصم دماؤهم بعقد الذمة ولا كلام
في ذلك وانما الكلام في حال نفاقهم واظهارهم
الايمان والاسلام مع ابطانهم الكفر في قلوبهم فهم
في تلك الحالة حاقنون دماءهم بما اظهروا من
الايمان والاسلام وسلمت لهم اموالهم واولادهم
بذلك كما لا يخفى بالنار متعلق بقوله او مثل لايمانهم
الموقدة بصيغة اسم المفعول صفة للنار وقال شيخي
زاده متعلق بقوله لمثل يعني ان الاية تشبيه لايمان
المنافقين بالنار الموقدة للاستضاءة من حيث ان
ايمانهم يفيدهم كذا وكذا ولذهاب اثره اي اثر ايمانهم
معطوف على قولهم لايمانهم اي مثل لذهاب ايمانهم
وانطماس نوره اي الايمان باهلاكهم اي بسبب اهلاكهم
متعلق بذهاب اثره وافشاء اي اظهار حالهم الذي
هم منطوون عليه من الكفر باطنا باطفاء الله تعالى
اياها اي النار واذهاب نورها اي نور تلك النار
بالكلية قال شيخي زاده والمعنى ان الاية مثل اي تمثيل
وتشبيه لذهاب اثر ايمانهم باطفاء الله تعالى اياها
من حيث اشتراكهما في حرمان صاحبهما عن الانتفاع
بما ينتفع به واعلم ان تشبيه اشياء باشياء اما تشبيه الافراد
على سبيل الانفراد ويسمى تشبيها مفردا واما تشبيه
المجموع بالمجموع وهو التشبيه المركب وقول المصنف
والاية مثل ضربه الله تعالى لمن اتاه ضرب من الهدى

المثل لهم بالنار ثلاث حكم احداها ان المستضئ
بالنار مستضئ بنور من جهة غيره لا من قبل نفسه
فاذا ذهبت تلك النار بقي في ظلمات فكانهم
لما اقروا بالسنتهم من غير اعتقاد قلوبهم فكان
نورايمانهم كالمستعار والثانية ان ضياء النار يحتاج
في دوامه الى مادة الاعتقاد ليدوم والثالثة ان
الظلمة الحادثة بعد الضوء اشد على الانسان من ظلمة
لم يجد منها ضياء فشبه حالهم بذلك صم جمع اصم
والاصم الذي لا يسمع بكم جمع ابكم والابكم الذي لا
ينطق ولا يفهم فاذا فهم فهو الاخرس وقيل الابكم
والاخرس واحد ذكره ابن عطية في تفسيره وقال
في تفسير المغني رجل ابكم وبكيم اي اخرس بين البكم
وهو الخرس وقيل الابكم هو الذي يولد اخرس
جمع اعمى الجمهور على رفعها على انها خبر مبتدا محذوف
اي هم صم بكم عمي ويجيء فيه الخلاف المشهور في تعدد
الخبر فمن اجاز حمل الاية عليه من غير تاويل ومن منع
ذلك قال هذه الاخبار وان تعددت لفظا فهي متحدة
معنى لان المعنى هم غير قابلين للحق بسبب عماهم
وصممهم فيكون من باب هذا حلو حامض اي مز او
يقدر لكل خبر مبتدا تقديره هم صم هم بكم هم عمي والمعنى
انهم جامعون لهذه الاوصاف الثلاثة ذكره السمين والعمى
ذهاب بصر العين والقلب والعماية الجهالة والعمى
الخفاء ايضا والتعمية الاخفاء والنعت من البكم الابكم
وجمعه البكم ومن العمى الاعمى في العين وجمعه العمى
ومن القلب العمي وجمعه العمون قال تعالى بل
هم فيها عمون ذكره النسفي في تفسيره وقال الاصم
نعت من الصمم وجمعه الصم وكذا كل افعل كان

نعتا

بالرعد والبرق وما يصيب الكفرة من الافزاع والبلايا
والفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق كذا في
المطول شرح التلخيص ثم اعلم ان المصنف لما شبه
انقطاع انتفاع المنافق بما اظهره من الايمان باطفاء
الله تعالى نار المستوقد واذهاب اثره جعل سبب
ذلك اما انقطاع مجموع امرين الاول اهلاكهم فانهم
وان انتفعوا بما اظهروه مدة حياتهم القليلة الا انه
تعالى لما اهلكهم اذهب اثر ايمانهم بالكلية فبقوا
متحيرين في امرهم متحسرين على ما فات منهم ابدا معذبين
في الدرك الاسفل من النار خالدين فيها ابدا والثاني
افشاء حالهم وما ابطنوه من نفاقهم فانهم وان
انتفعوا باظهار الايمان مدة قليلة من حياتهم
الدنيا تعالى افشى حالهم واظهر اسرارهم بعدها
فوقعوا في ظلمات انكشاف الاسرار وافتضاح بين
المومنين والاتسام بسمة النفاق فحرموا بذلك
عما قصدوه باظهار الايمان وصاحب الكشاف
جعل كلا منهما سببا مستقلا لذلك الانقطاع وخالفه
المصنف للمبالغة في بيان سوء صنيعهم وخامة
عاقبة امرهم وحاصل التمثيل انهم قصدوا باظهار
الايمان المنفعة الدنيوية فترتب عليه المضار
الدنيوية والاخروية جميعا اما الاولى فباشاء حالهم
حيث يترتب عليه مضرة الاتسام بسمة النفاق
وافتضاح بين المومنين وتعييرهم اياهم واما
الثانية فباهلاكهم حيث يترتب عليه فقدان النور
يوم ترى المومنين والمومنات يسعى نورهم بين
ايديهم وبايمانهم وبقاؤهم خالدين في اسفل دركات
الجحيم وقال ابن الجوزي في زاد المسير في التفسير وفي

قال والمسمع كمقعد الموضع الذي يسمع منه وهو مني
بمرئي ومسمع بحيث يراه واسمع كلامه واذا كان اسما
لموضع يسمع فيه فلا مانع ان يكون اسما لموضع السمع
بحسب قواعد العربية وسياتي قريبا في الشاعر
جواز الخفاجي المشعر بالفتح والكسر الموضع والآلة
وقدم الفتح للموضع عن الاصاخة اي الاستماع الى الحق
يقال اصاخ له اذا استمع قال الخفاجي الاصاخة
بصاد مهملة والف بعدها خاء معجمة الاستماع يقال
صاخ له واصاخ اذا استمع وهو متعد باللام والمصنف
عداه بالى لما فيه من معنى الميل وابوا اي امتنعوا
ان ينطقوا بضم الياء التحتية فعل مضارع من الانطاق
كما في قوله تعالى انطقنا الله الذي انطق كل شيء
اي جعلنا ناطقين كما جعل كل شيء ناطقا والنطق
يضاف للسان ولصاحبه يقال نطق زيد ونطق
لسانه وكلاهما حقيقة لغة ذكره الخفاجي نه اي
بالحق المستهم مفعول ينطقوا والالسنة كارغفة
جمع لسان وهو الجارحة المعروفة وان يتبصروا
بتشديد الصاد المهملة من التفعل معطوف على ينطقوا
الآيات جمع اية وهي العلامة والاية من القرآن
ما يحسن السكوت عليه والاية العبرة كذا في المصباح
والمراد المعجزات التي هي علامات على الحق وهو
صدق النبي صلى الله عليه وسلم بابصارهم
متعلق بتبصروا اي بتكلفوا البصر في ايات
الله تعالى الدالة على صدق رسوله صلى الله عليه
وسلم ويحا لفوت ما تجملوا عليه من اعتيادهم
التكذيب تبعا لامثالهم من الكفار المتكبرين على
الحق جعلوا بالبناء للمفعول جواب لما كما انبئت

نعتا ما هو خلقة فجمعه الفُعل ومثله البكم والعمي
وان كان اسما فعلي الافاعل كجمع كارب ولا رائب
والاعجم والاعاجم فان كان نعتا ما هو آفة فعلي الفُعل
كالاعجف والعجفي والاحمق والحمقي لماسد والاي المنافقون
السذبالمهملتين ضد الفتح مسامعهم جمع مسمع بكسر
الميم او فتحها قال شيخي زاده الظاهر انه جمع مسمع
بكسر الميم الاولي علي اسم الة السمع وهي الاذن السامعة
ويحتمل ان يكون جمع مسمع بفتح الميمين وهو موضع السمع
بمعني القوة السامعة فان السمع قد يطلق مجازا علي
القوة السامعة المودعة في الة السمع وهو في الاصل
مصدر بمعني الادراك الحاصل بواسطة استعمال
تلك القوة السامعة وقال الخفاجي والمسمع هنا
خرق الاذن وهو الانسب بالسد كما قاله الراغب وفي
القاموس المسمع كمنبر الاذن كالسامعة وما قيل المسامع
هنا محتمل لان يكون جمع مسمع بالفتح وهو موضع السمع
بمعني القوة السامعة عدول عن المعروف في كلام العرب
وكتب اللغة من غير داع مع انه غير ملايم لكلام المصنف
انتهي قلت هذا تعريض بكلام شيخي زاده الذي
ذكرناه وكونه عدولا عن المعروف في كلام العرب غير
مسلم فان الخفاجي نفسه ذكر قبله قال واما مسمع
بالفتح فموضع السمع كما في قوله فانت بمرئ من سعاد
ومسمع وكون ذلك لم يذكر في كتب اللغة فانهم لم يذكروا
كل مشتق في كل مادة وكتب الصرف مشحونة بذكر قاعدة
ذلك وهي من كتب العربية وكونه غير ملايم لكلام
المصنف غير مسلم ايضا فان سد موضع السمع وهو
موضع القوة السامعة وهو الاذن ممكن كسد الة السمع
وهي الاذن ايضا كما لا يخفي علي انه ذكر في القاموس

فلذلك لم يقتصر المصنف على قوله كانما ايقظت مشاعرهم
بل عطف عليه قوله وانتفت قواهم على طريق عطف
العام على الخاص وقال الخفاجي فان قلت كيف يتاتى
انهم ابوا ان ينطقوا بالحق وقد كانوا ينطقون به وان
لم يواطي قلوبهم كما نطق به قوله تعالى واذا لقوا
الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى قوله مستهزئون قلت
قد قيل النطق لا ينافي الاباء لانه يجامع اباء تكابه اضطرار
فصح عليه الانتفاء مع النطق والاحسن ان يجعل قوله
بكم بيانا لان تكلمهم بالحق في حكم العدم فهم ملحقون
بمن لا يقدر على النطق راسا والحق ان الحق شامل
لكل حق وهم ساكتون عن اكثره فلا حاجة لشيء مما تكلفوه
انتهى قلت والاحسن ان يقال لما كانوا ينطقون
بقولهم امنا اذا لقوا الذين امنوا ويقصدون ايهامهم
بما في بواطنهم من خلاف الحق كما قيل لم يكن ذلك نطقا
منهم بالحق لاحتمال انهم كانوا يورون في كلامهم كما
كانوا يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم راعنا ويقصدون
التورية بالرعونة حتى تابعهم في ذلك المسلمون ظنا
منهم ان مرادهم بذلك من المراعاة فانزل تعالى غيرة
على المسلمين قوله سبحانه يا ايها الذين امنوا لا تقولوا
راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب اليم
وايضا قولهم امنا اذا لقوا الذين امنوا منقوض
بقولهم اذا خلوا الى شياطينهم انا معكم انما نحن مستهزئون
والقول المنقوض ليس بقول الحق فكانهم ما قالوا الحق
ولا تكلموا به وكذلك لما كانوا يسمعون الحق من
النبي صلى الله عليه وسلم ومن اصحابه من غير ايمان
منهم به ومشاهدة رويتهم للحق من المعجزات والاحوال
من غير ايمان بذلك فهم لا يسمعون الحق ولا يرونه

فهم

اي اصابتها الآفة قال الخفاجي ايفت مجهول
آف كقال وقيل اذا اصابته آفة والآفة العاهة
وقال خسرو ايفت من الآفة يقال ايف الزرع
على ما لم يسم فاعله اي اصابته آفة فهو مآوف
وهذا هو الذي في النسخ الصحيحة باتصال ما الكافة
بكان المشبهة وهو الموافق لما في الكشاف وفي
بعضها كانها بضمير المونث والاولى اصح رواية ودراية
وهذه تحريف من الناسخ والضمير للقصة او المشاعر
وانما قال كان لانها ليست مآوفة لكنها لما لم تستعمل
فيما خلقت له جعلت بمنزلة المآوفة مشاعرهم
بمعنى آلات الشعور منهم ان كان جمع مشعر بكسر
الميم وبمعنى محال الشعور ان كان جمع مشعر بفتح
الميم ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي والمشاعر
جمع مشعر بفتح الميم وكسرها موضع الشعور او آلته
وانتفت اي زالت قواهم جمع قوة قال الخفاجي
القوي بالضم جمع قوة كغرفة وغرف وهي في
الاصل ضد الضعف وهي معنى تصدر به الافعال
الشاقة من الحيوان وهذا المعنى له مبدأ لا نزم
فمبدوه القدرة وهي كونه بحيث ان شاء فعل وان
شاء ترك والالزم الامكان والقوي انواع منها
المحركة والمدركة ويدخل في المحركة القوة الناطقة
التي هي مبدأ التكلم وقال شيخي زاده وانتفت قواهم
التي من جملتها قوة النطق والتكلم فانها ليست من
المشاعر فلو اقتصر على قوله ايفت مشاعرهم كما في
الكشاف لفهم كون الناطقة من الحواس والمشاعر
وليست كذلك واعتذار الشريف المحقق عما وقع في الكشاف
بقوله وعد الة النطق من الحواس والمشاعر تغليبا

شيخي زاده والخفاجي ولكن الثاني لا يناسب البيت
قبله من حيث المعنى عن الشيء الذي لا اريده وعدي
بعن لتضمين معنى الذهول او الغفلة او الاعراض
وهو كقوله ولي اذن عن الفحشاء صما ٥ واسمع افعل تفضيل
اي انا اسمع او هو اسمع كما ذكرنا في اصم وقد اضاف افعل
التفضيل الى قوله خلق اي مخلوقات الله تعالى حيث
اريد استشهد المصنف بالبيتين على استعمال الصم
في عدم الاصاخة والاسماع كما في الاية الكريمة واطلاقها
اي هذه الصفات الثلاثة وهي قوله تعالى صم
بكم عمي وقال الخفاجي الاطلاق ضد التقييد وهو في
الاصطلاح استعمال اللفظ في معناه حقيقة كان
او مجازا والضمير المؤنث لقوله صم بكم عمي باعتبار
انها الفاظ عليهم اي على المنافقين قال شيخي زاده
والوجه في تقديم الصم على البكم ظاهر لان الصمم الاصلي
يلزمه البكم لان تعلم النطق انما هو بحاسة السمع وكونها
سليمة غير معروفة واما تاخير العمى فلان العمى شامل
لعمى الفؤاد الحاصل من عدم التبصر والتفكر فيما يرد
عليه من طريق البصر وغيره كما يشمل لفقد ان ابصارهم
ما يدرك بحاسة البصر وذم اولي الابصار بنسبة العمى
اليهم راجع الى وصفهم بعدم البصيرة وعمي الفؤاد من
حيث انهم تركوا النظر الصحيح في حقية قادعا اليه
الشارع الهادي الى صراط مستقيم وبطلان ما هم عليه
من المخالفة والتقليد لاسلافهم الضالين وقال الخفاجي
او الترتيب على وفق حال الممثل له لانه يسمع او لا
دعوة الحق ثم يجيب ويعرف ثم يتأمل ذلك ويتبصر
على طريقة تأنيث الطريق المعروف والمراد به الاسلوب
والنهج والتمثيل مراد به التشبيه هنا وله معان اخر

ذكره

فهم صم عمي عنه كما انهم بكم به كقوله اي الشاعر
وهو كعب احدي بني عبد الله بن غطفان وهو من
شعراء الحماسة صم اي هم صم جمع اصم اذا سمعوا
خيرا عني ذكرت بالبنا للمفعول به اي بذلك
الخير بان ذكرني به احد من احبائي وان ذكرت
بالبنا للمفعول ايضا بسوء اي بفعل او قول
او حال هو سوء ليس بخير عندهم اي في حضورهم
اذنوا اي استمعوا لذلك قال الراغب اذن
استمع كقوله تعالي واذنت لربها وحقت ويستعمل
في العلم الذي يتوصل اليه بالسماع وهذا البيت
من قصيدة اولها

ما بال قوم صديقي ثم ليس لهم ٥ عهد وليس بهم دين اذا ائتمنوا
شبه العصافير احلاما ومقدرة ٥ لو يوزنون بزف الريش ما وزنوا
ان يسمعوا ريبة طاروا بها فرحا ٥ مني وما سمعوا من صالح دفنوا
صم اذا سمعوا خيرا ذكرت به ٥ وان ذكرت بسوء عندهم اذنوا
جهلا علينا وجبنا عن عدوكم ٥ لبئست الخلتان الجهل والجبن
وللعلامة الشيخ الامام الهمام بدر الدين الغزي من هذا المعنى قوله
الله حسبي على قوم علي بغوا ٥ وبالاباطيل في عرضي المصون لغوا
قوم اذا سمعوا عني الجميل عموا ٥ عنه وصموا والا فتنوا وصغوا
وان راوني بضر سرهم ضرهم ٥ وان راوني بخير ان يبدوا ورغوا
يارب عاملهم بالعدل لمكرهم ٥ حقي وحقق بهم ما حاولوا وبغوا
يارب قد مكروا فامكر بهم عجلا ٥ فانهم حدوني وافتروا وبغوا
يارب اني ضعيف باقوياء ومن ٥ سواك ياخذهم اخذ الذين طغوا
وبغوا الاولي من بغا الشي اذا طلبه والثانية من
البغي وهو العدوان وكقول الشاعر ايضا اصم صفة
مشبهة بوزن فعل مثل اسود واحمر تقديره انا اصم
او هو اصم ان كان في وصف نفسه او في مدح غيره ذكره

البلاغة وتسميته تشبيها ظاهرا ووصفه بالبلاغة
لما فيه من حمل المشبه به على المشبه حتى كانه هو بعينه
في ادعاء كثر وقال شيخي زاده قيل اذا عدمت القرينة
وجب حمل اللفظ على معناه الحقيقي فينبغي ان
يقال بحيث يجب بدل قوله يمكن واجيب بان
المراد بالامكان الامكان العام فلا ينافي الوجوب
فقوله بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه معناه
انه لا يمتنع حمله عليه كما امتنع ذلك عند وجوب القرينة
وعبر عن الوجوب بعدم الامتناع اكتفاء بادنى المرتبة
فان قيل ما ذكرت من ان الاستعارة انما تطلق حيث
يطوي ذكر المشبه بالكلية بان لا يكون مذكورا ولا في
حكم المذكور انما يصح في الاستعارة التصريحية دون
المكنية كاظفار المنية نشبت بفلان فان المستعار
له وهو المنية قد ذكرت فيه قلنا ستطلع في قوله
تعالى ينقضون عهد الله من تفسير صاحب
الكشاف في الاستعارة بالكناية ان ذكر المنية ههنا
ذكر السبع بطريق الكناية اذ المعتبر في الكناية هو
المكنى عنه لا المكنى به فالمستعار لفظ السبع وهو
مذكور بطريق الكناية والمستعار له وهو الموت
مطوي كما اذا قلت اظفار السبع واردت المنية
ومنهم من لم يقف على مذهب الزمخشري فاجاب
بان الكلام انما هو على تقدير ذكر المشبه به فالاستعارة
حينئذ لا تكون الا تصريحية ولا بد فيها من طي ذكر
المشبه كذا في الحواشي السعدية وقال الخفاجي ثم
ان الكلام وان كان ظاهرا في الاستعارة الا انهم
ادخلوا فيه المكنية بناء على مذهب الزمخشري
فيها والمصنف تبعه كقول زهير ابا اثالي سلمى بضم

السين

ذكره الخفاجي لا على طريقة الاستعارة حتى يكون
مجازا اذ شرطها اي الاستعارة ان يطوي بالنسبة المنقول
ذكر المستعار له اي المشبه بحيث يمكن حمل الكلام على
المستعار منه وهو المشبه به لولا وجود القرينة الصارفة
عن ارادة المستعار منه قال سيجيء زيادة لان شرط الاستعا
ان يطوي ذكر المستعار له بحيث لا يكون مذكورا اصلا
لا لفظا كما في قولك رايت اسدا ولا تقديرا كما في قوله
اسد علي بحذف المبتدا اي هو اسد ولا منويا كما في قوله
تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود
من الفجر فان قوله من الفجر بيان للخيط الابيض
الذي شبه به الفجر فلا يكون الخيط الابيض استعارة
لكون المشبه وهو الفجر مذكورا صريحا وكذا لا يكون
الخيط الاسود استعارة لكون المشبه الذي هو
سواد اخر الليل مذكورا نيذ كانه قيل حتى يتبين
لكم ما هو كالخيط الابيض مما هو كالخيط الاسود من
الفجر ومن سواد اخر الليل بل يكون معناه مرادا
بلفظ المستعار منه فحينئذ يكون لفظ المشبه به
مستعارا للمشبه وقال الخفاجي وفي الكشاف انه
مختلف فيه والمحققون على تسميته تشبيها بليغا
لا استعارة لان المستعار له مذكور وهو المناقشون
والاستعارة انما تطلق حيث يطوي ذكر المستعار
له ويجعل الكلام خلوا عنه صالحا لان يراد به المنقول
عنه والمنقول اليه لولا دلالة الحال او نحوي الكلام
والحاصل انه اذا ذكر الطرفان حقيقة او حكما ففيه
ثلاثة مذاهب لاهل البيان والمحققون على انه
تشبيه بليغ وذهب بعضهم الى انه استعارة واخرون
الى جواز الامرين كعبد اللطيف البغدادي في قوانين

تلبد اظفاره لم تقلم بضم التا المثناة الفوقية
وتشديد اللام اي حد بد شكس واظفاره الاسد براثنه
والبراثن من السباع والطير بمنزلة الاصابع من الانسان
والمخلب ظفر البراثن وتقليم الاظفار كناية عن
الضعف يقال فلان مقلم الاظفار اي ضعيف
ذكره شيخي زاده وهذا البيت من قصيدة وهي احدى
المعلقات واولها
امن ام اوفي دمنة لم تكلم ۝ بحومانة الدراج فالمتثلم ۝
وقال ما قضى حاجتي ثم انثنى ۝ عدوي بالف من ورائي ملجم ۝
فشد ولم ينظر بيونا كثيرة ۝ لدى حيث القت رحلها ام قشعم ۝
لدى اسد شاكي السلاح مقذف ۝ له لبد اظفاره لم تقلم ۝
والظاهر ان اسدا فيه مستعار للرجل الشجاع فهو مثال
للاستعارة المنفية في قول المصنف والزمخشري
لا استعارة وليس نظيرا لما في نحن فيه والمراد ۝
بالاسد هرم ممدوح زهير ذكره الخفاجي ومن ثم
بفتح الثا المثلثة اسم اشارة الى مكان غير مكان كذا
في المصباح اي من اجل ان الاستعارة شروطة
بطي ذكر المستعار له قاله شيخي زاده وقال الخفاجي
ثم بفتح الثا المثلثة وتشديد الميم المفتوحة للاشارة
الى المكان في اصل وضعها واختلف هل هي اشارة الى
البعيد او القريب فتجوز بها في المعاني في كلام المصنف
لكونها منشاء لما ذكر معها فكانها مكانه وفسروها بقولهم
من اجل ذلك ومن اجل هذا فمن تعليلية وقيل ابتدائية
وقد ترسم بمه بها الى السكت لانها تلحقها في الوقف وقيل
انها للتانيث وهو لغة فيها ترى من الرؤية البصرية
او العلمية اي تشاهده ويتحقق ذكره الخفاجي

المعلقات

السين المهملة الشاعر المشهور لدي اي عند قال
في المصباح لدن ولدي ظرف مكان بمعنى عند الا
انهما لا يستعملان الا في الحاضر يقال لدنه مال
ولديه مال اذا كان حاضرا اسد هو السبع والجمع
اسود واسد ويقع على الذكر والانثى فيقال
هو اسد للذكر وهي اسد للانثى وربما الحقوا
الهاء في المونث لتحقيق التانيث فقالوا اسدة
كذا في المصباح شاكي السلاح حديد السلاح وقال
ابن السيد في المقتضب شاكي السلاح معناه حاد السلاح
شبه في حدته بالشوك ويقال شاك بكر الكاف
وضمها فمن كسرها جعله منقوصا مثل قاض وفيه
قولان فقيل اصله شايك فقلب كهايد واستقاقه
من الشولة وقيل اصله شاكل من الشكة وهي السلاح
فاجتمع مثلان فابدلوا الثانية يا للتخفيف واعلوه
اعلال قاض ومن ضمه فعلى قولان احدهما ان اصله
شوك فانقلبت واوه الفا وقيل هو محذوف من
شاكك وفيه لغة ثالثة شاكّ بتشديد الكاف من
الشكة بكسر الشين وتشديد الكاف وهي السلاح وآلات
الحرب ذكره الخفاجي مقذف اسم مفعول من
التقذيف مبالغة في القذف وهو الطرح والرمي
وهو السمين الكثير اللحم وفي رواية الاصمعي مقاذف
ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده المقذف هو
المكتنز اللحم كانه قذف باللحم او الذي رمي به
كثيرا في الوقايع له اي لذلك الاسد لبد كعنب
جمع لبدة كسدرة وهي ما تلبد من الشعر على رقبة
الاسد ومنكبه ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي ويقال
للاسد اذا اسن هو ذو لبد اي على ظهره شعر قد

ويفرع بمعنى يعلو بغار وراء مهملة من فرع المنبر
والجبل اذا صعده واصله الصعود الى فروع الشجرة
وفي رواية بدل يصعد يرقى وبدل يظن لظن
باللام الابتدائية وهي جواب لقسم بتقدير قد وقوله
ويصعد بمعنى الماضي وعبر بلفظ المضارع على طريق
حكاية الحال الماضية احضارا للصورة صعوده في
ذهن السامع اي وصعد حتى لقد ظن الجهول واسند
الظن الى الجهول قصدا الى زيادة المبالغة في المدح
بايهام ان الظن كونه محتاجا من غاية الجهالة
اذ العاقل يعرف ان الله تعالى اغناه عن الاحتياج
الى غيره تعالى فلا حاجة له في السما ذكره شيخي
زاده والخفاجي وقال سنان ولولا قصده تناسي
التشبيه والاصرار على انكاره وجعله صاعدا في السما
من حيث المسافة المكانية لما كان لذكر الحاجة في
السما وظن الجهول وجه قال وانما اسند الظن
الى الجهول اشارة الى ان العالم يعلم انه مستغن ليس
له حاجة فلا يظن به ذلك وفيه مبالغة شنيعة الا
الا ان احسن الشعر اكذبه وقال شيخي زاده وانما كان
مبنى الاستعارة تناسي التشبيه لان التشبيه
يقتضي الطرفين المشبه والمشبه به والاستعارة
انما هي ادعاء ان المشبه عين المشبه به لا شيء اخر فذكر
المشبه ينافي ذلك الادعاء لان ذكره يذكر وقوع التشبيه
المستدعي كمغايرة بينهما مع ان المدعى سلب المغايرة
وثبوت الاتحاد وهم يتناسون التشبيه مع
التصريح بذكر الطرفين كما في قول الشاعر
هي الشمس مسكنها في السما ٥ فعز الفؤاد عزاء جميلا ٥
فلن تستطيع اليها الصعود ٥ ولن تستطيع اليك النزولا ٥

وما

المغلقين جمع مغلق بصيغة اسم الفاعل وهو من
يأتي بالغلق بالفتح او بكسر فسكون وهو الامر الغريب
العجيب وهو يكون بمعنى الداهية من الغلق وهو
الشق والمراد البلغاء الواصلون الى اعلا مراتب
البلاغة التي تدهش سامعها وتحيره السحرة اي كالسحرة
وقال الخفاجي السحرة جمع ساحر من السحر وهو مجاز
عن نهاية البلاغة كما في الحديث ان من البيان
لسحرا يضربون اي يعرضون عن كونهم التشبيد
صفحا قال الخفاجي ضرب الصفح عبارة عن
الاعراض والتناسي وقال في المصباح الصفح بالفتح
من كل شي جانبه وقال الخفاجي اي لان الاستعارة
لا تكون الا اذا ترك المستعار له لفظا وتقديرا فان
المقدر كالمذكور كما في هذه الاية فاذا كان كذلك
تناسوا التشبيد المستدعي لذكر الطرفين عند الحزف
وادخال المشبه في جنس المشبه به حتى كانه لا تشبيه
كما قال ابو تمام الطائي ويصعد اي في الرتبة والمنزلة
قال الخفاجي فان العلو والمكاني استعير لرفعة
القدر حتى يظن الجهول من الناس بان له اي
للممدوح الذي يصعد حاجة في السماء جعل الصعود
الحقيقي الذي يوهم ان له حاجة في السما صعد لها
وهذا البيت من قصيدة لابي تمام حبيب الطائي
يرثي بها يزيد بن خالد الشيباني اولها

نعاري الى كل حي نعاء ٥ فتى العرب اختطاره ربع الفناء
فقد فات جدك جد الملوك ٥ ونجم ابيك حديث الضياء
ولم يرض قبضته للحسام ٥ ولا ضمه عاتقه للوواء
وما زال يفرع تلك العلا ٥ مع النجم مرتديا بالسماء
ويصعد حتى يظن الجهول ٥ بان له حاجة في السماء

بالجبن والهرب والفتخاء المسترخية الجناحين اللينة ٥
المفاصل وهو من صفاتها تنفر من صفير الصافر الصفير
الصوت الخالي من الحروف كذا في المصباح والصافر الريح
او كل صوت والظاهر الثاني وبعد هذا البيت قوله
هلا كررت علي غزالة في الوغا ٥ بل كان قلبك في جناحي طائر
غشيت غزالة حفلة بفوارس ٥ تركت فوارسه كامس الدابر
والشاهد في قوله اسد فانه تشبيه لا استعارة لذكر
الطرفين تقديرا فبداي انت اسد كما في الاية الكريمة
فهو في حكم المنطوق وفي ذكر البيت اشارة الى انه
لابد في التشبيه ان يذكر بعد المشبه به ما يشعر بانه
ليس بمعناه الوضعي كقوله علي هنا وفي الحروب
المتعلق بنعامة وغزالة ممنوع من الصرف لانه علم امراة
رجل من الخوارج مشهور يقال له شبيب وكان الحجاج
قتله فلما اتي خبره لامراته وكانت من الشجاعة بمنزلة
عجيبة لم يعهد مثلها في النساء لبست درعه وتقلدت بسيفه
ورمحه وركبت في ثلاثين فارسا من الشجعان الخوارج وكانت
نذرت ان تغزو الحجاج بالبصرة نهارا او تصلي في جامعه
بسورة البقرة ففعلت ذلك وبالبصرة اكثر من ثلاثين
الف مقاتل وهرب الحجاج منها ولم يبرز فلم في هذا
الشعر لقصتها وعير الحجاج بها هذا اي للامر هذا او خذ هذا
او هاء اسم فعل بمعنى خذ وذا مفعوله وهذا وان استغنى
عن التقدير بعيد مع مخالفته الرسم والاشارة الى
التفسير المذكور بقوله لما سدوا مسامعهم ذكره الخفاجي
وقال شيخي زاده يعني ان عدم حمل قوله تعالى صم
بكم عمي على الحقيقة من كونهم سالمي القوى قادرين
على السماع والنطق والابصار وحمله على تشبيههم بمن انتفت
مشاعرهم وانتفت قواهم انما هو اذا جعلت الضمير

المذكور

وما في الآية من هذا القبيل لانه تشبيه بليغ مثله
فما ظنك بالاستعارة وههنا اي وفي قوله تعالى
صم بكم عمي معطوف على قوله اذ من شرطها ان
يطوي ذكر المستعار له اي وههنا فقد شرط الاستعارة
بناء على ان المقدر في حكم الملفوظ ذكره شيخي زاده
وان طوي ذكره اي المستعار له بحذف المبتدا الذي
تقديره هم صم بكم عمي لكنه اي المبتدا في حكم المنطوق به
يعني كما قال الخفاجي ان الطرفين لا يشترط في التشبيه
ذكرهما بالفعل بل يكفي الذكر ولو تقديرا او نية المقدر
والمنوي كالمذكور كما انه لا يضر الذكر مطلقا بل على
طريق القصد فلو كان ذكره غير مقصود بالذات
لم ينافي الاستعارة كما قرروه في نحو قوله
لا تعجبوا من بلاغلالته ٭ قد زرا زراره على القمر ٭
ونظيره اي نظير قوله تعالى صم بكم عمي في كون
اسم المشبه مستعملا في معناه الحقيقي وكون الكلام
محمولا على التشبيه لا على الاستعارة بناء على فقدان
شرط الاستعارة من حيث كون المستعار له في حكم
المنطوق قول الشاعر وهو عمرو بن حطان يراسي
الخوارج يخاطب به الحجاج وكان هم باخذه وقتله
واعد لذلك عدته اسد اي انت اسد بحذف المبتدا
على بتشديد الياء جار ومجرور متعلق باسد قال شيخي
زاده ويجوز تعليق حرف الجر بالاسم الجامد اذا كان
معناه منبئا عما فيه رائحة الفعل كالاسد والنعامة
فانهما لما اشتهرا في معنى الشجاعة والضعف جاز تعلق
كلمة على وفي بهما وفي الحروب جمع حرب نعامة فخار
بالخاء المعجمة اي مسترخية الجناحين وهي صفة لازمة
للنعامة وقال الخفاجي والنعامة طائر معروف

نارا الى اخره اى فقوله تعالى صم بكم عمى جنيز فذلكة
لذلك التمثيل المذكور وتنبجسة اى التمثيل عطف تفسير
للفذلكة قال الخفاجي اعلم ان الجملة الواقعة موقع
النتيجة وردت بالفاء وبدونها في كلام الفصحاء فالاول
كقوله تعالى ووعدنا موسى ثلاثين ليلة واتممناها
بعشر فتم ميقات ربه اربعين ليلة والثاني كقوله
فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة
كاملة لان استلزام ما قبله له او تضمنه له بالقوة
منزل منزلة المتحد معه فيقتضي ترك العطف
ومغايرتها لما قبلها وترتبها عليه ترتب النتاج والفرع
على اصله يقتضي اقترانه بالفاء وهذا هو المعروف
في الاستعمال وهي بدونها استانفة او حالية وعلى
الاول لا محل لها فمن قال انها لا تكون الا مع الفاء
وهي بدونها لا يدري اي انواع الجمل هي فقد قصر
فيما قدر وان جعلته اي الضمير المذكور للمستوقدين
فهي اي الجملة اوصاف الثلاث وهي قوله تعالى صم
بكم عمي على حقيقتها بان يوجد فيهم الصم والبكم والعمى
باختلاف الاتها ذكره حسرو وقال الخفاجي اي اذا
جعلت هذا من تتمة التمثيل على انه داخل فيه فلا
حاجة الى اعتبار التجوز فيما ذكر اذ لا مانع من
الحقيقة وهي الاصل فلا يعدل عنه بدون مقتضي
يقتضيه والتمثيل لا يقتضي تحقق الممثل به في الخارج
بل يكفي فرضه وان امتنع عادة كما في قوله
اعلام يا قوت نشرن على رماح من زبرجد
فلا يرد عليه ما قيل من انه من المعلوم ان من انطفت
ناره ووقع في ظلمة شديدة مطبقة لا يحصل له صمم
ولا بكم ولا عمى فالظاهر انها مجازات لاحقايق والمعنى

على

المذكور في قوله تعالى بنورهم والمقدر في قوله تعالى
صم بكم عمي للمنافقين بان يكون قوله تعالى ذهب الله
بنورهم استينافا او بدلا من جملة التمثيل ويكون قوله
تعالى صم بكم عمي من اوصاف المنافقين ذكره شيخي
زاده وقال الخفاجي والمراد بالضمير المقدر هنا مبتدا
وهم صم بكم عمي لا هو والضمير في قوله بنورهم
كما توهم لبعده لفظا ومعنى لانه قد فرغ عنه فعلى
هذا تكون هذه محصل ما سبق واجماله لانه تمثيل
حالهم وهو عبارة عن جميع ما مر من احوالهم السابقة
وقد علم من قوله لا يبصرون ولا يبصرون انهم
صم عمي ومن كونهم يكذبون انهم لا ينطقون بالحق فهم
كالبكم ومن كونهم غير مهتدين انهم لا يرجعون على ان
الجملة وهي قوله تعالى صم بكم عمي فذلكة هي ما خوذة
من قول الحساب بعد الحساب فذلك يكون كذا وذلك
منهم اشارة الى ما هو حاصل الحساب ونتيجته ثم اطلق
لفظ الفذلكة لكل ما هو نتيجة متفرعة على ما سبق
حسابا كان او غيره ونظير اخذ الفذلكة من ذلك
القول اخذهم نحو البسملة والحمدلة والحوقلة من الكلمات
المركبة المعلومة ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي
الفذلكة عبارة عن اجمال الامور ماخوذة من قول
الحاسب بعد ما يملي مفردات ما يحسبه فجملة ذلك
كذا فركب هذا اللفظ من بعض حروفه ويسمى هذا عند
المولدين كقوله حوقله وبسمله وهو مقصور على السماع
وهذه اللفظة لم تسمع من فصحاء العرب الذين يحتج بكلامهم
وانما احدثها المولدون كما قال المتنبي
نسقوا لنا نسق الحساب مقدما ٭ واتى فذلك اذ اتيت موخرا
التمثيل المذكور في قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد

المنصوب في تركهم الثاني من المرفوع في لا يبصرون
الثاني النصب على الذم كقوله تعالى حمالة الحطب
وقول الشاعر
سقوني الخمر ثم تكنفوني ، عداة الله من كذب وزور
اي اذم عداة الله الثالث ان يكون منصوبا
بترك اي تركهم صما بكما عميا واقتصر ابو حيان
في النهر على انها منصوبة على الذم وقال ابن
عطية ونصبه على الحال من الضمير في مهتدين
وقيل هو نصب على الذم وفيه ضعف واما من
جعل الضمير في بنورهم للمنافقين لا للمستوقدين
فنصب هذه الصفات على قوله على الحال
من الضمير في تركهم يعني على ان يكون المفعول
الثاني لترك على جواز تعديته لمفعولين وعلى
تعدد ما هو خبر في الاصل ذكره الخفاجي ولهذا قال
السمين في وجه الرفع والمعنى على انهم جامعون لهذه
الاوصاف الثلاثة ولولا ذلك لجاز ان تكون هذه الاية
من باب ما تعدد فيه الخبر لتعدد المبتدا نحو قولك
الزيدون فقهاء شعراء كاتبون فانه يحتمل ان يكون
المعنى ان بعضهم فقهاء وبعضهم شعراء وبعضهم
كاتبون وانهم ليسوا جامعين لهذه الاوصاف الثلاثة
بل بعضهم اختص بالفقه والبعض الاخر بالشعر والاخر
بالكتابة والصمم اصله في لغة العرب صلابة حاصلة
في الشيء من اكتناز اكثر الشيء اكتنازا اجتمع وامتلاء
كذا في المصباح والاجزاء جمع جزء اي اجزاء ذلك الشيء
وابعاضه والاكتناز هو اشد اجتماعها وتداخلها وعدم
تخلخلها ومنه الكنز ومنه قيل في اللغة حجر اصم
اي صلب مصمت وقناة اصماء اي رمح صماء لصلابتها

وقال

على هذا الثاني وهو ارجاع الضمير للمستوقدين
انهم اي المستوقدين لما اوقدوا نارا للانتفاع بها
فذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات هايلة هائلة التي
هو لامن باب قال اقرعني فهو هايل كذا في
المصباح اذهشتهم دهش دهشا فهو دهش من باب
تعب ذهب عقله حيارا وخوفا ويتعدى بالهمزة
فيقال اذهشه غيره وهذه هي اللغة الفصحى
وفي لغة يتعدى بالحركة فيقال دهشه خطب دهشا
من باب نفع فهو مدهوش ومنهم من منع الثلاثي
كذا في المصباح بحيث اختلت من الخلل بالتحريك وهو
اضطراب الشيء وعدم انتظامه كما في المصباح حواسهم
جمع حاسة قال في المصباح حواس الانسان مشاعره
الخمس السمع والبصر والشم والذوق واللمس وانتقضت
بالضاد المعجمة قال الخفاجي الانتقاض افتعال
من النقض بمعنى الهدم او الخلل فهو استعارة قواهم
جمع قوة قال شيخي زاده فان من وقع في الظلمة الهايلة
والدهشة المفرطة قد يغلب عليه الخوف وغلبة الخوف
ربما تؤدي الى الموت فضلا عما اقتضاه الى
بطلان القوى واختلال الحواس كما ان الهم المفرط
يفضي الى اسراع الشيب وثلاثتها اي هم بكم عمي
قرئت بالبنا للمفعول بالنصب قراها عبد الله بن
مسعود رضي الله عنه ذكره النسفي في تفسيره وقال
ابن عطية في تفسيره وقرا عبد الله بن مسعود وحفصة
ام المومنين رضي الله عنهما صما بكما عميا بالنصب
على الحال من مفعول تركهم وهو الضمير المنصوب
وقال السمين وقرئ بنصبها وفيه ثلاثة اوجه احدها
انه حال وفيه قولان احدهما هو حال من الضمير

هواء اي فراغ يسمع بالبناء للمفعول الصوت فيه
يتموجه اي ذلك الهواء فات ذلك التموج كالفراغ
المشتمل على الهواء الراكد الذي يسمع الصوت يتموجه
فيه قالوا وقد يكون له تموج لكن العصب لا يؤدي
قوة الحس فاذكره المصنف احد قسميه وكانه اقتصر
عليه لانه الاصل الغالب فاذا لم تبلغ الافة عدم
الحس يسمى طرشا عند الاطباء ذكره الخفاجي والبكم
الخرس بفتحتين فيهما قال في المصباح بكم يبكم من
باب تعب فهو ابكم اي اخرس وقيل الاخرس الذي
خلق ولا نطق له والابكم الذي له نطق ولا يعقل
الجواب والجمع بكم انتهى وقيل بالعكس وقيل هما
سواء كما قدمناه وقال الراغب الابكم هو الذي
يولد اخرس فكل ابكم اخرس وليس كل اخرس ابكم
وقد يقال هو تفسير للمراد منه هنا والعمى هو
عدم البصر عما من شانه ان يبصر اشارة الى انه
من تقابل العدم والملكة وقد يقال العمى لعدم البصيرة
اي العلم والخبرة قال في المصباح البصر النور الذي
تدرك به الجارحة المبصرات والجمع ابصار مثل سبب
واسباب وهو ذو بصر وبصيرة اي علم وخبرة
وقال الخفاجي واطلاق العمى على عدم البصيرة مجاز
وظاهر كلام بعضهم انه حقيقة فيه ايضا وقال
سنان وقد يقال لعدم البصيرة يعني استعمال
العمى في عدم البصيرة مما لا شبهة فيه لكن كونه حقيقة
فيه مما لا جزم به نفيا ولا اثباتا والظاهر انه مجاز
اذ الاصل عدم الاشتراك ويؤيده ما في المصباح عمي
عمى فقد بصره فهو اعمى ولا يقع العمى الا على
العينين جميعا وباستعار العمى للقلب كناية عن

الضلالة

وقال النسفي والقناة الصماء التي ليست بمجوفة
والصماء الداهية والضمة الشجاع والصمة الاسد
انتهى ومنه قول القايل
لا تغشين سر الملوك فحولهم ٥ صم الرماح تميل للاصعاد
وقال شيخي زاده قناة صماء اي مكتنزة محكمة غير
مجوفة وصمام بكسر الصاد المهملة القارورة وهي
انا من زجاج والجمع القوارير والقارورة ايضا
وعاء الرطب والتمر وهي القوصرة وتطلق
القارورة على المراة لان الولد او المني يقر فيه
رحمها كما يقر الشيء في الاناء او تشبيها بانية الزجاج
لضعفها قال الازهري والعرب تكني عن المراة
بالقارورة والقوصرة كذا في المصباح ومنه حديث
انجشة الحادي للنساء قال له النبي صلى الله عليه
وسلم كيف سوقك بالقوارير وصمام القارورة
ما تسد به لمنعها ما فيها بتداخلها وقال النسفي ٥
قارورة مصمومة الرأس اي مسددة وصمامها سدادها
واصله كله السد والشد وقال في المصباح صمت
الاذن صمما من باب تعب بطل سمعها ويسمى
شهر رجب الاصم لانه كان لا يسمع فيه حركة قتال
ولا نداء مستغيث وصمت الفتنة فهي صماء اشتدت
سمي بالبناء للمفعول به اي بالصمم فقدان حاسة
السمع من الانسان وغيره لان سببه ان يكون باطن
الصماخ بالكسر وهو خرق الاذن مكتنزا اي مجتمعا
متداخلا ممتلئا بشيء بحيث يمنع وصول الهواء المتكيف
بكيفية الصوت الى الصماخ ذكره شيخي زاده لا تجويف
فيه اشارة الى ما ذكره الاطباء من ان الصمم ان يخلق
الصماخ بدون تجويف ليتحمل ذلك التجويف على

الي ما كانوا فيه او عن باب يراد به الرجوع عما هم
فيه فاشار الي الاول بقوله لا يعودون والي الثاني
بقوله او عن الضلالة وقال الخفاجي هذا بيان
لارتباطه بما قبله على الوجوه السابقة والي انه رجع
كعاد يتعدي بالي كما في قول الشاعر
عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا
وعن تدخل على المتروك والي على الماخوذ والي
لاحتمالين اشار بقوله الي الهدي او عن الضلالة
وهو على كون الضمير راجعا للمنافقين وقوله
اوفهم مستجيرون اشارة الي جعل الضمير للمستوقدين
الي الهدي متعلق بيعودون الذي باعوه بمعنى انهم
لما اشتروا الضلالة بالهدي كما قال تعالي ودفعوا
الهدي ثمنا فات الثمن هو ما دخلت عليه الباء فهم
لا يرجعون الي اخذ الثمن وفسخ ذلك البيع واذا
بيعت سلعة بسلعة فكل واحدة منهما يصح ان
تكون مبيعة ومثمنة في المعنى والباء فاصلة بينهما
ظاهرا وضمنوه بان دفعوه ثمنا او فهم لا يرجعون
عن الضلالة التي اشتروها بالهدي ولا يستحقون
البيع وقال السهيلي رجع يكون قاصرا ومتعديا
باعتبارين وهذا بل نقول ارجعه غيره فاذا كان
بمعنى عاد كان لازما واذا كان بمعنى اعاد كان متعديا
والاية الكريمة تحتمل التقديرين فان جعلناه متعديا
فالمفعول محذوف تقديره لا يرجعون جوابا
مثل قوله تعالي انه على رجعه لقادر وزعم
بعضهم انه يضمن معنى صار فيرفع الاسم وينصب
الخبر وجعل منه قوله صلى الله عليه وسلم لا ترجعوا
بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض ومن منع

الضلالة والعلاقة عدم الاهتداء فهو عم واعمى القلب
فهم اي المنافقون لا يرجعون جملة خبرية معطوفة
على الجملة الخبرية قبلها وقيل بل الاولى دعاء عليهم
بالصمم ولا حاجة الى ذلك وقال ابو البقاء وقيل فهم
لا يرجعون حال وهو خطاء لان الفاء ترتب والاحوال
لا ترتيب فيها ذكره السمين وقال الخفاجي وجملة
لا يرجعون خبرية وقيل انها دعائية والدعائية لكون
فعليه كما رحمنا ويرحمك الله ورحمه الله واسمية
لا يعودون اشارة الى ان يرجعون هنا لازم
فانه يكون لازما ومتعديا يقال رجع بنفسه رجوعا
ورجعه غيره رجعا وهذيل لا يستعملونه متعديا
ويقولون ارجعه غيره ارجاعا والحاصل انه اذا
كان بمعنى عاد يكون لازما واذا كان بمعنى اعاد
يكون متعديا ثم اذا كان لازما في نفسه قد يعدي
بكلمة الى وقد يعدي بكلمة عن ويقتصر على ذكر احدى
الصلتين بناء على ان الاخرى تعلم منه فان
المرجوع اليه يستلزم المرجوع عنه وبالعكس فاذا ذكر
احدهما يعلم منه الاخر وقد ينزل منزلة اللازم بالنظر
الى مفعوله المعدى اليه بواسطة الحرف ولا يعتبر تعلقه
به كما انه لازم في نفسه فيكون معنى لا يرجعون
حينئذ لا يحصل منهم رجوع ويجعل انتفاء الرجوع كناية
عن التحير لانه لازم للتحير ذكره شيخي زاده وقال
حر وهذا الفعل اما ان يعتبر تعلقه بمفعوله
بواسطة الحرف او لا بل ينزل منزلة اللازم بالنظر
اليه كما انه لازم في نفسه ويجعل كناية عن التحير
وعلى الاول اما ان يكون صلته الى ان يراد به
الرجوع الى ما كانوا فيه او عن بان يراد به الرجوع

لم يقل انهم متحيرون وان كان راجعا الى المستوقدين
كما جوزه المصنف يكون الكلام محمولا على ظاهره
غير مبني على التشبيه كانه قيل فهم متحيرون واقفون
في اماكنهم حيث اختلت قواهم وحواسهم فبقوا
فيها حيارى ذكره سنجي زاده ايتقدمون الى ما
دعوا اليه من الهدى ام يتاخرون عن ذلك ويقفون
فيما هم فيه من الضلالة وهذا معنى كونهم متحيرين
والى حيث ابتدوا منه اي المكان الذي ابتدوا
منه وهو الهدى الذي فطروا عليه كيف يرجعون
وهو معطوف على قوله ايتقدمون ام يتاخرون
كيف يرجعون اي على اي كيفية يكون رجوعهم
وقال الكشفي في المدارك لا يعودون الى الهدى
بعد ان باعوه او عن الضلالة بعد ان اشتروها
لتنوع الرجوع الى الشيء وعينه او ارادانهم متحيرون
بقوا جامدين في مكانهم لا يرجعون ولا يدرون
أيتقدمون ام يتاخرون وقال خسرو في ارجاع
ضمير فهم على الاول راجع الى المنافقين وعلى
الثالث الى الذي استوقد اراد بالاول قول
المصنف لا يعودون الى الهدى او عن الضلالة
وبالثالث قوله او فهم متحيرون يعني المستوقدين
نار او قد وجدت بخط المرحوم العلامة عبد الرحمن
افندي العمادي قوله وعلى الثالث الى الذي استوقد
اقول لا مانع من ان يكون الثالث ايضا راجعا
الى المنافقين واريد به جعل الفعل لازما غير
متعد بالي كما في الاول ولا بعن كما في الثاني
تعالما في الكشاف وما قرره شراحه من غير نظر
الى ارادة حال المستوقد اصلا فافهم وقال الطيبي

في

من جر بانه مجرى صار جعل المنصوب حالا وقال
ابو حيان في النهر فهم لا يرجعون اي جوابا لان
من استدت عليه تلك المشاعر لا يمكن ان يرجع جوابا
لمن يخاطبه وجهة المماثلة بين المنافقين والمستوقد
ان قلنا انه من تمثيل المفردات انه استيقاد النار
مقابل بما اظهروا من الاسلام اذ حقنوا به دمائهم وعصموا
ذراريهم واموالهم واضاءة النار كونهم جرت عليهم
احكام الاسلام وذهاب النور مقابل ما فضحهم الله
به انهم ليسوا بمومنين وتركهم في ظلمات مقابل تمادیهم
على كفرهم ونفاقهم وصم وما بعده مقابل لكونهم
لا يقبلون الحق والايمان ابدا فهم لا يرجعون مقابل
لكونهم لا كلمة لهم ولا مراعاة فهم لكن هرم لا جعة
من يقهر او مصى فهم لا يرجعون فهم متحيرون
من حار في امره يحار حيرا من باب تعب وحيرة لم يدر
وجه الصواب فهو حيران والمراة حيرى والجمع حيارى
وحيرته فتحير قال الزاهري واصله ان ينظر الانسان
الى شيء فيغشاه ضوء فيصرف بصره عنه ذكره في المصباح
لا يبرحون استيناف لبيان تحيرهم واعتبار تعلقه
بمفعوله الغير الصريح انما هو على تقدير ان يكون هم
راجعا الى المنافقين لا الى المستوقدين وعلى تقدير
اطلاقه يكون رجوعه الى المستوقدين والمنافقين
ثم اذا كان الضمير راجعا الى المنافقين كان الكلام مبنيا
على التشبيه كما في قوله تعالى صم بكم عمي كانه قيل
فهم كالمتحيرين الواقفين في اماكنهم لا يبتاتي منهم
ان يتقدموا ولا ان يرجعوا منه الى حيث ابتدوا منه
كالحيارى المشروط في الطين وقد اشار اليه صاحب
الكشاف بقوله او اراد انهم بمنزلة المتحيرين حيث

التجارة لان المقصود من التجارة حصول الربح
وحفظ راس المال وهولاء في هذه الصفقة اضاعوا
هاتين الطلبتين فعلم من ذلك فقد اهتداتهم بطريق
التجارة ومن وقف علي كونه دخيلا في صبغة التجارة
ربما اشتغل بالتلافي ويرجع الي البايع ويعتذر اليه
ليرد راس ماله ويرجع عن الطين الفاحش وهولا
حرموا كل ذلك فذموا والفاء في قوله تعالي فهم
لا يرجعون للدلالة علي ان انصافهم اي المستوقدين
او المنافقين بالاحكام جمع حكم وهو الاثر الثابت
للشي السابقة في الذكر المتقدمة علي السببية
من كونهم مشابهين للصم البكم العمي او المستوقدين
من كونهم صما بكما عميا حقيقة سبب لتحيرهم اي
لتحير المستوقدين او المنافقين واحتباسهم في
اماكنهم من الحبس وهو المنع وهو مصدر حبسته
من باب ضرب ثم اطلق علي الموضع ذكره في المصباح
وقال في الصحاح الحبس ضد التخلية وحبسته واحتبسته
بمعني واحتبس ايضا بنفسه يتعدا و لا يتعدا والحبسة
بالضم الاسم من الاحتباس قال شيخي زاده وذلك
لما تقرر ان ما قبل الفاء سبب لما بعدها ولم يتعرض
لسببية تلك الاحكام لعدم معاودة المنافقين
الي التهدي الذي باعوه او عن الضلالة التي اشتروها
لكونها معلومة بالقياس الي سببيتها للتحير والاحتباس
للاشتراك في العلة وهي الوقوع بعد الفاء وقال
حسرو فيدل علي انه مختص بالذي استوقد ولم
يتعرض لحال المنافقين لظهور السببية فيها ويحتمل
ان يكون قوله لتحيرهم ناظرا الي حال المستوقد واحتباسهم
الي حال المنافقين وقال الخفاجي هو اشارة الي

ان

في شرح الكشاف يرجعون متعلقة محذوف فاما ان
تقدر المتعلق الي فالرجوع اذن بمعنى الاعادة الي ما
كان والمعنى لا يعودون الي الهدي لان المراد تمكنهم
من الهدي واما ان تقدر عن فالمعنى لا يرجعون
عن الضلالة فان المتمسك بالشي لا يرجع عنه واما
ان لا يقدر فتتركه علي الاطلاق والوجهان مبنيان
علي ان وجه التشبيه في التمثيل مستنبط من قوله
اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدي والوجه الاخر
من قوله انهم غب الاضاءة خبطوا في ظلمة وتورطوا
في حيرة تسجيلا عليهم بالطبع اعلم ان في تفريعه
هذا اللفظ علي قوله بعد ان باعوه او بعد ان
اشتروه وايقاعه مفعولا له للقول المقدر اعني
قبل فهم لا يرجعون تسجيلا عليهم دقيقة جليلة و
لطيفة سنبه لانه اذن به ان هذا القول ايضا
متفرع علي قوله تعالي اولئك الذين اشتروا الضلالة
بالهدي ويتم لذلك المعنى نحو قوله فما ربحت تجارتهم
وقوله وما كانوا مهتدين لان المشتري والبايع اذا
اتيا المبايعة بحيث لا يكون لاحدهما خيار الرجوع
الي السلعة كتاصكا علي ذلك ثم اثبت الحاكم عليه
سجله تاكيدا علي تاكيد فهذا هو معنى الطبع لان الطبع
تراكم الرين وتزايد في الكفر فعلي هذا جملة التمثيل
كالمعترضة بين التتميم اعني صم بكم عمي فهم لا يرجعون
والمتمم وهو قوله اولئك الذين اشتروا الضلالة
بالهدي الاية وعلي الوجه الثاني وهو قوله اذا اراد تهم
بمنزلة المتحيرين قوله صم بكم عمي فهم لا يرجعون
كالتتميم لجملة التمثيل ويمكن ان ينظر في الترشيح والتر
والتجريد والتتميم معني الترقي ليشتمل جميع شرايط

جيح

اعمى اذا ما جاريتي خرجت ٭ حتى يواري جاريتي الخدر ٭
وتصم عما بينهم اذنب ٭ حتى يقال كما ند و قر ٭
وقال النسفي في تفسيره وقيل لا يرجعون الى ربوبية
الحق وسماعه والتكلم به وقيل الى ثواب الله تعالى
وافادت الاية انهم كانوا يستطيعون الرجوع
باستطاعة سلامة الا انهم حيث استحبوا العمى
بتركه وان قوله صم بكم عمي ليس بنفي الا لات بل
هو تركهم استعمالها ثم ان الله تعالى ندب الخلق
الى الرجوع اليه بالائتمار بامره والانتهاء بنهيه
بقوله وكذلك نفصل الايات ولعلهم يرجعون
فمن لم يرجع اليه اختيارا رجعوا اليه اجبارا اليه
بالموت والبعث قال تعالى كل نفس ذائقة الموت
ثم الينا ترجعون وقال واتقوا يوما ترجعون
فيه الى الله ومن رجع اليه في الدنيا بفعله وحقق
ذلك بقوله انا لله وانا اليه راجعون كان ذا الرجوع
اليه بالكرامة ويخاطب بقوله يا ايتها النفس المطمئنة
ارجعي الى ربك راضية مرضية او كصيب من السما
متعلق بصيب او في موضع الصفة اي كائن من امطار
السما ذكره ابو حيان ثنى سبحانه وتعالى في شانهم
بتمثيل اخر لزيادة الكشف والايضاح وشبه المنافق
في التمثيل الاول بالمستوقد نارا واظهاره الايمان
بالاضاءة وانقطاع انتفاعه باطفاء النار وهنا
شبه دين الاسلام بالصيب لان القلوب تحيى به
حياة الارض بالمطر وما يتعلق به من شبه الكفار
بالظلمات وما فيه من الوعد والوعيد بالرعد والبرق
وما يصيبهم من الافزاع والبلايا من جهة اهل الاسلام
بالصواعق ذكره النسفي في المدارك عطف اي هذا

ان هذا متفرع ومتسبب عما قبله على الوجوه كلها والاحكام
السابقة اما اشتراء الضلالة بالهدى والعمى وما معه
من الظلمة وغيرها والاحساس الامتناع وعدم
الرجوع لانه اعمى لا ينظر طريقا وابكم لا ينساق
عنها واصم لا يسمع صوتا من صوب مرجعه فيهتدي
به وهو على الوجهين ظاهر ايضا وقوله لتخبرهم
ناظر الى المنافقين واحساسهم الى المسموعات وبالعكس
وقال في تفسير المنخنق وقيل لا يرجعون الى الحق
وقيل عن التعامي والتصامم والتباكم وقيل الى
ثواب الله تعالى وقال في تفسير ابن عطية قال
بعض المفسرين قوله تعالى فهم لا يرجعون اخبار
منه تعالى انهم لا يؤمنون بوجه قال القاضي
عبد الحق رحمه الله تعالى يعني ابن عطية وانما
كان يصح هذا ان لو كانت الآية في معنيين وقال
غيره معناه فهم لا يرجعون ما داموا على الحال التي
وصفهم بها وهذا هو الصحيح لان الآية لم تعين وكلهم
معرض للرجوع مدعو اليه وقال ابن الجوزي في زاد
المسير فيه ثلاثة اقوال احدها لا يرجعون عن
ضلالتهم قاله قتادة ومقاتل والثاني لا يرجعون
الى الاسلام قاله السدي والثالث لا يرجعون عن
الصمم والبكم والعمى وانما اضاف الرجوع اليهم لانهم
انصرفوا باختيارهم لغلبات اهوائهم عن تصفح الهدى
بالات التصفح ولم يكن بهم صمم ولا بكم حقيقة ولكنهم
لما التفتوا عن سماع الحق والنطق به كانوا كالصم البكم
والعرب تسمي المعرض عن الشيء اعمى والملتفت عن
سماعه اصم قال مسكين الدارمي رحمه الله تعالى
ماضر لي جارا جاور ٭ ان لا يكون لبابه ستر ٭

الاجزاء التي لها مدخل فيها لكن بالاضافة الي اصحابها
حقيقية والي الثاني مجازية ذكره خسرو و قال
الخفاجي هكذا وقعت العبارة في جميع النسخ وكان
الظاهر ان يقول عطف علي كمثل الذي استوقد
الا انه تسمح فيها اعتمادا علي ظهور المراد فاقتصر
علي جزئية المعين له لعدم تكراره وكلامه ناطق به وقيل
في توجيهه انه اشارة الي انه من عطف مفردات
علي مفردات فالكاف مرفوع المحل معطوف علي
الكاف الاولي الي اخر عبارة خسرو المذكورة ولا يخفي
ما فيه من التعسف الذي يأباه الطبع السليم وعطف
الكاف وحده غير مستقيم وان ايده بعضهم بنقله
عن مكي و الكواشي والحق الجاري علي نهج الصواب
ان يقال انما عبر المصنف بما ذكر لانه المقصود بالعطف
التخييري اولا و بالذات لان الكاف اداة تشبيه
والمثل بمعني القصة كالصفة والفهرست لما بعده
فكانه يقول انت في تمثيل حال هو للإباحة ان
شئت مثلتها بالذي استوقد نارا وان شئت
بذوي صيب مظلم برعد و برق اي كمثل ذوي صيب
ذوي جمع ذو بمعني صاحب محذوف النون للاضافة
وقال المدقق في الكشف الظاهر من كلام السكاكي
ان يقدر المضاف لان المقصود تشبيه الصفة بالصفة
لا الصفة بالذوات وهو حق لان التركيب انما
استفيد من تشبيه القصة بالقصة و قد نص المصنف
في قوله تعالي كمثل الذين ينفقون اموالهم الي اخره
بانه علي انه لابد من حذف المضاف اي مثل نفقتهم
او كمثل باذر حبة لكن المصنف منع ههنا كون
التشبيه سابقا الي ذلك وهو حق و ذكر سببا واحدا

من

عطف قال سنان فهذا تمثيل ثان بيانا لزيادة
الكشف و تدرجا من الاهون الى الاغلظ فان التمثيل
الثاني ابلغ كما لا يخفى على الذي استوقد هكذا
وقعت العبارة في النسخ والظاهر ان تكون هكذا
عطف على كمثل الذي استوقد فلا بد اولا من
تصحيحها وثانيا من بيان وجه العدول عن الظاهر
اما الاول فبان يقال ان قوله عطف خبر مبتدا
حذف اعتمادا على فهم سامع الكلام وقرينة المقام
فهو ليس بمجموع او كصيب لظهور انه ليس بمعطوف
ولا كصيب للزوم زيادة الكاف فتعين ان يكون مجرد
صيب على ان تكون الاضافة من قبيل عطف المفردات
على المفردات فتكون الكاف في كصيب مرفوع المحل
معطوفا على الكاف في كمثل والمثل المقدر على المثل
المذكور والصيب على الذي استوقد لكن باعتبار
تقدير ذوي كما سيأتي واما الثاني فلان الاول
افادة كمال الارتباط بين الجملتين فان الارتباط
بين المفردات يقتضي الارتباط بينهما بلا عكس
والثاني للاشارة الى قوة ما ذهب اليه صاحب
المفتاح مخالفا لصاحب الكشاف من وجوب اعتبار
المثل في النظم ولذا قال صاحب الكشف والحق
ما ذهب اليه الامام السكاكي لان التركيب انما استفيد
من تشبيه القصة بالقصة اما ان ذوي القصة
في الاول هم المنافقون وفي الثاني اصحاب
الصيب فمما لا نزاع فيه ثم قال وتحريره ان تقدير
مثل لا بد منه للمعطوف على السابق وحينئذ يقدر ذوي
لاستقامة اضافة المثل لها لان التشبيه يسوق
الى ذلك هذا وان امكن اضافة القصة الى كل من

بهما وهو احد المذاهب للنحاة فيها والثاني انها مشتركة
بين معاني نحو العشرة على ما بينوه والثالث انها
لاحد الامرين او المشوبة في الخبر والانشاء وهو الذي
اختاره في المفصل تبعا لما في الكتاب اي كتاب سيبويه
وارتضاه محقق النحاة كما في المغني وقوله للتاوي
في الشك احسن من قول النحاة للشك لما فيه من تحقيق
المعنى والتمهيد لتجويز المذكور بعده فلا يتوهم
ان معنى الشك تاوي وقوع النسبة اولا وقوعها
عند العقل فالتاوي في الشك آل معناه للتاوي
في التاوي وهو لغو من القول كما قيل وهو لظهوره
مستغن عما ذكره من التوجيه فان قلت انما كلمة الشك
على هذا فتختص بالخبر ولا يظهر مع وقوع الشك كثيرا
في غيره كقولك ازيد عندك ام عمرو ومستفهما عما شككت
فيه والاستفهام انشاء من غير مرية قلت هذا مما
صرح به النحاة وقد قال الرضي قالوا ان او اذا كانت
في الخبر فلها ثلاثة معان الشك والابهام والتفصيل
واذا كانت في الامر فلها معنيان التخيير والاباحة
ولهذا لما قالوا انها حقيقة في الشك جعلوها بعد الامر
والنهي مجازا ولما قالوا انها موضوعة لاحد الامرين
قالوا انها تعم الخبر وغيره كما صرح به في المفصل فهذا
عندهم معنى غير حقيقي والجملة خبرية فيه والاستفهام
في الحقيقة في المتعلق وكذا الشك وكما صرحوا باختصاص
الشك بالخبر صرحوا باختصاص التخيير والاباحة بالامر
والطلب وخالفهم فيه ابن مالك وبعض النحاة فذهبوا
الى ورود ذلك في الخبر الا ان اكثره ورد في التشبيه كما
في هذه الاية وفي قوله تعالى فهي كالحجارة او اشد
قسوة اي بل هذا بين شبهت فانت مصيب وان

من موجبات حذف المضاف ولم يمنع ان يكون ثمة
موجب اخر اوموجبات ورده الفاضل المحقق وقال
نفس التشبيه لا يقتضي تقدير شئ وضمير يجعلون
لا يقتضي الا تقدير ذوي لكن الملايمة للمعطوف عليه
والمشبه تقدير مثل ذكره الخفاجي لقوله تعالى بعد
ذلك يجعلون اصابعهم في اذانهم بضمير الجمع في هذه
الثلاثة مواضع هذا تعليل تقدير ذوي اذ لابد للضما ير
الثلاث المذكورة فيه مما ترجع اليه فلذلك قدر
ذوي ليرجع اليه هذه الضمائر ومن المعلوم
انه مرجع الضمير يحصل بمجرد تقدير ذوي الا انه
قدر معه لفظ المثل ايضا ليحصل كمال الملايمة والمنا سبة
مع المعطوف عليه وهو كمثل الذي استوقد ومع المشبه
ايضا وهو مثلهم واما نفس التشبيه فلا يقتضي تقدير
شئ اذ لا يلزم في التشبيه المركب ان يكون ما يلي
الكاف هو المشبه به كما في قوله تعالى انما مثل الحياة
الدنيا كماء فانه ليس الغرض تشبيه الحياة الدنيا
بالماء وانما المقصود تشبيه الهيئة الحاصلة بالهيئة
الحاصلة وهو لا يقتضي تقدير مفرد يصح التشبيه به
وانما قدر للملايمة المذكورة ثم حذف ذوي لدلالة
يجعلون اصابعهم في اذانهم عليه وحذف مثل لما دل
عليه عطفه على قوله كمثل الذي استوقد اذ لا يخفى
ان التشبيه ليس بين المستوقدين وهو صفتهم العجيبة
الشأن وبين ذوي الصيب انما التشبيه بين صفة
اولئك وبين صفة هؤلاء ذكره شيخي زاده واو
من قوله تعالى اوكصيب في الاصل اي اصل اللغة للتساوي
بين امرين في الشك اي عدم التيقن باحدهما وقال
الخفاجي اي للتساوي الواقع في الشك في النسبة المتعلقة

كانا مها جرا لعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما
حتى ماتا وكان طاوس مها جرا لوهب بن منبه رحمهما
الله تعالى حتى ماتا وسعيد بن المسيب هجر اباه فلم
يكلمه حتى مات وكان ابوه زيادا وكان الثوري
يتعلم من ابن ابي ليلى فمات ابن ابي ليلى فلم يشهد
الثوري جنازته وذكر المناوي في شرح الجامع الصغير
للسيوطي ومن المصلحة ما جاء من هجر بعض السلف لبعض
وذكر نحو ما ذكرنا ثم قال وهجر احمد بن حنبل رحمه
الله تعالى عمه واولاده لقبولهم جائزة السلطان
وتفيد المناوي ايضا في وجوب اي لزوم العصيان
في اطاعة كل منهما فالجمع مقتضي النهي كما لا يخفى ومن
ذلك اي افادة المناوي في وجوب العصيان كما في
قوله تعالى لا تطع منهم اثما او كفورا قوله تعالى
هنا او كصيب في معنى اباحة الجمع قال في مغني
ابن هشام في جملة معاني او انها للتخيير وهي الواقعة
بعد الطلب وقيل ما يمتنع فيه الجمع نحو تزوج هندا
او اختها وخذ من مالي درهما او دينارا وانها
للاباحة وهي الواقعة بعد الطلب وقيل ما يجوز
فيه الجمع نحو جالس العلما او الزهاد وتعلم الفقه او
النحو انتهى قلت وذكر لان العلما والزهاد لا مغايرة
بينهما كما بين الحسن وابن سيرين فيمكن الجمع بلا مداراة
شرعية ويمكن ان يحمل المثالان في كلام المصنف على
معنى الاباحة ولا تعتبر المغايرة التي بين الحسن وابن
سيرين فيمكن فيهما الجمع قال في مغني ابن هشام
التحقيق انها موضوعة لاحد الشيئين او الاشياء
وهو الذي يقوله المتقدمون واما بقية المعاني
فمستفادة من غيرها ومن العجب انهم ذكروا ان

معاني

شئت بها جميعا وعليه قول ابن مقبل
يهتز للمجي اوصال منعمة ۝ هز الجنوب ضحي عيدان مبريا
او كاهتزاز ردين بذاوقه ۝ ايدي النجار فيزداد وايليا
ثم استشهد بالبيت المفعول فيها اي في او بمعنى مستعمل
بطريق المجاز فاطلق بالبيت المفعول للتساوي
في التخيير ان لم يمكن الجمع والاباحة ان امكن لعلاقة
المشابهة باذ شبه التساوي في غير الشك بالتساوي
الواقع فيه ذكره الخفاجي من غير وجود شك في الكلام
مثل جالس فعد امر الحسن البصري او محمد بن سيرين
ومثل قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا حيث
يمكن الجمع فانها اي او في الاول والثاني تفيد التساوي
مطلقا في جنس بالجيم والنون وفي نسخة حسن بالحا
المهملة والسين المهملة المجالسة فقولهم جالس الحسن
او ابن سيرين لوقوع النفرة بينهما لانهما تقاطعا
فلا يمكن مجالستهما الا بطريق المداراة بخلاف مجالسة
احدهما ومداراة الاخر بالصدق فهو ممكن شرعا قال
ابن قتيبة في كتابه المعارف في المهاجرين جرى
بين الحسن يعني البصري وبين ابن سيرين رحمهما
الله تعالى شيء فمات الحسن فلم يشهد ابن سيرين
جنازته وذكر ايضا ان سعد بن ابي وقاص كان
مهاجرا لعمار بن ياسر رضي الله عنهما حتى هلكا وقال
له ان كنا لنعدك من افاضل اصحاب محمد صلى الله
عليه وسلم حتى اذا لم يبق من عمرك الا ظمء حمار اضرجت
ريقة الاسلام من عنقك ثم قال ايما احب اليك زيارة
علي دخلا او مصارمة جميلة قال بل مصارمة جميلة
فقال علي لله ان لا اكلمك ابدا وعائشة كانت مهاجرة
لحفصة رضي الله عنهما الى ان ماتتا وعثمان بن عفان

اي بالرائت والصيب بتشديد الياء التحتية مكسورة
وزان فيعل سكنت الياء الاولي فادغمت في الثانية
المنقلبة عن الواو فان اصله صيوب بكسر الواو وهذا
هو الصحيح عند اللغويين وفيعل بفتح الفاء وكسر
العين يكون صفة كسيد وميت واسم جنس كصيب
وقال الامام المرزوقي ان يائه للنقل من المصدرية
الي الوصفية في الاصل واذا كان صفة فهو بمعني نازل
او منزل فلذا اطلق علي المطر والسحاب وقيل انه
لوجود معني النزول فيهما ذكره الخفاجي وقال ابو
حيان في البحر وزنه عند البصريين فيعل بكسر
العين وعند البغداديين بفتحها وعند الفراء فعيل
فقلب وقال الخفاجي وكونه فعيل كطويل فقلب
تكلف وقال في كشف المعني اصله صيوب صارت
الواو ياء لوقوعها بين ياء وكسرة وادغمت كسيد وجيد
وقال ابن عطية واصل صيب صيوب اجتمعت الياء
والواو وسبقت احداهما بالسكون فقلبت الواو ياء وادغمت
كما فعل بسيد وميت وقال بعض الكوفيين اصل
صيب صَوِيب علي مثال فَعِيل وكان يلزمه ان لا
يعل كما لم يعل طويل فهذا يضعف هذا القول
من الصوب وهو النزول من قولهم صاب يصوب
صوبا اي نزل وقال الخفاجي ويكون بمعني الصوب
اي الجهة كما في قولهم صوب الصواب وعليه قول
الحريري رجوت ان يعدج الي صوابي وفي الاساس ليت
لي علي صوب فلان واوبه اي علي طريقته ووجهه
وقال في المصباح صابه المطر صوبا من باب قال والمطر
صوب تسمية بالمصدر وسحاب صيب ذو صوب يقال
اي الصيب للمطر والسحاب لوجود معني النزول فيهما

ذكره

معاني صيغة افعل التخيير والاباحة ومثلوه بنحو
خذ من مالي درهما او دينارا وجالس الحسن او ابن سيرين
ثم ذكروا ان او تفيدهما ومثلوه بالمثالين المذكورين
لذلك وقال الشنشوري في التلويح ان التخيير والاباحة
قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة
او والتحقيق ان كلمة او لاحد الامرين او الامور وان
جواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة
القرائن وبهذا يظهر لك ان لا عجب في ذكرهم ذلك ومعناه
اي معنى قوله تعالى او كصيب الى آخره بعد قوله
تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا الى آخره ان
قصة المنافقين مشبهة بما بين القصتين اي قصة
المستوقد وقصة الصيب وايهما اي ايها تين القصتين
سواء في صحة التشبيه بهما على وجه الكمال وانت يا ايها
الانسان مخير في التمثيل اي ضرب المثل لهم بهما معا
او بايهما شئت منهما وقال السنهوري في اوجه اقوال
اظهرها انها للتفصيل بمعنى ان الناظرين في حال
هؤلاء منهم من يشبههم بحال المستوقد الذي هذه
صفته ومنهم من يشبههم باصحاب صيب هذه صفته
الثاني انها للابهام اي ان الله ابهم على عباده تشبيههم
بهؤلاء وبهؤلاء الثالث انها للشك بمعنى ان الناظر شاك
في تشبيههم الرابع انها للاباحة الخامس انها للتخيير اي
ابيح للناس ان يشبهوهم بكذا او بكذا وخيروا في ذلك
وزاد الكوفيون فيها معنيين اخرين احدهما كونها
بمعنى الواو وانشدوا

نال الخلافة اوجاءت على قدر ۞ كما اتى ربه موسى على قدر ۞

الثاني كونها بمعنى بل وانشدوا

بدت مثل قرن الشمس في رونق الضحى ۞ وصورتها او انت في العين املح ۞

ارسما جديدا من سعاد تجنب عفت روضة الاجداد منه فينعب

عفا آثاره الى اخره واللمى جمع الية كتمر وتمرة. بمعنى
الاثر والعلامة ووقع في بعض النسخ ريح الصبا
بدل نسج الصبا ونسج بالجيم استعارة بتشبيه
اختلاف هبوبها بنسج الحائك كان احداهما سدي
والاخرى لحمة والضمير في قوله عفا آثاره للمنزل
او للرسم المذكور قبله ذكره الخفاجي وهذه الاوصاف
ظاهرة الثبوت في السحاب دون المطر بل
الدنو وصدق الرعد كما نهما نصان فيهما وانما كان
الصيب ابلغ من الصايب لكونه من صيغ الصفة
المشبهة فيدل على الثبات والاستمرار بخلاف
الصايب فانه يدل على الحدوث ذكره شيخي
زاده وقال خسرو والمتبادر من ظاهر عبارة
المصنف كون ما في البيت محتملا لكل من المطر
والسحاب ويحتمل ان يكون ناظرا الى السحاب
وحده لقربه ولظهور ان الدنو وصدق الرعد
للسحاب دون المطر ثم ان ظاهر قوله والصيب
في الاية اي قوله تعالى هنا او كصيب يحتملهما يدل
على انه في الاية يحتمل المطر والسحاب بالسوية
لكن قوله لانه اريد به نوع من المطر يدل على
مرجوحية ارادة السحاب وقال في تفسير المعنى
وقيل الصيب السحاب ههنا لانه قال فيه ظلمات
ورعد وبرق وذلك في السحاب لا في المطر وقال
السفاقسي في تفسيره كصيب اي سحاب وقال
ابن عباس رضي الله عنهما هو المطر وهو من صاب
اي نزل حياة للحيوان كالما للابدان قال الشاعر
حتى عفا هاصيب ودقه ٭ دان النواحي مسبل هاكل ٭

وقال

ذكره شيخي زاده فالمطر بمعنى نازل والسحاب منزل
بالكسر اي يطلق على كل منهما وهو محتمل للوصفية والاسمية
ذكره الخفاجي وقال سنان اي يقع الصيب صفة لهما
او يطلق عليهما قال الشماخ الشاعر وهو شاعر مخضرم
اسمه معقل وقيل الهيثم بن ضرار بن حرملة بن صيفي
وهو شاعر مشهور وقيل قايله النابغة الذبياني
من قصيدة مدح بها النعمان بن المنذر ذكره الخفاجي
واسحم بالسين المهملة والحا المهملة والميم بمعنى اسود
اي وسحاب اسود مرفوع معطوف على قوله في البيت
قبله نسج وهو صفة السحاب والاسود منه ممطر
ففيه اشارة الى ان ذكر المطر مما غير الديار ايضا
ذكره الخفاجي وقال في المصباح السحمة وزان
غرفة السواد وسحم سحما من باب تعب وسحم بالضم
لغة اذا اسود فهو اسحم دان اي قريب من الارض
لثقل الماء فيه من دنا منه ودنا اليه بدنو اقرب
فهو دان كذا في المصباح صادق الرعد اي ليس خداعا
بل كان ممطرا متتابع المطر ذكره شيخي زاده وقال
الخفاجي الرعد براد وعين ودال مهملات اي اذا اوعد
امطر فكانه وعد بوعده وهو استعارة حسنة ولذا
جعله بعض الشعرا تحية كما قال

حياك يا تربة الهادي الرسول حيا ، بمنطق الرعد بادمن فم السحب

ووقع في بعض الحواشي للوعد بالواو بدل الراو وفسره
بانه بغى بوعده للديار وهو حسن ايضا الا اني اظن
الرواية خلافه صيب بالرفع صفة بعد صفة السحاب
وهذا المصراع من بيت اوله

عفا ابه نسج الجنوب مع الصبا ، واسحم دان صادق الرعد صيب

وهو من قصيدة طويلة مطلعها

تنكير المخشي وتنكير صيب لانه اريد نوع من المطر
شديد ها بل كما نكرت الماء في التمثيل الاول وقرئ
كصايب والصيب ابلغ وتعريف السما في قوله
سحابة من السما باد خال الالف واللام قال حرف
يريد بيان الفائدة في ذكر من السما فان الصيب
سواء اريد به المطر او السحاب لا يكون الا من السما
فلا بد لذكره من فايدة وهي المبالغة في مصيبة
اهل النفاق فان المراد بالسما الافاق اذ اللام فيه
للاستغراق انتهى قلت المصنف يقول وتعريف السما
في مقابلة تنكير الصيب وهذا يقول يريد الفايدة
في ذكر قوله تعالى من السما فان الصيب لا يكون
الا من السما والمصنف لا يريد ذلك ولعله من اسلوب
الحكيم كقوله تعالى ويسالونك عن الاهلة قل هي
مواقيت للناس والحج للدلالة على ان الغمام اي
السحاب قال في المصباح الغمام السحاب والغمامة
الواحدة منه مطبق بضم الميم وكسر الباء مشددة
ومخففة بمعنى محيط وشامل ذكره الخفاجي واصل
الطبق الشي على مقدار الشي مطبقا له من جميع جوانبه
كالغطاء له ومنه يقال اطبقوا على العدو بالالف
اذا اجتمعوا عليه متوافقين ومطر طبق بفتحتين
دايم متواتر قال امرؤ القيس
ديمة هطلا ارخا وطف ٭ طبق الارض تحري وتدر
الوطف السحاب المسترخي الجوانب لكثرة مايه وقوله
طبق الارض اي يعم الارض وتحري اي تشوخى وتقصد
وتدر اي تغزر وتكثر ذكره في المصباح اخذ بعد الهمزة
اسم فاعل بدلا وعطف بيان لمطبق من الاخذ واصل
معناه التناول ويكون بمعنى الامساك كما لاخذ بالخطام
والله

وقال ابو حيان في النهر والصيب المطر النازل
والسحاب ايضا وقال ابن عطية الصيب المطر
من صاب يصوب اذا انحط من علو الي سفل وقال
النسفي في تفسيره والصيب المطر من قولهم صاب
يصوب اي نزل قال الشاعر
تلت لاسي ولكن لملاك تنزل من جو العما يصوب
والصيب السحاب ايضا قال ابو ذويب
بقرار قيعان سقتها صيب واه فانجم برهة ما يقلع
ويسمي السحاب صيبا لان الصيب فيه وهو للمطر
الذي يصوب اي ينزل وتفسيره ههنا او كمطر
في قول ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم
وقال بعضهم اي كسحاب لانه قال فيه ظلمات
ورعد وبرق وذاك في السحاب لا في المطر
وتنكيره اي الصيب في قوله او كصيب لانه اي
الصيب اريد به النوع المفعول به نوع من المطر
شديد فيه اشارة الي ترجيح كونه بمعني المطر
كما لا يخفي والتنكير فيه للتنويع والتعظيم ولا مانع
من الجمع بين معنييه ويحتمل ان التنويع من
التنوين والكثرة من صيغة الصفة المشبهة وان
كانت المشهور فيها الدلالة علي الثبوت لا علي التحويل
والتعظيم وان كان لا مانع منه وانما رجح المصنف
تفسيره بالمطر علي عادة السلف في ترجيح التفسير
المأثور وهذا كما قال السيوطي اخرجه ابن جرير
من عدة طرق عن ابن عباس رضي الله عنهما وابن
مسعود ومجاهد وعطا وقتادة وغيرهم من غير
اختلاف فيه وقال ابن الكمال في تفسيره وتنكيره
للتعظيم كتنكير النار في المثل الاول وقال في

اللام ومن اي توجهت لذكر الحبيبة ومن بعدها بحيث
وقع بيني وبينها قطعة ارض وقطعة سماء تقابل
تلك القطعة من الارض فالمراد من الارض بعضها
وبالسما بعضها فلذلك نكرها ليدل على الفردية ولو
عرفهما لدل على ان جميع قطع الارض وافاق السما
حائل بينها وذلك غير مقصود ولما صح اطلاق السما
على كل ناحية وافق منها جئ بها في الاية معرفة باللام
ليفيد العموم ويدل على انه صيب نازل من جميع
افاق السما ولو نكرت لاحتمل نزوله من بعض الافاق
دون بعض وقال الخفاجي عن السيد الشريف
قدس سره اي توجهت لذكر الحبيبة ومن بعدها
بيني وبينها من قطعة ارض وقطعة سماء
تقابل تلك القطعة الارضية فنكرهما اذ لا يتصور
بينهما بعد جميع الارض والسما ولما صح اطلاقها على
كل ناحية وافق منها جئ بها معرفة باللام لتفيد
العموم وتدل على انه عام مطبق ولو نكرت لجاز
ان يكون الصيب من بعض الافاق وهكذا فسروه
ولا يخفى ان تباعد مسافة الارض والتفجع بها في
غاية الظهور واما تباعد ما يقابلها من السما ففي
غاية البعد عن مواطن الاستعمال واما ذكروه
معنى لا حاصل له فالظاهر ان هذا جار على ما عرف
في التخاطب اذا وصفوا الشي بغاية التباعد
يقولون بينهما ما بين السما والارض فاصله ومن
بعد كبعد ارض وسما فاقام المشبه به مقام المشبه
مبالغة امد بتشديد الدال المهملة وضم الهمزة
وكسر الميم فعل ماض مبني للمفعول وقال شيخي
زاده هو خبر بعد خبر لقوله وتعريف السماء

فالظاهر

والجمام وبمعنى الحوز والتحصيل هذا هو المعنى الحقيقي
وما يقرب منه ثم انه يحوز به عن معان اخر كالاحاطة
والستر لانه من شان المحوز الماخوذ وهو المراد هنا
كما في قول الغرزدق
اخذنا بافاق السما عليكم ٥ لنا جبلاها والنجوم الطوالع
فهو تعبير جزء هنا بافاق السما بالمدجمع افق بضمتين
يطلق على كل ناحية من نواحي الارض ومنه افاق
وافق للمسافر وعلى كل ناحية وجانب من السما فالالف
واللام في السما لاستغراق الجنس كلها تاكيد للافاق
فان كل افق منها اي من تلك الافاق سما كما ان كل طبقة
منها اي من السما سما والسموات طباق اي كل سماء
كالطبق للاخر كذا في المصباح وقال الخفاجي يعني
ان السما تطلق على السما الدنيا وعلى الغمام كما تطلق
على جميع طبقاتها وعلى كل ما علا من سقف وغيره وتطلق
على المطر ايضا كما في قول الشاعر
اذا نزل السما بارض قوم ٥ رعيناه وان كانوا غضابا
وتطلق على كل جانب من سما الدنيا سامت لقطر من
اقطارها وهو المراد هنا قال الشاعر
فاوه لذكراها اذا ما ذكرتها ٥ ومن بعد ارض بيننا وسما
فاوه بسكون الواو وكسر الها كلمة توجع وربما شددوا
الواو وكسروا الها وتستعمل مع اللام ومن قال اوه وروي
اه وكلاهما اسم فعل مبني على الكسر بمعنى اتوجع ويوصل
بمن واللام وقال شيخي زاده والرواية الصحيحة اوه
بسكون الواو وكسر الها وربما قلبوا الواو الفا وقالوا آه
من كذا وربما شددوا الواو وكسروها وسكنوا الها وقالوا
أوّهْ من كذا وربما حذفوا الواو مع تشديد الها وقالوا
اهٍ من كذا وعلى التقادير هي كلمة توجع تستعمل مع

بالام
يتعين ان يراد بالصيب المطر حينئذ لتعريف
الماهية دون الاستغراق اذ لا فائدة يعتد بها في
اعتبار استغراق افراد جنس السحاب الا ان يقيد بكونه
سائرا للافاق منطبقا عليها ذكره شيخي زادة وقال
وليس المراد بالماهية الحقيقة من حيث هي بل في
ضمن فرد ما وهو العهد الذهني وانما تعين على هذا
لانه لم ينزل من جميع السحاب ولا من سحاب معين
ولا يصح قصد الاول ادعاء للمبالغة كما في جميع الافاق
لانه لا يخفى ركاكة ان يقال نزل عليهم مطر شديد
من جميع السحاب دون من جميع الافاق والنواهي
فيه اي في ذلك الصيب ظلمات فيه يحتمل اربعة
اوجه احدها ان يكون صفة لصيب الثاني ان يكون
حالا من الضمير المستكن في من السماء اذا قيل
انه صفة لصيب متعلق في التقادير الثلاثة
بمحذوف لما انه على القول الاول في محل جر لكونه
صفة المجرور وعلى القولين الاخيرين في محل نصب
على الحال وظلمات على جميع هذه الاقوال فاعل
به لان الجار والمجرور والظرف متى اعتمد على موصوف
او ذي خبر او على نفي او استفهام عملا عمل الفعل وهذا
يعملها مطلقا كالوصف الرابع ان يكون خبرا مقدما
وظلمات مبتدا والجملة تحتمل وجهين الجر على انها
صفة لصيب الثاني النصب على الحال وصاحب
الحال يحتمل ان يكون كصيب وان كان نكرة لتخصيصه
بما تقدم وان يكون الضمير المستكن في من السماء ذا جعل
وصفا لصيب والضمير في فيه ضمير الصيب واعلم

ان

فالظاهر ان امد علي بناء المجهول ليطابق المبتدا
في عدم التعرض للفاعل وان كان علي بناء الفاعل
يكون فيه ضمير الجلالة يعني انه قوي وزيد بتعريف
السما الدال على عموم الاقاف به اي بتعريف
السما ما في الصيب من المبالغة فان فيه مبالغة
من ثلاث جهات من جهة الاصل اي المادة فان
للصيب مادتين كل واحدة منهما تدل على المبالغة
فمادته الاولى هي الحروف التي يتركب هو منها
وهي الصاد التي هي من المستعلية المطبقة واليا
المشددة والباء التي هي من الشديدة وقوة صفة
المادة تدل وتنبي عن المبالغة في مدلول الكلمة
ومادته الثانية تفي ماخذ الصيغة وهو الصوب
فانه نزول شديد له وقع وتاثير والجهة الثانية
جهة البناء اي وبنية الصيغة فان فعيلا صفة
مشبهة دالة على الثبوت بخلاف الصايب فانه
يدل على الحدوث وهاتان الجهتان ذاتيتان
ثابتتان لذات الكلمة والجهة الثالثة ثابتة
له بعارض وهو التنكير العارض فانه للتعظيم
والتهويل والتكثير ولما كان في صيب مبالغة من هذه
الجهات بولغ فيه ايضا باعتبار ما يجاوره ويضم
اليه فقرن بقوله من السما معرفة دالة على انه
مطبق نازل من السما كلها وهذا على تقدير ان يراد
بالسما الافق وقيل المراد بالسما السحاب اشار بتمريضه
الى ان المرضي عنده تفسيره بالمطر كما مر ذكره الخفاجي
وقال شيخي زاده سمي السحاب سما لكونه من جهة
العلو فان السما اسم من سما يسمو اي ارتفع فالسما
كل ما ارتفع وعلاحتي يقال لسقف البيت سما فحينئذ

لمطلق الملابسة وهو اعم من الظرفية والمظروفية
والذي استفيد من ظلمة الليل هو قوله تعالى كلما
اضاء لهم مشوا فيه لهداية وقال الخفاجي مع ظلمة
الليل اي منضمة اليها ولم يقل وظلمة الليل لانها
ليست في المطر بل الامر بالعكس ثم ان الظرف بينه
وبين المظروف ملابسة تامة فاستعيرت الاداة
الدالة على تلك الملابسة لمطلق الملابسة الشاملة
للسببية والمجاورة وغيرهما والمراد من ايقاد ان في
بمعنى مع كما في قوله تعالى ادخلوا في امم فانه احد
معانيها المذكورة في المغني وغيره ولك ان تقول ان
قوله المصنف مع ظلمة الليل اشارة الى هذا واما
جعل ظلمة الليل فيه بتبعية الظلمتين الاخريين
تغليبا فتعسف لما فيه من تغليب المعنى المجازي
وجعل المجاز على المجاز انتهى قلت المجاز انما هو
جعل ظلمة الليل في الصيب والمطر على زعم من زعم
ذلك وانما هو حقيقة لان ظلمة الليل عرض اصلي
يظهر اذا استتر عنه النور قال تعالى وآية لهم
الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون قال النسفي
في المدارك تخرج منه النهار اخراجا لا يبقى معه شيء
من ضوء النهار او ننزع عند الضوء نزع القميص
الابيض فتعرى نفس الزمان كشخص زنجي اسود
لان اصل ما بين السما والارض من الهواء الظلمة
فاكتسى بعضه ضوء الشمس كبيت مظلم اسرج فيه
فاذا غاب السراج اظلم فاذا هم مظلمون داخلون
في الظلام وقال النسفي ايضا في قوله تعالى يخلقكم
في بطون امهاتكم خلقا من بعد خلق نطفة ثم
علقة ثم مضغة ثم الى تمام الخلق في ظلمات ثلاث

ظلمة

ان جعل الجار صفة او حالا ورفع الظلمات على
الفاعلية به ارجح من جعل فيه ظلمات جملة برأسها في
محل صفة او حال لان الجار اقرب الى المفرد من الجملة
واصل الصفة و الحال ان يكونا مفردين ذكره السمين
ورعد وبرق معطوفات على ظلمات بالاعتبارين
المتقدمين اذا اريد بالصيب المطر على المعنى الاول
فظلماته الاضافة لادنى ملابسة لا بمعنى في ذكره الخفاجي
واقل الجمع ثلاث الاولى ظلمة تكاثفه اي الصيب
بمعنى المطر قال في الصحاح الكثافة الغلظ وقد كثف
الشيء فهو كثيف وتكاثف الشيء وتكاثفه بتتابع القطر
منه لان تلاصق القطرات وتقاربها يقتضي قلة
تخلل الهواء المنتشر المستنير وظلمته بسحمته وسواده
لانه لا ظلمة له في نفسه كالمطر ذكره الخفاجي وقال
شيخي زاده وقد تقارب القطرات يقتضي قلة
الهواء المتخلل المستنير بنور سائر الكواكب المضيئة
بالليل فيكون تكاثف المطر وكذا الغمام بسبب للظلمة
و الثانية ظلمة غمامه اي الصيب والغمام السحاب
ولما كان التكاثف صفة قائمة بالمطر حاصلة فيه
كانت الظلمة المسببة منه حاصلة فيه ايضا وتفسر
الغمام وان لم يكن حاصلا في المطر الا ان ظلمته حاصلة
فيه فصح ان يقال المطر فيه ظلمات ظلمة تكاثفه
وظلمة غمامه ذكره شيخي زاده مع ظلمة الليل وهي
الظلمة الثالثة قال شيخي زاده واما ظلمة الليل فظاهر
انها غير حاصلة في المطر بل الامر بالعكس الا ان الظلمتين
الاوليتين لما كانتا حاصلتين في المطر جعلت
ظلمة الليل ايضا كأنها حاصلة فيه تغليبا لهما عليها
فقيل فيه ظلمات او بناء على ان تكون كلمة في مستعارة

اليه الفاضل المحقق الانزب قوله استوقدنا نارا
هل توقد للاضاءة في غير الليل اما سمعت قولهم في
المثل كموقد الشمع في الشمس وكذا قوله كلما اظلم عليهم
قاموا ايكون مثله في سلطان الشمس بالنهار ولكونها
ظلمة اصلية لا تنفك عنها الزمان لم يصرح بها ايجازا
فلا يرد عليه ما قيل من ان ظلمة الليل من اين تستفاد
حتى يحتاج الجواب بانها من الجمع ومقام المبالغة
وجعله اي الصيب مكانا للرعد والبرق بسبب
عطفها على الظلمات قال شيخي زاده هذا جواب
عما يقال جعل الصيب بمعنى المطر مكان الرعد
والبرق حيث قيد به ظلمات ورعد وبرق والحال
ان مكانها هو السحاب لا المطر اجاب عنه بقوله
لانهما وان لم يكونا في المطر نفسه لكنهما في محل متصل
بالمطر وهو اعلاه اي اعلى الصيب ومنحدره اي
منصبه الذي هو السحاب والمنحدر على صيغة اسم
المفعول مكان الانحدار والانصباب ذكره شيخي
زاده وقال في المصباح حدرت الشيء حدورا من باب
قعد انزلته من الحدور وزان رسول وهو المكان
الذي ينحدر منه والمطاوع الانحدار وموضع منحدر
ملتبسين اي الرعد والبرق به اي بالصيب فجعلا
كانهما فيه بناء على استعارة كلمة في الملابسة الشبيهة
بملابسة الظرفية فاستعملت فيما وضع للملابسة الظرفية
كما يقال فلان في البلد وما هو منه الا في حيز يشغل
جسمه استعملت كلمة في فيه على الاستعارة تشبيها
لكونه في بعض اجزاء البلد بالكون في البلد نفسه ذكره
شيخي زاده وقال الخفاجي في قوله وجعل مكانا اشارة
الى ان الظرفية فيهما مجازية بالمعنى السابق لا بمعنى

ظلمة البطن والرحم والمشيمة او ظلمة الصلب والبطن
والرحم انتهى ومعلوم ان هذه الظلمات كلها هي الظلمة
الاصلية التي يزيلها النور ولكنها تنسب الى الاشياء وهي
ظلمة الليل ولعل هذا معنى قول المصنف مع ظلمة
الليل اي الظلمتان الاوليتان تابعتان لظلمة الليل
لانها اصلها كما ذكرنا وايضا ذكر السيوطي في الهيئة
السنية قال اخرج ابو الشيخ عن ابن عباس رضي
الله عنهما انه سئل ايهما كان قبل الليل او النهار
فقرا اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض
كانتا رتقا ففتقناهما قال هل كان بينهما الا الظلمة
وذلك لتعلموا ان الليل كان قبل النهار انتهى فهو
نص بان الظلمة هي الليل والليل هو الذي كان
بين السماوات والارض وهي رتق قبل ان تفتق وايضا
المطر اذا كان في ظلمة الليل كانت ايضا ظلمة الليل
في المطر وفي كل شيء يكون في الليل حتى لو كسر بحجر
ليلا لكانت فيه ظلمة الليل كما لو كسرتها نهارا لكان
فيه ضوء النهار كما قال تعالى في لون علية
السلام فنادى في الظلمات الا اله وهي ظلمة الليل
وظلمة بطن الحوت وظلمة البحر ومعلوم ان ظلمة
البحر انما هي باعتبار ظلمة الليل التي هي فيه والا
فلو كان في النهار لاشرق البحر بنور النهار
والمراد الكثيفة وان كان في داخلها ظلمة فانها تقبل
دخول ظلمة فيها ايضا والمطر كذلك فيه الظلمة
الاصلية لانه جرم كثيف وانما قال المصنف مع ظلمة
الليل اي دخلت في المطر الكثيف ظلمة الليل ايضا
فكانت مع ظلمة كثافته وظلمة غمامه وقال الخفاجي
وظلمة الليل في كلا التمثيلين كالمصرح بها كما اشار

مر وقال خسرو اقول ان يعتبر بنا على ما مر من
الوجه الراجح ظلمات حصلت من احاطة الغمام
بافاق السما على التمام فان كلا افق انا استتر بسحاب
تتراكم الظلمات بلا ارتياب وار تفاعها اي ظلمات
وما عطف عليه وفي نسخة وار تفاعه اي لفظ ظلمات
ويعلم منه حال ما عطف عليه او كل من تلك الالفاظ
بالظرف وفاقا اي بالاتفاق على جواز اعمال الظرف
ههنا لانه اي الظرف وهو قوله فيه والجار والمجرور
يسمى ظرفا عند النحاة وغيرهم يعتمد على موصوف
وهو صيب فقوله من السما صفة لصيب وصيب
موصوف بكونه من ذلك قال الخفاجي فالمراد ان
الظرف هنا لاعتماده على الموصوف يجوز كون المرفوع
بعده وهو ظلمات فاعلا له كما يجوز ان يكون مبتدا
وفيه خبر مقدم عليه لانه نكرة بخلاف ما اذا لم يعتمد
فان للنحاة في جواز كونه فاعلا خلافا فعند سيبويه
والجمهور يتعين انه مبتدا هذا هو المراد لا ان الفاعلية
هنا متعينة بالاتفاق اذ لم يقل به احد من اهل العربية
وفي التسهيل اشترط سيبويه مع الاعتماد كون المرفوع
حدثا وقال في المغني في حكم المرفوع بعد الظرف
والجار والمجرور اذا وقع بعدهما مرفوع فان تقدمهما
نفي او استفهام او موصوف او موصول او صاحب
خبر او حال نحو ما في الدار احد وافي الدار زيد ومررت
برجل معه صقر وجاء الذي في الدار ابوه وزيد عندك
اخوه ومررت برجل يديه عليه خيمة ففي المرفوع ثلاثة
مذاهب احدها ان الراجح كونه مبتدا مخبرا عنه بالظرف
او المجرور ويجوز كونه فاعلا والثاني ان الراجح كونه
فاعلا واختاره وتوجيهه ان الاصل عدم التقديم

والتاخير

اخرفات قلت الظلمة والرعد اي الصوت والبرق
اي النارية واللمعات كلها اعراض والعرض لا يتمكن
في المكان الا بنوع توسع من غير فرق بين المطر
والسحاب وبين الظلمة والرعد غاية ما في الباب
ان وجه التلبس يكون في البعض اوضح كالرعد
بالنسبة الي السحاب قلت معنى الظرفية التي
تفيدها في اعم من ان يكون على وجه التمكن في المكان
كالجسم في الحيز او علي وجه الحلول في المحل كالعرض
في الموضوع او علي وجه الاختصاص بالزمان كالضرب
في وقت كذا وظلمة السحمة والتطبيق حقيقية
بخلاف ظلمة الليل وكذا تمكن الجسم الذي يقوم به
صوت الرعد وبرق البرق حقيقة في السحاب
لا في المطر فاحتيج الي التاويل انتهي وسبق ما فيه مما
ذكرناه وقال ابو حيان في النهر وجعل الصيب
مقرا لهذه الاشياء علي سبيل المجاز بجاز المصاحبة
وان اريد به اي بالصيب السحاب علي المعنى الثاني
فظلماته الثلاث الاولي سحمته بالسين المهملة والحا
المهملة اي السحاب والسحمة وزان غرفة السواد
كذا في المصباح والثانية تطبيقة من اطبق علي
الامر اذا اجتمع عليه واطبقت عليه الحمي فهي مطبقة
واطبق عليه الجنون فهو مطبق وطبق الارض
بالتشديد اي عم الارض مع ظلمة الليل وهي الثالثة
قال ستجي زاده وسحمته اي سواده في نفسه وتطبيقه
اي كونه طبقات باذ يكون بعضها فوق بعض وقد
انضم الي هاتين الظلمتين ظلمة ثالثة وهي ظلمة
الليل ولم يقل وظلمة الليل ليلا يتوهم انها كالاول
حاصلة في السحاب وليس كذلك بل الامر بالعكس كما

صكه اي ضربه ومنه قوله تعالى فصكت وجهها وقال
في المصباح صكه صكا اذا ضرب قفاه ووجهه بيده مبسوطة
وصك الباب اطبقه والصك ان تصطك الركبتان
وهو مصدر من باب تعب اذا احدتها الريح اي ساقتها
من الحد وهو السوق يقال حدوت الابل احدو واحداء
ويقال للشمال حدو لانها تحدو السحاب اي تسوقه
ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي اصل الحدو من الحدا
وهو غناء للعرب معروف تنشط به الابل ثم استعمل
بمعنى السوق وهو المراد هنا وفيه استعارة مكنية
حسنة لتشبيه السحاب بابل وركاب تساق وهو
كثير في كلام العرب كقول بعضهم
ركائب يحدوها الشمال زمامها ٭ بكف الصباحي انيخت على نجد
وفي الحديث كما روى ابن جرير الرعد ملك موكل
بالسحاب يسوقها كما يسوق الحادي الابل وقال
الحكماء ايضا ان بعض الرياح كالشمال مبردة لحرارة
السحاب ويحدث فيه رعدا وبرقا قيل ما ذكره
المصنف تبع فيه الزمخشري والحكماء ولا عبرة به
والذي عليه التعويل كما قاله الطيبي ما ورد في
الاحاديث الصحيحة من طرق مختلفة في السنن
ان الرعد ملك يسوق السحاب بالتسبيح وهو صوته
وورد سبحان من يسبح الرعد بحمده وقيل البرق
ضحكه وقيل نار تخرج منه اذا غضب وله عدة طرق
وروايات ذكرها السيوطي في الدر المنثور ولا
شبهة في صحته فترك له خرافات الحكماء مما لا يليق
كما ذهب اليه من كتب على هذا الكتاب والقول
بان ما في الحديث تمثيلات مسخ لكلام النبوة نعم
لك ان تقول الاجرام العلوية وما في الجو موكل

والتاخير والثالث انه يجب كونه فاعلا لقول ابن
هشام عن الاكثرين وحيث اعرب فاعلا فهو عامله
الفعل المحذوف او الظرف او المجرور لنيابتهما عن
استقر وقربهما من الفعل لاعتمادهما فيه خلاف والمذ هب
المختار الثاني واختار ابن مالك المذهب الاول
مع اعترافه بان الضمير مستتر في الظرف وهذا تناقض
فان الضمير لا يستكن الا في عامله واذا لم يعتمد الظرف
والمجرور نحو في الدار او عندك زيد فالجمهور يوجبون
الابتداء والاخفش والكوفيون يجيزون الوجهين
لان الاعتماد عندهم ليس بشرط انتهى قلت المصنف
جعل قوله تعالى ظلمات فاعلا للظرف لاعتماده على
الموصوف وهو صيب واذا كان للظرف فلا ضمير في
الظرف والظرف معتمد على الموصوف ففيه ضميره
قلت المصنف قال وار تفاعها بالظرف ولم يقل على
الفاعلية فيكون على البدلية من الضمير فتامل او اعتماد ٥
على الموصوف كاف عن الضمير والرعد في الاصل مصدر
رعدت السماء رعدا من باب قتل ورعودا لاح منها
الرعد وارعدا لقوم ارعادا اصابهم الرعد كذا في المصباح
صوت يسمع بالبا المفصول من السحاب قال الراغب
الرعد صوت السحاب وروي انه ملك يسوق السحاب
وقيل رعدت السماء وبرقت وارعدت وابرقت
ويكنى بهما عن التهور ويقال صلف تحت الراعدة
لمن يقول ولا يحقق وقال في النهر ابو حيان
الرعد الصوت المزعج المسموع من جهة السماء والمشهور
من الاخبار بان سببه اي الرعد اضطراب اجرام
جمع جرم السحاب بعضها في بعض واصطكاكها اي
اجرام السحاب بعضها في بعض قال في الصحاح

والصواعق وهدير المياه واصوات الطيور والحيوانات
وغير المسموع كالجبال والاحجار والاشجار والكواكب
والافلاك ونحو ذلك قال تعالى يا جبال اوبي معه
والطير الاية فكان داود عليه السلام يسمع ذلك
ويفقهه لانه نبي من انبياء الله تعالى والحاصل
من ذلك كله ان حكماء الفلاسفة اهل عقول فقط
ناظرون بعقولهم في ملك الله تعالى الظاهر
وكلامهم كله عن عالم الملك الذي قال تعالى فيه
تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير
واما الانبياء عليهم السلام فانهم ناظرون ببصايرهم
المنورة بالوحي الملكي وقلوبهم المعمورة بمعرفة
الله تعالى فينظرون الى ملكوت السموات والارض
الباطن ويخبرون عن ذلك فكلام الحكما لا يناقض
كلام الانبياء عليهم السلام لانه كلام بحسب ما رأت
عقولهم ظاهرا من عالم الملك الظاهر وكلام الانبيا
عليهم السلام لا يناقض كلام الحكما لانه بحسب ما كشفوا
عنه ببصايرهم المنورة بالوحي الالهي والعصمة النبوية
عن عالم الملكوت الاعلى ملكوت السموات والارض
وكلام كل فريق بحسبهم غير ان الانبياء عليهم السلام
يجب على المكلفين الايمان بكلامهم وتصديق
اخبارهم والحكماء لم يؤمنوا بالانبياء فهم كافرون
وكلامهم مردود عليهم وان كان مطابقا لما هو الامر
عليه ظاهرا وكلام المصنف هنا بيان لسبب الرعد
بحسب المشهور لا بيان لحقيقة الرعد ما هو فان
قوله والمشهور بان سببه اضطراب اجرام السحاب
واصطكاكها اذا جدتها الريح اي ساقتها ولا يلزم
من بيان السبب ظاهرا بانه ترك ما ورد في الاحاديث

لخرافات

بها ملائكة تتصرف فيها باذن الله تعالى وامره
كملك السحاب والمطر فاذا ساق السحاب وقطعها
حدث من تقريع اصوات ولمعات نورية
مختلطة فتسبح ملائكتها فاهل الله يسمعون تسبيحها
معرضين عما سواه والمتشبث باذيال العقل يسمع
حركاتها ويرى ما يحدث من اصطكاكها انتهى قلت
قوله نعم لك ان تقول الاجرام العلوية وما فى
الجو موكل بها ملائكة تتصرف فيها باذن الله تعالى
وامره نعم الامر كذلك فان تلك الاجرام العلوية
معها تلك الملائكة فى عالم الملكوت الاعلى الذى لا
يدرك بالقوة العقلية وايضا هى اجرام علوية فى
عالم الملك الادنى فان للسماء والارض ملكوتا كما ان لهما
ملكا قال تعالى وكذلك نرى ابراهيم ملكوت
والارض وليكون من الموقنين وقال تعالى الذى
بيده ملكوت كل شئ واليه ترجعون فعالم الملكوت
السماوى لا يراه الا الله تعالى فيريه تعالى لانبيائه
واوليائهم من الاولياء العارفين واما عالم الملك
فيراه العقل بمعونة الله تعالى لمن شاء من عباده
وانما المسبحون هم الملائكة فى عالم الملكوت الذى
هو باطن عالم الملك ولهذا لا يسمع تسبيحهم كل من
تقيد بادراك العقل وهو تسبيح بنطق مسموع قال
تعالى الذى انطق كل شئ وقال تعالى تسبح له
السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شئ الا
يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم انه كان حليما
غفورا فكل شئ مسبح لله تعالى بنطق مسموع فقى
عالم الملك الظاهر منه ما يسمع له صوت ولا يفقهه
العاقل ومنه ما لا يسمع له صوت اصلا المسموع كالرعد

يسوقه كما يسوق الحادي الابل فاذا خالفت سحابة
صاح بها فاذا اشتد غضبه تناثرت من فيه النيران
الصواعق التي رايتم واخرج عن السدي قال الرعد
ملك يثير السحاب ويامره بما يريد ان يمطر واخرج
البخاري في الادب وابن ابي الدنيا في المطر وابن
جرير من طريق عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما
قال ان الرعد ملك ينعق بالغيث كما ينعق الراعي
بغنمه هذا ما ورد من ذلك في السنة واما كلام الحكماء
في ذلك فهو ما ذكره الفخر الرازي في كتابه الحكمة
القوامية قال في الرعد والبرق الدخان والبخار
لا يوجد بخار خالص ولا دخان خالص بل هما في اكثر
الامر يصعدان معا فاذا ارتفع بخار مخلوط بدخان
ارتفاعا يصل الى الطبقة الباردة من الهواء حتى
يتكاثف وينعقد سحابا فلا محالة يحبس ذلك الدخان
في جوف السحاب فذلك الدخان اما ان يبقى
حارا او يصير باردا فان بقي حارا قصد العلو ومزق
السحاب تمزيقا عنيفا فيحصل من ذلك التمزيق
الرعد وان صار باردا وثقيلا وقصد السفل تمزق
السحاب وحصل الرعد ولان هذا الدخان شيء
لطيف وفيه مائية وارضية تعمل فيهما الحرارة والحركة
والمخلخلة النارية عملا قريبا من زاجه من الدهنية
فهو لا محالة يشتعل بادنى سبب مشعل فكيف بالحركة
الشديدة والمحاكة القوية يؤكد ذلك ما يحدث
من الاضواء والالتهابات عند اصرار اليد على
الشيء السود في اليد مع كثافتها فكيف في الشيء
اللطيف فاذا كان كذلك اشتعلت تلك الادخنة
من شدة محاكتها عند تمزيقها للسحاب

وذلك

لخرفات الحكماء كما قيل وانما بيان الرعد في عبارته
قوله والرعد صوت يسمع من السحاب وهو معنى
ما ورد في الاحاديث كما قدمناه وذكر السيوطي في
الهبة السنية قال اخرج ابن المنذر وابن مردويه
من طريق مجاهد عن ابن عباس رضي الله عنهما
قال الرعد ملك اسمه الرعد وصوته هذا تسبيحه
فاذا اشتد زجره احتك السحاب واصطدم من
خوفه فخرج الصواعق من بينه انتهى فقد اشتمل
هذا الخبر على ذكر الصوت كما قال المصنف الرعد
صوت وعلى ذكر احتكاك السحاب وهو معنى اصطكاك
اجرام السحاب وعلى ذكر اصطدامه وهو معنى
اضطراب الاجرام فهذا معنى ما ورد في الاحاديث
وليس هو بكلام للحكما وقال السيوطي في كتابه
المذكور اخرج احمد والترمذي وصححه والنسائي
وابو الشيخ عن ابن عباس رضي الله عنهما ان اليهود
قالوا يا رسول الله اخبرنا عن الرعد ما هو قال
ملك من الملائكة موكل بالسحاب معه مخاريق
من نار يسوق بها السحاب حيث شاء الله قالوا
فما الصوت الذي يسمع فيه قال زجره السحاب
اذا زجره حتى ينتهي الى حيث امر قالوا صدقت
واخرج ابن المنذر وابو الشيخ من طريق شهر بن
حوشب عن ابن عباس رضي الله عنهما قال الرعد
ملك يسوق السحاب بالتسبيح كما يسوق الحادي
الابل بحدائه واخرج ابو الشيخ من طريق ابي مالك
عن ابن عباس رضي الله عنهما قال الرعد ملك
يزجر السحاب بالتسبيح والتكبير واخرج ابو الشيخ
عن شهر بن حوشب قال الرعد ملك موكل بالسحاب

المعتبر في الاشتقاق كما لقدر من التقدير والوجه
من المواجهة وهذا معنى للسوال وقيل من فيه اتصالية
والمراد انهما من جنس واحد يجمعهما الاشتقاق من
الرعدة وكذا قوله البرق من البريق وليس فيما ذكر
ما يشفي الصدور فلك ان تقول ان مبناه على التعليل
الاوضاع اللغوية والمعنى ان الرعد وضع لما ذكر لما
فيه من الارتعاد وقد مهد له بذكر الاضطراب وليس
المراد انه ماخوذ ولامشتق من الارتعاد ومثل هذا
التقدير غير منكر في كلام اهل العربية وقال في تفسير
المغني وقيل الرعد صوت يخرج من السحاب كان
اجرام السحاب تضطرب اذا اخذتها الريح فتصوت
عند ذلك من الارتعاد والبرق هو النار التي تخرج
منه وهو ما ينقدح من اصطكاك الاجرام وقيل هو
السحاب يضرب بعضه بعضا فيصيح وعن ابن عباس
رضي الله عنهما انه قال تحت العرش بحر ينزل
منه ارزاق الحيوانات يوحي الله تعالى اليه فيمطر
ما شاء من سما الى سما حتى ينتهي الى السما الدنيا
ويوحي الى الريح فيحمله فيبثه في السحاب والسحاب
بمنزلة الغربال ثم يوحي الى السحاب ان غربله فيغربله
فليس من قطرة تقطر الا ومعها ملك يضعها موضعها ولا
تنزل من السما قطرة الا بكيل معلوم ووزن معلوم الا
ما كان من يوم الطوفان فانه نزل ما منهمر بغير
كيل و وزن وقال في تفسير الكشاف قال وهب بن منبه
عن الرعد حين سئل عنه فقال الله اعلم وعن معمر
سالت الزهري عن الرعد ما هو فقال الله اعلم وقال
قتادة الرعد خلق من خلق الله تعالى سامع مطيع
وقال ابن عباس رضي الله عنهما في الرعد ليس شي

احسن

وذلك هو البرق وربما كان البرق سببا للرعد فان
الدخان المشتعل ينطفي في السحاب فيسمع لانطفايه
صوت كما انا اذا اطفانا النار بين ايدينا حدث
صوت واعلم ان الرعد والبرق معا تما ان البرق
يرى في الحال والرعد يسمع بعد زمان لان
الابصار لاتحتاج الا الي محاذاة البصر للمبصر من غير
حجاب وذلك لاحاجة فيه الي الزمان واما السماع
فهو انما يحصل بوصول تموج الهواء الي الصماخ وذلك
يستدعي زمانا انتهي وهذا هو كلام الحكماء في ذلك
فاين هو واين كلام المصنف من الارتعاد اي الرعد
مشتق من الارتعاد فانهم قد يردون المجرد الي
المزيد اذا كان المزيد اعرف بالمعني الذي اعتبر
في الاشتقاق كالوجه من المواجهة وقيل كلمة من
هذه اصلية اي هما من جنس واحد يجمعهما الاشتقاق
من الرعدة وكذا الحال في قوله من برق التي بريقا
وفي الصحاح الارتعاد الاضطراب والاسم الرعدة
ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي قيل عليه ان للنحاة
والادباء في الاشتقاق ثلاثة مذاهب كون المشتق
منه المصدر وكونه مطلقا وكون الفعل من المصدر
وبقية المشتقات من الفعل كاسم الفاعل واما اشتقاق
المصدر من المصدر فلم يذهب اليه ذاهب علي ان
لو قيل به كان المزيد منه ما خوذا من المجرد لاعكسه
كالذي نحن فيه فقيل انه لم يرد بانه اصله لان
اصله الرعدة وانما اراد ان فيه معني الاضطراب
وهذا تسليم للاعتراض وقيل انه علي ظاهره وانه
اراد انه مشتق من الارتعاد وقد يرد المجرد الي
المزيد اذا كان المزيد اعرف واعرق في المعني

وبرق خاطف وكون الاصل في المصدر ان لا يجمع مما
اتفق عليه ونص عليه في الكتاب يعني كتاب سيبويه
سواء كان مقصورا مطلقا او لا حتى اذا جمع على خلاف
القياس كان مقصورا على السماع ووجهه انه اسم
وحدث والمعاني لا تتغاير الا باعتبار المحل بخلاف
الاجسام وهو شامل للقليل والكثير فلا فائدة في
جمعه والعدول عن مفرده المفيد لما افاده مع انه
اخف واخصر الا ان يقصد به انواع ثم اذا تقرر فالاكثر
فيه ان يبقى على اصله ويجوز ان يعامل معاملة اسما
الاجرام ثم ان هنا نكتة سرية في افراد هما وهي
ان الرعد كما ورد في الحديث وجرت به العادة يسوق
السحاب من مكان لاخر فلو تعدد وكثر لم يكن السحاب
مطبقا فتزول شدة ظلمته وكذا البرق لو كثر لمحاته
لم تطبق الظلمة كما يشير اليه قوله تعالى كلما اضاء
لهم مشوا فيه فافرادهما استعين هنا وقال خرو
قال قبل ذكر في الكشاف وجه اخر وهو ان يراد
بهما المعنيان المصدريان كانه قيل وارعاد وابراق
ولم يتركه المصنف مع انه المعنى الاصلي قلنا لانه حقيقة
مهجورة فلا يتبادر اللفظ اليه عند الاطلاق
وقال في تفسير المعنى انه سئل رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن البرق فقال ملك معه مخاريق
من نار يسوق به السحاب وعن علي وابن مسعود
رضي الله عنهما البرق سوط من نار يزجر به الملك السحاب
وقال مجاهد البرق ملك له اربعة اوجه وجه انسان
ووجه ثور ووجه نسر ووجه اسد فاذا مصع باجنحته
فذلك البرق وقيل الرعد الريح والبرق الماء والصواعق
المهالك وقال النفي في تفسيره وقيل البرق هو

اهن منطقا ولا احسن ضحكا من السحاب قالوا وما
منطقه وما ضحكه قال منطقه الرعد وضحكه البرق
وقال ابن عباس رضي الله عنهما في رواية الرعد ريح
تختنق تحت السحاب فتتصاعد فيكون منه ذلك
الصوت وقيل الرعد صوت اصطكاك الاجرام وهو
من الرعدة لانه صوت يرتعد اي يضطرب والمرتعد
فرايصه عند الخوف من هذا والبرق ما اي شيء والذي
يلمع من السحاب بسرعة ويمضي من قولك برق
بالتخريك الشيء برقا اذا لمع وفي الصحاح برق السيف
وغيره يبرق برقا وبرقانا ولاد والاسم البريق وقال
في المصباح برقت السما برقا من باب قتل وبرقانيا
يعني بالتخريك ظهر وقال في الصحاح البرق واحد
بروق السحاب وقال الراغب البرق لمعان السما
يقال بَرَقَ وابرق ويقال في كل ما يلمع نحو سيف
بارق وبُرَقٌ وقال ابو حيان البرق الجرم النوراني
الذي يشاهد ولا يثبت وكلاهما اي الرعد والبرق
مصدر في الاصل اي اصل اللغة ولذلك اي ولكون الرعد
والبرق مصدرين في الاصل لم يجمعا بالبنا للمفعول
قال الخفاجي وفي الكشاف لما سأل لم لم يجمع الرعد
والبرق كما جمعت الظلمات فالظاهر ان يكون على
نمط واحد وايضا الجمع ابلغ فلم عدل عنه اجاب لان
فيه وجهين احدهما ان يراد المعنيان ولكنهما لما كانا
مصدرين في الاصل يقال رعدت السما رعدا وبرقت
برقا روعي حكم اصلهما بان ترك جمعهما وان اريد
معنى الجمع والثاني ان يراد المحدثان كانه قيل وارعاد
وابراق وانما جاءت هذه الاسما منكرات لان المراد
انواع منها كانه قيل فيه ظلمات داجية ورعد قاصف

تسمعون صوت الرعد فاعلموا ان صياح الملايكة في
الخوف كذلك وكما ترون لمعان البرق فلمعان نيران
اسواقهم كذلك وكما ترون نقاطر الامطار فدموعهم
كذلك وهذا حالهم مع انهم لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يومرون وهم عباد مكرمون وهم من
خشيته مشفقون فكيف ينبغي لنا ان نغفل مع
هفواتنا وجفواتنا وخطواتنا وخطيئاتنا يجعلون
ان كان بمعنى يلقون تعدى الى واحد وفي اذانهم
متعلق بيجعلون وان كان بمعنى يصيرون كان
في اذانهم في موضع المفعول الثاني ذكر ابو حيان
في النهر وقال السهيلي الجعل هنا بمعنى الالقاء ويكون
بمعنى الخلق فيتعدى لواحد ويكون بمعنى صيّر او
سمي فيتعدى لاثنين ويكون للشروع فيعمل عمل
عسى وقال النسفي في المدارك ولا محل ليجعلون
لكونه مستانفا لانه لما ذكر الرعد والبرق على ما يوذن
بالشدة والهول فكأن قايلا قال فكيف حالهم
مع مثل ذلك الرعد فقيل يجعلون اصابعهم في اذانهم
ثم قال فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فقال
يكاد البرق يخطف ابصارهم وقال ابن الكمال في
تفسيره ثم قال فكيف حالهم مع تلك الظلمات فقيل
كلما اضاء لهم مشوا فيه وقال السهيلي هذه الجملة الظاهر
انه لا محل لها لاستيناقها كانه قيل ما حالهم فقيل
يجعلون وقيل بل لها محل ثم اختلف فيه فقيل جر لانها
صفة للمجرور اي اصحاب صيب جاعلين والضمير
محذوف او نابت الالف واللام عنه من الصواعق
منابه تقديره يجعلون اصابعهم في اذانهم من
الصواعق منه او من صواعقه وقيل محلها نصب

على

تلألاء الماء وقال شعيب ابن الحبحاب وجدت في
كتاب الله ان حملة العرش لكل ملك منهم وجه انسان
ووجه ثور ووجه نسر ووجه اسد فاذا حركوا اجنحتهم
فهو البرق وعلي كل هذه الاقاويل الرعد والبرق
المذكوران في هذه الاية هو الصوت والنار التي تلمع
في السحاب فان كان الرعد والبرق اسمين لملك او
ملكين فقد اريد بما ذكر في هذه الاية صوتهما وانارهما
لاعينهما وفي قصة المعراج من رواية ابن عباس رضي
الله عنهما قال النبي صلي الله عليه وسلم مررت
علي ملك يشبه الادمي خلقا نصفه من الثلج ونصفه
من النار وسمعت تسبيحه وهو يقول سبحان الذي
الف بين الثلج والنار سبحان الذي يولف بين عباده
المومنين فقلت ياجبريل من هذا قال هذا ملك خلقه
الله بقدرته كما تراه ووكله علي السحاب يسوقه
من موضع الي موضع واسمه رعد ومنه الرعد والبرق
يصيح بسياقه السحاب يظهر الرعد وبصنفه علي
السحاب يظهر البرق الم تسمع الله تعالي يقول
الم تران الله يزجي سحابا ثم يولف بينه وقاد
في كتاب حقايق القران قال ابن الربعاني الرعد
صعقات الملايكة والبرق حرقاتهم والمطر بكاوهم
فان حمل هذا الكلام علي الظاهر فالملايكة موصوفون
بالخشية والخيفة قال تعالي والملايكة من خيفته
وقال وهم من خشيته مشفقون وبكاوهم شديد
ايضا حكاه النبي صلي الله عليه وسلم انه راهم
ليلة المعراج باكين اهل كل سما الي العلو اشد اثرا من
الذين دونهم فيجوز ان يكون ما يري من الهواء هو
منهم من السماوات حمل علي التمثيل فله وجه اي كما

واذنت لربها وحقت اي سمعت مطيعة ذكره
النفي الضمير اي واو الجمع والهاء والميم علامة
جمع الذكور في اصابعهم واذانهم لاصحاب
الصيب فيه ايجاز لطيف واصله لذوي الذي
بمعني اصحاب لانه جمع ذو بمعني صاحب وهو
اشهر معانيه انتهى قلت اذا كان ذوا
بمعني اصحاب واصحاب بمعني ذوي وقد وقع
في العبارات اصحاب الصيب وفي بعضها ذوو
الصيب وهما سواء فلا معنى لكون الاصل لذوي
وعبر عنه باصحاب وهو اي لفظ اصحاب واذ
حذف بالبناء للمفعول لفظه اي ذلك اللفظ
واقيم الصيب اي لفظ صيب المضاف اليه
مقامه اي مقام اصحاب من قبيل مجاز الحذف
كقوله تعالى واسأل القرية اي اهل القرية
والعير اي اصحاب العير لكن معناه اي معنى
ذلك اللفظ المحذوف من الكلام باق اي مفهوم
من سياق الكلام فيجوز ان يعود عليه اي على
ذلك المحذوف باعتبار رجوع الضمير اليه مطابقا له
كما هنا قال النسفي في المدارك الضمير لاصحاب
الصيب وان كان محذوفا كما في قوله تعالى
فكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا بياتا او
هم قايلون كما عود حسان بن ثابت بن المنذر
ابن حرام النجاري ابو الوليد وقيل ابو عبد
الرحمن وقيل ابو الحسام لمفاضلة عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم ووصفت عائشة رضي الله
عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت
كان والله كما قال فيه حسان

على الحال من الضمير في فيه وقال ابو حيان في النهر
والظاهر ان يجعلون جواب سوال مقدر اي فكيف
حالهم لا في موضع جر صفة لذوي المحذوفة ولا في
موضع حال من الضمير في فيه والعايد محذوف
نابت عنه ال وقال النحاس في تفسيره يجعلون قيل
يضعون وقيل يدخلون وقال في تفسير المغني
والجمع يدل ان المراد من قوله اوكصيب اوكاصحاب
صيب وجاز رجوع الضمير في يجعلون الى اصحاب
الصيب مع كونه محذوفا قايما مقامه الصيب
اصابعهم جمع اصبع وفيها عشر لغات اصبع بفتح
الهمزة وكسر الباء واصبع بضم الهمزة وفتح الباء واصبع
بضمهما واصبع بكسرهما واصبع بكسر الهمزة وفتح الباء
اشهرها ودلت الاية ان اطلاق اسم الشي على بعضه
جايز مجازا لان المراد البعض دون الكل قاله في
تفسير المغني وقال النسفي فانه ذكر جعل الاصابع
في الاذان والمقصود بعضها لا كلها ومعنى هذا
تسدون اذانهم باصابعهم خوفا من الرعد انتهى
قلت ان اراد بقوله بعضها لا كلها انامنها لا جميع
الاصبع فهو من اطلاق اسم الشي على بعضه كما ذكر
وسياتي واذا اراد جميع الاصابع فلا يحتاج ان يكون
فيه اطلاق اسم الشي على بعضه لانه من قبيل مقابلة
الجمع بالجمع فيقتضي انقسام الاحاد على الاحاد فان
قوله تعالى يجعلون جمع واصابعهم واذانهم
جمع فكل واحد يجعل اصبعه في اذنه كقولك ركبوا
خيولهم واخذوا اسلحتهم اي كل واحد ركب فرسه
واخذ سلاحه **في اذانهم** جمع اذن وهي الجارحة
السامعة وقد اذن باذن اي سمع قال تعالى

ينزلون في قرية داريا كما اشار اليه العلامة عبد الرحمن
الفلاني العمادي رحمه الله تعالى في الروضة الريا
فيمن دفن بداريا والظاهر ان البريض بالضاد المعجمة
قال في الصحاح البرض القليل وبرض الماء من العين
يبرض اي خرج وهو قليل انتهى فسمي بذلك لانه يخرج من
بردي وهو قليل من كثير وان بالصاد المهملة فهو من
البرص بمعنى البياض فلبياض مائه وشجي زاده اعربه
بسقوط الباء للمعلوم ومن مفعوله وورد فعل ماضي
ولا نعلم رواية البيت عليهم بكسر الميم لاستقامة الوزن
بردي بفتح الباء الموحدة والراء والدال المهملتين
نهر بدمشق وقيل وادبها ذكره الخفاجي وهو اسم مونث
والتقدير ماء بردا قال سنان لان الف بردا للتانيث
يصفق بتشديد الفاء والتصفيق التحويل من اناء الى
اخر ليصفي والمراد به هنا يمزج ويصفق ذكره ابو حيان
وروي يصفق بالياء التحتية والتاء الفوقية والاول
مراعاة لماء المقدر هنا وهو محل الاستشهاد هنا كما
جمع الضمير العايد على ذوي ولولاه لافرد مذكرا والثاني
مراعاة لبردي ويجوز ان يكون لاكتساب المضاف
التانيث من المضاف اليه ذكره الخفاجي بالرحيق
اي الشراب الخالص الذي لاغش فيه السلسل اي السايغ
السهل الانحدار في الحلق حيث ذكر بتشديد الكاف من
التذكير ضد التانيث الضمير اي ضمير يصفق بناء على
اشهر الروايتين فيه لان المعنى في ذلك ماء بردى
على حذف المضاف وابقاء المضاف اليه قايما مقام
المضاف قال الخفاجي والبيت المذكور لحسان بن
ثابت رضي الله عنه من قصيدة له مشهورة في مدح آل
جفنة ملوك الشام اولها قوله

متى يبد في الداجي البهيم جبينه ٭ يلح مثل مصباح الدجا المتوقد
فمن كان اومن قد يكون كماحمد ٭ نظام لحق او نكال لملحد
مات حسان في خلافة علي رضي الله عنه قبل الاربعين
من الهجرة وقيل في سنة خمسين وقيل سنة اربع وخمسين
وهو ابن مائة وعشرين سنة عاش ستين في الجاهلية
وستين في الاسلام وكذلك ابوه وجده وابو جده
جرام عاش كل واحد منهم مائة وعشرين سنة
ذكره في مختصر اسد الغابه في اخبار الصحابه
في قوله رضي الله عنه يسقون بالبنا للمفعول
والضمير لاولاد جفنة في البيت قبله من ورد بكسر
الواو قال في المصباح ورد البعير وغيره الماء
يرده ورودا بلغه ووافاه وقد يحصل دخول
فيه وقد لا يحصل والاسم الورد بالكسر واورد ته
الماء فالورد خلاف الصدر والمراد الاصدار البريض
بالضاد المعجمة وروي بالصاد المهملة وهو الاشهر
وعليه اقتصر في خلاف القاموس اسم لخليج وشعبة
من نهر بردي وقيل انه اسم موضع فيه انهار كثيرة

٭ ٭ بدليل قوله ٭ ٭

فالحم الغراب لنا بزاد ٭ ولا سرطا نهار البريض ٭
وفيه نظر ذكره الخفاجي قلت ووجه النظر ان
ذكر الانهار يقتضي ان يكون البريض اسم موضع
فيه انهار ويحتمل ان يراد نهر البريض وجمعه باعتبار
تجدد مائه في كل وقت لانه جاري ولعل المراد
بالبريض هنا نهر الدارا في المنفصل من نهر بردا الواصل
الي قرية دارا بالكبرى من قرى دمشق الشام وهو
نهر معروف بدليل قوله يسقون من ورد البريض
والابيات في مدح بني جفنة ملوك غسان وكانوا

الاصبع اي اصابعهم في اذانهم مبالغة في السدان لم
يحمل على التوزيع وقيل ان في قولهم اذا آن دون
صماخ مبالغة ايضا ولا يخفى ان الجعل مع في بمعنى
الادخال يا رباه وقال ابن الكمال في تعليقات
الفرايد في قوله يجعلون مبالغة في فرط دهشتهم
وكمال حيرتهم من وجوه احدها نسبة الجعل الى كل
الاصابع وهو منسوب الى البعض منها وهو الانامل
وثانيها من جهة الابهام في الاصابع والمعهود ادخال
اصبع مخصوص وهو السبابة فكانهم من فرط دهشتهم
يدخلون اي اصبع كانت في اذانهم ولا يسلكون المسلك
المعهود وثالثها في ذكر الجعل موضع الادخال فان
جعل شيء في شيء ادل على احاطة الثاني بالاول
من ادخاله فيه وهذه دقايق لم ينتبهوا لها ثم
انه قال في الكشاف انما يسد الاذن اصبع خاصة
وهي السبابة لانها لما كانت فعالة من السب كان
اجتنابها اولى بادب القران ولذا كنوا عنها بالاستشاعة
بالمسبحة والسباحة والمهللة والدعاءة وهذا كما قال

المصري

يشار اليك بدعاءة ويثنى على فضلك الخنصر

وقال التبريزي في شرح سقط الزند انها يومئ
بها في الخصام فكانها يسب بها ويقطع او هي من السب
لانها تشير للشيء فهي سبب لمعرفته فنزهه عن
تسميتها سبابة لانها مشتقة من السب فجعلها دعاءة
والمصنف لم يلتفت لهذا اما لانه لا وجه لما ذكره
من الاختصاص او لان هذا مقام ذم وسب لهم
فالسبابة انسب به كما لا يخفى من الصواعق جمع
صاعقة والجار والمجرور متعلق بيجعلون اي يجعلون

اصابعهم

اسائلت رسم الدار ام تسائل ٭ بين الخرابي فالنصيح فجوبل ٭
٭ ٭ ومنها قوله ٭ ٭ ٭ ٭
لله در عصابة نادمتهم ٭ يوما بجلق في الزمان الاول ٭
اولاد جفنة حول قبر ابيهم ٭ قبر ابن ماريّة الكريم المفضل ٭
يسقون من ورد البريص عليهم ٭ بردي يصفق بالرحيق السلسل ٭
وهي طويلة والجملة اي قوله تعالي يجعلون من الفعل
والفاعل استيناف بياني في جواب سوال مقدر ولذا
لم تعطف فلا محل لها من الاعراب وجوز وا فيها وجوها
اخر كلكونها في محل جر علي انها صفة لذوي المقدر
وقد جوز فيها وفي جملة يكاد كونها صفة صيب لتاويلها
بلا يطيقونه ونحوه او في محل نصب علي الحال من
ضمير فيه والعايد محذوف اوالالف واللام نايبة عنه
والتقدير من صواعقه ذكره الخفاجي وقد سناد منفصلا
فكانه اي ما اشير اليه من معني الاستيناف لما ذكر تعالي
ما يوذن اي يعلم بالشدة في اهوالهم والهول
مصدر هالني الشي هولا من باب قال افزعني فهو هايل
كذا في المصباح اي ما يدل علي شدة ما هم فيه من الامور
المخوفة المهولة قيل اي قال قايل فكيف حالهم
مع ذلك الامر المهول المفزع فاجيب بها اي بالجملة
المذكورة وانما اطلق تعالي الاصابع في قوله يجعلون
اصابعهم في اذانهم قال الخفاجي اي اوردها واشغلها
موضع الانامل جمع انملة بفتح الهمزة وفتح الميم اكثر من
ضمها وفي المصباح انه حكي فيها تثليث الهمزة مع تثليث
الميم ففيها تسع لغات وهي العقدة من الاصابع وبعضهم
يقول الانامل جزء من الاصابع كما في المصباح ايضا
وعلي كل حال فهي جزء مخصوص من الاصابع اطلق علي
كلها للمبالغة كانهم يبالغون حتي يدخلوا جميع

وما بعدها امر باعث علي الفعل الذي قبلها كقعدت
من الجبن ولا يكون غرضا مطلوبا منه الا اذا صرح بما
يدل علي التعليل ظاهرا كقولك ضربته من اجل
التأديب بخلاف اللام فانها تستعمل في كل واحد منهما
وهو رد علي السيد المحقق في جعله من تعليلية كاللام
تدخل علي الباعث المتقدم والغرض المتاخر بانه
اطلاق في محل التقييد لانها انما تدخل علي المتاخر
اذا صحبهما ما يدل علي التعليل كلفظ اجل فيما ذكره
وهو مخالف لاهل العربية فانهم صرحوا بانها
تجئ للتعليل مطلقا من غير فرق بينهما وقال
الطيبي بعد ما ذكر انها للتعليل هنا انه كقوله
تعالي ووهبنا له من رحمتنا اي من اجل رحمتنا
والرحمة الاحسان وهو نتيجة الهبة منذ مرتب
عليها كالتأديب ومثله وكذا في الدر المصون وغيره
ومثله اطعمهم من جوع قال ابو حيان من هنا
للتعليل اي لاجل الجوع وما قيل عليه من ان الجوع لا
يجامع الاطعام فالظاهر انها بدلية لا وجه له فانهم
قالوا في ضابط البدلية انها ما يحسن وضع لفظ بدل
موضعها ولا يخفي انه لا يحسن ان يقال الاطعام
بدل الجوع وقال شيخي زاده ولفظ من في امثال
ذلك ابتدائية علي سبيل التعليل فيكون ما بعدها
امرا باعثا علي الفعل الذي قبلها فيقال مثلا قعد
من الجبن ولا يكون غرضا مطلوبا منه الا انه صرح بما
يدل علي التعليل كقولك ضربته من اجل التاديب
بخلاف اللام فانها وحدها تستعمل في كل واحد منهما
وقال النسفي في تفسيره من الصواعق اي من قبل
الصواعق وبسببها وفيه مضمر و تقديره يجعلون

اصابعهم

اصابعهم في اذانهم من اجل الصواعق قال السمين
في اذانهم ومن الصواعق كلاهما متعلق بالجعل ومن
معناها التعليل اي من اجلها اي الصواعق يجعلون
اشارة الى ان لفظ من ههنا للسببية بمعنى لام الأجل
كما في قوله تعالى ووهبنا له من رحمتنا اي من اجل
رحمتنا ذكره شيخي زاده وقال ابن هشام في المغني
من معاني من التعليل نحو قوله تعالى مما خطاياهم
وقوله ٥ وذلك من نبأ جاني ٥ وقوله ٥ يغضي حياء
ويغضى من مهابته ٥ فما يكلم الا حين يتبسم ٥
كقولهم اي العرب سقاه من العيمة بالعين المهملة
مفتوحة قال في الصحاح العيمة شهوة اللبن وقد عام
الرجل يعيم و يعام عيمة فهو عيمان وامراة عيماء
واعامه الله تركه بغير لبن قال ابن السكيت اذا
اشتهى الرجل اللبن قيل قد اشتهى فلان اللبن فاذا
افرطت شهوته جدا قيل عام الى اللبن قال وكذلك
القرم الى اللحم و الوخم و قال الخفاجي والعيمة
شدة شهوة اللبن بحيث لا يصبر عنه و الغيمة بالمعجمة
شدة شهوة الماء والايمة شدة شهوة الجماع و العرب
تقول سقاه من العيمة اي من جهة العيمة ولاجلها
وعن العيمة اي ان سقيه تجاوز به عن الغيمة وقال
الخفاجي ايضا في قوله اي من اجلها يجعلون جعله
متعلقا بيجعلون لان تعلقه بالموت وان صح
بعيد كما في سقاه من العيمة اي من اجلها بمعنى
انها الباعث وذلك لان من هنا تغني غناء اللام
في المفعول له فهي تعليلية وقد تكون غاية
يقصد حصولها وقد تكون باعثا يتقدم وجوده
كما قيل وقيل من ابتدائية على سبيل المجاز

المذرجة مثل ما يذيب الصبات المضببة على الترس
من الفضة والنحاس ولا يحرق الترس بل ربما يسوده
وكذلك فقد يذيب الذهب في البصرة ولا يحرقها الا ما
يحترق عن الذوب وربما يكون كثيفا غليظا فلا يصل
الى شيء الا ويحرقه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا
او على البحر فيغوص فيه ويحرق ما فيه من الحيوانات
وربما كان جرم الصاعقة دقيقا جدا مثل السيف
فاذا وصل الى شيء قطعه بنصفين ولا يكون مقدار
الانفراج الا قليلا ويحكى ان جبليا كان نائما في صحراء
فاصابت الصاعقة ساقيه فسقط الرجلان عنه ولم
يخرج منه الدم لحصول الكي من حرارة الصاعقة
وقال النسفي في المدارك الصاعقة قصفة تنقض
معها شقة من نار قالوا تنفرج من السحاب اذا
اصتكت اجرامه وهي نار لطيفة حديدة لا تمر بشيء الا
اتت عليه الا انها مع حدتها سريعة الخمود ويحكى انها سقطت
على نخلة فاحرقت نحو النصف ثم طفئت وقال الجوهري
في النهر الصاعقة الوقعة الشديدة من صوت الرعد
معها قطعة من نار تسقط مع صوت الرعد لا تمر بشيء الا اتت
عليه وهي سريعة الخمود وقال النسفي في تفسيره الصاعقة
نار لا دخان لها وقيل هي عذاب ينزل من السماء يموت
منه اكثر من سمعه وقيل الصاعقة واحدة وهي من الصعق
وهو الضرب وهو الصوت ايضا وقيل الصعيق البرد
المحرق للنبات وقال الخفاجي وحاصله انها مجموع
امرين شديد رعد ونار تهلك ما تصيبه لان اصلها
اسم فاعل من صعق بمعنى صرخ صراخا شديدا كما قال
تعالى وخر موسى صعقا وقد يكون معها جرم حجري
او حديدي يبلغ ارطالا وربما تطلق على النار او الجرم

فقط

اصابعهم في اذانهم تحرزا من الصواعق وخوفا من
الصواعق والالف واللام في الصواعق بدل من الاضافة
اي من صواعق الرعد وصواعق الصيب وهو كقوله
تعالى فان الجنة هي المأوى اي ماواه والصاعقة
من صعق صعقا من باب تعب مات وصعق غشي
عليه لصوت سمعه والصاعقة النار الملتهبة من الرعدة
والجمع صواعق ولا تصيب شيأ الا اهلكته واحرقته
كذا في المصباح قصفة هي واحدة القصف واصل
معناه الكسر فاصف الرعد الشدة يكون صوتا متتابعا
متكسرا ذكره الخفاجي رهدها يل بزنة الفاعل بمعنى
موقع في الهول وهو الخوف قال ابن جني يقال
هالني الشيء يهولني فهو هايل وانا مهول والعامة تقول
امر مهول ولا وجه له الا انه وقع في خطب ابن نباته
مهول منظره وقال بعض شراحها انه صحيح ايضا
ذكره الخفاجي منها اي القصفة نار تشتعل لا تمر اي
الصاعقة او النار بشيء من الاشياء الا اتت عليه اي غلبت
عليه واهلكته قال الماتيان المعدي بعلي يكون كناية
عن الاهلاك ذكره يحيى زاده وقال في الصحاح عن
ابي زيد الصاعقة نار تسقط من السما في رعد شديد
يقال صعقتهم السما اذا القت عليهم الصاعقة والصا عقة
ايضا صيحة العذاب ويقال صعق الرجل صعقة
وتصاعقا اي غشي عليه واصعقه غيره وقال في الحكمة
القواصبة للفخر الرازي الدخان الذي يخرج من السما
الى اسفل اما لثقله واستخصافه او لمانع يمنع من صعوده
اذا وصل الى الارض فربما كان في غاية السخونة وربما
كان لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه بل يبقى فيه
منه التسواد ويذيب ما يصادمه من الاجسام الكثيفة

المهملة وصاقعة بتقديم القاف وانشد
الم تراان الجن بي اصابهم ٥ صواقع لابهن فوق الصواقع
ومثله قول
يجلون بالمصقولة القواطع ٥ شقق البروق بالصواقع
وهي قراءة الحسن قال النحاس هي لغة تميم وبعض
بني ربيعة وقد قراها الكسائي في الذاريات فاخذتهم
الصاقعة مكان الصاعقة وهم ينظرون وقال
الراغب الصاعقة والصاقعة تتقاربان وهما الهدة
الكبيرة الا ان الصقع يقال في الاجسام الارضية والصعق
في الاجسام العلوية وهو اي لفظ الصواقع ليس
بقلب من الصواعق لاستواء اي تساوي كلا البنائين
بناء صقع وبناء صعق في التصريف اي تحويل الاصل
الواحد الى ابنية مختلفة قال الخفاجي يعني ان
الصاعقة والصاقعة وان تقاربا لفظا ومعنى فليس
احدهما اصلا والاخر فرعا مقلوبا منه قلبا مكانيا وجعلهما
ذكر احدهما وهو الاشهر الاظهر وان قاعدة القلب
ان تكون تصاريف الاصل تامة بان يطلع منه فعل
ومصدر وصفة ويكون الاخر ليس كذلك فيعلم من عدم
تكميل تصاريفه انه ليس بنية اصلية وهذه قاعدة
مقررة عند النحاة والثاني ما ذكره الراغب من ان
الصقع في الاجسام الارضية والصعق في الاجسام العلوية
وهذا غير مطرد ولذا تركه المصنف مع انه مخصوص
بهذا والاول عام قال في التسهيل علامة صحة القلب
كون احد البنائين فائقا للاخر ببعض وجوه التصريف
فان لم يثبت ذلك فهما اصلان نحو جذب وجبذ فهما
اصلان ان لم يفق احدهما الاخر بما ذكر لقد لهم
جبذ يجبذ جبذا فهو جابذ ومجبوذ وكذلك جذب يجذب

جذبا

فقط لكنه غير مناسب هنا و قيل انها ريح سحابي ينتهي
الي الارض بحدة اشتعال و تعود فربما احرقت الذهب
في الصرة و اذابته من غير ان تضره من الصعق
المعني المصدري و هو شدة الصوت كما ذكرنا قال الراغب
عن بعض اهل اللغة الصاعقة علي ثلاثة اوجه الموت
كقوله فصعق من في السموات ومن في الارض و قوله
تعالي فاخذتهم الصاعقة والعذاب كقوله انذرتكم
صاعقة مثل صاعقة عاد و ثمود و النار كقوله تعالي
و يرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وما ذكر فهو
اشياء متولدة من الصاعقة فان الصاعقة هي الصوت
الشديد من الجو ثم تكون منها نار فقط او عذاب او
موت وهي في ذاتها شيء واحد و هذه الاشياء تاثيرات
منها و قد تطلق اي الصاعقة علي كل امر هايل اي مخوف
مجموع بحاسة السمع او مشاهدة بحاسة البصر لكن
ان كان المراد بالصواعق في الاية الصواعق بهذا المعني
الاعم خصص بالهايلات المسموعة رعدا كانت
او غيره بقرينة الجعل المذكور اذ لا وجه لجعل الاصابع
في الاذان من اجل الهايلات الغير المسموعة ذكره
الشيخ زاده قلت الظاهر ان المصنف اراد ان الصاعقة
تطلق علي ما ذكر اعم من هذا المحل او غيره لا في خصوص
هذا المحل و يقال بيان لشمولها للمسموع والمشاهد
صعقته الصاعقة باشتقاق فعل منها اذا اهلكته بالاحراق
بالنار التي فيها او شدة الصوت الذي يظهر منها و يقري
بالبنا للمجهول و القاري هو الحسن بن ابي الحسن و الضحاك
ابن مزاحم ذكره ابن عطية و قال السفاقسي في تفسيره
قرأ قتادة من الصواقع جمع صاقعة بتقديم القاف
علي العين و قال السهيلي و يقال ساعقة بالسين

لان فاعلامع التاء وبدونها يكون مصدرا لكنه نادر
مقصور على السماع كما في الفاتحة ذكره الخفاجي
وقال في المصباح العافية اسم من عافاه الله محاعنه
المكاره والذنوب وهي مصدر جاءت على فاعلة ومثله
ناشئة الليل بمعنى نشوء الليل والخاتمة بمعنى الختم
والعاقبة بمعنى العقب وليس لوقعتها كاذبة
وقال الراغب ليس لوقعتها كاذبة نسب الكذب
الى نفس الفعل كقولهم فعلة صادقة وفعلة كاذبة
حذر مصدر حذر حذرا من باب تعب واحذر
واحترز كلها بمعنى استعد وتأهب فهو حاذر وحذر
والاسم الحذر مثل عمل يقال حذر الشئ اذا خافه
والشئ محذور اي مخوف وحذرته الشئ بالتثقيل
في التعدية كذا في المصباح وقال الراغب الحذر
احتراز عن مخيف يقال حذر حذرا وحذرته
وقال النسفي في تفسيره الحذر الخوف الباعث على
التحفظ والتيقظ الموت انواع الموت بحسب
انواع الحياة الاول ما هو بازاء القوة النامية الموجودة
في الانسان والحيوانات والنبات نحو قوله تعالى
اعلموا ان الله يحيي الارض بعد موتها وقوله واحيينا
به بلدة ميتا الثاني القوة الحساسة قال تعالى
يا ليتني مت قبل هذا وقال تعالى ويقول الانسان
ايذا ما مت لسوف اخرج حيا الثالث زوال القوة
العاقلة وهي الجهالة نحو قوله تعالى او من كان ميتا
فاحييناه واياه قصد بقوله تعالى انك لا تسمع الموتى
الرابع الحزن المكدر للحياة واياه اريد بقوله تعالى
ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت الخامس
المنام فقيل النوم موت خفيف والموت نوم ثقيل

وعلى

جذبا فهو جاذب ومجذوب فيقال في بيان ان كل بناء
منهما مستقلا في التصريف صقع بتقديم القاف اعني
صاح الديك هو ذكر الدجاج والجمع ديوك وديكة مثل
عنبه ذكره في المصباح وخطيب مصقع بكسر الميم جهوري
الصوت ذكره الخفاجي وقال في المصباح خطيب
مصقع بكسر الميم بليغ وقال شيخي زاده هو الذي
من عادته ان يجهر بكلامه وصقعته بتقديم
القاف الصاعقة في الفعل لغة في صعقته الصا عقة
وهي اي الصاعقة في الاصل اي اصل اللغة العربية
قبل ان تصير اسما لما ذكر قال شيخي زاده فيه بحث
لان الصاعقة الان اسم ليس بصفة اما صفة لقصفة
اي شدة صوت الرعد فتكون التا التي فيها لتانيث
الموصوف في الاصل اعني قصفة او صفة للرعد
نفسه وهو مذكر فلا تكون التا للتانيث والتاء
حينئذ في الصاعقة للمبالغة فيقال رعد صاعقة
مبالغة في صعقة اي شدة صوته كرجل علامة
مبالغة في اتصافه بالعلم وفهامة مبالغة في اتصافه
بالفهم كما في الرواية يقال فلان راوية الحديث
او الشعر بمعنى الراوي لذلك الكثير الرواية قال
الخفاجي المراد بالراوية الراوي الذي لكثرة رواياته
للشعر وغيره او هي المنقل من الوصفية الى الاسمية
كما في حقيقة او الصاعقة مصدر في الاصل صعق
بصعق صاعقة وقد سمي بالمصدر مبالغة كالعافية
بالفا بمعنى العفو ويجوز ان تكون بالقاف والبا
الموحدة لانه قيل في قوله تعالى والعاقبة للمتقين
انه مصدر بمعنى العقبى ذكره الخفاجي والكاذبة
مصدر بمعنى الكذب وهو اضعفها ولذا اختاره المصنف

القبيحة غير مناسب هنا الا ان شاع القول للكلمة
القبيحة عوراء كما يقال لضدها عيناء اي الجميلة
ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده واغفر اي استر
ولا اعندبها والكلمة العوراء القبيحة ويقابلها
العيناء وهي الكلمة الحسنة وكلاهما من قبيل اطلاق
الملزوم على اللازم وقال خسرو العوراء الكلمة
القبيحة والمعنى لو قال لي رجل كريم كلمة قبيحة
استرها ولا اكافيه عليها لتبقى صداقته انتهى
قلت بل المناسب كون العوراء الكلمة القبيحة
لمناسبة تتمة البيت من قوله واعرض عن شتم
اللئيم تكرما والشتم قول قبيح الكريم مخفوض
باضافة عوراء اليه وهو من كرم الشئ كرما فهو
وعز فهو كريم وقوم كرام ذكره المصباح ادخاره
بالنصب مفعول له معرف بالاضافة كحذر الموت
اي لو قال رجل كريم في حقي كلمة قبيحة استرها
ولا اكافيه عليها ابقاء لصداقته وادخارا اياه
ليوم احتياجي اليه واما اللئيم فاعرض عن
اساءته تكرما لانه ليس بكفئ لي ذكره شيخي زاده
وقال الخفاجي واسترزلته لتدوم مودته
كما قيل

تريد مهذبا لا عيب فيه ٭ وهل عود يفوح بلا دخان

والمراد بادخاره ادخار مودته ومحبته والضمير
للكريم او للغفران المفهوم من اغفر والقصيدة
طويلة واولها

اتعرف اطلالا وبؤتا مهدما ٭ لحظك في رق كتابا متمما

ومنها قوله

اذا سئلت نالت امرء السوء ماترى ٭ البك ولاطهت اللئيم الملطما

وعورا

وعلي هذا النحو سماه الله توفيا فقال وهو الذي
يتوفاكم بالليل وقوله تعالي الله يتوفي الانفس
حين موتها والتي لم تمت في منامها وقوله تعالي ولا
تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء
عند ربهم فقد قيل نفي الموت عنهم هو عن ارواحهم
فانه نبه عن تنعيمهم وقيل نفي عنهم الحزن المذكور
في قوله تعالي ويأتيه الموت من كل مكان وما
هو بميت ذكره الراغب في مفرداته وقال السفاقسي
في تفسيره حذر الموت اي خوف الصبر وهو كفر عندهم
والكفر موت قاله قتاده نصب اي هو منصوب
علي العلة اي علي انه مفعول له لقوله يجعلون
بعد تعليله بقوله من الصواعق وكل منهما باعث
مقدم علي الفعل المعلل لا غرض هو خر عنه ذكره تبعي
زاده وقال سنا فيكون علة للجعل المعلل بقوله
من الصواعق وكلاهما باعث ليس بغرض لما يلزم
تعليل افعاله تعالي بالاغراض كذا قيد والحق انه
ليس تعليلا لفعله تعالي بل لفعل العباد وقع في
كلامه تعالي حكاية عنهم وان معني كونه باعثا
ليس بغرض انه باعث للفاعل علي الفعل وليس بغرض
اي غاية مترتبة علي الفعل وفائدة مطلوب حصوله
منه بل مجرد باعث ومرجح له وقال الخفاجي يعني
انه مفعول لاجله ولما كان الغالب فيه التنكير
وجر ما ورد منه محرفا باللام قال كقوله اي قول
حاتم الطائي الجواد المشهور من قصيدة حث فيها
علي مكارم الاخلاق والصبر علي اذي الاقربا ومداراتهم
واغفر اي استر واعفو واصفح عورات هي الخصلة
والفعلة القبيحة كلاما كانت اولا وتغبرها بالكلية

انه مفعول من اجله ناصبه يجعلون ولا يضر تعدد
المفعول من اجله لان الفعل يعلل بعلل انتهى
قلت وحينئذ لا يضر تعدده بالعطف او البدل
كما تقدم عن ابي حيان وقال السمين والثاني
انه منصوب على المصدر وعامله محذوف تقديره
يحذرون حذرا مثل حذر الموت والحذر والحذار
مصدران لحذر اي خاف خوفا شديدا واعلم ان المفعول
من اجله بالنسبة الى نصبه وجره بالحرف على ثلاثة
اقسام قسم يلزم نصبه وهو ما كان غير معرف بال
ولا يضاف نحو جئتك اكراما لك وقسم عكسه وهو ما كان
معرفا بال ومن مجيئه منصوبا قول
لا اقعد الجبن عن الهيجاء ولو توالت زمر الاعداء
وقسم يستوي فيه الامران وهو المضاف كالآية الكريمة
ويكون معرفة ونكرة وحذر الموت مصدر مضاف
الى المفعول وفاعله محذوف وهو احد المواضع
التي يجوز فيها حذف الفاعل وحده والثاني فعل
ما لم يسم فاعله الثالث فاعل افعل في التعجب
على الصحيح وما عدا هذه لا يجوز فيه حذف الفاعل وحده
خلافا للكوفيين وقرا ابن ابي ليلى حذار الموت والموت
معناه زوال الحياة اي زوالها عما من شانه ان يكون
حيا فيكون بينهما تقابل العدم والملكة ذكره الشيخي
زاده وقال الخفاجي قال المتكلمون الحياة قوة
هي مبدا الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال
المزاج وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية والموت
زوال الحياة ومعنى زوال الصفة عدمها عما يتصف
بها بالفعل فيكون عدم ملكة الحياة كالعمى الطارئ
على البصر لا مطلق العمى ولا يلزم كون الحياة عن

الجنين

وعورا قد اعرضت عنها فلم تضر ٥ وذي اودٍ قومته فتقوما ٥
واغفر عوراء الكريم ادخاره ٥ واعرض عن شتم اللئيم تكرما ٥
ولا اخذل المولى وان كان خاذلا ٥ ولا اشتم ابن العم ان كان مفحما ٥
وقال ابن يسعون انه لم يقل قديما في معناها
احسن منها والشاهد في البيت قوله ادخاره حيث
نصبه على انه مفعول له مع انه معرفة بالاضافة
والاكثر في مثله جره باللام كقوله تعالى ليلاف قريش
وتكرما في البيت مفعول له ايضا على الاصل في
بابه واستشهادهم بهذا البيت هنا في موقعه
والمراد بالتكرم المبالغة في الكرم لا تكلفه وانتصح
هنا وقال ابو حيان في النهر حذر الموت اعرابه
مفعول لاجله ولا يكون الفعل الا مفعولا له
واحدا الا بالعطف فقد يتعدد او بالبدل وقيل
حذر مصدر اي يحذرون حذر الموت وقرئ
حذار مصدر حاذر وقال ابن عطية وقرا الضحاك
ابن مزاحم حذار الموت بكسر الحا والف وذكر الخفاجي
في العطف قوله تعالى ابتغاء مرضات الله وتثبيتا
من انفسهم ثم قال فان لزوم العطف في نحو زرت
زيدا لمحبته اكراما له غير مسلم وقال ابن الصايغ
بعد ما ذكر ما قاله ابو حيان جوابه انهما اما نوعان
احدهما منصوب والاخر مجرور فهما كالمفعول
معه في قوله تعالى اوفي معه والطبري في احد
القولين واما ان من المصواعق علة ليجعلون اصابعهم
في اذانهم اي لمطلق الجعل وحذر الموت علة للفعل
المعلل اي للفعل مع علته وهو كلام نفيس فليحفظ
فان هذه المسئلة لم يصرح بها احد من اهل العربية
وقال السمين حذر الموت فيه وجهان اظهرهما

وقال الخفاجي والمراد بالخلق التقدير اي تعيين
المقدار بوجه ما وهو حقيقة لغة وهو مما يوصف
به المعدوم والموجود لان العدم له مرة ومقدار معين
عنده تعالى وكل شيء عنده بمقدار ولو سلم فالمراد
بخلق الموت احداث اسبابه والمراد بخلق الموت
والحياة خلق اسبابهما وهيأتهما واما ما ورد في الحديث
من ان الحياة فرس والموت كبش املح حتى ذهب
بعض الظاهريين الى انهما جسمان فمن متشابه الحديث
او هو تمثيل محتاج للتاويل والاعدام جمع عدم بمعنى
المعدومات مقدرة بمقادير في علم الله تعالى ان لا
وقال شيخي زاده والمراد من الخلق هذا التقدير والامور
كلها وجودية كانت او عدمية مقدرة في الازل والمراد
بخلق الموت احداث اتصاف الحي به بعدما لم يكن
وذلك لا يقتضي كون المصفة امرا وجوديا كما قالوا ان
الماهيات غير مجعولة والوجود من المعقولات الثانية
فاثر الفاعل انما هو اتصاف الماهية بالوجود انتهى
ويؤيد هذا قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان
نقول له كن فيكون والشيء هنا اسم للموجود فيما يؤل
كقولهم من قتل قتيلا وقوله تعالى اني اراني اعصر
خمرا وقوله له كن اي اوجد فيكون اي فيوجد والخطاب
للماهية المقدرة الغير المجعولة بوصفها بالوجود
فتتصف به **والله محيط** مبتدا وخبر والاحاطة اكثر
من احاط القوم بالبلد احاطة استداروا بجوانبه وحاطوا
به من باب قال لغة ومنه قيل للبناء حايط اسم
فاعل من الثلاثي واحاط به علما عرفه ظاهرا وباطنا
كذا في المصباح وقال الراغب الاحاطة تقال على
وجهين احدهما في الاجسام نحو احطت بمكان كذا ونستعمل

في

الجنين عند استعداده للحياة موتا وقبل الموت
عرض بالتحريك يضادها اي الحياة قال شيخي زاده
وقيل انه صفة وجودية كالحياة فيكون بينهما
تقابل التضاد فان الضدين امرا وجوديان يتعاقبا
ن
على موضع واحد بينهما غاية الخلاف ان كان التضاد
حقيقيا فان التضاد المشهور ان لا يعتبر في تعريفه
ان بينهما غاية الخلاف وقال السمين و الموت ضد
الحياة يقال مات يموت ويمات قال الشاعر
بنيتي سبدة البنات ٭ عيشي ولا ارضى من ان تماتي
لقوله تعالى خلق الموت والحياة اي استدل على
كون الموت امرا وجوديا بقوله تعالى خلق الموت
فان الخلق هو الايجاد والايجاد لا يتعلق بالامر العدمي
ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي استدل على كون
الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحياة
فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا ورد اي على القايل
ذلك بان معنى الخلق في اصل اللغة بمعنى التقدير
اي جعل الشي على مقدار مخصوص قال في المصباح
خلق الله الاشياء خلقا وهو الخالق والخلاق قال
الزهري ولا يجوز هذه الصفة بالالف و اللام
لغير الله تعالى واصل الخلق التقدير يقال خلقت
الاديم للسقاء اذا قدرته له قبل قطعه وخلق الرجل
القول خلقا افتراه واختلقه مثله والخلق المخلوق
فعل بمعنى مفعول وقال في الصحاح الخلق التقدير
يقال خلقت الاديم اذا قدرته قبل القطع ومنه
قول زهير
٭ ولانت تفري ما خلقت وبعض ٭ القوم يخلق ثم لا يفري ٭
وقال الحجاج ما خلقت الا فريت ولا وعدت الا وفيت

باعمالهم لا يفوتونه الفوت بعد الشئ عن الانسان
بحيث يتعذر ادراكه ذكره الراغب كما لا يفوت المحاط به
فاعل يفوت وبه مرفوع المجمل على انه مفعول عالم
يسم فاعله للمحاط ولا ضمير في المحاط المحيط مفعوله
وقال ابو حيان في النهر واحاطته تعالي بهم كناية
عن كونه لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط
به واحاطته بالعلم والقدرة على اهلاكهم وقال
شيخي زاده لما استحال كونه تعالي محيطا بالكافرين
حقيقة بان يحصرهم من جميع جوانبهم واطرافهم
كما يحصر الحايط البستان جعل لفظ المحيط استعارة
تبعية في الصفة سارية اليها من مصدرها بان شبه
شمول قدرة الله تعالي الامم ونفاذ مشيئته فيهم
بحيث يتصرف فيهم كيف يشا لا يتاءبون عن مطاوعة
قدرته وارادته بوجه ما اصلا باحاطة المحيط بما
احاط به في امتناع الفوات ثم استعمل لفظ الاحاطة
في الشمول المذكور واشتق منه لفظ محيط وان
شبه حاله تعالي معهم بحال المحيط مع المحاط اي
شبهت هيئة منتزعة من عدة امور باخرى مثلها
كان هناك استعارة تمثيلية لا تصرف في شئ من
الفاظ مفرداتها الا انه لم يصرح منها الا بلفظ ما هو
العمدة في الهيئة المشبهة بها اعني الاحاطة والبواقي
من الالفاظ منوية في الارادة لا يخلصهم بالتشديد منه
تعالي الخداع من خدعته خدعا والخدع بالكسر اسم
منه والخديعة مثله ذكره في المصباح وهذا اشارة الى
ما تقدم من احوال المنافقين حيث قال تعالي يخادعون
الله والذين امنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون
والحيل جمع حيلة وهي الحذق في تدبير الامور وهو تقليب

الفكر

في الحفظ نحو ان الله بكل شيء محيط اي حافظ له من
جميع جهاته وتستعمل في المنع نحو الا ان يحاط بكم اي
الا ان تمنعوا والاحتياط استعمال ما فيه الحياطة
اي الحفظ والثاني في العلم نحو قوله تعالى احاط
بكل شيء علما وقوله تعالى ان الله بما تعملون محيط
فالاحاطة بالشيء هي ان تعلم وجوده وجنسه وكيفيته
وغرضه المقصود به وبايجاده وما يكون به وسببه وذلك
ليس الا لله تعالى وقال السمين اصل محيط محوط
لانه من حاط يحوط فاعل اعلال نستعين وتقدم
في نستعين ان اصلها نستعوِن مثل نستخرج في الصحيح
لانه من العون فاستثقلت الكسرة على الواو فنقلت
الى الساكن قبلها فسكنت الواو بعد النقل وانكسر ما
قبلها فقلبت ياء وهذه قاعدة مطردة نحو ميزان
وميقات وهما من الوزن والوقت والاحاطة
حصر الشيء من جميع جهاته وهو هنا عبارة عن
كونهم تحت قهره لا يفوتونه وقيل ثم مضاف محذوف
اي عقابه محيط بهم وقال السفاقسي في اعرابه
اصل محيط محوط لانه من حاط يحوط فنقلت كسرة
الواو الى الحاء فانقلبت الواو ياء وقال السفاقسي
ايضا في تفسيره محيط علمه او عذابه او مهلكهم كفونه
عز وجل الا ان يحاط بكم او جامعهم في النار بالكافرين
سواء اظهروا كفرهم او ابطنوه اي قادر عليهم وعالم
بافعالهم والاحاطة ادراك الشيء بكماله من كل
جهاته ذكره في تفسير المغني وقال في تفسير النفي
وتفسيره هنا اي يمنعهم ان شاء فلا فائدة بحذرهم
وقيل اي هو عالم بالكفار فيطلع رسوله على
افعالهم وقيل اي هو عالم بهم فيجازيهم يوم القيامة

اصله والله محيط بهم اي بذي وفي الصيب فوضع
فيه الظاهر وهو الكافرين موضع الضمير والمراد
بالكافرين قوم غير معينين احدوا مولاهم وعبر به
اشعارا باستحقاق ذوي الصيب ذلك العذاب للكفرهم
وفيه تتميم للمقصود من التمثيل بما يفيده من المبالغة
كما في قوله تعالى مثل ما ينفقون في هذه الحياة
الدنيا كمثل ريح فيها صر اصابت حرث قوم ظلموا
انفسهم فاهلكته لان الاهلاك عن سخط ابلغ واشد كما
افاده الطيبي طيب الله ثراه فقيه تائيد للكلام الدال
على اشتغالهم بما لا يفيد لهم من سد الاذان حذر الموت
وقد احاط بهم الهلاك بما كسبت ايديهم وليس المراد
بالكافرين المنافقين كما يوهمه قول المصنف لا يخلصهم
الخداع والحيل لانه من صفاتهم السالفة يخادعون
الله الى اخره على ان المراد بالحيل جمع حيلة مداراة
المومنين ومداهنتهم لانه لبيان مناسبة الاعتراض
لما وقع فيه لان من احيط به ووقع في شرك الهلاك
دأبه الخداع والتحيل في وجوه الخلاص وبه يتم
مناسبة التمثيل للممثل له فلا حاجة لما قيل هنا من
ان هذا الاعتراض من جملة احوال المشبه على ان
المراد بالكافرين المنافقون فانهم لا يخلص لهم
عن العذاب في الدارين ووسط بين احوال المشبه
به تنبيها على شدة الاتصال والمناسبة انتهى قلت
اذا كان الكلام هنا في ذكر الممثل به الذي شبهت
احوال المنافقين باحواله وهم ذووا الصيب
وكان المراد بالكافرين المنافقون المشبهون بذلك
يتم ما قاله من عموم المراد واشتماله على معنى المشبه
به والمشبه ويكون ما اشار اليه المصنف عين ما ذكره

من

الفكر حتى يهتدي الى المقصود واصلها الواو ولحاد
طلب للحيلة ذكره في المصباح وقال ابن عطية
محيط بالكافرين معناه بعقابه واخذه يقال
احاط السلطان بفلان اذا اخذه اخذا حاصرا
من كل جهة ومنه قوله تعالى واحيط بثمره ففي
الكلام حذف مضاف والجملة اي جملة قوله تعالى
والله محيط بالكافرين اعتراض بين كلامين متصلتين
معنى لانه الاستيناف الثاني وهو قوله تعالى
يكاد البرق يخطف ابصارهم متصل بالاستيناف
الاول اعني قوله تعالى يجعلون اصابعهم في
اذانهم كما يدل عليه قول المصنف كانه جواب
لمن يقول ما حالهم مع تلك الصواعق فتكون
الواو في قوله تعالى والله محيط بالكافرين
اعتراضية لا عاطفة ولا حالية لا محل لها اي لتلك
الجملة من الاعراب وقال الخفاجي والاعتراض
يكون في وسط الكلام وفي اخره والمراد باخره تمامه
وانقطاعه حقيقة كاخر السور والخطب والقصا
يد
لا اخر الجمل المنقطعة عما بعدها بوجه من وجوه
القطع فما نحن فيه من القسم الاول ولذا قال
ابو حيان انها دخلت بين هاتين الجملتين يجعلون
اصابعهم ويكاد البرق وهما من قصة وتمثيل واحد
ثم ان الجملة المعترضة لابد من مناسبتها لما اعترضت
فيه والا كانت مستهجنة واشترط الاكثر فيها كونها
مؤكدة للكلام وسمي الادباء ما تمت مناسبته حشو
الملون بنج وضده حشو لم اكبر وفي القاموس الاكبد
كاثمد واحمد شئ كانه خبيص يابس ليس بشديد
الحلاوة يجيء به النحل وما نحن فيه من الاول لان

بيانى بعد الاستيناف الاول البيانى وهو قوله
تعالى يجعلون اصابعهم فى اذانهم الى اخره وقال
ابو حيان فى النهر وجوز وا فى يكاد ان يكون جوابا
لسوال مقدر كانه قيل كيف حالهم فى ذلك البرق
وان يكون فى موضع جر صفة لذوى المقدر حذفه
فى صيب كانه اى هذا الاستيناف الثانى جواب
لمن يقول له تعالى ما حالهم مع تلك الصواعق التى
يلزمها البرق القوى فى العادة والصواعق قطع
النار النازلة من السحاب ذات الصوت الهايل
ولاجله الاستيناف الاول والنور اللامع كالبرق
ولاجله الاستيناف الثانى فان نار الصاعقة كنور
البرق اللامع فيكون الاستيناف الثانى مشتركا بين
الصواعق والبرق لاجتماعهما فى الغالب وتشابه
نورهما فلا يرد على المصنف ان مقتضى الكلام ان يكون
ماحالهم مع ذلك البرق كما قال بعض المحشين
لفوات نور الصواعق الذى يكون مع نور البرق
والظاهر ان النور واحد ولكنه ان كان معه قطعة
نار تسقط من السحاب فصاعقة والا فبرق ولعل
هذا نظر المصنف رحمه الله تعالى والا فلا معنى
لعدوله عن عبارة الزمخشرى التى هى قوله بتقدير
السوال هنا فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فقيل
يكاد البرق وقال الخفاجى والمصنف عدل عن
عبارة الزمخشرى وقدره ماحالهم مع تلك الصواعق
ويترائى من ظاهر الحال فى النظرة الاولى ان
بالجواب والثانى اقرب مما قبله مما هو منشاء السوال
ولذا قيل انه اذا قدر السوال كما قدره المصنف
لا يهلا يمه بان البرق يخطف ابصارهم لان

من شمولـه المنافقين ولاصحاب الصيب فان اصحاب
الصيب ايضا احوالهم تقتضي الكفر بالنعم الالهية
باطنا فهم منافقون فاستحقوا التسمية بالكافرين
بمعنى المنافقين ولاحاجة لارادة عمومه حتى
يشمل كل كافر خصوصا والموضع لذكر المنافقين فان
المصنف لم يمنع دلالته على الكافرين من اصحاب
الصيب كيف ولفظ الكافرين عام وشموله لاحوال
المشبه والمشبه به كاف في المناسبة المذكورة اشارة
باستحقاقهم العذاب بنفاقهم وكفرهم **يكاد**
مضارع كاد تعمل عمل كان ترفع الاسم وتنصب الخبر
البرق اسمها واللام للعهد وهو قوله تعالى
رعد وبرق **يخطف** خبرها وفي يخطف لغات
قال السمين يقال خطِف يخطَف بكسر عين الماضي
وفتح المضارع وخطف يخطف على اللغة الاولى
وفيه تراكيب كثيرة المشهور منها الاولى الثانية
يخطف بكسر الطاء الثالثة يَخْتَطِف بفتح الياء والخاء
والطاء مع تشديد الطاء والاصل يختطف فابدل تاء
الافتعال طاء للادغام الرابعة يخطِف كذلك
الا انه بكسر الطاء على اصل التقاء الساكنين الخامسة
يَخْطِف كذلك الا انه بكسر الخاء اتباعا لكسرة الطاء
السادسة يخطف كذلك الا انه بكسر الياء ايضا اتباعا
للخاء السابعة يختطف على الاصل الثامنة يخطف
بفتح الياء وسكون الخاء وتشديد الطاء وهي رديئة
لتاديتها الى التقاء الساكنين التاسعة يخطف بضم
الياء وفتح الخاء وتشديد الطاء مكسورة والتضعيف
فيه للتكثير لا للتعدية العاشرة يتخطف **ابصارهم**
مفعول يخطف والضمير لاصحاب الصيب استئناف كان

حتى تكون شيأ اخر غير البرق الذي هو مجرد لمعان
تلك النار والحاصل ان المصنف رحمه الله تعالى اعتبر
ما هو حظ الاذان وحده وما هو حظ الابصار وحده
وصور الاستيناف فيه بحسب ذلك وكاد من افعال
المقاربة سميت بذلك تغليبا قال الخفاجي افعال
المقاربة افعال مخصوصة سماها النحاة بهذا
الاسم وان لم تكن كلها للمقاربة لان منها ما هو للشروع
كطفق ومنها ما هو للترجي ومنها ما هو للمقاربة
سميت بها تغليبا لها لانه اشهرها واصلها كما في
شرح التسهيل وقد يخص بكاد واخواتها ويجعل ما
عداها من الباب قسما اخر وملحقا بها والمشهور الاول
فتدخل فيها عسى والدلالة على الدنو والقرب مخصوص
بكاد واخواتها واعتبره الجزولي في جميع الباب من
غير تغليب والمحققون على خلافه لان عسى وضع
لرجاء الخبر مطلقا لا لرجاء دنوه كما زعمه وطفق
يدل على الشروع واخذ اول اجزاء الخبر والدنو
انما يكون قبل الشروع فيه فليس فيهما مقاربة
وضعت بالبناء للمفعول اي كاد لمقاربة الخبر من
الوجود وكنا اخواتها لاجميع ما يسمى افعال المقاربة
وقال شيخي زاده اي وضعت للاخبار بقرب مضمون
خبرها من الوقوع في الحال اي بان اتصاف اسمه بخبره
قريب من ان يقع في الحال لعروض سببه اي الخبر
بحيث حدوثه وكونه في معرض الوقوع لكنه اي
الخبر لم يوجد اما لفقد شرط لوجوده او لعروض
مانع يمنع من وجوده فان وجود مجرد السبب يفيد
قرب وجود المسبب بخلاف العلة التامة فان
وجودها يستلزم وجود المعلول ذكره شيخي زاده

والحاصل

البرق شي والصاعقة شي اخر ولقد احسن صاحب
الكشاف في تقديره السابق وقيل ان المصنف
اراد بالصواعق الصواعق المقرونة بالبرق فقيل
في جوابه يكاد البرق اي برقها على ان اللام المعهدية
عوض عن المضاف اليه فارتبط الجواب بالسوال
على الوجه الوجيه والتوجيه الصواب وتحقيق
كلام المصنف على هذا المنوال من فيض الملك المتعال
ولعمري لقد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم انتهى
قلت والاحق في ذلك ما ذكرناه من ان الاستيناف
الاول بقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم
الى اخره من حيث صوت الرعد وصوت الصواعق
من حيث لمعان نارها والاستيناف الثاني بقوله
يكاد البرق يخطف ابصارهم الى اخره من حيث
لمعان تلك الصواعق لا من حيث صوتها الهايل
ونار البرق ونار الصواعق نار واحدة كما ذكرنا
وصرح في كلام المصنف ان البرق ما يلمع من السحاب
والصاعقة قصفة رعدها يلمع معها نار لا تمر بشي
الا اتت عليه والمفهوم منه ان الرعد والبرق والصاعقة
في نفس الامر شي واحد وسببه اضطراب اجرام
السحاب واصطكاك بعضها ببعض فان كان
صوتا فقط فهو الرعد وان كان لمعان نار فقط
فهو البرق وان كان صوتا مع قطعة نار فهو الصا عقة
والصوت حظ الاذان فيجعلون اصابعهم
فيها منه ولمعان النار ظهر منها قطعة اولم يظهر
حظ الابصار فيكاد البرق اي لمعان النار من
الصاعقة او من البرق يخطف ابصارهم وليست
الصاعقة مجرد الصوت الهايل من غير نار تلمع

الزجاج ان عسي حرف لما راي من عدم تصرفه وكونه
بمعني لعل و اتصال ضمير المرفوع به يدفع ذلك و قال
شيخي زاده قال في المفصل و العرب يغني لا شك
مذاهب احدها ان تقول عسيت وعسيتما الي اخره والثاني
ان لا يتجاوز عسي ان يفعل وعسي ان يفعلا وعسي ان
يفعلوا والثالث ان تقول عساك ان تفعل وعساكما
ان تفعلا الي عساكن وعساه ان يفعل الي عساهن وعساي
ان افعل وعسانا ان نفعل وخبرها اي كاد مشروط فيه
ان يكون فعلا مضارعا اي قد اشترط في خبر كاد ان يكون
فعلا مضارعا تنبيها علي انه اي خبرها هو المقصود
بالقرب من الحال بناء علي ان المضارع المجرد عن
علامة الاستقبال مثل ان الناصبة والسين وسوف
ينبادر منه الحال وكاد لما كان موضوعا للقرب
المفرط الذي كاد انه لا يفاصل الحال حتي كانه موجود
عليه ذلك بالتزام ان يكون خبره فعلا مضارعا والفعل
الماضي لانقضائه لا يدل علي قرب الحصول والاسم
انما يدل علي الذات فلا يدل علي المتجدد لا يدل علي
قرب الحصول لان قرب الحصول انما يكون في المتجدد
ذكره شيخي زاده من غير كلفة ان بفتح الهمزة وسكون
النون قال شيخي زاده وشرط تجرد خبر كاد عن كلمة
ان لانها علامة الاستقبال وفيها نوع تسويف وتاخير
كالسين وسوف والجمع بينها وبين كاد كالجمع بين
المتنافيين واذا جرد المضارع عن علامة الاستقبال
كان ظاهرا في الحال وان احتمل الاستقبال لتوكيد
القرب الذي في كاد بالدلالة علي الحال يعني تتاكد
به ما في كاد من الدلالة علي قرب خبره من الوقوع
في الحال فان قيل الدلالة علي الحال تنافي تاكيد

القرب

والحاصل ان كاد تدل على قرب الوقوع وانه لم يقع
والاول لوجود اسبابه والثاني لمانع او فقد شرط
وهذا كله بحسب العادة فلا اشكال فيه ذكره الخفاجي
وعسى موضوعة في اللغة لرجائه اي الخبر قال
الرضي عسى لرجاء مضمون الخبر قال سيبويه عسى
طمع واشفاق فالطمع في المحبوب والاشفاق في المكروه
نحو عسيت ان اموت ومعنى الاشفاق الخوف فهي
اي كاد خبر محض اي خالص لا انشاء فيه قال سنان
اي كاد خبر محض وقال سيجيء زاده اذا كان كاد موضوعة
لبيان قرب الخبر من الحصول ثبت انها خبر محض
ليس فيها شائبة الانشائية بخلاف عسى فانها
انشاء وقال سنان فانها لرجاء الخبر فيكون انشاء
كسائر الالفاظ الموضوعة للمزجي وذلك اي لكون
كاد خبرا محضا جاءت متصرفة تقول كاد يكيد كيدا
اي كدت وكدت اي كدتن وكدت افعل وكدنا نفعل
على لغة من يجعله اجوف يائيا نحو باع وهو المشهور
وعليه قوله تعالى لقد كدت تركن وبعض العرب
يجعله واويا ويقول كدت تكاد ذكره سيجيء زاده
بخلاف عسى فانها غير متصرفة قال الرضي وانما لم
يتصرف في عسى بل لم يات منه الا الماضي لتضمنه
معنى الحرف اي انشاء الطمع والرجا كلعل والانشاآت
في الاغلب من معاني الحروف والحروف لا تتصرف
فيها واما الفعل نحو بعت والجملة الاسمية نحو انت حر
فمعنى الانشاء عارض فيها وقد تكسر سين عسى اذا
اتصل به ضمير المتكلم نحو عسيت وعسينا او ضمير المخاطب
مطلقا نحو عسيت وعسيتما عسيتم عسيت عسيتما
عسيتن او تنوث جمع المؤنث نحو عسيتن وزعم

نحو لعلك ان تقوم كما تحمل اي عسى عليها اي على كاد
بالحذف اي حذف ان عن خبرها اي خبر عسى قال
الخفاجي يجوز في خبر عسى ان يقرن بانا وهو الاكثر
وقد يجرد منها كقول الشاعر
عسى الكرب الذي امسيت فيه ... يكون وراءه فرج قريب
لمشاركتها اي كاد وعسى في اصل معنى المقاربة وهذا
يدل على ان عسى فيها معنى المقاربة عند المصنف
خلافا لمن توهم خلافه ذكره الخفاجي وقال الرضي
في حذف ان من خبر عسى وهو قليل وذلك عند من
قال هو خبر لتشبيه عسى بكاد واما عند الكوفيين
فعلى اضمار ان وقال خروف في معنى المقاربة
المشترك بين كاد وعسى هو توقع حصول ما لم يحصل
فانه اصله وموجود فيهما وان لم يوجد معنى المقاربة
في عسى وهو تحقيقه ومعنى الخطف في اللغة هو
الاخذ اي الاستلاب والتناول بسرعة خطفه
يخطفه من باب تعب استلبه بسرعة وخطفه ٥
خطفا من باب ضرب لغة كذا في المصباح وقال
في الصحاح الخطف الاستلاب وقد خطفه بالكسر
يخطفه خطفا وهي اللغة الجيدة وفيه لغة اخرى
حكاها الاخفش خطف بالفتح يخطف وهي قليلة
ردية لا تكاد تعرف وقد قرأ بها بعض في قوله تعالى
يخطف ابصارهم وقرئ بالبناء للمفعول وهي
قراءة مجاهد ذكره الخفاجي يخطف بكسر الطاء مخففة
والفتح افصح وعليه القراءة المعروفة وقرئ ايضا
في الشواذ يخطف بفتح الخاء وكسر الطاء المشددة
وهي قراءة الحسن البصري ذكره النسفي في تفسيره على
انه اي يخطف باعتبار اصله يختطف بزيادة

التاء

القرب من الحال قلنا المراد بالدلالة الدلالة في
الجملة وهي لا تقتضي الحصول فلا تنافي القرب
من الحال وقد تدخل اي ان عليه اي علي خبر كاد حملا لها
اي لكاد علي عسي فان عسي لكونها موضوعة لرجاء
حصول مضمون خبرها من غير اعتبار معنى المقاربة
في مفهومها وقد علم المعلوم ان ما هو من حيز الحصول
لا يكون الا مستقبلا استحسن لذلك ان يكون خبره مصحوبا
بعلامة الاستقبال ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي
يشترط في خبر كاد ان يكون مضارعا غير مقترن
بأن المصدرية الاستقبالية اما المضارع فلدلالته
على الحال المناسب للقرب والدلو بملاصقته له حتى
كانه لشدة قربه وقع ولما دلت على تأكيد وقوع
الخبر على الاصح وجردت لذلك عن ان لمنافاتها
لما قصد منها وهذا بناء على الاكثر الافصح والا فقد جاء
خبرها اسما مفردا كقول الشاعر
فأبت الى فهم وما كدت آيبا ۞ وكم مثلها فارقتها وهي تصفر
وورد مع ان كقول الاخر وهو رؤبة
قد كاد من طول البلى ان يمصحا ۞ وفي الحديث كاد
الفقر ان يكون كفرا وقد يكون الخبر جملة اسمية
كما حكاه ثعلب من قول العرب عسى زيد قائم
على ان اسم عسى ضمير الشأن والجملة بعدها سمية خبرها
وقال الرضي واما التزامهم في خبر عسى ان يكون
مضارعا مقترنا بأن ومنعهم من ان يكون مصدرا
نحو عسى زيد القيام او عسى قيام زيد فلان المضارع
المقترن بأن للاستقبال خاصة والطمع والرجاء
مختص بالمستقبل فهو اليق بعسى من المصدر ومن
ثم قد تجعل لعل واذ كانت من اخوات إن عليه

التاء في الطاء وحكي ابو عمرو الداني عن الحسن ايضا
انه قرا يخطف بفتح الياء والخاء والطاء وشدها وروي
ايضا عن الحسن والاعمش يخطف بكسر الثلاثة وشد
الطاء منها وهذه ايضا اصلها يختطف ادغم وكسرت
للالتقاء وكسرت الياء اتباعا وقال عبد الوارث
رايتها في مصحف ابي بن كعب يتخطف بالتاء بين الياء
والخطاء وقال الفراء قرا بعض اهل المدينة يخطف
بفتح الياء وسكون الخاء وشد الطاء مكسورة قال
ابو الفتح انما هو اختلاس واخفاء فيلطف عندهم
فيروث انه ادغام وذلك لا يجوز قال القاضي
عبد الحق يعني ابن عطية لاجمع بين ساكنين دون
عذر وحكي الفراء قراءة عن بعض الناس يخطف بضم
الياء وفتح الخاء وشد الطاء مكسورة كانه تشديد مبالغة
لا تشديد تعدية **كلما** كل نصب على الظرفية لان
كل اضيفت الى ما الظرفية والعامل فيها جوابها وهو
مشوا وقيل ما نكرة موصوفة ومعناها الوقت ايضا
والعايد محذوف تقديره كل وقت اضاء لهم فيه مشوا
فاضاء على الاول لا محل له لكونه صلة ومحل الجر على
الثاني ذكره السمين وقال ابو حيان في الظرما مصدرية
ظرفية وانتصاف كل على الظرف سرت اليه الظرفية
من اضافته لما المصدرية الظرفية وما مثل هذه يراد
به العموم تقول اصحبك ما در شارق تريد العموم
فكل في مثل هذا اكدت العموم الذي افادته ما
الظرفية ولا يراد مطلق الفعل والتقدير كل وقت
اضاءة **اضاء** اي البرق المذكور يقال اضاء
القمر اضاءة انار واشرق والاسم الضياء وقد تهمز الياء
وضاء ضوءا من باب قال لغة فيه والضوء بالضم

لغة

التا للافتعال من الخطف فنقلت بالبنا للمفعول
فتحة التاء الى الخاء ثم ادغمت اي التاء المنقول
فتحتها الى الخاء في الطاء ولذا لما نقل الى الخا الساكنة
حركة التا كسرت لالتقا الساكنين واتباعا للطاء
ذكره الخفاجي وقرئ ايضا يُخطَف بكسر الخا لالتقاء
الساكنين بحسب اصله الأول ايضا فانه يختطف
ثم ادغم وقرئ ايضا خطف بكسر الخاء واتباع
الباء لها اي للخا في الكسر وقرئ ايضا يتخطف
بالبنا للفاعل ونصب ابصارهم لانه متعد كما في
قوله تعالى يتخطف الناس من حولهم ذكره
الخفاجي وقرئ يخطف بضم الياء وفتح الخاء
وكسر الطاء المشددة من خطف والتضعيف فيه
للتكثير لا للتعدية ذكره شيخي زاده وقال ابن
عطية اختلف القراء في هذه اللفظة فقراجمهور
الناس يَخْطَفُ ابصارَهم بفتح الياء والطاء وسكون
الخاء على قولهم في الماضي خَطِف بكسر الطاء وهي
افصح اللغات للعرب وهي القرشية وقرأ علي
ابن الحسين ويحيى بن وثاب يَخْطَف بفتح الياء وسكون
الخا وكسر الطاء على قول بعض العرب في الماضي
خَطَف بفتح الطاء ونسب المهدوي هذه القراءة
الى الحسن وابي رجاء وذلك وهم وقرأ الحسن وابو
رجاء وعاصم والجحدري وقتادة يخطف بفتح الياء
وكسر الخاء والطاء وتشديد الطاء وهذا اصلها يختطف
ادغمت التا في الطاء وكسرت الخاء لالتقاء الساكنين
وحكى ابن مجاهد قراءة لم ينسبها الى احد يخطف بفتح
الياء والخا وتشديد الطاء المكسورة قال ابو الفتح
اصلها يختطف نقلت حركة التاء الى الخاء وادغمت

المرة من خفي يخفي كعلم يعلم او خفي يخفو كدخل
يدخل اذا لمع لمعانا ضعيفا في نواحي الغيم كما في بعض
الحواشي ولا وجه له فانه تكرار غير مناسب للمراد فالظاهر
انه اراد ظهوره واختفاءه ذكره الخفاجي قلت قوله
خفيته بفتح الخا الظاهر انها مثلثة قال في المصباح خفي
الشيء يخفى خفاء بالفتح والمد استتر او ظهر من الاضداد
وبعضهم يجعل حرف الصلة فارقا فيقول خفي عليه
اذا استتر وخفي له اذا ظهر فهو خاف وخفي ايضا ويتعدى
بالحركة فيقال خفيته اخفيه من باب رمى اذا سترته
او اظهرته وفعلته خفية بضم الخا وكسرها ويتعدى
بالهمزة ايضا فيقال اخفيته وبعضهم يجعل الرباعي
للكتمان والثلاثي للاظهار وبعضهم يعكس وقال الخفاجي
وقد فسره الفاضل المعيد بلمعان البرق واستتاره
وهو الحق فاجيب بذلك اي بقوله تعالى كلما اضاء
لهم مشوا فيه الى اخره واضاء اما فعل متعد بنفسه
فينصب مفعولا والمفعول محذوف مقدر بمعنى كلما
نور بتشديد الواو قال في المصباح النور الضوء وهو
خلاف الظلمة وانار الصبح انارة اضاء ونور تنويرا
واستنار استنارة كلها لازمة بمعنى وانار التي ينور
نيارا بالكسر وبه سمي اضاء ايضا فهو نير وهذا يتعدى
بالهمزة والتضعيف ونورت المصباح تنويرا انارته
تمم اي لاصحاب الصيب ممشى اي موضع مشي وهو
المفعول المحذوف لاضاء بمعنى نور والمستتر في نور
ضمير البرق ذكره بتمشي زادة وقال الخفاجي الممشي
محل المشي ونكره اشارة الى دهشتهم وحيرتهم
بحيث يخبطون خبط عشواء ويمشون كل ممشى اخذوه
بمعنى سلكوه قال الراغب اخذ ما اخذه اي سلك

سلكه

430

لغة كذا في المصباح لهم اي لاصحاب الصيب
يمشون يقال مشى يمشي مشيا اذا كان على رجليه
سريعا كان او بطيا فهو ماش والجمع مشاة ويتعدى
بالهمزة والتضعيف كذا في المصباح وقال في تفسير
المغني المشي تسير السهل وهو جنس لحركة المخصوصة
فاذا اشتد فهو سعي واذا ازداد فهو عدو والمشي
في القرآن لمعانة للسير كما في قوله تعالى يمشون
مطمئنين وللمضي كما في قوله تعالى فامشوا في مناكبها
وللاهتداء كقوله تعالى ويجعل لكم نورا تمشون
به وللانجرار كقوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه
وللتهيمة كقوله تعالى مشاء بنميم فيه اي في ذلك
الضوء واذا اظلم من الظلمة خلاف النور وجمعها
ظلم وظلمات مثل غرف وغرفات والظلام اول
الليل والظلما الظلمة واظلم الليل اقبل بظلامه
واظلم القوم دخلوا في الظلام كما في المصباح وفاعل
اظلم البرق ومعناه اذا زال الضوء جاء الظلام
ذكره النسفي في تفسيره وقال ابو حيان في النهر وفاعل
اظلم ضمير يعود على الليل المفهوم من سياق الكلام
عليهم اي على اصحاب الصيب قاموا هو
العامل في اذا على المشهور ومعناه ثبتوا لانهم كانوا
قياما ذكره السفاقسي استيناف اي هذه الجملة مستأنفة
استينافا بيانيا نائب استيناف كانه قيل ما يفعلون
اي اصحاب الصيب في تارتي مشي تارة وهي الحيرة
والحالة خطفون بضم الخاء المعجمة والفاء وفي اخره قاف
لمعان البرق واصله الاضطراب ومنه خفقت الراية
والسراب ذكره الخفاجي وخفيته بفتح الخاء المعجمة
وسكون الفاء وياء مثناة تحتية وهاء تانيث بزنة

اظلم من المتعدي والمزوم وفي التشبيه ايماء الي جواز
ان يحمل عليه كما يحمل النصر علي النصد في ذلك وقال
بهاء الدين ابن عقيل اذا كان اظلم متعديا فالفاعل
ضمير الله او البرق اي اظلم البرق بسبب خفائه
معاينة الطريق والظاهر الثاني علي الوجهين والاسناد
مجازي وقال شيخي زاده يعني ان اظلم يجيئ لازما
ومتعديا مثل اضاء الا ان المصنف لم يصرح بتجيئه
لازما بناء علي ظهوره وشهرته واقتصر علي ذكر مجيئه
متعديا ولذلك قال صاحب الكشاف واظلم يحتمل ان
يكون غير متعد وهو الظاهر وقال الفاضل التفتازاني
لان المتعدي لا يوجد في استعمال من يستشهد بكلامه
ولم يثبته الثقات من ائمة اللغة الا القليل جدا كما
نقل عن الازهري ان اضاء واظلم يكون لازما ومتعديا
وعن الليث يقال اظلم فلان البيت علينا اذا اسمعك
ما تكره وقال في الصحاح ظلم الليل بالكسر واظلم بمعني
عن الفراء انه اي اظلم جاء كما ذكرنا متعديا بنفسه
الي المفعول منقولا من ظلم بكسر اللام الليل بمعني
اظلم ويشهد له اي لمجيئه متعديا قراءة اظلم بضم
الهمزة علي البناء للمفعول بارجاع الضمير الي الممشي
المقدر قال ابو حيان في النهر وقوي اظلم مبنيا
للمفعول وتخريجه علي ان التقدير واذا اظلم
الليل عليهم حذف الفاعل واقيم المجرور مقامه والملحوظ
ان اظلم لا يتعدي وجعله الزمخشري متعديا بنفسه
وقال ابن عطية قرا الضحاك واذا اظلم بضم الهمزة
وكسر اللام انتهي قلت كلام ابي حيان يقتضي ان
اظلم المبني للمفعول لازما لا متعديا والمصنف
استشهد بهذه القراءة علي التعدية وان نايب

الفاعل

مسلكه ونحوه في الاساس فلا تسمح فيه ذكره الخفاجي
وقال ستمحي زاده والضمير المنصوب في اخذوه
راجع الي ممشي وقوله اخذوه اي مشوا فيه اشارة
الي ان الضمير المجرور في قوله تعالي فيه راجع الي المفعول
المحذوف بناء علي ان المقدر في حكم الملفوظ فلذا صح رجوع
الضمير اليه او اضاء فعل لازم لا ينصب مفعولا لانبغيه
قال الخفاجي لم يتردد في مجيء اضاء لازما ومتعديا
لاتفاق اهل اللغة عليه وشيوعه في كلام العرب
كقول الفرزدق
اعد نظرا يا عبد قيس لعلما ۞ اضاءت لك النار الحمار المقيدا
وامثاله مما لا يحصي وقال ابو حيان في النهر واضاء
اذا كان متعديا فالمفعول محذوف اي اضاء لهم
الطريق وعاد الضمير في فيه علي الطريق او لكون
التقدير مشوا فيه نوره فيعود علي البرق بمعني كلما
لمع لهم مشوا في مطرح اي موضع الطرح وهو القاء
الشيء وابعاده ذكره الراغب وقال الخفاجي اصل
معني الطرح محل الطرح وهو الالقاء لكنه استعمل بمعني
محل مطلقا وشاع حتي صار حقيقة فيه وهو المراد
اشار به الي بيان المعني وان في النظم مضافا لا
مقدرا نوره اي البرق وقال الكشفي في تفسيره
اضاء لازم ومتعدي ومعني الاول كلما اضاء لهم
البرق ومعني الثاني كلما اضاء البرق الطريق لهم
وقال ابن عطية ومن جعل اضاء يتعدي قدر له
مفعولا ومن جعله بمنزلة ضاء استغني عن ذلك
وقرا ابن ابي عبلة ضاء لهم بغير همز وهي لغة وفي
مصحف ابي رضي الله عنه مروا فيه وفي قراءة ابن
مسعود رضي الله عنه مضوا فيه وكذلك اي مثل اضاء

اسماء فعليها وقال شيخي زاده ثم ان المصنف جعل
اظلم المتعدي مفعولا اي ماخوذا من ظلم الليل بكسر
اللام فتكون همزة اظلم للتعدية وظاهر ان اظلم
اللازم ماخوذ منه ايضا الا ان الهمزة حينئذ تكون
للصيرورة وقال الخفاجي ويشهد له قراءة اظلم اي
يدل له دلالة بينة ناطقة تاييده قراءته مبنيا
للمجهول في قراءة شاذة منسوبة لزيد بن قطيب
وقيل عليه ان شهادة ماذكر شهادة زور ومردودة
بجواز كونه لان ما مسند الى الظرف وهو عليهم واجيب
بان عليهم يقابل لهم فان جعلا مستقرين لم يصح
ان يقوم عليهم مقام الفاعل اصلا وان جعلا صلتين
للفعل على تضمين معنى النفع والضر ففيه نظر
لانه يصلح لان يقوم مقام فاعل المضمن دون المضمن
فيه وقد يجاب ايضا بان نائب الفعل للمفعول
من المتعدي بنفسه اكثر فالحمل عليه اولى ولا يخفى
ما فيه الى اخر عبارته يعني ان الاولوية في الحكم لا الكثرة
لا تقتضي ان الشهادة له حيث لا اطراد وقال الطيبي
في حاشية الكشاف قيل فيه نظر لم لا يجوز ان يكون
مسندا اليه الجار والمجرور كقوله تعالى غير المغضوب
عليهم والجواب ان الجار والمجرور ليس صلة للظلام
بل ظرف كما في الاستعمال فاذن الاصل واذا اظلم
الليل ممشي عليهم فاسند الفعل للمفعول فاستتر فيه
ضمير ممشي فحينئذ يطابق قوله فيما سبق كلما تؤتوا
لهم ممشى اخذوا انتهى قلت والحاصل ان مجرد الاعتماد
في وجوه العربية كاف في الشهادة على عدم الخطاء
واللحن في الاعراب وما ذكر فهو وجه القراءة من
اعتمال اللزوم والتعدية كاف في الشهادة على مجيء

اظلم

الفاعل ضمير الممشى المقدر قال خروفان قيل لا
يجوز ان يكون لازما ويكون عليهم قائما مقام فاعله
اجيب بان عليهم يقابل لهم في اضاء لهم فان جعلا
مستقرين لم يصح عليهم ان يقوم مقام الفاعل اصلا
وان جعلا صلتين للفعلين على تضمين معنى النفع
والضر صلح لان يقوم مقام فاعل المضمن دون المضمن
فيه وعلى تقدير صلوحه لذلك فعطف اذا اظلم
على كلما اضاء مع كونهما معا جوابا للسوال عما يصنعون
في تارتي خفوق البرق وخفيته يقتضي ان
يكون اظلم مسندا الى ضمير البرق كاضاء على معنى
كلما نفعهم البرق باضائته افترصوه واذا ضرهم
باظلامه واختفائه دهشوا ومبنى البلاغة على
رعاية المناسبات وقال الخفاجي وتعلقه باعتبار
الضر والنفع نظرا للام وعلى ليس بشئ لانه مخصوص
بفعل الدعاء له وعليه الاترى قوله صلى الله عليه
وسلم اوقد له نار الحرب وامثاله مما لا يحصى
والضر والنفع هنا مفهوم من المنطوق من غير احتياج
للتضمين اصلا ولذا قيل انه مما يستغنى به لا دليل
انتهى قلت اختصاص اللام وعلى بفعل الدعاء غير مسلم
وانما هما للنفع والضر كما قال تعالى لها ما كسبت
وعليها ما اكتسبت فليس هذا بدعا بل هو اجار قال
المصنف في ذلك لها ما كسبت من خير وعليها ما اكتسبت
من شر لا ينتفع بطاعتها ولا يتضرر بمعاصيها غيرها
فاعتبر اللام للنفع وعلى للشر ولا دعاء في الكلام وقال
الخفاجي عند قول المصنف لها ما كسبت من خير لي
اصله اخذه من اللام وعلى الدالتين على النفع والضر
في الاصل وقال تعالى من عمل صالحا فلنفسه ومن

للامام التبريزي في شرح الديوان جعل اظلم متعديا
وذلك قليل في الاستعمال وهو في القياس جايز قياسا
على قول من قال ظلم الليل بمعنى اظلم فان ادعى
ان اظلم ههنا غير متعد وان حالي منصوب الظرف
فقوله اجليا ظلاميهما يدفعه لانه عدى اجليا الى
الظلامين وقوله عن وجه الي اضره عني به نفسه
وهو يحتمل معنيين احدهما ان يكون قد شاب
في حال كونه امرد لعظم ما لاقاه من الشدايد والاخر
ان يكون اراد فتى في سن شيخ في العقل وقولهما
اظلما اي اني صغير السن وقد شيبني عقلي ودهري
فصيرهما للعقل والدهر على ما ذكره الامام التبريزي
وتبعه بعض شراح الكشاف وجوز التفتازاني ان
يكون لارشاد الحاذلة وتاديبها في البيت الذي
قبله وجوز في الكشف ان يكون لليوم والليلة وهو
بعيد جدا والحالات الخير والشر والغنا والفقر او
الشيب والشباب وقيل هما الدنيوي والاخروي
وليس بشي وقيل هو عام في كل متقابلين خيرا وشرا
اوغنا وفقرا ومرضا وصحة اوعسرا ويسرا واسند
اظلام الى العقل لان العاقل لايطيب له عيش
والى الدهر لانه لايسالم الحرايد واجليا بمعنى كشفا
ظلامهما وامر شيب نجريد فانه اي اباتمام وان
كان من قسم المحدثين بفتح الدال المهملة من الشعرا
قال الخفاجي الشعرا على طبقات جاهليون كامرئ
القيس ومخضرمون بضم الميم وفتح الخا المعجمة وفتح
الراء المهملة تليها ميم وقال ابن خلكان انه سمع
فيه بخضرم بالخا المهملة وكسر الرا واستغربه وهو
من قال الشعر في الجاهلية ثم ادرك الاسلام كلبيد

وقد

اظلم مستعديا بنفسه لانه المدعي للمصنف وللزمخشري
وانه احتمل اللزوم فيها فلبست شهادته فيها شهادة زور
مردودة بمجرد جواز كونه لازما مسندا الى الظرف
وهو عليهم ويشهد له ايضا قول ابي تمام هي كنيته
واسمه حبيب بن اوس بن الحارث بن قيس الطائي
قبيلة الشامي مولدا وهو مع فصاحته الثابتة كان
من كبار الادباء والعلماء في عصره وديوانه مشهور
شرحه الكبار وروى عنه الاخبار والف الصولي
كتابا في اخباره واشعاره وقال الطيبي هو شامي
الاصل قدم بغداد وجالس فيها الادبا وعاشر العلما
وقد روى عنه احمد بن ابي طاهر وغيره اخبارا
مسندة ورثاه الحسن بن وهب
فجع القريض بحاتم الشعراء ٥ وغديرة وضراحبيب الطائي ٥
ما تا معا فتجاورا في حفرة ٥ وكذاك كانا قبل في الاحياء ٥
واذ كان محدثا فان الشعرا طبقات الجاهليون
مثل امرئ القيس وزهير بن ابي سلمى وطرفة والذين
ادركوا الجاهلية ثم اسلموا مثل لبيد وحسان والمتقدمون
من الاسلاميين كالفرزدق وجرير والمحدثون
كابي تمام والبحتري وابو تمام موثوق في الرواية
فلو لم يسمع من العرب لم يقبل وقال الخفاجي
والبيت المذكور من قصيدة له مدح بها عياش بن
لهيعة الحضرمي واولها ٥
تقي جمحاتي لست طوع مؤنبي ٥ وليس حبيبي ان عدلت بمصحبي ٥
احاولت ارشادي فعقلي مرشدي ٥ ام استمتِ تاديبي فدهري مؤدبي ٥
ومنها قوله ٥

هما اظلما حالي ثمت اجليا ٥ ظلاميهما عن وجه امرد اشيب ٥
الى اخرها ومن اراد ها فلينظر في ديوانه وقال

ومن البين ان اتقان الرواية لا يستلزم اتقان
الدراية وفي الكشف ان القول درايته خاصة
فهو كنقل الحديث بالمعنى وقال المحقق التفتازاني
في القول بانه بمنزلة نقل الحديث بالمعنى ليس
ببديد بل هو بمنزلة الراوي اشبه وهو لا يوجب المنع
الا ان كان من علماء العربية الموثوق بهم فالظاهر
انه لا يخالف مقتضاها وان استوفى به ولم يجعل
دليلا لم يرد عليه ما ذكر ولا ما قيل من انه لو فتح هذا
الباب لزم الاستدلال بكل ما وقع في كلام علماء
المحدثين كالحريري واضرابه فيما رووه لا فيما راوه
وقد خطؤا المتنبي وابا تمام والبحتري في اشياء كثيرة
كما هو مسطور في شروح تلك الدواوين ثم انه لا حاجة
لمخالفة الجمهور فيه مع وجود ما يغني عنه وهو ان
الازهري وناهيك به قال في التهذيب كل واحد
من اوصاف الظلم يكون لازما ومتعديا واذا جاء نهر
الله بطل نهر معقل وقد اورد عليه ايضا انه يجوز ان
يكون لازما في البيت وحالي ظرف لما انك قد عرفت
ما يدفعه وتمت في البيت ثم العاطفة زيد فيها تاء
التانيث وهو لغة فيه كربت وقيل انه مخصوص
بعطف الجمل وعن المازني انه اكثري لا كلي وانما قال
تعالى مع ذكر الاضاءة كلما وهو قوله سبحانه كلما
اضاء لهم مشوا فيه ومع ذكر الاظلام اذا وهو قوله
تعالى واذا اظلم عليهم قاموا لانهم اي اصحاب الصيب
حراص جمع حريص من حرص عليه حرصا من باب ضرب
اذا اجتهد والاسم الحرص بالكسر وحرص على الدنيا
من باب ضرب ايضا حرص حرصا من باب تعب
لغة اذا رغب رغبة مذمومة كذا في المصباح

على

وقد يقال لكل من ادرك دولتين واطلقه المحدثون
على كل من ادرك الجاهلية وادرك حياة النبي صلى الله
عليه وسلم وليست له صحبة ولم يشترط بعض اهل
اللغة نفي الصحبة وفي المحكم رجل مخضرم اذا كان
نصف عمره في الجاهلية ونصفه في الاسلام وقال
ابن فارس انه من الاسماء التي حدثت في الاسلام
وهو من قولهم لحم مخضرم اذا لم يدر من ذكر هو
ام انثى او من خضرم الشيء اذا قطعه وخضرم فلان
عطيته اذا قطعها فكانهم قطعوا عن الكفر الى الاسلام
اولان بيتهم في الشعر نقصت لان حال الشعراء
تكاملت بنزول القران كما قاله ابن فارس كجرير
والفرزدق ومولدون وهم من بعدهم كابي
تمام والبحتري ومتاخرون لكن حدث بعدهم
من شعراء الحجاز والعراق ولا يستدل بشعرهم بالاتفاق
كما يستدل بالجاهليين والمخضرمين والاسلاميين
في الالفاظ بالاتفاق واختلف في المحدثين فقيل لا
يستشهد بشعرهم مطلقا وقيل يستشهد به في المعاني
دون الالفاظ وقيل يستشهد بمن يوثق به منهم
مطلقا واختاره الزمخشري ومن حذا حذوه قال
لاني اجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه وهو قول
المصنف لكنه اي اباتمام من علما العربية اي علومها
كالنحو والصرف واللغة والمعاني والبيان فلا يبعد
بحسب الانصاف ان يجعل ما يقوله من الشعر بمنزلة
ما يرويه من الاخبار في علوم العربية قال الخفاجي
واعترض علي ما ذكر بان قبول الرواية مبني على
الضبط والوثوق واعتبار القول مبني على
معرفة الاوضاع اللغوية والاحاطة بقوانينها

من النحاة من هب الي ان اذا تدل علي التكرار كلما
" " كقوله " "
" اذا وجدت اوار الحب من كبدي " اقبلت نحو سقاء القوم اتبرد "
لان معناها كلما والتكرار الذي ذكره الاصوليون والفقهاء
في كلما انما جاء من عموم كل لا من وضعها كما يدل عليه
كلامهم وانما جاءت لتاكيد العموم المستفاد من ما الظرفية
مع مخالفته للمنقول مخالف للمعقول اما الاول
فلما سمعته واما الثاني فلان النحاة صرحوا بان كلما
في هذه الاية وامثالها منصوبة علي الظرفية وناصبها
ما هو جواب معني وما حرف مصدري او اسم نكرة
بمعني وقت فالجملة بعدها صلة او صفة وجعلت
شرطا لما فيها من معناه وهي لتقدير ما بعدها
بنكرة تفيد عموما بدليا وليس معني التكرار الا هذا
فكيف لا تفيده وضعا واما القول بان اذا وغيرها
من ادوات الشرط تفيد ذلك فليس بصحيح فان
فهم منه فهو من القرائن الخارجية واما ما اعترض
به من انه يلزم من تكرار الاضافة تكرار الاظلام
فضفلة عما ارادوه من المعني الكنائي ولا كذلك اي
كالمشي الذي هو مقصودهم التوقف عن المشي
اي الوقوف عنه وهو القيام في قوله تعالي واذا
اظلم عليهم قاموا قال شيخي زاده بخلاف التوقف
والثبات فانهم ليسوا هرا صا عليه وانما يقفون
اضطرارا لعدم تاتي المشي فلذلك قيل مع الاظلام
اذ المجرد بيان انهم يقفون وقت الاظلام من
غير ان يتعرض لكون الوقوف مهما عندهم بحيث
يتكرر ذلك منهم كلما تكرر ما يؤدي اليه ومعني قوله
تعالي قاموا اي وقفوا بقرينة وقوعه في مقابلة

مشوا

على المشي المشار اليه بقوله تعالى مشوا فيه
فكلما صادفوا من صادفت فلانا وجدته كذا في
الصحاح منه اي من المشي فرصة بالضم اسم من
تفارص القوم الماء القليل لكل منهم نوبة فيقال
يا فلان جاء فرصتك اي نوبتك ووقتك الذي
تسقي فيه فسارع له كما في المصباح انتهز وها
اي اغتنموها يقال انتهز الفرصة اي شمر لها
مبادرا قال شيخي زاده والحاصل ان كلما تدل
على تكرار الفعل عند تكرار الشرط ابدا واذا لا تدل
عليه والقوم لما كانوا متحيرين في الظلمات
مدهوشين بسببها وكان جل همتهم مصروفا الى
الخلاص منها كانوا حراصا على المشي والهرب رجاء
ان يتخلصوا عن تلك الحيرة والدهشة العظيمة
فلذلك قيل مع الاضاءة كلما حتى تدل على انهم يعدون
فرصة امكان المشي وتائبه غنيمة فلا يضيعونها
وقال الخفاجي يعني انه استعمل كلما المستعملة في
التكرار في لازم معناها كناية او مجازا وهو الحرص
والمحبة لما دخلت عليه واذا فيما لا يريدونه فضلا
عن الحرص لان الاظلام والتوقف ليس بمراد لهم
وافادة كلما التكرار مما صرح به اهل الاصول وذهب
اليه بعض النحاة واللغويين قال في المصباح كلما
تفيد التكرار دون غيرها من ادوات الشروط
نقول الى حيان لا فرق عندي بين كلما واذا من
جهة المعنى اذ التكرار مفهوم من كلما اضاء لزم منه
التكرار ايضا في اذا اظلم عليهم قاموا لان الامر دائر
بين اضاءة البرق والاظلام ومتى وجد ذا فقد
ذا فلزم من تكرار وجود ذا تكرار عدم ذا على ان

وقد اقام الدهر صعري بعد ان اقمت صعره
يريد اثبت الدهر والصعر بالصاد المهملة والعين
المهملة محركة ميل في العنق وانقلاب في الوجه الى
احد الشقين وربما كان الانسان اصعر خلقه
وهو مصدر من باب تعب وصعر خده بالتشقيل
وصاعره اماله عن الناس اعراضا وتكبرا كما في
المصباح وقال ابو حيان في النهر قاموا ثبتوا لا
يبرحون لشدة الظلمة وقال النسفي في تفسيره
القيام الانتصاب قال تعالى منها قائم وحصيد
والقيام الاستواء قال تعالى وتركوك قائما والقيام
النهوض قال تعالى اذ قاموا فقالوا ربنا رب
السموات والارض والقيام البقاء قال تعالى
ومن اياته ان تقوم السما والارض بامره والقيام
الوقوف قال تعالى واذا اظلم عليهم قاموا اي
واذا زال الضوء وجاء الظلام وقفوا ولو شاء الله
لذهب بسمعهم افرد السمع مع انه مضاف الى
جمع لما مر في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى
سمعهم الاية للامن عن اللبس فانه يطرد افراد ما حقه
الجمع اذا امن اللبس كما في قول الشاعر كلوا في بعض
بطنكم تعفوا فان زمانكم زمن خميص فذكر بطنكم
في موضع بطونكم لذلك فلو التبس مثله لم يجز كما
في نحو ثوبهم وفرسهم مما يكون منفصلا عن الشخص
كالثوب والفرس فلا يجوز اطلاق اللفظ المفرد
وارادة الجمع فلا يقال ثوبهم وفرسهم عند ارادة
الثوب والفرس حذرا عن اللبس فانه يجوز اشتراك
جماعة في ثوب واحد وفرس واحد ولان اصل
السمع مصدر سمع كعلم سمعا فاعتبر فيه الاصل والاصل

في

مشوا ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي وقف كقام
يكون في مقابلة قعدا وجلس وحينئذ ينجوز به عن
الظهور والرواج ومنه قامت السوق اي نفقت وكذا لك
اذا ركدت اي كسدت وسكنت قال في المصباح ركد
الماء ركودا من باب قعد سكن واركدته اسكنته وركد ت
السفينة وقفت فلا تجري وقام الماء اي جمد فلم
يسل ومنه قول المتنبي وكذا الكريم اذا اقام ببلدة
سال النضار بها وقام الماء قال في الصحاح قام
الماء جمد وقامت الدابة وقفت من الكلال وقال
الفراء قامت السوق نفقت وقال شيخي زاده
واستعماله بمعنى نفقت وراجت ماخوذ من القيام
بمعنى الانتصاب فهو من الاضداد كما في الحواشي
الشريفية وقال الخفاجي ومنه يقيمون الصلاة
كانها علمت وظهرت ولم تسفل فتخفى ويكون وقف
في مقابلة مشى او جرى وحينئذ ينجوز به عن
الكساد وعدم النفاق كما يقال في ضده مشت الحال
ومنه ما نحن فيه لمقابلة مشوا فليس قام في الرواج
والكساد من الاضداد في شيء كما توهم انتهى قلت
مراد القايل بالاضداد استعمال لفظ قامت السوق
بمعنى نفقت وبمعنى كسدت سواكان ذلك مجازا
او حقيقة ولا شك ان كل واحد منهما ضد الاخر ولا يشترط
في الاضداد المعنى الحقيقي بل مجرد الاستعمال قال
في المصباح الجون يطلق بالاشتراك على الابيض
والاسود وقال بعض الفقها ويطلق ايضا على الضوء
والظلمة بطريق الاستعارة انتهى ولا شك ان الاستعارة
مجاز وقال ابن عطية فاموا معناه ثبتوا لانهم كانوا
قياما ومنه قول الاعرابي

وار تعاد كذا ذكره الخفاجي والجار والمجرور متعلق
بيذهب الرعد المذكور وابصارهم بالجر معطوف على
سمعهم اي ويذهب بابصارهم بوميض اي لمعان البرق
المذكور والجار والمجرور متعلق بيذهب الثاني المقدر
قال الخفاجي الوميض شدة الشعشعة والسمعان
والقصيف والوميض مصدران او وصفان كالنذير
بمعنى انذار لذهب بهما اي بالسمع والابصار بما
ذكر من قصيف الرعد ووميض البرق فحذف من الجواب
لدلالة المفعول عليه وهو صنيع حسن وهذا جواب لو
فحذف المفعول اي مفعول شاء وهو ان يذهب
بتاويل المصدر اي انذهاب لدلالة الجواب وهو
قوله تعالى لذهب بسمعهم وابصارهم عليه اي على
المفعول المحذوف دلالة معنى بوقوعه موقعه
لفظا ولان في ذلك نوع تغيير بعد الابهام ذكره سنان
وقال شيخي زاده والباء في قوله بقصيف الرعد
وبوميض البرق اشارة الى ان جملة ولو شاء الله عطف
على مجموع الجملة الاستيناقية اعني يجعلون وما بعده
نظرا الى محصول معناها فان الاولى متعلق بالرعد
وشدة صوته والاخيرتين متعلقان بالبرق وقوة ضوئه
وقد غرضه من هذا التقرير بيان ربطها بالمعنوي
بتلك الجمل واما عطفها فعلى قوله كلما اضاء لهم مشوا
فيه وقال خسرو رد بعدم ظهور كونها جوابا للسوال
الذي كان قوله كلما اضاء لهم جوابا عنه فانقول ان العطف
لا يقتضي استقلال المعطوف في حكم المعطوف عليه
لجواز ان يكون للربط بينهما بان يكون الثاني من
تتمة الاول ويكونا مشتركين في حكم واحد كما في قولنا
السكنجبين حلو وحار والمزجلو وحامض فوجب ان

اضاء

يضم

في المصدر لا فراد لصدقه على القليل والكثير فلا يجمع
فالم يرد تنوعه كالطهارات والبيوع او على تقدير
مضاف اي بحواس سمعهم او مواضع سمعهم فيكون
السمع بمعنى المصدر لا بمعنى المصوب وسبق لتفصيل
ذلك ولان السمع يكون من الجهات كلها فهو بمعنى
الجمع ولا كذلك بقية الحواس وابصارهم جمع بصر
قال الخفاجي السمع اسم للجارحة لا مصدر وقد
علمت ما فيه وقال في تقرير النسفي اي لاذهبها
فالتعدية قد تقع بالباء ايضا ثم ذكر السمع على الوجدان
مع اضافته الجمع والى ابصار بالجمع كما مر من قوله
تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم
غشاوة وتفسير هذه الكلمات ولو شاء الله لذهب
بسمعهم وابصارهم كما ذهب بسمع قلوبهم
وابصارها وقيل ولو شاء الله لجعلهم صما وعميا
في الاخرة كما جعلهم كذلك في الدنيا وقيل ولو شاء
الله لذهب باعيان السماع والابصار منهم كما ذهب
بمنافع السماع والابصار منهم ومعرفة هذه الاقاويل
اندفع سؤال من سأل فقال لما قال تعالى
صم بكم عمي فقد نفى السمع والنطق والبصر منهم
فالمعنى تعليق اذهابها عنهم بالمشيئة لانا نقول
ما نفاه عنهم غير ما علق اذهابه عنهم بالمشيئة
وهو ما ذكرنا اي لو شاء الله اي اراد قال في المصباح
شاء زيد الامر يشاؤه شيأ اراده والمشيئة اسم
منه بالهمز والادغام غير سائغ الا على قياس من يحمل
الاصلي على الزايد لكنه غير منقول انتهى يذهب بسمعهم
متعلق بيذهب بتضعيف فعيل من القصف
واصله كسر الاجرام اليابسة وهو شدة صوته تنكر

غير تامة جعلها بالنظر لجميع ما قبلها فكانه قيل هم
محترزون من الرعد بسبب المسامع ونبذا لهون بالبرق
الخاطف والمظلام ولو اراد الله اعماهم واصمهم فلم يفدهم
ضيعهم شيئا فاشار قدس سره الى رده بان المناسبة
انما تعتبر بين المتعاطفين وعطف ما ليس بجواب
على الجواب ليس بصواب فلتكن معطوفة على جميع
ما قبلها من غير تكلف وكانه جعله من عطف القصة
على القصة لخروجه عن التمثيل فكانه قصة اخرى
وهو وان كان خلاف الظاهر اسلم من التكلف واحسن
من هذا واسلم ان يقال لا باس بان يزاد في الجواب
ما يناسبه وان لم يكن له دخل فيه فلو ان احدا قال
لك اين تسكن فقلت اسكن البصرة وانكب فيها
مكاسب واسعة واسعد بفضل مكسبي اخواني لم يعده
احد خطاء بل يستحسن اذا اقتضاه المقام الا ترى
قوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى وقوله في
الجواب هي عصاي كما سمعته غير مرة واما ما
فصصناه من قول بعض ارباب الحواشي انه
يجوز ان يكون تتمة للاول او في حكم شيء واحد
كالكتبين خل وعد فلا محصل له لان المعترض قال
ان فيه عطف ما ليس بجواب عليه ومثله لا يصح
وما ذكره من مثل الرمان حلو حامض لا يجري في
الجمل ولا يجوز عطف على الاصح عند اهل العربية
لانها في حكم كلمة واحدة لتاويله بمر ولا مساس له
بما نحن فيه وكون الجملة اعتراضية او حالية بتقدير
المبتدا او معطوفة على الجملة الاولى مع تخلل الفاصل
والمسئلة المذكورة وعدة اوجه لا وجه له ومثله فضول
عند اهل الفضل لانه لا يجدي في دفع الاعتراض الذي

هو

يضم اليه عدم كون المعطوف من تتمة المعطوف عليه
ايضا فالوجه في توجيه الربط بحيث يتخلص عن الخبط
ان يقال هذه الجملة ينبغي ان تكون معترضة على
راي صاحب الكشاف كجملة والله محيط بالكافرين
واما على راي الجمهور فاما معطوفة عليها استيناف
للاول اعني يجعلون اصابعهم وظاهر ان المعطوفة
صالحة للجواب عما كان المعطوف عليها جوابا عنه
واما حال من ضمير قالوا بتقدير وهم لو شاء الله لذهب
بسمعهم وابصارهم فان البرق الواقع فاعلا لاظلم واظلم
انما هو برق الصاعقة فيكون المعنى واذا اظلم عليهم
برق تلك الصواعق قالوا والحال انهم بحيث لو شاء
الله لذهب بسمعهم بقصيف رعد تلك الصواعق
وابصارهم بوميض برقها وقال عصام والاظهر انه
لمزيد توبيخ المنافقين حيث لم ينتبهوا الان من قدر
على ايجاد قصيف الرعد ووميض البرق واعدامهما
قادر ان يذهب بسمعهم وابصارهم فلا يرجعون
عن ضلالهم فلا حاجة الى اعتبار اذهاب السمع
بالقصيف الا ان يقال لو لم يعتبر الاذهاب بالاسباب
لكان تعلق فعل المشيئة به غريبا الا انه اظهر للشرطية
فايدة لهي الحق بالمقام وقال الخفاجي بعد ذكره
ذلك وانما قصصنا عليك جملة المقال لتعلم انه ليس
في السوق ارجال فان اردت ان تقف على حقيقة
الحال فاعلم انهم لما راوا وترك العاطف اولا لما مر
واقتران هذه بما بينهما من المناسبة بين المتعاطفين
في الجوابية غير تام بالقصيف والوميض راي
الفاضل المحقق ان العطف على الاقرب اظهر هنا
واقرب ولما راي المناسبة بين المتعاطفين في الجوابية

فيه عطف ما ليس بجواب عليه ومثله لا يصح منقوض
بقوله لا باس بان يزاد في الجواب ما يناسبه وان
لم يكن له دخل فيه وكون عطف الجزء على الجزء لا
يجري في الجمل ممنوع بنحو قوله تعالى وقال نوح
رب انهم عصوني واتبعوا من لم يزده ماله وولده
الا خسارا ومكروا مكرا كبارا وقالوا لا تذرن الهتكم
ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا
وقد اضلوا كثيرا ولا تزد الظالمين الا ضلالا فان
هذه الجمل المتعاطفة مشتركة في حكم واحد وهو قول
نوح عليه السلام وكل جملة منها جزء من مقالته وقد
صح عطف بعضها على بعض وهي جمل لا مفردات
وان اراد ان الجزء لا يعطى بمعنى واحد لا يجري في الجمل
اورد عليه اطلاق الكلمة على الجمل المفيدة كقوله
تعالى يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم
ان لا نعبد الا الله ولا نشرك به شيا ولا يتخذ بعضنا
بعضا ارباب من دون الله فان هذه الجمل الثلاث
المتعاطفة اطلق عليها كلمة كما اطلق على الرمان
حلو حامض انها كلمة بنا ويل انه من وحكمه على كون
الجملة اعتراضية او حالية بتقدير المبتدا او معطوفة
على الجملة الاولى مع تخلل الفاصل والمسئلة المقدرة
وعدة اوجه بان ذلك لا وجه له ممنوع بان لكل
واحد وجه في العربية ظاهر فكون الجملة اعتراضية
على راي صاحب الكشاف كقوله تعالى والله محيط
بالكافرين وجه صحيح في العربية وكونها حالية
بتقدير المبتدا ليس بخطاء في العربية وكذلك
عطفها على الجملة الاولى له وجه وتخلل الفواصل
ليس بمانع من صحة العطف ارايت الى قوله

تعالى

هو بصدده وما ذكره القابل بانها للتوبيخ الى اخره
محل للتوبيخ لان العطف باباه اذ لا يصح عطف
الممثل له على حال الممثل به الا ترى انه لما قصد
مثله فصل في قوله صم بكم عمي انتهى كلامه قلت
هو من عادته التعبير في الوجوه الحسان والتعبير
بما لم يكن وما كان قاتل خروا جاب عن الاعتراض
بجواز ان يكون العطف المربط بين المعطوف
والمعطوف عليه بان يكون الثاني من تتمة الاول
ويكونا مشتركين في حكم واحد لا في جميع الاحكام
نظير القول بانه قد يزيد في الجواب ما ليس به
وان لم يكن له دخل فيه كما مثل له بقوله لو ان
اجرا قال لك اين تسكن الى اخره وتمثيله بالسكنجبين
حلو وعسل بيان للاشتراك في الجزئية فالمعطوف
جزء من السكنجبين كما ان المعطوف عليه جزء اخر
منه لاشتراكه في حقيقته ولا في شيء من اوصافه
والمشاركة في الجزئية كافية في انها تناط وكذلك
قوله المزحلو وحامض ولم يقل الرمان حلو وحامض
حتى يكون تاويله انه مز وعطف حامض على
حلو في بيان طعم المز سابغ كعطف العسل على
الخل في السكنجبين لان هذا الطعم مركب من هذين
الطعمين كتركيب السكنجبين من هذين الشيئين
الخل والعسل وعطف الاجزاء بعضها على بعض
غير ممتنع في العربية واما اذا قيل الرمان حلو
وحامض التبس الكلام بانه نوعان نوع منه حلو
ونوع منه حامض فلا يكون معناه انه مز الا بحذف
العاطف حتى يصير قوله حلو حامض في حكم كلمة
واحدة لتاويله بمز وكون المعترض قال ان

لو وادات الشرط وقال الشفاقسي وشا حذف
مفعوله وهو مصدره لدلالة الجواب عليه اي ولو
شا الله اذهاب سمعهم وابصارهم والحذف والاثبات
فصيحان الا ان الحذف اكثر للدلالة واذا كانوا قد
حذفوا المسند في نحو لولا زيد للطول في الجواب
مع كون المحذوف من غير جنس المثبت فاولى
حذف الفضلة مع دلالة الجواب عليها وكون المحذوف
من جنس المثبت في الجواب الا في النبي المستغرب
فلا يكتفي فيه بدلالة الجواب بل يصرح به اعتناء
بتعيينه ودفعا لتوهم غيره لاستبعاد تعلق الفعل
به لاستغرابه كقوله اي قول ابي يعقوب الجرمي
يرثي بها جويرية بن عامر المري وفي شرح شواهد
المغني يرثي بها ابنه ليث ذكره الخفاجي وقال
شيخي زاده اي كقول البحتري يرثي ابنه ويصف
نفسه بشدة الحزن والصبر عليه وكذلك قال
خرو وقال الخفاجي وما في بعض الحواشي من انه
للبحتري كانه من تحريف الناسخ ومنها

واعددته ذخرا لكل ملمة ... وسهم الرزايا بالذخاير مولع

ومنها وهو اخرها

ولو شيت ان ابكي دما لبكيته ... عليك ولكن ساحة الصبر اوسع
واني وان اظهرت صبرا وحسبة ... وصابغت اعزائي عليك لموجع

والبكا الدمع مع الحزن او مطلق الدمع ويقال بكاه وبكى
له وبكى عليه وظاهر كتب اللغة وكلام اكثرهم
انها بمعنى وما وقع من التفرقة بين بكيته وبكيت
عليه بان الاول اذا بكى تاهلها منه والثاني اذا بكى
رحمة ورقة عليه كما في قوله ما ان بكيت زمانا
ما بكيت عليه كانه استعمال طارئ وعني ان اصل

بكيته

تعالي يطوف عليهم ولدان مخلدون باكواب
وابارين وكاس من معين لا يصدعون عنها ولا
ينزفون وفاكهة مما يتخيرون ولحم طير مما يشتهون
وحور عين بالرفع عطف علي ولدان مع تخلل جملي
بين المتعاطفين ومثله كثير جايز في العربية
وكون الجملة للتوبيخ والعطف يابياه ممنوع بان
الواو للاستيناف لا للعطف وذلك جايز في العربية
قال في معني اللبيب من اقسام الواو واو الاستيناف
نحو لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشاء ولا تاكل السمك
وتشرب اللبن فيمن رفع ونحو يضل الله فلا هادي
له ويذرهم فيمن رفع ايضا ونحو واتقوا الله
ويعلمكم الله اذ لو كانت واو العطف لانتصب
نقر ولا نتصب او جزم تشرب ولجزم نزيد كما قرأ
الاخرون ولالتزم عطف الخبر علي الامر فاذا كانت
الواو للاستيناف فليس فيه عطف الممثل له علي
حال الممثل به فسأوي قوله صم بكم عمي ولقد
تكاثر المراد به المبالغة في الكثرة لا الاستفاعلاه
وان كان هو اصله ذكره الخفاجي حذفه اي
المفعول في شاء وارادة ونصر فانهما اذا وقعت
في حيز الشرط لدلالة الجواب علي ذلك المحذوف
معني مع وقوعه في محله لفظا ولان فيه نوعا من
التفسير بعد الابهام ذكره الخفاجي حتي لا يكاد يذكر
بالبناء للمجهول اعني المفعول قال السمين ومفعوله
محذوف تقديره ولو شاء الله اذهاب سمعهم وابصارهم
وكثير حذف مفعوله ومفعول اراد حتي لا يكاد ينطق
به وقال ابو حيان في النهر ومفعول شاء محذوف
وكثيرا ما يحذف لدلالة المعني عليه خصوصا بعد

مفعول لها في الشرط لدلالة الجزاء عليه ولا ينبغي ان
يخصه ذلك بالشرط كما يوهمه بيان الشارح اعني
التفتازاني في المطول والمختصر اذ لا يفرق في
المتفطن بين قولك بمشيته هداكم اجمعين وبين قوله تعالى
فلو شاء لهداكم اجمعين مالم يكن تعلقه غريبا نحو فلو شاء اي
هداكم اجمعين لهداكم اجمعين بخلاف قوله ولو شئت ان ابكي
دما لبكيته فان تعلق المشيته ببكاء الدم غريب فلا يصح فيحذف
مفعول المشيته ولا يحذف مفعول له لانه مكسن لحذفه
فتوجه عليه انه كيف حذف الشاعر البليغ من مفعول المشيته في
مقام غرابة التعلق به ما جعله ملبسا وذفعه بقوله واما قوله
فلم يبق الشوق غير تذكري فلو شئت ان ابكي بكيت تذكري فليس منه
اي ليس مما تعلق فعل المشيته فيه مفعول غريب حتى يكون محذوف
مفعول مفعول له ملبسا اذ ليس التقدير ولو شئت ان ابكي تذكري
ابكيت تذكرا اذ البلاغة في مقام المبالغة في انه لم يبق فيه غير التذكر
ان يقول لو شئت البكاء اي شيء كان لبكيت تذكرا اذ المراد بالبكاء
في الاول الحقيقي وفي الثاني غير الحقيقي فلا يصلح تفسير الاول
لان قوله لبكيت تذكرا لا يصلح بيانا للمفعول ابكي لانه ليس التذكر
وتمام هناك وكلمة لو من حروف الشرط اعني عقد السببية والمسببية
في المستقبل بين الجملتين بعدها وتفيد الشرطية في الزمن الماضي
ولهذا قالوا في الشرط بان سابق على الشرط بلو وذلك لان الزمن
المستقبل سابق على الزمن الماضي عكس ما يتوهم المبتدئون الا ترى
انك تقول ان جيتني غدا اكرمتك فاذا انقضى الغد ولم يجي
قلت لو جيتني امس اكرمتك وقد اختلف الناس في افادتها
الامتناع وكيفية افادتها اياه فقيل انها لا تفيده بوجه وهو
قول الشلوبين وزعم انها لا تدل على امتناع الشرط ولا على امتناع
الجواب بل على التعليق في الماضي كلما دلت على التعليق في
المستقبل ولم تدل بالاجماع على امتناع ولا ثبوت وتبعه على هذا

ع

القول

بكيته بكيت منه وبكى يتعدى للمبكى عليه بنفسه
وباللام وعلى واما المبكى به فانما يتعدى اليه بنفسه
فتعديته للذم هنا لجعله بمعنى الصب مجازا
واما تضمينه على ما قالوه هنا ففى اجرائه فى
الضمير المتصل على المشهور فيه خفاء وقال
السفاقسى قال الزمخشرى ولقد تكاثر هذا الحذف
فى شاء وأراد حتى لا يكاد يرى له الا فى الشعر المستغرب
كقوله
ولو شئت ان ابكى دما لبكيته عليه ولكن ساحة الصبر اوسع
وكقوله تعالى لو اراد نا ان نتخذ لهوا ولو اراد الله
ان يتخذ ولدا وقال صاحب التبيان ان السامع
منكر لذلك او كالمنكر فيقصد الى اثباته عنده فان
لم يكن منكرا فالحذف وقيل انما حسن ذكره فى الاية
واثبت لعود الضمير عليه اذ لو لم يذكر لم يكن الضمير
ما يعود عليه قلت ملخصه ان حذف مفعول شاء
واراد مع لو هو الغالب وذكره لاحد ثلاثة اوجه
اما للاستغراب وهو قول الزمخشرى واما لكونه
منكرا او كالمنكر قاله صاحب التبيان واما لعود الضمير
عليه وفى هذا الثالث نظر لان الضمير لم يعد عليه
وانما عاد على معمول محموله وهو ما فى البيت ولهوا
فى الاية وايضا فالاية الاخرى وهى لو اراد الله
ان يتخذ ولدا ليس فيها ضمير يعود عليه ولا على معموله
وقال المولى عصام فى المطول ثم الحذف اما للبيان
اى للاظهار بعد الابهام اى للاخبار كما فى فعل المشيئة
اى كما شاع فى فعل المشيئة ولم يقل فى المشيئة ليعلم
انه لا يخص بلفظها بل يوجد كلما وجد الفعل سواء
ذكر بلفظها او بلفظ الارادة او غير ذلك فانه يحذف

وهو المجيء مثلا عند انتفاء لازمه وهو الاكرام قال
شيخي زاده يعني انهم اختلفوا في ان كلمة لو لانتفاء
الاول لانتفاء الثاني لانتفاء الاول او انها لانتفاء
الاول لانتفاء الثاني فذهب جمهور النجاة الى الاول
وقال ابن الحاجب بل هي لانتفاء الاول لانتفاء الثاني
واختار المصنف ما قاله ابن الحاجب ولو ضيح المقام
ان كلمتي ان ولو مشتركتان في كونهما حرفي شرط وحرف
الشرط كل حرف دخل على جملتين فعليتين فجعل تحقيق
مضمون الجملة الاولى سببا لتحقق مضمون الثانية
والفرق بينهما ان كلمة لو ان تفيد ارتباط الجزا بالشرط
في الاستقبال وان دخلت على الماضي وكلمة لو تفيد
ارتباطها به في الماضي على سبيل التقدير وان دخلت
على المستقبل فمعنى قولك ان اكرمتني اكرمتك
تعليق تحقق مضمون الثانية في الاستقبال بتحقق
مضمون الاولى فيه ومعنى قولك لو اكرمتني اكرمتك
تعليق مضمون الثانية في الماضي بتحقق مضمون
الاولى فيه على سبيل التقدير فيجب ان يكون كل واحد من
مضمون الجملتين منتفيا غير متحقق اما عدم مضمون
الاولى فظاهر لانه معتبر التحقق بكلمة لو واما عدم
تحقق مضمون الثانية فلانتفاء ما هو شرط تحققه وهو
تحقق مضمون الاولى في الواقع وقد تحقق تقرر انه
غير متحقق فيه بل هو مقدر التحقق واذ قد تبين انتفاء كل
واحد من مضمونيهما فلبيني ان انتفاءهما سبب لانتفاء
الاخر فنقول من ذهب الى انها لانتفاء الثاني لانتفاء
الاول نظر الى ان تحقق مضمون الاولى لما كان سببا
لتحقق مضمون الثانية كان انتفاء مضمون الاولى
في الخارج سببا لانتفاء مضمون الثانية فيه ضرورة ان انتفاء
العلة في الخارج علة لانتفاء المعلول فيه فاذا قيل لو جيتني

لاكرمتك

القول ابن هشام الخضراوي وهذا الذي قاله كانكار
الضرورة اذ فهم الامتناع منها كالبديهي فان كل من
سمع لو فعل فهم عدم وقوع الفعل من غير تردد وقيل
تفيد امتناع الشرط وامتناع الجواب جميعا وهذا هو
القول الجاري على السنة المعربين ونص عليه جماعة من
النحويين وهو باطل بمواضع كثيرة منها قوله تعالى ولو اننا
نزلنا اليهم الملئكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شئ
قبلا ما كانوا ليومنوا ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام
والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وبيان
ان كل شئ امتنع ثبت نقيضه فاذا امتنع ما قام ثبت قام
وبالعكس وعلى هذا فيلزم على هذا القول في الآية الاولى
ثبوت ايمانهم مع عدم نزول الملائكة وتكليم الموتى
وحشر كل شئ عليهم وفي الثانية نفاد الكلمات مع عدم
كون كل ما في الارض شجرة اقلام تكتب الكلمات وكون البحر
الاعظم بمنزلة الدواة وكون السبعة الابحر مملوءة مدادا
وليس كذلك البتة وقيل انها تفيد امتناع الشرط خاصة
ولا دلالة لها على امتناع الجواب ولا على نبوته ولكنه ان
كان مساويا للشرط في العموم كما في قولك لو كانت الشمس
طالعة كان النهار موجودا لزم انتفاؤه لانه يلزم من
انتفاء السبب المساوي انتفاء مسببه وان كان اعم كما في قولك
لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجودا فلا يلزم انتفاء
الغير المساوي منه للشرط وهذا قول المحققين وتمامه في
معني اللبيب وظاهرها اي الظاهر من معنى لو الدلالة
بحسب المعنى على انتفاء الاول وهو فعل الشرط لانتفاء الثاني
وهو جواب الشرط فانتفاء فعل الشرط سبب لانتفاء جواب الشرط
كقولك لو جاءني زيد لاكرمته فانتفاء اكرامه سبب انتفاء
مجيئه ضرورة فمنصوب المفعول له من اجله انتفاء الملزوم

في اسماعهم قال ابن عطية وحكي النقاش ان من
العلماء من قرا باسماعهم وقرا ابراهيم بن ابي عبلة ولو
شاء الله لاذهب اسماعهم وابصارهم وخص الاسماع
والابصار لتقدم ذكرها في الاية كقوله تعالى ولا تلقوا
باديكم بزيادة الباء الى التهلكة والاصل ولا تلقوا ايديكم
فكما ان الاصل في هذه الاية لاذهب اسماعهم وقال
ابو حيان في النهر وقرئ باسماعهم وقال السمين وقرئ
لاذهب فتكون الباء زايدة او يكون فعل وافعل بمعنى
ونحوه تنبت بالدهن وقال ابن الجوزي في زاد
المسير في التفسير قال مقاتل معنى الاية لو شاء لاذهب
اسماعهم وابصارهم عقوبة لهم وقال الخفاجي
اما على زيادة الباء لتاكيد التعدية او على ان اذهب
لازم بمعنى ذهب كما قيل بنحوه في تنبت بالدهن وفي
قوله ولا تلقوا بايديكم اذ المجموع بين اداتي تعدية
لا يجوز واسماعهم جمع سمع وفي نسخة سمعهم مفردا
ويجوز ان يقدر له مفعول اي لاذهبهم وهو اقرب
وفايدة هذه الجملة الشرطية وهي قوله تعالى
ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم يعني ان
اذهاب الله تعالى لمثله ليس بشيء في جنب مشيئته
وقدرته فاي فايدة في ذكره ابداء اي اظهار المانع
لذهاب سمعهم وابصارهم اي الذي منع من ذلك وهو
المشيئة الالهية والمانع هنا انتفاء شرط وهو تعلق
مشيئة الله تعالى به لان ما شاء كان وما لم يشاء
لم يكن مع قيام اي ثبوت ما يقتضيه اي يقتضي ذهاب
ذلك ويوجبه وهو الرعد والبرق كما يدل عليه ما
قبله من الاية ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده
اظهار المانع هو عدم المشيئة مع قيام السبب المقتضي

لاكرمتك معلقا الاكرام بالمجئ مع القطع بانتفاء المجئ
في الخارج وتقدير وقوعه فيه كان اللازم انتفاء
الاكرام في الخارج ايضا وان لم يكن العلم بانتفاء
الاول سببا للعلم بانتفاء الثاني بناء علي ان
العلم بانتفاء الثاني السبب الخاص لا يستلزم العلم
بانتفاء الحكم مطلقا لجواز ان يتحقق بسبب اخر
ومن ذهب الي انه لا انتفاء الاول لانتفاء الثاني
نظر الي ان العلم بانتفاء الثاني يستلزم العلم
بانتفاء الاول ضرورة ان العلم بانتفاء المسبب
يدل علي انتفاء الاسباب كلها قال قوله تعالي
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا انما سيق ليستدل
بامتناع الفساد علي امتناع تعدد الالهة دون
العكس اذ لا يلزم من انتفاء التعدد انتفاء الفساد
فعلي هذا يكون قوله تعالي ولو شاء الله لذهب
بسمعهم استدلالا علي انتفاء الملزوم وهو المشيئة
بانتفاء اللازم الذي هو عدم الاذهاب وقال
السفاقسي عبارة سيبويه في لو انها حرف لما كان
سيقع لوقوع غيره وهو احسن من قول غيره من
النحويين انها حرف امتناع لامتناع لاطراد تفسير
سيبويه وانتقاض تفسيرهم بنحو لو كان هذا
انسانا لكان حيوانا اما اطراده علي تفسير سيبويه
فظاهر لان المعني حينئذ ثبوت الحيوانية علي
تقدير ثبوت الانسانية وهو صحيح لان الاخص
يستلزم الاعم واما انتقاضه علي تفسيرهم فلا يلزم
ان ينتفي الحيوانية لانتفاء الانسانية وهو باطل
لانه لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم وقرئ
بالبناء للمفعول لاذهب بسماعهم بن زيادة الباء

الله

لا تؤثر هو الله تعالى لا تلك الاسباب قال تعالى
وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا
لكم وقال تعالى قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم وتارة
بنسب التاثير الى الاسباب باذن الله تعالى اى
بقدرته وامره قال تعالى كم من فئة قليلة غلبت فئة
كثيرة باذن الله وقال تعالى حكاية عن عيسى عليه
السلام ورسولا الى بني اسرائيل اني قد جئتكم بآية من
ربكم اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه
فيكون طيرا باذن الله وابرأ الاكمه والابرص واحيي
الموتى باذن الله وقال تعالى عن عيسى عليه السلام
ايضا واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ
فيها فتكون طيرا باذني وتبرأ الاكمه والابرص باذني
واذ تخرج الموتى باذني والتنبيه على ان وجودها
اي المسببات المذكورة مرتبط باسبابها بحيث لا تتخلف
شرعا في الاسباب الشرعية وعقلا في الاسباب العقلية
وعادة في الاسباب العادية وفي نسخة مرتبطا بالنصب
حال من وجودها واقع وجودها المذكور لقدرته
تعالى ومن جملة الاسباب العادية قدرة المكلفين
وارادتهم على ما كلفوا به شرعا من الاعمال والتروك
مرتبط وجود مسبباتها بها واقع وجود مسبباتها بقدرة
الله تعالى وارادته لا بقدرة المكلفين وارادتهم قال
الله تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه يعني لو شاء عدم فعلهم
لما فعلوه بقدرته الحادثة وارادته الحادثة لان جزءهم
الاختياري لا تاثير له الا بمشيئة الله تعالى وقال
صلى الله عليه وسلم في خطبته لنكاح فاطمة لعلي
رضي الله عنهما الحمد لله المحمود بنعمته المعبود لقدرته
المطاع بسلطانه الى اخر الخطبة المذكورة في شرح شمايل

الترمذي

وهو الرعد القاصف والبرق الخاطف وقال
الخفاجي وما قيل على المصنف من ان ما ذكره يناقض
قوله قبله ان لو ظاهرة الدلالة على انتفاء الاول
لانتفاء الثاني بجعله مشيئة الله تعالى شرطا
والظاهر انتفاء الشيء لانتفاء شرطه لا عكسه
كما مر واجيب عنه بان لو هنا استدلالية تفيد
ان العلم بانتفاء المشروط الثاني الموجود السبب
الموقوف على الشرط يوجب العلم بانتفاء الشرط
فلا تناقض والتنبيه بالرفع معطوف على ابداء
المانع يعني ان فايدة هذه الشرطية شيئان
الاول ابداء المانع والثاني تنبيه السامع على
ان تاثير الاسباب جميع سببيتها في مسبباتها
سواء كانت اسبابا شرعية كامتثال الاوامر الشرعية
واجتناب النواهي فان ذلك سبب لرضا الله
تعالى ودخول الجنة كما ان ترك ذلك الامتثال
والاجتناب سبب لغضب الله تعالى ودخول
النار او كانت اسبابا عقلية كترتيب المقدمات
لتحصيل النتايج واستعمال الفكر والخيال في
ادراك الكليات والجزئيات او كانت اسبابا
عادية كاستعمال النار في الحرق والانضاج
والتسخين والقطع في الحديد ونحوه واستعمال
الادوية في ازالة الامراض والاغذية في ابقاء
الصحة ونحو ذلك من اسباب الخوف والامن
والموت والحياة ومعنى تاثير هذه الاسباب في
مسبباتها ظهور الاثر عند استعمالها مشروطا بمشيئة
اي الله تعالى فان شاء سبحانه ظهر ذلك الاثر
من الاسباب في مسبباتها وان شاء لم يظهر والمظهر

من الاشياء الممكنة مطلقا قدير بصيغة المبالغة
مؤكدا بان وباسمية الجملة كالتصريح به اي بما نبه عليه
بالشرطية من ان وجود المسببات واقع بقدرته تعالى
يعني ان قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير كالتاكيد لما
قبله فلذلك لم يعطف عليه وانما قال كالتصريح ولم
يقل تصريح بنا على ان ما نبه عليه بما قبله اخص مما
يدل عليه بهذه الاية وذلك لان ما قبله انما يدل على
ذهاب سمعهم وابصارهم لكونه مشروطا بمشيئة الله
تعالى واقع بقدرته وهذه الاية تدل على شمول
قدرته لجميع الاشياء فلا تكون تصريحا بما نبه عليه
بما قبلها بل كالتصريح به من حيث ان ذهاب السمع
والبصر داخل في جملة الاشياء التي حكم بشمول القدرة
اياها ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي قال كالتصريح
لانه عام في جميع المقدورات فيدخل القدرة على ما
ذكر واذهابه دخولا اوليا فهو كالاثبات بالبرهان
والتنوير بالبينة لان القادر على الكل قادر على
البعض ومثل التقرير اي التثبيت من اقره في مكانه
فاستقر واقررت هذا الامر واقرت الناقة اذا
ثبت حملها وقررت عنده الخبر حتى استقر ذكره
في الصحاح كذا اي لما نبه عليه قال الخفاجي ضمير به
ولد للتنبيه لا يقال لا يلزم من قدرته على شئ وقوعه
بقدرته لتغاير معناهما اي معنى القدرة والوقوع
لانا نقول لما ثبت انه لا يجوز وقوع مقدورين
من قادرين مؤثرين ببرهان التمانع وثبت قادر
على كل شئ لزم ان لا يكون غيره قادرا مؤثرا فكل شئ
واقع بقدرته وقدرته تابعة لمشيئته في التاثير
فثبت ان كل شئ واقع بمشيئته والشئ في حقيقته

يخص

الزمزمي للشيخ ابن حجر الهيثمي وبخلق الله تعالى القدرة
والارادة للمكلفين يرتفع عنهم اسم الجبر ويثبت لهم
الاختيار الحادث الذي لا تاثير له الا بمجرد النسبة
كما في الاسباب كما ذكرنا فيصح ان يقال العبد المكلف
القادر المريد المختار يعمل اعمالا صالحة او فاسدة بان
الله تعالى ويقال ايضا خلق الله تعالى للعبد المكلف
القادر المريد المختار اعمالا صالحة او فاسدة بقدرته
التي خلقها له وارادته واختياره المخلوق له وتارة
يضمر هذا في القران وتارة يظهر كما قال تعالى ا انتم
ماتحرثون اي باذننا ا انتم تزرعونه ام نحن الزارعون
اي بكم وبخوذلك وقال الخفاجي لان التاثير لو لم
يكن مشروطا بمعنى بمشيئة الله تعالى لما تخلف للاثر
عن المؤثر القوي من الرعد والبرق والصواعق
في ظلمات متراكمة وبيان للحكم في مادة بيان له في
سايرها لاشتراكها في العلة وتاثير الاسباب وقيام
المعنى المقتضي بناء على الظاهر وجري على العادة
التي اجراها الله تعالى فلا يقال لانه لبس علي ما ينبغي
لان الاسباب لا تاثير لها في المسببات وليس التاثير
لغير الله تعالى عند اهل الحق ودلالتها على الوقوع
بقدرته لان المشيئة سواء كانت مرادفة للارادة
او لا شانها ترجيح احد طرفي المقدور من الفعل
والترك على الاخر فيستلزمها وان كان بينهما فرق ظاهر
ولهذا كان قوله ان الله على كل شئ قدير مقررا لما
قبله فسقط ما قيل من ان وجودها بقدرته على هذا
الوجه لا يفهم من الشرطية المذكورة وانما المفهوم منها
توقف وقوعها على المشيئة وعدم تخلفها عنها وقوله
تعالى بعد ذلك إِنَّ اللَّهَ ۝ اي تحقيقا عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

نقل يراد في الموجود ومن فسر الشيء بما يصح ان يعلم ويخبر
عنه من المعتزلة يجوز اطلاقه على الموجود القديم
والحادث وعلى المعدوم الممكن والمستحيل لان كلا منها
يصدق عليه تعريف الشيء وبعضهم يطلقه على الموجود
والمعدوم الممكن بناء على انه يفسر الشيء بالثابت المتيقن
في الخارج ويجعل الثبوت اعم من الوجود حيث يصدق
به المعدوم الممكن حال عدمه او بما يصح ان يوجد وعلى
التقديرين لا يصح اطلاقه على الممتنع فان قيل كيف
يصح القول بان الشيء يعم المستحيل في الخارج عند المعتزلة
مع ان الكتب الكلامية مشحونة بان الممتنع في الخارج
منفي لا تيقن له في الخارج اصلا بالاتفاق والخلاف
بيننا وبين المعتزلة ليس الا في المعدوم الممكن فانه
شيء عندهم لا عندنا واما المستحيل فليس بشيء اتفاقا
قلنا ذلك الخلاف ليس نزاعا لفظيا متعلقا بلفظ
الشيء هل يصح اطلاقه على المعدوم الممكن ام لا بل هو
نزاع معنوي متعلق بالشيئية بمعنى التيقن والثبوت
في الخارج على معنى ان المعدوم الممكن هل يصح ان
يوصف بالشيئية بالمعنى المذكور ام لا فذهبت المعتزلة
الى جوازه فلا شاعرة والحكماء الى عدم جوازه بخلاف
المذكور ههنا فانه بحث لغوي متعلق باطلاق
اللفظ ومرجعه الى النقل والسماع عن اهل اللغة ولا
منافاة بين القول بصحة اطلاق لفظ الشيء على
المستحيلات بحسب الوضع اللغوي وبين القول
باختصاص الشيئية بمعنى التيقن والتميز في الخارج
بالمعدوم الممكن والموجود الخارجي لانه اي الشيء
في الاصل اي في اللغة قبل ان اطلاق المذكور مصدر
قولك شاء يشاء شيأ من باب قال كما في المصباح

قال

يختص بالموجود وان اطلق مجازا اوليا على المعدوم
الممكن فان قوله تعالى انما امرنا لشئ اذا اردناه ان
نقول له كن فيكون سماه شيا قبل ان يكون بالامر
باعتبار انه يؤول الى الشيئية كما في قوله سبحانه
اراني اعصر خمرا اى ما يؤول اليه الخمرية والكلام
في استعماله في حقيقة معناه لا في معناه المجازي
قال الخفاجي الكلام في شئ وتفسيره من جهتين
ومقامين فالاول في تحقيقه عند المتكلمين فانهم
اختلفوا في ان المعدوم الممكن هل هو ثابت وشئ
ام لا وفي انه هل بين الموجود والمعدوم واسطة
ام لا والمذاهب اربعة حسب الاحتمالات اعني اثبات
الامرين او نفيهما او اثبات الاول ونفي الثاني او
بالعكس وذلك لانه اما ان يكون المعدوم ثابتا او لا
وعلى التقديرين اما ان يكون بين الموجود والمعدوم
واسطة اولا والحق نفيها ولهم تردد في اتحاد مفهوم
الوجود والشيئية والكلام فيه مرتبط بالوجود الذهني
ايضا فعلى هذا هل يختص بالموجود او يشمله ويشمل المعدوم
الممكن قولان والثاني في تحقيقه لغة وهو يقع على كل
ما اخبر عنه سواء كان جسما او عرضا ويقع على القديم
وعلى المعدوم والمحال فهو اعم العام كما في الكشاف
وقال شيخي زاده يعني ان لفظ الشئ عند الاشاعرة يطلق
على الموجود فقط فكل شئ عندهم موجود وكل موجود
شئ فالشيئية عندهم تساوي الوجود وتساويه
واما كونهما مترادفين بان يتحد مفهوماهما فهم مترددون
في ذلك بل ربما يدعون نفيه بناء على ان قولنا السواد
موجود يفيد فايدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد
شئ فلذلك قال المصنف انه يختص بالموجود ولم

فالمشيئة من الله هي الايجاد ومن الناس الاصابة والمشيئة
من الله تقتضي الوجود ولذا قيل ما شاء الله كان بخلاف
الارادة وارادة الانسان قد تحصل من غير ارادة الله
ومشيئته لا تكون الا بعد مشيئة الله كما قال تعالى
وما تشاؤن الا ان يشاء الله ولذا يقال ان شاء الله
دون ان اراد الله فقول المصنف يختص بالموجود
اراد به بيان معناه عند المتكلمين بناء على المشهور
من مذهب اهل السنة خلافا للمعتزلة فانه عندهم
يشمل الموجود والمعدوم الممكن بناء على القول بانه
ثابت وان الثبوت اعم من الوجود وحينئذ اي
حين اذا طلق بمعنى اسم الفاعل وهو الشائ يتناول
الباري تعالى فانه يصح اطلاقه على الله تعالى
لقيام المشيئة به ولانه موجود واجب الوجود كما قال
تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله ولقوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه فان الاصل في الاستثناء ان
يكون متصلا واشار المصنف الى الرد على ابن الجهم
ومن تابعه في منع اطلاق شيء على الله تعالى لقوله
تعالى ان الله على كل شيء قدير ولو كان شيئا لدخل
تحت القدرة وهو مناف لانه واجب الوجود وجوابه
بان الذي في الاية بمعنى والذي يطلق عليه تعالى
بمعنى اخر وهو عام مخصوص بالعقل ذكره الخفاجي
واطلق الشيء ايضا بمعنى شيء بضم الميم وفي اخره همزة
وقد تبدل ياء وتدغم اسم مفعول بوزن معيب
ومهيب ذكره الخفاجي قلت الظاهر انه بفتح الميم وكسر
الشين المعجمة واصله شيوء كمعيوب ومهيوب بصيغة
اسم المفعول ثم خفف وادغم اخرى اي تارة اخرى
اي شيء وجوده على معنى ان غيره شاء وجوده وما اي

قال في القاموس شئته اشاؤه شيا ومشيئة وشاة
ومشائية اردته والاسم المشيئة كشيعة وكل شئ بمشيئة
الله تعالى والشي معروف وجمعه اشياء واشياوات
واشاوات واشاوي فان قوله والشي معروف
اشارة الى انه مصدر واسم فاعل وفي الصحاح قال
الفراء اصل شئ شيئ مثل شيع فجمع على افعلاء مثل
هين واهوناء ولين والياء ثم خففت فقيل شئ
كما قالوا هين ولين فقالوا اشياء فحذفوا الهمزة الاولى
واطلق بالبناء للمفعول بمعنى شاء اسم فاعل كما مر
واصله شايئ فاعل اعلال قاض فهو مصدر اطلق على
الفاعل وهو من قامت به المشيئة كعدل بمعنى عادل
ولذا فسر بمريد ثم شاع حتى صار حقيقة فيه ومن
قامت به المشيئة موجود لا محالة ذكره الخفاجي
تارة اي في مرة واطلق في مرة اخرى على كل ما اخبر
عنه وحينئذ يشمل المستحيل اعني لغة كما قدمناه
وقال ابن الكمال في تفسيره ولا اختصاص للشئ بالموجود
كيف وهو اعم العام يقع على الواجب والممكن
والممتنع نص على ذلك سيبويه حيث قال في كتابه
ان الشئ يقع على كل ما اخبر عنه وخص ههنا بالممكن
بدليل العقل وقرينة القدرة اذ القدرة هي صفة
الافعال المتضادة على نسبة متساوية والواجب
راجح الوجود والممتنع راجح العدم فلا يمكن تساوي
الطرفين الذي هو شرط تعلق القدرة الا في الممكن فكانه
قيل على كل شئ ممكن قدير وقال الخفاجي وما ذكره
المصنف برمته ماخوذ من كلام الواحد وفيه المشيئة
عند المتكلمين كالارادة سواء وعند بعضهم اصل المشيئة
ايجاد الشئ واصابته وان استعمل عند فاني موضع الارادة

الى الكامل فشيئه الله لما شاء وجوده تصيره موجودا
في الجملة ولو في المستقبل والمراد بيان المناسبة بين
المنقول والمنقول عنه وكلها اعتذارات اعظم
من الجنايات وتطويل بغير طايل وتحصيل لغير حاصل
وانت بعد ما عرفت ان الخلاف في اطلاقه على المعدوم
الممكن وما يوجد في المستقبل قبل وجوده معدوم
فلا يكون بيننا وبينهم على ما ذكره المصنف خلاف
اصلا والذنب اوقعه فيما وقع فيه كلام الراغب انتهى
ما ذكره الخفاجي قلت مراد المصنف تقرير اطلاق
الشيء بمعنى المشيء اسم مفعول يعني انه مشيء وجوده
ومعلوم ان ما شاء الله وجوده لايشاء وجوده الا مجردا
بزمان مخصوص على ترتيب مخصوص بينه وبين
ما تقدمه وما تاخر عنه لان ذلك المشيء محدود ايضا
والمكان والزمان وجميع ما بينهما اشياء مقدرة بمقادير
معلومة عند الله تعالى قال تعالى وكل شيء عنده
بمقدار قال المصنف بقدر لايجاوزه ولا ينقص
عنه كقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر فانه تعالى
خص كل حادث بوقت وحال معين وهيأ له اسبابا
مسوقة اليه تقتضيه ذلك وقال المصنف في قوله
تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه اي وما من شيء
الا ونحن قادرون على ايجاده ولكونه اضعاف ما وجد
منه فضرب الخزائن مثلا لاقتداره او مشيئته مقدورة
بالاشياء المخزونة التي لا يحوج اخراجها الى كلفة واجتهاد
وما تنزله من بقاع القدرة الا بقدر معلوم حدته
الحكمة وتعلقت به المشيئة فان تخصيص بعضها بالايجاد
في بعض الاوقات على بعض الصفات والحالات
لابد له من مخصص حكيم انتهى ما ذكره المصنف فقوله

هنا

الامر الذي شاء الله وجوده ورجحه على عدمه فهو
موجود بمجرد المشيئة المضافة الى قوله الحق الذي
هو امره تعالى كما قال سبحانه انما امرنا لشيء اذا
اردناه اي شيئناه ان نقول له كن فيكون في الجملة
اي في زمان من الازمنة وهو وقت وجوده المعين
المرتب المقسط من اسمه تعالى المقسط وهو كلام
حسن قال الخفاجي لا يخفى ما في كلامه من الخرق
الذي اتسع على الراقع وان غفل عنه كثير ممن شرحه
ولنحكي ما قاله اولا ثم نبين ما فيه فنقول من الناس
من قال المراد انه مقدر الوجود في وقت معين
له او في علم الله تعالى وفيه رائحة من الاعتزال
لقوله بانه يطلق على المعدوم وانما تكلفه ليخرج
المستحيل الذي سماه المعتزلة شيئا وانما يسمى قبل وجوده
شيئا باعتبار ما يؤل اليه وما في الانتصاف من انه
يسمى اولا وجوده شيئا بلا خلاف ليس بشيء لمن
عنده انتصاف وقيل انه من منزلك الاقدام لما ترى من
تحرير محل النزاع بين المعتزلة واهل السنة والفرق
بين كلامهم واهل اللغة والمصنف خلط ذكر خلطا
لا يخفى ووجهه انه اراد ان الشيء في اصل اللغة مصدر
اطلق بمعنى شاء ومشيء وكلاهما موجود اما الاول
فظاهر واما الثاني فلان ما تعلقت به المشيئة فهو
موجود فثبت ان الشيء مختص بالموجود وان اراد
ان الشيء بمعنى المشيئة يختص بالموجود وافق الجمهور
الا ان اثبات تعليله المذكور دونه خرط القتاد ولعل
مراده هو الاول وقيل انه جواب عما يرد عليه من
ان طرف العدم من الممكن قد يقع متعلقا للمشيئة
كالاعدام بعد الايجاد بان المشيئة اذا اطلقت تنصرف

والايجاد بالموجود بعد وجوده انتهى قلت تعلق
القدرة بالممكن ليس مخصوصا بحال عدمه فقط بل بحال
عدمه لايجاده وحال وجوده لاعدامه على طبق المشيئة
وهو تعلق واحد فالممكن لاتعين له في نفس وقت
وجوده اصلا الا على سبيل الوهم العقلي وهو تعلق
قبل وقت وجوده لعدم تقديره واحاطة العلم به
قبل وقته فلا يسمى شيئا الا بالوهم قبل وقته وهو
في وقته موجود بلا ريب فالشيء هو الموجود في
وقته واذا تخيله احد قبل وقته وجده معدوما بعدمه
الاصلي وليس بممكن لعدم تقديره فيه فليس في علم
الله ولا تقديره شيء لان الشيء اسم للموجود ولا يحل
موجود في موجود وانما في محله معلوما ته وفي تقديره
مقدوراته وليست اشياء حتى توجد في انفسها بقدرة
تعالى فهو تعالى على كل شيء موصوف بالمشيئة
عندنا قدير وياتي قريبا الجواب عما ذكره هنا ودفع
هذا الاشكال في كلامه الاتي وتسمية المعدوم
القابل للوجود باعتبار تحقق وجوده في وقته
المعلوم موجودا واطلاق اسم الشيء عليه سائغ في
العربية على طريقة المجاز الاولى كما قدمناه وقال
الخفاجي انه اي الاستدلال بالايتين مبني على
ان العدم لايحتاج الى المشيئة بل عدم مشيئة الوجود
كاف في العدم فان علة عدم المعلول عدم علته وهذا
هو الباعث له على تقديره اي تقرير هذا الكلام
في نحو قوله تعالى ولو شاء الله ما اقتتل الذين
من بعدهم ولو شاء هداهم انتهى قلت ياتي قريبا
في بيان معنى القدرة الالهية انها هي التمكن من
ايجاد الشيء لا في اخره ويؤيده قوله تعالى انما امرنا

لشيء

هنا وما شا الله وجوده يعني شا قديما في الازل
وجوده المحدود بالزمان والمكان والكمية والكيفية
فهو موجود اي في ذلك الزمان والمكان على طبق
ما هو محدود به من غير شك ولا شبهة بالا تفاق
غاية الامر اذ قوله فهو موجود يوهم انه موصوف
بالوجود في الازل حالة عدمه وهو مذهب المعتزلة
في ثبوت المعدوم الممكن وهو خلاف مذهب اهل
السنة ولكن هذا الوهم مدفوع من كلام المصنف بكلام
المصنف كما ذكرنا ويحسن لما عتقاد في المصنف لانه
من ايمة اهل السنة والراغب الذي تبعه المصنف
من كبار العلما فلا يحمل كلامه على خلاف مذهب اهل
السنة ايضا وان اوهمه ايهاما بعيدا وحمل الكلام على
المحامد الحسنة خصوصا في كلام علماء اهل السنة من
الادب اللازم لا سيما في الامر المتفق عليه المصرح
بخلافه مما يوهم ذلك في محل اخر وعليه اي يدل عليه
اي على كون ما شا الله وجوده المخصوص المحدود بما
ذكر فهو موجود كذلك بخصوصه وحدوده قوله
تعالى ان الله على كل شي اي مشئ بصيغة اسم المفعول
قدير فالشي في هذه الاية بمعنى المشئ اسم مفعول
لا اسم فاعل بمعنى الشاي وهو المراد وقوله تعالى
الله خالق كل شي اي مشئ اسم مفعول لا شاء اسم
فاعل فيهما اي الايتان على عمومهما المستفاد من
كلمة كل الموضوعة للشمول افرادما اضيفت اليه
وقال الخفاجي ثم ان ما ذكره يعني المصنف من قوله
وعليه قوله تعالى الى اخره هو دليل لهم يعني للمعتزلة
على ان المعدوم الممكن شي لا دليل لنا على ان المعدوم
الممكن ليس بشي لاستحالة تعلق القدرة والخلق

يصح ان يعلم ويخبر عنه قاله سيبويه وهو اعم العام
كما ان الله اخص الخاص يجري الشيء على الجسم والعرض
والقديم نقول شيء لا كالاشياء اي معلوم لا كسائر
المعلومات وعلى المعدوم والمحال فان كان مقصود
المصنف ما زعمه هذا القايل فلا وجه له لانه بيان لمعناه
لغة والخلاف بيننا وبين المعتزلة في شيء اخر غير
المعنى اللغوي وقد تقدم انه في المعدوم الممكن وان
غيره من المعدومات ليس بشيء بالاتفاق منا ومنهم
وهو المصرح به في كتب الاصول القديمة والجديدة
فلا يصح الرد ولا النقل عنهم لان ما في الكشاف بيان
للمراد به في كلام العرب واستعمالاتهم كما اشار اليه
بنقله عن سيبويه انتهى قلت انما كان الشيء في اللغة
اسما عاما يشمل الواجب والممكن والمستحيل لان اللغة
موضوعة الالفاظ والبحث عن الكلمات دون المعاني
بالقصد ولهذا عرفوا الشيء بما يصح ان يعلم ويخبر عنه
والظاهر ان قول المعتزلة هو معنى الشيء في اللغة ولذلك
ذكره في الكشاف وايده بذكر سيبويه وهو عندهم عام
وانما خصوه بالممكن عقلا كما ذكره المصنف واشار في
الكشاف الى التخصيص بقوله عن الواجب انه شيء لا
كالاشياء من قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة الاية
وعن المستحيل بانه ممتنع الوجود عقلا فيبعد ان يسمى
شيئا عندهم فالضرورة العقلية اخصت الشيء عندهم
بمطلق الممكن سواء كان موجودا او معدوما وتوليده
ما ذكر الرازي في كتابه المسمى بالمسايل الاربعين من
ان هذه المسئلة متفرعة على مسئلة اخرى وهي ان
الوجود هل هو مغاير للماهية ام لا ثم قال بعد ذلك
نلترجع الى تبيين محل النزاع في هذه المسئلة فنقول

المعدوم

لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وكلمة كن
ايجادية ولم يرد انه يقول للشي لا تكن فلا يكون
وانما التكوين لما كان محدودا بزمان ومكان وباقي
الحدود فاذا نفذت نفذ الشي اذ لا تكوين له في غير
زمانه المعلوم بلا مثنوية المثنوية كالمعنوية
بمعنى الاستثناء صرح به اهل اللغة وورد في الحديث
الشريف وفي كلام فصحاء العرب كقول النابغة
حلفت يمينا غير ذي مثنوية ولا علم الا حسن ظن بصاحب
وقال في النهاية اصل معناها الرجوع والانصراف
كما في قول حمزة سيد الشهداء رضي الله عنه
فلما التقينا لم تكن مثنوية لنا غير طعن بالمثقفة السمر
وكذا ورد في الحديث الثنية بمعنى الاستثناء ايضا
ذكره الخفاجي والمعتزلة لما قالوا في تعريف الشي
انه ما يصح ان يوجد اي يتحقق في العقل وجوده
وهو اي هذا القول منهم يعم الواجب الوجود
كالباري تعالى والممكن الوجود وهو ما سواه من
المخلوقات او قالوا في تعريف الشي انه ما يصح ان
يعلم بالبنا للمفعول اي يتعلق به العلم ويكشف
عنه ويصح ان يخبر بالبنا للمفعول عنه يعم هذا التعريف
الممتنع اي المستحيل ايضا اي كما عم الممكن المعدوم
عندهم لزمهم اي المعتزلة التخصيص اي تخصيص الشي
بالممكن موجودا كان او معدوما في الموضعين اي قوله
تعالى انه على كل شي قدير وقوله تعالى الله خالق
كل شي بدليل العقل فان تخصيص العام جائز في الجملة
وكذا تخصيصه بدليل العقل ذكره شيخي زاده وقال
الخفاجي في قول المصنف هنا والمعتزلة الخ اخره قيل
انه تعريض ورد لما في الكشاف من قوله الشي ما

الاشارة فانه قولد الشي ما صح ان يعلم ويخبر عنه قال
سيبويه الي اخره هذا بيان معناه في اللغة العربية
وقوله بعد ذلك والشي مذكر وهو اعم العام الي اخره
بيان لمعناه في اصطلاحهم كما لا يخفي ومفاده ان الشي
ما يصح ان يوجد كما قال المصنف وهو صريح قوله بعده
كما ان الله تعالي اخص الخاص يجري عليه اسم الشي
على الجسم والعرض والقديم الي اخره وقول المصنف
بصحة ان يوجد من قوله وهو اعم العام اي شامل
للموجود بالفعل والموجود بالقوة وهو الممكن المعدوم
وقول المصنف او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم
الممتنع ايضا من قوله وعلي المعدوم والمحال والتخصيص
بالممكن في البيتين مفهوم من جملة قوله فان قلت
الي اخره ويؤيده ما قال في شرح المقاصد وعند كثير
من المعتزلة الشي اسم للمعدوم ويلزمهم ان يكون
المستحيل معلوما او يمنع عدم قولهم باطلاق الشي عليه
فقد ذكر الزمخشري انه اسم لما يصح ان يعلم ويسوغ
فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والقدرة
المنفية من قوله تعالي ان الله علي كل شي قدير فهي
القدرة الالهية او مطلق القدرة الشاملة لقدرة المخلوق
هي التمكن من ايجاد الشي بمباشرة القادر بنفسه وهي
القدرة القديمة او بمباشرة غيره وهي القدرة الحادثة
قال الخفاجي في قول المصنف الاتي وقيل قدرة الانسان
الي اخره فيه اشارة الي ان ما قبله عام فيهما خاص بالله
والظاهر الثاني وقال خرد اقول هذا لا يتناول
التمكن من اعدامه بعد الوجود وهو معتبر فيها قطعا
ولا التمكن من الابقاء لانه غير الايجاد وسيأتي ان الممكن
حال بقائه مقدور اللهم الا ان يقال التمكن من الايجاد

يستلزم

المعدوم اما ان يكون واجب العدم ممتنع الوجود واما
ان يكون جايز العدم جايز الوجود اما الممتنع فقد
اتفقوا على انه نفي وعدم صرف وليس بشيء ولا
شيء واما المعدوم الذي يجوز وجوده ويجوز عدمه
فذهب اصحابنا الى انه قبل الوجود نفي محض وعدم
صرف وليس بشيء ولا بثبات وهذا قول ابي الحسن
البصري من المعتزلة وذهب اكثر شيوخ المعتزلة
الى انها ماهيات وحقايق حالتي وجودها وعدمها
فهذا هو تلخيص محل النزاع والحاصل ان المصنف
لخص في هذا المحل عبارة الكشاف التي هي خلاصة
مذهب المعتزلة وهي قوله بخروفه الشيء ما صح ان
يعلم ويخبر عنه قال سيبويه في سائقة الباب
المترجم بباب مجاري اواخر الكلم من العربية
وانما يخرج التانيث من التذكير كما ترى ان الشيء
يقع على كل ما اخبر عنه من قبل ان يعلم اذكر هو ام
انثى والشيء مذكر وهو اعم العام كما ان الله تعالى
اخص الخاص يجري على الجسم والعرض والقديم تقول
شيء لا كالاشياء اي معلوم لا كسائر المعلومات وعلى
المعدوم والمحال فان قلت كيف قيل على كل شيء قدير
وفي الاشياء ما لا تتعلق به القادرية كالمستحيل وفعل قادر
اخر قلت مشروط في حد القادر ان لا يكون الفعل
مستحيلا فالمستحيل مستثنى في نفسه عند ذكر القادر
على الاشياء كلها فكانه قيل على كل شيء مستقيم قدير
ونظيره فلان امير على الناس اي على من عداه منهم
ولم تدخل فيهم نفسه وان كان من جملة الناس واما
الفعلين قادرين فمختلف فيه انتهى ولا شك ان
عبارة المصنف هنا خلاصة هذه العبارة لمن فهم

كما مر قال الخفاجي هذا هو القول المرضي فكانه
لم يقصد تمريضه والمراد التمكن من الايجاد والاعدام
والابقاء كما مر انفا وقيل قدرة الانسان التي هي
مناط تكليفه بامتثال الاوامر الشرعية واجتناب
النواهي هيئة هي انما تستعمل اذا اطلعت في المحسوسات
ذكره الخفاجي وهي الحال الظاهرة يقال هاء يهوء
ويهيء هيئة حسنة اذا صار البها كذا في المصباح وقال
في القاموس الهيئة وتكسر حال الشيء وكيفيته انتهى
قلت عبارة القاموس اعم لعدم تقييده الحال بالظاهر
ولذكره الكيفية فالهيئة تعم الحال الظاهرة والباطنة
وهي القوة العرضية التي يخلقها الله تعالى في القلب
متوجهة نحو الفعل بها يتمكن الانسان بتمكن الله تعالى
له من الفعل او الترك مشروط ذلك بمشيئة الله تعالى
كما مر في باب الاسباب وقال الراغب في مفرداته
الهيئة الحالة التي يكون عليها الشيء محسوسة كانت
او معقولة لكن في المحسوس اكثر قال الله تعالى اني
اخلق لكم من الطين كهيئة الطير باذن الله وقدرة
الله تعالى على القول بانها صفة سلبية كما مر عبارة
عن نفي العجز عنه تعالى قال الخفاجي ووجه تمريضه
انه وان فرق بين القدرتين يعني القديمة والحادثة
بانه يقتضي ان القدرة من الصفات السلبية والذي
عليه المحققون انها صفة ثبوتية ذاتية والعجز
يضادها وينافيها فالقابل به اختاره تقابلا للصفات
الذاتية او نقيضا لها انتهى قلت وبعد قوله في قدرة
الانسان انها هيئة بها يتمكن من الفعل فلا تكون
صفة سلبية لان معنى السلبية سلب معنى لا يليق
بالموصوف وهذه معناها اثبات معنى لا سلبه

فهي

يستلزم التمكن منهما استلزاما ظاهرا والاقتصار عليه
له ولزيادة شرفه وقال الخفاجي وهو المعني بقولهم
انه تعالى قادر على جميع المقدورات وان مقدوراته
غير متناهية بمعنى انها صفة قديمة قائمة بالقادر
قبل الايجاد المقدوراته وبعد الايجاد والفناء وذكر
قبل ذلك قال وفي المواقف القدرة صفة لو تثر
وفق الارادة وقيل هي مبدا قريب للافعال المختلفة
وهذا فيما قيل يقتضي انها ليست نفس التمكن بل مبداه
ومقتضاه وبينهما مخالفة والذي قاله المتكلمون
انها صفة ثابتة له تعالى والتمكن امر اعتباري
لا وجود له في الخارج فهو معناها لغة وذاك اصطلاحي
وقيل ان كلام المصنف اشارة الى ان فيها اختلافا هل
هي صفة اضافية او ذاتية وقيل ان قوله هي التمكن
يقرب من مذهب المعتزلة ويشعر بان القدرة
ليست صفة حقيقية والتغير الثاني مذهب الاشاعرة
والثالث يشعر بانها من الصفات السلبية والتحقيق
ما في الشامل للامام الرازي ان الصفات ثلاثة
اقسام صفات حقيقية عارية عن الاضافات
كالسواد والبياض وصفات حقيقية يلزمها اضافات
كالعلم والقدرة لان العلم صفة حقيقية يلزمها
اضافة مخصوصة الى المعلوم وكذا القدرة صفة
حقيقية لها تعلق بالمقدور وذلك التعلق اضافة
مخصوصة بين القدرة والمقدور واضافة ونسب محضة
كالكون الذي قبل غيره وبعده ممن فسرها بالمبدا ونحوه
نظرا الى حقيقتها ومن فسرها بغيره رسمها بلوازمها
فلا مخالفة في التحقيق وقيل ان القدرة صفة لقبض
التمكن من ايجاد الشيء ومن اعدامه وابقائه ايضا

يعني كونه قادرا على الموجود حال وجوده ان شاء
عدمه اعدمه وان لم يشا عدمه لم يعدمه ومعني
كونه قادرا على المعدوم حال عدمه ان شا وجوده
اوجده وان لم يشا وجوده لم يوجده وليكن هذا على
ذكر منك فانه نافع في كثير من المواضع والقدير بصيغة
المبالغة هو الفعال بالتشديد لما يشا على حسب ما
يشا من الوجوه المختلفة فان صيغة فعيل للمبالغة
كرحيم وعليم فيكون قدير ابلغ من قادر كما نقل عن
الزجاج ونقل عن الهروي انهما بمعنى ذكره شيخي زاده
وهذا الخلاف مبني على ان صيغة فعيل تارة تكون
للمبالغة وتارة تكون صفة مشبهة كظريف وكريم
قال الرضي اذا لم يكن فعيل وفعل مما حول اليه
اسم الفاعل كظريف وكريم وطبن وترب فلا خلاف
في انهما لا يعملان في المفعول اذ كلامنا في ابنية المبالغة
لا الصفة المشبهة وقال ابنية المبالغة محمول اليها
اسما الفاعلين من الثلاثي عند قصد المبالغة ولذلك
اي ولاعتبار المبالغة والعموم بالنسبة الى كل ما يشاؤه
من مفهوم القدير ذكره شيخي زاده وقالوا ان المبالغة
في اسماء الله تعالى ليست على معناها الادعائي لانها
في كما لها على اعلاها يكون فيصرح بالكمال تارة بصيغة
المبالغة ولا يصرح اخرى كما قال تعالى اولیس الذي
خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى
وهو الخلاق العليم وقال تعالى الله خالق كل شيء
قلما قد فعل ماض وما كافة او مصدرية او زايدة
قال الرضي ما التي بعد قد وكثر وطال نحو قلما وكثر
ما وطالما اما كافة للافعال عن طلب الفاعل واما
مصدرية والمصدر فاعل الفعل وقال بعضهم هي

زايدة

فهي صفة ثبوتية ذاتية كما لا يخفى واما قدرة الله
تعالى فقد عرفها بنفي العجز عنه تعالى ونفي العجز
معنى سلبي فهي صفة سلبية على احد الاقوال
في ذلك وعليه اقتصر في الفقه الاكبر المنسوب الى الامام
ابي حنيفة رضي الله عنه وهو اكمل في مقام التنزيه وان
كان خلاف ما عليه المحققون قال الراغب في مفردات
القدرة اذا وصف بها الانسان فاسم لهيئة له بها
يتمكن من فعل شيء ما واذا وصف الله تعالى بها فنفي
العجز عنه ومحال ان يوصف غير الله بالقدرة
المطلقة معنى وان اطلق عليه لفظا بل حقه ان
يقال قادر على كذا ومتى قيل هو قادر فعلى سبيل
معنى التقييد ولهذا لا احد غير الله تعالى يوصف
بالقدرة من وجه الا ويصح ان يوصف بالعجز من وجه
والله هو الذي ينتفي عنه العجز من كل وجه والقادر
هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل هذا يحتمل
ان يكون كلاما مستانفا ويحتمل انه من تتمة القيد وكلاهما
من كلام الحكما لانهم لا يقولون باثبات صفات زايدة
كالمعتزلة على ما حقق في علم الكلام ويخالفون
المتكلمين في ان القدرة عبارة عن صحة الفعل والترك
والترك ويقولون هي عبارة عن كونه بحيث ان
شاء فعل وان شا ترك اولم يفعل وفي نسخة وان شاء
لم يفعل بدل قوله وان لم يشأ لم يفعل ذكره الخفاجي
وقال خير وهذا احسن مما قبل وان شا ترك لان
ظاهره يقتضي ان يكون العدم الاصلي متعلق المشيئة
وليس كذلك كما تقرر في موضعه ثم ان كلا من الفعل وعدمه
امر من الايجاد والاعدام ومعنى العبارة انه ان شاء الايجاد
او الاعدام فعله وان لم يشأ الايجاد والاعدام لم يفعله

تعالى وكان المصنف اصلح به ما في النسخة الاولى على
انه قد خالف ما ذكره بقوله في اول الخطبة لم نجد
به قديرا فان المراد به غيره تعالى الا ان يقال انه
نفي للتقدير عن غيره اذ المعنى لا تقدير فيوجد وحينئذ
لا ينافي ما ذكر انتهى قلت ذكرنا عن الرضي ان ابنية
المبالغة محمولة اليها اسماء الفاعلين من الثلاثي عند
قصد المبالغة والمصنف لما قال لم نجد به قديرا لم
يرد صيغة المبالغة فهي صفة مشبهة لعدم صحة
قصد المبالغة فيها وقد قدمناه في محله واشتقاق
القدرة من القدر بالسكون بمعنى المقدار يعني ان
القدرة بمعنى التمكن من التاثير والقوة عليه ماخوذ
من القدر وقال الخفاجي واشتقاق القدير من
القدرة فيه اشارة الى الرد على الزمخشري
حيث عدل عن قوله واشتقاق القدير من التقدير
لما فيه من اشتقاق المجرد من المزيد وان اجيب
عنه بانه لم يرد به الا اشتقاق المعروف بل ان بينهما
اتصالا ومناسبة فان القدير مشتق من القدرة ومعناه
الايقاع على مقدار قوته وحكمته وهو معنى التقدير
وقد جرت عادته ان يعين للغات اصلا يرجع ولما
كان في جميع مواده معنى التقدير جعله اصلا له هكذا
نقل عنه واذا استعمل المزيد على معنى المجرد وزيادة
جعل اصلا كالتقدير من التقدير والوجه من المواجهة
والبرج من التبرج والاشتقاق فيه لغوي بمعنى
الاخذ من اشهر مواده لا ما اصطلح عليه اهل التصريف
ولذا تراهم يجعلون المصدر مشتقا من مصدر اخر
فلا اشكال فيه انتهى قلت عبارة المصنف واشتقاق
القدرة من القدر لا اشتقاق القدير من القدرة

لان

هي زايدة في قول
صددت فاطولت الصدود وقلما ووصالك فاعل قلما وهي عند سيبويه كافة و وصال
مبتدا يوصف به اي بلفظ قدير صيغة المبالغة
غير الباري تعالي فانه لا احد غير الله تعالي يوصف
بالقدرة من وجه الا ويصح ان يوصف بالعجز من
وجه اخر ذكره شيخي زاده وقال الراغب القدير
هو الفاعل لما يشاء علي قدر ما تقتضي الحكمة لا زايدا
عليه ولا ناقصا منه ولذلك لا يصح ان يوصف به الا
الله تعالي قال تعالي ان الله علي كل شي قدير والمقتدر
يقاربه نحو عند مليك مقتدر ولكن يوصف به البشر
واذا استعمل في الله تعالي فمعناه معني القدير
واذا استعمل في البشر فمعناه المتكلف والمكتسب للقدرة
يقال قدرت علي كذا اقدر قدرة قال تعالي لا يقدرون
علي شي مما كسبوا انتهي و ذكر الشيخ الاكبر قدس الله
سره في فتوحاته المكية ان القادر الذي يفعل
بلا واسطة والمقتدر الذي يفعل بالواسطة يعني
نحو قوله تعالي انزل من السماء ماء فاخرج به من
الثمرات رزقا لكم ولهذا لما كان المقتدر يفعل
بالواسطة اطلق علي البشر لانهم يفعلون بوسايط
الاسباب وقال الخفاجي وما ذكره المصنف تبعا
للراغب من ان القدير لا يوصف به غير الله تعالي
بخلاف القادر والمقتدر بناء علي ان المبالغة في
القدرة بالمعني المذكور لا يتصف به غيره تعالي فيه
نظر لان المبالغة امر نسبي بالمعني المذكور ولو تتبعت
كلام العرب واهل اللغة لم تجده مختصا به تعالي
ولذا وقع في بعض النسخ فلما يوصف به غير الباري

وقدرته وقدره بالتشديد اعطاه القدرة يقال
قدرني الله على كذا وقواني عليه فتقدير الله الاشيا
على وجهين احدهما باعطاء القدرة والثاني بان
يجعل على مقدار مخصوص ووجه مخصوص حسب ما
اقتضته الحكمة وذلك ان فعل الله ضربان ضرب
اوجده بالفعل ومعنى ايجاده ان ابدعه كاملا دفعة
ولا يعتريه الكون والفساد الى ان يشا يفنيه
او يبدله كالسموات وما فيها ومنها ما جعل اصوله
موجودة بالفعل واجزاوه بالقوة وقدره على وجه
لا يتاتى منه غير ما قدر فيه كتقديره في النواة ان
ينبت منها النخل دون العنب والزيتون وتقدير
منى الانسان ان يكون منه الانسان دون سائر
الحيوانات فتقدير الله تعالى على وجهين احدهما
بالحكم منه ان يكون كذا او لا يكون كذا اما على سبيل
الوجوب واما على سبيل الامكان وقوله اي في
قوله تعالى ان الله على كل شي قدير دليل على كل واحد
من المطالب الثلاثة فالاول ان الحادث حال
حدوثه اي اتصافه بالوجود والثاني الممكن اي
ذلك الحادث سماه ممكنا تفننا وهو الحادث الذي
وجد وسياتي الكلام على ذلك حال بقائه على وجوده
مقدورا ان الله تعالى خبر اي داخلا تحت
تصرف القدرة بهما والثالث ان مقدور العبد
اي المخلوق معطوف على ان الحادث مقدور الله تعالى
اي داخل تحت تصرف قدرته سبحانه لانه اي كل
واحد من المطالب الثلاثة شي اي موجود من
العدم وكل شي مقدور بحكم قوله تعالى ان الله على
كل شي قدير وما يقال من ان الحادث حال حدوثه

موجود

لان القدرة اسم مصدر لا مصدر والاشتقاق من
المصدر لا من اسمه وقيل القدرة مصدر قال في
المصباح قدرت على الشيء اقدر من باب ضرب قويت
عليه وتمكنت منه والاسم القدرة والفاعل قدير
وقادر والشيء مقدور عليه والله على كل شيء قدير
والمراد على كل شيء ممكن فحذفت الصفة للعلم
بها لما علم ان ارادته تعالى لا تتعلق بالمستحيلات
وقال في الصحاح قدرت على الشيء اقدر قدرة وقدرانا
وقول الزمخشري واشتقاق القدير من التقدير
غير ما ذكره المصنف هنا من اشتقاق القدرة من
القدر فان قدير فعيل من قدر المشدد قال في
المصاح قدرت الشيء قدرا من باب ضرب وقتل وقدر
تقديرا بمعنى قال ويتعدى بالتضعيف لان القادر
اي المتصف بالقدرة قديما كان او حادثا يوقع الفعل
الذي هو قادر عليه على مقدار قوته من الشدة
في القديم والضعف في الحادث او على مقدار ما
اي ذلك الشيء الذي تقتضيه اي تطلب وجوده
مشيئته وهو الامر المشروط وجوده بالمشيئة من
قدر استعداده لقبول التاثير من القادر او ما مصدرية
اي على مقدار ما تقتضيه الحكمة وهو مركوز اقتضاء
مشيئته بمعنى بحسب ما شاء بها الفاعل او على ما
تقتضيه الحكمة وهو مراد صاحب الكشاف بقوله
انه مشتق من التقدير يعني ان بينهما تناسبا في
المعنى فان القدرة بمعنى ايقاع الفعل على مقدار
قوته او على مقدار ما تقتضيه مشيئته او حكمته
مستلزم لتقديره ذكره يحيى زاده وقال الراغب
القدرة والتقدير يتبعان كمية الشيء يقال قدرته

في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا
هذا المنع لا يضرنا لما قدمه من تسليم المدعي على ان
الكلام في الاجسام التي تحدث فيها الاكوان وتحدث
عليها الاعصار والازمان لما اطرد ما بسطه من الكلام
في هذا المقام وقال الخفاجي قيل انما افرد المصنف
الممكن بالذكر وكان يكفي ان يقول الحادث حال حدوثه
وبقائه اشارة الى صفاته تعالى فانها ممكنة مع
قدمها لكن كونها مقدورة في غاية الاشكال لما تقرر
من ان اثر المختار لا يكون الا حادثا ولذا اضطروا
الى انه تعالى موجب بالذات في حق الصفات كما في
كتب الكلام وقيل عليه ايضا ان صفاته ممكنة فيلزم
كونها مقدورة حال بقائها وقد فسر القادر بالذي
ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وحاصله صحة الفعل
والترك وهي بمقتضى ذاته فلا يصح فيها الترك الا ان
يريد المصنف بالممكن الحادث لكنه خلاف ما يقتضيه
سياقه اذ لو كان كذلك قال حال حدوثه وبقائه
والذي ارتضاه المحققون من المتكلمين كما قاله الامام
في المحصل ان صفات الله تعالى ممكنة لذاتها واجبة
الوجود لوجوب الذات وحاصله ان الصفات
واجبة للذات لا بالذات اي واجبة لاجل الذات
المقدسة لا ان ذات الصفات اقتضت وجوب
وجود نفسها فتكون ممكنة في حد نفسها معللة بالذات
القديمة لكن يجب ان تكون الذات موجبا بالنسبة
اليها مختارا بالنسبة الى ما سواها والا لزم حدوثها بناء على ما
تقرر من ان الصادر عن المختار حادث البتة وقوله
ان مقدور العبد مقدور الله تعالى المراد بمقدور
العبد الفعل الصادر عنه باختياره وقدرته الكاسبة

له

موجود لا محالة وكذلك الممكن حال بقائه فكيف
يكون مقدورين وتعلق القدرة بالموجود تحصيل
الحاصل وهو محال فان القدرة هي الصفة المؤثرة
على وفق الارادة وتاثيرها الايجاد وايجاد الموجود
محال فجوابه ان المحال الموجود بوجود سابق وهو
غير لازم لان وجود المحدث حال حدوثه هو الوجود
الحاصل له بهذا الايجاد لا وجود سابق عليه وكذا
وجود الباقي في حال بقائه فكما ان اصل وجوده الحاصل
له في اول زمان حدوثه فايض عليه من المؤثر
الحقيقي فكذا دوام وجوده وبقاؤه فيما بعده
من الازمنة حاصل له بايجاد الفاعل ايضا ففي
اي حين انقطع استفادته الوجود منه يصير
معدوما فالممكن في كل زمان من ازمنة وجوده
موجود بوجود فايض عليه في ذلك الزمان من
الموجد فلا يلزم من كون الممكن حال بقائه
مقدورا كونه تعالى موجدا له بوجود هو اثر
ذلك الايجاد وقال السعد التفتازاني في شرح
عقايد النسفي والاعيان لا تخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة
الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان
اما عدم الخلو فلان الجسم او الجوهر لا يخلو عن
الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون اخر في ذلك
الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون
اخر في ذلك الحيز بل في حيز اخر فمتحرك وهذا
معنى قولهم الحركة كون في آنين في مكانين
والسكون كون في آنين في مكان واحد فان
قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون اخر اصلا كما

علي شيء مما كسبوا اي ليس لهم قدرة موثرة مثل قدرة
الله تعالى وانما لهم قدرة كاسبة لا موثرة وقال تعالى
اعملوا ما شئتم انه بما تعملون خبير وقال تعالى وما
تشاؤن الا ان يشاء الله وقول من قال ان قدرة
العباد موثر باذن الله لا باستقلال وعمل في تقرير
ذلك رسايل لا محصل له غير مجرد نسبة التاثير الى
قدرة العباد وذلك معنى الكسب وهو مذهب الاشعري
ولنا في ذلك رسالة سميناها تحريك سلسلة الوداد في
خلق افعال العباد فلما اطلع عليها صاحب هذا
القول كتب لنا لقد وصلت رسالتكم الينا فاثرت
عندنا باذن الله فقلت ان اثرت عنده فقد رجع
عن قوله وان لم يرجع فما اثرت وقول من قال
ان العبد المكلف مختار لافعاله الاختيارية وان
اختياره مجرد اعتبار عقلي هو المحال والمحال لا وجود
له فهو مختار باختيار لا وجود له فهو مختار باختيار
لا وجود له فليس مجبورا في اختياره واختياره غير
مخلوق لعدم وجوده قول لا محصل له ايضا فان
الامور الاعتبارية مجرد ملاحظات عقلية وهي
مخلوقة ايضا لله تعالى فالعبد مجبور في اعتبارها
وان لم يكن لها وجود في الخارج فان الله تعالى يخلق
العقل وجميع اعتباراته التي يعتبرها كما يخلق المعاني
كلها التي يعنيها العاقل بعقله ويقصدها علي انا لا نسلم
ان الاختيار اعتبار من الاعتبارات العقلية ولا حال
من الاحوال النفسانية بل هو قوة عرضية وكيفية
نفسانية لها وجود في النفس كما بسطنا الكلام علي ذلك
مفصلا في رسالتنا المسماة بتحقيق الانتصار في
اتفاق الاشعري والماتريدي علي خلق الاختيار ٥ ٥

والظاهر

له مقدور لله اي العبد مقدور الله تعالى المراد
بمقدور العبد الفعل الصادر عنه باختياره وقدرة
تتعلق به قدرة الله تعالى الموثرة في ايجاده وهو
مذهب الاشعري ولا يلزمه تعلق قدرتين بمقدور
واحد لان المؤثر قدرة الله تعالى فقط والمحذور
تواردموثرين متساويين ولا يلزمه الجبر ايضا
لانقال التاثير معتبر في القدرة لما مر من تعريفها
بانها صفة تؤثر وفق الارادة لانا نقول الاشعري
قسم القدرة الى الموثرة والكاسبة وما ذكرتم تعريف
القسم الاول لامطلق القدرة ومن هنا تبين ان
معنى الكسب يثبته الاشعري هو تعلق القدرة والارادة
الذي هو سبب عادي لتقدير الله تعالى وخلقه
في العبد وافعال العباد دايرة بحسب الاحتمال العقلي
بين امور الاول ان يكون حصولها بقدرته وارادته
من غير مدخل لقدرة الله عز وجل وارادته فيه
اي بلا واسطة اذ لا ينكر عاقل ان الاقدار والتمكين
مستندان اليه تعالى اما ابتداء او بواسطة والثالث
ان يكون بمجموع القدرتين وذلك بان يكون المؤثر
مجموعهما من غير تخصيص لاحدهما بالموثرية والماضي
بالالية ذهب الى كل من الاحتمالات ما خلا الاحتمال
الثاني من محتملات الشق الثالث طايفة والاول
مذهب الاشعرية والثاني مذهب المعتزلة والثالث
مذهب الاستاذ الاسفرائيني والكلام عليه مبسوط
في الكتب الكلامية انتهى قلت كون القدرة منقسمة
الى قدرة موثرة وهي قدرة الله تعالى وحده وقدرة
كاسبة لاتاثير لها وهي قدرة العباد هنا هو الحق
وهو صريح القرآن العظيم قال تعالى لا يقدرون

مجموع الآية مكابرة من ادركه الوبل الهطل مع تكاثف
ظلمة الليل وهيئة انتساج السحاب بتتابع القطر
وصوت الرعد الهايل والبرق الخاطف والصاعقة
المحرقة ولهم من خوف هذه الشدايد حركات من يحذر
الموت حصل لك منه امر عجيب وخطب هايل بخلاف
ما اذا تكلفت لواحد واحد منها له واقول ما ذكره
الطيبي وجه ظهور كونه من التمثيلات المركبة من
حيث المعنى واما وجه ظهوره من حيث اللفظ هو
كونه من التمثيلات المركبة بلايمه لفظ المثل المستعار
هنا للحال العجيب الشان وقد عرفت ما في التشبيه
المركب من احضاره في النفس امرا عجيبا وخطبا هايلا
وكذا ارتباط الامور المشبه بها بعضها ببعض بالروابط
اللفظية المعطية للامور الكثيرة صورة وحدة في
النفس وهيئة واحدة مستغربة في العقل كلفظ الفاء
في فلما اضاء وكلمة لما المستعملة للشرط المفيدة للزوم اذهاب
الله النور للاضاءة وتعلق لفظ اضاءت بمفعوله
الذي هو ما حوله وهو اي التمثيل المولف من عدة
امور ان يشبه بالبناء المفعول كيفية منتزعة من
مجموع اي مركب تضامت اجزاوه اي اتصل بعضها
ببعض وتلاصقت اي لصق بعضها ببعض حتى صار
اي تلك الاجزاء شيا واحدا فالتالف في المولف من اجزاء
ما ليس في كل جزء جزء منها اراايت ان في الجمل المولف
من الشعرات ما ليس في كل شعرة منها من القوة وما
ذاك الا من جهة التالف والتركيب باخرى متعلق
بيشبه اي بكيفية اخرى مثلها اي مثل تلك الكيفية
الاولى كقوله تعالى مثل الذين حملوا التوراة هي
كتاب الله تعالى المنزل على موسى عليه السلام

اي

والظاهر ان التمثيلين المراد بهما ما في قوله تعالى
مثلهم كمثل الذي استوقد نارا وقوله تعالى او
كصيب من السما وانما جعله الظاهر لانه ابلغ واقرب
من كونه مفرقا ومنفردا ذكره الخفاجي من جملة
التمثيلات جمع تمثيل مصدر مثل بالتشديد المؤلفة
اي المركبة من عدة امور قال سبكي زاده اختار
كونهما من جملة التمثيلات المركبة دون المفرقة
التي يتكلف فيها لواحد واحد من الاشيا المشبهة
بشي يقدر شبهه به كما قال صاحب الكشاف انه
الصحيح الذي عليه علما البيان وانه القول الفحل
والمذهب الجزل فان قلت لم كان هذا هو القول
الفحل والمذهب الجزل قلت لانه يحصل في النفس
من هيئة المركبات ما لا يحصل من تصور المفردات
واذا ثبت فتامل حال من اخذتهم السما بانتابع
المطر المتتابع مع تكاثف ظلمة الليل وتواعد الرعد
القاصف والبرق الخاطف والصاعقة المحرقة
ولهم في اثناء ذلك اضطراب خوف الهلاك اين
ذلك من تشبيه الدين بالمطر والشبهة بالظلمة
والوعد والوعيد بالرعد والبرق ومن يضمن لافادة
هذا التشبيه المغرض ما افاده تشبيه الهيئة المذكورة
وقال ابن حميد انما قال والظاهر لامكان ان يكونا
من قبيل تشبيهات اشيا فرادى باخرى مثلها وجه
ظهور كونهما من التشبيهات المركبة انه هو الانسب
لبلاغة القرآن قال الطيبي واما جزالة هذا الوجه
فانك تتصور في المركب الهيئة الحاصلة من تفاوت
تلك الصور وكيفياتها المتضامة فيحصل في النفس
منه ما لا يحصل من المفردات كما اذا تصورت من

كحمال حمار يحمل اسفارا ثقيلا من الكتب النفيسة ولا ينال
منها الا التعب والكد وفي ذكر الاسفار هنا لطف ظاهر
لا يهام ان يكون جمع سفر بفتحتين مع انه المتعارف
في التعبير عنها كما لا يخفى والغرض اي المقصود والمعنى
المراد وليس المراد ما يترتب على الشي حتى يفسر
بالحكمة والمصلحة لان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض
كما قيل ذكره شيخي زاده ولفظ الغرض في هذا المحل
وان كان معناه المقصود والمعنى المراد لكن اطلاقه
يوهم خلاف ذلك فدفع الوهم شيخي زاده بما ذكره
منها اي من التمثيلين المذكورين تمثيل حال
المنافقين من الحيرة بفتح الحاء المهملة قال في المصباح
حار في امره يحار حيرا من باب تعب وحيرة لم
يدر وجه الصواب قال الازهري واصله ان ينظر
الانسان الى شي فيغشاه ضوء فيصرف بصره عنه
والدهشة في الامر قال شيخي زاده والغرض من
التشبيه قد يعود الى المشبه به وهو ايهام ان المشبه
به اتم من المشبه في وجه الشبه كما في قول الشاعر
وبدا الصباح كان غرته ۞ وجه الخليفة حين يمتدح
فانه قصد ايهام ان وجه الخليفة اتم من الصباح
في الوضوح والضياء او بيان الاهتمام بالمشبه كتشبيه
الجايع وجها كالبدر في الاستدارة والاشراق بالرغيف
الا ان الغالب انه يعود الى المشبه كبيان ان المشبه
امر ممكن غير مستبعد بحيث يدعي استناعه كما في
قوله
۞ فان تفق الانام وانت منهم ۞ فان المسك بعض دم الغزال
شبه حال الممدوح في تفوقه على بني نوعه بحيث
خرج من عدادهم بحال المسك بيانا لامكانه وكبيان

ان

اي كلفهم الله تعالي بما فيها من الاحكام علما وعملا
ثم لم يحملوها اي لم يكلفوا انفسهم بالعلم والعمل
بها وبما فيها من الاحكام كمثل الحمار يحمل اسفارا جمع سفر
بالكسر قال في القاموس هو الكتاب الكبير او جزء
من اجزاء التوراة فانه اي قول الله تعالي ذلك
تشبيه حال اليهود في جهلهم اي عدم علمهم وعملهم
بما اي بالذي او بامر عظيم معهم اي بين ايديهم
من التوراة بحال متعلق بتشبيه الحمار في جهله
اي عدم علمه وعمله بما يحمل من اسفار اي كتب
الحكمة فقدر وعي في جانب المشبه به حمل الحمار
وكون المحمول هو الاسفار التي هي اوعية العلوم
والحكم وكون الحمار جاهلا بما في الاسفار التي يحملها
وكذا روعي في جانب المشبه حملهم التوراة وكون
المحمول السفر الا لهي الذي فيه تفصيل كل شيء
وكونهم جاهلين بما فيه من حيث انهم لم يعملوا
بما فيه وقد تقرر ان من لم يعمل بعلمه هو والجاهل
سواء وجه الشبه بين هاتين الهيئتين هو حرمان
الانتفاع بابلغ نافع مع تحمل التعب في استصحابه
ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي مثل له بقوله تعالي
مثل الذين حملوا التوراة الي اخره لظهور التركيب
فيها اي التمثيل المركب مع المناسبة لما هنا لانها
في حق اليهود واكثر المنافقين منهم وحمل التوراة قراءتها
وحفظها وقوله لم يحملوها لتنزيل عملهم لها منزلة العدم
كما في قوله تعالي وما رميت اذ رميت اي والمراد لم
يلتزموا حفظها كما في قوله تعالي وحملها الانسان
كما لهم مع التوراة التي هي كتاب عظيم فيه نور
وهدي نافع مع عدم الانتفاع به لجهلهم وحمقهم

الخفاجي وفي قوله من الحيرة والشدة لف ونشر
مرتب فالحيرة للتمثيل الاول والشدة للتمثيل الثاني
ويحتمل رجوع كل منهما لكل منهما وقال قبل ذلك فالمراد
من التشبيه فيهما على تقدير التركيب تشبيه حالتين
بحالتين والمشبه في الاول مجموع احوال المنافقين
في تحيرهم واضطرابهم مع اظهارهم الايمان حفظا
لدمائهم واموالهم وذراريهم وزوال ذلك عنهم
سريعا بافشاء اسرارهم وانتضاحهم المؤدي
الى خسارة الدارين والمشبه به حال المستوقد نارا
مضيئة له فانطفأت ووجه الشبه صلاح ظاهر
الحال الذي يؤل الى خلافه وفي الثاني حالهم
في الشدة ولبأس ايمانهم المبطن بالكفر المقرون بالخداع
حذر القتل بحال ذوي مطر شديد مبرق رعد
برقعون خوف اذانهم بانا ملهم حذر الهلاك
ووجه الشبه وجدان ما ينفع ظاهره وفي باطنهم
بلاء عظيم ويمكن جعلهما اي التمثيلين من قبيل
التمثيل المفرد وهو الذي سماه اهل البيان
التشبيه المفرق اي تشبيه المفردات بالمفردات
المقابل لتشبيه الهيئة بالهيئة ذكره شيخي زاده
وقال سناذ في قوله ويمكن جعلهما اشارة الى رجحان
التشبيه المركب ونقصان المفرق من جهة ما فيه
من التكلف في تشبيه المفردات وطي ذكر المشبهات
وفوات ما في المركب من تأدية الهيئات فانه
يحصل في النفس من هيئة المركبات ما لا يحصل
من تصور المفردات فان شئت شاهدا على
ما ذكر فتامل حال من اخذته السما بانتاج المطر
الها طل مع تكاثف ظلمة الليل والسحاب وتواتر

الرعد

ان حال المشبه بانه علي اي وصف من الاوصاف
كما في تشبيه لون باخر في السواد وكبيان مقدار
حاله في القوة والضعف كتشبيه الثوب الاسود
بالغراب في شدته وكتقرير حال المشبه في نفس
السامع كما في تشبيه من لا يحصل من سعيه طائل بمن
يرقم علي الماء فان تشبيه المعقول الذي هو
عدم ترتب الفايدة علي سعيه بالمحسوس الذي
هو الرقم علي الماء يقرر المعقول في نفس السامع
ويقوي شانه فبين المصنف ان الغرض من
التمثيلين عايد الي المشبه وهو حال المنافقين
من وقوعهم في حيرة ظلمة النفاق والتذبذب
بين الفريقين وشدة سخط الله تعالي وعقابه
السرمدي بعدما انتفعوا قليلا بالكلمة المجراة علي
السنتهم واظهار الايمان وهذه الحال امر معقول
فقررت في نفس السامع تشبيهها بما اي بالحال
التي يكابد اي يكابدها من المكابدة وهي مقاساة
الشدة والتعب بحيث يصل المها الي الكبد يقال
كابدت الامر اي قاست شدته ذكره الشيخي زاده
من طفيت بالبناء للمفعول ناره بعدا يقادها في ظلمة
من الليل او بحال من اخذته السماء اي المطر في ليلة مظلمة
شديدة الظلمة مع وجود رعد قاصف في تلك
الليلة وبرق خاطف وخوف من الصواعق الهايلة
قيل قوله من الحيرة بيان للحال المشبه للمنافقين
في التمثيل الاول وقوله والشدة بيان حالهم
المشبه في التمثيل الثاني ولا حاجة الي هذا التخصيص
فان مجموع الحيرة والشدة هو الحالة المشبهة لهم
في كل واحد من التمثيلين ذكره الشيخي زاده وقال

بالفتح وزان رسول الريح الحارة قال الفراء تكون
ليلا ونهارا وقال ابو عبيدة اخص بالنهار وقيل ان الحرور
بالنهار والسموم بالليل وقال ابو عمرو بن العلا الحرور
والسموم بالليل والنهار والحرور مؤنثة كذا في المصباح
واشار بالحرور الى الباطل وقال شيخي زاده وتمثيله
الجاهل والعالم بالاعمى والبصير عقيب تشبيه الباطل
الذي عليه الجاهل بالظلمات وبتشبيه الحق الذي عليه
المؤمن المطيع بالنور وبتشبيه ما يودي اليه الحق من
الثواب بالظل وبتشبيه ما يودي اليه الباطل من العقاب
بالحرور وهو شدة حر الشمس وبتشبيه من اعتقد الحق
ودخل في دين الاسلام بالاحياء ومن اصر على الكفر ولم
يدخل في دين الاسلام بالاموات والواو العاطفة التي
بين الضدين لجمع الوتر بالوتر والدلالة على نفي المساواة
بينهما والتي هي بين مجموع الضدين ومجموع الضدين
المذكورين بعدهما لضم الشفع الى الشفع وجمعهما في
حكم عدم المساواة قال المحققان الشريف والتفتازاني
ان كلمة لا في قوله تعالى ولا الظلمات ولا الظل مذكرة
للنفي موكدة له كما في قولك ما جاءني زيد ولا عمرو واما
كلمة لا في قوله ولا النور ولا الحرور ولا الاموات فليست
كذلك اذ لا يصح ان يقدر بعدها ذلك الفعل المنفي اعني
يستوي فلا يقال ولا يستوي النور لان فاعله مجموع
هذين المتقابلين لا كل واحد منهما فهي زائدة محضة
وقد يقال قصد نفي المساواة من كل منهما مقيسا الى الاخر
كانه قيل ولا يستوي الظلمات مع النور ولا النور مع
الظلمات وقول امرء القيس هو ابن حجر الكندي
الشاعر الجاهلي المشهور من جملة قصيدة طويلة اولها
الا عم صباحا ايها الطلل البالي وهل يعمين من كان في العصر الخالي

وهل

الرعد القاصف والبرق الخاطف والصاعقة المحرقة
ولهم في اثناء ذلك اضطراب خوف الهلاك اين ذلك
من تشبيه الدين بالمطر والشبهة بالظلمة والوعد والوعيد
بالرعد والبرق قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني
في قول القايل
وكان اجرام النجوم لوامعا ۞ درر نثرن على بساط ازرق
لو قلت كانت النجوم درر وكانت السما بساط ازرق
كان التشبيه مقبولا لكن اين هو من التشبيه الذي
يريك الصنعة التي تملاء النواظر عجبا وتستوقف العيون
وتستطق القلوب بذكر اسم الله تعالى من طلوع
النجوم مؤتلفة متفرقة في ادیم السما وهي زرقاء
زرقتها الصافية والنجوم تتلالا وتبرق في اثنائها
ومن لك بهذه الصورة اذا جعلت التشبيه مفرقا
وهو اي التمثيل المفرد ان تاخذ اشيا فرادى اي
متعددة من غير تركيب قال الخفاجي لما كان قوله
المفرد يوهم انه لا تعدد فيه فسره بذلك اي ان تاخذ
اشيا متعددة من غير تركيب فتشبهها اي تلك الاشيا
باشالها من اشيا اخر كقوله تعالى وما يستوي الاعمى
والبصير فانه من قبيل تشبيه المفردات بالمفردات
حيث شبه الجاهل المسمى بالاعمى والعالم الذي يعمل
الصالحات بالبصير قال الخفاجي هذا من قبيل
التشبيه المفرق وهو نظير لما نحن فيه من وجهين التفريق
وتكرير التشبيه ولذا اعاد لا النافية فشبه الكافر
الضال بالاعمى والمومن المهتدي بالبصير ثم شبهه
مرة اخرى فقال وما يستوي الاحيا ولا الاموات
ولا الظلمات ولا النور فالظلمات هي انواع الباطل
والنور هو الحق ولا الظل وهو الحق ايضا ولا الحرور

ذوات المنافقين والضمير للمنافقين الايمان بين المؤمنين
باستيقاد النار ويشبه ما انتفعوا به من حقن الدما
بيان لما وسلامة الاموال والاولاد اي دمائهم
واموالهم واولادهم فاللام عوض عن المضاف اليه
وغير ذلك من الاحكام الشرعية المترتبة للمسلمين
كالصلاة خلفهم ودفع الزكاة لفقرائهم وتغسيل موتاهم
والصلاة عليهم ودفنهم في مقابر المسلمين ونوريتهم والارث
منهم باضافة النار اي جعلها مضيئة او كونها مضيئة متعلق
بيشبه المقدر ما حول المستوقدين ويشبه زوال
بالرفع ذلك اي ما انتفعوا به من الاشياء المذكورة
عنهم اي عن المنافقين على القرب من غير بعد يعني
زوالا سريعا باهلاكهم متعلق بيشبه المقدر وافشاء
معطوف على اهلاكهم والافشاء الاظهار والانتشار
قال في المصباح فشا السر فشوا وفشوا اظهر وانتشر
وافشيته بالالف حالهم اي المنافقين وايقاعهم معطوف
على افشاء في الخسار الدايم دنيا واخرة والعذاب السرمد
اي المؤبد بلا نهاية في الاخرة باطفاء متعلق بيشبه المقدر
نارهم التي استوقدوها والذهاب معطوف على اطفاء
بنورهم الظاهر لهم من نارهم وفيه اشارة الى ان
نورهم نور نار لا نور حقيقي ولهذا ذهب الله به
لانه اذا جاء الحق زهق الباطل ان الباطل كان زهوقا
وان يشبه في التمثيل الثاني انفسهم بالرفع نايب
فاعل يشبه المقدر المبني للمفعول وقال الخفاجي
وانفسهم بالرفع معطوف على قوله ذوات نايب فاعل
يشبه المجهول وذلك حيث لم يقدر هنا يشبه باضافة
الصيب متعلق بيشبه المقدر وقال الخفاجي معطوف
على قوله بالمستوقدين انتهى قلت وهذا الاعراب

جايز

وهل يعمي من كان اقرب عهده ثمانين عاما في ثماني احوال

ومنها

كأني بفتخاء الجناحين لقوة علي عجل منها لطاطي شملال
يخطف نجوان الانيسم بالضحي وقد جعلت منها ثعالب أرمال
كأن قلوب الطير رطبا ويابسا لدي وكرها العناب والحشف البالي

وضمير وكرها لفتخاء وهي العقاب المذكورة اولا وهو شاهد للتشبيه المفرد حيث شبه قلوب الطير الطرية وقلوبها المقددة علي اللف والنشر المرتب بالعناب في الشكل واللون والحشف التمر وهو الردي اليابس منه والعقاب من سباع الطير ويوصف بمحبة اكل اللحم دون قلوب الطير وقال ابن قتيبة قلوب الطير الذما فيها فهي تأتي بها لتزف فراخها ولكثرتها يبقي منها الرطب واليابس وهو الظاهر وفي كامل المبرد ان هذا البيت عند الرواة احسن ما قيل في تشبيه شيئين مختلفين في حالين مختلفين بشيئين كذلك ورطبا ويابسا حالان من قلوب الطير والعامل فيها كان لانها بمعني اشبه ولدي وكرها حال ايضا والعناب بالرفع خبر كان وهو بزنة رمان ثم معروف بان يشبه بالبنا للمفعول والجار والمجرور متعلق بقوله يمكن او يجعلهما في التمثيل الاول ذوات نايب الفاعل ليشبه المنافقين عبر بالذوات هنا وبالانفس فيما سيجي تفننا واشارة الي انه لابد منه في التشبيه المفرق لانهم المشبهون بالمسوقدين واصحاب الصيب بخلافه علي التركيب فان النظر فيه الي المجموع فلذا لم يتعرض له فيه ذكره الخفاجي بالمسوقدين اي الموقدين وايقاد النار اشعالها متعلق بيشبه ويشبه اظهارهم بالرفع معطوف علي

وبالمطر وكل شيء حي لكنه اي الصيب لما وجد في هذه الصورة
من اشتماله على الظلمات والرعد والبرق عاد اي
رجع نفعه ضررا على اصحابه لانزعاجهم الشديد بما
اشتمل عليه مما ذكر ونفاقهم بالرفع عطف على انفسهم
حذرا مفعول لاجله لنفاقهم وقال سنان ونفاقهم
معطوف على انفسهم او ايمانهم اي ويشبه نفاقهم باظهار
الايمان مع المومنين مع ابطان الكفر وحذرا اي خوفا
واحترازا عن نكايات جمع نكاية قال في المصباح نكأت
في العدو ونكاية من باب نفع لغة في نكيت فيه الكي من
باب رمى والاسم النكاية بالكسر اذا قتلت واثخنت
المومنين المخلصين لهم من القتل والاسر والنهب
وما يطرقون اي المومنون طرق يطرق من باب كتب
اذا اتى ليلا به من المصايب والشدايد من سواهم
مفعول يطرقون من الكفرة بيان لمن قال الخفاجي
والمراد به ما يصيب الكفرة من الاذلال والاهلاك وقال
شيخ زاده وما يطرقون عطف على نكايات والطروق
في الاصل الاتيان ليلا ويستعمل في مطلق الاتيان وعدي
بالباء والمعنى حذرا عما ياتي به المومنون من سوي
المنافقين من الكفرة الماضين من مصايب الاذلال
والاهلاك وقال سنان وما يطرقون عطف على نفاقهم
اي ويشبه ما يطرق المنافقون ويانون به ليلا وفي
اوقات الخلوات من سواهم من الكفرة المجاهرين بالكفر
من اظهار الكفر لهم وادعاء الموافقة اياهم ويحتمل ان يكون
وما يطرقون عطفا على نكايات وضمير يطرقون للمومنين
ومعناه حذرا عن نكايات المومنين وعما يطرقه المومنون
من سواهم من الكفرة ويصيبون به اياهم من القتل
وغيره وعلى التقديرين فقوله من سواهم مفعول

يطرقون

جايز في عطف النسق مع ان لا حرف عطف فيه واختلفوا
في مختلف الاعراب قال الرضي في قول ابن الحاجب واذا
عطف علي عاملين مختلفين لم يجز خلافا للفراء الا في
نحو في الدار زيد والحجرة عمرو خلافا لسيبويه معنى
قولهم العطف علي عاملين ان يعطف بحرف واحد معمولي
مختلفين كما تا في الاعراب كالمنصوب والمرفوع او متفقين
كالمنصوبين علي معمولي عاملين مختلفين نحو ان زيدا
ضرب عمرو او بكرا خالدا وهذا عطف متفقي الاعراب
علي معمولي عاملين مختلفين وقولك ان زيدا ضرب غلامه
وبكرا اخوه يعني وان بكرا اخوه عطف مختلفي الاعراب
ولا يعطف المعمولان علي عاملين بل علي معمولهما واما
عطف المعمولين متفقين كانا او مختلفين علي معمولي
عامل واحد فلا بأس نحو ضرب زيد عمرا وبكر خالدا
وظننت زيدا قائما وعمرا قاعدا واعلمت زيدا عمرا
فاضلا وبكرا بشرا اكريما واعلم زيد خالدا عمرا فاضلا
وبشرا اخاه مكرما وذلك لان حرف العطف
كالعامل ولا يقوي ان يكون حرف واحد كالعاملين
ويجوز ان يكون كالعامل بعمل عاملين او ثلاث او اكثر
وتمامه هناك وايمانهم بالرفع عطف علي انفسهم المخالط
بصيغة اسم الفاعل والمفعول صفة ايمانهم من خالطه
يخالطه مخالطة وخلاطا مانزحه كذا في القاموس
بالكفر متعلق بالمخالط والخداع عطف علي الكفر بصيب
متعلق بيشبه المقدر فيكون من عطف الجملة علي الجملة
كنظايره وقال شيخي زاده عطف علي قوله باصحاب
الصيب فهو من عطف النسق كما ذكرنا فيه اي في ذلك
الصيب ظلمات ورعد وبرق من حيث انه اي الصيب
وان كان نافعا لاصحابه في نفسه ظاهرا لانه ماء

وهو منصوب على الحال او التمييز وهو مفعول ثاني
لانتهز بتضمينه معنى التصيير والايجاد واصل معنى الانتهاز
الدفع ثم قيل انتهز بمعنى نهض وبادر مع خوف ان يخطف
ذلك البرق ابصارهم من شدة لمعانه فخطوا اي مشوا
فيه خطي بضم الخاء المعجمة مقصورا جمع خطوة يسيرة
صفة لخطي وانما قال خطي يسيرة لان زمان الخفقة
قصير جدا الا ان ازدياد الخطوات لا يكون شيأ بعد
شيء او عدوا الا ان ذلك انما يكون بالكثرة والسرعة
لا بالازدياد والكثرة ذكره سنان ثم اذا خفي ذلك
البرق وفتر اي ضعف لمعانه بقوا حين بقي التي يبقى
من باب تعب بقاء وبقية دام وثبت ذكره في المصباح
متقيدين من قيدته تقييدا جعلت القيد في رجليه
ومنه تقييد الالفاظ بما يمنع الاشتراك وتزيل الالتباس
ذكره في المصباح وقال الخفاجي متقيدين مجازا وكناية
بمعنى واقفين لا حراك بفتح الحاء المهملة اي حركة ذكره
الخفاجي لهم اي لاصحاب الصيب وقيل شبه الايمان
هذا تعيين لقوله او كصيب على ان التشبيه مفرق ايضا
ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده قبل المقابل الراغب
الاصفهاني وهذا ايضا مبني على جعل التمثيل الثاني
من قبيل التمثيل المفرد والقرآن وساير اي باقي ما اوتي
بالبناء للمفعول الانسان زيادة على الايمان والقرآن
من المعارف بيان لما وهي جمع معرفة من عرفته عرفة
بالكسر وعرفانا علمته بحاسة من الحواس الخمس والمعرفة
اعم منه ذكره في المصباح التي هي اي تلك المعارف
سبب ظهور الحياة الابدية في النشأة الانسانية ٥
بالصيب متعلق بشبه الذي به حياة الارض بعد موتها
قال الراغب الحياة هنا هي القوة النامية الموجودة

في

يطرقون بجعل الاصابع متعلق بيشبه المقدر وقال
شيخي زاده بجعل الاصابع عطف قوله باصحاب الصيب
اي وبان يشبه نفاقهم المعلل بما ذكر بجعل الاصابع والالف
واللام عوض عن المضاف اليه اي اصابعهم في الاذان
اي اذانهم شبه حذرهم منهم بسد الاذان للاتقار به
ذكره الخفاجي من خوف الصواعق حذر الموت اي مخافة
ان يهلكوا بها من حيث انه اي ذلك الجعل بيان لوجه
هذا التشبيه لكون المعنى المذكور مشتركا بين طرفيه
وجه كونه مشتركا بينهما انه كما لم يدفع جعل الاصابع في
الاذان الموت المقدر بالصاعقة كذلك لم يدفع نفاقهم
نكايات المومنين فانها مشتركان في الكون حيلة لا
تنجع في رد ما يراد من المحذور ذكره ابن حميد لا يرد
اي لا يدفع من قدر بالتحريك اي تقدير الله تعالى
شيا فان الامر المقدر نافذ على كل حال سواء احترز
العبد منه وحذر وخاف او لم يحترز ولا خاف ولا يخلص
بتشديد اللام اي الجعل المذكور مما يريد الله تعالى
بهم اي المنافقين من المضار بيان لما وكيرهم اي
المنافقين لشدة الامر عليهم وجملهم مرفوعان معطوفان
على انفسهم والضمير المجرور فيهما للمنافقين بما يانون
اي يفعلون ويذرون بالذال المعجمة اي يتركون
بحذف المفعول قصدا للعموم باتهم اي اصحاب الصيب
كلما صادفوا اي وجدوا ولاقوا من البرق المذكور
خفقة اي لمعانا من خفق البرق اي لمع انتهزوها
اي تلك الخفقة اي اللمعة المضيئة يعني اغتنموها
قال الخفاجي انتهز بالزاي المعجمة بمعنى اغتنموها
وبادروا لها بسرعة فرصة كغرفة اصل معناها النوبة
في السقي ثم شاع في كل مطلوب تبادر له خشية فواته

الرحمة ومشابهة الوعيد به للكونه منذرا بالصاعقة التي
هي من آثار القهر والنقمة وشبه لذلك ما فيها اي المذكورات
من الآيات جمع اية الباهرة صفة آيات يقال بهرة
بهرا من باب نفع غلبه وفضله ومنه قيل للقمر الباهر
لظهوره على جميع الكواكب كذا في المصباح بالبرق وشبه
تصامهم اي اظهار المنافقين الصمم عما يسمعون من
الوعيد في الشيء الوارد في الآيات القرآنية والكلمات النبوية
بحال متعلق بشبه الممتد من بهوله هالني الشيء هولا من
باب قال افزعني فهو هايل ولا يقال مهول الا في المفعول
كذا في المصباح الرعد فاعل يهوله فيخاف صواعقه اي
الرعد فيسد اذنه بحمل اصبعه فيها يتصامم عنها اي
الصواعق مع انه لا خلاص اي نجاة لهم اي لمن هذه
احوالهم منها اي من تلك الصواعق وهو اي ما ذكر معنى
قوله تعالى في ضمن ذلك والله محيط بالكافرين وتقدم
الكلام عليه وشبه اهتزازهم اي المنافقين هزته هذا
من باب قتل حركته فاهتز والهز أهز الفتى يهتز فيها
الناس ذكره في المصباح والمراد بالاهتزاز هنا نشاطهم
قال الخفاجي اهتزازهم هو في الاصل تعالي الحركات في محل
واحد ويكنى به عن النشاط والفرح كما في قول ابن الرومي
ذهب الذين يعاش في اكنافهم ... وبقيت في خلف كجلد الاجرب
هز الكماة عوالي المران ... وهو المراد هنا وقال الحسن واهتزازهم اي حركتهم قال
الخفاجي ومن فسرها بالحركة فقد قصر انتهى قلت ولا
تقصير لمن فسر بالمعنى اللغوي كما مر فانه الاصل وبنى
كلام حسن وعلى الاختصار لما يلمع لهم اي للمنافقين
من رشد بضم فسكون او بفتحتين ضد الغي ولمعانه
استعارة من لمعان البرق لظهوره ظهورا لا يثبت وسريعا
وبين ولسرعة يريد كونه اي المنافقون اورد معطوفا على

في النبات والحيوان ومنه قيل نبات حي" قال تعالى
اعلموا ان الله يحيي الارض بعد موتها قال الراغب
الحياة هنا هي القوة النامية وقال تعالى فاحيينا
به الارض ميتا وجعلنا من الماء كل شيء حي وما ان تبلى
بها اي بالمذكورات من الايمان والقرآن وسائر ما اوتي
الانسان يعني اختلطت تعالى وبكت التي فارتبك
اي اختلطت فاختلط وهو من باب نصر وكرم شيخي زاده
من بيان لما شبه جمع شبهة وهي نوع بين الحق والباطل
قال في المصباح الشبهة في العقيدة الماخذ الملبس سميت
شبهة لانها تشبه الحق المبطلة اي الطائفة المبطلة جمع
مبطل وهو الذي يقول شيئا لا حقيقة له قال الراغب
وقد يقال فيمن يقول شيئا لا حقيقة له نحو قوله تعالى
ولئن جئتهم بآية ليقولن الذين كفروا ان انتم الا مبطلون
وقال تعالى وخسر هنالك المبطلون اي الذين يبطلون
الحق واعترضت معطوف على ارتكبت دونها اي عندها
وبالقرب منها يعني دون المذكورات من الاعتراضات
بيان لما المقدرة قيل اعترضت دون الاعتراضات جمع
اعتراض قال في المصباح عرض لي في الطريق
عارض من جبل ونحوه اي مانع يمنع من المضي واعترض
لي بمعناه ومنه اعتراضات الفقهاء لانها تمنع من
التمسك بالدليل وتعارض البينات لان كل واحدة تعترض
الاخرى وتمنع خفوقها المشكلة صفة للاعتراضات من
اشكل الامر بالالف التبس بالدخول في اشكاله اي امثاله
بالظلمات بشبه المعتدي ويشبهها ايضا ما فيها اي في
المذكورات من الوعد في الخبر بيان لما والوعيد في
الشر بالوعد متعلق بشبه المعتدي قال شيخي زاده اما
مشابهة الوعد بالوعد فلكونه مبشرا بالغيث الذي هو من آثار

الاول انه استيقاد النار مقابل بما اظهروا من الاسلام
اذ حقنوا به دماءهم وعصموا ذرياتهم واموالهم
واضاءة النار لكونهم جرت عليهم احكام الاسلام
وذهاب النور مقابل بما فضحهم الله به انهم ليسوا
بمومنين وتركهم في ظلمات مقابل لتماديهم على
كفرهم ونفاقهم وصم وما بعده مقابل لكونهم لا يقبلون
الحق والايمان ابدا فهم لا يرجعون مقابل لكونهم لا كلمة
لهم ولا مداعاة فهم كمن حرم مراجعة من يقهره
وقال ابن الجوزي في زاد المسير واختلف العلما
ما الذي يشبه الرعد مما يتعلق باحوال المنافقين
يعني في التمثيل الثاني على ثلاثة اقوال احدها
انه التخويف الذي في القران قاله ابن عباس رضي
الله عنهما والثاني انه ما يحاجون ما يصيبهم من
المصايب اذا علم النبي والمومنون بنفاقهم قاله
مجاهد والسدي والثالث انه ما يخافونه من الدعا
الى الجهاد وقتال من يبطنون مودته واختلفوا
ما الذي يشبه البرق من احوالهم على ثلاثة اقوال
احدها انه ما يتبين لهم من مواعظ القران
وحكمه والثاني انه ما يضيء لهم من نور اسلامهم الذي
يظهرونه والثالث انه مثل لما بنا لونه باظهار
الاسلام من حقن دمائهم فانه بلا اضافة الى ما ادخر
لهم في الاجل كالبرق واختلفوا في معنى قوله تعالى
يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق على قولين
احدهما انهم كانوا يفرون من سماع القران ليلا يامرهم
بالجهاد مخافة الموت قاله الحسن والسدي والثاني
انه مثل لاعراضهم عن القران كراهية له قاله مقاتل
واختلفوا اية معصية كانت اضاء لهم مشوا فيه على اربعة

اقوال

رشد والرفد بكسر الراء المهملة وسكون الفاء تليها دال
مهملة معناه العطاء تطمح اي تنتظر او تنظر يقال
طمح بعينه اذا شخص بها اليه اي الى ذلك الرفد ابصارهم
اي المنافقين لاستيلاء حب الدنيا على قلوبهم وقال
شيخي زادة اي وشبه ارتياجهم وخفتهم من النظر
بما يطلبونه في انفسهم او من العطاء والصلة التي
ترتفع اليها ابصارهم فان مطمح نظرهم من النفاق
مراعاة الحظوظ العاجلة بمشيهم متعلق بشبه
المقدر في مطرح المطرح موضع الطرح ثم عم
لكل موضع ذكره الخفاجي ضوء البرق كلما اضاء اي
البرق لهم وشبه تحيرهم اي المنافقين وتوقفهم
اي تردهم وهو مجاز من الوقوف شائع في هذا
المعنى اذا تعدى بفي وتوقف عن الامر امسك عنه
ووقف الامر على كذا علقه عليه ووقف الميراث
على الوضع اخره فيختلف معناه باختلاف تعديه
ذكره الخفاجي في الامر اي امرهم حين تعرض
لهم شبهة في الدين او تضن بكسر العين المهملة وتشد
النون مضارع عن بمعنى ظهر او عرض لهم مصيبة
من مصايب الدنيا بتوقفهم متعلق بشبه المقدر
اي عدم مضيهم في امرهم اذا اظلم اي الليل عليهم
فلم يعلموا كيف يسلكون وقال ابو حيان في النهر ومن
المفسرين من جعل ذلك من قبيل التمثيلات المفردة
فقابل شيأ من اوصاف المشبه به بشيء من اوصاف المشبه
فقابل الصواعق بالصيب لنزوله من علو وعماهم
عن تعقله بالظلمات والوعيد والزجر بالرعد والنور
والحجج الباهرة بالبرق وتخوفهم بجعل اصابعهم في
اذانهم وتكاليف الشرع بالصواعق وقال في التمثيل

يد

الكفر بقلوبهم كما نطقت بها وقال في التمثيل الكاف واختلف
المثال ولوك في القصد بهذا المثل وكيف تترتب احوال
المنافقين الموازنة لها في المثل من الظلمات والرعد
والبرق والصواعق فقال جمهور المفسرين مثل الله
تعالى القرآن بالصيب لما فيه من الاشكال عليهم
والعمى هو الظلمات وما فيه من الوعيد والزجر هو
الرعد وما فيه من النور والحجج الباهرة التي تكاد احيانا
تبهرهم هو البرق وتخويفهم ورعهم وحذرهم
هو جعل اصابعهم في اذانهم وفضح نفاقهم واشتهارهم
كفرهم وتكاليف الشرع التي يكرهونها من الجهاد
والزكاة ونحوهما هي الصواعق وهذا كله صحيح بين
وروي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال ان
رجلين من المنافقين هربا من النبي صلى الله عليه
وسلم لبعض المشركين فاصابهما هذا المطر الذي ذكر
الله تعالى وايقنا بالهلاك فقالا ليتنا اصبحنا فنأتي
محمدا ونضع ايدينا في يده فاصبحا فاتياه وحسن اسلامهما
فضرب الله ما نزل بهما مثلا للمنافقين وقال ايضا
ابن مسعود رضي الله عنه ان المنافقين في مجلس رسول
الله صلى الله عليه وسلم كانوا يجعلون اصابعهم
في اذانهم ليلا يسمعوا القرآن فضرب الله تعالى
المثل لهم وهذا وفاق لقول الجمهور الذي ذكرناه
قال وروي عن ابن مسعود رضي الله عنه ان معنى
الآية كلما صلحت احوالهم في زروعهم ومواشيهم
وتوالت عليهم النعم قالوا ان ديننا محمد ديننا مبارك
واذا نزلت بهم مصيبة او اصابتهم شدة سخطوا
وثبتوا في نفاقهم وقال قوم معنى الآية كلما خفي
عليكم ايمانهم وظهر لكم منهم الايمان مشوا فاذا افتضحوا

عندكم

اقوال احدها ان معناه كلما اتاهم القرآن بما يحبون
تابعوه قاله ابن عباس رضي الله عنهما والسدي
والثاني ان اضاءة البرق حصول ما يرجونه من
سلامة نفوسهم واموالهم فيسرعون اليه متابعته قاله
قتادة والثالث ان تكلمهم بالاسلام ومشيهم فيه
اهتداؤهم به فاذا تركوا ذلك وقعوا في ضلالة
قاله مقاتل والرابع ان اضاءته لهم تركهم بلا
ابتلاء ولا امتحان ومشيهم فيه اقامتهم على السلامة
باظهار ما يظهرونه واما قوله واذا اظلم عليهم فمن
قال اضاءته اتيانه اياهم بما يحبون قال
اظلامه اتيانه اياهم بما يكرهونه وقال ابن عطية
في التمثيل الاول اختلف المتأولون في فعل المنافقين
الذي يشبه فعل المستوقد نارا فقالت طائفة هي
فيمن كان امن ثم كفر بالنفاق فايمانه بمنزلة النار
اضاءت وكفره بعد بمنزلة انطفائها وذهاب النور
وقال الحسن بن ابي الحسن وغيره ان ما يظهر المنافق
في الدنيا من الايمان فبحقن به دمه ويحرز ماله
ويناكح ويخالط كالنار التي اضاءت ما حوله فاذا مات
صار الى العذاب الاليم فذلك بمنزلة انطفائها
وبقايه في الظلمات وقالت فرقة ان اقبال
المنافقين على المسلمين وكلامهم معهم كالنار وانصرافهم
الى مردتهم وارتكاسهم عنده كذهابها وقالت فرقة
ان المنافقين كانوا عند رسول الله صلى الله عليه
وسلم والمؤمنين في منزلة بما اظهروا فلما فضحهم الله
تعالى واعلم بنفاقهم سقطت المنزلة فكان ذلك
كله بمنزلة النار وانطفائها وقالت فرقة منهم قتادة
بل آلة الله وبالقرآن كاضاءة النار واعتقادهم

النسفي في تفسيره قال ابن عباس والضحاك وعطا
وعلي بن طلحة ومقاتل والكلبي وجعفر بن محمد الصادق
رضي الله عنهم هذا مثل القرآن اي مثل المنافقين
مع القرآن كمثل مسافر اصابه مطر فشبه القرآن
بالمطر لان في القرآن حياة من آمن به فيه ظلمات
ذكر الكفر والوعيد عليه وعلى المعاصي وهو كالرعد
وفيه الوعد على الايمان والطاعات كالبرق وقيل
الظلمات بيان الفتن والرعد الزجر والتخويف
وقيل البرق بيان النصرة والظفر وقيل الرعد
المتشابهات والبرق المحكمات وقيل الرعد بيان
المحرمات والوعيد عليها والبرق بيان المحللات
والوعد عليها وقيل الرعد ما في القرآن من ذكر الامتحان
والابتلاء والبرق ما فيه من الهدى والشفا يجعلون
اصابعهم في اذانهم ينفرون عن الجهاد وسائر
الاوامر كان لم يسمعوا وقيل يتصامون ويتعامون
كيلا يسمعوا ما نزل في شانهم والامر بقتلهم وقيل
يجعلون اصابعهم في اذانهم حقيقة كيلا يسمعوا
القرآن تكاد حجج القرآن تبهر العقول وتجذبها
الى نفسها لوضوحها وقيل يكاد القرآن يدل على
عوراتهم وقيل يكاد بيان القرآن يذهب بضلالتهم
كلما اضاء لهم مشوا فيه كلما تفكروا في المحكمات قصدوا
ان يمشوا بالقرآن واذا اشتبهت عليهم المتشابهات
اعرضوا وكفروا وقيل كلما تمسكوا بالمتشابهات ليحتجوا
بها على المؤمنين انقطعت حجتهم بالمحكمات فبقوا
في ظلمة كفرهم متحيرين ولو شاء الله لذهب بسمعهم
وابصارهم عقوبة لهم كما ذهب بسمع قلوبهم
وابصارهم خذلانا لهم انه قدير على ما اراد وقيل

هذا

عندكم قاموا وقال في تفسير المغني روي انه
كان رجلان من المنافقين من المدينة هربا من رسول
الله صلى الله عليه وسلم الى المشركين فاصابهما هذا
المطر الذي ذكر الله تعالى فيه رعد وبرق وصواعق
كلما اضاء لهم البرق ابصرا قليلا فاذا لم يلمع لم يبصرا
فكانا لا يمشيان وجعلا يقولان ليتنا اصبحنا
فناتي محمدا فاصبحا فاتياه فاسلما فضرب الله مثلهما
للمنافقين وذكر بعض المتكلمين ضرب هذا المثل
بالمسافر الذي خرج من بلاده متوكلا على زاده
فانقطع عنه زاده كمثل اليهودي الذي خرج من
دين موسى عليه السلام لما حرف التوراة ولم يدخل
في الاسلام فهو بمعرض العقوبات وكذلك المنافق
واقف بين الحالتين غير واصل الى احد المنزلتين
يتصامم عن استماع الايات ويتعامى عن الدلالات
بعارض الشبهات بمنزلة من يخاف البرق والرعد
في الظلمات وذكر في تفسير الليث مسندا عن
ابن عباس رضي الله عنهما انه قال نزلت هذه
الاية في شان اليهود الذين كانوا في حوالي المدينة
فقال مثلهم حول المدينة كمثل الذي استوقد
نارا يعني كمثل من كان في المغازة في الليلة المظلمة
وهو يخاف السباع فاوقد نارا فامن بالنار من السباع
فلما طفئت ناره بقي في ظلمة كذلك اليهود الذين
كانوا حوالي المدينة يقرون بمحمد صلى الله عليه
وسلم قبل ان يخرج وكانوا اذا حاربوا اعداءهم يستنصرون
باسمه ويقولون نحن نبشركم ان تنصروا فلما خرج
النبي صلى الله عليه وسلم وقدم المدينة حسدوه وكفروا
به فطفئت نارهم وبقوا في ظلمات الكفر وقال

عن ابن عباس رضي الله عنهما هذا مثل لاقرارهم بالسنتهم
وانكارهم بقلوبهم اي مثل المنافق في الايمان كمثل
في المفازة في ليلة مظلمة اصابه مطر شبه الايمان
بالمطر لان به حياة القلوب وفيه ظلمات في قلبه
ظلمة الكفر وعلى لسانه نور الاقرار كالبرق وهو خائف
بين ذلك كالخائف من الرعد يجعلون اصابعهم في
اذانهم لا يتفكرون بقلوبهم في دلائل الرشد ومعجزات
الرسول يكاد البرق اي تلك الدلائل تذهب بظلمة
قلبه وغطاء بصره ان لم يتفكر فيها وقيل يكاد نور
ايمان المنافق بلسانه يخفي على المؤمنين حاله
كلما اضاء لهم مشوا فيه اي ما داموا في الحياة يتكلمون
به وينتفعون به واذا ماتوا بقوا في ظلمة القبر وعقوبة
الخسر ولو شاء الله لاهلك المنافق للحال ولم يمهله
الى الموت لانه قدير على كل شيء وقيل هذا مثل خوف
المنافق وتحيره فان ليلة المطر والرعد والبرق
والظلمات في غاية الهول والايحاش ومعنى جعل
الاصابع في الاذان حذر الموت خوف المنافقين ان
يطلع على سره فيقتلوا وينفي والله محيط بالكافرين
قادر على انزال نقمته بهم يكاد البرق يخطف ابصارهم
يكاد خوف المنافق يهلكه كلما اضاء لهم مشوا فيه اي
كلما ظهرت غلبة احد الفريقين تابعوهم واذا انقلب
الامر انقلبوا ولو شاء الله تحقق ما يخافه صاحب الصيب
لاختطف السمع والبصر وليس تركه الله المنافقين
على هذا التذبذب لعجزه انه على كل شيء قدير وقيل
هذا مثل لقاء المنافقين المؤمنين بالايمان والكفار
بالكفر قال مثلهم كمثل رجل في ظلمات الليل والسحاب
والارض والمطر وفي المطر رعد وبرق فقد اجتمع نور

وظلمة

هذا في الذين امنوا ثم اذا مسهم الضراء ارتدوا وهم
الذين ذكرهم تعالى في قوله ومن الناس من يعبد
الله على حرف فان اصابه خير اطمأن به وان
اصابته فتنة انقلب على وجهه فقال اوكصيب
فشبه الاسلام بالمطر والنعمة فيه بالبرق والفتن
والمحن فيه بالرعد يجعلون اصابعهم في اذانهم
اي لا يحبون ان يسمعوا شيأ من الشدايد والبلايا
يكاد ما يردونه من عن المسلمين واصابة الغنايم
يمحو عن قلوبهم الشبهات واذا اظلم عليهم قاموا اي
واذا زال عنهم نفع الدنيا وقفوا ولو شاء الله لذهب
بسمعهم وابصارهم عقوبة لهم ولو شا لسلب ملكي
ايديهم وزادهم ذلا الى ذلهم انه على كل شيء قدير
وقيل المثل لليهود وذلك ان المسافر ينتظر المطر
ليتم الطريق ويملأ الحياض فينتفع به هو ودوابه
ولا يتوقع الظلمات والرعد والبرق وكذا اليهود
كانوا ينتظرون خروج النبي صلى الله عليه وسلم
ليهتدوا به ويقهروا الاعداء ولم ينتظروا نسخ شر يعتهم
والوعيد بالنار لمن كان على دينهم فالمطر محمد صلى
الله عليه وسلم والظلمات نسخ شريعتهم والرعد
الوعيد بالنار والبرق معجزات النبي صلى الله
عليه وسلم يجعلون اصابعهم في اذانهم يتعاذون في
الانكار مع ظهور الايات يكاد البرق يخطف ابصارهم
اي كاد ظهور دلايله يذهب ظلمة قلوبهم كلما اضاء
عليه الطريق وكذا اليهود لو تأملوا في حال النبي
صلى الله عليه وسلم لاهتدوا ولما اعرضوا بقوا
في الضلالة انه قدير على ما اراد وقال الربيع
ابن انس وابن جريج ومجاهد والضحاك والكلبي

يعتهم

وقعدوا لو اطاعونا ما قتلوا قل فادرؤا عن انفسكم
الموت وقال يا ايها الذين امنوا لا تكونوا كالذين
كفروا وقالوا لاخوانهم الاية ولو شاء الله لعطل ابدانهم
ومصالحها فلم يصلحوا للجهاد ولا لغرض اخر انه على
كل شئ قدير وقيل اي كلما دعوا الى غنيمة ومنفعة
اجابوا واذا اظلم عليهم قاموا اي اذا امروا بالخروج
للغزو تثاقلوا وقيل كلما سمعوا غلبة اشياعهم فرحوا
واذا اظلم عليهم قاموا اي والما راوا غلبة المومنين
تحيروا ولو شاء الله لاهلك اشياعهم انه على كل شئ
قدير وقيل المثل لليهود مع التوراة فالمطر التوراة
والظلمات مشابهاتها والرعد الوعيد والبرق ذكر محمد
صلى الله عليه وسلم ونعته وشريعته يجعلون
اصابعهم في اذانهم يعرضون عن ذكره والتامل فيه
مخافة فوت الرياسة والمال كلما يكاد ظهور حاله
يزيل اخذهم وقيل كلما اضاء لهم مشوا فيه اي ما وافق
اهواءهم قبلوه وما خالفها لم يقبلوه وقيل معناه لو
تفكروا لامنوا وسعدوا ولكن اعرضوا فهلكوا وخسروا
كما ان الله قادر على تنوير بصر المكفر وان تعامى
فكذا هذا قادر على تنوير قلوب اليهود وان اعرضوا
ولكن لم يشاء ذلك وهو على كل ما يشاء قدير وقال
الامام ابو منصور المثل لكفار عصر النبي صلى الله
عليه وسلم الا ترى انه قال والله محيط بالكافرين
وكانوا صنفين اهل الكتاب فذعيره كما قال تعالى
ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا وقال يا اهل
الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل
ومن اهل الكتاب قوم ابتدعوا الكتاب كما قال تعالى
وان منهم لفريقا يلوون السنتهم بالكتاب فاندرست

الكتب

وظلمة وخوف فالنور ما يظهره من الايمان والظلمة
ما يظهره من الكفر والخوف منهم ظهور امرهم يجعلون
اصابعهم في اذانهم من الصواعق هم على خطر هناك
الترداالله محيط بالكافرين يقرب بهم مما يخافون
يكاد البرق اي تكاد قوة ايمان المؤمنين وضوء يغطون
به نفاق المنافقين وتنكشف لهم اسرارهم كلما اضاء
لهم مشوا فيه كلما تكلموا بالايمان كانوا سالمين مع
المؤمنين واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم وقعوا
في ظلمات الضلال ولو شاء الله لازال اسباب التحرز
منهم واوقع بهم المؤمنين كما لو شاء الذهب بسمع صاحب
الصيب وبصره من غير صاعقة ورعد وبرق والله
محيط بالكافرين عالم بهم مالك لهم وهم في قبضته
فلا مخلص ولا مهرب لهم وهو على كل شيء قدير وقال
قتادة وابن جريج هذا مثل حال المنافقين وخوفهم
من الموت واذا دعوا الى القتال وفي الجهاد احياد
الدين كما ان المطر حياة الارض واهلها فكانوا اذا دعوا
اليه قالوا ان بيوتنا عورة قال تعالى وما هي
بعورة وقال قتادة ان كان لكم فتح من الله قالوا الم نكن
معكم وان كان للكافرين نصيب قالوا الم نستحوذ
عليكم وانما لم يرغبوا في الجهاد لانهم كانوا يصدقون
النبي صلى الله عليه وسلم في قوله ليظهره على الدين
كله وفي قوله وكلمة الله هي العليا ولا يصدقون بالبعث
وما اعد الله تعالى للشهداء يكاد البرق اي عز الاسلام
وظهوره يلجئهم الى الايمان كلما اضاء لهم مشوا فيه
اذا كانت الدائرة عليهم قاموا متحيرين
في كفرهم ولو شاء الله لاهلكهم واماتهم من غير قتال
فانه على كل شيء قدير كما قال الذين قالوا لاخوانهم

فوجودهما وعدمهما بالنسبة اليهم حينئذ سيان
لكن الله تعالى لم يذهب بهما لعلم تعلق مشيئته
باذهابهما لحكمة اقتضت ذلك وهي حكمة التوسل
الى ما به نجاحهم ونجاتهم والمفهوم من هذا المعنى
المنبه عليه ان يكون قوله عز وجل ولو شاء الله
لذهب بسمعهم وابصارهم غير شأن المنافقين
الممثل لهم لكن الظاهر انه تتميم لقصة اصحاب
الصيب الممثل بهم ذكره ابن تمجيد وقال الخفاجي
وتنبه اي تنبه الله المؤمنين او تنبه كل من تتنبه
وهو مما ينبغي التنبه له وان لم ينبهوا عليه لان
هذا التنبيه من تتمة التشبيه المفرق وارتباطه
انما هو به لا بالقبيل الاخير ولولا هذا لم يكن لذكره
وتاخيره الى هنا محل وبيانه في قول المصنف
على انه تعالى متعلق بنبه جعل لهم اي للمنافقين
او لاصحاب الصيب السمع والابصار ليتوسلوا بها
اي يتخذوا السمع والابصار وسيلة يقال وسلت
الى الله تعالى بالعمل اسل من باب وعد رغبت وتقربت
ومنه اشتقاق الوسيلة وهي ما يتقرب به الى
الشيء والجمع الوسائل والوسيل قيل جمع وسيلة وقيل
لغة فيها ذكره في المصباح الى الهدى والفلاح ليحصل
ذلك لهم ثم انهم صرفوها اي السمع والابصار
الى المحظوظ جمع حظ وهو الجد وفلان محظوظ
وهو احظ من فلان والحظ النصيب والجمع حظوظ
مثل فلس وفلوس ذكره في المصباح العاجلة اي
المعجلة في الدنيا قبل الاخرة من شهوات نفوسهم
المتشوقة الى انواع شتى وسدوها اي السمع
والابصار بجعل اصابعهم في اذانهم وتغميض اعينهم
بالاولى

الكتب الحق وصاروا في ظلمة الضلال وظهر منهم
القول المختلف المتناقض الذي لا تحتمله الحكمة
وقوم لا ينتحلون الكتاب ولا يومنون بنبي بل
يعبدون الاصنام والاحجار والنيران ليس لهم
من يدلهم على رشد فاحتاجوا الى من يخرجهم من
الضلالة الى الهدى ومن الفرقة الى الائتلاف
فبعث الله اليهم نبينا واكرمه بالايات ليستنقذهم
به ان اطاعوه فكانوا كقوم بقوا في ظلمات الليل
والسحاب فتحيروا وكقوم ابتلوا بشدة الجوع والعطش
والقحط والجدوبة فاغاثهم بالمطر فتلقوا نعمته
بالشكر فنجوا بذلك من الهلكة وذلك مثل من اتبعه
ومنهم من تلقاه بالكفر فشبه بنيه بالمطر اذ هو رحمة
كالمطر وشبه ايمان من آمن به بضوء البرق والمشي
فيه وشبه عناد المعاندين بالرعد يكاد نور محمد صلى
الله عليه وسلم وبركته يخطفهم من العذاب مع
كفرهم كلما اضاء لهم اي كلما ظهر لهم نور وبركته
سكنوا اليه واذا اظلم عليهم قاموا واذا رفع محمد
صلى الله عليه وسلم عذبوا بانواع العذاب ولو
شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم اي لعذبهم ومحمد
صلى الله عليه وسلم فهم انه على كل شيء قدير
ونبه تعالى عطف على شبه في قوله وقيل شبه
الايمان الى اخره بقوله ولو شاء الله لذهب بسمعهم
اي المنافقين اذ اصحاب الصيب الممثل بهم كما
يأتي وابصارهم معنى التنبيه هنا مستفاد من كلمة
لو المؤضوعة لانتفاء الثاني لانتفاء الاول المفيدة
انه كان مقتضى ظاهر حالهم اذهاب سمعهم
وابصارهم لما انهم لم يصرفوهما الى ما خلقتا لاجله

لكذلك في جانب المشبه نذكر قوله ولو شاء الله لذهب
الي اخره في جانب المشبه به ليكون تنبيها علي ان
الامر كذلك في جانب المشبه فانه تعالي علي ما يشاء
قدير ولهذا ختم الاية بذلك قلت قولهم لم يذهب
بها اي بالسماع والابصار لعدم تعلق المشيئة بذهابها
ظاهر من قوله تعالي ولو شاء الله لذهب بسمعهم
وابصارهم وهو احالة علي السبب الاصلي الذي
هو مشيئة الله تعالي ولو قيل لم يذهب بها لابقاء
تكليفهم الي تمام اجلهم بسلامة اسماعهم وابصارهم
لكان له وجه وكان هو السبب القريب في عدم
اذهاب ذلك فانه لو ذهب سمعهم وابصارهم
وبقوا احياء صما عميا لما بقيت حجة الله تعالي
عليهم الي موتهم لنقصان حواسهم التي لو بقيت لاحتمل
سماعهم بها ورؤيتهم للايات القرانية والمرئية
فاحتمل ايمانهم واخلاصهم فبقاؤها لا بد منه مع تلك
المهوالة لاقامة الحجة الالهية عليهم وعدم عذرهم
في ذلك **يا ايها** ياحرف نداء وعلي كثرة النداء في
القران لم ينادوا الا بادوات سايرحروف النداء
ذكره ابوحيان في النهر وقال السهيلي زعم بعضهم
ان قراءة امن هو قانت بتخفيف الميم ان الهمزة
فيه للنداء وهو غريب وقد يراد بها مجرد التنبيه
يعني دون النداء قبلها الجمل الاسمية والفعلية قال
تعالي الا يا اسجدوا بتخفيف الا وقال الشاعر الخطية

الا يا اسقياني قبل غارة سنجال

وقال اخر

يا لعنة الله والاقوام كلهم والصالحين علي سمعان من جار

واي اسم ينادي فمحله نصب ولكنه بني علي الضم

لانه

بالاولى لعدم الكلفة في ذلك وان لم يذكره تعالى
لانه لكل هول عظيم في المسمع والمنظر وهم نافرون
من سماعه ورؤيته خصوصا بعد قوله يكاد البرق
يخطف ابصارهم فهم يغمضونها خوفا عليها ان
تخطف او سدوها عما خلقت له وصرفوها في
غير ما خلقت له عن الفوايد جمع فايدة الاجلة
صفة للفوايد اي المدخرة في الاخرة التي تكون
تحصيلها في الدنيا بالايمان والطاعة ولو شاء الله تعالى
لجعلهم اي المذكورين بالحالة اي ملتبسين بها او ظرف
لغو متعلق بجعلهم قال الخفاجي المراد بالحالة
الصمم والبكم والعمى التي يجعلونها اي السمع والابصار
قال الخفاجي ضمير يجعلونها للاسماع والابصار
وضمير جعلهم مفعول اول وبالحالة مفعول ثان
اي ملتبسين بها او ظرف لغو متعلق به وقال
شيخي زاده بالحالة متعلق بمحذوف وهو مفعول
ثان لجعل اي ولو شاء الله لجعلهم ملتبسين بالحالة
التي يجعلونها لانفسهم فانهم جعلوا انفسهم فاقدي
الحواس بان عطلوها ولم ينتفعوا بها وصرفوها
الى غير ما خلقت لاجله فتأمل بمقتضى عدل الله
تعالى ان يذهب حواسهم حقيقة حيث لم يعرفوا
قدرها ولم يشكروا عليها لكنه تعالى لم يذهب بها
لعدم تعلق مشيئته باذهابها لحكمة لا يعلمها الا هو كما ان
المناسب لقوة قصف الرعد ومعص البرق ذهاب
اسماع اصحاب الصيب وابصارهم لكنها لم يذهبا
لعدم تعلق مشيئة الله تعالى بذلك والحاصل انه
كما تحقق في جانب المشبه به اسباب ذهاب السمع
والابصار ومع ذلك لم يذهبا لعدم تعلق المشيئة به

والتقوي والكون علي الهدي وخواص فرقة الكافرين
الكفر والاصرار عليه والختم وغشاوة التعامي وخواص
فرقة المنافقين اظهار الايمان والخداع ومرض القلب
واختلاف المقالة عند لقاء المحقين والمبطلين ونحو
ذلك و ذكر مصارف جمع مصرف اسم لموضع الصرف
امورهم اي المكلفين اراد باموورهم اعمارهم او اعمالهم
اوهمهم ذكره خسرو فذكر مصارف امور المؤمنين
اي مرجعها ومنقلبها وهي سعادة الدارين بقوله تعالي
اولئك علي هدي من ربهم واولئك هم المفلحون
ومرجع امور الكافرين بقوله ختم الله علي قلوبهم
الي قوله ولهم عذاب عظيم و ذكر مرجع امور المنافقين
بقوله ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون وقوله
اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدي الاية ذكره
شيخي زادة اقول تعالي علمهم اي الفرق الثلاث
بالخطاب ابتدا هذا الخطاب من قوله تعالي يا ايها
الناس فان المنادي مخاطب بمنزلة ضمير الخطاب
وان كان لفظه في اصله للغيبة ذكره خسرو علي سبيل
اي طريقة الالتفات في كلام قال سنان وابتدا
هذا الخطاب من قوله تعالي يا ايها الناس فان
المنادي مخاطب وان كان لفظه في الاصل للغيبة
والالتفات فيه من الغيبة الي الخطاب وقال
الخفاجي الالتفات الانتقال من احدي الطرق
الثلاث اعني التكلم والخطاب والغيبة الي اخر
والاتيان باحدها في مقام يقتضي خلافه انتهي
قلت القول بان المنادي مخاطب بمنزلة ضمير
الخطاب وان كان لفظه في الاصل للغيبة معناه
ان المنادي هو المطلوب حضوره ليخاطب

كما قالوا

لانه مفرد معرفة وزعم الاخفش انها هنا موصولة
وان المرفوع بعدها خبر مبتدا مضمر والجملة صلة والتقدير
يا ايها الذين هم الناس والصحيح الاول والمرفوع
بعدها صفة لها يلزم رفعه ولا يجوز نصبه على
المحل خلافا للفارسي والمشهور فتح هائها ويجوز ضمها
اتباعا للياء وقد قرا ابن عامر بذلك في بعض المواضع
نحو آيتهُ المومنون والمرسوم يساعده **الناس**
صفة لاي او خبر مبتدا محذوف حسب ما تقدم من
الخلاف **اعبدوا** جملة امرية لا محل لها لانها ابتدا
ذكره السمين **ربكم** مفعول اعبدوا وقال
ابو حيان لفظ ربكم مناسب اذ هو السيد والمصلح ومن
كان مالكا ومصلحا لاحوال العبد فجدير ان يعبد
ولا يشرك به ما عد تعالى فرق جمع فرقة بالكسر الطا
ئفة
من الناس وغيرهم والجمع فرق مثل سدرة وسدر
والفرق بحذف الهاء مثل الفرقة وفي التنزيل فكان
كل فرق كالطود العظيم والجمع افراق مثل حمل
واحمال والفريق كذلك كما في المصباح **المكلفين** جمع
مكلف بتشديد اللام على صيغة اسم المفعول من
التكليف ما تكلفته على مشقة والجمع كلف مثل
غرفة وغرف كذا في المصباح وهم البالغون العقلاء
من المومنين المخلصين والكافرين المجاهرين والمنافقين
وقال شيخي زاده وهي فرقة المومنين المخلصين
في ايمانهم وفرقة الكافرين المجاهرين في كفرهم
وفرقة المنافقين المداهنين في نفاقهم عدها الله
تعالى من لدن قوله للمتقين الذين يومنون
بالغيب الى هنا وذكر خواصهم اي ما اختص به كل
فرقة منهم فخواص فرقة المومنين الايمان بالغيب

الالتفات حيث الانتقال لمصلحة تتعلق بنزوله قبل ما
قبله وقال الخفاجي في ذلك فان دعوى انفرادها بالنزول
مما لا وجه له حتى يتكلف له ما تكلفه وكونه لم يكن بمكة منافق
في بدا الاسلام لا ينافي الاخبار عنهم فكم في القران مثله
من المغيبات والاخبار عما سيأتي ثم ذكر ان الالتفات
نكات بعضها عام وبعضها خاص بهذا المقام فقال هذا
اصل معناه التحريك بحركات متوالية ثم كني به عن
ادخال المسرة كما في القول المتقدم لابن الرومي الشاعر
ذهب الذين تهزهم مداحهم هز الكماة عوالي المران
وهو المراد هنا ذكره الخفاجي للسامع بادخال السرور
عليه حيث خاطبه ربه وتنشيطا له اي للسامع وهو
ايجاد النشاط بمعنى الخفة والسرعة اريد به الاقبال
على الدرس وعطفه على ما قبله كالتفسير قاله الخفاجي
وقال شيخي زاده جعله ذا نشاط لاصغاء ما يلقى اليه
من الكلام وقبوله فانه لا شك ان العدول الى خلاف
مقتضى الظاهر ونقل الكلام من اسلوب الى اسلوب
اخر نشاطا جديدا للسامع ويوقظه ايقاظا تاما لاصغاء
ذلك الكلام وهذه النكتة فائدة عامة توجد في كل التفات
لاسيما اذا كان الالتفات من المغيبة الى الخطاب كما
انا قلت لصاحبك حاكيا عن ثالث لكما حاضر عندكما ان
فلانا من قصته كيت وكيت وقصصت عليه ما فرط منه
ثم خاطبت ذلك الثالث فقلت يا فلان من حقك ان
تلزم الطريقة الحميدة في مجاري امورك فهذا الالتفات
من المغيبة الى الحضور يوجب من يد تحريك لذلك الثالث
وفضل تنبيه واستدعاء من يد اصغائه الى ارشادك
واهتماما عطف على هذا بامر العبادة لله تعالى
قال الخفاجي والاهتمام بالعبادة ماخوذ من السياق

والمقام

كما قالوا في حده فلو كان حاضرا ما طلب حضوره
فابتداء الخطاب ليس من قوله يا ايها الناس بل ذلك
هو الغيبة الاصلية وانما الخطاب قوله بعده اعبدوا
ربكم اللهم الا ان يراد بابتداء الخطاب ذكر المنادى
فان علة بنائه وقوعه موقع الكاف وهي للخطاب
اسمية كانت او حرفية قال الرضي لان علة بناء
المنادى ضعيفة لمشابهته للكاف الاسمية المشابهة
للكاف الحرفية وقال الرضي ايضا ويا تميم كلكم في التاكيد
وجاز ايضا يا تميم كلهم نظرا الى لفظ تميم قبل التدا
لان الخطاب فيه عارض يعني ليس باصلي فان الاصل
فيه الغيبة كما ذكرنا وعلى كل حال فان فيه انتقالا
من الغيبة الاصلية التي هي مقتضى الاسم المنادى قبل
دخول حرف النداء عليه فانه غايب طلب حضوره بحرف
النداء صار مخاطبا فكان ذلك الانتقال فيه من الغيبة
الى الخطاب العارض له بواسطة حرف النداء الى صريح
الخطاب المحقق بلا واسطة في قوله بعد ذلك اعبدوا
ربكم ويشير الى ذلك قول القايل بان ابتداء الخطاب
هنا من قوله تعالى يا ايها الناس فان معناه ان الخطاب
متعدد كما هو الظاهر ومن المعلوم ان الانتقال
من الغيبة الى الخطاب هو الالتفات وقال عصام
هذا الكلام مبني على عدم الوقوف بما روي عن علقمة
والحسن بصري كما سيذكره المصنف او على انه لا يقتضي
تخصيص الخطاب كما سيشير اليهما والا فلم يكن في مكة
منافق فكيف يكونون داخلين في هذا الخطاب وايضا
لو كان نزولها منفردة عما قبلها فكيف يتحقق فيها الالتفات
من الغيبة الى الخطاب الا ان يقال يجوز ان يكون في
الكلام التفات بعد تمام نزول القرآن ولم يكن فيه ذلك

لايبعدانهم ينشطون لعبادته على حسب دينهم واعتقادهم
انهم على الحق وان كانت عبادته التي يفعلونها على ما
يزعمون كفرا وضلالا فينشطون لها ويهتمون بها ويفخمون
شانها عندهم والله تعالى ايضا يجبر كلفتها عليهم بما يجبر
به كلفة العبادة للمومنين استدراجا لهم من الله تعالى
ومكرا بهم كما قال تعالى فنستدرجهم من حيث لايعلمون
ولا بعد في ذلك وقال شيخي زاده يعني ان مضمون هذه
الاية وهو التكليف بالعبادة فيه كلفة ومشقة فرفع ملك
الملوك تعالى شانه الواسطة من البين وخاطبهم
بذاته ذي الجلال والاكرام لتكون لذة المخاطبة وشرف
الكرامة جبرا للمشقة المتفرعة على التكليف وتخفيفا
لها فان المولى اذا اراد ان يكلف عبده تكليفا شاقا
فيما طلبه في ذلك من غير واسطة بان قال اريد منك ان
تفعل كذا كان اخف عليه واهون من ان يامره بالواسطة
وهو ايضا بيان للنكتة الخاصة للالتفات انتهى قلت
يعني الخاصة بالمومنين دون الكافرين والمنافقين
ولا يبعد ان تكون نكتة عامة ايضا كما ذكرنا تشمل الكافرين
والمنافقين مكرا منه تعالى بهم واستدراجا قال تعالى
قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحياة
الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا اولئك الذين
كفروا بايات ربهم ولقائه فحبطت اعمالهم فلا نقيم لهم
يوم القيامة وزنا ذلك جزاؤهم جهنم بما كفروا واتخذوا
اياتي ورسلي هزوا وذكر ابن حميد قال الفاضل الطيبي
والنكتة التي يتضمنها هذا المقام انه تعالى لما عدد
الفرق الثلاث بمسمع منهم مخاطبا غيرهم ووصف كل
فرقة بما اختصت به مما يسعدها ويشقيها ويخطيها ويرديها
اقبل عليهم بقوله يا ايها الناس يعني ايها المومنون كما

والمقام لان العظيم اذا اقبل على عبيده في شأن
وامر به بنفسه دل على عظمة ذلك الشأن وتفخيما
اي تعظيما لشانه اي شان امر العبادة وقال شيخي
زاده ببيان النكتة المختصة بالالتفات الذي في هذا
المقام فانها مختصة بامر العبادة ووجه دلالة الالتفات
على الاهتمام والتفخيم المذكورين ان الامور المهمة حقها
ان يومر بها مواجهة لا بواسطة الرسول وقال عصام
ولك ان تجعل الاولى ايضا من المختصة بهذا الموقع فان
هذا الخطاب مما يوجب التنشيط اما بالنسبة الى المخلصين
وهو في غاية الظهور واما بالنسبة الى المبعدين المغمورين
في العصيان فبمعرفة انهم تحت حكم حاكم يثوب عليهم
بالعطف والرحمة ولا يخرجهم عن ساحة الهداية ولا يترك
امرهم ولا ياس عنه لاحد بكثرة الذنوب وجبرا عطف
على ما قبله الجبر التكميل والارداف بما يهون الامر
الشاق او يزيل مشقته لانها على خلاف مقتضى الطبع
كلفة بالضم العبادة فان العبادة تثقل على النفوس
لانها على خلاف طبعها بلذة المخاطبة الجبار والمجرور متعلق
بجبرا قاله الخفاجي والكلفة المشقة واحدة الكلف
كغرفة وغرف والتكاليف الشاقة وهذه من النكات
الخاصة بالمقام وهذا بالنسبة الى المومنين ظاهر فاما
ان يخصوا بعدم الاعتداد بغيرهم وكذا التنشيط او يقال
يكفي للنكتة الوجود في البعض وقيل انه بالنسبة لغيرهم
ايضا لتعظيمهم لانهم تحت حكم حاكم كريم لم يطردهم
عن ساحة الهداية ولا يخفى بعده انتهى قلت لا يخفى
ان طايفة الكافرين والمنافقين لا تطلع عندهم ببطلان
ما هم فيه ولا ان ذلك يوجب غضب الله تعالى عليهم
فاذا سمعوا قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم

الطاعة وقال في الصحاح اصل العبودية الخضوع
والذل والتعبيد التذليل والعبادة الطاعة والتعبد
التنسك وقال في المصباح عبدت الله اعبده عبادة
وهي الانقياد والخضوع وهذا المعنى الحقيقي الذي
للعبادة هو المطلوب من الفرق الثلاث بقوله تعالى
مخاطبا لهم اعبدوا ربكم ويختلف هذا المعنى المذكور بسبب
اختلاف احوال المخاطبين فخطاب المومنين بالعبادة
يقتضي نوعا منها يليق بحال المومن ان يكلف به وهو
ما هو قايم به من عبادة الله تعالى على وجه التاكيد
للامر الذي هو ممتثل له وخطاب الكافرين بالعبادة
يقتضي ايضا نوعا منها يليق بحال الكافر وهو الايمان
والتصديق بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم والايمان
افضل انواع العبادة وخطاب المنافقين بالعبادة
يقتضي ايضا نوعا منها يليق بحال المنافق وهو الصدق
والاخلاص وذلك من افضل انواع العبادة والعبادة
شاملة لهذه الانواع كلها ولغيرها ايضا شمولا حقيقيا
كما ان جملة من الناس اذا كان مع احدهم فرس ومع
اخر بعير ومع اخر حمار فقلت لهم اركبوا واركبكم فمعناه
الحقيقي ان الخطاب لصاحب الفرس ان يركب فرسه
ولصاحب البعير ان يركب بعيره ولصاحب الحمار ان يركب
حماره والثلاثة دواب حقيقة ولا مجاز ولا عموم
مجاز والله يشير قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى
المتقدم فان معناه ان الله تعالى فرض على المومن
والكافر الايمان وعلى المنافق الاخلاص ولا شك ان الايمان
عبادة والاخلاص عبادة وهو داخل تحت قوله تعالى
اعبدوا ربكم وكلمة يا حرف وضع بالبنا للمفعول في لغة
العرب لنداء البعيد وهي ام الباب وزعم بعضهم

انها

شرفكم ورفعت منزلتكم ومنحتكم الكتاب الكامل ففز تم
بالهدى عاجلا وبالفلاح آجلا وهو اعلى ما انتم فيه
فلا تتوانوا وزيدوا في الشكر والتقوى لان يزيدكم في
النعمة والافضال ويا ايها الكافرون استمعوا مما انتم
فيه وارجعوا عن عبادة غير الله تعالى الذي لا ينفع
فيه ولا ضر وتوجهوا الى عبادة من خلقكم وباركم وجعل
لكم الارض فراشا والسما بنا ورزقكم وكيت وكيت
ويا ايها المنافقون اعلموا اني عالم بما في ضمايركم واسراركم
واعلم ما تأتون وما تذرون فاخلصوا العبادة لخالقكم
الذي انعم عليكم وعلى اسلافكم لعلكم تتقون فتحذرون
عن النفاق روي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه
قال الناس على ثلاثة اصناف المومن المخلص في
ايمانه والكافر المجاهر في كفره والمنافق المداهن
في نفاقه والله تعالى فرض على المومن والكافر الايمان
وعلى المنافق الاخلاص هذا واقول فعلى هذا يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ اعبدوا فانه حقيقة
في معنى العبادة ومجاز في معنى الدوام عليها ويمكن
ان يجاب عنه بان المعنى حينئذ اعبدوا عبادة دائمة
فيكون اسم الحقيقة العبادة الموصوفة بالدوام
ومعنى الدوام والاخلاص خارج عن مفهوم
اللفظ واجيب ايضا بان هذا عمل بعموم المجاز بجعل
العبادة مجازا عن اجتناب الفواحش والاشكال في
ان كل واحد من الامور المذكورة اجتناب عن الفاحشة
انتهى قلت لا حاجة الى اعتبار كون العبادة لفظا
مشتركا او انها من عموم المجاز فان معنى العبادة طاعة
الله تعالى بامتثال ما امر به واجتناب ما نهى عنه
قال في القاموس العبدية والعبودية والعبادة

النسبة مثل قوله تعالي يا بني اسرايل يا بني ادم
ونداء التسمية مثل قوله يا داود يا ابراهيم و حروف
النداء ضمة يا وابا وهيا واى والهمزة فيا حرف وضع
في اصله لنداء البعيد واما نداء القريب فاي و الهمزة
واهل الشام يكتبون هذا النداء بغير الف في ثلاث
مواضع في سورة النور وتوبوا الي الله جميعا ايه المؤمنون
وسورة الزخرف يا ايه الساحر وسورة الرحمن
سنفرغ لكم ايه الثقلان ويقرؤن بضم الهاء في
الوصل والوقف ايه بسكون الهاء وتمسكوا بالمصحف
الذي بعثه عثمان رضي الله عنه و الوجه فيه
ليعلم ان القراءة في كلا الصورتين جايز وقد ينادي
بالبنا للمفعول او للفاعل كما سياتي به اي بحرف يا
القريب تنزيلا له اي للقريب المدعو منزلة البعيد
اما لعظمته اي القريب فنزل منزلة البعيد عظمة
له عن كونه قريبا كقول الداعي اي الذي يدعو
الله تعالي يا رب ويا الله وهو اي والحال انه
تعالي اقرب اليه اي لذلك الداعي من حبل الوريد
كما قال تعالي ذلك في محكم كتابه قال الخفاجي
الوريد عرق في العنق واضافة الحبل له كلجين الماء
وقال شيخي زاده وقد ينادي به القريب التعظيم
الشان تنزيلا لعلو شانه وبعد مرتبته عن مرتبة
الداعي منزلة بعد المسافة فيكون من قبيل اخراج
الكلام علي خلاف مقتضي الظاهر وقال الخفاجي
اذا نودي بها القريب لتنزيله منزلة غيره اما لعلو
مرتبة المنادي او المنادي بالكسر والفتح و قول
المصنف ينادي به القريب يصح فيه فتح الدال
وكسرها و قول الداعي يا رب يصلح للاول والثاني

لانه

انها اسم فعل ذكره السهيلي وقيل انها لنداء الغريب
والبعيد لانها لطلب الاقبال مطلقا ذكره خسرو وقال
الخفاجي عما ذكره المصنف هذا هو الصحيح وقيل انها
اسم فعل والاشهر انها وضعت لنداء البعيد وقيل
انها لمطلق النداء وشتركة بين البعيد والقريب والمتو
وقال شيخي زاده وفي المفصل يا وايا وهيا لنداء البعيد
او من هو بمنزلته من نائم او ساهٍ وقال في المغني
لابن هشام وهي اكثر احرف النداء استعمالا ولهذا لا يقدر
عند الحذف سواها نحو يوسف اعرض عن هذا ولا ينادي
اسم الله عز وجل والاسم المستغاث وايها وايتها الا
بها ولا المندوب الا بها او بوا وليس نصب المنادي
بها او باخواتها اصرفا ولا بهن اسما لادعو متحملة لضمير
الفاعل خلافا فالزاعمي ذلك بل بادعوا محذوفا لزوما
وقول ابن الطراوة النداء انشاء وادعو خبر سهو بل
ادعو المقدر انشاء كبعت واقسمت وقال في تفسير
المغني والنداء على خمسة اوجه مفرد ومضاف ونكرة وندبة
وترخيم اما المفرد كقولك يا نوح ويا لوط والمضاف
كقولك ياعبد الله وياربنا والنكرة كقولك يا رجلا
وفي القرآن ياحسرة والندبة كقولك يا ويلاه وياحسرتاه
والترخيم حذف اواخر الاسماء كقولك ياعبّ في عباس
وفي قراءة بعضهم وناد وا يامالُ والنداء في القرآن
على ستة اوجه نداء مدح ونداء ذم ونداء تنبيه ونداء
اضافة ونداء نسبة ونداء تسمية فاما نداء المدح فمثل
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا يا ايها النبي يا ايها
الرسل ونداء الذم يا ايها الذين كفروا يا ايها الذين
هادوا ونداء التنبيه مثل قوله يا ايها الانسان يا ايها
الناس ونداء الاضافة مثل قوله ياعبادي ونداء

وبلادته وكونه بعيدا عن التنبه لما يلقى اليه مثل كفار
مكة على قول من يقول انهم المخاطبون بقوله تعالى
يا ايها الناس اعبدوا ربكم وانما لانه مع كونه قريبا
حاضر القلب منقطعا لما يلقى اليه متهيا لكما على امتثاله
ينزل منزلة البعيد ويقام مقام الغافل عنه غير الملاحظ
له تنبيها على ان المدعو له امر مطلوب جدا وانه قد
بلغ من عظم القدر وعلو الشان الى حيث يستبعد
من المخاطب ان يقوم بما هو حقه من السعي فيه وان
يبذل وسعه ويستفرغ جهده فصار المخاطب بسبب
ذلك كانه غافل عنه غير ملاحظ له فكلمة يا بالنسبة
الى القريب المتفطن مجاز في المرتبة الثانية كما فيما
نحن بصدده فان الناس وان كانوا عقلاء متفطنين
بما يرد بعد الندا من وجوب العبادة لخالقهم
لكنهم نزلوا بايثارهم الهم في معرض الغافلين
من حيث ان العبادة امر معتنى بشانه ومهم في نفسه
وكان الواجب عليهم ان يقوموا على وظائفها بلا امر
وتهديد فحيث لم يأتوا بها جعلوا كالغافلين فنودوا
بذلك تنبيها على ذلك واستعمال يا في القريب الغافل
مجاز في الدرجة الاولى وفي القريب الغافل المتفطن
مجاز في الدرجة الثانية او للاعتنا بالمدعو له اي
لاجله وزيادة الحث من حثثت الانسان على الشيء
حثا من باب قتل وحرضته عليه بمعنى وحثثت
الفرس على العدو وحثحث به او وكزته برجله او ضربه
ذكره في المصباح عليه اي على المدعو لاجله قال سنان
اي الامر الذي ينادي المنادي ويدعا لاجله وهو العبادة
ههنا وذلك لان نداء البعيد يكون بصوت شديد
عال فيسمع المدعو شبيه كلام الداعي فيجيبه بالمرة

لانه لحقارته وعظمة خالقه عد نفسه بعيدا او عد
الله عليا عن عباده او لغفلته اي القريب الداعي
وسوء فهمه فنزل منزلة البعيد قال سنان اي
لغفلة المنادي وسوء فهمه تنزيلا لبعد منزلته
عن فهم الخطاب منزلة بعد المسافة او كلا عسى
بالمدعوة اي لاجله وزيادة الحث من حثث الانسان
على الشيء حثا من باب قتل وحرضته عليه بمعنى
وحثثت الفرس على الحرب وحثحث به أو وكزته
برجل اوضرب ذكره في المصباح عليه اي على المدعو
وقال شيخي زاده والحاصل ان كلمة يا موضوعة لنداء
البعيد وحقيقة فيه ومجاز في نداء القريب تنبيها
له بالبعيد وتذكر قبل ذلك قال وفي الكافية ياا عم
حروف النداء اي ينادي بها القريب والبعيد وقال
الرضي ما ذكره ابن الحاجب اولى لانها تستعمل في القريب
والبعيد على السواء ودعوى المجاز في احدهما خلاف
الاصل فهي لطلب الاقبال مطلقا انتهى قلت هذا
احد الاقوال فيها كما قدمناه وقدمنا قول الخفاجي
عن الاول هو الصحيح والاشهر وقال شيخي زاده في
بيان ذلك هنا اما لكون المنادى عظيم القدر والشان
وبعيد المنزل والمرتبة كقول الداعي يارب ويا الله
هضما لنفسه فانه لما اراد ذكر نفسه بقدر نفسه عن
رب الله وانما ذكر نفسه لحرصه على استجابة دعوته
فانه تعالى يستجيب دعاء من يهضم نفسه ويخضع
له وقد تكون العظمة ورفعة المنزلة في جانب المتكلم
كما في نداء الله تعالى الارض بقوله يا ارض ابلعي ماءك
ويا سماء اقلعي اظهارا لعظمته وكبريائه وابداء لشان
عزته وتنبيها وتنابا للمنادى وتبعيدا له واما لغفلته

استغناء بظهور معناه مع قصد الانشاء وليس المراد
الاخبار بان المتكلم ينادي ولذا رد علي من قال
انه لا يجوز تقدير الفعل اذ لو قدر كانت الجملة خبرية
لان الفعل مقصود به الانشاء ولذا قال الرضي
تقديره بلفظ الماضي كدعوت ونادبت او لي لانه
الاغلب في الانشاء ولكونه لانشاء النداء سقط ما
قيل من انه لو كان ذلك الفعل كدعوت مقدرا
لتم المعنى بدون المنادي لانه فضلة وقيل في الجواب
عنه انه قد يعرض للجملة ما يصيرها غير مستقلة ٥
كالجمل الشرطية انتهى ما قاله الخفاجي قلت هذا
الجواب انما ذكره الرضي في الرد علي من قال ان
يا اسم فعل وعبارته قيل لو كان اسم فعل لتم من
دون المنادي لكونه جملة والجواب انه قد يعرض
للجملة ما لا تستقل به كلاما كالجملة القسمية والشرطية
والنداء لابد له من منادي كما سنذكره وقال الخفاجي
ولا يرد علي كونه جملة مفيدة وكلاما ان الكلام لا يكون
من اسم وحرف ولانه حرف ان قلنا يا بمعنى دعوت
كما توهم مع اتفاقهم علي انه لا يتأتى الا من اسمين
او اسم وفعل لانه قايم مقامه كنعم وبلي ولا وهو
في قوة المذكور من غير شبهة وقال الرضي وانتصاب
المنادي عند سيبويه علي انه مفعول به وناصبه
الفعل المقدر واصله عنده يا ادعو زيدا فحذف الفعل
حذفا لازما لكثرة استعماله ولدلالة حرف النداء عليه
وافادته فايدته واعمال المبرد نصب المنادي علي
حرف النداء لسده مسد الفعل وليس ببعيد لانه يعامل
معاملة الفعل فلا يكون اذن في هذا الباب اي مما
انتصب المفعول به بعامل واجب الحذف وعلى

المذهبين

له اذ الافراط في الهلاك على الاستجابة والاسماع
يدل على ان الخطاب الذي بعده معنيّ به جدا وقال
الخفاجي واما الاعتنا بامر المدعو له وزيادة الحث
عليه لان نداء البعيد وتكلفه الحضور امر يقتضي
الاعتنا والحث فاستعمل في لازم معناه على انه
مجاز مرسل او استعارة تبعية في يا او مكنية وتخييلية
كما حققه بعض الفضلا فان قلت الكلام في تنزيل
المنادي منزلة البعيد لا المدعو له المنادي لاجله
قلت المدعو لتحصيل امر بعيد يبعد عند الذهاب
اليه لتحصيله فهو بعيد ما لا وقوله في الانتصاف
ان ما ذكر في توجيه البعد امرا قناعي فان الداعي
يقول يا قريب غير بعيد و يا من هو اقرب من
حبل الوريد فاين هذا من العباد في مقام البعد
ليس بشيء فان القريب في كلام المنادي باعتبار
الحقيقة ونفس الامر وهو لا ينافي الاستبعاد الاعتبا ري
وليس هذا نظير قول الشاعر

وكم قلت شوقا ليتني كنت عنده ٥ وما قلت اجلالا له ليته عندي ٥

كما توهمه ابن الصايغ في حواشيه وهو اي حرف
يا مع المنادي بفتح الدال اسم مفعول جملة فعلية
وكان القياس ان لا تكون كذلك لما تقرر ان الكلام
لا يتاتى من اسم وحرف الا ان حرف النداء لما ناب
مناب كاف الخطاب كان مثل يا زيد في معنى ادعو
زيدا فكان جملة مفيدة لذلك ذكره شيخي زاده مفيده
فايدة تامة لانه اي حرف النداء نايب مناب فعل
وهو ادعو وقال الخفاجي فالمنادي منصوب لفظا
او تقديرا بالنادي وما في معناه وبيا نفسها لقيامها
مقامه قولان للنحاة وعلى الاول هو لازم الاضمار

اللام مطلقا في السعة فان ادخال حرف يا عليه اى
المعرف باللام متعذر اى ممتنع بنا على ما عرف من
كلام العرب لا تعذرا عقليا ذكره الخفاجي ولعل الوارد
من ذلك محمول على ضرورة الشعر فهو شاذا ومذهب
بعض الكوفيين كما ذكرنا لتعذر الجمع بين حرفي التعريف
وهو حرف النداء وحرف التعريف وهو ال قال الخفاجي
هذا احسن مما اشتهر من انه لا يجمع بين تعريفين لانهما
قد يجتمعان كما في نحو يا زيد وايهم يفعل كذا الاجتماع
العلمية والنداء وبالاضافة والموصولية كما حققه
نجم الايمة الرضي فليس مثله ممتنعا عنده حتى
يحتاج الى التنكير واما نحو يا الرجل فممتنع بالاتفاق
انتهى قلت تصريح الرضي كما ذكرنا اولا بان بعض
الكوفيين يجوز دخول يا على ذي اللام مطلقا
في السعة يمنع الاتفاق الا ان يقال خلاف البعض
حيث لا يعتد به لا يمنع الاتفاق من الكل وقول
المصنف لتعذر الجمع بين حرفي التعريف مخصوص
بامتناع تعريف حرفين لا حرف واسم فان زيدا
في قوله يا زيد اسم وكذلك الضمير في ايهم وهو وجه
الحسنية في عبارة المصنف فانهما اي حرف النداء
وحرف التعريف كمثلين فلا يجوز اجتماعهما وانما قال
كمثلين لان يا ليس موضوعا للتعريف حقيقة ولهذا
لم يتعرف المنادي في قولك للاعمى يا رجلا خذ بيدي
لانه انما يكون للتعريف اذا قصد به المعين وللاعمى
لا يقصده ذكره سبحي زاده وقال الخفاجي قوله
كمثلين وهما لا يجتمعان الا شذوذا كقوله ولا الى نمائهم
ابدا داء وقيل انما قال كمثلين لان يا ليست موضوعة
للتعريف كال ولذا لا يتعرف المنادي في كل موضع

ولم

المذهبين فيا زيد جملة وليس المنادى احد جزئي
الجملة اي الفعل والفاعل وعند سيبويه جزء الجملة
اي الفعل والفاعل مقدران وعند المبرد حرف
النداء سد مسد احد جزئي الجملة اي الفعل والفاعل
ولا مانع من دعوى سد مسدهما والمفعول به ههنا
على المذهبين واجب الذكر لفظا او تقديرا اذ لا
نداء بدون المنادى مع تركيبه من الحرف والاسم
اما للفعل المقدر عند سيبويه واما لكون يا عوضا
من الفعل على مذهب المبرد وهو نحو اضرب زيدا
فيا كالفعل والفاعل مستكن والمنادى كالمفعول
به لفظا اي بفتح الهمزة وتشديد الياء التحتية جعل
يا لبنا للمفعول وصلة الى نداء المعرف باللام ولاي
نحو كالموصولية والشرط والاستفهام والواقعة
في النداء اسم نكرة موصوفة لبعض من كل كما في
شرح الهادي ثم تعرفت بالنداء وتوصل بها لنداء
ما فيه الف لام يا لا تدخل عليها في غير يا الله الا شذوذا
ذكره الخفاجي وقال الرضي وقالوا يا الله خاصة
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
كقوله

كحلفة من ابي رياح ... يسمعها لاهه الكبار

واما قوله الاخر

من اجلك يا التي تيمت قلبي ... وانت بخيلة بالوصل عني

فشاذ ووجه جوازه مع الشذوذ لزوم اللام وقوله
فيا الغلامان اللذان فرا ... ايا كما ان تبعثا لي شرا
فاشذ وبعض الكوفيين يجوز دخول يا على ذي

النداء الغائب من الاشارة ومن ثم لا يقال هذا
اقبل اي يا هذا اقبل ولا حاجة الى ما ذكره لانه لا مانع
من كون الشيء المعين مواجها مقصودا بالنداء واي
محذور في اجتماع مثل هذين التعريفين انتهى قلت
انما الممتنع اجتماع حرفي التعريف كما قال المصنف
والتنظير فيه بعيد بقياس حرف التعريف على
غير التعريف بافادة احدهما الزيادة لان الكلام
في حرف التعريف ولا نظير له لا في مطلق الحروف
واعطي بالبناء للمفعول عطف على جعل ونائب
الفاعل ضمير اي حكم بالنصب مفعول ثان
لاعطى المنادي في الظاهر حيث دخله حرف النداء
وان كان في الحقيقة وصلة ذكره خبر وحكم المنادى
المبنى على الضم ذكره سابقا واجري عطف على اعطى
عليه اي على اي بطريق التبعية له المقصود نائب
فاعل اجري بالنداء وهو هنا الناس فصار تابعا
له في اعرابه وقال سابقا لما استكرهوا اجتماع
آلتي التعريف تعذر عليهم نداء المعرف باللام
فتوصلوا اليه باسم مبهم يحتاج الى ما يزيل ابهامه
ووجدوا ذلك الاسم اي اذا اذا قطع عن الاضافة
واسم الاشارة حيث وضعا مبهمين فجعلوا ذلك
المبهم منادى في الصورة واجروا عليه تابعا له ما
هو المقصود بالنداء اعني المعرف باللام الذي يزيل
ابهامه وصفا لان اي اذا دخل في الابهام من اسم
الاشارة فانه اذا وقع منادى قد يكتفي في ازالة
ابهامه بالاشارة الحسية فيستغني عن الصفة
فيقال يا هذا بخلاف اي فانه لا بد له في النداء من
وصف تتعين به ذاته وهو اسم الجنس لان الدال

على

ولم يبين ان تعريفه بماذا وقد ذهب ابن مالك
ومن تبعه الى انه بالقصد والاقبال عليه وذهب
ابن الحاجب الى انه بالاقتدار فاصل يا رجل ايها
الرجل وقال الرضي لو دخل اللام المنادى فاما ان
يبنى معها وهو بعيد لكون اللام معاقبة للتنوين
فهي كالتنوين فمن ثم قيل ببناء الاسم معها كالخمسة
العشر واخواته والآن فاستكره دخولها مطردا
في المنادى المبني واما ان يعرب وهو ايضا بعيد
لحصول علة البنا وهو وقوع المنادى موقع الكاف
وكونه مثله في الافراد والتعريف لم يباشر حرف
النداء ذا اللام لان حرف النداء في المفرد المعرفة
يقتضي البناء واللام وان لم يكن مانع تام من البناء
بدليل الخمسة العشر والآن والامس في لغة لكنها
ترجح جانب الاسمية فكان في بناء الاسم معها ادنى
تنافر ولاسيما في المنادى لان علة بنائه ضعيفة
كما ذكرنا لمشابهته للكاف الاسمية المشابهة للكاف
الحرفية فلو تودي المعرف وبني لتنافر البناء واللام
في الظاهر ولو اعرب باللام تخالف الخمسة العشر
والآن وقال بعضهم انما لم يجمعوا بينهما كراهة
اجتماع حرفي التعريف وفيه نظر لان اجتماع حرفين
في احدهما من الفايدة ما في الآخر وزيادة لا يستنكر
كما في لقد والآن قالوا وليس المحذور اجتماع التعر يفين
المتغايرين بدليل قولك يا هذا ويا عبد الله ويا الله
ويا انت بل الممتنع اجتماع ادائي التعريف لحصول
الاستغنا باحدهما وقال المبرد في لما علام انها تنكر
ثم تعرف بحرف النداء ولا يتم ما قال في يا الله ويا عبد
الله وقال المازني في اسم الاشارة ينكر ثم يجبر بحرف

لرفعه وهذا انما يرد على غير الاخفش القائل بانها
موصولة حذف صدر صلتها فليس عنده نعتا بل خبر
مبتدا محذوف وقد استصعبه بعض علماء العربية
وقال انه لا جواب له وهو الدماميني قلت قد
قدمنا هذا بطريق البحث وهو عجيب منه مع تبحره
فان هذا من المسئلة الواقعة بين ابي نزار وابن
الشجري وقد اطال الكلام فيها في امالي بما حاصله
ان ابا نزار قال انها حركة بناء وقال ابن موهوب
انها حركة اعراب وتبعه ابن الشجري والحق انها
حركة اتباع ومناسبة لضمة المنادى كمكسرة غلامي
فلا حاجة الى ان يقال انه لا يمكن التفصي عنه الا
ان يقال بان حركة الضم ليست اعرابا بل اتباع
لحركة البناء المشبهة للاعراب بالعروض ولذا سميت
رفعا تجوزا الا انه مع مخالفته للظاهر لا نظير له
في اللزوم وقال الرضي والتزموا رفع اسم الجنس الواقع
صفة لاي صفة مفردة لمنادى مضموم وهذا وان
كان القياس جواز نصبه ايضا كما في يا زيد الظريف
لكن بنوها بالتزام رفعه على كونه مقصودا بالنداء
وكانه باشره حرف النداء واما الظريف في يا زيد
الظريف فليس مقصودا بالنداء بل المقصود به زيد
وقال ابن الحاجب في الكافية والتزموا رفع الرجل
لانه المقصود بالنداء فقال الرضي في شرحه كانه
جواب عن سؤال مقدر وهو انه اذا كان صفة
لمنادى مضموم فلم لم يجز نصبه كما في يا زيد الظريف
وقال ابن الحاجب وتوابعه لانها توابع معرب فقال
الرضي كانه جواب عن سؤال وارد على الجواب
عن السؤال الاول اي اذا كان هو المقصود بالنداء

والمقصود

على معين الماهية وقد يجري مجراه الذي وتصرفاته
واسم الاشارة موصوفا بذي اللام نحو يا ايها هذا الرجل
فاي في النداء لا يكون الا وصلة لذي اللام او اسم
من دون بذي اللام وصفا منصوب اجري اي وصف
لاي موضحا له اي لاي فيزيل ابهامه والتزم بالبنا
للمفعول عطف على اجري رفعه اي رفع
اي استعارا منصوب من اجله اي اعلاما بانه اي
بان اي هو المقصود بالنداء في نفس الامر فانه
لما التزم فيه ما هو حق مثل هذا المنادي مع كون
الظاهر جواز الامرين اشعر ذلك بانه هو المقصود
بالنداء واختلاف حركة هذا التابع لحركة المنادي
يكون احداهما اعرابية والاخرى بنائية لا ينافي
الاشعار المذكور اتحادهما صورة ولفظا ذكره شيخي
زاده وقال الخفاجي وانما التزم رفعه ليكون على
صورة المنادي المفرد المقصود بالنداء لانه مضموم
الاخر فلا يجوز نصبه على الاصح خلافا للمازني فانه
اجاز نصبه قال الزجاج ولم يتقدمه ولا تابعه
عليه احد لمخالفته لما سمع عن العرب والتزام الرفع
لانه المقصود بالنداء اولا انه مبهم ووصف المبهم
معه كالشيء الواحد كذا في الفصل بينهما فان قلت
الوصف تابع غير مقصود بالنسبة لمتبوعه فيما
ذكرتنا فيه قلت هذا بحسب الوضع الاصلي فلا ينافي
ما يطرأ عليه لكونه مفسر المبهم ما يجعله مقصودا في
حد ذاته وههنا اشكال وهو ان الرجل في قولك
يا ايها الرجل تابع منصوب بالرفع وكل حركة اعرابية
انما تحدث بعامل ولا عامل يقتضي الرفع ههنا
لان متبوعه مبني لفظا ومنصوب محلا فلا وجه

المتوصل به الى نداء ذي اللام لانه بالمضاف اليه
يختص نحو اي الرجال واي رجل فلا يصلح للتوصل
لما قدر من التعيين الحاصل بالاضافة والوصلة
تقتضي ان تكون مبهمة حتى تحتاج لرفع الابهام الى
ما هو المقصود وايضا لو لم تقطع عن الاضافة لكان
منصوبا وكذا ذو اللام الذي هو وصفه فلم يمكن
التنبيه بنصبه على كونه مقصودا بالنداء لما امكن
بلزوم الرفع وترك النصب وابدل هذا التنبيه من
المضاف اليه لانه لم يكن يخلو من مضاف اليه او من
تنوين قايم مقامه نحو ايما تدعو وليس هذا موضع
التنوين وايضا التنوين يبدل من مضاف اليه
معلوم مقدر نحو في قوله تعالى ورفعنا بعضهم
فوق بعض وكلا هدينا والقصد ههنا الابهام وهذا
التنبيه ايضا مناسب للنداء اذ النداء ايضا تنبيه
وانما كثر النداء من الله تعالى على هذه الطريقة
في ايات القران وهي ان يجعل حرف النداء لفظ
يا الموضوعة لنداء البعيد وان يجعل المنادي مبهما
موصوفا باسم جنس كشفا وبيانا له وان يقحم ها
التنبيه زيادة وايقاظ للمنادي ذكره شيخي زاده
وقال الخفاجي المراد بالطريقة اي المنادي الموصوف
بذي اللام لاستقلاله اي النداء على هذه الطريقة
باوجه خمسة من التاكيد وهي تكرر الذكر والايضاح
بعد الابهام واختيار لفظ البعيد وتاكيد معناه
بحرف التنبيه واجتماع التعريفين في النداء والى
ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده وهي ان اختيار
لفظ البعيد في نداء القريب يوكد الحث على المدعو
له ويقويه وكذلك حرف التنبيه يوكد معنى حرف

النداء

والمقصود بالنداء كالمنادى المضموم فالوجه ان يجوز
في توابعه ماجاز في توابع المضموم فعلى هذا صاب
نحو الرجل في يا ايها الرجل كما لنعامة يشير لي قول القايل
مثل النعامة ان قيل احلي لحفت ٭ بالطير او طيرت سارت مع الابل ٭
فاذا قيل لم وجب رفعه قيل هو كالمنادي المفرد الذي
باشره حرف النداء لكونه مقصودا دون موصوفه فاذا
قيل فيجب اذن ان يجوز في توابعه ماجاز في توابع
المنادي المضموم قيل هو ليس نفس المنادي المضموم
بل مثله والحمت اي ادخلت بالبناء المفعول
وقال الخفاجي بمعنى زيدت من الحمته في الامر
اذا ادخلته ورميت به فيه وهو مجاز مشهور على
السنة انتهى قلت فاذا كان الالحام بمعنى
الادخال لايكون بمعنى الزيادة ولهذا قال وهو
مجاز وقال شيخي زاده والالحام ادخال شي في
شي بشدة وعنف وذلك اشارة الى ان مابين
الصفة والموصوف ليس موضع تخلل شي اجنبي
بينهما اي بين اي والمقصود بالمنادى ها التنبيه
بقصر لفظها اذ المعنى لفظها التي تكون
للتنبيه في نحو هذا ولو مدت جاز على انه تعبير
عن الكل بجزئه ذكره الخفاجي وتخصيص ها
التنبيه بذلك لمناسبة بينها وبين النداء لان النداء
ايضا تنبيه وايقاظ للمنادي فصحت موكدة ولهذا
قال تاكيد النداء ونحو ايضا عما تستحقه اي تقتضيه
وتطلبه كله اي بالتشديد من المضاف اليه فان اي
اسم حقه ان يضاف الى متعدد لفظا نحو ايها وايهم
او معنى نحو اي رجل يا تيني ذكره شيخي زاده
وقال الرضي وجب قطع اي عن الاضافة لما اريد

الدرجة الاولى وفي جانب القريب العاقل المتفطن
مجاز في الدرجة الثانية غايته انه تعالى ساوى
في الخطاب بين الغافل والمتفطن في ندائهما بيا
التي للبعد مع ان الغافل والمتفطن قريبان
اشارة الى ان المتفطن يجب عليه ان يقيم على
امر الغافل وتنبيه عن الغفلة وعن سوء حالته
بالتفطن للعبادة قولا وفعلا بالنصيحة والجهاد
واذا لم يفعل كان هو واياه سواء، وان المتفطن
يدوم له الخوف والاحتراز من حالة الغافل ان
يكون فيها فيصير حكمه كحكمه فيكون المجاز بهذا
تنزيلا عتبار في درجة واحدة في حقهما معا ويكون
ذلك اشارة الى ان المطلوب من المتفطن دوامه
على حالته كما قال تعالى يا ايها الذين امنوا امنوا
اي دوموا على ايمانكم وقال ابن بجيد قال الطيبي
يا موضوعة لنداء البعيد حقيقة واذا استعمل في
القريب على المجاز فلا يخلو ان يراد البعيد بالبعد
بالمنزلة والمرتبة اما من جهة المتكلم كقوله
تعالى يا ارض ابلعي ماءك ويا سما اقلعي اظهارا
لعظمته وكبريائه وابداء لشان عزته وتهاونا
بالمنادي وتبعيدا له واما من جهة المخاطب
كما تقول يا رب ويا الله هضما للنفس واستبعادا
لها من مظان الزلفى والبعد بسبب الغفلة
والبلادة كما يقال يا هذا ان البغاث بارضنا
يستنسر او بحسب التفطن فان الخطاب بمكان
بعيد عن الفكر لما فيه من المعاني الدقيقة او
انه معتنى به جدا كما نحن بصدده فينزل ذلك
المخاطب منزلة الغافل تنبيها والها با ليتلقاه

بشراه

النداء وهو تنبيه المنادي وايقاظه وان المجئ
بأي ثم بصفته الموضحة يتضمن امرين كل واحد
منهما يفيد تاكيد المنادي وتقريره الاول تكرير
ذكر المنادي حيث ذكر اولا مبهما وثانيا مفصلا
والثاني تدريج الكلام من الابهام الى التوضيح
ومن الاجمال الى التفصيل فانه اكثر تقريرا للمراد
واثبت له في الذهن وقال ابن عصفور النداء على
هذه الطريقة باوجه ثلاثة من التاكيد الاول
ما افاده كلمة يا حيث استعملت في القريب
تنزيلا للقريب الغافل منزلة البعيد وغفلته
واذا كان المراد بالناس معنى عاما متناولا
المومن والكافر والمذنب يكون استعمال كلمة
يا في نداءهم على طريقة المجاز في المرتبة الثانية
فان الناس من حيث كونهم عقلاء متفطنون
بما يرد بعد النداء من وجوب العبادة عليهم
لكونهم نوعا انسانيا وان كانوا متفطنين للخطاب
ابرازا لهم في معرض الغافلين حيث ان العبادة
امر معتنى بها مهمة لهم وكان الواجب ان
يقيموا على وظائفها بلا امر وتقديد فحيث لم
يأتوا بها جعلوا كالغافلين فنودوا بيا تنبيها
على ذلك فاستعمال يا في القريب الغافل مجاز
في الدرجة الاولى وفي القريب العاقل المتفطن
مجاز في الدرجة الثانية والثاني ما افاده الهاء
المتصلة بها للتنبيه وزيادة الايقاظ للمنادى
والثالث التفصيل بعد الاجمال المستفاد من
وصف المبهم على سبيل الكشف والايضاح انتهى
قلت قوله في جانب القريب الغافل مجاز في

والعدد وان ثنى لا لاختلاف النوعين فهو جمع
مقدر تغييره كهجان بمعنى الابيض وكالفلك وكالدلاص
تقول في التثنية هجانات وفلكان ودلاصان
فهجان ودلاص في الواحد كجمار وكتاب وفلك كقفل
في الجمع فهي كرجال المحلاة بالتشديد باللام اي الداخلة
عليها لام التعريف ولما افادته التعريف واتصلت
بأوله لفظا جعلت كانها حلية وزينة له استعارة
لشيوعها صارت كالحقيقة ذكره الخفاجي للعموم
اي الشمول لكل فرد فرد من افراد تلك الجموع واسمائها
حيث لاعهد في الخارج وقد افادتها العموم بعدم
ارادة العهد الخارجي لانه المتبادر من التعريف
الموضوع للتعيين ثم الاستغراق لانه حيث لاعهد
لا ترجيح لبعض افراده على بعض فيتناول الجميع
وهذا في الجموع اقرب واقوى ذكره الخفاجي وذكر
في التلويح ان الاصل الراجح في المعرف باللام هو
العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز
ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون
اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا وان العهد
الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية والاستغراق
هو المفهوم من الاطلاق حيث لاعهد في الخارج خصوصا
في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون
نفس الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون
ذكره شيخي زاده والاستغراق هو العموم المراد
هنا ويدل عليه اي على العموم ثلاثة اشياء الاول
صحة الاستثناء منها اي من الجموع واسمائها قال
الخفاجي ثم انه استدل على العموم لصحة الاستثنا
فانه استفاض في العام حتى جعل معياره فلا يكون

حقيقة

بشرا بشره وجامع قلبه وكل ما اي كل امر من الامور
نادي الله له اي لاجله عباده هذا مبتدا وقوله حقيق
الآتي خبره من حيث متعلق بحقيق انها اي تلك
الامور التي نادا بهم لها وجمع الضمير لارادة الجنس
في الضمير الاول امور جمع امر عظام وصف لامور
من حقها اي تلك الامور ان يتفطنوا لها كل التفطن
ويقبلوا بقلوبهم عليها ولا يغفلوا عنها واكثر من اي
عباده تعالى عنها اي عن تلك الامور غافلون
لاشتغالهم باحوال انفسهم فلا يتفرغون للامور
المذكورة حقيق يقال فلان حقيق بكذا بمعنى
خليق وهو ما خوذ من الحق الثابت ذكره في المصباح
بان ينادي بالبنا للمفعول له اي لاجله وافرد
الضمير كما افرده في الاول لارادة جنس الامر بالاكد
افعل تفضيل من التاكيد بالهمزة واللام بلغ اي الاكثر
بلاغة والجموع جمع جمع نحو الرجال والنساء واسماؤها
نحو القوم والرهط والناس والجمع ما دل على
اكثر من اثنين واسم الجمع مثله الا انه اشترط فيه
ان يكون على صيغة تغلب في المفردات سواء كان
له واحد ام لا ذكره الخفاجي وقال الرضي اسماء
الجموع هي المفيدة لمعنى الجمع التي لا تكون على اوزان
الجموع الخاصة بالجمع ولا المشهورة فيه ونحو عباديد
وعبدود ونساء كما يقال غلام وغلمة وقد الحق بجمع
الواحد المقدر نحو مذاكير في جمع ذكر ومحاسن في جمع
حسن ومشابه في جمع مشبه وان كان لها واحد من
لفظها لما لم يكن قياسا فكان واحدها مذكورا ومذكارا
ومحسن ومشبه وما يقع على الجمع وعلى الواحد ايضا ولم
يثن لما لاختلاف النوعين فهو اسم جنس كما تقدم

عندي عشرة الا واحدا واسم علم مثل كسوت زيدا
الا راسه او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوما
فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجيب عن الاول
بان العلم بالعموم ثبت بوقوع الاستثناء في الكلام من
غير تكبر فيكون الاستدلال بالاستعمال والاجماع
وعن الثاني بان المستثنى منه في هذه الصور وان
لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح
الاستثناء وهي جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء
العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر والثاني التوكيد
اي يصح توكيدها بما يفيد العموم لانه لو لم يكن عاما
كان التاكيد تاسيسا والاتفاق على خلافه
ذكره الخفاجي فان الظاهر ان التاكيد تقرير ما
يفيده متبوعه ذكره خرو فلو لم يفد متبوعه العموم
لما صح توكيده بنحو كل واجمعين كقوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فلو لم يكن لفظ الملائكة
للعموم لما كان توكيدها بكلهم تاكيدا بل تاسيسا وفي اخر
الاية دليل الاستثنا ايضا والثالث استدلال الصحابة
رضي الله عنهم بعمومها اي الجموع واسمائها من غير
نكير منهم يعني ان جميع الصحابة رضي الله عنهم اتفقوا
على ذلك شائعا بينهم ذائعا منصوبا ان على الحال
من استدلال الصحابة قال في التوضيح لما وقع
الاختلاف بين الصحابة رضي الله عنهم بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم في امر الخلافة فقال الانصار
منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضي الله عنه بقول
رسول الله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش
ولم ينكره احد يعني ان جمهور الصحابة سلموا
ان الجمع المعرف باللام وهو لفظ الائمة الواقع في

الحديث

حقيقة الا فيه كقوله تعالى ان عبادي ليس
لك عليهم سلطان الا من اتبعك وقد اختلفوا انه
انه اذا لم يكن للعهد هل الاولى حمله على الجنس
والعهد الذهني المتيقن او على الاستغراق لانه
اكثر وافيد وكلام المصنف ينظر للاخير وقد قيل
على قولهم ان الاستثنا يدل على العموم ان صحة
الاستثنا موقوفة على العموم ايضا فيلزم الدور
وايضا الاستثنا يكون من الخاص كاسم العدد
نحو له علي عشرة الا ثلاثة والاعلام كضربت زيدا
الا راسه وصمت رمضان الا عشره الاخير فلا يتم هذا
المدعي ودعوى الاكثرية غير مسموعة واجيب
بان العلم كالعموم يثبت بوقوع الاستثنا في
كلامهم ووقوعه يدل على وجود العموم لا على
العلم به فلا دور والاستدلال ناظر للاستعمال
واما النقض المذكور فدفع بان ما ذكر عام تاولا
بتقدير جمع معرف بالاضافة كاعطاء زيد وايام
الشهر ونحوه وقال شيخي زاده استدل المصنف
على كونها للعموم بصحة الاستثنا منها وقد تقرر ان
الاستثنا لا يكون الا من العام لانه يخرج ما لو لاه
لدخل فلو قلت رايت الناس وكلمت القوم لصح
استثنا كل واحد من الناس والقوم عنهما قال
تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من
اتبعك استثنى من الجمع المضاف الى المعرفة فعلم
انه للعموم كالجمع المحلى باللام واعترض في التلويح
على هذا الدليل اولا بان صحة الاستثنا موقوفة
على العموم فاثبات العموم به دور وثانيا بان
المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل

الف واللام وقيل قلب من نسي واصله انسيان
على افعلان وقيل اصله من ناس ينوس على ظهره
ذوابة فسمي بذلك له وتصغيره على هذا نويس
والناس قد يذكر ويراد به الفضلاء دون من
يتناول اسم الناس بجوازا وذلك اذا اعتبر معنى
الانسانية وهو وجود العقل والذكر وسائر القوى
المختصة به فان كل شيء عدم فعله المختص به لا
يكاد يستحق اسمه كاليد فانها اذا عدمت فعلها الخاص
بها فاطلاق اليد عليها كاطلاقه على يد الحرير
ورجله وقوله تعالى امنوا كما امن الناس اي كما
يفعل من وجد فيه معنى الانسانية ولم يقصد بالناس
عينا واحدا بل قصد المعنى وكذا قوله تعالى ام يحسدون
الناس على ما اتاهم الله من فضله اي من وجد فيه
معنى الانسانية اي انسان كان وربما قصد به
النوع بعم الموجودين وقت النزول بمعنى انه اذا
ثبت بالوجوه المذكورة ان الجموع واسماءها المحلاة
باللام للعموم ثبت عموم لفظ الناس لكونه اسم
جمع معرفا باللام لفظا اي عموما مستفادا من النظر
الى جانب اللفظ ووضعه للعموم مع قطع النظر
عن القرائن الخارجية ويعم ايضا من سيوجد
بعد وقت النزول فان لفظ الناس لا يعمهم
بجهة لفظه بل بالنظر الى القرينة الخارجية بمعنى
اي عموما مستفادا من جهة المعنى وهي القرينة
المذكورة لما تواتر من دينه صلى الله عليه وسلم
المشروع بين امته ان مقتضى بصيغة اسم المفعول
خطابه اي خطاب دينه عليه السلام يعني خطاب
الحق تعالى الواقع في دينه عليه السلام واحكامه

اي

الحديث يفيد العموم وانعقد عليه اجماعهم
ذكره يحيى زاده فالناس في قوله تعالى يا ايها الناس
بلام الاستغراق المفيدة للعموم حيث لا عهد كما تقدم
وقال ابن تجيد واما اذا اريد بها المعهود كما اذا اريد
بالناس هنا مشركوا مكة لا يفيد العموم والناس
من اسماء الجمع وقال ابن الجوزي في زاد المسير اختلف
العلماء فيمن عني بهذا الخطاب على اربعة اقوال
احدها انه عام في جميع الناس وهو قول ابن
عباس والثاني انه خطاب لليهود دون غيرهم
قاله الحسن ومجاهد والثالث انه خطاب للكفار
من مشركي العرب وغيرهم قاله السدي والرابع
انه خطاب للمنافقين واليهود قاله مقاتل والناس
اسم الحيوان الادمي وسموا بذلك لحركتهم في مراداتهم
وقيل سموا ناسا لما يعتريهم من النسيان قال الشاعر
وما سمي الانسان الا لنسيه ولا القلب الا انه يتقلب
وقال في القاموس الناس يكون من الانس ومن
الجن جمع انسي اصله اناس جمع عزبي ادخل عليه
ال وقال في المصباح 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
من الجن وكانت العرب تقول رايت ناسا من
الجن لكن غلب استعماله في الانس وقال الراغب
ناس قيل اصله اناس فحذف فاؤه لما دخل عليه

وسلم ان تلك الخطابات ثابتة في حق من
سيوجد بعد ذلك الى قيام الساعة فلهذه
الدلالة المنفصلة حكمنا بالعموم وقال الخفاجي
وهذا الخطاب هو المسمى بالخطاب الشفاهي
عند الاصوليين وهو ما يدل على الخطاب وضعا
كالنداء وبعض الضمائر نحو يا ايها الناس قالوا
وليس خطابا عاما لمن بعدا الموجودين في زمن
الوحي اولمن بعد الحاضرين مهابط الوحي والاول
هو الوجه وانما يثبت حكمه لهم بدليل اخر من نص
او قياس او اجماع واما بمجرد اللفظ والصيغة
فيما لم يكن مخصوصا من ايها النبي فلا وقالت
الحنابلة بل هو عام لمن بعدهم ولنا انا نعلم انه
لا يقال للمعدوم ومن نحو يا ايها الناس قال العضد
وانكاره مكابره واذا امتنع خطاب الصبي والمجنون
نحوه مع وجودهم لقصورهم فالمعدوم اجدر وهم
قالوا لو لم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم مخاطبا
به لمن بعدهم لم يكن مرسلا لهم ورد بان التبليغ
لا يتعين ان يكون مشافهة ويمكني ان يحصل البعض
شفاها ولمن بعدهم بادلة تدل على ان حكمهم
حكمهم وفي شرح العضد للمحقق التفتازاني
القول بعموم الشفاهي وان نسب الى الحنابلة
ليس ببعيد وقال الشارح العلامة انه المشهور
حي قالوا ان الحق ان العموم علم بالضرورة من
الدين المحمدي وهو الاقرب واقول العضد ان
انكاره مكابره حق لو كان الخطاب للمعدومين
خاصة اما اذا كان للموجودين على طريق التغليب
فلا ومثله في حكمه فصيح شايع وكل ما استدل به

على

اي احكام ذلك الدين شامل ذلك المقتضى المذكور
للقبيلين اي قبيل الموجودين وقت النزول
والموجودين بعد ذلك تثنية قبيل وهو الجماعة
ثلاثة فصاعدا من قوم شتى والجمع قبل بضمتين
ذكره في المصباح تابت اي مقتضى الخطاب والاحكام
الى قيام الساعة اي القيامة قال في شرح جمع
الجوامع للمحلي والاصح ان نحو يا ايها الناس يعم
العبد وقيل لا لصرف منافعه الى سيده شرعا
قلنا في غير اوقات ضيق العبادات والكافر
وقيل لابناء على عدم تكليفه بالفروع ويتناول
الموجودين وقت وروده دون من بعدهم وقيل
يتناولهم ايضا لمسا واتم للموجودين اجماعا
قلنا بدليل اخر وهو مستند الاجماع لانه وقال
شيخي زاده عن الامام الرازي لما ثبت ان
قوله تعالى يا ايها الناس يتناول جميع الناس
الموجودين في ذلك العصر فهذا يتناول الذين
سيوجدون بعد ذلك ام لا والاقرب انه لا يتناولهم
لان قوله يا ايها الناس خطاب مشافهة وخطاب
المشافهة مع المعدوم لا يجوز وايضا الذين
سيوجدون بعد ذلك ما كانوا موجودين
في تلك الحالة وما لا يكون موجودا لا يكون
انسانا وما لا يكون انسانا لا يدخل تحت قوله
يا ايها الناس فانه قد وجب ان لا يتناول
شيء من هذه الخطابات الذين وجدوا بعد
ذلك الزمان وانه باطل قطعا قلنا ان لم
يوجد دليل منفصل لكان الامر كذلك الا انا اذا
عرفنا بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه

اف يدل على حرمة الضرب لانه المعنى المفهوم
منه وهو الاذى اي المعنى الذي يفهم منه ان
التاْفيف حرام لاجله وهو الاذى موجود في الضرب
بلاشك وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه اى على
الرجل نصا وعليها اى على المراة دلالة لان المعنى
الذي يفهم موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم
وهي مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عندنا في
الاكل والشرب بدلالة نص ورد في الوقاع لان
المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو
كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات
الثلاث فيثبت الحكم فيهما بالاولى لان الصبر
عنهما اشد والداعية اكثر فالحري ان يثبت الزاجر
فيهما وكوجوب الحد عندهما في اللواطة بدلالة
نص ورد في الزنا فان المعنى الذي يفهم منه
قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا
موجود في اللواطة بلازيادة لانها في الحرمة وسفح
الماء فوقه اي فوق الزنا اما في الحرمة فلان حرمة
اللواطة لا تزول ابدا واما في سفح الماء فلانها تضيع
الماء على وجه لا يتخلق منه الولد وفي الشهوة
مثله لكنا نقول الزنا اكمل في سفح الماء والشهوة لان
فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه
افساد الفراش اي فراش الزوج لانه يجب فيه
اللعان وتثبت الفرقة بسببه ويشتبه النسب
واما تضييع الماء فقاصر اي ما قالا من تضييع الماء
في اللواطة فقاصر في الحرمة لانه قد يحل بالعزل
والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده اي
وجود الزنا والترجيح بالحرمة غير نافع اي ترجيح

على خلافه ضعيف وهذا بعينه الذي اختاره
المصنف واشار اليه بقوله لما تواتر واليه ذهب
كثير من الشافعية في كتبهم الاصولية على انه عندهم
عام بلفظه ومنطوقه من غير احتياج الى دليل
اخر وقد قيل انه من قبيل الخطاب العام الذي
اجري على غير ظاهره كما في قول القايل ٥
اذا انت اكرمت الكريم ملكته ٥ واذا انت اكرمت اللئيم تمردا ٥
وههنا بحث يجب التنبه له وهو ان خطابه تعالى
بكلامه لعباده ازلي قايم بذاته والنظم القراني
بازائه وخطاب المعدوم ازلا وتكليفه مقرر
عند الاشاعرة والظاهر انه حقيقة ولا يكون
جميع ما في القران من الخطاب مجازا ولا يخفى
بعده عن ساحة التنزيل وتوجيهه ايضا بتقدير
قولوا والمامور الرسل صلوات الله وسلامه عليهم
ونوابهم من ايمة الدين في تبليغ الامة اذا وجدوا
وعلى هذا الفرض والتقدير لا يحتاج الى التجوز
اصلا على انه لو لم يكن من التاويل محيص فالقول
بانه يدل على ما ذكر بدلالة النص المويدة بالاجماع
اقرب وقد حام صاحب التحرير وهو ابن الهمام
حول هذا التقرير وان لم يفك عقدة تعقيده
انتهى قلت حيث كان الاقرب في دلالة العموم
اعتبار دلالة النص المتفق عليها والاعراض عن
معنى الالف واللام وكونها لاستغراق الافراد عند عدم
العهد حيث احتمل العهد وغيره ودلالة النص لا اجتماد
فيها فلنبين ذلك على وجه الايضاح قال في التوضيح
شرح التنقيح لصدر الشريعة واما دلالة النص
وتسمى لحن الخطاب فكقوله تعالى ولا تقل لهما

اثباتها بالقياس المبني على الراي بخلاف الدلالة فان ه
مبناها على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا
الى الشرع او لا بخلاف القياس المنصوص العلة فانه
بمنزلة النص والقول الذي قاله بعض اصحابنا وبعض
اصحاب الشافعي رضي الله عنه بانها اي دلالة النص قياس
جلي لما فيه من الحاق فرع باصله بعلة جامعة بينهما
فان المنصوص عليه حرمة التافيف فالحق به الضرب ه
والشتم بجامع الاذى لانه قياس جلي قطعي فاسد لوجوه
اربعة الاول لان المنصوص فيها قد يكون جزء من
الفرع كما لو قال لعبده لا تقطر زيدا ذرة فانه يدل
على منع اعطاء زيد ذرة ما فوق الذرة مع انها جزء
منه بخلاف القياس فان الاصل فيه لا يكون جزء من
الفرع اجماعا لا يقال الاصل هو الذرة بقيد الوحدة
وهي ليست جزء ما فوقها الا بصفة الاجتماع لانه ممنوع
كيف والظاهر العموم ولو سلم فمثله ايضا ممنوع في ه
القياس بالاجماع والثاني لتنوعها اي الدلالة قبله اي
القياس الشرعي فان كل واحد منهم من لا يقول له
ان لا تضرب به ولا تشبه سواء علم بشرعية القياس
او لا وسواء شرع القياس ام لا والثالث لانفهام
مناطها لغة بخلاف القياس فان فهم مناطه ه
يتوقف على مقدمات شرعية من تاثير نوع المعنى
او جنسه في نوع المعنى الحكم او جنسه ونحو ذلك والرابع
لان الفرع فيه اي القياس ادنى من الاصل وفيها
مساو للاصل او اعلى منه وكل من المساوي والاعلى
قسمان احدهما جلي ان اتفق على تعيين طريق مناطه
وثانيهما خفي ان اختلف فيه فمثال المساوي الجلي
كغير الاعرابي الملحق به اي بالاعرابي المنصوص عليه

في وجوب

اللواطة على الزنا لحرمة غير نافع في وجوب
الحد لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني اي
المعاني المخصوصة بالزنا وهي هلاك البشر وافساد
الفراش واشتباه النسب لا توجب الحد كالبول
مثلا والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة
والاشارة لا عند المعارض وهو فوق القياس
لان المعنى في القياس مدرك رأيا لا لغة بخلاف
الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت
ذا بالقياس اي ما يندرئ بالشبهات كالحدود
والقصاص قال عليه السلام ادرؤا الحدود
بالشبهات وقال خسرو في مرآة الاصول شرح
مرقاة الوصول واما الدال بدلالة النص فادرك
على اللازم لا بالذات بل بمناط اي بواسطة علة
حكم المفهوم صفة المناط اي مناط المفهوم لمجرد
العلم باللغة لا المفهوم بالرأي الموقوف على الاجتهاد
كما في القياس المستنبط فقوله بمناط حكمه اخرج القيا
والاشارة والاقتضاء لان اللازم في كل منها ولين
دلالتي في الثالث متقدم وما بواسطة يجب ان
يتأخر وقوله المفهوم لا بالرأي اخرج القياس فانطبق
الحد على المحدود لانفهام حكم مناط الحكم بدون الرأي
يثبت بها اي بدلالة النص الحدود والكفارات
فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التي
هي اسبابها وفي معنى الظهر ايضا شهادة صاحب الشرع
والكفارة شرعت ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها
وفيها معنى القربة والزجر ايضا لا مدخل للرأي في معرفة
مقادير الجرايم وانامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا
لها عنها وما يحصل به ازالة آثامها ومقاديرها حينئذ لا يمكن

وههنا الناس ملخص الموجودين في وقت نزول
الآية مثل الناس الموجودين في وقت نزول
الآية وليس خطابهم بقوله تعالى يا ايها الناس
اعبدوا ربكم لخصوص كونهم من العرب او كونهم
صحابة النبي صلى الله عليه وسلم وانما خطابهم
لكونهم يطلق عليهم اسم الناس لغة كالموجودين
في وقت نزول الآية وكونهم مشاركين في العقل واللون
والصورة الآدمية فالمعتبر في هذه الآية اذا لم يكن
من حيث اللفظ واللام المعرفة المفيدة للاستغراق
الافرادي اسم الجمع فهو من حيث دلالة النص
المفيدة لشمول الموجودين غير الموجودين لكونهم
مشاركين من كل وجه الا ما خصه الدليل استثنا من الموجودين
وكل غير الموجودين والمراد بمن خصه الدليل من
لا يفهم الخطاب كالصبي والمجنون والمغمى عليه
والناسي ومن لا يقدر على اتيان المامور به او
ترك المنهي عنه ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي
الا ما خصه الدليل القاطع على تخصيص عمومه
بخروج بعض منه كالصبي والمجنون وما روي
في الحديث عن علقمة والحسن البصري من التابعين
رحمهما الله تعالى وهذا جواب ما يقال من ان
ما ذكرته من الدليل الدال على ان الناس يعم
الطوائف الثلاث من الموجودين وقت النزول
ومن سيوجد معارض بقول التابعين علقمة
والحسن والبصري ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي
عن السيوطي اخرجه ابو عبيد في فضايل القرآن
عن علقمة وميمون بن مهران واما روايته عن
الحسن فلم يسنده احد وقد صح عن ابن مسعود

رضي

في وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية على صوم رمضان وقاله
رسول الله صلى الله عليه وسلم فاوجب الكفارة على اعرابي
جامع في رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا انه عليه السلام
ما اوجبها عليه لكونه اعرابيا وصحابيا وكذلك بل لجنايته
على صوم رمضان فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية
منه بدلالة النص ومثال المساوي الخفي نحو وقاعها اي
وقاع المراة في نهار رمضان الملحق بوقاعه اي الرجل
المنصوص عليه في ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة
على الصوم المشترك بينهما ومثال الاعلى الاجلى كالضرب
والشتم الملحق بالتافيف المنصوص في الحرمة بواسطة
الاذى المعلم بان المقصود من الحكم المنصوص رفع
الاذى بخلاف قول الامر بقتل عدوه لا تقل له اف واقله
فمدار الامر المعلم بالمقصود من النصوص والضرب والشتم
في ذلك المعنى اعلى واجلى من التافيف وهو فيهما اقوى ومثا ل
الاعلى الخفي نحو الاكل والشرب في نهار رمضان الملحقين
بالوقاع المنصوص عليه في ايجاب الكفارة بواسطة المعنى
الذي يفهم موجبا للكفارة في الوقاع وهو كونه جناية
على الصوم فان الامساك عن المفطرات الثلاث بل
ايجابها لها اولى من ايجابه للوقاع لانها احوج الى الزاجر
منه لقلة الصبر عنها وكثرة الرغبة فيها في النهار وحكم
الدال بدلالة النص انه من حيث هو هو مع قطع النظر
عن العوارض الخارجية بعد القطع لاسناد الثابت بها الى
المعنى المفهوم من النص لغة فيقدم على خبر الواحد
والقياس هو الصحيح انتهى ما ذكره في مرآة الاصول
ملخصا والحاصل ان دلالة النص على قسمين احدهما
ان يكون غير المذكور كالمذكور من كل وجه والثاني
ان يكون غير المذكور مفهوما من المذكور بالطريق الاولى

انه قد علم ان للمكي والمدني ثلاث معاني مفصلة
في البرهان والاتقان وقد قيل ان هذا لا يتمشى
على واحد منها وهو منقوض بامور منها ان هذه السورة
مدنية وفيها يا ايها الناس ومن السور ما فيه
يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا وادعى انكر تر
النزول تعسف فان كان هذا لكثرة المؤمنين
بالمدينة فضعيف وقد اضطربوا في التوجيه فمن
قايل المراد انه خطاب جل المقصود به اهل مكة
او المدينة وقال الامام الحصيري في كتابه حسن
المدد معرفة النزول لها طريقان السماع والقياس
فالاول ما وصل الينا نزوله باحدهما والثاني كما
قال علقمة عن عبد الله كل سورة فيها يا ايها الناس
فقط او ولها حرف تهجي سوى الزهراوين
والرعد في وجه وفيها قصة ادم وابليس سوى
الطولى فهي مكية وكل سورة فيها يا ايها الذين امنوا
وذكر المنافقين فهي مدنية وقال هشام بن
عروة عن ابيه كل سورة فيها قصص الانبياء عليهم
السلام والامم الخالية والعذاب فهي مكية وكل
سورة فيها فريضة او حد فهي مدنية وقال ابن
عطية قد تقدم في اول السورة انها كلها مدنية
وقد يجيء من المدني يا ايها الناس واما قوله يا ايها
الذين امنوا فصحيح وقال سنان في قوله ان صح
رفعه اي الى النبي صلى الله عليه وسلم انتهى
قلت ليس معنى رفعه الرفع الاصطلاحي عند
اهل الحديث كما تقدم خصوصا وقد مر في آخر
سورة الفاتحة عن القاضي ابي بكر قال في الانتصار
انما يرجع في معرفة المكي والمدني لحفظ الصحابة

والتابعين

رضي الله عنه ايضا كما اخرجه البزار في مسنده والحاكم
في المستدرك والبيهقي في دلايل النبوة فقول الطيبي
انه لم يجده في شئ من كتب الحديث من تقصيره
وقد اقتصر ابن الكمال في تفسيره على الرواية
عن علقمة ولم يذكر الحسن وقال اذ صح الى اخره وفي
الهامش انما قال ان صح لانه بعيد عن الصحة كيف
وان سورة النساء مدنية واولها يا ايها الناس ان
كل شي نزل فيه اي في شانه يا ايها الناس فمكي
اي نزل بمكة او المخاطب به اهل مكة وقال السيوطي
في الاتقان اعلم ان الناس في المكي والمدني اصطلاحات
ثلاثة اشهرها ان المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني
ما نزل بعد الهجرة 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 وعلى هذا تثبت الواسطة بما نزل
في الاسفار لا يطلق عليه مكي ولا مدني والثالث
ان المكي ما وقع خطابا لاهل مكة والمدني ما وقع خطابا
لاهل المدينة وقد ذكرناه في اوايل سورة الفاتحة
ويا ايها الذين امنوا مدني اي نزل بالمدينة او
خطابا لاهل المدينة ان صح رفعه اي اتصال
سنده ممن ذكره لان الناقل لا يلزمه غير تصحيح
نقله فالرفع بمعناه اللغوي او يحمل فلا يرد عليه
ما قيل من ان المرفوع قول النبي صلى الله عليه
وسلم او الصاحب فيما يتعلق بالنزول ونحوه فما لا
يقال بالراي وعلقمة والحسن ليسا من الصحابة
ولو سلم فالمراد رفعه للصحابي او النبي صلى
الله عليه وسلم فقولهما في حكم المرفوع المرسل ثم

متوجها الى من في مكة من الكفار فقط لان اهل
مكة ليسوا بمشركين جميعا بل منهم من هو مومن خالص
واعترض على ما روي بان سورة البقرة مدنية
فكيف تكون هذه الاية مكية واجيب بان ذلك
انما يرد ان لو قيل ان هذه الاية مكية ولم يقل
كذلك بل قيل ان كل شي اي كل حكم وخطاب نزل
فيه يا ايها الناس فذلك الشي مكي وهو لا يستلزم
ان تكون الاية مكية لكن المشهور ان المكية والمدنية
من صفات الاي لا من صفات ما نزلت فيه الاي
ولا يوجب امرهم اي الكفار بالعبادة هذا جواب
ما عساه ان يقال من ان ما روي يدل على ان
الكفار مكلفون بفروع الايمان من الصوم والصلاة
وسائر انواع العبادة حال كفرهم وليس كذلك
بالاتفاق بين الشافعية والحنفية كما اتفقوا
على ان لا قضاء عليهم بعد الايمان وعلى انهم لو اخذوا في
بترك اعتقاد الوجوب في العبادات وانما الخلاف
في انهم هل يعذبون بترك العبادات كما يعذبون
بترك الاصول ام لا فاختار الشافعية الاول
والحنفية الثاني ذكره شيخي زاده فان المامور به
في هذه الاية وهو العبادة هو القدر المشترك بين
بدء العبادة في حق الكفار والزيادة فيها اي العبادة
والمواظبة عليها في حق المومنين المقصرين والكاملين
فالمطلوب من الكفار هو الشروع فيما بعد الايمان
بما يجب تقديمه على فعل العبادة اولا من المعرفة
والاقرار بالصانع الحق لا اله الا هو فان من لوازم
وجوب الشي وجوب ما لا يتم ذلك الشي اي لا يصح
شرعا الا به كالعبادة فانها لا تصح الا بالايمان

بالله

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 وتمامه فيما قدمناه هناك
فلا يوجب تخصيصه اي خطاب يا ايها الناس بالكفار
قيل عليه انه لم يستدل احد بهذه الاية على اختصاص
هذه الاية بالكفار حتى يحتاج المصنف الى دفعه
وغاية ما استدل به انه مكي نزل بمكة مع عمومه
للمؤمنين والكفار لان سبب النزول ليس
بمخصص وليس بشيء لانه اذا سلم ان المراد مشركوا
مكة احتمل العهدية واختص لاسيما والسياق في
الصدر الاول انما حدث بعد الهجرة وقد ذهب
الى التخصيص على هذا الزمخشري حيث قال والي
كفار مكة خاصة على ما روي عن علقمة الى
اخره وارتضاه في شرح التاويلات ذكره الخفاجي
وقال عصام في قوله ان صح رفعه تعريض بما
ذكره الكشاف من قوله وبلغنا باسناد صحيح عن
علقمة والحسن ورد قوله فلا يوجب تخصيصه
بالكفار بان ما رواه عن علقمة هو انه مكي بمعنى
انه خطاب الى مشركي مكة ولا يخفى انه بعيد عن
المكي جدا فلا يلتفت اليه ومن وجوه التردد في
صحة الرفع انه يخالف ما ثبت من ان سورة البقرة
مدنية وان رد بان المكي بمعنى انه خطاب الى
مشركي مكة وان نزل بالمدينة لما عرفت وقال
شيخي زاده ولا نسلم انه يوجب تخصيص الناس
بالكفار فان كونه مكيا لا يوجب كون الخطاب

لي الثاني ولم ينص ابو حنيفة واصحابه على
شيء فيهما لكن في كلام محمد ما يدل عليه وهو
ظاهر قوله تعالى ويل للمشركين الذين لا
يؤتون الزكاة ونحوه واما خطابهم بالعقوبات
والمعاملات فمتفق عليه وقال شيخي زاده
والوجه في دلالة ما روي عن كون الكفار مكلفين
بالعبادة حال كفرهم انه يدل على ان الخطاب
في هذه الآية لكونه مصدرا بيا ايها الناس متوجه
الى مشركي مكة فيكون المراد بالناس المامورين
بالعبادة هؤلاء المشركين فيلزم كونهم مكلفين بها
حال شركهم ويرد هذا القول على تقدير ان
يكون الخطاب عاما لغرق المكلفين البتة والحق
واحد وهو ان المطلوب من الكفار ليس اتيانهم
العبادة حال كفرهم حتى يقال احداثها مع فقد شرطها
الذي هو الايمان ممتنع فلا يدخل في وسع العبد
ولا يكلف الله نفسا الا وسعها بل المطلوب منهم
احداثها بعد تحصيل شرطها كانهم قيل لهم حصلوا
او لا شرطها ثم ائتوا بها فان الامر بالشيء يتضمن
الامر بالاتيان بما يتوقف هو عليه ايضا كما
اذا امر المحدث بالصلاة كان في ضمنه امر
بالتوضي ايضا ورد ان وجوب الشيء يوجب
وجوب ما لا يتم الا به ولا استحالة في ذلك وانما
المستحيل ان يؤمر بايقاع العبادة حال انتفاء شرطها
فان قيل التصديق اصل العبادات كلها فلو وجب
لوجوبها لانقلب الاصل تبعا اجيب عنه بان
الاصالة بحسب الصحة لا ينافي التبعية في الوجوب
على انه قد اوجب ايضا استقلالا لا بد لاهل الحق والجمع

بينهما

بالله وكتبه ورسوله فهو اول واجب فاذا وجد
وجبت العبادة لانها لا تصح لمانعه وكما ان الحدث
وهو المانعة الحكمية التي تقوم بالاعضاء الى
غاية استعمال المزيل لا يمنع وجوب الصلاة
فتجب الصلاة على المحدث ويجب عليه اولا ان
يتطهر من الحدث ثم يصلي فالكفر لا يمنع وجوب
العبادة على الكافر بل يجب عليه اولا رفعه
بالاسلام والايمان ويجب عليه الاشتغال بها
اي بالعبادة عقيبه اي عقيب رفع الكفر والمطلوب
من المومنين المعاصرين ازدياد هم والمومنين
المواظبين ثباتهم اي دوامهم عليها اي العبادة
قال الخفاجي وحاصله ان طلب الفعل من
المكلف لا يقتضي صحته منه بلا تقديم شرط كالحدث
المطلوب منه الصلاة وهذا اشارة الى ما فصل
في الاصول في تكليف الكفار بالفروع وعدمه
وفي التحرير ليس محل النزاع كما في المنهاج للمصنف
مبنيا على ان حصول الشرط الشرعي ليس شرطا
للتكليف المستلزم عدم جواز التكليف بالصلاة
حال الحدث بل ابتداء في جواز التكليف بما شرط
في صحته الايمان حال عدمه فشايخ سمرقند على
الشرط لصحته لخصوصية فيه لا لعموم كونه
شرطا بل لانه اعظم العبادات ورئيس الطاعات
فلا يجعل شرطا تابعا في التكليف لما هو دونه ومن
سواهم متفقون على تكليفهم وانما اختلفوا في
انه في حق الاداء والاعتقاد او في الاعتقاد فقط
فالعراقيون والشافعية ذهبوا الى الاول
فهم عندهم معاقبون على تركهما والبخاريون

المقابل للتشكيك والتواطي بل معناه اللغوي
وهو صدقه عليها منفردا وغير منفرد فاعبد وايدل
على طلب في الحال لعبادة مستقلة وتلك العبادة
من الكفار ابتداء عبادة ومن بعض المومنين زيادة
ومن اخرين مواظبة وليس الابتداء والزيادة والمواظبة
داخلات في مفهومه وضعا فلا يحذر فيه والي
هذا اشار المصنف فالامر بالعبادة امر بقدر
مشترك بين ما ذكر ولذا قال الفقهاء ان النبي
الممتد يعطي لبقايه حكم ابتدائه حتى لو حلف
لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه حنث وقول
المصنف بعد الاتيان بما يجب تقديمه مبني على
ان المراد بالعبادة عمل الجوارح فلا يدخل فيها الاعتقاد
والمعرفة وقد قيل عليه ان الظاهر ادخال اعمال
القلب في العبادة لانها اقصى غاية الخشوع وهو لا
يتحقق بدون معرفة المعبود وفي تفسير السمرقندي
روي عن ابن عباس رضي الله عنهما تفسير اعبدوا بوحدوا
وخرج على وجهين احدهما ان عبادة الله تعالى
لا تكون الا بالتوحيد فهو سبب لها فاطلقت عليه
مجازا والثاني ان اعبدوا ربكم بمعنى اجعلوا عبادتكم
لواحد لا تعبدوا غيره لان مشركي العرب كانوا
يوحدون الله في التخليق وانما اشركوا الاصنام
معه في العبادة فلذا امروا بالعبادة للواحد الاحد
لا غير وقال في تفسير ابن عطية اعبدوا ربكم معناه
وحدوه بالعبادة وقال ابن الكمال في تفسيره اعلم
ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث بدعوة الكفار
الى الايمان وورد في ذلك نصوص وانهم اخبروا في
بعض النصوص بان العبادة لا تصح لها بدونه

وبعد

بينهما آكد في ايجابه وادرج المصنف رحمه الله تعالى في ضمن
الجواب عن القول المذكور جواب سؤالين اخرين
السؤال الاول ان قوله ولا امرهم بالعبادة يفهم
منه ان الكفار لا يومرون بها والمفهوم من قوله
فلا يوجب تخصيصه بالكفار انهم يومرون بها كالمسلم
وبينهما تناف وجوابه انهم غير مامورون بها حال
انتفاء شرطها بل هم مامورون في الحال بالشروع في
العبادة لا في الحال بل بعد الاتيان بما يجب تقديمه
فلا تنافي بين العبارتين والسؤال الثاني ما
مر تقريره من ان خطاب اعبدوا على تقدير عمومه
لغير المكلفين يلزم منه اما عموم المشترك او عموم
المجاز لان العبادة التي امروا بها كل فريق غير العبادة
التي امر بها الفرق الباقية وقد استعمل لفظ اعبدوا
في المعاني المختلفة للفظ العبادة والظاهر ان احداث
العبادة في المستقبل معنى حقيقي له وان كانت
المعاني الاخر ايضا كذلك يلزم الامر الاول والا يلزم
الامر الثاني وجوابه ان المامور به هو القدر
المشترك بين تلك المعاني وليس له معاني متعددة
حتى يلزم احد المحذورين بل معنى واحد هو
القدر المشترك بين افراده وقال الخفاجي اعبدوا
امر موضوع للامر بالعبادة مطلقا فهو عام فيها
شامل لايجادها اصلها والزيادة والاثبات شمول
رجل لافراده وليس موضوعا لاصلها حتى يلزم
من تناوله لغيره الجمع بين الحقيقة والمجاز
ولا موضوعا لكل منها استقلالا حتى يلزم استعمال
المشترك في معانيه ويتكلف دفعه بما لا وجه له
وقول المصنف مشترك لم يرد به الاشتراك

العبادة بواسطة رؤية النعم التي بها ترتبهم وقولهم
وفي اعبدوا الله عبادته بمراعاة ذاته عز وجل
من غير واسطة وعلى ذلك قوله يا ايها الناس
اعبدوا ربكم فحيث ذكر الناس ذكر الرب وحيث
ذكر الايمان ذكر الله وهي فايدة لطيفة ينبغي
التامل فيها ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده ووجه
التنبيه على ما ذكر ما اشتهر من ان ترتب الحكم على
الوصف مشعر بعليته وهي قاعدة مشهورة وفي
شرح الطيبي تعرف بين قوله اعبدوا الله وبين قوله
اعبدوا ربكم لان الاول ايجاب العبادة بواسطة
رؤية النعم التي بها ترتبهم وقوامهم وفي اعبدوا
الله عبادته بمجرد له قيل كون موجب العبادة هي
التربية والانعام انما هو بالنسبة اليه من يكون نظره
اولا وبالذات الى النعمة ومنها اليه المنعم واما من
ترقى امره حتى يكون نظره اولا وبالذات الى
المنعم ومنه الى النعم فالموجب للعبادة بالنسبة
اليه هو المنعم ولهذا السر ذكر مع الناس الرب
ومع المومنين الله قال الله تعالى يا ايها الناس
اتقوا ربكم ويا ايها الذين امنوا اتقوا الله قال
ابن محمد تنبيها على ان الموجب الانعام وهي الربوبية
فان التربية هي الانعام وهي اثر الربوبية ومعنى
التنبيه مستفاد من ترتب الحكم على الوصف المناسب
فان العبادة شكر الانعام الذي هو اثر الربوبية
ومقتضاه فكانه قيل اشكروا صانعكم الذي منحكم
منحة الوجود بعد ان لم تكونوا شيا وقال عصام
تنبيها على ان الموجب للعبادة هو التربية اي
تنبيها على ان سبب ايجاب الله العبادة هو تبليغ

العابد

وبعد هذا امرهم بالعبادة في هذا النص وغيره
وان ورد مطلقا عن قيد الايمان لفظا لكنه مقيد
به معنى بحكم النص المخبر عن اشتراط صحة العبادة
بالايمان وليس في ذلك امر بالايمان في ضمن الامر
بالعبادة حتى يلزم ايجاب الاصل تبعا لايجاب
الفرع فيتأتى في حكم الاصالة وقال النسفي في المدارك
اعبدوا ربكم وحدوه قال ابن عباس رضي الله عنهما
كل عبادة في القرآن فهي توحيد وذكر السفاقسي
في تفسيره قال اعبدوا اعلموا اي وحدوا واعن الشرك
وحققوا عن النفاق واطيعوا بعد الايمان واخلصوا
في الطاعة وجردوا عن طمع الجزاء فان العبد
لا يستحق الاجرة على مولاه فنهاية ما يرضي من
عباده بداية ما رضوا من عبيدهم فالعبادة بما
يرضي والعبودة الرضا بالفعل وانما قال تعالى
اعبدوا ربكم دون خالقكم ورازقكم ونحو ذلك
تنبيها منه تعالى لعباده على ان الموجب للعبادة
اي الملزم لها عليهم هي التربية مصدر رب
زيدا امره بامن باب قتل اذا ساسه وقام بتدبيره
ومنه قيل للحاضنة رابة وربيبة ايضا فعيلة بمعنى
فاعلة وقيل لولد امراة الرجل ربيبة وربيب
فعيلة بمعنى مفعولة لانه يقوم بهما غالبا تبعا
لامهما ذكره في المصباح وفي نسخة هي الربية اي
الربوبية ذكره شيخي زاده والربوبية بضم الراء
كالخصوصية مصدر ايضا وما ذكر لان ترتب
الحكم على الوصف يشعر بعليته وهي قاعدة مشهورة
وفي شرح الطيبي فرق بين قوله اعبدوا الله
وبين قوله اعبدوا ربكم لان في الثاني ايجاب

وهو ظاهر كما ذكرنا اجرت عليه اي على قوله ربكم
للتعظيم اي بتعظيم الرب تعالى قال الخفاجي
الجري حقيقة في الاتباع اي هي صفة اجرت على
الرب للمدح اذ لا اشتباه في الرب المضاف اليه الكل
وقال عصام اي صفة مادحة والتعليل لما تضمنه
الرب من المعنى المصدري ذكره خسرواني لبيان
علة الربوبية بانه الخالق وكون النعت يفيد
التعليل من نحوي الكلام ومن تعليق الحكم بالمشتق
فانه يقتضي علية ما اخذ الاشتقاق وانما لم يذكره
النحاة لانه ليس وضعيا او لا بيان علة التي
توضيح له ذكره الخفاجي وقال ابن الكمال فالتوصيف
المذكور للتعليل كما هو الاصل في ترتيب الامر بالشيء
على الموصوف والموصول وفي التعليل المذكور باعتبار
تضمنه الاشارة الى ان ما لا قدرة له على الخلق والايجاد
لا استحقاق له للعبادة تعريض للمشركين حيث
عبدوا ما لا قدرة له على شيء ويحتمل اي هذه الصفة
التقييد اي تقييد الرب بالذي خلقهم لا الذي
ما خلقهم وهو الصنم فانهم كانوا يسمونه ربا قال الشاعر
ارب يبول الثعلبان برأسه لقد ذل من بالت عليه الثعالب
وقال الخفاجي وانما قال يحتمل التقييد دون
التخصيص لانهم اصطلحوا على انا التخصيص تقليل
الاشتراك في النكرات وموصوفه هنا معرفة
فالتقييد يرفع الاشتراك الناشئ من اطلاق الرب
في استحقاق العبادة بخلاف الخالقية فانها مخصوصة
به عندهم ولئن سألتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله وما ذكرناه من تفسير التعليل
بانه بيان علة كونه ربا وما لكا لهم لان المالك

هو

العابد اليه كما له على سبيل التدرج وتلك السببية
من وجهين احدهما ان التربية التي قبل العبادة
توجب العبادة شكرا لها والثاني ان نفس العبادة
تربية له فالايجاب لارادة التربية فلما علق
العبادة بمن لا تربية له اليه علم ان التربية وهو
بريء من الانتفاع به مطلقا علم ان تلك العبادة
اوجبت له تربية ومن فوايد قوله ربكم تنبيه
المخاطب على ان الآمر هو المربي وفي امره التربية
فيجب عليه الانقياد وقال النسفي في تفسيره ربكم
اي الاهكم ومالككم ومربيكم الذي بدل من
قوله ربكم ذكره في تغير المعنى فيكون الموصول
في محل نصب وقال السمين فيه ثلاثة اوجه اظهرها
نصبه على النعت لربكم الثاني نصبه على القطع
الثالث رفعه على القطع ايضا انتهى قلت لم يذكر
النصب بالبدلية وهو اولى من النصب على القطع
بتقدير اعني الذي وعدم التقدير اولى منه وربما
يقال انه اولى من البدلية لان المبدل منه
في نية الطرح والربوبية هنا سبب للامر بالعبادة
كما مر فلا يحسن طرحها الا اذا قيل انها اذا طرحت
تخلفها ذكر خلقهم خلقكم جملة هي صلة الموصول
والعايد اليه ضمير خلق قال ابن الكمال في تفسيره
لما امر الله تعالى بعبادته وهي موقوفة على معرفة
وجوده اي العابد ناسب ان يذكر من الاوصاف
ما يتضمن الدليل على وجوده واستحقاقه تعالى
العبادة وقال ابو حيان في النهر ونبه بوصف
الخلق على استحقاقه للعبادة دون ممن يخلق
كمن لا يخلق صفة يعني جملة الموصول وصلته

الاول اوضح واضح وحاصل كلامهما ان الخطاب
ان كان عاما يكون المراد بالرب معنى خاصا والصفة
مادحة وان كان خاصا يكون الرب عاما والصفة
موضحة والفرق ان الرب في تخصيص الخطاب
بالمشركين متعدد المعنى والمربوب واحد اي طائفة
فلذلك يحتاج اللبس ويحتاج في ازالته الى الايضاح والكشف
وفي تعميم الخطاب بالناس جميعا يكون الامر بالعكس
اي الرب واحد والمربوب متعدد اي طوائف مختلفة فلا
لبس حينئذ في الرب حتى يحتاج الى التوضيح بصفة
فلهذا يحتمل الوصف حينئذ على المدح والتعظيم وانما
تعين وتخصص معنى الرب بالرب الحقيقي في جعل الخطاب
عاما لانه اذا خوطب به جميع الناس لا يتبادر
ذهن الى غير الله تعالى فكانه قيل يا ايها الناس
اعبدوا ربكم الذي انتفعتم على ربوبيته بخلاف توجيه
الخطاب الى المشركين خاصة فان الحاصل في ذهنهم
عند سماعهم لفظ الرب معنى عام متناول للرب
الحقيقي ولالهتهم اقول في معنى الصفة عند جعل
معنى الرب عاما على التوضيح نظر لان الصفة الموضحة
عند علماء المعاني هي الصفة الكاشفة وهي بمنزله
المعرف بالنسبة الى المعرف فيقتضي حملها على
الموضحة مساواتها للموصوف ومعنى الصفة هنا على ذلك
التقدير اخص من معنى الموصوف فلعل المراد
بالتوضيح المعنى اللغوي الحاصل في التقييد والتخصيص
يدل عليه عطف التوضيح على التقييد على سبيل
التفسير في كلام القاضي حيث قال وتحتمل التقييد
والتوضيح الى اخر عبارته قلت بل هو عطف المغايرة
في كلام القاضي المذكور لانه الاصل في العطف وان

كان

هو الموجد ولذا قيل انهم اعتقدوا ان الالهة شفعاء
بكون اطلاق الرب بمعنى المالك عليها مجازا
وقيل المراد بيان علة الامر بالعبادة وبيان
سبب الوجود لانه المنعم بنعمة الايجاد ومايبتني
عليها ولهذا قال الرازي انه بيان لان العبادة
لا تستحق الا بذلك وهو الوجه وتحتمل الصفة
ايضا والتوضيح وهي الصفة الكاشفة الموضحة
لمعنى الموصوف قال عصام ولا يخفى ان الاظهر
انها صفة كاشفة من قبيل الجسم الطويل العريض
العميق ذكره كشفا لربوبيته ان خص الخطاب
بالمشركين في قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم
واريد بالرب ما هو اعم من الرب الحقيقي الذي
هو الله تعالى والالهة جمع اله من الاصنام وغيرها
التي يسمونها اي المشركون اربابا جمع رب قال
ابن تجيد في كونه صفة للتعظيم او التعليل هذا اذا
كان الخطاب عاما لجميع الناس وقوله ويحتمل
التقييد والتوضيح على ان يكون خاصا بالمشركين
ومعنى التعليل مستفاد من ترتيب الحكم على الوصف
المناسب وفي الكشاف فان قلت ربكم ما المراد به
قلت كان المشركون معتقدين ربوبيتين ربوبية
الله وربوبية الهتهم فان خصوا بالخطاب فالمراد
به اسم يشترك فيه رب السموات والارض والهة
التي كانوا يسمونها ارباباً وكان قوله الذي خلقكم
صفة موضحة مميزة وان كان الخطاب للفرق
جميعا فالمراد به ربكم على الحقيقة والذي خلقكم
صفة جرت عليه على طريقة المدح والتعظيم ولا
يقع هذا الوجه في خطاب الكفرة خاصة الا ان

به العموم وهو محتمل اللفظ فلا يراد ولا يهام لظهور
المعنى بعدم الانهام فان المنكر المضاف يعم كالذي
فيه الالف واللام كما قال تعالى ان الانسان لفي
خسر ولهذا صح الاستثناء منه بقوله الا الذين امنوا
وعملوا الصالحات قال في شرح مرقاة الاصول
المفرد المعرف باللام او الاضافة حيث لا عهد فانه
للاستغراق والخلق مصدر خلق يخلق خلقا ايجاد
الشيء من العدم على تقدير اي تعيين المقدار
اي مشتملا على تعيين قدر كان ذلك التعيين قبل
الايجاد ذكره عصام واستوى اي مشتملا على استواء
الموجد للمعين في القدر فكما يجعل النعل مساويا
للمقياس يجعل الخالق الموجد مشاكلا لما قدره في علمه ولا يخالف
الموجد المقدر في العلم ذكره عصام والاستواء انتفاء
من المساواة وهي كما قال الراغب المعادلة المعتبرة
بالذراع والوزن والكيل يقال هذا مساو لهذا
اي هما سواء، وقوله خلقك فسواك اي جعل
خلقك على مقتضى الحكمة فقوله على تقدير واستوى
اي مشتملا على ذلك وقيل يحمل ان يريد بالاستواء
كون ما ابرز في الوجود على طبق ما قدر في العلم
ويدل عليه قوله تعالى خلق فسوى هو انه
جعل له ما به يتأتى كماله ويتم معاشه وهذا افاد
لان الاول يستفاد من قوله على تقدير ذكره
الخفاجي واصله اي الخلق التقدير يقال خلقت
الاديم للسقاء اذا قدرته له قبل قطعه ذكره
في المصباح وقال في القاموس الخلق التقدير
والخالق في صفاته تعالى المبدع للشيء المخترع
على غير مثال سبق وصانع الاديم ونحوه انتهى

وظاهره

كان بمعني التقييد في كلام الكشاف كما ذكر فان التوضيح
هنا بمعني الصفة الكاشفة علي ما لا يخفي فانهم
معترفون بان الذي خلقهم هو الله تعالي فقد
اقتضت الصفة المساواة عندهم للموصوف وان
اريد به المعني العام الشامل للرب الحقيقي وغيره
بناء علي اعتقادهم المخصص له بالرب الحقيقي
خصوصا وهم يعلمون انهم منهيون عن عبادة
غيره تعالي بنحو قوله تعالي ان لا تعبد الا الله فاذا
خوطب بمثل هذا الخطاب علي لسان هذا المخاطب
لهم الذي يعرفون انه ناهيهم عن عبادة غير الحق
تعالي فلا يفهمون انه يامرهم بعبادة المنهم
في ضمن ارادة المعني العام فتكون الصفة عندهم
كاشفة بهذا الاعتبار كما انها مقيدة باعتبار فهمهم
الامر اولا بعبادة المنهم في ضمن ارادة المعني
العام ثم بالصفة تقيد عندهم الرب بالرب
الحقيقي وقال الخفاجي فان خص المخاطب بمشركي
مكة احتمل التقييد والتخصيص لاطلاقهم الرب
علي المنهم والتوضيح لانه الرب الحقيقي عندهم
وهم وسايل وشفعاء فهو في خطاب الشارع لا يحتمل
غيره تعالي وقال ابن الكمال وما قيل علي تقدير
ان يكون الخطاب للمشركين يكون الوصف المذكور
للتخصيص وهم منشاؤه عدم فهم معني ربكم فان
المعني المتبادر منه الرب المشترك فيما بينهم وليس
ذلك الا الله تعالي لانهم ما اتفقوا علي واحد
من معبوداتهم الباطلة فاذا لا شركة في معني ربكم
فلا حاجة الي التخصيص انتهي قلت منشاء هذا
القول انما اراد الرب وهو للاستغراق حيث اريد

خلق السموات والارض اي ابدعهما بدلالة قوله
تعالي بديع السموات والارض ويستعمل في ايجاد الشي
من الشي نحو خلقكم من نفس واحدة خلق الانسان
من نطفة ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين
ولقد خلقناكم ثم صورناكم وخلق الجان من مارج
من نار وليس الخلق الذي هو الابداع الا لله تعالي
ولهذا قال في الفصل بينه وبين غيره افمن يخلق كمن
لا يخلق افلا تذكرون واما الذي يكون بالاستحالة
فقد جعله الله تعالي لغيره في بعض الاحوال
كعيسي عليه السلام حيث قال الله تعالي واذ
تخلق من الطين كهيئة الطير باذني والخلق لا
يستعمل في طاقة الانسان الا علي وجهين احدهما
في معني التقدير والثاني في الكذب نحو قوله
تعالي وتخلقون افكا وقال ابو حيان الخلق
الاختراع والايجاد علي تقدير وترتيب وقال ابن
عطية ذكر تعالي خلقه لهم من بين سايرصفاته
اذكانت العرب مقرة بان الله خلقها فذكر ذلك
حجة عليهم وقال في تفسير المعني وقرأ ابو عمرو
خلقكم بالادغام يعني الادغام الكبير بان تسكن القاف
وتدغم في الكاف **والذين من قبلكم** الخطاب
في المحلين لقوله يا ايها الناس علي العموم او الخصوص
قال السهيلي من قبلكم صلة الذين متعلق بمحذوف
علي ما تقرر ومن لابتداء الغاية واستشكل بعضهم
وقوع من قبلكم صلة من حيث ان كل ما جاز ان يخبر به
جاز ان يقع صلة ومن قبلكم ناقص ليس في الاخبار
به عن الاعيان فايدة الابتداء بل فكذلك الصلة
قال وتاويله ان ظرف الزمان اذا وصف صح الاخبار

وظاهره انه يقال الخالق لصانع الاديم بالالف
واللام وهو ممنوع قال في المصباح خلق الله
الاشياء خلقا وهو الخالق والخلاق قال الازهري
ولا يجوز هذه الصفة بالالف واللام لغير الله تعالى
وقال السهيلي وقد غلط ابو عبد الله البصري
في انه لا يطلق اسم الخالق على الله تعالى قال
لانه محال وذلك ان التقدير والتسوية في حق
الله تعالى ممتنعان لانهما عبارة عن التفكر والظن
وكانه لم يسمع قوله تعالى هو الخالق البارئ
الله خالق كل شيء وكانه لم يعلم ان الخلق يكون
عبارة عن الانشاء والاختراع يقال في اللغة خلق
الصانع النعل اذا قدرها بمقدار وسواها بالمقياس
اي المقدار قال في المصباح قست على الشيء
وبه اقيسه قيسا من باب باع واقوسه قوسا
من باب قال لغة وقايسته بالشيء مقايسة
وقياسا من باب قاتل قدرته به والمقياس
المقدار وقال في القاموس قاسه بغيره وعليه
يقيسه قيسا وقياسا واقتاسه قدره على مثاله فانقاس
والمقدار مقياس والحاصل ان الخلق بمعنى التقدير
وبمعنى التسوية والايجاد قال الخفاجي قد خلق
النعل يوجد الاول واصل معناه التقدير ثم قيل للايجاد
على مقدار معين وجاء على اصله في قول زهير
ولانت تفري ما خلقت ٭ وبعض القوم يخلق ثم لا يفري ٭
ومن كلام الحجاج ما خلقت الا فريت وما وعدت الا وفيت
وقيل انه بهذا المعنى لا يستعمل في الله تعالى وقال
الراغب الخلق اصله التقدير المستقيم ويستعمل في
ابداع الشيء من غير اصل ولا احتذاء قال تعالى

الجملة يدخل فيهم الناطقون كقوله تعالى فمنهم
من يمشي على أربع الآية ولا يعبر به عن غير الناطقين
اذا تفرد وقال في ما ويسأل به عن جنس ذات
الشيء ونوعه وعن جنس صفات الشيء ونوعها
وقد يسأل به عن الاشخاص والاعيان في غير
الناطقين وقال بعض النحاة وقد يعبر به عن
الاشخاص الناطقين كقوله تعالى الا على ازواجهم
او ما ملكت ايمانهم وقال تعالى ان الله يعلم ما تدعون
من دونه من شيء فلفظه ما هنا في كلام المصنف
عامة تشمل من يعقل ومن لا يعقل اما حقيقة او على
التغليب وقال شيخي زاده والمصنف عمم للجميع
على تغليب العقلاء على غيرهم كما في قولك اشتريت
في الدار غلاما كان او جارية او فرسا وقوله تعالى
ومنهم من يمشي على اربع فان ضمير منهم راجع الى كل
دابة فعبر عنها بضمير العقلاء تغليبا لهم على غيرهم
ثم بني على هذا التغليب فقال من يمشي على اربع
بكلمة من المخصصة بذوي ولعل النكتة في ذلك
التعميم ملاحظة ان من جملة فوائد اجراء هذه الصفة
على موصوفها الاشارة الى الدليل على وجود الصانع من
حدوث الذوات والاعراض الى آخر عبارته قلت
لم يقل المصنف كل من وانما قال كل ما كما ترى في
جميع النسخ على ما لا يخفى لتقدم الانسان اراد بالانسان
الناس الموجودين وقت النزول ومن سيوجد
بعده لما مر من ان النداء باسم الجمع كالناس مثلا
خطاب مشافهة باللفظ الموضوع للعموم فيتعرق
الاشخاص المكلفين الموجودين وقت الخطاب نظرا
الى عموم اللفظ لهم وخطاب المشافهة وان لم

يكن

به والوصل به تقول كنت في يوم طيب فيكون
التقدير هنا والله اعلم والذين كانوا في زمان
قبل زمانكم وقال ابو البقاء التقدير والذين
خلقهم من قبل خلقكم فحذف الخلق واقام الضمير
مقامه وقال ابو حيان في النهر قدم خلق المخاطبين
وان كان من قبلهم لتقدم زمان خلقهم لان علم
الانسان بحال نفسه اظهر من علمه باحوال غيره
ولانهم المواجهون بالامر بالعبادة فتنبيههم اولا
على احوال انفسهم اهم واكد وقال ابن الكمال
في تفسيره ذكر خلق من قبلهم لانهم اصولهم وخلق
الاصول انعام على الفروع وقال النسفي في تفسيره
والذين من قبلكم دلالة على شمول القدرة والصفة
وتنبيه عن سنة الغفلة انهم كانوا فيما مضوا وخلوا
وانقرضوا فلا تنسوا مصيركم ولا تستحقروا تقصيركم
متناول اي قوله والذين من قبلكم قال الخفاجي
التناول معناه الحقيقي الاخذ يقال تناوله كذا
اذا اعطاه فتناوله اي اخذه ثم تجوز به عن
التنول وشاع حتى صار حقيقة فيه في كلام الناس
واصطلاح المفسرين ولم يرد في كلام العرب بهذا
المعنى كل ما هي اسم شامل للمتناطقين وغيرهم
بطريق التغليب فان المشهور استعمال ما فيما
لا يعقل ومن فيمن يعقل قال المتنبي

وانما نحن في جيل سواسية ٥ بشر على الحر من سقم على بدن ٥
في كل ارض وطئنا منهم امم ٥ تخطي اذا جئت في استفهامها بمن ٥

وقال الراغب ولا يعبر بمن عن غير الناطقين
الا اذا جمع بينهم وبين غيرهم كقولك رايت من
في الدار من الناس والبهايم او يكون تفصيلا

في الترتيب الصناعي نحو تعلم الهجا قبل الخط فهي في
اللغة مقابلة لبعد زمانا ومكانا ويتجوز بها عن
التقدم بالشرف والرتبة في كلام العرب وهو الذي
اشار اليه المصنف بقوله بالذات فجمع بين المعنى
الحقيقي والمجازي الواردين في استعمال العرب
وادخل التقدم المكاني في ذلك للايجاز كما هو دابه
منصوب اي الموصول في محل نصب معطوف على
الضمير المنصوب وهو الكاف في قوله تعالى
خلقكم فانه ضمير المخاطبين مفعول خلق اي
وخلق الذين من قبلكم وقال الخفاجي دفع
لتوهم عطفه على الضمير المجرور من غير اعادة الجار
في فصيح الكلام ولما فيه من الفصل ببعت المضاف
اليه وقال عصام دفع بقوله منصوب معطوف
على الضمير المنصوب توهم عطفه على الضمير المجرور
في ربكم لصحة المعنى وانما يمنعه امتناع العطف على
الضمير المجرور من غير اعادة الجار ولا يخفى ان في
وصف المعبود بالخالقية كمال توبيخ للمخاطبين
على عبادتهم وعبادة من يقتدون بهم من الاوثان
اللاتي هن مصنوعاتهم كيف وقضية العقل ان
تعبدهم تلك الاوثان فلتضم هذه النكتة الى نكات
وصف ربكم بقوله الذي خلقكم وقال ابن
الجوزي في زاد المسير وقيل انما ذكر من قبلهم لينبههم
على الاعتبار باحوالهم من اثابة مطيع وعقوبة
عاص والجملة اي جملة الموصول وقال ابن حميد
اي جملة خلقكم الواقعة صلة الذي كما سنذكره
اخرجت بالبنا للمفعول مخرج الامر المقرر اي
المعلوم الثابت عندهم اي جميع فرق المكلفين

يكن خطابا لمن بعدهم لامتناع خطاب المشافهة
مع المعدوم الا انه ثبت الحكم لمن بعدهم ايضا
بدليل اخر فكان الناس مثلنا ولانهم ايضا بذلك
الدليل والظاهر من لفظ الذين ان يكون المراد
بمن قبلهم الافراد الانسانية الذين تقدموا علينا
زمانا او تناول جميع ما يتقدمهم من اولي العلم
وغيرهم كالسموات والارض والعناصر وما يتولد
منها من الحيوان والنبات والمعدن الا ان المصنف
عممه للجميع قاله شيخي زاده بالذات فان المتقدم
بالذات على غيره هو ما يرتفع الغير بارتفاعه بلا
عكس كالحياة مع العلم وفيما نحن فيه كالروح مع
الانسان على القول بخلقه حين يكمل خلق البدن
لا قبله ذكره خسرو وبالزمان كتقدم السموات
والارض والعناصر وما يتولد منها على الانسان قاله
خسرو وقال سنا ء بالذات او بالزمان اي سواء
كان المتقدم متعلقا بالمتاخر تعلق السببية العادية
او الجزئية اولا هذا ولا ذاك وقال عصام قوله بالذات
او بالزمان يشعر عبارته بانه جعل قبلكم شاملا
للتقدم الذاتي والتقدم الزماني وهو جيد لوساعده
اللغة كيف وهو ظرف زمان وقال الخفاجي وقل
من الظروف والاكثر فيها الظرفية الزمانية وتكون
للمكانية وهي في غير هذا مجاز قال الراغب قبل
تستعمل على اوجه الاول في المكان بحسب الاضافة
فيقول الخارج من اصفهان الى مكة بغداد قبل الكوفة
ويقول الخارج من مكة الى اصفهان الكوفة قبل بغداد
الثاني في الزمان نحو زمان عبد الملك قبل المنصور
الثالث في المنزلة نحو عبد الملك قبل الحجاج الرابع

والا لما اتصف بالعدم اصلا ولا شيء من الممكنات
والا لدار او تسلسل فتعين الانتهاء الى واجب الوجود
لذاته كما اشار اليه بقوله عز وجل والله الغني وانتم
الفقراء وبقوله بذكر الله تطمئن القلوب ذكره
شيخي زاده فتنزل تمكنه منه وقدرته عليه منزلة
حصوله فلذلك اخرجت الجملة المذكورة مخرج المعلوم
اخراجا للكلام على خلاف مقتضى الظاهر فان
العالم كما ينزل منزلة الجاهل لعدم جريه على
مقتضى العلم فيلقى اليه الكلام كما يلقى الى الجاهل
كذلك يتنزل غير العالم منزلة العالم لوضوح الدليل
القايم فيلقى اليه الكلام كما يلقى الى العالم ذكره
شيخي زاده وقال ابن الكمال في تفسيره وبدا اولا
بصفة الخلق اذ كانت العرب مقرة بان الله تعالى
خالقهم وهم المخاطبون ولك ان تقول اخرجه
مخرج المقرر المعلوم اما لاعترافهم به كما افصح عنه
قوله تعالى ولين سالتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله او مبالغة في ظهوره حيث نزل تمكنهم به
بادني نظر منزلة المعلوم انتهى واعلم انه لما كان
معنى الجملة عند النحاة على ما ذكره ابن هشام في
المغني قال الجملة عبارة عن الفعل وفاعله كقام
زيد والمبتدا وخبره كزيد قايم وما كان بمنزلة
احدهما نحو ضرب اللص والقايم الزيدان وكان
زيد قايما وبهذا يظهر لك انهما اي الكلام والجملة
ليسا مترادفين كما يتوهم كثير من الناس وهو
ظاهر قول صاحب المفصل فانه بعد ان فرغ من
حد الكلام قال ويسمى الجملة والصواب انها اعم
منه اذ شرطه الافادة بخلافها ولهذا تسمعهم يقولون

جملة

او مشركي اهل مكة اما لاعترافهم جميعهم به اي بان
الله تعالى خالقهم وخالق الذين من قبلهم كما قال
تعالى ولئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله مؤكدين
ذلك بالنون وقال تعالى ولئن سالتهم من خلق
السموات والارض ليقولن الله بالتوكيد ايضا قال
شيخي زاده لما حكم بان قوله الذي خلقكم صفة لما
قبله وقد تقرر ان الحكم الذي تتضمنه الصفة يجب
ان يكون معلوم الحصول للموصوف عند المخاطب
مقررا عنده ولهذا قالوا الاخبار بعد العلم بها اوصاف
والا اوصاف قبل العلم بها اخبار وكون المخاطب الذي
هو فرق المكلفين عالما بالحكم المذكور محل تامل لدخول
المشركين في الخطاب وعلمهم بانه تعالى هو الذي
خلقهم ومن قبلهم غير ظاهر بين وجه اخراجها
مخرج المعلوم المقرر بان المسلمين لاشكانهم كانوا
يعلمون ذلك وكذا الكفار من العرب فانهم يعترفون
بوحدة الخالق وانما قالوا بالاشتراك في استحقاق
العبادة كما قال تعالى ولئن سالتهم من خلقهم
ليقولن الله والاعتراف بانه تعالى هو الذي
خلقهم يستلزم الاعتراف بانه خالق من قبلهم
ايضا لان طريق العلم بذلك واحد فيهما فيكون
اخراجها مخرج المعلوم اخراجا للكلام على مقتضى
الظاهر وان كان من الكفرة من لا يعلم ان الله
تعالى خالقه وخالق من قبله فلا شك انه متمكن
من العلم به بادنى نظر وقادر عليه كما قال
او لتمكنهم من العلم به اي بما ذكر بادنى اي اقل نظر
فكري او بصري فان كل حادث لا بد له من محدث
وذلك المحدث لا يجوز ان يكون نفس ذات الحادث

بالفاظ مخصوصة والملفظي باعادة اللفظ بعينه
وهذا خارج عنهما فخرجت كما قاله المصنف على
اتحام الموصول الثاني وهو من بفتح الميم اي زيادته
واصل معنى الاقحام ادخال شيء اخر بعنف
بين الموصول الاول وهو الذين وصلته وهو
قبلكم بفتح اللام على هذه القراءة ظرف متعلق
بواجب الحذف صلة الذين تاكيدا منصوب على
التمييز قال سنان قيل عليه بانه لم يعهد التاكيد
اللفظي الا باعادة لفظه ومع ذلك فقد صرحوا بامتناع
قبل صلة الاول وان اريد التاكيد من جهة المعنى
عاد المحذور واحتيج الى بيان وجه اجتماع الموصولين
فالاولى ان يقال كلمة من زايدة على ما هو مذهب
الكسائي او موصوفة او موصولة واقعة خبر
مبتدا محذوف والجملة صلة الذي اي الذين هم
من قبلكم وقال ابن الكمال في تفسيره وقرئ
من بفتح الميم على انه خبر مبتدا محذوف وهو صدر
الصلة تقديره والذين هم الناس قبلكم وحذف
صدر الصلة كثير الدور في الكلام وفيه تاكيد ابهام
يتضمن التنبيه بما فيه من التفخيم على ان خلق من
قبلهم ادخل في القدرة وعلى هذا تكون موصوفة
وقبلكم صفتها ويحتمل ان يكون موصولا مقحما وقال
ابن مجيد والاصل والذين قبلكم فاقحم الموصول
الثاني وهو من بين الذي وصلته التي هي قبلكم
فصار بعد الاقحام مثل ما قيل والذين قبلكم كما اقحم
جرير الشاعر المشهور في قوله لما هجا به عمر بن
لجا ابن حدير احد بني مضر والشعر اوله
طاح الهوى وضمير الحاجة الذكر واستجمع اليوم من سلامة الخبر

ومنه

جملة الشرط جملة الجواب جملة الصلة وكل ذلك ليس
مفيدا فليس كلاما انتهى فمن اعتبر الترادف بين
الجملة والكلام واعتبر الافادة فيهما فسر الجملة هنا
في قول المصنف والجملة اخرجت الى اخره بجملة
الموصول وصلته وجعلها وصفا كما سبق في عبارة
شيخي زاده حيث قال ان الحكم الذي تتضمنه
الصفة يجب ان يكون معلوم الحصول للموصوف
والصفة هي مجموع الموصول وصلته وهي الذي
خلقكم ومن قبلكم جملة خلقكم الواقعة صلة
الذي كما بين بتجيد فيما قدمناه عنه حيث قال
وجملة خلقكم الواقعة صلة الذي اخرجت
مخرج ما هو ثابت مقرر عندهم وجه اخراجها
مخرج المقرر هو ان قاعدها صلة الذي فان الصلات
لا بد ان تكون معلومة الانتساب عند المخاطب
الى الموصول وكذلك الصفات وقرئ بالبناء
للمفعول والقارئ هو زيد بن علي كما ذكره
في الكشاف من قبلكم بفتح الميم وسكون النون
كما قرأ ابو السميدع وخلق من قبلكم ذكره في الكشاف
ايضا وقال شيخي زاده ولما كان في هذه القراءة
نوع اشكال لاستلزامها اجتماع موصولين على صلة
واحدة والموصول الثاني مع صلته مفرد فلا
يصلح ان يكون صلة للاول وان كانت الصلة المذكورة
صلة للاول لا يبقى للموصول الثاني صلة وقد تقرر
بان الموصول لا يتم جزأ من الكلام الا بصلة وعائد
وقال الخفاجي واما قراءة من فتح الميم كالموصولة
وهي قراءة زيد بن علي الشاذة فمشكلة لتوالي موصولين
والصلة واحدة ولا يصح ان يكون تاكيدا لان المعنوي

تاكيد لفظي ليتم الاول والتاكيد اللفظي في الاغلب
حكمه حكم الاول وحركته حركته اعرابية كانت او
بنائية فكما ان الاول محذوف التنوين للاضافة
فكذلك الثاني مع انه ليس بمضاف وشبهه سيبويه
باللام المقحمة بين المضاف والمضاف اليه في لا ابالك
لتاكيد اللام المقدرة وانما جئ بتاكيد المضاف لفظا
بينه وبين المضاف اليه لا بعد المضاف اليه ليئلا
يستنكر بناء الثاني بلا مضاف اليه ولا تنوين
معوض عنه ولا بناء على الضم وجاز الفصل بينهما
في السعة مع انه لا يجوز الفصل بين المضاف والمضاف
اليه الا في الضرورة وذلك بالظرف خاصة في الاغلب
لما انه لما كرر الاول بلفظه وحركته بلا تغيير صار
كان الثاني هو الاول وكانه لا فصل هناك الا ترى
انك تقول ان الدار بابها قابم مع قولهم لا يفصل
بين ان واسمها الا بالظرف وتقول لا لا رجل في الدار
مع ان النكرة المفصول بينها وبين لا التبرئة واجبة
الرفع نحو قوله تعالى لا فيها غول وقال الشاعر
ولا واسل لا يلقني لمالة ولا لهما بهم ابدا دواء
مع ان حروف الجر لا تدخل الا في الاسم وقال المبرد
ان يتم الاول مضاف الى عدي مقدر يدل عليه هذا
الظاهر ولم يبدل من المضاف اليه التنوين كما ابدل
في قوله تعالى كلا هدينا لان القرينة الدالة على
المحذوف موجودة بعد مثل المضاف اعني عدي
الظاهر الذي اضيف اليه تيم الثاني فكان
المضاف اليه كالاول لم يحذف واذا جاز حذف المضاف
اليه في مثله مع اختلافهما فين نحو قوله بين ذراعي
وجبهة الاسد وقولهم نصف وربع درهم فهو

مع

ومنه يا تيم تيم عدي لا ابا لكم اي لا اكثرث لكم قال
في القاموس وما ابالي به بالة وبلاء وبالا ومبالاة
اي ما اكترث اه ومعناه لا اب لكم ينفي الاب وهو
اكمل في الهجو او معناه لا اباكم فزيدت اللام بين
المضاف والمضاف اليه وخبر لا محذوف تقديره موجود
وجزم المضارع بلا في الاول كما قال في مغني ابن
هشام ان لا تجزم المضارع سواء كان للمخاطب او
الغايب او المتكلم لا يلفينكم في سوءة عمر
احين صرت سهاما يا بني لجاء لخاطرت يدي عن اصابها مضر
خلي الطريق لمن يبني المنار به وابرز ببرزة حيث اضطرك القدر
وبرزة ام عمر بن لجاء فاجابه عمر بقوله
لقد كذبت وشر الناس اكذبه ما خاطرت بك عن اصابها مضر
بل انت نزوة خوار على امة لن يبسق الجبابات اللوم والخور
وتيم بفتح التا المثناة الفوقية وسكون التحتية اصل
معناه العبد ومنه تيم الله ثم سمي به عدة قبايل
ومنها تيم عدي التي منها عمر المذكور فخاطب جرير
نبيلته لما بلغه عنه انه اراد هجاءه وقال لهم لا تتركوا
عمر ان يهجوني فيصيبكم شرعي بان اهجوكم بسببه
ويجوز في تيم الاول الضم والفتح والثاني مفتوح
فقط ذكره الخفاجي فيما مفعول افهم الثاني بين
تيم الاول وبين ما اضيف اليه تيم الاول وهو
قوله عدي فتيم الاول مضاف الى عدي وتيم الثاني
مقحم بينهما للتاكيد وقال الرضي في البيت تيم الثاني
واجب النصب وكذا في الاول الضم والنصب فالضم
في الاول واضح لانه منادى مفرد معرفة وتيم الثاني
عطف بيان وهو البدل واما نصب الاول فقال سيبويه
ان تيم الثاني مقحم بين المضاف والمضاف اليه وهو

تمامه بصلته وان حمل علي غير المصطلح احتيج الي
بيان وجه اجتماع الموصولين وغايته ما يتحمل فيه
انه تاكيد لفظي الا انه عدل عن اللفظ الاول الي
ما هو بمعناه احترازا عن بشاعة التكرار كما هو
مذهب الاخفش في ما ان زيدٌ قايم وان كان
المشهور في مثل ذلك الحكم بالزيادة دون التاكيد
ومن ثمه قيل الاولي ان يجعل كلمة من زايدة على
ما هو مذهب الكسائي او موصوفة بالظرف خبر لمبتدا
محذوف اي والذين هم اشخاص وانا س كائنون
قبلكم وفيه تفخيم لشانهم بالابهام والايذان بان
خلقهم ادخل في القدرة او موصوفة بالظرف
كذلك اي والذين هم الذين قبلكم وحاصله ان
الموصول الثاني بمنزلة التاكيد اللفظي فانه قد
يكون باعادة عين اللفظ الاول وقد يكون
بذكر مرادفه والتاكيد اللفظي يجري في الحروف
فكذا الاسما الموصولة اولي واما انه يدل علي صحة
تاكيد الموصول قبل تمامه بصلته فليس كذلك
لان الموصولات ادني حالا في الافادة والاستقلال
من الحروف من حيث ان الموصول لا يتم جزاء
الا بصلة وعايد فهو وحده بمنزلة الجزء من الاسم
كالزاي من زيد ولا كذلك الحرف فانه وان
توقف في افادة المعنى علي ذكر شيء فلا يصير معه
بمنزلة كلمة واحدة فلا يلزم من جريان التاكيد
اللفظي في الحروف جريانه في الموصولات وانت
خبير بان جعل الموصولات ادني من الحروف
في الافادة والاستقلال خروج عن الانصاف انتهي
قلت ولا شك ان الموصول وحده كلمة غير مستقلة

بالمفهومية

مع اتفاقهما اجوز لان كثرة التكرار ادعي الي الاستكراه
فهو عند المبرد في الاصل مضاف ومضاف اليه بعدهما
مثلهما وعند سيبويه ليست الاضافة مكررة وقال
بعضهم بعد موافقة المبرد في ان اصله يا تيم عدي
تيم عدي ان تيم الاول مضاف الي عدي الظاهر
والذي اضيف اليه الثاني محذوف قال لما
حذف المضاف اليه من الثاني بقي يا تيم عدي
تيم فقدم تيم علي عدي لما ذكرنا في قول سيبويه
وقد اجاز الفراء في وجهه رابعا في نحو يا تيم تيم عدي
وهو انه كان في الاصل يا تيم بالضم تيم عدي
ففتح اتباعا لنصب الثاني كما في يا زيد بن عمرو
وهذا كما ذكر في العلم الموصوف بابن ان الكوفيين
يجوزون فتح المنادي العلم الموصوف بمنصوب
اي صفة كانت لان تيم عطف بيان للاول
فهو كالوصف في التبيين وقال ابن مجيد فان
الذين الثاني مثل تيم الثاني المقحم بين المضاف
اعني تيم الاول والمضاف اليه وهو عذي في قول
جرير انتهى قلت الظاهر ان من الموصول الثاني
مثل تيم الثاني لان الكلام انما هو في الموصول
الثاني الذي هو من لا في الذين الذي هو مثل تيم
الاول علي ما لا يخفي وقال شيخي زاده في توجيه
المصنف بان جعل الصلة المذكورة صلة للموصول
الاول ولا صلة للثاني لانه تاكيد للاول لكن يرد
عليه ان التاكيد ان حمل علي المصطلح فان كان لفظيا
وجب كونه باعادة اللفظ الاول كما في قول جرير
وان كان معنويا كان بالفاظ مخصوصة مع ان
النحاة قد نصوا علي امتناع تاكيد الموصول قبل

انما هو حال موسي وهارون عليهما السلام
لا حال المتكلم لاستحالة الترجي ممن هو علام
الغيوب و قوله تعالي وما يدريك لعل الساعة
قريب فان الاشفاق الواقع من المخاطب بقوله
تعالي والذين امنوا مشفقون منها و قد يكون من
غيرها ممن له تعلق بالكلام بوجه ما كانها جردت
لمطلق التوقع كما في قوله تعالي فلعلك تارك
بعض ما يوحي اليك علي احد الوجهين وهو انك
قد بلغت من انهالك علي ايمانهم مبلغا يرجون
ان تترك بعض ما يوحي اليك مخافة ردهم له وعنادهم
به و قد يجئ الاطماع ايضا في مواضع من القران
ومعني الاطماع الايقاع في الطمع فهو انما يكون
من المتكلم بالنسبة الي غيره و وجه مجيئها له ان الطمع
قريب من الرجا فصار كان الاطماع هو الترجية
وليس المراد انها في تلك المواضع تستعمل في حقيقة
الاطماع كما في قولك تعالي الي لعدا كرمك بل المراد
انها هناك للتحقيق الا انه ابرز في صورة الاطماع
اما للاظهار انه لا فرق بين اطماعه في شئ و بين
جزمه باعطائه من حيث انه كلام الكريم الذي
عناية كرمه تقتضي ذلك واما لسلوك طريقة
الملوك والعظماء في اظهار الكبرياء وقلة الاعتداد
بالاشياء فانهم يقتصرون في المواعيد المقطوع
بانجازها علي التكلم بكلمة لعل وعسي واما للتنبيه
علي ان حق العباد ان لا يتكلموا علي حسن العبادة
والاجتهاد بل يكونوا علي حذر بين خوف و رجاء
ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي اعلم ان لعل موضوعة
للترجي وهو الطمع في حصول امر محبوب ممكن

الوقوع

بالمفهومية دون الصلة ولهذا كان موصولا
اسميا ويطلق عليه لفظة غير داخلة في عموم قولهم
ان تقيد لفظ الاول بعينه قال الرضي ثم
التاكيد اللفظي على ضربين لانك اما ان تعيد
لفظ الاول بعينه نحو جاءني زيد زيد وجاءني
جاءني زيد او بقوية موازنة مع اتفاقهما
في الحرف الاخير ويسمى اتباعا وهو على ثلاثة
اضرب لانه اما ان يكون للثاني معنى ظاهر
نحو هنشا مريئا او لا يكون له معنى اصلا بل ضم
الى الاول لتزيين الكلام لفظا وتقويته معنى
وان لم يكن له في حال الافراد معنى نحو قولك حسن
بسن فليس له معنى في حال افراده او يكون
له معنى متكلف غير ظاهر نحو خبيث بتيت من
بنات الثراي استخرجته وقولهم اكتعون
ابصعون ابتعون قيل من القسم الثاني
اي لا معنى لمفرده وقيل من القسم الثالث
انتهى ولا شك ان الموصول دون صلته ليس
اقل من ان يكون لا معنى له اصلا فيلحق بالقسم
الثاني نحو حسن بسن ولا يخرج عن كونه لفظة
فدخل في عموم الكلام السابق لعلكم كلمة
لعل موضوعة لانشاء توقع امر فان كان
ذلك الامر نافعا فتوقعه يسمى الترجي وان
كان ضارا فتوقعه يسمى اشفاقا ثم ان كل واحد
من الترجي والاشفاق قد يكون من المتكلم كما في
قولك لعل زيدا يكرمني ولعله يهينني وقد
يكون من المخاطب كقوله تعالى فقولا له
قولا ليّنا لعله يتذكر او يخشى فان توقع النافع

ولذلك علق تذكر وعن الواقدي ان جميع ما في
القران من لعل فانها للتعليل الا قوله لعلكم تخلدون
فانها للتشبيه قال وكذا لها للتشبيه غريب لا
يذكره النحاة ووقع في صحيح البخاري في قوله تعالى
لعلكم تخلدون ان لعل للتشبيه وذكر غيره انها
للرجاء المحض وهو بالنسبة اليهم واخرج ابن ابي
حاتم من طريق السدي عن ابي مالك قال لعلكم
في القران بمعنى كي غير انه في الشعراء لعلكم تخلدون
بمعنى كانكم تخلدون واخرج عن قتادة قال كان
في بعض القرات وتتخذون مصانع كانكم تخلدون
تتقون حال اي جملة قوله لعلكم تتقون
عين الضمير وهو واو الجمع المشار بها الى الناس في
قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم كانه تعالى قال
اعبدوا ربكم حال كونكم راجين ان تتخرطوا في
سلك اي خيط المتقين على الاستعارة المكنية
بتشبيه المتقين في اجتماعهم على التمسك بخيط واحد
وهو حبل الله المتين بالعقد واثبات السلك له
تخييل والانخراط ترشيح وفي معناه احتمالات
قال الخفاجي الانخراط بمعنى النظم كما يشهد له
اقترانه بالسلك وهو الخيط الذي تنظم فيه
الدرر وما ضاهاها وقع في كلام كثير من العلماء
والادباء كالزمخشري والحريري والسكاكي
وغيرهم الا اني لم اره في كلام العرب بهذا المعنى
ونظرت في كتب اللغة التي بايدي الناس
فلم ار في شيء منها تفسيره بما ذكر والذي اراه
في توجيهه انه من الخريطة وهي الكيس فانه يقال
اخرطت الخريطة كما في المحيط للصاحب بن

كتب

الوقوع والاشفاق وهو توقع مخوف ممكن والمشهور
تقابل الترجي والاشفاق فتكون مشتركة بينهما
لكن المحقق الرضي ذكر ان في لعل معنى ترجيت
والترجي ارتقاب شيء لا وثوق بحصوله ويدخل
في الارتقاب الطمع والاشفاق فالطمع ارتقاب
امر محبوب والاشفاق ارتقاب امر مكروه
والترجي اعم من الطلب وقيل بالعكس والذي
ارتضاه بعض النحاة في شرح التلخيص ان الترجي
ليس بطلب وما ذكر هو معناه الحقيقي واختلف
في لعل الواقعة في كلامه تعالى فقيل بقيت على
حقيقتها بل هي للتعليل وقيل لتحقيق لمضمون ما
بعدها ولا يطرد لورود نحو لعله يتذكر او يخشى
والذي ارتضاه سيبويه وبعض النحاة انها
على حقيقتها والرجاء والاشفاق يتعلق بالمخاطبين
لان الاصل ان لا يخرج عن الحقيقة بغير داع وهذا
هو الذي اختاره المصنف الا ان الرجاء لما كان
غير لائق به تعالى صرفه الى المخاطبين بناء على
ان معاني الالفاظ تكون بالنظر الى المتكلم وبالنظر
الى المخاطب والى غيرهما والظاهر ان الثاني
مجاز لكنه اقرب الى الحقيقة لبقائها في الجملة وقال
السيوطي في الاتقان لعل لها سبعة اشهرها
التوقع وهو الترجي في المحبوب نحو لعلكم تفلحون
والاشفاق في المكروه نحو لعل الساعة قريب
وذكر التنوخي انها تفيد تاكيد ذلك الثاني التعليل
وخرج عليه فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى
الثالث الاستفهام وخرج عليه لا تدري لعل الله
يحدث بعد ذلك امرا وما يدريك لعله يزكى

فاز به ظفر ومنه نجا كذا في القاموس بالهدي
متعلق بالفائزين والفلاح هو الفوز وافلح
الرجل فاز وظفر ومنه قولهم المؤذن حي على
الفلاح اي هلموا الي طريق النجاة والفوز كذا
في المصباح وقال خر وا بالهدي في الدنيا والفلاح
في العقبي المستوجبين وصف اخر للمتقين جمع
مستوجب من الاستيجاب والمراد به الاستحقاق
بفضله تعالي ذكره الخفاجي لجوار الله تعالي
اي القرب منه والقبول عنده ذكره خسرو
اومن اجاره انقذه واعاذه ذكره في القاموس
اومن الجار بمعني الخفير والذي يجير غيره اي
يؤمنه مما يخاف وينصره كذا في المصباح وقال
الخفاجي المستوجبين بصيغة الجمع صفة للمتقين
اوبدل منه بمعني المستحقين لهكذا وبصيغة
التثنية صفة للهدي والفلاح بمعني المقتضيين
وقال خسرو المستوجبين علي لفظ التثنية صفة
الهدي والفلاح بمعني المفيدين للاستحقاق والاناقة
لجوار الله تعالي اي القرب منه والقبول
عنده يعني ان المراد بالتقوي ليس مطلق
التقوي بل التقوي المطلق المحمول علي اقصي
مراتبه المستتبع للمطلب الاعلي وهو القبول
عنده تعالي وقال الخفاجي في الترجيح بلا مرجح
قال قلنا انه حقيقة فلا كلام في ترجيحه وحمله
حالا من فاعل اعبدوا بتاويله بتراجين لانه انشاء
ومثله لا يقع حالا بغير تاويل كما صرح به النحاة
والحال قيد لعاملها وهو الامر قال قلنا انه اعم
من الوجوب فلا اشكال وان قلنا الاصل فيه الوجوب

فيقتضي

كتب اللغة فيكون على ضرب من المسامح فيه
بجعل جمع الكيس كجمع العقد وهو قريب جدا انتهى
كلامه قلت هذا المعنى في القاموس ايضا قال
الخريطة وعاء من ادم وغيره يشرج على ما فيه
واخرط اشرجها وقال في الصحاح وقد اخرطت
الخريطة اي اشرجتها فيكون معنى تنخرطوا
في سلك المتقين اي تنجمعوا واقرب منه انه
من خرط الابل في الرعي والدلو في البير ارسلها
قال في القاموس خرط الابل في الرعي والدلو
في البير ارسلها ومنه قول عمر رضي الله عنه
لما راي منيا في ثوبه قد خرط علينا الاحتلام
اي ارسل وخرط البازي ارسله فان الارسال
في السلك اقرب في المعنى او من قولهم اخروط
بهم السير اخروطا امتد قال الصحاح مخروط
جاد من الاقطاط وقال اعشى باهلة
لاتامن البازل الكوماء ضربته ... بالمشرفي اذا ما اخروط السفر
كذا في الصحاح وقال في القاموس انخرط في العدو
اسرع فان الامتداد في السلك والاسراع اليه
بناسب المعنى في هذا المحل فمعنى ان تنخرطوا في
سلك المتقين اي ترسلوا انفسكم في جملتهم
او تمتدوا في السلوك على طريقهم وتسرعوا اليه
وقال في القاموس اخروط اسرع في السير
ومضى فيكون السلك كناية عن الطريق الذي
تسلكه المتقون جمع متقي من الاتقاء وهي المحافظة
على امتثال الاوامر الالهية والاجتناب عن
النواهي الربانية الفائزين نعت للمتقين
جمع فائز من الفوز وهو النجاة والظفر بالخير

واجيب بانهم في حال الخلق كما انهم ليسوا براجين
للتقوي ليسوا بمقدرين الرجاء ايضا ثم عاد
المعترض فقال هب انه لا يجوز ان يكونوا مقدرين
الرجا بكسر الدال فلم لا يجوز ان يكونوا مقدرين
الرجا بفتح الدال اي مقدرا رجاء وهم التقوي
فيكون التقدير حال الخلق من الله تعالي
والرجا من العباد ولو بعد حين كما في قوله
تعالي وبشرناه باسحاق نبيا اي مقدرا نبوته
بفتح الدال واجيب بانه لا وجه لحمله علي هذا
المعني ايضا بناء علي ان المقدر حال الخلق
هو نفس التقوي لا رجاءها وذهب الزمخشري
الي انها في هذه الاية استعارة من معني الترجي
لمحالية الشبهة به وهي ارادته تعالي منهم
التقوي كما صرح به في ام السجدة حيث قال
ولعل من الله تعالي ارادته فانه تعالي يريد
الطاعة والتقوي من جميع المكلفين عند
اهل الاعتزال القايلين بان الامر بالشي يستلزم
الارادة ويجوزون تخلف المراد عن الارادة واما
المصنف فقد جوز ان تكون كلمة لعل مستعملة
في معني الترجي وجعلها اولا متعلقة باعبدوا
حالا من الضمير فيه واعترض عليه المحقق التفتازاني
حيث قال فان قيل لم لا يجوز ان تكون لعل
علي اصلها الترجي متعلقا باعبدوا اي اعبدوه
راجين ان تصلوا الي اقصي غايات العبادة
قلنا لانه لا وجه لتعليقه عن الاقرب بالابعد
وتوسيطه بين المصاحبة لحالها فان الذي
جعل لكم الارض فراشا موصول بربكم صفة

له

يقتضي وجوب الرجاء المقيد بها لعبادة المامور
بها وليس بواجب فقد يمنع و يقال انه مقتضي
وجوب المقيد دون قيده ولهذا جعل ما اختاره
المصنف مرجوحا حيث جعل كلمة لعل في الاية
متعلقة باعبدوا دون خلقكم وعكس الزمخشري
في الكشاف فجعله متعلقا بخلقكم فهو عند
المصنف حال من فاعل اعبدوا وعند الزمخشري
حال من مفعول خلقكم وذو الحال عند المص
هو المخاطبون بالتاويل وعند الزمخشري هو المخاطب
بطريق المجاز في معنى الترجي فهو بالتاويل ايضا
وكان ذلك عند الزمخشري لقربه ومنع كونه
مستعملا في شيء من تلك المعاني المذكورة لكلمة
لعل اذ لا يتصور ههنا الرجاء من المتكلم لاستلزامه
عدم العلم بعواقب الامور ولا من المخاطبين
لانهم لا شعور لهم حال خلقهم بالتقوى حتى
يرجوها ولا مجال للاشفاق قطعا ولا للاطماع
اصلا لانه انما يكون فيما يتوقعه المخاطب من
المتكلم ويرغب فيه وفي ان يفعله المتكلم لاجله
وليست التقوى كذلك فانها من افعالهم الشاقة
عليهم فلا يرغبون فيها وقد مر ان الاطماع انما
يكون من المتكلم وفي فعل من افعاله وليست
التقوى فعل الله تعالى بل فعل العبد واعتر
عليه بان انتفاء شعورهم بالتقوى حال
خلقهم انما ينافي كون لعل للترجي من المخاطبين
على ان تكون حالا محققة مقارنة لعاملها
في الحصول ولا يلزم ان تكون للترجي مطلقا
لجواز ان تكون للترجي وتكون حالا مقدرة

من مراتب التقوى وان كانت مثمرة للفوز
والهدى والفلاح الا ان المرتبة التي تثمر
الفوز بالهدى والفلاح الموصوفين بكونهما
مفيدين ومستتبعين لاعلى المطالب وهو شرف
التقرب منه تعالى والقبول عنده فانما هي
المرتبة الثالثة وما قبلها من المراتب والتحلي
بالعبادة وسيلة اليها فكانه قيل اعبدوه راجين
ان تتقوا وتتبروا عما سواه مائلين بشر
اشركم اليه ذكره شيخي زاده وقال عصام
هل يعني المصنف لحمل على الرجا للمخاطب
فانه كما يجئ الرجا للمتكلم يجئ الرجا للمخاطب
والرجا غيرهما كما يشهد به موارد الاستعمال
وجعله لحقيقة الرجا، لانه لا صارف عنه وزيف
هذا بان في جعله حالا من فاعل اعبدوا دون
مفعول خلقكم كما ذهب اليه الكشاف قطعا
من الاقرب الى الابعد بلا جهة وانه لا معنى
لتقييد العبادة برجاء التقوى لان الرجا ينافي
الحصول بل المناسب تقييده بنفس التقوى
ليكون في معنى الامر بالتقوى او برجا ثواب
التقوى والحمل عليه تكلف وخروج عن سنن
الكلام وانه يلزم توسط الحال من الفاعل
بين وصفي المفعول ويمكن دفعها بانه يكفي
جهة لترجيح تعلقه بالابعد انه حينئذ يكون
محمولا على الحقيقة وتقييدا للنسبة المقصودة
بخلاف ما اذا تعلق بالابعد فانه حينئذ يكون
مجازا وتقييدا للنسبة الغير المقصودة وانه
ليس تقييد العبادة برجاء التقوى ليكون

منافيا

له اومدحا منصوبا اومرفوعا فيكون بمنزلة ان
تقول اعبد ربك الخالق راجيا منه التقوى
الرازق بتوسط الحال من فاعل اعبد بين وصفي
المفعول على ان تقييد العبادة بترجي التقوى
ليس له كبير معنى وانما المناسب تقييدها بالتقوى
واقترانها او برجاء ثواب التقوى وفيه من
البعد ما لا يخفى فانه ذكر ما ذكره المصنف ثم
رده وانت خبير بان هذا الاعتراض انما
يرد على تقدير ان يجعل قوله الذي جعل لكم
الارض موصولا برربكم كما ذكره ولا يجب ذلك بل
جاز ان يكون مبتدأ ويكون قوله فلا تجعلوا اخبرا
له كما سيأتي وان يكون مفعول تتقون واما
قوله على ان تقييد العبادة برجاء التقوى
ليس له كبير معنى فهو مندفع بقول المصنف
الفائزين بالهدى والفلاح الى اخره لان انتفاء
كبير المعنى انما هو على تقدير ان يراد بالتقوى
مطلق التقوى وهو التوقي عما يضره في الاخرة
شركا كان او معصية وليس كذلك بل حمله على
ما هو اقصى مراتب التقوى وهو المرتبة الثالثة
التي ذكرها المصنف فيما سبق بقوله والثالثة
ان ينزه عما يشغل سره عن الحق ويقبل بشر
اشره اليه اخره فيكون المامور به هو العبادة
المقترنة برجاء التقوى الذي هو منتهى
درجات السالكين ومنشأ للفوز بالهدى
في الدنيا والفلاح في العقبى اللذين يفيدان
الاستحقاق والليافة لجوار الله تعالى اي
للقرب منه والقبول عنده فان كل مرتبة

خلافه او عند وجود اقوى منها كما في غير الطلب
وقال الرضي واما اذا كانت امامع الطلب
وهو الامر والنهي والدعا فقط فهي مغلوبة نحو
امازيدا فاكرمه واما بكرا فلا تضربه واما عمرو ا
فرحمه الله وانما صارت مغلوبة لان وقوع هذه
الاشيا خبرا للمبتدا اقبل في الاستعمال وذلك لان
كون الجملة الطلبية فعلية اولي ان امكن لاختصاص
الطلب بالفعل الاترى الى اقتضاء حروف الطلب
للفعل كحرف الاستفهام والعرض والتخصيص ثم
قال لما كان الطلب من قرائن النصب واما
ليست من قرائن الرفع بقي التعارض في اما
زيد فاضربه بين الطلب واصالة السلامة من
الحذف والتقدير وترجيح الطلب اولي لكثرة
استعمال الحذف والتقدير وترجيح الطلب اولي
لكثرة استعمال الحذف والتقدير في كلامهم وقلة
استعمال الطلبية اسمية مع امكان جعلها فعلية
لمجرد تغيير اعراب انتهي بعضي وهنا في قوله
لعلكم تتقون كيف جعل الطلب الكائن في الترجي
بكلمة لعل خبرا وجعل حالا مع عدم القرينة الداعية
اليه وعدم السبب المقتضي له قال اليمين وهذه
الجملة اعني لعلكم تتقون لا يجوز ان تكون حالا
لانها طلبية وان كانت عبارة بعضهم توهم ذلك
ومفعول تتقون محذوف اي تتقون الشرك
او النار انتهي فيجاب عنه بان ضرورة امتناع
كون الترجي الحقيقي صادرا من المتكلم الحق
لاستلزامه عدم العلم بالعواقب فيجعل ترجيا من
المخاطبين ويعدل عن كونه انشاء الى جعله

خبرا

منافيا لحصول التقوى حال العبادة بل تقييدا
للعبادة برجاء استمرار التقوى على ما يفيده قوله
تتقون على صيغة المضارع ورجاء استمرار التقوى
يفيد حصول التقوى بابلغ وجه وفايدة التقييد
برجاء الاستمرار ما ذكر من التحذر عن الاغترار واما
حديث الفصل بين وصفي المفعول فيما يهون
جعل الذي جعل لكم مرفوعا بالمدح او منصوبا
فانه وان كان وصفا في الحقيقة لكنه جملة مستقلة
في الصورة مع استدعاء رعاية الفاصلة ارتكاب
الفصل ويدفعه بالكلية جعله مبتدا لقوله فلا
تجعلوا لله اندادا فليكن هذا الاحتمال مبنيا عليه
لا ان يقال جعل الطلب خبرا بعيد بحيث
يختار النصب للتحرز عنه بعد اما الطلبية
ومن فوايد تقييد العبادة برجاء التقوى انه
ينبغي ان تكون العبادة مع خاصة صادرة
على وجه التنزه عن السمعة والرياء انتهى قلت
في بيان ذلك ان قوله فليكن هذا الاحتمال اي
كون جملة قوله لعلكم تتقون حالا من فاعل اعبدوا
بتاويل الطلب الذي في كلمة لعل لانها انشاء
لا خبر بالخبر على معنى راجين ان تنخرطوا الى
اخره مبنيا عليه اي على ان قوله الذي جعل لكم
الارض فراشا مبتدا لقوله فلا تجعلوا لله اندادا
لا ان يقال جعل الطلب خبرا بعيد ثم قال
بحيث اي هو بعيد بسبب حيث يختار النصب
للتحرز عنه اي عن جعل الطلب خبرا بعد اما
الطلبية قال في الكافية في المنصوب على شريطة
التفسير ويختار الرفع بالابتدا عند عدم قرينة

من المرض و برأت من فلان و تبرأت و قال
في الصحاح ابرائه مما لي عليه و برأته تبرأة و تبرأت
من كذا عن كل شيء سوى اي غير الله تعالى من
جميع الاشيا المعقولة والمحسوسة الى الله تعالى
اي منقطعا متبتلا اليه تعالى كما قال و تبتل
اليه تبتيلا قال الراغب اي انقطع اليه في العبادة
واخلاص النية انقطاعا يخص به والى هذا المعنى
اشار تعالى بقوله قل الله ثم ذرهم في خوضهم
وليس هذا منافيا لقوله عليه السلام لا رهبانية
ولا تبتل في الاسلام فان التبتل ههنا هو الانقطاع
عن النكاح ومنه قيل لمريم العذراء البتول اي
المنقطعة عن الرجال والانقطاع عن النكاح والرغبة
عنه محظور لقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم
وقوله عليه السلام تناكحوا تكثروا فاني اباهي بكم
الامم يوم القيامة وتنبه به ايضا اي بالمذكور
على ان العابد السالك في طريق التقوى المذكورة
ينبغي اي يجب عليه بحيث لا يحسن تركه شرعا
قال في المصباح ينبغي ان يكون كذا يندب ندبا
موكدا لا يحسن تركه وقد عد وا ينبغي من الافعال
التي لا تتصرف فلا يقال انبغي وقيل في توجيهه
ان انبغي مطاوع بغى ولا يستعمل الفعل في المطاوعة
الا اذا كان فيه علاج وانفعال مثل كسرته فانكسر
وكما لا يقال طلبته فانطلب وقصدته فانقصد
لا يقال بغيته فانبغى لانه لا علاج فيه واجازه
بعضهم وحكي عن الكسائي انه سمعه من العرب وما
ينبغي ان يكون كذا اي ما يستقيم او ما يحسن ان
لا يغتر يقال غرته الدنيا غرورا من باب قعد

خدعته

خيرا فهو حال مقدرة لهم من خالقهم بمعنى ان
تعالى خلقهم راجين تقواه الكاملة في وقت
استعدادهم لها ببلوغهم حد التكليف ولا يبعد
ذلك كما لا يخفى نبه تعالى به اى بحمد قوله لعلكم
تتقون حالا من ضمير اعبدوا كما ذكره الخفاجي
اي بما ذكرا وبالحال لانها تذكر وتؤنث واشار بقوله
نبه لي انه ليس من منطوق اللفظ بل من ايمائه
فانه غير مخصوص بها ولا سواء عم الخطاب او خص
لكن التعبير بالترجي يذوق الجميع يومي الى
انها رتبة عظيمة لان طالب الحق لا يزال يترقى
من حال لي اخر ويسمى ذلك سيرا على ان التقوى
المذكورة منتهى اي غاية ما تنتهي اليه درجات
جمع درجة بمعنى الرتبة المعتبرة شرعا عند
الله تعالى السالكين اي المتوجهين بالهمم
العلية توجها بالكلية لي معرفة البرية والسالكين
جمع سالك قال الخفاجي السلوك معناه في اللغة
الدخول مطلقا ثم خص عند الصوفية بالدخول
في طريق موصل للحق والسالك عندهم هو السائر
لي الله المتوسط بين المريد والمنتهي مادام في
السير وهواي ذلك المنتهي التبرا اي اظهار البراة
ذكره خسرو وقال في المصباح برأ زيد من دينه
يبرأ مهموز من باب تعب براءة سقط عنه طلبه
فهو بريء وبارىء وبرآة بالفتح والمد وابرأته
منه وبرأته من العيب بالتشديد جعلته بريئا
منه وبرأ منه مثل سلم وزنا ومعنى فهو بري
ايضا وقال الراغب اصل البرء والبراة والتبري
التقصي عما يكره مجاورته ولذلك قيل برأت

في المكروه وانما يفهم للخوف من عدم حصول المرجو
وعدم حصوله يقتضي العذاب فهو يخاف العذاب
لا بالاستقلال بل في ضمن الرجا باعتبار ارادة النوع
التقوى في حال ذكرها فيدخل الخوف في ادناها
وهو تقوى الشرك المقتضي للعذاب المؤبد او
قوله تعالى لعلكم تتقون حال من مفعول خلقكم
وهو كاف الخطاب ومن المعطوف عليه اي على
مفعول خلقكم وهو قوله تعالى والذين من قبلكم
على معنى انه تعالى خلقكم يا ايها المخاطبون
من الناس وخلق من قبلكم من جميع المخلوقات
او ممن هم امثالكم كما مر حال كونكم في صورة من اي
انسان مكلف يرجى بالبنا للمفعول منه فعل
التقوى لترجح امره اي امر ذلك الفعل باجتماع
اسبابه وهي النعم الظاهرة والباطنة وما
نصبه تعالى في الافاق وفي الانفس من الادلة
العقلية والنقلية والآيات الباهرة والعلامات
القاهرة الموجبات له وكثرة الدواعي جمع داعية
او داع اليه اي الى فعل التقوى وهي المقتضيات
لذلك مما وعد به تعالى واوعد من المرغبات
على الطاعات والزواجر عن المعاصي والمخالفات
قال الخفاجي الدواعي جمع داعية او داع لانه لما لا
يعقل والانسان اذا اعتقد ان له في الفعل او الترك
مصلحة راجحة حصل في قلبه ميل جازم اليه فهذا
الاعتقاد سواء نشأ عن علم او ظن هو المسمى بالداعية
مجازا من قولهم دعاه اي طلبه وكان علمه بالمصلحة
طلب منه الفعل وقد يسمى الداعي بالغرض ومجموع
القدرة والداعية تسمى علة تامة وقال عصام

جعل

خدعته بزينتها فهي غرور مثل رسول اسم فاعل
مبالغة واغترت به ظننت الامن فلم انحفظ
كذا في المصباح وقال في القاموس غره غرا وغرورا
وغرة بالكسر فهو مغرور وغر بن خدعه واطمعه
بالباطل فاغتر بعبادته فيظن انها تنفعه دون
الله تعالى الذي هو النافع الضار ينفع ويضر
بكل شيء يريده تعالى ولا تاثير لكل ما عداه سبحانه
في اثر ما كما بيناه في محله ويكون ذلك العابد
دايما ذا اي صاحب خوف منه تعالى ورجاء
من فضله عز وجل كما قال تعالى يدعون ربهم
خوفا منه وطمعا فيه يرجون رحمته التي وسعت
كل شيء ويخافون عذابه الاليم قال تعالى نبئ عبادي
اني انا الغفور الرحيم وان عذابي هو العذاب
الاليم وقال الخفاجي هذا ما نظر الى ظاهر
الترجي لانه يستعمل فيما يحتمل الوقوع وعدمه فكل
مترج خايف مما يودي الى سخطه تعالى ويحتمل انه
اشارة الى حمل التقوى على معناها الاول الذي
فيه يتقي العذاب فلا يتجه عليه شيء ولا يرد ما
قيل من ان المفهوم من لعل الرجاء دون الخوف
اذ المراد خوف عدم حصول المرجو من التقوى
المفضي الى العذاب فينطبق حينيذ على ما استشهد
به من قوله تعالى يرجون رحمته ويخافون عذابه
ولو يده كون تعل تدل على الاشفاق ايضا وفي
احتماله ما يومي الى ما ذكرلمن تدبر انتهى قلت كون
لعل للاشفاق ايضا في الامر المكروه انما هو في
استعمال ثان غير استعمالها في الرجا فاذا استعملت
في الرجا كما هنا في الامر المحبوب لا تفيد معنى الاشفاق

كل من يشاقي منه الرجا والتوقع لايستلزم تشبيهه
تعالى بالمرتجى ولاتعيين الراجي خلط وخبط
والذي عليه ارباب الحواشي انا هذا بعينه في
الكشاف انتهى قلت قدسمعت ماقاله عصام في
حل عبارة المصنف وان ذلك غير ما في الكشاف
وقوله خلط وخبط انما ذلك واقع في كلامه فانه
قال مشيرا في الهامش الى خبر و لقوله وليس
هذا ما في الكشاف بعينه كما توهم بل هو وجه اخر
ابقي فيه لعل على حقيقته من الترجي الا ان الترجي
ليس من المتكلم ولا من المخاطب بل من غيرهما
كما في قوله تعالى فلعلك تارك بعض ما يوحى
اليك ثم قال بعده ومن نزل عليه اي على
هذا الوجه الاخر كلام المصنف خلط وخبط
وعبارة خبر و في هذا المحل ليس فيها ما يقتضي
ان كلام المصنف هو ما في الكشاف بعينه كيف
وكلام الكشاف مبني على صريح مذهب المعتزال
وانما قال خبر و في هذا المحل يعني ان من شانكم
وشانهم ان يرجو كل راج منكم ومنهم التقوى وهذا
ما قال ابن عطية تعلقها بخلقكم فانه لما ولد كل
مولود على الفطرة كان بحيث ان تامله متامل
توقع ورجا ان يكون تقيا فلا يلزم منه تشبيهه
تعالى بالمرتجي كما لزم من كلام الكشاف وغلب
بتشديد اللام اي الله تعالى المخاطبين في الخطاب
حيث قال تعالى لعلكم تتقون انتم وهم
والمعنى في ذلك مبني على اراد تهم اي المخاطبين
والغائبين جميعا بقوله لعلكم تتقون قال
الخفاجي هذا جواب عن سوال مقدر وهو انه

جعل لعل حينئذ مجازا اذ ليس واحد من الخلق
مرجوّ العبادة لان الله تعالى منزه عن الرجاء
حتى يصير وا مرجوين برجائه وهم ليسوا حين
الخلق ممن يصح منهم الرجا حتى يكونوا مرجوين
لانفسهم ويمكن جعل الرجا على حقيقته على هذا
التوجيه ايضا بان خلق اول الناس حال كونه
مرجوا لعبادته عند الموجودين ثم ان خلقه من
الملايكة وخلق غيره في حال كونه مرجوا لعبادة
في غاية الظهور فاستغن عن التيمم اذا وجدت
الطهور وفي خلقهم مرجوّي العبادة من يد انعام
حيث خلقهم مختارين في العبادة غير ملجئين
اليها اذ الجزا انما يترتب على الاختيار وقال
شيخي زاده وكلمة لعل على هذا ايضا حقيقة في
معناها الذي هو الترجي وليست باستعارة تبعية
كما ذهب اليه الزمخشري الا ان الترجي ليس من
المتكلم ولا من المخاطب بل من غيرهما كما في قوله
تعالى فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك والمعنى
انه تعالى خلقكم ومن قبلكم والحال ان من شانكم
وشانهم ان يرجو منكم ومنهم التقوى كل من يتاتى
منه الرجا والتوقع وهذا المعنى لا يستلزم تشبيهه
تعالى بالمرتجي والمتوقع ان الراجي من هو وهذا
معنى ما قيل وتحمه تعلقا بخلقكم لان كل مولود
ما ولد على الفطرة كان بحيث ان تامله متامل
يرجو له ويتوقع ان يكون متقيا وقال الخفاجي
يعرض بشيخي زاده ومن نزل عليه كلام المصنف
وقال المعنى انه خلقكم ومن قبلكم والحال
ان من شانكم وشانهم ان يرجو منكم ومنهم التقوى

الاولى في كلام واحد ولا يخفى عليك انه لا بد من
التغليب في قوله الذين من قبلكم اتضالان الذين
ونحوه من صيغ جمع المذكر السالم مخصوص بالعقلا
فاطلاقه على غيرهم انما يكون بطريق التغليب
وحينئذ فلا مانع من ان ينسب اليه الجميع ما نسب الى بعضهم
من ترجي التقوى و ينبني على هذا التغليب والاختلاط
السابق كما يقال بنو فلان قتلوا قتيلا والقاتل
واحد منهم ففي الكلام حينئذ تغليبان احدهما في
اللفظ والاخر في النسبة فان التغليب كما يكون
في طرفي القضية يكون في نسبتها كما صرح به واجتماع
تغليبين في لفظ واحد وارد في القران كما صرح
به في شرح تلخيص المفتاح في قوله تعالى جعل
لكم من انفسكم ازواجا ومن الانعام ازواجا يذروكم
فيه وعبارته وقد يجتمع في لفظ واحد تغليب المخاطب
على الغايب والعقلا على غيرهم كقوله تعالى جعل
لكم من انفسكم ازواجا ومن الانعام ازواجا يذروكم
فيه اي خلق لكم ايها الناس من انفسكم اي من
جنسكم ذكورا واناثا وخلق للانعام ايضا من
انفسها ذكورا واناثا وخلق للانعام ايضا من
انفسها ذكورا واناثا يبثكم و يكثركم ايها الناس
والانعام في هذا التدبير والجعل لما فيه من التمكن
من التوالد والتناسل فهو كالمتبع والمعد للبث
والتكثير فقوله يذروكم خطاب شامل للناس
المخاطبين والانعام المذكورة بلفظ الغيبة ففيه
تغليب المخاطب على الغايب والاولى ان يقال ذكر الجميع
اعني الناس والانعام بطريق الخطاب لان الانعام
غيب و تغليب العقلا على غيرهم والاولى خطاب

الجميع

كما خلق المخاطبين لعلهم يتقون خلق من قبلهم
لذلك فلم قصر عليهم دون من قبلهم فاجيب بانه
لم يقصر عليهم ولكن لما غلب المخاطبين على
الغايبين في اللفظ والمعنى على ارادتهم جميعا
ولو لم يغلب قيل لعلكم واياهم وهذا محصل ما في
الكشاف الا انه قيل على المصنف انه عمم اولا في
قوله الذين من قبلكم لغير العقلا ثم اعتبر هنا
تغليب المخاطبين على من قبلهم العام فيلزم ان
يكون ماسوى الانسان من الجماد والحيوان الراخل
فيمن قبلهم مطلوبا منه التقوى وانما لزمه هذا
من جمعه بين كلام الراغب والزمخشري فان الزمخشري
اعتبر التغليب لكنه لم يعمم الذين من قبلهم
لغير العقلا والراغب عكس فلما جمع بين كلاميهما
لزم منه ما لزم واجيب بان قوله لعلكم تتقون
اذا كان حالا من ضمير اعبدوا تناول الذين من
قبلهم العقلا وغيرهم وهو الذي اختاره الراغب
واقتصر عليه واذا كان حالا من مفعول خلقكم
والمعطوف عليه كان المراد بقوله الذين من
قبلكم الامم السالفة وهو الذي اختاره في الكشاف
والتغليب مختص بهذا الوجه فكانه قال اوعن
مفعول خلقكم والمعطوف عليه لا على معنى جعله
متناولا لغير ذوي العقول بل على انه خلقكم
ومن قبلكم من الامم السالفة وغلب المخاطبين
من الامم على الغايبين منهم فلا اشكال فيه واما جعل
هذا التفاتا لمن ذكر بطريق الغيبة من غير حاجة
الى التغليب فقيل انه لم يلتفت اليه لانه لا يجوز
صرف الخطاب عن جماعة الى جماعة اشمل من

تجمد قال القطب الرازي وليت شعري لم لا يجوز
مجئ لعل لعمني كي وقد نقل ذلك بعضهم عن سيبويه
كقوله تعالى واتقوا الله لعلكم تفلحون اي كي
تفلحوا لعلكم تشكرون اي كي تشكروا وقال
الحسن في لعل اذا ورد في كلام الله تعالى فللناس فيه
ثلاثة اقوال احدها ان لعل على بابها من الترجي
والاطماع ولكن بالنسبة الى المخاطبين اي لعلكم تتقون
على رجائكم وطمعكم وكذا قال سيبويه في قوله تعالى
لعله يتذكر اي اذهبا على رجائكما الثاني انها للتعليل
اي اعبدوا ربكم لكي تتقوا وبه قال قطرب
والطبري وغيرهما وانشدوا

وقلتم لنا كفوا الحروب لعلنا ○ نكف ووثقتم لنا كل موثق ○
فلما كففنا الحرب كانت عهودكم كلمع سراب في الملا متألق

اي لكي نكف الحروب ولو كانت لعل للترجي لم
يقل ووثقتم لنا كل موثق الثالث انها للتعرض
للشيء كأنه قيل افعلوا ذلك متعرضين لان تتقوا
وقال في معني ابن هشام ان من معاني لعل التعليل
اشبه جماعة منهم الاخفش والكسائي وحملوا عليه
قوله تعالى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى
ولم يثبت ذلك حمله على الرجاء ويصرفه للمخاطبين
اي اذهبا اليل رجائكما وقال الشمني قال من قال
ان لعلي بمعنى كي ولعل لا تكون بمعنى كي ولكن من
ديدن الملوك ان يقتصروا في مواعيدهم التي
يوطنون انفسهم على انجازها على ان يقولوا عسى
ولعلي ونحوها فعلى مثله كلام مالك الملك او
يجئ على طريق الاطماع دون التحقيق ليلا يتكل
العباد كقوله توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان

يكفر

الجميع بلفظة كم المختص بالعقلاء فغي لفظ كم
تغليبان ولولا التغليب لكان القياس ان يقال
بن زوكم واياها وقيل كلمة لعل تعليل للمخلوق عطف
على قوله حال من الضمير او من مفعول خلقكم يعني
ان ابن الانباري وجماعة من ائمة العربية قالوا
ان لعل قد تكون بمعنى كي حتى حملوا عليه كل صورة
امتنع فيها الترجي سواء كانت اطماعا مثل لعلكم
تفلحون اولا مثل لعلكم تشكرون ولعلكم تتقون
ذكره شيخي زاده وقال في تفسير المغني لعل كلمة
ترجي وتوقع ممن لا يعلم العاقبة ولا يخفى على
الله خافية فهنا بمعنى كي اي لكي تتقون
وهذا مخاطبة بلطف كقولك الرجل لاخر لا اواخذك
بالجفوة لعلك ترجع الى الصفوة اي خلقكم لكي تتقوا
اي لاجل التقوى كما قال تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون اي لاجل العبادة وهو
اي هذا القول ضعيف ليس بقوي اذ اي لانه
لم يثبت في اللغة العربية مثله اي ان لعل
تجي بمعنى كي قال الخفاجي ولما ذهب ابن الانبا ري
وغيره الى ان لعل تجي بمعنى كي حتى حملوها
عليه في كل موضع امتنع فيه الترجي سواء
كان اطماعا او لا اشير الى توجيه ما قالوه بانهم
لم يريدوا بانها بمعنى كي حقيقة لان اهل اللغة
لم يعدوه من معانيها ولذا لم تقع في موضعها
في نحو دخلت على المريض كي اعوده ولا يقول
به احد فالمراد ان ما بعدها اذا صدر من كريم
على سبيل الاطماع فكانها بمعنى كي ولا يجري هذا
الا في الاطماعية دون غيرها وقال ابن

والثاني انها بمعنى الترجي ومعناها اعبدوا الله راجين
للتقوى بان تتقي انفسكم بالعبادة عذاب ربكم
وهذا قول سيبويه وقال ابن عباس رضي الله عنهما
لعلكم تتقون الشرك وقال الضحاك لعلكم تتقون
النار وقال مجاهد لعلكم تطيعون وقال النسفي
في تفسيره لعل في اللغة كلمة ترجي ممن لا يعلم العاقبة
وهو ترجيه من الله لانه لا يخفى عليه خافية وهو
كلمة كيف هي للتعجب منا ولا تعجب من الله تعالى
ومعناه اعبدوا ربكم راجين للتقوى و للتقوى
ههنا معنيان التقوى في الدنيا عملا و التقوى
في الاخرة املا ففي الدنيا الاتقاء عن الشرك ان
حمل الامر بالعبادة على التوحيد والاتقاء عن الذنوب
ان حمل ذلك على الطاعات والاتقاء في الاخرة هو
الاحتفاظ عن النار وسائر العقوبات وهذه
مخاطبة لطف يقول الرجل لاخر لا اواخذك بالجفوة
لعلك ترجع الي الصفوة والله تعالى يقول وكذلك
انزلناه قرانا عربيا وصرفنا فيه من الوعيد لعلهم
يتقون والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون
شيا وجعل لكم السمع والابصار والافيدة لعلكم تشكرون
كذلك يتم نعمته عليكم لعلكم تسلمون وهذا كتاب
انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوه لعلكم ترحمون فاعلموا
الخير لعلكم تفلحون ومن العجب ذكره تعالى في حق
فرعون فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى وكان
الشبلي قدس الله سره يقول في هذا يا رب هذا
لطفك مع من يقول انا ربكم الاعلى فكيف لطفك
بمن يسجد لك على التراب ويقول سبحان ربي الاعلى
والاية وهي قوله تعالى لعلكم تتقون تدل دلالة

ليست

يكفر عنكم سيئاتكم الى اخر عبارته وقال الخفاجي
استشكل قوله وهو ضعيف بانه مناف لتفسيرهم
به في ايات كثيرة ولتصريح النحاة به واستشهادهم
عليه بكلام فصحاء العرب وبهذا تعين انها
بمعنى كي ووجه بانه استعارة للطلب فاما ان
يجعل مفعولا له اي خلقكم لطلب التقوى
والتعليل مستفاد من ربطها بما قبلها او حالا اي
خلقهم طالبا منهم التقوى ولا يخفى ما فيه من
التعسف وذكر الاية هنا اشارة الى جواب سؤال
تقديره كيف يصح جعلها بمعنى كي وافعاله تعالى
على المشهور لا تعلل بالاغراض عند الاشاعرة
خلافا للمعتزلة فلا يقال فعل كذا لكذا بل لحكمة
لان الاصح خلافه حتى قال صدر الشريعة افعاله
تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع انه لا يجب
عليه الا صلح وما ابعد عن الحق من قال غير معللة
بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق
واظهار المعجزات لمن انكر تعليل بعض الافعال
لا سيما الاحكام الشرعية كالحدود فقد انكر النبوة
ولذا كان القياس حجة واما الوقوف على ذلك
في كل محل فلا يلزم والحق ان الخلاف في هذه المسئلة
لفظي فان فسرت العلة والغرض بما يتوقف عليه
ويستكمل به الفاعل امتنع ذلك في حقه تعالى وان
فسر ذلك بالحكمة والثمرة المترتبة على الفعل فلا
شبهة في وقوعها كما قيل من عرف الله ازال
التهمة وقال كل فعله لحكمة وقال ابن الجوزي
في زاد المسير وفي لعل قولان احدهما انها بمعنى
كي والبه ذهب مقاتل وقطرب وابن كيسان

قوله رزقا لكم ووجه الترتيب انه اقرب الاشيا
الى الناظر نفسه واحواله الدال عليها قوله خلقكم
فلذا قدم ثم اتبع بالاموال وما يليه وتعين النظر
طريقا الى المعرفة يفهم من التوصيف المقصود
منه تعيين الرب بمصنوعاته المامور بعبادته
فكانه قيد ان لم يعرفوا المستحق للعبادة الواجبة
فهو من اتصف بما ذكر ولا شك انه اشارة الى
طريق النظر والفكر واما كونه طريقا للمتوجه
فقيل لان السياق له وما ذكر طريق لمعرفته
واما الاستحقاق فمن تعليق الحكم بالوصف
بالمشتق المشعر بالعلية التي لا تعرف الا بالنظر
في الصنع ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده
اعلم انه تعالى لما امر بعبادة الرب الموصوف
بالصفات الموضحة له اي الدافعة لاحتمال
الاشتراك فيه ولو بحسب زعم المبطلين من
المخاطبين او بالصفات الكائنة للمدح والتعظيم
بنا على تعين المراد بالرب الموصوف قبل اجراء
تلك الصفات عليه ثبت وجوب عبادته والعلم
بوجوبها يتوقف على التصديق بوجوده لاستحالة
العبادة للمعدوم وعلى التصديق بوحدانيته
لان العلم بوجوب عبادة الرب المخصوص المتعين
في ذاته لا يتصور بدون التصديق بوحدانيته
وعلى التصديق باستحقاقه للعبادة وهو ظاهر
وايجاب الشي والامر به ايجاب وامر لما يتوقف
ذلك الشي عليه كالامر بالصلاة فانه امر بتقديم
الطهارة فتكون كل واحد من التصديقات
الثلاث المذكورة واجبا ولما لم تكن التصديقات

ضرورية

ليست بطريق البرهان العقلي وانما هي بطريق
الاشارة من عرض الكلام ومحتوى المعنى ذكره الخفاجي
على ان الطريق الموصل الى معرفة الله تعالى
وهي التصديق بوجوده تعالى متصفا بصفاته
اللائقة بجلال ذاته ذكره الخفاجي وذلك
هو المعرفة العقلية التكليفية دون المعرفة
الذوقية الكشفية الحقيقية فان طريقها تصفية
القلوب عن كل ماسوى علام الغيوب والى
العلم بوحدانيته سبحانه في ذاته وصفاته
واسمائه وافعاله واحكامه واستحقاقه تعالى
دون غيره من الالهة الباطلة للعبادة بالظاهر
والباطن النظر محركة الفكر في الشيء تقدره
وتقيسه ذكره في القاموس في صنعه تعالى والصنع
اجادة الفعل فهو اخص منه ذكره الخفاجي والاستدلال
اي اقامة الدليل بافعاله تعالى مع خلقه على ما
ذكر من معرفته والعلم بوحدانيته واستحقاقه
للعبادة فانه تعالى لما امر وجوبا بعبادته
توقف ذلك على معرفته فتجب ايضا لوجوب
ما لا يتم الواجب الا به واستحقاقه للعبادة وعامته
ماخوذ من هذا الامر لانه لو لم يستحق لم يجب او
من عنوان الربوبية لان المالك يستحق الانقياد
والخضوع له والنظر في مصنوعاته من الانفس والآفاق
يدل على ذلك لانها محدثات مبتدعة في غاية
الاتقان فلا بد لها من موجد واجب الوجود ليلا
يتسلسل ويلزم المحال كما تقرر في الاصول وعلة
الاحتياج الامكان او الحدوث او هما كما هو مشهور
والمصنوعات دالة عليها قوله تعالى الذي خلقكم

الوانا من الاطعمة كيف لا يستحق نهاية التعظيم
والاجلال وغاية الخضوع والابتذال والوجه
في ترتيب هذه الدلايل على الوجه المذكور ان
المقصود من الاستدلال افادة العلم فكلما كان
اظهر دلالة كان اقوى افادة وكان اولى بالتقديم
واقرب الاشيا الى الانسان نفسه وعلمه باحوال
نفسه اظهر من علمه باحوال غيره فلذلك قدم دلايل
الانفس على دلايل الافاق وقدم من دلايل الانفس نفس
الانسان ثم ذكر اباته وامهاته ثم ثلث بالارض
لانها اقرب الى الانسان من السما ومعرفته بحالها
اكثر من معرفته بحال السما وانما قدم ذكر السما
على نزول الماء منها وخروج الثمرات بسببه لان
ذلك كالاثر المتولد من السما والارض والاثر متاخر
عن المؤثر روي ان بعض الزنادقة انكر الصانع عند
جعفر الصادق رضي الله عنه فقال جعفر هل ركبت
البحر قال نعم قال هل رايت اهواله قال نعم
هاجت يوما ريح هايلة فكسرت السفن وغرقت
الملاحين فتعلقت ببعض الواحها ثم ذهب عني
ذلك اللوح فاذا انا مدفوع في تلاطم الامواج حتى
دفعت الي الساحل فقال جعفر فكان اعتمادك
من قبل على السفينة والملاح واللوح بانه ينجيك
فلما ذهبت هذه الاشيا عنك هل اسلمت نفسك
للهلاك ام كنت ترجو السلامة بعد قال بل رجوت
السلامة قال ممن ترجوها فسكت الرجل فقال
جعفر ان الصانع هو الذي ترجوه ذلك الوقت
وهو الذي انجاك من الغرق فاسلم الرجل على
يده وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال

ضرورية حاصلة بدون النظر والاستدلال
اردف الله تعالى الامر بالعبادة بما يدل على وجود
الصانع ووحدته واستحقاقه العبادة وذكر
ههنا ضمة النواع من الدلايل اثنان من الانفس
وثلاثة من الافاق فبدا اولا بقوله خلقكم وقال
ثانيا والذين من قبلكم وثالثا جعل لكم الارض
فراشا ورابعا والسماء بناء وخامسا وانزل من
السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وهو استدلال
بالامور الحاصلة من مجموع السماء والارض وهذه
الدلايل كما تدل على وجود الصانع تدل ايضا على
وحدته لان شيأ من ذلك لا يقدر عليه احد سوى
الله تعالى وعلى استحقاقه للعبادة ايضا لان
من اخرج الانسان من ظلمة العدم الى صحراء الوجود
واسكنه في هذا العالم الذي هو كالبيت المهيأ
فيه جميع ما يحتاج هو اليه فالسماء من فوقه كالسقف
والارض ممدودة كالبساط والكواكب مضيئة
كالمصابيح والارتباط الحاصل بين السماء والارض
شبيه بعقد النكاح من حيث انه نزل الماء من
السماء الى الارض فخرج به من بطنها ما يشبه النسل
الحاصل من الحيوان بسبب ازدواج الذكور بالاناث
من الوان الثمار رزقا لبني ادم فالانسان
كالملك للبيت المتصرف فيه وضروب النبات مهيأة
لمنافعه وضروب الحيوان مصروفة في مصالحه
فهو تعالى رباهم بمثل هذه التربية العجيبة
وكرمهم بمثل هذه التكرمة البالغة وجعل الارض
لهم اشفق من الام لان الام تسقي اولادها نوعا
واحدا من الغذاء وهو اللبن والارض تطعمهم

المذكور فتعجب الدهري من حسن بنيانه واتقانه
وتحير في كمال اشراقه ونورانيته واعجب به غاية
الاعجاب فلما رجعا الى البيت قاله النصراني انا رايت
من ذلك اعجب مما رايت انت فقال له الدهري
ماذا رايت قال لا اعجب من هذا كله انه لا صانع له
وانه هكذا ظهر في الدنيا بنفسه من غير صانع صنعه
ولا بناء بناه فقال له الدهري كيف يتصور ذلك
في العقل بان يكون جامع مبني على غاية البناء والاتقان
وليس له صانع صنعه فقال النصراني لا اعجب من
ذلك كله قولك بان هذه السموات والارض وما
بينهما من البحار والقفار والحيوانات والاطيار
والرياض والاشجار والفواكه والثمار والليل والنهار
والشموس الطالعة والغاربة والكواكب والاقمار
وعجايب البلاد والامصار وكل ذلك ظاهر من غير
صانع صنعه ولا فاعل فعله وانما ذلك موجود هكذا
بنفسه في جميع الادوار فبهت الدهري في كلام
النصراني وانقطع عن الحجة ثم تاب ورجع عن
ذلك وانا متعجب من ذلك كله ايضا بان نصرانيا
حج دهريا والزمه الحق وكلاهما على الباطل والدهري
شر من النصراني والصانع الحق متصرف في العبيد
يفعل بهم ما يريد والحكمة ضالة المومن ياخذها
حيث وجدها وانظر لما قال ولا تنظر لمن قال
وذكر شيخي زاده ايضا في بقية كلامه انه روي ان
بعض الدهرية سال الامام الشافعي رحمه الله تعالى
ما الدليل على الصانع فقال ورقة الفرصاد طعمها
ولونها وريحها وطبعها واحد عندكم فقالوا نعم فقال
تاكلها دودة القز فيخرج منها الابريسم وياكلها النحل

فيخرج

قال لعمران بن حصين كم لك من آله قال عشرة
قال فمن تعتمد وكرمك ودفع الامر العظيم اذا نزل
بك من جملتهم قال الله تعالى فقال عليه السلام مالك
من اله الا الله تعالى وكان ابو حنيفة رحمه الله تعالى
سيفا على الدهرية وكانوا ينتهزون الفرصة ليقتلوه
وبيناهو قاعد في مسجده اذ هجم عليه جماعة
بسيوف مسلولة وهموا بقتله فقال لهم اجيبوني
عن مسئلة ثم افعلوا ما شئتم فقالوا له هات
فقال ما تقولون في رجل يقول لكم اني رايت
سفينة مشحونة بالاحمال مملوءة من الاثقال
قد احتوشتها في لجة البحر امواج متلاطمة ورياح
مختلفة وهي من بينها تجري مستوية ليس لها
ملاح يجريها ولا مدبر يدبر امرها هل يجوز ذلك
في العقل قالوا لا هذا شيء لا يقبله العقل فقال
ابو حنيفة رحمه الله تعالى يا سبحان الله اذا لم
يجز في العقل سفينة تجري مستوية من غير ملاح
يدبر في جريانها فكيف يجوز قيام هذه الدنيا
على اختلاف احوالها وتغير اعمالها وسعة اطرافها
وتباين اكنافها من غير صانع وحافظ فكوا جميعا
وقالوا صدقت فاغمدوا سيوفهم وتابوا الى
هنا كلام شيخي زاده قلت والشيء بالشيء يذكر
نقل لي بعض الاصحاب عن رجل نصراني في
دمشق الشام انه نزل به رجل من كبار الدهرية
القايلين بانكار الصانع وكان بينهما صحبة سابقة
فاضافه اياما ثم قال له اريد في ايام رمضان
ان انزيا انا واياك بزي المسلمين وانظر الى الجامع
الاموي فاتفق معه على ذلك وذهبا فدخلا الجامع

الاجتهادية واما معرفة الله تعالى فالمعرفة
الذوقية الكشفية الحقيقية التي هي طريقة
السلف الصالحين ايضا من الائمة المحققين
كالجنيد البغدادي والسري السقطي ومعروف
الكرخي وغيرهم من الرجال الذين ذكرهم القشيري
في رسالته وغيره من السادة الصوفية اهل
العلم والعمل والاحوال الصادقة وكان منهم
جماعة ممن اشتهر بالفقه كالامام الشافعي
قدس الله سره فانه بث في مصر علوم الفقها
وسئل عن علوم الاذواق التي لا تنزل الى
خطوط الاوراق الا بضرب من التاويل بكل ما
حسن وراق فقال

انثر درا بين سارحة الغنم ٥ وانظم منثور الراعية النعم ٥
لين يسر الله الكريم بفضله ٥ وصادفت اهلا للمعارف والحكم ٥
بثثت مفيدا واستفدت ودادهم ٥ والا فمخزون لدي ومكتتم ٥
فمن منح للجهاد علما اضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

ونقل نظير ذلك عن كثير من السلف الصالحين
والائمة المعتبرين من آل البيت النبوي وغيرهم
قدس الله اسرارهم وضاعف انوارهم وانما
طريق المعرفة الذوقية حصول العلم اللدني
بخلوص التقوى ظاهرا وباطنا كما قال تعالى
واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شئ عليم والآية
تدل ايضا ان العبد لا يستحق بعبادته اي بسببها
عليه اي على ربه تعالى ثوابا في الآخرة او في الدنيا
والوجه في دلالة الآية على ان الطريق الى معرفة
الله تعالى يعني المعرفة العقلية التكليفية
هو النظر دون التقليد ظاهر ووجه دلالتها

فيخرج منها العسل وتاكلها الشاة فيخرج منها البعر
وتاكلها الظبا فينعقد في نوافجها المسك فمن الذي
جعلها كذلك مع ان الطبع واحد فاستحسنوا ذلك
وامنوا على يديه وكان سبعة عشر وسئل ابو
حنيفة رحمه الله تعالى مرة اخرى عما يدل على
وجود الصانع فقال ان الوالد يريد الذكر فيكون
انثى وبالعكس فذلك يدل على وجود الصانع الحكيم
وتمسك احمد بن حنبل رحمه الله تعالى بقلعة
حصينة ملساء لا فرجة فيها ظاهرها كالفضة المذابة
وباطنها كالذهب الابريز ثم انشقت الجدران
وخرج من القلعة حيوان سميع بصير فلا بد من
الفاعل تعني بالقلعة البيضة وبالحيوان الفرخ
وسئل اعرابي عن الدليل فقال البعرة تدل على
البعير والروث يدل على الحمير واثار الاقدام
على المسير سماء ذات ابراج وارض ذات فجاج
وبحار ذات امواج اما تدل على الصانع القدير
وقيل لطبيب بم عرفت ربك قال باهليلج
مجفف اطلق وتعاب ملين امسك وقال اخر
عرفته بنحلة باحد طرفيها عسل وبالاخر لسع والعسل
مقلوب اللسع هكذا اورد الامام الرازي في تفسيره
لتبيين ان طريق معرفة الله تعالى هو النظر
والاستدلال اذ لو كان لها طريق سوى النظر
لسلكه السلف الصالحون الذين هم اعلام الدين
انتهى كلامه قلت نعم ان النظر والاستدلال
طريقة السلف الصالحين والائمة المجتهدين
في معرفة الله تعالى وهي المعرفة العقلية
التي هي مناط التكليف بالاحكام الشرعية

منه في الدنيا اطلاق للاجر عليه مجازا وانما قال
ان العبادة تجب عليه شكرا للنعم السابقة من
حيث انه تعالى رتب الامر بالعبادة على اتصافه
بتلك الصفات التي تذكر جلا بل نبهه السابقة
وترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية
فيفهم انها انما تجب لاجل النعم السابقة شكرا لها
وان ما يترتب عليها في الاخرة انما هو بمقتضى
وعده بالمزيد لمن شكر من العبيد قال الامام الرازي
واعلم ان اصحابنا يحتجون بهذه الاية على ان
العبد لا يستحق بفعله الثواب لانه لما كان خلقه
ايانا وانعامه علينا سببا لوجوب العبادة
فحينئذ يكون اشتغالنا بالعبادة اداء للواجب
والانسان لا يستحق باداء الواجب شيا، فوجب
ان لا يستحق العبد على العبادة ثوابا على الله تعالى
ذكره شيخي زاده هو الذي جعل لكم متعلق بالجعل
اي لاجلكم يا ايها الناس الارض مونثة والجمع
ارضون بفتح الراء قال ابو زيد وسمعت العرب
تقول في جمع الارض الاراضي والاروض مثال
فلوس وجمع فعل فعالي في ارض واراض واهل
واهال وليل وليال بزيادة الياء على غير قياس
وربما ذكرت الارض في الشعر على معنى البساط
والارضة دويبة تاكل الخشب يقال ارضت
الخشبة بالبناء للمفعول فهي مارضة وجمع الارضة
ارض وارضات مثل قصبة وقصب وقصبات
ذكره في المصباح ومنه قوله تعالى وما دلهم على
موته الا دابة الارض مصدر ارضت تارض ارضا
تاكل منسات اي عصاه وقال ابن الجوزي

في

على الثاني فهو ما اشار اليه بقوله فانها اي
العبادة لما وجبت عليه اي على العبد شكرا
مفعول من اجله فان شكر المنعم على ما انعم
به فرض قال تعالى ان اشكر لي ولوالديك الي
المصير وقال تعالى اعملوا ال داود شكرا وقليل
من عبادي الشكور وما احسن قول القايل ٥
بين من يعطي ومن ٥ ياخذ في التقدير عرض ٥
فيد المعطي سماء ٥ ويد الآخذ ارض ٥ ٥
وعلى الآخذ ان يشكر ان الشكر فرض ٥
لما اي للذي عدده الله تعالى عليه اي على
العبد من النعم جمع نعمة السابقة لانه تعالى
تفضل بخلقه وايجاده وتربيته واعطائه
ما به قوامه فلو فكر في كل عضو عضو وما ركب
فيه من القوى والحواس لوجده انعم عليه
قبل عبادته بما لا يحصى مما لا تفي الطاقة البشر ية
بشكره ولا تقاوم عبادته بعضا منه فكيف يستحق
بها شيأ اخر كما لا يخفى وهذا مستفاد من تعليق
الامر بالرب الموصوف بما ذكر وبهذا ظهر موقع
لعل هنا لمن تدبر ذكره الخفاجي فهو اي ذلك
العبد كاجير استاجره مولاه للعمل وقد اخذ الاجر
الذي عينه له فاستوفاه قبل العمل فلا يستحق
على المستاجر شيأ اخر بعد الفراغ عن العمل فانه
اذا لم يقض ما وجب عليه من العمل بمقابلة ما
اخذه من الاجر كيف يستحق على المستاجر شيأ
زايدا فالثواب الذي يحصل له في الاخرة انما هو
محض فضل وكرم منه تعالى ووفاء بما وعده بقوله
لين شكرتم لازيدنكم وليس باجر للعمل الواقع

جئ بها للمدح والتعظيم او للتقييد والتوضيح ذكره
شيخي زاده في تفسير المغني وقرأ يزيد الشامي
بساطا وقرأ طلحة مهادا وفي تفسير النسفي ونظير
هذا الاسم للارض وهو قوله فراشا ورد في القرآن
المهد والمهاد والبساط قال تعالى الذي جعل لكم
الارض مهدا وقال الم نجعل الارض مهادا وجمع بين
الفرش والمهد فقال والارض فرشناها فنعم
الماهدين وقال والله جعل لكم الارض بساطا
وقال امن جعل الارض قرارا وقريب من هذه الصفة
ما قال والارض بعد ذلك دحاها وقال والارض
وما طحاها والدحو والطحو البسط والتوسيع وقال
والى الارض كيف سطحت اي بسطت وقال والارض
مددناها او مدح للرب تعالى منصوب على انه
مفعول فعل محذوف كانه قيل اعني الذي او امدح
الذي جعل لكم الارض فراشا اي مستقرا ذكره شيخي
زاده او مدح مرفوع على انه خبر مبتدا محذوف
اي هو الذي وقال ابن تمجيد واما ان يكون رفعا
على الابتدا وفيه ما في النصب من المدح او مبتدا خبره
قوله تعالى فلا تجعلوا وحينئذ يكون قوله تعالى
وانتم من وضع المظهر موضع المضمر تعليلا للنهي ست
وتقبيحا للحال من اشرك بمن ليس كمثله شيء في
ذاته وصفاته وافعاله شيأ مما يحتاج اليه في جميع
ذلك فان مقتضى الظاهر حينئذ ان يقال
فلا تجعلوا له اندادا فلذلك استغنى في الخبر الجملة
عما يعود منه الى المبتدا كما ذهب اليه الاخفش
من ان الربط قد يكون بالاسم الظاهر اذا كان
عبارة عن المبتدا مثل ان يقال لزيد قام ابو

عبد

في زاد المسير انما سميت الارض ارضا لسعتها وقيل لانبساطها
عن السما وكل ما سفل ارض وقيل لان الناس يرضونها
باقدامهم وسميت السما سما لعلوها وقال النسفي
في تفسيره الارض هي التي نحن عليها واشتقاقها
من اشتقاق الارض قوايم الفرس وهي اسافله وارضنا
التي نستقر عليها مستفلة والارض الرعدة وارضنا
قد تتزلزل وكانت متزلزلة قبل خلق الجبال
عليها فخلق الله الجبال لتوطيدها والارض الخليق
بالخير وكذلك ارضنا فيها الماء والمرعى وعليها
القرار والماوى والاحياء والموتى والارض
البساط وهي بساطنا والارض بفتح الراء الاتساع
وارضنا متسعة والارضة دويبة تاكل الخشب
وارضنا تتأرض ما دفن فيها والتارض التأسيس
والتأصيل قال صلى الله عليه وسلم لاصيام لمن
لم يؤرضه من الليل وارضنا هي الاساس
هو ما يوطا ويقعد عليه فرشت البساط وغيره
فرسا من باب قتل وفي لغة من باب ضرب
بسطته والفراش بالكسر فعال بمعنى مفعول
مثل كتاب بمعنى مكتوب وجمعه فرش مثل كتاب
وكتب وقوله عليه السلام الولد للفراش اي للزوج
فان كل واحد من الزوجين يسمى فراشا للاخر
كما سمي كل واحد منهما لباسا للاخر وفراش الدماغ
عظام رقيقة تبلغ القحف الواحدة فراشة
مثل سحاب وسحابة والقحف اعلا الدماغ ذكره
في المصباح صفة لقوله تعالى اعبدوا ربكم بعني
الموصول في محل نصب صفة ربكم ثانية بعد الصفة
الاولى التي هي قوله الذي خلقكم والذين من قبلكم

كقوله تعالى ان الذين فتنوا المومنين والمومنات
ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم ولهم عذاب
الحريق كما ذكره الرضي وان الاسم ظاهر وهو
الله هنا يقوم مقام الضمير عند الاخفش وان
الانشاء يقع خبرا بالتاويل المشهور وكل صحيح لا
مرجح ولهذا اخره المصنف وقال عصام او مبتدا
خبره فلا تجعلوا قد عرفت ان جعل الطلب خبرا
قليل جدا فالظاهر ان يجعل الخبر رزقا لكم بتقدير
يرزق رزقا شاملا لكم او بتقدير رزقكم رزقا
فحذف الفعل ونقل المنصوب الى المصدر فوجب
حذف الفعل ولا يخفى حسن تفريع النهي عن الاشراك
عليه وقال الخفاجي وما قيل انه مبتدا خبره رزقا
لكم بتقدير يرزق او رزقكم تكلف بارد وقال
عصام ويحتمل ان يكون الذي جعل لكم مفعول
تتقون اي لعلكم تتقون عذابه او كفرانه
ومعصيته واعلم ان في جعل الارض فراشا للجميع
منة عظيمة اذ لو ضيق الارض بحيث يحتاج الى
التناوب في الافتراش او كثر الخلق بهذه الحيثية
لتعسر الامر كل التعسر فالامانة نعمة عظيمة في
حق الاحياء والاموات ومن جملة فوايد جعل الارض
فراشا انه جعل المفترش محفوظا من الهوام ولولا
حفظه لما سلم احد سيما النيام ولو جعل الارض الصلب
فراشا لتعسر افتراشه وخروج الثمرات منه وسوق
النظم يقتضي ان يقال جعل لكم ولمن قبلكم الارض
فراشا فهو المراد حذف لانسياق الذهن ايجازا وقال
ابو حيان في النهر قال مكي رحمه الله ان ينتصب
على اعني وليس بالتفسير فيحتاج الى اضمار اعني

وان

عبد الله اذا كان ابو عبد الله عبارة عن زيد كنية
له قيل لا يجوز ان يكون الموصول الثاني مبتدا
لان صلته ماضية فلم يشبه الشرط فلا يزاد في خبره
الفاء وهذا النظر غير وارد لما في شرح الرضي
من ان الاغلب الاعم في الموصول الذي تدخل في
خبره الفاء ان يكون عاما وصلته مستقبلة الا
انه قد يكون خاصا وصلته ماضية كقوله تعالى
ان الذين فتنوا المومنين والمومنات ثم لم
يتوبوا فلهم عذاب جهنم فان الاسم الموصول
فيه عبارة عن جماعة مخصوصة حصل منهم الفتن
اي الاحراق وكذا قوله تعالى وما افاء الله على
رسوله منهم فما اوجفتم ذكره شيخي زاده وقال
الخفاجي هذا الموصول يحتمل الرفع والنصب
بتقدير اعني او علي انه نعت ربكم او بدل منه
او مفعول تنقمون ورجحه ابو البقا او نعت
الاول لكنهم قالوا ان النعت لا ينعت عند بعضهم
فان جاء ما يوهمه جعل نعتا ثانيا الا ان يمنع
منه مانع فيكون نعتا للثاني نحو يا ايها الفارس
ذو الجمة فذو الجمة نعت للفارس لا لاي لانها
لا تنعت الا بما تقدم ذكره وقد يعتذر بانه
يغتفر في الثواني ما لا يغتفر في الاوايل مع ان
نعت نعتِ اي لغلبة الجمود فيه لا يقاس عليه
والرفع على انه خبر مبتدا محذوف او مبتدا خبره
جملة فلا تجعلوا او رد عليه ان صلته ماضية فلا
تشبه الشرط حتى تزاد الفاء في خبره وانه لا رابطة
فيه لان الانشاء لا يكون خبرا في الاكثر واجيب
بان الفاء قد تدخل في خبر الموصول بالماضي

الخبر مثل جعل وطفق واخذ واقبل وانشا وان
افعال المقاربة الموضوعة لدنو الخبر حقيقة من
هذه الاقسام ليس الا القسم الثاني واما القسم
الاول وهو افعال الرجا والحصول فليس فيه دلالة
على دنو الخبر لان خبره لكونه مطموع الحصول
لا يوثق بحصوله وما لا يوثق بحصوله كيف يتصور
ان يحكم بدنو حصوله وكذا القسم الثالث
وهو افعال الشروع لا تدل على دنو الخبر ايضا
من حيث انها موضوعة لشروع فاعله في مضمون
الخبر وما شرع فيه لا يقال له انه قريب الحصول
وانما يقال انه قريب التمام والفراغ منه فالكب
اذا قلت طفق زيد يخرج كان معناه انه شرع في
الخروج وتلبس باول اجزائه ولا يقال ان الخروج
قريب ودنا من زيد الا قبل شروعه فيه نعم يصح ان
يقال فيمن شرع في الشي قرب تمام ذلك الشي على
يده وفراغه منه فظهر بهذا ان افعال المقاربة
في الحقيقة وهي الافعال الموضوعة لدنو الخبر ليس
الا كاد ومراد فاتحة وان تسمية ما عداها افعال
المقاربة انما هي مجرد اصطلاح فلذلك الحق المصنف
جعل وطفق بصار وجعل الجميع من وادٍ واحدٍ
كقوله اي الشاعر وهو من شعر في الحماسة

نقد جعلت قلوص بني سهيل من الاكوار مرتعها قريب

والقلوص بفتح القاف الشابة من النوق والاكوار
جمع كور بالضم وهو الرحل بادواته والمرتع مثل
جعفر المرعى الذي فيه خصب وسعة وقوله من
الاكوار متعلق بقريب اي صار ما كلها ومرتعها
قريبا من رحلها اي من موضع فيه رحلها ذكره

عصام

وان ينتصب بيتقون وهو اعراب ينزه القران
عنه والاحسن جعل جعل بمعني صير فينتصب فراشا
وبناء على المفعول لا بمعني خلق فينتصبان على
الحال ، قال ابن الكمال ومن ظن ان فراشا حال
فقد اشتبه عليه حقيقة الحال انتهى قلت قوله
اعراب ينزه القران عنه لانه قطع عما قبله وتقديره
لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا فافهم
انه غير ربهم الذي خلقهم وجعل من الافعال العامة
يعني ان جعل سواء كان من افعال المقاربة او بمعني
اوجد او صير من الافعال العامة اي المتناولة
لجميع الافعال المخصوصة مثل فعل وحصل وكان
التامة فان معانيها تتحقق في ضمن جميع الافعال
الخاصة كالضرب والذهاب والقيام ونحوها
ذكره شيخي زاده وقال الراغب جعل لفظ عام
في الافعال كلها وهو اعم من فعل وصنع وساير
اخواتها يجئ اي جعل على ثلاثة اوجه الوجه الاول
بمعني صار وطفق فلا تتعدي الى المفعول قال
شيخي زاده فتكون من افعال المقاربة بناء على
ان ما اصطلح النحاة على عده من افعال المقاربة
ثلاثة اقسام القسم الاول ما وضع لطمع حصول
مضمون الخبر ورجائه مطلقا اي سواء رجي حصوله
عن قريب او بعيد مدة مديدة وهو عسي نحو عسي
الله ان يخلق الخنثة وعسي الله ان يشفي مريضي
والقسم الثاني ما وضع لدنو حصول الخبر وهو
كاد واوشك وكرب وهلهل يقال كرب ان يفعل
كذا اي كاد يفعل وهلهلت ادركه اي كدت ادركه
والقسم الثالث ما يفيد شروع فاعله في مضمون

قلوص هذين الرجلين قريبة المرتع من رحالهم
لما فيها من الاعيا، فجعلها لازمة فقول المصنف
لا تتعدي يجوز ابقاؤه على ظاهره وعلى هذا
يجوز ارجاع قوله لا تتعدي الى صار ايضا لانها
تكون لازمة لكن المصرح به في كتب اللغة خلافه
ورواه ابنى سهيل بتثنية ابن وسهيل اسم وعلى
الاول هو اسم قبيلة وقال ابو العلاء رفع قلوص
مروي لان جعل اذا كان للمقاربة يكون خبرها
فعلا لا اسما فنصب قلوص ويكون في جعلت
ضمير يعود على المذكور وجعلت ليست للمقاربة
بل بمعنى صيرت فلا يفتقر الى فعل ومرتعها
قريب جملة في موضع المفعول الثاني والاكوار
جمع كور بالضم والراء المهملة بعدها واو ساكنة
الرحل بادواته كما قاله المرزوقي وغيره فمن
قال انه بالفتح بمعنى جماعة كثيرة من الابل
لم يصب رواية ودراية ومرتعها مرعاها وقربه
لاعيائها لا لكثرة الخصب كما توهم لان الاول
هو المروي ويعينه قوله اللغوب في البيت
الذي يليه والوجه الثاني بمعنى اوجد فتتعدى
الى مفعول واحد قال الراغب تجري مجرى
اوجد فتتعدى الى مفعول واحد كقوله تعالى
وجعل الظلمات والنور وقوله تعالى وجعل لكم
السمع والابصار والافئدة والوجه الثالث
بمعنى صير بتشديد الياء التحتية فتتعدى الى مفعولين
كقوله تعالى هنا جعل لكم الارض فراشا اي
صيرها كذلك والتصيير هو انتقال الشيء
من حال الى حال وخلع المادة صورة ولبس

اخرى

عصام وقال في المصباح الكور بالضم الرحل بادانه
والجمع اكوار وكيران وقال شيخي زاده والاكوار
جمع كور بالفتح وهي الجماعة الكثيرة من الابل
وقوله من الاكوار حال من قلوص وقوله مرتعها
مبتدا خبره قريب جملة اسمية خبر جعلت والمعنى
شرعت قلوصهم ان تكون قريب المرتع والاكثر
ان يكون خبرها فعلا مضارعا مع ان ومجردا
عنها والمرتع موضع الاكل والتنعم قال تعالى
حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام نرتع
ونلعب اي نتنعم ونلهو وقال في القاموس
الكور بالفتح الجماعة الكثيرة من الابل اومائة
وخمسون اومائتان واكثر والقطيع من البقر
وجمعه اكوار وقال الخفاجي وبعد هذا
البيت قوله

كان لها برحل القوم بونا ٭ ومان طيها الا اللغوب

ومنه قوله

ولست بلازم الا المت ٭ برحلي اوجبا لها الكذوب

واستشهد به المصنف تبعا للنحاة في ان جعل
بمعنى طفق من افعال المقاربة فترفع الاسم
وتنصب الخبر اسمها هنا قلوص المرفوع الان
خبرها وقع جملة اسمية منصوبة محلا وهو
معنى قوله لا يتعدى وفي التسهيل والاصل
في خبرها ان يكون مضارعا لكنه جاء شذوذا
على خلافه كما هنا وليس بمتفق عليه رواية
ودراية فذهب التبريزي في شرح الحماسة الى
ان جعل بمعنى طفق لا يتعدى هنا حقيقة
وقوله مرتعها قريب في موضع الحال اي اقبلت

بضاعتهم و للادخال جعلوا اصابعهم في اذانهم
والجمع فهل نجعل لك خرجا وللنباء ان تجعل بيننا
وبينهم سدا وللترك ويجعل من يشأ عقيما وللاعطاء
وجعلت له مالا ممدودا وللاتخاذ فجعلتم منه حراما
وحلالا وللتسخير وجعل لكم من الفلك والانعام
وللرفع وجعلنا السماء سقفا وللبسط جعل لكم الارض
فراشا وقال الراغب ويتصرف على خمسة اوجه
الاول يجري مجرى صار وطفق فلا يتعدى
نحو جعل زيد يقول كذا والثاني يجري مجرى
اوجد فيتعدى الى مفعول واحد نحو قوله تعالى
وجعل الظلمات والنور وتابعه عليهما المصنف
والثالث في ايجاد شيء من شيء وتكوينه منه نحو
وجعل لكم من انفسكم ازواجا وجعل لكم من الجبال
اكنانا وجعل لكم فيها سبلا والرابع في تصيير
الشيء على حالة دون حالة نحو الذي جعل لكم الارض
فراشا وجعل لكم مما خلق ظلالا وجعل القمر فيهن
نورا وقوله تعالى انا جعلناه قرانا عربيا وتابعه
المصنف على هذا ايضا والخامس الحكم بالشيء على
الشيء حقا كان او باطلا فاما الحق فنحو قوله تعالى
انا رادوه اليك وجاعلوه من المرسلين واما الباطل
فنحو قوله تعالى وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث
والانعام نصيبا ويجعلون لله البنات الذين
جعلوا القرآن عضين وقال الخفاجي في معنى
صيرانها على ثلاثة اوجه الاول بمعنى سميت
نحو جعلوا الملائكة اناثا كما تقول صيرت زيدا فاسقا
الثاني على معنى الظن والتخيل نحو اجعل الامير
عاصيا وكلمه اي صيره في نفسك كذا الثالث ان

يكون

اخري قاله الخفاجي وهو الذي يكون بالفعل
تارة كخوصيرت الحديد سيفا والسبكة سوارا
وقد يكون بالقول كالتسمية في قوله تعالى
اجعلوا الملايكة اناثا او العقد اي وقد يكون
بالعقد اي بتصميم الحكم نحوجاعلوه من المرسلين
اخري اي تارة اخري وقال الخفاجي جمع
المصنف بين القول والعقد لتقارنهما
وتلازمهما غالبا وعدم التاثر الحسي فيهما ومنه
الانتقال الي حال شرعي كتاثير احياء الموات
في انتقاله الي الملك وتاثير عقد النكاح وقيل
المراد بالعقد الاعتقاد فان من يعتقد في شي
امرا انتقل اليه في اعتقاده وقيل المراد بالعقد
العقد الشرعي المحتوي علي الايجاب والقبول
وليس بشي وكون قوله تعالي جعل لكم الارض
فراشا مما تعدي لمفعولين هو الظاهر وقد
جوز ان الجعل بمعني الايجاد متعد لواحد وفراشا
حال وقال السمين وجعل فيها وجهان احدهما
ان تكون بمعني صير فتتعدي لمفعولين فيكون
الارض مفعولا اولا وفراشا مفعولا ثانيا الثاني
ان تكون بمعني خلق فتتعدي لواحد وهو
الارض ويكون فراشا حالا وقال في تفسير المغني
جعل في القران لمعان للخلق وجعل الظلمات
والنور وللوصف يجعلون لله البنات وهو
رد علي المعتزلة في قولهم ان الجعل في القران
كله علي معني التخليق وقولهم انا جعلناه قرانا
اي خلقناه والا نزال انا جعلناه قرانا عربيا
وللحبس فجعلناه في قرار مكين وللوضع اجعلوا

فهو لطيف من باب قرب صغر جسمه وهو ضد
الضخامة ولطف الله بنا لطفا من باب طلب
رفق بنا فهو لطيف ومن اسم اللطف وتلطفت
بالشئ ترفقت به وتلطفت تخشعت والمعنيان
متقاربان فقوبلت هنا الصلابة باللطافة فيكون
المراد خلافهما وهي اللين والرخاوة وهو لازم
ما ذكر من المعاني حتى صارت اي الارض مهيأة
اي مفرغة معدة قال في المصباح تهيأت للشئ
اخذت له اهبته وتفرغت له وهيأته للامر
اعددته فتهيأ كذا في المصباح لان يقعدوا عليها
وينامواعليها اي الارض كالفراش بالكسر فعال
بمعنى مفعول مثل كتاب بمعنى مكتوب المبسوط
الذي يبسط ويستقر عليه وذلك اي صيرورتها
مهيئة لما ذكر لا يستدعي اي يستلزم ويقتضي
كونها اي الارض مسطحة اي مبسوطة واصل
السطح البسط ومنه سطحت التمر سطحا من باب
نفع بسطته ذكره في المصباح وهذا في مقابلة قول
من زعم ان كونها فراشا ينافي كونها كرية كما
قدمناه وسيأتي وجوابه قوله لان كريتها شكلها
اي استدارته مع عظم اي كبر حجمها اي الارض
والحجم بتقديم الحاء المهملة على الجيم من الشئ
ملمسه الناتي تحت يدك وجمعه حجوم ذكره في
القاموس واتساع جرمها بالكسر اي جسمها والجمع
اجرام مثل حمل واحمال ذكره في المصباح لا تأبى
اي لا تمتنع قال في المصباح ابا الرجل يأبى اباء بالكسر
والمد وابابة امتنع لا فتراشك عليها اي الارض
فالتسطيح زائد لما تقرر من ان الارض بحسب

طبعها

يكون بمعنى النقل نحو جعلت الطين خزفا اي
نقلته من حالة الى اخرى وهي في الاية بمعنى
صير كما سيشير اليه المصنف وقيل تحتمل معنى
اوجد ايضا اي اوجد الارض ايضا حالة كونها
مبسوطة مفترشة لكم فلا تحتاجون لبسطها والسبع
في جعلها مفترشة ومعنى جعلها اي الارض فراشا
كما وقع في الاية هنا ان جعل تعالى بعض جوانبها
اي الارض بارزا اي خارجا ظاهرا قال في
المصباح برز الشيء برورا من باب قعد ظهر عن المأ
مع ما في طبعه اي الماء من الاحاطة بها اي الارض
وقال الخفاجي قال الرازي ان مقتضى
طبع الارض ان تكون الماء محيطا باعلاها لثقلها
ولو كانت كذلك لما كانت فراشا فاخرج الله بعضها
ومن الناس من زعم ان كونها فراشا ينافي
كونها كرية كما هو مبرهن في علم الهيئة وليس
بشيء لان الكرة اذا عظمت كان كل قطعة منها
كالسطح في افتراشه وقول المصنف من الاحاطة
بها فيه تسمح والاحسن ان يقول كما قال الامام
الرازي محيطا باعلاها كما لا يخفى انتهى قلت
بل التسمح في قول الرازي محيطا باعلاتها فانه
يوهم الاحاطة بالاعلا فقط ومن طبع الشيء الثقيل
ان يحيط الماء به من جوانبه كلها ولا تسمح في قول
المصنف من الاحاطة بها يعني من جميع جوانبها
وهو الاحسن كما لا يخفى وصيرها بالتشديد اي الله
تعالى الارض متوسطة بين الصلابة اي اليبس
وشدة الكثافة قال في المصباح صلب الشيء بالضم
صلابة اشتد وقوي واللطافة من لطف الشيء

ان الشرط في كون الارض فراشا ان لا تكون كرة فاستدل
بهذه الاية على ان الارض ليست كرية وهذا بعيد
جدا لان الكرة اذا عظمت جدا كانت القطعة منها
كالسطح في امكان الاستقرار عليها والذي يؤيده
ان الجبال اوتاد الارض ثم يمكن الاستقرار عليها
فههنا اولى ومن شرايط كونها فراشا ان لا تكون
في غاية الصلابة كالحجر فان النوم عليه وكذا
المشي عليه مما يؤلم البدن وايضا لو كانت الارض
من الذهب مثلا لتعذرت الزراعة عليه ولامكن
اتخاذ الابنية منه لتعذر حفرها وتركيبها كما يراد
وان لا تكون في غاية اللين كالماء الذي يغوص
فيه الرجل ومن شرايطه ان لا يكون في غاية
اللطافة والشفافة الذي لا يستقر النوم عليه
وما كان كذلك فانه لا يسخن من الكواكب والشمس
فكان يبرد جدا فيحدث كيفية لونه اغبر ليستقر
النوم عليه فيسخن فيصلح ان يكون فراشا للحيوانات
والحاصل ان الارض لو كانت في لين الماء لغاص
من عليها فيها ولو كانت في صلابة الحجر لتعذر
القعود والنوم عليها ولو كانت في لطافة الهوا
الشفاف في الغاية لما استقر عليها النوم فلا تسخن
من الكواكب فكانت تستولي عليها البرودة جدا
وقال الخفاجي فانها لو كانت كلها صلبة لشق
التمكن عليها لشاء لم الاعضا ولو كانت لطيفة كالماء
والهوا صعب الاستقرار عليها كما لو كانت لينة
كالقطن وقال ابن عطية وما في الارض مما
ليس بفراش كالجبال والبحار فهي من مصالح
ما يفترش منها لان الجبال كالاوتاد والبحار

يركب

طبعها تقتضي السفل وان تكون في وسط الكل بحيث
يكون مركز حجمها منطبقا على مركز العالم وتقرر
ايضا ان الجسم البسيط وهو ما لا يتركب من
اجسام مختلفة الطبايع اذا خلي وطبعه بان
يفرض بعد وجوده ان يكون خاليا عن جميع
ما يمكن خلوه عنه من التاثيرات الخارجية لا
بد ان يحيط به سطح واحد فيكون كرة لان طبيعته
واحدة كما قدمته والطبيعة الواحدة لا تفعل في
الارادة الواحدة افعالا مختلفة بالنوع وما سوى
الكرة من الاشكال فيه افعال مختلفة بالنوع
فان الشكل المضلع يكون جانب منه خطا
واخر زاوية وسطحا او نقطة وهي امور متخالفة
الحقايق فيلزم التحكم والترجح بلا مرجح بناء على
ان الفاعل والقابل متحدان في الكل واذا تقرر
هذان الامران ثبت ان طبيعة الارض تقتضي
ان تكون غايصة في الماء وطبيعة الماء تقتضي
ان تحيط بالارض الا ان الحكمة الالهية لما اقتضت
انه يخلق انواع الحيوانات التي لا يمكن ان تعيش
الا باستنشاق الهواء واكل ما ينبت من الارض والاستقرار
على ظهرها اخرج الارض عن مقتضى طبيعتها واخرج
بعض جوانبها من المياه وبسطه مسكنا للحيوانات
ومحلا لحصول ارزاقها من انواع النباتات
والاقوات رحمة للعباد قال الامام الرازي ومن
شرايط كون الارض فراشا لنا ان يكون بارزا
من الماء لان طبع الارض ان تكون غايصا في الماء
فكان يجب ان تكون البحار محيطة بالارض ولو كان
كذلك لما كانت فراشا لنا ومن الناس من زعم

زاده القبة هي المستديرة من الخيام شبهت
السما بها تشبيها بليغا مضروبة عليكم اشارة
الى ان قوله بناء بمعنى مبنية ومضروبة وانه
صفة لمحذوف وهو قبة وقال الخفاجي البناء
كل ما يرفع ليكن به سواء كان بيتا او خيمة وقد
غلب في الاول حتى صار حقيقة عرفية فيه وفسره
بالقبة وهو اعم منها لانه اكثر والسما اسم جنس
جمعي يقع على الواحد كقوله تعالى ولقد
زينا السما الدنيا وعلى المتعدد كما في
قوله تعالى ثم استوى الى السما فسواهن
سبع سموات والمراد السماوات السبع وكذا
في هذه الاية لان المصير بناء لهوا لكل لا بعض
منها واطلق اسم السما على الكل لانه اسم جنس
كالدينار والدرهم يقال اهلك الناس الدرهم
والدينار فلا يراد درهم مخصوص ولا دينار
مخصوص وانما يراد جنس ذلك قال عصام
اول موضع واولاه بتفسير السما قوله تعالى
او كصيب من السما انتهى قلت اما كونه اول
موضع فظاهر واما كونه اولى فغير ظاهر لان
الكلام هناك ليس في بيان خلق السما فليست
مقصودة بالذكر بخلاف هنا على انه ذكر هناك
ما يناسب المقام حيث قال فان كل افق منها
سما كما ان كل طبقة منها سما وقيل السما جمع سماة
مثل عباءة وعباء ذكره شيخ زاده قال في المصباح
العباءة بالمد والعباية بالياء ايضا والجمع عباء
بحذف الهاء وعباءات ايضا وقال عصام
والاختلاف في كون السما جنسا او جمع سماة ٥

يركب فيها الى سايرمنا فعلها وقال عصام في
معنى قول المصنف ان جعل بعض حوانبها بارزا
عن الماء الى اخره فاستعمال التصيير المقتضى
لكون المصير منتقلا من حال الى حال اخر
لتنزيل ما يقتضيه طبع الماء منزلة الموجود في
حق كثير من المخاطبين لايحتاج الى هذا الاعتبار
لانها كانت تحت الماء في طوفان نوح عليه السلام
امر اعارضا لها ثم زال واصلها كان بعض حوانبها
مكشوفا عن الماء ثم عرض لها الطوفان فعمها وغمرها
بدعوة نوح عليه السلام رب لاتذر على الارض من
الكافرين ديارا وقد نجاه تعالى ومن معه في
السفينة ثم اعادها تعالى كما كانت فالتصيير
في حكمة خلقها كذلك من اول الامر وكون التصيير
مبنيا على كونها كانت اولا على صورة فهي بمكنة
فسلطها تعالى ان ثبت ذلك فيكون ذلك هو
تصييرها كذلك من اول الامر وكونها كانت اولا
للجن والملايكة فاستخلصها تعالى منهم للانسان
لا يمنع من التصيير اولا كذلك لاجل الانسان ثم
اسكنها الجن والملايكة اي جعلهم فيها وحدهم ثم اسكنها
الانسان معهم والانسان هو الذي لاجله صيرها
كذلك من اول الامر **والسماء** معطوف على الارض
بناء مصدر بنيت وانما قلبت الياء همزة لتطرفها
بعد الف زايدة وقد يراد به المفعول ذكره السمين
وسيأتي مفصلا قبة بالضم من البنيان معروفة
وتطلق على البيت المدور وهو معروف عند
الزكاة والاكراد يسمى الخرقاهة والجمع قباب
مثل برمة وبرام ذكره في المصباح وقال شيخي

وقال عصام وقوله هذا يدل على التفاوت
بين البيت والخباء والقبة وفي حاشية الكشاف
للسيد ان البيت اعم لكن في القاموس ان البيت
ما كان من المدر او الشعر وفي شرح الكشاف للتفتازاني
هو من الطين واللبن والشعر انتهى ولا شك ان
الطين واللبن هو المدر في عبارة القاموس
قال في المصباح المدر جمع مدرة مثل قصب وقصبة
وهو التراب المتلبد وقال الازهري المدر قلع
الطين فالعبارتان سواء وقال في المصباح والبيت
المسكن وبيت الشعر معروف وبيت الشعر ما
يشتمل على اجزاء التفعيل سمي بذلك على الاستعارة
لضم الاجزاء بعضها الى بعض على نوع خاص كما
تضم اجزاء البيت في عمارته على نوع خاص
انتهى وظاهره مساواة ما في القاموس وقال
عصام والقبة مثل الخيمة والخباء من الصوف
والوبر دون الشعر وقال سناء وقد يكون
من الشعر والبيت اعم وقد يفسر البيت بما يكون
من الطين واللبن وما اشبه ذلك التعويل على
العرف وقال الخفاجي والبناء مصدر اطلق
على المبني بيتا كان او قبة او خباء او طرافا وقال
في الكشف وغيره الاول من شعر والثاني من
لبن والثالث من وبر او صوف والرابع من
ادم وفي فقه اللغة عن ابن السكيت ولست
من صحة بعضه على لقين خباء من صوف
بجاد من وبر نسطاط من كرسف قشع من
جلود طراف من ادم حظيرة من شذب خيمة من
شجر قنة من شجر قبة من لبن سيرة من مدر

وقال

كالاختلاف في كون الكلم جمع كلمة او جنسها
وفي كثير من النسخ قبل سماءة باعراب ما هو
على وزن طلحة وجهه غير ظاهر اذ الهمزة
منقلبة عن الواو لوقوعها بعد الالف الزايد
فلا وجه للقلب فيما هو على وزن طلحة وفي
بعض النسخ سماوة قال الخفاجي وقد
جوز في السماء ان يشمل المجموع وكل طبقة
وجهة منها وان يكون اسم جنس جمعي يفرق
بينه وبين واحده بالتاء كتمر وتمرة وهم يطلقون
عليه الجمع ايضا وواحده سماءة بالهمزة والمد
ويقال ايضا سماوه بالواو واما سماءة بسكون
الميم قبل الهمزة بزنة طلحة فخطا وقال ابن
عطية في تفسيره السما قيل هو اسم مفرد جمعه
سماوات وقيل هو جمع واحده سماوة وكلما
ان تفع عليك في الهوا فهو سما والهوا نفسه
علوا يقال له سما ومنه الحديث خلق ادم
طوله في السما ستون ذراعا واللفظة من السمو
وتصاريفه والبنا مصدر بنيت البيت وغيره
بناء سمي به الشي المبني من اطلاق المصدر
على اسم المفعول يستاكان ذلك المبنى اوقبة
او خباء القبة هي المستديرة من الخيام والخباء
واحدة الاخبية ويكون من وبر او صوف ولا
يكون من شعر ويكون على عمودين او ثلاثة
وما يكون على اكثر من ذلك فهو بيت وقيل البيت
اعم من الكل ذكره شيخي زاده قال ابو العلا
المعري

والحسن يظهر في شيئين رونقه بيت من الشعر او بيت من الشعر

اي جعلوا عليها اي الزوجة خباء بالكسر شبه الخيمة
جديدا وصف للخباء قال الخفاجي بنى على اهله
الاهل عشيرة الرجل واقاربه ويكون بمعنى الزوجة
وهو المراد لانه كان من عادتهم ان يضربوا للعروس
خيمة للدخول عليها ويقال بنى على اهله اذا دخل
عليها عروسا وتعديته بعلي والناس يقولون
بنى باهله وفي الدرة انه خطاء والصحيح جوازه
سماعا وقياسا وقال في المصباح بنى على اهله
دخل بها واصله ان الرجل كان اذا تزوج بنى للعرس
خباء جديدا وعمره بما يحتاج اليه او بنى له تكريما
ثم كثر حتى كني به عن الجماع وقال ابن دريد
بنى عليها وبنى بها والاول افصح هكذا نقله
جماعة ولفظ التهذيب والعامة تقول بنى
باهله وليس من كلام العرب قال ابن السكيت
بنى على اهله اذا زفت اليه وانزل سبحانه
وتعالى من السماء متعلق بانزل او في
موضع الحال فيتعلق بمحذوف اذ لو تاخر لكان
صفة لماء فيكون التقدير من مياه السما ذكره
ابو حيان في النهر وقال السمين ويجوز ان
يتعلق بمحذوف على ان يكون حالا من ماء لانه
صفة النكرة اذا قدمت عليها نصبت حالا وما
معناها التبعيض وثمه مضاف محذوف اي من
ماء السماء وقال ابن الكمال والمعنى من جهة
السما لان الاصل الذي لا يعدل عنه الابصار ف
ان المعرفة اذا اعيدت معرفة تكون الثانية
عين الاولى انتهى قلت يعني ان قوله تعالى
والسما بناء معرفة وقوله وانزل من السما معرفة

ايضا

وقال في القاموس بجاد ككتاب كساء مخطط والكرسف
كعصفر وزبور القطن وقشاعة كثمامة بيت من
جلد وطراف ككتاب بيت من ادم والشذب قطع
الشجر او قشره وقال شيخي زاده البناء سمي به
المبنى فان الفعال بمعنى المفعول كثير منها
الكتاب بمعنى المكتوب والفراش بمعنى المفروش
والبساط بمعنى المبسوط والمهاد بمعنى المهود
اي المبسوط المسوى والبناء في اللغة يجئ لثلاثة
معان للتركيب كما في قوله تعالى حكاية عن
فرعون يا هامان ابن لي صرحا وللرفع كما في
قوله تعالى ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها
وللوصل كما في قوله صلى الله عليه وسلم
فلينصرف وليتوضا وليبن على صلاته وقول
المصنف وجعل لكم السماء قبة مضروبة عليكم
يدل على انه حمل البناء على الرفع وقال في
تفسير المغني قال ابن عباس رضي الله عنهما
في رواية الكلبي كل سماء مطبقة على الاخرى
مثل القبة والسماء الدنيا ملتزقة اطرافها على
الارض وقال ابو حيان في النهر والبناء مصدر
يراد به المبني وهو تشبيه بما يفهم كقوله والسما
بنيناها بايد شبهت بالقبة المبنية على الارض
وقال ابن الجوزي في زاد المسير وسميت السما
سماء لعلوها قال الزجاج وكل ما على الارض
فاسمه بناء وقال ابن عباس رضي الله عنهما
البناء ههنا بمعنى السقف ومنه اي من معنى
البناء قولهم بنى على امراته وبنى بها اذا دخل
بها لانهم اي العرب كانوا اذا تزوجوا ضربوا

خفيان همالف والها فابدلوا من الها اختها وهي
الهمزة لانها اجلد منها **فاخرج** عطف على انزل
مرتب عليه بالفا قال ابن الكمال وانما عطف على
انزل بحرف الفاء للتعقيب وان كان متراخيا
عنه لسرعة خروج النبات بالمطر كانه لم يتخلل
بينهما زمان تصويرا لشدة تاثير قدرته تعالى
والخروج في الاصل الانفصال من المحيط الى الخارج
ويلزمه الظهور وقال في تفسير المعنى الخروج
في القران بمعنى الحقيقة قوله تعالى ولا تكونوا
كالذين خرجوا من ديارهم وقوله تعالى فترى
الودق يخرج من خلاله وللمصنوع يعلم ما يلج
في الارض وما يخرج منها وللظهور والله مخرج ما
كنتم تكتمون وللفراق وقد اخرجنا من ديارنا
وابنائنا وللرجوع الى الدنيا وهل الى خروج من
سبيل وللخلق والايجاد فاخرج به من الثمرات
اي اوجد هالبس انها موضوعة في الاشجار فاخرجها
منها وبمعنى الحياة كذلك يخرج الموتى وللموت
والملايكة باسطوا ايديهم اخرجوا انفسكم وللاتخاذ
فاخرج لهم عجلا اي اتخذ وصاغ وللدعا يخرجونهم
من النور الى الظلمات وللنجاة ومن يتق الله
يجعل له مخرجا ولتغيير الصورة فاخرج منها
اي من صورة الملايكة وللذكر كنتم خير امة اخرجت
للناس **به** متعلق باخرج والباء فيه للسببية
من الثمرات جمع ثمرة واصلها الزيادة والنماء
يقال ثمر الله ماله اي زاده وكثره وحمل الشجرة
يسمى ثمرا لهذا ويجمع ثمرا بحذف الهاالتي هي
للتوحيد ثم ثمارا كما لبلد يجمع البلاد ثم ان الثمار

يجمع

ايضا فالسما الثانية عين الاولى لا بمعنى السحاب
كما يأتي فاذا كان على حذف مضاف اي من جهة
السما فيشمل السحاب لانه من جهة السما ايضا
لا على ما قدره السمين من ماء السما وعلى تعلق
المجرور بانزل يحتملهما وكونه حالا وجه في
العربية لان نعت النكرة اذا قدم عليها اعرب
حالا واعربت النكرة بحسب القصد كقول الشاعر
لمية موحشا طلل ۞ يلوح كانه خلل ۞ ۞
فان اصله طلل موحش ماء منعول انزل والماء
جوهر سيال يضاد النار برطوبته وبرودته
وتنكيره للتنويع يعني انزل من السما نوعا
من الماء ففيه اشارة الى ان من ذلك الجنس
ما لم ينزل من السما وهو ما يحدث في الارض
بطريق الانقلاب من الهوا، وغيره ذكره ابن
الكمال وقال ابو حيان نكر ماء لان المنزل
لم يكن عاما فيدخل فيه ال وقال في تفسير المغني
ماء اي مطرا اصله مَوَه والهمزة مبدلة من الهاء
بدليل ان جمعه المياه في الكثرة والامواه في
القلة وتصغيره المويه وامهت الرجل والسكين
اذا سقيتهما وماهت البير اي كثر ماؤها الان
الالف الواو من الموَه صيرت الفا لفتحة ما قبلها
كما في المال والحال والخال فصار ماها ثم ابدلت
الهاء بالهمزة لتجانسهما كما في قولك اباك وهياك
وأيهات وهيهات وقال السمين اصل
ماء مَوَهَ بدليل قولهم ماهت البئر تموه وفي
جمعه مياه وامواه وفي تصغيره مويه فتحركت
الواو وانفتح ما قبلها فقلبت الفا فاجتمع حرفان

تعالى قبله جعل لكم الارض فراشا وخروج الثمار
جمع ثمر بفتحتين مثل جبل وجبال قال في
المصباح الثمر بفتحتين والثمرة مثله فالاول
مذكر ويجمع على ثمار مثل جبل وجبال ثم يجمع الثمار
على ثمر مثل كتاب وكتب ثم يجمع على اثمار مثل
عنق واعناق والثاني مونث والجمع ثمرات
مثل قصبه وقصبات والثمر هو الحمل الذي تخرجه
الشجرة وسواء اكل ام لا فيقال ثمر الاراك
وثمر العوسج وثمر الدوم وهو المقل كما يقال
ثمر النخل وثمر العنب وثمر السجر اطلع ثمره اول
ما يخرجه فهو ثمر ومن هنا قيل لما لا نفع فيه ليس
له ثمرة بقدرة الله تعالى جملة اسمية اورد ها
جوابا عما يقال ان السبب في خروج الثمار هو
مجرد قدرته تعالى ومشيئته لا الماء فما وجه
دخول باء السببية على الماء ذكره شيخي زاده
وقال الخفاجي خروج الاشياء تكوينها وبروزها
وقوله بقدرة الله تعالى ومشيئته اشارة الى
مختار الاشاعرة من ان القدرة والارادة مجموعين
هما اللذان يقتضيان وجود الموجود ذات
من غير احتياج الى صفة التكوين التي اثبتها
الماتريدية كما هو مبين في علم الكلام انتهى قلت
وصفة التكوين مرجعها الى معنى امر الله تعالى
الذي قامت به السموات والارض وكل شي قال
تعالى ومن اياته ان تقوم السما والارض بامره
وقال تعالى انما امرنا لشي اذا اردناه ان نقول
له كن فيكون وقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم في الحديث القدسي عن الله تعالى

يجمع على الثمر كالحمار يجمع على الحمر وهذه جموع تكسير
وجمع السلامة هو الثمرات والمراد منها ههنا المأكولات
كلها من الحبوب والفواكه وغيرها مما يخرج من
الارض والشجر وقد بسط الله تعالى ما اختصره
في هذه الآية في اية اخرى وهي قوله تعالى
وهو الذي انزل من السماء ماء فاخرجنا به نبات
كل شيء فاخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا
وقوله تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه
يوم حصاده صريح في عموم الثمرة لان
الحصاد انما يكون للزرع ذكره ابن الكمال
رزقا مفعول اخرج قال السمين رزقا
ظاهره انه مفعول به ناصبه اخرج ويجوز ان
يكون من الثمرات في موضع المفعول به والتقدير
فاخرج بعض الماء بعض الثمرات وفي رزقا
حينئذ وجهان احدهما ان يكون حالا اعلى
ان الرزق بمعنى المرزوق كالطحن والرعي
الثاني ان يكون مصدرا منصوبا على المفعول
من اجله وفيه شروط النصب موجودة وهي كونه
مصدرا منكرا فعل لاجله مضمون عامله منصوبا
بتقدير اللام وان يكون من غير لفظ الفعل ذكرها
الرضي لكم يجوز ان يتعلق باخرج ذكره ابن
الكمال وسيأتي قال ابو حيان قدم تعالى
خلق الانسان لانه اقرب الى معرفته ثم بخلق
الاباء ثم بالارض لانها اقرب اليه من السماء وقدم
السماء على نزول المطر وخروج النبات لانه
كالمتولد بين السماء والارض والاثر متأخر عن
المؤثر عطف اي قوله وانزل من السماء على قوله

بمنزلة الماء كل والمشرب فاذا صعد بها الى الاعضاء
وطبخت بالشمس والهواء صارت كالكيموس والغذاء
الذي يحصل به النماء فيتولد منه ذلك بقدرة
خفية وعادة الاهية من غير تاثير لشيء بالذات
والواسطة في تكونها والافاضة استعانة
للاعطاء والتفضل وفيه لطف هنا لمناسبته
للماء وفي جعل ما يجتذب كالنطفة اشارة
الى قوله في الكشاف ما سواه عز وجل من شبه
عقد النكاح بين المظلة والمظلة بانزال الماء
منها عليها والاخراج من بطنها اشباه النسل المنتج
من الحيوان من الوان الثمار وفيه ايماء الى قول
الحكماء الاجرام العلوية كالاباء والسفلية
كالامهات التي تلد الموجودات وتربيها في مهد
الوجود وكون النطفة مادة وسببا ظاهرا
لانها اصل الاجزاء وسببا لكون ما عداها منعقدا
منها كالنشاء والمراد بالصور الاشكال والكيفيات
هي الطعوم والالوان وقال ابو حيان وهذه
السببية مجاز اذ هو تعالى قادر على ان
ينشئ الاجناس وقد انشاءها من غير مادة ولا
بسبب ولكن لما وجد خلقه بعض الاشياء عند امر
ما اجرى ذلك الامر مجرى السبب لا انه سبب
حقيقة او ابدع تعالى اي اوجد من غير مثال
سابق في الماء الذي انزله من السماء وقوة فاعلة
اي يصدر عنها الفعل وابدع تعالى ايضا في الارض
قوة قابلة اي منفعلة لفعل الماء والقوة رسمت
بانها مبدا الفعل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا
او غير مختلف بشعور وارادة او لا وقيل هي

مبدا

الله قال عطائي كلام ومشيتي كلامي انما امري اذا اردت
شيئا ان اقول له كن فيكون لامره الالهي هو صفة
التكويني وهو صفات الافعال والامر الالهي قديم
وصفة التكوين قديمة وصفات الافعال
قديمة ولكن جعل الماء هذا جواب عن السوال
المقدر وهو ما معنى اخراج الثمرات بالماء وانما
خرجت بقدرته تعالى وارادته ذكره الخفاجي
الممزوج وصف للماء اي المخلوط بالتراب سببا
في اخراجها اي الثمرات من غير تاثير منها كالانبوب
تتوصل منها الداخل والخارج ولا تاثير لها في
شيء من ذلك وجعله مادة اصلها الزيادة المتصلة
كما في الصحاح وفي القاموس المداد ما مددت
به السراج من زيت ونحوه وفي الحوض ميزابان
مدادهما الجنة اي تمدهما انهارها كالنطفة
بالضم وهي ماء الرجل والمراة وجمعها نطف
ونطاف مثل برمة وبرم وبرام كذا في المصباح
للحيوان من انسان وغيره بان اجرى تعالى
عادته الجارية في خلقه بافاضة اي صب من
افاض الرجل الماء على جسده صبه وافاض دمعه
سكبه كذا في المصباح كناية عن انزال صورها
اي صور تلك النطفة وكيفياتها المختلفة على
المادة الممزوجة منها اي من الماء والتراب قال
الخفاجي في ذلك انه سبب عادي بخلقه تعالى
ويعني به ان عروق الاشجار والنبات التي
هي بمنزلة الارحام والافواه لها تجتذب من الرطوبة
الارضية ماء مخلوطا باجزاء ترابية هي بمنزلة
نطفة تتولد منها الثمار والازهار وهي لها

لان الكلام هنا في ذلك لا في مطلق المركبات
كما لا يخفى وقال عصام تم في كون القوة القابلة
مودعة في التراب محل نظر لانها مودعة في الحب
النابت لانه الذي ينبت ويخرج منه الثمرات
انتهى قلت كون القوة الفاعلة في الماء والقوة
القابلة في الارض وهي التراب معناه ان هاتين
القوتين سببان لانبات الحب واخراج الثمرات
منه ولا افاد المصنف ما تعرض لذكر الحب
لانه المفهوم من الكلام فان الماء اذا نزل على
الارض ولم يكن في الارض حب لا ينبت شيأ ولعل
في الاية مضافا مقدرا اي تقديره من حب الثمرات
اذ الثمرات نفسها لا يخرج منها ثمرات اخرى وانما
يخرج من حبها والقوتان المذكورتان في الماء
والتراب كما ذكر المصنف فان الحب لا ينبت الا بهما
في ظاهر العادة سواء كان في الحب قوة القابلية
اولا فلا ايراد على المصنف كما لا يخفى وقال عصام
ثم لا يظهر قصر القابض على الصور والكيفيات
دون الكميات على ان المتكلمين لا يقولون بالصور
الا ان يراد بالصور الاشكال انتهى قلت قصر
القابض على الصور والكيفيات باعتبار المقصور
عليه وهو المادة المزوجة فانها الكمية فهي مفاضة
اولا والا لم يبق مفاض عليه اذ الكمية لا تفاض على
شيء وانما تفاض عليها الصور والاشكال واذا اريد
بالصور الاشكال كما ذكرنا فلا اشكال ولكن له
تعالى الجار والمجرور خبر مقدم لقوله صنابع الاتي
في انشائها اي الثمرات مدرجا بكسر الراء ذكره الخفاجي
يعني بتشديد الراء المهملة اسم فاعل وقال الخفاجي

هو

مبدا التعين في اخر من حيث هو اخر وهذا هو المراد
هنا وهي تنقسم الى قوى طبيعية ونفسانية
وما هنا من الطبيعية التي بلا شعور يعني ان
الباء على ما مر من مذهب اهل السنة للسببية
العادية وعلى هذا وهو ما ذهب اليه الحكما للسببية
الحقيقية ذكره الخفاجي يتولد من اجتماعهما
اي القوتين المذكورتين او الماء والتراب
انواع الثمار المختلفة وهو اي الله تعالى
قادر ان يوجد الاشيا كلها بمحض قدرته ومشيته
بلا اسباب جمع سبب والسبب الحبل وهو ما
به الى الاستعلاء ثم استعير لكل شيء يتوصل به
الى امر من الامور فقيل هذا سبب هذا وهذا
مسبب عن هذا ذكره في المصباح وبالمواد جمع
مادة كما ابدع تعالى نفوس الاسباب والمواد
اي اعيانها وذواتها وقال عصام جعلها او لا
سببية الماء لاخراج الثمرات عادية جريا على
مذهب اهل السنة من اسناد جميع الاشيا الى
الله تعالى من غير مدخلية شيء وثانيا اشار الى
حمل الباء على السببية الحقيقية جريا على مذهب
غيرهم من المعتزلة والحكما حيث قال او ابدع
الى اخره لكن على تقدير لا يظهر قصر البيان على
سببية الماء الممزوج بالتراب اذ المركبات المتولدة
من العناصر مركبة من العناصر الاربعة لا عن
مجرد الماء والتراب انتهى قلت قصر البيان
على سببية الماء الممزوج بالتراب انما هو بالنسبة
الى خروج الثمار فقط كما قال ولكن جعل الماء الممزوج
سببا في اخراجها اي الثمار لا في كل شيء مركب

والاعتبار بمعنى الاعتداد بالشيء في ترتب الحكم نحو
والعبرة بالعقب اي والاعتداد في التقدم بالعقب
ومنه قول بعضهم ولا عبرة بعبرة مستعبر ما لم تكن
عبرة معتبر وقال الراغب والاعتبار والعبرة
بالحالة التي يتوصل بها من معرفة المشاهد الى ما
ليس بمشاهد قال تعالى ان في ذلك لعبرة لاولي
الابصار وسكونا عطف على عبرا والسكون بمعنى
الاستيناس والاطمينان ذكره الخفاجي وقال
شيخي زاده سكونا اي استيناسا به يقال سكنت
الى فلان اي استأنست به ومالي سكن اي من اسكن
اليه من امراة او حميم الى عظيم قدرته تعالى
اي قدرته العظيمة ومشيئته القيمة ليس شيء
من ذلك في ايجادها اي تلك الثمرات دفعة
بالضم واحدة قال في المصباح بقي في الاناء دفعة
بالضم اي مقدار يدفع والدفعة من المطر والدم
وغيره مثل المرة والجمع دفع ودفعات مثل غرفة
وغرف وغرفات في وجوهها كذا في المصباح وقال
زاده قال الرازي وههنا سؤالات السوال
الاول هل تقولون ان الله هو الخالق لهذه الثمرات
عقيب وصول الماء اليها لجري العادة او تقولون
ان الله تعالى خلق في الماء طبيعة موثرة وفي
الارض طبيعة قابلة فاذا اجتمعا حصل الاثر من
تلك القوى التي خلقها الله تعالى والجواب لاشك
على كلا القولين في انه لابد من الصانع الحكيم واما
التفصيل فلاشك انه تعالى قادر على خلق هذه
الثمار ابتداء من غير هذه الوسائط لان الثمرة
لا معنى لها الا جسم قام به طعم ولون ورائحة

ورطوبة

حال من ضمير له او من انشائها وكونه مفعولا
ثانيا للانشاء بتضمينه معنى الجعل والتصيير تكلف
ما لا حاجة اليه من حال كانت فيه الى حال اخر
انتقلت اليه صنايع جمع صناعة او صنيعة بمعنى
نعمة ذكره الخفاجي وقال في القاموس الصنيع
الاحسان كالصنيعة والجمع صنايع وهو صنيعي
وصنيعتي اي اصطنعته وربيته وخرجته وقال
في المصباح الصنيعة ما اصطنعته من خير والصنعة
عمل الصانع والاسم الصناعة وهو المعني الاول
قال تعالى صنع الله الذي اتقن كل شيء ومن
الصنيعة قوله تعالى واصطنعتك لنفسي ولتصنع
على عيني اشارة الى نحو ما قال الحكماء ان الله
اذا احب عبدا تفقده كما يتفقد الصديق صديقه ذكره
الراغب وحكم جمع حكمة من احكمت الشيء بالالف
اتقنته فاستحكم هو صار كذلك كما في المصباح وقال
الراغب الحكمة اصابة الحق بالعلم والفعل فالحكمة
من الله تعالى معرفة الاشياء وايجادها على غاية
الاحكام ومن الانسان معرفة الموجودات
وفعل الخيرات يحدد الله تعالى فيها اي في تلك
الصنايع والحكم في كل وقت لاولي اي اصحاب
الابصار جمع بصر قال في المصباح البصر النور
الذي تدرك به الجارحة المبصرات والجمع ابصار
مثل سبب واسباب عبرا مفعول يحدد والعبر
جمع عبرة بمعنى الاعتبار نحو قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار والعبرة اسم منه قال الخليل
العبرة والاعتبار بما مضى اي الاتعاظ والتذكر
وجمع العبرة عبر مثل سدرة وسدر وتكون العبرة

دفعا لضرر المرض فلأنه يتحمل مشاق التكليف دفعا
لضرر العقاب كان اولى وثانيها انه تعالى لو
خلقها دفعة واحدة من غير هذه الوسايط لحصل
العلم الضروري باستنادها الى القادر الحكيم
وذلك كالنافي للتكليف والابتلاء اما لو خلقها
بهذه الوسايط فحينئذ يفتقر المكلف في اسنادها
الى القادر الى نظر دقيق وفكر غامض فيستوجب
الثواب ولهذا قيل لولا الاسباب لما ارتاب
مرتاب وثالثها انه ربما كان للملايكة ولاهل
الاستبصار عبر في ذلك وافكار صايبة وقال
النسفي في تفسيره ثم معنى ذكر خلق السموات
والارض في حال الامر بالعبادة خمسة اوجه احدها
ان الله تعالى هو الذي قدر على خلقها فهو المستحق
ان يكون الاها يعبد والثاني انه هو الذي
تفرد بخلقها فعليهم ان يوحدوه ولا يشركوا به
شيا والثالث انه هو الذي انعم بجعل الارض
بساطا لهم وموضعا لارزاقهم وذللها لايمشون
في مناكبها والسماء سقفا لهم منها ينزل عليهم
البركات فعليهم ان يشكروا له بعبادته وطاعته
والرابع انه على سبيل الاحتجاج لان من الكفار
من يعبد ما في الارض من الاوثان والنيران
ومنهم من يعبد ما في السماء من الشمس والقمر
والملايكة فقال تعالى الارض والسماء وما فيهما ملكي
وخلقي فكيف يجعلون في ملكي شريكا لي في العبادة
والخامس انه على سبيل الوعيد يعني السماء والارض
ان نشا نخسف بهم الارض او نسقط عليهم كسفا
من السماء والكسف جمع كسفة وهي قطعة من

السحاب

ورطوبة والجسم قابل لهذه الصفات وهذه
الصفات مقدورة لله تعالى ابتداء لان المصحح
للمقدورية اما الحدوث او الامكان واما هما وعلى
التقادير يلزم ان يكون الله تعالى قادرا على
خلق هذه الاعراض في الجسم ابتداء بدون هذه
الوسايط ومما يؤكد هذا الدليل العقلي من الدلايل
النقلية ما ورد في الخبر من انه تعالى مخترع نعيم
اهل الجنة للمثابين من غير هذه الوسايط الا انا
نقول قدرته على خلقها ابتداء لا تنافي قدرته
عليها بواسطة خلق هذه القوى المؤثرة والمقابلة
في الاجسام وظاهر قول المتاخرين من المتكلمين
انكار ذلك ولا بد فيه من دليل والسؤال الثاني
انه تعالى لما كان قادرا على خلق هذه الثمار
بدون هذه الوسايط فما الحكمة في خلقها بهذه
الوسايط في هذه المدة الطويلة والجواب يفعل
الله ما يشاء ويحكم ما يريد ثم ذكروا من الحكم المفصلة
وجوها احدها انه تعالى انما اجرى العادة
بان لا يفعل ذلك الا على ترتيب وتدريج لان
المكلفين اذا تحملوا المشقة في الحرث والغرس
طلبا للثمرات وكدوا انفسهم في ذلك حالا بعد
حال علموا انهم لما احتاجوا الى تحمل هذه المشاق
الدنيوية لطلب هذه المنافع الدنيوية فلأن
يتحملوا مشاق اقل من المشاق الدنيوية لطلب
المشاق الاخروية التي هي اعظم من المنافع الدنيوية
كان اولى وصار هذا كما قلنا انه تعالى قادر على
خلق الشفاء من غير تناول الدواء لكنه اجرى
عادته بتوقيفه عليه لانه اذا تحمل مرارة الادوية

سما حتى ينتهي الى سماء الدنيا ويوحي الى الريح فتحمله
فتثبته في السحاب والسحاب بمنزلة الغربال ثم
يوحي الى السحاب ان غربله فيغربله فليس من
قطرة تقطر الا ومعها ملك يضعها في موضع بارادة
الله تعالى ولا تنزل من السما قطرة الا بكيل معلوم
ووزن معلوم الا ما كان في يوم الطوفان كان
ماء منهمرا قد تنزل بغير كيل ولا وزن فظهر منه
ان كون احدهما سببا لنزول المطر لا ينافي نزوله
من الاخر الا ان نزوله الى الارض يبتدا من السحاب
بالذات ومن الفلك بواسطة ابتدا هذه الحركة
وهي الحركة المنتهية الى الارض من الحركة الاولى
المبتداة من الفلك المنتهية الى السحاب فان
هذه الحركة الاولى لما كانت متقدمة على الثانية
ومبتداة من الفلك كانت الحركة الثانية ايضا
مبتداة من الفلك بواسطتها وقال الخفاجي
السما من السمو فلذا قالوا ان اصل معناها لغة
كل ما علا سواء كان فلكا او سحابا او سقفا وحقيقة
في العرف تختص بالفلك فان كان بهذا المعنى
فهو ظاهر لانه المتبادر منه على ما تقتضيه ظواهر
الايات والاحاديث لقوله تعالى وانزل من
السما ماء فسلكه ينابيع في الارض وقوله او كصيب
من السما وامثاله وورد في الحديث عنه
صلى الله عليه وسلم المطر ما يخرج من تحت العرش
فينزل من سما الى سما حتى يجتمع في سماء الدنيا
في موضع يقال له الابزم فتجيء السحاب السود
فتدخله فتشرب به مثل شرب الاسفنجة فسوقها
الله حيث شا وهكذا ورد في احاديث كثيرة

وتاويلها

السحاب والقطن ونحو ذلك من الاجسام المتخلخلة
الجائلة ذكره الراغب ومن الاولى في قوله تعالى
وانزل من السما للابتدا اي ابتدا الغاية سواء
اريد بالسما المذكورة هنا السحاب اي الغمام قال
في المصباح السحاب معروف سمي بذلك لانسحابه
في الهوا الواحدة سحابة والجمع سحب بضمتين
قانه كل ما علاك اي ارتفع عليك يقال له سما
يعني ان السما في اللغة اسم لكل ما علاك فاطلك
اي القى ظله عليك ومنه قيل لسقف البيت سما
ذكره شيخي زاده او اريد بالسما الفلك بالتحريك
جمعه افلاك مثل سبب واسباب كما في المصباح وخص
السما في العرف بالفلك لكونه في غاية العلو والاول
اصح ان يراد بالسما في الاية كل واحد من المعنيين
اللغوي والعرفي فان المطر يبتدي نزوله من
السما اي السحاب ومنه اي من السحاب الى الارض
على حسب ما دلت عليه الظواهر من النصوص
قال شيخي زاده ويصح ان يحكم بان كل واحد من
المعنيين المذكورين مبدا لنزول المطر فان قوله
تعالى الم تر ان الله يزجي سحابا ثم يولف بينه
ثم يجعله ركاما فترى الودق يخرج من خلاله
اي ينزل يدل على ان السحاب مبدا لنزوله
فظاهر النصوص يدل على ان مبدا نزوله هو
الفلك ومن تلك الظواهر قوله تعالى انزل
من السما ماء فان الظاهر ان يحمل اللفظ على معناه
العرفي وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما
انه قال تحت العرش بحر ينزل منه ارزاق الحيوانات
يوحي الله تعالى اليه فيمطر بما شاء الله من سما الى

تفاع

الدخان هو الاجزاء النارية والارضية والمراد بنحو
الهواء الطبقة الزمهريرية وهي الطبقة العليا
من كثرة الهواء وهي طبقة باردة بردت بمجاورة
الارض والماء وعدم وصول اثر انعكاس الاشعة
اليها فاذ حر الشمس ونحوها الذي هو المراد بالاسباب
السماوية يصعد الابخرة الى الطبقة الباردة من
الهواء فيجمدها ويعقد بردها فتتكاثف فتصير
سحابا فتتقاطر الاجزاء المائية بالجمود اذا لم يكن
البرد شديدا وهو المطر او مع الجمود اذا كان
البرد شديدا فان كان للجمود قبل الاجتماع والتقاطر
وصيرورته حبات صغارا فهو الثلج وان كان
الجمود بعده فهو البرد وعلى هذا تكون اذا المطر
ونزوله الى الارض فان كان مبتدأ من السحاب
او من الطبقة الباردة من الهواء من نفس الفلك
لا ان اسباب تكونه ونزوله وهو حر الشمس ونحوه
لما كانت سماوية اي نازلة من السما جعل المطر
نازلا من السما ايضا مع انه انما نزل من الطبقة
الباردة من الهواء والحاصل ان السما ان اريد بها
السحاب او نفس الفلك يكون تعليق الانزال
بها بجعلها مبدأ له حقيقة وان اريد بها الاسباب
السماوية على طريقة تسمية المنسوب الى السما
سماء ومجازا مرسلا يكون مجازا بان يجعل ما هو
سبب تكون الشي ونزوله مبدأ لنزوله كما في الوجه
الثالث فكلمة من في الاوجه الثلاثة للابتداء
على ما اختاره المصنف ويحتمل ان تكون في الوجه
الاخير للسببية كما في قوله تعالى مما خطيئاتهم
اغرقوا ومن الثانية في قوله تعالى فاخرج به

من

وتاويلها بعيد من غير حاجة اليه ومن ذهب
الى خلافه اول الايات بان المراد انها تنزل من
السحاب وهو يسمى سما لعلوه او يبتدي من اسباب
سماوية كرو حانية وحرارة الشمس تثير اي تهيج
من ثارت الفتنة واثارها العدو وقال الخفاجي
تثير مضارع اثار التراب والغبار اذا حركه
حتى ترتفع لاجزاء الرطبة من اعماق جمع عمق
قال في المصباح عمقت البير عمقا من باب
قرب وعماقة بالفتح بعد قعرها فهي عميقة والعمق
بفتح العين وضمها اسم منه وقال الخفاجي اعماق
الارض جمع عمق والمراد به داخلها والمراد بالارض
جهة السفل فيشمل البحار والانهار والارض الى جوا
الجو فما بين السما والارض كذا في المصباح الهوا بالمد
فينعقد سحابا ماطرا ينشاء من اسباب علوية
وتاثيرات اثيريه فهو مبدأ مجازي له وتفصيله
كما في كتب الحكما الطبيعية ان الشمس اذا اسامتت
بعض البحار والبراري اثارت من البحار
بخارا رطبا ومن البراري بخارا يابسا والبخار
اجزاء هوائية يمازجها اجزاء صغار مائية
لطفت بالحرارة حتى لا تتمايز في الحس لغاية صغرها
فاذا صعد البخار الى طبقة الهواء الثالثة تكاثف
فان لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك البخار وتقاطر
لثقله بالتكاثف فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر
وان كان قويا كان ثلجا وبردا وقد لا ينعقد سحابا
ويسمى ضبابا ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده
المراد بالاجزاء الرطبة الابخرة فانها عبارة
عن الاجزاء الهوائية والمائية المختلطين كما ان

وقال الخفاجي هذا بيان لان البعيض هو
الموافق للواقع في الثلاثة اي الذي نزل من
السما بعضه فرب ما هو في السما ولم يخرج بالماء
المنزل منها كل الثمرات ولم تكن الرزق كله من الثمرات
بل منه ما ليس من الثمار كاللحم وقد يتوهم ان
قوله ولا اخرج بالمطر كل الثمرات اريد به ان
بعضها يخرج بما المطر والعيون فينافي ما
سياتي في سورة الزمر من ان جميع مياه الارض
من السما وفساده ظاهر لما مر وهذا المتوهم
هو الفاضل الطيبي حيث قال فان قلت يخالف
قوله ولا اخرج بالمطر جميع الثمرات ما قاله
في الزمر كل ماء في الارض فهو من السما ينزل
منها الى الصخرة ثم يقسمه قلت على تقدير صحة
هذه الرواية الفاء في قوله فاخرج به مستدعية
للاخراج بعد الانزال بلا تراخ عادة ومفهومه ان
بعضا من الثمرات يخرج على غير هذه الصورة
وهي ما يسقى بما الابار والعيون والانهار فانها
متراخية عن الانزال لانه استودعها الجبال
ثم اخرجها من الارض واخرج بها بعض الثمرات
وتبعه الفاضل اليمني والمدقق في الكشف لم يعرج
عليه نفيا واثباتا وفيما قالوه اي غير الطيبي من
التراخ نظر لا يخفى فان قوله ما اخرج بالمطر
جميع الثمرات يفهم منه ان بعضها خرج به وهو
صادق على خروج البعض بغيره من المياه يعني
كالابار والانهار كما لا يخفى فكيف يدعى فساده
انتهى قلت والحاصل ان ماء الابار والعيون
والانهار كلها ماء السما بدليل قوله تعالى انزل

من

من الثمرات رزقا لكم للتبعيض اي من بعض الثمرات
بخلاف من لا وبلى وان جوز فيها على اذا لتقدير انزل
من مياه السما لما فيه من التكلف ذكره الخفاجي
بدليل قوله تعالى فاخرجنا به ثمرات
فان وجه دلالته على التبعيض تنكير ثمرات
فانه يدل على البعضية لتبادرها منه لا سيما
في جموع القلة ذكره شيخي زاده واكتنافن من الكنف
بفتحتين وهو الجانب ويقال اكتنفه القوم
اذا كانوا منه بمنة ويسرة كما في المصباح المنكرين
مابعده وما قبله له اي الثمرات اعني بالمنكرين
بصيغة التثنية ما في قوله تعالى انزل من
السما ماء ورزقا في قوله تعالى رزقا لكم فانهما
محمولان على البعض فيقتضي كونه موافقا لهما
كانه قال تعالى بيانا لحاصل المعنى لا اشارة
الى انه مفعول اخرجنا لتاويل من بعض او
لجعله صفة للمفعول سدت مسده ذكره الخفاجي
وانزلنا من السما بعض الما لا كله فاخرجنا به بعض
الثمرات لا كلها اذ كم من ثمرة لم تخرج بعد لتكون
ذلك المخرج بعض رزقكم لا كله وهكذا الواقع في
كل زمان اذ اي لانه لم ينزل من السما الما كله
ولا اخرج بالمطر النازل كل الثمرات ولا جعل كل
المرزوق لنا ثمرا بل الرزق انواع قال عصام
معناه انه لم يجعل الثمرات كل المرزوق اذ من
المرزوق اللحم فيكون تنوين رزقا للتبعيض ثم
يمكن ان يراد بقوله من الثمرات من ذي الثمرات
اذ الثمرات التي جعلت بزوغا تتعلق بالاخراج
وتكون ابتدائية ويكون ارشادا الى الزراعة

حتى ادعى جماعة ان ساير معانيها راجعة اليه
كقولك انفقت من الدراهم الفا وهو انما يكون
اذا كان المعنى الفا هو الدراهم فاسم العدد وهو
الالف بمعنى المعدود كالرزق هنا بمعنى المرزوق
وقدم البيان منه على المبين ففيه تمثيل من
جهتين قال الخفاجي فيما ذكر من المثال المراد
ان عنده من المال معين هو الف درهم وقد
انفقه لا ان عنده اكثر من ذلك الا انه انفق
منه الفا فانه على هذا تكون من تبعيضية ولذا
ناقشه بعضهم في المثال وان كان مثله غير
مسموع من المحصلين وهكذا اذا كانت الثمرات
للاستغراق فان المراد بها الجم الكثير كما اشار اليه
في الكشاف وقال عصام من تحمل التبعيض فالمراد
بهذا القول في مقام اريد بالدراهم مفهومة هي
الف حتى يصح شاهدا للتبيين انتهى قلت وفي
المثال اشارة الى ان اللام في الثمرات للعهد قال
السفي في تفسيره ثم الالف واللام في الثمرات للتعريف
وله وجوه احدها تعريف الجنس وهو لتعميم
الكل والثاني انه لتعريف المعهود وهو ما تعارفوه
من الثمرات والثالث لتعريف المعهود وهو
ما تعارفوه من الثمرات والثالث لتعريف المعهود
وهو الثمار المخرجة من الجنة قال النبي صلى الله
عليه وسلم لما اهبط ادم عليه السلام علمه الله صنعة
كل شيء وزوده من ثمار الجنة فثماركم هذه من ثمار الجنة
الا ان ثمار الجنة لا تتغير وقال السفاقسي ويلزم من
زيادة واستبعدت زيادتها لدخولها على معرفة
في كلام موجب ولا يجوز ذلك الا عند الاخفش ولانه

يلزم

من السماء فسلكه ينابيع في الارض وانما ماء الارض
هو ماء المطر الذي تعاقب لا ينبت ولا يروي
والفاء في قوله فاخرج به للتعقيب بلا تراخ في
الاخراج بماء السماء سواء كان ذلك الماء ماء مطر
او ماء بئر او عين او نهر فان الكل ماء السماء
كما لا يخفى ولا يختص التعقيب وعدم التراخي
بماء السماء حتى يكون ماء النهار والعيون والبئار
غير هاهنا كما لا يخفى او من الثانية للتبيين اي بيان
الجنس ولما ورد ان يقال ان التبيين يستدعي
ذكر ما يحتاج الى البيان وههنا ليس شيء من
ذلك دفعه بقوله ورزقا منصوب على انه
مفعول به لاخرج بمعنى الشيء المرزوق كالخلق
بمعنى المخلوق وكونه بمعنى المرزوق عام فيحتاج
الى بيان انه من اي جنس هو قدم عليه ما بينه
وللاصل فاخرج به رزقا من الثمرات قال الخفاجي
والمرزوق هنا هو الثمرات ولكم صفته وقد كان
من الثمرات صفة رزقا فلما قدم صار حالا على
القاعدة في امثاله وهي ان صفة النكرة اذا قدمت
عليها اعربت حالا واعربت النكرة بحسب العوامل
الا انه تقدم فيه البيان على المبين وقد اختلف
النحاة فيه فجوزه الزمخشري وتبعه كثير من النحاة
والمفسرين ومنعه صاحب الدر المصون وغيره
وقال ان من ابتدائية سميت بيانية باعتبار
ما ولي المعنى وبه صرح بعض اهل العربية ومن
التي للبيان لا تكون الا مستقرا حالا او صفة
وقد تكون خبرا وقال في مغني ابن هشام في معاني
من احدها ابتداء الغاية وهو الغالب عليها

ومونثه ويقال انه مذهب سيبويه وذهب
اليه ابن السراج وعليه قول حسان رضي الله عنه
لنا الجفنات الغر يلمعن في الضحى واسيافنا يقطرن من نجدة دما
ويحكي ان النابغة لما سمع البيت قال لحسان
قللت جفانك وسيوفك وذهب جماعة الى ان
جمعي السلامة كثرة وقالوا لم يثبت النقل عن
النابغة وقيل مشترك بين القليل والكثير وهذا
اصح من حيث السماع قال ابن الانباري كل اسم
مونث يجمع بالالف والتاء فهو جمع قلة نحو
الهندات والزينبات وربما كان للكثير وانشد
بيت حسان وقال ابن خروف جمعا السلامة
مشتركان بين القليل والكثير ويؤيد هذا القول
قوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات
المراد ايام التشريق وهي قليل وقال تعالى
كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من
قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات وهذه
كثرة وقيل اسم الجنس وهو ما بين واحده
وجمعه الهاء وكذلك اسم الجمع نحو قوم ورهط
من جموع القلة وبعضهم يسقط فعلة من جموع
القلة لانها لا تنقاس ولا توجد الا في الفاظ
قليلة نحو غلمة وصبية وفتية وهذا كله اذا
كان الاسم ثلاثيا وله صيغة الجمعين واما اذا
كان زايدا على الثلاثة نحو دراهم ودنانير
او ثلاثيا وليس له الا جمع واحد نحو اسباب
وكتب فجمعه مشترك بين القليل والكثير لان
صيغته قد استعملت في الجمعين استعمالا
واحدا ولا نص انه حقيقة في احدهما مجاز في

يلزم ان تكون جمع الثمرات مرة قالنا وانما ساغ يقال
ساغ يسوغ سوغا من باب قال سهل مدخله في
الحلق ومن هنا قيل ساغ فعل الشيء بمعنى لا باحة
كذا في المصباح الثمرات بصيغة جمع المونث السالم
هذا جواب عما يقال ان لفظ الثمرات لكونه
جمع السلامة من صيغ جموع القلة كافعل وافعال
وافعلة وفعلة والحال ان الموضع يوضع جمع
الكثرة مثل الثمار والتمر لكثرة الثمار المخرجة
بها والمراد جمع القلة موضوع لان يطلق على
العشرة وما دونها وجمع الكثرة لا يطلق بالحقيقة
الا على ما فوق العشرة ذكره شيخي زاده وقال
الخفاجي جمع السلامة المذكر والمونث للقلة
والمعنى هنا ليس عليها فلم لم يقل الثمار او التمر
اما كون الثمار جمع كثرة فظاهر واما التمر فاسم
جنس جمعي وهو مختلف فيه هل هو للكثرة او للقلة
او مشترك وما ذكر على تقدير انه يكون للكثرة
واما جمع التصحيح فاختلف فيه ايضا على الوجوه
الثلاثة والمشهور المنصور انه موضوع للقلة
وحكاية لنا الجفنات الغر تويده ولذا زاد ابن
الرباح الاشبيلي على قوله

بافعُلٍ وبافعال وافعِلةٍ ٭ وفِعْلةٍ يعرف الادنى من العدد

قوله

وسالم الجمع ايضا اخذ معها ٭ وذلك الحكم فاحفظها ولا تزد

وقال في المصباح للجمع قسمان جمع قلة وجمع كثرة
فجمع القلة قبل خمسة ابنية جمعت اربعة منها
في قولهم بافعل وبافعال وافعلة وفعلة يعرف
ادنى من العدد والخامس جمع السلامة مذكره

سميت كلمة لشدة ارتباط كلماتها بعضها ببعض
وصيرورتها كاجزاء الكلمة الواحدة ولما كانت
الثمرات جمعا للثمرة التي يراد بها الجماعة
من الثمرة كانت الثمرات مشتملة على افراد
كل فرد منها ثمار فكانت الثمرات وان كانت
جمع قلة اكثر وابلغ في الدلالة على الكثرة من
نحو الثمر والثمار وكما قيل من المساواة ذكره
شيخي زاده وقال ابن حميد وتلخيص الجواب
ان مفرد الثمرات الثمرة التي يراد بها الثمار
فالثمرات مشتملة على افراد كل فرد منها ثمار
فاذن تفيد الثمرات ما لا تفيده الثمار هذا
ما قالوا في تحقيق الجواب واقول فيه نظر
وهو ان الثمار كثرة مفرد ثمرة وهو جنس
مشتمل على ثمار كثيرة ايضا فافاد جمع الكثرة
من الكثرة ما لا تفيده الثمرات لاحاطته كل
جنس مما يسمى ثمرا بخلاف الثمرات فان احاد
جمع القلة الجموع التي ما دون العشرة ولا يتناول
ما فوقها بلا قرينة علم ان الثمرات جمع ثمرة
والثمرة واحدة من جنس الثمرات التي للوحدة
فاذن الثمر لكونه جنسا اكثر من ثمرة وكذا جمعه
اكثر من جمعها سواء كان جمع قلة او كثرة انتهى
قلت نعم احاد جمع القلة الجموع التي هي
ما دون العشرة لا الكثرة كما قدمناه عن
المصباح نعم عشرة اجناس ولكن ليس المراد
بها اجناسا مخصوصة متشخصة بل المراد اجناس
شتا يعتبر في كل جنس يقال له ثمرة وان لم يكن
شاملا للاجناس كلها دفعة واحدة فهو شامل

لها

الا حق ولا وجه لترجيح احد الجانبين من غير
مرجح فوجب القول بالاشتراك ولان اللفظ
اذا اطلق فيما له جمع واحد نحو درهم وثوب
توقف الذهن في حمله على القليل والكثير
حتى يحسن السؤال عن القلة والكثرة وهذا
من علامات الحقيقة ولو كان حقيقة في
احدهما مجازا في الاخر لتبادر الذهن الى
الحقيقة عند الاطلاق ثم جمع القلة من ثلاثة
الى عشرة وجمع الكثرة من احد عشر الى ما فوقه
لانه اراد بالثمرة التي هي واحدة الثمرات
في قوله تعالى من الثمرات جماعة الثمرة اي
اتراد جنسها التي في قولك ادركت ثمرة بستانه
فان الثمرات وان كان جمع ثمرة التي هي بناء
الوحدة الا ان الوحدة قد تكون حقيقة شخصية
وقد تكون اعتبارية عرضية فان كل شيء وان
كان كثيرا في نفسه فله وحدة بوجه ما و واحد
لفظ الثمرات هنا ليس لفظ ثمرة الذي يراد
به الواحد الشخص من جنس الثمر بل ما يطلق
على الثمار المستكثرة التي عرضت لها الوحدة
باعتبار ما كوحدة المالك والبستان الذي
تنبت هي فيه والحائط الذي احاط باشجارها
والهيئة الاجتماعية التي عرضت لها ولاشجارها
كما يطلق لفظ الكلمة على القصيدة التي نظمها
شاعر واحد من كلمات منتظمة على بحر واحد
وقافية واحدة وهيئة مخصوصة ويقال كلمة
الحويدرة للقصيدة التي نظمها حادرة الذبياني
تصغير الحادرة للتعظيم والتهويل وقصيدة

وان كان جمع قلة فواحده ثمره شاملة لثمرات
لافرد من افراد الثمر ونظيره قولهم كلمة ٥
الجويدرة لقصيدته المشهورة فهو من ايقاع
المفرد موقع الجمع ثم جمعه جمع قلة فان قيل
كان يحصل هذا بالثمار الذي هو جمع كثرة فيقال
هذا سوال دوري لحصول المقصود بكل
من اللفظين وحاصل ما قالوه برمته انه مع كونه
جمع قلة يفيد كثرة الكثر من جمع الكثرة او مثلها
وقد قيل عليه ان الشمول في ثمره بستانه
انما فهم من الاضافة الاستغراقية لان المضاف
ولا اضافة فيما نحن فيه فالاضافة جعلت
وحدة المحل او المالك كالوحدة الحقيقية فلا
بد من اعتبار امر يصير به واحدا وهو اما
بجعله صنفا او نوعا او جنسا من الثمار وليس
فيه ما يجعله واحدا غير هذا فان كان فعليهم
البيان حتى ينظر فيه انتهى قلت في بيان
وجه الوحدة انها باشارة قوله تعالى فاخرج
به لان اخراج الله تعالى للثمرات وحدة فاعل
يعم الثمرات كلها كوحدة المحل ووحدة المالك
اذ لا يخرج الثمرات الا الله تعالى فهي وحدة
الفاعل نظير وحدة المحل ووحدة المالك وهي
التي جعلت للثمرات وحدة انفعالية عن فاعل
واحد فكان قوله تعالى فاخرج به من
الثمرات حيث كان الذي اخرج واحدا لا يتصور
تعدده وهو الفاعل الحقيقي نظير وحدة البستان
ووحدة مالكه في قولهم ادركت ثمرة بستانك
فالاضافة اقتضت وحدة المحل وهو البستان

ووحدة

لها بطريق البدل على معنى ان كل عشرة من
الاجناس يقال لها ثمرات حتى يستوعب جميع
الاجناس ولا يبقى منها جنس حتى يشمله واما كثرة
مفرد ثمرة التي تفيدها لفظ الثمار فانها
مقصورة على افادة الافراد دون التعرض
الى كون تلك الافراد اجناسا مختلفة فبثمرات
الذي هو جمع القلة من الفايدة ما ليس في
ثمار الذي هو جمع الكثرة مع مساواته له في
شمول الافراد كلها كما ذكرنا فلا نظر في تحقيق
الجواب واما قوله والثمرة واحدة من جنس
الثمرات التاء للوحدة فانه لا يلزم ان
يراد الوحدة الشخصية فهي بمعنى الوحدة
الجنسية الشاملة لافراد كل جنس فتساوي الثمر
ولهذا يقال ادركت ثمرة بستانه كما قاله
المصنف وقال الخفاجي فالثمرات جمع ثمرة
اريد بها الكثرة كالثمار لا الوحدة الحقيقية
اذ التاء فيها للوحدة الاعتبارية فان كل شيء
وان كثر فله وحدة بوجه ما وليس واحد
الثمرات ثمرة بمعنى واحد شخصي من جنس
الثمر بل ثمار كثيرة عرضت لها وحدة باعتبار
ما كوحدة المالك فانها اذا تلاحقت واجتمعت
يطلق عليها ثمرة فالكثرة المستفادة من الثمرات
اكثر من الكثرة المستفادة من الثمار ولا اقل
من المساواة وعلى هذا الثمرة التي في قولهم
ادركت ثمرة بستانه هي في ذلك القول
جنس شامل للانواع الموجودة في ذلك البستان
وقال ابن الصايغ في تقريره الثمرات

العموم وكذلك قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات
والمومنين والمومنات والقانتين والقانتات
والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات
والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات
والصايمين والصايمات والحافظين فروجهم
والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات
اعد الله لهم مغفرة واجرا عظيما ومثل ذلك كثير
في القران والسنة وليس المراد جمع القلة بحيث
لا يجاوز العشرة لان الالف واللام فيه للعموم
فيتناول جميع ذلك ويبطل معنى الجمعية حيث
اشير باللام الى عموم الجنس المستغرق للافراد
ولهذا قال المصنف مشيرا الى ذلك لانه اراد
بالثمرة ولم يقل بالثمرات لبطلان معنى
الجمع بارادة الجنس كما لا يخفى وسيشير اليه
المصنف ويويده اي يويد كون المراد بالثمرة
جماعة الثمرة لا الثمرة المفردة قراءة من قراهنا
وهي قراءة محمد بن السميقع من الثمرة رزقا لكم
على التوحيد اي وحدة الثمرة قال الخفاجي
ووجه التاييد انه ليس المراد بها ثمرة واحدة
من غير شبهة فهي واقعة على جماعة الثمار
اولات للجموع اي جمع القلة وجمع الكثرة يتعاور
التعاور من قولهم تعاور القوم كذا واعتوروه
اذا تداولوه وتناولوه فاخذه هذا مرة وهذا
اخرى ذكره الخفاجي وقال في المصباح تعاوروا
الشي واعتوروه تداولوه بعضهم اي للجموع موقع
اي موضع وقوع يقال موقع الغيث موضعه
الذي يقع فيه كذا في المصباح بعض اخر قال

الخفاجي

و وحدة المالك وهو كاف الخطاب من حيث
اللفظ كما اقتضت اضافة الثمرات في المعنى
وحدة فاعلها الذي لا فاعل لها غيره فكان التقدير
لخرجت ثمرات الفاعل لها غيره فافاد جمع القلة
وهو ثمرات جمع ثمرة بالوحدة النوعية الجنسية
ما لا يفيده جمع الكثرة الذي هو ثمار الذي
واحده ثمرة بالوحدة الحقيقية وهو زيادة
معنى الاجناس على مطلق الافراد فاذا اريد
هذا المعنى تأدى بالجمعان وهذا كله ما دام
معنى الجمع باقيا في الثمرات قال ابن الكمال
واللام لتعريف الجنس وانما جمع لاختلاف
انواعه ثم ان جمع التصحيح انما يكون للقلة اذا لم
يعرف باللام وقال السفاقسي ان ال في الثمرات
للعموم فتفيد الثمرات ما تفيده الثمار ومن ثم
رد على من نقد على حسان في قوله
لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى ٥ واسيافنا يقطرن من نجدة دما
بان الاول معرفة بال فيعم والثاني ايضا
مضاف فيعم وعلى ان ال للعموم يلتحق بها جمع
القلة بجمع الكثرة وقال السمين ولا حاجة تدعو
الى ما ذكر لان جمع السلامة المحلى بال التي للعموم
يقع للكثرة فلا فرق اذا بين الثمرات والثمار
ولذلك رد المحققون قول من رد على حسان
ابن ثابت قالوا كان ينبغي ان يقول لنا الجفان
وسيوفنا لانه امدح وليس بصحيح انتهى ويؤيد
ذلك ما في القرآن من قوله تعالى قد افلح المؤمنون
فانه جمع مذكر سالم وهو جمع قلة من ثلاثة الى
عشرة لكن لما دخلت عليه الالف واللام افادت

لم جمعان وضع احدهما موضع الاخر بل يقال فيه
انه هنا جمع قلة او كثرة قال ابن السراج من الجموع
ما يستعمل في غير بابه ومنها ما نقتصر به على
بناء القليل في القليل والكثير ومنها ما يستغني
فيه بالكثير عن القليل فالذي يستغني ببناء
الاقل عن الاكثر نجده كثيرا كقوله تعالى كم تركوا
من جنات وعيون فان الثمرات جمع قلة وقع
موقع جمع الكثرة كجنات في قوله تعالى كم تركوا
من جنات وعيون فانه جمع قلة وهو ظاهر
وقد استعمل في معنى جمع الكثرة ويدل عليه
امران احدهما كم التكثيرية فانها قرينة دالة
على ان المراد بالجنات معنى جمع الكثرة والثاني
الجمع بين المتنافيين وهما الكثرة والقلة والثاني
لفظ عيون وهو جمع كثرة فالمناسب ان يراد
بالجنات معنى جمع الكثرة ايضا ولو كانت دالة
على معنى القلة لكان المناسب ان يقال واعين
على لفظ القلة وقوله تعالى ثلاثة قروء جمع قرء
قال في المصباح القرء بالفتح واقتصر عليه الجزافي
وبالضم ايضا وجمعه اقراء مثل قفل واقفال
وقرؤ مثل برج وبروج واقرء مثل رکن واركان
وجعل صاحب المجمل والبارع المضموم جمعا
للمفتوح وفيه نظر لانه يقال قرء واحد ولو كان
المضموم جمعا امتنع وصفه بالوحدة ولان المضموم
اذا اطلق لا يفهم منه الجمع ولانهم حكوا المفتوح
مصدرا موكدا وهو لا يثنى ولا يجمع فيقال قرأت
المراة تقرأ قرءا والوجه تخريجه على القواعد
المطردة وهو ان يجعل المضموم اسما للمفتوح

كالغسل

الخفاجي والمراد انه يقع كل منهما في موقع الاخر
فيكون جمع القلة للكثرة وجمع الكثرة القلة وهذا
فيما اذا لم يكن للفظ الا جمع واحد وظاهر كلامهم
فيه انه حقيقة واما اذا كان له جمعان
او جموع فلا يقع احدهما موقع الاخر منكرا الا مجازا
وقال في المصباح كما قدمناه وهذا كله اذا كان
الاسم ثلاثيا وله صيغة الجمعين واما اذا كان
زائدا على الثلاثة نحو دراهم ودنانير او ثلاثيا
وليس له الا جمع واحد نحو اسباب وكتب فجمعه
مشترك بين القليل والكثير لان صيغته قد
استعملت في الجمعين استعمالا واحدا ولا نص
انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر ولا وجه
لترجيح احد الجانبين من غير مرجح فوجب
التوقف بالاشتراك ولان اللفظ اذا اطلق
فيما له جمع واحد نحو دراهم وابواب توقف
الذهن في حمله على القليل والكثير حتى يحسن
السوال عن القلة والكثرة وهذا من علامات
الحقيقة ولو كان حقيقة في احدهما مجازا في
الاخر لتبادر الذهن الى الحقيقة عند الاطلاق
وقد نصوا على ذلك على سبيل التمثيل فقالوا وبجمع
فِعْل على افعل نحو رِجْل يجمع على ارجل ويكون
للقليل والكثير وقد يجيء افعال في الكثرة قالوا
قتب واقتاب ورسن وارسان والمراد انه قد
يستعمل في الكثرة كما استعمل في القلة واما اذا كان
له جمعان نحو فلس وفلوس فهنا يحسن ان
يقال وضع احد الجمعين موضع الاخر واما ما له
جمع واحد فلا يحسن ان يقال فيه ذلك اذ ليس

وكنا للحايض التي استمر بها الدم والنفسا لايقال
لها ذلك وقوله تعالى يتربصن بانفسهن ثلاثة
قروء اي ثلاثة دخول من الطهر في الحيض
وقوله عليه الصلاة والسلام اقعدي عن الصلاة
ايام قرائك اي ايام حيضك فانما هو كقول
القايل افعل كذا ايام ورود فلان وورود
انما يكون في ساعة وان كان ينبغي الايام وقول اهل اللغة
ان القرء من قرأ اذا جمع فاريد انهم اعتبروا الجمع
بين زمن الطهر وبين زمن الحيض حسب
ما ذكرت لاجتماع الدم في الرحم وقال شيخي
زاده وقد يقع ايضا جمع الكثرة موضع جمع القلة
لان مميز الثلاثة لا يكون الا جمع قلة وقال في
المصباح والاستغناء بالكثير عن القليل نحو ثلاثة
شيوع وثلاثة قروء قال وفعل بفتح الفاء وسكون
العين اذا جاوز العشرة فانه يجئ على فعول
نحو نسر ونسور والمضاعف مثله قالوا صك
وصكوك وبنات الواو والياء كذلك قالوا دلي
ودلِيّ وفي كلام بعضهم ما يدل على ان جمع الكثرة
اذا وقع تمييزا للعدد نحو خمسة فلوس وثلاثة
قروء على بابه وانه ليس من وضع احد الجمعين
موضع الاخر بل التقدير خمسة من هذا الجنس وثلاثة
من قروء ونحو ذلك والجمع يكون في الاعيان كالزيدين
وفي اسماء الاجناس اذا اختلفت انواعها كالارطاب
والاعناب والالبان واللحوم لان الجنس لا يجمع
في الحقيقة وانما تجمع اصنافه وفي المعاني المختلفة
كالعلوم والظنون وقال الرضي واعلم انه اذا الحق
ياء للاسم الابناء جمع القلة كارجل في الرجل وادرع

في

كالغسل والغسل والقرح والقرح والجرح والجرح
وما اشبهه ويطلق على الحيض والطهر لانه للانتقال
من حال الى حال ويقال انه للطهر لانه من قرأت
الماء في الحوض اذا جمعته وذلك ان المرأة الطاهر
كان الدم اجتمع في بدنها واستمر ويقال اقرأت
اذا حاضت واذا طهرت فهي مقرئ واما ثلاثة
قروء فقال الاصمعي هذه الاضافة على غير قياس
والقياس ثلاثة اقراء لانه جمع قلة مثل ثلاثة
افلس ولا يقال ثلاثة افلوس ولا ثلاثة رجال
وقال النحويون هو على التاويل والتقدير
ثلاثة اقراء من قروء لان العدد يضاف الى
مميزه وهو من ثلاثة الى عشرة قليل والمميز
والمميز فلا يميز القليل بالكثير قال بعضهم
ويحتمل عندي ان يكون قد وضع احد الجمعين
موضع الاخر اتساعا لفهم المعنى وذهب بعضهم
الى ان مميز الثلاثة الى العشرة يجوز يكون
جمع كثرة من غير تاويل فيقال خمسة كلاب
وستة عبيد ولا يجب عند هذا القايل ان يقال
خمسة اكلب ولا ستة اعبد وقال الراغب قرأت
المراة رأت الدم واقرأت صارت ذات قرء وقرأت
الجارية ابتدأت بالقرء والقرء في الحقيقة
اسم للدخول في الحيض عن طهر ولما كان اسما
جامعا للامرين الطهر والحيض المتعقب له اطلق
على كل واحد منهما لان كل اسم موضوع لمعنيين
مما يطلق على كل واحد منهما بانفراده وليس القرء
اسما للطهر مجردا ولا للحيض مجردا بدلالة ان
الطاهر التي لم تر الدم لا يقال لها ذات قرء

الواسع وقصر لما قصر انتهي قلت يريد بقوله
ومن خصه بالثاني اي خص بطلان الجمع وشمول
القلة والكثرة بدخول اللام للاستغراق المولي
خرو وابن تجيد وليس في كلامهما تضييق للواسع
ولا قصر على معنى الاستغراق فان من ذكر
شيا لا يكون مانعا لما سواه قال خرو في
قول المصنف خرجت عن حد القلة بسبب
ارادة الاستغراق المناسب للمقام وليس في كلامه
تخصيص كما ترى وكذلك في عبارة ابن تجيد
وهي قوله خرجت عن حد القلة لا فادته
من الكثرة ما افاده المعرف المستغرق باللام
لان الجمع المحلى باللام الاستغراقي لتناوله
الاحاد لا يخرج عن حوزة شموله كل واحد من
الاحاد لي اخره بل لو كان في هذه العبارة
قصر كان انسب فان الاستغراق للافراد مراد
هنا في التمرات بخلاف معنى الجنسية من دون
استغراق فانه يدل على فرد واحد غير معين
وليس مرادا هنا كما لا يخفى خصوصا وقد قال في
مرآة الاصول ان الاصل هو العهد ثم الاستغراق
ثم الجنس ولا منافي للمخلف الا عند تعذر الاصل
ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار
انه للاستغراق لا للجنس وان المعنى لا تدركه
كل بصيرة وهو سلب العموم لا يدركه شيء من الابصار
فيكون عموم السلب انتهي وهنا في التمرات الامر
كذلك فالقصر على الاستغراق هو الانسب بالمقام
وقال الخفاجي والنكتة في العدول عن الظاهر
المكشوف اذ لم يقل من الثمار للايماء الى ان ما

برز

في الذراع فهو اذن مشترك بين القلة والكثرة وكذا
ان لم يأت للاسم الا نبات جمع الكثرة كرجال
في رجل وكذا كل جمع تكسير للرباعي الاصلي حروفه
نحو جعافر وكرمان لا يجمع الا جمعه كما جادل ومصانع
وقد يستعار احدهما للاخر مع وجود ذلك الاخر
ايضا كقوله تعالى ثلاثة قروء وجودا قراء
اولانها اي الثمرات لما كانت محلاة باللام للجنس
في مقام المبالغة خرجت عن حد القلة وذلك
لان الفرق بين جمع القلة والكثرة مختص بحال
التنكير واما في حال التعريف فكل جمع للكثرة
ذكره عصام وبيانه ان الفرق بين جمعي القلة
والكثرة بما اشتهر من كون احدهما موضوعا
للعشرة وما دونها والاخر لما فوقها انما هو اذا كانا
منكرين واذا عرفا بلام الجنس في مقام المبالغة
فكل واحد منهما للاستغراق بلا فرق فيخرج جميع
القلة عن حد القلة بسبب ارادة الاستغراق
المناسب للمقام ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي
هذا اشارة لما تقرر في كتب الاصول والعربية
من ان اللام اذا لم تكن للعهد ودخلت
على الجموع ابطلت جمعيتها حتى تناولت القلة
والكثرة والواحد من غير فرق سواء كانت
جنسية او استغراقية ومن خصه بالثاني وقال
المحلى باللام الاستغراقية لتناوله الاحاد لا يخرج
عن حوزة شمول كل واحد من الاحاد بخلاف
المعرى عنها فانه قد يخرج عنه استغراقه واحد
واثنان فيصدق ان يقال لا رجال في الدار
وفيها رجل او رجلان بخلاف لا رجل فقد ضيق

مصدرا انتهى وعكسه بان يكون رزقا مصدرا ويكون
لكم صفة للمصدر اي رزقا كائنا لكم وان يكون
رزقا بمعنى المرزوق ويكون لكم نائبا الفاعل
له وفي تفسير النسفي رزقا لكم اي طعاما لكم وقيل
قوتا وقيل غذاء وهي متقاربة وجملته ان
الله تعالى تعرف اليهم بذكر ما منّ به عليهم
من خلق السما لهم سقفا مرفوعا وانشا الارض
لهم فراشا موضوعا واخرج النبات لهم بالمطر
رزقا مجموعا ويقال احتقبهم من منة الامثال
بان هيأ لهم ما لا بد منه وكان فيهم السما
غطاء والارض وطاء والمباحات رزقا والطاعة
حرفة والعبادة شغلا والذكر مونسا والرب
كافيا وقال الامام ابو منصور دلت الاية
ان المقصود في خلق السما والارض وانزال
المار واخراج الثمرات وانواع المنافع بنو ادم
وهم الممتحنون فيها فانه قال جعل لكم وسخر لكم
ما في السموات وما في الارض وسخر لكم الليل
والنهار وسخر لكم الفلك وفي كثير من الايات
اضاف ذلك كله الينا ثم جعل بلطفه منافع
السما متصلة بمنافع الارض على بعد ما بينهما فلا
تخرج الارض شيا الا بما ينزل من السما من الما
ليعلم ان منشيهما واحد لانه لو كان منشئ هذا
غير الاخر لم تتصل منافع هذا بمنافع الاخر على
بعد ما بينهما وتوهم خلاف احدهما الاخر فاذا
كان كذلك دل ان منشيهما واحد لا شريك له وقال
ابن عطية وانطلق اسم الرزق على ما يخرج من
الثمرات قبل التملك اي هي معدة ان تصح الانتفاع

بها

برز في رياض الوجود بفيض مياه الجود كالقليل
بالنسبة لثمار الجنة ولما ادخر في ممالك الغيب
وقال شيخي زاده قال الامام الرازي فان
قيل الثمر المخرج بماء السماء كثير فلم قيل الثمرات
دون الثمر او الثمار الجواب تنبيها على قلة
ثمار الدنيا واستحقارا بتعظيم امر الاخرة فيتعلق
بواجب الحذف اذا اريد به اي بقوله رزقا
المرزوق فانه مصدر بمعنى اسم المفعول
كالخلق بمعنى المخلوق قال تعالى هذا خلق
الله اي مخلوق الله بدليل فاروني ماذا
خلق الذين من دونه اي مخلوق خالق سواه
تعالى ولان الرؤية لا تقع على المصدر لانه
فعل الله تعالى وهو قديم ومفعول له اي
من اجله وهو ما يذكر علة لوقوع الفعل ان اريد
به المصدر من حيث هو مصدر كانه قال تعالى
على هذا رزقا اياكم قال الخفاجي يعني اذا اريد
بالرزق المصدر كانت الكاف في لكم مفعولا به
واللام تقوية لتعدي المصدر واليه اشار
بقوله رزقا اياكم فحذف اللام وفصل الضمير
تنبيها على زيادتها ومفعولنه ولولاه كان انتصا لا
في محل الاتصال وهو قبيح وان اريد به المرزوق
فلكم صفة له متعلقة بمقدر وقال ابن عقيل
بعد ما ذكره عن ابي حيان لا يمتنع عكس هذا وقال
ابو حيان واحتمل رزقا ان يكون كاللحمن فينتصب
على الحال وان يكون مصدرا فيكون مفعولا
من اجله ولكم في موضع الصفة ان كان رزقا
بمعنى المرزوق وفي موضع المفعول ان كان

اي علي الامر بالعبادة من عطف الانشا على الانشا
قال الخفاجي عن الكشاف اي اعبدوا فلا تجعلوا
له اندادا لان اصل العبادة واساسها التوحيد
وان لا يجعل له ند ولا شريك واختلف اكثر اح
فيه وهل هو بعينه ما ذكره المصنف على انه
تخصيص له كما هو دأبه او لا فذهب ابن الصايغ
الى اتحادهما وقال انه عطف نهي على امر
للاشتراك في الطلب وهو من عطف المسبب
على السبب وفيه نظر فالفا، عاطفة جملة على
جملة ولا ناهية والفعل مجزوم بها لسقوط نونه
انتهى قلت ولعل وجه النظر ان العبادة
تتناول التوحيد وان الجزء لا يعطف على
الكل بالفا واذا عطف كان بالواو او حتى نحو
قدم الحجاج حتى المشاة كما اشار اليه الخفاجي
وذكر قبله قال في هواشي الرازي بعد ذكر ودة
نحو ما تقدم وفيه نظر لانه اذا كانت اصل العبا
واساسها التوحيد فاعبدوا اما بمعنى وافلا يترتب
عليه قوله فلا تجعلوا الى اخره فالشي لا يترتب
على نفسه او مغايره لان التوحيد اصل تتفرع عليه
العبادة فالامر بالعكس او نفي اي لا نافية والفعل
منصوب باضمار ان بفتح الهمزة وسكون النون
جواب له اي لقوله اعبدوا لانه امر قال
الخفاجي وهو على هذا نفي منصوب باضمار ان
في جواب الامر كقولك زرني فاكرمك وقد قيل
عليه انه ليس بشي لان شرطه كون الاول سببا
للثاني والعبادة لا تكون سببا للتوحيد الذي
هو مبناها واصلها ولذا لم يتعرض له الزمخشري

ولم

بها فهي رزق مرد بهذه الآية بعض الناس قول
المعتزلة ان الرزق ما يصح تملكه وليس الحرام برزق
فلا تجعلوا اي تصيروا واجاز ابو البقاء ان
يكون بمعنى تسموا ذكره السمين لله متعلق
بتجعلوا اندادا جمع ند وياتي ببيانه
قال النسفي قال ابن عباس والحسن رضي الله
عنهم اي لا تصفوا لله امثالا وشركاء في ملكه
وفي بعض الالفاظ اعدالا واشكالا وقال
مجاهد وعكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما
لا تتخذوا على غير الله تعالى وتوكلوا على الله
وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال لا
تقولوا لولا فلان لاصابني كذا ولولا كلبنا
ينبح على الباب لسرق متاعنا وعن النبي
صلى الله عليه وسلم اياكم ولو فانه من كلام
المنافقين قالوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما
قتلوا وقال ابن الجوزي في زاد المسير ههنا
قولان احدهما الاصنام قاله ابن زيد والثاني
رجال كانوا يطيعونهم في معصية الله تعالى
قاله السدي متعلق اي قوله تعالى فلا تجعلوا
اراد بالتعليق مطلق الارتباط المتناول للارتباط
المعطوف والمعطوف عليه وارتباط الجواب
بما يجاب به عنه سواء كان جواب الامر او جواب
ما يشبه به من النهي وهو النفي وارتباط الخبر بالمبتدا
ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي المراد بالتعلق
التعلق المعنوي كالعطف وغيره فهو مجرد ارتباط
بينهما باعبد واي قوله تعالى يا ايها الناس
اعبد واربكم على انه نهي بلا الناهية معطوف عليه

كما في قوله تعالى اعبدوا الله ولا تشركوا به فيه
ان المقامات متفاوتة فليكن القصد هنا الى
النهي عن الشرك بعد العبادة لانه يحبطها لان
اصل العبادة واساسها هو التوحيد والتي لا يكون
ولا يبقى بدون اصله وافادة النهي عنها اشراك
حال العبادة بطريق الاولى لانه اذا كان الشرك
محبطا لما قبله من العبادة فكيف يجتمع مع العبادة
وفي قوله اعبدوا الله ولا تشركوا به القصد الى
النهي عن الشرك مطلقا وقال شيخي زاده ووجه
التحقيق الشريف كون قوله فلا تجعلوا متعلقا
باعبدوا ليكون نهيا متفرعا على مضمون ذلك
الامر لانهيا معطوفا عليه كانه قيل اذا استحق ربكم
الذي خلقكم العبادة منكم وكنتم مامورين بها فلا
تشركوا به احدا لتكون عبادتكم مبنية على ما هو
اصل العبادة واساسها اعني توحيده تعالى وان لا تجعلوا
له اندادا صلا ثم قال وقيل هو نهي معطوف على
الامر وهو قوله اعبدوا وردبان الاولى حينئذ
العطف بالواو وقد مناجوابه وقد يقال الفاء انما
هي للترتيب في الذكر والاستماع لا للترتيب في الزمان
فانه تعالى لما امرهم بالعبادة واراد بيان ان
الانتهاء عن الاشراك شرط لكونها معتبرة مقبولة
عطف النهي عن الاشراك على الامر بالعبادة بالفاء
لان شرائط كون الشيء معتبرا انما يعتبر بعد ذكر
ذلك الشيء كما ان ذم الشيء ومدحه انما يذكر بعد
جري ذكره كقوله تعالى بعد ذكر الجنة فنعم اجر
العاملين وبعد ذكر جهنم فبئس مثوى المتكبرين
وكذا تفصيل الشيء انما يذكر بعد ذكر الاجمال

وتفسيره

ولم يرتض به شراحه والمنصوب في الجواب
منصوب باذ مقدرة فهو مصدر تاو بلا معطوف
على مصدر متصيد مما قبله هو سبب له فتقديره
فيما ذكر هبكن منكن زيارة فاكرام مني بسببها وقس
عليه الاية في التاويل واجيب عما اورده الشراح
بان المراد بكونه جواب الامر مشابهته له وحمل
الشيء على ما يشبهه واعطاوه حكمه كثير وقال
الرضي ان النصب في قوله كن فيكون في قراءة ابن
عمر و لتشبيهه بجواب الامر لوقوعه بعده وان
لم يكن جوابا معنى وقيل العبادة سبب لنفي
الاشراك الذي تنافيه ولا تجتمع معه وقيل صحة
العبادة سبب للعلم بالتوحيد فلتكن السببية بهذا
الاعتبار ونحوه قال وهذا كله تكلف تابأه قواعد
العربية فلا ينبغي تنزيل المحذ عليه
فالحق ان يقال ان الاية تضمنت عبادة رب
موصوف بما يجعله كالمشاهد من خلقه لهم ولاصولهم
عروق الثري وابداع جميع الكائنات العظيمة
والتفضل بافاضة النعم الجسيمة فدلت عليه
دلالة عرفتهم به كما اشار اليه المصنف فيما تقدم
بقوله والاية تدل الى اخره فمحصلها عبدوا
الله الذي عرفتموه معرفة لامرية فيها ولاشك
في ان العبادة والمعرفة سبب لعدم الاشراك
فان من عرف الله لا يسوي به سواه ولذا ذيلها
بقوله وانتم تعلمون فمن عنده علم الكتاب
عرف الفرق بين هذه الاية وقوله اعبدوا
الله ولا تشركوا به وقال عصام في قول المصنف
نهي معطوف عليه يقال فالمناسب ولا تجعلوا

بجوابين فقوله تعالى ولا تطرد الذين يدعون
ربهم جوابه فتكون من الظالمين وقوله ما عليك
من حسابهم من شيء فتطردهم جملة متوسطة بين
الشرط والجزاء ويجوز ان يكون فتكون عطفا على
تطرد على ان نصب بجملوا نصب بالرفع خبرات
او بالنصب مفعول مطلق نصب بالمصدر كقولك
عجبت من ضربك ضرب الامير وحذف تنوينه لالاضافته
الى فاطلع اي مثل نصب قوله تعالى فاطلع فرأى قراءة
النصب وهي قراءة حفص برواية عن عاصم كما ذكره الخفاجي وذلك في قوله تعالى لعلي
ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع منصوبا
بان مضمرة الحاقا لها اي للعدالتي للترجي
بالاشياء الستة المتفق عليها وهي الامر والنهي
والنفي والاستفهام والتمني والعرض لا شتراكها
اي الاشياء الستة مع لعل في انها غير موجبة بفتح
الجيم ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي بكسر الجيم
وفتحها اي مضمون ما بعدها لم يقع وتحققه في
المستقبل غير معلوم فموجبة من الايجاب بمعنى
الاثبات ويقابله السلب وقال شيخي زاده والكلام
الموجب هو ما لا يكون فيه نفي ولا نهي ولا استفهام
وغير الموجب بخلاف ذلك اي يكون فيه احد ذلك
كذا فسرهما النحاة في بحث المستثنى والظاهر
ان المراد بغير الموجب ههنا اعم مما ذكروه وهو
الكلام الذي لا يوجب له اي لا يوقع ولا يثبت
فيه ما تضمنته من النسبة اما بان لا تكون تلك
النسبة خبرية بل انشائية او تكون خبرية ولكن
لا يكون الحكم فيه بالايجاب والايقاع وعلى التقديرين

يصدق

وتغييره بذكر بعد جري الابهام وقال الخفاجي
واعلم انهم اختلفوا في هذه الفاء فذهب الكوفيون
الى انها جزائية في جواب شرط تضمنه ما قبلها
وذهب البصريون الى انها عاطفة واختار
الرضي انها متمحضة للسببية وانما صرف ما بعده
عن الرفع الى النصب للتنصيص على ذلك اي
على السببية وعبارة الرضي هي قوله وانما
صرفوا ما بعد فاء السببية من الرفع الى النصب
لانهم قصدوا التنصيص على كونها سببية لان
المضارع المرتفع بلا قرينة مخلصة للحال او
الاستقبال ظاهر في معنى الحال فكان لو
ابقوه على رفعه ظاهرا في الحال ويسبق الى الذهن
من تقدم الجمل ان الفاء لعطف الحال عليها
فالصرف الى النصب نبه في الظاهر على ان
الفاء ليس لعطف الجملة على الجملة لان المضارع
المنصوب مفرد وخلص المضارع للاستقبال
اللائق بالجزائية كما في المنصوب بعد اذن
فكان فيه شيئان رفع جانب كون الفاء للعطف
وتقوية كونه للجزاء فيكون ما بعد الفاء اذن
مبتدا محذوف الخبر وجوبا كما في اذن سواء
لان فاء السببية يجب دخولها على الجمل او متعلق
بلعل في قوله تعالى لعلكم تتقون فيكون
الذي جعل لكم الى اخره مفعول تتقون كما
قدمناه ولم يذكره المصنف لانه اعراب مردود
بايهام انه غير ربهم الذي خلقهم والفصل بين لعل
والفاء بالاجنبي الذي هو صفة او مدح لما قبل
لعل جائز قال الرضي ولا يجاب الشيء الواحد

لان استعمال هذه الصيغة فيما هو فاعل حقيقة
اغلب كالضارب والقاتل وكذا الكلام في النهي
فان نحو قولك اللهم لا تؤاخذني عني في اصطلاح
النحاة وان كان دعاء في الحقيقة وقال الخفاجي
فيما ذكروه من معنى لعل والحاقها بليت هذا كله
تعسف نشأ من التزام ما لا يلزم وذلك لان
نجم الائمة الرضي قال كغيره من سائر النحاة ان
اهل العربية انما اشترطوا في نصب ما بعد فاء
السببية تقدم احد هذه الاشيا لانها غير حاصلة
المصادر فتكون كالشرط الذي ليس بمتحقق
الوجود ويكون ما بعد الفاء لجزائها ومن علمت
ان وجهه عندهم انما هو عدم تحقق الوقوع في
حال الحكم لا استحالته لعدم صحته في الامر
المطلوب الذي هو اعظم اقسامه كما هنا وهذا
متحقق في الترجي والتمني الا ان التمني اقوى
منه لرسوخه في العدم واشهر فلذا نصب جواب
لعل الا ان منهم من جعلها ملحقة بليت كالزمخشري
وابن هشام لانها التمني والترجي من وادٍ واحدٍ
ومنهم من جعلها من ذلك الباب لانه لا يختص
فيما ذكر كابن مالك في التسهيل تبعا للفراء فلا
حاجة لما ادعوه من الاوجوبا والمعنى على
ان لا ناهية والجملة معطوفة بالفاء على جملة
اعبدوا والفعل مجزوم بلا الناهية وعلى
ان لا نافية والفعل منصوب بان مضمرة وجوبا
لا مرا وجواب الترجي بلعل والفاء لسببية
العبادة لعدم الشرك ظاهرا فان من يعبد الله
لا يعبد معه غيره ولسببية ترجي التقوى

لعدم

يصدق عليه انه غير موجب وايجاب النسبة وايقاعها
لكونه من لوازم الكلام الخبري لا يتصور في
الانشاء فلا يكون الكلام المشتمل على كلمة لعل او شيء
من الاشياء الستة موجبا بهذا المعنى وقال الرضي
في نواصب المضارع والفاء بشرطين احدهما
السببية والثاني ان يكون قبلها امر او نهي او نفي
او استفهام او تمني او عرض ذكر الاشياء الستة وترك
التحضيض قال تعالى لولا انزل عليه ملك
فيكون معه نذيرا ولولا ارسلت الينا رسولا
فنتبع ايا تك وترك الترجي قال تعالى لعله
يزكى او يذكر فتنفعه الذكرى على قراءة النصب
وقال تعالى لعلي ابلغ الاسباب ثم قال
فاطلع على قراءة حفص واما الدعاء فهو داخل في
باب الامر والنهي عند النحاة لا عند الاصوليين
وذلك لان النحاة يسمون بالامر كلما يصح ان يطلب
به الفعل من الفاعل المخاطب بحذف حرف المضارعة
سواء طلب به الفعل على سبيل الاستعلاء وهو
المسمى امرا عند الاصوليين نحو قولك اضرب على
وجه الاستعلاء او طلب به الفعل على وجه الخضوع
من الله تعالى وهو الدعاء نحو اللهم ارحم او من
غيره وهو الشفاعة او لم يطلب به الفعل بل
كان اما على الاباحة نحو كلوا واشربوا او للتهديد
نحو اعملوا ما شئتم او غير ذلك من محامل هذه
الصيغة وانما سمي النحاة جميع ذلك امرا لان
استعمال هذه الصيغة في طلب الفعل على
طريق الاستعلاء وهو الامر حقيقة اغلب واكثر
وذلك كما سموا نحو المايت والعاتق اسم الفاعل

وهذه الحروف في ذلك ليست داخلة على الجزاء
نفسه واما هنا فهي داخلة على الجزاء فالجزم به
في جواب الامر ليس بمعروف ولهذا عدل عنه
المصنف الا اذا كانت الفاء صلة وهو بعيد ولا شاهد
له وقال الرضي اعلم ان كل ما يجاب بالفا فينتصب
المضارع بعد الفاء يصح ان يجاب بمضارع مجزوم
الا النفي وقال وانما لم ينتصب الفعل في جواب
كل ما فيه معنى الامر بعد الفا بل وجب النصب
بصريح الامر والنهي انتهى ومقتضاه ان الفاء اذا
وجدت في الجواب وجب النصب ولا يجوز الجزم
حينئذ في جواب الامر كما في هذه الاية ولهذا قالوا
اذا سقطت الفاء جزم المضارع فعند وجودها
لا يجوز جزمه قال ابن هشام في شرح قطره فان
سقطت الفاء بعد الطلب وقصد الجزاء جزم
قال اذا تقدم لنا لفظ دال على امر او نهي او
استفهام او غير ذلك من انواع الطلب وجاء
بعده فعل مضارع مجرد من الفاء وقصد به الجزا
فانه يكون مجزوما بذلك الطلب له اي لله
تعالى انداداً جمع ند بالكسر قال في المصباح الند
بالكسر المثل ولا يكون الند الا مخالفا والجمع انداد
مثل حمل واحمال وقال الخفاجي في معنى جمع الانداد
اي لا تجعلوا له شيأ من جنس الانداد كما سيأتي
فلا يتوهم ان المناسب عدم ند واحد لا انداد لانه
يجتمع مع جمع الند والندين واصله لحصام قال
فان قلت المناسب بحكم ان تجعلوا لتقوى سبب
عدم الجعل ندا اذ عدم الجعل انداد يجتمع مع الجعل
ندا بل ندين ايضا قلت ذكر الانداد للتنبيه على ما

لعدم الشرك ايضا والترجي من الله تعالى محقق
الوقوع فهو بمنزلة الامر فالمعنى في هذه الوجوه
الثلاثة يرجع الى قوله ان تتقوا لا تجعلوا قال الرضي
والامر والنهي وسائر الاشيا الثمانية مشابهة للشرط
في عدم ثبوت مدلولها فهي مقوية لمعنى السببية
في الفا واما الجزم فهو نص في السببية فلم يضعف
معناها معه وقال عصام جعل لا تجعلوا انفيا
منصوبا وذكر في بيان معناه ما يفيد كونه
مجزوما لكنه قصد به حاصل المعنى واظهار السببية
التي هي شرط التقدير الناصب وقال الخفاجي
ولو جعله مجزوما في جواب الامر جاز ايضا
اذ لا مانع منه فتدبر انتهى قلت هي عبارة
عصام قال ولا يخفى انه يجوز جعله نفيا مجزوما
في جواب الامر ولا مانع من اعتباره النهي فتكون
حينئذ نافية والتقدير ان تعبدوا الله لا تجعلوا
لكن تكون الفا حينئذ صلة ويجوز الرفع وليس
بموجود قال الرضي وتقول بعد الجزا سوا كان
الشرط ظاهرا او مقدرا نحو انت تاتني اتكرمك فاحدثك
واتني اتكرمك فاحدثك بجزم ما بعد الفا على العطف
ورفعه على القطع ونصبه على ان الفا للسببية
مع ضعف الاخير وكذا ما جاء بعد جواب الشرط
الذي فيه الفا نحو قوله تعالى من يضلل الله فلا
هادي له ويذرهم فرفع رفعا وجزما ولا منع
في العربية من النصب واذا عطف ثم على
الجزا جاز الجزم والرفع دون النصب قال تعالى
وان تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا امثالكم
وقال وان تقاتلوهم يولوكم الادبار ثم لا ينصرون

هو حيث قال هو الذي حفكم بهذه الايات لانه
في بيان المعني لا تقدير الكلام وفيه اشارة
الى معني الاختصاص لانه استيناف باعادة صفة
من استوفت منه الحديث وكان سايلا حين
سمع قوله اعبدوا ربكم سائلا مالنا نخصه بالعبادة
وان لا نشرك به شيا فقيل لانه هو الذي حفكم
بهذه الايات العظيمة والدلايل الباهرة على انه
اي ان لا تجعلوا تهيب بلا الناهية وقع ذلك الذي
خبرا عن المبتدا علي تاويل مقول فيه لا تجعلوا
اي مستحق لان يقال فيه ذلك لانه وقع قول
ومقول قبله كما لا يخفي وهذا تاويل مشهور
في كل انشاء وقع في موقع الخبر ذكره الخفاجي
والفاء زايدة في الخبر للسببية اي مشعرة
بالسببية ادخلت بانيا للمفعول اي الفاعليه
اي على الخبر لتضمن المبتدا وهو قوله الذي
جعل لكم معنى الشرط اي من جعل لكم كذا وكذا
فلا تجعلوا والشرط سبب للجزاء وفيه اشارة
الى ان قوله لله من وضع الظاهر موضع المضمر
للتصريح بان المحكوم عليه في هذه الجملة
الاسمية هو الله المنفرد بصفات الكمال
المنزه عن الشركاء والامثال ذكره شيخ زاده
وقال سبحانه في جعله الجملة مستانفة مركبة
من مبتدا هو قوله الذي جعل لكم وخبره قوله
فلا تجعلوا علي تاويل مقول فيه ذلك فيه
ركاكة لا تخفي على من له ذوق سليم وطبع
مستقيم على ان المناسب حينيذ ان يقال
فلا تجعلوا له انداد المهم الا ان يقال وضع

المظهر

هم فيه او للاشعار بان التجاوز الى الند كالتجاوز
الى الانداد لان دعوى الند لا يقتصر على الواحد
لانه اذا جوز مساواة غير الواجب للواجب فالمساواة
كثير انتهى قلت المناسب هنا الوجه الاول وفي
جمع الانداد دون افراده لان المشركين في الواقع
جاعلون انداد الا انداد واحدا ويؤيده ان الواقع في
القرآن بصيغة الجمع في مواضع قال تعالى هنا
فلا تجعلوا لله انداد وقال تعالى ومن الناس
من يتخذ من دون الله انداد وقال تعالى
انكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين
وتجعلون له انداد وبابت الكلام على الندا و
تعلق بالذي جعل لكم الارض فراشا ان استانفت به
اي بالذي جعل يعني ان رفعت قوله تعالى
الذي جعل على الابتدا ذكره شيخي زاده وقال
الخفاجي او بالذي جعل عطف على قوله باعبدوا
او على قوله بلعلكم اي متعلق بالذي ان جعلته
مبتدا وجملة فلا تجعلوا خبره كما صرح به بقوله
على انه نهي لما اخره فالاستيناف بالمعنى اللغوي
اي جعله مبتدا او بالمعنى الاصطلاحي لان الاستيناف
بسببه وليس بهذا المعنى ما في الكشاف من قوله
او بالذي جعل لكم اذا رفعته على الابتدا اي
هو الذي حقكم بهذه الايات العظيمة والدلائل
النيرة الشاهدة بالوحدانية فلا تتخذوا له
شريكا لان معناه انه جعل الذي مرفوعا مدحا
على انه خبر مبتدا محذوف والنهي مترتب على
ما تتضمنه هذه الجملة وقال الطيبي والوجه
الثالث غير مخالف لقوله وان زاد فيه لفظة

ان يكون كذا معناه يندب ندبا موكدا لا يحسن تركه
واستعمال ماضيه مهجور وقد عدوا ينبغي من
الافعال التي لا تتصرف فلا يقال انبغى وقيل
في توجيهه ان انبغي مطاوع بغي ولا يستعمل
انفعل في المطاوعة الا اذا كان فيه علاج
وانفعال مثل كسرته فانكسر وكما لا يقال طلبته
فانطلب وقصدته فانقصد لا يقال بغيته
فانبغى لانه لا علاج فيه واجازه بعضهم وحكي
عن الكسائي انه سمعه من العرب وما ينبغي
ان يكون كذا اي ما يستقيم او ما يحسن ان لا يشرك
بالتنا للمفعول به فان الشرك ظلم عظيم والند
بكسر النون المثل وجمعه انداد كالنديد وجمعه
ندداء والنديدة وجمعها نداييد وهي ند فلانة
ولا تقل ند فلان كذا في القاموس المناوي بضم
الميم وكسر الواو اسم فاعل من ناواه والمراد به
المعادي واصله من النوي وهو البعد فكني به
او تجوز به عن المعاداة لان العدو يتباعد من
عدوه ويهوي بعده ومفارقته ولما فسرا هل
اللغة الند بالمثل كما قاله ابن فضالة وفسره
ابو عبيد بالضد حتى جعله بعضهم من الاضداد
اشار العلامة في الكشاف الى اتحادهما وانه
مثل مخصوص فمنهم من اطلق ومنهم من قيد وفي
كتاب العين الند ما كان مثلا اكثى الذي يضاده
في امور ويقال ند وند يد وند يدة واجازوا
في انداد ان يكون جمعا لند يد او ند كيتيم وايتام
وعدل واعدال وقال الراغب ند الشيء ما
يشاركه في جوهره وذلك ضرب من المماثلة

فان

المظهر موضع المضمر لنكتة هي الاشعار بالمانع
عن الجعل المذهب والتنبيه على علة النهي وقال
الخفاجي وتقديم لله يجوز ان يكون للحصر كما يفيده
تقديم بعض المعمولات على بعض وحقها التاخير
لان عدم الند مخصوص به تعالى اذ ما من شئ
سواه الا وله نظير وند وقيل لانه خبر ونكرة
في الاصل لانه التقديم فاجري على اصله
وفيه نظر واصل الكلام لعصام قال وفي
تقديم لله على انداد ان انداد في الاصل مبتدا
فلا بد من تقديم الخبر الظرف لتصحيحه والتقديم
للحصر والمعنى على حصر نفي الجعل على الله بان
لا يكون ذلك النفي لغيره تعالى لانه لو كان
غيره بحيث لا ند له لكان هو الله تعالى اذ من
لا ند له ليس الا الله تعالى والمعنى على هذا الوجه
المذكور من حفكم بالحاء المهملة والفاء قال
الطيبي حفوا به واحتفوا طافوا وهم حافون
به وحففته بالناس جعلتهم حافين به وفي نسخة
كما قال الخفاجي من خصكم بالصاد المهملة اي
خص نوع البشر بما ذكر وهو تولد بهذه الاشارة
مؤذنة بالظهور وكمال الحضور النعم جمع نعمة
الجسام من جسم الشئ جسامة وزان ضخم ضخامة
وجسم جسما من باب نصر عظم فهو جسيم وجمعه
جسام ذكره في المصباح والايات جمع اية وهي
العلامة الدالة على وجوده تعالى وكمال قدرته
العظام جمع عظيمة من عظم الشئ عظما وزان
عنب وعظامة ايضا بالفتح فهو عظيم كذا في المصباح
ينبغي اي ينبغين عليكم قال في المصباح ينبغي

انها الهة قادرة على مشاركته تعالى فقيل لهم
ذلك على سبيل التهكم وكما تهكم بلفظ التشريع
عليهم بان جعلوا الذادا كثيرة لايصلح ان يكون
له ند فقط قال جرير الشاعر المشهور
اتيما تجعلون الي ندا ۞ وما تيم لذي حسب نديد ۞
هذا بيت من قصيدة لجرير المذكور مطلعها
عفا الثران بعدك فالوهيد ۞ ولايبقى لجدتك جديد ۞
وقوله اتيما الهمزة للاستفهام وتيما مفعول
تجعلون مقدم عليه وتيم قبيلة معروفة والند
لغة في الند كما ذكرنا وقال الخفاجي الجعل
التصيير القولي او الاعتقادي وضمنه معنى
الضم فعداه بالي كما قيل والظاهر انه لاحاجة
اليه فانه يتعدى بها كثيرا لما فيه من معنى الرجوع
كما قال تعالى الا الى الله تصير الامور اي
اتجعلون احدا من تيم وهي قبيلة معروفة
مثلا لي مبارزا معاديا وما منهم من هو نديد ومثل
لذي حسب فكيف بمثلي وانا المعروف بنباهة
الحسب وتنوين حسب للتنكير وقيل للتعظيم
وقيل الى حال من تيما او ندا واستدل بالبيت
على ان الند المعادي وما في الكشف من انه اراد انه
كذا في اصل وضع اللغة والا فالاستعمال قد يخالفه
والبيت ان كان شاهدا لكونه بمعنى المثل مطلقا
فظاهر والا فلا دلالة فيه على المعاداة ليس
بشيء لان تيما غير قبيلته وما بين قبايل العرب
والمتهاجين منهم من العداوة اظهر من ان يخفى
على مثله ولاحاجة الى تفسير المعادي بمن ذلك
شانه حتى يرجع الى مطلق المثل من ند اي الند

مشتق

فان المثل يقال في اي مشاركة كانت وكل ند
مثل وليس كل مثل ندا وهو من ندا اذا نفر وقرئ
يوم التنادي يوم يند بعضهم من بعض نحو يوم
يفر المرء فالند يقال في المشارك في الجوهرية
فقط والمثل عام يشارك في القدر والمساحة
والشبه فيما يشارك في الكيفية فقط والشكل فيما
يشارك في الكمية فقط والمثل عام في جميع ذلك
ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده في المناوي
هو المعادي المخالف من ناواه اي عاداه واصله
الهمز لانه من النوء وهو النهوض والقيام يقال
ناويت الرجل اي عاديته ومعناه ناهضته للعدا وة
فالمماثلة الاتحاد في الماهية النوعية والمناواة
المعارضة والمخالفة في الافعال وقيل الند
المثل والكفو اي المماثل في الاوصاف من غير ان
يعتبر بينهما المقاومة والمنازعة وفي تفسير
الكواشي اندادا اي امثالا تعبدونهم كعبادته
تعالى وزعم بعضهم انه لا يقال ندا الا للمثل
المخالف المناوي والند ايضا الضد فهو
من الاضداد والله تعالى منزه عنهما وقال الامام
الرازي الند مثل المنازع وناددت الرجل نافرته
من ندا البعير يند ندا وندادا وندودا نفر وذهب
على وجهه شاردا كان كل واحد من الندين يناد
صاحبه اي ينافره ويعانده فان قيل انهم لم يقولوا
ان الاصنام التي يعبدونها تنازع الله وانما
يعبدونها لاعتقادهم انها شفعاء عند الله تعالى
فكيف يصح تسميتها ندا لله تعالى قلنا لما عبدوها
وسموها الهة شبهت حالهم حال من يعتقد

هو ذو باس اي شدة وقوة قال الشاعر
فخير نحن عند الباس منكم ٭ اذا الداعي المثوب
قال يا لا الله تعالى اذا نزل بهم وتخصهم
اي تعطيهم ما اي شيا او الشي الذي لم يرده الله
تعالي لهم من خير عندهم مما يريدونه هم
لانفسهم من الحوايج والمصالح والاغراض النفسانية
فتهلكهم بتشديد الكاف من التهلكم وهو الاستهزا
كالاهكومة والطعن المتدارك والغضب الشديد
كذا في القاموس بهم اي بالمشركين المذكورين
كما قال تعالي الله يستهزئ بهم وقال تعالي
يسخر الله منهم اي عاملهم معاملة من يفعل ذلك
وشنع بتشديد النون عليهم اي علي المشركين
يقال شنع عليه الامر نسبه الي الشناعة مصدر
قولك شنع الشي بالضم شناعة فهو شنيع
والجمع شُنُع مثل بريد وبُرُد كذا في المصباح بان
جعلوا بيان ما شنع عليهم به انداد اي اصناما
الهة جعلوها امثالا له في الالوهية وسموها الهة
كما هو الله جل وعلا لمن يمتنع عقلا وشرعا ان يكون
له ند اي مثل يشابهه في ذاته او صفاته وذلك
التهكم والتشنيع هو قوله تعالي هنا فلا تجعلوا
لله انداد الاية قال شيخي زاده قوله فتهكم
يشعر بان هناك استعارة تهكمية وهي الاستعارة
التي استعملت في ضد معناها الحقيقي او نقيضه
بناء علي تنزيل التضاد او التناقض منزلة
التناسب للتحقير والازدراء كما استعيرت البشارة
لضدها الذي هو الانذار في قوله تعالي فبشرهم
بعذاب اليم وليس هناك تهكمية اصطلاحية

شتق من قولهم ند البعير يند قال في المصباح
ند البعير ندا من باب ضرب ونداد ا بالكسر وندودا
ندودا اذا نفر وذهب شاردا على وجهه ونادت
الرجل اذا خالفته فلم تطعه قال في القاموس
ناددته خالفته خص بالمخالف المماثل في الذات
كما خص بالبنا للمفعول فيهما المساوي بالمماثل في
القدر يقال ساواه اذا ماثله في مقداره
وتسميه ما يعبده المشركون بالله تعالى من دون
الله تعالى اندادا فقوله تسمية مبتدا خبره
قوله لانهم لما تركوا الى اخر ما يأتي وما حرف
نفي زعموا اي المشركون انها اي الاندادتساوي
تعالى في ذاته العلية وفي صفاته الحسنى
السنية ولا زعموا انها اي الاندادتخالفه تعالى
في افعاله اصلا يعني انهم اصنام ليست اندادا
لله تعالى لا حقيقة وهو ظاهر ولا بحسب اعتقادهم
لانها وسايل مقربة اليه تعالى في اعتقادهم
لا اندادمقاومة الا انه تعالى سماها اندادا
بحسب زعمهم على سبيل الاستعارة التمثيلية
ذكره شيخي زاده لانهم اي المشركين وهذا خبر المبتدا
لما تركوا عبادته اي الله تعالى وعدلوا الى
عبادتها اي الاندادوسموها اي تلك الاندادآلهة
جمع اله حتى قالوا وما نحن بتاركي الهتنا
عن قولك شابهت حالهم هذه حال من يعتقد
انها ذوات جمع ذات مثله تعالى واجبة
الوجود بالذات كما انه تعالى واجب الوجود
بالذات قادرة تلك الاندادعلى ان تدفع عنهم
باس اي شدة وقوة قال في المصباح يقال

د هم

عنك معنى ثم توسع فيه فاستعمل المطلق المثل
كما في قوله ليس لله ضد ولا ند فانه لنفي ما يسد مسده
وما ينافيه وهم انما يعتقدون ان الهتهم تناسبه
تعالى وتقرب اليه كما قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا
الى الله زلفى الا انهم لتمام حمقهم نسبوا لبعضها
النبوة المقتضية لتمام المشاكلة فان استعير
الضد من معناه الاول وهو المعادي المبعد للالهة
المقربة عندهم كانت من استعارة احد الضدين
للاخر لان التضاد اعم من الوضعي كالتبشير
للانذار في بشرهم بعذاب اليم او قما هو بحسب
اللاك ازم المرادة بلا وضع لها كالاسد للجبان
وحاتم للبخيل وان نظر الى الثاني وانه بمعنى المثل
مطلقا لم يكن بينهما تضاد فيكون من استعارة
احد المتشابهين للاخر بدون تضادٍ منزل
منزلة التناسب فيكون التهكم فيه غير اصطلاحي
لانها بحسب احوالهم وافعالهم مماثلة له تعالى
في العبادة لا بحسب الذات وسائر الوجوه الا انهم
لما جعلوها مثلا وخصوها بالعبادة دونه وهذه
خطة شنعاء وصفة حمقاء في ذكرها ما يستلزم
تجهيلهم والتهكم بهم فتكون استعارة تهكمية
قصد بها علاقة المشابهة الحقيقية التهكم وهذا
معنى غير ما اصطلحوا عليه فالقول بانه غير
متجه ولهذا اي لقصد التشنيع والتهكم قال موحد
الجاهلية الذين كانوا قبل انتشار دعوة النبي
صلى الله عليه وسلم ويقال لهم كما في القاموس
الجاهلية الجهلاء توكيدا لهم زيد بن عمرو بن نفيل
بنون وفاء ولام مصغر علم لجده ونفيل هذا

اذ ليس فيها استعارة احد الضدين للاخر بل هناك
استعارة احدى الحالتين المتشابهتين بالاخرى
فهي استعارة تمثيلية كما اشار اليه بذكر مشابهة
حالهم بحال من يعتقد و يقول انها انداد له
تعالى لكن المقصود منها التهكم بهم بتنزيلهم منزلة
من شابهت حالهم بحال من يعتقد ذلك
وقول المصنف وشنع عليهم عطف تفسير لقوله
فتهكم بهم لانهما ينبئان عن استفظاع الحال
واحتقار الشان الا ان اصل الاستفظاع حاصل
من اختيار لفظ الندعي لفظ المثل والشبه
ونحوهما من حيث انه ينبئ عن تشبيه حالهم
بحال من يعتقد ان الاصنام قادرة على مخالفة
الله تعالى ومضادته فلما ذكر بلفظ الجمع وهو
الانداد حصل زيادة التشنيع من حيث انه ينبئ
عن انهم جعلوا انداد الممن يمتنع ان يكون له
ند واحد فضلا عن الانداد وقال ابن مجد القرض
لدفع ما اراد الله ومنع ما لم يرده اشارة الى معنى
المخالفة المعتبرة في مفهوم الند فانه تعالى كما
تهكم بهم بلفظ الند شنع عليهم بان جعلوا انداد
كثيرة لمن لا يصح له ند واحد قط كما تهكم به باثبات
الند بولغ فيه بان اوثر لفظ الجمع بمعنى لم يكتفوا
بذلك الفعل الشنيع حتى ضموا اليه ما زادت
به الشناعة عليهم فيكون من باب ايهام المقال
المذكور في علم البديع نحو قول الشاعر كانه علم
في راسه نار وقال الخفاجي التحقيق ان الند
كما سمعته انفا بحسب اللغة ليس النظير مطلقا
بل نظيرك الذي يخالفك وينافرك و يتباعد

لله شريكا يساويه في وجوب الوجود والقدرة
والعلم وسائر الصفات المختصة بالالوهية
وهذا مما لم يوجد الى الآن لكن الثنوية يثبتون
الاهين احدهما حكيم يفعل الخير واكثر والثاني
سفيه يفعل الشر واما المعبود سوى الله تعالى
فقد ذهب اليه فرق كثيرة الفريق الاول
عبدة الكواكب وهم الصابئة فانهم يقولون
ان الله تعالى خلق هذه الكواكب وهذه الكواكب
هي المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا
ان نعبد الكواكب والكواكب هي تعبد الله تعالى
والفريق الثاني الذين يعبدون المسيح عليه السلام
والفريق الثالث عبدة الاوثان واعلم انه لا
دين من اديان الكفر اقدم من دين عباد النار
لانه يروى ان النار لما اكلت قربان هابيل
وعلم قبول قربانه بذلك جاء ابليس لعنه الله الى قابيل
واخبره انها انما اكلت قربان اخيك لانه عبدها
فعبدت النار من ذلك الوقت وقيل ان اقدم
من اديان الكفر اقدم من دين عبدة الاوثان
لان اقدم الانبياء الذين نقل الينا تاريخهم
هو نوح عليه السلام وهو انما جاء بالرد عليهم على
ما اخبر الله تعالى عن قومه في قوله وقالوا
لا تذرن الهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث
ويعوق ونسرا فعلمنا ان هذه المقالة كانت
موجودة قبل نوح عليه السلام وهي باقية الى
الآن والمذهب الذي هذا شأنه يستحيل ان
يكون بحيث يعرف فساده بالضرورة لكن العلم
بان هذا الحجر المنحوت في هذه الساعة ليس

هو

ابن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن
ربيعة اخي لقصي لامه وام زيد هذا الجيداء بنت
خالد الفهيمة وهي امراة جده نفيل ولدت له الخطاب
فهو قرشي اخو عمر لامه وهذا زيد له اشعار
في النهي عن امور الجاهلية منها ما اورده المصنف
وهو بترمته كما ذكره ابن عساكر
اربابا واحدا ام الف رب ادين اذا تقسمت الامور
تركت اللات والعزى جميعا كذلك يفعل الرجل البصير
ومعناه اتتخذ دينا عبادة الف رب من الاصنام
وتقسمت الامور بمعنى تفرقت الاحوال من قسمهم
الدهر فتقسموا اي تفرقوا فهو مبني للفاعل ووقع
في الروايات تُقسمت مجهولا وله وجه ايضا اي
اذا انقسمت الامور وفوض اختيار هذا الامر
الي اختار ربا واحدا ام الف رب اي كيف
اترك ربا واحدا واختار اربابا متعددة وهذا
كقوله تعالى ارباب متفرقون خير ام الله
الواحد القهار والمراد بالالف التكثير لا خصوصية
العدد واللات والعزى صنمان مشهوران
وسياتي بيانهما ان شاء الله تعالى وبعد هذين
البيتين قوله
الم تعلم بان الله افنى رجالا كان شانهم الفجور
وابقى اخرين ببر قوم فيربو منهم الطفل الصغير
وبينا المرء يوتزبات يوما كما يترنح الغصن النضير
كذا ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده قال الامام
المازري في بيان غرض عبدة الاوثان من عبادتها
مع اتفاقهم على انها بمعزل عن الالوهية وخلق
العالم واعلم انه ليس في العالم احد يثبت

عن الانصار اتخذوها اصناما واقبلوا على عبادتها
والخضوع لها قاصدين بتلك العبادات تلك الاجرام
العالية ومتقربين الى اشباحها الغائبة ثم لما طالت
المدة الغوا ذكر الكواكب وتجردوا لعبادة تلك التماثيل
فهولاء في الحقيقة عبدة الكواكب وقالوا انها اصنام
لاحكام كانوا يعينون اوقاتها في السنين المتطاولة
نحو الالف والالفين ويزعمون ان من اتخذ طلسما
في ذلك الوقت على وجه خاص فانه ينتفع به في
احوال مخصوصة نحو السعادة والخصب ودفع
الافات وكانوا اذا اتخذوا ذلك الطلسم عظموه
لاعتقادهم انهم ينتفعون به فلما بالغوا في ذلك
التعظيم صار ذلك كالعبادة ولما طالت مدة ذلك
الفعل نسوا مبدأ الامر فاشتغلوا بعبادتها على
الجهالة باصل الامر ورابعها ان من مات منهم رجل
كثير يعتقدون فيه انه مجاب الدعوة ومقبول
الشفاعة عند الله تعالى اتخذ واصنما على صورته
ويعبدونه على اعتقاد ان ذلك الانسان يكون
شفيعا لهم يوم القيامة عند الله تعالى على ما اخبر
الله عنهم هذه المقالة في قولهم هولاء شفعاؤنا
عند الله تعالى وخامسها لعلهم اتخذوها محاريب
لصلاتهم وطاعاتهم ويتوجهون اليها لا لها كما انا
نسجد الى القبلة لا للقبلة ولما استمرت هذه الحالة
ظن الجهال من القوم انه يحب عبادتها وسادسها
لعلهم كانوا من المجسمة فاعتقدوا جواز حلول
الرب فيها فعبدوها على هذا التاويل فهذه هي
الوجوه التي يمكن ان تكون منشاء لعبادتهم
اياها ولما ثبت بطلان عبادتها بنهي الشرع عنها

ظهر

هو الذي خلقه وخلق السموات والارض علم ضروري
بتخيل اطباق الجمع العظيم عليه فيجب ان يكون
لعبدة الاوثان غرض اخر سوي ذلك والعلما
ذكروا فيه وجوها احدها ما ذكره ابو معشر ان
كثيرا من اهل الصين والهند كانوا يقرون
بالله وملايكته ويعتقدون انه تعالي جسم وان
صورته كاحسن ما يكون من الصور وهكذا حال
الملايكة ايضا في صورهم الحسنة وانهم كلهم قد احتجبوا
عنا بالسماوات الواجب عليهم ان تتعوضوا تما يتبل
انيقه المنظر حسنة المراي علي الهيئة التي كانوا
يعتقدون من صور الاله والملايكة فيتكلفون
علي عبادتها قاصدين به طلب الزلفي لي الله تعالي
والملايكة فان صح ما ذكره ابو معشر فالسبب
في عبادة الاوثان اعتقاد الشبه وثانيها ما
ذكره اكثر العلما وهو ان الناس راوا تغيرات
احوال العالم مربوطة بتغيرات احوال
الكواكب فانه بحسب قرب الشمس وبعدها عن
سمت الراس تحدث الفصول المختلفة والاحوال
المتباينة ثم انهم رصدوا احوال سايرا لكواكب
فاعتقدوا ارتباط السعادة والنحوسة في الدنيا
بكيفية وقوعها في طوالع الناس فلما اعتقدوا
ذلك بالغوا في تعظيمها فمنهم من اعتقد انها اشيا
واجبة الوجود لذواتها وهي التي خلقت هذا
العالم ومنهم من اعتقد انها مخلوقة للاله في الحقيقة
والاخرون اعتقدوا انها هي الوسايط بين الله تعالي
وبين البشر فلاجرم اشتغلوا بعبادتها والخضوع
لها ثم لما راوا الكواكب في اكثر الاوقات مستترة

والسادس وانتم تعلمون انها حجارة سمعته من
الشيخ ابي محمد ابن الخشاب وقال ابن عطية
واختلف المتاولون من المخاطب بهذه الاية
فقالت جماعة من المفسرين المخاطب جميع
المشركين بقوله على هذا وانتم تعلمون يريد
العلم الخاص في انه تعالى خلق وانزل الى
واخرج الزرع ولم تنف الاية الجهالة عن
الكفار وقيل المراد كفار بني اسرائيل والمعنى
تعلمون من الكتب التي عندكم ان الله تعالى
لا ند له وقال ابن فورك يحتمل ان تتناول
الاية المومنين والمعنى لا ترتدوا ايها المومنون
وتجعلوا لله اندادا بعد علمكم الذي هو نفي
الجهل بان الله واحد وهذه الاية تعطي بان
الله تعالى اغنى الانسان بنعمته هذه عن
كل مخلوق فمن احوج نفسه الى بشر مثله بسبب
الحرص والامل والرغبة في زخرف الدنيا فقد
اخذ بطرف من جعل ند عصمنا الله بفضله وقصر
اما لنا عليه وقال ابو حيان في النهر قال
ابن عطية هذه الاية تعطي ان الله تعالى
اغنى الانسان الى آخره كلامه هنا خطاء في
التركيب لان تعطي لا تنوب ان ومعمولاها مناب
مفعولي اعطى بخلاف باب ظن انتهى قلت
نعم ذلك اذا كانت تعطي بمعناها الاصلي
كاعطيت زيدا درهما لان اصل مفعوليها ليس
المبتدا والخبر بخلاف ظن وعلم من افعال
القلوب قال الرضي وافعال القلوب
التي تنصب مفعولين هي على ضربين اما

للظن

ظهر بطلان كون شيء من هذه الوجوه منشأ لعبادتهم
فلا معبود الا الله المنفرد بالعظمة والكبرياء
وانتم الواو للحال وهي الداخلة على الجملة
الاسمية نحو جاء زيد والشمس طالعة وتسمى واو
الابتداء ويقدرها سيبويه والمقدمون بإذ ولا
يريدون انها بمعناها اذ لا يرادف الحرف
الاسم بل انها وما بعدها قيد للفعل السابق كما ان
اذ كذلك ولم يقدرها باذ لانها تدخل على الجمل
الاسمية كذا في مغني ابن هشام تعلمون جملة
من مبتدا وهو انتم ان والتا للخطاب والميم
للجمع وهما حرفا معنى والاولى ان يقال الميم
للزيادة على الواحد لانها تصحب المثنى نحو انتما
الا ان يريد بالجمع ما هو اعم ذكره السفاقسي
والخبر جملة تعلمون من الفعل والفاعل حال
من ضمير فلا تجعلوا وهو الواو والتقدير لا تجعلوا
لله اندادا في حالة اتصافكم بالعلم. وقال
ابن الجوزي في زاد المسير فيه ستة اقوال احدها
وانتم تعلمون انه خلق السما وانزل الماء وفعل
ما شرحه في هذه الايات وهذا المعنى مروي
عن ابن عباس رضي الله عنهما وقتادة ومقاتل
والثاني وانتم تعلمون انه ليس ذلك في كتابكم
التوراة والانجيل روي هذا عن ابن عباس ايضا
رضي الله عنهما وهو مخرج على قول من قال
الخطاب لاهل الكتاب والثالث وانتم تعلمون
انه لا ند له قاله مجاهد والرابع ان العلم ههنا
بمعنى العقل قاله ابن قتيبة الخامس وانتم
تعلمون انه لا يقدر على فعل ما ذكره احد سواه

بقرينة المسند اليه او استعارة تبعية فلاخطاء
في كلامهم ومفعول تعلمون مطرح بصيغة اسم
المفعول المشدد الطاء قال الخفاجي مطرح
افتعال من الطرح بمعنى الرمي والترك وفي
نسخة مطروح اي متروك بالكلية بحيث لا
يكون مقدرا ولا منويا حيث لم يقصد تعلق
الفعل به اصلا بل نزل منزلة اللازم بان
قصد مجرد قيامه بالفاعل واتصافه به ايهاما
للمبالغة في ذلك الاتصاف ذكره شيخي زاده
اي وحالكم انكم من اهل العلم اي اصحابه
ممن قام به والاصل في غير هذا يكون بمعنى
المستحق ذكره الخفاجي والنظر بمعنى الفكر
لا الرؤية البصرية واصابة الراي اي انكم
اصحاب فطنة وذكاء تعرفون دقايق الامور
وغوامض الاحوال تميزون بين الصحيح
والفاسد بتدابيركم الصائبة وانظاركم
الصحيحة وهكذا كانت العرب خصوصا ساكني
الحرم من قريش وكنانة لا يصطلي بنارهم
في استحكام المعرفة بالامور والاحاطة بها وكنانة
قبيلة من مضر وهي كنانة بن خزيمة بن
مدركة بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ولا يصطلي
بناره اي لا تنال ناره لرفعة شانه حتى
يصطلي بها ذكره شيخي زاده فلو تاملتم من
التامل وهو التدبر واعادة النظر مرة بعد
اخرى وهو في الاصل تفعل من الامل وهو
الرجاء ذكره الخفاجي ادنى بمعنى اقل واترب
تامل في هذه القضية الالهية اصطرعقلكم

للظن واما اليقين كحسب وعلم ومن خصائصها
انها اذا ذكر احد مفعوليها ذكر الاخر بخلاف
باب اعطيت ومنها انه يجوز فيها الالغاء اذا
توسطت او تاخرت لاستقلال الجزئين
كلاما بخلاف باب اعطيت واعلم ان حذف
المفعولين معا في باب اعطيت يجوز بلا قرينة
دالة عليها نسيا منسيا تقول فلان يعطي
ويكسو اذ يستفاد من مثله فايدة من دون
المفعولين بخلاف مفعولي باب علمت و
وظننت فانك لا تجد فيها نسيا منسيا لا تقول
علمت او ظننت لعدم الفايدة لان المعلوم
ان الانسان لا يخلو في الاغلب عن علم او ظن
فلا فايدة في ذكرهما من دون المفعولين
واما مع قيام القرينة فلا باس بحذفهما
نحو من يسمع يخل اي يخل سموعه صادقا
وقال ان المفعولين معا بمنزلة اسم واحد
لان مضمونهما معا هو المفعول في الحقيقة
يعني بخلاف مفعولي اعطيت وقال فاعزا
الجزئين اعراب الاسم الواحد وذلك المفعول
الحقيقي ولذلك تدخل على هذين الجزئين
لفظة ان الجاعلة للجزئين في تقدير جزء
واحد ولم تدخل الجزئين اللذين بعد كان
واخواتها وان كانا ايضا بتقدير المفرد كهذين
الجزئين المنصوصين الى اخر ما بسطه من
الكلام في هذا المقام والحاصل ان قول
ابن عطية هنا هذه الاية تعطي اي تشعر
وتفيد لا تعطي على اصل معناها اما مجازا

لكم فلو قال لك في القيامة فعلت هذا كله لكم
فما فعلتم لي فما تقول وقال ابو حيان في النهر
وانتم تعلمون جملة حالية فيها هز لترك الانداد
اي انتم من اهل العلم والتمييز بين الحقائق فلا
تفعلوا فعل اجهل العالم وابعدهم عن الفطنة
وقدر والمفعول تعلمون انواعا من التقادير
والاولى ان يكون متروكا اذ المقصود اثبات
انهم من اولي العلم او المفعول منوي عطف
على قوله مطرح اي اوان مفعول تعلمون مقدر
حذف اختصارا لدلالة القرينة عليه وهو
سوق الكلام لنهيهم عن اثبات الانداد له تعالى
وهو اي المفعول المنوي تقديره وانتم تعلمون
انها اي الانداد لا تماثله تعالى ولا تقدر اي
الانداد على فعل مثل ما يفعله تعالى من الافعال
كقوله تعالى هل من شركائكم من يفعل من ذلكم
من شيء اي يخلق شيأ من الاشياء التي يخلقها
تعالى قال شيخي زاده والتقدير وانتم تعلمون
ان الانداد التي تزعمونها لا تماثله تعالى في ذاته
ولا في شيء من صفات كماله ولا تقدر على مثل ما
يفعله فضلا عن ان تقدر على منازعته بان
تدفع عنهم باس الله تعالى الذي يريد ان
يصيبهم به ويمنعهم بما لم يرد الله بهم من خير
وفي عطف قوله ولا تقدر على قوله ولا تماثله
اشارة الى ان هذا المعطوف داخل ومعتبر
في المفعول المقدر ايضا الا انه لما لم يكن اعتبار
هذا المعطوف ظاهرا مثل ظهور كون المعطوف
عليه معتبرا لظهور دلالة لفظ الانداد عليه

استشهد

برفع عقلكم ونصبه لانه يقال ضره الى كذا واضطره
اذا الجاه اليه وليس له منه بد كما في المصباح الى
اثبات موجد للممكنات اي علموا بالضرورة
وجود صانع منفرد بوجوب الذات بحيث لا
يتصور في العقل عدمه متعال اي منزه مقدس
عن مشابهة المخلوقات يجب توحيده في
ذاته وصفاته لا يليق ان يعبد سواه وقال
النسفي وانتم تعلمون ان الله تعالى هو الذي
خلقكم ومن قبلكم وخلق السما والارض وخلق
الارزاق دون الاصنام فانها لا تضر ولا تنفع
قال تعالى افتعبدون من دون الله ما لا
ينفعكم شيا ولا يضركم قال واصله الله على
علم اي على علم ان الذي اتخذه الاها لا ينفعه
وقيل وانتم تعلمون انه واحد وقيل وانتم
تعلمون وتقرون ان الله هو الذي فعل ذلك
قال تعالى ولين سالتهم من خلق السموات
والارض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله ولين
سالتهم من نزل من السما ما فاحيا به الارض
بعد موتها ليقولن الله وقال ابو منصور وانتم
تعلمون اي انشاد فيكم ما لو تدبرتم وتفكرتم
وتاملتم علمتم انه لا ند له ولا شكل له قال تعالى
وفي انفسكم افلا تبصرون وقيل وانتم تعلمون
بما نزل فيمن اتخذ لله اندادا وقيل اي لا تخدموا
غيره وانتم تعلمون انه لا يستحق الخدمة غيره
ولا ترجوا ولا تخافوا غيره وانتم تعلمون انه لا
نافع ولا ضار ولا معطي ولا مانع غيره والوعظ
الكلي انه قال في الاية جعل لكم وقال رزقا

به قوله فعلي هذا ولعل الحق هذا يعرف بالتامل
فالمقصود اي الظاهر من فحوى الكلام والله اعلم
بمراده منه اي من هذا الحال الذي هو جملة وانتم
تعلمون التوبيخ اي الانكار بمعني ما كان ينبغي
ان يكون كما عصيت ربكما ولا ينبغي ان تكونن
في المستقبل كما مر في التلخيص وشروحه ذكره الخفاجي
وقال في القاموس وبخه توبيخا لامه وعذله
وانبه وهدده وقال في المصباح وبخته توبيخا
لمته على سوء فعله وعنفته وعتبت عليه كلها بمعني
وقال الفارابي عيرته وقال الجوهري التوبيخ
التهديد والتثريب بالثاء المثلثة التعيير والتقبيح
وهو قريب منه ذكره الخفاجي وقال في المصباح
ثرب عليه يثرب من باب ضرب عتب ولام وقال
الخفاجي واختلف في المراد بقوله ذلك فقيل المراد
على تقدير كونه حالا فيشمل الوجهين وفيه مخالفة
للكشاف حيث خص التوبيخ بالاول وقيل المراد
على الوجه الثاني لانه على الاول يمكن ارادة
التوبيخ والتقييد فانه لا يكلف الا من قدر على
النظر وقيل انما قصر على هذا لان التوبيخ في
الاول اظهر وليس فيه احتمال التقييد والزمخشري
لما لم يتعرض للتوبيخ في هذا وتعرض له في الاول
عكس المصنف صنيعه تعريضا بالاعتراض
عليه وانما فرع هذا على الاخير مع ان الحال مقيدة
على اي وجه كان لان العلم على الوجه الاول
مناط التكليف لانه لا يكون الا عند كمال العقل
فكانه قال انتهوا عن الشرك حال وجود اهلية
التكليف فحينئذ يصح معنى مفهوم المخالفة وهو

انه

استشهد على اعتبار المعطوف بقوله تعالى هل
من شركائكم من غاية وقال الزمخشري معنى وانتم تعلمون
هو انكم بكمال عقولكم تعلمون ان هذه الاشياء لا
يصح جعلها انداداً لله تعالى فلا تقولوا ذلك فان
القول القبيح ممن علم قبحه يكون اقبح وقال الخفاجي
ولما كانت المماثلة عامة لجميع وجوه المشابهة عطف
عليه قوله ولا يقدر على مثل ما يفعله لانه المقصود
بالذات واثبته بالاية المذكورة قالوا وعلى ظاهرها
وقيل انها بمعنى اذ الفاصلة لظهور ان المفعول
ليس المجموع ولا الثاني بيان له وسقوطه في
غاية الظهور انتهى قلت هذا قول حر وعبارته
والواو في قوله ولا يقدر بمعنى اذ لظهور ان
المفعول ليس المجموع لاظهور له فان هذا تقدير
المفعول لانفسه فان فعل العلم قد ينصب جملة
من الكلام وجملتين وجملا متعددة مثل علمت
ان زيداً عالم وانه ابن عمرو وانه قدم من سفره
وكذا وكذا وكل ذلك في تاويل مفعول واحد كما لا
يخفى وعلى هذا اي على تقدير ان يكون المفعول
منوياً وقال شيخي زاده اي وعلى تقدير كونه
حالا وان يكون مفعول تعلمون مقدراً انتهى
قلت لا يخفى انه على تقدير كونه حالا هو على كلا
التقديرين والاشارة بهذا الى الوجه الثاني الذي
هو كون المفعول منوياً مقدراً لا غير كما لا يخفى واما
كونه حالا فهو كائن على الوجهين فلا فائدة في
قوله فعلى هذا بالنظر الى كونه حالا وقال شيخان
ويحتمل ان يكون مراده ان الحمل على التوبيخ مخصوص
بكون مفعول يعلمون منوياً لا منسياً كما يشعر

بحيث ينتفي الحكم عند انتفاء ذلك القيد لا مجرد
الارتباط بينهما في التحقيق وهو المراد من قولهم
النحاة الحال مطلقا قيد لعامله ذكره شيخي زاده
وقصره اي الحكم عليه اي على القيد بحيث يكون
المقصود من ربط هذه الجملة الحالية بالحكم السابق
وهو تكليفهم بالانتهاء عن الشرك مقيدا بقيد
علمهم بالمفعول المقدر نظرا الى مفهوم المخالفة
فان الائمة الشافعية يعتبرونه ويجعلونه كالمفهوم
الموافق في اثبات الحكم ويقولون ان قوله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات
فما ملكت ايمانكم مثلا يدل بمفهوم الموافق
على جواز تزوج الامة بشرط عدم الاستطاعة
لنكاح الحرة وبمفهومه المخالف يدل على عدم
جوازه عند انتفاء شرطه بحصول القدرة على
تزوج الحرائر وكذا في هذه الاية ان كان المقصود
من الحال تقييد التكليف بالعلم بالمفعول المقدر
بفهم انكم غير مكلفين بالانتهاء عن الشرك واثبات
الاند له تعالى حال كونكم جاهلين بذلك فلا
تنتهوا عنه في تلك الحال وان وجد اهلية التكليف
فيكم وهو العقل والتمكن في العلم بطريق النظر
وارادة هذا المعنى باطل لما تبين ان التكليف
بالامر والنهي غير مشروط بعلم المكلف بالمامور
به وحسن الاتيان به ولا بعلمه بالنهي عنه ويقبح
ارتكابه ذكره شيخي زاده فان العالم والجاهل
المتمكن من العلم اي القادر على تعلمه احتراز عن
الصبيان والمجانين فانهم لا يقدرون على التعلم
لصغر الصبيان وعدم الادراك فيهم وفي المجانين

المطبقين

انه لا تكليف علينا عند عدم الاهلية بخلاف الوجه
الاخير لان قيد الحكم يعلق العلم بالمفعول
وليس مناط التكليف انما مناط العلم فقط فعلي
هذا لا يفيد التقييد معنى صحيحا بالنظر المفهوم
المخالفة لانه يودي الي انه لا نهي عن اشرك
عند عدم العلم بان الاند اد لا تماثله وهو باطل
وهو مبني علي مذهب الشافعي في المفهوم
وعندنا التقييد علي الوجهين للتوبيخ قال
كانه لما كان التوبيخ معناه كما مر الانكار لما في
الواقع لانه لا ينبغي اشار الزمخشري الي انه
جار في الاول فقط لان ما هم عليه من ديانتهم
بعبادة الاصنام امر منكر منادٍ علي غاية جهلهم
وسخافة عقلهم واما الثاني فمفعوله المقدر
وهو عدم المماثلة او عدم القدرة علي مصنوعا ته
ليس منكرا في نفسه وانما قصد به الزامهم الحجة
او يقال انه اقتصر علي بيان التوبيخ فيه
لانه الراجح عندهم المهم بيانه ويعلم الثاني
بالقياس عليه والمصنف لما راه يؤول اليه
معني جعل التوبيخ مشتركا بينهما توضيحا لما في
الكشاف او بيانا لانه غير متعين واما تخصيصه
بالثاني وجعله مبنيا علي مذهبه في مفهوم المخالفة
فليس بشي لان الاول ليس مجرد العقل والادراك
الذي هو مناط التكليف كما توهموه بل سلامة
الفطرة وغاية الدها والذكا فلو وجد قيدا كما
قالوه كان البليد والغر الاحمق غير مكلف
وهو مما لم يقل به ففساده ظاهر لمن له ادني
بصيرة لا تقييد الحكم اي تعليقه علي القيد

نعله جهلا من قبيل تسمية المسبب باسم السبب
فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار مسبب عن
جهلهم بوصامة عاقبة من ترك العمل الموجب
علما تفيده البراهين القطعية واعتقاد الكافر في
حكم لا يقبل التبديل كعبادة الاوثان مثلا باطل
حتى لا يعطي للكفر حكم الصحة اصلا بوجه واعتقاده
في حكم يقبل التبديل دافع للتعرض لقوله صلى
الله عليه وسلم اتركوهم وما يدينون ودافع للخطاب
في حكم الدنيا لا تخفيفا لهم بل استدراجا ومكرا وزيادة
لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لابتنائه لهم فيها
كان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس
فيثبت بناء على دفع الخطاب تقوم الخمر والضمان
باتلافها وجواز بيعها ونحو ذلك كهبة الخمر والرصية
والتصدق واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير وصح
لهم نكاح فيما بينهم اذا اعتقدوا جوازه فيثبت
به الاحصان حتى ان وطئ في ذلك النكاح ثم اسلم
يكون محصنا وتجب النفقة بذلك النكاح ولا يفسخ
ذلك النكاح ما دام الزوجان كافرين الا برافعتهما
الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا برافعة احدهما
فقط واعلم ان المراد باعتقادهم ليس ما يعتقده
بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز الردة او
القتل بغير سبب فانه لا يكون دافعا للتعرض
بل المراد هو الاعتقاد الذي يتبع المذهب يعتمد على
شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان
نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الوارث
لانه يثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة
ادم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للارث

في

المطبقين سواء في التكليف بالامر والنهي وهو
علة لقوله لا تقييد الحكم يعني عدم ارادة تقييد
الحكم بالحال المذكورة لانه لا فرق في التكليف
الشرعي بين العالم والجاهل المتمكن من العلم
فان التكليف عليهما سواء وليس للجهل بعذر
شرعي فيمن يمكنه التعلم. لكن في الاصول تفصيل
في هذه المسئلة قال خسرو في كتابه مرآة الاصول
شرح مرقاة الوصول الجهل وهو عدم العلم
عما من شانه العلم ان كان مع اعتقاد النقيض
فمركب والا فبسيط وهو اما جهل لا يصلح عذرا
كجهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات
كماله ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم فانه
مكابرة محضة وعناد بحت لوضوح البراهين
القطعية واوردبان الكافر المكابر قد يعرف
الحق كما قال تعالى الذين اتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وانما ينكره جحودا
واستكبارا كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا واجيب
بان معنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر
بالاذعان والقبول ورده بعض الافاضل بان
الاذعان حاصل فيما ذكر لانه قطعي واجاب
عن الايراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه ويجحده
جهل ظاهرا قول فيه بحث لان ترك الاقرار
كالاقرار لساني كما ان الجهل كما يعلم جناني فكيف
يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب
اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاحد غير
معاند واما بتعميمه بجهل المعاند وجعل تسمية

ولم يعلم انهما واجبان عليه لا يجب عليه القضاء
بعد العلم بالوجوب خلافا لزفر لان الخطاب
النازل خفي في حقه فيصير الجهل به عذرا
لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء
الدليل في نفسه وسلم في دارنا لكن لم يبلغه الخطاب
لعدم انتشاره في دارنا كما في قصة اهل قبا فانهم
لما بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلاة استداروا
الى الكعبة فاستحسنه رسول الله صلى الله
عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلاتنا الى بيت
المقدس قبل علمنا بالتحول فانزل الله تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم الى بيت
المقدس وتمامه مفصل هناك ولعل المراد هنا
بان العالم والجاهل المتمكن من العلم سواء في
التكليف من حيث الامر بالايمان والاسلام
والنهي عن الكفر والشرك لا في مطلق التكليف
كما ذكرنا واعلم ان مضمون الايتين اي قوله
تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الى قوله تتقون
فانه اخر الاية كما صرح به القاضي زكريا في كتابه
المقصد في الوقوف والاية الثانية قوله تعالى
الذي جعل لكم الارض فراشا الى قوله فلا تجعلوا
لله اندادا وانتم تعلمون وقال شيخي زاده اراد
بهما قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الى
قوله فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون وقال
الخفاجي المقصود من الايتين قوله تعالى
يا ايها الناس الى هنا هو الامر بعبادة الله تعالى
الدال عليه معنى الاية الاولى يا ايها الناس
اعبدوا ربكم والنهي عن الاشراك به سبحانه

المستفاد

في دينه فلا يثبت سبيله في اعتقادهم لانه لا عبرة
لاعتقاد الذمي في حكم اذا لم يعتمد على شرع وانما
الربا فقد نهوا عنه جواب اشكال يرد عاى
قولهم ان اعتقادهم معتبر في ترك التعرض
فاجاب بوجهين الاول ان ذلك ليس باعتقادهم
وهو فسق في ديانتهم ايضا قال تعالى واخذهم
الربا وقد نهوا عنه واستحلالهم الربا كاستحلالهم
الزنا مع كونه محظورا في الاديان كلها والثاني
ان الربا مستثنى من عهدهم قال صلى الله
عليه وسلم الا من آذى ذميا ليس بيننا وبينهم عهد
فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم في حقه واما جهل
لا يصلح عذرا وهذا الجهد دون الاول كجهل
ذي الهوى كالفلاسفة والمعتزلة بصفات الله
تعالى اي بصحة اطلاقها عليه تعالى وبزيادتها
على الذات وبالاحكام المتعلقة بالآخرة كجهل
المعتزلة بعذاب القبر على ما هو المشهور عنهم
لكن الزاهد صرح بالاتفاق فيه وجهلهم بالرؤية
والشفاعة لاهل الكبائر وعفو ما دون الكفر
وعدم خلود الفساق في النار فان جميع ذلك
مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة
والمعقول ولهذا لم يكن هذا الجهد عذرا لكنه
لما نشأ من التاويل للادلة كان دون جهل
الكافر ولما اظهر الاسلام لرضا المناظرة معه والتزام
فلا يترك على ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع
واما جهد يصلح عذرا كجهل مسلم في دار الحرب
لم يهاجر الينا فان جهله باكثر الشرايع كلها يكون
عذرا حتى لو مكث مدة ولم يصل ولم يصم

فرق بين الفارس والراجل في الحكم بصفة المروية
وضدها او ذكر احدهما نحو القاتل لا يرث
حيث لم يقل وغير القاتل يرث وتخصيص
القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث
يشعر بان علة المنع القتل واما بالغاية نحو لا
تقربوهن حتى يطهرن فالطهارة علة جواز
القربان او الاستثناء نحو الا ان يعفون فالعفو
علة لسقوط المفروض او الشرط نحو مثلا بمثل وان
اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف
الجنس علة لجواز البيع ولا يخفى ان كل ما ذكر يورث
ظن العلية وان لم يفد اليقين بها ثم بين ربوبيته
تعالى لهم بانه تعالى خالقهم وخالق اصولهم
اشارة الى قوله تعالى الذي خلقكم والذين
من قبلكم وهو وصف للرب تعالى مبين له
ومثبت له بطريق البرهان ذكره الخفاجي وخالق
ما يحتاجون اليه في معاشهم اي في تعيشهم
وحياتهم من الرزق والامور الضرورية كالملبس
والمسكن والمأكل والمشرب وهو اشارة الى قوله
تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسما
بناء وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات
رزقا لكم ذكره الخفاجي من المقلة بتشديد اللام
وصيغة اسم الفاعل من اقله اذا حمله وهي
الارض لانهم عليها وهي تحملهم ذكره الخفاجي وقال
شيخي زاده اراد بالمقلة الارض لانها تقل ما عليها
اي ترفعه وتحمله يقال اقله اي رفعه وحمله
والمظلة بتشديد اللام وصيغة اسم الفاعل
ايضا من قولهم اظله اذا جعل عليه ظله وهي

كالسقف

المستفاد من معنى الآية الثانية فلا تجعلوا لله
انداد وادرج النفي في النهي لتقارب معنيهما
وكانه المراد من النفي لانه خبر بمعنى الانشاء
وكانه يعلم بالمقايسة عليه وفي عبارته اشارة
الى ان الامر والنهي صريح فيه ذكره الخفاجي
وقال سيجيء زاده اراد بالنهي عن الامر اكد
به تعالى المعنى الاعم المتناول لصريح النهي
عنه ولمعنى النفي المنصوب باضمار ان والاشارة
بالرفع معطوف على الامر والنهي الى ماهو
العلة اي السبب والمقتضي اي الدال قال
في المصباح اقتضى الامر الوجوب دل عليه
لها اي لعبادته تعالى وبيانه اي بيان هذا
انه تعالى رتب الامر بالعبادة على صفة
الربوبية حيث قال تعالى اعبدوا ربكم
اشعارا اي اعلاما بانها اي الربوبية العلة
لوجوبها اي العبادة على المكلفين بها اي الدليل
الدال على وجوبها وعلة الحكم هو السبب الداعي
اليه المقتضي المستلزم له ليس بصريح وانما يعلم
من ترتب الامر على صفة الربوبية وتعلقه
بها فانه يقتضي علتيها وتقدمه رتبة وان
تاخر في الذكر ذكره الخفاجي وقال حروي
مرقاة الاصول من بحث العلل ومنه ذكر
وصف مناسب للحكم معه اي مع الحكم نحو لا
يقضي القاضي وهو غضبان تنبيه على علية
الغضب لتشغله القلب ونحو اكرم العلماء ومنه
الفرق بين شيئين في الحكم اما بصفة مع ذكر
الحكمين نحو للراجل سهم وللفارس سهمان فانه

والملابس جمع ملبس اسم لما يلبس من الثياب
وقد بين تعالى خلق ذلك بقوله وانزل من
السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فان الثمرة
في الاصل اسم لحمل الشجرة فهي اعم من المطعوم
فيشمل الملبوس كالقطن والكتان فانه من الثمرات
ايضا والرزق اعم من الماكول والمشروب
فيشمل الملبوس ويشمل المساكن ايضا لانها تكون من
الاخشاب كالسقوف والابواب وهي من الاشجار
قال الخفاجي وادخل المشرب في المطعم فانه
يشمله كما في قوله ومن لم يطعمه فانه مني وقوله
فان الثمرة اعم اشارة لما قاله الراغب
من ان الثمرة ما يحمله الشجر ثم عم لكل ما يكتسب
ويستفاد حتى قيل لكل نفع يصدر عن شيء هو ثمرته
فيقال ثمرة العلم العمل فشمل كل رزق من ماكل
ومشرب وملبس سواء كان من الثياب كالقطن
والكتان او لا ثم لما كانت هذه الامور وهي ما
خلق تعالى من المخلوقات من الارضين والسموات
وما فيهما من الاجرام العلوية وما انعم به على
اهلها من الارزاق والثمار والامطار التي لا يقدر
عليها غيره تعالى من مخلوقاته شهدت على
وحدانيته تعالى وهي ظاهرة وفي كل شيء له
اية تدل على انه واحد ذكره الخفاجي رتب
تعالى عليها اي على الامور المذكورة النهي عن
الاشراك به تعالى حيث قال سبحانه فلا تجعلوا
لله اندادا وانتم تعلمون وقال الخفاجي فيه
اشارة الى ان اختيار الفاء في النظم لترتب
ما بعدها على ما فصل قبله ترتب المدلول

والنتيجة

كالسقف لا من اظل بمعنى اقبل ودكانه القى
ظله عليه كما توهم لانه معنى مجازي لا يلتجا اليه
مع ظهور الحقيقة وهي مبينة في اللغة والاستعمال
والمراد بها السما وقد شاع هذا حتى صار حقيقة
فيهما وفي الحديث اي ارض تقلني وسما تظلني
ذكره الخفاجي واراد بالمتوهم خسرو وعبارته
المظلة السما تمن اظل بمعنى اقبل ودنا كانه القى
ظله وقال شيخي زاده والمظلة السما لانها تلقي
ظلها على ما تحتها من ظل اي القى الظل ويقال
اظلني فلان اذا اقبل ودنا منك كانه القى عليك
ظله ثم يقال اظلني امر كذا اظلني شهر كذا
اي دنا مني انتهى قلت ليس المناسب معنى
الاقبال والدنو لان السما بعيدة من الارض وانما
المناسب الاول من القاء الظل على الشي
قال في المصباح اظل الشي وظلل امتد ظله فهو
مظل ومظلل اي ذو ظل يستظل به والمظلة
بكسر الميم وفتح الظا البيت الكبير من الشعر وهو
اوسع من الخباء قاله الفارابي في باب مفعله
بكسر الميم وانما كسرت الميم لانه آسم الة ثم كثر
الاستعمال حتى سموا العريش المتخذ من جريد
النخل المستور بالثمام مظلة على التشبيه وقال
الازهري في موضع من كتابه واما المظلة فرواه
ابن الاعرابي بفتح الميم وغيره يجيز كسرها وقال
في مجمع البحرين في اللغة الفتح لغة في الكسر
وقال شيخي زاده وبين تعالى خلق المظلة والمقلة
بقوله سبحانه الذي جعل لكم الارض فراشا والسما
بنا، والمطاعم جمع مطعم وهو ما يطعم اي يوكل

العارض على البدن والنفس على السماء الى غير ذلك
فانه سمج بل المراد انه مما ينتقل من الاية الى تعضيد
خلق الانسان وهذا الانتقال مراد له تعالى وهذا
من فروع تسمية الانسان عالما صغيرا او المراد انه اودع
الله فيه امثالا لكل شيء في العالم الكبير فاعرفه
وقال شيخي زاده اشارة الى ان حمل الكلام على ما
ظهر من معناه وسيق الكلام لاجله واجب ولا يصرف
عنه الا بدليل صارف فان ما سواه من المعاني
الخفية التي لا ينساق الفهم اليها من ظاهر النظم
انما يصار اليها على انها معان زايدة على اصل المقصود
الذي سيق لاجله الكلام وقال الخفاجي انما قال
مع ما دل عليه الظاهر دفعا لتوهم ان يراد من
الاية معناه التمثلي دون ظاهره فانه غير صحيح
فاللفظ مستعمل في معناه الحقيقي الا انه يفهم منه
ذلك الخواص بطريق الرمز والاشارة ولذا قال
سيق فيه ولم يقل سيق له لان المسوق له التوحيد
والانتهاد عن اتخاذ الانداد ولذا قال بعضهم
الارض وما معها محمول على ما مر لانها بمعنى البدن
ونحوه فانه سمج والمراد انه ينتقل من العالم
الكبير الى العالم الصغير كما قيل في المثل السائر بالشي
يذكر وقال السيوطي في الاتقان قال ابن سبع
في شفاء الصدور وعن ابي الدرداء رضي الله عنه
قال لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يجعل للقران
وجوها وقال ابن مسعود رضي الله عنه من اراد
علم الاولين والاخرين فليثور القران قال والذي
قاله لا يحصل بمجرد تفسير الظاهر وقد قال بعض
العلماء لكل اية سبعون الف فهم فهذا يدل على

والنتيجة بخلاف قوله اعبدوا الله ولا تشركوا به
حيث عطف بالواو لعدم ذكر الصفات وقال
سنان في قوله شهدت علي وحدانيته يحتمل
ان يكون حالا من الامور بتقدير قد وجواب
لما قوله رتب عليها ويحتمل ان يكون الجواب قوله
شهدت وقوله رتب الي اخره جملة مستانفة
كانه قيل فماذا فعل سبحانه وتعالي بعد شهادة
هذه الامور علي الوحدانية فقال رتب الي
اخره وفي بعض النسخ قد غيرت هذه العبارة
هكذا ثم لما كانت هذه امورا لا يقدر عليها غيره شاهدة
علي وحدانيته رتب عليها وعلي هذا فقد صح التركيب
بلا تكلف ولعله سبحانه وتعالي ارادمن الاية
الاخيرة وهي قوله تعالي الذي جعل لكم الارض
فراشا الي اخره كذا ذكره الشراح فانها اية ثانية
بعد الاية الاولي التي هي قوله يا ايها الناس
اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم
لعلكم تتقون وفي قوله لعله عدم القطع بمراد
الله تعالي لانه غيب عنا ولكنه مما يذبنا اليه
بقوله تعالي افلا يتدبرون القران وقوله
ولقد يسرنا القران للذكر فهل من مدكر مع ما دل
عليه المعني الظاهر من منطوق الكلام فانه معتبر
اولا كما قرره المصنف رحمه الله تعالي ولم
يكتف به وعبر من العبارة الي الاشارة وهذا
ابتداء عبوره الي اسرار المعاني في طي كلمات المباني
فنبه عليه هنا وسق بالبناء للمفعول فيه اي
في شانه الكلام القرآني قال عصام انما قال
مع ما دل عليه الظاهر ليلا يتوهم انه جعل

في المضاهاة للعالم العلوي والعالم السفلي
وما فيهما على طريقة التمثيل اي التشبيه وضرب
المثل له كما قال تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم
فمثل بتشديد الثا المثلثة اي جعل تعالى البدن
اي الجسد من الانسان متمثلا له بالارض لانه سفلي
تقبل مخلوق من عناصرها فهو كالارض وما فيه من
الاخلاط الاربعة كعناصر الارض الاربعة ومثل
النفس الانسانية بالسما لانها علوية كالسماء
مفيضة للاثار افاضة السما على الارض وحواسها
كالكواكب السماوية ومثل العقل النوراني المدبر
بالما لانه مما تفيضه السماء للطافته ونفوذه في
كل شي واحيائه ارض البدن بعد ما كانت هامدة
فلما نزل عليها الماء اهتزت وربت والعقل كما قال
الراغب يقال للقوي المتهيئة لقبول العلم
وللعلم المستفاد بتلك القوة والقوي وان
كانت نفسانية وبدنية وبعضها متصل ببعض
واثارها يظهر على البدن بنفسه بالفيض الرباني
ومثل ما افاض عليه اي على العقل من الفضايل
جمع فضيلة وهي ما يفضل به الانسان اي يزيد
ويرتفع على غيره العملية اي المنسوبة الى العمل
كالعبادات والمجاهدات الشرعية والنظرية
اي المنسوبة الى النظر كالعلوم والمعارف المستفادة
بالنظر العقلي وذلك قوله المحصلة بصيغة
اسم المفعول للانسان بواسطة استعمال العقل
للحواس الخمس السمع والبصر والشم والذوق
واللمس فان مبادي ذلك تحصل للعقل باستعمال
حواسه فيرتبها مقدمات برهانية يتوصل

بها

ان في فهم معاني القرآن مجالا رحبا و متسعا بالغا
واذا المنقول من ظاهر التفسير ليس ينتهي الادراك
فيه بالنقل والسماع لا بد منه في ظاهر التفسير ليتقي
به مواضع الغلط ثم بعد ذلك يتسع الفهم والاستنبا ط
ولا يجوز التهاون في حفظ التفسير الظاهر بل لا بد
منه اولا اذ لا مطمع في الوصول الى الباطن
قبل احكام الظاهر فهو كمن ادعى البلوغ الى صدر
البيت قبل ان يتجاوز الباب وقال الشيخ تاج
الدين بن عطاء الله في كتابه لطائف المنن
اعلم ان تفسير هذه اللطيفة لكلام الله وكلام
رسوله صلى الله عليه وسلم بالمعاني الغريبة
ليس احالة للظاهر عن ظاهره ولكن 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 وكلام رسوله فليس ذلك
باحالة وانما كان يكون احالة لو قالوا لا معنى
للاية الا هذا وهم لم يقولوا ذلك بل هي يقرون
الظواهر على ظواهرها مرادا بها موضوعاتها
ويفهمون عن الله ما افهمهم الاشارة منصوب اراد
اي تفصيل ضد الاجمال خلق الانسان كما قال
سبحانه لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم
و تفصيل ما افاض عليه اي على الانسان من
المعاني المقابلة للعالم الدنيوي والصفات
الفاضلة الجلية التي يسمى بها الانسان الكامل

وعلي الشعر انبات علي سطح البدن وعلي العروق
والشريانات فانها بمنزلة ما ينبت في جوف الارض
وعلي الدبدان في الجوف ويخلق من جسده واوساخه
القمل وهي حيوانات وعلي الثوب المدركة وهي
روحانيات فان لكل اية من ايات القران
العظيم ظهرا اي مفهوما ظاهرا وبطنا اي مفهوما
باطنا وهذا اشارة لما ان لكل منها ظهر وبطن و لكل
حد كمطلع ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
انزل القران على سبعة احرف لكل اية منها ظهر وبطن
ولكل حد مطلع واختلف العلما في معنى الحديث
فقيل المراد بسبعة احرف اللغات السبع المشهود
لها بالفصاحة وهي لغة قريش وهذيل وهوازن
واليمن وبني تميم وربيعة وبني الحارث وقيل
المراد انه انزل مشتملا على سبعة معان الامر والنهي
والقصص والامثال والوعد والوعيد والموعظة
وقيل المعاني السبعة وهي العقايد والاحكام والاخلاق
والقصص والامثال والوعد والوعيد ثم قيل ظهر
الاية لفظها المتلو وبطنها معناها الذي يفهم منه
وقيل ظهرها ما ظهر منها من المعنى الجلي المكشوف وبطنها
ما خفي من معناها ويكون سرا بين الله تعالى وبين
المصطفين من اوليايه ذكره شيخي زاده و لكل
حد بالاضافة وهو الحاجز بين الشيئين والنهاية
مطلعا بضم الميم وتشديد الطاء المهملة وفتح اللام
ثم عين مهملة من اطلع علي كذا اذا اشرف
عليه وعلم به والمطلع مفتعل اسم مفعول وموضع
الاطلاع من المكان المرتفع لي المنخفض كذا في

المصباح

بها الى المطالب العالية والمقاصد السامية والقوى
البدنية و واسطة ازدواج اى مخالطة ومزاوجة
القوى جمع قوة النفسانية اى المنسوبة الى النفس
كالفكر والخيال والحفظ و القوى البدنية
السارية في مجموع البدن الانساني بالثمرات متعلق
بمثل المقدر قبل ما اقتضى وهي جمع ثمرة اسم لما ذكر
من الفضايل المتولدة صفة للثمرات من ازدواج
اى مخالطة ومزاوجة القوى جمع قوة السماوية
المنسوبة الى السماء كحرارة الشمس وبرودة القمر
الفاعلة و القوى الارضية اى المنسوبة الى
الارض كيبوسة التراب ورطوبة الماء المنفعلة
اى القابلة للتاثر بقدرة متعلق بالمنفعلة ذكره
الخفاجي الفاعل هو الحق تعالى المختار في
افعاله لا اله غيره ولا خير الا خيره ذكره النجم الغزي.
في شرح التوحيد مضاهاة للانسان لجملة العالم قال
بعضهم ان الراس بمنزلة العالم العلوي فالبصر كالشمس
والسمع كالقمر والقوة الذاكرة كالمشتري والعاقلة
كالمريخ والواهمة كالزهرة والخيالية كزحل وما
يعرض لهذه فهو ما يعرض لهذه الكواكب من
كسوف وخسوف وافول وصعود وهبوط ونحو
ذلك كل هذا على سبيل المثال قال والبدن بمنزلة
العالم السفلي فكما ان الارض سبع طبقات سوداء
وغبراء وحمراء وصفرا وبيضاء وزرقاء وخضراء فالبدن
مشتمل على سبع للجلد والشحم واللحم والعروق والعصب
والعضلات والعظام وكما ان الارض تشتمل على
النباتات والانهار والحيوانات والروحانيات
فالانسان يشتمل على الزيق والعرق والدم وغيرها

للحر وفي عوارف المعارف للسهروردي هذا الحديث
محرض لكل طالب ذي همة علي ان يصفي موارد
الكلام ويفهم دقايقه وغوامض اسراره فاذا تجرد
عما سواه كان له في قراءة كل اية مطلع جديد وفهم
عتيد ولكل فهم عمل جديد يجلب صفاء الفهم ودقة
النظر في معاني الخطاب وعمل القلب غير عمل
القالب وهو نيات وتعلقات روحانيه وسائر
سريه فكلما اتوا بعمل اطلعوا علي مطلع من فهم
الاية جديد وعلم عتيد وعندي ان المطلع ان
يطلع عند كل اية علي شهود المتكلم بها وتتجدد
له التجليات بتلاوة الايات وعن جعفر الصادق
رضي الله عنه انه قال قد تجلي الله لعباده
في كلامه ولكن لا يبصرون وهذا مقام رفيع وثيل
وراءه مقام اخر يسمي ما بعد المطلع وقد قيل ان
لهذا الحديث ايضا ظهرا وبطنا ومطلعا وقد جاء في
الحديث ان للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا
الي سبعة ابطن وروي الي سبعين بطنا كما في
تفسير الفاتحة للفناري وذكر السيوطي في الاتقان
قال الفريابي حدثنا سليمان عن يونس بن
عبيد عن الحسن قال قال رسول الله صلي الله
عليه وسلم لكل اية ظهر وبطن ولكل حرف حد
ولكل حد مطلع واخرج الديلمي من حديث عبد
الرحمان بن عوف مرفوعا القرآن تحت العرش
له ظهر وبطن يحاج العباد واخرج الطبراني وابو
يعلي والبزار وغيرهم عن ابن مسعود رضي
الله عنه موقوفا ان هذا القرآن ليس منه حرف
الا له حد ولكل حد مطلع فاما الظهر والبطن ففي

معناه

المصباح ومطلع معطوف اذ رفع كما في بعض الروايات
ولو اضيف لحد خفض ونصب مطلعا بالعطف
على ظهرا كما في اكثر النسخ وهذه العبارة بعض
من حديث صحيح روي من طرق شتى بعبارات
مختلفة فعن الحسن البصري مرسلا ان النبي صلى
الله عليه وسلم قال انزل القران على سبعة احرف
لكل اية ظهر وبطن ولكل حد ومطلع وفي رواية الطبراني
ان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال ان
هذا القران ليس له حرف الا له حد ولكل حد مطلع
اخرجه صاحب المصابيح والطحاوي في الاشكال
وفي معنى السبعة احرف اقوال كثيرة قال
الحسن الظهر الظاهر والبطن السر من قول بعض
العرب ضربت امري ظهرا لبطن والحد الحرف
الذي فيه علم الخير والشر والمطلع الامر والنهي
والمطلع في كلام العرب الذي يولي منه خير بعلم
القران والمصعد الذي يصعد اليه في معرفة
علمه وقيل في الغريب المطلع موضع الاطلاع من
اشراف نجد ويكون المصعد من اسفل الى المكان
المشرف فهو من الاضداد وقيل الظهر لفظ القران
والبطن تاويله وقيل الظهر ما قص من القصص
وبطنه ما في القصص من العظة والحاصل ان
الظهر ظاهر الكلام والبطن ما يختص به العلما
مما يحتاج للتاويل والحد غاية ما ينتهي اليه
من الظاهر والباطن والمطلع الطريق الموصل
للحد وهذا مراد المصنف كما يشهد له ما قبله يعني
انه سبحانه لم يخاطبنا الا بما يمكن فهمه اما للعامة
او الخاصة الذين يطلعهم على الطريق الموصل

ومحكم ومتشابه وظهر وبطن فظهره التلاوة وبطنه
التاويل فجالسوا به العلما وجانبوا به السفهاء ٥
وان كنتم يا ايها الناس قال الشفي انتظامه
بما قبله انه خطاب للذين ناداهم فقال يا ايها
الناس وقد امرهم بالايمان بالله وبرسوله
وكتابه واثبت دليل الربوبيته بما ذكر في تلك الاية
واثبت رسالة رسوله وصحة كتابه في هذه
الاية وقال ابن عطية وهذه الاية تقتضي
ان الخطاب المتقدم انما هو لجماعة المشركين
الذين تحدوا وقال في المدارك ولما احتج عليهم
بما يثبت الوحدانية وبطل الاشراك بخلقهم احيا
قادرين وخلق الارض التي هي مكانهم ومستقرهم
وخلق السما التي هي كالقبة المضروبة والخيمة
المطنبة على هذا القرار وما سواه عز وجل من
شبه عقد النكاح بين المظلة والمظلة بانزال
الماء منها عليها والاخراج به من بطنها اشباه النسل
من الثمار رزقا لبني آدم فهذا كله دليل موصل
الى التوحيد مبطل للاشراك لان شيا من المخلوقات
لا يقدر على ايجاد شي منها عطف على ذلك ما
هو الحجة على اثبات نبوة محمد صلى الله عليه
وسلم وما يقرر اعجاز القران فقال ذلك وقال
في تفسير المعنى نزلت الاية في شان المشركين
وقيل هو خطاب لليهود وانتظامه بما قبله
انه خطاب للذين ناداهم فقال يا ايها
الناس وقد امرهم بالايمان وهو بالله ورسوله
وكتابه واثبت دليل الربوبية بما ذكر في تلك
الاية واثبت رسالة رسوله وصحة كتابه

في

معناه اوجه احدها انك اذا بحثت عن باطنها
وقفته على ظاهرها وقفت على معناها والثالث
ان ما من اية الا عمل بها قوم ولها قوم سيعملون
كما قاله ابن مسعود رضي الله عنه فيما اخرجه
ابن ابي حاتم الثالث ان ظاهرها لفظها وباطنها
تاويلها الرابع قال ابو عبيد وهو اشبهها بالصواب
ان القصص التي قصها الله عن الامم الماضية
وما عاقبهم به ظاهرها الاخبار بهلاك الاولين
انما هو حديث حدث به عن قوم وباطنها وعظ
الاخرين وتحذيرهم ان يفعلوا كفعلهم فيحل بهم
مثل ما حل بهم وحكى ابن النقيب قولا خامسا
ان ظهرها ما ظهر من معانيها لاهل العلم بالظاهر
وبطنها ما تضمنته من الاسرار التي اطلع الله عليها
ارباب الحقايق ومعنى قوله ولكل حرف حد منتهى
فيما اراد الله من معناه وقيل لكل حكم مقدار من
الثواب والعقاب ومعنى قوله ولكل حد مطلع
لكل غامض من المعاني والاحكام مطلع يتوصل به الى
معرفته ويوقف على المراد به وقيل كما يستحقه
من الثواب والعقاب يطلع عليه في الاخرة عند
المجازاة وقال بعضهم الظاهر التلاوة والباطن
الفهم والحد احكام الحلال والحرام والمطلع الاشراف
على الوعد والوعيد ويؤيد هذا ما اخرجه ابن ابي
حاتم من طريق الضحاك عن ابن عباس رضي الله
عنهما قال ان القران ذو شجون وفنون وظهور
وبطون لا تنقضي عجايبه ولا تبلغ غايته فمن
اوغل فيه برفق نجا ومن اوغل فيه بعنف هوى
اخبار وامثال وحلال وحرام وناسخ ومنسوخ

والعبودية اشرف صفاته فاتوا بسورة الفاء
في جواب الشرط وهو ان والامر للتعجيز قال الحلبي
ان حرف شرط يجزم فعلين شرطا وجزاء ولا يكون
الا في المحتمل وقوعه وهي ام الباب فلذلك يحذف
مجزومها كثيرا وقد يحذف الشرط والجزاء قال الشاعر
قالت بنات العم يا سلمى وان كان فقيرا معدما قالت وان
اي وان كان فقيرا تزوجته وتكون ان نافية
فتعمل وتهمل وتكون مخففة وزايدة باطراد وعدمه
واجاز بعضهم ان تكون بمعنى اذ وبعضهم
ان تكون بمعنى قد وفي ريب خبر كان فيتعلق
بمحذوف ومحل كان الجزم وهي وان كانت ماضية
لفظا فهي مستقبلة معنى وقال السفاقسي
واختلف فيها هنا فقيل بمعنى اذ لان الريب
حاصل منهم في الماضي وقيل على بابها وصرفت كان
الى الاستقبال كسائر افعال والمعنى وان تكونوا
على ريب باستصحاب الحال الماضية وقيل لم تصرفها
الى الاستقبال بخلاف سائرها فقال بل هي
باقية على معناها من المضي وهو مذهب المبرد
واحتج بقوله تعالى ان كان قميصه قد الآية وتاوله
الجمهور على ان يكن كان قميصه او ان يتبين
كون قميصه وقال اليمين قوله في ريب مجاز
من حيث انه جعل الريب ظرفا محيطا بهم
منزلة المكان لكثرة وقوعه منهم ومما يتعلق
بمحذوف لانه صفة لريب فهو في محل جر ومن
للسببية او ابتدا الغاية ولا يجوز ان تكون
للتبعيض ويجوز ان تتعلق بتريب اي ان
ارتبتم من اجل قمن هنا للسببية وما موصولة

او نكرة

في هذه الآية وقال ابن الجوزي في زاد المسير
سبب نزولها ان اليهود قالوا الذي يأتينا
به محمد لا يشبه الوحي وانا لفي شك منه فنزلت
هذه الآية وهذا مروي عن ابن عباس رضي
الله عنهما وقاتل في ريب اي شك قال في
المصباح الريب الظن والشك وراب الشيء يريبني
اذا احملك شاكا قلت ان الله تعالى لما قال
في ابتداء هذه السورة الم ذلك الكتاب لا ريب
فيه هدى للمتقين وذكر بعد ذلك اوصاف
الناس وقسمهم الى ثلاثة اقسام المومنين والكا فرين
والمنافقين وبين اوصاف كل قسم منها وذكر احوالهم
وجزاءهم عند خاطبهم كلهم بقوله يا ايها
الناس اعبدوا ربكم ثم قال لهم هنا بعد ذلك
وان كنتم في ريب وهو قوله اولا لا ريب فيه
اقامة للدليل على نفي الريب عنه واثبات ان
الريب عندهم فيه وهم في الريب فيه لا ان
الريب فيه وقد ذكر الاقسام واخوانهم على
الدليل على نفي الريب عن كتابه تعالى لان
الدعوى مقدمة على البينة مما اي من
الكتاب الذي نزلنا بتشديد الزاي وقال
مما نزلنا ولم يقل فيما نزلنا لان ارتيابهم فيه
لما ان ارتيابهم حاصل فيهم منه كما قال تعالى يضل
به كثيرا ويهدي به كثيرا يعني بالقرآن ويقال
ايضا ارتاب من كذا كما يقال ارتاب في كذا قال
تعالى يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث
فمن للسببية اولا بتداء الغاية كما سنذكره على
عبدنا وهو محمد صلى الله عليه وسلم

كنتم في ريب مما نزلنا ثم الاية كما تزيح الريب
تزيح الانكار وكانه خص الريب بالذكر اشارة الى
ان غاية ما يتوهم الوقوع فيه هو الريب والانكار
يعزل عن التوهم حتى يلتفت اليه ازاحته انتهى
قلت انما كان الانكار يعزل عن التوهم لقوة
البرهان المذكور وايضا انما خص الريب لتقدم
ذكره في قوله تعالى لا ريب فيه كما ذكرنا ذكر
تعالى عقيبه اى عقيب ما ذكر من مجموع
التقريرين والتبيين المذكورين ما هو حجة اى
برهان قاطع على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
فكانه تعالى قال لا اله الا الله فاحتج عليه ثم
قال محمد رسول الله فاحتج على ما يقتضيه
كون القران هاديا فان السعادة الابدية
لا تحصل الا بالتصديق بما ذكره شيخي زاده وهو
اى ما هو حجة على ذلك القران المعجز اشارة
الى ما هو المذهب الحق في الاعجاز ذكره الخفاجي
بفصاحته اى فصاحة كلماته التي بذت
بالذال المعجمة بعد باء موحدة وكذا بالزاي
المعجمة بمعنى غلب وقهر ومنه المثل من عز بز
ذكره الخفاجي وقال في القاموس البذ الغلبة
كالبذبذ والبزا الغلبة كالبزبزى كخلفى
فصاحة كل منطيق بكسر الميم صيغة مبالغة
من المنطق وهو البليغ الكثير نطقه ذكره الخفاجي
والفحامة معطوف على فصاحته والافحام بالفاء
والحا المهملة اسكات الخصم بالحجة حتى يسود
وجهه ويصير كالفحمة واصله من فحم الصبي
اذا بكى حتى انقطع صوته ذكره الخفاجي من

مفعول

او نكرة موصوفة والعايد على كلا القولين
محذوف اي نزلناه لما قرر تعالى اي اثبت
قال الخفاجي التقرير جعل الشي قارا كني به عن
الاثبات وصار حقيقة فيه وحد انيته بقوله
فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون وبين الطريق
الموصل الى العلم بها اي بوحدانيته سبحانه بقوله
الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون
الذي جعل لكم الارض فراشا والسما بنا وانزل
من السما ما فاخرج به من الثمرات رزقا لكم
فان تامل هذا يوصل الى العلم بالوحدانية لله
تعالى لانه لا يقدر عليه غيره تعالى من الخلق
وقال الخفاجي اشارة الى هذه الجملة معطوفة
على ما قبلها لما بينهما من المغايرة الظاهرة والمناسبة
التامة لان توحيد الله تعالى وتصديق
رسله تعالى عليهم السلام توامان لا ينفك احدهما
عن الاخر وقال عصام في الطريق الموصل
الى العلة بالوحدانية هو النظر في الامور الموجبة
للعلم من خلق انفسهم ومن خلق الافاق المشار
اليها بما وصف به الرب ذكر عقيبه بلا فصل ما
هو الحجة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
ونبه به على ان التوحيد لا ينفع بدون الاعتراف
بنبوته ويمكن ان يقال لما اوجب العبادة ونفى
الشرك بانزال الايات الكريمة والانقياد له لا يمكن
بدون التصديق بان تلك الايات من عند الله
ارشد الى ما يوجب هذا العلم والسوق انسب بهذا
التوجيه حيث لم يقل وان كنتم في ريب من
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بل قال وان

بتشديد الراء المهملة عطف على قوله ذكر عقيبه
ما هو الحجة يعني ان الله تعالى انهم خلقه ما
يتعرف بالبناء للمفعول به اعجازه اي القران
وكيفية تعريفه تعالى ما يدل على اعجاز القران
وكونه من عند الله تعالى انه تعالى طلب من
المرتابين فيه في مواضع من كتابه ان يعارضوه
احدها قوله تعالى فاتوا بكتاب من عند الله
هو اهدى وثانيها قوله تعالى لين اجتمعت
الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران
لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا
وثالثها قوله تعالى فاتوا بعشر سور مثله
مفتريات ورابعها قوله تعالى فاتوا بسورة
من مثله وهذا هو نهاية في التحدي وازالة العذر
في عدم الاتيان لكونه من عند الله العزيز الحكيم
ونظير هذا قول من يتحدى صاحبه بتصنيفه
ائتني بمثله ائتني بنصفه ائتني بربعه ائتني
بمسئلة تماثل ما فيه فلما عجزوا عن معارضته
واتيان ما يماثل اقصر سورة من سوره فضلا
عن اتيان عشر سور مثله او اتيان ما يماثل
جميعه او ما هو اهدى منه مع توفر دواعيهم
على الاتيان وكونهم في معرفة اللغة في الغاية
والاطلاع على قوانين الفصاحة في النهاية وبلوغهم
في الحمية والحرص على ابطال امره الى حيث اختاروا
بذل النفوس والاموال وارتكاب ضروب المحن
والمهالك فقد ثبت كونه معجزا خارجا عن قدرة
الفصحاء من البشر وانه كلام رب العالمين
ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي ويعرف اعجازه

مفعول الخامه طولب بمعارضته اي طالبه الحق
تعالى بقوله فاتوا بسورة من مصاقع جمع مصقع
بكسر الميم اي بليغ الخطباء جمع خطيب من العرب
العرباء اي المخلص منهم فان العرباء صفة موكدة
للعرب مثل ليل الليل وظل ظليل فانهم اذا ارادوا
المبالغة في شئ ياخذون من لفظه صفة
ويوكدونه بها مع كثرتهم اي العرب العرباء
في ذلك الزمان قال شيخي زاده هذا دفع لتوهم
ان يكون عجزهم عن المعارضة كان بسبب
قتلهم وافراطهم مصدر افرط افراطا اسرف وجاوز
الحد كذا في المصباح في المضادة مصدر ضاده
مضادة اذا باينه بخالفة والمتضادان
اللذان لا يجتمعان كالليل والنهار كما في المصباح
وقال شيخي زاده المضادة المعاداة وقال الخفاجي
المضادة مفاعلة من الضد بمعنى المعاندة والمضارة
اي الضرر ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي المضارة
مفاعلة من الضرر وتهالكهم يقال تهالك على
الفراش تساقط كذا في القاموس وقال شيخي
زاده هذا دفع لتوهم ان عدم معارضتهم كان
بسبب المساهلة وقلة الاهتمام بشانه والتهالك
الحرص على المعازة بالزاي المعجمة اي المغالبة
ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده المعازة بتشديد
الزاي المعجمة المغالبة يقال عازه اي غالبه
والمعارة بتشديد الراء المهملة المضارة من عره
بمعنى ساءه ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي
المعارة بالراء المهملة الخاصمة من المعرة وهي
الفضيحة لانه يحرص على تفضيح خصمه وعرف

فيستعز لانذاره به و في هذا الوجه ان تنزيله بالعربية
التي هي لسانك و لسان قومك تنزيل له على قلبك
لانك تفهمه و يفهمه قومك ولو كان اعجميا لكان
نازلا على سمعك دون قلبك لانك تسمع اجراس
حروف لا تفهم معانيها ولا تعيها و قد يكون الرجل
عارفا بعدة لغات فاذا كلم بلغته التي نشأ
عليها لم يكن قلبه الا الى معاني الكلام وان كلم بغيرها
كان نظره اولا في الفاظها ثم في معانيها وان
كان ماهرا بمعرفتها فهذا تقرير انه نزل على
قلبه لنزوله بلسان عربي وانما قال تعالى
مما نزلنا بتشديد الزاي والتعدية محذوف اي
نزلناه ولم يقل انزلنا قال الخفاجي يعني لم
يعبر بالافعال بل بالتفعيل المزيد للنزول لانه
من اسباب ريبهم وكذا قوله عندنا لانهم لما قالوا
لما لا انزل له منجما على عادة الشعراء والخطباء
لو كان من عند الله جاء دفعة واحدة كغيره من
الكتب الالهية و لجاء به الينا ملك بلا واسطة فرد
عليهم بانه نجم لاجل المصالح والوقايع و ليسهل حفظه
له عليه الصلاة والسلام ولامته كما يدل عليه قراءة
الجمع اي جمع عبادنا كما ياتي و يؤيد ما ذكره المصنف
تبعا للكشاف ما سنذكره عن السيوطي من رواية
ابن ابي شيبة عن ابن عباس رضي الله عنهما
ان القرآن رفع الى جبريل ليلة القدر جملة فوضعه
في بيت العزة ثم جعل ينزله تنزيلا انتهى ما
سنذكره قلت معنى ثم جعل ينزله تنزيلا اي
ينزله مفرقا منجما فالتشديد لقيد التفريق في النزول
وان افاد النقل واتباع معاني الاحاديث احق

بالقبول

ونفى الريب عنه بعدم قدرة تمام وهو افصح الناس
على مقتضى حاله ومعارضته وهو تقتضي انه ليس
من كلام البشر ويتيقن بالبنا للمفعول معطوف
على يتعرف انه اي القرآن من عند الله تعالى
كما يدعيه صلى الله عليه وسلم اي لا كما يدعونه
وقال الخفاجي واما احتمال انه عليه الصلاة
والسلام خلق افصح الناس حتى لا يقدر احد على
مثل كلامه او انه كلام ملك فغير ضار لعدم تسليم
الاول ولذا لم يقله احد منهم وكذا الثاني لو نزل
عليه ملك كان نبيا انتهى قلت قال تعالى
ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا الاية وهذا الكلام
غير وارد على اعجاز القرآن لان الصحيح ان
اعجازه بكونه في اعلا مقامات الفصاحة والبلا غة
لا بكونه كلام الله تعالى لان كلامه تعالى
ليس من جنس الحروف والاصوات وهم لا يعرفون
ذلك فالمعجز مجيئه به وهو معجزة للنبي صلى
الله عليه وسلم من جملة معجزاته غايته ان تاليفه
المخصوص ليس من تاليفات البشر قال تعالى
فانما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين وتنذر
به قوما لدا وقال تعالى نزل به الروح الامين
على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي
مبين متعلق بنزل او بالمنذرين كما قاله المصنف
في محله وقال في المدارك والباء اما ان تتعلق
بالمنذرين اي لتكون من الذين انذروا بهذا
اللسان وهم هود وصالح وشعيب واسماعيل
عليهم السلام او بنزل اي لو نزل بلسان اعجمي
لتجافوا عنه اصلا ولقالوا ما نصنع بما لا نفهمه

نجما في اوقات مختلفة قال بعضهم وهذا الذي
ذهب اليه في تضعيف الكلمة هو الذي يعبر
عنه بالتكثير اي بفعل مرة بعد مرة فيدل على
ذلك بالتضعيف ويعبر عنه بالكثرة قال وذهل
عن قاعدة وهي ان التضعيف الدال على ذلك
من شرطه ان يكون في الافعال المتعدية قبل
التضعيف غالبا نحو خرجت زيدا وفتحت الباب
ولا يقال جلس زيد ونزل لانه لم يكن متعديا
قبل التضعيف وانما جعله متعديا بتضعيفه وقوله
غالبا لانه قد جاء التضعيف دالا على الكثرة في
اللازم قليلا نحو موت المال وايضا فالتضعيف
الدال على الكثرة لا يجعل القاصر متعديا كما تقدم
في موت المال ونزل كان قاصرا فصار بالتضعيف
متعديا فدل على ان تضعيفه للنقل لا للتكثير وايضا
كان يحتاج قوله تعالى لولا نزل عليه القرآن
جملة واحدة الى تأويل وايضا قد جاء التضعيف
حيث لا يمكن فيه التكثير نحو قوله وقالوا لولا نزل
عليه اية لنزلنا عليهم من السما ملكا رسولا الا بتاويل
بعيد جدا اذ ليس المعنى على انهم اقترحوا تكرر
نزول اية ولا انه على تكرير نزول ملك رسول
على تقدير كون ملائكة في الارض يحب الوقايع
جمع واقعة وهي النازلة من الامور ووقايع الحرب
ايام حروبها على مقتضى ما يرى بالبنا للمفعول
عليه اهل الشعر اي الكلام الموزون والخطابة
اي الكلام المنثور مما متعلق بواجب الحذف
خبر ان اي من كل امر يريبهم اي الكافرين بمعنى
يوقعهم في الريب فان عادة الشعراء والخطباء

انهم

بالقبول في معاني القرآن كما لا يخفى لان نزوله اي
القرآن نجما نجما اي نجما بعد نجم قال الخفاجي
اي مفرقا ومرتبا لان مثله من الحال يدل على
الترتيب نحو علمته النحو بابا بابا وقد يقرن مثله
بالفا للتصريح بالمراد نحو ادخلوا الاول فالاول
والنجم اسم للكوكب ولما كانت العرب توقت
بطلوع النجوم لانهم ما كانوا يعرفون الحساب
وانما يحفظون اوقات السنة بالانواء سموا الوقت
الذي يحل فيه الاداء نجما تجوزا ثم توسعوا حتى
سموا الوظيفة لوقوعها في الوقت الذي يطلع
فيه النجم واشتقوا منه فقالوا نجمت الشيء اذا
ونزعته وفرقته ومنه ما نحن فيه وما ذكره المصنف
من ان فعله بالتضعيف يدل على التنجيم ٥
المعبر عنه بالتكثير كما ذكره الزمخشري وغيره مشهور
وقد اعترض عليه بان التضعيف الدال على
ذلك شرطه ان يكون في الافعال المتعدية قبل
التضعيف غالبا نحو فتحت الابواب وقد يأتي
في اللازم نحو موتت الابل والتضعيف الدال
على الكثرة لا يجعل اللازم متعديا وما يفيده التنقل
لا التكثير وقد جعلهما النحاة كما في المفصل وغيره
معنيين متقابلين والاستعمال على خلافه كقوله
تعالى لولا نزل عليه اية فان ادعي انه يستفاد
من المقابل والتقابل ونحوه كما قيل فلا قرينة هنا
وقال السمين والتضعيف في نزل للتعدية
مراد فالهمزة التعدي وترك عليه قراءة انزلناها بالهمزة
وهي قراءة يزيد بن خطيب كما ذكره ابن عطية
وجعل الزمخشري التضعيف هنا لا على نزوله

في نزوله كذلك والزاما منه تعالى للحجة عليهم
وقوله نزلنا التفات من الغيبة الى التكلم
لان قبله اعبدوا ربكم فلو جاء الكلام عليه لقيل
مما نزل على عبده ولكنه التفت الى التفخيم وعلى
عبدنا متعلق بنزلنا وعدي بعلى لافادة الاستعلاء
كان المنزل تمكن من المنزل عليه ولابسه ولهذا
جاء اكثر القرآن بالتعدي بها دون الى فانها
تفيد الانتهاء والوصول فقط ذكره السمين وقال
الكازروني يزعمون ان القرآن كلام النبي صلى
الله عليه وسلم لا كلام الله تعالى والنبي صلى
الله عليه وسلم ادعى الملك فاثبت انه ليس
بكلام النبي صلى الله عليه وسلم كان هو
المقصود وهو ابطال زعم المشركين اذهم لم
يقولوا بانه كلام الملك ولا يرضون به ولو سلموا
نزول الملك لكان تسليما لصدقه عليه السلام
في نبوته وقال ابن الجوزي في زاد المسير واذ ههنا
اي في صدر الاية لغير شك لان الله تعالى علم
انهم مرتابون ولكن هذا عادة العرب يقول
الرجل لابنه ان كنت ابني فاطعني وقيل انها
ههنا بمعنى اذ قال ابو زيد ومنه قوله تعالى
وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مومنين وقال
السفاقسي في تفسيره ان بمعنى اذ كقوله تعالى
ان كنتم مومنين وقال الاعشى

وسمعت حلفتها التي حلفت ۞ ان كان سمعك غير ذي وقر ۞

وقال ابو حيان في النهر وليست ان بمعنى اذا ۞
واضاف تعالى العبد الى نفسه سبحانه في قوله
على عبدنا تنويها مصدر نوه به تنويها رفع

ذكره

انهم يأتون بما يأتون به قطعا قطعا على حسب
ما يقع لهم من الامور المقتضية لخصوص ذلك
كما حكى الله تعالى عنهم ايما عن الكافرين فقال تعالى
وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة
واحدة يعني اراد وا ذلك ليزول ارتيابهم فيه
انه من قبيل شعر الشعراء وخطابة الخطباء
قال سنان وكون نزوله هكذا مريبا لهم حيث
قالوا لو كان هذا من عند الله مخالفا لما يكون من
عند الناس لم ينزل هكذا نجوما سورة بعد سورة
وايات عقب ايات على حسب النوازل وعلى
سنن ما نرى عليه اهل الخطابة والشعر من
وجود ما يوجد منهم حينا فحينا وشيئا فشيئا مفرقا
حسب ما يتفق لهم من الاحوال المتجددة
والحاجات الحادثة لا يلقى الناظم ديوان
شعره دفعة ولا يرمى الناثر مجموع خطبه
ورسايله ضربة فلو انزله الله لانزله على خلاف
هذه العادة جملة واحدة فقيل اذا ارتبتم في
هذا الذي وقع انزاله هكذا على تدريج فهاتوا
انتم نوبة واحدة من نوبه وهلموا نجما فردا من
نجومه سورة من اقصر السور وايات شتى
من ايانه مفتريات وهذه غاية التبكيت ونهاية
ازاحة العلل وكان الواجب اي اللازم المطابق
لما هم فيه من الريب وقال شيخي زاده اي الثابت
بمقتضى الحكمة تحديهم اي طلب معارضتهم لاظهار
عجزهم عنه على هذا الوجه من نزوله منجما ازاحة
اي تبعيد من زاح الشيء يزيح زيحا بعد وذهب
وزاحه غيره ذكره في الصحاح للتنبيه الى عندهم

التنزيل على محمد صلى الله عليه وسلم يستتبع
الريب على غيره من الرسل عليهم السلام لانهم ايضا
لم يكونوا ملائكة وكلامهم كان بلسان قومهم
ذكره الكازروني وقال ابو حيان قيل ويحتمل
ان يراد بالعباد النبيون الذي انزل عليهم الكتب
والرسول عليه السلام اول مقصود بذلك والسورة
الطائفة اي الجملة من القران المترجمة اي المسماة
باسم خاص يريد تفسير سورة القران لان مطلق
السورة قد يكون من الانجيل ومن سائر كتب الله
لما روي ان من سورة الانجيل سورة الامثال
ذكره شيخي زاده وقال صاحب الكشاف الانجيل
خمس وثلاثون سورة منها سورة الامثال وقال
شيخي زاده وما روي ان سائر ما اوحى الله تعالى
الى انبيائه عليهم السلام سورة مترجمة السور
ومعنى المترجمة المسماة الملقبة باسم مخصوص
كسورة الفاتحة وسورة البقرة وسورة الاخلاص
ونحو ذلك وبه خرجت الايات المتعددة من
سورة واحدة او سورة متفرقة كالعشر والحزب
ونقض هذا التفسير بالاية المترجمة كاية الكرسي
واجيب بانه مجرد اضافة ولم تصل الى حد التسمية
والتلقيب ولو سلم فيخرج بقوله الى اقلها
اي السورة ثلاث ايات لان معناه اقل جنسها
فان جنس تلك الطائفة المسماة بالسورة يتفاوت
قلة وكثرة في افرادها وغايته قلتها ثلاث
ايات ولا شك ان تلك الاية وان كانت بحيث
يصدق عليها انها طائفة من القران مترجمة
لا انها لا يصدق عليها انها طائفة مترجمة موصوفة

بان

ذكره وعظمه وفي حديث عمر رضي الله عنه
انا اول من نوه بالعرب اي رفع ذكرهم بالديوان
والاعطاء ذكره في المصباح بذكره صلى الله عليه وسلم
اي رفعا لشانه وتعظيما له فان التعريف
بالاضافة قد يكون لتعظيم شان المضاف
نحو عبد الخليفة حضر وقد يكون لتعظيم شان
المضاف اليه نحو قولك عبدي حضر تعظيما لشانك
بان لك عبدا وقد يكون لتعظيم غيرهما نحو
عبد السلطان عندي ذكره شيخي زاده وقال الكازروني
وفي اضافة العبد اليه اشارة الى وجه رتبته
التي استحق بها الرسالة وهو عبوديته له
واختصاصه بهذه الصفة وتنبيها منه تعالى
على انه صلى الله عليه وسلم مخصص به تعالى
اذ الاضافة دالة على الاختصاص قال ابو
حيان في النهر وتفيد التفخيم للمنزل والمنزل
عليه وفي اضافة العبد اليه تعالى تنبيه على
عظم قدره واختصاصه. تخالص العبودية ولفظ
العبد عام وخاص وهذا من الخاص لا تدعني
الا بيا عبدها لانه اشرف اسمائه وقال السمين
والاضافة في عبدنا تفيد التشريف كقوله يا قوم
قلبي عند زهراها يعرفه السامع والرائي لا تدعني
الا بيا عبدها فانه اشرف اسمائك منقاد صلى
الله عليه وسلم لحكمه تعالى عليه سرا وجهرا العصمة
وقرئ بالبنا للمفعول وهي شاذة ما نزلنا
على عبادنا بصيغة الجمع يريد تعالى بذلك محمدا
صلى الله عليه وسلم وامته والابلغ انه يراد
الرسل عليهم السلام اشارة الى ان الريب في

بفتح الواو يعني ان سورها البناء تجمع علي سور
بسكون الواو وسورة القران تجمع علي سور بفتحها
ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي السورة الواحدة
من البناء المحيط نقلت لما ذكر لكنهم فرقوا بينهما
فجمعوا الاول علي سور بضم فسكون والثاني
علي سور بضم ففتح وما في القاموس مما يوهم
التسوية بين الجمعين فيه نظر لا يخفي وقال
الشمني ولكن جمع سورة القران سور بفتح الواو
وجمع سورة البناء سور بسكونها ففرقوا بينهما
في الجمع انتهى قلت فعلي هذا السور بالسكون
مفرد بمعنى الجدار المحيط بالبلد وجمع سورة بمعنى
الواحدة من البناء المحيط والسور بفتح الواو
جمع سورة من القران ولا مانع انه يقال فيه
سور ايضا بالسكون جمع سورة من القران
كما هي عبارة القاموس قال والسور حائط
المدينة والجمع اسوار وسيران والسورة المنزلة
من القران لانها منزلة بعد منزلة مقطوعة
عن الاخرى واشرف وما طال من البناء وحسن
والعلامة وعرف من عرف الحائط وجمعه سُوُر
وسُوَر فيكون سكون الواو وفتحها مشتركا
في الجمعين بل الجموع كلها المذكورات كما لا يخفي
من عبارته ونظير ذلك ما ذكره شيخي زاده في
سورة عم قال والنفخ في الصور اما بمعنى
نفخ الارواح في اجساد الاموات فيكون الصور جمع
صورة نحو بسرة وبسر واما بمعنى نفخ اسرافيل
عليه السلام في القرن فالصور حينئذ مفرد معناه
القرن الذي ينفخ فيه للبعث فيكون على

هذا

بان لاتكون اقل من ثلاث ايات لانها ايه واحدة
ذكره شيخي زاده وقال ابوحيان في النهر والسورة
المنزلة الرفيعة وسميت سورة القران بذلك
لانه تشرف بها قارئها وقيل قطعة من القران
من اسأرت والسؤر وسيذكره المصنف وتوقف
الخفاجي لتعريف السورة بما ذكر وانه شامل
للاية قال وقد نقض هذا التعريف باية الكرسي
واجيب بانه مجرد اضافة لم يصل الى حد التسمية
والتلقيب وهو مكابرة لان اكثر السور من
قبيل الاضافات كسورة ال عمران وقد وردت
تسمية اية الكرسي في الاحاديث الصحيحة وشهرت
على الالسنة فالقول بانه لم يصل الى حد التسمية
لا وجه له والحق انه غير وارد راسا لان تلقيبها
باضافة الاية ينادي على انها ليست بسورة
فلا يرد نقضا وايضا المراد انها طائفة على حدة
ليست جزء من سورة اخرى اذ الايات يعتبر
فيها الاندراج في غيرها والسور معتبر فيها الاستقلال
وهذه غير مستقلة فهي خارجة من غير حاجة
الى التاويل اصلا والجواب بانها المترجمة في المصاحف
برده انها بدعة ليست في الامام وما ضاهاه وهي
اي السورة ان جعلت بانيا للمفعول واوها
نايب الفاعل اصلية اي ليست مبدلة من
الهمز منقولة من سور المدينة اي حايطها وهو
الجدار المحيط بالمدينة وجمعه اسوار وسيران
والسور ايضا جمع سورة مثل بسرة وبسر وهي كل
منزلة من البنا ومنه سورة القران لانها منزلة
بعد منزلة مقطوعة عن الاخرى والجمع سور

للمعاني ذكره الخفاجي احتواء سور المدينة
اي مثل احتوائه على ما فيها اي المؤنسة من
البيوت والمحلات وهذا بيان وجه التشبه
في ذلك وقال شيخي زاده يعني ان سورة القران
محتوية لما تدل هي عليه من انواع المعاني
والعلوم احتواء سورة المدينة بما فيها فاطلق
اسم المشبه به على المشبه او السورة منقولة
من السورة التي هي الرتبة من رتب التي رتبوا
استقر ودام فهو رتب وهي كالمنزلة والمكانة
وعلى هذا شبهت السور بالمراتب المحسوسة لان
القارئ يترقى في تلاوتها واحدة بعد واحدة
كما يرقى الصاعد في المراتب العدية او لانها ذات
مراتب متفاوتة في الشرف والثواب والفضل
والطول والقصر وتفاوت بعض القران
في مراتبه بحسب ما ذكر مما صرح به في الفقه الاكبر
وله تفصيل في شروحه وهو لا ينافي قوله تعالى
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا لان مثل هذا الاختلاف لا يضر ذكره الخفاجي
قال الشاعر وهو النابغة الذبياني من قصيدة
له مسطورة في ديوانه اولها
بنيت زرعة والسفاهة كاسمها ۝ يهدي اليك اوابد الاشعار
فلتاتينك قلائد وتليدها ۝ الف اليك قوادم الاكوار
رهط ابن كوز محقبو ادراعهم ۝ فيهم ورهط ربيعة بن حذار
ولرهط حراب وقد سورة ۝ في المجد ليس غرابها بمطار
وانما خص الغراب لانه مثل في الحذر ينفر
بادنى ريبة ففيه مبالغة في وصف المرتبة
بالعلو وقال الطيبي والوجه ان يراد انه لا

ترام

هذا الصور اما مفرد واما جمع قال في القاموس
الصورة بالضم الشكل وجمعها صُوَر وصِوَل
وصُوَر والصور بالضم القرن ينفخ فيه فكما
ان الصور بالسكون مفرد وجمع فكذلك السور
بالسكون مفرد وجمع والسورة من القران
تجمع على سُوَر بالسكون وسور بالفتح ولا مانع
من ذلك قال عصام والقاموس صرح بجمع
كل من سورة القران وسورة البناء على
كليهما لانها اي السورة محيطة بطايفة من
القران اي جملة منه مفرزة من فرزته عن
غيره فرزا من باب ضرب نحيته عنه فهو
مفروز وافرزته بالالف لغة فهو مفرز ذكره
في المصباح محوزة من حزت الشي احوزه
حوزا وحيازة ضممته وجمعته وكل من ضم
الى نفسه شيا فقد حازه وحازه يحيزه حيزا
من باب سار لغة فيه كما في المصباح يعني
ان سورة القران التي هي مجموع الالفاظ
المترجمة باسم مخصوص محيطة بما فيها
من الاجزاء التي هي الايات والجمل المفرزة
المحوزة على انفرادها كالسماة بالمدينة فان
سور المدينة محيطة بما في داخلها من البيوت
والمحلات المفرزة المحوزة على انفرادها وقال
السمين وقيل اشتقاقها من السور البناء لانها
تحيط بقاريها وتحفظه كسور المدينة او باعتبار
انها محتوية على انواع من العلم يعني ان
السورة اسم للالفاظ والمسور المحاط بها هو
المعاني لان الالفاظ كالثياب والقوالب

هي المرتبة على معنى ان كل واحد من الطوائف
المترجمة من القرآن سميت بالسورة بمعنى
الرتبة لكونه مرتبة بالنسبة الي القاري يبتدي
القراة من بعضها ليفرزها الي ان يختمها فيرتقي
منها الي ما فوقها ثم منه الي ما هو اعلا منها الي ان
ينتهي الي سورة الفاتحة التي هي فوق جميع
السور او يبتدي بها فيتدرج في النزول الي
ان ينتهي الي المعوذتين ذكره شيخي زاده
كالمنازل جمع منزل والمراتب جمع مرتبة يعني
شابهت السور بهذا الاعتبار المنازل والمراتب
الحسية التي بعضها فوق بعض فسميت كذلك
سورا ومراتب يترقى فيها القاري من منزلة
الي منزلة ومن مرتبة الي مرتبة او لها اي
للسور مراتب جمع مرتبة في الطول والقصر
اي لان كل واحدة منها في نفسها ذات مرتبة من
الطول والقصر والتوسط بينهما و في الفضل
اي الفضيلة والشرف اي ذات مرتبة من رفعة
الشان وجلالة القدر بحسب تفاوتها في افادة
اصول الدين واحكامه و في ثواب القراة
اي ذات مرتبة في ايجاب الثواب لقاريها
فصارت كل واحدة بذلك الاعتبار كانها مرتبة
من تلك الرتب المتفاوتة فتفاوت ما بينهما
على الوجه الاول بحسب الصورة والمقدار وعلى
الوجهين الاخيرين بحسب المعنى والاعتبار ذكره
شيخي زاده وقال في تفسير المغني وكل سورة
من القرآن بمنزلة درجة رفيعة ومنزل عالي
يرتفع القاري منها الي منزلة اخري الي ان

يستكمل

يرام هذه المرتبة لكونها منيعة رفيعة ذكره ابن
حبيب وحراب بزنة حسان فعال من الحرب
بالحاء والراء المهملتين وفي شرح شواهد الكشاف
انه روي بالزاي المعجمة ايضا ولم يذكره ابو
عبيدة في شرح ديوانه وقد يفتح القاف وتشديد
الدال المهملة وفي بعض شروح الكشاف بالزاي
المعجمة وهما علمان لرجلين من بني اسد وقال
الصاغاني هما ابنا ملك ولامنافاة بينهما وقوله
وليس غرابها بمطار هو مثل كني به عن الخصب
وكثرة الثمار بحيث اذا وقع الغراب والطير
فيها لا يزاد عنها لكثرة ثمارها وقيل انه كناية
عن رفعة الشان والمرتبة اي لا يصل اليها
الغراب حتى يطار او لا تصل الاشارة الى
غرابها حتى يطار وهو كقوله ولا ترى الضب
بها ينجحر اي لاغراب بها ولا اطارة وهذا
انسب بالبيت المذكور ومثله قول النابغة ايضا
الم تر ان الله اعطاك سورة ترى كل ملك دونها يتذبذب
ذكره الخفاجي وقال ابن الجوزي والسورة
في هذا البيت سورة المجد وهي مستعارة من
سورة البناء وقال ابن الانباري قال ابو
عبيدة انما سميت السورة سورة لانه يرتفع
فيها من منزلة الى منزلة مثل سورة البناء ومعنى
اعطاك سورة اي منزلة شرف ارتفعت اليها
من منازل الملوك قال ابن القاسم ويجوز ان
تكون سميت سورة لشرفها تقول العرب
له سورة في المجد اي شرف وارتفاع لان السور جمع
سورة تعليل متعلق بقوله او من السورة التي

لفظ سابر من السور وقد تخلف عنه ما ذكر
ويؤيده ذكر القاموس لهذه اللغة والحكمة
في تقطيع القرآن اي جعله قطعة قطعة سورا
يعني ان الحكمة في انه تعالى انزله سورا منفصلة
منقطوعا بعضها عن بعض لم يدل عليه قوله
تعالى فاتوا بسورة قال الامام الرازي انه
يدل على ان القرآن وما هو عليه من كونه
سورا هو على حد ما انزل الله تعالى بخلاف
قول كثير من اهل الحديث انه نظم على هذا
الترتيب في ايام عثمان رضي الله عنه وذكر
المصنف للتقطيع ست حكم ثلاثة منها راجعة
الى نفس المتلو والثلاثة الباقية راجعة الى
التالي اشار الى ان الاولى بقوله افراد الانواع
اي كل واحد من انواع المتلو عن انواعه الباقية
فان الجنس اذا اندرج تحت انواع مختلفة
كان انفراد كل نوع من صاحبه وتميزه عنه حسن
ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي تقطيع القرآن
اي جعل القرآن سورا منفصلة يشتمل على فوايد
وحكم جليلة كما في سائر افعاله تعالى من عرف
الله ازال التهمة وقال كل فعله لحكم فنها افراد
الانواع اي جعل كل نوع منها على حده وكل انواع
متناسبة في سورة مستقلة وهذه الحكمة وسيلة
الى الحكمة الثانية وهي تلاحق الاشكال التلاحق
تفاعل من اللحوق وهو الاتصال والمقاربة
والاشكال بفتح الهمزة جمع شكل كضرب وهو
ما يماثل الشيء قال تعالى واخر من شكله وقال
الناس اشكال والاف كما قيل ان الطيور على

اشكالها

يستكمل القران يوم يده للحديث المرفوع يقال
لصاحب القران اقرأ وارتق ورتل في دار الدنيا
فان منزلتك عند اخر اية تقرؤها وان جعلت
اي واو السورة مبدلة من الهمزة وليست
الواو اصلية اي جعلت السورة مهموزة ابدلت
همزتها واوا على القياس المعروف من
السؤرة بالهمز التي هي البقية من المشروب
والمأكول قال في القاموس السؤر البقية
والفضلة واسأر ابقاه كسار كمنع والفاعل
منهما سائر والقياس مسئر ويجوز وفيه سؤرة
بقية من شباب وسؤرة من القران لغة
في سورة والسائر الباقي لا الجميع كما توهم جماعات
او قد يستعمل له ومنه قول الاخوص
فجلتها لنا نيابة لما وقد النوم سائر الحواس
والقطعة من الشيء اي شيء كان قال
الخفاجي ونقل الى البعض والقطعة مطلقا
واخذوه لما قيل انه ضعيف لفظا اولم يسمع
همزه ولم ينقل في قراءة من السبع او الشواذ
وان استعربه كلام الازهري حيث قال اكثر
القراء على ترك الهمزة لانها اسم ينبئ عن
قلة وحقارة ويستعمل فيما فضل بعد ذهاب
الاكثر ولا ذهاب هنا لتقدير بالنظر اليها
نفسها وفيه انه قال في الدر المصون انها
لغة تميم وغيرهم يقولون سورة بالهمز
وما ذكر ان كان باعتبار الاغلب فمسلم لكنه
لا يرد هنا والا فاللغة تشهد بخلافه ولا يلزم
من كون ذلك اصلها ان يلزمها الا ترى ان

خفف تعبه وارتاحه ذكره الخفاجي ذبك الختم
منه اي فرج عنه بعض الكربة قال خسرو من
للتبعيض لاصلة لنفس فانها عن دون من
وقال في تنشيط القاري فانه اذا ختم سورة
او بابا من الكتاب ثم شرع في اخر يكون نشاطه
ازيد مما اذا قرا الكتاب على نسق واحد والكتاب
اذا لم يكن له مقاطع واريد حفظه فالظاهر
انه يقرا من اوله الى اخره مرارا ولا يكاد يحفظ
لانه اوله ينسى حين الوصول الى اخره بخلاف
ما اذا كان له مقاطع اذ يحفظ مقطع بعد مقطع
بطريق سهل كالمسافر فانه يستريح اذا علم
انه قطع ميلا من مسافة الارض والميل بالكسر
عند العرب مقدار مدي البصر من الارض وعند
القدماء من اهل الهيئة ثلاثة الاف ذراع وعند
المحدثين اربعة الاف ذراع والخلاف لفظي
فانهم اتفقوا على ان مقدار ست وتسعون
الف اصبع والاصبع ست شعيرات بطن كل
واحدة للاخرى ولكن القدماء يقولون الذراع
اثنان وثلاثون اصبعا والمحدثون اربع
وعشرون اصبعا فاذا قسم الميل على راي القدما
كل ذراع اثنين وثلاثين كان المتحصل ثلاثة
الاف ذراع وان قسم على راي المحدثين اربعا
وعشرين كان المتحصل اربعة الاف ذراع ذكره
في المصباح اوطوي بريدا وقد ورد في الحديث
تسميته بالحمال المرحل والبريد الرسول ومنه
قول بعض العرب الحمى بريد الموت اي رسوله
ثم استعمل في المسافة التي يقطعها وهي اربعة

فراسخ

اشكالها تقع ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده
الاشكال جمع شكل بالفتح وهو المثل والنظير
فان الانواع القرانية لما تمايزت وانفردت
كل واحدة منها عن الاخرى كانت الايات المذكورة
في كل واحدة منها امثالا متلايمة ونظائر متناسبة
من حيث كونها متعلقة بذلك النوع فظهر ان
التقطيع سبب لتلاحق الايات المتلايمة والحكمة
الثالثة تجاوب النظم اي التئامه وائتلافه
حتى كأن بعضه يجيب بعضا منه وهو استعارة
حسنة ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده التجاوب
التجاور يريد به هنا مجرد التناسب وهو تتمة
النكتة الثانية بل محصول الثلاث امر واحد
وهو ان التقطيع محصل تمايز الانواع المستلزم
لتلاحق الامثال وتناسب اطراف النظم
بعضها ببعض وهو احسن من الاستمرار على
نسق واحد وايراد الايات القرانية من غير
تفصيل وتقطيع ولذلك ترى المصنفين
يقطعون كتبهم في كل فن على ابواب وفصول
ثم ذكر الحكم الثلاث الراجعة الى القارئ بقوله
وتنشيط القارئ نشط في عمله ينشط من باب
تعب خف واسرع نشاطا ذكره في المصباح
وتسهيل الحفظ للقران على من يريد حفظه
والترغيب فيه اي في الحفظ لانه اذا سهل
حفظه يرغب فيه فانبغ اي القارئ اذا ختم
سورة من القران نفس بتشديد الفاء تفعل
من النفس بالفتح وله معان منها الفرج ويقال
اللهم نفس عني اي فرج كربي وهذا منه والمعنى

من الفوايد جمع فايدة متعلق بمقدر وهو متصل
باول الكلام اي فمن ذلك التقطيع ماذكر من الحكم
مضموما الى غيره مما يعلم بالقياس على المذكور
ويجوز تعلقه بقوله وانتهج لتضمنه معنى نشط
وهيجه لي غيره والاول هو المراد ومن الفوايد
انه ابلغ في اظهار الاعجاز وذلك لانه اذا فصل
القران الى سور تفصيل كلام البلغا ومع ذلك
عجزوا عن اقصر سورة منه كان ذلك ابلغ في
التعجيز ذكره الخفاجي وقال سبحي زاده منها
ما يتصور في الكاتب من امثال ما في القاري
والحافظ ومنها ان تلك السور متخالفة المقادير
فهي كانواع من الجواهر نفيسه متفاوتة الاجرام
والخواص والقيم ففي ذلك فوايد وكمالات حسن
وزينة يخلو عنها ما ليس كذلك وقال الكازروني
من الفوايد مثلا ان يكون لاحد غرض متعلق
باية بان يريد حفظها ويتحقق نظمها او معناها
فاذا علم انها في اي سورة تحصل منها غرضه سريعا
اذ بعد العلم بانها من اي سورة يطلبها من تلك
السورة في اقصر زمان بخلاف ما لو لم تكن القران
سورا فان طلب الاية على هذا كان عسرا كما لا
يخفى وذكر السيوطي في الاتقان قال ابو شامة
فان قيل ما السر في نزوله منجما هلا نزل كسائر
الكتب جملة قلنا هذا سوال قد تولى الله تعالى
جوابه فقال تعالى وقال الذين كفروا لولا
نزل عليه القران جملة واحدة يعني كما نزل على
من قبله من الرسل فاجابهم تعالى بقوله كذلك
اي انزلناه كذلك مفرقا لنثبت به فوادك

فراسخ ذكره في المصباح وقال شيخي زاده والفرسخ
اثنا عشر الف خطوة والبريد في الاصل البغل وهو
فارسي معرب واصله بريده دم اي مقطوع الذنب
لان بغال البريد كانت كذلك ثم سمي الرسول
الذي يركب البريد باسمه ثم سميت به المسافة
التي هي اثنا عشر ميلا وكان الملوك الماضية
يسنون في منتهى كل اثني عشر ميلا رباطا ونحوه
ويضعون فيه آلات يهيئون للمحتاجات
ويقطعون اذنابها علامة لذلك ويسكنون
في ذلك الرباط رجالا يلزمون امرها ويربونها
ويعدون عليها تبليغا لرسالة الملوك يسمى ذلك
الرباط سكة والمشهور ان ما بين السكتين فرسخان
فقوله او طوى بريدا معناه او قطع فرسخين
والمسافر اذا علم ذلك استراح لنوع استراحة
والحافظ للقرآن متى حذقها اي السورة منه
قال في المصباح حذق الرجل في صنعته من
باب ضرب وتعب حذق فيها وعرف غوامضها
ودقائقها وقال الخفاجي حذقها بزنة ضربها
بحاء مهملة ودال وقاف اي اتم قراءتها مجاز من
قولهم سكين حاذق اي قاطع كحاذق الماسي وغيره
والحذق في الاصل الذكاء وسرعة الادراك اعتقد
اي ذلك الحافظ انه اخذ من القرآن حظا اي
نصيبا تاما اي كاملا وفاز بطائفة اي جملة من
القرآن محدودة اي معلومة الحدود من اولها
الى اخرها مستقلة بنفسها غير متعلقة بما قبلها ولا
بما بعدها فعظم ذلك الامر عنده وفرح به وابتهج به
اي انشرح كمال السرور الى غيرها اي غير ما ذكر

فضلا العصر انكر ذلك وقال انه لا دليل عليه
بل الصواب انها نزلت مفرقة كالقرآن
واقول الصواب الاول ومن الادلة على
ذلك اية الفرقان السابقة اخرج ابن ابي
حاتم من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس
رضي الله عنهما قال قالت اليهود يا ابا القاسم
لولا انزل هذا جملة واحدة كما انزلت التوراة
على موسى فنزلت واخرجه من وجه اخر عنه
بلفظ قال المشركون واخرج نحوه عن قتادة
والسدي فان قلت ليس في القران التصريح
بذلك وانما هو على تقدير ثبوته قول
الكفار قلت سكوته تعالى عن الرد عليهم في
ذلك وعدوله الى بيان حكمته دليل على صحته
ولو كانت الكتب كلها نزلت مفرقة لكان يكفي
في الرد عليهم ان يقول ان ذلك سنة الله
في الكتب التي انزلها على الرسل السابقة كما
اجاب بمثل ذلك قولهم وقالوا ما لهذا الرسول
ياكل الطعام ويمشي في الاسواق فقال وما
ارسلنا قبلك من المرسلين الا انهم لياكلون الطعام
ويمشون في الاسواق وقولهم اجعل الله بشرا
رسولا فقال وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي
اليهم وقولهم كيف يكون رسولا ولا هم له
الا النساء فقال ولقد ارسلنا رسلا من قبلك
وجعلنا لهم ازواجا وذرية الى غير ذلك ومن
الادلة على ذلك ايضا قوله تعالى في انزال
التوراة على موسى عليه السلام ويوم الصعقة
فخذ ما اتيتك وكتبنا له في الالواح من كل شيء

فخذها

اي لتقوي به قلبك فان الوحي اذا كان يتجدد
في كل حال به كان اقوي للقلب واشد عناية
بالمرسل اليه ويستلزم ذلك كثرة نزول الملك
اليه وتجديد العهد به وبما معه من الرسالة
الواردة من ذلك الجناب العزيز فيحدث له
من السرور ما تقصر عنه العبارة ولهذا كان
صلى الله عليه وسلم اجود ما يكون في رمضان
لكثرة لقائه جبريل عليه السلام وقيل معنى
لنثبت به فوادك اي لتحفظه فانه عليه
السلام كان اميا لا يقرا ولا يكتب ففرق عليه
ليثبت عنده حفظه تخلا في غيره من الانبيا
عليهم السلام فانه كان كاتبا قاريا فيمكنه
حفظ الجميع قال ابن فورك قبل انزلت التوراة
جملة لانها نزلت علي نبي يكتب ويقرا وهو موسي
عليه السلام وانزل القران مفرقا لانه انزل
غير مكتوب علي نبي امي وقال غيره انما لم ينزل
جملة واحدة لان منه الناسخ والمنسوخ ولا يتاتي
ذلك الا فيما انزل مفرقا ومنه ما هو جواب
السوال ومنه ما هو انكار علي قول قيل او
فعل فعل وذلك في قول ابن عباس رضي
الله عنهما ونزله جبريل بجواب كلام العباد
واعمالهم وفسر به قوله تعالي ولا ياتونك
بمثل الا جيئناك بالحق اخرجه عنه ابن ابي
حاتم فالحاصل ان الاية تضمنت حكمتين لانزاله
مفرقا وما تقدم من ان سايرالكتب انزلت
جملة هو مشهور في كلام العلما وعلي السنتهم
حتي كاد ان يكون اجماعا وقد رايت بعض

رضي الله تعالى عنها قالت انما نزل اول ما نزل منه
سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار حتى اذا ثاب
الناس الى الاسلام نزل الحلال والحرام ولو نزل
اول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر ابدا ولو
نزل لا تزنوا لقالوا لا ندع الزنا ابدا ثم رايت
هذه الحكمة مصرحا بها في الناسخ والمنسوخ لمكي
والذي استقر من الاحاديث الصحيحة وغيرها
ان القرآن كان ينزل بحسب الحاجة خمس آيات
وعشرا واكثر واقل وقد صح نزول العشر آيات
في قصة الافك جملة وصح نزول عشر آيات من
اول المؤمنين جملة وصح نزول غير اولي الضرر
وحدها وهي بعض آية وكذا قوله وان خفتم
عيلة الى آخر الآية نزل بعد نزول الآية وذلك
بعض آية واخرج ابن اشته في كتاب المصاحف
عن عكرمة رضي الله عنه في قوله تعالى فلا اقسم
بمواقع النجوم قال انزل الله القرآن نجوما ثلاث
آيات واربع آيات وخمس آيات وقال النكراوي
في كتاب الوقف كان القرآن ينزل مفرقا الآية
والآيتين والثلاث والاربع واكثر من ذلك اخرجه
ابن عساكر من طريق ابي نضرة قال كان ابو
سعيد الخدري رضي الله عنه يعلمنا القرآن
خمس آيات بالغداة وخمس آيات بالعشي وتخبر
ان جبريل عليه السلام نزل بالقرآن خمس آيات
خمس آيات واما ما اخرجه البيهقي في الشعب
من طريق ابي خالدة عن عمر رضي الله عنه قال
تعلموا القرآن خمس آيات خمس آيات قال
كان جبريل عليه السلام ينزل بالقرآن على

النبي

خذها بقوة والقى الالواح ولما سكت عن موسى
الغضب اخذ الالواح وفى نسختها هدى ورحمة
واذ نتقنا الجبل فوقهم كانه ظلة وظنوا انه واقع
بهم خذوا ما اتيناكم بقوة فهذه الايات
دالة على اتيانه التوراة جملة واخرج ابن ابى
حاتم من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس
رضى الله عنهما قال اعطى موسى التوراة
سبعة الواح من زبرجد فيها بيان لكل شئ
وموعظة فلما جاء فراى بنى اسرائيل عكوفا على
عبادة العجل رمى بالتوراة من يده فتحطمت
فرفع الله منها ستة اسباع وابقى سبعا واخرج
من طريق جعفر بن محمد عن ابيه عن جده رفعه
قال الالواح التى انزلت على موسى كانت من
سدر الجنة كان طول اللوح اثنى عشر ذراعا
واخرج النسائى وغيره عن ابن عباس رضى الله
عنهما فى حديث الفتون قال اخذ موسى الالواح
بعد ما سكت عنه الغضب فامرهم بالذى
امر الله ان يبلغهم من الوظائف فثقلت عليهم
وابوا ان يقروا بها حتى نتق الله عليهم الجبل كانه
ظلة ودنا منهم حتى خافوا ان يقع عليهم فاقروا
بها واخرج ابن ابى حاتم عن ثابت بن الحجاج قال
حاتهم التوراة جملة ويوخذ من الاثر الاخير منها
حكمة اخرى لانزال القران مفرقا فانه ادعى
الى قبوله اذا نزل على التدريج بخلاف ما لو نزل
جملة واحدة فانه كان ينفر من قبوله كثير
من الناس لكثرة ما فيه من الفرايض والمناهى
ويوضح ذلك ما اخرجه البخارى عن عايشة

جملة واحدة الى سما الدنيا ليلة القدر ثم انزل بعد
ذلك عشرين سنة ثم قرأ ولا يأتونك بمثل الا جئناك
بالحق واحسن تفسيرا و قرانا فرقناه لتقراه على الناس
على مكث و نزلناه تنزيلا واخرجه ابن ابي حاتم من
هذا الوجه و في اخره فكان المشركون اذا احدثوا
شيا احدث الله لهم جوابا واخرج الحاكم وابن ابي
شيبة من طريق حسان بن حريث عن سعيد بن جبير
عن ابن عباس رضي الله عنهما قال فصل القران
من الذكر فوضع في بيت العزة من السما الدنيا فجعل
جبريل عليه السلام ينزل به على النبي صلى الله عليه
وسلم اسانيدها كلها صحيحة واخرج الطبراني من
وجه اخر عن ابن عباس رضي الله عنهما قال انزل
القران في ليلة القدر في شهر رمضان الى السما الدنيا
جملة واحدة ثم انزل نجوما اسناده لا باس به واخرج
الطبراني والبزار من وجه اخر عنه قال انزل القران
جملة واحدة حتى وضع في بيت العزة في السما الدنيا
ونزل جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم بجواب كلام
العباد واعمالهم واخرج ابن ابي شيبة في فضايل
القران من وجه اخر عنه رفع الى جبريل ليلة القدر
جملة فوضعه في بيت العزة ثم جعل ينزله تنزيلا
واخرج ابن مردويه والبيهقي في الاسما والصفات
من طريق السدي عن محمد بن ابي المجالد بن مقسم عن
ابن عباس رضي الله عنهما انه سأله عطية ابن
الاسود فقال وقع في قلبي الشك في قوله تعالى شهر
رمضان الذي انزل فيه القران وقوله انا انزلناه
في ليلة القدر وهذا نزل في شوال وفي ذي القعدة
وفي ذي الحجة وفي المحرم وفي صفر وشهر ربيع فقال

النبي صلي الله عليه وسلم خمسا خمسا ومن طريق
ضعيف عن علي رضي الله عنه قال انزل القران
خمسا خمسا الا سورة الانعام ومن حفظ خمسا لم ينسه
فالجواب ان معناه ان صح القاؤه الي النبي صلي الله
عليه وسلم هذا القدر حتي يحفظه ثم يلقي اليه الباقي
لا انزاله بهذا القدر خاصة ويوضح ذلك ما اخرجه
البيهقي ايضا عن خالد بن دينار قال قال لنا ابو
العالية تعلموا القران خمس ايات خمس ايات فان
النبي صلي الله عليه وسلم كان ياخذه من جبريل
خمسا خمسا انتهي قلت وينبغي لمن يريد تعلم القران
لغيره او يريد حفظه وان لا ينساه ان يكون ذلك خمس
ايات بعد خمس ايات تبركا بالوارد في ذلك فانه
له سرا يعلمه الله تعالي ومن ذلك عدم النسيان
وقال السيوطي ايضا في كتابه الاتقان اختلف في
كيفية انزال القران من اللوح المحفوظ علي ثلاثة
اقوال احدها وهو الاصح الاشهر انه نزل الي سما
الدنيا ليلة القدر جملة واحدة ثم نزل بعد ذلك
مفرقا منجما في عشرين سنة او ثلاث وعشرين او خمس
وعشرين علي حسب الخلاف في مدة اقامته صلي الله
عليه وسلم بمكة بعد البعثة اخرج الحاكم والبيهقي وغيرهما
من طريق منصور عن سعيد بن جبير عن ابن عباس
رضي الله عنهما قال انزل القران في ليلة القدر جملة واحدة
الي سما الدنيا وكان الله ينزله علي رسوله صلي الله
عليه وسلم بعضه في اثر بعض واخرج الحاكم والبيهقي
ايضا والنسائي من طريق داود بن ابي هند وليس
في الكتب الستة من اسمه ابن ابي هند عن عكرمة
عن ابن عباس رضي الله عنهما قال انزل القران

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال نزل القران
جملة من عند الله من اللوح المحفوظ الي الكاتبين في
السما الدنيا فنجمه علي جبريل عشرين ليلة ونجمه جبريل
علي النبي صلي الله عليه وسلم عشرين سنة قيل السر
في انزاله جملة الي السما ارادة تفخيم امره وامر من
نزل عليه وذلك باعلام سكان السموات السبع
ان هذا اخر الكتب المنزلة علي خاتم الرسل الاشرف
الامم قد قربناه اليهم لننزله عليهم ولولا ان
الحكمة الالهية اقتضت وصوله اليهم منجما ولكن الله
باين بينه وبينها فجعل له الامرين انزاله جملة
ثم انزاله مفرقا تشريفا للمنزل عليه ذكر ذلك ابو
شامة في المرشد الوجيز وقال ابو شامة ايضا
ان نزوله جملة الي السما الدنيا قبل ظهور نبوته
صلي الله عليه وسلم قال ويحتمل ان يكون بعدها
والظاهر الثاني وساق الاثار السابقة عن ابن
عباس رضي الله عنهما صريح فيه وقال ابن حجر
في شرح البخاري اخرج احمد والبيهقي في الشعب
عن واثلة بن الاسقع رضي الله عنه ان النبي
صلي الله عليه وسلم قال انزلت التوراة لست
مضين من رمضان والانجيل لثلاث عشرة خلت
منه والزبور لثمان عشرة خلت منه والقران لاربع
وعشرين خلت منه وفي روايته وصحف ابراهيم
لاول ليلة قال وهذا الحديث مطابق لقوله تعالي
شهر رمضان الذي انزل فيه القران ولقوله
انا انزلناه في ليلة القدر فيحتمل ان تكون ليلة القدر
في تلك السنة كانت تلك الليلة فانزل فيها جملة الي
سما الدنيا ثم انزل في اليوم الرابع والعشرين الي

الارض

ابن عباس رضي الله عنهما انه انزل في رمضان في
ليلة القدر جملة واحدة ثم انزل علي مواقع النجوم
رسلا في الشهور والايام قال ابو شامة قوله رسلا اي
رفقا وعلي مواقع النجوم اي علي مثل ما قطها يريد
انزل مفرقا يتلو بعضه بعضا علي تؤدة ورفق
القول الثاني انه نزل الي السما الدنيا في عشرين
ليلة قدر او ثلاثة وعشرين او خمس وعشرين في
كل ليلة ما يقدر الله انزاله في كل السنة ثم نزله
بعد ذلك منجما في جميع السنة وهذا القول ذكره الامام
فخر الدين بحثا فقال يحتمل انه كان ينزل في كل ليلة
قدر ما يحتاج اليه الناس الي انزاله الي مثلها من
اللوح الي السما الدنيا ثم توقف هذا اولي والاول
قال ابن كثير وهذا الذي جعله احتمالا نقله القرطبي
عن مقاتل بن حيان وحكي الاجماع علي انه نزل جملة
واحدة من اللوح المحفوظ الي بيت العزة في السما
الدنيا القول الثالث انه ابتدئ في انزاله في
ليلة القدر ثم نزل بعد ذلك منجما في اوقات
مختلفة من سائر الاوقات وبه قال الشعبي قال
ابن حجر في شرح البخاري والاول هو الصحيح المعتمد
وحكي الماوردي قولا رابعا انه نزل من اللوح المحفوظ
جملة واحدة وان الحفظة نجمته علي جبريل في
عشرين ليلة وان جبريل نجمه علي النبي صلي الله
عليه وسلم في عشرين وهذا غريب ايضا والمعتمد
ان جبريل كان يعارضه في رمضان بما ينزل به عليه
في طول السنة وقال ابو شامة كان صاحب القول
اراد الجمع بين القولين الاول والثاني وهذا الذي
حكاه الماوردي اخرجه ابن ابي حاتم من طريق الضحاك

انا انزلناه في ليلة القدر من جملة القرآن الذي
نزل جملة ام لا فان لم يكن منه فانزل جملة وان
كان منه فما وجه صحة هذه العبارة قلت له وجهان
احدهما ان يكون معنى الكلام انا حكمنا بانزاله في
ليلة القدر وقضينا به وقدرناه في الازل والثاني
ان لفظه لفظ الماضي ومعناه الاستقبال اي
ننزله جملة في ليلة القدر انتهى ما ذكره السوطي
قلت لا اشكال في ذلك فان القرآن كله نزل
جملة واحدة الى بيت العزة ومن جملته انا انزلناه
في ليلة القدر اخبار منه تعالى لنبيه صلى الله
عليه وسلم ولامته بذلك اذا نزل اليهم ثم نزل
القرآن مفرقا منجما بعد ذلك ونزل من جملته
الاخبار منه تعالى بقوله انا انزلناه في ليلة القدر
كما نزل من جملته قل يا ايها الكافرون وقل هو الله
احد ونحو ذلك مما هو خطاب للنبي صلى الله
عليه وسلم فلما نزل ذلك ظهر الخطاب حتى
له عليه الكلام وصيغة الماضي والامر ليس بمانع
من ان يكون من المنزل جملة الى بيت العزة ولا
يحتاج الى العدول عن صيغة الماضي والامر
وتغيير شيء من ذلك لان علم الله تعالى محيط
بجميع ذلك على ما هو عليه وكلامه القديم على
ما هو عليه لا تغيير فيه ولا تبديل والله اعلم ص
من مثله متعلق بمحذوف صفة سورة اي بسورة
كائنة من مثله اي من كلام مثله والضمير في قوله
مثله راجع لما نزلنا ومن للتبعيض قدم احتمال
التبعيض لان من للتبيين وهم الامر بايان سورة
مماثلة لجميع ما نزلنا في البلاغة ولان وصف

بالارض اول اقرأ باسم ربك لكن يشكل علي هذا ما
اشتهر من انه صلي الله عليه وسلم بعث في شهر
ربيع ويجاب عن هذا بما ذكروه انه نبي اولا بالرؤيا
في شهر مولده ثم كانت مدتها ستة اشهر ثم اوحي
اليه في اليقظة ذكره البيهقي وغيره نعم يشكل
علي الحديث السابق ما اخرجه ابن ابي شيبة في
فضايل القرآن عن ابي قلابة قال انزلت الكتب
كاملة ليلة اربع وعشرين من رمضان وقال الحكيم
الترمذي انزل القرآن جملة واحدة الي سما الدنيا
تسليما منه للامة ما كان ابرز لهم علي الحفظ بمبعث
محمد صلي الله عليه وسلم وذلك ان بعثة محمد صلي
الله عليه وسلم كانت رحمة فلما خرجت الرحمة بفتح
الباب جاءت بمحمد صلي الله عليه وسلم وبالقرآن
فوضع القرآن ببيت العزة في السما الدنيا ليدخل
به احد الدنيا ووضعت النبوة في قلب محمد صلي
الله عليه وسلم فجاء جبريل بالرسالة ثم الوحي كانه
اراد تعالي ان يسلم هذه الرحمة التي كانت حظ
هذه الامة من الله الي الامة وقال السخاوي في
جمال القرآء نزوله الي السما جملة تكريم بني آدم
وتعظيم شانهم عند الملايكة وتعريفهم عناية الله بهم
ورحمته لهم امر سبعين الفا من الملايكة ان تشيع
سورة الانعام ونزاد سبحانه في هذا المعني بان امر جبريل
باملائه علي السفرة الكرام وانتساخهم اياه وتلاوتهم
له قال وفيه ايضا التسوية بين نبينا صلي الله عليه
وسلم وبين موسي عليه السلام في انزاله كتابه جملة
والتفضيل لمحمد صلي الله عليه وسلم في انزاله عليه منجما
ليحفظه قال ابو شامة فان قلت فقوله تعالي

معنى بسورة هي مثل المنزل في حسن النظم وغرابة
البيان فان مدخول من البيانية يجب ان يصح حمله
على ما سبق من المبهم المبين والامر كذلك ههنا
فان السورة المفروضة التي تعلق بها الامر التعجيزي
مثل للمنزل والمعجوز عنه هو الاتيان بالسورة
المفروضة كونها مثلا للمنزل فتكون المماثلة
المصرح بها من تتمة الاتيان المعجوز فيفهم كونه منشاء
العجز فالمصنف قد جوز كون كلمة من للتبعيض
وللتبيين على تقدير كون ضمير مثله لقوله مما
نزلنا وقال ابن عطية اختلف المتاولون على
من يعود الضمير في قوله من مثله فقال جمهور
العلماء هو عائد على القران ثم اختلفوا فقال
الاكثر من مثل نظمه ورصفه وملاحة معانيه
التي يعرفونها ولا يعجزهم الا التاءليف الذي خص
به القران وبه وقع الاعجاز على قول حذاق
اهل النظر وقال بعضهم من مثله في غيوبه وصدقه
وقدمه فالتحدي عند هولا وقع بالقدم والاول
ابين ومن على هذا القول زايدة او لبيان الجنس
وعلى القول الاول هي للتبعيض او لبيان الجنس
وقال شيخي زاده ومن للتبعيض اي كائنة بعض
مثل ما نزلنا من القران في حسن النظم وغرابة
البيان من حيث كون مقاصده مقتصرا على ايجاب
العبادات وتحريم المنكرات والحث على مكارم
الاخلاق وترك الدنيا واختيار الاخرة وما يتعلق
بذلك من المواعظ والامثال والوعد والوعيد
والاخبار بما كان وبما يكون من الغيوب والتعبير
عن هذه المعاني بالالفاظ الفصيحة في غاية الغرابة

لان

البعض من الشي بكلمة من الداخلة على الشي يكشف
عن قصد التبعيض ويدعو اليه دعوة ظاهرة
والمتبادر من مثل ما نزلنا ما تكون السورة
المامور بالاتيان بها بعضا منه ولو لا شهادة
غيرها من ايات التحدي لوصف السورة بمماثلة
القران لم يكن للتبيين مدخل كما انه لم يكن
للزيادة على مذهب الاخفش مدخل اذ لا مساغ
للزيادة مع احتمال المعنى وما ذكره السيد السند
من انه لا مساغ للتبعيض لابهامه وجود مثل
القران ورجوع العجز الى الاتيان ببعض منه
مما يدفعه مقام التحدي فان قلت على تقدير
التبعيض يلزم ان لا يندفع العجز بالاتيان بسورة
مثل القران ما لم تكن تلك السورة بعضا من مثل
القران مع انه ليس كذلك قلت نعم الا انهم لما
ارتابوا في القران وجوزوا ان يكون من عند
العبد فقد جوز وا مثله للبشر فامروا بالاتيان
بسورة هي بعض مما جوزوه فكل سورة ياتون
بها تكون بعضا من مثل القران الذي جوزوه
ذكره عصام وقال الخفاجي والقول بان
التبعيض غير صحيح لانها لا تكون ظرفا مستقرا
ليس بشي ويرده قوله تعالى ومن الناس من
يقول وامثاله كما صرحوا به اولتبيين فالسورة
المفروضة التي تتعلق بها الامر التعجيزي هي مثل
المنزل في النظم وغرابة البيان والمعجون
عنه سورة موصوفة بذلك وكونها مثله في الاعجاز
وعنوان السورة يدفع احتمال مماثلة الجميع
كما قيل ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده على

معمولا لها واجيب بانه اراد التعلق المعنوي اي
تعلق الصفة بالموصوف لا الصناعي واجاز
المهدي وابن عطية ان تكون لبيان الجنس
والاصحاب على عدم اثبات هذا الوجه لها وقال
في تفسير المغني فاتوا بسورة يعني فاختلقوا سورة
من مثل القرآن لانكم شعراء فصحاء والاتيان ههنا
بمعنى المعارضة اي عارضوا هذا القرآن بسورة
من مثله ان كان من كلام البشر قال وهذه الاية
حجة للاشعري في جواز تكليف ما لا يطاق
ونحن قلنا هذا امر تعجيز لا امر تكليف ومثله
قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء وهذا اثبات
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وقيل بسورة
من مثله يتناول اقصر السور كسورة الكوثر
وهي ثلاث ايات قصار وهذا ابلغ الزام لاهل
الخصام فقد كان تحدي اولا بالاتيان بمثل القرآن
بقوله قل فاتوا بحديث مثله ثم اخبر عجزهم
عن ذلك بقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس
والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون
بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ثم بعشر سور
بقوله تعالى قل فاتوا بعشر سور مثله ثم بسورة
بقوله قل فاتوا بسورة وقد عجزوا عن ذلك
فلزمتهم الحجة فاتوا صيغة امر ومعناه التعجيز
والفاء للتعقيب وزايدة اي من عند الاخفش من
النحاة فانه يجوز زيادتها في الاثبات وكذا الكوفيون
استدلالا بقوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم فانها
داخلة على المعرفة وزايدة في كلام موجب وتقول
العرب قد كان من مطر وغيرهما شرطوا في

زيادتها

لان الفاظ الفصيحة التي اتفقت العرب عليها
في كلامهم كان اكثرها في وصف الاعيان المحسوسة
كالبعير والفرس والجارية ووصف الملك من
جوده اوضربه او طعنه او وصف الحرب او
وصف الغارة وليس في القرآن من هذه الاشيا
شي فينبغي ان تقل فصاحته ومع ذلك انه
بلغ في الفصاحة النهاية التي لا غاية لها وايضا
انه تعالى راعي طريقة الصدق وتنزه عن
الكذب جميعه وذلك يقتضي ان يقل حسنه فان
كل شاعر ترك الكذب ولزم الصدق نزل
شعره عن حالته الاولى الا ترى لبيد بن
ربيعة وحسان بن ثابت لما اسلما نزل شعرهما
الاسلامي في الجودة ولم يكن كشعرهما الجاهلي
والله تعالى مع ما تنزه عن الكذب والمجازفة
جاء القرآن على كمال الجودة والفصاحة ونهاية
البراعة والبلاغة وهذا هو الغاية القصوى
في الغرابة وقال السفاقسي والها عايدة على
مأوهي عبارة عن المنزل او عايدة على عبدنا ورجح
الاول بان الارتياب انما جي منصبا على المنزل
وبانه قد جا في نظيره ما يعود على المنزل كقوله
تعالى فاتوا بسورة من مثله فانوا بعشر سور
مثله على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون
بمثله فعلى ان الضمير للمنزل فمن للتبعيض
وموضع المجرور خفض صفة لسورة وقال الزمخشري
يتعلق بسورة صفة واورد عليه بانه بناقض
لان قوله متعلق بسورة يقتضي ان يكون
معمولا لها وقوله صفة يقتضي ان لا يكون

لا يجوز ان يكون الضمير لما نزلنا على تقدير كون
الظرف صلة فانوا الان كلمة من حينئذ لا تخلو اما
ان تكون بيانية او ابتدائية او تبعضية ولا مجال
لشيء من ذلك اما عدم كونها بيانية فلانها تستدعي
مبهما ولا مبهم الا السورة وبيان المبهم صفة له فتكون
الظرف صفة للسورة متعلقا بمحذوف لا بفاتوا
والمعنى خلافه وايضا من البيانية ظرف
مستقرا بدا فلا يكون ظرفا لفتوا متعلقا بالامر
واما عدم كونها تبعيضية فلان من التبعيضية
تستدعي ان تكون مفعولا به كما في قولك
اخذت من الدراهم ولا يمكن ذلك ههنا لان
فاتوا قد اخذ حقه من المفعول به وهو قوله
بسورة واما عدم كونها ابتدائية لانه حينئذ
يجب ان يكون ضمير مثله للعبد لا للمنزل لان
جعل المتكلم مبدأ للاتيان بالكلام منه معنى
حسن مقبول بخلاف جعل الكلام مبدأ الاتيان
بما هو بعض منه الا ترى انك اذا قلت اتيت من
زيد بشعر كان القصد الى معنى الابتداء اعني
ابتداء الاتيان بذلك الشعر من زيد مستحسنا
فيه بخلاف ما اذا قلت اتيت من الدراهم
بدرهم فانه لا يحسن فيه قصد الابتداء ولا ترتضيه
فطرة سليمة ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي
ومعنى الاتيان المجيء بسهولة سواء كان بالذات
او بالامر والتدبير ويقال في الخير والشر والاعيان
والاعراض ثم صار بمعنى الفعل والتعاطي كما في
قوله تعالى ولا يأتون الصلاة الا وهم كسالى
وقال السفاقسي فاتوا ماضيه اتي فعار الكلمة

زيادتها شرطين كونها في غير الموجب ودخولها
على المنكرات وغير الموجب اما نفي نحو ما رايت
من احد او نهي نحو لا تضرب من احدا او استفهام
نحو هل ضربت من احد ذكره شيخي زاده وقال
السفاقسي واجاز المهدوي وابن عطية ان
تكون زايدة وهذا لا يجيزه في الايجاب مع
المعرفة الا الاخفش اي بسورة مماثلة اي مشابهة
للقران في البلاغة والفصاحة وحسن النظم وتناسق
الكلمات قال ابو حيان في النهر والمثلية في
حسن النظم وبديع الرصف وغرابة الاسلوب
والاخبار بالغيب مما كان ومما يكون ومما احتوى
عليه من الامر والنهي والوعد والوعيد والقصص
والحكم والمواعظ والامثال والصدق والامن
من التحريف والتبديل وقال الخفاجي في قوله
اي بسورة قيل انه تقرر للزيادة وبه يتبين
التبيين وقيل انه تقرر له على جميع ما احتملات
اما على الاخيرتين فظاهر واما على التبعيض
فلان المراد بكونه بعضا من مثل القران ان
يكون مماثلا له في البلاغة والا لم يكن بعضا من
مثله او الضمير راجع لعبدنا في قوله مما نزلنا على
عبدنا عطف على قوله لما نزلنا ومن للابتداء
اي ابتداء الغاية قال السفاقسي وعلى ان
الضمير للمنزل عليه فمن لابتداء الغاية وقال
الخفاجي فاذا رجع الضمير للعبد لم يحتمل التبعيض
والتبيين والزيادة ويتعين الابتداء كما انه اذا
رجع لما نزلنا لم يحتمل الابتداء ايضا والمراد بكونها
للابتداء انه مجرور تعلق الفعل حقيقة او حكما

وقال ابن عطية قالت فرقة الضمير في قوله من مثله
عايد على محمد صلى الله عليه وسلم ثم اختلفوا
فقالت طايفة من امي صادق مثله وقالت
طايفة من ساحر او كاهن او شاعر على زعمكم
ايها المشركون وقالت طايفة الضمير في مثله عايد
على الكتب القديمة التوراة والانجيل والزبور وقال
النسفي في تفسيره ثم التحدي الى مثل القرآن
كان في وجوهه وهي سبعة احدها الايجاز
والبلاغة حتى يشتمل يسير كلماته على كثير من المعاني
قال النبي صلى الله عليه وسلم اوتيت جوامع
الكلم وذلك مثل قوله تعالى ولكم في القصاص
حياة وقوله تعالى اخرج منها ماءها ومرعاها
وقوله تعالى يسبح لله ما في السموات وما في
الارض والثاني البيان والفصاحة التي عجز
عنها الفصحا وقصر عنها البلغاء حكي ابو عبيدة ان
اعرابيا سمع قارئا يقرا فاصدع بما تومر فسجد
وقال سجدت لفصاحة هذا الكلام والثالث
النظم الذي نقض العادة حتى صار خارجا من
جنس الكلام في النظم والنثر والرجز والشعر والخطب
والسجع والرسايل فلا يمتزج بها ولا يدخل في الخطب
شيء منها مع استعمال حروفه وكلماته والرابع
ان قارئه لا يكل وسامعه لا يمل واكثار تلاوته يزيد
في حلاوته وغيره من الكلام وان كان مستحسن النظم
مستعذب النثر يمل اذا اعيد ويستثقل اذا ردد
والخامس ما فيه من الاخبار بما كان من قصص
الانبيا عليهم السلام مع امهم والقرون الخالية
في ازمنتهم وهو امي من امة اميين ليس لهم

همزة فاذا امرت زدت عليه همزة الوصل
مكسورة فاجتمعت همزتان والثانية ساكنة
فابدلت الثانية ياء لانكسار ما قبلها فاذا اتصل
بها شيء حذفت همزة الوصل استغناء عنها
ثم همزة الياء لانك اعدتها الى اصلها ويجوز قلبها
بحسب الحركة قبلها وقال في تفسير الشفى واختلفوا
في المراد بالهاء التي في آخره انها كلمة كناية راجعة
الى ما ذا قال ابن عباس رضي الله عنهما من
مثله اي من الذي جعلتموه الى ندا وقال ابن
كيسان اي من مثل محمد صلى الله عليه وسلم
من البشر لانه بشر مثلكم وقال الامام ابو منصور
اي اتوا انتم بمثل ما اتى هو اذا انتم وهو
سواء في الجوهر والخلقة واللسان فليس
هو اولى بالاختلاف منكم وقيل اي من مثل محمد
صلى الله عليه وسلم من رجل امي لا يكتب ولا
يقرأ وهذا ابلغ في قطع الاوهام فان النبي صلى
الله عليه وسلم مع انه لا يكتب ولا يقرأ ولا ينظر
في الكتب ولم يسمع القصص من الناس اخبر بنزول
هذا الكتاب فلا شبهة في انه لم يختلقه من تلقاء
نفسه ولم يات به الا بوحي من ربه وقال مجاهد
وقتادة اي من مثل هذا القرآن ثم القرآن
وان كان لا مثل له لانه صفة الله وكلام الله وحي
الله ولا مثل لصفات الله كما لا مثل لذاته لكن
معناه من مثله على زعمكم فقد كانوا يقولون
لو نشاء لقلنا مثل هذا وهذا كقوله ولوم بنادهم
اين شركاي اي على زعمكم وقوله تعالى وانظر
الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا اي على زعمك

التحدي فاتوا بسورة مثله لان المماثلة فيها صفة
للماتي به فكذا هنا اذا جعل الظرف صفة
للسورة والضمير للمنزل ومن بيانية كما عرفت
ذكره الخفاجي وقال ابن الجوزي في تفسيره
زاد المسير في هاء مثله قولان احدهما انها تعود
على القرآن المنزل قاله قتادة والفراء ومقاتل
والثاني انها تعود على النبي صلى الله عليه وسلم
ذكره ابو عبيدة والزجاج وابن القاسم والموافق
لسائر ايات التحدي نحو قوله تعالى فليأتوا
بحديث مثله وقوله تعالى فاتوا بعشر سور
مثله وقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس
والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون
بمثله وقوله تعالى في سورة يونس ام يقولون
افتراه قل فاتوا بسورة مثله كما قدمناه فان
المعتبر في الجميع مماثلة المأتي للمنزل لا كونه
من مثل المنزل عليه والثاني لان الكلام في
هذه الاية فيه اي في شان المنزل وهو القرآن
حيث فرض وقوع ارتيابهم فيه بقوله ان كنتم في
ريب مما نزلنا لا ان الكلام في المنزل عليه وهو محمد
صلى الله عليه وسلم فحقه ان لا ينفك عنه برد
الضمير لغيره واما ذكر العبد فقد وقع تبعا وصح
بذلك رجوع الضمير اليه في الجملة وقال الخفاجي
فارتباط اخر الكلام باوله وترتب الجزاء على الشرط
انما يحسن كل الحسن اذا كان الضمير للمنزل فان الذي
سيق له الكلام وفرض فيه الارتياب قصدا وذكر
العبد وقع تبعا ليتسق اي يكون على نسق واحد
الترتيب بين الجزاء والشرط والنظم القرآني

فلا

علم بما عرفه اهل الكتاب مما في الكتب السالفة
والسادس ما فيه من علم الغيب والاخبار بما يكون
فكان كما اخبر كقوله تعالى سيهزم الجمع وقوله
تعالى واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها
لكم وقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام وقوله
تعالى ليظهره على الدين كله وقوله تعالى فان
لم تفعلوا ولن تفعلوا والسابع كونه جامعا
للعلوم كلها ومشتملا على ما في الكتب المنزلة كلها
ومنتظما بجوابات الحوادث كلها وآتيا على
المصالح كلها قال تعالى ما فرطنا في الكتاب من
شيء وقالوا ان قوله ولا تسرفوا يأتي على جميع
علوم الطب وكذا قيل كل علم من الاداب واللغة
والنحو والبلاغة ومن الكلام والفقه والتذكير
وشئون الفوائد فكل اهل العلم يصنفون تصانيف
كثيرة بفوايد القران فحج المتكلمين منتزعة من
القران ومسايل الفقهاء مستخرجة من القران ولغات
الادباء مصححة بالقران وفوايد النحويين مستوضحة
بالقران وعظات المذكرين ماخوذة من القران
واشارات الحكما مستفادة من القران ولطايف
اهل المعرفة مستنبطة من القران وكذا وكذا والرد
اي ارجاع ضمير من مثله الى القران المنزل بصيغة
اسم المفعول اوجه اي اظهر وجها من بقية الوجوه
في ذلك ومن رجوعه الى العبد ويعلم منه رجحان
كون الظرف صفة سورة لانه على تقدير كونه ظرفا
لغوا متعلقا بقوله تعالى فاتوا يكون الضمير للعبد
لا للمنزل وهو القران لانه اي هذا الوجه المطابق
اي الموافق لقوله تعالى في نظايره من ايات

اجتمعت الانس والجن وتعاونوا بعضهم ببعض
على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله
اي لا يقدرون على ذلك ولو كان بعضهم لبعض
ظهيرا وقال شيخي زاده يعني ان المقصود
الدلالة على ان المنزل معجز في نفسه لا من
حيث كون المنزل عليه اميا كما يفهم من ذلك
من رجوع الضمير الى المنزل عليه وقال الخفاجي
يعني لو رجع الضمير اليه اوهم ان اعجازه لكونه
من امي لم يدرس ولم يكتب ولم يتعلم من غيره
علما ومعرفة والخامس لان رده اي ضمير من
مثله الى قوله تعالى مما نزلنا على عبدنا وهو
محمد صلى الله عليه وسلم يوهم امكان صدوره
اي القرآن المنزل ممن لم يكن على صفته صلى
الله عليه وسلم فان المطلوب هو الخلو عن ايهام
خلاف المقصود فان ارجاع الضمير الى قوله
عبدنا يوهم امكان صدوره ممن لم يكن على صفته
من كونه اميا بان كان ممارسا للخط ودراسة
العلوم وتتبع الكتب والسادس لايلائمه اي لا
يناسب ارجاع ضمير من مثله الى قوله عبدنا
ويلائمه بهمزة بعد الالف وتيدك يلائمه كثيرا اي
يوافقه ويناسبه واصله من لاءم التصدع والشق
في الاناء ونحوه ذكره الخفاجي قوله تعالى بعده
يلائمه عطف على قوله لو لهم فقوله ولا
وادعوا شهداءكم من دون الله فقوله ولا
يلائمه عطف على قوله لو لهم فانه اي قوله وادعوا
شهداءكم امر من الله تعالى لهم بان يستعينوا
اي يطلبوا الاعانة بكل من ينصرهم ويعينهم

من

فلا يخرج الكلام الى اسلوب اخر و الثالث بان
مخاطبة الجم الغفير وهم الجمع الكثير من الناس
شريفهم ووضيعهم لم يتخلف احد منهم وهم كثيرون
وهو عند سيبويه اسم موضوع موضع المصدر وجعله
غير مصدر اذكره في القاموس بان يأتوا بمثل ما
اتى به واحد من انبار جلدتهم اي من جنسهم بشر
مثلهم وهو محمد صلى الله عليه وسلم قال الخفاجي
كونه من انبار جلدتهم معناه من جنسهم ونوعهم
في البلاغة واصله ان كل نوع متشابه البنية وظاهر
البدن وهو المراد بالجلدة البلغ في التحدي اي طلب
المعارضة من ان يقال لهم ياتوا بنحو ما اتى به هذا
الامي الذي لا يقرا ولا يكتب رجل آخر فاعل ياتوا
مثله اي مثل محمد صلى الله عليه وسلم قال
شيخي زاده لان الضمير اذا رجع الى المنزل يكون
طلب المعارضة من الجميع مطلقا اي سواء اجتمعوا
او تفرقوا وتفرد واو سواء كانوا اميين او علماء
محصلين وهو ظاهر واذا كان راجعا الى المنزل
عليه يكون طلب المعارضة بالحقيقة من واحد
مما نزل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في كونه
اميا لم يكتب ولم يقرا وتكون الجماعة المخاطبون
مامورين بالنقل عنه ولا شك ان طلب المعارضة
من الجميع مطلقا ابلغ في التحدي والتبكيت من
طلب المعارضة من امي واحد لجواز عجز الواحد
الامي وقدرة الجميع و الرابع لانه اي القران
المنزل معجز للخلق كلهم في نفسه عن الاتيان بمثله
لا بالنسبة اليه اي بكونه منسوبا الى محمد صلى الله
عليه وسلم الذي اتى به لقوله تعالى قل لئن

فسرهنا بالاحضار والاستعانة والمصنف اشار
بقوله واستعينوا الى ان الثاني هو المختار عنده
والظاهر انه مجاز او كناية مبنية على ان النداء الان
الشخص انما ينادي للحضور ليستعان به وفي
الاساس دعا بالكتاب استحضره يدعوت فيها
بكل فاكهة والمتبادر منه اختصاصه بالمقصدي
بالباء ذكره الخفاجي وقال السمين وادعوا شهداءكم
هذه جملة معطوفة على الامر قبلها فهي في محل
جزم ايضا ووزن ادعوا افعوا لان لام الكلمة
محذوفة دالة على السكون في الامر الذي هو
جزم في المضارع والواو ضمير الفاعلين وشهداءكم
مفعول به وقال السفاقسي لام الكلمة فيه محذوفة
واصله ادعووا والواو الباقية ضمير الجماعة وقال
شيخي زاده ادعوا امر من دعا الى الشيء دعاء
ودعوة بفتح الدال والاول مطلق المصدر والثاني
المرة منه والدعوة بالضم الماء دبة والدعوة
بالكسر ادعاء الولد وقال ابن عطية وادعوا
شهداءكم معناه دعاء استظهار والشهداء من
شهدكم من عون او نصير قاله ابن عباس رضي
الله عنهما وقيل عن مجاهد ان المعنى دعاء استظهار
وقال الشعبي وهذا امر اعجاز كقوله فاتوا
بسورة وبين ان الاستعانة بالخلق الكثير ههنا
لا يغنيهم شيئا وما يغني رجوع المحتاج الى
المحتاج واعتماد الفقير على الفقير والعاجز
بالعاجز فلا ترفع حوائجك الا الى من لا يشق عليه
قضاؤها ولا تسأل الا ممن لا تفنى خزائنه ولا
تعتمد الا على من لا يعجز عن شيء يشركك من غير

معين

من الناس وهذا علة لقوله لا يلائمه وتقرير ذلك
ان قوله تعالى وادعوا شهداءكم امر لهم بان يستعينوا
بكل من ينصرهم على معنى ادعوا حاضريكم ليعاونوكم
على اتيان مثل المنزل او يشهدوا لكم انكم قادرون
عليه وان ما اتيتم به مثل للمنزل فانه كان في
العرب اكابر يشهدون على المتنازعين في الفصاحة
بان احدهما اعلا درجة من الاخر وهذا المعنى
انما يلائم رجوع ضمير مثله الى المنزل وكون
طلب المعارضة من الجميع ولو كان المعنى امرهم
بان ينقلوا ويحكموا سورة صادرة من واحد مثل
النبي صلى الله عليه وسلم في كونه اميا لكان
المناسب ان يقال ليدع ذلك الواحد المماثل
لعبدنا بالتوحيد لان الاحتياج الى المعين انما
هو في تاليف الكلام البليغ لا في نقل المولف
وحكايته هذا على تقدير ان يراد بقوله وادعوا
شهداءكم دعاء الشهداء للاستعانة بهم حقيقة
او تهكما واما اذا اريد به دعاء من يقوم بالشهادة
من اكابر الفصحاء بان المأتي مثل القران
فالوجه في توقف الملائمة على رجوع ضمير مثله
الى المنزل هو ان اضافة الشهداء اليهم انما تحسن
اذا كان المطلوب طلب المعارضة منهم لا من
واحد هو مثل العبد والا لكانوا شهداء له لا لهم
فينبغي ان يقال وادعوا شهداءه ذكره سبحانه
زاده وادعوا امن من الدعاء وله معان ذكرها
الراغب وهي النداء والتسمية في نحو دعوت ابني
محمدا والاستغاثة كقوله تعالى اغير الله تدعون
والدعاء الى الشيء الحث على قصده وقيل انه

فارس الشهادة للاخبار بما قد شوهد وقولهم
اشهد ان لا اله الا الله تعدي بنفسه لانه
بمعنى اعلم او بمعنى القايم بالشهادة من
قام بكلامر يقوم به قياما فهو قوام وقايم
اي عماده الذي يقوم به وينتظم ذكره في
المصباح او الناصر والمعين نقل عن الراغب
انه قال يقال انا شاهده وشهيره اي ناصره
ذكره شيخي زاده واطلاق الشهيد والشاهد على
الناصر والمعين مصرح به في اللغة ذكره الخفاجي
او الايام قال تعالى ونزعنا من كل امة شهيدا
كذا فسر به لان الشهادة تكون بمعنى الحكم كما
ذكره الراغب وبه فسر قوله تعالى شهد الله انه
لا اله الا هو والامام كل مقتدى به قوله وافعاله
وتخصيصه بامام الصلاة طار في عرف الشرع
وبالسلطان في العرف العام وقال الراغب
الشهيد كل من يعتد بحضوره ممن له الحل والعقد
ولذا سموا غيره مخلفا كما قال الشاعر
مخلفون ويقضي الناس امرهم ۞ وهم مغيب وفي عمياء ما شعروا
ذكره الخفاجي ولما كان خفاء في وجه اطلاقه
على الامام قال وكانه اي الامام سمي به اي بالشهيد
لانه اي الامام يحضر النوادي اي المجالس
والمحافل وهو جمع نادي وهو مجلس القوم
ومتحدثهم قال الخفاجي النوادي بالنون والراء
المهملة وهو كالندي المجلس الخاص اي الممتلي
باهله انتهى قلت قوله وهو كالندي مما لا
ينبغي ان يشبه الجمع بالمفرد قال في المصباح
ندا القوم نديا من باب قتل اجتمعوا ومنه

معين ويحفظك من غير صاحب ويغنيك من غير
مال فيقل عدد الاعداء الكثير اذا حماك و لكثر
عدد المال القليل اذا كفاك والشهداء جمع شهيد
كطريق و قيل بل جمع شاهد كشاعر و الاول
اولى لاطراد فعلا في فعيل دون فاعل ذكره
السمين و قال السفاقسي جمع شهيد وضدا
اولى من جعله جمع شاهد لما في شهيد من المبالغة
ولان جمع فعيل على فعلاء قياس بمعنى الحاضر
يعني كفقيه و فقهاء و ظريف و ظرفاء مع احتمال كونه
جمع شاهد مثل شاهد وشعراء ذكره شيخي زاده
بمعنى الحاضر من الشهود والشهادة وهي الحضور
والمشاهدة وهي تطلق على التحقق بالبصر
والبصيرة و قد تقال لمجرد الحضور نحو ما شهدنا
مهلك اهله اي ما حضرناه فالشهيد كالشاهد
بمعنى الحاضر او القايم بالشهادة وهي قول
صادر عن علم يحصل بمشاهدة بصر او بصيرة
من شهد كعلم و يتعين فيها لفظ الشهادة شرعا
عند بعضهم و في المصباح انه تعبدي والقول
بانها الخبر القاطع بناء على ما اشتهر عند الحنفية
من تعريفها من انها اخبار بحق للغير على اخر
و قد خالفهم فيه الشافعية فقالوا انها انشاء
يتضمن الاخبار بالمشهود به لا اخبار وعزوا
الثالث لابي حنيفة و انكره السروجي و قال
لا نعرفه وانما هو انشاء عندنا ايضا و لك ان
تقول لا خلاف بينهما عند التحقيق ذكره الخفاجي
وقال في المصباح شهد بكذا شهادة انما تعدي
بالباء لانه بمعنى اخبر به ولهذا قال ابن

تكفرون بايات الله وانتم تشهدون اى تعلمون
ومنه اي من هذا المعنى قيل للمقتول في سبيل الله
من المسلمين شهيد لانه حضر ما كان يرجوه في جنانه
من السعادة الابدية فهو شهيد بمعنى مشهود فعيل
بمعنى مفعول لان الحور العين تحضره والملائكة
تكرمه له وتبشيرا بالرضوان كما قال تعالى تتنزل
عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا ذكره الخفاجي وقال
عصام وفي القاموس اولان الله وملائكته شهود له
في الجنة اولانه ممن يستشهد يوم القيامة على
الامم الخالية اولسقوطه على الشهادة اي الارض
اولانه حي عند ربه حاضرا ولانه يشهد ملكوت
الله وملكه وقال الخفاجي والمعروف فيه انه من
قتل في حرب الكفار وكانت مقاتلته اعلاء لكلمة
الله وهو شهيد الدنيا والاخرة فان لم يقاتل لوجه
الله وقتل فهو شهيد الدنيا واما شهيد الاخرة فهو
الغريق والمبطون ونحوه مما ورد في الحديث
تسميته شهيدا الا ان له اجره عند الله وقال
العلامة الشيخ شمس الدين محمد بن طولون الحنفي
الصالحي في تعليق له سماه الدر النضيد في اخبار
الشهيد وقد جمعت في هذه المنظومة من يطلق
عليه اسم الشهيد حسب ما وقفت عليه وهي قولي

شهداؤنا في الحد والاحصار ... نافت على الخمسين باستقصاء
كشهيد معركة القتال ومن بذا ... ت الجنب والمبطون والنفساء
وكصاحب الدمل والطاعون ... والملدوغ او من دار الاستسقاء
وكذا الغريق ولو بنهر والذي ... قد مات من حرق وهدم بناء
وكذا المسافر الغريب ومن قضى ... من دقصر راحلة ورمي داء
وكمن يموت على طلاب العلم ... والمقتول ظلما لا عن استيفاء

وكذا ك

النادي وهو مجلس القوم ومتحدثهم والندي
مثقل والمنتدي مثله ولا يقال فيه ذلك الا
والقوم مجتمعون فيه فاذا تفرقوا زال عنه
هذه الاسما والندوة المرة من الفعل ومنه سميت
دار الندوة بمكة التي بناها قصي لانهم كانوا
يندون فيها اي يجتمعون ثم صار مثلا لكل دار
يرجع اليها ويجتمعون فيها وجمع النادي اندية
ومنهم من يقول هذه اسما للقوم حال اجتماعهم
وتبرم اي تحكم وتوكد بمحضره اي بحضوره الامور
جمع امر نايب فاعل تبرم ولا برام فصل القضايا
على وجه الاحكام واصل فتل الحبل فتلا قويا قال
الراغب المبرم الذي يلح ويجد في الامر تشبيها
له بمبرم الحبل وفي كلام العوام الابرام يحصل
المرام ذكره الخفاجي اذا التركيب بين الشين
المعجمة والهاء والالف المهملة للحضور وهو مصدر
كالمحضر المعانية حقيقة او حكما وهو التعليل لقوله
كانه او لكون الشهيد بالمعاني السالفة اما بالذات
بان تكون ذات الشخص ونفسه حاضرة فان
المتبادر من اطلاق الحاضر هو الحاضر بذاته
وشخصه وان تسمية الناصر والامام بالشهيد لابتناء
تمام الامور على حضورهما بذاتهما او بالتصور
والقلب فان القايم بالشهادة انما يسمى شهيدا
لكونه مخبرا بما شاهده شهود علم وايقان ذكره
شيخي زاده وقال الخفاجي والحضور بالذات والتخصص
ظاهر كما يقال شهدت كذا اذا كنت عنده وبالتصور
هو العلم لانه حصول الصورة او الصورة الحاصلة
عند العقل او في العقل وهذا كما في قوله تعالى لم

والدني الذي بمعنى القريب غير مهموز واما الدني
بمعنى الدون فهو مهموز من الدناءة ذكره ثعلب
زاده وقال الخفاجي دون يكون ظرف مكان في
المكنة المتفاوتة والمتقاربة كعند الا انه ينبئ
عن دنو وانحطاط ولذا قيل انه مقلوب من الدنو
وقال السمين ودون من ظروف الامكنة ولا يتصرف
على المشهور الا بالجر بمن وزعم الاخفش انها متصرفة
وجعل من ذلك ومنا دون ذلك فقال دون
مبتدا ومنا خبره وانما بني لاضافته الى مبني وقد
شذ رفعه خبرا في قوله الم تر اني قد حميت حقيقتي
وباشرت حد الموت والموت دونها وهو من الابهام
الملازمة للاضافة لفظا ومعنى واما دون التي بمعنى
ردي فتلك صفة كساير الصفات تقول هذا ثوب
دون ومنه اي من معنى الدنو تدوين الكتب
يقال دونت الكتاب بمعنى تقريب بعض
اجزائه ببعض لانه ادنا البعض مما فيه من البعض
قال الخفاجي والذي حققه في كتب اللغة كما
في كتاب المعرب ان التدوين ماخوذ من الديوان
وهو فارسي معرب قالوا انه لما شاع قديما تلاعبوا به
فصرفوه وقالوا دونه تدوينا والديوان بكسر
الدال وفتحها الدفتر ومحله ومنه ديوان الشعر
واصله ان كسرى امر الكتاب ان يجتمعوا في مكان
للحساب فلما اجتمعوا اطلع عليهم فراى سرعة
كتابتهم وحسابهم فقال ديوانه اي هولا مجانين
او شياطين على انه جمع ديو على قياس الفارسية
ثم سمي به موضعهم ومنه ديوان الجند للمحشر فلما
استعمله العرب كثيرا الحقوه بكلامهم وتصرفوا

فيه

وكذاك من طلب الشهادة صادقا ۞ وعلى الفراش قضى قتيل لقاء
والقتل دون دم الفتى اوماله ۞ اودينه اواهله الاحياء
اوجاره في دفعه عن داره ۞ ليث لجاه بليلة ظلماء
اومات في حج زكا وعمرة ۞ اومات ليلة جمعة غراء
اومات وهو على الوضو وهكذا ۞ شهر الصيام المشرق الاجزاء
اومات بالقدس الشريف ومكة ۞ او بالمدينة اوبسقم ضناء
اومن باحزان له قد مات ذا ۞ صبر على ضر وعظم بلاء
وكمن بنام على الطهارة ثم في ۞ نوم يموت مواصل الاحياء
وكمن يموت بعسقلان مرابطا ۞ خصت بذاك لكثرة الاعداء
وكمن توفي في فساد زمانه ۞ متمسكا بالسنة البيضاء
وكمن يموت مداريا للناس ذا ۞ صبر على الضراء والايذاء
ودعا مضا اليد السما والارض من ۞ يتلوه في الاصباح والامساء
ودعا يوسف اوقرا اية ۞ الكرسي بعد الفرض حال اداء
والوتر ثم ضحى وصوم ثلاثة ۞ من كل شهر صح في الانباء
وقراة الانسان اخر سورة الحشر ۞ التي طابت بحسن ثناء
اومات عن تسعين عاما اوعلى ۞ فزع من الجن العضال الداء
اومات والابوان عنه كلاهما ۞ راض وموت الزوجة الحسناء
والزوج عنها ذو رضا وكذا الامام ۞ العادل السامي على الامراء
والحاكم الشرعي يقضي نحبه ۞ متمسكا بالحق حال قضاء
والتاجر البر الامين متى اتى ۞ بالصدق في بيع وعقد شراء
وكعاشق قد عف تقوى وارتدى ۞ كتم المحبة خيفة الرقباء
وكمن اعان بكلمة اوخطوة ۞ للمسلم المعدود في الضعفاء
من مات يشهد انه لا رب الا ۞ الله ذو الالاء والنعماء
فله الحديث قضى بكم شهادة فاحفظ فهذا اخر الشهداء
ومعنى دون ادنى مكانة من الشيء اي اقرب مكانة
منه فان ادنى اسم تفضيل من دنوت منه دنوا
فهو دني اي قريب مثل رحيم وارحم وكريم واكرم

له فيما دون خمس اواق صدقة اي في غير خمس
اواق قيل ومنه الحديث اجانا الخلع دقنه عقاص
راسها اي بما سوى عقاص راسها ومعناه بكل شئ
حتى بعقاص راسها وبمعنى اكثر يقف والخسيس
ضد وبمعنى الامر والوعيد وقال الخفاجي واذا
كان دون بمعنى خسيس لم يستعمل قط ظرفا ويوقف
باللام ويقطع عن الاضافة كما في قول الشاعر
اذا ما علا المرء رام العلا ويقنع بالدون من كان دونا
قالوا وليس لهذا قعد وقيل انه يقال دان يدون
منه وبما ذكر علم ان ما في القاموس من انه يقال
هذا رجل من دون ولا يقال دون مخالف للنقل
والسماع وقال في المصباح وهو دون ذلك على الظرف
اي اقرب منه وشئ من دون بالتنوين اي
حقير ساقط ورجل من دون هذا اكثر كلام العرب
وقد تحذف من ويجعل دون نعتا قالوا ولا يشتق
منه فعل ثم اتسع بالبنا للمفعول فيه اي في
دون فاستعمل بالبنا للمفعول في كل مجاوز حد
اي مقدار الى حد اي مقدار اخر وان لم يكن
هناك تفاوت وانحطاط وتخطى اي مجاوزة
امر من الامور الى امر اخر قال الله تعالى لا
يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين
ها وليا جمع ولي بمعنى الصديق وهو ضد العدو
مثل قوي واقوياء اي لا يتجاوزوا اي المؤمنون
ولاية بفتح الواو وكسرها اي صداقة المؤمنين الى
ولاية اي صداقة الكافرين هذا تفسير للاية بما
يبتني منها ان دون دالة على تخطي حكم وهو
ولاية المؤمنين الى ضده هو ولاية الكافرين

وقال

فيه كما هو دأبهم ودونك اسم فعل هذا مفعوله
اي خذه من ادنى مكان منك اي من مكان هو
ادنى منك قال الخفاجي اشارة الى ان اصله خذ
من دونك وقال الرضي دونك بمعنى خذ واصله
دونك زيد برفع ما بعده على الابتداء فاقتصر
من الجملة على الظرف وكثرة استعمالهم فصار
اسم فعل بمعنى خذ وعمل عمله وقوله من
ادنى مكان اي اصله خذ من ادنى مكان واقربه
ثم عمم لكل احد كما صرح به النحاة فلا مناقاة بينهما
ثم استعير بالبنا للمفعول اي دون قال الخفاجي
الضمير راجع لدون في اول كلامه لا لما قبله للرتب
اي منازل الناس ودرجاتهم فقيل زيد دون
عمرو اي في الشرف والعلم فانه ليس المراد منه
بيان اقربية مكان زيد من عمرو فضلا عن
كون ذلك المكان الاقرب انزل من مكان عمرو
بان يكون مكان زيد اسفل بكثير ومكان عمرو
ارفع عنه بل المراد تفاوت مرتبتهما وان زيدا
انزل من عمرو في الشرف ووجه الاشارة انه جعل
اطلاق لفظ دون على المنحط في الرتبة المعنوية
استعارة مبنية على تشبيهه بالمنحط في الرتبة
المكانية فدل ذلك على ان الانحطاط في الرتبة
المكانية معتبر في المفهوم الحقيقي للفظ دون كما
يعتبر فيه زيادة القرب ذكره شيخي زاده ومنه
الشيء الدون اي الحقير مستعار من الدون الحقيقي
وهو الانحطاط المكاني وقال في القاموس دون
بالضم نقيض فوق ويكون ظرفا وبمعنى امام
وورا وفوق ضد وبمعنى غير قيل ومنه ليس

الهة من دون الله وزعمتم انهم يشهدون لكم
بصحة عبادتكم اياهم او اعوانكم من دون الله
اي الذين تستعينون بهم دون الله او يكون
معنى من دون الله بين يدي الله ذكره السمين
كما ياتي والمعنى في تعلقه بادعوا ثلاثة وجوه
الاول وادعوا الي المعارضة بسورة من مثله
اي ادعوا الهتكم استعانة علي الاتيان بما يعارض
به القران لا لاقامة الشهادة وتصحيح الدعوي
ذكره شيخي زاده وعلي هذا الوجه الشهداء جمع
شهيد بمعني حاضر ذكره الخفاجي من حضر
مفعول ادعوا قال شيخي زاده اشارة الي جواز
الشهيد حينئذ بمعني الحاضر ذكره الخفاجي
واشار الي الوجه الثاني بقوله اورجوتم معونته
اشارة الي جواز كونه بمعني الناصر ولم يقل
او اعانكم وهو المناسب لقوله من حضركم لان
اعانة شهدائهم انما هي بحسب رجائهم وزعمهم
بحسب الواقع وقال الخفاجي وعلي هذا الوجه
الثالث الشهيد فيه بمعني الناصر والمعين ومن
المتعلقة بادعوا فيهما ابتدائية واحضارهم
للاستعانة بهم في المعارضة بان يشاركوهم
في الاتيان بمثله علي زعمهم من جنكم وانسكم بيان
لمن حضرهم والهتكم التي تعبدونها من دون الله
بيان لمن رجوا معونته غير الله منصوب علي
الاستثناء والبدلية من قوله من حضركم وعلي
التقديرين يكون متعلقا بادعوا ومعمولا له
علي ما هو المفروض ههنا وهو مبني علي ما ذكره
الشريف المحقق من ان الدون الذي هو بمعني تجاوز

وقال امية بصيغة التصغير كما هو معروف وهو
امية بن ابي الصلت الشاعر الجاهلي المشهور
احد من وحد الله في زمن الفترة وترك الشرك
وهذا ابتداء شعر له وهو قوله
يانفس مالك دون الله من واقي ٭ ومالسبع بنات الدهر من راقي
وهو شاهد على كون دون تترك على تخطي حكم
لاخر ومعناه مالك ان تجاوزت عن الله وحفظه
من واق اي حافظ يقيك ما يضرك وبنات
الدهر مصايبه التي تحدث فيه كانه يلدها كما
قيل الليلة حبلى لست ندري ما تلد وهي استعارة
رايعه شايعه كما قال الخفاجي
بنات الزمان مصيباته ٭ وفيها الكريم شديد الثبات
وكتمانها مثل دفن لها ٭ ودفن البنات من المكرمات
وقد شبهها بعد التشبيه بالبنات بالحيات على
طريق الاستعارة المكنية واثبت لها اللسع تخييلا
وكذا الرقية على نهج قوله تعالى فاذاقها الله لباس
الجوع والخوف وهي في الذروة العليا من البلاغة
ذكره الخفاجي اي اذا تجاوزت بكسر التاء وقاية الله
تعالى اي حمايته من كل شدة فلا يقيك غيره
اي فلا يحميك سواه وهذا يدل على انها اذا
استعملت في التجاوز كان قريبا من معنى غير
ذكره ابن مجيد ومن في قوله تعالى وادعوا
شهداءكم من دون الله يعني الجار والمجرور
بمن متعلقة بادعوا اي ادعوا من دون الله
شهداءكم فلا تستشهدوا بالله فكانه قال
وادعوا من غير الله من يشهد لكم ويحتمل ان
يتعلق بشهداءكم والمعنى ادعوا من اتخذتموه

سوي الله استشهد به تعالى وكلمة من في هذا الوجه
ايضا استرائية ذكره شيخي زاده يشهدون لكم بان
ما اتيتم به مثله اي مثل القرآن العظيم ولا تستشهدوا
بالله على ما زعمتم فانه اي ذلك الاستشهاد من
ديدن اي عادة قال الخفاجي الديدن العادة
كالديدان وقيل بكسر الدال الاولى كانه اراد انه
معرب ديدن وليس في كلامهم فيعل بكسر الفاء
المبهوت اي المتحير المدهوش لانقطاعه يقال
بهت وبهت من باب تعب وتعب دهش وتحير
ذكره في المصباح العاجز عن اقامة الحجة على مدعاه
واما اذا كانت من متعلقة بشهدائكم فهو على ثلاثة
اوجه ايضا اشار الى الاول بقوله او يشهد اي كل الذين
اتخذتموهم من دونه تعالى اولياء ناصرين لهم
فمن دون الله متعلق بشهدائكم على هذا الوجه
واشار الى الوجه الثاني بقوله او اتخذتموهم
الهة جمع اله وهي الاصنام التي كانوا يعبدونها
وزعمتم انها اي الالهة المذكورة تشهد لكم يوم القيامة
عند الله تعالى والشهداء في هذين الوجهين
بمعنى القائمين بالشهادة قال الخفاجي واطلاق
الشهداء على الالهة لزعمهم انها شهداء وشفعاء
لهم عند الله اذا والوهم واتخذوهم الهة دون
الله وقال ابو حيان في النهر ومن دون الله
يحتمل ان يتعلق بشهدائكم اي ادعوا من اتخذتم
الهة من دون الله وزعمتم انهم يشهدون
لكم انكم على الحق او اعداءكم من دون الله اي
من دون اولياء الله ومن تستغيثون بهم دون
الله ويتعلق بادعوا اي وادعوا من دون

الله

حد لي حد قريب من ان يكون بمعنى غير كانه اداة
استثنا ذكره يحيى زادة وقال الخفاجي واقتصر
المصنف علي قوله من جنكم وانسكم متابعة لما
صرح به في النظم كما سمعته ولم يذكروا الملك لانه معصوم
لا يفعل غير ما يومر فلا يتوهم منه ذلك حتى
يصرح به فلا حاجة لما قول عصام المراد بالجن
كل مستور عن الحس فيدخل فيه الملك والحق انه
معجز للملك ايضا كما صرحوا به واما قول المصنف
في تفسير قوله تعالي قل لين اجتمعت الانس والجن
لعله لم يذكروا الملايكة لان اتيانهم بمثله لا يخرجه
عن كونه معجزا فقد رده في الفرايد انتهي قلت
لعل ذلك باعتبار عصمتهم فلو اتوا بمثله كان
ذلك من كلام الله تعالي لا من كلام الملك نفسه
فيكون معجزا حينيذ فان كلام تعالي انما تاتي
به الملايكة عليهم السلام من جانب الله تعالي
كما هو المعلوم فانه اي الشان لا يقدر ان ياتي
بمثله الا الله تعالي علة وسبب مبين لكون المعنى
ما ذكروا نهم واعوانهم للمحالة عاجزون عنه واشار
الي الوجه الثالث بقوله او ادعوا من دون الله شهداء
فقوله من دون الله حال من فاعل ادعوا والشهداء
من الشهيد بمعني القايم بالشهادة فالمعنى في تقرير
هذا الوجه اي ادعوا شهداكم من الناس فصححوا
بهم دعواكم متجا وزين الله في الدعا اي لا تدعوه
ولا تستشهدوا به اي لا تقتصروا علي ان تقولوا
الله يشهد بانا صادقون فيما ادعيناكم بقوله
العاجز عن اقامة البينة فالامر حينيذ لتبيان
عجزهم وانقطاعهم بالكلية وانه لم يبق لهم متشبث

في الاعراف من انهم قالوا اجلس بين يديه وخلفه
بمعنى في لانهما ظرفان للفعل ومن بين يديه
ومن خلفه لان الفعل يقع في بعض الجهتين
كما تقول جئت من الليل تريد بعض الليل ذكره
سيبويه زاده علي زعمكم انكم على الحق من قول الشاعر
الاعشى وهو شاعر معروف جاهلي وهو افعل من
العشا وهو نوع من ضعف البصر يمنع الرؤية
ليلا واسمه ميمون بن قيس بن جندل وهو من بكر
وابلا ادرك زمن النبي صلى الله عليه وسلم
ومدحه بقصيدة لكن سبقت شقوته فلم يات
له وقصته مشهورة والبيت المذكور من قصيدة
له في ديوانه مدح بها رجلا يلعب بالمعلق واسمه
عبد الرحيم بن حيثم بن شداد
تريك القذى من دونها وهي دونه ٥ اذا ذاقها من ذاقها يتمطق
واول القصيدة
ارقت وما هذا السهاد المؤرق ٥ وما بي من سقم وما بي معشق
ومنها قوله
فقد اقطع اليوم الطويل بغنية ٥ سميع تشفي والحياء موفق
ورواعة بالطيب صفراء عندنا ٥ لجس الندامى في يد الدرع معتق
وساق اذا شئنا كمش بمعشر ٥ وصهباء زباد اذا ما ترقرق
والشاهد في ذلك كون من دون بمعنى قدام
من قبيل ما اشتهر من كلام العرب والقذى بفتح القاف
والذال المعجمة مقصورة شيء قليل من تراب ونحوه
يقع في العين او الشراب والتمطق تفعل من
المطق وهو التذوق والتصويت باللسان
او بمص شفته من لذتها وقد فسر بكل منهما هنا وتريك
بضم التاء الفوقية من الرؤية البصرية وفيه

ضمير

الله اي لا تستشهدوا بالله فتقولوا الله يشهد ان
ما ندعيه حق ولم يكتف في تعجيزهم بان يعارضوه
حتى امرهم ان يدعوا شهداءهم فيستعينون
بهم على ذلك ولم يامر بتعجيزهم وقال الحسين واختاره
ابو البقاء ان يكون من دون الله حالا من شهداءكم
والعامل فيه محذوف قال تقديره شهداءكم
منفردين عن الله او عن انصار الله وقال في
نثر المغني وقيل شهداءكم فصحاءكم وشعراءكم
وبلغاءكم وقيل استعينوا بالهتكم لانهم كانوا يعتقدون
انها تشفع لهم والدعاء بمعنى الاستعانة وبمعنى
الحضور وكونه بمعنى الاستعانة كقوله تعالى
ادعوا شركاءكم وقوله تعالى فليدع ناديه وقال
النسفي قال الفراء يعني الهتكم لانهم كانوا يعتقدون
انها تشهد لهم وتشفع لهم وهو لا شيء لان قوله
وادعوا خطاب للكل فيتناول كل الفصحاء وكل الاعوان
والشهداء وكان الكل مامورين بان يكونوا داعين
فلا يكونوا مدعوين فالاصح ارادة ما يعبدون
يدل عليه قوله من دون الله وهذا صلة قوله
شهداءكم اي الذين اتخذتموهم شهداء من دون الله
وهذا صفة الاصنام كما في قوله تعالى اتخذوا من
دونه اولياء وقوله تعالى ام اتخذوا من دون
الله شفعاء ثم قال في هذا قل اولو كانوا لا يملكون
شيئا ولا يعقلون قل لله الشفاعة جميعا وقال
في ثم وليا الذين اتخذوهم اولياء والله هو الولي
وهو يحيي الموتى وهو على كل شيء قدير واشار الى
الوجه الثالث بقوله والذين يشهدون لكم بين
يدي الله فكلمة من ههنا تبعيضية لما سبأتي

بالحجة ذكره الخفاجي يقال بكّت زيدا عمرو
تبكيتا عيّره بقبح فعله ويكون التبكيت بلفظ
الخبر كما في قوله ابراهيم عليه السلام بل فعله
كبيرهم هذا فانه قاله تبكيتا وتوبيخا على
عبادتهم الاصنام ذكره في المصباح والتهكم بهم
اي الاستهزاء قال الخفاجي وقريب من التبكيت
ما قيل من ان الاسكات والتهكم الاستهزا وهو
المراد وقيل معنى من دون الله اي من دون
اوليائه بتقدير مضاف ليقابل اولياء الاصنام
كما يقابل الله اصنامهم والامر للارخاء للعنان
والاستدراج الى غاية التبكيت اي تركنا الزامكم
بشهداء لا يميلون لاحد الجانبين كما هو العادة
واكتفينا بشهدائكم المعروفين بمعاونتكم يعني
بمن دون اولياء الله اولياء الاصنام اعني
بهم فصحاءهم جمع فصيح كالعرب ووجوه جمع وجه
يقال وجه القوم للذي يتوجهون اليه
قال في المصباح الوجه مستقبل كل شيء وربما
عبر بالوجه عن الذات وقال في القاموس
الوجه سيد القوم والجمع اوجه ووجوه المشاهد
جمع المشهد وهو محضر الناس قال شيخي زاده
اي حيث المجالس ليشهد والكم ان ما اتيتم به من
المعارضة مثله اي مثل القرآن فان شهدوا لكم
قبلنا شهادتهم مع انهم لا يعقلون ما يشهد العقل
بخلافه لبلوغ امره الاعجاز الى حد لا يخفى فالشهداء
بمعنى الرؤسا وهو ناظر لتفسيره للامام ذكره
الخفاجي فان العاقل لا يرضى لنفسه ان يشهد بصحة
ما اي الامر الذي اتضح فساده بين العقلاء

وبان

ضمير مونث مستتر يعود للصهباء وهي الخمر في
البيت الذي قبله وهكذا فسر في شرح ديوانه
وما في شرح الشريف تبعا لغيره من الشراح
من انه يصف الزجاجة بغاية الصفا وانها
تزيل القذي قدامها والحال انها قدام القذي
والضمير في ذاقها باعتبار ما فيها على قياس قولك
شربت كاسا والاول باعتبار نفسها وقال
الازهري لا يريد ان هنا لك قذي وانما يريد
ان يصف صفاء الزجاجة ويبالغ فيه وعليه
ففيه تجوز واستخدام لطيف لكن يأباه انه
لم يسبق للزجاجة ذكر في هذا الشعر وانما الضمير
فيها للصهباء بمعنى الخمر وهو وصف لها ايضا
بغاية الرقة والصفاء كما تحتها فوقها وما
خلفها قدامها ذكره الخفاجي ليعينوكم تعليل لادعوا
المقدر قبل قوله الذين اتخذتموهم مع ما عطف
عليه وهو قوله والذين يشهدون لكم يعني
ان الشهداء في هذين الوجهين وان كان بمعنى
القايمين بالشهادة الا ان المقصود من دعائهم
الاستعانة بهم في اثبات ما يعارض به القرآن
لا تصحيح الدعوى بشهادتهم ذكره شيخي زاده
وفي امرهم اي المشركين وهو قوله تعالى لهم
وادعوا شهداءكم وهو خبر مقدم ان يستظهروا
اي يستعينوا وينتصروا بالجمادات وهي الاصنام
التي كانوا ينحتونها من الحجر او الخشب ويعتقدونها
الهة ويعبدونها الهة ويعبدونها من دون
الله تعالى في معارضة القرآن بالاتيان بمثله
غاية مبتدأ موخر التبكيت اي التقريع والغلبة

او تعلقه بشهدائكم فكيف خصه بالتعلق بشهدائكم
ويمكن ان يجاب عنهما بانه لم يخصه بشيء من التقديرين
ونبه بقوله وقيل على انه ليس من تتمة التقدير
الثاني وعلى ضعفه نظرا الى التقديرات الاخر
لاحتياجه الى تقدير انتهى قلت لم يتعرض المصنف
في هذا الوجه الى متعلق من ليكون محتملا للتعلق بادعوا
او بشهدائكم كما هو في الكشاف ونبه بقيل على ضعفه
لان الخطاب بقوله وادعوا شهدائكم لفصحاء
العرب ووجوه المشاهدون غيرهم فكيف يكونون
شهداء وهم المخاطبون كما قدمناه عن السفاقسي الا
ان يكون المخاطب البعض منهم والشهداء بعض آخر
منهم وهو تكلف يقتضي الضعف كما لا يخفى وقال
ابن عطية الشهداء من شهدكم من عون او نصير
قاله ابن عباس رضي الله عنهما وقيل عن مجاهد
انا المعنى دعاة استحضار والشهداء جمع شاهد
اي من يشهد لكم انكم عارضتم وهذا قول ضعيف
وقال الفراء شهداءكم يريد به الهتكم وقال ابن
الجوزي في زاد المسير وفي شهدائهم ثلاثة اقوال
احدها انهم الهتهم قاله ابن عباس رضي الله
عنهما والسدي ومقاتل والفراء قال ابن قتيبة سموا
شهداء لانهم يشهدونهم ويحضرونهم وقال غيره
لانهم عبدوهم ليشهدوا لهم عند الله والثاني انهم
اعوانهم روي عن ابن عباس ايضا رضي الله عنهما
والثالث ان معناه فائتوا بناس يشهدون ان
ما تاتون به مثل القرآن روي عن مجاهد وقال
السفاقسي في تفسيره شهداءكم الهتكم عن مجاهد
او من يشهد لكم او شعراءكم او فصحاءكم او اعوانكم

ان كنتم

وبان اي انكشف اختلاله العاقل لا يرضى لنفسه
ان يشهد بصحة ما اي الامر الذي اتضح فساده بين
العقلا وبان اي انكشف اختلاله من الخلل بفتحتين
وهو اضطراب الشيء وعدم انتظامه ذكره في
المصباح وقال خر وفيه اشارة الى ان امر
الاعجاز قد بلغ من الظهور حدا لا يمكن معه الاخفاء
والظرف مستقر اي الذين يشهدون لكم متجاوزين
في ذلك اولياء الله ومن ابتدائية والشهيد عيسى
الامام وهذا هو الوجه الذي جوز فيه صاحب
الكشاف تعلق من بادعوا او بالشهداء وانما لم
يرتضه المصنف لان الحذف خلاف الاصل ولا ضرورة
تدعو اليه وقال الخفاجي قيد وما لم تقم قرينة
على هذا التقدير ولا ضرورة فيه ضعفه المصنف
وقيل لانه يوذن بعدم شمول النحري لا وليكم
الرؤساء وليس بشيء وقد قيل ان تخصيص التمريض
بهذا الوجه مع ظهور ضعف غيره من الوجوه
لا وجه له وهذا الوجه مشترك بين التعلق
بادعوا وبالشهداء عند الزمخشري وقال السفاقسي
متعلق بادعوا وفي موضع حال من الشهداء اي
منفردين عن الله وقال عصام في قوله وقيل
من دون الله اي من دون اولياء الله اذا جعل
الشهداء بمعنى الفصحاء والرؤساء نائب بتقدير
المضاف لتحصل المناسبة وفيه بحث من وجهين
احدهما انه لا وجه لتميز هذا الوجه عن الوجهين
السابقين بقوله وقيل والوجوه الثلاثة مذكورة
في الكشاف على وتيرة واحدة وثانيهما ان الكشاف
جعل هذا الوجه مشتركا بين تعلق الظرف بادعوا

ليس من الله فاتوا بسورة من مثل القران من
التوراة وقابلوها بسورة من القران لتجدوها
موافقة لما في التوراة لتعلموا ان هذا لم يختلقه محمد
من عند نفسه وانه من عند الله واستعينوا باخباركم
وربهبانكم ان كنتم صادقين انكم تشكون فيه وهذا
تمام هذه الاية وقال ابن الجوزي في زاد المسير
اي في قولكم ان هذا القران ليس من عند الله
قاله ابن عباس رضي الله عنهما وقال الخفاجي
فان قلت لم يذكر فيما سبق ادعاءهم انه من
كلام البشر بل ارتيابهم وشكهم فيه والشك من قبيل
التصور الذي لا يجري فيه صدق ولا كذب
بلا شك والقول بان المراد ان كنتم صادقين في
احتمال كونه من كلام البشر لا يدفع السؤال لان
لاحتمال شك مع ما فيه من التكلف قلت المراد
من النظم الكريم والله اعلم الرقي في الزام الحجة
وتوضيح المحجة فالمعنى ان ارتبتم فاتوا بنظيره
ليزول ريبكم ويظهر لكم انكم اصبتم فيما خطر
على بالكم وحينئذ فان صدقت مقالتكم في انه
مفترى فاظهروها ولا تخافوا فان قلت لم لم يقل
فان ارتبتم وهو اظهر واخصر قلت عدل عنه
لا بلغيته بدلالته على تمكنهم وانغماسهم فيه والصدق
معناه الاخبار اي الصدق الواقع صفة للمتكلم المطابق
للواقع قال في المصباح صدق صدقا اخبر بما طابق
الواقع فهو صادق وصدوق في المبالغة وقال
في القاموس الصدق بالكسر والفتح ضد الكذب او
بالفتح مصدر وبالكسر اسم وقال النسفي الصدق هو
الاخبار عن المخبر به على ما هو به وهو نقيض

الكذب

ان كنتم صادقين في قولكم انه من كلام البشر
ردعواكم ذلك او في انكم تقدرون علي اثبات مثله
ذكره يحيي زاده وقال الخفاجي اي صادقين
في انه والجار يطرد تقديره مع إن وإن كما لا يخفي
أي ان كنتم صادقين في انه من كلام البشر اد في
انكم تقدرون علي معارضته فافعلوا او فاتوا
بمقدار اقصر سورة منه وهذا معنى قوله وجوابه
اي جواب ان الشرطية محذوف دل عليه ما قبله
من الكلام قال السمين هذا شرط حذف جوابه
للدلالة عليه تقديره ان كنتم صادقين فافعلوا
ومتعلق الصدق محذوف والظاهر تقديره
هكذا ان كنتم صادقين في كونكم في ريب من المنزل
على عبدنا انه من عندنا وقيل فيما تقدرون عليه
من المعارضة وقد صرح بذلك عنهم في اية اخري
حيث قال تعالي حاكيا عنهم لو نشاء لقلنا مثل
هذا وقال السفاقسي جوابه محذوف يدل عليه
جواب وان كنتم اي ان كنتم صادقين فافعلوا
ذلك وقال في تفسيره اي ان صح قولكم انه مختلف
وقال في تفسير المغني اي في مقالتكم انا محمدا
يقوله من تلقاء نفسه وقال ابن الكمال في
زعمكم السابق ذكره وقال ابن عطية اي فيما
قلتم من الريب هذا قول بعض المفسرين وقال
غيره فيما قلتم انكم تقدرون علي المعارضة
ويؤيد هذا القول انه حكي عنهم في اية اخري
لو نشا لقلنا مثل هذا وقال النسفي وقيل ان
كانت لدعواكم صحة وقيل هو خطاب لليهود ان
كنتم في شك مما نزلنا من القرآن علي محمد انه

كقول المجنون العالم حادث والثالثة غير
المطابق مع اعتقاد المطابقة كقول الحكيم العالم
قديم والرابعة غير المطابق بدون الاعتقاد
كقول المجنون العالم قديم فهذه الاربع ليس
شيء منها بصادق ولا كاذب عنده ذكره شيخي زاده
ومعنى الواقع والخارج الذي يطابقه الخبر الصادق
ولا يطابقه الخبر الكاذب ما ذكره عصام في
المطول قال ونحن نقول الخارج اسم للامر الموجود
في الخارج كما ان الذهني الذي هو اسم للامر الموجود
في الذهن فمعنى كون الشيء موجودا في الخارج
والاعيان انه واحد منها وفي عدادها فظرفية
الخارج للوجود مسامحة اذ الوجود ليس في عداد
الاعيان ومعنى زيد موجود في الخارج ان وجوده
في وجود الخارج وفي عداد وجوداته وليس
الخارج ظرفا لنفس الشيء لكنه اذا جعل ظرفا
له حقيقة اقتضى وجوده واذا جعل ظرفا له
مسامحة لم يقتض وجوده هكذا حقق الخارج
والواقع واحفظه واجعله في سلك البدايع ولا
تنكره لانه خلاف المستفيض الشايع عن دلالة
او امارة اي علامة في موضع النصب على انه
حال من الاعتقاد المذكور اي ناشيا ذلك الاعتقاد
عن دلالة تفيد القطع او امارة تفيد الظن
والمقصود منه تعميم الاعتقاد للعلم وهو الحكم
الذهني الجازم الذي لا يقبل التشكيك والظن
وهو الحكم بالطرف الراجح فلا جزم فيه فضلا
عن عدم قبول التشكيك ولما اشتهر باسم الاعتقاد
وهو الحكم الجازم الذي يقبل التشكيك ويعبر

عنه

الكذب فانه الاخبار عن المخبر به على خلاف ما هو به
وقيل الصدق الاخبار المطابق للواقع مع اعتقاد
المخبر انه اي الاخبار كذلك اي مطابق للواقع قال
شيخي زاده هذا تعريف الصدق الذي هو صفة
المتكلم لان الواقع في الغاية من هذا القبيل ويعلم
منه تعريف ما هو صفة الكلام و هو المخبر المطابق
اي المطابق حكمه وهو النسبة الذهنية المدلولة
من الكلام للنسبة القايمة بين الطرفين في الواقع
وقد يقال صدق المتكلم هو الاخبار عن الشي
بانه كذا اخباره مطابق للمخبر عنه بان يكون
كذلك في الواقع و يعلم منه ان كذب المتكلم هو
الاخبار عن الشي على الوجه الذي لا يطابق
حال المخبر عنه في الواقع و لا يطابق النسبة الذ هنية
للنسبة الخارجية هذا عند الجمهور فان المطابقة
المعتبرة في مفهوم الصدق عندهم انما هي بالنسبة
الى الواقع واما عند النظام فالمعتبر هو المطابقة
لاعتقاد المخبر ولا واسطة بين الصدق والكذب
عندهما وقال الجاحظ المعتبر في مفهوم الصدق
هو مطابقة النسبة المدلولة من الكلام للنسبة
الخارجية ولاعتقاد المخبر بان يعتقد كونها
مطابقة لها وفي مفهوم الكذب يعتبر عدم مطابقة
تلك النسبة الذهنية للنسبة الخارجية ولاعتقاد
المخبر ايضا بان يعتقد انها غير مطابقة للواقع
فلا ينحصر الخبر في الصدق و الكذب على مذهبه
بل يثبت بينهما اربع وسايط الاولى المطابق
مع اعتقاد عدم المطابقة كقول الحكماء العالم
حادث والثانية المطابق بدون الاعتقاد

ذهب اليه الجمهور بل لابد منها من المطابقة
للاعتقاد ايضا ببيان انه لو كفى ذلك في الصدق
لكان قول المنافقين انك لرسول الله صادقا
وقد سجل الله تعالى بانهم لكاذبون فيه ذكره
شيخي زاده لما تشديد الميم لم يعتقدوا اي
المنافقون مطابقته اي مطابقة قولهم ذلك
للواقع قال الخفاجي والظاهر ان هذا مذهب الجاحظ
لانه يرد على المصنف ان الاستدلال بالاية
المذكورة انما هو لمذهب النظام كما في المفتاح وغيره
من كتب المعاني لقوله بانه المطابق للاعتقاد
فقط فانه تعالى كذبهم لعدم مطابقة كلامهم
لاعتقادهم وان طابق الواقع وفي شرح التلخيص
لابن السبكي ان ابن الحاجب جعل هذه الاية دليلا
للجاحظ وتبعه المصنف لانها تصلح له ولذا قيل انه
ابتنى على السكاكي انه يجوز ان يكون التكذيب
لان الصدق مطابقة الواقع مع الاعتقاد
وانه لا وجه لترك المصنف التعرض لمذهب
النظام مع انه اقرب الى الحق لانه لم يبطل انه
انحصار الخبر في الصادق والكاذب ورد بالنقل
للمفعول هذا الاستدلال بان هذه الاية لا تنفي
مذهب الجمهور وهو كون مطابقة الواقع كافية
في الصدق وانما تنفيه ان لو كان التكذيب راجعا
الى المشهود به وهو قولهم انك لرسول الله وليس
كذلك ذكره شيخي زاده بصرف متعلق برد التكذيب
من الله تعالى الى قولهم نشهد انك لرسول الله
فهم الكاذبون في شهادتهم بانه رسول الله
لعدم مطابقة شهادتهم بذلك للواقع من حالهم

لانهم

منه باعتقاد المقلد وهو قسم لكل واحد من العلم
والظن المذكورين والاعتقاد بالمعنى الذي يعمهما
ذكره شيخي زاده لانه تعالى كذب المنافقين في قولهم
انك لرسوله الله كما قال سبحانه اذا جاءك المنافقون
قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله
والله يشهد ان المنافقين لكاذبون لان اخبارهم
هذا وان خالف اعتقادهم في حق المخبر عنه
لكنه غير مخالف لما هو عليه في نفس الامر فلا يكون
تكذيب الله تعالى اياهم بقوله والله يشهد
ان المنافقين لكاذبون لعدم اعتقادهم المطابقة
صالحالات يستدل به على اعتبار المطابقتين
في الصدق وعلى اعتبار عدمهما في الكذب كما ذهب
اليه الجاحظ وانما يصلح دليلا على كون الصدق
مبائنا عن مطابقة الاعتقاد فقط كما ذهب
اليه النظام فلذلك جعله الخطيب الدمشقي اعني
القزويني في التلخيص متمسكا للنظام فجعله دليلا
للمذهب المنقول ههنا يحتاج الى توجيه وغاية
ما يمكن فيه ان يقال ان المنقول وان كان مذهب
الجاحظ بعينه الا ان المقصود من ايراد الاية
ليس اثبات مذهب الجاحظ في كل واحد من
الصدق والكذب وهو اعتبار كل واحد من المطابقتين
في مفهوم الصدق واعتبار عدم كل واحد منهما
في مفهوم الكذب حتى يقال انها لا تدل على اعتبار
عدم مطابقة الواقع في الكذب حيث سجلت
على كذب من اخبر بما طابق الواقع ولم يطابق
الاعتقاد فقط بل المقصود من ايرادها بيان
ان مجرد المطابقة للواقع لا تكفي في الصدق كما

من اخراج الصواع من رحله والمضارع موضوع
للاخبار في الحال فاذا قال اشهد فقد اخبر في
الحال وعليه قوله تعالى قالوا نشهد انك لرسول
الله اي نحن الآن شاهدون بذلك وهم اي
المنافقون ما كانوا عالمين به اي بكونه رسول
الله فقولهم نشهد كذب منهم لعدم علمهم بذلك
ومشاهدتهم له وقال ينبغي ارادة فان المراد بنشهد
وان كان انشاء الشهادة فلا يصح توصيف قائله
لا بالصدق ولا بالكذب الا ان يتضمن اخبارا
كاذبا وهو الاخبار بان شهادتنا هذه صادرة
عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد ويدل عليه
ايرادهم القضية المشهود بها على صورة الجملة
الاسمية المؤكدة بان واللام ومعلوم ان هذا الخبر
الضمني كاذب عند الجمهور لعدم مطابقته
للواقع لانه تقول محض لانهم يقولون بافواههم
وقلوبهم خالية عن الاعتقاد بمدلوله ولو سلم
رجوعه الى المشهود به فلا نسلم ان يكون المعنى
انهم لكاذبون فيه في نفس الامر حتى يلزم ان
لا تكون مطابقة الواقع كافية في الصدق بل
المعنى انهم لكاذبون فيه بزعمهم الفاسد واعتقادهم
لانهم يزعمون انه غير مطابق للواقع وهو
صادق في نفس الامر لكونه مطابقا للواقع في نفس
الامر وعلى التقادير لا دلالة في الاية على خلاف
مذهب الجمهور **فان** الفاء للسببية لان ما
قبلها سبب لما بعدها وان شرطية **لم** حرف
نفي وجزم **تفعلوا** مجزوم بحذف النون
ولن ناصبة للنفي **تفعلوا** منصوب

بحذف

لانهم مكذبون بانه رسول الله لا مصدقون
بذلك وقال عصام في الاطول والظاهر رجوع
الكذب الى قوله انك لرسول الله لانه الخبر المنقول
عنهم ونشهد ليس بخبر بل انشاء وقد رده المصنف
بقوله لان الشهادة اخبار عما يعلمه وان كانت
انشاء حكما قال في المصباح شهد بكذا شهادة انما
تعدي بالباء لانه بمعنى اخبر به ولهذا قال
ابن فارس الشهادة الاخبار بما قد شوهد وجرى
على السنة الامة سلفها وخلفها في اداء الشهادة اشهد
مقتصرين عليه دون غيره من الالفاظ الدالة
على تحقق الشيء نحو اعلم واتيقن وهو موافق
لالفاظ الكتاب والسنة ايضا فكان كالاجماع
على تعيين هذه اللفظة دون غيرها ولا يخلو
عن معنى التعبد اذ لم ينقل غيره ولعل السر
فيه ان الشهادة اسم من المشاهدة وهي الاطلاع
على الشيء عيانا فاشترط في الاداء ما ينبئ عن
المشاهدة واقرب شيء يدل على ذلك ما اشتق
من اللفظ وهو اشهد بلفظ المضارع ولا يجوز
شهدت لان الماضي موضوع للاخبار عما وقع
نحو قمت اي فيما مضى من الزمان فلو قال
شهدت احتمل الاخبار عن الماضي فيكون غير
مخبر في الحال وعليه قوله تعالى حكاية عن
اولاد يعقوب عليهم السلام وما شهدنا الا بما
علمنا لانهم شهدوا عند ابيهم اولا بسرقته حتى
قالوا ان ابنك سرق فلما انهم اعتذروا عن
انفسهم بانهم لا صنع لهم في ذلك وقالوا وما شهدنا
عندك سابقا بقولنا ان ابنك سرق الا بما علمنا ٥

عند بعضهم اي يستغن ويطلب الغنا كما ذكره النحاة
في معاني ابنية الافعال انتهى قلت على الوجه
الاول فزيادة المعنى هذا انما تحدث الصيغة
كما هنا في عرف مخفف وعرف مثرد وقطع وقطع
مخفف ومثرد واما نحو تحمة وتخم فالصيغة مختلفة
امر الرسول صلى الله عليه وسلم اي شانه فمن
صدقه في دعوى الرسالة ذكره خسرو وامر ما
جا اي الرسول صلى الله عليه وسلم به قال شيخي
زاده وما في موضع الجر بالعطف على لفظ الرسول
والمراد بامر الرسول صدقه في دعوى الرسالة
وبامر ما جا به وهو القران كونه منزلا من عند
الله العزيز الحكيم خارجا عن مقدور البشر فلا يتوهم
ان يتقوله احد من عند نفسه وقال الخفاجي
وما جا به في محل نصب او جر لصحة عطفه على
امر وعلى الرسول فان عطف على الرسول
فهو من قبيل اعجبني زيد وكرمه وامر الرسول وان
كان عاما لكل ما جا به ولغيره من اموره فالمقصود
منه هنا ما جا به لانه المناسب لما قبله مع ما فيه
من البلاغة ولذا اختاره شراح الكشاف فان
عطف على الامر وارید به صدقه في مدعاه واريد
بما جا به القران الذي ليس من جنس كلام
البشر فليس لما قصد من الفرق بين الامرين الا
ان الاول ارجح رواية ودراية لما عرفته فلا
وجه لمن لم يرض به الا امتثال خالف تعرف
انتهى قلت مراده بذلك قول خسرو فليس هذا
من قبيل اعجبني زيد وكرمه لظهور الفرق بين
الامرين وهما عطف الخاص على العام وعطف

المغاير

بحذف النون ايضا وهي جملة معترضة بين
الشرط وجزائه **فاتقوا** جواب الشرط ودخلت
الفاء في الجواب لان الفعل امر من التقوى
اي التوقي والاحتراز **النار** مفعول به
قال السمين الكثير في لغة العرب اتقى يتقي
على افتعل يفتعل ولغة تميم واسد تقى يتقي
مثل رمى يرمي فيسكنون ما بعد حرف المضارعة
حكى هذه اللغة سيبويه ومنهم من يحرك ما
بعد حرف المضارعة وانشدوا تقوه ايها الفتيان
اني رايت الله قد غلب الجدودا **التي** صفة
النار **وقودها** بفتح الواو اي حطبها **الناس**
اي الكفار جملة من مبتدا وخبر صلة وعايد
والمالف واللام في النار للعهد لتقدم ذكرها
في سورة التحريم عند قوله تعالى قوا انفسكم
واهليكم نارا ذكره البيهقي **والحجارة** معطوف
على الناس لما اعد حين بين الله تعالى لهم
اي للكافرين ما اعد الذي كناية عما تقدم
من الايات يتعرفون بتشديد الراء اي يتطلبون
به المعرفة حتى يصلوا اليها وفي الصحاح تعرفت
ما عند فلان اي تطلبت حتى عرفت ذكره سنجي
زاده وقال الخفاجي يتعرفون اما بمعنى يعرفون
معرفة قوية لان صيغة التفعل تكون للمبالغة
لزيادة المبنى كما صرحوا به او المراد ما يتطلبون
معرفته والوصول اليه وعلى هذا اقتصر شراح
الكشاف لان صيغة التفعل تاتي للطلب
الحثيث نحو تعجل الشي اذا طلب تعجيله كما استعجله
ومنه ما في الحديث ليس منا من لم يتغن بالقران

حاف اللفظ اي صادفه وصريحه لان المشبه به
يكون اقوى في وجه الشبه ذكره الخفاجي وقال
شيخي زاده وفي قوله اذا اجتمعتم بكلمة اذا بدل
كلمة ان مع ان الواقع في الامثلة هي كلمة اذا اشارة
الى ان المقام يقتضي كلمة اذا التي للاستمرار
دون مجرد الاستقبال وان العدول الى كلمة
ان لنكتة كما سيجيء في كلام المصنف وانما قلنا ان
مقتضى المقام هو كلمة اذا لانها في الاصل موضوعة
لزمان من ازمنة المستقبل مختص من بينها
بوقوع حدث فيه مقطوع بوقوعه في اعتقاد
المتكلم كما ان اذ لزمان من ازمنة الماضي
مختص من بينها بوقوع حدث فيه مقطوع به
والدليل عليه استعمال اذا في اكثر الاغلب الاكثر
في هذا المعنى نحو اذا طلعت الشمس وقوله
تعالى اذا الشمس كورت ولهذا كثر في الكتاب
العزيز استعماله لقطع علام الغيوب تالا مور
المتوقعة وقد تكون اذا مع جملتها لاستمرار الزمان
كما في قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض
قالوا انما نحن مصلحون اي هذا عادتهم المستمرة
وقوله واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا ومثله
كثير وكلمة ان موضوعة لشرط مفروض وجوده
في المستقبل مع عدم قطع المتكلم لا بوقوعه فيه
ولا بعدم وقوعه وكلمة لو موضوعة لشرط مفروض
وجوده في المستقبل مع عدم قطع المتكلم لا بوقوعه
فيه ولا بعدم وقوعه وكلمة الماضي مع قطع
المتكلم بعدم لازمه فيه قال الشريف المحقق
في قوله اي الكشاف فاذا لهم يعارضوا وما عطف

عليه

المغايرة فالثاني اما رجح لانه مقتضى العطف
وميز محطوف على بيّن اي فرق تعالى لهم اي
للكافرين الحق وهو ما عليه الرسول والقرآن
في نصر الامر عن الباطل وهو ما زعموه من ان القرآن
من كلام البشر وانه عليه الصلاة والسلام يدعي
الرسالة وليس برسول ذكره شيخي زاده وقال
سنانه فان قيل الاحفاد في ان امر الرسول عليه
السلام وما جاء به حق كله قلنا المراد بباطله الباطل
الذي ينسبه اليه الكفرة واهل الفساد من ضيق
العطن رتب تعالى عليه اي على ما ذكر وهو
جواب لما قال شيخي زاده اي رتب على بيان ما
تعرفون به ذلك بقاء الشبهة ما هو كما لفذلكة
له وهي اجمال يقرب من النتيجة ويضاهيها
من قولهم فذلك لكون كذا وهو اشارة الى
توجيه الفاء في النظم ووقوعها موقع تفريع
النتيجة وحاصل المعنى على تفصيله وما يقتضيه
ذكره الخفاجي وهو اي الذي هو كالفذلكة انكم
يا ايها الكافرون اذا اجتهدتم في معارضته اي
بمعارضة ما انزلنا على عبدنا من القرآن وعجزتم
جميعا اي كلكم مستفاد من الخطاب العام في قوله
كنتم وفاتوا ومن امرهم بان يستعينوا بشهدائهم
عن الاتيان متعلق بعجزهم بما يساويه اي
يساوي القرآن او بما يدانيه اي يقاربه في
الكمية فالمراد بها المشابهة التامة بقرينة مقابلته
وما ذكر اشارة لتعميم المماثلة وانه لا يشترط فيها
المساواة وقد صرح الراغب بعموم المثل لجميع وجوه
الشبه القريبة والبعيدة وقيل المداناة من

من مثله وهو مؤدى لمعناه لا لذاته المراد منه والفعل
كما قاله الراغب اعم من سائر اخواته من الصنع
والابداع والاحداث فان قلت لم المراد من
الفعل المنفي في لم تفعلوا مطلق الفعل بل الاتيان
المقيد بقرينة السياق والسباق فلو قال فان لم
تاتوا فهم المراد قلت فيما عبر به ايجاز وكناية
ابلغ من التصريح واخصر مع ايهام نفي الاتيان بالمثل
وما يدانيه وغيره باعتبار ظاهره وان لم يكن
مرادا انتهى قلت قوله تعالى فان لم تفعلوا
ولن تفعلوا ايجاز حذف لا ايجاز قصر لحذف مفعول
تفعلوا وان جعل كناية عن الاتيان فانه كناية
عن فعل الاتيان اي فان لم تاتوا والمحذوف
بسورة من مثله كما سنذكره عن الحياني وايجاز
القصر غير ايجاز الحذف وهو ما ليس بحذف نحو
ولكم في القصاص حياة وايجاز الحذف ما اشتمل
على الحذف والمحذوف اما جزء جملة هو مضاف
نحو واسال القرية او موصوف نحو فانا ابن جلا
او صفة نحو قوله تعالى وكان وراءهم ملك ياخذ
كل سفينة غصبا اي سفينة صحيحة او سالمة او
غير معيبة او شرط او جواب وتمامه مفصلا في
علم المعاني وترك بالبناء للفاعل لازم الجزاء وهو
اتقاد النار في قوله تعالى فاتقوا النار منزلة
اي منزلة الجزاء وهو قوله فامنوا واتركوا العناد
فانه الجزاء المعد للشرط المذكور ولازمه العذاب
بالنار ان لم يكن ذلك الجزاء وهو الايمان وترك
العناد وقال الخفاجي المراد انه لترتب وجوب
الايمان وترك العناد على عجزهم بعد الاجتهاد

التام

عليه ايماء الى ان كلمة ان في الاية وقعت موقع اذا
لما سيجئ وانها للاستمرار دون مجرد الاستقبال
ظهر جواب اذا انه معجز اي القران وظهران
التصديق به واجب اي فرض على كل مكلف ه
فامنوا اي صدقوا به اي القران واتقوا العذاب
بالنار المعد اسم مفعول اي الذي اعده الله
تعالى اي هيأه لمن كذب به وهذا معنى فاتقوا
النار فعبر تعالى عن الاتيان المكلف بكيفية
مخصوصة يعني الاتيان بما يساويه او يباينه
وهو فعل خاص عبر عنه بالفعل الذي هو اعم
ذكره سيجئ زاده وقال الخفاجي اي كان الظاهر
ان يقال فان لم تاتوا بسورة من مثله فعبر
عن الفعل الخاص وهو الاتيان المفيد بصيغة
اسم المفعول اي المفيد بسورة من مثله بالفعل
المطلق عن المتعلق العام بحسب الظاهر وهو معنى
قوله بالفعل اي قوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا
الذي يعم الاتيان بسورة من مثله وغيره اي
غير الاتيان المذكور ايجازا اي اختصارا في
الكلام حيث وقع الفعل وحده موقع الاتيان
مع ما يتعلق به ونظيره في افادة الايجاز الاكتفاء
بذكر الضمير في موضع التصريح بالاسم للاختصار
ودفع التكرار لكن التعبير عن الشيء بالضمير مختص
بالاسماء فلما قصد ههنا اعادة فعل مخصوص
عبر عنه بالفعل الذي افاد الاختصار ودفع التكرار
فهو في الافعال بمنزلة الضمير في الاسماء ذكره سيجئ
زاده وقال الخفاجي للايجاز ايجاز القصر حيث
اوقع الفعل وحده موقع الاتيان المقيد بسورة

من مثله ولن تاتوا بسورة من مثله قال ابوحيان
ولايلزم ما قال لانه لو قال فان لم تاتوا ولن
تاتوا كان المعنى على ما ذكر ويكون قد حذف
ذلك اختصارا كما حذف اختصارا مفعول لم تفعلوا
ولن تفعلوا الا ان التقدير فان لم تفعلوا الاتيان
بسورة من مثله ولن تفعلوا الاتيان بسورة
من مثله ولن تفعلوا الاتيان وتهويلا معطوف
على تقديرا قال الخفاجي هذا بيان لوجه سلوك
الكناية وانما اختيرت هنا لامور كتقرير المعنى
اي تثبيته وتبيينه لانه كاثبات الشيء ببينة
لما بينهما من التلازم والتهويل وهو التفخيم مع
الانذار والتخويف لانه ان ثبت اتقاء النار ترك
العناد فقد اقيم العناد مقام النار كما في قوله
تعالى فما اصبرهم على النار لان معناه ما اكثر
عصيانهم وهو من ابلغ الكلام كما قاله المرزوقي
لشان اي امر العناد الصادر منهم بترك الايمان
قال في المصباح عند العرف عنودا من باب
نزل اذا كثر ما تخرج منه فهو عاند ومنه قيل
عاند فلان عنادا من باب قاتل اذا ركب الخلاف
والعصيان وعانده معاندة عارضه وفعل مثل
فعله قال الازهري المعاند المعارض بالخلاف
لا بالوفاق وقد يكون مباراة بغير خلاف
وتصريحا معطوف على ما قبله بالوعيد مصدر
وعده وعيدا في الشر ووعدا في الخير فالمصدر فارق
ذكره في المصباح وقال الخفاجي وفيه تصريح
بالوعيد وانهم يستحقون النار ويعاقبون بها
لتمردهم وقال السبكي زاده في ذلك انه لما

التام وانتفاء النار لازم له وهو رفع لما يتوهم
من ان انتفاء النار لازم و واجب مطلقا من
غير توقف على هذا الشرط فما معنى تعليقه
بانتفاء ذلك الاتيان اوان الشرط سبب الجزاء
وملزوم له وليس عدم الاتيان بما ذكر سببا
للانتفاء لاملزوما له فكيف وقع جزاء فاجاب
عنه بقوله على سبيل الكناية اي الكناية عن
ظهور اعجازه المقتضي للتصديق والايمان
به اوعن الايمان نفسه تقريرا للملكي عنه وهو
الايمان وترك العناد قال شيخي زاده تعليل
لاختيار سبيل الكناية فان الكناية لكونها
انتقالا من اللازم ليلي الملزوم وكون وجود
اللازم دليلا على وجود الملزوم كانت بمنزلة
اثبات الشي ببينة فكان سلوك سبيل
الكناية تقريرا للملكي عنه وقال الخفاجي
في تفسير الكناية هي ان يعبر عن شي معين
لفظا كان اومعنى بلفظ غير صريح في الدلالة
عليه اما للابهام على السامع كجاءني فلان وانت
تريد زيدا وكلمت وذيت وكذا وكذا او لشناعة
المعبر عنه كهن الفرج او للاختصار كالضمائر
او لنوع من الفصاحة ككثير الرماد للمضياف
وقال السمين وانما قال تعالى فان لم تفعلوا
ولن تفعلوا فعبر بالفعل عن الاتيان لان
الفعل يجري مجرى الكناية فيعبر به عن كل فعل
ويغني عن طول ما يكنى عنه وقال الزمخشري
لو لم يعدل عن لفظ الاتيان الى لفظ الفعل
لاستطيل ان يقال فان لم تاتوا بسورة

فلا يجاز حسب الكناية الا ان يوجه بما قبل
من انه اريد بهذه الكناية مجموع المعنيين من
اتقاء النار وترك العناد معا فتكون موجها
ويشمل الايجاز كل كناية اريد بها معنياها جميعا
وقد عرفت ان هذا لا يجري في كلام المصنف
لانه لا يوافقه فيما قدره جزاء وجوابا كما مر
ولو وافقه لم يكن لذكره وجه ايضا سواء كان
مستقلا او بطريق التبعية والمعية انتهى قلت
فان المصنف قدر الجزاء بقوله هكذا اذا اجتهدتم
في معارضته وعجزتم جميعا عن الاتيان بما يساويه
او يدانيه ظهر انه معجز والتصديق به واجب
فامنوا به واتقوا العذاب المعد لمن كذب فتقدير
الجزاء هو قوله فامنوا به واتقوا العذاب المعد لمن
كذب وهو ملزوم الجزاء بحسب ظاهر الاية فان
قوله فاتقوا النار لازم الجزاء المقدر فكني عنه به
فلا يوافق تقدير المصنف ما قدره هذا اللهم الا
ان يريد تقديرا اخر غير ما ذكر قال ابن حجر في
قول المصنف فامنوا اختيار منه انه جواب الشرط
لكن حذف هو واقيم مقامه فاتقوا اقامة اللازم
مقام الملزوم فكني به عنه فان الايمان بما جاء به
محمد صلى الله عليه وسلم والتصديق بانه كلام
الله يلزمه اتقاء النار لان التكذيب به مستوجب
النار انتهى قلت فان اعتبرت الكناية وافق
ذلك تقدير المصنف وجرى عليه الكلام السابق
وصدر تعالى الجملة الشرطية وهي قوله سبحانه
فان لم تفعلوا ابان اي بلفظ ان الذي للشك
والحال يقتضي لفظ اذا الذي للوجوب اي

الجزء

برز وجوب التصديق بالمنزل وترك العناد
في حقه في صورة اتقاء النار فهم منه ان العناد
وعدم التصديق قايم مقام النار بحيث اذا اريد
ان يعبر عنه يعبر بالنار وفي ذلك تهويل لشانه
وتخويف عظيم منه ولو سلك سبيل التصريح
وقيل ظهر انه معجز وان التصديق به واجب لما
فهم وعيد المعاندين الا بالتزام بخلاف قوله
فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة فانه
صريح في ان وعيد من لم يصدق به هو النار
الموصوفة مع الايجاز اي الاختصار وهو ايجاز للحذف
لحذف الملزوم واقامة اللازم مقامه كحذف الشرط
كما تقرر قال شيخي زاده مع الايجاز متعلق بقوله
وتصريحا فان التصريح بالوعيد وان امكن مع
سلوك سبيل التصريح الا انه حينئذ يفوت الايجاز
وقال الخفاجي مع ما فيه من الايجاز فان الجزاء
الحقيقي كما قاله تقديره ظهر انه معجز وان
التصديق به واجب فامضوا به اطوى من قوله
فاتقوا النار لان الصفة لا دخل لها في الجزاء
والكفاية كما لا يخفى وقيل الايجاز من ترك ذكر العناد
واقامة النار مقامه فان اصل المعنى فاتقوا
العناد الذي يصير امره عذاب النار وقيل ان
قوله مع الايجاز قيد للاخبار او للمجموع وهو رد لما
في الكشاف حيث جعل الايجاز وجها مستقلا وهو
لا يصلح له ان لم يوجه بان الوسايط التي صرح
بها في ارتباط الجزاء بالشرط مرادة بحسب المعنى
وان لم تقدر في العبارة ويرد عليه انه لو قيل
فاتركوا العناد كانت تلك الوسايط مرادة ايضا

بل عدم التصديق لقولك النحاة انها تستعمل للمعاني
المحتملة المشكوكة واصل اذا الجزم واستعمال ان
في عدم الجزم واستعمال اذا في الجزم على الاصل
لا يستدعي نكتة سوى اعتبار كون ذلك الاصل
ولذلك كان النادر موقعا لإن وغلب لفظ اما
سواء كان الفعل ماضيا او مضارعا مع لم في كلمة
اذا لانه انسب بالجزم بالوقوع وقد تستعمل ان
في الجزم تجاهلا لاقتضاء المقام التجاهل كقولك
لمن سالك هل زيد في الدار وانت تعلم انه فيها
ان كان فيها اخبرك فتتجاهل ليعلم هل مصلحة
زيد في الاخبار او يعلم انه ليس فيها فيقول
ان كان فيها اخبرك فيتجاهل لئلا يرجع السايل
على الفور وينتظر ساعة ليعلم زيدا يحضر
او لعدم جزم المخاطب لمن تكلمه دايما ان
صدقت فماذا تفعل او تنزيل المخاطب العالم
بوقوع الشرط او لا وقوعه منزلة الجاهل لمخالفته
مقتضى العلم كقولك لمن يوذي اباه ان كان
اباك فلا توذه او التوبيخ وتغيير المخاطب
على وقوع الشرط منه او اعتقاده اياه وتصوير
ان المقام لاشتماله على ما يقلع الشرط من اصله
لا يصلح الا لفرضه كما يفرض المحال نحو افنضرب
عنكم الذكر صفحا ان كنتم قوما مسرفين فيمن
قرا بالكسر فان الشرط وهو كونهم مسرفين
اي مشركين متطوع به لكن جئ بلفظ ان لقصد
التوبيخ على الاسراف وتصوير ان الاسراف
من العاقل في هذا المقام يجب ان لا يكون الا
على سبيل الفرض والتقدير لاشتمال المقام

على

الجزم والقطع بمعنى هذه الجملة الشرطية جاءت
على خلاف الظاهر ومقتضى الحال وكون ان
الموضوعة للشرط تفيد الشك واذا الظرفية المضمنة
معنى الشرط تقتضي الجزم والقطع مما اتفقوا
عليه فاذا خرج كل منهما عن مقتضاه فلا بد من
وجه ذكره الخفاجي وقال الرضي وعند الكوفيين
تجئ إن بمعنى اذ قالوا في قوله تعالى وان
كنتم في ريب وقوله ان كنتم مومنين انها بمعنى
اذ لان ان مفيدة للشك تعالى الله عنه والجواب
ان إن لعدم القطع في الاشياء الجايزة وقوعها
وعدم وقوعها لا للشك ولو سلمنا ذلك ايضا قلنا
انه تعالى يستعمل الكلمات استعمال المخلوقين
وان كان يستحيل مدلولها في حقه تعالى لضرب
من التاويل كقوله تعالى ليبلوكم لما كان التكليف
من حيث تخيير المكلف المكلف في صورة الابتلاء
وقال لعلكم تتقون لما كان في صورة من يرجي
منهم وقال بضل من يشا اي يترك الالطاف
لمن يعلم انه لا ينفعه ذلك وكذا قال ان كنتم
مومنين وان كنتم في ريب لما كان امرهم
في نفسه محتملا للايمان وضده فان القايل
سبحانه لم يكن شاكا في عجزهم عن الاتيان بمثله
ولذلك اي لكونه لم يكن شاكا في ذلك نفي ايمانهم
بمثله بقوله ولن تفعلوا معترضا تعالى بقوله
ذلك بين الشرط وهو قوله فان لم تفعلوا والجزاء
اي لازمه كما تقرر وهو قوله فاتقوا النار
وقال في المطول ان واذا للشرط لكن اصل ان
عدم الجزم من المتكلم بوقوع الشرط او لا وقوعه

محققا ولم يقل كان مشكوكا لانهم لما لم يحصل
لهم حال التأمل لم يحصل الشك ايضا ولذا قال
الزمخشري كالمشكوك اذ الشك انما يكون بعد
التصدي للتفحيص عن حال التي لكنهم لما كانوا
متكلمين على فصاحتهم واقتدارهم على افانين
الكلام كان عجزهم بالقياس الى ظاهر حالهم
كالمشكوك فيه لديهم كما قال تعالى لو نشاء لقلنا
مثل هذا وفيه رمز الى انهم لو تأملوا لم يشكوا
فتامل ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده صدر
الكلام بما يدل على شك المتكلم مع ظهور استحالة
خطابا معهم على حسب ظنهم الفاسد حيث قالوا
لو نشا لقلنا مثل هذا فان عجزهم قبل ان يتاملوا
في حالهم ايقدرون على مثله اولا لم يكن محققا
عندهم وبهذا القدر وان لم يكونوا شاكين
في عجزهم عن المعارضة حقيقة اذ لا يتصور حصوله
الا بعد حضور طرفي النسبة والتامل فيها لكنهم لما
كانوا متكلمين على فصاحتهم واقتدارهم على افانين
الكلام كان عجزهم بالقياس الى ظاهر حالهم
كالمشكوك فيه لديهم وان لم يكن هناك شك حقيقة
اما من المتكلم فلانه منزه عن جميع وجوه النقصان
تعالى شانه علوا كبيرا واما منهم فلما ذكر ولعل ذلك
اوردت كلمة الشك على حسب ظاهر حالهم وهو
الشك في العجز بلا ظن الاقتدار على المعارضة
وتفعلوا من قوله تعالى فان لم تفعلوا جزم
بالنفي للمفعول او جزم بسكون الزاي مصدره
مرفوع قال الخفاجي بلم جزم بمعنى عجز ومركدرهم
ضرب الامير بمعنى تضرو به وهذا تعليل وبيان

لكون

على الايات الدالة على ان الاسراف مما لا ينبغي
ان يصدر عن العاقل اصلا او تغليب غير المتصف
بالشرط على المتصف به واما لتغليب غير المرتابين
ممن خوطبوا على المرتابين وقوله تعالى وان
كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا يحتملهما وتمامه
هناك تهكما بهم اي توبيخا لهم واستهزاء عليهم
قال الخفاجي تهكما منصوب مفعول له وتعليل
لقوله وصدر الشرطية بان اي انه كلام القوي
العزيز العليم بجميع الكاينات قبل وقوعها
علما حضوريا جازما منزها عن الشك لخطابهم
بمثله استهزاء منه وتحقيرا لهم كما يقول الواثق
بالغلبة لخصمه ان غلبتك لمرا بق عليك وتحميقا
لهم لشكهم في المتيقن الشديد الوضوح وهو
على هذا يحتمل ان يكون استعارة تبعية تهكمية
صرفة ويحتمل الحقيقة والكناية كما في غيرهما
جاء على خلاف مقتضى الظاهر وقال شيخ زاده
تهكما بهم بابرازهم في صورة من يشك في عجزه
عن المعارضة كما يقول الموصوف بالقوة الواثق
من نفسه بالغلبة على من يعارضه لخصمه ان
غلبتك لمرا رحمك وهو يعلم انه غالبه الا انه
صدر كلامه بما يدل على انه شاك فيه استهزاء
بخصمه حيث ابرزه في صورة من يشك في غلبة
من يعارضه عليه او خطابا منه تعالى لهم اي
مع الكافرين على حسب ظنهم الفاسد وزعمهم الكاسد
فان العجز منهم قبل التامل اي تاملهم لمن يكن
محققا عندهم اي عبر بذلك نظرا للاحوال المخاطب
لا القايل كما في الوجه السابق وانما قال لم يكن

كما قدمناه عن الرضي قال شيخي زاده انها واجبة
الاتصال بمعمولها بخلاف ان فانها لايجب اتصالها
بمعمولها كما في قوله تعالى وان احد من المشركين
استجارك ولاشك ان القرب من المعمول يرجح
العمل وقال الخفاجي ولانها لاتنفصل عنه الا نادرا
بخلاف ان ولانها اي لم لما صيرته اي صيرت الفعل
المضارع فعلا ماضيا في المعنى قال الرضي وينصرف
المضارع الى المضي بلم ولما الجازمة وقال بعضهم
بل هما يدخلان على لفظ الماضي فينقلانه الى
لفظ المضارع ويبقى المضي كما كان والاول
اولى لان قلب المعنى اظهر واكثر في كلامهم
صارت اي لم كالجزء منه اي من المضارع وحرف
الشرط وهو ان كما داخل على المجموع اي على لم
ومجزومها قال الخفاجي لانها تنقله الى المضي
فلما اثرت في معناه لقوتها اثرت في لفظه وصار
معه كفعل واحد فلم يفعل بمعنى ترك وحرف
الشرط حينئذ داخل على المجموع فيعمل في محل
فعله ولايلغى وليس هذا من التنازع في شيء وان
تخيل مشابهته له لان ابن هشام في كتبه كغيره
صرح بان التنازع لايكون بين حرفين لان الحرف
لادلالة لها على الحدث حتى تطلب المعمولات
وفي شرح اوضح المسالك اجاز ابو العلج التنازع
بين الحرفين مستدلا بقوله تعالى فان لم تفعلوا
الاية فقال تنازع ان ولم في تفعلوا ورد بان
ان تطلب مثبتا ولم تطلب منفيا وشرط
التنازع الاتحاد في المعنى الا ان ابا علي الفارسي
اجازه في التذكرة كما نقله عنه الشاطبي والحاصل

لكون الجازم العامل هنا لم لان الشرطية لانه
لما اجتمع عاملان وعملهما معا لايكون اذ لا يتوارد
عاملان على معمول واحد وبخصوا الثاني لانه
واجب للاعمال الا في ضرورة اوشذ وذا وجود
مانع متصل بالفعل كنون التاكيد والاناث ذكره
الخفاجي وقال شيخي زاده هذا جواب لما يقال
ان كلمة ان ولم من جوازم الفعل المضارع وقد
اجتمعا على مجزوم واحد وقد تقرر امتناع ذلك
للاجتماع لانها اي لم واجبة للاعمال هنا وفي كل
موضع اجتمعت مع غيرها من الجوازم متصلة بالفعل
قال شيخي زاده لم واجبة للاعمال حيث لا تتخلف
الجزم عنها بخلاف ان فانها قد دخل على الماضي
فلا تعمل وقال الرضي لم تقلب المضارع ماضيا
وذكر ان بعضهم يقول ان لم دخل على الماضي
تقلب لفظه الى المضارع وقد جاء لم في الشعر
نحو قوله

لو لا فوارس من نعم وآسرتهم ۝ يوم الصليفاء لم يوفون بالجار ۝

وجاءت ايضا في الضرورة مفصولا بينها وبين
مجزومها قال الشاعر

فاضحت مغانيها قفارا رسومها ۝ كان لم سوي اهل من الوحش توهل ۝

لانها مختصة بالمضارع من الافعال قال شيخي زاده
هي مختصة بالمضارع ولا تدخل على الماضي ابدا من
حيث ان وضعها لقلب المضارع ماضيا فتخصص به
ضرورة والظاهر ان للاختصاص زيادة تاثير
في العمل وقال الخفاجي وهي مختصة بالمضارع
كاختصاص حرف الجر بالاسم فكانت جديرة بان
تعمل فيه العمل الخاص به متصلة بالمجزوم الا ماشذ

المعنى بما لا ما عمل له فليحرر انتهى قلت العجب منه
كيف توقف فيه وقد ذكره النحاة قال الدماميني
في شرح التسهيل في باب التنازع وقد وقع في
المسايل الدمشقيات الدايرة بين ابي علي الفارسي
وابي الفتح ابن جني ما قد يشهد بان التنازع قد
يقع في الحروف وذلك ان ابا علي قال يشهد
سيبويه على ان المرفوع بعد الظرف في نحو في
الدار زيد ليس مرفوعا بالظرف فولك ان في
الدار زيد اولى الا يحسن ان يبحث بان لما وجدت
العامل الاقوى اعملته وهو ان قال ابن جني
ليس سيبويه ان يقول لم نجد عاملين اعملا ولهما
البتة بل يجوز لك ان تعمل ايهما شيت قال
الرضي في بحث الجوازم في الفرق بين لم ولما واختص
لما بعدم دخول ادوات الشرط عليها فلا تقول
ان لما تضرب ومن لما تضرب كما تقول ان لم
تضرب ومن لم تضرب وكان ذلك لكونها
فاصلة قوية بين العامل الحرفي او شبهه ومعموله
ومقتضى الاول انه تنازع بين الحرفين ان الشرطية
ولم النافية ومقتضى الثاني ان الجازم ان وقد
فصل بينها وبين معمولها لم النافية ويويده
ما ذكر في شرح الكافية الشافية في جوازم المضارع
قال ابو حيان والاحسن ان يكونا مضارعين
ثم ان يكون الاول ماضيا والثاني مضارعا
ثم ماضيين بلم او بدونها واحدهما بلم والاخر
بدونها تمثيل ذلك ان تقم اقم ان قمت قمت
ان لم تقم لم اقم ان تقم لم اقم ان قمت لم اقم
ان لم تقم قمت فهذه تراكيب ثمانية تجوز في

ان لم جازمة للمضارع وإن جازمة للمحل الكثرة
عملها فيه نحو ان جيتني اكرمتك فتو فر حظهما من
العمل وقال سنان لان كلمة لم لما جعلت الفعل المضارع
ماضا صارت كالجزء من الفعل وصار حرف الشرط
اعني كلمة ان كالداخل على المجموع اي مجموع لم
وتفعلوا فيكون عاملا في محل المجموع ومتصلا بالمعمول
معنى ولذلك جاز اجتماع حرفي جزم لعدم دخولهما
على شيء واحد بحسب المعنى وكانه تعالى قال
فان تركتم الفعل فاتقوا النار ولذلك ساغ في العربية
اجتماعهما اي كلمة ان وكلمة لم وهو اجتماع صوري
ولا اجتماع في الحقيقة لان مدخول كلمة لم ومعمولها
هو المضارع وحده لا المجموع بخلاف ان فانها داخلة
على المجموع قال ابن محمد ان لم لما غير معنى
المضارع اي المضي كانت كالجزء منه فشابه في التغيير
حروف المضارعة التي دخلت على الماضي فغيرت
معناه اي المضارع وان كان بهذا الاعتبار كالداخل
على المجموع المركب من الفعل والحرف الكائن مثل
كلمة واحدة فكان ان لم تفعلوا بمنزلة ان تضرب
في كون ان داخلة على حرف هو جزء من الكلمة
وقال الخفاجي فان قلت هل المحل للفعل وحده
او للجملة او للم مع الفعل كما هو ظاهر كلام المصنف
قلت هذا مما لم يصرحوا به ففيه اشكال لانه
ان كان للفعل وحده لزم تواردهما عاملين في نحو
النسوة ان لم يقمن وان كان للجملة يرد عليه
انهم لم يعدوها من الجمل التي لها محل من الاعراب
وان كان للم مع الفعل فلا نظير له وعلى كل حال
فالمقام لا يخلو من الاشكال وقد اطال فيه شارح

من نفيه بلا قال شيخي زاده يعني ان لن المع من
لالانه ينفي المستقبل نفيا موكدا لا قويدا كما زعمه
البعض وفي تفسير الكواشي ان لن اخت لا في
نفي المستقبل لكن في لن زيادة تاكيد ليست في
لا وقال الخفاجي وقد فرق بينهما بوجوه كالاختصاص
بالمضارع وعمل النصب ونقل عن بعضهم انها
قد تجزم ولا يقتضي نفي لن التابيد ولا غيره
من طول مدة اوقاتها خلافا لبعض النحاة في
ذلك وقال ابو حيان في النهر قال الزمخشري
واقتران الفعل بلن في هذه الجملة دون لا وان
كانت لا حقيقا في نفي المستقبل لان في لن توكيدا
وتسويدا تقول لصاحبك لا اقيم غدا وان الكر
عليك قلت لن اقيم غدا كما تفصل في انا مقيم وانى
مقيم وهذا مخالف لما حكي عنه ان لن تقتضي
التابيد فيما نفى وقال ابن خطيب زملكاني
لن تنفي ما قرب ولا يمتد النفي فيها وهذا
يكاد يكون عكس قول الزمخشري وكون لن
تقتضي التاكيد او التابيد او نفي ما قرب اقوال
متاخرين والرجوع في ذلك لاستقراء اللسان
سيبويه ومن في طبقته قال سيبويه لن نفي
لقوله سيفعل ولا نفي لقوله ينفعل ولم يفعل وهو
نص على انهما ينفيان المستقبل وهو اي لن
حرف مقتضب بصيغة اسم المفعول اي مرتجل
غير منقول من لفظ اخر عند سيبويه وشيخه
الخليل بن احمد في احدى الروايتين عنه
اي الخليل وفي الرواية الاخرى عنه اصله اي
اصل لن لا ابن بفتح الهمزة قال شيخي زاده

واصله

الكلام والتاسع ان يكون الاول مضارعا والثاني
ماضيا نحو ان تقم قمت وان تقم لم اقم ولا يجوز
ذلك الا في الشعر واجازه الفراء في الاختيار وتبعه
ابن مالك واستنتج من كلام سيبويه ضعفه وقبحه
وقال في الشرح المذكور عند قول الناظم والشرط
مع حذف الجواب ماض او مجزوم لم في النثر غير
ذا ابوا وكل موضع استغني فيه عن جواب
الشرط فلا يكون فعل الشرط الا ماضي اللفظ او
مضارعا مجزوما بلم نحو قوله تعالى لئن لم
تنته لارجمنك ولا يكون فعل الشرط مضارعا
غير مجزوم بلم عند حذف الجواب الا في ضرورة
كقول الشاعر
يثني عليك وانت اهل ثنائه ٥ ولدلك ان هو يستزيدك مزيد
وكقوله
لئن لك قد ضاقت علي بيوتكم ٥ ليعلم ربي ان بيتي واسع
وقال ايضا اذا دخل حرف النفي على الشرط انفاه
تتعلق الحكم عليه منفيا نحو من لا اكرمني اكرمته
علق وجود الاكرام على انتفاء الاكرام قالوا
الا في المشيئة والارادة والوسعة والظن فان النفي
ينبسط على متعلق ذلك فمثاله من لا يرد ان
اكرمه اهنه معناه من يرد ان لا اكرمه اهنه ومنه
نقول ماشاء الله كان وما لا يشا لم يكن المعنى
وما شاء ان لا يكون لم يكن دخلت لا على شاء في
اللفظ وهي في المعنى داخلة على متعلق المشيئة
قيل وكثير من اهل الكلام لا يجيزون ذلك والصحيح
جوازه ولن حرف نصب كلا اي مثل لا في نفي
الفعل المستقبل غير انه اي نفي المستقبل بلن ابلغ

بمعنى التوقد والاشتعال وقد جاء المصدر بالفتح
وقدت النار وقدا من باب وعد ووقودا والوقود
بالفتح الحطب وتوقدت النار واتقدت والوقد
بفتحتين النار نفسها كذا في المصباح قال سيبويه
سمعت من يقول من العرب وقدت النار وقودا
عاليا اي قولا عاليا بمعنى فصيحا يقال لغة عالية
وعلوية وهذه اللغة اعلا اي افصح واصله كما قيل
من علياء نجد واعلاه لفصاحة اهله بالنسبة للاهل
تهامة ذكره الخفاجي والمشهور عند النحاة الفرق
بين فعول وفعول بالفتح والضم فالثاني مصدر
والاول اسم لما يفعل به وقال بعض النحاة
قد يكون مصدرا وحكى عن سيبويه في الفاظ وهي
الولوع والقبول والوضوء والطهور وزاد الكسائي
الوزوع وغيره الغفور بمعنى التعب وبه قرئ
في سورة ق فتصير سبعة والمشهور في المفتوح
انه اسم فيه معنى الوصفية كالفارورة وقد قرئ
بالضم هنا في الشواذ وهي قراءة عيسى بن عمر و
الهمداني وقال ابن عطية وقرا الجمهور وقودها
بفتح الواو وقرا الحسن بن ابي الحسن ومجاهد وطلحة
ابن مصرف وابو حيوة وقودها بضم الواو و
في كل القرآن الا ان طلحة استثنى الحرف الذي
في البروج وبفتح الواو هو الحطب وبضمها هو
المصدر وقد حكيا جميعا في الحطب قال ابن جني
من قرا بضم الواو فهو على حذف مضاف لتقديره
وقود وقودها لان الوقود بالضم المصدر وليس
بالناس وقد جاءتهم الوقود بالفتح في المصدر
ومثله ولعت به ولوعا بفتح الواو وكله شاذ

والباب

واصله لاان في الرعاية الاخرى عن الخليل فحذفت
الهمزة للتخفيف فاجتمع ساكنان الالف والنون
فحذفت الالف فصار لن وقال ابن مجير حذفت
همزة ان لكثرة استعمالها والالف من لا في الدرج
لالتقاء الساكنين فبقي اللام من لا والنون من
ان وقد جاء في الشعر على اصله كقوله
ترجي المرء مالا ان تلاقي ويعرض دون ادنى خطوب
اي لن يلاقي وعند الفراء اصل لن لا فابدلت الفها نونا
ومثلها لم قال الرضي قال الفراء اصل لن ولم لا
فابدلت الالف نونا في احدهما وميما في الاخر
وقال الخليل اصل لن لا وقال سيبويه انه مفرد
اذ لا معنى للمصدرية في لن كما كانت في ان ولانه
جاز تقديم معمول معموله عليه حكى سيبويه
عن العرب عمرا لن اضرب والمختار ان يقول
لامنع ان تتغير الكلمة بالتركيب عن مقتضاها
معنى وعملا اذ هو وصف مستانف ولا دليل على
قول الفراء ونقل المصنف يعني ابن الحاجب في
لامنع تقديم معمول ما بعدها عليها فلا يجوز
عمرا لن اضرب والاصل تقديم ما في حيز حروف
النهي عليها الا ما وقال سيبويه اصل لن عند الفراء
لا فابدلت الفها نونا وكذلك اصل لم عند الفراء
لا فابدلت الالف ميما وردبان المعروف انما
هو ابدال النون الفا لا العكس نحو لنسفعا ولنكونا
ولا يخفى ضعفه فتامل والوقود بالفتح اي فتح
الواو ما يوقد به النار من حطب ونحوه اي هو
اسم لما يكون سببا لاشتعال النار والتهابها
بقال ما اجود هذا الوقود للحطب وبالضم المصدر

ستحي زاده وقودها اي توقدها وارتفاع لهبها
هو احتراق الناس لا ان محل الاحتراق على
التوقد بهو هو يحتاج الى توجيه ايضا لان الاحتراق
صفة الناس والحجارة والتوقد صفة النار فليس
احدهما هو الاخر بل احتراقهما سبب لتوقد النار
فيكون اسناد الاحتراق الى التوقد من قبيل الاسناد
المجازي حيث اسند السبب الى الحكم لمعنى قولنا
توقدها هو احتراق الناس ليس توقدها الا
بسبب احتراقهم كما اذا قيل الشبع الاكل يكون
المعنى انه يكون بسبب الاكل وقال ابو حيان
في النهر وقرئ وقيدها اي موقودها وقال
السفاقسي في تفسيره قرأ عبيد بن عمير وقيدها
اي حطبها وقال النسفي في تفسيره واتقوا النار
اي وان عجزتم عن معارضة القرآن بمثله لزمكم
الحجة ان محمدا رسول الله والقرآن كتاب
الله ولزمكم تصديقه والايمان به ولما لم تؤمنوا
صرتم من اهل النار فاتقوها والنار هي نار جهنم
وهي مؤنثة سماعا ولذلك قال التي وقودها
الناس والحجارة فانث الصفة والكناية وقال
ابن الجوزي والناس او قدوا فيها بطريق الاعجاز
والحجارة لبيان قوتها وشدتها اذ هي محرقة للحجارة
وقال في المدارك معنى قوله وقودها الناس
والحجارة انها نار ممتازة عن غيرها من النيران
بانها تتقد بالناس والحجارة وهي اي الحجارة
جمع حجر كجمالة بالكسر جمع جمل قال الخفاجي
جعل المصنف فعاله بالكسر جمعا لفعل بفتحتين
شاذا وقال ابن مالك في التسهيل انه اسم

جمع

والباب بالضم والاسم بالضم وهو الوقود مضموما
ولعله مصدر سمي به اي جعل اسما لما يوقد به مجازا
من قبيل استعمال المصدر بمعني المفعول كما
قيل فلان فخر قومه اي مما يفخرون به وزين بلده
اي مما تتزين به بلده قال شيخي زاده كالفخر والزين
فانهما مصدران بمعني الافتخار والتزين ثم استعملا
في معني ما يفتخر به ويتزين والحمل علي المجاز
اللغوي اولي لان الاشتراك خلاف الاصل فيجب
تقليله بقدر الامكان وقال المصنف في اصوله
المسمي بالمنهاج اذا تعارض احتمال الاشتراك
والمجازية ترجح المجاز علي الاشتراك لكثرة المجاز
بالنسبة الي المشترك ولان المجاز انما يحتاج الي
القرينة عند استعماله في المعني المجازي
والمشترك يحتاج اليها في جميع استعمالاته ذكره
شيخي زاده وقد قرئ بالبناء للمفعول اي وقودها
به اي بالضم كما ذكرنا والظاهر ان المراد به اي
بوقودها مضموما الاسم اي اسم المصدر وان
اريد به المصدر فعلي حذف مضاف اي وقود ها
بالضم احتراق الناس والحجارة معطوف علي الناس
قال الخفاجي فان كان اسما لما يوقد به فلا حاجة
الي التاويل والا فحمله علي الناس مبالغة كرجل
عدل او بالتجوز فيه او في النسبة او بتقدير
مضاف في الاول كذو وقودها او في الثاني
كاحتراق الناس وقيل فيه نظر يعني لان الايقاد
غير الاحتراق ولذا قيل فيه مسامحة لانه يقال
اتقدت النار ولا يقال احترقت والاحتراق
اثره وقريب منه والامر فيه سهل وقال

باب ضرب ومن باب نفع لغة وبها قرأ الحسن ٥
وتحت الخشبة ايضا تحتا تجرها كذا في المصباح وقربوا
اي المشركون بها اي الاصنام انفسهم اشارة الى
جواب ما يقال لم قرن الناس بالحجارة وجعلت
سهم وقودا وتقريره انهم لما قربوا بها انفسهم في
الدنيا حيث نحتوها اصناما وجعلوها سدانة لها
وعبروها من دونه قربت هي بانفسهم في قوله
تعالى وقودها الناس والحجارة وفي قوله
تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم والحصب ما يحصب به في النار اي يرمى
به كذا في الصحاح ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي
اي انه تعالى قربهم بها في الدنيا بتقديره كذلك
وفي الاخرة لتفضيحهم فيه عذاب روحاني ٥
وجسماني وقال ابن الكمال فان تلك النار
لا تتقد الا بهما وعبدوها اي المشركون الاصنام
طمعا اي من جهة طمعهم فهو تمييز او لاجل طمعهم
فهو مفعول من اجله في شفاعتها اي الاصنام
لهم عند الله تعالى على زعمهم والانتفاع اي
انتفاعهم بها اي الاصنام في قضاء حوايجهم واستشفار
مرضاهم واستدفاع اي طلب دفع المضار عنهم
جمع مضرة قال في المصباح المضرة الضرر والجمع
المضار بمكانتها اي مكانة الاصنام اي قربها
ومنزلتها عند الله تعالى على زعمهم قال الخفاجي
والمكانة اصلها المكان وهو محل الكون ثم تجوز
بها للقرب والقبول كما يقال له مرتبة ودل على
ان على ان المراد بالحجارة هي الاصنام قوله تعالى
انكم الكاف خطاب للمشركين وما تعبدون من دون

الله

جمع لغلبة وزنه في المفردات وهو الظاهر وقال
السمين والهاء في الجمارة لتأنيث الجمع وذكر المرادي
في شرح التسهيل قالوا جماله اسم جمع لجمل وقال
في فعاله تلحقه التاء كوجاده فيكون جماله
جمع تكسير مثله وانما هذا المصنف يعني ابن مالك
على جعل جماله اسم جمع جمعه في قوله تعالى
كأنه جمالات صفر والاصل في الجمع انه لا يجمع وقد
جمعوا اسم الجمع لجريانه مجرى المفرد وليس
بدليل قاطع اذ قد جمعوا جموعا كثيرة فلعل
هذا منها وهو اي جمع فعل بفتحتين على فعاله
بالكسر جمع قليل غير منقاس عليه يقال قمت
الشيء على غيره فانقاس قال في القاموس
قاسه بغيره وعليه يقيسه قيسا وقياسا واقتاسه
قدره على مثاله فانقاس وقال شيخي زاده
يعني ان جمع فعل بفتحتين على فعالة نادر مبني
على السماع ولا يجري فيه القياس بل مداره
اتباع الاستعمال الوارد في كلام الفصحاء مثل جمل
وجمالة وذكر وذكارة وقال في المصباح الحجر
جمعه في القلة احجار وفي الكثرة حجارة وحجار
كقوك جمل وجمالة وهو نادر والمراد بها اي بالحجارة
هنا الاصنام جمع صنم قال في المصباح الصنم يقال
هو الوثن المتخذ من الحجارة والخشب ويروى
عن ابن عباس رضي الله عنهما ويقال الصنم المتخذ
من الجواهر المعدنية التي تذوب والوثن
هو المتخذ من حجر او خشب وقال ابن فارس
الصنم ما يتخذ من خشب او نحاس او فضة والجمع
اصنام التي نحتوها نحت بيت في الجبل نحتا من

زيادة منه تعالى في تحسرهم اى تلهفهم على التي الغاية
لان فوات ما يتوقعه الانسان يوجب الحسرة
واحتراق البال خصوصا اذا فات الى شر فظيع وعذاب
عظيم فان وقوع الشر من مظنة الخير افظع واشد
ولذلك تعد الصاعقة من العذاب الفظيع لنزولها
من مظنة الرحمة وهي السحاب الذي يرجى منه
المطر وحصول الخصب والرخاء ونحو ذلك في كونه
تعذيبا بنقيض ما يتوقع ما يفعله الله تعالى
بالذين يكنزون الذهب والفضة يصرفونها
فيما اوجبه الله تعالى من الحقوق فضلا في نوافل
القربات حيث يحمى عليها في نار جهنم فتكوى
بها جباههم وجنوبهم وظهورهم ذكره شيخي زاده
وقال الخفاجي اشار بقوله عذبوا بما هو منشاء
جرمهم الى تعذيبهم الجسماني وبقوله ونقيض
ما كانوا يتوقعون الى الروحاني فقد جمع لهم
بين نوعي العذاب وقيل الحجارة الذهب والفضة
لان الذهب والفضة يسمى حجرا كما في القاموس
وهو في العرف مختص بما لم يصغ ويصكك ذكره الخفاجي
التي يكنزونها اى يجمعونها ويدخرونها من كنزت
المال كنزا من باب ضرب جمعته وادخرته ذكره
في المصباح والمراد بذلك انهم كانوا يمنعون الحقوق
المتعينة عليهم فيهما شرعا من زكاة ونفقة ونحو
ذلك ويغترون بهما اى يخدعون من غرته الدنيا
غرورا من باب قعد خدعته بزينتها فهي غرور
مثل رسول اسم فاعل مبالغة وعلى مقتضى
هذا القول لم يكن لتخصيص اعداد بكسر الهمزة
مصدر بمعنى جعلها معدة ومتخذة لهم ذكره الخفاجي

هذا

الله وهي الاصنام حصب جهنم اي ما يحصب اي
يرمى فيها قال في المصباح الحصب بفتحتين ما هيئ
للوقود من الحطب عذبوا بالبنا للمفعول لكي
المشركون بما هو اي بالذي هو منشاء اي موضع
انتشاء قال في المصباح نشأ الشئ ينشأ مهموز
من باب نفع حدث وتحدر وانشأته احدثته
جرمهم بالضم اي ذنبهم قال في المصباح جرم
جرما من باب ضرب اذنب وآلتب الاثم والاسم
منه جرم بالضم والجريمة مثله واجرم اجراما
كذلك وجرمهم هو عبادتهم للاصنام فالاصنام
منشاء ذلك الجرم فعذبوا بها كما عذب بالبنا
للمفعول الكانزون جمع كانز اسم فاعل من
كنزت المال كنزا من باب ضرب جمعته و
ادخرته وكنزت التمر في وعائه كنزا ايضا
وهذا زهف الكناز قال ابن السكيت لم يسمع الا بالفتح
وحكي الازهري الفتح والكسر والكنز المال المدفون
تسمية بالمصدر والجمع كنوز مثل فلس وفلوس
بما كنزوه من المال قال تعالى والذين يكنزون
الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم
بعذاب اليم يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى
بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم
فذوقوا ما كنتم تكنزون وهو مانع الزكاة او عذبوا
بنقيض ما كانوا يتوقعون اي يتطلبونه من
الاصنام فانهم انما عبدوها لانهم كانوا يتوقعون
منها ان تشفع لهم وتدفع المضار عن انفسهم
بمكانتها عند الله تعالى فجعلها الله تعالى
عذابا عليهم وبلاء بان قرنهم بها محماة في نار جهنم

احرزوا نهم المكي كما قال تعالى فتكوى بها جباههم
الاية وشتان ما بينهما ولعل هذا احسن مما قيل من
ان جمع المال مع منع الزكاة هو معنى الكنز وهو في
الكفار اكثر واشد لتخليدهم ولا شبهة في ان اغتراء
المسلمين بالذهب والفضة ليس كاغتراء هم
والتخصيص اما من اللام في قوله اعدت للكافرين
او من الكافرين لان ترتب الحكم على الوصف
يشعر بعلية ما اخذ منه وقيل الحجارة حجارة الكبريت
بكسر الكاف قال ابن دريد هو الحجارة الموقد بها
والاحب عربيا صحيحا وقال غيره معرب والكبريت
الاحمر الياقوت او الذهب ذكره الخفاجي وذلك
لانها اسرع وقودا وابطاء خمودا وانتن رائحة واشد
حرا والصق بالبدن واصلها الامتناع كالحاجر
والمحجر وحجر الصبي والحجر الديار والعقل والحرام
والقرابة ذكره السفاقسي في تفسيره وقال ابن
الجوزي في تفسيره وفي هذه الحجارة قولان احدهما
انها اصنامهم التي عبدوها قاله الربيع بن انس والثاني
انها حجارة الكبريت وهي اشد الاشياء حرا اذا احميت
يعذبون بها وقال ابن عطية روي عن ابن مسعود
رضي الله عنه في الحجارة انها حجارة الكبريت وخصت
بذلك لانها تزيد على جميع الحجارة خمسة انواع
من العذاب سرعة الاتقاد ونتن الرائحة وكثرة
الدخان وشدة الالتصاق بالابدي وقوة حرها
اذا حميت وقال السهيلي نزاده وفي التيسير قال ابن
مسعود وابن عباس وابن جريج رضي الله عنهم
هي حجارة الكبريت وانما اختصت بذلك لانها تزيد
على سائر الاحجار بخمسة انواع من العذاب سرعة

الاتقاد

هذا النوع من العذاب بالكفار وجه يعني ان
قوله اعدت للكافرين يدل علي ان هذا النوع
من العذاب مختص بالكافرين وعلي ان علة
التعذيب به هي كفرهم من حيث ان ترتب الحكم
علي الوصف يشعر بالعلية والحال انه غير
مختص بهم بل يعذب به الكانزون من المومنين
ذكره شيخي زاده وقال ابن مجيد وكون المراد
بالحجارة الذهب والفضة يقتضي ان يقال
أعدت للكانزين وايضا هذا الاتناسب السياق
والسباق لان الايات مسوقة للكافرين الذين
جحدوا القران ونبوة محمد صلي الله عليه وسلم
لا للممتزين باسباب الدنيا من المال والمنال
وقال سنان اذ الوعيد الذي دل عليه قوله
تعالي والذين يكنزون الذهب والفضة ليلة
قوله فذوقوا ما كنتم تكنزون ليس مخصوصا
بالكفار بل يعمهم وغيرهم من المومنين الذين
هم علي هذه الصفة وقد روي ان معاوية
رضي الله عنه خص هذه الاية بالكفار وقال
انها نزلت فيهم فرد عليه بعض من حضره من
كبار الصحابة رضي الله عنهم وقال انها
نزلت فيهم وفي المومنين ايضا وقال الخفاجي
وما اورده المصنف علي هذا التفسير من انه غير
مخصوص بهولاء لوجوده في مانعي الزكاة من
غيرهم فاجيب عنه بان هذا التعذيب
غير ذلك لانه بايقادها وجعلها بقدر تدهما
يشتعل كالحطب وتعذيب مانعي الزكاة بها
باحمائها وكيهم لانهم لما تداولوا بجمعها كان

ان مرادهما بيان الواقع لا تفسير المراد ههنا من
الحجارة فلا يتجه انه تقييد للمطلق بغير دليل فهي
على اطلاقها وقال شيخي زاده قول الامام الرازي
في التفسير الكبير تخصيص الحجارة بحجارة الكبريت
تخصيص بغير دليل الظاهر ان يكون المراد انه
انتفاء دليل نقلي او يدل كون المراد بما روي عنهم
ما هو المتبادر منهم قال الامام بعد قوله تخصيص
بغير دليل بل فيه ما يدل على فساده وذلك لان الغرض
ههنا تعظيم صفة هذه النار والانقاد بحجارة
الكبريت منقاد فلا يدل على الانقاد بها على قوة النار
اما لو حملناه على سائر الاحجار دل على عظم امر
النار فان سائر الاحجار تطفي بها النيران فكانه
قال تلك النار بلغت لقوتها الى ان تتعلق في اول
امرها بالحجارة التي هي مطفية لنيران الدنيا
وقال ابن الحميد تخصيص بغير دليل اذ لا قرينة
في سياق الآيات على ان يراد بالحجارة حجارة الكبريت
ولا دليل من التنزيل وغيره على ارادة ذلك منها
وابطال معطوف على تخصيص والمقصود من هذه
الآية اذ الغرض اي المراد الا التهيب تهويلا اي ايقاع
الهول قال في القاموس هاله هولا افزعه كهوله
فاهتال والهول المخافة من الامر لا يدري ما هجم
عليه منه شانها اي النار وتفاقم يقال تفاقم
الامر فقما وفقوما لم يجر استواء وعظم كتفاقم
كتكرم وتفاقم ذكره في القاموس لهبها اي اشتعال
تلك النار بحيث تتقيد اي تشتعل بما اي بشي
عظيم لا يتقد به اي بذلك الشي غيرها اي غير
تلك النار من نيران الدنيا والكبريت الواو للحال

والجملة

لانقاد و نتن الرائحة وكثرة الدخان وشدة
الالتصاق بالابدان وقوة حرها اذا حميت وفي
بعض الكتب ذكر بطوء الخمود بدل كثرة الدخان
وهو تخصيص للاحجار المطلقة في الاثم بعدم
القيد فاللام للجنس حيث لا عهد وان اعتبر الوارد
في الاثر عن الصحابة رضي الله عنهم لانه مما لا يقال
بالراي فهي للعهد بغير دليل صحيح لضعف الاثر
ولذلك عللت بالعلل الخمس المذكورة قال الخفاجي
مرضه واخره لضعفه عنده لانه تخصيص بغير
دليل وغير مناسب للمقام وتبع فيه الزمخشري وقيل
عليه ان القرينة العقلية قايمة عليه لانه لا يتقد
من الحجارة غيره مع انه الثابت في التفاسير المأثورة
دون غيرة فانه اخرج مسندا في السنن وصحح روايته
عن ابن عباس رضي الله عنهما الطبراني والحاكم
والبيهقي وابن جرير وابن المنذر وغيرهم ومثل
هذا التفسير الوارد عن الصحابة رضي الله عنهم
فيما يتعلق بأمر الاخرة له حكم الرفع باجماع المحدثين
وقد رجحه كثير من المفسرين وعللوه بانه اشد حرا
واكثر التهابا واسرع اتقادا مع نتن ريحه وكثرة
دخانه وكثافته وشدة التصاقه بالابدان فلتخصيصه
وجه بل وجوه رواية ودراية وقال ابن الكمال
صح عن ابن عباس رضي الله عنه علي ما اخرجه
ابن جرير في تفسيره وعن ابن مسعود رضي الله
عنه علي ما اخرجه البيهقي في البعث والنشور انها
حجارة الكبريت وانما خصت من بين انواع الاحجار
لانها اسرع وقودا وابطاء خمودا وانتن رايحة
واكثر دخانا واشد حرا والصق بالبدن والظاهر

به اي بتفسير الحجارة بحجارة الكبريت ان الاحجار كلها
على اختلاف انواعها لتلك النار التي في الاخرة كحجارة
الكبريت بالنسبة لسائر النيران المعروفة في الدنيا
ومعنى هذا ان تحمل الحجارة في الاية محمولا على الاحجار
كلها كما تقتضيه قاعدة ان الجموع المحلاة باللام للعموم
والاستغراق ويحمل قول ابن عباس رضي الله عنهما
هي حجارة الكبريت على التشبيه البليغ بان يجعل ضمير
هي للحجارة المحمولة على العموم ذكره شيخي زاده
ويؤيد العموم ماذكره النسفي في تفسيره قال واما
التفسير فقد قيل هي جبال الدنيا علقت بهم حتى اذا
القتهم النار علوا حطت الحجارة سفلا وقال في
تفسير المغني وقيل ان اهل النار اذا اعياصبرهم
بكوا وشكوا فنشأت سحابة سوداء مظلمة فمطرهم
حجارة عظاما كالحجارة الرفتزداد النار ايقادا والتهابا
كنار الدنيا اذا زيد حطبها زاد لهبها وقيل ان مع انسان
من اهل النار حجرا معلقا في عنقه حتى اذا طفئت النار
شبه الحجر لها سفل وقال الخفاجي في قوله فان
صح هذا قد عرفت ان المحدثين صححوه فلا ينبغي النكير
فيه وما اوله به لا يخفى بعده فانه يجعل الحجارة
مشبهة بالكبريت وليس في العبارة ما يدل عليه وابعد
منه ما قيل ان المراد انها تتقد بنفسها لاحراق الناس
والاصنام انتقادا لامر الله تعالى انتهى قلت
فلعل المصنف لم يصح عنده هذا الاثر عن ابن عباس
ولا عن ابن مسعود رضي الله عنهم وامتنع من تفسير
المتواتر بالاحاد الضعيف وتكلف لتاويله ولما كانت
الاية وهي قوله تعالى هنا فاتقوا النار التي وقودها
الناس والحجارة مدنية اي نزلت على النبي صلى

والجملة حال من ضمير غيرها وهو النار المذكورة
يتقد به كل نار من نيران الدنيا وان ضعفت تلك
النار التي هي من نيران الدنيا قال الخفاجي
لان هذا التفسير منا فلما سيق له الكلام والتهويل
اشد التخويف واعظمه والتفاقم بالفاء والقاف
المعظم ويختص في الاستعمال بالمكروه وكونه منافيا
له غير مسلم لما عرفته مما في الكبريت من المولم
المذي لا يتم في غيره وكما تكون جملة النار في ذاتها
تكون في مادتها الموقود بها ولا شك بلتصق بابدانهم
فيكون اشد عذابا لهم مع انه يعدهم لان يكونوا
حطب جهنم كما قال تعالى سرابيلهم من قطران
وقال ابن الكمال فلا يفوت ما قصد به من تهويل
شان تلك النار وتفاقم لهبها حيث تتقد بما لا
يتقد به غيرها واما احتمال ان يراد بالحجارة
الاصنام فياباه العموم المستفاد من قوله تعالى
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فان
بعض ما عبدوه ليس من جنس الحجر ومعنى وقودها
الناس والحجارة ان تلك النار لا تتقد الا بهما انتهى
قلت لعل تخصيص الحجارة في مفهوم عموم الاية
لان اكثر اصنامهم كان مصنوعا من الحجارة والاصنام
اكثر المتهم التي كانوا يعبدونها فله وجه بالمناسبة
قال ابو حيان والحجارة يناسب ان تفسر بالاصنام
لقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم فان صح هذا اي كون الحجارة هي حجارة
الكبريت عن ابن عباس رضي الله عنهما فيما اخرجه
ابن جرير الطبري في تفسيره عنه كما قدمناه
فلعله اي ابن عباس رضي الله عنهما عني اي قصد

انه نبه سابقا بعدم الوثوق بصحة الرواية
وثانيا انه سيأتي ان سورة التحريم مدنية من
غير استثناء شيء منها واجيب بان هذا الكلام
دال على انه حكم اغلبي لا كلي وقال شيخي زاده
لما تقرر بان هذه السورة كلها مدنية الا قوله
تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله الاية
فان هذه الاية نزلت يوم عرفة بمنى في حجة
الوداع وهو اشارة الى جواب ما يقال درجات
النار الموصوفة بهذه الصفة منكرة في سورة التحريم
فما وجه تعريفها ههنا والى جواب ما يقال
ان مضمون الصلة يجب ان يكون معلوم الانتساب
الى ذات الموصول عند المخاطب ولا علم لهم
بان نار الاخرة توقد بالناس والحجارة فكيف يصح
وقوع هذه الجملة صلة وحاصل الجواب ان الاية
التي في سورة التحريم نزلت بمكة فعرفت الكفار
منها نارا منكرة موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت
بالمدينة هذه الاية التي في سورة البقرة مشتملة
على ذكرها معرفة لكونها معهودة مشارا بها الى ما
عرفوه اولا وهو النار الموصوفة تلك الجملة وكانت
تلك الجملة معلومة الانتساب الى تلك النار فصح
جعلها صلة قال الشريف المحقق اعترض عليه اولا
بان سماع الاية التي في سورة التحريم لا يفيدهم
العلم اذ لا يعتقدون حقيتها واجيب بان ادراكهم
الحاصل بالسماع كاف في ذلك ولا حاجة الى ان
يجزموا به وثانيا بان الصفة يجب ان تكون
معلومة الانتساب الى الموصوف كالصلة ومن
ثمه اشتهر ان الصفات قبل العلم بها اخبار والاخبار

بعد

الله عليه وسلم بالمدينة المنورة بعد ما نزل بمكة المشرفة
قوله تعالى في سورة التحريم قوا انفسكم واهليكم
نارا وقودها الناس والحجارة وسمعوه اي الكافرون
ما نزل بمكة من الاية الثانية اي بلغهم ان الله
تعالى قال ذلك صح تعريف النار اي الاتيان بها
معرفة باللام للعهد وهذا توجيه لتعريف النار
هنا وتنكيرها في تلك الاية وصح وقوع الجملة وهي
قوله وقودها الناس والحجارة صلة للموصول الذي
هو التي فانها اي الصلة يجب ان تكون قصة معلومة
للمخاطب كما ذكره النحاة واهل المعاني لابد ان تتضمن
الصلة قصة معهودة ومعلومة للمخاطب لان تعريف
الموصول بما في صلته من العهد كما صرحوا به فان المنكر
نزل اولا فسمعوه بصفته فلما نزلت هذه بعده جاء
معهود اعرف وجعلت صفته صلة ذكره الخفاجي
وقال السفي في المدارك وصلة الذي والتي يجب
ان تكون معلومة للمخاطب فيحتمل ان يكونوا سمعوا
من اهل الكتاب او من رسول الله صلى الله
عليه وسلم قبل هذه الاية قوله تعالى نارا وقودها
الناس والحجارة وانما جاءت النار منكرة ثمه ومعرفة
هنا لان تلك الاية نزلت بمكة ثم نزلت هذه
بالمدينة مشارا بها الى ما عرفوه اولا وقال عصام
اراد بهذا وجه تعريف النار في هذه الاية وتنكيرها
في سورة التحريم مع انها نار واحدة مذكورة بصفة
واحدة واورد على ما ذكره اولا ان هذه الاية مكية
وما في سورة التحريم مدنية لما روي عن علقمة
ان الاية المصدرة بيا ايها الناس كهذه الاية مكية
والمصدرة بيا ايها الذين امنوا مدنية ويدفعه

المعرفة للتمييز فليس المنكر الموصوف معهودا باعتبار
الانتساب اليه بخلاف المعرف الموصوف وقال
الفاضل التفتازاني اعترض ههنا اولا بان سورة
التحريم مدنية بلا خلاف من غير استثناء شيء
من الايات فما وجه القول بان هذه الاية نزلت
منها بمكة وثانيا بان هذه الاية التي في سورة
البقرة من جملة ما نزل مصدرا بايا ايها الناس
وقد سبق بانه مكي فكيف جعلت هذه الاية مدنية
والجواب عن الاول انه يجوز ان تكون هذه الاية
وحدها من سورة التحريم مكية والباقي مدنية
وعن الثاني بان المصنف قد اشار فيما سبق الى
منع رفع ما روي عن علقمة والحسن الى النبي صلى
الله عليه وسلم وقولهما من عند انفسهما لا يدفع
قول الجمهور بان سورة البقرة مدنية الا اية
واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله وقال يستان
اعترض ههنا بوجوه الاول ان سورة التحريم
مدنية بلا خلاف من غير استثناء شيء من الايات
الثاني ان هذه من جملة ما نزل فيه يا ايها الناس
وقد سبق انه مكي الثالث ان الصفة ايضا يجب
ان تكون معلومة الانتساب الى الموصوف
بالصلة والا لكان خبرا ولهذا قالوا ان الصفات
قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها
اوصاف والجواب عن الاول انه يجوز ان تكون
تلك الاية من سورة التحريم مكية وتصريح المصنف
وصاحب الكشاف بذلك يدل عليه اي على عدم
الوفاق في جميع السورة وعن الثاني ان ما سبق
رواية عن علقمة والحسن والجمهور على ان سورة

بعد العلم بها صفات فيعود السؤال بعينه
في قوله تعالى نارا وقودها الناس والحجارة واجيب
بان الصلة والصفة يجب كونهما معلومين للمخاطب
لا لكل سامع وما في التحويم خطاب للمومنين
وقد علموا ذلك بسماعهم من النبي صلى الله عليه وسلم
ولما سمع الكفار ذلك الخطاب ادركوا منه نارا
موصوفة بتلك الجملة فجعلت صلة فيما خوطبوا
به فان قيل انتساب تلك الجملة الى المنكر اذا كان
معلوما للمخاطبين اعني المومنين بسماعهم من النبي
صلى الله عليه وسلم كان ذلك المنكر معهودا باعتبار
ذلك الانتساب فحقه ان يعرف قلنا نعم انه معلوم
حاضر في الاذهان الا انه جيء به منكرا لقصد التهويل
واكتفي في الاشارة الى الحضور في الاذهان بالتوصيف
فان كل ما هو حاضر في الاذهان لا يجب ان يعبر
عنه بلفظ موضع للاشارة الى الحضور وانما يجب
ذلك اذا قصدت الاشارة اليه من حيث حضوره
واجيب ايضا بان المصنف وصاحب الكشاف ايضا
لعلهما لم يشترطا العلم في صفات النكرات كما
اشترط ذلك في الصلة وان سوى الاكثرون
بينهما في وجوب العلم وتحقيقه انك اذا قلت
جاني رجل عالم فقد قيدت اولا مفهوم الرجل
بمفهوم العالم وقصدت ثانيا بهذا القيد الى
فرد لا بعينه من الافراد التي يصدق هو عليها
واذا قلت جاني الرجل العالم فقد اردت بلفظ
الرجل فردا معينا باعتبار ما من افراده واوردت
العالم تمييزا له عن معين اخر وهذا معنى ما
قيل من ان الوصف في النكرة للتخصيص وفي

لايها القلب الذي قاده الهوى افق لا اقر الله عينك من قلب
وقد يراد به الجنس فتوافقه صلته كقوله تعالى كمثل
الذي ينعق بما لا يسمع وقد يقصد تعظيم الموصول
فتبهم صلته كقوله
رأيت الذي لا كله انت قادر عليه ولا عن بعضه انت صابر
اعدت فعل ما لم يسم فاعله والقائم مقام
الفاعل ضمير النار والتاء واجبة لان الفعل اسند
الى ضمير المؤنث ولا يلتفت الى قول الشاعر
فلا مزنة ودقت ودقها ولا ارض ابقل ابقالها
لانه ضرورة خلافا لابن كيسان ذكره السمين
للكافرين متعلق باعدت هيئت بالبنا للمفعول
لهم اي للكافرين الاعداد والعتاد احضار الشي
قبل الحاجة اليه وهو عدة وعتيد ومنه الاستعداد
ذكره الخفاجي وقال ابو حيان في النهر الكثير
في لسان العرب ان الاعداد لا يكون الا للموجود
وهو التهيئة والارصاد وقد يكون لما هو في معنى
الوجود كقوله تعالى اعد الله لهم مغفرة واجرا
عظيما قال ابن عطية في قوله اعدت رد على
من قال بان النار لم تخلق حتى الان وهذا القول
الذي سقط فيه منذر بن سعيد ولفظة للكافرين
لا تدل على اختصاصهم بدخول النار وانما نص
تعالى عليهم لانتظام المخاطبين فيه وجملت
اي النار عدة بالضم وهي الاستعداد والتاهب
والعدة ما اعددته من مال او سلاح او غير ذلك
ذكره في المصباح لعذابهم اي الكافرين وقرئ في
الشواذ اعتدت من العتاد بمعنى العدة فان العدة
ما اعددته لحوادث الدهر من المال والسلاح ونحوه

البقرة مدنية واما الرواية فعلى تقدير صحتها
فقد سبق الاشارة الى الجواب بان مدلول ما ذكر
مروي عن علقمة والحسن ان كل حكم وخطاب نزل
فيه يا ايها الناس فهو مكي مقصود بخطابه اهل مكة
سواء نزلت الاية بمكة او بالمدينة فلا منافاة
بين كون السورة مدنية نازلة بالمدينة والاية
مكية مقصود من خطابها اهل مكة وعن الثالث
ان الاية التي في سورة التحريم خوطب بها المؤمنون
وهم كانوا عالمين عارفين بصفة النار بسماع من
النبي صلى الله عليه وسلم قبل نزولها فصح لذلك
وقوع تلك الجملة صفة واما هذه الاية فقد خوطب
بها الكفار الذين سمعوا تلك الاية وعرفوا فيها
نارا موصوفة بهذه الصفة فجعلت تلك الصفة
صلة وحق الصلة او الصفة ان تكون معلومة
للمخاطب لا لكل سامع فافهم وقال الخفاجي اما كون
سورة التحريم وجميع اياتها مدنية فمجمع عليه وقد صرحوا
به في هذه الاية بخصوصها ومثله توقيفي فلا حاجة
لما ذكر من الجواب وللاجنب بعضهم ان يختار
الى السهو واما مناسبة ما ذكر هنا من الاسئلة والاجوبة
فمبني على امرين كون الصلة يجب كونها معلومة
معهودة وكون الصفة كذلك وهو مما صرحوا به الا ان
ابن مالك لما قال في التسهيل الصلة معرفة للموصول
فلا بد من تقدم الشعور بها على الشعور بمعناه قال
ابو حيان في شرحه المشهور عند النحويين تقييد
الجملة الموصول بها بكونها معهودة وتذكر غير لازم لان
الموصول قد يراد به معهود فتكون صلته معهودة
كقوله واذ تقول للذي انعم الله عليه وقول الشاعر

على اشياء وثبت بالاحاديث المشهورة خروج
المومنين منها بعد مدة ثم الجمع بين هذه الاية
وبين غيرها في هذين الامرين عند بعضهم ان هذه
النار واحدة للكل لكن يتفاضل عقابهم فيها وقيل هذه
النار التي وقودها الناس والحجارة هي للكفار
خاصة ولغيرهم نار غيرها وقال ابن الجوزي
في زاد المسير في علم التفسير وانما خوفهم بالنار لانهم
اذا كذبوه وعجزوا عن الاتيان بمثله ثبتت
عليهم الحجة وصار الخلاف عنادا وجزاء المعاندين
النار والجملة وهي قوله تعالى اعدت للكافرين
استيناف اي لا محل لها من الاعراب كانها
جواب لمن قال لم كان امرها بهذه الشدة
والفظاعة حتى كان وقودها الناس والحجارة
فقيل لانها اعدت للكافرين الذين جعلوا لله
شركاء وعبدوها فلا جرم كانوا احقاء بان يكونوا
مع معبودهم وقودا لها ذكره شيخي زاده وقال
السمين وهذه الجملة الظاهر انها لا محل لها لكونها
مستانفة جوابا لمن قال لمن اعدت او الجملة
حال في محل نصب باضمار قد اي قد اعدت
قال شيخي زاده قال ابو البقا محلها النصب
على انها حال من النار والعامل فيها اتقوا
والماضي المثبت اذا وقع حالا لا بد فيه من قد
ظاهرة وهو كثير او مضمرة كما في قوله تعالى
اوجاوكم حصرت صدورهم اي قد حصرت وعلى
تقدير كونها حالا لا تكون حالا مستقلة لانها
يجب ان تكون قيدا لعاملها بان يتقيد تعلق
ذلك العامل بالفاعل والمفعول بوقت

حصول

اعتده اعتادا اي اعده ليوم والعتاد العدة
ذكره شيخي زاده وقال ابن عطية وقرا ابن ابي عبلة
اعدها الله للكافرين وذهب بعض المتاء ولين
الى ان هذه النار المخصصة بالحجارة هي نار الكافرين
خاصة وان غيرها هي للعصاة وقال الجمهور
بل الاشارة الى جميع النار لا الى نار مخصوصة وانما
ذكر للكافرين ليحصل المخاطبون في الوعيد اذ
فعلهم كفر فكانه قال اعدت لمن فعل فعلكم وليس
يقتضي ذلك انه لا يدخلها غيرهم وقال النقاش
في تفسيره اعدت اي هيئت وخلقت والاعداد
التهيئة والاستعداد التهيؤ والعدة ما اعد
للشي والاعتداد مثل الاعداد قال تعالى انا
اعتدنا جهنم للكافرين نزلا والاية رد على المعتزلة
فانهم قالوا النار والجنة لم يخلقا بعد وانما
يخلقان يوم القيامة عند حضور اهلهما وقولهم
باطل مردود بهذه الاية ولقوله تعالى في الجنة
اعدت للمتقين ونحوها من الايات وقوله
للكافرين ختم لما وقع به البدؤ اي اتقوا
الكفر الموجب للنار فانها اعدت للكفار ثم لم
يقل اعدت لكم خطابا كما قال فاتقوا خطابا
لانه علم ان منهم من يؤمن فقصر الوعيد بالنار
على طبقة الكفار وقال الامام ابو منصور هذا
ينقض على المعتزلة قولهم حيث خلدوا
صاحب الكبيرة في النار ولم يطلقوا عليهم اسم
الكفار فهي زعمهم انها اعدت لغير الكفار ايضا
ثم عندنا يجوز ان يعذب المؤمن العاصي فيها
مدة فقد اوعد الله بالتعذيب بها في القران

له على تقدير الفصل بينهما وعلم منه عدم جواز
كونها حالا من الضمير على تقدير كون الوقود اسما
بطريق الاولى لان الضمير حينئذ لا يكون فاعلا
ولا مفعولا اصلا اي لا لفظا ولا معنى فلا يصح ان
يكون ذا حال فان الاسم الجامد لا يعمل في الحال
وقال السنا وعلى تقدير كون الجملة حالا من
النار وان وجد الفصل لكن ليس باجنبي لكونه
صفة للنار التي منها الحال وقال السمين قال
ابو البقا محل الجملة النصب على الحال من النار والعامل
فيها اتقوا قيل وفيه نظر فانها معدة للكافرين
اتقوا ام لم يتقوا فتكون حالا لازمة لكن الاصل
في الحال التي ليست للتوكيد ان تكون مستقلة
قلا ولي ان يكون استينافا قال ابو البقا ولا
يجوز ان يكون حالا من الضمير في وقودها لثلاثة
اشيا احدها انها مضاف اليها الثاني ان الحطب
لا يعمل يعني انه اسم جامد الثالث الفصل بين
المصدر او ما يعمل عمله وبين ما يعمل فيه بالخبر
وهو الناس يعني ان الوقود بالضم وان كان
مصدرا صالحا للعمل فلا يجوز ذلك ايضا لانه عامل
في الحال وقد فصل بينه وبينها باجنبي وهو
الناس وقال السمين التي اعدت للكافرين من
صلة التي لقوله تعالى واتقوا النار التي اعدت
للكافرين قال ابن الانباري وهذا غلط لان
التي هنا وصلت بقوله وقودها الناس فلا يجوز
ان توصل بصلة ثانية بخلاف التي قال عمران
قال السمين ويمكن ان لا يكون غلطا لانا لا نسلم
ان وقودها الناس في الحالة هذه صلة بل اما معترضة

لان

حصول مضمون الحال وهو انما يتصور بان لا يكون
مضمون الحال لازما الذي الحال مطلقا اي سواء
تعلق به مضمون العامل او لا بل يكون بحيث يثبت
له تارة ولا يثبت له اخرى حتى يصح تقييد متعلق
مضمون العامل به بوقت ثبوت مضمون الحال
له او بوقت عدم ثبوته وكون النار معدة للكافرين
لازم لها مطلقا اي سواء اتقوا منها او لم يتقوا
فتكون حالا موكدة والحال الموكدة لبيت تقيد
يتقيد به عاملها للحال من الضمير الذي في وقودها
وهو ضمير النار واما جعلته اي الوقود مصدرا
كما قدمناه للفصل بينهما اي بين الحال وذي الحال
بالخبر اي خبر المبتدا وهو الناس وما عطف
عليه قال شيخي زاده لا يجوز ان تكون الجملة حالا
من الضمير المجرور في وقودها وان جعلت الوقود
مصدرا حتى يكون الضمير فاعلا معنى وان كان
مضافا اليه صورة والفاعل يصلح ان يكون ذا
حال بخلاف المضاف اليه والمصدر يعمل من الحال
بخلاف ما اذا كان الوقود اسما جامدا بمعنى الحطب
فانه لا يصح اعماله في الحال فعلى تقدير كون
الوقود مصدرا وان كان يتوهم جواز كون الجملة
حالا من الضمير في وقودها بناء على صحة اعمال
المصدر وكون الضمير فاعلا في المعنى لكنه لا يجوز
ذلك لانه يستلزم كون المصدر عاملا في تلك الجملة
مع توسط ذي اجنبي بينهما وهو خبر المبتدا
الذي هو الناس وما عطف عليه والمصدر لا
يعمل اذا وقع بينه وبين معموله شيء اجنبي لانه
اسم ضعيف العمل لا يصل اثره الى ما فرض معمولا

في كتاب سهو كان ذلك في الكتاب مسطورا وفي
الايتين اي قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا
على عبدنا تابع قوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا
ما اي دليل قاطع يدل على النبوة اي نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم من وجوه ثلاثة وان كان
المفهوم من الكشاف والتفسير الكبير وغيرهما
الاستدلال بالثانية فقط لان الاولى لا
بكل واحد من الوجوه الثلاثة المذكورة انما
يستفاد من مجموعها فلكل واحد من الايتين مدخل
في كل واحد من تلك الوجوه ذكره شيخي زاده
الوجه الاول ما فيهما اي الايتين المذكورتين
من التحدي بقوله فاتوا بسورة من مثله يقتضي
ان مجموع الايتين مشتمل على التحدي لقوله
فاتوا بسورة من مثله قال في الصحاح تحديت
فلانا اذا باريته في فعل ونازعته الغلبة ومن
التحريض اي الحث يقال حرضه تحريضا حثه كذا
في القاموس على الجد اي الاجتهاد قال في المصباح
الجد في الامر الاجتهاد وهو مصدر يقال منه جد
يجد من باب ضرب وقتل والاسم الجد بالكسر ومنه
يقال فلان محسن جدا اي نهاية ومبالغة قال
ابن السكيت ولا يقال محسن جدا بالفتح وبذل من
الابتذال ضد الصيانة بذله يبذله من باب قتل
سمح به واعطاه ذكره في المصباح الوسع بالضم اي
الطاقة والقوة يقال في وسعه بضم الواو اي
في طاقته وقوته وبه قرأ السبعة في قوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها والفتح لغة وقرأ به
ابن ابي عبلة والكسر لغة وبه قرأ عكرمة ذكره

في ب

لان فيها تاكيدا واما حالا وهذان الوجهان لا
يمنعهما معنى ولا صناعة وقال عصام نفي شارحوا
الكشاف حسن الاستيناف والتقييد بالحال حتى
ان تركب انه صلة بعد صلة قياسا على الصفة
بعد الصفة او انه بحذف العاطف لان ترك
جانب اللفظ لرعاية حسن المعنى دأب الكرام
ولا يخفى ان حمد الله تقارن كما يجيء عن الامر بالايمان
يتضمن السوال انه كيف يتقي عنه بالايمان
تنفي حسن الاستيناف غير بين ويمكن ان يقال
انه بمنزلة عطف البيان لقوله وقودها
الناس لانه يوضح ان وقودها الناس الكفرة
ويمكن ان يقال ترك العطف لانه خبر وما قبله
اعني اتقوا انشاء وقال الخفاجي ما قالوه من
ان تقدير الصلة غير جايز غريب منهم فان الامام
المرزوقي قال في شرح قول الهذلي
وبازري التي تهوي الى كل مغرب ٥ اذا اصفر ليط الكتيبة حان انقلابها ٥
يجوز ان تتم الصلة عند قوله مغرب ويكون اذا
اصفر كلاما اخر يصلح ان يكون صلة بانفراده كان
المراد بازري التي تفعل ذا وهو تهافتها الى المغارب
وتفعل ذا ايضا وهو انقلابها بالعشيات لكنه
لو عطف عليه بالواو كان احسن وامتن ويكون
هذا كقولك زيد الذي يشرب ياكل ينام يصلي
وحرف العطف يحذف من اثناء الصلات اذا
توالت والصفات كثيرا يعني ان تعدد الصلات
والصفات كثير بعاطف وبدونه الا انه حذف
حقيقي فانت تراه كيف اثبت كثرته بدون
اختلاف فيه وناهيك به تقول الفاضل انه لم يسطر

لغتان الفتح والكسر كجلاء السيف ولنا في نظير هذا قولنا
يا ابن الاكارم من ذؤابة هاشم ۞ يا ذا الذي حاز المفاخر والعلا ۞
لا ينقصنكم الجلاء عن الحمى ۞ ان السيوف تزيد قطعا بالجلا ۞
وبذلك اي امتهان واعطاء المهج جمع مهجة والمراد بها
النفس هنا بالمقارعة بالسيوف واستجلاء كاس
الحتوف وقال شيخ زاده وهذه الامور توجب
التهاب حميتهم وشدة اهتمامهم على المعارضة
ومع ذلك لم يتصدوا للمعارضة والتجؤا الى
جلاء الوطن وبذل المهج فدل ذلك على ان القرآن
معجز خارج عن مقدور البشر وان مبلغه نبي صادق
مبلغ عن الله تعالى ولما ورد على هذا الوجه ان
يقال عجز طايفة مخصوصة عن المعارضة لا يدل
على اعجازه اشار الى دفعه بقوله ثم انهم مع
كثرتهم واشتهارهم بالفصاحة وتهالكهم على
المضادة يعني انهم مع اتصافهم بهذه الاوصاف
اذا عجزوا عن ذلك علم عادة انه معجوز عنه ابد
الدهر اذ لا تتصور الزيادة على ما كانوا عليه من
العدد وكثرة الاسباب الداعية الى المعارضة
و الوجه الثاني انها اي الاية تتضمن المذكورتين
تتضمنان الاخبار عن الغيب على ما هو به وهذا من
قوله تعالى ولن تفعلوا لنفي ما في المستقبل حالا
وقد تحقق انتفاؤه وهذا وان كان من الاية
الثانية لكن لما كان المراد من ولن تفعلوا
الاتيان بتلك السورة وهو انما يتضح بقرينة
الاولى فنسبه اليهما وقد اعترض عليه بان عجز
طايفة مخصوصة لا يدل على عجز كل من عداهم
في المستقبل فصدق الاخبار انما يعلم بعد انقراض

الاعصار

في المصباح في المعارضة للقرآن العظيم لقوله تعالى
وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين
بالتفريع متعلق بقوله والتحريض يقال قرع
القوم تقريعا اقلقهم كذا في القاموس وقال
في الصحاح التقريع التعنيف وقال الخفاجي
التقريع اللوم الشديد والتهديد مصدر هدده
وتهدده تواعده بالعقوبة ذكره في المصباح
وتعليق الوعيد لهم من الله تعالى على عدم
الاتيان بما يعارض اقصر سورة من سور القرآن
مع تنكيرها لانه اقل ما يصدق عليه اسم السورة
من قوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا الاية
ثم انهم اي الكافرين مع كثرتهم واشتهارهم
بالفصاحة والبلاغة وتفاخرهم بانشاد الاشعار
في مجالسهم ومحاكمهم اي كل حرصهم على المضادة
يقال ضاده مضادة اذا باينه مخالفة والمتضادان
اللذان لا يجتمعان كالليل والنهار كما في المصباح
لم يتصدوا اي يتفرغوا يقال تصديت للامر
تفرغت له وتبتلت والاصل تصددت فابدل
للتخفيف كذا في المصباح لمعارضته اي القرآن
لعلمهم في انفسهم بعجزهم عن ذلك وان قالوا
تسليما بالمحال ولو شئنا لقلنا مثل هذا والتجواء
اي اضطروا الى جلاء بالكسر والمد الوطن اي
تركه والرحلة عند ذكره الخفاجي يقال جلوت
عن البلد جلاء بالفتح والمد ايضا خرجت واجليت
مثله كذا في المصباح وذكر قبله جلوت السيف
ونحوه كشفت صدأه جلاء ايضا بمعنى مثل كتاب
وقال والفتح لغة فعلمنا ان في الجلاء عن الوطن

سيما بحذف لا لا يوجد الا في كلام من لا يحتج بكلامه
وسي منصوب على انه اسم لا هنا محصل ما ذكره
في باب الاستثناء وما ذكر من التخطئة سبقه
اليها كثير من النحاة لكنه غير مسلم اما حذف لا
فقد حكاه الرضي وقول الدماميني انه لم اقف
عليه لا يسمع مع نقل الثقة واما وقوع الجملة المقترنة
بواو الحال بعده فقد قال ابن الصايغ ومن
خطه نقلت انهم منعوه وقد وجدت في كلام
السخاوي في شرح المفصل ما يقتضي جوازه
قال واذا وقعت الجملة بعد لا سيما كقولك
فلان مستحق للكنا لا سيما وقد فعل كذا فما كافة
لسي عن الاضافة كما تزاد والجملة في موضع
الحال وهو في غاية الظهور واي مانع من حذف
لا مع القرينة الدالة عليها وقد ذكروا وقوع
الحال بعدها وجوز وا في ما ان تكون كافة كما
صرح به المعترض ومع هذا كيف يكون مثله خطاء
ذكره الخفاجي وقال سعي زاده وفي الحواشي الشريفية
صدق الاخبار عن الغيب انما يعلم بعد انقراض
الاعصار كلها فان عدم الاتيان في زمان مخصوص
لا يوجب صدق الاخبار بانهم لا يوتون به فيما
يأتي من الزمان واذا توقف العلم بصدق
ما وقع من الاخبار عن الغيب على انقراض الاعصار
كلها كيف يكون الاتيان دليلا على حقيقة امر
النبوة في حق من كلف بالتصديق مطلقا فضلا
في حق المخاطبين واجيب بانه خطاب مشافهة
فيختص بالموجودين فاذا انقرضوا ولم يفعلوا
تبين صدقه وكانت معجزة وكذا قبل انقراضهم

للقطع

لاعصار كلها وجوابه يعلم مما ذكر من اشتهارهم
بالفصاحة وكونهم فرسان ميدان البلاغة الذين
لا يمكن ان يدانيهم احد في زمانهم فاذا عجز مثلهم
علم عجز غيرهم قطعا واما كونه خطاب مشافهة
مختص بالموجودين فاذا انقرضوا علم صدقه
فليس بشئ ذكره الخفاجي ولما ورد عليه انه
لا يلزم من عدم العلم بشئ عدمه دفعه بقوله
فانهم اي الكافرين لو عارضوه اي القران
بشئ من كلامهم لامتنع خفاؤه على المومنين
عادة اي بحسب جريان العادة بين الناس
سيما اي خصوصا والطاعنون جمع طاعن من
الطعن وهو القدح في الشئ باسناد ما هو معيب
اليه بزعمه ذكره الخفاجي فيه اي في القران
اكثر من الذابين جمع ذاب بتشديد الباء الموحدة
من الذب وهو الدفع من ذب عن حريمه ذبا
من باب قتل حمي ودفع كذا في المصباح عنه اي
عن القران في كل عصر اي زمان ويرد عليه انه
حذف لا من سيما واتي بالواو بعدها وقد نص
النحويون على عدم جوازه وانه خطاء وفي شرح
التسهيل للدماميني بعد ما ذكر ان سيّ بمثل مثل
وما زايدة او موصولة وما بعدها اولي بالحكم
وليس بشئ خلافا للنحاس والزجاج والفارسي
وغيرهم من اهل العربية ووجهه انه يخرج عما
قبله من حيث اولويته بالحكم المتقدم ويقال لا سيما
بتخفيف الياء وما يوجد في كلام المصنفين من
قولهم لا سيما والامر كذا تركيب غير عربي وقال
ابو حيان ما يوجد من كلام المولدين من قولهم

عنده ان معارضوه وكان ذلك مشكوكا عنده
لعلمه بكونهم من فرسان مضمار الفصاحة والبلاغة
يمتنع بذلك من دعوتهم الى المعارضة بهذه المبالغة
والتقريع والتهديد صونا لمعرضه واحترازا عن
كونه محجوجا عليه فلما لم يتحاش عنها بل اقدم عليها
بصرف عزيمة ونشاط قلب علم بذلك انه صادق
في دعوى النبوة وقال الخفاجي انه عليه الصلاة
والسلام قد علم من حاله انه اعقل الناس واصدقهم
لهجة فاذا بالغ في دعواهم للمعارضة من غير
مبالاة علم تيقنه بحقية ما عنده وهذا استدلال
مبني على ظاهر الحال لا برهان عقلي حتى يقال
عليه ان عدم شك المدعي في دعواه لا يصير دليلا
على صحة مدعاه لجواز ان يكون جزمه غير مطابق
للواقع كما توهم ونحوه ما قيل انه انما يدل على صحة
نبوته لو ثبت عصمته عن الخطاء وهو فرع ثبوت
نبوته فاثباتها به مصادرة انتهى قلت نبوته
صلى الله عليه وسلم ثابتة بالمعجزات المقرونة
بالتحدي كما هو مقرر في علم الكلام وحيث ثبتت نبوته
ثبتت عصمته عن الخطاء وهو امر محقق لا شبهة
فيه وقال الخفاجي قوله تعالى اعدت للكافرين
كتسميتهم اصحاب النار فيه ايماء للاتي من يدخلها
من المومنين لا يخلد فيها ولا يعذب باشد العذاب
لان الطارئ على صاحب الدار ليس مثله في
لزوم سكناها وتلبسه بما فيها لتطفله عليها كما قيل
فكم احد يحوي مفاتيح جنة • ويقرع بالتطفيل باب جهنم •
فيه تشنيع خفي وارتباط معنوي بما بعده وقوله
اعدت للكافرين دل بنصه على انه لا اعداد للتهيئة

وهي

للقطع بان قدرتهم لا تزيد بعد ذلك الزمان
الذي تحدوا فيه هذا الكلامه بتوضيح من
قبلنا ولو عم الخطاب لحصل المقصود ايضا لان
زمان التحدي زمان كان فيه الفصاحة
والبلاغة في نهاية ما يمكن للبشر وبعده انتقصتا
حينا فحينا حتى انعدمتا فاذا لم يعارضوه مع
كمالهم فيهما فلئن لا يعارض من ياتي بعدهم
اولى لان مكان معارضته ممن بعدهم مجرد
امكان عقلي فلا يضر العلم العادي بكون القران
معجزا ابد الدهر كما هو شان العلوم العادية
فانه يمكن اخلافها امكانا عقليا مع ان ذلك لا
يضر بتحقق العلم العادي والوجه الثالث
انه اي النبي عليه الصلاة والسلام لو شك
في امره اي امر نبوته بان كان في دعوى
النبوة غير صادق وكان ما بلغه من القران
تقوله من تلقاء نفسه لما دعاهم اي الكافرين
الى المعارضة اي الاتيان بمثل القران بهذه
المبالغة مخافة مفعول من اجله علة لقوله
لما دعاهم ان يعارض بالبناء للمفعول اي
يعارضه فيما اتى به معارض من الكفار الفصحاء
البلغاء في زمانه صلى الله عليه وسلم فتدحض
اي تبطل دحضت الحجة دحضا من باب نفع
بطلت وادحضها الله في التعدي ودحض
الرجل زلق ذكره في المصباح حجته اي دليله القاطع
وبرهانه الساطع قال السبكي زاده لو لم يكن صلى
الله عليه وسلم صادقا في دعوى النبوة وكان
ما بلغه من القران تقوله من تلقاء نفسه لاحتمل

الجملة الامرية وبين ما وقع قبلها من الجمل اذ لم يسبق
عليها امر ولا نهي حتى يصح عطفها ذكره شيخي زاده
والمقصود اي المراد من هذا العطف عطف حال
من امن بالقران وما يتضمنه ووصف ثوابه
اي ثواب المومن بقوله وبشر الذين امنوا وعملوا
الصالحات الى قوله هم فيها خالدون على حال من
كفر به اي بالقران وما فيه وكيفية عقابه اي الكافر
بذلك في قوله وان كنتم في ريب الى اخره قال
الخفاجي هذا من عطف القصة على القصة
وهذا كما قيل فيا لها قصة في شرحها طول
وتحقيقه ان العطف قد يكون بين مفردين كما
يكون بين قصتين بان يعطف مجموع جمل متعددة
مسوقة للمقصود على مجموع جمل اخرى مسوقة
لغرض اخر فيعتبر حينئذ التناسب بين القصتين
دون احاد جملهما ونظيره في المفردات الواو
المتوسطة في قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر
والباطن ليست كالمتقدمة والمتاخرة اذ هي لعطف
مجموع الصفتين الاخيرتين المتقابلتين على مجموع
الصفتين الاوليتين المتقابلتين ولو اعتبر عطف
الظاهر وحده لم يكن هناك تناسب وقال شيخي
زاده والمعتبر في مثل ذلك تناسب القصتين لا
تناسب جمل القصتين ولو كان من قبيل عطف
الجملة على الجملة لوجب ان يطلب بينهما المناسبة
المصححة لعطف الثانية على الاولى على ما جرت
به العادة الالهية المنسوبة الى الاله تعالى الواقعة
في كلامه تعالى من ان تشفع شفعت التي شفعها
من باب نفع ضممته الى الفرد وشفعت الركعة

جملتها

وهي تقتضي سبق دخولهم فيها على ان النار
المذكورة مخلوقة الآن في غيب علم الله تعالى معدة
بصيغة اسم المفعول اي مهيئة لهم اي للكافرين
الآن اي في هذا الوقت وكون النار والجنة موجودتين
الآن مذكور في كتب الكلام مقرر والمخالف فيه
المعتزلة والكلام فيه مشهور في الكلام وليس المراد
بالدليل البرهان القطعي كما تبادر من النظم بعد
تحقق انه كلام الله فان الاعداد بمعنى التهيئة
والادخار انما يستعمل حقيقة فيما يوجد وان ورد
لما سيوجد كقوله تعالى اعد لهم مغفرة الا انه خلاف
الظاهر لجعل الماضي بمعنى المستقبل الذي يخلق يوم
الجزاء لتحققه **وبشر** فعل امر من البشارة بضم
الباء وفتحها وكسرها ذكره النسفي **الذين امنوا** بالقرآن
وما فيه من كل ما يجب الايمان به **وعملوا الصالحات**
علق البشارة المطلقة بالايمان والعمل الصالح فان
المؤمن المطيع له الجنة بوعد الله تعالى من غير
تعذيب والكافر له التعذيب المؤبد والمؤمن
العاصي في مشيئة الله ان شاء غفر له وادخله
الجنة قبل التعذيب وان شاء عذبه بذنبه كل عقوبته
او بعضها ثم ادخله الجنة ذكره النسفي **ان لهم جنات**
جمع جنة عطف بالواو على الجملة السابقة اي قوله
تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا الى قوله اعدت
للكافرين وليس المراد بالجملة ما هو مصطلح النحاة
وهو الكلام المتضمن لكلمتين بان تسند احداهما
الى الاخرى لانه يجب في عطف الجملة من تحقق
المناسبة والمشاكلة بين المعطوف والمعطوف
عليه في الخبرية والانشائية ولا مناسبة بين هذه

تبشيره للمومنين لا يترتب علي قوله فان لم تفعلوا
وقال الزمخشري هو عطف علي اعدت قيل وهذا
لا يتاتي علي اعراب اعدت حالا لانها لا تصلح
للحالية وقال عصام والاقرب من الكل بعد
التوجيه الاول ما قال صاحب الايضاح انه
عطف علي محذوف قبل قوله وبشر اي انذر الكافرين
بتلك النار وبشر المومنين ولك ان تقدر ادع الناس
الي الايمان والعمل الصالح وبشر المومنين او نحذ
المتعاندين بالمعجزات وبشر الذين امنوا وعملوا
الصالحات وقال ابن تمجيد وفيه نظر لان
تقدير قل قبل يا ايها الناس اسهل واخصر مما قدره
وتنشيطا نشط في عمله ينشط من باب تعب خف
واسرع ذكره في المصباح لا كتساب اي تحصيل ما ينجي
في الاخرة وتثبيطا اي منعا وصرفا يقال ثبطه
عن الامر اي شغله عنه ذكره شيخي زاده عن
اقتران اي اكتساب ما يردي اي يهلك من اليم
عقاب الله تعالي والتنشيط ناظر الي قوله الترغيب
والتثبيط ناظر للترهيب لا عطف المفرد وهو
وبشر نفسه من غير اعتبار كونه جملة وهذا معطوف
علي قوله عطف حال من امن حتي يجب ان يطلب
بالبنا للمفعول ما يشاكله اي يشاكل ذلك الفعل
من امر او نهي فيعطف بالبنا للمفعول والنصب
عطف علي يجب اي ذلك المشاكل عليه اي علي مشاكله
وقال الخفاجي وقع في بعض شروح الكشاف
تسمية هذا بالعطف المعنوي وقوله من امر
او نهي الظاهر ان يقول من انشاء كما لا يخفي
لان الانشاء اعم منهما او عطف علي فاتقوا

وضعف

جعلتها ثنتين ذكره في المصباح الترغيب من رغبت
في الشي ورغبته يتعدي بنفسه ايضا اذا اردته
ذكره في المصباح فالترغيب حمل الانسان علي ارادة
الشي بمدحه وذكر فوائده بالترهيب من رهب
رهبا من باب تعب خاف والاسم الرهبة ذكره
في المصباح كما قال تعالي نبئ عبادي اني انا الغفور
الرحيم وان عذابي هو العذاب الاليم وذلك في
القران كثير قال شيخي زاده هذا تصريح بانه
من قبيل عطف القصة علي القصة علي وجه
يتضمن بيان الغرض الذي سيق له كل واحدة
من القصتين ليظهر التناسب بينهما فان كل واحد
من الضدين ومن النقيضين مناسب للاخر وكذا
لاشتراك الضدين في التضاد والنقيضين في
التناقض فان كل واحد من الضدين مضاد للاخر
وكذا كل واحد من النقيضين مناقض للاخر وقال
السهيلي هذه الجملة معطوفة علي ما قبلها عطف جملة
ثواب المومنين علي جملة عقاب الكافرين وجاز
ذلك لان مذهب سيبويه هو الصحيح انه لا يشترط
في عطف الجمل التوافق معنى بل تعطف الطلبية
علي الخبرية وبالعكس بدليل قوله

تناغي غزالا عند باب ابن عامر وكحل ما آقيك الحسان بانمد

وقوله امرؤ القيس

وان شفائي عبرة مهراقة وهل عند رسم دارس من معول

واجاز الزمخشري والبقا ان يكون عطفا علي
فاتقوا ليعطف امرا علي امر وهذا قد رده ابو
حيان بان فاتقوا جواب الشرط فالمعطوف
يكون جوابا ايضا لان حكمه حكمه ولكنه لا يصح لان

المومنون وهذا جواب عن الوجهين المذكورين
اما بيانه فكونه جوابا عن الاول انه قد مر ان
قوله تعالى فاتقوا الله كناية عما هو جزاء حقيقة
وهو قوله ظهر انه معجز وان التصديق به واجب
وتخويف المنكرين ببيان انهم يستوجبون العقاب
بكفرهم وانكارهم انما رتب على اكثر المذكور
وهو عدم معارضة الكفرة لكونه لازما لما هو مرتب
عليه حقيقة وهو ظهور كون القران معجزا وتحقق
صدق النبي صلى الله عليه وسلم فكما ان تخويف
الكفار ببيان انا استحقاقهم العقاب مرتب
على اكثر بهذا الوجه فكذا بشارة المومنين ببيان
استحقاقهم الثواب مرتب عليه بالوجه المذكور
لان ظهور اعجازه وصدق مبلغه كما يستلزم
استحقاق من كذبهما العذاب الاليم يستلزم ايضا
استحقاق من امن به الثواب العظيم واذا صح
ارتباط كل واحد منهما بالشرط المذكور بهذا الوجه
صح عطف احدهما على الاخر ذكره شيخي زاده
وقال ابن مجيد قال الفاضل اكمل الدين فيما
ذكره القاضي من توجيه العطف على هذا نظر
اما اولا فلان نظم الخطاب واما ثانيا
فلان الاستدعاء ان سلم لا يدفع السوال لان
الكلام في كيفية صحة التركيب لا في ان الكلام يستدعي
انشاء او اخبارا وقد رصاحب المفتاح قد قيل
يا ايها الناس اعبدوا علي ما عرف واستحسنه
كثير من المحققين فقال بعضهم هذا على ان
لا يكون قوله فاتقوا جوابا لقوله فان لم تفعلوا
حتى يلزم المحذور المذكور سابقا بل على ان

يكون

وضعف هذا بوجهين احدهما ان فاتقوا جواب
الشرط فان عطف بشر عليه كان التقدير فان
لم تفعلوا فبشر الذين امنوا ولا ارتباط بينهما
والثاني ان عطف الامر للمخاطب على الامر للمخاطب
انما يحسن اذا صرح بالنداء كما في نحو قولك
يا بني تميم احذروا عقوبة ما جنيتم وبشر يا فلان
بني اسد باحسان اليهم واما بدون التصريح
فقد منعه النحاة ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي
ورد بقوله تعالى يوسف اعرض عن هذا واستغفري
لذنبك فهو جايز حيث لا لبس انتهى قلت
الخطاب في هذه الاية مختلف فلا لبس لان
الخطاب لمذكر وهو يوسف عليه السلام
والثاني لمونث وهو زليخا وكذلك الخطاب
في قوله تعالى هنا فاتقوا النار خطاب جمع للكافرين
وقوله وبشر خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم
وهو مفرد فلا لبس ومحل قول النحاة اذا لم
يختلف الخطاب لحصول اللبس فلا بد من التصريح
بالنداء ومنع العطف هنا لا لذلك بل للوجه الاول
وهو كونه جواب الشرط لانهم اي الكافرين اذا لم
يأتوا بما يعارضه اي القرآن بعد التحدي
اي طلب المعارضة منهم ظهر اعجازه اي القرآن
بمعنى كونه معجزا واذا ظهر ذلك اي اعجازه فمن
كفر به اي بالقرآن منهم استوجب العقاب
بالنار ومن امن به اي بالقرآن منهم استحق الثواب
بالجنة وذلك الظهور يستدعي اي يقتضي ان
يخوفا بالبناء للمفعول وتشديد الواو هو لا
اي الكافرون ويبشر بالبناء للمفعول هولا اي

الشرط اما اولا فلان من تتميم عذاب الكافرين
ثواب اضدادهم كان الله يعذبهم بوجهين فيكون
معناه فان لم تفعلوا فاتقوا من عذابكم واتقوا
من ثواب اضدادكم فالاول تحذير والثاني تحذير
واما ثانيا فلانهم اذا لم يعارضوا القران ظهر
انه معجز فمن صدق به استحق الثواب ومن
كفر به استحق العقاب وهذا يقتضي انذارا
هولا، وتبشيرهو لا فلهذا يترتب التبشير على
عدم المعارضة كما يترتب الانذار وفيه نظر
اما اولا فلان قوله وبشر ليس له دلالة على
قوله فاتقوا من ثواب اضدادهم بوجه من
الوجوه فلا يجوز استعماله فيه لذلك واما
ثانيا فلما ذكرنا ان الاستدعاء وان سلم لا يدفع
السؤال على ان الامر بالاتقاء من ثواب الاضداد
لا يصح الا بتكليف اخر والظاهر قول صاحب
المفتاح لكن يحتاج في قوله وان كنتم في ريب
مما نزلنا الاية الى تكلف لان هذا داخل تحت
حيز القول وهو لا يصلح بحسب الظاهر ان يكون
مقولا للنبي عليه السلام وذلك التكلف هو
ان يكون قوله وان كنتم مسوقا على طريق كلام
الامر ويكون المراد ذكره عند الاداء بعبارة تليق
به مثل وان كنتم في ريب مما نزله علي وذهب
بعضهم الى انه عطف على قل مرادا مثل فان لم
تفعلوا والاقرب عندي في توجيه العطف
على فاتقوا ان يقال ان جزاء الشرط المذكور
في الحقيقة فامنوا كما هو المختار ولكن اقيم
مقامه فاتقوا فالمعنى وان لم تفعلوا اي

وان

يكون جزاء الشرط محذوف ثم ذكر في بيان ذلك المحذوف
ما محصله وان كنتم في شك من صحة نبوته عليه السلام
وصدق قوله ان القران منزل عليه من عند الله تعالى
فاتوا بسورة من مثله فان لم تقدروا على ذلك
فقد صح صدقه واذا صح صدقه فليتق النار
وبشر يا محمد المصدق بالجنة وفيه نظر
من وجهين احدهما ان انفكاك نظم الخطاب
باق كما كان فان عطف امر لمخاطب على
امر لمخاطب اخر من غير تصريح بالنداء مما يمنعه
النحاة والثاني ان الكلام لا يصح الا بتقدير وليس
ذلك التقدير ارجح من تقدير صاحب المفتاح
بل تقديره ارجح لعدم التعسف بتغيير الفاظ
التنزيل وذكر بعضهم ان الكلام في طلب الربط
والتمام ذلك حاصل لان المعنى فاتقوا النار
واتقوا ما يغيظكم من غبطة اعدائكم وهم
المومنون فاقيم وبشر الذين امنوا مقامه
ليدل على انه مقصود لذاته ايضا لا مجرد غيظهم
ويكفي في كونه داخلا في اجزاء الربط المعنوي
قيل وفيه نظر لان هذه الاقامة تستلزم ذلك
نظم الخطاب وهو ليس بصحيح ولان ذكر قوله
وبشر وارادة اتقوا ما يغيظكم من غبطة اعدائكم
لا يصح حقيقة ولا مجازا ولا كناية واختار صاحب
الايضاح ان يكون معطوفا على مقدر بعد اعدت
اي فانذر الذين كفروا وبشر الذين امنوا وفيه
نظر لان تقدير قل اسهل واخصر مما قدره
كما مر وقال بعضهم وهذا الاعتراض ليس
بذلك الطائل لجواز ان يكون بشر مرتبا على

ان يظن في السوء بي ارجالي ضربت عنه صفحا وقال
ابن الكمال في تفسيره وقيل معطوفة على مقدر
بعد اعدت اي فانذر الذين كفروا بتلك النار
وبشر الذين امنوا وعلى هذا تكون الواو فصيحة
كما في قوله تعالى واهجر في مليا اي فاهجرني
واهجرني وقيل يا ايها الناس اي قل وكذا وكذا
وبشر المومنين ولا يابى عن ذلك قوله وان كنتم
في ريب مما نزلنا على عبدنا فانه قد جاء في كلام
الله تعالى في غير موضع منها قوله قل من كان
عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك قالوا لو كان
حقه على قلبي لكنه على حكاية كلام الله تعالى
كانه قال قد ما تكلمت به وانما امر بالبنا للمفعول
الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى
وبشر الذين امنوا الخطاب في اصل وضعه يكون
لمعين فعلى هذا هو الرسول وهو الاصل المتبادر
ولذا قدمه ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده
هذا اشارة الى جواب ما يقال ان ما ذكر في توجيه
عطف الامر الثاني وهو قوله وبشر على الاول
وهو قوله فاتقوا وبيان وجه ارتباط كل واحد
منهما بالشرط السابق يقتضي ان يخاطب المتقون
للثواب بان يبشروا بذلك كما خوطب الكفار
بان يهددوا بالعقاب فلم عدل عن ذلك الى
ان يومر غيرهم بان يبشرهم بذلك اوامر عالم
كل عصر اي زمان من الازمنة او كل احد يقدر
على البشارة بان يستطيعها قال الخفاجي وقد
يترك الخطاب لمعين ويجعل لكل من يقف
على الحال لنكتة كالتهويل والتعظيم وغيره مما

يليق

وان لم تاتوا بمثله فامنوا به وبشر يا محمد الذين
امنوا بالجنة اي فليوخذ منهم الايمان وبشر
يا محمد البشري لهم بالجنة على ان يكون الذين
امنوا موضوعا موضع المضمر اي وبشرهم بالجنة
ان امنوا وعملوا بمقتضاه وفي هذا الوضع حثهم
على الايمان ايضا ويجوز ان يكون هذا على
نحو قول القايل يا زيد ان تعرف صنعة الكتاب
فاكتب لي هذا الكتاب واعط اجر كتابته على
ان يكون المراد واعط ياعبدي بعطف اعط على
جزاء الشرط فانه لا يجوز اقامة المعطوف مقام
المعطوف عليه بان يقال يا زيد ان تعرف
صنعة الكتابة اعط اجر كتابته لكن يمكن ان
وجه التلاؤم بين المعطوف والمعطوف عليه
بحسب المعنى اذا صرح بالنداء والمنادى بان
يقال واعط ياعبدي اجر كتابته فان المقصود
من هذا الكلام طلب الكتابة من زيد وطلب
اعطاء الاجر من العبد فكانه قيل ان تعرف صنعة
الكتابة فليكن منك كتابته هذا الكتاب ومن
عبدي اعطاء اجرك ويجوز ان لا تكون الواو
في وبشر للعطف حتى تستدعي بين المعطوفين
جمعة جامعة بل هي الواو التي تسمي واو
استيناف ومثل هذه كثير في الكلام وقال
الخفاجي في قوله ويجوز ان يكون على نحو قول
القايل يا زيد ان تعرف صنعة الكتابة فاكتب
لي هذا الكتاب واعط اجر كتابته على ان يكون
المراد واعط ياعبدي الى اخره هو بمراحل ما
قالوه وما ذكره اخرا مما يقضي منه العجب ولولا

هنا بني الولد يهنؤني مهموز من باب نفع وضرب
اي سرني وتقول العرب في الدعا ليهنك الولد بهمزة
ساكنة وبابدالها ياء وحذفها عامي وهنا ته بالولد
بالتثقيل ذكره في المصباح بما اعد بالبنا للمفعول لهم
اي للمومنين من الجنات والنعيم المقيم قال شيخي
زاده وتقرير الجواب ان فيه فايدتين الاولى
تفخيم شانهم بتغيير اسلوب معاملتهم عن اسلوب
معاملة اضدادهم والثانية الايذان بانهم لفوزهم
بالسعادة الابدية احقاء بان يبشرهم غيرهم واشار
في ضمن هذا الجواب الى انه انما ترك تعيين المامور
تكثيرا للفائدة اذ يمكن حينئذ حمل الكلام على كل
واحد من الاحتمالات الثلاثة وهي ان يكون المامور
هو الرسول صلى الله عليه وسلم خاصة كما هو المتبادر
من الخطابات الواقعة في الكتاب في القرآن او عالم
كل عصر لان بيان الاحكام وتبليغ الوعد والوعيد
بطريق الخلافة عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم مختص بالعلما الذين هم ورثة الانبيا
عليهم السلام او كل احد يقدر على البشارة فانها
تتاتى بالسماع من العالم ولا يلزم ان يكون
المبشر بنفسه عالما بخلاف ما اذا عين المامور
فان الكلام ينصرف احد المحتملات وخالي
عن الاشتمال على فوايد كثيرة ونظيره ما ذكر في
قوله تعالى فصبر جميل فانهم قالوا ان هذا
الكلام يحتمل امرين احدهما حذف المنادى
فصبر جميل اجمل والثاني حذف المسند اليه اي
فامري صبر جميل ففي الحذف تكثير للفايدة
بامكان حمل الكلام على كل واحد من المعنيين

بخلاف

يليق بمقامه فان كان الضمير موضوعا لخوئ
بوضع كلي كما ارتضاه المحققون فهو مجاز والا
ففي كونه حقيقة او مجازا الكلام ليس هذا محله
وعلي العموم فهو كل من يقوم مقامه من العلما
او كل من يقدر عليه من امته وتوافقه قراءة بشر
مجهولا بان يبشرهم اي المومنين ولم يخاطبهم
اي المومنين بالبشارة كما خاطب الكفرة بالانذار
والوعيد ويدل ذلك علي ان المخاطب بالامر الثاني
في المعني هم الذين عجز واعن المعارضة واستبان
الحق عندهم خاطبهم بان يبشروا بما ذكر بشرط
ايمانهم واتيانهم بالاعمال الصالحة كما خاطبهم
باستحقاق العقاب بشرط عنادهم الا انه عدل
عن خطابهم في الامر الثاني الي خطاب النبي
صلي الله عليه وسلم تفخيما اي تعظيما لشانهم
اي حالهم الذي نعم فيه بتغيير اسلوب الكلام
فانه اذا خوطب طايفة بالوعيد الهايل والتهديد
البالغ كان المناسب في حق الطايفة المرضي
عنهم ان يترك الخطاب معهم ويغير الاسلوب
في شانهم سوا قدم خطاب المسخوط عليهم كما في
هذه الاية او اخر كما في قوله تعالي ان اصحاب
الجنة اليوم في شغل فاكهون الي قوله واستازوا
اليوم ايها المجرمون واذا كان المخاطب بالامرين
واحدا في المعني صح عطف الثاني علي الاول
من غير التصريح بالنداء ذكره سيبويه زاده وقدمنا
ما فيه وابذانا اي اعلاما بانهم اي المومنين احقاء
اي بهم الاولي والاحري بان يبشروا بالبنا للمفعول
ويبشروا مبنيا للمفعول ايضا من التبشية يقال

التعظيم فيه اقوي انتهي قلت وليس كل خطاب
بالمشافهة من غير واسطة تعظيما للمخاطب
فانه قد يكون تحقيرا وزيادة نكال كخطاب
الحق تعالي لابليس بقوله ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك وقوله تعالي لاهل النار اخسؤا
فيها ولا تكلمون ونحو ذلك ومشافهة الكفار بخطاب
الانذار من غير واسطة هنا زيادة نكال في حقهم
كما ان تبشير المومنين بواسطة المامور تعظيم
لهم جريا علي ما اختاره تعالي من وساطة
الملايكة والرسل عليهم السلام في تبليغ المومنين
شرايع الاحكام وكان في الامكان ان يخاطبهم
من دون واسطة احد كخطاب ابليس وغيره
ولكن الحكمة في الواسطة اعتنا بشان المكلفين
وقرئ بالتا للمفعول والقارئ هو زيد بن
علي رضي الله عنهما وبشر بضم الباء الموحدة
وتشديد الشين المعجمة مكسورة علي البنا للمفعول
معطوفا عطفا علي قوله تعالي اعدت المبني
للمفعول بعد حذف فاعله للعلم به قال ابو
حيان في النهر وقرئ وبشر ماضيا مبنيا للمفعول
قال الزمخشري عطفا علي اعدت وهذا الاعراب
لا يتاتي علي قول من جعل اعدت جملة في
موضع الحال لان المعطوف علي الحال حال وبشر
لا يكون حالا وبشر بتعدي لا مفعول بنفسه
والي احد بحرف الجر وقال السمين قال الزمخشري
عطفا علي اعدت وهو غلط لان المعطوف علي
الصلة صلة ولا يراجع علي الموصول من هذه الجملة
فلا يصح ان يكون عطفا علي اعدت وقال

السفاقسي

بخلاف ما لو ذكره فانه حينئذ يكون نصا في
احدهما فيكون قاصرا عن تكثير الفايدة وقال
عصام انما امر الرسول عليه السلام كما هو الظاهر
او عالم كل عصر او كل احد بان يكون الخطاب
لغير معين كما تدعيه قراءة المجهول الماضي
المودية الى ان فاعله غير معين والخطاب الكفرة
دون خطابهم بنكتة اخرى سوى ما ذكره وهو
رواج تبشير الرسول وكل عالم او كل احد عند
المومنين دون انذار احد منهم عند الكفرة
وقال الخفاجي ولما خاطب الكفار بالانذار بقوله
فاتقوا ولم يخاطب المومنين بالبشارة وجه بانه
لتفخيم شانهم فان من حدث له ما يسره قد ينادي
لاعلامه وقدير سلك الخبر والثاني فيه تعظيم
له كما لا يخفى ومن قال انه لتغيير الاسلوب
لم يات بشئ واما كونهم احقاء بالبشارة فالظاهر
انه على التهكم ويحتمل تهكمه لان من بشره مثل
البشير النذير حقيق بذلك لانه لا يبشر من لا
يستحق لاسيما والآمر له رب الارباب ويحتمل
انه انذرهم لعدم قبولهم ذلك من الرسول
صلى الله عليه وسلم والمومنين بخلاف غيرهم
من المصدقين المذعنين للحق ثم ان الذكاة
لا تنزاحم كما قيل

• فاقسم لكل محل ما يليق به • فان للزند حليا ليس للعنق •

فقد يكون الخطاب تعظيما كتخصيص الرئيس
بعض جلسائه بالخطاب وقد يكون تحقيرا ولذا
عد خطاب الملوك من ترك الادب فلا وجه لما
قيل من ان الله تعالى لو خاطبهم بالبشارة كان

لانه لا يصح غيره ١ ولا يظهر كالحالية وهو استيناف
نحوي وقيل بياني بتقدير سوال اي لمن اعدت
او ما اعد لغيرهم وهو تكلف لا حاجة اليه واما
كون الواو استينافية في هذا او فيما قبله فلا وجه
له وقيل توجيه العطف ان يجعل وبشر الذين
امنوا بمعنى اعدت الجنة للمومنين والاولى
انه خبر بمعنى الامر لتوافق بيئ قراءة الامر
القراتين ولا حاجة داعية لما ادعاه انتهى قلت
الحاجة الداعية التوافق بين قراءة الامر وقراءة
الفعل الماضي وهي عبارة عصام كما ذكرناه ومراده
وجه الايلغية في كون لفظه خبرا ومعناه انشاء
وكون الواو استينافية في هذا له وجه وجيه
كقوله تعالى واتقوا الله ويعلمكم الله اذ لو
كانت واو العطف لزم عطف الخبر على الامر
وهذا متعين للاستيناف ذكره ابن هشام
في المغني وهنا كذلك في قراءة الامر والبشارة
بتثليث الباء تقدمت عن النسفي وقال في
المصباح البشارة بكسر الباء والضم لغة وقال في
القاموس والتبشير كالابشار والبشور والاستبشار
والبشارة الاسم منه كالبشري ويضم فيهما وبالفتح
الجمال وهو ابشر منه اي احسن واجمل واسمن
الخبر السار اي الذي يسر قال في المصباح سره
يسره مسرة ومسرورا بالفتح والاسم السرور بالضم ازحه
والمسرة منه وهو ما يسر به الانسان فانه اي
ذلك الخبر يظهر اثر السرور في البشرة اي ظاهر
جلد الانسان وقال الراغب البشرة ظاهر الجلد
والادم باطنه وفي كلام ابن قتيبة عكسه وتبعه

بعض

السفاقسي وقرأ زيد بن علي رضي الله عنهما
وبشر فعلا ماضيا مبنيا للمفعول وجعله الزمخشري
معطوفا على اعدت ورد بانه اعرب اعدت
حالا والمعطوف على الحال حال ولا يصح ان يكون
وبشر في موضع الحال وحينئذ فيكون معطوفا
على ما قبله من الجمل ولا يشترط اتفاق معانيها
في عطف بعضها على بعض كما ذهب اليه سيبويه
وهو الصحيح ولم يعرب الزمخشري واعدت حالا
وانما اعربها كذلك ابو البقا فقد يكون عنده
اعدت مستانفا فيصح العطف عليه ولو سلم فلا
يلزم ان يكون موضع المعطوف حالا وبشر على
تلك الامر او الخبر في القراءة الاخرى مضاعف التكثير
قاله بعضهم ومراده التكثير في الفعل بالنسبة
الى المفاعيل لا بالنسبة الى المفعول الواحد لان
البشارة اول خبر يسر وقال عصام لتوجيه
العطف بجعل وبشر الذين امنوا في معنى
اعدت الجنة للمومنين والاولى ان تشر خبر
بمعنى الامر بالخبر لانه ابلغ من صريح الامر
فيكون عطفا على طبق وبشر امرا وحينئذ
تتفق القراءات موافقة تامة فيكون استينافا
اي على تقدير كون المعطوف عليه وقد قوله تعالى
اعدت استينافا قال ان المعطوف يكون في حكم
المعطوف عليه ذكره سنان وقال شيخي زاده
اذا قرئ بشر ماضيا مبنيا للمفعول تعين ان
يكون اعدت استينافا ولا يجوز ان يكون حالا
من النار مبنيا لهيئتها وصفتها اذ لا يمكن ان
يكون وبشر حالا من النار وقال الخفاجي عينه

الاستعمال ان تكون البشارة بالخير وقد يستعمل
في الشر ومنه قوله تعالى بشر المنافقين بان
لهم عذابا اليما وقال ابن عطية بشر ما خوذ من
البشرة لان ما يشر به الانسان من خير او شر
يظهر عند اثر في بشرة الوجه والغالب استعمال
البشارة في الخير وقد تستعمل في الشر مقيدة منصوصا
على الشر المبشر به كما قال تعالى فبشرهم بعذاب
اليم ومتى اطلق لفظ البشارة فانما تحمل على الخير
وقال ابن فارس قال الراغب بشرت الرجل وابشرته
اخبرته بسار يبسط بشرة وجهه وذلك ان النفس
اذا سرت انتشر الدم انتشار الماء في الشجرة وبين
هذه الالفاظ فروق فان بشرته بالتخفيف عام
وابشرته نحو احمدته اي وجدته محمودا وبشرته
على التكثير واستبشر اذا وجد ما يبشره من الفرح
قال تعالى ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم
من خلفهم وقال السمين والبشارة اول خبر من
خير او شر وهذا راي سيبويه الا ان الاكثر استعمالها
في الخير وان استعملت في الشر فبقيد وان اطلقت
كانت للخير وظاهر كلام الزمخشري انها تختص بالخير
لا تاول مثل فبشرهم بعذاب اليم على العكس في
الكلام الذي يقصد به الزيادة في غيظ المستهزء
به وتاءلمه والفعل منها بشر وبشر مخففا ومشقلا
والتشقيل للتكثير بالنسبة لي المبشر به وقد قري
المضارع مخففا ومشددا واما الماضي فلم يقرا به
الا مشقلا نحو فبشرناها باسحاق وفيه لغة اخري
ابشر مثل اكرم وانكر ابو حاتم التخفيف وليس
بصواب لمجئ مضارعه وقال الخفاجي البشارة

الخبر

بعض اللغويين وقال شيخي زاده روي عن
سيبويه انه قال البشارة اول خبر تتغير به
بشرة الوجه من خير او شر واستشهد بقوله
يبشرني الخباب ببين اهلي فقلت له ثكلتك
من بشير والمشهور استعمالها في الخير وقال
الفاقي في تفسيره وبشر فرح والبشارة الجمال
خبر سار من ظهور البشر عن احمد بن علي ولذا
يقيد في الحزن والبشارة الجمال قال الاعشى
ارايت ان الشيب جانبه البشاشة والبشارة
وعن ابن دريد قال والبشير الجيد ونباشير
الشيء اوايله وعن سيبويه هو خبر يوثر في
البشرة من حزن او سرور وقال النسفي في
تفسيره والبشارة الخبر الصدق الساري الذي
ليس عند المخبر علمه سميت بها لانها توثر في البشرة
وسمي بها الخبر المحزن ايضا لانها توثر في البشرة
ايضا ولكن المتعارف في الاول الاطلاق وفي
الثاني التقييد والبشرة ظاهر جلد الانسان
قال تعالى لواحة للبشر والبشر الناس قال
تعالى فاما ترين من البشر احدا وهذا جمع والبشر
الواحد منهم قال تعالى قل انما انا بشر مثلكم
والبشير المبشر والبشير الحسن الوجه والبشر الطلاقة
والاستبشار الفرح وتباشير الصبح اوايله وبشرته
بالتشديد وبشر به مثال دخل فابشر اي قبل
البشارة وقال ابن الجوزي في زاد المسير البشارة
اول خبر يرد على الانسان وسمي بشارة لانه
يوثر في بشرته فان كان خيرا اثر المسرة والانبساط
وان كان شرا اثر الانكماش والغم والاغلب في عرف

ما يفرق بينهما واما الصدق فقد قال الخبازي
في اصوله انه من الباء فانها في اصل وضعها للالصاق
ولا يلتصق الخبر بالمخبر به ما لم يكن صادقا
فلو ذكر بدونها شمل الصادق والكاذب فان كل
خبر فيه احتمال الصدق والكذب حتى لو قال
الرجل لعبيده من بشرني اي منكم بقدوم ولدي
او اتي او غيرهما من سفر او صحته من مرض او
بحصول الحاجة الفلانية ونحو ذلك فهو حر
فاخبروه لم يقل فبشروه لان البشارة هي الخبر
مع القيود المذكورة فاكتفى بذكر القيود في
تعريف البشارة فرادى جمع فرد على خلاف
القياس وقيد كانه جمع فردان و فردي مثل
سكاري في جمع سكران وسكري والانثى فردة
وفردي كما في المصباح والمعنى في ذلك انهم اخبروه
واحدا بعد واحد عتق اولهم وفيه اشارة الى
انهم لو اخبروه جميعا معا عتقوا كلهم ذكره الخفاجي
لانهم جميعا بشروه ذكره شيخي زاده وقال في شرح
ملتقى الابحر للحصكفي وفي قوله كل عبد بشرني
بكذا فهو حر فبشره ثلاثة متفرقون عتق الاول
لانه المبشر لانها عرفا خبر طاري سار والعرف
مقدم وقال شيخي زاده لان الاخبار في المتعارف
ان تذكر الجملة الخبرية ويراد بها معناها سواء افادت
العلم ام لا وان كان في اصل اللغة بمعنى اعلام
مضمون الجملة او اعلام انه عالم به وما لم يقصد
به الاعلام لا يسمى خبرا وقال ابن تمجيد عتق
اولهم لانه هو الذي اظهر سرور مخبره دون
الباقين ولو قال مكان بشرني من اخبرني

فاخبروه

الخبر السار هذا هو الصحيح وقيدانها في اللغة
مطلق الخبر لكنها غلبت في الخير وبشرته اخبرته بسار
يبسط وجهه وذلك ان النفس اذا سرت انتشر
الدم فيها انتشار الماء في الشجر فينبسط الوجه
وغضونه ولذا سمي الناس السرور بسطا وقالوا
في امثالهم البسط صدف وورد في الحديث فاطمة
مني يبسطني ما يبسطها فليست بعامية كما يتوهم
ولذلك اي لكون البشارة هي الخبر السار دون
الخبر مطلقا ذكره شيخي زاده قال الفقهاء من
الحنفية والشافعية وغيرهم البشارة هي الخبر
الاول لانه هو السار دون ما وقع بعده ذكره
شيخي زاده فكونه سارا قيد على المشهور كما ذكر نا
وكونه اولا قيد ايضا بان كان جاهلا به وقال
الخفاجي ثم انه يعتبر في مفهومها قيد اخر اهمله
الزمخشري وتبعه المصنف وهو كون الخبر صادقا
لبشارة هي الخبر الصادق السار الذي ليس
عند المخبر علم به وفي شرح الجامع اما الصدق
فلان البشارة اسم لخبر يفيد تغيير بشرة الوجه
للفرح وهو لا يحصل الا بالصادق وان حصل
فلا يتم بدونه واما اشتراط جهل المخبر به فلأن
تغير بشرة الوجه للفرح لا يحصل بما علمه قبله
بمشاهدة ونحوها وفي فتح القدير نحو ذلك وفيه
انه اورد على اشتراط الصدق في البشارة ان
تغير البشرة كما يحصل بالاخبار السارة صدقا كذلك
يحصل بها كذبا وقد اجيب عنه بما ليس بمفيد والو
فيه نقل اللغة والعرف وانما لم يتعرض له المصنف
هنا لانه مشترك بين البشارة والاخبار من تقرير

يقول ابشرك بقدوم فلان او قال ان فلانا ارسلني
اليك يقول ابشرك بقدوم فلان او قال يا ايها
السيد ابشرك ان فلانا قد قدم وارسلني اليك فلان
لابشرك ففي الوجه الاول والثاني عتق المرسل
دون الرسول لان البشارة منه وفي الوجه
الثالث على العكس لان البشارة من الرسول
ثم اخبر انه رسول وقال في الفتاوي البزازية
اي عبد بشرني بكذا فهو حر فارسل احدهم رسولا
فان اضاف اليه المرسل عتق المرسل وان لم يضف
لا يعتق المرسل ولو قال اي غلماني اخبرني فلان
والثاني والكاتب والرسول سواء ان ينوي
المشافهة فتعمل نيته لانه نوى الحقيقة وفي
بعض نسخ الاصل الاخبار والاعلام سواء والاعلام
يحصل بالكتاب والرسول ولا يتحقق من الثاني
لان الاعلام لا يتكرر بخلاف الاخبار يقال اخبرني
فلان واحد وخبر متواتر وحدثني على المشافهة
بمنزلة كلمني حلف انه ان علم بكذا ليخبرنه فعلما
جميعا عليه ان يخبره ولا يجديه علمه ولو كان حلف
ليعلمنه وعلما فلم يعلمه لا يحنث ولو كان عندهما
خلافا للثاني ان اعلمني بقدوم فلان فكذا فاعلمه
كاذبا لا يحنث ولو قال انا اخبرتني ان فلانا قدم
او قلت فاخبره كاذبا يحنث ان كتبت الي بقدوم
فلان او ان فلانا قدم فكتب كاذبا يحنث ان كتبت
الي ان فلانا قدم فعبدي حر فكتب انه قدم ولم يكن
كذلك فقبل وصول الكتاب قدم عتق ولو قال
ان كتبت الي بقدومه فكذا فقدم والكاتب لا يعلم
به وكتب بقدومه عتق بلغ الكتاب او لا ولا يكون

مالک م

فاخبروه فرادي عتقوا جميعا لانهم جميعا اخبروه
وهذا ما عليه اكثر الفقها وخالفهم الامام فقال
لو قال من اخبرني عتق الاول فان المراد بالاخبار
البشارة كما يشهد به العرف والجمهور استدلوا
بان النبي صلى الله عليه وسلم قال من اراد
ان يقرا القران غضا طريا كما انزل فليقرا بقراة
ابن ام عبد فابتدر ابو بكر وعمر رضي الله عنهما
ليخبراه بذلك فسبق ابو بكر رضي الله عنه
وكان سباقا الى كل خير فاخبره بذلك ثم اخبر
عمر رضي الله عنه فكان رضي الله عنه يقول
سرني ابو بكر واخبرني عمر فدل على الفرق بينهما
لغة وعرفا ذكره الخفاجي وقال الحصكفي في
شرح الملتقى ولو قال من اخبرني عتقوا في
الوجيز في التفرق والجمع لانه خبر لكن يشترط
الصدق كالبشارة قاله الباقاني وقال في فتاوى
قاضي خان رجل قال لمملوكة ايكم بشرني بقدوم
فلان فهو حر فعله واحد منهم بقدوم فلان وامر
اخر ان يذهب الى المولى برسالته فجا الرسول
الى المولى ان قال ايها المولى ان عبدك فلانا يقول
ابشرك بقدوم فلان عتق المرسل دون الرسول
لان المرسل هو الذي بشره لكن بلسان غيره وان
قال الرسول ايها المولى ان فلانا قد قدم وامرني
عبدك فلان اليك لا بشرك عتق الرسول دون
المرسل لان البشارة وجدت من الرسول وقال
في التجريد والمزيد لصاحب الهداية رجل قال
لعبيده ايكم بشرني بقدوم فلان فهو حر فارسل
احدهم الاخر بالبشارة فقال الرسول ان فلانا

يعكس معناه ويفسره ومنه يعلم انه لا يصح
فيه الاستعارة ايضا لابتنائها على التشبيه
وقد صرح به الشيخ في دلايل الاعجاز فقال اعلم
انه لا يجوز ان يكون سبيل قوله
لعاب الافاعي القاتلات لعابه ٥ سبيل قوله
عتابه السيف وذلك لان المعنى في بيت ابي
تمام انك تشبه شيا بشي لجامع بينهما في وصف
وليس المعنى في عتابك السيف على انك تشبه
عتابه بالسيف ولك ان تزعم انه يجعل السيف
بدلا من العتاب الا ترى انه يصح ان تقول
مداد قلمه قاتل كسم الافاعي ولا يصح ان تقول
عتابك كالسيف اللهم الا ان يخرج لي باب اخر
ليس غرضهم بهذا الكلام فتريد انه قد عاتبه
عتابا خشنا مؤلما ثم انك اذا قلت السيف عتابك
خرجت به الى معنى حادث وهو ان تزعم ان
عتابه قد بلغ في ايلامه وشدة تاثيره مبلغا
صار له السيف كانه ليس بسيف ذكره الخفاجي
فعلى التهكم اي الاستهزاء ذكره في القاموس
وقال سبحي زاده اي الاستعارة التهكمية وهي
استعارة احد الضدين للاخر بتنزيل التضاد
منزلة التناسب كما استعيرت البشارة للانذار
بجامع التضاد فان كلا منهما يوصف بمضادة الاخر
فنزل تضادهما منزلة التناسب لقصد التهكم
والاستهزاء زيادة غيظ الكفار وقال الامام الرازي
واما بشرهم بعذاب اليم فمن الكلام الذي يقصد
به الاستهزاء الزايد في غيظ المستهزأ به كما يقول
الرجل لعدوه ابشر بقتل ذريتك ونهب مالك

او

الكلام الا باللسان والاخبار والاقرار والاشارة
تكون بالكتابة ايضا والكلام لايكون بالاشارة
والايماء والاظهار والافشاء والاعلام والاظهار
يكون بالاشارة ايضا فان نوى في الافشاء والاعلا م
والاظهار الاخبار بالمكتوب والكلام لا الاشارة
صدق ديانة واما قوله تعالى فبشرهم
اي الكافرين بعذاب اليم اي هو من استعمال
ما وضع للخبر السار في الخبر الموثر للالم
والحزن ان لم نقل بانه موضوع لمطلق الخبر
كما مر وعلى الوجه الاول في كلام المصنف
استخدم فيه احد الضدين وهو التبشير للاخر
وهو الوعيد والانذار والعذاب الاليم قرينة
لها وعلى الثاني وفيه تشكك الحبرات هو
نوع من خلاف مقتضى الظاهر يقال له التنويع
وهو ادعاء ان للمسمى نوعين متعارفا وغير
متعارف على طريق التخييل ويجري في مواطن
شتى منها التشبيه كقوله
نحن قوم ملجن في زي ناس ٥ فوق طير لها شخوص الجمال ٥
ومنها ان ينزل ما يقع في موقع شئ بدلا عنه
منزلته بلا تشبيه ولا استعارة كما في الاستثنا
المنقطع وما يضاهيه سواء كان بطريق الحمل كما
في قوله
تحية بينهم ضرب وجيع ٥ او بدونه كما في قوله ٥
فاعتبوا بالصيلم ٥ وهو السيف وحيث اطلق
التنويع فالمراد به هذا وقد جعلوا امثاله
اساسا وقاعدة له وليس هذا من المجاز لذكر
طرفيه مرادا بهما حقيقتهما ولا تشبيها لان التشبيه

اي ما يقع بينهم من التحية ويحتمل ان يكون البين
بمعنى الفراق بجعل الضرب بمنزلة سلام الوداع
بينهم وهو حسن والصالحات جمع صالحة من الصلاح
ضد الفساد قال في المصباح صلح الشيء صلوحا من باب
قعد وصلاحا ايضا وصلح بالضم لغة وصلح يصلح بفتحتين
لغة ثالثة فهو صالح واصلح الشيء بالصلاح وهو الخير
والصواب وهي اي الصالحة من الصفات الغالبة
صفة جرت مجرى الاسماء فولیت العوامل فانتصبت
على انها مفعول به ذكره ابو حيان يعني ان صالحة
في الاصل صفة لوضعها للدلالة على ذات ما مبهمة
تقوم بها صفة الصلاح ثم غلب عليها الاسمية بحيث
استعملت بلا قصد الى موصوف ذكره شيخ زاده
التي تجري في الاستعمال مجرى الاسماء كالحسنة
فان الصالحة والحسنة لهما في الاصل موصوف تجري
هي عليه فان الاسم المقابل للصفة هو اللفظ الموضوع
لامتياز معنى من المعاني المتعلقة بها والمراد
بالذات ما هو المستقل بالمفهومية سواء كان قائما بغيره
كالفرس او بغيره كالعلم وبالمعنى ما لا يكون كذلك
لاشتمالها على نسبة ما والمراد بكون الذات
مبهمة ان لا يلاحظ معها خصوصية ما اصلا وانما يتعين
بملاحظة المعنى القائم بها كالضرب في الضارب
والذات المعينة ما اعتبر فيها تعين ما جنسي او
نوعي او نحوهما فلفظ صالحة موضوع لذات
مبهمة يقوم بها معنى الصلاح ثم استعمل في جنس
معين وهو ما حسنه الشرع من الاعمال وكذا الحال
في الحسنة فانها في الاصل لذات مبهمة موصوفة بمعنى
الحسن ثم نسبت الغلبة لجنس معين وهو نقيض

السيئة

او على طريقة قوله اي قول عمرو بن معدي كرب
تحية بينهم ضرب وجيع اي على طريقة ان يجعل
افراد البشارة نوعين متعارف وهو الخبر السار وغير
متعارف وهو الخبر المغم كالاخبار بان مصيرهم
الى العذاب الاليم كما جعل الشاعر افراد التحية نوعين
متعارفا وهو ما يتكلم به الناس عند اول الملاقاة
لقصد التعظيم والاكرام وغير متعارف وهو الضرب
الوجيع الواقع في اول الملاقاة اذ لا معنى لتشبيه
التحية بالضرب واول البيت قوله
وخيل قد دلفت لها بخيل والخيل جماعة الفرسان
ودلفت بمعنى دنوت عدي الى الخيل بالباء ذكره
سنجي زاده وقال الخفاجي هو من قصيدة طويلة
لعمرو بن معدي كرب واوله قوله
امن ريحانة الداعي السميع يؤرقني واصحابي هجوع
وسوق كتيبة دلفت لاخرى كان زهاءها راس صليع
وخيل قد دلفت لها بخيل تحية بينهم ضرب وجيع
ومنها قوله
اذا لم تستطع شيا فدعه وجاوزه الى ما تستطيع
وصله بالزماع فكل امر سماك او سموت له ولوع
الى اخره والخيل معروفة ولا واحد لها من لفظها
والجمع خيول ويطلق على البراذين والعراب ويجوز
بها عن الفرسان كثيرا وفي الحديث يا خيل الله اركبي
وسميت خيلا لاختيالها والمراد هنا المعنى المجازي
ودلفت بمعنى دنوت وقمت مقابلتهم للحرب من
دلف اذا انتصب فهو بمعنى تشبيت الغارة والتحية
ما يحيا به احد الملاقيين الاخر كالسلام ونحوه وجعل
الضرب هنا تحية لما عرفته واضافة البين توسعا

وهذا هو الاصح المذكور في شرح ديوانه و في كامل ابن
الاثير ان النعمان دعا بحلة من حلل الملوك وقال
للوفود وفيهم اوس احضروا في غد فاني ملبس هذه
الحلة اكرمكم فلما كان الغد حضروا الا اوسا فقيل
له في ذلك فقال ان كان المراد غيري فاجمل الاشياء
ان لا احضر وان كنت المراد فساء طلب فلما اتى
النعمان لم يرا اوسا فطلبه وقال احضر آنفا ما
خفت فحضر وخلعها عليه فحسده بعض قومه
فقال للحطيئة اهجه ولك ثلاثمائة من الابل
فقاله ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده قالوا ان
للحطيئة اهجه ولك ثلاثمائة بعير فقال كيف
اهجو رجلا كلما في رحلي حتى شسع نعلي منه
وانشد الابيات المذكورة وهي اي الصالحات
من الاعمال جمع عمل بالتحريك ما اي عمل سوغه
بتشديد الواو والشرع المحمدي من التسويغ تفعيل
من ساغ الشيء اذا سهل دخوله في الحلق قال تق
لا يكاد يسيغه ثم يجوز به عن الاباحة وعدي
بالتضعيف فيقال سوغته اي ابحته لما في الاباحة
من التسهيل وشاع حتى صار حقيقة فيه ولذا قيل
لو اكتفى بقوله بعده وحسنه كفى اذ لا تحسين بدون
التسويغ فلا يدخل فيه المباح ولذا قال شراح
الكشاف هي ما يصلح لترتب الثواب لكن ذكره للتوضيح
لانه كالجنس وما بعده كالفصل وعدل عن قول
الزمخشري الصالحات هي كل ما استقام من الاعمال
بدليل العقل والكتاب والسنة لابتنائه على
الاعتزال في الحسن والقبح كما لا يخفى ولذا خصه
بالشرع ذكره الخفاجي وقال شيخي زاده في قوله

السبعة ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي الصالحة
في الأصل مونث الصالح اسم فاعل من صلح صلوحا وصلاحا
خلاف فسد ثم غلب على ما ذكره المصنف فاجروه
مجرى الاسماء الجامدة قال عصام بمعنى صارت
بحيث توصف ولا يوصف بها كم قال الحطيئة
بالحاء والطاء المهملتين مصغر وفي اخره همزة
واسمه جرول بن اوس بن حوية بن مخزوم بن
مالك العطفاني والحطيئة من حطأته اذا لطمته
لقربه بقصره وحقارة منظره وقيل ان رجله
كانت محطوءة اي لا اخمص له وقيل غير ذلك
والاخمص ما دخل من باطن القدم فلم يصب الارض
كذا في الصحاح وكان الحطيئة ادرك خلافة عمر
رضي الله عنه ولم يسلم ذكره الخفاجي

كيف الهجا وما تنفك صالحة ○ من آل لأم بظهر الغيب تأتيني
وبنو لأم طايفة من قبيلة طي والبيت المذكور من
شعره وبعده

جادت لهم مضر العليا بمجدهم ○ واحرزوا مجدهم حيا لياحيين ○
احمت رماح بني سعد لقومهم ○ مراعي الخمر والظلمان والعين ○
بكل اجرد كالسرحان مطرد ○ وشطبة كعقاب الرجن يردينى ○
مستحقبات نزوا باها جما فلها ○ حتى راوهن من دون اطمئنين ○

والمراد بالصالحة في البيت الاول الوطئة الحسنة
وتأتيني خبر تنفك وبظهر الغيب متعلق به اي متلبسة
بظهر الغيب والظهر متحم مبالغة وهو استعارة
بمعنى خلف الغيب وفيه مبالغة ايضا وسبب هذا
الشعر ان زيد الخيل الطائي اسره فاطلقه منه اوس
ابن حارثة من لأم الطائي فبعد ما من عليه دعاه
بعضهم الى هجاء اوس ورغبه فيه فابى وقال له

الماكولات والمشروبات من الحشايش وغيرها
غير الضارة ضررا مؤديا الى الهلاك او مفسدا
للعقل التي لا نص فيها لا يعرف بالعقل ولا بالطبع
عند اهل السنة والجماعة من الاشاعرة والماتريدية
خلافا للمعتزلة فكل حرام قبيح وكل حلال حسن
ولا عبرة لاستحسان العقل والطبع ولا لاستقباحهما
عندنا فكم من طعام لذيذ طيب في العقل
والطبع وهو حرام فهو قبيح شرعا وهو خبيث
وكم من طعام كريه لا يقبله العقل ولا الطبع
وهو حلال فهو حسن طيب شرعا فالعبرة للشرع
عندنا مطلقا لا لغيره وتائبتها اي الصالحة
مع انها عمل سوغه الشرع وحسنه كما ذكر فهو
مذكر على تاويل الخصلة بالفتح او الخلة بالفتح
ايضا بمعنى الخصلة يعني ان تانيث صالحة
مبني على اعتبار كون موصوفها مونثا في
الاصل وبعد ما غلب عليها عدم الجري على
الموصوف انثت ايضا اعتبار التانيث موصوفها
حال اجرائها عليه ولم تنقل الى الاسمية حتى
تكون التا علامة لنقلها من الوصفية الى
الاسمية ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي الخصلة
والخلة بفتح الخا المعجمة فيهما بمعنى الفعلة
الواحدة الا انها غلبا فيما يحمد والعطف باو
وان كانا مترادفين لجواز التاويل بكل منهما
وارادته اذ التاء فيه ليست للنقل الى الاسمية
لانه قد يوصف به وقال ابن مجيد يجوز ان
تكون تاوه للنقل من الوصفية الى الاسمية
كالنطيحة للكبش المنطوح الذي مات من

النطح

ما سوغه الشرع بمنزلة الحسن يتناول المباح
وما فوقه وقوله وحسنه بمنزلة الفضل يخرج المباح
فيختص بالمندوب وما فوقه وقال ابن تيمية
فالعقل حجة مستقلة عند المعتزلة فترك المصنف
ذلك لما ان اهل السنة على ان الحسن والقبح شرعيان
فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع وقال
ابن ملك في شرح المنار ولابد للمأمور من صفة
الحسن ضرورة ان الآمر وهو الشارع حكيم على الاطلاق
ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح كما قال تعالى
ان الله لا يأمر بالفحشاء واعلم ان الحسن والقبح
يطلق على ثلاثة معان الاول كون الشيء ملائما
للطبع ومنافرا له كالفرح والغم الثاني كون
الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل
والثالث كون الشيء متعلق المدح والذم كالعبادات
والمعاصي والاختلاف بين العلماء انما هو بالتفسيرين
الاولين عقليان واما بالتفسير الثالث فقد
اختلف فيه فعند الاشعري حسن الافعال وقبح
الافعال شرعي ولا حظ للعقل فيه وانما يعرف
بالامر وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو
العقل لان الصلاح واجب على الله تعالى بالعقل
وهو حسن وتركه قبيح وعندنا الحاكم بهما هو الله
تعالى وهو متعال عن ان يحكم فيه غيره تعالى
خلق بعض الاشياء حسنا وبعضها قبيحا وأمر به
لا انه كان حسنا في نفسه وانما خفي عن العقل
جهة حسنه فاظهره الشارع بالامر به فيكون
الحسن من مدلولاته وتمامه مفصل في الاصول
قلت وعلى هذا فحسن بعض الاشياء وقبح من

فالظاهرة اداء الشرايع والباطنة صفات القلب
التوكل والرضاء بالقضاء والصبر في البلاء والشكر
في الرخاء واللام فيها اي الصالحات للجنس اذ ليس
ثمة معهود خارجي ذكره شيخي زاده وقال
التفتازاني فاللام هنا للجنس لانه اصل معناها الوصفي
اذا لم يكن عهد والاستغراق انما يفهم من المقام
بمعونة القرائن وقال في المنار واذا دخلت
لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد
اوجبت العموم وقال شارحه ابن ملك اي
عموم الجنس وهو مختار صاحب التقويم وفخر
الاسلام فيحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة لوجود
الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى
لتيقنه ويحتمل الكل بدليله فاذا حلف لا يتزوج
النساء حنث بتزوج امراة وقول جمهور الاصوليين
وعامة اهل اللغة انها تفيد عموم الاستغراق
سواء كانت داخلة على المفرد او الجمع لان اللفظ
الذي تدخل عليه اللام دال على الماهية بدون
اللام فتحمل اللام على الفايدة الجديدة اولى من
حملها على تعريف الجنس والفايدة الجديدة
اما تعريف العهد او الاستغراق الجنس فتعريف
العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض
افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك
البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض
متيقن واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق متعين
وقال ملا خسرو في شرح المرقاة اعلم ان الاصل
اي الراجح عند علماء الاصول هو العهد الخارجي
لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق

لان

النطق وقال النسفي في تفسيره والصالحات نعت
لجمع اسم مونث محذوف وهي الخصلة او الفعلة
واختلف في تفسيرها قال عثمان بن عفان
رضي الله عنه وعملوا الصالحات اي اخلصوا
الاعمال يدل عليه قوله تعالى فليعمل عملا
صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا والمنافق
لا يكون عمله خالصا وقال علي بن ابي طالب
رضي الله عنه اي اقاموا الصلوات المفروضات
دليله قوله تعالى واقاموا الصلاة انا لا نضيع
اجر المصلحين وهو كالتفسير لقوله وعملوا
الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا وقال
ابن عباس رضي الله عنهما اي عملوا الصالحات
فيما بينهم وبين ربهم وقال معاذ بن جبل
رضي الله عنه العمل الصالح الذي يكون فيه
اربعة اشياء العلم والنية والصبر والاخلاص
وقال سهل بن عبد الله التستري قدس الله سره
اي لزموا السنة لان عمل المبتدع لا يكون صالحا
البتة وقال بعضهم اي ادوا الامانة قال
تعالى وكان ابوهما صالحا اي امينا وقيل تابوا
عن السيئات قال تعالى وتكونوا من بعده قوما
صالحين اي تائبين وقيل ادوا الفرائض واجتنبوا
المحارم وعن ابن عباس رضي الله عنهما في رواية
هي الشرائع وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج
والاغتسال من الجنابة وقيل هي نوعان اعمال
بينك وبين العباد كاداء الامانات والوفاء بالعهود
وقضاء الحقوق وصلة الارحام واعمال بينك
وبين الله تعالى وهي نوعان ظاهرة وباطنة

وهو الجنس البعيد عندهم وقال شيخي زاده والمعرف
بلام الجنس قد يقصد به نفس الحقيقة من حيث
هي وكثيرا ما يقصد به الحقيقة من حيث الوجود في
ضمن الافراد وليس المقصود ههنا الاول لان الجمعية
وكذا تعلق العمل بها يدلان على ان المقصود الافراد
دون نفس الحقيقة فلم يبق الا احتمالان الاستغراق
والعهد الذهني فان وجد قرينة البعضية يحمل
عليها والا فيحمل على العموم سواء كان المعرف بلام
الجنس مفردا او جمعا الا ان بينهما فرقا على تقدير
حملها على القلة والبعضية من حيث ان المفرد يجوز
ان يراد به البعض الى الواحد لقيام الجنسية بكل
واحد من الافراد واما الجمع فيجوز ان يراد به البعض
الى الثلاثة فقط لان المراد به الجنس بصفة الجمعية
ولا جمعية في اقل من الثلاثة واما في جانب الكثرة
فلا فرق بينهما على معنى ان استغراق الجمع كاستغراق
المفرد في تناول كل واحد واحد فان الحكم المنسوب
الى المفرد المستغرق يكون منسوبا الى كل واحد من
افراده فكذا الحال في الجمع المستغرق وقيل استغراق
الجمع انما يكون بتناوله لكل جماعة جماعة لانها
احاد مدلوله ومن هنا يقال الكتاب اكثر من الكتب
والملك اكثر من الملائكة وقال الخفاجي فان قلت
اذا كان الجمع المعرف باللام يصلح لان يراد به
الجنس كله وان يراد بعضه لا الى الواحد فما المراد
بالصالحات اذ لا يجوز ان يراد به جنس الجمع مطلقا
والا لكفى الاقل من الاثنين او الثلاثة ولا ان يراد
الجنس كله اذ لا يتاتى ان ياتي به كل احد وان قصد
التوزيع عاد المحذور وهو انه يكفي منه كل واحد اعاد

ثلاثة-

لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد
قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على
وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم
من الاطلاق حيث لاعهد في الخارج خصوصا في
الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون
نفس الحقيقة من حيث هي هي انتهى قلت القول
بانه ليس هنا معهود خارجي غير مسلم فان
الاعمال الصالحة المذكورة في القرآن وفي
الاحاديث النبوية على وجه التفصيل من صلاة
وصيام وزكاة وحج وغير ذلك هي المعروفة
المعهودة في الشرع عهدا خارجيا ولا تعرف الا بالشرع
ولا تعهد الا من بيانه خصوصا وقول هنا وهي
من الاعمال ما سوغه الشرع وحسنه فان هذا الكلام
منه اشارة الى اعمال صالحات معهودة في
الشرع وكذلك ما ورد عن الصحابة رضي الله
عنهم وغيرهم مما ذكرناه يشير الى لام العهد
في الصالحات هنا ولعل مراد المصنف هنا
بان اللام للجنس اي في ضمن العهد كما يأتي في لام
الانهار قريبا يعني جنس المعهود حتى يفيد بعض
المعهود لا كله لاطلاق الجنس كما تشير اليه عبارات
الحواشي وان كان الفرق ظاهرا بين ارادة العهد
بمعنى المعهود في شرعنا خاصة وبين مطلق الجنس
في الصالحات الشاملة للسائغة المستحسنة في جميع
الشرايع عند الامم الماضية ايضا فان الثاني غير
مراد فتعين الاول فكما ان الثاني له ماهية وجنس
للاول ايضا ماهية وجنس فهو جنس العهد كالجنس
القريب عند علماء الميزان دون جنس الاجناس

الله تعالى للحكم وهو البشارة على ظاهر كلام المصنف
وهي وان تقدمت لكن تعليق الحكم على المشتق وما
في معناه يشعر بان مبداه علة وسبب له فهي متقدمة
بالذات او كون الخبر المبشر بها لهم ذكره الخفاجي
وقال شيخي زاده والمراد بالحكم الذي رتبه عليهما
هو التبشير بان لهم جنات عليهما اي على الايمان
والعمل الصالح معا اشعارا بالنسب اي اعلاما منه
تعالى للمكلفين من عباده وهو علة للعطف
المقدر ووجه الاشعار ما اشتهر من ان ترتيب الحكم
على الوصف مشعر بعليته له ذكره شيخي زاده
بان السبب المقتضي لاستحقاق هذه البشارة
المذكورة مجموع الامرين معا وهما الايمان والعمل
الصالح والجمع بين الوصفين وصف الايمان
ووصف العمل الصالح بسبب عطف الثاني على
الاول بالواو المقتضية لمطلق الجمع فان الايمان
الذي هو عبارة عن التحقيق بالقلب في معرفة
ما هو الحق والتصديق باللسان وبالقلب مع
الاذعان اس بالضم قال في المصباح اس الحايط
بالضم اصله والجمع اساس مثل قفل واقفال
وربما قيل إساس مثل عُش وعِشاش والاساس
مثله وجمعه أسس مثل عَناق وعُنُق واسسته
تاسيسا جعلت له اساسا والعمل الصالح كالبناء عليه
اي على الاس والاغناء بفتح الغين المعجمة والمد
النفع والفايدة ذكره الخفاجي باش اي باساس
يوضع في المارض لابناء عليه اي على ذلك الاس ولذلك
اي لكون الايمان كالاس والعمل الصالح مفردين
اي الايمان وحده والعمل الصالح وحده في الكتاب

والسنة

ثلاثة بل اقل منها على انقسام الاحاد على الاحاد قلت
ليس المراد الاقل ولا الكل على ما ذكر بل بينهما اعني
جميع ما يجب على كل مكلف بالنظر الى حاله فيختلف
باحوال المكلفين من الغنى والفقر والاقامة والسفر
والصحة والمرض فمعنى قوله عملوا الصالحات
ان كل واحد عمل ما يجب عليه على حسب حاله وفيه
اشارة الى توزيع كما قرره الشريف في شرحه وحاصله
انه للاستغراق بان يعمل كل ما يجب عليه منها ان
وجب قليلا كان او كثيرا فدخل فيه من اسلم ومات
قبل ان يجب عليه شيء او وجب شيء واحد ومثله
ليس توزيعا بالمعنى المشهور وهو انقسام الاحاد
على الاحاد كتركب القدم خيولهم فانه يطلق ايضا
على مقابلة اشياء اشياء اخذ كل منها ما يخصه سواء الواحد
الواحد كما في المثال المذكور او الجمع الواحد كدخل
الرجال مساجد محلاتهم او العكس كلبس القوم ثيابهم
ومنه قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم وسماه
قدس سره اشارة الى التوزيع كما مر انتهى قلت وهذا
المعنى هو المعهود في شرعنا على التفصيل المعروف
في المكلفين فاللام للعهد الخارجي كما ذكر ولا يرد على
العهد شيء لان المراد حينئذ وعملوا الصالحات
اي عمل كل مكلف منهم ما هو المعهود المعروف في الشرع
مما هو مكلف به من الاعمال على وجه استغراق
جميع المكلفين لجميع ما هو المعهود من الاعمال التي هم
مكلفون بها في الشرع والله اعلم واحكم وعطف الله
تعالى العمل بالواو في قوله تعالى وعملوا الصالحات
على الايمان في قوله سبحانه وبشر الذين امنوا مر تبا
بصيغة اسم الفاعل حال من فاعل عطف الراجع الى

مطلقا غير معدى بالباء 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 من باب الاقوال او الافعال او
الاعتقادات وثانيها انها عبارة عن فعل الواجبات
فقط دون النوافل وثالثها ان الايمان عبارة
عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد واهل الحديث
واهل السنة اتفقوا على ان التصديق والمعرفة
ايمان كامل هو الاصل ثم اختلفوا فمنهم من قال
كل طاعة ايمان على حدة اذا كانت مرتبة على
الاصل الذي هو المعرفة كما ان الجحود وانكار
القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم
يجعلوا شيأ من الطاعات ايمانا ما لم توجد المعرفة
والاقرار ولا شيأ من المعصية كفرا ما لم يوجد
الجحود والانكار لان الفرع لا يحصل بدون ما هو
اصله ومنهم من قال ان الايمان اسم للطاعات
كلها وهو ايمان واحد وجعلوا الفرائض والنوافل
كلها من جملة الايمان ومن ترك شيأ فقد انتقص
ايمانه ومن ترك النوافل لم ينتقص ايمانه
ومنهم من قال الايمان اسم للفرائض دون النوافل
فقد ظهر مما ذكرنا ان الاعمال داخلة في مسمى الايمان
عند البعض وانها نفسه عند البعض الاخر بناء على
ان الايمان منقول في الشرع الى فعل الطاعات
والاية حجة عليهما ذكره شيخي زاده اذ تعليله
الاصل اشارة الى انه قد يقع العطف على خلاف
الاصل لنكتة كما في عطف جبريل على الملائكة

عليهم

والسنة لان الظاهر حينئذ ان يقول ذكر بالافراد
وهو ظاهر لان العمل لا يعتد به بلا ايمان والامر
لا يناسب انفراده و قد قيل على هذا ان الايمان
موجب للنجاة من العذاب المخلد البتة فان
اراد انه لا ينجي مطلقا فممنوع مع ان مبنى العمل
الصالح كذلك وان اراد مقيدا بقيد فكذلك وجوابه
ظاهر لمن تدبر ذكره الخفاجي والحاصل ان الايمان
وحده بلا عمل صالح ينجو صاحبه من العذاب المخلد
او من مطلق العذاب على حسب مشيئة الله تعالى
في العصاة واما العمل الصالح وحده بدون الايمان
فلا يكون اصلا فليس بمنجي وانما النجاة المحققة بالايمان
مع العمل الصالح كما هو مقتضى هذه الاية و قال
ابو حيان والظاهر ان من اقتصر على الايمان فقط
دون العمل الصالح لا يكون مبشرا بالجنة من هذه
الاية وفيه اي في عطف العمل الصالح على الايمان
دليل على انها اي الاعمال الصالحة خارجة عن
مسمى الايمان اي غير داخلة فيه كما هو راي المحدثين
والمعتزلة والخوارج فان الخوارج قد اتفقوا على
ان الايمان بالله هو مجموع التصديق بالقلب
والاقرار باللسان وطاعة الله تعالى في جميع
ما امر به من الافعال والتروك وترك كل خصلة منها
الكفر وقالت المعتزلة ان الايمان اذا عدي
بالباء فالمراد به التصديق لان الايمان بمعنى
ادا الواجبات لا تمكن فيه هذه التعدية فلا يقال
فلان آمن بكذا اذا صلى وصام بل يقال فلان
آمن لله كما يقال صام وصلى لله فالايمان المعدى
باللام يجري على طريقة اهل اللغة واما اذا ذكر

لي مدخوله فينصبونه كما في قوله تعالى واختار
موسى قومه وهو المختار لان حذف حرف الجر
وابقاء عمله نادر قليل ذكره سيبويه وذكر المصنف
المذهبين وقدم قول سيبويه فقال منصوب
اي هو في محل نصب بنزع الخافض وهو الباء الموحدة
وافضاء اي ايصال قال في المصباح افضيت الى
الشيء وصلت اليه الفعل وهو قوله تعالى وبشر
اليه اي الى قوله سبحانه ان لهم جنات او مجرور
بالرفع عطف على منصوب باضمار اي اضمار
الخافض وهو التاء الموحدة مثل قولك الله بالجر
على اضمار واو القسم وتقديره والله لافعلن فان
اضمارها كثير مع الله في القسم وشاذ قليل في غيره
نحو قولك ربه خير لمن قال له كيف اصبحت
ذكره الرضي هذا الترديد في توجيه الاعراب مبني
على اختلاف النحاة في انّ وانّ اذا حذف عنهما
الجار هل هو منصوب بنزع الخافض او مجرور
بتقديره فالاكثرون الحقوه بالشايع من نصب
المجرور بالفعل والبعض الحقه بمثل الله لافعلن
من ابقاء الجر في القسم مع حذف الجار وان كان
نادرا لان الاصل الجر فما لم يتحقق تبديله بالنصب
لم يحكم له ذكره عصام وقال ابو حيان حذف منه
الحرف وهو في موضع نصب على مذهب الخليل لا في
موضع جر خلافا لمن قال مذهب الخليل انه في
موضع جر وهو ابن مالك قاله في التسهيل وهو كان
قليل الا لمام بكتاب سيبويه وجاءت صلة الموصول
بالماضي لا باسم الفاعل دلالة على ان المستحق
للتبشير بفضل الله من وقع منه الايمان وتحقق

عليهم السلام وهو اشهر من ان يذكر قاله الخفاجي
ان الشي لا يعطف على نفسه بل لا بد من المغايرة
بين المعطوف والمعطوف عليه وهذا ناظر
الى احتمال كون الايمان نفس الطاعات وكما
لا يعطف ايضا الشي على ما هو داخل فيه بان يكون
المعطوف بعضا من المعطوف عليه وهذا ناظر الى
احتمال كون الطاعات جزأ من الايمان وذلك
لان الاصل لا يترك الا لضرورة ولا ضرورة هنا
فلا يترك ذكره ثم زاده وقال سنا ان هذا اشارة
الى الرد على المعتزلة والخوارج فان الاعمال
عندهم داخلة في حقيقة الايمان والايمان عبارة
عن مجموع التصديق والاعمال فرد مذهبهم بدلالة
الاية الكريمة كما اشار اليه وقال الفخر الرازي
هذه الاية تدل على ان الاعمال غير داخلة في مسمى
الايمان لانه ذكر الايمان ثم عطف عليه العمل
الصالح فوجب التغاير والا لزم التكرار وهو خلاف
الاصل ان لهم بفتح الهمزة من قوله تعالى وبشر
الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات
فان اصله بان لهم جنات فحذف حرف الجر مع ان وهو
حذف مطرد معها ومع ان المخففة الناصبة للمضارع
بسبب طولهما بالصلة فلما حذف حرف الجر اختلف
النحاة فذهب الخليل والكسائي الى ان ان مع ما
في حيزها مجرور المحل بناء على ان حرف الجر وان
ذهب لفظا فهو ملحوظ معنى فيكون موجودا حكما
باقيا وذهب سيبويه والفراء الى انه منصوب
المحل ويقولان انا وجدنا هم اذا حذفوا حرف
الجر يجعلونه نسيا منسيا ويوصلون الفعل بنفسه

مالك ومن تابعه ونقل ذلك ابن الكمال في تفسيره
قال وحذف منه الحرف وهو في موضع نصب على
مذهب الخليل لا في موضع جر خلافا لمن قال مذهبه
انه في موضع جر وهو ابن مالك قاله في التسهيل وهو
قليل الا لمام لكتاب سيبويه والعجب من السفاقسي
بعد ان خطا ابن مالك ومن معه في ذلك في كتابه
اعراب القران كما ذكرنا قال في تفسيره ان منصوب
المحل لنزع الخافض اي بان قال الشاعر
منا الذي اختير الرجال سماحة وجودا اذا ذهب الرياح الزعازع
وقال الخليل مجرور باضمارها ولعله قال ذلك
قبل مراجعة كتاب سيبويه واصل سماحة بسماحة
فهو منصوب بنزع الخافض وقال ابن هشام في
المغني حذف الجار يكثر ويطرد مع ان وأن نحو
يمنون عليك ان اسلموا اي بان بل الله يمن عليكم
ان هداكم والذي اطمع ان يغفر لي وتطمع ان
يدخلني ربنا ايعدكم انكم اذا متم اي بانكم وجاء في
غيرهما نحو قدرناه منازل اي قدرنا له وتخوفهما
عوجا اي تخوف لها انما ذلكم الشيطان يخوف اولياءه
اي يخوفكم باوليائه وقد يحذف مع بقاء الجر كقولك
ربه وقيل له كيف اصبحت خير عافاك الله وقولهم
بكم درهم اشتريت ويقال في القسم الله لافعلن
وقدمناه عن الرضي والجنة بالفتح واحد الجنات
قال في المصباح الجنة بالفتح الحديقة ذات الشجر
وقيل ذات النخل والجمع جنات على لفظها وجنان
ايضا فعلة المرة الواحدة من الجن بفتح الجيم وتشديد
النون وهو مصدر قولك جنه اذا ستره يقال جنه
الليل وعليه جنا وجنونا ستره وكل ما ستر عنك فقد
جن

به وبالعمل الصالح وقال السهيلي أنّ وما في حيزها
في محل جر عند الخليل والكسائي ونصب عند
سيبويه والفرا لان الاصل وبشر الذين امنوا بان
لهم فحذف حرف الجر مع أنّ وهو حذف مطرد معها
ومع أنّ الناصبة للمضارع بشرط امن اللبس بسبب
طولها بالصلة فلما حذف حرف الجر جرى الخلاف
المذكور والخليل والكسائي يقولان كان الحرف
موجود فالجر باق واستدل الاخفش لهما بقوله
وما زهرت ليلى ان تكون حبيبة ۞ الى ولا دينٍ بها انا طالبه
فعطف دين بالجر على محل ان تكون ببين كونها
مجرورة قيل ويحتمل ان يكون من باب عطف التوهم
فلا دليل فيه والفرا وسيبويه يقولان وجدناهم
اذا حذفوا حرف الجر نصبوا كقوله
تمرون الديار فلم تعوجوا ۞ كلامكم علي اذا حرام
اي بالديار ولا يجوز الجر الا في نادر شعر كقوله
اذا قيل اي الناس شر قبيلة ۞ اشارت كليبٍ بالاكف الاصابع
اي الى كليب وقوله الاخر
حتى تبذخ فارتقى الاعلامِ ۞ اي الى الاعلام وقال
السفاقسي وبشر يتعدى الى مفعولين احدهما بنفسه
وهو الذين والثاني بحرف الجر وهو ان لهم وحذف
منه حرف الجر لان حذفه من ان وان قياس مطرد
وموضع ان ومعمولها بعد حذفه جر قاله سيبويه
والفرا ونصب قاله الخليل والكسائي وعكس ابو
البقا وابن مالك هذا النقل فنسبا الى سيبويه النصب
والى الخليل الجر وهو غلط انتهى قلت وقد اتفق
السفاقسي هنا مع ابي حيان على ان النصب مذهب
الخليل والجر مذهب سيبويه ونسبا الى الغلط ابن

تعليل للستر وللمظلل قال اي الشاعر وهو زهير
ابن ابي سلمى من قصيدة يمدح بها ممدوحه هَرِم
ابن سِنان المشهور الذي اشار اليه البوصيري
في قصيدته الميمية المسماة بالبردة في المدح
النبوي بقوله
ولم ارد زهرة الدنيا التي اقتطفت ۝ يد زهير بما اثنى على هرم
واول قصيدة زهير قوله
ان الخليط اجد البين فانفرقا ۝ وعلق البين من اسماء ما علقا
ومنها
وفارقتك برهن لا فكاك له ۝ يوم الوداع فامسى الرهن قد غلقا
ومنها قوله
كان عيني في غربي مقتلة ۝ من النواضح تسقي جنة سحقا
ومنها قوله
ان تلق يوما على علاته هرما ۝ تلق السماحة منه والندا خلقا
وليس مانع ذي قربى ولا رحم ۝ يوما ولا مفد ما من خابط ورقا
لياخره اي تفسير للجنة نخلا جمع نخلة وهي شجرة
التمر طوالا اي مرتفعات جدا وكانت بتشديد
النون حرف تشبيه وعيني بتشديد الياء التحتية
تثنية عين بمعنى الجارحة وغربي تثنية غرب
بالفتح والمغرب الدلو الكبير والمقتلة بصيغة
المفعول من تفعيل القتل بمعنى الناقة التي
كثر استعمالها حتى سهل انقيادها والنواضح
جمع ناضح وهو البعير الذي يستقى عليه ويستعمل
في اخراج الماء من الابار والسحق بضمتين جمع سحوق
وهي النخلة الطويلة المرتفعة جدا ذكره الخفاجي
وقال شيخي زاده قال زهير يصف عينيه لكثرة
الدموع وتتابعها وبالغ فيه حيث اختار الغرب

وهو

جن عليك وجن الليل بالكسر وجنونه وجنانه ظلمته
ذكره في القاموس ومدار التركيب اي ما لا ينفك
عنه ذكره الخفاجي يعني اجتماع الجيم والنون
في تركيب عربي يدل على الستر اي التغطية
قال شيخي زاده ومدار التركيب من حروف
جن على الستر يقال جنت الرياض جنونا اذا
ارتفع نبتها حتى ستر الارض ومنه الجنة بالضم
لما يستتر به في الحروب والجنان بالفتح القلب
المخفي المستور والجنون لما فيه من ستر العقل
والجن لانهم مستورون عن اعين الناس والجنين
وهو الولد الذي في بطن امه لاستتاره فيه
سمي به اي بالجنة الشجر المظلل بصيغة اسم الفاعل
اي الذي يلقي ظله على الارض لالتفات اغصانه
اي تشبكها وتداخل بعضها في بعض للمبالغة
متعلق بسمي وسبب المبالغة امران تسمية الذات
بالمصدر كما في نحو رجل عدل وكون الجنة مبنيا
للمرة من الستر وهو ابلغ من الستر تدريجا ذكره
شيخي زاده وقال ابن مجيد ومعنى تسمية
دار الثواب بالمرة من الستر الاشعار بان اغصان
اشجارها لفرط التفافها كانها سترة واحدة ومدار
التركيب على الستر يعني في كل ما اشتق منه كانه
اي الشجر المذكور يستر ما تحته من الاشياء سترة
واحدة اشارة الى مناسبة اطلاق بناء المرة عليه
ذكره سنان وقال الخفاجي وتوصيف الشجر بانه
مظلل لاظهار معنى الستر فيه والتفات اتصال
بعضها ببعض كانها تلف وقوله للمبالغة تعليل
للتسمية بالمرة دون المصدر والصفة يعني لا

وورد في شعر الاعشى بمعنى النخل خاصة كما ذكره
الجواليقي في كتاب المعرب وقد عربته العرب
قديما واستعملته بهذين المعنيين واصله بالفارسية
بوي ستان وبوي الرايحة الطيبة وستان بمعنى
المكان والناحية فخفف بحذف الياء والواو وخص
بارض الاشجار التي تعطر عرور النسيم بطيب
الازهار ثم عرب ونقل بهذا المعنى ثم توسعوا
فيه فاطلقوه على الاشجار نفسها وقول بعض المتاخرين
انه من اللغات المشتركة فانه في العربية ارض
ذات حايط فيها اشجار وفي الفارسية مركب من
كلمتين ومعناه التركيبي ناحية الرايحة وقد وهم
فيه صاحب القاموس حيث قال انه معرب
بوستان وهم من ابن اخت خالته ظاهر لمن
عنده ادنى شمة من الانصاف وليس للعاقل عليه
الا محبة الخلاف انتهى قلت كونه في العربية مفردا
وفي الفارسية مركبا ليس بمانع من التعريب وكونه
عربيا هو قول الفراء كما سنذكره عن المصباح وقال
غيره انه معرب وهو الظاهر كما يقال للزهر المعروف
عنبر بوا واصله بوي باليا اي رايحة العنبر وكذلك
جوز بوا ونحو ذلك وقوله ابن اخت خالته كما يقع
عنه كما فيه اي البستان من الاشجار المتكاثفة المظللة
هذا بيان للمناسبة في اطلاقه او للعلاقة فان
كان اسما للارض فقط فمن اطلاق الحال على المحل
وان كان للمجموع فمن اطلاق الجزء على الكل وفيه
محتمل لهما والمتكاثفة يعني الملتفة صفة الملتفة
لكثرتها مستعار من الكثافة المقابلة للطافة
والرقة يقال ماء كثيف وشجر كثيف كما قال امية

وتحت

وهو الدلو العظيم وشاها اشعارا بدوام الانسكاب
بتعاقبها في المجيء والذهاب اذ لا تزال تصب
واحدة وترسل اخرى وذكر المقتلة وهي الناقة
المذللة من حيث انها تخرج الدلو من البير ملأى
بخلاف الصعبة فانها تنفر نبيل الماء من نواحي
الغرب والنواضح جمع ناضحة وهي الناقة التي يستقي
بها خصها بالذكر لكونها متمرنة على هذا العمل وارد
الجنة الدالة على كثرة الاشجار المفتقرة الى
المياه الكثيرة خصوصا النخل من بينها فانها
احوج الاشجار الى الماء واراد بالجنة النخل بقرينة
وصفها بقوله سحقا وهو جمع سحوق وهو من النخل
الطويل وخص السحق بالذكر لان الطوال منها
احوج الى الماء من القصار واورد البيت شاهدا
على ان الاشجار المظللة تسمى جنة والظاهر ان
يجعل عينيه غربين ويقول كان عيني غربا
مقتلة الا انه جعلهما غربين كناية عن معنى
لطيف وهو ادعاء ان ما ينصب من الغربين
منصب من عينيه وقال الخفاجي وهو شاهد
لاطلاقه على الشجر بدون الارض وقال الواعب
الجنة كل بستان ذي شجر تستتر باشجاره الارض
وقد تسمى الاشجار الساترة جنة وعليه حمل قول
زهير وفي شرح ديوانه قال والمعنى انه يقول
لما بثت منهم لم املك دموعي فكانها من كثرتها
تسيل من دلو في ناقة مذللة للعمل لا تريق
شيئا مما في الدلو بل تخرجها تامة مملوءة ثم البستان
عطف على قوله الشجر المظلل والبستان يطلق
على الارض التي فيها الاشجار وعلى الاشجار وحدها

فيه شجر فان كان فيه كرم فهو فردوس وقيل
الجنة اسم بستان جامع فيه النخل والعنب
وكل ثمر قال تعالى ايود احدكم ان تكون له
جنة من نخيل واعناب تجري من تحتها الانهار
له فيها من كل الثمرات وقال وجعلنا فيها جنات
من نخيل واعناب وفجرنا فيها من العيون ليأكلوا
من ثمره سميت بذلك لانها تستر وتظلل من يكون
فيها بما يكون من الشجر او لانها تستر الارض بظل
اشجارها وقيل سميت اي دار الثواب بذلك اي
بالجنة لانه اي الشان ستر بالبنا للمفعول
في الدنيا ما اي الذي او شيء عظيم نايب فاعل
ستر احد بالبنا للمفعول فيها اي في دار الثواب
للبشر المؤمنين وكذلك للجن المؤمنين من افانين
جمع فن بمعنى النوع النعم جمع نعمة وقال الخفاجي
الافنان جمع فنن بمعنى غصن وجمع فن بمعنى
ضرب ونوع وهذا هو المراد هنا والغالب فيه
جمعه على فنون كما قال تعالى فلا تعلم نفس ما
اخفي لهم اي لاهل الجنة يعني الذي اخفاه
الله تعالى لهم من قرة اعين يقال قرت العين
قرة بالضم وقرورا بردت سرورا ذكره في المصباح
وقال الخفاجي والجنات بالكسر جمع جنة بمعنى
ارض ذات اشجار وحدايق او اشجار او ما فيها
من النعيم الذي لا عين نظرت ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر مما هو مغيب
ومستور عن الانسان والجنة من الاسما الغالبة
على الدار الاخرة الا ان غلبتها لم تصل الى حد
العلمية لانها تعرف وتنكر وتجمع وتوصف بها

اسما

وتحت كثيف المار في باطن الثري • ملايكة تنحط فيه وتصعد •
ذكره الخفاجي وقال في المصباح والبستان فعلان
هو الجنة قال الفراء عربي وقال بعضهم
ر وهي معرب والجمع بساتين ثم دار الثواب
وهي الدار الاخرة في مقابلة الدنيا التي هي دار
التكليف والنار التي هي دار العقاب وهو منقول
اليها لانه حقيقة شرعية وهو المتبادر منها
حيث ذكرت قاله الخفاجي لما فيها اي دار الثواب
من الجنات بالكسر جمع جنة اي البساتين المشتملة
على الاشجار المتكاثفة المظللة وتسمية كل واحد
من البستان • دار الثواب بالجنة من قبيل تسمية
المحل باسم ما حل فيه فان الاشجار حاتة في
البساتين والبساتين حالة في دار الثواب
وقيل سميت دار الثواب بالجنة لانه قد ستر
في الدنيا ما اعد فيها للبشر ذكره شيخي زاده
وقال السمين والجنة البستان وقيل الارض
ذات الشجر وسميت بذلك لسترها من فيها
ومنه الجنين لاستتاره والمجن الترس وكذلك
الجنة لانه يستر صاحبه والجنة لاستتارهم
عن اعين الناس وقال ابن الجوزي في زاد
المسير وذكر عن المفضل ان الجنة كل بستان
فيه نخل وقال الزجاج كل نبت كثف وكثر
وستر بعضه بعضا فهو جنة وقال ابن عطية
الجنة بستان الشجر والنخل وبستان الكرم
يقال له الفردوس وسميت جنة لانها تجن من
دخلها اي تستره ومنه المجن والجن وجن الليل
وقال النسفي الجنة كل بستان فيه نخل وقيل

الرضي عليون اسم لديوان الخير على ما فسره الله تعالى
في قوله كلا ان كتاب الابرار لفي عليين وما ادراك
ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون فعلى هذا
ليس فيه شذوذ وذلك انه يكون علما منقولا عن جمع المذكر
السالم علية وهي المعرفة والقياس ان يقال في المنسوب
اليها علي كذا حيا منسوب الى كرسي واذا كان عليون
غير علم بل هو جمع علية وليس بمنسوب اليها
بمعنى الاماكن المرتفعة على ان معنى قوله كتاب
مرقوم مواضع كتاب مرقوم فهو شاذ لعدم
النقل وقال الراغب عليون اسم لاشرف الجنان
كما ان سجين اسم لشر الخبيثات وقيل بل ذلك في
الحقيقة اسم سكانها وهذا اقرب في العربية اذ
كان هذا الجمع يختص بالناطقين والواحد على نحو
بطيخ ومعناه ان الابرار في جملة هؤلاء فيكون
ذلك كقوله تعالى فاولئك مع الذين انعم الله
عليهم من النبيين الآية وقال النسفي ثم الجنات
جمع وهي ثمانية قال ابن عباس رضي الله عنهما
هي دار الجلال ودار القرار ودار السلام وجنة
عدن وهي قصبة الجنة وهي مشرفة عالية على
الجنان كلها وباب جنة عدن مصراعان من زمرد
وياقوت بين المصراعين كما بين المشرق والمغرب
وجنة المأوى وجنة الفردوس وجنة الخلد وجنة
النعيم قال ودار الجلال من الزمرد كلها ومن
النور مدائنها وقصورها وبيوتها وشرفها وابوابها
ودرجاتها وغرفها واعالبها واسافلها وخيامها واوانيها
وحليها وكل ما فيها ودار السلام كلها من الياقوت
الاحمر ودار القرار كلها من المرجان وجنة عدن

من

اسما للاشارة في نحو تلك الجنة وجمعها اي الجنات
وتنكيرها في قوله تعالى ان لهم جنات لما ورد
ان الجنة لما كانت اسما لدار الثواب كلها وهي واحدة
فما معنى جمعها وتنكيرها اجاب بقوله لان الجنات
جمع جنة على ما ذكره عبد الله ابن عباس رضي الله
عنهما سبع الاولى جنة الفردوس هو البستان
يذكر ويونث قال الزجاج هو من الاودية ما ينبت
ضروبا من النبت وقال ابن الانباري الفردوس
بستان فيه كروم قال الفراء هو عربي واشتقاقه
من الفردسة وهي السعة وقيل منقول الى العربية
واصله رومي والثانية جنة النعيم هو الخفض
والدعة والتنعم الترفه ذكره في القاموس يقال
هو في خفض من العيش اي سعة وراحة ذكره في
المصباح والثالثة جنة عدن يقال عدن بالمكان
عدنا وعدونا من باب ضرب وقعد اقام ومنه جنات
عدن اي جنات اقامة ذكره في المصباح والرابعة
دار الخلد بالضم هو البقاء والدوام كالخلود ذكره في
القاموس والخامسة جنة المأوى من اوى الى منزله
ياوي من باب ضرب أويا اقام ورباعدي بنفسه
فقيل اوى منزله والمأوى بفتح الواو لكل حيوان
سكنه وسمع مأوى الابل بالكسر شاذا وبالفتح على القياس
وماوى الغنم مراحها الذي تاوي اليه ليلا
ذكره في المصباح والسادسة دار السلام اي السلامة
او البراءة من العيوب ذكره في القاموس والسابعة
عليون وهي في الاصل جمع علية بكسر العين المهملة
واللام المشددة قال في القاموس عليون جمع في
السما السابعة تصعد اليها ارواح المومنين وقال

وهم المكلفون من عباد الله قال شيخي زاده لما
ورد ان الجنة لما كانت اسما لدار الثواب كلها
وهي واحدة فما معني جمعها وتنكيرها اجاب بان
مجموع دار الثواب وان كان دارا واحدة الا ان
لها اجزاء متعددة كل جزء منها يسمي جنه ايضا
فان الجنة اسم للقدر المشترك بين مجموع دار الثوا
واجزائها فيطلق عليها كلها فجمعت لذلك وفي كل
واحد من تلك الجنات مراتب ودرجات متنوعة
على حسب تنوع الاعمال واختلاف هم العمال
وطبقاتهم فنكرت لتنوعها فكل طبقة من العاملين
جنات متعددة واقعة في مرتبة واحدة ونوع
معين يليق بها فجمعت جنتها لتعددها ونكرت
لتنوعها وقال الخفاجي وانما جمعت الجنات لانها
كما تطلق علي المجموع تطلق علي اماكن منها وعلي
القدر المشترك بينهما ولولاه لم تصح الجمعية
هنا والي هذا اشار المصنف بقوله وجمعها وايده
بالنقل عن سيد المفسرين ابن عباس رضي الله عنهما
ففيها جنات علي مراتب متفاوتة بحسب استحقاق
اصحابها وتفاوت رتبهم في الشرف كالانبياء عليهم
السلام وهو ظاهر وفيما نقله عن ابن عباس
رضي الله عنهما من انها سبع اشارة الي وجه اختيار
جنات فانها جمع قلة علي الصحيح علي جنان وما
نقله عن ابن عباس رضي الله عنهما انكره السيوطي
وقال انه لم يوجد في شيء من كتب الحديث
واللام في قوله تعالي ان لهم اي للذين امنوا وعملوا
الصالحات تدل علي استحقاقهم اي ثبوت
ذلك حقا لهم قال الراغب يقال احققت

كذا

من الزبرجد كلها وجنة الماوي من الذهب الاحمر كلها
وجنة الخلد من الفضة كلها وجنة النعيم من الزمرد
كلها وجنة الفردوس من اللؤلؤ كلها وحيطانها
لبنة ذهب ولبنة فضة ولبنة ياقوت ولبنة
زبرجد وملاطها المسك وقصورها الياقوت وغرفها
اللؤلؤ ومصاريعها الذهب وارضها الفضة وحصباؤها
المرجان وترابها المسك ونباتها الزعفران والعنبر
وفي كل واحدة منها اي من الجنات السبعة مراتب
جمع مرتبة وهي المنزلة والمكانة ذكره في المصباح
ودرجات جمع درجة وهي المنزلة لكن يقال للمنزلة
درجة اذا اعتبرت بالصعود دون الامتداد
على البسيط كدرجة السطح والسلم ويعبر بها عن
المنزلة الرفيعة قال تعالى وللرجال عليهن
درجة تنبيها لرفعة منزلة الرجال عليهن في
العقل والسياسة ونحو ذلك من المشار اليه
بقوله تعالى الرجال قوامون على النساء بما
فضل الله بعضهم على بعض وقال تعالى لهم
درجات عند ربهم ذكره الراغب مستفاد ة
اي بعضها ارفع من بعض وحاصله ان الجنة
حسى تحته انواع مختلفة واريد ههنا الاشارة
الى اختلاف انواعها فجمعت ليدل على ذلك كما
ذكر في رب العالمين ونكرت تفخيما لها وقيد
جمعها للدلالة على تعداد انواعها وتنكيرها
للدلالة على كثرة مراتبها ودرجاتها وفي كلام الملص
نوع اشعار بذلك فليتامل ذكره ستاذ على حسب
اي مقدار تفاوت الاعمال الصالحة التي عملها
اهلها في الحياة الدنيا وتفاوت العمال جمع عامل

لا يقتصر على النعم السابقة بل يتفضل عليه
باحسن منها بل بما لا نسبة له اليها وهذا المعنى يفهم
من اللام بمعونة المقام وقال الخفاجي يعني انها
لام استحقاق والله تعالى لا يجب عليه شيء فهو جار
على عوائد احسانه وفضله في الاثابة بوعده الذي
لا يخلفه لا لذاته اي ليس لبيان معنى اللام الموضوعة
لمطلق الاستحقاق بل لبيان انه مراد منه احد
فرديه والضمير المضاف اليه ذاته راجع لما وهو
رد لما في الكشاف من اشارته لمذهب المعتزلة
القائلين بان الثواب مستحق لذات الايمان والعمل
على ما تقرر في الاصول وقدم قول المصنف في
تفسير قوله لعلكم تتقون ان العبد لا يستحق بعبادته
ثوابا وهو كاجير اخذ لهما جر قبل العمل وقال سنان
في قوله لا لذاته اي لا لذات ما ترتب الاستحقاق
عليه رد على من زعم ان الاعمال الصالحة توجب
على الله الثواب عليها وقال ابو حيان قال الزمخشري
الجنة اسم لدار الثواب كلها ونعيمها مشتملة على جنان
كثيرة مرتبة مراتب على حسب استحقاق العاملين
لكل طبقة منهم جنة من تلك الجنان وقوله على
حسب استحقاق العاملين فيه دسيسة الاعتزال
واللام في لهم للاختصاص وتقديم الخبر هنا اكد
من تقديم المخبر عنه لقرب عود الضمير على الذين
امنوا فهو ابسر للسامع انتهى قلت افادة الحصر
اولى في تقديم الخبر وان كان الحصر يفهم من لام
الاختصاص فانه اي ما ذكر من الايمان والعمل
الصادر ذلك من المكلف لا يكافي النعم جمع نعمة
السابقة من الله تعالى لذلك المكلف في حياته

الدنيا

كذا اي اثبته حقا وقال في المصباح استحق فلان
للامر واستوجبه اياها اي الجنات وقيل الاشارة
بمعنى ان اللام في ان لهم هي لام الاستحقاق ودخولها
على الضمير الراجع الى الموصوفين بوصفي الايمان
والعمل الصالح تفيد ترتب الاستحقاق المذكور
على الاتصاف بهما فيشعر بعلية ذينك الوصفين لذلك
الاستحقاق بناء على ما اشتهر من ان ترتب الحكم على
الوصف يشعر بعليته له فهذا وجه دلالة اللام
على استحقاقهم اياها لاجل الايمان والعمل الصالح اللذين
ترتب الاستحقاق عليهما لكن يرد عليه ان الايمان
والعمل الصالح لذلك الاستحقاق لا لذاتهما كما زعمت
المعتزلة فانهم قالوا ان استحقاق الثواب انما
هو لذات الايمان والعمل الصالح العلمية انما هي
بجعل الشارع ومقتضى وعده حيث وعد الشاكرين
لما سبق من النعم السابقة ان يزيد لهم في الاخرة
من المثوبات ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا
خطر على قلب بشر بمحض فضله واحسانه كما قال
ولئن شكرتم لازيدنكم ذكره شيخي زاده كما اشار
اليه المصنف بقوله لاجل ما اي الذي اوتي عظيم
ترتب استحقاقهم عليه اي على ذلك الشيء
من الايمان والعمل الصالح بيان لما قال سابقا
اي لسبب ما ترتب الاستحقاق عليه من الايمان
والعمل الصالح ووجه دلالته على ما ذكر ان احدا
لو كان له على اخر نعم كثيرة فعمد ذلك الاخر
له عملا يعتد به ويبالي بشأنه فقال لمن
عنده بشر هذا العامل بان له عندي ما لا يخطر
ببالك ولا يتوقع مثله تبادر منه الى الفهم انه

في هذا المقام بل بشرط ان يستمر اي ذلك المؤمن
عليه اي على ايمانه حتى يموت وهو مؤمن لقوله
تعالى ومن يرتد منكم عن دينه الحق فيمت
وهو كافر بالله تعالى فاولئك حبطت اعمالهم
فان الاحسان انما يستحق فاعله عليه المثوبة
والثنا اذا لم يتعقبه بما يفسده ويذهب بحسنه
فانه لا يبقى مع وجود ما يفسده احسانا ذكره ابن
محمد وقوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم
لين اشركت يا محمد ليحبطن عملك واشباه جمع
شبه اي امثال ذلك من الايات كما قال تعالى
للمومنين ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض
ان تحبط اعمالكم وقال ابن الكمال ثم ان ذلك الاحباط
مشروط بسلامة العاقبة لان الاعتبار للخاتمة
على ما افصح عنه قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن
دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم
واما الاستمرار على الايمان المقارن للعمل الصالح
فليس بشرط وقال الخفاجي في قول المصنف
ان يستمر فيه تسامح والمراد انه يموت على
الايمان لان تخلل الردة لا يمنع دخول الجنة
وهو مما اتفق عليه الماتريدية والاشاعرة
فان حصول المراتب الاخروية مشروط
بالموت على الايمان بلا خلاف انتهى قلت
وكذلك الخلود في النار مشروط بالموت على
الكفر بلا خلاف وان سبق منه ايمان وعمل صالح
لان المعبرة بالخاتمة وكذلك من سبق منه كفر وشرك
ثم ختم له بالايمان والتوحيد فانه في الجنة وله
المراتب الاخروية وهذا يقول انا مومن ان شاء

الله

الدنيا من نعم الايجاد والامداد والاستعداد فضلا
من ان تقتضي ذلك ثوابا وجزاء بما يستقبل في
الاخرة بل يجعل الشارع عطف على قوله لا لذاته
يعني هو استحقاق اوجبه الشارع على نفسه
بمقتضى قوله سبحانه كتب ربكم على نفسه الرحمة
الاية ومقتضى وعده الذي وعد به المومنين
والله لا يخلف الميعاد لا استحقاق لذات الايمان
والعمل الصالح كما هو مذهب المعتزلة قال ابن
حميد في قول المصنف لا لذاته هذا رد على
المعتزلة القايلين بان الثواب مستحق لذات
الايمان والعمل الصالح وعندنا ان المومن العامل
كما جيرا خذ اجرته قبل العمل لما انه اداء لشكر ما
انعم عليه من النعم السالفة وما اعطي له في
دار الثواب انما هو من محض فضل الله بمقتضى
وعده للشاكرين لما منحوه في الدنيا لقوله تعالى
لان شكرتم لازيدنكم ولاعلى الاطلاق معطوف
على لا لذاته وزيادة لاتاكيد النفي السابق يعني
ان الايمان والعمل الصالح وان كانا سببين للاستحقا ق
لما انهما ليسا سببين له على جميع التقادير حتى
على تقدير ارتداده عن دينه وموته كافرا فانه
لا نزاع في انهما يحبطان بالكفر والموت عليه وقال
الرازي من الناس من اجرى هذه الاية
على ظاهرها فقال كل من اتى بالايمان والاعمال
الصالحة خله الجنة فاذا قيل له فما قولك فيمن
اتى بالايمان والاعمال الصالحة ثم كفر قال هذا
ممتنع لان فعل الايمان والطاعة يوجب استحقاق
العقاب الدايم والجمع بينهما محال وقد بسط الكلام

ومذهب الشافعي رحمه الله انه لا يكون محبطا
الا بالموت على الكفر لقوله تعالى فيمت وهو
كافر فيحمل المطلق على المقيد على اصله ولعله سبحانه
لم يقيد هذه الاية هنا بالموت على الايمان
استغناء بما اي بتلك الايات الدالة على الاحباط
بالشرك المقتضي لعدم استحقاق الجنة ذكره
الخفاجي وقال ابن حميد اي لم يقيد تعالى
الحكم بالثواب على الايمان والعمل الصالح بالاستمرار
والثبات عليهما استغناء عن ذكر هذا القيد
بتلك الاية القائلة ومن يرتدد منكم عن دينه
الاية تجري مرفوع لتجرده من الناصب والجازم
وعلامته رفعه ضمة مقدرة في الياء استثقالا
وكذلك تقدر في كل فعل معتل نحو يدعو ويخشا
الا انها في الالف تقدر تعذرا ذكره السمين يقال
جرى الماء ونحوه جريا وجريانا وجرية بالكسر
كذا في القاموس وجري الماء سالم خلاف وقف
وسكن والمصدر الجري بفتح الجيم قال الرقسطي
فان ادخلت الهاء كسرت الجيم وقلت جرى
الماء جرية والماء الجاري هو المتدافع بزيادة متواصلة
ذكره في المصباح من لابتداء الغاية وقيل
ظرفية وقيل زايدة وكلاهما غير صحيح عند الحذاق
ذكره السفاقسي وقال السمين من تحتها متعلق
بتجري ومن لابتداء الغاية وقيل زايدة وقيل بمعنى
في وهما ضعيفان انتهى قلت ذكر في مغني ابن
هشام ان من معانيه ان انها مرادفة في نحو قوله
تعالى ارونني ماذا خلقوا من الارض اذا نودي
للصلاة من يوم الجمعة والظاهر في الاولى انها

لبيان

الله امر لا قال الفقاهي انما الخلاف في التصديق
والاقرار اذا وجد امن الصدر هل يصح ان يقول
انا مومن حقا ولا يقول انا مومن ان شاء الله كما
هو مذهب الحنفية الماتريدية لانه ان كان
للشك فهو كفر وان كان لاحالة الامور الى مشيئته
تعالى او للشك في العاقبة والمآل لا في الحال
او للتبرك والتبري عن تزكية نفسه فالاولى
تركه لايهامه الشك وخلاف المراد او ينبغي ان
يقوله كما ذهب اليه الاشعرية لان العبرة بالخا
وهي المسئلة تسمى مسئلة الموافاة عندهم وروي
الماتريدية استدلالا لما قالوه حديثا هو من قال
انا مومن ان شاء الله فليس له في الاسلام نصيب
وهو حديث موضع باتفاق المحدثين كما فصله
في كتاب اللآلي المصنوعة في الاحاديث الموضوعه
وقد صح عن ابي هريرة رضي الله عنه ان من تمام
ايمان العبد ان يستثني اورده الجوزقاني وصححه
وابطل به ما خالفه وقال الاستثنا في الايمان
سنة فمن قال انا مومن فليقل ان شاء الله وهو
ليس استثنا شك ولكن عواقب المومنين مغيبة
عنهم ثم اورد حديث جابر رضي الله عنه وهو
انه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يكثر من قوله يا مقلب القلوب ثبت قلوبنا على
دينك مع احاديث اخر استدل بها على سنية الاستثنا
وبطلان ما يخالفه وللعلامة ابن عقيل تاليف
مستقل فيه ثم ان احباط الاعمال بالكفر مطلقا
مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى استدلالا
بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله

تحتها تحت مقابل لفوق وتستعمل في المنفصل
واسفل في المتصل يقال المال تحته واسفله اغلظ
من اعلاه وفي الحديث لا تقوم الساعة حتى تظهر
التحوت اي الدون من الناس وقيل بل ذلك
اشارة الى ما قال تعالى واذا المارض مدت والقت
ما فيها وتخلت ذكره الراغب وقال في المصباح تحت
نقيض فوق وهو ظرف مبهم لا يتبين معناه الا
باضافته يقال هذا تحت هذا وقال النسفي
تحت بمعنى سفل وهو اسم ولهذا خفض بمن
ولكن تستعمل استعمال الحروف لانه يفيد معنى
في غيره غالبا فاشبه الحرف فلم تظهر فيه علامة
التعريف والتنكير وقال السمين تحت مكان لا
يتصرف وهو نقيض فوق اذا اضيفا اعربا واذا قطعا
بنيا على الضم الانهار مرفوع على الفاعلية بتجري
او على الابتداء لا بتحتها لان تحت ظرف لا اذ كانت الجنات
لا تجري وانما تجري انهارها ذكره السفاقسي وقال
السمين هذه الجملة في محل النصب لانها صفة لجنات
اي من تحت اشجارها اي اشجار الجنات قال السفاقسي
والتقدير من تحت اشجارها لا من تحت ارضها قال
ابو البقاء ولو قيل ان الجنة هي الشجر فلا يكون في
الكلام حذف لكان وجها وقال الخفاجي العادة
الالهية جارية بانخفاض مكان المياه الجارية
كما قيل السيل حرب للمكان العالي فاذا اريد بالجنة
الاشجار فذاك مع ما فيه قريب في الجملة وان اريد
بها الارض فلا بد من التاويل بتقدير مضاف اي
من تحت اشجارها ويعود الضمير اليها باعتبار الاشجار
استخداما ونحوه وقيل ان تحت بمعنى جانب

بيان الجنس مثلها في ما نسخ من اية انتهى فقوله
تعالى من يوم الجمعة اي في يوم الجمعة وحين دخلت
ههنا على ظرف الزمان وهو اليوم جاز دخولها على
تحت بالمعنى المذكور وهو ظرف مكان فهو انسب
لجريان الماء فيه وقال الرضي ان من في الظروف
كثيرا ما تقع بمعنى في نحو جئت من قبل زيد ومن
بعده ومن بيننا وبينك حجاب وكنت من قدامك
واقامة بعض حروف الجر مقام بعض غير عزيز
انتهى واما كونها زايدة فقال في مغني ابن هشام
من معاني من التنصيص على العموم وهي الزايدة
في نحو ما جاءني من رجل فانه قبل دخولها يحتمل نفي
الجنس ونفي الوحدة ولهذا يصح ان يقول بل
رجلان ويمتنع ذلك بعد دخولها من قال وقد
اجتمعت زيادتها في المنصوب والمرفوع في قوله
تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله
ويقيد المفعول بكونه مفعولا به وهي عبارة
ابن مالك فتخرج بقية المفاعيل وكان وجه منع
زيادتها في المفعول معه والمفعول لاجله والمفعول
فيه انهن في المعنى بمنزلة المجرور بمع وباللام وفي
ولا تحاسمن من انتهى وههنا تحت مفعول فيه
وهو الظرف فلا تكون من فيه زايدة وكان الذي
قال بانها زايدة جنح الى حذف فيها في نظير ذلك من
قوله تعالى تجري تحتها الانهار فان الزايد كما
يصح للاستغناء عنه قال النفي من تحتها الانهار
وفي بعض الايات تجري تحتها الانهار بالحذف لما
انه ظرف والفتحة تدل عليه واثبات من للصلة
اولبيان ابتداء الجريان منه فانها لابتداء الغاية

اي شواطي الانهار جمع شاطئ مهموز الاخر كالساحل
وزنا ومعني ذكره الخفاجي وقال الراغب شاطي
الوادي جانبه قال تعالي نودي من شاطئ
الوادي وقد شاطأت فلانا ما ثبته في شاطي
الوادي وقال ابن تجيد قال بعض الافاضل هذا
تشبيه صورة مالم يعرف ولم يشاهد بصورة ما
تعورف وشوهد واين المشبه من المشبه به قال
صاحب المفتاح كما اذا قيل لك ما لون عمامتك قلت
كلون هذا واشرت لي عمامة لديك والشرط في المشبه
به ان يكون اعرف من المشبه وان لم يكن اقوي
منه في الوجه وعليه قوله تعالي وانوا به متشابها
وقال الخفاجي قصد به تشبيه الهيئة بالهيئة
فلا يضره تقديم بعض المفردات علي بعض او تاخيره
قال ذلك حين عدل المصنف عن عبارة الكشاف.
وهي قوله كما ترى الاشجار الثابتة علي شواطئها
الي ما هو اظهر وروي عن مسروق بزنة المفعول
علم لمسروق بن الاجدع التابعي و لمرزوق بن
المرزبان المحدث رحمهما الله تعالي ذكره الخفاجي
والاول هو المشهور بالرواية انهار الجنة تجري
في الجنة في غير اخدود هو شق في مستطيل قال ابن
تجيد وقال شيخي زاده هذا معطوف علي محصول
قوله كما ترا ها جارية تحت الاشجار فان محصوله
بيان ان جريان الماء تحت الاشجار المراد به الجري
المعتاد وهو جريه في الاخدود الذي هو اسفل
من الشجر لينضبط الماء بحافتي النهر وعلي ما ذكره
مسروق يكون جريه تحت الاشجار جريا غير معتاد
وهو جريه علي سطح الجنة حيث شاء اهلها منضبطا

بقدرة

صرح به ابن عطية وقال هو كقولهم داري تحت
دار فلان وضعفه بعضهم وقال ابن الصايغ لما
كانت تجري من تحت الاشجار المظللة قيل من تحتها
اولانها لما سقتها صدق انها جرت من تحتها وقال
صاحب التقريب معناه من تحت اشجارها او منازلها
ويحتمل ان منابعها من تحت الجنات وقد قال
ابو البقا من تحت ارضها فلا وجه لمنع ابن الجوزي
له وقال ابو علي من تحت ثمارها وهو بعيد وقال
الخزنوي من تحت اوامراهلها كقوله وهذه الانهار
تجري من تحتي وقال النسفي من تحتها الانهار
اي من اسافل ارضها وقيل اي من تحت اشجارها
وقيل من تحت غرفها وفي الآية التي قال تعالى
تجري من تحتهم الانهار معناه بامرهم اي ذلك
تحت ولايتهم وامرهم وهو كقولك فرعون وهذه
الانهار تجري من تحتي افلا تبصرون اي بامري
ومعنى جريانها بامرهم ما قال في اية اخرى
تفجرونها تفجيرا اي حيث شاؤا علوا وسفلا وقال
الامام ابو منصور الجنة ليست باسم الارض والبقعة
خاصة بل هي اسم لما يجمع الاشجار والعريش فقوله
تعالى تجري من تحتها اي من تحت اشجارها
وعرايشها الانهار قال وقيل من تحتها اي من حيث
تقع ابصارهم عليها وهم في العلو وذلك انزه
عند الناس واحلى واطيب قال وقيل ايضا من
تحتها اي من تحت ما علا منها من القصور والغرف
لا تحت الارض كقوله صلى الله عليه وسلم تحت
كل شعرة جنابة اي تحت ما علا لا تحت الجلد كما تراها
اي الانهار جارية تحت الاشجار النابتة على شواطئها

طعمه وانهار من خمر لذة للشاربين وانهار من
عسل مصفى الاية اى اقرا الاية او اكملها فان
النكرة اذا اعيدت معرفة كان المراد بها عين
الاول ذكره سبحي زاده ونقل عن الشريف المحقق
انه قال وهذا مع توقفه على سبق ذكر المنكر على
المعرف فيه بعد لا يخفى يعني ان حمل التعريف
على العهد وتفسير الاية به بنا، على احتمال
سبق المنكر غير معقول ولا سيما ان جعل التعريف
للاشارة الى المنكر المذكور في سورة اخرى بعيدة
ايضا وقال ابن الكمال فان الاصل في التعريف
العهد ولا يصار عنه الا عند التعذر ولا تعذر ههنا
اذ لا حاجة في ثبوت العهد الى سبق نزول
تلك الاية فان المخاطب بتبليغ البشارة هو
النبي صلى الله عليه وسلم فكفى علمه بها باعلام
من الله تعالى وقال الخفاجي الاية المذكورة
من سورة القتال وهي مدنية على الاصح وقيل
انها مكية وبهذا قال الشيخ بهاء الدين بن عقيل هذا
يتوقف على تقديم نزول اية القتال على هذه
وقد قال عكرمة ان البقرة اول سورة نزلت بالمدينة
ولذا قال الفاضل التفتازاني انما يصح هذا لو ثبت
سبقها في الذكر ومع ذلك فلا يخفى بعد مثل هذا العهد
وتبعه الفاضل الشريف وقال السفاقسي في تفسيره
من تحتها الانهار من الماء، والعسل والخمر واللبن
وقال السفي روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال في الجنة بحر اللبن وبحر الماء، وبحر العسل وبحر
الخمر ثم تشقق الانهار منها بعد قالوا وهي الانهار
المذكورة في قوله تعالى فيها انهار من ماء غير آسن

بقدرة الله تعالى وقال الخفاجي وما روي
اثر صحيح اخرجه ابن المبارك وهناد في الزهد
وابن جرير والبيهقي في البعث واللام في الانهار
للجنس الظاهر انه ليس المراد بالجنس نفس الحقيقة
من حيث هي لان الجري ليس من عوارضها من
حيث هي بل انما يعرض لوجودها في ضمن بعض
الافراد وليس المراد العموم والاستغراق ايضا
ضرورة ان جميع الانهار جيدها ورديها لا تجري تحتها
ولا المعهود المعين وهو ظاهر فلم يبق الا ان يراد
به الجنس من حيث وجوده في ضمن فرد لا بعينه
وهو معنى العهد الذهني كما في قولهم ادخل السوق
حيث لا عهد كما في قولك لغلام بستان فيه الماء
الجاري فان اللام فيهما للعهد الذهني بقرينة
الدخول والجريان فانهما قرينة البعضية ويدل
على ما ذكرنا قول الكشاف الزائي تعريف الانهار يجوز
ان يكون للاشارة الى جنس الجمع من النهر فوق
الثلاثة من غير معنى العموم والاستغراق فانه
صريح في ان المراد بجنس النهر الجنس من حيث وجوده
في ضمن الافراد التي تزاد بجمع القلة وهي من الثلاثة
الى العشرة والحدات داخلات وجمع الكثرة يطلق
على ما فوق العشرة وقدمر في بيان تعريف الصالحات
ان الجمع المعرف باللام يجوز ان يراد به البعض
الى الثلاثة فقط ذكره شيخي زاده او اللام في
الانهار للعهد اراد به العهد الخارجي والمعهود هنا
هي الانهار الاربعة المذكورة بصيغة التنكير في
قوله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون فيها
انهار من ماء غير اسن وانهار من لبن لم يتغير

الله الشراب الطهور بلا واسطة قال وسقاهم
ربهم شرابا طهورا وقد قال بعض اهل المعرفة
ان لله شرابا ادخره لاهل المعرفة فاذا شربوا طربوا
واذا طربوا قاموا واذا قاموا هاموا واذا هاموا
طاشوا واذا طاشوا عاشوا واذا عاشوا طاروا
واذا طاروا طلبوا واذا طلبوا وجدوا واذا وجدوا
نزلوا واذا نزلوا قربوا واذا قربوا كوشفوا
واذا كوشفوا شاهدوا واذا شاهدوا عاينوا
واذا عاينوا انسوا واذا انسوا ابصروا وقال
اليمن قال الزمخشري في لام الانهار يجوز ان
تكون عوضا عن الضمير كقوله تعالى واشتعل
الراس شيبا اي انهارها يعني ان الاصل وانهارها
راسي فعوض ال عن ياء المتكلم وهذا ليس مذهب
البصريين بل قال به بعض الكوفيين وهو
مردود بانه لو كانت ال عوضا عن الضمير لما جمع
بينهما وقد جمع بينهما قال النابغة
رهيب قطاب الجيب منها رفيقة بجس الذراعي بضة المتجرد
فقال الجيب منها وهو جمع بين ال والضمير وان
فصل بمن فلا تكون ال عوضا منه وقال الخفاجي
وترك المصنف الوجه الثالث في الكشاف وهو ان
الالف واللام فيه عوض عن الاضافة لما فيه مما سيأتي
تحقيقه وقال ابو حيان وال في الانهار للجنس قال
الزمخشري او يراد انهارها فعوض التعريف باللام
عن تعريف الاضافة كقوله تعالى واشتعل
الراس شيبا وهذا شي قاله الكوفيون ولا تكون
ال عند البصريين تعوب مناب الاضافة قيل او
تكون ال للعهد الثابت في الذهن من الاربعة

المذكورة

الجنة وقيل النهر واحد ويجري فيه الماء والخمر
واللبن والعسل لايخالط بعضه بعضا كما لايخالط
الماء العذب الماء الاجاج والملح في الدنيا قال
مزج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لايبغيان
وجعل بين البحرين حاجزا وقال بعضهم الجاري
واحد ويختلف باختلاف الممر الى ممر الى ان يكون
لبنا كان لبنا وكذا سايرها وقال بعضهم الجاري
واحد وطبايعه اربع طبع الماء في انبات الحياة
وطبع اللبن في التربية وطبع العسل في الحلاوة
وطبع الخمر في الاطراب وانما ذكرت الانهار جمعا
على قول هولا لكثرة معانيها مع اتحاد عينها فاذا
دخلوا الجنة وقد ذاقوا الموت ودخلوا النار وخافوا
وضعفوا سقوا الماء ليحيوا ثم انهم لايموتون
وسقوا اللبن ليتربوا ثم انهم لاينقصون وسقوا
الخمر ليطربوا ثم انهم لايحزنون وسقوا العسل
ليصحوا ثم انهم لايسقمون ثم في الجنة عيون ايضا
عين الكافور وعين الزنجبيل وعين السلسبيل
وعين الرحيق ومزاجه من تسنيم وهذه الانهار
تنبع من عيون في ساق العرش وروي انه كتب
على ساق العرش عرضا بسم الله الرحمن الرحيم وعين
الماء تنبع من ميم بسم الله وعين اللبن تنبع من
هاء الله وعين الخمر تنبع من ميم الرحمن وعين
العسل تنبع من ميم الرحيم هذا منبعها واما مصبها
فكلها تنصب في الكوثر وهو حوض النبي صلى الله عليه وسلم
وهو في الجنة اليوم وينقل يوم القيامة الى العرصات
لسقي المومنين ثم ينقل الى الجنة ويسقي اهل الجنة
من هذه الانهار والعيون بواسطة الملايكة ويسقيهم

المهملة وفتح الواو قال في المصباح الجدول فعول
هو النهر الصغير والجمع الجداول وديون اي اقل
من البحر سمي به لانشاعه ومنه قيل فرس بحر
اذا كان واسع الجري ذكره في المصباح كالنيل وهو
فيض مصر قال الصاغاني واما النيل الذي يصبغ
به فهو هندي معرب ذكره في المصباح والفرات
هو نهر عظيم مشهور يخرج من اخر حدود الروم
ثم يمر باطراف الشام ثم بالكوفة ثم بالحلة ثم
يلتقي مع دجلة في البطايح ويصيران نهرا واحدا
ثم يصب عند عبادان في بحر فارس والفرات
الماء العذب يقال فرت الماء فروتة وزان
سهل سهولة اذا عذب ولا يجمع الا نادرا على فرتان
مثل غربان كذا في المصباح والنيل والفرات
مثالان للنهر لا للبحر ذكره سنان وقال الخفاجي
وهو يحتمل ان يكون تمثيلا للنهر او للبحر ان لم نقل
ان البحر مخصوص بالملح كما هو المشهور في الاستعمال
قال الراغب اعتبر من البحر تارة ملوحته فقيل
ماء بحراي ملح وابحر الماء ملح قال الشاعر
وقد عاد ماء الارض بحرا وزادني الى مرضي ان ابحر المشرب العذب
وقال بعضهم البحر يقال في الاصل للملح دون العذب
والتركيب اي الكلمة المركبة من النون والهاء
والراء على هذا الترتيب للسعة بفتح السين المهملة
وفتح العين المهملة مصدر وسع قال في المصباح
وسع الاناء المتاع يسعه سعة بفتح السين وقرا به
السعة في قوله تعالى ولم يؤت سعة من المال
وكسرها لغة وقرا به بعض التابعين ذكره في المصباح
وقال الراغب السعة تقال في الامكنة وفي الحال

والفعل

المذكورة في سورة القتال والنهر بالفتح اي فتح النون
والهاء والسكون اي سكون الهاء قال ابن الكمال
النهر بالفتحتين وبسكون الثاني وقال الخفاجي قد
كثر مثله في فعل الذي عينه حرف حلق واختلف
النحاة فيه فقيل انه لغة ولا يختص به بل يكون
في غيره كنفس ونفس وذهب البغداديون الى
انه اتباع وهو مقيس فيه وايده بانه سمع من بعض
بني عقيل نحو في نحو ولو كانت لغة قلبت الواو
الفا فلم تقلب لصروضها وفيه كلام في خصايص
ابن جني وقال الزمخشري ان الفتح فيه افصح وهو
في الاصل بمعنى الشق فاطلق على المشقوق وهو
المكان وقال في المصباح النهر جمعه نهر بضمتين
وانهر والنهر بالفتح لغة والجمع انهار مثل سبب واسباب
المجرى اي موضع جريان الماء الواسع وصف
للمجرى قال الراغب النهر مجرى الماء الغايص
وجمعه انهار وقال في المصباح النهر الماء الجاري
المتسع ثم اطلق النهر على الاخدود مجازا للمجاورة
فيقال جرى النهر وجف النهر كما يقال جرى
الميزاب وقال في القاموس النهر ويحرك مجرى
الماء وجمعه انهار ونهر ونهور وانهر وقال النسفي
الانهار جمع نهر وهو مسيل الماء وقد انهر الدمع اي
اساله ونهر نهر اي كثير الماء وقيل سمي به لسعته
وضيائه قال تعالى ان المتقين في جنات ونهر
اي ضياء وسعة وسمي النهار به لسعته وضيائه
وقيل سمي النهار لجريان الشمس فيه كجريان
الماء في نهره فوق الجدول فان الجدول اصغر
من النهار كالقناة وهو بفتح الجيم وسكون الدال

فاعرفها او المراد بالانهار المجاري جمع مجرى وهي
طرق الماء التي تجري فيها انفسها تأكيد للمجاري
ولكن اسناد الجري في قوله تجري من تحتها
الانهار اليها اي الى الانهار مجاز بذكر الانهار التي
هي المجاري وارادة ما يجري فيها وهي المياه
كما في قوله تعالى واخرجت الارض اثقالها
باسناد الاخراج اليها وهو فعل الله تعالى قال
الخفاجي انه مجاز للمجاورة او لذكر المحل وارادة
الحال او الاسناد مجازي من غير تجوز في
الطرف ولا تقدير كما في اسناد الاضاءة الى الارض
لكونها محلا للمخرج وقال شيخي زاده فيكون لفظ
الانهار حقيقة لغوية واسناد الجري الى الانهار
مجازا عقليا على طريق اسناد الفعل الى المحل
الذي يلابسه كما في قوله تعالى واخرجت
الارض اثقالها فان الفاعل الحقيقي للاخراج
هو الله تعالى وقد اسند الى الارض التي هي محل
اخراج الله تعالى الاثقال وقال ابن محمد
او على ان يكون لفظ الانهار مجازا لغويا مرادا
منها المياه تجوزا في الكلمة فيكون من باب المجاز
المرسل والعلاقة هي الحالية او المحلية او يكون
التجوز في الاسناد ولفظ الانهار حقيقة في معناه
اسند الجريان الى النهر وحقيقته الاسناد الى الماء
لملابسة بين الماء والنهر كقولهم سال الوادي انهر
قلت وان كانت الانهار بمعناها المياه حقيقة
كما قدمنا عن المصباح فالاسناد حقيقي قال
الشيخ واذا قيل بان الانهار اسم للماء الجاري فنسبة
الجري اليها حقيقة وان قيل بانه اسم للاخدود

الذي

والفعل في المكان كقوله تعالى ان ارضي واسعة
وفي الحال كقوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته
وفي الفعل كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وقال الخفاجي يعني اصل معنى نهر دا بر على
السعة يقال انتهر النهر اذا اتسع ويرد عليه النهر
بمعنى الزجر فانه لم يلاحظ فيه معنى السعة
اللهم الا ان يقال انه زجر بليغ كما فسر به الراغب
ففيه سعة معنوية وقال شيخي زاده فان النهار
اسم لضوء واسع ممتد من طلوع الشمس الى غروبها
ويقال انهرت الطعنة وسعتها واستهر الشيء
وانهرت الدم اسلته بكثرة والمنهرة فضاء يكون
بين افنية القوم يلعبون فيها كناستهم والمراد بها
اي بالانهار ما وها ضمير بها للانهار المذكورة في النظم
او المفهومة من المقام على الاضمار هو هنا تقدير
المضاف كما في نحو اسال القرية من مجاز النقص
والمقدر اما مياه او ماء كما هو ظاهر عبارة المصنف
فتانيث تجري رعاية للمضاف اليه القائم مقامه
او رعاية للفظ الجمع لانه مونث ذكره الخفاجي
وقال ابن تجيد على الاضمار اي على ان يكون الماء
مقدرا قبلها مضافا اليها والمعنى تجري من تحتها
ماء الانهار انتهى قلت وعلى كون اللام للعهد كما
مر يكون المعنى تجري من تحتها ما يعات الانهار
من الماء واللبن والعسل والخمر وتقدير الماء هنا اشارة
من المصنف الى ترجيح القول بالجنس لا العهد وقال
عصام ولاسناد الجري الى الانهار نكتة عامة تعرفها
العامة وخاصة غفل عنها الخاصة وهي ان انهار
الجنة ليست الا المياه لما مر انها تجري من غير اخدود

الى الثمرة التي رزقهم الله تعالى اياها والمعنى
فيها انها نوع من الثمر لا ثمرة مفردة قال ابن مجيد
ينبغي ان يراد من ثمرة النوع ولا يجوز ان يراد
بها ثمرة واحدة بشخصها الذي رزقنا بالبناء
للمفعول صفة اي جملة كلما رزقوا الى اخره ثانية
لجنات بعد الصفة الاولى التي هي قوله تعالى
تجري من تحتها الانهار ومحلها النصب وعدم تخلل
العاطف بين الصفتين اشعار بان الصفة
الثانية ايضا صفة مستقلة ولو عطفت الثانية
على الاولى ربما توهم انهما صفة واحدة ذكره شيخي
زاده وقال حر واشعارا بالاستقلال او خبر
مبتدا محذوف فهي في محل الرفع وهو ظاهر واختلف
في ذلك المبتدا فقيل ضمير الجنات اي هي كلما رزقوا
وقيل ضمير الذين امنوا اي هم كلما رزقوا قالوا
ذلك قال الشريف المحقق واعترض عليه بان
يقال انا نعيد الكلام الى تلك الجملة المحذوفة المبتدا
فان جعلت صفة او استينافا فكان تقدير الضمير
مستترا كذا وان جعلت ابتدا كلام بحيث لا تكون
صفة ولا استينافا فليكن كذلك بلا حذف ثم اعتذر
عنه بقوله وقد يقال بتقدير هي يظهر معنى الوصفية
وبتقديرهم يتقوى شان الاستيناف وقيل
هذا اعتذار وان كان كلاما حسنا في نفسه لكنه
لا حاجة اليه في دفع الاعتراض لانه ساقط من اصله
وذلك لان المقصود من ذكر هذه الوجوه ليس بيان
انها وجوه متباينة لا يجري بعضها على تقدير
جريان البعض الاخر حتى يرد ما ذكر بل المقصود
بيان وجه الاعراب وجودا وعدما فانه اذا جعل

صفة

الذي يجري فيه فنسبة الجري اليها مجاز كقول
مهلهل
نبئت ان النار بعدك اوقدت ۞ واستب بعدك يا كليب المجلس
قال ابوحيان وقد ناقض ابن عطية كلامه هنا
فانه قال والمياه في مجاريها المتطاولة
الواسعة ثم قال نسب الجري الى النهر وانما يجري
الماء وحده توسعا وتجوزا كما قال تعالى واسال
القرية التي قلت هما اطلاقان في اللغة كما قدمناه
فاما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز فاذا حمل كلام
ابن عطية على القولين فلا تناقض فيه كلما اداة
للتكرار منصوبة على الظرفية والعامل فيها قالوا
ذكره شيخي زاده رزقوا اي رزقهم الله تعالى
وفي هذه الاية رد على من يقول ان الرزق من شرطه
التملك ذكره بعض الاصوليين وليس هذا عندي
ببين ذكره ابن عطية منها اي من الجنات
المذكورة من ثمرة هو مفرد ثمر وجمعه ثمرات
مثل قصبة وقصبات والثمر هو الحمل الذي تخرجه
الشجرة سواء اكل ام لا فيقال ثمر الاراك وثمر الهوسج
وثمر الدوم وهو المقل كما يقال ثمر النخل وثمر
العنب ذكره في المصباح رزقا اي مرزوقا وهو
بالكسر قال في المصباح الرزق بالكسر اسم للمرزوق
والجمع ارزاق مثل حمل واحمال وقال السفاقسي رزقا
بمعنى المرزوق ولا يتصور فيه المصدر لقوله تعالى
واتوا به متشابها وقال السمين وكونه مصدرا يصد
لقوله تعالى هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها
والمصدر لا يوتى به متشابها انما يوتى بالمرزوق
كذلك قالوا هو العامل في كلما هذا اشارة

وكل منهما صحيح هنا ذكره الخفاجي اثمارها بهمزة لاستقام
والثمار جمع ثمر بفتحتين مذكر يجمع على ثمار مثل
جبل وجبال ثم يجمع الثمار على ثمر مثل كتاب وكتب
ثم يجمع على اثمار مثل عنق واعناق ذكره في المصباح
مثل ثمار الدنيا وهي التي يعرفونها او اجناس اخر مما
ما يعرفون في الصورة والاسم فاريح بزاي معجمة
وحاء مهملة مجهول ازاحه اذا ازاله وفي قوله وقع
الى آخره استعارة تبعية او مكنية كانه جعل ما
خطر للسامع من التردد مما يقع في الدار الدنيا ونحوها
من العباد كما يقال لما لا شبهة فيه لا غبار عليه فقوله
ازيح ترشيح ومثله في اللطف قول ابن سناء الملك
كنت فوادي من حبه ولحيته كانت المكنيه
بذلك اي بالجملة المذكورة قال شيخي زاده هذا
بيان لوجه كونها استينافا فان الجملة المستأنفة
تكون جوابا للسوال الذي تضمنته واقتضته
الجملة السابقة وهي ههنا قوله تعالى ان لهم
جنات تجري من تحتها الانهار وهذه الجملة تقتضي
ان يسأل ويقال ايشبه ثمارها بثمار الدنيا ام لا
فاريح اي ازيل هذا الاشتباه ببيان ان ما رزقوه
واطعموه في الجنة يشبه ما رزقوه في الدنيا من
حيث انهما متحدان في الماهية وان اختلفا
بحسب الاوصاف والعوارض بحيث لا يعلم تفاوت
ما بينهما الا الله تعالى وهذا من الاستيناف الذي
يكون السوال فيه عن السبب المطلق والسبب
الخاص كما في قوله
زعم العواذل انني في غمرة ٥ صدقوا ولكن غمرتي لا تنجلي
ومثال ما يكون السوال فيه عن السبب المطلق قوله

قال

صفة يكون منصوبا محلا واذا جعل خبر مبتدا محذوف
يكون مرفوعا محلا واذا جعل جملة مستانفة لا يكون
له محل من الاعراب اصلا وليس المقصود من ذكر
الوجوه المذكورة سوى هذا فلا اشكال ولا اعتذار
ذكره شيخي زاده وقال عصام في تقدير الخبرية
على طبق الحمد لله الحميد بالرفع فيكون صفة مقطوعة
ولم يتنبه لهذا شارحوا الكشاف مع جلالة قدرهم
وكمال انشراح صدرهم فاعترضوا عليه بانا نعود
الى تلك الجملة المحذوفة المبتدا فان جعلت
صفة او استينافا فاكان تقدير الضمير مبتدا كما
وان جعلت ابتدا كلام فليكن كذلك بلا حذف
ومنهم من تمسك في دفعه بان تقدير لفظهم
يقوي شان الاستيناف وتقدير هي يقوي
شان الوصفية وقال الخفاجي بعد ايراد ذلك
ولا يخفى ما فيه لان قطع النعت الذي منعوته
نكرة وهو جملة خلاف الظاهر حتى منعه بعض
النحاة وان كان الاصح خلافه وكون تقدير هي
شروطا مما ذكره مما ذكره اهل المعاني لا ان الاصح
خلافه كما في شرح التسهيل او جملة مستانفة وهو ارجح
الوجوه عندهم ذكره الخفاجي وقال السفاقسي
والاستيناف ارجح لاستقلال الجملة فيه بخلاف
الخبر والصفة والحال لانها تؤول فيها بمفرد وقال
سناء ويحتمل الاستيناف احتمالا مرجوحا وهي تقدير
لفظهم او هي فالاستيناف اظهر كذا في الكشف انتهى
قلت ولعل جعله مرجوحا لما وجد المصنف اخره
او كان بلا تقدير هم او هي كانه لما قيل ان لهم جنات
وقع في حلد السامع الخلد بفتحتين البال والقلب

قبل من قبل الدنيا وهو قول مجاهد وعن ابن
عباس رضي الله عنهما والضحاك ومقاتل انه في الجنة
على معنى رزق الغداة كرزق العشي وذهب ابو
عبيدة الى ان معناه تختلف الثمرة الجنية مثلها
وقال ابن عطية وقولهم هذا اشارة الى الجنس
اي هذا من الجنس الذي رزقنا منه من قبل والكلام
يحتمل ان يكون تعجبا وهو قول ابن عباس رضي
الله عنهما ويحتمل ان يكون خبرا من بعضهم لبعض
قاله جماعة من المفسرين وقال الحسن ومجاهد
يرزقون الثمرة ثم يرزقون بعدها مثل صورتها
والطعم مختلف فهم يتعجبون لذلك ويخبر بعضهم
بعضا وقال ابن عباس رضي الله عنهما ليس في
الجنة شيء مما في الدنيا سوى الاسماء واما الذوات
فمتباينة وقال بعض المتأولين المعنى انهم
يرون الثمر فيمرون اجناسه حين اشتبه منظره
ما كان في الدنيا فيقولون هذا الذي رزقنا من
قبل في الدنيا وقول ابن عباس رضي الله عنه
الذي قبل هذا يرد على هذا القول بعض الرد
وقال بعض المفسرين المعنى هذا الذي وعدنا
به في الدنيا فكأنهم قد رزقوه في الدنيا اذ وعد
الله متحز وقال قوم ان ثمر الجنة اذا قطف
منها شيء خرج في الحين من موضعه مثله فهذا اشارة
الى الخارج من موضع المجتنى وقال ابو حيان في
معنى الاستئناف فلما ذكر تبشير المؤمنين بالجنة
ووصفت بجري الانهار تشوقت النفوس اليها والى
ذكر حال المؤمنين فيها فبدأ بذكر ملاذها وما هم
منها فقيل كلما رزقوا الجملة صفة للجنات او في موضع

قال لي كيف انت قلت عليل ٭ سهر دايم وحزن طويل
كانه قيل ما سبب علتك فقال سهر دايم وحزن طويل
ومثال ما يكون السوال فيه عن السبب الخاص
للحكم المتقدم قوله تعالى حكاية عن يوسف
عليه السلام وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة
بالسوء فكانه قيل هل النفس امارة بالسوء فقيل
نعم وبيان الاستيناف بهذا الوجه مبني على
ان يكون المشبه به في قولهم هذا الذي رزقنا
من قبل هو ارزاق الدنيا كما هو مختار المصنف
والزمخشري بناء على ان قوله كلما رزقوا منها
يتناول جميع المرات فيتناول المرة الاولى
ضرورة وهو ينافي كون المشبه به ارزاق الاخرة
والجنة وذلك لانهم في اول ما رزقوا من ارزاق
الجنة لا بد وان يقولوا قولهم هذا الذي رزقنا
من قبل ومن المعلوم انهم لم يرزقوا قبل المرة
الاولى من ترزيقهم بشي من ارزاق الجنة حتى
يشبه ذلك به فوجب حمله على ارزاق الدنيا
واما اذا كان المراد بالمشبه به ثمار الجنة فالاستيناف
حينئذ يكون لبيان تشابه ثمار الجنة في الصورة
مع اختلافها في الطعم كانه لما ذكرت الجنات
ووصفت بان اشجارها تجري من تحتها الانهار قيل
ما حال ثمارها فقيل انها متشابهة الالوان ومختلفة
الطعوم وقال الخفاجي قدر هكذا تبعا للزمخشري
سؤالا عن فواكه الجنة فقوله تعالى ولهم فيها
ازواج مطهرة زيادة في الجواب ولو قدر هذا لهم
في الجنات لذات كما في هذه الدار لم يتم والمزيد
كان اصح واوضح وهذا مبني على ان معنى من

يرد مصرحا به في شيء من امثلة هذا التركيب وقال
الخفاجي واما افادتها التكرار فقد مر في قوله
تعالى كلما اضاء لهم مشوا فيه ولما كان معنى
الشرطية طاريا عليها لم يختلفوا في عاملها كما اختلفوا
في عامل الاسماء الشرطية هل هو الجزاء او الشرط
ورجح الرضي انه الشرط ولم يرجحه هنا كما توهمه
بعضهم وقال فان قيل بحث الفرق بين كلما
وكلمات الشرط في الحكم بان العامل في كلما
الجزاء والعامل في غيرها الشرط قلنا قد فرق
الرضي بينهما بان كلما مضافة للجملة التي تليها
والمضاف اليه لا يعمل في المضاف بخلاف كلمات الشرط
ورزقا مفعول به وهو مفعول ثان كرزقوا
لانه يتعدى الى مفعولين يقال رزقه الله مالا
لم يجعل الرزق مفعولا مطلقا لان كونه بمعنى
المرزوق اكثر من استعماله مصدرا ولانه لو
جعل مفعولا مطلقا كان لمجرد التاكيد ولو جعل
مفعولا به يكون مفيدا لمعنى مستقل والتاسيس
خير من التاكيد ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي
وتنكيره للتنويع او التعظيم اي نوعا لذيذا غير
ما تعرفونه وقد جوز فيه المصدرية وكونه مفعولا
مطلقا والاول ارجح وقال السفاقسي رزقا بمعنى
المرزوق ولا يتصور فيه المصدر لقوله تعالى
واتوا به متشابها كما قدمناه ومن الاولى في قوله
تعالى رزقوا منها ومن الثانية في قولكم من مرة
للابتداء اي ابتدا الغاية كلما منعوا تعلق حرفين
متحدي اللفظ والمعنى بعامل واحد حقيقة
وجوز وا غيره مما تعلقا وقد اختلفا لفظا نحو

قال الخفاجي حرم

ضربته

رفع على الابتدا مضمراهي كلما اوهم كلما مرجوح لا
فتقارهافي هذين الوجهين الى موصوف او الى
محذوف واستقلالها اذا كانت استينافا واجاز
ابو البقا، ان تكون حالا من الذين امنوا اي
مرزوقين على الدوام ولا يتم الا ان كانت حالا مقدرة
لانهم وقت التبشير لم يكونوا مرزوقين ولا قائلين
هذا الذي رزقنا من قبل والضمير في منها عائد
على الجنات ومن ثمرة بدل اشتمال اعيد معه
الجار وقال السفاقسي في كلما رزقوا قال ابو
البقا حال من الذين امنوا اي مرزوقين على
الدوام اوحال من جنات لانها نكرة موصوفة
بتجري فقربت من المعرفة وضعف الحال هنا
بانها تكون حالا مقدرة والاصل فيها ان تكون مصاحبة
وكلما نصب على الظرفية الزمانية قال في مغني
ابن هشام كل في نحو كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا
قالوا منصوبة على الظرفية باتفاق وناصبها الفعل
الذي هو جواب في المعنى مثل قالوا في الاية وجائها
الظرفية من جهة ما فانها محتملة لوجهين احدهما
ان تكون حرفا مصدريا والجملة بعده صلة له فلا
محل لها والاصل كل وقت رزق ثم عبر عن معنى
المصدر بما والفعل ثم انيبا عن الزمان اي كل
وقت رزق كما انيب عند المصدر المصرح في جئتك
خفوق النجم والثاني ان تكون اسما نكرة بمعنى
وقت فلا تحتاج على هذا الى تقدير وقت والجملة
بعده في موضع خفض على الصفة فتحتاج الى تقدير
عايد منها اي كل وقت رزقوا فيه ولهذا الوجه
يعتقد وهو ادعاء حذف عايد الصفة حيث لم

حبة

تاما ان كل واحد من الفعل المطلق والمقيد
بالمقيد الاول يصح ابتداؤه من المقيد بالقيد
الذي تعلق به والثمرة على هذا النوع فانه لا يصح
الابتداء من نحو لا يكون بعضه مرزوقا وهو ركيك
جدا وكلا الظرفين على هذا الوجه لغو بلا اشتباه
والمصنف ذهب الى الاطلاق والتقييد مع جعلهما
حالين متداخلين حيث قال واقعتان اي من
الاولى والثانية مع مجروريهما قال خبروا اي
باعتبار متعلقهما والا فكيف تكون الحروف واقعة
موقع الحال فلا يرد ما قال الخفاجي وفي قوله واقعتان
موقع الحال مسامحة ظاهرة لان الحال متعلق الجار
والمجرور او هما لا الحرف موقع الحال فهما حينئذ
متعلقان بواجب الحذف وحينئذ متعلقهما
متعدد فلا يلزمه المحذور المذكور لما قالوه قال
شيخي زاده واختار المصنف وجها اخر وهو كون
الظرفين مستقرين اي غير متعلقين برزقوا
بل بمقدر وكونهما باعتبار متعلقيهما واقعين موقع
الحال وانما قلنا باعتبار متعلقيهما لان استحالة
وقوع الحرف باعتبار نفسه موقع الحال كما قررناه
وقال سنان واما اذا كانا حالين كما اختاره المصنف
فلا اشكال لان لكل من حرفي الجر عاملا على حدة
اللهم الا ان يقال العمل في الحالين عمل في حرفي
جر بواسطتهما فيحتاج حينئذ الى المصير الى ذلك
التوجيه المذكور وقال بل هنا شيء اخر وهو ان
الشيء الواحد لا يكون له مبدآن ولذا قال المصنف
واصل الكلام اي مرجعه بعد فك صورته وخلاصة
معناه حينئذ كل حيا رزقوا بالبنا للمفعول

مرزوقا

ضربته بالعصي بسبب عصيانه او عكسه نحو ضربته
لتاديبه بسبب سوء اخلاقه وما في الاية بحسب
الظاهر تبرأ ممخالفته لذلك اشار والى
دفعه بانه غير مخالف لما ذكره لانه لا يخالفه
الا اذا تعلقا به من جهة واحدة ابتداء من غير
تبعية وما نحن فيه ليس كذلك وفي الكشاف هو
كقولك كلما اكلت من بستانك من الرمان شيأ
حمدتك فموقع من ثمرة موقع قولك من الرمان كانه
قيل كلما رزقوا من الجنات من اي ثمرة كانت
من تفاحها او رمانها او عنبها او غير ذلك رزقا
قالوا ذلك فمن الاولى والثانية كلتاهما لابتداء
الغاية لان الرزق قد ابتدئ من الجنات
والرزق من الجنات قد ابتدئ من ثمرة وتنزيله
منزلة ان تقول رزقني فلان فيقال لك من
اين فتقول من بستانه فيقال من اي ثمرة رزقك
من بستانه فتقول من الرمان وتقريره ان رزقوا
جعل مطلقا مبتدا من ضمير الجنات مبتدا من ثمرة
وقرره شراحه بانه لما توهم ان ضمير في الجر في منها
ومن ثمرة متعلقان برزقوا وهما بمعنى ولفظ
واحد ومما تقرر عندهم انه لا يجوز مثله الا على
البدل والتبعية ولا مجال له هنا فدفعه بوجهين
وبالغ في تقرير الاول وصرح بانهما للابتداء الا ان
الاولى متعلقة بالرزق المفهوم من رزقوا مطلقا
والثانية به مقيدا بكونه من الجنات فليس مما
منع في شيء لانه اعتبر فيه الفعل اولا مطلقا ثم
قيد بقيد يقتضيه سؤال ثم قيد ذلك الفعل المقيد
بقيد اخر يقتضيه سؤال اخر فما اتضح اتضاحا

الضمير فيه وقوله من ثمرة متعلق بكاين او استقر
حال من ذلك الضمير فهي حال متداخلة قاله
الخفاجي واعلم ان الظاهر ان جعل المتعلق
الواحد في حكم المتعدد لا يختص بصورة التقييد
والاطلاق بل يجري في كل ما يشبهه حسب التاويل
كما في قولهم لما رأى رجلا احسن في عينه الكحل منه
في عين زيد فان في تعلقت باحسن فيهما لان
معناه زاد حسن الكحل في عين زيد على حسنه في
عين غيره فهو حسب التاويل متعدد وله نظاير
اخر ليس هذا محلها وانما المراد التنبيه على انه
ليس مخصوصا بما ذكره كما يوهمه كلام الكشاف
وشروحه فان قلت لم سال عن قوله من
ثمره وبين في الجواب تعلق الظرفين واي
حاجة الى ذكر متعلقين حتى يحتاج الى التاويل
ولو قيل كلما رزقوا من ثمرها قادما ذكر من
غير ارتكاب لمشقة التاويل وتكرار من واعجاز
التنزيل يابى زيادة ما يحوج للتاويل قلت
الذي لاح لي بعد التامل الصادق ان تعليق الرزق
بمحله وتعقيبه بثمرة منكرة يقتضي عمومه
لكل ما فيها كما قال تعالى ولهم فيها من كل
الثمرات ولو لا ذكرهما لم يفد هذا النظم مع
ما فيه من الايضاح بعد الابهام والتفصيل بعد
الاجمال الذي هو اوقع في القلوب والحاصل
ان تعلق منها يفيد ان سكانها لا تحتاج لغيرها
لان فيها كل ما تشتهي الانفس وتعلق من ثمرة
يفيد ان المراد بيان المأكول على وجه يشمل
جميع الثمرات دون بقية الملذات المعلومة

من

مرزوقا اشارة الى ان ما مصدرية جنسية ومرزوقا
اشارة الى ان المرزق بمعنى المرزوق مفعول
به مبتدا بكسر الدال المهملة على زنة اسم الفاعل
ولو فتح صح ذكره الخفاجي من الجنات و ذلك
المرزوق المبتدا من الجنات مبتدا ايضا من ثمرة
فقوله منها اي حال كونه اي كون ذلك المرزوق
مبتدا من الجنات فالجار والمجرور حال مقدم
من قوله رزقا كقول الشاعر

لمية موحشا طلل ۝ يلوح كانه خلل

واصله طلل موحش فان نعت النكرة اذا قدم عليها
اعرب حالا منها واعربت النكرة بحسب العوامل
وههنا اصل الكلام كلما رزقوا رزقا من الجنات
فتقدم نعت النكرة عليها فاعرب حالا منها
وتاخيرها يقربها من المعرفة بالتخصيص وحال
كون ذلك الرزق ايضا باعتبار ضميره المستكن
في منها كما سنذكره من ثمرة في الجنات قيد الرزق
اولا بكونه مبتدا من الجنات وابتداوه ثانيا
منها اي من الجنات بابتدائه اي الرزق من ثمرة
فيها فصاحب الحال الاولى قوله تعالى رزقا
اي مرزوقا كما مر وصاحب الحال الثانية الضمير
الراجع الى رزقا المستكن بتشديد النون اسم فاعل
يقال اكتن واستكن اذا استتر والتخفيف من
السكون بعيد ذكره الخفاجي في الحال الاولى وهي
قوله منها فان هذا الجار والمجرور متعلق بكائن
او استقر واجب الحذف لعمومه والضمير الذي
في كائن او استقر العائد الى رزقا استقر في
الجار والمجرور فهو مستقر بفتح القاف لا استقرار

في التعبير لا الصفة التي قصد بالتجريد بلوغها
الغاية في الكمال والتحقيق انها ابتدائية اي رايت
اسدا تكاينا منتزعا منكر ذكره الخفاجي وقال
ابوحيان واجاز الزمخشري ان يكون من ممرة بيانا
قال على منهاج قولك رايت منكا اسدا وكون
من للبيان ليس بمذهب المحققين وقد تاولوا
ما استدل به القائلون بان من تكون للبيان
وعلى تقدير ان تكون من تابعة للبيان لا يتمشى
ذلك هذا الان البيانية ان كان قبلها معرفة فقد
تكاثرها بمضمر صدرا الموصول صفة لتلك المعرفة
وان كان قبلها نكرة قدر ضمير مكان من ويكون
ما دخلت عليه خبرا لذلك الضمير وهذان التقديران
تغير المعنى لا تغير اعراب ولا يجيء هذان
التقديران هنا واما رايت منكا اسدا فمن لابتداء
الغاية اذ للغاية ابتداء وانتهاء كواخذته منكر
انتهى قلت قال ابن هشام في المغني من معاني
من بيان الجنس نحو ما يفتح الله للناس من رحمة
ما تنسخ من اية يحلون فيها من اساور من ذهب
ويلبسون ثيابا خضرا من سندس واستبرق فاجتنبوا
الرجس من الاوثان واكثر مجيء من لبيان الجنس
قوم وقالوا هي في من ذهب ومن سندس للتبعيض
وفي من الاوثان للابتداء والمعنى فاجتنبوا من
الاوثان الرجس وهو عبادتها وهذا تكلف وفي
كتاب المصاحف لابن الانباري ان بعض الزنادقة
تمسك بقوله تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا
الصالحات منهم مغفرة في الطعن على بعض الصحابة
والحق ان من فيها للتبيين لا للتبعيض اي الذين هم

هولا

من السابق واللاحق وفيه اشارة ايضا الى ان
عامة ما ذكر لهم الثمار والفواكه لانهم لا يتمسهم
فيها جوع ولا نصب يحوجهم الى قوت به قوام البدن
وبدل ما يتحلل ويحتمل ان يكون قوله تعالى من
ثمرة بيانا وقوله منها ابتدائية كما فهم من عدم
تعرض المصنف لها فقوله من ثمرة مبينة للمرزوق
الذي هو مفعول ثان والظرف المأول لغو والثاني
مستقر وقع حالا من النكرة لتقدمه عليها
والثمرة يجوز حملها على النوع وعلى الجناة الواحدة
ولم يلتفتوا الى جعل من الثانية تبعيضية في
موقع المفعول ورزقا مصدر مؤكد لبعده مع
ان الاصل في الابتدائية التبعيض ولا يعدل
عنهما الا لداع قوي كما مر في قوله تعالى أخرج
به من الثمرات رزقا لكم تقدم ذلك البيان
على المبين وهو رزقا اذا ارد لما قيل من انها
كيف تكون للبيان وليس فيها ما تبينه بانه
مبني على جواز تقديم المبين على المبين وانه
يكفي تقدمه ولو تقديرا كما ذهب اليه كثير من
النحاة وان منعه وضعفه اخرون واما جعلها
على تقدير البيان ظرفا لغوا متعلقا برزقوا
فوهم لاتفاقهم على ان من البيانية لا تكون
الا ظرفا مستقرا كما هو معروف عند النحاة وبه
جزم السعد في مواضع من شرح الكشاف كما في قولك
رايت منك اسدا وانت تريد معنى قولك انت
اسد وهذا صريح في ان من التجريدية بيانية
وقد قيل عليه انه حينئذ تفوت المبالغة المقصودة
في التجريد لان الاجمال والتفصيل يفيد المبالغة

فانك اذا قلت مررت برجل حمار كان من بدل الغلط
واذا قلت برجل حماره كان من بدل الاشتمال
قلنا قد صرح المحققون بجواز ترك الضمير اذا كان
التعلق والاشتمال ظاهرا معلوما كما في قوله تعالى
قتل اصحاب الاخدود النار فانه ترك فيه الضمير
لاشتهار قصتهم وانهم ملأوا الاخدود نارا وظاهر
ان التعلق ههنا اظهر من التعلق الذي هناك
وهذا اي لفظ هذا في قوله تعالى هذا الذي
رزقنا اشارة الى نوع ما رزقوا وهو دفع لما يتوهم
من انه كيف يكون هذا المرزوق عين ما في الدنيا
او ما تقدمه في الجنة وقد فني واكل بان الاشارة
الى المحسوس والامور الكلية لا تحس ليس بكلي مع
انه يكفي احساس افراده ذكره الخفاجي كقولك
مشيرا الى نهر جار هذا الماء لا ينقطع مع انه في كل
لمحة منقطع ويجري بعده مثله فانك لا تعني اي
تقصد به اي بقولك لا ينقطع العين المشاهدة منه
اي من الماء فانه لولا انه لا ينقطع ما جاء غيره بل
تعني بذلك القول النوع من الماء المعلوم المستمر
بتعاقب اي توالي جرياته بفتحات مصدر
جرى الماء جريا وجريانا ووقع في بعض النسخ
بدله جرياته جمع جرية والاولى اولى ومن
الناس من ذهب الى وجود الكلي في ضمن افراده
على ما فيه او هو اشارة الى الشخص وفيه لتقدير
اي مثل الذي رزقنا او يجعل عينه مبالغة
وقد رجح كونه اشارة الى عين الثمرة بان هذا
اذا لم يذكر معه الوصف يكون اشارة الى المحسوس
دون الكلي ذكره الخفاجي وذلك قوله وان

كانت

هولا ومثله قوله تعالى الذين استجابوا لله والرسول
من بعد ما اصابهم القرح للذين احسنوا منهم واتقوا
اجر عظيم وكلهم محسن ومتق وقوله تعالى وان
لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم
عذاب اليم فالمقول فيهم ذلك كلهم وقال شيخي
زاده لم لا يجوز ان تكون من لمجرد البيان من
غير اعتبار التبعيض والتجريد والمعنى رزقت اسدا
الذي هو غايته انه قدم البيان على المبين
كما في الاية فان معناها على تقدير كونها بيانية كلما
رزقوا منها من رزق وقا هو ثمرة وليس معناها من رزق وقا
كائنا متنزعا من ثمرة فكذلك الحال في الحال المذكور
فالظاهر ان يجرد هذا البحث عن ملاحظة التجريد
وفي اللباب قوله تعالى منها متعلق برزقوا ومن
لابتداء الغاية وكذلك من ثمرة لانها بدل من قوله
منها بدل اشتمال باعادة العامل وانما قلنا انه
بدل اشتمال لانه لا يتعلق حرفان بمعنى واحد
بعامل واحد الا على سبيل البدلية او العطف وهو
احتمال ثالث غير ما ذكره المصنف ومباحث
الكشاف خال عن التكلف لان الظاهر ان من الرزق
لا يكون من نفس الجنة التي هي دار الثواب بل
يكون مما فيها من المأكولات فلما قيل مما رزقوا منها
دل اجمالا على ان هناك نوع ما ينتفع به وانهم رزقوا
منه فبقيت النفس عند ذكر المبدل منه متشوفة
الى تعيينه منتظرة له فلما قيل من ثمرة ارتفع الاشتباه
وحصل الكشف والبيان لما اجمل اولا فان قيل لا بد في
بدل الاشتمال اذا كان ظاهرا من ضمير راجع الى المبدل
منه ليعرف ان الابدال مبني على التعلق والاشتمال

وهذا كقولك ابو يوسف ابو حنيفة تريد انه
لاستحكام الشبه كانت ذاته ذاته وانما احتاج الى
جعله من باب التشبيه البليغ لان هذا اذا لم يذكر
معه الوصف كان اشارة الى المحسوس الحاضر
وهو الذات الجزئية لا الماهية الكلية واما اذا
ذكر معه الوصف كما اذا قيل هذا الجنس وهذا النوع
فلا يلزم ان يكون اشارة الى محسوس وما ذكره
صاحب الكشاف هو الوجه بقرينة قوله وانوا به
متشابها فانها اعتراض يقرر امر المعترض منه وقال
الرازي لما اتحدا في الحقيقة وان تغايرا بالعدد
صح ان يقال هذا هو ذاك وقال عصام ان ارض
الجنة قيعان ينبت فيها ما ينبت من الاعمال في الدنيا
كما ورد به الاثر فيكون الذي يدركونه في الجنة
مما رزقوا قبل الوصول الى الجنة فيكون قولهم
هذا تصديقا بما اخبر به بينهم ورجح كون هذا
اشارة الى عين الثمرة بان هذا اذا لم يذكر معه
الوصف يكون اشارة الى المحسوس دون الماهية
الكلية وقال السفاقسي قبل الذي مضاف محذوف
اي مثل الذي لاستحالة ان يكون الحاضر الان
عين الماضي والعايد على الذي محذوف
اي رزقناه وقبل مبني لقطعه عن مضاف
معلوم اي من قبله وقال ابو حيان من قبل
متعلق برزقنا وهو مقطوع عن الاضافة والتقدير
من قبل المرزوق هذا وقال ابن عطية هذا اشارة
الى الجنس اي هذا من الجنس الذي رزقناه من
قبل فيصير التركيب هذا الجنس من هذا الجنس ولعل
الناسخ صحف مثل بمن اي هذا الجنس مثل الجنس

ومعنى

كانت الاشارة بهذا الى عينه اي عين رزقوا
فالمعنى فيه هذا مثل الذي رزقنا ولكن لما استحكم
اي قوي وتم يقال احكمته فاستحكم اذا اتقنته
ذكره الخفاجي التشبه اي المشابهة بينهما اي
بين ثمار الدنيا وثمار الجنة جعل ذاته اي ذات
ثمر الجنة ذاته اي ذات ثمر الدنيا مبالغة في
التشبه كقولك ابو يوسف هو تلميذ ابي حنيفة
رحمهما الله تعالى ابو حنيفة هو شيخه يعني
في العلم والفضل من كثرة شبهه به صار هو هو
وقال ابو حيان هذا الذي مبتدا وخبر اي مثل
الذي وحذف مثل لاستحكام الشبه حتى كأن
هذه العين تلك وقال ابن حميد هذا الذي
رزقنا اشارة الى النوع الذي تلك الثمرة المرزوقة
الحاضرة عندهم فرد من ذلك النوع والا فتلك
الثمرة ليست عين ما رزقوه في الدنيا كما في
مثال النهر فان المشار اليه وان كان الماء المعين
الحاضر المشاهد لكن المراد نوع الماء فان ذلك الماء
المشاهد ينقطع وينقضي من ساعته والذي
لا ينقطع هو نوع الماء وفيه نظر لان الاشارة
الى النوع بدون ذلك الوصف مع اسم الاشارة
لم يعهد من كلام العرب قال بعضهم الاشارة الحسية
الى النوع غير متصورة لعدم تحققه في الخارج
فبطل قول صاحب الفرائد والاشارة الى الشخص
وارادة النوع مجاز لان الشخص يستلزمه وحمله
صاحب الكشاف على التشبيه البليغ بحذف الاداة ووجه
الشبه فان معناه هذا مثل الذي رزقنا من
قبل بدليل قوله تعالى واتوا به متشابها قال

قة

في الدنيا قاله مجاهد وابن زيد والثالث ان
ثمرة الجنة اذا جنيت خلفه مثله فاذا راوا ما
خلف الجني استشبه عليهم فقالوا هذا الذي رزقنا
من قبل قاله يحيى بن ابي كثير وابو عبيدة وقال
النسفي قال ابن عباس رضي الله عنهما ليس في الدنيا
مما في الجنة غير الاسماء واثمار الجنة من الزبرجد
والياقوت والذهب والفضة وقيل يوتى بالشيء
مثل ما كان يوتى بالغداة فيقولون هذا الذي
رزقنا من قبل اي مثل ما تقدم وقيل معناه
هذا الذي وعدنا في الدنيا ان يكون رزقا لنا في
الجنة وقيل اي هذا ثواب ما رزقنا من العمل
الصالح في الدنيا والثواب مضمر والاضمار جائز كما
في قوله تعالى واسال القرية اي اهل القرية
من قبل متعلق برزقنا وهو مبني لقطعه
عن الاضافة قال السمين ولما قطعت قبل بنيت
وانما بنيت على الضمة لانها حركة لم تكن لها حال
اعرابها اي من قبل هذا في الدنيا متعلق بقولهم رزقنا
ليت روك اي مرزوقهم في الجنة انهم كانوا يرزقون
مثله في الدنيا جعل ثمرة الجنة من جنس ثمر الدنيا
لانه يشبهه في الصورة والهيئة والاسم دون
الطعم وهذا المعنى كاف في المجانسة لتميل النفس
اليه اول ما تراه وتشتهيه قال الطابع جمع طبيعة
وهي مزاج الانسان المركب من الاخلاط والطبع بالكون
الحيلة التي خلق الانسان عليها ذكره في المصباح
ما يكلة اي محبة الشيء الماء لوف لها اي الذي
اعتادت عليه وتانست به قال في المصباح الفته
الفا من باب علم انست به واحببته والاسم الالفة

بالضم

ومعنى قالوا اى قال بعضهم لبعض و ذلك على
سبيل التذكير لنعم الله تعالى وقيل ذلك على
سبيل التعجب من قوت الثمرة ثم مثلها صورة
والطعم مختلف فيتعجبون انتهى قلت قوله
فيصير التركيب هذا الجنس من هذا الجنس لا يخفى انه
لا يصير التركيب هكذا بل يصير هذا الجنس المتعين
بالاشارة اليه الان هو ذلك الجنس المتعين عندنا
بانه مرزوقنا من قبل ويكفي في صحة الاسناد
اختلاف الزمان كقولك انا ابو النجم وشعري شعري
شعري كما هو مقرر في محله والاولى ان الاشارة
الى المحسوس اذا اريد بها النوع او الى النوع باعتبار
افراده الحاضر بعضها كالاشارة الى النهر على حسب
ما تقرر في كلام المصنف لاخفاء لصحته والاخبار
عنه باعتبار حضوره به باعتبار غيبته مفيد
فليس مثل قولك زيد زيد فلا يرد على كلام
ابن عطية كما لا يخفى والتصحيف مثل بمن بعيد
قال الزمخشري كيف يصح ان يقال هذا الذي
رزقنا الان هو الذي رزقنا من قبل الجواب
لما اتحدا في الماهية واذ تغايرا بالعدد صح ان
يقال هذا ذاك اي بحسب الماهية فان الوحدة
النوعية لا ينافيها الكثرة بالشخص وكذلك اذا
اشتدت مشابهة الابن بالاب قالوا انه الاب
وقال ابن الجوزي في زاد المسير هذا الذي رزقنا
من قبل فيه ثلاثة اقوال احدها ان معناه هذا
الذي طعمنا من قبل فرزق الغداة كرزق
العشي روي عن ابن عباس والضحاك ومقاتل
رضي الله عنهم والثاني هذا الذي رزقنا من قبل

روي حديثك ما املت مستمعا ٥ ومن يمل من الانفاس ترديدا ٥
٥ وقول ابن سهل ٥
يستكره الخبر المعاد وقداري ٥ خبز الحبيب على الاعادة اطيبا ٥
يحلو على زيادة فكانه ٥ يجمع الحمام اذا تردد اطربا ٥
ومثله كثير في كلامهم فلا وجه لما اورده الفاضل والقياس
على الحديث المعاد قياس مع الفارق فانه معاد بعينه
وما نحن فيه ليس كذلك والحق انه مختلف بسبب
الاحوال والمقامات الا ترى ان ابا عمرو بن العلا
نظر الى فتى عليه ثياب مشهرة فقال يا بني من
المروءة ان تاكل ما تشتهي وتلبس ما تشتهيه الناس
ونظمه الثعالبي في كتاب المروءة فقال ٥
ان العيون رمتك اذ فاجاتها ٥ وعليك من شهر الثياب لباس ٥
اما الطعام فكل لنفسك ما اشتهيت ٥ واجعل ثيابك ما اشتهته الناس ٥
وهذا احماض شابه دفع الاعتراض ويشين بالنصب
معطوف على لتميل اي وليتبين لها اي للنفس
مزيته اي مزية ثمر الجنة قال في المصباح المزية
فعيلة وهي التمام والفضيلة ولفلان مزية
اي فضيلة يمتاز بها عن غيره قالوا ولا يبنى منها
فعل وهو ذو مزية في الحسب والشرف اي ذو
فضلة والجمع مزايا مثل عطية وعطايا انتهى قلت
ذكر الخفاجي ان في حواشي الجوهري يقال
امزيته عليه اي فضلته وفي الاساس تمزيت
عليه وتمزيته اي فضلته وكنه معطوف على
مزيته اي حقيقة النعمة من الله تعالى فيه
اي في ثمر الجنة قال الخفاجي كنه النعمة
حقيقتها او غايتها او وجهها والمشهور الاول
الا ان ابن هلال قال في كتاب الفروق كنه الشي

على

بالضم متنفرة اي مستوحشة متباعدة عن غيره
اي المالوف لها قيل فيه نظر لان تجدد الصورة
احب الى النفس والذ لديها من مشاهدة معاد ولكل
جديد لذة قال صاحب المفتاح ولعمري ان التوفيق
بين الالف وبين حكم التكرار احوج شيء الى التامل
لان الالف مع الشيء لا يحصل الا بتكرره على النفس
ولو كان التكرار يورث الكراهة لكان المالوف
اكره شيء عندها واستبشع اذ ذاك نزاعها الى مالوف
والوجدان يكذبه وقالوا في التوفيق ان الشيء
الذي تميل اليه النفس ولها به شغف كالعلوم
والمشاهدات فتكراره يزيد في الشغف والالف
واذا كان دونه كالماكول والمشروب فالتكرار
يودي الى الملال وقال الفاضل اكمل الدين يجوز
ان يقال في التوفيق بينهما ان اعادة المالوف
بعينه هي التكرار الموجب للكراهة والملال واما
مع مزية وضم اعتبار فهو الموجب للانس والميلان
ذكره ابن حميد وقال الخفاجي وقد قيل عليه انه جيد
لو لم يقل اذا راى ما لم يالفه نفر عنه طبعه فان
بطلانه ظاهر فان لكل جديد لذة والحديث المعاد
مثل في الكراهة وليس بشيء وقد وقع مثله في شرح
المفتاح وذكروا ان كون النفس تحب ما الفته
وهو يقتضي تكراره معارض لما اشتهر كما في المثل
اكره من معاد وقد جمع بينهما بان الاول فيما يستطاب
وتطلب زيادته والثاني فيما ليس كذلك وقد وقع
التصريح بهذا في كلام الفصحا والشعرا قديما الا ترى قوله
لكل جديد لذة غير انني وجدت لذيذ الموت غير لذيذ
وقول المصري

لا يعرف كنهها من لم يذق علم كمال ما اعطي
في الجنة وتبين له ان تلك الفضيلة والمزية
لخصوصية الجنة بخلاف ما اذا كان ثمر الجنة جنسا
لم يره ولم يكن معهودا عنده فانه اذا وصل الي
كنه لذته يظن انه لو كان في الدنيا لكان كذلك
على ان مدار الكلام على الطبع بتنفر عن شي
لم يعهد جنسه وقال ابن الكمال وانما جعل ثمار
الجنة من جنس ثمار الدنيا لتميل النفس اليها اول
ما ترات فانه لو لم تكن من جنسها لامكن ان تنفر
منها طباعهم وتعافها نفوسهم في اول وهلة
وبادي النظر وهذا لا ينافي التذاذه به فوق ما
التذ بما لو فاته بعد الوقوف على طعمه ولا يخالف
ما اشتهر فيما بينهم من ان لكل جديد لذة ولانهم
اذا صادفوا ما التذوا به والفوه من جنس ما كانوا
معهودا لهم ورأوا بينه وبين ما عهدوه تفاضلا
عظيما وتفاوتا بينا عرفوا قدر النعمة وحقها
وبلغ استلذاذهم به واستحسانهم له الي ما لا يمكن
وصفه لكونه نعمة غير مترقبة ولو كان من جنس
اخر وان فاق وبلغ غاية الحسن وراق لحسبوا
انه ذلك الجنس لا يكون الا كذلك لم يقع في انفسهم
وقع تلك النعمة وتكرارهم هذا القول واستيناسهم
له عند كل ثمرة يرزقونها دليل على تناهي الامر
في الفضيلة والمزية وان ذلك الفرق البين
والتفاوت العظيم هو الذي يستدعي تلفظهم
بذلك ويستنطقهم بذلك ويستهشهم فرحا وحبورا
ولا يدعهم يقروا ويسكنوا بل يستفزهم لذة
وسرورا ومن قبل تهذا في الجنة عطف على

قوله

على قول الخليل و يقال هو في كنهه اي في وجهه
قال
وان كلام المرء في غير كنهه كالنبل تهوي ليس فيها نصالها
وقال ابن دريد كنه الشيء وقته يقال اتيته في
غير كنهه اي في غير وقته ويكون الكنه للمقدار
ايضا يقال فعل فوق كنه استحقاقه فليس الكنه
من الحقيقة في شيء والناس يظنونهما سواء وهو
لا فعل له ايضا و اثبته بعض اللغويين فقال
يقال منه اكتنه اذا اي لانه لو كان اي ثمر الجنة
جنسا مخالفا لثمار الدنيا لم يعهد بالبنا للمفعول
اي لا يعرفه احد قال في المصباح عهدته بمكان
عرفته به وللامر كما عهدت اي كما عرفت ظن
بالبنا للمفعول اي ظنه ظان انه اي ثمر الجنة
لا يكون اي لا يوجد الا كذلك اي الا على الوصف
الذي هو فيه من مخالفته لثمار الدنيا في الهيئة
والصورة و قال شيخي زاده اي ظن ان هذا
المرزوق الكائن من جنس لم يعهد ليس له
مزية على سائر افراده تكون هكذا واذ المستبين
له ان هذا المرزوق له مزية على غيره لا تحصل
له زيادة فرح بهذا الاعتبار مع انه المقصود
وقال الخفاجي قوله كذلك اي غير ما لوف وقال
حسرو فان التجربة والوجدان شاهدان عدلان
بان ما لم يعهد اكله وان حسن شكله لا يبا شرعا قل
ذوقه وان لم يوجد لذيذ فوقه لاحتمال ان يكون
مرًّا او سمًّا مضرا اكلا وشما وقال سنان فانه
لما راى ثمر الدنيا وعلم مقدار لذته ثم راى ثمر
الجنة على صورته ثم ظهر له بعد الاكل منه لذة

ان الرجل من اهل الجنة لتناول الثمرة الواحدة
من ثمار الجنة بيده لياكلها فما هي واصلة الى فيه
اي فمه حتى يبدل الله تعالى مكانها في الشجرة
او في صحفة الملك كما في رواية الحسن قال
الخفاجي في تلك الرواية لاحاجة الى ان
يقال انه للتمثيل فان الصحفة لا يوضع فيها
الثمار لانه غير مسلم فان ظاهره انه لامانع
من وضع الثمار في الصحفة مثلها اي مثل
تلك الثمرة قال الخفاجي وفي المستدرك
من حديث ثوبان رضي الله تعالى عنه مرفوعا
لاينزع رجل من اهل الجنة من ثمرها شيا الا خلق
الله مكانها مثلها وقال انه صحيح على شرط
الشيخين انتهى قلت وهذا يؤيد ان قوله
يبدل الله مكانها اي في الشجرة لا في الصحفة
والصحفة للطعام لا للثمار ويؤيده ايضا ما
ذكره الثعلبي في تفسيره قال وروي انه لايقطع
ثمر من شجر الجنة الا نبت مكانه مثله وقال
ابو عبيدة ويحيى بن كثير ان ثمار الجنة اذا جنيت
من اشجارها استخلف مكانها مثلها فاذا رأوا
ما استخلف بعد الذي جني اشتبه عليهم فقالوا
هذا الذي رزقنا من قبل اي مثل ما تقدم قال
وسال اعرابي رسول الله صلى الله عليه
وسلم عن اعناب الجنة وعنقودها فقال
مسيرة شهر للغراب يطير ولا يفتر عن الطيران
ولو اجتمع الخلايق على عنقود واحد لاشبعهم
وروي انه يخرج من حبة عنب الجنة الدرة
البيضاء فتنفلق الدرة عن حوراء عيناء يغلب

نورها

قوله في الدنيا فيكون متعلقا بقوله رزقنا ايضا
ذكره شيخ زاده لان طعامها اي الجنة بمعنى مطعو م
اي الماكول فيها مطلقا فيتناول الثمار وغيرها
ففيه اثبات للشئ بما هو اعم منه او يخص بقر ينة
المقام ذكره الخفاجي متشابه اي يشبه بعضه
بعضا في الصورة والهيئة كما حكي بالبنا للمفعو ل
عن الحسن البصري فيما اخرجه ابن جرير عن
يحيى بن ابي كثير اذا احزهم اي الواحد من
اهل الجنة يوتى بالبنا للمفعول بالصحفة بفتح
الصاد المهملة وسكون الحا المهملة كالقصعة
جمعها صحاف ذكره الخفاجي فيأكل اي ذلك الاحد
منهم منها اي من تلك الصحفة والمراد مما فيها
ثم يوتى له باخرى اي بصحفة اخرى فيراها
اي يرى ما فيها من الطعام مثل الاولى اي مثل
الطعام الذي في الصحفة الاولى فيقول
ذلك اي هذا الذي رزقنا من قبل فيقول
له الملك الذي اتاه بالصحفة الثانية كل فعل
امر من الاكل فالكون اي لون هذا الطعام
الذي في الصحفة الاولى والصحفة الثانية
لون واحد والطعم فيهما مختلف وهكذا في
كل صحفة طعام يوتى لهم بها قال الخفاجي
يعني ان ماكولات الجنة متحدة الشكل متفاوتة
اللذة والطعوم فاذا قدم اليهم شئ اخرمنها
ظنوه مكررا انتهى فعلى هذا وجه الشبه التشا كل
في الصورة فقط او كما روي فيما اخرجه ابن
جرير ايضا موقوفا انه عليه الصلاة والسلام
قال والذي نفسي بيده قسم منه بربه تعالى

الدنيا بخلاف ما لو فسر بالمعنى الثاني فانه لا
يتاتى لهم ان يقولوا ذلك الا في المرة الثانية
وما بعدها ولا يمكن ان يقولوا اول ما رزقوا في
الجنة هذا الذي رزقنا من قبل في الجنة اذ لم يرزقوا
في الجنة قبل ذلك شيا حتى يقال هذا هو ذاك
ذكره شيخي زاده والداعي لهم اي لاهل الجنة
على قولهم ذلك اي على ترديد قولهم هذا الذي
رزقنا من قبل فرطا اي كثرة استصراخهم اي عده
عربيا عجيبا عدا مفرطا ذكره الخفاجي وبجمعهم
بجيم وجاء مهملة افتخارهم وانباجهم باظهار
المسرة بما وجدوه بين الرزقين قاله الخفاجي
اي رزق الدنيا ورزق الاخرة بما وجدوا في نفوسهم
من التفاوت العظيم في اللذة التي في ثمار الجنة
قال شيخي زاده والداعي لهم الى ترديد هذا
القول وتكريره كل مرة رزقوا اي ليس الداعي
اليه قلة رغبتهم فيه بسبب كثرة تناولهم
اياه في الدنيا بناء على ان تكرار كل شي وان
كان لذيذا نفسا تقل الرغبة فيه بل هو يوجب
نفرة الطبع عنه بل الداعي اليه ان ما وجدوه
من التفاوت العظيم بين ثمار الجنة وثمار
الدنيا يجلب لهم في كل مرة كمال السرور ونهاية
التعجب بحيث دعاهم ذلك الى ان يقولوا هذا
الذي رزقناه من قبل في الدنيا وما اعظم
هذا فضيلة وابين مزية فانهم اذا ابصروا ان
رمانة الجنة تشبع السكن اهل الدار وقد علموا
ان رمانة الدنيا اكبرها حجما لا يفضل عن هذه
البطيخة الصغيرة مع انها مملوة عجما ولا عجم

في

نورها الشمس وفي الخبر ان المومن اذا دخل الجنة
راي سبعين الف حديقة في كل حديقة سبعون
الف شجرة على كل شجرة سبعون الف ورقة على
كل ورقة مكتوب لا اله الا الله محمد رسول الله امة
من نبة ورب غفور كل ورقة عرضها من مشرق
الدنيا الى مغربها فلعلهم اي اهل الجنة اذا راوها
اي تلك الثمرة المبدلة في مكان الاولى وهي
على الهيئة الاولى قالوا ذلك اي هذا الذي
رزقنا من قبل قال ابن حميد فعلى هذا وجه
الشبه التشاكل في الصورة والتطعم معا وقال
شيخي زاده الظاهر انه من كلام المصنف
ناظرا الى ما روي لتحقيق معنى الرطبة
ووجهه انه لم يذكر ذلك في هذا الحديث
كما ذكر فيما حكي عن الحسن البصري وقال ابن
عطية قال الحسن ومجاهد يرزقون الثمرة
ثم يرزقون بعدها مثلا صورتها والطعم مختلف
فهم يتعجبون لذلك ويخبر بعضهم بعضا وقال
قوم ان ثمر الجنة اذا قطف منها شيء خرج في
الحين من موضعه مثله فهذا اشارة الى الخارج من
موضع المجني والاول اي كون معنى من قبل هذا
في الدنيا اظهر من ان يكون معناه من قبل هذا
في الجنة لمحافظته اي الاول على عموم كلما فانه
اي لفظ كلما يدل على ترديدهم هذا القول
وهو هذا الذي رزقنا من قبل كل مرة رزقوا فان
المعنى الاول احفظ لمعنى العموم المستفاد من
كلمة كلما اذ يتاتى لهم ان يقولوا في جميع مراتب
ان رزقوا في الجنة هذا هو الذي رزقناه في

قرأ جمهور الناس واتوا بضم الهمزة وضم
التاء وقرأ هارون الاعور واتوا بفتح الهمزة والتاء
والفاعل على هذه القراءة الولدان والخدم واتوا على
قراءة الجماعة اصله ايتوا نقلت حركة الياء الى التاء ثم
حذفت الياء للالتقاء ذكره ابن عطية وقال السفاقسي
في تغييره واتوا بالفتح يعني الخدم وقال السمين
وقرئ واتوا مبنيا للفاعل والضمير للولدان والخدم
للتصريح بهم في غير موضع وقال النسفي واتوا على
ما لم يسم فاعله على قراءة العامة وقرأ هارون
ابن موسى واتوا بفتح الهمزة والتاء على الفعل الظاهر اي
الخدم اتوا بالرزق ومعنى القراءة المشهورة وجيئوا
به اليهم الذين امنوا وعملوا الصالحات الذين دخلوها
قال ابو حيان واتوا مبني للمفعول والمأتي بذلك
الخدم والولدان وقرئ واتوا مبنيا للفاعل وهو
ضمير الآتين دل عليه المعنى كما تري الى قوله
تعالى ويطوف عليهم ولدان مخلدون الآية به الضمير
عايد على الرزق الذي هو من الثمار كما ان هذا اشارة
اليه ذكره ابو حيان وسياتي تفصيله للمصنف ٥
متشابها المتشابه في اللغة متفاعل من الشبه
والشَّبَهُ وهما المِثل والمُثل والشبيه كذلك والتَّشبيه
التمثيل والمشابهة المماثلة والشبه بفتح الشين والباء
الاشتباه ايضا والشبه جوهر يشبه الذهب ايضا
والامور المشتبهات المشكلات والمتشابهات كذلك
وحقيقة المتشابه الذي فيه شبهة من غيره حتى
لا يكاد يتميز من غيره والمتشابهات الثمار ثلاث
والشبهة ما يشبه الحلال من وجه والحرام من وجه
والشبهة ايضا ما يشبه الجملة ذكره النسفي اعتراض

يعني

في ثمار الدنيا وكذا اذا رأوا بقية من نبق الدنيا
في جحم فلكة المغزل ثم رأوا نبق الجنة كقلال هجر
ورأوا ظل الشجرة من شجر الدنيا وقدر امتداده ثم رأوا
الشجرة في الجنة يسير الراكب في ظلها مائة عام لا يقطعه
يتبين عندهم فضل عظيم لما في الجنة فيتعجبون
ويتبجحون فيقولون ذلك وعن مسروق نخل الجنة
نضيد من اصلها الى فرعها وثمرها امثال القلال
كلما نزعت ثمرة عادت مكانها اخرى وانهارها تجري
في غير اخدود وذرع العنقود اثنا عشر ذراعا
وقوله نضيد اي منضود عليها الثمار لا ساق لها
مجردا عنها يقال نضد متاعه ينضده بالكسر وضع
بعضه على بعض والتشابه عطف على التفاوت
البليغ اي البالغ الى الغاية بين ثمار الدنيا وثمار
الجنة في الصورة بحيث يشتبه به فكانه هو في
مجرد صورته لا في طعمه ولذته قال الخفاجي
في قول المصنف والاول اظهر قال وان قيل ان
الاظهر تعميم القبلية لما يشمل قبلية الدنيا والاخرة
وقال المصنف اظهر ولم يقل ان التفسير هو الاول
كما قاله الزمخشري لان هذا له وجه ظاهر ايضا
حتى قيل انه يتجه على الاول انه يلزم فيه انحصار
ثمار الجنة في انواع الموجودة في الدنيا والا لم يصح
ان يوجد فيها ذلك مع غيره من الانواع التي لا عين
رأت ولا اذن سمعت كما ورد في الحديث وقال
السيوطي عندي ان الثاني ارجح لان فيه توفية
لمعنى حديث تشابه ثمار الجنة وموافقته لقوله
بعده متشابها فانه في رزق الجنة اظهر واعادته
الى المرزوق في الدارين لا يخفى ما فيه من التكلف

الظاهر انها جملة مستانفة وقال الزمخشري فيها
هو كقولك فلان احسن لفلان ونعم ما فعل ورأي
من الراي كذا وكان صوابا ومنه وجعلوا اعزة اهلها
اذلة وكذلك يفعلون وما اشبه ذلك من الجمل التي
تساق في الكلام معترضة للتقدير يعني بكونها
معترضة اي بين احوال اهل الجنة فان بعدها
ولهم فيها ازواج واذا كانت معترضة فلا محل لها ايضا
وقيل هي عطف على قالوا وقيل محلها النصب على
الحال وصاحبها فاعل قالوا اي قالوا هذا الكلام في هذه
الحال ولابد من تقدير قد قبل الفعل اي وقد اتوا
وقال ابن عطية في قول المصنف اعتراض يقرره ذلك
هذا على تقدير ان يكون معنى قولهم هذا الذي رزقنا
من قبل هذا مثل الذي رزقنا على التشبيه لان
هذا انما يقرر ذلك اذا اعتبر هناك تشبيه والضمير
المفرد المجرور في قوله به على الاول اي كون معنى
من قبل هذا في الدنيا راجع الى ما رزقوا في الدارين
اي الدنيا والاخرة فانه مدلول عليه بقوله هذا الذي
رزقنا من قبل فلا اضمار فيه قبل الذكر بدلالة مجموع
قوله هذا الذي رزقنا من قبل على ما رزقوا في الدارين
على هذا الوجه ومتشابها حال من الضمير في به كانه
قيل اتوا بما رزقوا في الدارين يشبه بعضه بعضا
في المنظر والصورة وهو اشارة الى جواب سؤال
مقدر تقريره السؤال اذا اريد ضمير به لا يلائم السياق
ولا السباق اما الاول فلانه راجع الى امرين دل
عليهما بقوله هذا الذي رزقنا من قبل لان المبتدا
اعني هذا اشارة الى المرزوق في الاخرة وان الخبر
اعني الذي رزقنا اشارة الى المرزوق في الدنيا وان

الثاني

يعني هذه الجملة اعتراض يقرر ذلك اي ما فهم من
الكلام السابق من تشابه ارزاق الدنيا وارزاق الجنة
لان ذلك يفهم منه سواء جعل هذا اشارة الى نوع ما
رزقوا او الى عينه قال الفاضل التفتازاني جعله
اعتراضا مبني على راي من يجوز الاعتراض في اخر
الكلام ومن لا يجوزه فيه فهو عنده تذييل وهو ان
يعقب الكلام بما يشتمل على معناه توكيدا ذكره شيخي
زاده وقال الخفاجي في قول التفتازاني هذا يجوز
الاعتراض في اخر الكلام والاكثرون يسمونه تذييلا
والعلامة يجعل الاعتراض شاملا للتذييل كما يصرح به
من يتتبع كلامه فلا يرد الاعتراض عليه بان الاشبه
انه تذييل وهو ان يعقب الكلام بما يشتمل معناه
توكيدا لا محل له من الاعراب ولا مشاحة في الاصطلاح
وايهام انه اصطلاح القوم كما قاله ابن الصائغ غير
مسلم وهذا اذا كان ما بعده جملة مستانفة بناء
على جواز اقترانه بواو ويسمونها الواو الاستينافية
وقد جوز في هذه الجملة ايضا الاستيناف والحالية
بتقدير قد وكلام النحاة لا يابا ه لان تقدير قد مع واو
حالية في الماضي كثير وانما كان مقررا وموكدا لما
قبله لما صرح به المصنف انفا من انه يدل على التشابه
البليغ صورة ويظهر من تقريره تقريره فتذكر وقال
السفاقسي الجملة في موضع الحال من فاعل قالوا وقد
مقدرة اي قالوا وقد اتوا وحذفها فصيح في جملة
الحال الماضية كقوله تعالى وكنتم امواتا اي وقد كنتم
وقوله تعالى الذين قالوا لاخوانهم وقعدوا اي
وقد قعدوا وقوله تعالى واذكروا اي وقد اذكروا ويجوز
ان يكون واتوا به متشابها لا موضع له وقال السمين

هو المحدث عنه والمشبه بالذي رزقوه من قبل
مع انه اذا فسرت القبلية بما في الجنة تعين عود
الضمير الي المرزوق في الجنة ولا سيما اذا اعربت الجملة
من قوله واتوا حالا اي قالوا كذا وقد اتوا به او
كانت معطوفة علي قالوا الا ان ما في حيز كما والعامل
فيها مستقبل المعنى لانها لا تخلو من معنى الشرط وكانت
مستانفة لان هذه الجملة انما جئ بها عن الجنة واحوالها
وكونه مخبرا عن المرزوق في الدنيا والاخرة انه
متشابه ليس من حديث الجنة الا بتكلف انتهي قلت
اشار المصنف الي جوابه بقوله فاذن اي ما رزقوا
في الدارين هو المدلول عليه بقوله هذا الذي
رزقنا من قبل ومعناه فان هذا اللفظ شامل للمرزوق
في الدارين علي معنى ان لفظ الاشارة بقوله هذا
للمرزوق في الاخرة بمعنى جنسه او مثله ولفظ قوله
الذي رزقنا من قبل هو المرزوق في الدنيا ولما
كان الذي صفة لهذا كانا بحسب اللفظ شيئين
محكوم عليه ومحكوم به وهما بحسب الحكم شئ واحد
فصح افراد الضمير الراجع اليه وكونه حديثا عن
المرزوق في الاخرة ليس ما بعد من ذلك كما لا يخفي
قال خسرو في العبادة اي عبادة المصنف اشارة
الي جواب سؤال اخر وهو ان المتشابه في الاخرة
ليس هو المرزوق في الدنيا والاخرة بل في الاخرة
فقط وتقرير الجواب ان النظم لا يدل علي ان
الاتيان في الاخرة خاصة بل المعنى اتوا به في الدارين
ونظيره في مجرد ان يعتبر في ارجاع الضمير المعنى
دون اللفظ ذكره خسرو وقال شيخي زاده اي
نظير الافراد الواقع في هذه الاية نظيرا الي جانب

المعنى

الثاني فلان متشابها حال من ضمير به والمتشابه
انما يكون بين المتعدد وافراد الضمير ينافي التعدد
وتقدير الجواب ان تعدد الدارين لا يقتضي الا تعدد
ما رزقوا فيهما بالشخص او بالنوع وليس رجوع الضمير
اليه بذلك الاعتبار بل باعتبار اتحادهما جنسا فان
المرزوق في احدى الدارين وان كان يغاير
المرزوق في الاخرى شخصا او نوعا لكنهما متحدان
جنسا فافرد الضمير العايد اليهما نظرا الى الوحدة
الجنسية وصح جعل متشابها حالا عنه نظرا الى
التعدد النوعي والشخصي فاندفع الاشكال ذكره
شيخي زاده وهذا معنى قوله في الكشاف فان
قلت الم يرجع الضمير في قوله وا توا به قلت
الى المرزوق في الدنيا والاخرة جميعا لان قوله
هذا الذي رزقنا من قبل انطوى تحته ذكر ما
يرزقوا في الدارين والحاصل انه جواب عن
سوال هو ان التشابه يقتضي التعدد وتوحيد
ضمير به ينافيه بانه راجع الى موحد اللفظ متعدد
المعنى وهو الجنس المرزوق في الدنيا والاخرة
جميعا كانه قيل اتوا بذلك الجنس متشابها الا فراد
واوردوا عليه ان المرزوق فيهما جميعا غير ما ياتي
به في الاخرة واجيب بان المعنى اتوا به في الدارين
لا في الجنة وجمعا في سلك تغليبا او ان المراد من
الاتيان اتمامه ولا يخفى انه تعسف والذي
ارتضاه في الكشف ان المراد من المرزوق في الدنيا
والاخرة الجنس الصالح للتناول لكل منهما لا المقيد
بهما ذكره الخفاجي وقال ابو حيان وهذا غير ظاهر
بل الظاهر ان يعود به على المرزوق في الاخرة لانه

عن الشهادة عليهم غناهم او فقرهم فالله اولي بجنس
الغني وبجنس الفقير سواكان كل واحد منهما
مشهودا عليه اولا والبه اشار المصنف بقوله اي
بجنسي الغني والفقير يعني لا باعيانهما كما ان
المشار اليه بهذا الى ما رزقوا في الدارين اما باعيان
ذلك او بجنسه على تقدير مثل او بغير تقديره كما
تقدم وهذا كله على حسب المعنى الاول في كون
معنى من قبل هذا في الدنيا كما مر وقال الخفاجي
فالضمير راجع لما دل عليه المذكور وهو جنسا الغني
والفقير لا اليه والا لوحد ويشهد له انه قرئ فالله
اولى بهم كذا قاله المصنف في سورة النساء وعلى
الثاني اي كون الضمير على تقدير ان يحمل قوله تعالى
من قبل هذا اي في الجنة راجع الى الرزق اي المذكور
في قوله رزقا اي مرزوقا والمعنى انوا في الجنة
بالمرزوق متشابه الافراد وقد مر توضيحه بما حكي
عن الحسن البصري وبما روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم فان قيل اريد على ان يكون المعنى تشابه
ما رزقوا في الدارين كما هو كذلك على الاحتمال
الاول التشابه هو التماثل في الصفة يقال شبهت
الشي بالشي اذا جمعت بينهما بصفة ذاتية او مستعارة
من المشبه واثبتها للمشبه كانها مخلوقة فيه للمبالغة
فالذاتية نحو هذا الدرهم كهذا الدرهم وهذا السواد
كهذا السواد والمعنوية نحو زيد كالاسد او كالحمار
اي في شدته وبلادته وزيد كعمرو اي في قوته
وكرمه وشبهه وقد يكون مجازا نحو الغايب كالمعدوم
اي حكم الغايب حكم المعدوم والثوب كالدرهم
اي قيمة الثوب تعادل الدرهم في قدره واشبه الولد

المعنى مع ان المرجع ظاهرا التثنية الواقعة في قوله
تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على
انفسكم او الوالدين والاقربين ان يكن كل ممن ذكر
غنيا او فقيرا فالله اولى بهما والتنظير بهذه الاية
عكس ما نحن فيه فانه ثنى الضمير فيها ومرجعه واحد
وما نحن فيه اثنان وافرد الضمير فيه كما ذكره الخفاجي
قلت ولا يضر ذلك لان المقصود التخالف وعدم
المطابقة وهذا معنى التنظير فيه وقال شيخي زاده
فانه ثنى الضمير في بهما نظرا الى جانب المعنى مع ان
الظاهر كون المرجع واحدا وهو احد الامرين المدلول
عليه بقوله غنيا او فقيرا وايضا الضمير في الشرط اعني
قوله تعالى ان يكن مفرد راجع الى المشهود عليه فالظا هر
ان يكون الضمير في اولى به مفردا ايضا ليتطابق
الشرط والجزاء الا انه لما ذكر المشهود عليه متصفا
باحد الوصفين الغنى والفقر وهما متغايران
فثنى الضمير لذلك والنكتة في العدول عن الظا هر
التنبيه على ان اولوية الله تعالى لا تخص المشهود
عليه الغني والفقير بل تعمهما وغيرهما اي بل تعم
مطلق الغني والفقر سواء كانا مشهودا عليهما او لا
فيدخل المشهود عليه في الحكم دخولا اوليا ولو افرد
الضمير لتوهم اختصاص اولوية الله تعالى بذات
المشهود فالله تعالى لما اوجب اقامة الشهادة
على جميع من عليه الحق كائنا من كان اكد ذلك
بقوله ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما ووجه
ذلك ان المانع من الشهادة على الاقرباء غالبا اما
خوف فقرهم ان كانوا اغنياء او تضررهم بها ان
كانوا فقراء فقال تعالى اشهدوا عليهم ولا يمنعكم

بمعنى خذ و ذا مفعول له من غير تقدير لكنه مخالف
للرسم وان للاية وهي قوله تعالى كلما رزقوا منها
من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا
به متشابها محملا اخر تحمل عليه غير ما ذكر ولما كان
معنى مجازيا في ذلك قال محملا ولم يقل معنى لان
معناه ما سبق وهو اي ذلك المحمل اذ مستلذات
بصيغة اسم المفعول اي ما يستلذون به اهل الجنة
في الجنة انما ذلك حاصل لهم في مقابلة ما رزقوا في الدنيا
اي رزقهم الله تعالى بمحض فضله عليهم من المعارف
بيان لما وهي جمع معرفة عمل قلبي مرضي والطاعات
جمع طاعة عمل بدني وقلبي مرضي متفاوتة في اللذة
الحاصلة لهم في الجنة بمقابلتها بحسب تفاوتها اي
تلك المعارف والطاعات الحاصلة لهم في الدنيا
قال شيخي زاده وهذا الحمل للاية ذكره المفسرون
ومعناه هذا الذي رزقناه الآن ثواب ما رزقناه
في الدنيا من المعارف المكملة للقوة النظرية والطاعة
المكملة للقوة العملية واتوا بما رزقوا في الدارين
يشبه بعضه بعضا وان ما رزقوا في الدنيا يتفاوت
نوعا وصنفا كالحج والزكاة والصوم والصلاة ونحوها
وكل من ذلك مختلف بالكثرة والقلة في نفسه وبزيادة
ما فيه من الخشوع والخضوع والحضور والاخلاص ونقصان
وبحسب تفاوته يتفاوت ما رزقوا في الجنة من
الثواب والجزاء فان كان العمل في اعلا المراتب او في
وسطها كان الجزاء كذلك فيحتمل ان يكون المراد في
الاية من هذا الذي رزقنا من قبل انه ثوابه كما تقرر
ومن تشابههما اي المعارف والطاعات في الدنيا
والثمرات في الجنة تماثلهما في الشرف فان كلا منهما

شريف

اياه وشابهه اذا شاركه في صفة من صفاته ذكره
في المصباح وهو اي التماثل في الصفة مفقود بين
ثمرات الدنيا وثمرات الاخرة فكيف يكون بينهما
تشابه كما قال ابن عباس رضي الله عنهما فيما اخرجه
البيهقي ذكره الخفاجي ليس في الجنة من اطعمة الدنيا
سوى طعام وهو ما يوكل ثمرا كان او غيره الا الاسماء
اي مجرد اطلاق الاسم على كل منهما قال الخفاجي
ولما كان التشابه في الصفة وصفات ما في الجنة
مغايرة لما في الدنيا كما قال ابن عباس رضي الله
عنهما انها لا تشبهها وانما يطلق عليها اسماؤها اجاب
بقوله قلت التشابه بينهما اي ثمرات الدنيا وثمرات
الاخرة حاصل في مجرد الصورة والهيئة التي يعرف
بها ذلك الجنس التي هي مناط نأطه نوطا من باب
قال غلقه واسم موضع التعلق مناط بنحو المليم
ذكره في المصباح الاسم دون المقدار في الكبر والصغر
والطعم في اللذة القليلة والكثيرة وهو اي التشابه
في مجرد الصورة كاف في اطلاق معنى التشابه فان
الصورة من جملة الصفات فكما يصح اطلاق الاسم
يصح اطلاق التشابه لانه لا يشترط فيه ان يكون
من جميع الوجوه وحينئذ يحتمل هذا ان يكون على
الحقيقة والمجاز كما يطلق على صورة الفرس انها
فرس والسؤال وارد على الاحتمال كما يشهد له قوله
بين ثمرات الدنيا والاخرة وقيل انه ظاهر على الاحتمال
الاول ولا وجه غير النظر لظاهر ما ذكر قال الخفاجي
هذا فصل خطاب اي خذ هذا ذكره شيخي زاده وقال
الخفاجي اي الامر هذا او خذ هذا فاسم الاشارة
في محل رفع او نصب ويحتمل ان يكون هذا اسم فعل

لا تشابه لان فيها خيارا وغير خيار وقال ابن
مسعود وابن عباس والربيع بن انس التشابه
في التماثل في اللون دون الطعم فتكون ثمار الجنة
من الوان ثمار الدنيا وان خالفتها في الطعم فكانت
الذ واطيب وقال مجاهد ويحيى ابن سعيد اي
انها تشابه ثمار الدنيا في اللون والطعم جميعا
وفي ذلك ترغيبهم في طلب ما عرفوه في الدنيا بلونه
وطعمه وقال مجاهد في رواية اي يشبه بعضها
بعضا في الالوان ويختلف في المطعوم وفي ذلك
زيادة نشاط لهم حيث وجدوا ما تتفق صورها
بما تتقارب معانيها وقال ابو زيد والاشجعي
التشابه في الاسماء دون الالوان والمطعوم فلا يشبه
ثمار الجنة شيا من ثمار الدنيا في لون ولا طعم وانما
تتفق اساميها لا غير وفي ذلك ترغيبهم في وجود
لذات لم يعهدوها ولا يقفون على غايتها وقيل
معناه وأتوا به متشابها اي متماثلا في كل الاوقات
على الطراوة ليس في الجنة ربيع ولا خريف ولا
شتاء ولا صيف ولا برد ولا نقص ولا فقد وقال
ابن الجوزي في زاد المسير فيه ثلاثة اقوال احدها
متشابه في المنظر واللون مختلف في الطعم قاله
ابن عباس ومجاهد وابو العالية والضحاك والسدي
ومقاتل والثاني انه متشابه في جودته لا ردي
فيه قاله الحسن وابن جريج والثالث انه يشبه
ثمار الدنيا في الخلقة والاسم غير انه احسن في المنظر
والطعم قاله قتادة وابن زيد فان قال فما
ما وجه الامتنان بتشابهه وكلما تنوعت المطاعم
واختلفت الالوان كان احسن فالجواب انا انا

قلنا

شريف وفي المزية فان لكل منهما مزية على ما سواه
وفي علو اي ارتفاع الطبقة اي المرتبة والمنزلة
مستعارة من طبقات البيت والقصر واصل الطبق
الشيء على مقدار شيء اخر كالغطاء ذكره الخفاجي فيكون
هذا المعنى في الوعد الذي هو مخصوص بالخير نظير
قوله تعالى ذوقوا ما كنتم تعملون اي جزاءه في
الوعيد المخصوص بالشر قال الفخر الرازي وفي
الاية قول ثالث على لسان اهل المعرفة وهو
ان كمال السعادة ليس الا في معرفة ذات الله تعالى
ومعرفة صفاته ومعرفة افعاله من الملائكة الكروبية
والملائكة الروحانية وطبقات الارواح وعالم
السموات وبالجملة فيجب تصور روح الانسان
كالمرآة المجازية لعالم القدس ثم ان هذه المعارف
تحصل في الدنيا ولا يحصل بها كمال الالتذاذ والابتهاج
لما ان العلايق البدنية تعوق عن ظهور تلك
السعادات واللذات فاذا زالت هذه العلايق
حصلت السعادات العظيمة والغبطة الكبرى
فالحاصل ان كل سعادة روحانية يجدها الانسان
بعد الموت فانه يقول هذه هي التي كانت
حاصلة لي حين كنت في الدنيا وذلك اشارة الى
ان الكمالات النفسانية الحاصلة في الاخرة هي
التي كانت حاصلة في الدنيا الا انها في الدنيا
ما افادت اللذة والبهجة والسرور وفي الاخرة افادت
هذه الاشياء لزوال العايق وقال النفي قال
الحسن وقتادة وابن جريج معنى التشابه هو التماثل
في الجودة اي كله خيار يشبه بعضه بعضا لا رذل
فيه ولا فاسد ولا صغير وليس كثمار الدنيا التي

ان تكون جملة مستانفة كما اخترنا في كلما لان في جعلها
استينافا اغتناء بالجملة اذ سيقت كلاما تاما لا يحتاج
الى ارتباط صناعي وازواج مبتدأ وخبره يدل على
المستانف اذ لم يشرك مع جنات في العامل وقال
ابن الكمال ان الواو عاطفة الجملة من تتمة وصف
ثواب المومنين انتهى قلت ويويده قوله ولهم
فيها اذ لو كانت الجملة استينافا لتوقفت على السواد
المقدر ووعد الله تام لا يتوقف على شيء مطهرة
صفة لازواج مما اي من كل شيء يستقذر بالبناء
للمفعول قال شيخي زاده اي يستكره ويعد قذرا
في الشرع وقال في المصباح القذر الوسخ وهو مصدر
قذر الشيء فهو قذر من باب تعب اذا لم يكن نظيفا
وقذرته من باب تعب ايضا واستقذرته وتقذرته
كرهته لوسخه واقذرته بالالف وجدته كذلك وقد
يطلق على النجس قال في البارع بناء قوله تعالى
او جاء احد منكم من الغايط كني بالغايط عن القذر
وقال الازهري النجس القذر الخارج من بدن الانسان
وقد يستدل له بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
لما خلع نعله قال اخبرني جبريل ان بهما قذرا وفي
رواية دم حلمة والقذر ما هو دم الحلمة وهو نجس
من النساء بالكسر ومثله النسوة بكسر النون افصح من
ضمها والنسوان اسماء لجماعة اناث الانسي الواحدة
امراة من غير لفظ الجمع ذكره في المصاح ويذم بالبناء
للمفعول يقال ذممته اذمه ذما خلاف مدحته فهو
ذميم ومذموم اي غير محمود ذكره في المصباح وهو اعم
مما يستقذر لشموله الاخلاق الذميمة من احوالهن
اي النساء جمع حال والحال يستعمل في اللغة للصفة

التي

قلنا انه متشابه المنظر مختلف الطعم كان اغرب
عند الخلق واحسن فانك لو رايت تفاحة فيها طعم
سايرالفاكهة كان نهاية في العجب وان قلنا انه
متشابهه في الجودة جاز اختلافه في الالوان والطعوم
وان قلنا يشبه صورة ثمار الدنيا مع اختلاف المعاني
كان اطرف واعجب وكل هذه مطالب مؤثرة
ولهم اي للذين امنوا وعملوا الصالحات لهم
خبر مقدم **فيها** اي في الجنات متعلق بالعامل
في لهم تقديره مستقرة او نحوه ويضعف ان يكون
فيها الخبر اذ كمال الفايدة بجعل الازواج لهم لا بكونهم
فيها ذكره السفاقسي **ازواج** مبتدا موخر ومفرده
زوج قال في المصباح الرجل زوج المراة وهي زوج
هذه هي اللغة العالية وبها جا القران نحو اسكن
انت وزوجك الجنة والجمع فيهما ازواج قال ابو حاتم
واهل نجد يقولون في المراة زوجة بالهاء واهل الحرم
يتكلمون بها وعكس ابن السكيت فقال واهل الحجاز
يقولون للمراة زوج بغير هاء وسايرالعرب زوجة
بالها وجمعها زوجات والفقها يقتصرون في الاستعمال
عليها للايضاح وخوف لبس الذكر بالانثى اذ لو قيل تركة
فيها زوج وابن لم يعلم اذكر ام انثى وقال ابن عطية
ويقال في المراة زوجة ومنه قول الفرزدق ۵
واني الذي يسمي ليفدر زوجتي ۵ كساع للاسد الشرى يستميلها ۵
وقال عمار بن ياسر في شان عايشة ام المومنين
رضي الله عنهما والله اني لاعلم انها زوجته في الدنيا
والاخرة ولكن الله ابتلاكم ذكره البخاري وغيره المحدثين
بطوله قال السهيلي وتقل الفرا انها لغة تميم وانشد
بيت الفرزدق المذكور وقال ابو حيان الاولى

الجنة ودنس الطبيعة والطبع ان لا يجتنب الطباع
ما تاباه الطباع السليمة كالفجور والفحش وسوء الخلق
كبذاءة اللسان ونحوه مما يكدر المعاشرة ويلازد واج
فان التطهير من طهر الشئ من باب قتل و قرب
طهارة والاسم الطهر وهو النقاء من الدنس والنجس
وهو طاهر العرض اي بريئ من العيب ومنه قيل
للحالة المناقضة للحيض طهر والجمع اطهار مثل قفل
واقفال واسراة طاهرة من الادناس وطاهر من
الحيض بغير هاء و قد طهرت من الحيض من باب
قتل و في لغة قليلة من باب قرب وتطهرت
اغتسلت وتكون الطهارة بمعنى التطهر ذكره في
المصباح يستعمل بالبنا للمفعول اي لغة وشرعا
في الاجسام كالطهارة من النجاسة والاخلاق السيئة
جمع خلق بضمتين كالعجب والتكبر بغير الحق والمكر
والخديعة والافعال الرديئة كالفجور والفحش وهذا
جواب عما يقال ان التطهير حقيقة في التطهير عن
النجاسات وما يشبهها من المستقذرات الحسية وتعميمها
كما سبق جمع بين الحقيقة والمجاز و تقرير الجواب
انا لا نسلم انه حقيقة فيما ذكر خاصة فان شيوع
الاستعمال في عرف العامة والخاصة في القسمين
يدل على انه حقيقة في القدر المشترك بينهما قال
الراغب التطهير يقال في الاجسام والاخلاق والافعال
جميعا قال تعالى وثيابك فطهر اي نفسك نقها عن
الاوساخ وذلك مخاطبة للكافة وان كان لفظه
للنبي صلى الله عليه وسلم وقال تعالى انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
ومعلوم انه لم يرد تطهيرا عن نجاسة في ثوب

التي عليها الموصوف وفي تعارف اهل المنطق لكيفية
سريعة الزوال نحو حرارة وبرودة ورطوبة
عارضة كالحيض فانه نجس قال الخفاجي ولما كان
القذر قد يختص بالنجس عطف عليه قوله ونجس
عطفا تفسيريا ليتضح المراد منه وقوله مما منعلق
بقوله مطهرة في النظم وقوله كالحيض بيان لعمومه
لكل ما يدرن به والدرن بالتحريك درن الثوب
درنا مثل وسخ وسخا فهو وسخ ودرن ودرنا ومعنى درن
ذكره في المصباح وقال الخفاجي الدرن والدنس
بمعنى الوسخ انتهى وذكر بعض الفقها ان الدرن
هو الوسخ المتولد من البدن والوسخ اعم من ذلك
وقال في القاموس الدرن محركة الوسخ او للطخه
دون الثوب درن كفرح ودرن ودرنته فهو
درن ومدران للمذكر والانثى وكامير ودنس اي
اي وسخ الطبع بالسكون الجبلة التي خلق الانسان
عليها والطبع بالفتح الدنس مصدر وشئ طبع كدنس
ورنا ومعنى والطبيعة الخلق ومزاج الانسان
المركب من الاخلاط ودنس الطبيعة بمعنى فساد
الجبلة بسوء الخلق عطف تفسير له او هو امر مغاير
له ووقع في نسخة بدل الطبع الطبيعة وهما بمعنى
هنا لا بمعنى الدنس ذكره الخفاجي وسوء بالضم كل
ما يغم الانسان من الامور الدنيوية والاخروية
ومن الاحوال النفسية والبدنية والخارجة من
فوات مال وفقد حميم ذكره الراغب الخلق
بضمتين القوى النفسانية والسجايا المدركة
بالبصيرة ذكره الراغب فالحيض مثال للقذر
الحسي كالنفاس والمذي وغيره مما لا يكون لاهل

التطهير حقيقة في تطهير الاجسام عن النجاسة
والدرن ومجاز في تطهير الاخلاق والافعال
او حقيقة في التطهير عن النجاسة ومجاز في الباقي
ففي استعماله في الجميع جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير
الجواب انا لا نسلم انه حقيقة فيما ذكر خاصة فان
شيوع استعماله في عرف العامة والخاصة في الجميع
يدل على انه في القدر المشترك بينهما فان قيل سلمنا
انه حقيقة في القدر المشترك لكن اللفظ مطلق لاعام
والمطلق كيف يتناول جميع الاقسام قلنا المطلق
منصرف الى الكمال لاسيما في هذا المقام وكمال التطهير
لا يكون الا بتطهير الجميع وقرئ اي في الشواذ وهي
قراءة زيد بن علي ذكره سنان وقال النسفي قراءة
ابن مسعود رضي الله عنه مطهرات لانه نعت النسوة
وهن جمع ذكره النسفي وقال ابو حيان وقرئ
مطهرات على طهرن وتناوله للمفعول افهم اذ فهم
ان لهما مطهرا وليس الا الله تعالى وتطهيرهن
من الاوصاف القبيحة في الخلق والخلق وهما اي
كل واحد من افراد ما اسند الى ضمير الجمع وجمعه لغتان
من لغات العرب فصيحتان فيفرد بناء على تاويل
لفظ الجمع بالجماعة وتجمع رعاية للفظ الجمع ذكره
الشمني زاده كما سيذكره المصنف وقال السفاقسي
لا ينبغي ان تكون احداهما افصح فلا اعتراض
يقال النساء فعلت باوزاد الضمير وفعلن بضمير
الجمع وهذا في الفعل ويقال في الاسم هن فاعلة
بالافراد وهن فواعل بالجمع قال الخفاجي يعني
ان صفة جمع المونث والضمير العايد اليه مع الفعل
يجوز ان يكون مفردا مونثا ومجموعا مونثا فتقول

النسا

وبدن وانما اراد تطهير النفس الذي به المدح وقال
الخفاجي قوله فان التطهير لف ونشر علي وجه
يندفع به ما يرد علي ما قرره من انه يلزم فيه الجمع بين
الحقيقة والمجاز ولذا قال الفاضل في شرح الكشاف
معني تطهيرهن عما ذكر انها منزهة عن ذلك مبرأة
منه بحيث لا يعرض لهن الا التطهير الشرعي بمعني
ازالة النجس الحسي والحكمي كما في الغسل عن الحيض
لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز نعم في اطلاق
التطهير تشبيه الدنس والطبع بالاقذار والمحاك
وتبع فيه صاحب الكشف حيث قال ان شيوع الاستعمال
في عرف العامة والخاصة في القسمين يدل علي انه
للقدر المشترك حقيقة فلا نسلم انه حقيقة في
الطهارة عن النجاسات وما يشبهها من المستقذرات
الحسية او الحكمية كالجنابة وفي عرف اللغة وعرف
الاستعمال يتبادر الذهن منه الي الطهارة عن
النجاسة وهي تدل علي انه مجاز في النزاهة عن
قذر الاخلاق ونفس الطباع فالظاهر ان المراد
بالتطهير التنزيه والخلو وان يشمل القسمين بعموم
المجاز او بالجمع بين الحقيقة والمجاز علي رأي
المصنف بلا تكلف وقال تشيخي زاده حور الجنة
مطهرات الاجسام مما يستكره حسا كالحيض والبول
وطبعا كالدرن ومطهرات الاخلاق ليس فيهن
شيء من الاخلاق الذميمة كالحسد والبخل والكبر والهجر
ونحوها ومطهرات الافعال لا يصدر عنهن فعل
قبيح وقوله تعالي مطهرة يتناول التطهير المتعلق
بهذه الثلاثة جميعا فان التطهير علة له وهو
اشارة الي جواب سوال مقدر وهو ان يقال

حلت تماضر عزته فاحتلت ۞ فنحا واهلك باللوي فالحلة ۞
ومناخ نازلة كفيت وفارس ۞ نهلت قنا تي من مطاه وعلت ۞
والى العذاري بالدخان تقنعت ۞ واستعجلت نصب القدور فملت ۞
دارت بارزاق العفاة مغالق ۞ تبدين من قمع العشار الجلة ۞
وهي قصيدة مشهورة ذكر بعضها في الحماسة قال
المرزوقي انه عدد خصال الخير المجموعة فيه بعد
ان نبه على انه لا يقوم مقامه احد والعذاري جمع
عذراء وهي البكر واصلها عذاري بتشديد الياء فالياء
الاولى مبدلة من المدة قبل الهمزة كما تبدل في سرباله
فيقال سرابيل ثم حذفت احدى الياءين وقبلت
الكسرة فتحة تخفيفا فانقلبت الياء الفا يقول اذا
ابكار الناصبرن على دخان النار حتى صار كالقناع
لوجوههن لتاثير البرد فيها ولم تصبر على ادراك
القدور بعد تهيأتها ونصبها فرب في الملة بفتح
الميم وهي الرماد قدر ما تعلل نفسها به من اللحم ليمكن
الحاجة والضرمنها وعما جذاب الزمان واشتداد
السنة على اهلها احسنت وقال عصام والمراد انه
استعجلت العذاري نصب القدور فلم يصبرن
على طبخ اللحم في القدور فملت اللحم في الجمر حتى ياكلن
ويسكن جوعهن الى طبخ الطعام والبيت كناية عن
كمال اشتداد القحط الى ان بلغ امر العذاري الى هذا
قال الخفاجي وجواب اذا في البيت بعده وخص
العذاري بالذكر لفرط حيائهن وشدة انقباضهن
ولتصونهن عن كثير مما يتبذل فيه غيرهن وجعل
نصب القدور مفعول استعجلت على المجاز والسعة
ويجوز ان يكون المراد استعجلت غيرها بنصب القدور
الا في نصبها فحذف وتقنعت من القناع وهو ما يستتر

النسا فعلت و فعلن ونساء قانتات وقانتة
نظرا لظاهر الجمع وتاوله بالجماعة وقال في المفصل
عن ابي عثمان المازني العرب تقول للاجذاع انكسرن
لادني العدد و الجذوع انكسرت وماذاك بضربة
لازب وفي شرحه لابن يعيش انهم يؤنثون الجمع الكثير
بالتا والمقلل بالنون وفيه اقوال اقربها ماذهب
اليه الجرجاني وهو ان التانيث بمعنى الجماعة والكثرة
اذهب في معنى الجمعية في القلة والتاء حرف مختص
بالتانيث فجعلت علامة فلما كان اذهب في معنى
الجمعية والنون فيما هو اقل حظا في الجمعية لان
النون لاترد للتانيث خصوصا وانما ترد على ذوات
صفتها التانيث والذي عندي في ذلك ان بناء
القلة قد جرت عليه كثير من احكام الواحد من
ذلك جواز تصغيره على لفظه كاجيمال ومنها جواز
وصف المفرد به كبرمة اعشار ومنها عود الضمير
عليه مفردا كقوله تعالى وان لكم في الانعام لعبرة
نسقيكم مما في بطونه فلما غلب على القلة احكام
المفرد عبروا عنها في التانيث بالنون المختصة
بالجمع ليلا يتوهم فيها الافراد وقال الرضي جمع
ضمير جمع القلة وهو النون لانك لو صرحت بعدد
القلة اي من ثلاثة الى عشرة كان مميزه جمعا
نحو ثلاثة اجذاع وجعل مميز جمع الكثرة ضمير الواحدة
المسكن في نحو انكسرت لانك لو صرحت بعدد الكثرة
لما فوق العشرة كان مميزه مفردا نحو ثلاثة عشر
جذعا قال الشاعر وهو سلمى بن ربيعة الضبي الحماسي
واذا العذاري بالدخان تقنعت ۞ واستعجلت نصب القدور فملت ۞
وهو بيت من قصيدة اولها ۞

وهم مستغفرة ذكره النسفي ابلغ من طاهرة ومتطهرة
للاشعار اي الاعلام بان مطهرا بصيغة اسم الفاعل
طهرهن وليس هو اي ذلك المطهر بصيغة الفاعل المتأ
اليه بصيغة المفعول الا الله عز وجل وذلك يفيد
فخامة امر اهل الثواب كانه قيل ان الله تعالى هو
الذي ينهن لاهل الثواب ذكره شيخي زاده وقال
الخفاجي لاشعارها بان الطهارة ذاتية لا بفعل الغير
لان المطهر هو الله تعالى ولا يكون ذلك الا لخلق ٥
الطهارة العظيمة وما يفعله العظيم عظيم كما قيل
من الشعر ٥ ٥ ٥ ٥
على قدر اهل العزم تاتي العزائم ٥ وتاتي على قدر الكرام المكارم ٥
وقال ابن الكمال وبناؤه للمفعول افخم اذ فهم ان
لها مطهرا وليس الا الله تعالى فتكون طهارتهن
اعظم من كل طهارة فان قيل هذا معارض بان فيه
اشعارا بسابقة التلوث بما يستقذر والكمال
في كون الطهارة خلقية بخلافه لبنائه للفاعل
قلنا المتبادر فيه بمعونة المقام ان تكون طهارتهن
خلقية قلنا نعم كذلك الا ان الاول ارجح لكونه
ادخل في البلاغة لما فيه من تعظيم المومنين وهو
المناسب للمقام ورعاية جانب من سيق له
الكلام والزوج يقال للذكر والانثى كما قدمناه وهو
اي الزوج في الاصل في لغة العرب اسم لما له قرين
يقارنه ويماثله من جنسه كزوج الخف فيكون لاحد
المزدوجين ولهما معا ذكره الخفاجي وقال في
المصباح الزوج الشكل يكون له نظير كالاصناف والالوان
او يكون له نقيض كالرطب اليابس والذكر والانثى
والليل والنهار والحلو والمر قال ابن دريد والزوج

به الراس وملك فعل ماض من الملة بالفتح ومعناه
ظاهر و قد قرره في الكشف بما لا مزيد عليه والشاهد
في قوله نقنعت با فراد ضمير العذاري واستشهد له
دون الجمع لانه المحتاج للاثبات يجري ذلك على الظاهر
كما اشار اليه والافراد على تاويل الجماعة والمعنى
جماعة ازواج مطهرة لان الاكثر خصوصا في جمع العاقلات
القلة والكثرة فعلن ونحوه وجماعة لفظ مفرد وان
كان معناه الجمع ذكره الخفاجي فالجمع فيما اذا قيل
النسا فعلن على حسب اللفظ اي جريا على اعتبار
لفظ النساء فانه جمع امراة من غير لفظه فاعتبر
اللفظ فجمع ضمير النسوة وهو النون والافراد كما في
الاية ازواج مطهرة بافراد مطهرة مع انه صفة لجمع
مونث على تاويل الجماعة اي جماعة زوجات مطهرة
فمطهرة صفة لجماعة باعتبار معنى الازواج فانهن
جماعة و قرئ ايضا وهي قراة عبيد بن عمير كما
ذكره السفاقسي وسنا مطهرة بتشديد الطاء وكسر
الهاء على صيغة اسم الفاعل من باب التفعل تقول
اظهر يظهر بتشديد الطا والهاء في الجميع بمعنى مطهرة
اصله تتطهر يتطهر تتطهرا فادغمت التا في الطاء
في الجميع وجي بهمزة الوصل في الماضي والمصدر لتعذر
الابتدا بالساكن ذكره شيخي زاده وقال السفاقسي
واصله متطهرة فادغم ومن كلام بعضهم ما احوجني
الى بيت الله فاطهر به اي فاتطهر به ومطهرة بتشديد
الهاء مفتوحة على صيغة اسم المفعول وهي قراة
العامة وهو الذي في مصحف الامام لان المسموع من
العرب في نعت جمع التكسير الالف والتا و نعت
الجمع الكثير الها وحرها يقال احمر مستنفرات

له من بعد حتى تنكح زوجا غيره يقال ايضا للانثى
قال تعالى اسكن انت وزوجك الجنة فان قيل
يعني انه يكفي في صحة الاطلاق الاشتراك في بعض
الصفات ولو في الصورة فانها من الصفات
ايضا ذكره الخفاجي فايدة المطعوم من طعمته اطعمه
من باب تعب طعما بفتح الطا ويقع على كل ما يساغ
حتى الماء وذوق الشيء وفي التنزيل ومن لم يطعمه
فانه مني وقال عليه السلام في زمزم انها طعام
طعم بالضم اي يشبع منه الانسان والطعم
بالضم الطعام ذكره في المصباح هو التغذي من
الغذاء مثل كتاب ما يغتذي به من الطعام
والشراب فيقال غذا الطعام الصبي يغذوه
من باب علا انجع فيه وكفاه وغذوته باللبن
اغذوه ايضا فاغتذى به وغذيته بالتثقيل
مبالغة ذكره في المصباح ودفع ضرر الجوع بالضم
قال في المصباح جاع الرجل جوعا وجوعة بالفتح
والاسم الجوع بالضم وفايدة المنكوح اي الموطوء
من النساء نكح الرجل والمراة ايضا ينكح من باب
ضرب نكاحا قال ابن فارس وغيره يطلق على
الوطي وعلى العقد وقال ابن القوطية ايضا نكحتها
اذا وطيتها او تزوجتها ويقال للمراة حللت
فانكحي بهمزة وصل اي فتزوجي وامراة ناكح اي
ذات زوج واستنكح بمعنى نكح ويتعدي بالهمزة
الى اخر فيقال انكحت الرجل المراة يقال ماخوذ
من نكحه الدواء اذا خامره وغلبه او من تناكحت
الاشجار اذا انضم بعضها الى بعض او من نكح المطر
الارض اذا اختلط بثراها وعلى هذا فيكون النكاح

مجازا

كل اثنين ضد الفرد وتبعه الجوهري فقال ويقال
للاثنين المتزاوجين زوجان وزوج ايضا تقول
عندي زوج نعال تريد اثنين وزوجان تريد
اربعة وقال ابن قتيبة الزوج يكون واحدا ويكون
اثنين وقوله تعالى من كل زوجين اثنين هو ههنا
واحد وقال ابو عبيدة وابن فارس كذلك وقال
الازهري وانكر النحويون ان يكون الزوج اثنين
والزوج عندهم الفرد وهذا هو الصواب وقال
ابن الانباري والعامة تخطي فتظن ان الزوج
اثنان وليس ذلك من مذهب العرب اذ كانوا
لا يتكلمون بالزوج موحدا في مثل قولهم زوج
حمام وانما يقولون زوجان من حمام وزوجان
من خفاف ولا يقولون للواحد من الطير زوج بل
للذكر فرد وللانثى فرده وقال السجستاني ايضا
لا يقال للاثنين زوج لا من الطير ولا من غيره
فان ذلك من كلام الجهال ولكن كل اثنين زوجان
واستدل بعضهم لهذا بقوله تعالى خلق الزوجين
الذكر والانثى واما تسميتهم الواحد بالزوج فشرطه
بان يكون معه اخر من جنسه وقال شمر زاده الزوج
الذكر والانثى من اي حيوان كان من اجناس
الحيوانات قال تعالى فاسلك فيها من كل زوجين
وقال تعالى ثمانية ازواج من الانواع الاربعة
الابل والبقر والضان والمعز يعني انه تعالى
قال في مقام الوعد بان لهم في الجنات زوجات
من نساء الدنيا وحور الجنة جميعا ولهم فيها ازواج
مطهرة وهو جمع زوج ولم يقل زوجات تنبيها على
ان الزوج كما يقال للذكر قال تعالى لا تحل

جمع منكوح من نساء الدنيا والحور العين وسائر
اي باقي احوالها من ملبوس ومركوب ومشموم
ومشروب وساكن انما تشارك نظايرها جمع
نظير اي امثالها الدنيوية اي المنسوبة الى الدنيا
في بعض الصفات من الصور والالوان والاعتبارات
بقليل من المطعوم وتسمى اي تلك الاشياء التي
في الدنيا باسمائها اي باسماء ما في الدنيا على سبيل
الاستعارة المبنية على ضرب من التشبيه والتمثيل
فان اصل المثول الانتصاب والممثل الصورة
على مثال غيره يقال مثل الشيء اي انتصب وتصور
ومنه قوله صلى الله عليه وسلم من احب ان يمثل
له الرجال قياما فليتبوء مقعده من النار والتمثال
الشيء المصور وتمثل كذا تصور قال تعالى فتمثل لها
بشرا سويا قاله الراغب وقال ابن حميد هذا مبني
على ان فقدان لازم من لوازم الشيء يستلزم رفع
حقيقة ذلك الشيء اقول فيه نظر لانه لا يلزم
من الاستغناء عن خاصية الشيء الاستغناء عن ذلك
الشيء حتى يكون وجوده عدما لجواز ان يكون
محتاجا اليه بخاصية اخرى كونه لذيذا للنفوس
ومنشطا بها وتكون النعم الاخروية من هذا القبيل
ولا تشاركها اي تشارك نظايرها الدنيوية
في تمام حقيقتها الجامعة لجميع لوازمها وفوائدها
حتى تستلزم جميع ما يلزمها وتفيد عين فايدتها
المترتبة عليها قال ابن حميد فقوله ولا
تشاركها في تمام حقيقتها الى آخره في حيز المنع
على ان القول بان تسمية نعم الجنة باسماء نعم
الدنيا على سبيل المجاز والاستعارة مما لم يقل

مجازا في العقد والوطي جميعا لانه ماخوذ من
غيره فلا يستقيم القول بانه حقيقة لا فيهما
ولا في احدهما و يويده انه لا يفهم العقد الا بقرينة
نحو نكح في بني فلان ولا يفهم الوطي الا بقرينة
نحو نكح زوجته وذلك من علامات المجاز وان
قيل غيره ماخوذ من شئ فيترجح التواطئ او
الاشتراك واستعماله لغة في العقد اغلب
ذكره في المصباح واصطلاح الشرع انه حقيقة في
الوطي مجاز في العقد ذكره في التنوير التوالد
من الولادة وهي وضع الوالدة ولدها والولاد
بغيرها يستعمل في الحمل يقال شاة والداي
ذات حمل بينة الولاد ويستعمل بمعنى الوضع
وكسرها اشهر من فتحهما وكل ما له اذن من
الحيوان فهو الذي يلد ذكره في المصباح وقال
في البيض وانه للطاير بمنزلة الولد للدواب
ويحكي عن الجاحظ انه صنف كتابا فيما يبيض
ويلد من الحيوانات فاوسع في ذلك فقال له عزني
بجمع ذلك كله كلمتان كل اذوث ولود وكل صموخ
بيوض والصموخ ذات الصماخ وهو خرق الاذن
الذي يفضي الى الراس وهو السمع وحفظ النوع
من الانسان والحيوان وهو مترتب على التوالد
ولهي اي هذه الاشياء مستغني عنها في الجنة اذ لا
توالد فيها فلا نوع يحفظ به قال شيخي زاده والذي
لا يترتب عليه فوايده وما هو المقصود منه يكون
عبثا بد لا يصح اطلاق اسم ذلك الشي عليه قلت
في الجواب عن ذلك مطاعم جمع مطعم كمشارب
جمع مشرب والمراد الماكولات في الجنة النعيم ومناكح

سيد البشر صلى الله عليه وسلم يقول فيها ما لا عين
رأت ولا اذن سمعت ثم انه اذا اشبه شيئا شيئا
بحسب الصورة والمنافع فالامر بينه وبينه تفاوتا
عظيما في اللذة والحسن والبقاء وغير ذلك فمن
من لم يره قبله ولم يعرف له اسما فاطلق عليه اسم
ما يشابهه قبل ان يعرف التفاوت حق معرفته
هل يقال ان ذلك الاطلاق حقيقة نظرا للصورة
وظاهر الحال ام لا نظرا للواقع فالظاهر انه حقيقة
عند من لم يعرفه وعند من عرفه مجاز استعارة
او مشاكلة الا ترى ان من راى بعض انواع
القراصيا الرومية ممن لم يعرفها فيما بقيا
لانها مثله صورة فتلك التسمية عنده وعند من
سمعه من اهل جلدته حقيقة وعند غيره مجاز
ونظيره جبريل عليه السلام اذا اتى النبي
صلى الله عليه وسلم في صورة رجل فاطلق عليه
انسان من راه ولم يدر انه ملك فهو حقيقة
واذا قال النبي صلى الله عليه وسلم فهو مجاز
عنده والقول بانه لا يعرفه اهل العربية لا
وجه له وليس هذا مما قاله بعض الصوفية فان
سم في دسم ومن لم يذق لم يعرف وقال سنان
هذا اشارة الى الفرق بين مطاعم الجنة ومناكحها
وبين ما في الدنيا منهما في الحقيقة وما يترتب عليها
من الاحكام فجاز ان يترتب عليها في الجنة
خلاف ما يترتب عليها في الدنيا فلا يلزم من
انتفاء ما يترتب عليها في الجنة انتفاء الفائدة
مطلقا وقال النفي في قوله تعالى انا وجدناها
مطهرة انه جعلت في صفة الحور العين لكنه

به احد من علما العربية واهل اللغة انتهى قلت
هذا ممنوع لانه قال على سبيل المجاز والاستعارة
ولم يقل مجازا ولا استعارة واعتقد بقوله والتمثيل
وهو يعلم ان المجاز والاستعارة من اوصاف
الالفاظ والكلمات واطلاق الاسماء على ذلك
كاطلاق اسم الفاكهة على ما يصنع من الشمع
او الزجاج لانه يشبه الفاكهة وليس بفاكهة
لانه شمع او زجاج ونحو ذلك فاطلاق اسم الفاكهة
على ذلك استعمال اللفظ في غير ما هو له لادلة
قرينة وهي الصورة او استعارة ان بنيته
على التشابه في الصورة واللون وهو ضرب من
التمثيل كما ذكروا في الاستعارة التمثيلية كقولهم
في المتردد في امر فلان يقدم رجلا ويؤخر اخرى
تشبيها له بمن يقصد ذلك وعلما العربية واهل
اللغة لم يمنعوا في اطلاق الكلام من استعمال
لفظ في غير ما وضع له مجازا بقرينة او استعارة
بتشبيه وتمثيل ولا يلزم من تقرير قواعدهم
في ذلك ان ينصوا على خصوص كل مثال ولهذا
حصروا قرائن المجاز واقسام الاستعارات
فيجوز ان يكون جميع ما في الجنة مسمى باسماء ما في
الدنيا بطريق المجاز او الاستعارة قال الخفاجي
وقد وقع ما يشبه هذا لبعضهم وهو الامام السمناني
صاحب جامع الفصولين في فقه الحنفية في كتابه
الواردات حيث قال اعلم ان امور الاخرة ليست
كما يزعم الجهال فانكر عليه غاية النكير حتى جرهم
ذلك الى التكفير قلت كون امور الاخرة ليست
كامور الدنيا من جميع الوجوه مما لا شبهة فيه كما اشار

او غائط او حيض او نفاس او مخاط او بلغم وقيل
مطهرات لما فعالة فلا يصاحبن ولا يجادلن ولا
يعترضن ولا يغلطن القول ولا يسئلن الفعل ولا
ينشزن وقيل مطهرات الاخلاق فلا يحسدن ولا يحقدن
ولا يبغضن ولا يغرن وقيل مطهرات عن استلابة
القلوب بهن فلا يمكن لغيرانهن واجمعن ولا يقع
في قلوب الرجال ما تفرطا يهم عنهن وهم
مبتدا فيها اي في الجنات المذكورات متعلق بقوله
خالدون قدم ليوافق رؤس الآي وخالدون
خبر المبتدا واجازوا ان يكون فيها خبرا اول وخالدون
خبر ثان وليس ببعيد ذكره السمين قلت وربما
يقال في تقديم المجرور على متعلقه لافادة
القصر او للاهتمام بها وقال السفاقسي هذه
جملة معطوفة على قوله تعالى ولهم فيها
ازواج مطهرة ويحتمل ان تكون حالا من الهاء
والميم في لهم والعامل فيها معنى الاستقرار
وقال السمين وهذه الجملة والتي قبلها عطف
على الجملة قبلهما وقال ابو البقاء وهاتان الجملتان
مستانفتان دائمون اصل الدوام السكون
يقال دام الماء اذا سكن ومنه ان يبول الانسان
في الماء الدائم وادمت القدر ودومتها سكنت
غليانها بالماء ومنه دام الشيء اذا امتد الزمان
عليه قال تعالى وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم
ذكره الراغب وقال خر وما فسر الخلود بالدوام
كان مظنة ان يتوهم انه بمعناه الحقيقي كما اختاره
بعضهم فحقق او لا معناه الحقيقي حيث قال
والخلد والخلود بمعنى واحد قال في المصباح خلد

بالمكان

اوصاف نساء الدنيا دلت على انهن خلقن كذلك
في العقبى وان كن غير ذلك في الدنيا وان جعلت
في صفة الحور العين فمعناه انهن خلقن كذلك
وابدا يبقين كذلك وقال ابو حيان والمراد
بالازواج القرناء من النساء اللاتي تختص بالرجل
لا يشاركه فيها غيره وفي الحديث الصحيح ما يدل
على كثرة الازواج للرجل الواحد وقال السفاقسي
في تفسيره عن عبد الله انهن ازواج من الحور
وعن النخعي مطهرة من الاحداث ومساوي
الاخلاق لا طمحات ولا مزاحات ولا يغرن وقال
يمان بن رباب مطهرة من الولد ومن الهاشم
والاذى وقال الحسن هي عجاين كم الرمص الغمص
يصرن شوابّ لانه قال مطهرة ولم يقل طاهرة
ويقال رمصت العين بالصاد المهملة رمصا
من باب تعب اذا جمد الوسخ في موقها فالرجل
ارمص والانثى رمصا ذكره في المصباح وقال
في القاموس والغمص بالغين المعجمة والصاد
المهملة ما سال من الرمص وهو اغمص وغمصت
العين بالكسر وقال النسفي قيل مطهرات
الابدان في الخلقة فهن من المني والكافور والعنبر
والزعفران لان التراب والمني والعلقة وقيل
مطهرات الابدان في الحال فليس تحت الجلود
دم ولا قيح ولا في البطون البشرية وقيل مطهرات
الابدان من الامراض والاعراض من البول والغائط
والصداع وسائر الاوجاع وقيل مطهرات الابدان
عن الولادة وهو قول يمان بن رباب وقيل
مطهرات الابدان عما يخرج منها من بول او مني

الخلد افاين مت فهم الخالدون فانه نفي لخلود البشر
مع طول عمر بعضهم فثبت ان المنفي هو الثبات
الدايم ذكره شيخي زاده وقال ابن حميد فان المعتزلة
يستدلون على خلود اهل الكباير في النار بقوله
تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا
فيها وقال الخفاجي في قول الزمخشري الخلد الثبات
الدايم والبقاء اللازم الذي لاينقطع قال تعالى
وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد الى آخره هو معارض
لقوله في الاساس خلد بالمكان واخلد اطال به
الاقامة وما بالدار الا صم خوالد وهي الاثافي وخلد
في السجن وخلد في النعيم بقي فيه ابدا خلود او خلدا
وخلده واخلده ومن المجاز فلان مخلد الذي ابطا
عنه الشيب والذي لايسقط له سن لاخلاده على
حالته الاولى وبقايه عليها ولذا قيل انه مما يقضي
من العجب وفي بعض شروح الكشاف ان ما في
الاساس دليل لاهل السنة قلت لاخلاف في استعماله
لمطلق الثبات دام او لم يدم و للدوام والبقا
الطويل المنقطع وانما الخلاف في ايهما الحقيقة الذي
يحمل عليه عند الاطلاق و يفسر به لانه الاصل
الراجح الذي المعدول عنه بغير داع في قوة الخطا
عند اهل اللسان فما في الكشاف يدل على انه
حقيقة في طول مدة الاقامة مطلقا وان صدق
على الدوام وغيره المتبادر منه اكمل فرديه وهو
الدوام وقد نقل عنه انه من الاسما الغالبة فيه
وهو معنى شرعي فيحمل عليه عند الاطلاق واذا
استدل بالاية فلا يعارضه ما في الاساس كما لايخفى
وهو في غير الاقامة مجاز وان كان فيه معنى

الثبات

بالمكان خلودا من باب قعد اقام و اخلد بالف
مثله وقال في القاموس الخلد بالضم البقاء
والدوام كالخلود في الاصل اي اصل اللغة العربية
الثبات يقال ثبت الامر يثبت ثبوتا دام
واستقر فهو ثابت و ثبت الامر صح ويعدى
بالهمزة والتضعيف فيقال اثبته و ثبته والاسم
الثبات كذا في المصباح المديد اي الممدود والطويل
كذا في القاموس دام ذلك الثبات اولم يدم
يعني ان المراد بالخلد ههنا في هذه الاية الثبات
الدايم لا لكون الخلود موضوعا بازائه خاصة
بل هو موضوع للقدر المشترك بين الثبات المديد
الدايم وبين ما لا يدوم منه فيجوز استعماله
في كل واحد من الدايم وغير الدايم من غير اشتراك
ولا مجاز باعتبار كونه فردا من الثبات المديد
واستعمال الكلي في كل واحد من افراده لا باعتبار
خصوصه بل لكونه فردا من افراد ذلك الكلي حقيقة
كاستعمال الجسم في الانسان باعتبار كونه من افراد
الجسم فانه حقيقة فاذا استعمل فيه باعتبار
كونه انسانا يكون مجازا مستفرعا على القرينة
واستعمال الخلود في الاية في الثبات الدايم
بخصوصه من هذا القبيل فانه مبني على القرينة
الدالة على ارادة الخاص بخصوصه من الايات
والاحاديث والخلد عند المعتزلة هو الثبات الدايم
و البقاء المؤبد اللازم وبذلك فسره صاحب الكشاف
على وفق مذهبه وعند اهل السنة هو الثبات
الطويل سواء دام او لم يدم واستدل الزمخشري
على مذهبه بقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك

وهل ينعم الا سعد مخلد قليل الهموم ما يبيت باوجال
وقال اصحابنا الخلد هو الثبات الطويل سواء دام
او لم يدم واختلفوا فيه بالاية والعرف اما الاية
فقوله تعالى خالدين فيها ابدا ولو كان الثابت
داخلا في مفهوم الخلد لكان ذلك تكرارا واما
العرف فيقال حبس فلان حبسا مخلدا ولانه
يكتب في صكوك الاوقاف وقف فلان وقفا مخلدا
ولذلك اي لكون معنى الخلود في الاصل الثبات
المديد دام او لم يدم قيل اي قال العرب
للاثافي جمع اثفية بالضم وتكسر الحجر يوضع عليه
القدر وجمعه اثافي ويخفف ذكره في القاموس
وقال الخفاجي الاثافي بتخفيف الياء وتشديدها
الاحجار التي توضع عليها القدر وقال سمي زاده
الاحجار الثلاثة التي توضع عليها القدر لطبخ
الطعام خوالد جمع خالد اي طويل المكث قال
الخفاجي سميت بذلك لانها تبقى في الديار بعد
ارتحال اهلها وقال خرو بقائها بعد انهدام
المنازل في الجملة وقال سمي زاده استدل المصنف
بذلك على عموم الخلد وتناوله لما لم يدم ايضا
وقيل للجزء اي العضو من اعضاء الانسان
الذي يبقى من الانسان على حاله ما دام الانسان
حيا خلد بفتحتين بزنة حسن مبتدا مؤخر وهو
القلب الذي يبقى الانسان حيا ما دام لانه اشرف
الاعضاء الرئيسة وقوله الذي يبقى الخ اخره وان
صدق على غيره لا يلزم اطلاقه عليه لان القياس
لا يجري في اللغة ذكره الخفاجي وقال سمي زاده
ذلك الجزء هو قلب الانسان فان الانسان

لا

الثبات وقال ابو حيان وظاهر اللغة ان
الخلود هو البقاء الدايم الذي لا ينقطع قال زهير
فلو كان حمد يخلد الناس لم تمت ولكن حمد الناس ليس بمخلد
وقال ابن الجوزي في زاد المسير والخلود البقاء
الدايم الذي لا انقطاع له وقال ابن الكمال الخلد
البقاء الدايم الذي لا ينقطع قال الله تعالى
وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم
الخالدون وتقييده بالتابيد في قوله تعالى
خالدين فيها ابدا لقطع النحوي فان استعماله
في الثبات المديد وان لم يدم شايع متعارف
انتهى قلت هذا كله هنا محمول على معنى الخلود
في هذه الاية لموافقة لمذهب المعتزلة كما لا يخفى
وقال ابن عطية الخلود الدوام في الحياة والملك
ونحوه وخلد بالمكان اذا استمرت اقامته فيه وقد
يستعمل الخلود مجازا فيما يطول واما هذا الذي
في هذه الاية فهو ابدي حقيقة وقال النسفي
الخلود البقاء لغة والاخلاد الاقامة والركون
ايضا وحقيقة الخلود الدوام من وقت مبتداء
ولهذا لا يجوز ان يقال لله تعالى انه خالد لانه
قديم ازلي لا ابتداء له وقال الفخر الرازي قالت
المعتزلة الخلد هو الثبات اللازم والبقاء الدايم
الذي لا ينقطع واحتجوا عليه بالاية والشعر اما
الاية فقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد
افأن مت فهم الخالدون نفي الخلد عن البشر مع
انه تعالى اعطى بعضهم العمر الطويل والمنفي
غير المثبت فالخلد هو البقاء الدايم واما الشعر
فقول امرء القيس

غفلة السامع عنه او ظن ان السامع ظن به الغلط
فيه نكر برا لفظيا نحو ضرب زيد زيد وضرب ضرب
زيد ولا ينجع ههنا التكرير المعنوي لانك لو قلت
ضرب زيد نفسه فربما ظن بك انك اردت ضرب
عمرو فقلت نفسه بناء على ان المذكور عمرو
الى اخر ما بسطه من الكلام في هذا المقام و ذكر
الغرض الثالث وهو ان يدفع المتكلم عن نفسه
ظن السامع به كذا الى اخره قلت ولو كان
قوله ابدا ههنا تاكيدا لقوله خالدين لا تقييدا له
لكان اما تاكيدا لفظيا وليس كقولك زيد زيد
ولا ضرب ضرب واما ان يكون تاكيدا معنويا لدفع
المتكلم ضرر غفلة السامع او لدفع المتكلم عن نفسه
ظن السامع به كذا والسامع المخاطب بهذا الكلام
عربي فصيح ذو فهم رجيح لا غفلة له في نزول
هذا الخطاب على قلبه المتحقق بما هو الصواب
ولا ظن منه بان المتكلم الحق اراد المجوز في
كلامه وليس مراده حقيقة المعنى في وعده الحق
الذي هو من جملة احكامه ولا يتصور في حقه
ظن الغلط به تبارك وتعالى عن ذلك علوا كبيرا
فتعين ان يكون تقييدا للخلود المطلق الشامل
لما يدوم ومالا يدوم حيث انتفت اغراض
التاكيد الثلاثة لعدم امكانها في مثل هذا الكلام
وايضا فان حمل الكلام على التاسيس واجب ما
امكن ولا يحمل على التاكيد من غير ضرورة كما صرح
به سيبويه وزاده واستعمال ابدا في الخلود حيث لا دوام
في المشهور من الكلام كقولهم وقف مخلد اي
دايم ما دامت ذرية الواقف او الموقوف

عليهم

لا ينفك سند ما دام حيا ولا يلزم منه ان يسمى
الراس ايضا خلدا لان وجه التسمية مصحح لها لا
موجب فلا يلزم فيه الاطراد ولو كان وضعه
اى الخلود في اصل اللغة للدوام من غير انقطاع
لكان التقييد بالتابيد في قوله تعالى خالدين
فيها ابدا لغوا لا معنى له اذ لا وجه للتاكيد لا لفظا
ولا معنى قال عصام فان قلت لا يتعين كونه
لغوا لجواز ان يكون للتاكيد قلت مع كونه
للتاكيد يكون التقييد لغوا اذ التقييد مدلوله
تحصيل القيد فاذا لم يحصل فقد لغا التقييد وان
لم يلغ ذكر لابد وافاد التاكيد وقال الرضي
في معنى التاكيد ان مفهومه ومؤداه ثابت في
المتبوع فيكون لفظ المتبوع يدل عليه صريحا
كما كان معنى نفسه ثابتا في زيد في قولك جاءني
زيد نفسه اذ يفهم من زيد نفس زيد وكذا كان
معنى الاحاطة الذي في كلهم مفهوما من القوم
في جاءني القوم كلهم اذ لا بد ان يكون القوم
اشارة الى جماعة معينة فيكون حقيقة في مجموعهم
ثم ان التاكيد يقرر ذلك الامر والمعنى الذي
يجعله مستقرا متحققا بحيث لا يظن به غيره فرب
لفظ دال وضعا على معنى حقيقة فيه فيظن
المتكلم بالسامع انه لم يحمله على مدلوله اما لغفلته
او لظنه بالمتكلم الغلط او لظنه به التجوز فالغرض
الذي وضع له التاكيد احد ثلاثة اشياء احدها
ان يدفع المتكلم ضرر غفلة السامع وثانيها ان
يدفع ظنه بالمتكلم الغلط فاذا قصد المتكلم احد
هذين الامرين فلا بد ان يكرر اللفظ الذي ظن

هذا في اكثر النسخ وسقط من بعضها وهو مثال
لما نحن فيه وورد لما في الكشاف وغيره من التمسك لا
به على ارادة الدوام لتعينه للنفي لانه لم يرد ان
بخصوصه معناه الحقيقي بل على انه عام اريد
به خاص بقرينة ذكره الخفاجي وقال شيخي
زاده وهذا الكلام اشارة الى جواب معارضة
اوردها المعتزلة وهي ان يقال لو لم يكن وضعه
للدوام كان استعماله حيث يكون فيه دوام
يوجب اشتراكا او مجازا والاصل ينفيهما وحاصل
الجواب مع الملازمة بان يقال لانسلم انه لو لم
يكن وضعه للدوام كان استعماله في الدوام موجبا
للاشتراك او المجاز وانما يلزم ذلك لو كان استعمال
فيه باعتبار خصوصه وليس كذلك بل كان
استعماله فيه باعتبار وضعه للاعم وكونه فردا من
افراد الاعم كاستعمال الجسم في الانسان باعتبار
كونه جسما فانه حقيقة ولو استعمل فيه باعتبار
كونه انسانا كان مجازا محتاجا الى القرينة
لكن المراد به اي بالخلود الدوام وعدم الانقطاع
ههنا في قوله تعالى وهم فيها خالدون مع كونه
موضوعا للاعم منه عند الجمهور من اهل السنة قال
شيخي زاده يعني ان المراد بالخلود فيه هو الدوام
عند جمهور المسلمين اما عند المعتزلة فظاهر واما
عندنا فباعتبار القرينة الدالة على ان المراد
هو الدوام وذلك قوله لما يشهد له من الايات
القرانية والسنن جمع سنة النبوية الدالة
على ان اهل الجنة دائمون فيها ابدا خلافا للجهمية
فانهم ذهبوا الى ان الجنة والنار يفنيان بعد

عليهم فاذا انقطعوا او ضرب الوقف او نوقل
به ونحو ذلك زال تخليده يوجب ان في لفظ
الخلود اشتراكا بين معنيين الدوام وطول
المدة او مجازا في احدهما قال شيخي زاده ان
وضع الخلود لو كان للدوام لكان استعماله
حيث لا دوام يوجب اشتراكا ان تعدد الوضع
او مجازا ان لم يتعدد والاصل ينفيهما اي الاشتراك
والمجاز فلا يعدل عن الاصل الا بصارف وقال
الخفاجي اي القاعدة المقررة تدل على هذا
النفي لان المجاز والاشتراك لا يرتكبان الا بدليل
لاحتياجهما للقرينة وقال خسرو والاصل نفيهما
والاصارف عن الاصل بخلاف ما لو وضع لفظ الخلود
للاعم منه اي من معنى التابيد وعدم الانقطاع
فاستعمل فيه اي في معنى التابيد بذلك الاعتبار
اي باعتبار وضعه للاعم وكون التابيد من افراده
فانه لا يوجب اشتراكه او كونه مجازا لان استعمال
اللفظ الموضوع للمعنى الاعم في افراده باعتبار
ذلك المعنى الاعم حقيقة واما اذا استعمل في فرد
من افراده باعتبار خصوصه كاستعمال لفظ الحيوان
في زيد باعتبار هويته وشخصه فانه حينئذ يكون
مجازا لا حقيقة لكونه مستعملا في غير ما وضع له
فيحتاج الى القرينة ذكره شيخي زاده كاطلاق الجسم
الذي هو الجنس على الانسان الذي هو نوع من
انواعه فانه اذا كان هذا الاطلاق باعتبار
انه جسم يكون حقيقة وباعتبار خصوص
الانسان يكون مجازا وهذا نظير لما نحن فيه
مثل قوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد

وعضده العقل لانها دار سلام وقدس لا خوف
ولا حزن لاهلها والمرء لا يهنأ بعيش يخاف
زواله كما قيل والبؤس خير من نعيم زائل
والكفر جريمة خاصة فجزاوه عقوبة خالصة لا
يشوبها نقص ومعنى الاول والاخر ليس كما في
الشاهد لانه صفة كمال ومعناه لا ابتدا لوجوده
ولا انتهاء له في ذاته من غير استناد لغيره
فهو واجب الوجود مستحيل العدم وبقاء الخلق
ليس كذلك فلا يشبهه شيء من خلقه وعلمه تعالى
لا يتناهى فيتعلق بما لا يتناهى وقال النسفي
وهم في الجنات خالدون دائمون مقيمون
لا يموتون ولا يخرجون والبقاء الابدي في الجنة
لاهلها وفي النار لاهلها قول جميع اهل الاسلام
وقال جهم ان الجنة والنار يفنيان لان البقاء
الابدي لله وحده ودليلنا قوله تعالى وهم
فيها خالدون وقوله تعالى خالدين فيها وقوله
لا يذوقون فيها الموت وقوله تعالى وما هم منها
بمخرجين وقوله وان الاخرة لهي الحيوان وقوله
لا مقطوعة ولا ممنوعة ولان اهل الجنة لو
علموا بالزوال لكانوا في اشد عقوبة واهل النار
لو علموا بالفنا لكانوا في اتم راحة فتصير الثواب
عقابا والعقاب ثوابا وجواب قولهم ان الله
باق لذاته وبقاء الجنة والنار واهلهما بالقاء
الله تعالى فلا مشابهة فان قيل هذه معارضة
دالة على استبعاد ان يكون المراد بالخلد هنا
الدوام ذكره شيخي زاده وقال الخفاجي لما قرر
ان الخلود بمعنى الدوام هنا كما قررناه لكن اورد

شبهة

تمتع اهل الجنة بقدر اعمالهم وعذاب اهل النار
بقدر سيئاتهم استدلالا بقوله تعالى هو الاول
والاخر فكما ان وصفه او ليته يستدعي سبقه
تعالى على الجمع اجمع فكذا وصف الاخرية يستدعي
التاخير عن جميع المخلوقات ولن يتحقق ذلك الا
بعد فناء الكل فوجب القول به ضرورة لتحقيق
وصف الله تعالى بهما وما ذهبوا اليه باطل
مخالف للكتاب والسنة والاجماع ولو سلم ان الاخر
مفسر بالباقي بعد فناء سائر الموجودات فاللازم
فناؤها ولو ساعة لا فناؤها على الاستمرار بحيث
لا تعاد ابدا مع انه يحتمل ان يكون معنى قوله هو
الاول الذي تبتدئ منه الاسباب وتنتهي اليه
المسببات او الاول خارجا والاخر ذهنا بناء على
ان العلم بالاثار واحوالها يودي الى العلم بوجوده
تعالى واتصافه بصفات الكمال ذكره تبعي
زاده وقال الخفاجي وهو رد على الجهمية القائلين
الى ان الجنة والنار يفنيان واهلهما بعد تمتع
اهل الجنة بقدر اعمالهم وعذاب اهل النار
بقدر سيئاتهم وفي تغيير السمرقندي الذي دعاهم
الى هذا انه تعالى وصف نفسه بانه الاول
والاخر والاولية تقتضيه على جميع المخلوقات
والاخرية تاخره ولا تكون الا بفناء ماسواه ولو
بقيت الجنة واهلها كان فيه تشبيه بين الخالق
والمخلوق وهو محال ولانه تعالى لا يخلو من ان
يعلم عدد انفاس اهل الجنة ام لا والثاني جهل
والاول لا يتحقق الا بانتهائها وهو بعد فنائهم
ولنا ان هذا النص وغيره دال على الخلود والتابيد

لابتنائه على اصل فلسفي غير مناسب للمقام
وهو ما قرره الاطباء من ان البدن متكون من
رطوبة معها حرارة تؤثر فيها بالتنضيج والتعذية
ودفع الفضلات فاذا دام التاثير كثر التحلل
فتضعف الحرارة بنقصان مادتها كضعف
نور السراج بقلة الدهن ولا تزال كذلك حتى
تفنى الرطوبة الغريزية فتنقطع الحرارة
ايضا واذا لزم هذا كل بدن لزم عدم وجوده
واستحالة بقائه وخلوده كما هو مذهب الجهمية
ذكره الخفاجي وقد نبه المصنف على ضعف ذلك
فيما يأتي فذكره له بيان لعدم ورود على
معنى الخلود الدائم هنا قال تعالى وان عليه
النشاة الاخرى والنشاة احداث الشيء وتوليته
كما قال تعالى ولقد علمتم النشاة الاولى ذكره
الراغب فنشاة الاخرة نشاة اخرى ليست
كنشاة الدنيا النشاة الاولى التي علمها الناس
قلت في جواب ذلك انه تعالى يعيدها اي
الابدان اعادة اخرى ليست مثل الاعادة الاولى
فانه على كل شيء قدير وقال الخفاجي قوله في
الجواب يعيدها بناء على انه تعالى اذا احياها
بعد الموت اعادها بعينها لا بامثالها على ما عرف
في الكلام بحيث لا تغايرها يقال تعاوروا الشيء
واعتوروه تداولوه ذكره في المصباح وقال
الخفاجي اي يعرض لها ويتعاقب عليها بان يعرض
لها التغير وتبدل الاحوال لاستحالة المذكورة
بل يعيدها في النشاة الاخرى بان يجعل اجزاءها
اي اجزاء الابدان مثلا منصوب بفعل محذوف

تقديره

شبهة ترد عليه ودفعها ونبه على انها ساقطة
لانها في غاية الضعف في اخر كلامه الا بدان
جمع بدن بالتحريك قال في المصباح البدن من
الجسد ما سوى الرأس والثوي قاله الازهري
والثوي وزان النوي الاطراف وكل ما ليس
مقتلا كالقوايم وعبر بعضهم في تعريف البدن
بعبارة اخرى فقال هو ما سوى المقاتل والمراد
هنا بالابدان جميع ما اشتمل عليه جسم الانسان
ظاهرا وباطنا مركبة من اجزاء جمع جزء بالضم
والجزء من الشيء الطايفة منه والجمع اجزاء مثل
قفل واقفال ذكره في المصباح متضادة الكيفية
اي كيفية بعضها تضاد كيفية البعض الاخر
وكيفية الشيء حاله وصفته ذكره في المصباح
ومعنى تضادها يكون بالحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة قال الخفاجي والمراد بالكيفيات
المتضادة الامزجة والكيفية معروفة والتضاد
امران وجوديان متعاقبان على موضوع
واحد بينهما خلاف او غاية الخلاف معرضة للتشد يد
اي مايلة طالبة للاستحالات جمع استحالة قال
الخفاجي الاستحالة التغير والانقلاب من شيء
الى اخر بتبدل صورته كاستحالة الخمر المؤدية
صفة للاستحالات الى الانفكاك اي تفرق الاجزاء
وانفصال بعضها من بعض والى انحلال اي انحلال
ما يربطها ويكون سببا لبقائها فكيف يعقل
بالبناء للمفعول خلودها اي تلك الابدان المذكورة
في الجنان جمع جنة خلودا دايما لا انقطاع له
وقال بعضهم لا حاجة هنا للسوال والجواب

الذي امتنع وجوده هو التكافؤ في المقدار
والكيفية معا لانه يكون حينئذ غالبا قاسرا
للمركب على التماسك والتقرر فيستدعي التفرق
والتلاشي والميل الى مركزه وقد قيل على هذا
محصل كلامه انه يلتزم وجود مركب من العناصر
على اعتدال حقيقي ولا يقنع بذلك بل يدعي كونه
محسوسا هذا وفيه انه اذا اعاد تلك الاجزاء
بحيث تكون المقادير الحاصلة من الكيفيات
الاربع في تلك الاجزاء متساوية بحسب احكام
محالها ومتفاوتة في انفسها بحسب الشدة والضعف
حتى يحصل منها كيفية عديمة الميل الى احد الطرفين
المتضادين ويكون على حكم الوسط بينهما فلا
محالة في صيرورة هذا المزاج الحاصل من تفاعل
تلك الكيفيات المتكافيات في المقدار والكيفية
مزاجا معتدلا حقيقيا ومثل هذا المزاج
وان وقع الاختلاف من العقلاء في امكان وجوده
لا خلاف لاحد في امتناع وجوده في زمن يسير
لسرعة التحلل او لسرعة تفرق الاجزاء لانه
لا يكون جزء غالب قاسرا للمركب على التماسك
والتقرر لتداعيه الى التفرق والميل الى المركز
كما في شرح المواقف وما ثبت بالبرهان امتناع
بقاء وجوده كيف يمكن اعادته وخلوده كما تشاهد
في بعض المعادن جمع معدن مثل مجلس هو في
الاصل اسم المكان الذي يستخرج منه الجواهر
لان اهله يقيمون عليه الصيف والشتاء اولان
الجوهر الذي خلقه الله فيه عدن به قال في
مختصر العين معدن كل شيء حيث يكون اصله

كذا

تقديره امثل مثلا لعدم القطع بمعرفة كيفية
ذلك لانها نشاءة اخرى بديعة متفاوتة في الكيفية
اي في الحال والصفة متساوية لا تفاوت
بينها في القوة بحيث لا يقوى شيء منها اي من
تلك الكيفية المتفاوتة على ازالته اي تغيير
وتبديل الشيء الاخر منها وقوله متفاومة بالفاء
والميم متفاعلة من القيام وفي المصباح تفاومه
اي تقوم مقامه وفي نسخة بدله متفاوتة
بالفاء والتاء المثناة الفوقية من قولهم تفاوت
الشيئان اذا اختلفا وتفاوتا في الفضل تباينا
فيه تفاوتا بضم الواو كما في المصباح ايضا والنسختان
متغايرتان معنى لان المراد ان كيفيتها متباينة
ذكره الخفاجي متعانقة من العناق متلازمة
عطف تفسير له لا ينفك اي لا ينفصل بعضها اي
تلك الاجزاء عن بعض وذلك لان كل جزء منها
تقاوم الجزء الاخر فلا يقدر ان يغلبه لمساواة
له في القوة وهذا معنى كون الاجزاء متقاومة
في الكيفية واما كونها متفاوتة بالفاء والتاء
المثناة الفوقية كما في النسخة الاخرى فهو بعيد
المعنى عما ذكرنا كما لا يخفى ولا تقارب بينهما
ويؤيده ما قال الخفاجي قبل ذلك وهذا هو
اعتدال المزاج الذي ذكره الاطباء وقالوا انه
ماخوذ من التعادل الذي هو التكافؤ لا من
العدل في القسمة اي التساوي في القوى لا في
المقدار قالوا لانه قد يوجد الشيء مغلوبا في
مقداره غالبا في قوته فيمكن وجود المزاج الحاصل
من تساوي المقدار المختلف الكيفية وقيل

المسلمين ولا صحيحة عند القايلين باسناد الحوادث
الى القادر المختار واعلم انه اي الشان لما كان
معظم اي اكثر فان معظم الشي اكثره اللذات
جمع لذة قال في المصباح لذ الشي يلذ من باب
تعب لذاذا و لذاذة بالفتح صار شهيا فهو لذ
ولذيذ واللذة بالفتح الاسم والجمع لذات الحسية
المنسوبة الى ادراك الحواس الخمس السمع والبصر
والذوق والشم واللمس احترز بالحسية عن
اللذات الروحانية التي تدرك بالعقل كالعلوم
والمعارف فانها جنة اخرى روحانية قال
تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان قال المصنف
فيما سياتي ان شاء الله تعالى اوجنة ر وحانية
وجسمانية وكذا ما جاء مثنى بعد مقصورا على
المساكن جمع مسكن بفتح الكاف وكسرها البيت
والجمع مساكن كذا في المصباح وقد ذكر في قوله
تعالى جنات تجري من تحتها الانهار وهي لذة
السمع والبصر والشم وذوق المشروب ٥
والمطاعم جمع مطعم بصيغة اسم المفعول اسم
للمطعوم فيشمل المشروب قال في المصباح ٥
طعمته اطعمه من باب تعب طعما بفتح الطاء
ويقع على كل ما يساغ حتى الماء وذوق الشي
وفي التنزيل ومن لم يطعمه فانه مني وقال
عليه السلام في زمزم انها طعام طعم بالضم
اي فيشبع منه الانسان وقال الراغب
وقيل يستعمل طعمت في الشراب كقوله تعالى
فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه
مني وقال بعضهم انما قال ومن لم يطعمه

تنبيها

كذا في المصباح وقال في القاموس المعدن كمجلس
منبت الجواهر من ذهب ونحوه لاقامة الله
فيه دايما او لانبات الله تعالى اياه فيه ومكان
كل شئ فيه اصله والمراد بالمعادن هنا ما ينبت
في المعدن كما قال شيخي زاده كالذهب والفضة
والزيبق يعني ان ذلك معتدل التركيب لا
سيما الذهب فان الارض لا تحلل اجزاءه قال
سنان كالذهب مثلا فانه اذا احميت البوتقة
وذاب فيها الذهب واشتد غليانه حصل فيه
حركة دورية بسبب تدافع الاجزاء وتجاذبها
وشدة التماسك فيما بينها بحيث لا ينفك بعضها
عن بعض يشهد بذلك من يشاهده هذا اي
اعتمد على هذا قاله شيخي زاده وهو العمدة عنده
وان قياس ذلك العالم بفتح اللام اي عالم
الاخرة واحواله من خلق الناس فيه خلقا اخر
واعادتهم كما بدأهم على ما نجده الان في الدنيا
من خلقنا فيها واحوالنا المعهودة لنا ونشاهده
في نفوسنا وفي غيرنا من نقص العقل فيمن
يظن ذلك وضعف البصيرة منه قال شيخي
زاده لما اجاب عن المعارضة المذكورة بمنع
المقدمة القائلة ان الابدان مركبة من اجزاء
معرضة للاستحالات فتوجه للمعارض ان
يستدل عليها بقياس ذلك العالم واحواله
على ما نجده ونشاهده اجاب عنه بانه قياس
الغايب على الشاهد وانه من نقصان العقل
وضعف البصيرة فان امثال هذه الكلمات
مبنية على قواعد فلسفيه غير مسلمة عند

اشارة الى لذات اخرى كالاصوات الحسنة
لم يلتفت اليها وقال ابو حيان لما كانت مجامع
اللذة في المسكن البهي والمشرب الروي والمطعم
الشهي والمنكح الوضي ذكرها تعالى فيما يبشر به
المومنين وبدا بالمسكن لانه به الاستقرار ثم بالمشرب
والمطعم لان بهما قوام الجسم ثم بالازواج لان بها
تمام اللذة والتانس وكان ملاك بكسر الميم وفتحها
ما يقوم به الشي ذكره الخفاجي وقال في الصحاح
ملاك الامر وملاكه بالفتح والكسر ما يقوم هو به
ويقال القلب ملاك الجسد ذلك المذكور من لذات
الجنة ونعيم الاخرة كله تاكيد معنوي للثبات
والدوام الى الابد من غير زوال فان كل نعمة جليلة
اي عظيمة من نعم الدنيا او الاخرة اذا قارنها خوف
المنعم عليه بها من الزوال وذهابها عنه ولو بعد
زمان طويل كانت تلك النعمة منغصة بالغين
المعجمة المشددة والصاد المهملة اي مكدرة يقال
نغص الله عليه العيش تنغيصا اي كدره ذكره
ابن فارس وقال في القاموس نغص كعلم نغصا
لم يتم مراده والبعير لم يتم شربه وانغص الله
عليه العيش ونغصه كدره فتنغصت معيشته
غير صافية وهو معنى المنغصة من شوايب جمع
شائبة من شابه شوبا من باب قال خلطه
فهو مشوب وقولهم ليس له فيه شائبة ملك
يجوز ان يكون ماخوذا من هذا ومعناه ليس له
فيه شي مختلط به وان قل كما قيل ليس فيه علقة
ولا شهية وتكون فاعلة بمعنى مفعولة مثل عيشة
راضية هكذا استعمله الفقها ولم اجد فيه نصا

نعم

تنبيها انه محظور ان يتناول الا غرفة مع طعام
كما انه محظور عليه ان يشربه الا غرفة فان الماء
قد يطعم اذا كان مع شيء يمضغ ولو قال ومن
لم يشربه لكان يقتضي ان يجوز تناوله اذا
كان في طعام فلما قال ومن لم يطعمه بين انه
لا يجوز تناوله على كل الاقدار المستثنى وهو الغرفة
باليد وقال النبي صلى الله عليه وسلم في زمزم
انه طعام طعم وشفاء سقيم فتبين منه انه يغذي
بخلاف سائر المياه انتهى قلت وقد ذكر ذلك في
قوله تعالى كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا وهي
لذة الذوق للمطعوم والمناكح جمع منكح يقال
نكح الرجل والمراة ايضا ينكح من باب ضرب نكاحا
يطلق على الوطي وعلى العقد كذا في المصباح والمراد
هنا الوطي وهو مذكور في قوله تعالى ولهم
فيها ازواج مطهرة وهي لذة الملموس فهذه هي
اللذات الحسية التي تدرك بالحواس الخمس كما
ذكرنا على حسب ما دل عليه الاستقرا اي التتبع
بمقتضى الحواس الخمس وان امكن ان يكون هناك
لذات حسية اخرى خلقها الله تعالى في الدنيا لمن
شاء من مخلوقاته لم يصل اليها استقراؤنا وتتسعنا
والله على كل شيء قدير فليس الحصر في ذلك عقليا
وقال ابن تجيد والغرض من كلامه هذا بيان وجه
تخصيص مسكن اهل الجنة وطعامهم وازواجهم
من بين سائر نعم الجنة وقال الخفاجي لم يذكر
الملابس لانها ليست من المطعم عنده لان المراد
به ما به بقاء الشخص او النوع او ادخلها في المساكن
تغليبا كما جعل البيت لباسا في عكه وفي المعظم

والمناكح حيث عبر عن ذلك المعد بما يعبر به عنها
مع انه لا يشار كها في تمام حقيقتها ولا في منافعها
المألوفة ذكره شيخي زاده وقال سنا ن حيث جعل
في باب المساكن الجنات تجري تحت اشجارها
تلك انهار وفي باب المطاعم الرزق من قبل
المألوف المعهود متشابها لا مستبدعا غير مألوف
وفي باب المناكح الازواج مطهرات من كل شي
يستقذر ويذم من النساء وقال الخفاجي والمراد
بقوله مثل انه ذكر ما يماثلها في الصورة مما عرفوه
في الدنيا لانه على صورته وان كان اجل واعظم
لذة وليس المراد انه تشبيه او مجاز كما مر تقريره
في قوله وائتوا به متشابها وقال عصام قلت
قلت لا تمثيل ولا تشبيه في الكلام بل بيان ان
ما اعد لهم ابهى مما يستدل به منها قلت البشارة
على طريقة اهل الشرع والتمثيل على طريقة الحكيم
فانه يريد بجنات تجري من تحتها الانهار
والازواج المطهرة ورزق الثمرات لذات عقلية
شبيهة بهذه الحسيات ولو قال او مثل لكان
اوضح انتهى قلت ولو جعل التمثيل في الكلام اشارة
الى الجنة الروحانية زيادة على الجنة الجسمانية
كما قدمناه عن المصنف في قوله تعالى ولمن خاف
مقام ربه جنتان قال جنة روحانية وجسمانية
وكذا ما جاء مثنى بعد يعني في قوله تعالى ذواتا
افنان وقوله فيهما عينان تجريان وقوله فيهما
من كل فاكهة زوجان وقوله جنتان الجنتين ذات
الى اخره لكان اوضح واوفق لطريقة اهل
الشرع فيكون قوله وبشر المومنين اشارة الى

نعم قال بعضهم الكلام ليس له فيه ثواب وقال
الجوهري الشائبة واحدة الشوائب وهي
الاقذار ذكره في المصباح الالم من
الم الرجل الما من باب تعب ويعدى بالهمزة
فيقال آلمته ايلاما فتألم ذكره في المصباح
وقال الراغب الالم الوجع الشديد يقال الم
يألم الما فهو الم وقد آلمت فلانا قال الرازي
هذا اللفظ اعني ذكر الخلود هل يدل على دوام
الثواب ام لا وقال اخرون العقل يدل على
دوامه لانه لو لم يجب الدوام لجوز وانقطاعه
وكان خوف الانقطاع تنغيصا عليهم تلك النعمة
لان النعمة كلما كانت اعظم كان خوف انقطاعها
اعظم وقعا في القلب وذلك يقتضي ان لا ينفك
اهل الثواب البتة من الغم والحسرة وقال ابو
حيان ولما ذكر مجامع اللذة اعقب بما يزيل تنغيص
العيش بذكر الخلود وقال ابن تمجيد واعلم ان
قوله وهم فيها خالدون تكميل في غاية الحسن لان
النعمة وان كثرت وجلت ينغصها خوف انقطاعها
واذا علم دوامها كمل التنعيم فيها وتصفت عن
الشوائب وزاد الابتهاج والاغتباط بزوال ما
يكدرها بشر المومنين تعالى جواب لما في قوله
لما كان معظم اللذات بها اي بالمساكن والمطاعم
والمناكح متعلق بقوله بشر ومثل بالتشديد معطوف
على بشر اي وشبه تعالى ما اعد اي هيا لهم اي
للمومنين في الاخرة بابهى افعل تفضيل من البهاء
وهو الحسن اي احسن ما يستلذ بالبنا للمفعول
به منها اي من اللذات الحسية وهي المساكن والمطا
عم

سواكان مكانا نحو سرت من البصرة او زمانا نحو
من اول الليل او غيرهما نحو انه من سليمان ومنع
البصريون كونها لابتداء الغاية في الزمان اي بسورة
كائنة ممن هو على حاله صلى الله عليه وسلم
وقوله كائنة تصوير لمعنى الوصفية وابراز المتعلق
من الابتدائية فان السورة اذا كانت مبتداة
ناشئة من مثل العبد من كونه بشرا من بني ادم
اميا بتشديد الياء التحتية قال في المصباح الامي
في كلام العرب الذي لا يحسن الكتابة قيل نسبة
الى الام لان الكتابة مكتسبة فهو على ما ولدته
امه من الجهل بالكتابة وقيل نسبة الى امة
العرب لانه كان اكثرهم اميين لم يقرأ الكتب
جمع كتاب بمعنى المكتوب كاللباس بمعنى الملبوس
ولم يتعلم العلوم من غيره من البشر وانما علمه
شديد القوى وقال ابو حيان في النهر وقيل
الضمير في مثله عائد على المنزل عليه فمن متعلقة
بقوله فاتوا اي فاتوا من مثل الرسول بسورة
او في موضع الصفة اي بسورة كائنة وصادرة
من رجل مثله وفي كلا التقديرين من لابتداء الغاية
والمثلية تتجه على كونه على الفطرة الاصلية اميا لا
يحسن الكتابة ولا دارسا للعلماء ولا جالسا للحكماء ولا
فارقا باطنه الذي نشأ فيه واذا كان الضمير
في من مثله عائدا على المنزل فذكر المثل على سبيل
الفرض او من مثله صلة فاتوا اي متعلق انه
عطف على قوله صفة سورة فانه على تقدير كونه
صفة يكون صلة لمحذوف اي متعلق بمحذوف
وهو كائنة والضمير للعبد وقد اشتهر ههنا سؤال

تخصيص

الجنة الجسمانية للحسية وقوله ومثل اشارة الى
الجنة الروحانية العقلية وكان يسلم من ذكر
مذهب الحكيم المخالف للشرع ومن تعقب الخفاجي
له بقوله تعسف لا حاجة اليه لما قررناه لك
وازاد معطوف على مثل عنهم اي من المومنين
خوف الفوات اي فوات ما هم فيه من النعيم
بوعد الخلود حيث قال تعالى وهم فيها خالدون
ليدل بذلك على كمالهم في التنعم بما ذكر والسرور
الدايم الذي لاينقطع للابد ٥ والله اعلم بالصواب

٥ وقد وافق الفراغ من نسخ الجزء ٥
الثاني من الحاوي المسمى ٥
بشرح البيضاوي ٥
للامام العالم ٥
العلامة الشيخ ٥
عبد الغني ٥
النابلسي ٥
رضي الله عنه ودام النفع به ٥
امين ٥

وكان ذلك ليلة الاحد
الخامس عشر ذي القعدة
سنة ١٢٠٠