MİLLET CEMİL[illegible] MÜDÜRLÜĞÜ

KISIM : H. Ali Paşa

ESKİ KAYIT No. 64

YENİ KAYIT No.

TASNİF No.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى نور قلوب العلماء بانوار التنزيل وشرح صدورهم لادراك اسرار التاويل فبذل
اهل كل عصر منهم جهده فى حفظ الفاظه وكشف معانيه حتى وصل الينا سالما من التحريف والتبديل
واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة من تنور باطنه بانوار التقديس والتهليل
واشهد ان محمدا عبده ورسوله ارسله الله تعالى لارشاد عباده الى سواء السبيل صلى الله تعالى عليه
وعلى آله واصحابه الذين قاموا مقامه فى الهداية والتكميل وبعد فان القرآن العظيم والفرقان الحكيم
تنزيل من الرحمن الرحيم ليدبروا آياته وليتذكر كل من له عقل سليم وهو الكتاب المبين وحبل الله
المتين وشفاء ورحمة للمؤمنين قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فضل كلام الله تعالى على
سائر الكلام كفضل الله تعالى على خلقه من قال به صدق ومن عمل به أجر ومن حكم به عدل ومن دعا
اليه هدى الى صراط مستقيم وان الذى ليس فى جوفه شئ من القرآن كالبيت الخرب ومن قرأ
حرفا من كتاب الله تعالى فله به حسنة والحسنة بعشر امثالها لا اقول الم حرف الف حرف
ولام حرف وميم حرف وخيركم من تعلم القرآن او علمه فلذلك كانت همم المؤمنين على اختلاف
طبقاتهم مصروفة الى الاشتغال به وقلوبهم مملوة بحبه وتعظيمه والاعتناء بشانه فمنهم من اقتصر
على تصحيح الفاظه والاشتغال بتلاوته مدة عمره ومنهم من وفقه الله تعالى لاستكشاف معانيه
والسعى فى اطلاع اسراره ودقايقه المحتجبة تحت كسوة الالفاظ وهيئات تراكيبه والتامل فى وجوه
ايجازه وكمال فصاحته وبلاغته وكل فريق منهما فيما هو عليه من فضيلة الاشتغال به على مراتب
متفاوتة مابين ادنى مراتب كل واحد منهما واقصاها ابعد مما بين السماء والارض ثم ان الله تعالى
من على هذا العبد الفقير اضعف بمحض فضله وكرمه وبيمن همة عباده الصالحين بان جعلنى ممن
بمن هو فى ادنى مراتب الفريق الثانى حيث وفقنى لمطالعة كتب التفاسير ومذاكرتها والغوص فى لجج
بحارها وامض اساليبها وعباراتها واستخراج درر المعانى والفوايد من اصداف رموزها واشاراتها
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ثم انى اخترت من تلك الكتب الكتاب الموسوم بانوار التنزيل
واسرار التاويل الذى صنفه علم الهدى علامة الورى البالغ فى العلوم النظرية والاحكام العملية
اقصى درجات الكمال وارفع مراتب الفضل والافضال وهو البحر الزاخر والحبر الماهر العالم الربانى
والهمام الصمدانى المعروف بالقاضى البيضاوى اسكن الله تعالى فى مظاير القدس روحه النورانى وشرفه
ابدا آبادا بالرضوان الرحمانى لاشتهاره بين كتب التفسير بجلالة القدر وفخامة التحرير وكونه جامعا
لجميع فوايد ما صنف قبله من الكتب ولبديع فرايد من نتايج خاطره مكشوف الحجب الا انه لكونه وجيز

اللفظ كثير المعنى بديع النظم رفيق الفحوى لا ينكشف وجه المراد منه الا بتامل حالب وتنظر صائب
تناقب ومراجعة الكتب الكثيرة من الفنون العديدة ولم يتفق له ما يوضح خفياته ويكشف مستوراته
ومرموزاته وجب على كل من نظر فيه واطلع على شئ من مقاصده المرموزة واشاراته الخفية ان يقيده
بقيد الكتابة والتحرير ويثبته في صحايف الاوراق بالاملاء والتسطير حذرا عن نقاده عن خزانة الاذهان
ويسلبه عاكر الغفلة والنسيان سواء كان ذلك مما اصطاده ببهام فكره واستفاده
بسماحة ذهنه او مما وجده في مؤلفات العلماء السالفين ومصنفات الكمل المتبحرين فالزمت
الزمت على نفسي ان احرر ما ظفرت به من الفوايد في مطالعة كل درس بالبنان قبل ان اقرره بالبنان
حتى يكون ذلك كله مخزونا عندي اراجع اليه وقت الحاجة من غير تجديد كدي ويكون عونا حاضرا لي بعدي
وليوم البعث والجزاء عدتي وزادي واجتهد فيه كل الجهد في يومي رجاء ان ينفعني ذلك في غدي
واسال الله الكريم ان يجعل بفضله خالصا لوجهه وسببا الى مرضاته انه هو الجواد المفضل البر الرحيم
قال العالم الرباني والبحر الذاخر الصمداني الموسوم بالقاضي البيضاوي اعلى الله تعالى في اعلى غرف
الجنان وجوره النوراني وشرفه ابد الآباد بالمرضاة السبحاني في مفتتح تفسيره المسمى بانوار التنزيل
واسرار التاويل بسم الله الرحمن الرحيم والباء فيه للاستعانة او المصاحبة والتقدير على الاول
مستعينا بالله اشرع فيما قصدته من التصنيف وعلى الثاني ملابسا ومصاحبا باسم الله على
وجه التيمن به اشرع فيكون تعلق بسم الله بالشروع كتعلق الدهن بالنبات في قوله تعالى تنبت بالدهن
وقلنا في تقدير الوجه الاول مستعينا بالله دون بسم الله لان المستعان به في الحقيقة هو الله تعالى
كما يدل عليه القصر المستفاد من اياك نستعين وذكر اسم الله تعالى انما هو لزيادة التعظيم
ثم قال الحمد لله الذي نزل القران على عبده الخ حاصر اجنس الحمد او جميع افراد المحامد فيه تعالى حقيقة
لا ادعاء كما هو مذهب صاحب الكشاف ولام العهد ان حمل على تعريف الجنس يفهم الحصر من لام
التمليك في قوله لله وان حمل على الاستغراق يفهم الحصر الى اختصاص المحامد كلها به تعالى من مجرد
الحمل والتنزيل تحريك الشئ من الاعلى الى الاسفل على التدريج والشئ المتحرك ان كان متحيزا
بالذات كالجواهر الافراد وما يتركب منها فالحركة العارضة له وصف له بالذات وان كان عرضا
قائما بالموضوع اي تابعا له في التحيز سواء كان قارا ان الموضوع كالسواد والبياض او سيالا متبدد
الاجزاء ممتنع البقاء كالحركة والكلام اللفظي الحسي فانه يتصف بالحركة حقيقة لكن لا تكون تلك
الحركة وصفا له لذاته مع قطع النظر عن غيره لاستحالة انتقال الاعراض عن موضوعاتها بل هي حركة
تبعية تعرض له بتبعية محله فانه اذا تحرك المحل بتحرك الحال بالضرورة كالجسم الاسود المتكلم اذا تحرك
يتحرك ما حل فيه من السواد والكلام تبعا له والكلام النفسي الذي هو صفة ازلية قائمة بذاته تعالى
لا يتصور فيه النزول والحركة لا بالذات وهو ظاهر لامتناع انتقال شئ من صفات الله تعالى عنه
ولا بتبعية موصوفه الذي هو ذات الواجب عز وجل لاستحالة الحركة عليه حتى يتحرك صفاته تبعا له

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين
وصلى الله على سيدنا محمد وآله
وصحبه اجمعين وحسبنا الله
ونعم الوكيل وبه نستعين

وانما المنزل هو الكلام اللفظي الحادث المركب من الالفاظ والحروف المؤلف من الآيات
والسور وهو القرآن المعجز المتحدى به لكونه كلام الله حقيقة على معنى انه مخلوق لله تعالى من
من تاليف المخلوقين فانه يجوز ان يخلق الله تعالى اصواتا مقطعة بهذا النظم المخصوص
فيأخذه جبرئيل عليه السلام ويخلق له علما ضروريا بانه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام
النفسي القديم الذي هو كلام الله تعالى على معنى انه صفة له قائمة به تعالى وعند الاشاعرة يجوز
ان يسمع كلامه تعالى الازلي بلا صوت وحرف كما يرى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم وكيف فعلى
هذا يجوز ان يخلق الله تعالى لجبرئيل عليه السلام وهو في مقامه عند سدرة المنتهى سماعا لكلامه
الازلي وان لم يكن من جنس الحروف والاصوات ثم اقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك
الكلام القديم وقيل ان جبرئيل عليه السلام اخذه وهو في مقامه من حضرة الملك المتعال بان
سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف العادة او من جهة واحدة ولكن بصوت غير مكتسب للعباد
على ما هو شان سماعنا وقيل اظهر الله تعالى في اللوح المحفوظ كتابة هذا النظم المخصوص ونقشه فقرأه
جبرئيل عليه السلام وحفظه وخلق الله فيه علما ضروريا بانه هو العبارة المؤدية للمعنى القديم ثم انزله
جملة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا وامر السفرة الكرام بانتساخه ثم نزله الى الارض الى النبي عليه السلام
منجما موزعا على حسب المصالح ومكفار الحوادث بامر الله تعالى وقيل اخذ اللفظ والمعنى اخذا معنويا
بان انتقش في خزانته بارادة الله تعالى وخلق فيه وذلك العلم فنزله اليه عليه الصلاة والسلام فعلى جميع
التقادير فاسناد تعالى نزل القرآن اي حركه الى سفل بواسطة تنزيل جبرئيل عليه السلام وتحريكه من
حيث انه عليه السلام محله وهو قائم به فلما حرك الله تعالى المحل بان امره بالحركة فتحرك بامره بتحرك ما حل
فيه بتبعيته بالضرورة فتقدير الكلام نزل القرآن بتنزيل محله والفرق بين الانزال والتنزيل ان التنزيل
يدل على النزول تدريجا والانزال يدل على النزول دفعة وذلك لان بناء التفعيل للتكثير وكثرة
النزول انما تكون بكونه على سبيل التدريج وانما حمد الله تعالى على التنزيل دون الانزال من حيث
ان التنزيل اتم واكمل نعمة وحقنا بالنسبة الى الانزال اذ لا يظهر لنا فائدة في نزوله جملة الى السماء الدنيا
والفرقان كما هو الموجود في بعض النسخ في اللغة مصدر بمعنى الفرق يقال فرق بين الشيئين فرقانا اذا
فصل بينهما وسمي به القرآن لفصله بين الحق والباطل بتقريره وبيانه او بين المحق والمبطل المعاند
باعجازه او لكونه مفصولا بعضه عن بعض في الانزال فهو بهذا الاعتبار يناسب التنزيل الدال
على التدريج فان الاعلام قد يلاحظ فيها المعاني الاصلية كما قيل في مثل ابي لهب والقرآن على
ما في بعض النسخ في اللغة الجمع يقال قرأت الشيء قرآنا بمعنى جمعته والقراءة يقال قرأت الكتاب
قراءة وقرآنا بمعنى تلوته ثم نقل الى هذا المجموع المتلو المنقول الينا بين دفتي المصاحف
نقلا متواترا واريد به الكل وهو المناسب لغرض المفسر وقد يطلق على القدر المشترك بين
المجموع وبين كل بعض من ابعاضه وهو المناسب لغرض الاصولي المتعلق بما يستنبط منه

الاحكام

الاحكام الشرعية ويكون دليلا عليها وقد يراد به الكلام الازلي القائم بذاته تعالى المنافي
للسكوت والآفة الباطنيتان وهو المناسب لغرض الكلامي الباحث عن الذات والصفات
وانما قال على عبده دون نبيه او رسوله اشارة الى ان العبودية اجل صفاته عليه السلام واشرفها
وذلك لان اشرف ما عدا العبودية من صفاته عليه السلام هي الرسالة والعبودية في الرسول لكونها
انصرافا وانقطاعا من الخلق الى الحق اجل واكمل من الرسالة لكونها بالعكس فانها انصراف من الحق
الى الخلق لتبليغ احكام المرسل كما ان ولاية الرسول افضل من رسالته لذلك وليس المعنى
ان عبودية غير الرسول وولايته افضل من الرسالة فانه لم يقل به احد وانما الكلام في النسبة
بين اوصاف الرسول ايها افضل ولان الاضافة في عبده اشارة الى المعلوم المتميز بصفة
العبودية والتميز بها يقتضي كمال تلك الصفة في المعهود بحيث يكون ما سوى ذلك المعهود
بالنسبة اليه كانه ليس بعبد له تعالى فعلى هذا يكون قوله عبده دالا على كمال التعظيم والاجلال
لان العبد ماخوذ من التعبد وهو التذلل ومن بلغ في التذلل لخالقه اقصى المراتب فلا جرم
يكون بالغا في باب العرفان الى اقصى ما يمكن لنوع البشر لان التذلل والتخشع ثمرة العرفان
كما قال تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء فلاجل ذلك عبر الله تعالى عن نبيه عليه السلام
في مقام التعظيم والتكريم بلفظ العبد المضاف اليه حيث قال سبحان الذي اسرى بعبده الآية وذكره
عليه السلام في الخطبة ذكر له في مقام التعظيم لان المقام مقام الحمد على انه تعالى نزل اشرف الكتب
واكمله في اشرف نوع البشر واكمله والقرآن لكونه معجزا باقيا جامعا بين الحكمة النظرية والعملية
اجل واكمل من سائر الكتب السماوية واذا كانت العبودية اشرف صفات الانسان كان
معنى الكلام الحمد لله الذي نزل اكمل الكتب على اكمل الافراد الانسانية وفيه ايضا ايماء الى ان مرتبة
النبوة وهبية لا كسبية والاضافة في عبده لتشرف المضاف ابلغ التشريف وللتنبيه
على ان منشاء هذا اللطف الخاص انما هو كمال اختصاصه بالمضاف اليه قوله ليكون للعالمين
نذيرا الظاهر ان اسم كان ضمير العبد بدليل نحو قوله تعالى يا ايها المدثر قم فانذر وارجاعه
الى القرآن او الى الله تعالى لا يخلو عن بعد والمراد بالعالمين الانس والجن فانهم قد اتفقوا على ان
الجن ايضا مكلفون بالشرايع وان الكافر منهم يعذب بجهنم لقوله تعالى لاملان جهنم من الجنة والناس
اجمعين وان اختلف في دخول المؤمنين منهم الجنة قال به ابو يوسف ومحمد ثم انه ليس لهم
ثمة اكل ولا شرب بل غذاؤهم شم كما في الدنيا وقيل ياكلون ويشربون كالانس وقال بعضهم لا يدخلونها
ولا ثواب لهم الا النجاة من العقاب ثم يقال لهم كونوا ترابا كالبهايم ونسبه الامام الرازي الى الامام
ابي حنيفة رح لكن قال الفاضل الارموي ان ابا حنيفة رح توقف في كيفية ثوابهم قائلا بان الله
تعالى لم يبين في القرآن ثوابهم ونحن نعلم يقينا ان الله تعالى لا يضيع ايمانهم فيعطيهم ما يشاء
والنذير بمعنى المنذر المخوف ويجوز ان يكون بمعنى الانذار كالنكير بمعنى الانكار واقتصر في تعليل التنزيل

والمعرفة اشرف صفات الانسان لقوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
اي ليعرفون منه

طوايف المكلفين اربعة الملائكة والانس
والجن والشياطين منه

على ذكر الانذار مع انه عليه السلام كما انه منذر لاهل العصيان والضلالة مبشر لاهل الايمان والطاعة
بناء على ان الانذار هو المقصود الاصلي الاولي من الارسال والتنزيل فان الطبيب الذي يباشر
معالجة مرض القلب لابد له ان يبدأ اولا بتنقيته عن العقايد الزايغة والاخلاق الردية والاعمال
القبيحة المكدرة للقلب بان يسقيه شربة الانذار يسود عاقبة تلك وبعد تنقيته عن المهلكات
يعالجه بما يقويه من الطاعات بان يسقيه شربة التبشير بحسن عاقبة الاعمال الصالحات كما ان
طبيب الامراض البدنية يبدأ اولا بتنقية البدن عن الاخلاط الردية ثم يباشر المعالجة بالمقويات
ولهذا اقتصر على ذكر الانذار في مبدأ امر النبوة حيث قيل يا ايها المدثر قم فانذر ولان الانذار
شامل لجميع المكلفين وانهم جميعا ينتفعون به وان اختلف الحال بحسب اختلاف المحال فان البعض
منهم ينذر بنار الجحيم والبعض الآخر باحباط الدرجات في دار النعيم والبعض الثالث بنار الحجاب
عن مطالعة جمال رب كريم ثم ان المص لما ذكر اجمالا فضيلة القرآن بالنسبة الى المكلفين وهي
كونه هدى لهم ومكملا اياهم اراد ان يذكر ما يدل على فضيلته في نفسه ينوقف عليه كونه هديا
ومكملا لغيره وهو الاعجاز الدال على كونه من عند الله تعالى وصدق مبلغه في جميع ما جاء به من عنده
فقال فتحدى باقصر سورة من سوره الظاهر انه معطوف على قوله نزل وان المتحدي هو الله تعالى حيث قال
وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وان الاقصرية مستفادة من تنكير سورة
في قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله ويجوز ان يكون المتحدي هو العبد بان يرجع ضمير فتحدى اليه واستفاد
الاقصرية من التنكير الواقع في قوله تعالى ام يقولون افتريه قل فاتوا بسورة من مثله واعلم ان الحكمة
في انزال الكتب وارسال الرسل انما هي تكميل النفوس البشرية بحسب قوتها النظرية والعملية وكمالها
باعتبار القوة الاولى معرفة الحقايق كما هي وباعتبار الثانية القيام بالامور على ما ينبغي وبالجملة كمالها
العلم بالمبدإ والمعاد وما بينهما والعمل بما بلايم انتظام امر المعاش والنجاة والفوز عند المعاد تحصيلا
لسعادة الدارين واحراز الفضيلة الكونين اقصاها الفوز برضى الرحمن والتشريف بمشاهدة
جمال الملك المنان ولا شك ان العقل اذا خلي ونفسه لا يقدر على تحصيل هذه المطالب ونيل
السبيل الى هذه المآرب بل لابد من مرشد وهاد بحيث يكون مضطرا في اطاعته وانقياد
وهو الشرع ثم ان الشرع انما يثبت عند المكلف بدلالة المعجزة على صدق من انتمى اليه وقد جرت
العادة الالهية في الامم السالفة ان تثبت الشرايع بالمعجزات ثم تبين الاحكام بانزال
الكتب او الالهامات ولم تحصل لنبي قط معجزة تدل على الاحكام الا لنبينا عليه الصلوة والسلام
فان القرآن مع كونه اظهر المعجزات وابهر البينات بين الاحكام العملية والحكم العلمية وعين
مكارم الاخلاق ومحاسن الافعال واورد ما يعتبر به من القصص والامثال فتبين انه كان
في القرآن العظيم جهتا التكميل والاعجاز وكان المقصود الاصلي هو الاول ولكنه كان موقوفا
على الثاني فالمصنف نور الله تعالى مرقده اشار في غرة كتابه الى تينك الجهتين بان على الحمد

ادلا

اذ لا على التنزيل للانذار المستتبع للتكميل ثم على التحدي وهو طلب المعارضة من الخصم يتعارض فيه الحاديان فقوله فتحدى بافصر سورة اى طلب المعارضة والاتيان بمثل افصر سورها في الاشتمال على كمال الفصاحة والبلاغة والحد وسوق الابل والغناء بها وقد حدوت الابل حدوا وحداء وتحديت فلانا اذا باريته في فعل وناز عته الغلبة كذا في الصحاح والمصاقع جمع مصقع يقال خطيب مصقع اى بليغ مجهر بخطبته من صقع الديك اذا صاح ورجل مجهر بكسر الميم اذا كان من عادته ان يجهر بكلامه والعرب العربا اى الخلص منهم من قبيل ليل الية وظل ظليل فانهم اذا اراد والمبالغة في شئ يأخذون من لفظ صفته ويؤكدونه بها والظاهر ان الباء في قوله فلم يجد به قديرا بمعنى على وانها متعلقة بقدرا فان الباء قد يكون بمعنى على كما في قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك وقوله تعالى واذا مروا بهم يتغامزون وقوله لم يجد قديرا كناية عن فقدانه وعدم وجوده في نفس الامر فان عدم وجدان من هو عالم الغيب والشهادة شبه دليل قاطع على عدم وجوده في حد نفسه والمعنى لم يوجد من يقدر على ذلك اى على اتيان مثله فضلا عن معارض بالفعل ويحتمل ان يكون الباء في به بمعنى في لا صلة لقدرا لانه يتعدى بعلى دون الباء فيكون الضمير راجعا الى مقام التحدي اى لم يوجد في مقام التحدي من يقدر عليه فضلا عن وجود من يعارضه بالفعل فان قلت القدير من صيغ المبالغة كالكريم والشريف فيكون نفيه نفيا لكمال القدرة وهو لا ينافي ثبوت اصل القدرة والجواب ان المبالغة ليست بلازمة لصيغة فعيل مطلقا بل اذا كانت من باب فعل بضم العين كما في المثالين المذكورين وقدير ليس من ذلك الباب ولو سلم انها مما يلزم تلك الصيغة مطلقا فلا محذور لان من ياتي بما هو اقصى درجات البلاغة لابد ان يكون كامل القدرة فنفيه يستلزم العجز عن اتيان مثله **قوله** وافحم في بعض النسخ بالواو عطفا على تحدى اولم يجد ووجه تحقق الجامع بين الجملتين بناء على ان المسند اليه فيهما واحد سواء كان فاعل افحم هو الله تعالى او العبد كما في تحدى ولم يجد وان جعل ضمير افحم راجعا الى القرآن يكون المسند اليه فيهما متناسبا والمسندان فيهما متناسبان مطلقا وفي اكثر النسخ بدون الواو اما على انه استيناف جواب عما يقال من اين علم عدم قدرتهم فكانه قيل في الجواب لانه اعجز كمل الفصحاء والبلغاء فلزم عجز الكل بالضرورة او على انه تاكيد وبيان لما سبق من نفي قدرة بلغائهم عموما على سبيل الكناية لانها اذا انفيت عن الكلام في البلاغة لزم انتفاؤها عن الجميع فنفيها عن الكمل باعتبار دلالته على هذا اللازم يكون تاكيدا لما سبق والافحام الاسكات والمعنى اسكت الله تعالى بكمال بلاغة القرآن من تصدى لمعارضته واسند الافحام اليه تعالى لوجوب كون الاعجاز فعله تعالى لانه تصديق فعلي قائم مقام التصديق القولي كما تقرر في موضعه ويجوز اسناده الى العبد او القرآن مجازا وعدنان هو ابن اد ابو معد وهو الجد الاعلى للنبي عليه السلام وكان عليه السلام اذا انتسب لم يتجاوز عنه لانه عليه السلام محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب

قوله ان يباري يعارض فيه ويفعل مثل فعله

وانما يشتق منه اسم الفاعل فاذا اراد المبالغة في الفعل انقاسم الفاعل الى باب فعل بضم العين فيشتق منه الصفة المشبهة بالمبالغة فيقولون منه هو الشئ بنى للمبالغة فان هذا البناء مختص من بناء فعل بضم العين فيكون معنى كلاما هو من جنس كلام الانس والملائكة وان علمه لطلاقة وان اعلاه لشعر وان اسفله لمعدن بعلو والبعلى نقاب قريش صباحة الوجه

ابن مرة بن كعب بن لوى الى ان يبلغ الى عدنان وقحطان ابو اليمن والمراد بهما قبائل العرب
المشهورون بالبلاغة قوله حتى حسبوا انهم سحروا تسحيرا اذ لم يهتدوا الى التفرقة بين
السحر والمعجزة فقالوا تارة ان هذا الا سحر يؤثر واخرى سحر مستمر ثم انه لما فرغ عن تحقيق اعجازه
شرع فى بيان اسلوبه فى الدلالة على ما فيه من الحكم والاحكام وفى كيفية تكميله وارشاده للانام فقال
ثم بين للناس اى لاجلهم عموما وان لم ينتفع البعض بذلك التبيين ولم يحصل له البيان لمانع من
جهته واشار بكلمة ثم الى جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب وان لم يجز تاخيره عن وقت الحاجة
واخذه من قوله تعالى ثم ان علينا بيانه قوله ما نزل اليهم اى بوسط تنزيله الى الرسول صلى الله عليه وسلم
وفيه اشارة الى ان المقصود الاصلى من التنزيل تكميل الانس واما تكميل الجن فانما هو بالتبع قوله
حسبما اى قدر ما والظاهر انه متعلق بنزل ويجوز تعلقه ببين يقال ليكن عملك بحسب ذلك اى بقدره
وقد يسكن السين فى الضرورة ويقال عن لى كذا يعن بضم العين وكسرها عننا اى سنح وظهر
ولاح واعترض قوله من مصالحهم بيان لما وفيه اشارة الى ما وقع عليه الاتفاق من انه تعالى يراعى
مصالح عباده الا ان ذلك عندنا بطريق الفضل وعند المعتزلة بطريق الوجوب والتبيين
المذكور قد يكون بالتنصيص على المقصود وقد يكون بنصب ما يدل عليه ويرشد اليه كالقياس ودليل العقل
قوله ليدبروا متعلق بنزل او بين وتدبر الآيات التفكر فيها بحيث يفضى الى معرفة ما يدبر ظاهرها
من التاويلات الصحيحة والمعانى اللطيفة والتذكر اما بمعنى الاتعاظ او استحضار ما هو كالمركوز
فى العقل لفرط التمكن من معرفته بما نصب من الدلائل الدالة عليه واولوا الالباب هم العقلاء
الذين تركوا الدنيا وآثروا رضى المولى وتاهبوا لحسن لقائه فى العقبى وخصهم بالتذكر لان
غيرهم من المتدبرين لا ينتفعون بها قوله تذكيرا مصدر من غير لفظ فعله كقوله تعالى وتبتل اليه تبتيلا
او حال بمعنى مذكرين فان العالم كما يجب عليه العمل بموجب علمه يجب عليه ايضا اعلام غيره ثم ان
هذا البيان لما كان امرا يهتم بشانه ويعتنى ببيانه اجمله اولا ثم فصله كما فى قوله تع ونادى
نوح ربه فقال فقال فكشف قناع الانغلاق القناع ما تستر به المرأة راسها وهو اوسع من
المقنعة والانغلاق انسداد الباب واضافة القناع اليه من اضافة المشبه به الى المشبه
كلجين الماء اى ماء كالفضة فقد شبه الآيات تارة بمخزونات النفايس واخرى بمحتجبات
العرايس على طريق الاستعارة المكنية واثبت لها فى الاولى الانغلاق وفى الثانية القناع
على طريق التخييل ففيه استعارتان مكنيتان واستعارتان تخييليتان والآية المحكمة
ما اتضح معناها وخلى عن الاجمال وتعدد الاحتمال بان يظهر عند العقل ان المعنى هذا لا غير
والمتشابه ما لم يكن كذلك بل يكون لها محتملات عند العقل لا يتضح المراد منها لاجمال او مخالفة ظاهرا
او نحو ذلك فان قوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء محكم فى انه تعالى لا يامر بالقبيح وقوله تعالى
امرنا مترفيها متشابه اذ يحتمل ان يكون المعنى امرناهم بالفسق او بالطاعة فحمل على الاول لانه محكم

غير ما اصطلح عليه الحنفية لان المحكم بهذا المعنى صح

والمحكمات ام الكتاب اى اصله يرد اليها المتشابهات وتحمل عليها فقيل المعنى امرنا مترفيها اى متنعميها
بالطاعة فخالفوا الامر وفسقوا والمحكم والمتشابه بهذا المعنى يتناول الظاهر والنص والمفسر والمتشابه
يتناول الخفى والمشكل والمجمل ولا مشاحة فى الاصطلاح فان قيل اذا اتضح معانى المحكمات ولم يبق
فيها احتمال آخر لا يوجد فيه انغلاق فكيف يستقيم قوله فكشف قناع الانغلاق عن آيات محكمات
قلنا الاحتمال المنفى هناك هو الاحتمال الناشى عن الدليل فلا ينافى ثبوت مطلق الاحتمال ولو
سلم ان المنفى هو مطلق الاحتمال فالمراد بالكشف المتعلق بها انزالها مكشوفة كما يقال ضيق فم
الركية اى اجعلها ضيقا من اول الامر والرمز فى الاصل مصدر ومعناه الاشارة بالشفتين
او الحاجب وهو هاهنا اسم بمعنى الرامز مطلقا ولذا جمع ولو بقى على اصل المصدرية لما جمع والخطاب فى الاصل
توجيه الكلام نحو الحاضر واريد به ههنا الكلام الموجه للافهام مطلقا والظاهر ان اضافة الرموز اليه
من اضافة الجزء الى الكل كيد زيد او من اضافة الجزئى الى الكلى كخاتم فضة والمعنى هن رامزات من
الخطاب الى المراد منها رمزا خفيا على ان يكون كلمة من فى قولنا من الخطاب للتبعيض على الاول وللتبيين
على الثانى قوله تاويلا وتفسيرا تمييزان عن النسبة فى كشف بمعنى الفاعل اذ الكاشف تاويله وتفسيره
والتاويل صرف الكلام الى بعض محتملاته بدليل دعا اليه مما يتعلق بالدراية كما اذا كان اللفظ مشتركا بين
معان متعددة محتملا لكل واحد منها فحمل اللفظ على بعض تلك المعانى لكونه موافقا للاصول فتعيين
ذلك المعنى بهذا الطريق هو التاويل وهو من الاول وهو الرجوع والانصراف فالتاويل صرف اللفظ
الى محتمله فاذا وقع فى القرآن او الحديث فلا بد من عرضه على الاصول فان وافق الاصول من آية محكمة
او حديث متواتر او اجماع الامة ووافق القواعد المقررة عند ارباب العربية فصحيح والا ففاسد لكونه
قولا بمجرد التشهى فظهر ان التاويل لا بد ان يكون فيه مدخل للرأى والدراية واما التفسير فلا مدخل
لهما فيه بل هو منوط بالنقل والرواية فقط فانه تبيين المعنى وكشفه مستندا الى النقل والسماع كالاخبار
عن سبب نزول الآية وبيان من نزلت فيه ونحو ذلك مما لا يعلمه الا من شهد النزول وعاين السبب
وهم الصحابة رضوان الله تعالى اجمعين فجاز لهم التفسير لتمكنهم من كشف المعنى عن علم بالعيان واما
غيرهم لو اخبر بشئ من ذلك من غير ان يسنده الى من شهد النزول فذلك تفسير بالرأى وقد اوعد
عليه بقوله عليه السلام من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار واذا تقرر الفرق بين التاويل والتفسير
سقط ما قيل من ان هذا الحديث مناقض لما انعقد عليه اجماع السلف من الصحابة والتابعين
والفقهاء المجتهدين فى كل عصر فانهم قد اتفقوا على ان يستنبطوا معانى وعللا من الآيات القرآنية
التى هى نصوص قاطعة فى حق ما تضمنته من الاحكام ثم فرعوا على تلك المعانى والعلل ما يتفرع عليها من
الفروع وذلك منهم تفسير للقرآن بالرأى واجماع عليه من حيث العمل والاجماع من حيث العمل والقول
سواء فى الحجية والحديث المذكور ايضا حجة مقبولة دالة على صحة مضمونه لاتصال سنده وكونه مرفوعا
الى النبى صلى الله عليه وسلم من الائمة العدول فتناقضت الحجتان ووجه سقوطه ان الحديث ورد

والذي دعاهم اليه ان الله تعالى جعل القرآن اصلا يرجع اليه في جميع ما يحتاج اليه الانسان في باب الاعتقاد وليس كل ذلك منصوصا في القرآن فثبت ان بعضه ثابت مدلول عليه بدلالة النص واشارته واقتضائه ولا يستخرج ذلك الا بالرأي والعرض على الاصول فهذا هو الذي دعاهم الى استنباط المعنى بالرأي والاجتهاد

سلمه الله

في حظر تفسير القرآن بالرأي وما جاء عن السلف والفقهاء من استنباط معاني القرآن بالرأي فذلك تأويل لا تفسير والتأويل غير التفسير فاندفع التناقض وصح التوفيق والتفسير مأخوذ من الفسر وهو مقلوب من السفر وهو الكشف والاظهار يقال اسفر الصبح اذا اضاء اضاءة لا شبهة فيه وسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت نقابها ومنه سمي السفر سفرا لانه يظهر عن اخلاق الرجال قال الراغب الفسر والسفر لغة يتقارب معناهما كما يتقارب لفظاهما لكن جعل الفسر لاظهار المعنى المعقول والسفر لابراز الاعيان للابصار وفي الكواشي التأويل ما يتعلق بالدراية والتفسير بالرواية فعلى ما ذكر في الفرق بين التفسير والتأويل يجوز ان يكون كل واحد منهما متعلقا وراجعا الى كل واحد من المحكم والمتشابه وقال بعضهم في الفرق بينهما ان التفسير بيان لفظ لا يحتمل الا وجها واحدا والتأويل توجيه لفظ ليتوجه الى معان مختلفة الى واحد منها بما ظهر عنده من الادلة فعلى هذا يكون التأويل راجعا الى المتشابه والتفسير الى المحكم فينبغي ان يقدم التفسير على التأويل لتقدم المحكم على المتشابه في الذكر لكنه اخر عنه رعاية للسجع

قوله وابرز عطف على قوله فكشف فيكون مجموع الكشف والابراز تفصيلا للتبيين المذكور سابقا ولعله اراد بالحقايق اعيان عالم الشهادة وبالدقايق اعيان عالم الغيب وبالغوامض واللطايف المشكلات فمعنى ابراز غوامض الحقايق حل مشكلات عالم الشهادة ومعنى ابراز لطايف الدقايق حل مشكلات عالم الغيب فتكون الاضافة في الموضعين بمعنى اللام كما هو الحقيقة لا من اضافة الصفة الى موصوفها لعدم ضرورة تدعو اليها ثم علل الكشف والابراز بقوله ليتجلى لهم اي للناس عامة فانه المقصود بالكشف والابراز غايته انه لم تترتب فائدتهما عليهما في حق بعض الناس لتقصيرهم في التدبير وترتب الفائدة غير لازم بدليل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والملكوت فعلوت من ملك ومعناه الملك الا ان في الملكوت من المبالغة ما ليس في الملك لان الواو والتاء فيه للمبالغة ونظيره الجبروت بمعنى الجبر وهو القهر والرهبوت بمعنى الرهبة وهي الخوف الا ان الاول ابلغ ثم ان الملك قد يستعمل بمعنى السلطنة والتصرف والاستيلاء وقد يستعمل بمعنى المملكة وهي موضع الملك ومنه مالك الملك في اسماء الله تعالى فان الملك فيه بمعنى المملكة والمالك بمعنى القادر التام القدرة والموجودات كلها مملكة واحدة والله تعالى مالكها وقادرها تنفذ مشيته فيها كيف يشاء ايجادا واعداما والظاهر ان الملك في قوله ليتجلى لهم خفايا الملك والملكوت بمعنى المملكة فتكون الملكوت بمعنى المملكة التي هي اعظم واوسع من الملك فيحتمل ان يراد بالملك عالم الانفس فان بدن كل شخص مملكة واحدة للروح الناطقة التي خليفة الله تعالى في التصرف في هذا العالم والعقل وزيرها والقوة الشهوية وكيلها والغضبية كالشرطي المسلط على السياسات والحواس الظاهرة طلايعها ومجموع البدن محل ولايتها وقوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه اشارة الى هذا المعنى وبالملكوت عالم الآفاق ويدخل فيه صفات الله تعالى ايجابية كانت او سلبية وافعاله الا ان الصفات السلبية

لما كانت الالفاظ دالة على الصور الذهنية وهي على الموجودات الخارجية عطف على كشف القناع المفيد للاولى وما يفيد الثانية وهو قوله وابرز فان القرآن فيه تفصيل كل شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فاذا كشف عنه القناع يتضح معناه الذي هو صورة ذهنية وباتضاحه يظهر الاعيان الخارجية ويستدل به على علو شان خالقه وباهر سلطانه وبمعرفة المبدأ وآثار صنعه يميل الى تحصيل مرضاته باستعمال قوته العملية فاذا استكمل بحسب القوتين يفوز بسعادة الدارين ومفتاح هذه السعادة انزال القرآن المعجز وبينه بكشف قناعه فلذلك حمد الله تعالى على هذه النعم الجسيمة

سلمه الله

لما خصت بالذكر بعده بان عطف عليه قوله وخبايا قدس الجبروت علم ان المراد بعالم الافاق ما عداها
فيكون معنى قوله ليتجلى لهم خفايا الملك والملكوت لينكشف لهم احوال الافاق والانفس وصفات
الله تعالى الايجابية وافعاله فيكون اضافة الخفايا بمعنى اللام والخبايا جمع خبية بمعنى مخفية والقدس
بسكون الدال وضمها الطهر والتنزه والجبروت من الجبر بمعنى القهر كالجلال فانه ايضا بمعنى القهر
فمعنى قولهم صفات الجلال وصفات الجبروت صفات القهر وهي صفات السلبية والقهر لما كان منبئا
عن السلب ومستلزما له ذكروا ما يدل على القهر وارادوا السلب فقالوا صفات الجلال والجبروت
وارادوا الصفات السلبية ثم انهم قد يكتفون بلفظ الجبروت عن الصفات فيذكرون لفظ الجبروت
مفردا ويريدون الصفات السلبية ايضا واضافة القدس الى الجبروت ان كانت بيانية وهو الظاهر
يكون المعنى لينكشف لهم تقدس الذات وتنزهه عن شوائب النقصان الذي هو اتصافه بالصفات السلبية
وان كانت بمعنى اللام يكون المعنى تقدس الصفات السلبية على معنى تقدس الذات بسببها ويحتمل ان يراد
بالملك الذي بمعنى المملكة عالم الشهادة ويقال له عالم الخلق وبالملكوت عالم الغيب ويقال له عالم الامر
وبالجبروت عالم الكروبيين وهم الملائكة المقربون والكروب فعول من كرب بمعنى قرب قوله ليتفكروا
متعلق بيتجلى فيها اي في تلك المعلومات المنكشفة المبرزة تفكيرا اي تفكرا والمقصود من التفكر في المصنوعات
ان يستدلوا بها على عظيم شانه وباهر سلطانه ويترتب عليه الخوض في لجة الوصول فيصيروا من اهل
المشاهدة والعيان وهذا نهاية مراتب كمال القوة النظرية قوله ومهد عطف على كشف او ابرز
لان هذا التمهيد من جملة المبينات لهم اي لاجل الناس والقواعد جمع قاعدة وهي قضية كلية مشتملة على
احكام جزئيات موضوعها اجمالا يتعرف تلك الاحكام منها بان يضم تلك القاعدة الى الصغرى السهلة
الحصول والقاعدة مثل قول الاصولي ما امر به الشارع واجب وما نهى عنه حرام فاذا ضم القول الاول
الى قولنا الصلوة مما امر به الشارع مثلا يخرج منهما الحكم الشرعي الفقهي من القوة الى الفعل وهو
قولنا الصلوة واجبة والمراد بتمهيد القواعد التي يستخرج منها احكام جزئيات موضوعها توفيق
المجتهدين لتحصيلها واقدارهم على استخراجها فان كل ما يكون من العلماء من وجوه التاويل
وطرق الاستدلال وكذا ما يكون من بيان الاحاديث النبوية راجع اليه تعالى فان اهتداء العلماء
الى ذلك انما هو بتوفيق الله تعالى واقراره اياهم عليه وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وكذا
الاحاديث النبوية وحي الهي اوحي اليه عليه السلام لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا
وحي يوحى قوله واوضاعها عطف على الاحكام والضمير الذي فيه راجع اليها والمراد باوضاع الاحكام
العلل والمعاني الموضوعة لافادة الاحكام قوله من نصوص الآيات حال من الاحكام واوضاعها
او صفة لهما اي مستنبطتين او المستنبطتين منها والمراد بنصوص الآيات عباراتها المسوقة لافادة
المعاني وبالماعها اشاراتها ودلالتها واقتضاءاتها والالماع جمع لمع كضوء واضواء وزنا ومعنى
ليذهب علة لمهد اي مهد الله تعالى ذلك ليزيل عنهم القذر جهلا كان او ذنبا فان الحكمة في شرع الاحكام

وبيان الحلال والحرام ان يعرفوها ويعملوا بموجبها فبمعرفتها يزول قذر الجهل وبالعمل بموجبها يزول قذر
الذنب فيحصل الطهارة الكاملة ولذا قال ويطهركم تطهيرا حتى يستعدوا ويصلحوا للاستقرار والتمكن
في حظيرة القدس فيفوزوا بمشاهدة جمال ذي الجلال والاكرام وهو نتيجة استكمالهم بحسب
قوتهم النظرية والعملية ثم لما فرغ عن بيان كيفية تكميل القوى الناس بحسب القوتين فرع عليه
بيان حال من اهتدى بهدايته ومن اعرض عنه واتبع هواه فقال فمن كان له قلب قسم المكلفين
الى ثلثة اقسام الاول من كان له قلب والثاني من القى السمع وهو شهيد والثالث من اطفاء
بتبراسه وذلك ان كل انسان في مبدا ولادته مخلوق على فطرة الاسلام اى على التمكن من
تحصيله والاستعداد لقبوله كما قال تعالى فطرت الله التي فطر الناس عليها وهي الفطرة السليمة الخالية
عن العقايد الباطلة والاخلاق الرديئة المستعدة لقبول الحق المبين وقال عليه السلام كل مولود يولد
على فطرة الاسلام ثم ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ثم انهم عند بلوغهم اوان التكليف واستماعهم
ندا صاحب الشرع القويم ودعوته الى الصراط المستقيم صاروا قسمين القسم الاول من اشتغل
بنور فطرته الاصلية واثمرت شجرة قابليته الذاتية بان اجاب من دعاه الى الرشاد وسلك ما
هداه اليه من سبيل الرشاد والقسم الثاني من اطفاء نور فطرته السليمة وابطل قابليته الفطرية
ولم ينتبه عن رقاد غفلته بالنداء والصم واستكبروا واستغشوا ثوب الردا والقسم الاول
فرقتان فرقة بلغت باجابة الدعوة واتباع الشريعة الى حيث تنورت رياض بصيرتها وتوقدت
انوار معرفتها حتى تمكنت من التفكر في حقايق القرآن ودقايقه ومن الاطلاع على نكته والوقوف
على رقايقه ومن الغوص في لجج معانيه العميقة لاستخراج لآليه واستنباط عجايب مكنوناته
وفرقة لم تبلغ الى هذه المرتبة ولم تزد على ما نالته من شرف اجابة الدعوة وقبول الحق وسلوك
سبيله ولم يتيسر لها الارتقاء الى مدارج الفضائل العلمية ومصاعد الكمالات العرفانية
لعدم تجرده عن الشواغل البشرية والصوارف النفسانية لكنه مصغي للاستماع الحق
وجامع حواسه عن التفرق وهو حاضر يعلم ما يتلى ويفهم ما يلقى اليه واشار المصنف الى
الفرقة الاولى بقوله فمن كان له قلب والتنكير فيه للتعظيم اى قلب كامل خالص عن الشواغل
النفسانية مكمل بالمعارف الالهية والكمالات الربانية والى الفرقة الثانية بقوله او القى السمع
وهو شهيد اى حاضر بقلبه ليفهم ما فيه من التكاليف ويعمل بموجبها او شاهد بحقيقته
وصدقه فيتخلق باخلاقه وينقاد لاحكامه فهو حميد في الدنيا وسعيد في الآخرة لان من احسن
عملا واستقام يستحق المحمدة والثناء في دار الدنيا والجزاء الاوفى في دار الكرامة والزلفى
وجمع كلتا الفرقتين في سعادة الدارين لاشتراكهما في اصل السعادة وان كان بينهما
بونا بعيدا من حيث تفاوت الدرجات بحكم قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون وقوله والذين اوتوا العلم درجات وقوله ومن يوت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقال

مسلك

منزل

مقاتل بن سليمان وجدت في الانجيل ان الله تعالى قال لعيسى عليه السلام عظم العلماء واعرف
قدرهم فاني فضلتهم على جميع خلقي الا النبيين والمرسلين كفضل الشمس على الكواكب وكفضل
الآخرة على الدنيا وكفضلي على كل شيء وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى للعلماء اني لم اضع علمي فيكم وانا اريد ان اعذبكم ادخلوا
الجنة على ما كان فيكم وقال عليه السلام تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة وذلك
لان التفكر عمل القلب والطاعة عمل الجوارح والقلب اشرف من الجوارح فكان عمل القلب
اشرف من عمل الجوارح ويؤيده قوله تعالى اقم الصلوة لذكري جعل الصلوة وسيلة الى ذكر القلب
والمقصود اشرف من الوسيلة فدل ذلك على ان العلم اشرف من غيره وعن عيسى بن مريم
انه قال ان امة محمد صلى الله عليه وسلم علماء حكماء كانهم من الفقه انبياء يرضون من الله تعالى
باليسير من الرزق ويرضى الله تعالى منهم باليسير من العمل فيدخلون الجنة بلا اله الا الله وفضل العلم
اكثر من ان يحصى بالتقرير والبيان واشار الى القلم الناطق بقوله ومن لم يرفع اليه رأسه اى لم يلتفت
اليه ايثار البطالة العاجلة على سعادة الدارين واطفاء نير اسه اى مصباحه والمراد الفطرة
المذكورة يعش زمنا في الدنيا ويصل سعيرا اى يدخل جهنم في الآخرة كما قال الله تعالى ومن اعرض
عن ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيمة اعمى وفي بعض النسخ وسيصلى بالرفع مع كونه
معطوفا على المجزوم لوجود السين الدالة على الاستيناف بوعيد الآخرة وادخر هذا الطريق اعني اخراج الكلام
عن صورة الجواب واجرائه بصورة الاستيناف والوعيد ليدل على ان دخول السعير امر مقطوع به في حقه لابد ان
يحصل ذلك له البتة لان السين كما تدل على تأخر الفعل الى الزمان المستقبل تدل على ان وقوعه فيه امر مقطوع به
بخلاف كونه زمنا يعيش فانه غير مقطوع به اذ قد يطيب عيشه ايستدرجا فلا بد ان يدخل عليه ما يدل
على كونه مقطوع الوقوع وهو ان بن فاورد مجزوما للدلالة على كونه مترتبا على اطفاء نيراسه وابطال
استعداده وان لم يكن ذلك الاطفاء موجبا له واورد الصلي عاريا عن الجزم للاشعار بكونه مجزوم الوقوع
ثم انه لما لزم من كون القران معجزا كون متكلمه واجب الوجود اذ الممكن الوجود لو قدر على مثله لم يكن ذلك
معجزا ولزم من كونه مكملا للناس بحسب القوتين كونه فايض الجود وانه لما كان المقصود الاصلي والغرض
الاولي لكل من استكمل بالكمالين تحصيل رضا الرحمن ومشاهدة جمال الملك المنان فرع على الاول النداء
بقوله فيا واجب الوجود وهو الذي يقتضي ذاته وجوده بخلاف الممكن فان مقتضى وجوده العلة الجاعلة
غيره وعلى الثاني النداء بقوله ويا فايض الجود والفيض في اللغة كثرة الماء بحيث لا يسعه الوادي الذي
يجري فيه فيسيل من جوانبه يقال فاض الماء فيضا وفيضوضة اذا كثر حتى سال من جوانب مجراه
وفي الاصطلاح فعل فاعل يفعله دائما لا لعوض ولا لغرض والجود افاضة ما ينبغي لا لعوض وهنا يستقيم
كل واحد من معنيي الفيض اما الثاني فظاهر واما الاول فلتشبيه جوده تعالى بما زاد على مجراه فسال
من جوانبه وعلى الثالث النداء بقوله ويا غاية كل مقصود اي ويا من رضاه او معرفته غاية ما يقصد ويراد

باستعمال القوتين والتفت من الغيبة الى الخطاب لانه تعالى لما ذكر الى هنا بصفات كماله ووجوه
افضاله وانعامه صار بمنزلة المحسوس المشاهد فتوجه اليه بالخطاب كما في اياك نعبد قوله صلوة توازي
غناءه اي تساوي وتعادل نفعه الذي حصل منه لامته صلى الله تعالى عليه وسلم وظاهر ان نفعه عليه السلام
لامته اكثر من ان يحصى فتكون الصلوة كذلك ومقصوده ان يحصل له عليه السلام في مقابلة نفعه لامته
مثوبات غير متناهية ليستحق بذلك الحظ الاوفى من الاجر بحكم قوله عليه السلام من صلى علي مرة صلى الله
عليه عشرا والغناء بفتح الغين المعجمة والمد النفع قوله وتجازي عناءه هو بفتح العين المهملة والمد التعب
اي صلوة تكون عوضا عن تعب حصل له في تبليغ احكام الرسالة وعلى من اعانه وقرر بنيانه واراد بهم
الصحابة والتابعين ومن بعدهم من العلماء العاملين الى يوم الدين والبنيان في الاصل الحايط
واستعير منه لما بينه عليه السلام من الشريعة واحكام الدين والبركة النماء والزيادة فكانه اراد بها علومهم
ومعارفهم قوله واسلك بنا مسالك كراماتهم اي اجعلنا سالكين طرقا توسلوا بها ووصلوا
الى اكرامك وتعظيمك اياهم فان الكرامة اسم من الاكرام والتكريم وكانه اراد بالمسالك الاعمال
الصالحة والتسليم ان يقال سلام عليك والمراد به ههنا التكريم والتعظيم قوله وبعد فان الفاء فيه اما على
توهم اما قبل كما يجر الاسم على توهم حرف الجر قبله كما في قول الشاعر بدا لي اني لست مدرك ما مضى
ولا سابق شيئا اذا كان جائيا فان قوله ولا سابق مجرور معطوف على قوله مدرك على توهم
دخول الباء في خبر ليس واما على تقديرها في نظم الكلام وكانهم لما حذفوها جعلوا الواو عوضا عنها
قوله اعظم العلوم مقدارا اي في حد ذاته فان شرف العلم يكون بشرف موضوعه وبشرف معلومه
وبشرف غايته وبشدة الاحتياج اليه وعلم التفسير مشتمل على هذه الجهات الاربع للشرف
فيكون اشرف العلوم اما اشتماله على شرف المعلوم فلان معلومه مراد الله تعالى المستفاد من كلامه
وليس موضوع علم الكلام ذات الله تعالى وصفاته ولا معلومه ما يتعلق بهما فقط حتى يكون اشرف
من علم التفسير بل موضوعه المعلوم مطلقا من حيث يثبت به العقايد الدينية وكذا معلومه
ما يتعلق به مطلقا من تلك الحيثية واما شرف غايته فلان غايته ما يترتب على تحصيل العقايد
الدينية من الفوز بالسعادة الابدية واما شدة الاحتياج اليه فلان كل كمال ديني او دنيوي
عاجلي او آجلي مفتقر الى العلوم الشرعية ومدارها على العلم بكتاب الله تعالى الذي لا يأتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه قوله وارفعها شرفا ومنارا اي دليلا فان المنار ما يستدل
به على الشيء وفي جعل شرفه ارفع من المبالغة ما لا يخفى فانه بمنزلة ان يقال وارفعها رفعة وعلم التفسير
علم يعرف به معاني كلام الله تعالى بحسب الطاقة البشرية الذي هو رئيس العلوم الدينية لنفاذ حكمه
عليها ورأسها لتوقفها عليه لكونه مرجع معظم ادلتها ومبنى قواعد الشرع اي مبنى المسائل الكلية التي
تتفرع عليها الاحكام المشروعة واساسها المبنية هي عليها لان القواعد انما تبتنى على الادلة المبنية
والمؤسسة على هذا العلم قوله للتكلم فيه بالتأويل واستخراج لطائف تتعلق بالاحكام والبلاغة وغيرها

قوله الامن برع بفتح الراء المهملة وضمها ايضا والعين المهملة اى فاق اصحابه قوله فى العلوم الدينية
كلها اصولها بتناول علم الحديث والكلام واصول الفقه وفروعها بتناول الفقه وعلم الاخلاق قوله وفاق
فى الصناعات العربية العلم ان لم يتعلق بكيفية العمل كان مقصورا فى نفسه ويخص باسم العلم وان كان
متعلقا بها كان المقصود منه ذلك العمل ويسمى صناعة فى عرف الخاصة وينقسم الى اقسام لانه قسم
يمكن حصوله بمجرد النظر والاستدلال كالطب وقسم لا يحصل الا بممارسة العمل كالخياطة وهذا
القسم يخص باسم الصناعة فى عرف العامة قوله والفنون الادبية بانواعها سميت بالادبية لتوقف
ادب النفس فى المحاورة والدرس عليها وعرفوا علم الادب بانه قد يسمى بعلم العربية بانه علم يحترز به
عن الخلل فى كلام العرب لفظا وكتابة وقسموه الى اثنى عشر قسما بعضها اصول وهى اللغة والصرف
والاشتقاق والنحو والمعانى والبيان والعروض والقافية وبعضها فروع وهى الخط وقرض الشعر
والانشاء والمحاضرات ومنه التواريخ والقرض القطع والقرض ايضا قول الشعر خاصة يقال قرضت الشعر
اقرضه اذا قلته والشعر قريض والمحاضرات المحاورات والانشاء تاليف نحو الرسائل والخطب واما علم التبليغ
فقد جعلوه ذيلا لعلمى المعانى والبيان لا قسما برأسه لعدم دخوله فى تعريف علم الادب الا ان بعضا
من هذه الفنون لا يستمد منه التفسير وهو العروض وقرض الشعر والخط والانشاء لان ما سوى الانشاء
لا دخل له فى افادة المعنى اصلا مع اختصاص ما سوى الخط بالشعر والانشاء لا تعلق له بالقرآن فينبغى
ان يكون المراد بقوله بانواعها انواعها الكاملة التى لها مدخل فى افادة المعنى ثم ان علم القراءة
معتبر فى التفسير فاما ان يجعل مما يستمد منه ويدرج فى العلوم الدينية دون العربية لان المراد بها
حالا يختص بكلام دون كلام وهو مختص بالقرآن او يجعل من التفسير على ما يفهم من اشارة المص
كما سيأتى ان شاء الله تعالى ويعرف علم التفسير بما يعرف به معانى كلام الله تعالى او الفاظه
بحسب الطاقة البشرية فيكون تسمية المجموع بعلم التفسير من قبيل تسمية الشئ باسم
اشرف اجزائه فان قيل كونه رئيس العلوم الدينية ورأسها ومبنى قواعد الشرع واساسها
يقتضى تقدمه على العلوم الدينية وانحصار لباقة تعاطيه والتكلم فيه فيمن برع فى العلوم الدينية
يقتضى تأخره عنها فما وجه التوفيق قلنا الحكم الاول بالنظر الى السلف من الاصحاب المقتبسين انوار
حقايق التنزيل عن مشكاة النبوة والحكم الثانى بالنظر الى الخلف المستنبطين ما يتعلق بالحكم والاحكام
والبلاغة من اللطائف والدقائق كما سيشير اليه المص فان القدماء لما بينوا المعانى واوضحوا المبانى
تيسر لهم بناء قواعد العلوم الدينية عليها وربط ادلتها اليها ومن دونهم اذا ارادوا استخراج
النكت واللطائف منه فعليهم الاتجار بالعلوم الدينية والفنون العربية قوله دلطال ما احدث
نفى اللام توطئة القسم ولذا كتبت مفصولة عن الفعل فى عامة النسخ وقبل كافة تكف الفعل
عن طلب الفاعل ويرده انها لو كانت كافة لكتبت موصولة كما تما قوله فى هذا الفن اى فن التفسير
والاحتوار الاشتمال والصفوة بالحركات الثلث فى الصاد بمعنى الخالص والصحابة فى الاصل مصدر

سبق قلمه بالقافية والاستعارة
اى فى حكمه واحكامه وتاويله ووجوه بلاغته

يقال صحبته يصحبه صحبة وصحابة بالفتح وهو هنا جمع صحابي بمعنى الاصحاب والصحابي عند جمهور اهل الحديث
مسلم رأى النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يرو عنه حديثا ولم يكن له طول المصاحبة معه وشرط
بعضهم طول الصحبة وبعضهم شرط مع طول الصحبة ان يروي عنه حديثا واراد بعظمائهم عليا وابن عباس
وابن مسعود وعمرو بن العاص وابن الزبير وابن عمر وابي بن كعب وزيد بن ثابت رضوان الله تعالى
عليهم اجمعين وصدرهم على رضه حتى قال ابن عباس ما اخذت من تفسير القرآن فعن علي الا انه
تجرد لهذا الشان وتبعه حق التتبع حتى قالوا ان المحفوظ عنه اكثر من المحفوظ عن علي رضي الله عنه
وكان علي يحرض على الامة في الاخذ عنه وكان عبد الله بن مسعود يقول نعم الترجمان عبد الله بن عباس
وهو الذي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم فقهه في الدين وحببك بهذه الدعوة
وقال علي رضه ابن عباس كانما ينظر الى الغيب من وراء ستر رقيق ويتلوه ابن مسعود
وغيره والتابعون جمع تابع وهو من صحب الصحابي واراد بهم الحسن البصري فانه ادرك
من الصحابة مائة وثلثين ومجاهدا فانه قرأ على ابن عباس قراءة تحقيق واتقان وسعيد بن جبير
فانه قرأ على ابن عمر وابن عباس وابن زبير وغيرهم كعلقمة وعكرمة والضحاك بن مزاحم واراد بقوله
ومن دونهم عبد الرزاق وابا علي الفارسي وعلي بن ابي طلحة وامثالهم ومن المبرزين فيهم
محمد بن جرير الطبري فانه جمع على الناس اشتات التفاسير وابو اسحاق الزجاج حتى قال مولانا
شمس الدين الاصفهاني في مقدمات تفسيره الجامع بين التفسير الكبير والكشاف تتبعت الكشاف
فوجدت ان كل ما اخذه اخذه من الزجاج **قوله** وينطوي مطاوع لطوى ويلزمه الاشتمال والنكت جمع
نكتة وهي اللطيفة المستخرجة بقوة الفكر من نكت الارض نكتا والنكتة كالنقطة ومعنى ايهام للاثر
الحاصل في الارض بالنكت اذا اثر فيها بقضيب ونحوه بارعة اي فائقة رائقة اي معجبة رفيعة القدر
قوله استنبطتها وهو في الاصل استخراج النبط وهو اول ما يظهر من ماء البئر اذا حفرت يقال
انبط الحفار اذا بلغ الماء واستعمل في استخراج اللطايف بالكد والاجتهاد وكانه اراد بافضل
المتاخرين صاحب الكشاف والامام الرازي والراغب الاصفهاني فان اكثر ما يتعلق
بالاعراب ولطائف المعاني والبيان من الكشاف وبالكلام من الكبير وبالاشتقاق ولطائف
الاعتبارات والاشارات من تفسير الراغب انظر كيف نسب خلاصة الحقايق السمعية
الى المتقدمين والنكت واللطائف الاستنباطية الى المتاخرين وهذه هي الاشارة التي
وعدناها في الجواب والمعزية اي المنسوبة من عزاه اذا نسبه والائمة الثمانية المشهورون
هم السبعة المذكورون في التفسير والشاطبية وهم نافع المدني وابن كثير المكي وابو عمرو البصري
وابن عامر الشامي وعاصم وحمزة والكسائي الكوفيون وثامنهم ابو محمد يعقوب بن اسحاق الحضرمي البصري
فانه كان اماما كبير الثقة عالما صالحا انتهت اليه رياسة القراءة بعد ابي عمرو وكان امام البصرة
سنين وله راويان روح ورويس وقد ثبت شيخان آخران ابو جعفر يزيد بن القعقاع المدني

المخزومي وابو محمد خلف بن هشام بن ثعلب ثم الصحيح ان احكام القرآن من جواز الصلوة وغيره
حادثة في الثلثة الاخيرة كالسبعة واما ماوراءها فالاصح ان مالم يثبت فيه واحد من الشروط
الثلثة صحة سنده وموافقة واحد من المصاحف الثمانية ولو احتمالا واستقامة وجهه
في العربية ولو بوجه لا يجوز الصلوة به مشهورة كانت او شاذة واما غير مالم يثبت فيه
واحد من الشروط الثلثة وهو مالم يثبت فيه اثنان او ثلثة فلا خلاف في عدم جواز الصلوة
والخلاف في الافضل وقال الاصفهاني مالم يتواتر من القراآت الشاذة حكمها في الصلوة حكم
كلام البشر وقال الجعبري لو قرأ الشاذ مع قراءته ما يجوز به الصلوة يجوز صلوته واعلم ان قول المص
ويعرب عن وجوه القراآت الخ بعد قوله اصنف في هذا الفن كتابا مشيرا بهذا الفن الى التفسير
يشعر بان علم القراءة ايضا من علم التفسير كما ذكرناه سابقا كذا قيل وفيه بحث بل انه يشعر بانه
ليس منه ولكنه ذكر فيه تتميما للفائدة قوله ينبطني اي يشغلني يقال ثبطه عن الامر تثبيطا اي شغله
عنه قوله ماصمم بعزمي اي خلصني عن التردد فصار عزمي ماضيا لا فتور فيه الجوهري صميم الشيء
خالصه وصمم السيف اذا مضى في العظم وقطعه وصمم فلان على امره اي مضى على رأيه فيه
قوله اقول منزل منزلة اللازم فليس له مفعول قوله ومعطي كل مسؤل من السؤال بمعنى طلب الحاجة
يقال سألته الشيء بمعنى طلبت الثاني من الاول وفي بعض النسخ كل سؤل وهو الحاجة كما
في قوله تعالى قد اوتيت سؤلك يا موسى ورد عليه انه لا يزدوج مع قوله اقول اذ لا يوافقه
في الوزن اللهم الا ان يقرأ بحذف الهمزة كما قرئ به في الآية الكريمة ثم شرح الديباجة

سورة فاتحة الكتاب

السورة طائفة من القرآن مترجمة يعبر عنها ويلقب بانها سورة كذا واقلها ثلث آيات
واقصرها سورة الكوثر لانها اقل حروفا من السور التي هي ثلث آيات ثم قيل هي في الاصل
مصدر بمعنى الفتح كالكاذبة بمعنى الكذب ثم اطلقت على اول الشيء تسمية للمفعول
بالمصدر لان الفتح يتعلق به اولا وبواسطته يتعلق بالمجموع فهو المفتوح الاول ورد بان فاعلة
في المصادر قليلة وايضا تسمية المفعول بالمصدر خلاف الظاهر فالاحسن ان الفاتحة
في الاصل صفة ثم نقلت منها وجعلت اسما لاول الشيء لكون اول الشيء وسيلة الى
فتح ذلك الشيء والدخول فيه قال الفاضل التفتازاني فاتحة الشيء اوله وخاتمته آخره اذ بهما
الفتح والدخول في الامر والختم والخروج منه انتهى فكان اول الجزء من المجموع كالفاتح لذلك
المجموع فسمي فاتحة لذلك والتاء اما للتانيث الموصوف في الاصل وهو الفقطعة او للنقل من
الوصفية الى الاسمية فلا يكون للتانيث بل هي علامة لكون الوصف اسما بالغلبة حتى
لا يكون جاريا على الموصوف ولا يذكر معه الموصوف البتة كالنطيحة اسم للمنطوح والذبيحة اسم للمذبوح
وفي مثله يستوي المذكر والمؤنث دون المبالغة كما في علامة لندرتها في غير صيغة المبالغة

والكتاب كالقرآن يطلق على الكل والكلي والمراد ههنا الاول فمعنى فاتحة الكتاب اوله ثم صار
بالغلبة علما لسورة الحمد لكونها مبدأ الكتاب المعجز وقد يطلق عليها لفظ الفاتحة وحدها من
غير اضافته الى الكتاب فاما علم آخر بالغلبة ايضا واللام لازمة او اختصار من المضاف
لعدم الالباس واللام كالعوض من المضاف اليه مع لمح الوصفية واضافة السورة الى فاتحة الكتاب
من اضافة العام الى الخاص كشجر الاراك وعلم النحو واضافة الفاتحة الى الكتاب لامية لان المضاف
اليه ليس ظرفا للمضاف ولا جنسا له اذ المراد بالكتاب الكل لا الكلي لان كون الفاتحة
اول انما هو بالقياس الى الكل لا الكلي فوجد مصداق الاضافة اللامية وهو عدم كون المضاف اليه
ظرفا للمضاف ولا صادقا محمولا عليه فكان مثل رأس زيد **قوله** وتسمى ام القرآن الظاهر انه معطوف
اما على محذوف تقديره تسمى فاتحة الكتاب وتسمى ام القرآن واما على ما يفهم مما سبق بحسب
اقتضاء المعنى وهو ايضا ذلك من غير اعتبار حذفه وتقديره ومثله كثير في الكلام ولم يتعرض لبيان
وجه التسمية بفاتحة الكتاب لظهوره ولدلالة قوله لانها اي الفاتحة مفتتحه ومبدأه عليه وان كان
المقصود من ذكره ان يفرع عليه قوله فكانها اصله ومنشأه فانه هو العمدة في بيان وجه التسمية
بالام وما قبله تمهيد له **قوله** ولذلك اي ولكون الفاتحة كانها اصل القرآن كان ما عداها
من القرآن كانه مبتني عليها وكانت هي اساسا له **قوله** او لانها تشتمل على ما فيه لم يرد
بما فيه جميع ما فيه بل معظم ما فيه وهو اصول مقاصده ضرورة ان في القرآن مقاصد اخرى
غير ما ذكر من الامور الثلثة التي هي الثناء على الله تعالى والتعبد بامره ونهيه وبيان وعده
ووعيده كالقصص والامثال والموعظة والمراد من الثناء عليه تعالى بما هو اهله اجراء الصفات
الكمالية عليه تعالى المفهوم من قوله الحمد لله الى قوله مالك يوم الدين والتعبد بمعنى التكليف
وهو في الاصل جعل الشخص عبدا يقال عبدني فلان تعبيدا واعتبدني اعتبادا واعبدني
اعبادا وتعبدني تعبدا والكل بمعنى استعبدني وصيرني كالعبيد وعدي بالباء لتضمنه معنى
التكليف وهو المفهوم من قوله اياك نعبد فان العبادة قيام العبد بحق العبودية وما تعبد به
وكلف من امتثال اوامر المولى واجتناب نواهيه او من قوله الصراط المستقيم اذا اريد به ملة الاسلام
المشتملة على الاحكام وبيان وعده ووعيده بالترغيب والترهيب هو المفهوم من قوله انعمت
عليهم والمغضوب عليهم او من قوله يوم الدين اي الجزاء فانه يتناول الثواب والعقاب ووجه انحصار
معظم مقاصد الكتاب في هذه الثلثة انه كما عرفت انزل لارشاد العباد الى معرفة المبدأ
بالصفات الكمالية ليشتغلوا بما يقربهم اليه ويجتنبوا عما ينفرون به فيه والاشتغال والاجتناب
لا يكونان الا بالامر والنهي ولا بد لامتثال الامر من باعث وهو الوعد وللاجتناب عما نهي
عنه من زاجر وهو الوعيد اذ لولا الوعد والوعيد لاستولى الكسل على النفس وتسلط عليه
الهوى والشيطان ومنعا عن طلوع شمس الاهتداء **قوله** او على جملة معانيه عطف على قوله على ما فيه

وارجاع ضمير مفتتحه ومنشأه واصله ومبدئه
الى القرآن مع انه جزء الاسم العلمي جاز
نظرا الى الاصل منه

العبادة عبارة عن الاتيان بالفعل
المأمور به على سبيل التعظيم للآمر
كسر

والتعبد بيان

فيكون

فيكون وجها آخر للتسمية بام القرآن اي اولانها تشتمل على سبيل الاجمال على معاني القرآن
كاشتمال الام على الاولاد فان جملة الامور قد تستعمل بمعنى مجمل الامور ومحصلها قوله من الحكم الخ
بيان لجملة معانيه قوله التي مع صلته في موضع على انه صفة جملة معانيه وجملة الحكم والاحكام
لا للاحكام العملية وحدها حتى يحتاج الى تقدير مضاف ويقال في تقدير الكلام اي احكام
سلوك الطريق المستقيم بناء على ان السلوك هو العمل لا الحكم العملي ومن ذهب
الى هذا الوجه وارتكب التقدير المذكور قال ان قوله هي سلوك الطريق المستقيم ناظر الى الاحكام
العملية كما ان قوله والاطلاع ناظر الى الحكم النظرية وانما لم يراع ترتيب اللف محافظة ما عليه
التنزيل من تقديم ما هو اشارة الى الاولى وهو قوله اهدنا الصراط المستقيم وتاخير ما هو
اشارة الى الثانية وهو قوله الذين انعمت عليهم الى آخر السورة وانما عدلنا عن مسلكه لان
سلوك الطريق المستقيم المشار اليه بقوله اهدنا الصراط المستقيم لا يختص بالاحكام العملية
بل يتناولها والحكم النظرية ايضا فان استقامة الطريق كما تكون بالنظر الى الاعمال تكون
بالنظر الى العقائد ايضا وكذا الاطلاع على مراتب السعداء للاقتداء بهم كما يشير اليه قوله تعالى
صراط الذين انعمت عليهم وعلى منازل الاشقياء للاتقاء عنها كما يشير اليه قوله غير المغضوب
عليهم ولا الضالين لا يختص بالحكم النظرية بل هو من آثار الحكمتين وثمراتهما ومن جملة معانيهما
فلا وجه للحمل على اللف والنشر لا سيما غير المرتب نعم يحتاج الى تقدير مضاف ليصح حمل
سلوك الطريق المستقيم وما عطف عليه على قوله هي وتقدير الكلام التي هي مفيد سلوك الطريق
الخ ففاتحة الكتاب لما اشتملت على ذكر معاني القرآن مجملة على احسن ترتيب ثم صارت
تلك المعاني مفصلة في سائر السور نزلت منها منزلة مكة من سائر القرى حيث
مهدت ارضها اولا ثم دحيت الارض من تحتها فكما سميت هذه ام القرى سميت تلك ام القرآن
فان قيل هل يفهم منه وجه تسميتها بفاتحة الكتاب ايضا ليكون مناسبا لما سبق
من قوله لانها مفتتحه ومبدؤه قلنا نعم فان ما يدل على الشيء اجمالا حقه ان يكون فاتحة له
وعنوانا يستدل به عليه قوله وسورة الكنز والوافية والكافية لذلك اي لاشتمالها على
ما في القرآن او على جملة معانيه فكانت كانها كنز واف كاف وروي عن امير المؤمنين علي رض
انه قال نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز من تحت العرش قوله والصلوة بالجر عطفا
على الحمد في قوله وسورة الحمد قوله لوجوب قراءتها فيها كما هو عند الشافعية فان الواجب عندهم
بمعنى الفرض قوله او استحبابها فيها اي في الصلوة كما هو عند الحنفية فان المستحب بمعنى المندوب
قد يجعل عندهم متناولا للواجب والسنة والمستحب المتعارف وهو ما يكون فعله اولى ولا يترتب
على تركه استحقاق عقاب او عتاب او لوم وبالقيد الاخير يتميز عن سنن الزوائد وهي ما واظب
عليه السلام عليها على سبيل العادة ولو قيل لان قراءتها في الصلوة فريضة او واجبة لكان اوفق

اي اصله كالام اصل الولد ومكة اصل سائر
البقاع واللوح المحفوظ ام الكتاب لانه
اصل كتب فيها الكائنات الى يوم القيمة
وكذا الفاتحة اصل لما ذكر في سائر السور منه

الكنز المال المكنوز اي المدفون فالمكنوز
في هذه السورة اما اصول مقاصد
القرآن او جملة معانيه ووافية اي
كافية في بيانها منه

قراءة الفاتحة في الصلوة واجبة عند الحنفية
والواجب مغاير للفرض منه

لمذهبنا واصطلاح اهل اصولنا قوله والشافية والشفاء منصوبان بالعطف على مفعول
تسمى قال صاحب الكشاف وسورة الشفاء والشافية بجر الشفاء ونصب الشافية فعلى
هذا كان المناسب للمص ان يعكس الترتيب ليكون الشفاء مجرورا معطوفا على ما اضيف
اليه السورة والشافية منصوبا معطوفا على مفعول تسمى لكنه اختار الترتيب المذكور تنبيها
على انها تسمى ايضا بنفس الشفاء كما يدل عليه الحديث روى ان بعض الصحابة مر برجل
مصروع فقرأ هذه السورة في اذنه فبرئ فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هي
ام القرآن وهي شفاء من كل داء قوله والسبع المثاني بالنصب عطفا على مفعول تسمى وعلل
تسميتها بالسبع بقوله لانها سبع آيات بالاتفاق وفي التيسير ثم هذه السورة ثمان ايات
في قول الحسن البصري رح وست آيات في قول الحسين الجعفي وسبع آيات في قول الجمهور من اهل العلم
فالحسن رح عد التسمية وانعمت عليهم آيتين وتركهما الجعفي والباقون اتفقوا على انها
سبع آيات لكن اصحابنا عدوا انعمت عليهم آية وقالوا البسملة آية من الفاتحة ولان في
جعلها من الفاتحة ولم يجعل انعمت عليهم آية انتهى كلامه فلا بد ان يكون مراد المص بالاتفاق
على كونها سبع آيات اتفاق الجمهور فان مخالفة واحد او اثنين للجمهور لا يسمى خلافا
لا اختلافا فلا يخرج الحكم به عن كونه متفقا عليه ولا بوصف بكونه مختلفا فيه قوله دون
انعمت عليهم المراد صراط الذين انعمت عليهم الا انه اختصر لظهور ان الصلة بدون الموصول
والمضاف اليه بدون المضاف لا يعد آية لان الكل في حكم كلمة واحدة قوله وتثنى في الصلوة
علة لتسميتها بالمثاني معطوف على قوله سبع آيات وفيه اشارة الى ان المثاني جمع
مثنى على صيغة المفعول من التثنية وهي التكرير يقال ثنيته تثنية اي جعلته اثنين والمتكرر
في القراءة او الانزال انما هي الفاتحة الا انها وصفت بالجمع باعتبار كثرة آياتها فان تكرر
السورة قراءة او نزولا يستلزم تكرر آياتها وان كانت عبارة المص وتثنى في الصلوة
بتخفيف النون على انه مضارع مبني للمفعول من ثنيته ثنيا اذا صرت له ثانيا يكون فيه
اشارة الى ان المثاني جمع مثنى من الثني وهو الاعادة والتكرير فان قيل لا معنى لعطف قوله
او الانزال على قوله في الصلوة لانه يستلزم ان يكون تقدير الكلام انها تثنى في الانزال ولا معنى له
لانه لا انزال بعد الحبيب بان تثنى المقدر بمعنى ثبت وعبر عنه بلفظ المضارع حكاية
للحال الماضية او بقدر ثبت فيكون من قبيل علفتها تبنا وماء باردا قوله ان صح انها
نزلت بمكة الخ اشارة الى ان تكرر نزولها ليس بمجزوم به لعدم ما يدل عليه قطعا فلا يصلح
ان يكون وجها لتسميتها بالمثاني ولما اشار الى ضعف القول بتكرر نزولها اشار الى
ما هو المختار من الاحتمالات الباقية التي كونها مكية فقط وهو قول جمهور الصحابة والتابعين
وكونها مدنية فقط وهو قول مجاهد وحده وكونها بعضها مكية وبعضها مدنية كما قاله البعض

والمختار

والمختار منها كونها مكية فقط لان تكرر النزول خلاف الظاهر والعادة واستدل على نزولها
بمكة بقوله تعالى في سورة الحجر ولقد اتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم ولا تمدن عينيك
الى ما متعنا به ازواجا منهم ولا تحزن عليهم واخفض جناحك للمؤمنين والدليل على كونها
هي المرادة بالسبع المثاني ما في صحيح البخاري عن ابي سعيد بن المعلى قال كنت اصلي في المسجد
الحرام فدعاني رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم اجبه حتى صليت فاتيته فقال ما منعك
ان تاتيني فقلت يا رسول الله اني كنت اصلي فقال الم يقل الله عز وجل استجيبوا لله
وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم ثم قال لي لاعلمنك سورة هي اعظم سورة في القرآن قال
الحمد لله رب العالمين هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي اوتيته وفيه ايضا عن ابي هريرة رضه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ام القرآن هي السبع المثاني والقرآن العظيم وفي الوسيط
عن ابي هريرة رضه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحمد لله رب العالمين سبع ايات وهي
بسم الله الرحمن الرحيم وهي السبع المثاني وهي فاتحة الكتاب وهي ام القرآن وهذه الرواية
ناطقة بان التسمية آية من الفاتحة فيبقى سبب نزول آية سورة الحجر ان عيرا قدمت
من الشام لابي جهل بمال عظيم وهي سبع فرق ورسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه ينظرون
اليها واكثر الصحابة غرى وجوع فخطر ببال النبي صلى الله عليه وسلم شيء لحاجة اصحابه فنزل قوله تع
ولقد اتيناك سبعا من المثاني اي كان قوافل لابي جهل والقرآن العظيم ولا تمدن عينيك
الى ما متعنا به ازواجا منهم اي هذا ابو جهل لا ينظر الى ما اعطيناك مع جلالة هذه العطية
فلم تنظر الى ما اعطيته وهو متاع الدنيا الدنية ولما علم الله تعالى ان تمنيه لم يكن لنفسه بل لاصحابه
قال ولا تحزن عليهم وامره بما يزيد نفعه على نفع المال فقال واخفض جناحك للمؤمنين فان تواضعك
اطيب لقلوبهم من ظفرهم بكل محبوب من اسباب الدنيا لا يقال اسم السورة السبع المثاني وما
في الآية سبع من المثاني بزيادة من فكيف يراد به سورة الفاتحة لانا نقول كلمة من قد تفيد البيان
فيكون مؤدى العبارتين واحدا قل وهو اي القول المذكور في سورة الحجر مكي بالنص فان ما قبله
وما بعده الى آخر السورة في حق اهل مكة من المشركين وظاهر ان الله تعالى لم يمن على النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم باتيانه السبع المثاني وهو بمكة ثم انزلها بالمدينة ويبعد القول بانه عليه السلام
صلى بمكة بلا فاتحة الكتاب بضع عشرة سنة وقد فرضت الصلوة بمكة فقلنا بانها مكية
بالدليل وروى صاحب التيسير عن الامام الواحدي باسناده عن ابي ميسرة قال ان رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم كان اذا برز سمع منادي يناديه يا محمد فاذا سمع الصوت انطلق هاربا
فقال له ورقة بن نوفل اذا سمعت النداء فاثبت حتى تسمع ما يقول لك فلما برز وسمع
النداء يا محمد قال لبيك قال قل اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله ثم قال قل
الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين حتى فرغ من فاتحة القرآن فدل الحديث

على ان الفاتحة مكية وانها اول ما انزل وان التسمية ليست بآية منها وقال مجاهد وحده
هي مدنية وقالوا هذه صفوة منه ولا يظن انه عليه السلام مكث بمكة ثلث عشرة سنة يصلي فيها
بغير فاتحة الكتاب وهذا مما لا يقبله العقول وقال جماعة وفيه تلفيق بين هذين القولين
هي مكية ومدنية معا اي نزلت بمكة مرة وبالمدينة مرة تفضيلا لهذه السورة على غيرها
ولهذا سميت مثاني لتثنية نزولها الى هنا عبارة التبيين قوله بسم الله الرحمن الرحيم
من الفاتحة لم يتعرض هنا بانه اية تامة من آيات الفاتحة او بعض آية وانما يكون آية بما بعده
لاختلاف قول الشافعي رح في ذلك كما صرح به المص بعيد هذا بقوله ومن اجلها اختلف
في انها آية برأسها او بما بعدها والذي تقرر عليه قول الشافعي رح هو ان التسمية من الفاتحة
ولم ينقل المص قول الشافعي رح في تسمية اوائل سائر السور لتردد قوله فيها قال صاحب التبيين
ثم التسمية عند مالك آية من رأس كل سورة وعند الشافعي آية من رأس الفاتحة لا غير وعن
محمد رح انها آية انزلت للفصل بين السور وظاهر مذهب اصحابنا انها ذكر يبتدأ به القراءة
تيمنا وليست بآية وفي سورة النمل هي ما دون آية وقالوا اللطف في انها ليست
بآية تامة في القرآن ان لا يكون الجنب والحايض ممنوعين عنه عند كل امرئ بال مقصود
كالشهادتين لم تجعلا في القرآن في موضع لان لا يتم آية وربما يحتظر الجنب ونحوه فلا يمكنه
التكلم بهما عند ختم عمره انتهى ما في التبيين وفيه تصريح بان التسمية التي في اوائل سائر
السور ليست بآية منها عند الشافعي رح وقال الفاضل التفتازاني لا خلاف في ان
التسمية بعض آية من سورة النمل وانما الخلاف في التسمية التي في اوائل السور فعن قدماء
الحنفية انها ليست من القرآن وان تقييد التواتر في تعريف القرآن بقولهم بلا شبهة احتراز
عنها ولما لاح للمتاخرين منهم بالنظر الى الادلة انها من القرآن قالوا الصحيح من المذهب انها
آية واحدة من القرآن انزلت للفصل والتبرك وليست بآية ولا بعض آية من شيء من السور
فصار محل الخلاف انها آية واحدة غير متعلقة بشيء من السور او مائة وثلث عشرة آية
من مائة وثلث عشرة سورة كالآيات المتكررة في بعض السور مثل فبأي آلاء ربكما تكذبان
على ما ذهب اليه الشافعي انتهى كلامه وفيه تصريح بان مذهب الشافعي ان التسمية
اية من اول كل سورة على خلاف ما في التبيين قوله وخالفهم قراء المدينة حيث قالوا انها
ليست من القرآن اصلا فان مذهب هؤلاء المذكورين انها ليست من القرآن حتى
روي عن مالك انه قال لا ينبغي ان تقرأ في الصلوة المكتوبة لا جهرا ولا سرا وان كان ظاهر قوله
وخالفهم مشعرا بان المعنى انهم خالفهم بان قالوا ان التسمية ليست من الفاتحة لان الحكم
المنسوب الى الفريق الاول هو كونها من الفاتحة والمخالفة لهذا الحكم ظاهرا وصريحا انما
يكون بان يقال انها ليست من الفاتحة لا بان يقال انها ليست من القرآن لان

نفی قرآنیتها وان استلزم لنفی کونها من الفاتحة من حیث ان نفی اللازم یستلزم نفی
الملزوم الا انه لیس مخالفا له صریحا فاکل الشافعی ومن وافقه ادعوا حکمین احدهما ملزوم
للآخر وهما ان البسملات التی فی اوائل السور من القرآن وانها جزء من کل سورة
وقراء المدینة ومن تابعهم خالفوا الفریق الاول فی قولهم انها من القرآن واذا لم تکن من
القرآن لا تکون جزءا من شیء من السور والمتاخرون من الحنفیة وافقوا الفریق الاول
فی قولهم انها من القرآن وخالفوهم فی قولهم انها جزء من اول کل سورة وقالوا هی آیة فذة لیست جزءا
من شیء من السور قوله ولم ینص ابو حنیفة فیه ای فی کونها من الفاتحة بشیء من الاثبات والنفی مع کونه
من اهل الکوفة القائلین بکونها من الفاتحة کما ذکر فظن بناء علی ذلک انها لیست من السورة عنده
ای من الفاتحة بناء علی ان اللام فی السورة للعهد ویلزمه عدم کونها من باقی السور از لا قائل بکونها
من سائر السور دون الفاتحة وبقوله مع کونه من اهل الکوفة الخ اندفع ما قیل من ان عدم النص شیء
من النفی والاثبات لا یتسبب لظن احدهما وفی نفی التنصیص اشارة الی انه نقل عنه ما یدل علی
انها لیست من السورة وهو قوله انها بسترة بها فی الصلوات کلها فلو کانت من السورة لوجب
ان یجهر بها فیما یجهر فیه السورة ویرد علی قوله ولم ینص ابو حنیفة ان هذا استقراء النفی وذلک غیر
مقبول لان عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود وجعل المظنون عدم کونها من السورة لان عدم
التنصیص انما یکون منشا لظن انه لا یعتقده بما ذهب الیه اهل بلده وهو کونها من الفاتحة
فلا دلالة فیه علی انه آیة فذة من القرآن اولیست منه اصلا وقول الامام محمد ان ما بین
الدفتین ای جنبتی المصحف کلام الله تعالی تنصیص علی ان التسمیة من القرآن وهو لا یستلزم
کونها من السورة فلما قاله محمد قیل له فلم تسر بها فی الصلوة فلم یجب ولعل الوجه فیه
ای فی عدم الجهر بها فی الصلوة الجهریة مع انها من القرآن کون نزولها للفصل والتبرک
فلا یلزم ان یثبت لها سائر احکام القرآن قوله ولنا ای لفریق الشافعیة فی اثبات کون
التسمیة من الفاتحة وما رواه ابو هریرة یدل علی انها آیة تامة منها وحدیث ام سلمة
یدل علی انها لیست آیة تامة منها بل هی بعض آیة وانما تتم بما بعدها قوله ومن اجله
ای ومن اجل الاختلاف بین مدلولی الروایتین او الحدیثین وقع الاختلاف بیننا وبین الشافعیة
فی ان التسمیة آیة برأسها او بما بعدها وهو قوله تعالی الحمد لله رب العالمین قوله والاجماع
بالرفع عطف علی احادیث وکذا قوله والوفاق والاول اشارة الی الاجماع القولی والثانی
الی الاجماع العقلی وانما قلنا ان الثانی ایضا اجماع اذ لا مخرج عن الادلة الاربعة الکتاب
والسنة والقیاس والاجماع ومعلوم ان الثانی لیس من قبیل الثلثة الاول فتعین انه من باب
الاجماع فان قیل هذان الاجماعان انما یدلان علی قرائنیة البسملة لا علی کونها من الفاتحة
لان قرآنیتها لا تستلزم کونها منها والمقصود اثبات کونها منها فلا یتم التقریب قلنا جعل کونها

نفی قرآنیتها وان استلزم لنفی کونها من الفاتحة من حیث ان نفی اللازم یستلزم نفی
الملزوم الا انه لیس مخالفا له صریحا فاکل الشافعی ومن وافقه ادعوا حکمین احدهما ملزوم
للآخر وهما ان البسملات التی فی اوائل السور من القرآن وانها جزء من کل سورة
وقراء المدینة ومن تابعهم خالفوا الفریق الاول فی قولهم انها من القرآن واذا لم تکن من
القرآن لا تکون جزءا من شیء من السور والمتاخرون من الحنفیة وافقوا الفریق الاول
فی قولهم انها من القرآن وخالفوهم فی قولهم انها جزء من اول کل سورة وقالوا هی آیة فذة لیست جزءا
من شیء من السور قوله ولم ینص ابو حنیفة فیه ای فی کونها من الفاتحة بشیء من الاثبات والنفی مع کونه
من اهل الکوفة القائلین بکونها من الفاتحة کما ذکر فظن بناء علی ذلک انها لیست من السورة عنده
ای من الفاتحة بناء علی ان اللام فی السورة للعهد ویلزمه عدم کونها من باقی السور از لا قائل بکونها
من سائر السور دون الفاتحة وبقوله مع کونه من اهل الکوفة الخ اندفع ما قیل من ان عدم النص شیء
من النفی والاثبات لا یتسبب لظن احدهما وفی نفی التنصیص اشارة الی انه نقل عنه ما یدل علی
انها لیست من السورة وهو قوله انها بسترة بها فی الصلوات کلها فلو کانت من السورة لوجب
ان یجهر بها فیما یجهر فیه السورة ویرد علی قوله ولم ینص ابو حنیفة ان هذا استقراء النفی وذلک غیر
مقبول لان عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود وجعل المظنون عدم کونها من السورة لان عدم
التنصیص انما یکون منشا لظن انه لا یعتقده بما ذهب الیه اهل بلده وهو کونها من الفاتحة
فلا دلالة فیه علی انه آیة فذة من القرآن اولیست منه اصلا وقول الامام محمد ان ما بین
الدفتین ای جنبتی المصحف کلام الله تعالی تنصیص علی ان التسمیة من القرآن وهو لا یستلزم
کونها من السورة فلما قاله محمد قیل له فلم تسر بها فی الصلوة فلم یجب ولعل الوجه فیه
ای فی عدم الجهر بها فی الصلوة الجهریة مع انها من القرآن کون نزولها للفصل والتبرک
فلا یلزم ان یثبت لها سائر احکام القرآن قوله ولنا ای لفریق الشافعیة فی اثبات کون
التسمیة من الفاتحة وما رواه ابو هریرة یدل علی انها آیة تامة منها وحدیث ام سلمة
یدل علی انها لیست آیة تامة منها بل هی بعض آیة وانما تتم بما بعدها قوله ومن اجله
ای ومن اجل الاختلاف بین مدلولی الروایتین او الحدیثین وقع الاختلاف بیننا وبین الشافعیة
فی ان التسمیة آیة برأسها او بما بعدها وهو قوله تعالی الحمد لله رب العالمین قوله والاجماع
بالرفع عطف علی احادیث وکذا قوله والوفاق والاول اشارة الی الاجماع القولی والثانی
الی الاجماع العقلی وانما قلنا ان الثانی ایضا اجماع اذ لا مخرج عن الادلة الاربعة الکتاب
والسنة والقیاس والاجماع ومعلوم ان الثانی لیس من قبیل الثلثة الاول فتعین انه من باب
الاجماع فان قیل هذان الاجماعان انما یدلان علی قرائنیة البسملة لا علی کونها من الفاتحة
لان قرآنیتها لا تستلزم کونها منها والمقصود اثبات کونها منها فلا یتم التقریب قلنا جعل کونها

ان قرآنیتها لا تستلزم کونها من السورة وقوله ولم ینص ابو حنیفة فیه ای فی کونها من الفاتحة بشیء من الاثبات والنفی مع کونه من اهل الکوفة القائلین بکونها من الفاتحة کما ذکر فظن بناء علی ذلک انها لیست من السورة عنده ای من الفاتحة بناء علی ان اللام فی السورة للعهد ویلزمه عدم کونها من باقی السور از لا قائل بکونها من سائر السور دون الفاتحة وبقوله مع کونه من اهل الکوفة الخ اندفع ما قیل من ان عدم النص شیء من النفی والاثبات لا یتسبب لظن احدهما وفی نفی التنصیص اشارة الی انه نقل عنه ما یدل علی انها لیست من السورة وهو قوله انها بسترة بها فی الصلوات کلها فلو کانت من السورة لوجب ان یجهر بها فیما یجهر فیه السورة ویرد علی قوله ولم ینص ابو حنیفة ان هذا استقراء النفی وذلک غیر مقبول لان عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود وجعل المظنون عدم کونها من السورة لان عدم التنصیص انما یکون منشا لظن انه لا یعتقده بما ذهب الیه اهل بلده وهو کونها من الفاتحة فلا دلالة فیه علی انه آیة فذة من القرآن اولیست منه اصلا وقول الامام محمد ان ما بین الدفتین ای جنبتی المصحف کلام الله تعالی تنصیص علی ان التسمیة من القرآن وهو لا یستلزم کونها من السورة فلما قاله محمد قیل له فلم تسر بها فی الصلوة فلم یجب ولعل الوجه فیه ای فی عدم الجهر بها فی الصلوة الجهریة مع انها من القرآن کون نزولها للفصل والتبرک فلا یلزم ان یثبت لها سائر احکام القرآن قوله ولنا ای لفریق الشافعیة فی اثبات کون التسمیة من الفاتحة وما رواه ابو هریرة یدل علی انها آیة تامة منها وحدیث ام سلمة یدل علی انها لیست آیة تامة منها بل هی بعض آیة وانما تتم بما بعدها قوله ومن اجله ای ومن اجل الاختلاف بین مدلولی الروایتین او الحدیثین وقع الاختلاف بیننا وبین الشافعیة فی ان التسمیة آیة برأسها او بما بعدها وهو قوله تعالی الحمد لله رب العالمین قوله والاجماع بالرفع عطف علی احادیث وکذا قوله والوفاق والاول اشارة الی الاجماع القولی والثانی الی الاجماع العقلی وانما قلنا ان الثانی ایضا اجماع اذ لا مخرج عن الادلة الاربعة الکتاب والسنة والقیاس والاجماع ومعلوم ان الثانی لیس من قبیل الثلثة الاول فتعین انه من باب الاجماع فان قیل هذان الاجماعان انما یدلان علی قرائنیة البسملة لا علی کونها من الفاتحة لان قرآنیتها لا تستلزم کونها منها والمقصود اثبات کونها منها فلا یتم التقریب قلنا جعل کونها

من القرآن مما يدعى ويقصد اثباته فى نفسه مع ان قرائنها لازم لكونها من الفاتحة وثابتة فى ثمن
ثبوتها الا انه لم يكتف بثبوتها ضمنا وتعرض لاثباتها قصدا وابتداء بناء على ان قراء البسملة
والبصرة ومن وافقهم خالفوا ونفوا قرائنها اساء وقالوا انها ذكر من اذكار الله تعالى يذكر
فى اوائل السور للاستعانة والتبرك به كما يبدأ بذكرها كل امر ذى بال فلذلك قصد
المص ابطال مذهبهم باثبات قرآنيتها وأورد على الاجماع القولى بان اسماء السور وكونها
مكية او مدنية وعدد الآى مما بين الدفتين وليس شئ منها بقرآن واجيب عنه اولا بان
المراد بما بين الدفتين ما بين دفتى جميع المصاحف حتى المصاحف المتقدمة التى فى زمن
الاصنخاوى شئ مما ذكر لم يكن فى المصاحف المتقدمة بل هى امور محدثة فى المصاحف الحديثة
فلا يرد النقض بها وثانيا بان يقال لو سلم ان المراد به ما بين دفتى المصاحف المتداولة بيننا
فالمراد بما بينهما ما فيه احتمال القرآنية والامور المذكورة ليس فيها احتمال القرآنية الا ترى
انها لم تكتب كما يكتب به القرآن بل متميزة بلون المداد وبالقلم لئلا يظن كونها
من القرآن كما لم نكتب آمين فى آخر الفاتحة مع انه مما يقوله التالى والسامع حتى لا يظن
انه من القرآن بخلاف البسملة فانها مثبتة فى جميع المصاحف قديمها وحديثها ومكتوبة
بما يكتب به القرآن من المداد والقلم فثبت فيها بذلك احتمال القرآنية وتعين حالها
بما ذكر من الاجماع والبسملة مصدر قولهم بسمل اى قال بسم الله نحو حوقل اى قال
لا حول ولا قوة الا بالله وهبلل وحمدل وجعل اى قال لا اله الا الله والحمد لله وحيعل على
الصلوة ومثله الحيعلة وهى قول حى على الصلوة والسيعلة قول سيحان الله والجعلفة وهى
قول جعلت فداك والطلبقة والدمعزة وهما قول اطال الله بقاك وادام الله عزك
وهذا اشبه بباب النحت فى النسب فانهم ياخذون اسمين فينحتون منهما لفظا
واحدا فينسبون اليه كقولهم حضرمى وعبقسى وعبشمى فى النسبة الى حضرموت
وعبد القيس وعبد شمس قال وليضحك منى شيخة عبشمية كان لم ترى قبلى اسيرا يمانيا
ولكونه على خلاف القياس قال بعض اهل اللغة فى مثلها انه لغة مولدة واكثر اهل اللغة
نقلها ولم ينقل انها مولدة قال عمرو بن ابى ربيعة لقد بسملت ليلى غداة لقيتها فيا جنذا ذاك الحديث
المبسمل قوله والباء متعلقة بمحذوف لما كانت الباء من الحروف الجارة الموضوعة لافضاء
معانى الافعال الى الاسماء وجب فى جميع مواضع ذكرها ان يوجد فعل او شبهه حتى تتعلق
هى به فاذا استعملت فى كلام ليس فيه فعل مذكور تتعلق هى به بتقدير فعل عام اذا
لم يوجد قرينة الخصوص والا فلا بد من تقدير الخاص عملا بمقتضى القرينة لان الحذف
لا يجوز الا اذا كان فى الكلام ما يدل عليه والحروف الجارة تدل بانفسها على متعلقها
العامة واذا كان المتعلق المحذوف فعلا خاصا فلا بد من قرينة تدل على خصوصيته

ذلك الفعل وليس في لفظ بسم الله فعل مذكور فعلمنا انه محذوف وهو اقرأ والقرينة
المعينة لهذا المحذوف هو الفعل الذي يتلو التسمية ويتحقق بعدها وهو ههنا القراءة
وكذا كل من حاول فعلا غير القراءة فسمى الله فشرع فيه يقدر من الفعل ما يشتق من ذلك
الفعل المشروع فيه كالمسافر اذا حاول النزول فقال بسم الله كان التقدير بسم الله انزل
واذا حاول الارتحال فقال بسم الله كان التقدير بسم الله ارتحل وكذا نظائرهما فقول
المص لان الذي يتلوه مقروء بيان للقرينة المعينة للمحذوف فان قيل المناسب لما سبق
من التقرير الذي محصوله ان القرينة المعينة للمحذوف في كل موضع هو الفعل الذي يعقب
التسمية ويتحقق بعدها ان يقال لان الذي يتلوه هو فعل القراءة فلذلك قدر ما يشتق
منها وهو اقرأ فان التالي للتسمية في كل موضع ابتدئ بها هو الفعل لا المفعول قلنا نعم
الا ان الكلام لما كان في لفظ بسم الله وبيان ما فيه من التقدير كما اشار اليه المص بتذكير
الضمير في قوله لان الذي يتلوه اي يعقب لفظ بسم الله الرحمن الرحيم ومن المعلوم ان
الذي يتبع هذا اللفظ هو المقروء نحو الحمد لله اختار المص لفظ المقروء بدل القراءة والمقصود
من بيان ان ما يتلو لفظ بسم الله في الذكر هو المقروء بيان ان الذي يتلو التسمية بالمعنى
المصدري وهو القول بسم الله هو فعل القراءة وتبعية المقروء للفظ بسم الله تستلزم تبعية
القراءة للتسمية فظهر ان هذا التعبير يحصل به المقصود ايضا وهو بيان قرينة الحذف
فانه كما ان القراءة تدل على المحذوف كذلك المقروء بل هو اولى بالاستدلال لان القراءة
لا تعلم الا بالمقروء ومثل هذا التعبير لا يستقيم في بيان تقدير تسمية الذابح فانه لا يصح
ان يقال تقديره بسم الله اذبح لان الذي يتلوه مذبوح لان تسمية الذابح لا تالي لها
الا في الوجود وهو الذبح لا غير وفيما نحن فيه لها تال في الذكر وهو المقروء وفي الوجود وهو
القراءة **قوله** وكذلك يضمر كل فاعل اي وكما ان فاعل القراءة يضمر الفعل المشتق منها وهو
اقرأ وفي قوله يضمر ما يجعل التسمية مبدأ له مساهلة لانه لا شك ان الفعل الذي جعل
التسمية مبدأ له هو الفعل الحقيقي الذي يريد تحصيله ولا شك ان الفاعل لا يضمره بل يضمر
ما يدل عليه ويشتق منه وهو الفعل الاصطلاحي فالاظهر ان يقال يضمر اللفظ الدال على ما يجعل
التسمية مبدأ له مثلا اذا قال الذابح بسم الله فقد جعل التسمية مبدأ للفعل الحقيقي
الذي هو الذبح فقدر من الفعل الاصطلاحي ما يشتق منه ويدل عليه وهو اذبح **قوله** وذلك
اي اضمار ما يجعل التسمية مبدأ له اولى من اضمار ابدأ كما ذهب اليه بعض النحاة مستدلا
بانه اعم وتقدير العام من تقدير الخاص الا تراهم يقدرون متعلق الجار والمجرور الواقع خبرا
او صفة او صلة او حالا بالكون والاستقرار حيث ما وقع ويؤثرونه لعمومه وبان تقدير فعل الابتداء
مناسب للغرض المقصود من التسمية فان الغرض منها ان تقع مبتدأ بها وتقدير فعل الابتداء

ولو كان الضمير راجعا الى التسمية لقيل يتلوها
كما وقع في بعض النسخ منه

والتسمية كما يطلق على المعنى المصدري يطلق ايضا
على لفظ بسم الله كما اذا قيل التسمية آية تامة
او بعض آية منه

وفق له واجيب عن الاول بان تقدير الفعل العام انما يكون اذا لم يوجد قرينة الخصوص واما اذا
وجدت فلا بد من تقدير فعل خاص مدلول عليه بالقرينة فانك اذا قلت زيد على الفرس او من
العلماء او في البصرة كان المقدر راكب ومعدود ومقيم وعن الثاني بان معنى الابتداء
ايتاؤها قبيل الشروع في المقصود وهو حاصل فيما اخترناه وفيه بحث لانه لا نزاع ان ما اختاره
يحصل به الامتثال للحديث فعلا الا ان في تقدير فعل الابتداء امتثال له قولا وفعلا فلا شك
انه اولى والمص علل اولوية اضمار ما يجعل التسمية مبدأ له بالنسبة الى اضمار ابدا بقوله
ما يطابقه وبدل عليه يعني ان التسمية لا يتبعها امر هو من جنس الابتداء ليطابقه وبدل عليه
بخلاف ما اخترناه لان الذي تتلو التسمية مقروء مطابق للفعل المقدر ودليل ايضا تقدير
ابتداء انما يستقيم في افعال ممتدة مستمرة يمكن اعتبار البداية والتوسط والانتهاء فيها دون
ما ليست كذلك كالخروج والدخول مثلا فان قيل بين تعليل المص ودعواه نوع منافاة وذلك
لانه ادعى اولوية ما اختاره ويفهم منه جواز تقدير ابدا ايضا واللازم من دليله عدم جواز
تقديره لانه فعل خاص لا يجوز تقديره اذا انتفى ما يدل عليه ولا يخفى انهما متنافيان قلنا نقول
ليس معنى تعليله انه اولى لانتفاء كل واحد من الامرين وهما ما يطابق الفعل المقدر وما يدل
عليه بل المعنى لانتفاء ما يتصف بمجموع الامرين وهما المطابقة مع الدلالة على ان يكون المقدر ابدا
بخلاف ما اذا كان المقدر اقرأ فان ما يتصف بكونه مطابقا للمقدر والا عليه متحقق حينئذ وانتفاء
ما يتصف بمجموع الامرين على تقدير ابدا لا يستلزم انتفاء ما يدل عليه رأسا كيف وكون الحال
حال الابتداء يدل على تقدير ابدا وهو كاف لجواز تقديره وان كان تقدير اقرأ اولى لكون ما
يدل عليه مطابقا له ايضا ولقائل ان يقول لا نسلم انتفاء ما يطابقه على تقدير ان يكون المقدر
ابدا بناء على ان التسمية يتبعها المبدوء كما يتبعها المقروء ولو سلم انتفاؤه لكن يعارض
انتفاءه ما ذكرنا من تحقق الامتثال لحديث الابتداء قولا وفعلا على تقدير ابدا قوله او ابتدائي
عطف على ابدا اي اضمار اقرأ اولى من اضمار ابتدائي ايضا لزيادة اضمار فيه لان الجار والمجرور
حينئذ يكون خبرا عن المقدر فيكون الظرف مستقرا مقدرا بمتعلق عام تقديره ابتدائي حصل او حاصل
باسم الله مثلا ولان فيه اضمار المصدر بفاعله البارز واضمار اقرأ ليس كذلك لان فاعله
مستتر فيه مع ان في اضماره جاء اضمار ابدا من عدم ما يطابقه ويدل عليه ويعلم منه ان اضمار اقرأ
اولى من اضمار قرائتي ايضا لتاويها في زيادة الاضمار ولما ذكر ان متعلق باء البسملة
يجوز ان يقدر فعلا واسما وان تقدير الفعل الذي يطابقه ما وقع بعد التسمية وجعلت حتى مبدأ له
اولى من تقدير غيره فعلا كان او اسما وقد بقي احتمالان آخران احدهما ان يقدر ذلك المتعلق على كل
تقدير مقدما على معموله كما هو الاصل لان حق العامل ان يقدم على معموله والآخر ان يقدر متاخرا عنه
اشار الى ان ايهما اولى فان الاقسام المحتملة اربعة ان يكون المقدر فعلا مقدما نحو اقرأ او ابدا

بسم الله او فعلا مؤخرا نحو بسم الله اقرأ او ابدأ او اسما مقدما نحو قراءتي او ابتدائي بسم الله او اسما
مؤخرا نحو بسم الله قراءتي القرآن او ابتدائي اياه وقد وقع كل واحد من التقديم والتأخير في القرآن
اما التقديم فكقوله تعالى بسم الله مجراها ومرساها واما التأخير فكقوله تعالى اقرأ باسم ربك
الا ان جعل قوله تعالى بسم الله مجراها ومرساها من قبيل ما يكون المتعلق فيه اسما مؤخرا عن
معموله مبني على ان يجعل بسم الله خبرا لمجريها على معنى ان اجراءها وارساءها بسم الله لا بغيره
من هبوب الرياح كما يتوهمه العوام لا متعلقا باركبوا وان كان المختار عند المص كونه متعلقا باركبوا
حيث جعله اولا حالا من واو اركبوا اي اركبوا فيها مسمين الله تعالى او قائلين بسم الله وقت
ارسائها واجرائها او مكانهما على ان يكون المجرى والمرسى للوقت او المكان او المصدر الذي
حذف منه الزمان المضاف واقيم هو مقامه كما في آتيك خفوق النجم وانتصابهما بما قدر حالا ثم قال
او جملة من مبتدأ وخبر وتأخير هذا الاحتمال يدل على انه مرجوح عنده قوله وتقديم المعمول ههنا
اي في البسملة الواقعة في اوائل السور بل في كل بسملة جعلها الفاعل مبدأ لفعله اذ لا اختصاص
لهذا الحكم بالاولى والاول اظهر لان الظاهر ان قوله ههنا احتراز عن قوله تعالى اقرأ باسم ربك
فان المعمول اخر فيه لانه اول ما نزل من القرآن فكان الامر بالقراءة اهم فيه فان قيل اسم الله تعالى
اهم عند المؤمن على كل حال اجيب بانه من حيث هو اسمه يتعلق به وقد يعرض بحسب المقام اهتمام
آخر كما اذا قصد الاختصاص فاذا اجتمع الاهتمامان قدم لا محالة كما في التسمية واذا انفرد الاهتمام
الاول فان لم يعارضه ما هو اولى بالاعتبار قدم ايضا عملا بموجب الاول والا فلا يقدم عملا
بموجب ما هو اولى بالاعتبار كما في قوله تعالى اقرأ باسم ربك فان كون المقام مقام الاهتمام
بالقراءة عارض كون اسم الله تعالى من حيث هو اسمه اهم وهو اولى بالاعتبار ليحصل المقصود
وهو طلب اصل القراءة ولو قدم الاسم لفات هذا المقصود وافاد ان المطلوب كونها مفتتحة
باسم الله تعالى لا باسم الاصنام والمقام آب عنه قوله كما في قوله تعالى بسم الله مجريها
ليس هذا من باب تقديم المعمول على عامله لان المجرى مصدر بمعنى الاجراء ومعمول المصدر لا يتقدم عليه بل هو
من باب تقديم الخبر على المبتدأ فالتمثيل في مجرد كون التقديم اوقع سواء كان ذلك من تقديم المعمول او لا قوله
لانه اهم واراد به الاهمية العارضة بحسب اعتناء المتكلم بحال المعمول من حيث انه اسمه تعالى فان ذكر الله تعالى
نصب عين المؤمن لا سيما عند الشروع في امر خطير فلا بد ان يقدم على كل شيء كما قيل ما رأيت شيئا الا و
رأيت الله تعالى قبله واما ما ذكره الشيخ عبد القاهر انا لم نجدهم اعتمدوا في التقديم شيئا يجري مجرى
الاصل غير العناية والاهتمام لكن ينبغي ان يفسر وجه العناية بشيء ويعرف فيه معنى وقد ظن كثير من الناس
انه يكفي ان يقال قدم للعناية والاهتمام من غير ان يذكر من اين كانت تلك العناية وبم كان اهم
فانما هي الاهمية المطلقة والمراد بالاهمية ههنا الاهمية العارضة للمعمول من حيث انه اسمه تعالى ولا وجه
ههنا ان يراد بها الاهمية المطلقة ويجعل ما بعده تفصيلا لوجه الاهتمام لان العطف بالواو ينافيه

فيه مساهلة لان الظرف ليس معمولا للمجرى
لانه بمعنى الاجراء او اسم زمان او مكان ومعمول
المصدر لا يتقدم عليه واسماء الزمان والمكان
لا تعمل اتفاقا منه

فانه قد ثبت بالاحاديث الصحيحة ان اول ما نزل
منه هو اقرأ باسم ربك الى قوله ما لم يعلم
ولا يعارضه ما قيل من ان اول ما نزل هو الفاتحة
لان المراد منه ان اول سورة نزلت بتمامها
هي الفاتحة ولا يعارضه ايضا نزول بعض
من سورة اخرى قبل الفاتحة منه

ثم اعلم ان هذه الصيغة وما بعدها من صيغ افعل التفضيل وقد استعملت بلا احد الاشياء الثلثة فاما
ان يقال انها للمفضل عليه اذا علم وكان افعل خبرا جاز ذلك الاستعمال كما في الله اكبر وقول الشاعر
ان الذي سمك السماء بنى لنا بيتا دعايمه اعز واطول ويقال اجردت عن معنى التفضيل واقولت
باسم الفاعل او الصفة المشبهة كما في قوله تعالى وهو اهون عليه اذ ليس شيء اهون عليه تعالى من شيء
قوله وادل على الاختصاص ضمير ادل يرجع الى المعول من حيث التقديم وكذا ضمير قوله ادخل واوفق
فيما بعد فان المشركين كانوا يبدؤن في افعالهم باسماء آلهتهم فيقولون باسم اللات
وباسم العزى وكان هذا التقديم منهم لمجرد الاهتمام الناشئ من قصد التبرك والتعظيم للاختصاص
اذ لم يكونوا ينفون التبرك باسم الله تعالى بل كانوا يتبركون به تعالى ايضا فوجب على
الموحد ان يقصد بعبارته قطع شركة الاصنام له تعالى في استحقاق التبرك بالاسم فيكون قصر
افراد لا كما في قوله تعالى اياك نعبد لانه قصر حقيقي لا يجري فيه الافراد والقلب والتعيين كما تقرر في موضعه
وايضا خصوص المخاطب مانع من ذلك قوله وادخل في التعظيم لان تقديم الاسم تعظيم للمسمى
قوله واوفق للوجود فان اسمه تعالى مقدم على القراءة في الوجود لتقدم مسماه على جميع الممكنات
واسم السابق في الوجود سابق قوله وكيف لا اي وكيف لا يكون ذلك الاسم مقدما عليها في الوجود
وقد جعل آلة لها وما ورد عليه ان الآلية تقتضي التبعية والابتذال فهي تنافي التعظيم والاجلال
دفعه بقوله من حيث ان الفعل لا يعتد به شرعا ما لم يصدر باسمه تعالى فان في الآلية
جهتين جهة التبعية وجهة توقف نفس الفعل او كماله عليها وقد لوحظ ههنا الجهة الثانية
دون الاولى قوله ذي بال اي شان وشرف يهتم به والا بتر في الاصل مقطوع الذنب والمراد به ههنا
كونه ناقصا غير معتد به وفيه رمز الى ان نقصان الاول سري الى الآخر في قوله وقد جعل آلة لها
اشارة الى ان الباء ههنا للاستعانة كما في كتبت بالقلم اي مستعينا به فالمعنى اقرأ مستعينا
في بلوغ قراءتي درجة الكمال وكونها معتدا بها شرعا باسم الله قوله وقبل الباء للمصاحبة اي للملابسة
فالتقدير ملتبسا باسم الله اقرأ الآن المصلي اراد ان يبين ان ملابسة القراءة باسم الله تعالى
انما هي على وجه التبرك به فلذلك قال والمعنى متبركا باسم الله تعالى اقرأ فان هذه العبارة
بظاهرها تشعر ان الباء متعلق بمحذوف وهو متبركا اذ التبرك ليس معنى باء الملابسة
وذكر اقرأ يدل على انه متعلق به فالكلام بظاهره مضطرب فان قبل الابتداء بالتسمية
ليس ابتداء باسم الله تعالى لان الباء ولفظ اسم ليس شيء منهما اسما لله تعالى قلنا ذكر اسمه تعالى
لا يجب ان يكون بذكر اسم خاص من اسمائه بل يجوز ان يكون بذكر لفظ دال على اسمه تعالى وههنا
كذلك فان اضافته الى الله تعالى ان كانت بمعنى الاختصاص في الجملة اي سواء كان لفظا
موضوعا للدلالة على الذات المقدسة او على معنى صفة قائمة به تعالى شمل اسمائه كلها وان
كانت بمعنى الاختصاص به تعالى بكونه موضوعا للذات المتصف بجميع الكمالات فهو لفظة الله خاصة

للاتفاق على ان ما سواه معان وصفات فظهر ان الابتداء بلفظ الاسم ابتداء باسمه تعالى حقيقة
واما الباء فهو وسيلة الى ذكره على وجه يؤذن بجعله مبدأ للفعل فهي من تتمة ذكره على الوجه المقصود
واعلم ان المص اشعر بتقديم احتمال كون الباء للاستعانة انه المختار عنده وصاحب الكشاف رجح
كونها للملابسة بوجوه الاول كون باء الملابسة اكثر من باء الاستعانة والثاني ان التبرك
باسم الله تعالى تأدب وتعظيم له بخلاف جعله آلة مبتذلة غير مقصودة بذاتها والثالث ان ابتداء
المشركين باسم آلهتهم كان على وجه التبرك به فينبغي ان يرد عليهم في ذلك والرابع ان باء
المصاحبة ادل على ملابسة جميع اجزاء الفعل باسم الله تعالى من باء الاستعانة والخامس ان
التبرك باسم الله تعالى معنى مكشوف يفهمه كل احد ممن يبتدئ به في اموره والتأويل المذكور
في كونه آلة لا يهتدى اليه الا بنظر دقيق والسادس ان كون اسم الله تعالى آلة للفعل ليس الا
باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع بالاخرة الى التبرك وليس في اعتبار الآلية زيادة
معنى يعتد به وللمصنف ان يجيب عن هذه الوجوه بان يقول في الاول لا نسلم اكثرية
باء الملابسة بالنسبة الى باء الاستعانة فهيهات اثباتها وفي الثاني ان تلك الجهة غير ملحوظة
بل الجهة الملحوظة هي كون الفعل غير معتد به شرعا ما لم يصدر به كما مر وهي تعارض التبرك بل ارجح
منه وفي الثالث لا نسلم ان ابتداء المشركين باسم آلهتهم كان على وجه التبرك به لجواز كون
مرادهم الاستعانة وفي الرابع ان باء الاستعانة تدل على الاستعانة باسمه في جميع اجزاء الفعل
اذ ليس التقدير ابتدئ القراءة باستعانة اسم الله تع ففي باء الاستعانة دلالة على تلك الملابسة
مع زيادة لا تقاومها الادلية وفي الخامس ان العبرة للخواص لان العوام كالهوام فالدقة من اسباب
الترجيح لا الرد وفي السادس لا نسلم انه ليس في اعتبار الآلية زيادة معنى يعتد به فان جعله آلة يشعر بان
له زيادة مدخل في الفعل ويشتمل على جعل الفعل الموجود لفوات ما يعتد به شرعا بمنزلة المعدوم ومثله
يعد من المحسنات قوله وهذا وما بعده مقول على السنة العباد جواب سؤال نشأ من الكلام السابق
فانه لما بين ان الباء متعلق باقرأ وانها للاستعانة او المصاحبة وكان المعنى اقرأ مستعينا
في كون تلك القراءة معتدا به شرعا او ملابسا باسم الله تعالى على وجه التبرك ورد ان يقال كيف
يصح من الله تعالى ان يقول هكذا فاجاب عنه بانه مقول على السنة العباد تعليما منه تعالى لهم كانه سبحانه
وتعالى قال لهم قولوا بسم الله والحمد لله واياك نعبد الخ ومثال التكلم على لسان الغير ما اذا امرك
انسان ان تكتب له رسالة من جهته الى غيره فانك تكتب فيها كتبت هذه الاحرف وفعلت
كذا وكذا وانما تفعله على لسان آمرك قال الحسن ان الله تعالى حمد نفسه حيث اخبر ان جنس
الحمد او جميع المحامد له بقوله الحمد لله فانه اخبار عن كونه في نفسه مستحقا للحمد سواء قاله قائل
او لم يقل وان جنس الحمد او جميع افراده منحصر فيه ومختص به فان اللام في مثله لتعريف الجنس
او الاستغراق فان حمل على تعريف الجنس يفهم الحصر من لام لله وان حمل على الاستغراق

يفهم من مجرد الحمل ومن قال منا ان فلانا مخصوص بانواع المحاسن والمحامد كان مدحا له لاضافته
المحاسن اليه وكذلك من قال جميع المحامد لله تعالى كان هذا القول حمدا منه لله تعالى وكذلك
من قال استجمع في جميع خصال الخير كان هذا منه مدحا لنفسه فكذا قوله تعالى الحمد لله حمد منه تعالى
لنفسه ومدح الانسان نفسه بنفسه انما يقبح لكونه منهيا عنه بقوله تعالى فلا تزكوا انفسكم
فان الحسن والقبح شرعيان والحسن ما امر به الشرع والقبيح ما نهى عنه ولا نهي في حق الله تعالى
لانه تعالى منزه عن ان يكون تحت امر احد او نهيه فلا يقبح منه تعالى ان يحمد لنفسه الحميد
كما يقبح منا ذلك الا ان الحسن ربما يضطر الى اضمار الامر في قوله تعالى اياك نعبد واياك
نستعين اهدنا وكذا في بسم الله اي قل بسم الله وكذا وكذا فالاحسن حينئذ ان يطرد الاضمار
في الكل فانه اذا اضمر ذلك في بسم الله يكون مضمرا في تمام السورة والمراد بالاضمار اما كون
الامر مضمرا حقيقة او يكون في حكم المضمر بان يكون الكلام على السنة العباد قوله ليعلم كيف
يتبرك باسمه اي بأي عبارة يتبركون اذا ارادوا التبرك باسمه وبأي عبارة يحمدون على نعمه
وبأي عبارة يتبرؤن عن اشراك غيره تعالى به في العبارة ويطلبون منه العون فيما يبغون
من المقاصد وبأي عبارة يسئلون من فضله تعالى فلا يرد ان يقال ان ما ورد في التنزيل تعليم
منه تعالى لنفس تلك الامور لا لكيفيتها قوله ومن حق الحروف المفردة يريد حروف المعاني
فان الحروف هي الاصوات المعتمدة على المخارج على قسمين حروف مباني وهي التي تتركب
منها الكلمات وليست في انفسها بكلمات لعدم كونها موضوعة لمعنى وذلك كحروف زيد
ومضرب وحروف معاني وهي التي تكون نوعا من انواع الكلمة مبانيا لنوعي الاسم والفعل
فلا بد ان تكون موضوعة لمعنى كحروف الجر والعطف ونحوها وحروف المباني لما لم تكن
كلمات في انفسها لم يكن لها حظ من الاعراب والبناء بخلاف حروف المعاني فانها كلمات
مستقلة الا انها لما لم يتحقق فيها مقتضى الاعراب كان حقها البناء والاصل في البناء السكون
لخفته فان البناء لكونها حالة دائمة غير مختلفة باختلاف العوامل تقتضي اخف الاحوال
وهو السكون ولان السكون عدم الحركة والعدم اصل في الحادث الا ان السكون لما تعذر
في حروف المعاني التي جاءت على حرف واحد من حيث انها كلمات بزاسها فجاز وقوعها
في ابتداء الكلام وفي الابتداء بالساكن متعذر كان حقها ان تبنى على الفتحة التي هي اخت السكون في الخفة
وهي لكونها ادوات كثيرة الدور على السنة تستحق الاخف وهذا معنى قوله ومن حق الحروف المفردة
ان تفتح ومع هذا كسرت البواد الجارة لاختصاصها بلزوم الحرفية والجر اي لتميزها وانفرادها
من بين الحروف بلزومها لها وامتناع انفكاكها معانيها فيكون اللزوم المذكور مختصا بها
ومنحصرا فيها بناء على ان البناء داخله على المقصور كما في تختص بالعبادة لا على المقصور عليه كما في
نحو التعجب مختص بالانسان وكل واحد من الحرفية والجر مناسب الكسر اما الجر فلموافقة حركة الحرف اثرها

وعملها واما الحرفية فلا قتضائها السكون الذى هو عدم الحركة والكسر بمنزلة العدم لقلته اذ لا يوجد
فى الافعال ولا فى غير المنصرف من الاسماء ولا فى الحروف الا نادرا كجير فان جعل كل واحد من كون
الباء لازمة للحرفية وكونها لازمة للجر دليلا مستقلا على كونها مكسورة ينتقض الدليل الاول بواو العطف
وفائه فانها لازمتان للحرفية مع انهما ليستا مكسورتين بل مفتوحتان وينتقض الدليل الثانى
بكاف التشبيه فانها لازمة للجر وليست مكسورة فلذلك قبل ان مجموع اللزومين دليل واحد لانكسار
الباء حتى لا يرد النقض بما ذكر لانتفاء احد اللزومين فيه فان كاف التشبيه لا تلزم الحرفية وان لزمت
الجر وواو العطف وفاءه لا تلزمان الجر وان لزمتا الحرفية فلما انتفى مجموع اللزومين فيها انتفى الحكم
المذكور وهو كونها مكسورة لكن بقى النقض بواو القسم وتائه وباللام الجارة الداخلة على المضمر فان لزوم
الحرفية والجر متحقق فيها مع تخلف الحكم عنه لكونها مفتوحة والجواب ان لزوم الحرفية والجر فيما ذكر من مواد
النقض انما نشأ من الاضافة ومن اعتبار كون الواو والتاء قسمية وكون اللام جارة وتعليل
الكسر لا يتوقف على اعتبار الخصوصية بل يكفى اعتبار مطلق الحروف المفردة فان خلاصة التعليل انه
كسرت الباء مع ان من حق الحروف المفردة ان تفتح لامتيازها من بين تلك الحروف بامتناع
انفكاكها عن الحرفية والجر معا فظاهر ان هذا انما يصح اذا اعتبر صورة الحرف من حيث دلالتها
على المعنى مع قطع النظر عن خصوصية نشأت عن الاضافة او غيرها فان شئنا من حروف الجر من
حيث هو حرف جر لا ينفك عن الحرفية والجر فيلزم ان تكون كلها مكسورة فلا بد ان يكون المراد
صورة الحروف المفردة مع قطع النظر عن الخصوصية العارضة لها بسبب الاضافة ونحوها فصورة
الباء مطلقا لازمة للحرفية والجر معا بخلاف صورة الواو فانها قد تكون ناطقة وبخلاف صورة التاء
فانها قد تكون اسما كتاء المتكلم والمخاطب وكذا صورة الكاف قد تكون اسما بمعنى المثل وبخلاف
صورة اللام فانها قد تكون جارة **قوله** للفصل بينهما اى بين لام الابتداء فابقيت لام الابتداء على الاصل
وهو الفتح وكسرت لام الجر لتكون حركتها موافقة لاخواتها ولو عكس وجه الفرق لفاتت هذه المناسبة
وحملت لام الامر عليها لان الجزم فى الافعال بمنزلة الجر فى الاسماء فصار اثر لام الامر بذلك بمنزلة
الكسرة ولم تكسر اللام الجارة اذا دخلت على المضمر بل بقيت على الاصل وهو الفتح لعدم التباسه
بلام الابتداء على تقدير بقائها على الفتح لان لام الابتداء لا تدخل الا على الضمير المرفوع كقولك انت وغيره
عن اللام الجارة بلام الاضافة بناء على ما ذكره الزمخشرى من ان حروف الجر كلها تسمى حروف الاضافة
لانها تضيف معانى الافعال الى الاسماء **قوله** من الاسماء التى حذفت اعجازها اى اواخرها مثل يد
ودم اصلهما يدى ودمو وابن اصله بنو وابنم بمعنى ابن زيد فيه الميم واصل اسم عند البصريين نحو
فارسية بتخفيف فى الطرفين لكثرة استعماله فحذف آخره لذلك ولتعاقب الحركات على حروف العلة
ولم يجز تخفيفه بالحذف لاستلزامه اجحاف الكلمة فخفف باسكانه واجتلبت الف الوصل
ليمكن الابتداء فصار اسم على وزن افع واختلف فى وزن اصله فعل بكسر الفاء او فعل بضمها وكل واحد

منها يجمع على افعال كجذع واجذاع وقفل واقفال فجمع اسم على انه قدر بن اسماء وقيل اسكن السين لانه
لما حذفت الواو وبقي حرفان اولهما متحرك وثانيهما ساكن والحرف الساكن لما صار آخر الكلمة
بسبب حذف الواو تحرك واجري الاعراب عليه فلما تحرك الساكن وجب تسكين المتحرك
ليحصل الاعتدال فاحتيج الى زيادة الهمزة للابتداء لانها من حروف الزيادة وقول المص لان من
ذا بهم ان يبتدؤا بالمتحرك لا يصلح دليلا على الاحتياج الى زيادة حرف يبتدأ به لان الابتداء لا يتوقف
على زيادة الحرف بل يجوز بتحريك الساكن كما في قول من قال بسم الذي في كل سورة سمه وقوله
وانه اسماك ربي مباركا فاذا لم يصلح دليلا على زيادة المطلق فاولى ان لا يدل على زيادة الهمزة
بخصوصها وفيه اشعار بان الابتداء بالساكن ممكن في نفسه وواقع في بعض اللغات قيل ومن
تتبع لغة العجم يجد فيها من الابتداء بالساكن المدغم شيئا لا يستهان لغة الجوار زعم الا انه غير واقع في لغة
العرب لاستلزامه كلفة وعيا في اللسان ومكنة وكراهة على السمع وبشاعة فلذلك جرت عادتهم
على ان يبتدؤا بالمتحرك وعلى ان يقفوا على الساكن لان الوقف ضد الابتداء فجعل علامة ضد
علامة الابتداء نقل عن صاحب المفتاح انه قال في الصرف دعوى امتناع الابتداء بالساكن فيما
سوى حروف المد واللين ممنوعة اللهم الا اذا حكيت عن لسانك لكن ذلك غير مجد عليك
انتهى واستدل البعض على امكانه بانه لو لم يمكن الابتداء بالساكن لزم ان يتوقف التلفظ بالحرف
الذي للابتداء على التلفظ بالحركة لكون الحركة عارضة للحرف والتلفظ بالعارض يتوقف على التلفظ
بالمعروض فيلزم الدور ثم استشعر ان يقال ان التلفظ بالحركة انما هو مع التلفظ بالحرف
فهو دور المعية لا دور السبق فاجاب عنه بان وجود الحرف والحركة ليس الا في اللفظ ووجود
المعروض سابق بالذات على وجود العارض فلو توقف وجود المعروض عليه ولا شك ان الموقوف
عليه اسبق من الموقوف بالذات فهو دور السبق لا دور المعية بل يمكن ان يمنع لزوم التوقف
من امتناع الابتداء بالساكن بجواز ان يكون الحركة لازمة للحرف ولا يتوقف الحرف عليها ومن زعم
امتناع الابتداء يحتج بالاستقراء وهو ان كان تاما لما يدل الا على عدم الوقوع وعدم الوقوع لا يستلزم
الامتناع فلم يحصل الجزم بالامتناع او قعه المص في حيز الامكان حيث قال لان من ذا بهم ولم
يقل لامتناع اه قوله وبشهد له اي لكون لفظ الاسم من الاسماء المحذوفة الاعجاز فانهم اتفقوا على ان
تصغير الاسم سمي اصله سميو ومن اصلهم انه اذا اجتمع في آخر الكلمة واو وياء وسبق احدهما بالسكون
انقلبت الواو ياء وتدغم الياء في الياء وعلى ان جمعه اسماء وجمع اسماء اسامي وعلى ان الفعل منه سميت
ولو كان مشتقا من وسم لبسم سمة وكان اصله وسما كما ذكره الكوفيون لكان تصغيره وسيما وجمعه
اوساما والفعل منه وسمت ولا يجيء سمي لغة فيه لان الناقص لا يجيء لغة من المثال قوله ويجيء سمى كهدى
عطف على تقريرهم وقوله لغة نصب على الحالية من سمى وقوله فيه اي في الاسم فان في الاسم خمس لغات
اسم واسم بكسر الهمزة وبضمها وسم وسم بكسر السين وضمها وسمى على وزن هدى قال المبرد سمعت

العرب بقول اسمه واسمه وسمه وسماه وقبل الذين لغتهم كسر همزة اسم يقولون
سم بكسر السين والذين هم لغتهم ضم همزة يقولون سم بضم السين وقبل من جعل
اصله من سمى يسمى مثل رمى يرمى قال اسم وسم ومن جعله من سما يسمو قال اسم وسم يقال
سما يسمو اذا علا وظهر واسم الشئ ولفظه معرف لمعناه ومعرف الشئ متقدم فى المعلومية
على المعرف فلا جرم كان الاسم عاليا على المعنى متقدما عليه ومن جعله من وسم يسم سمة
يقول السمة العلامة واسم الشئ ولفظه كالعلامة المعرفة لمسماه ومعناه فسمى اسما لذلك
واصله وسم فحذف منه الواو وتبعا يسم وزيدت الهاء فى آخره عوضا عن المحذوف فى سمة كالعدة
والصفة والزنة واصلها الوعد والوصف والوزن وزيد الف الوصل فى اوله للابتداء وليكون
عوضا عن الواو فصار اسم قوله واتعه اسماك سمى مبارك كما يقال سميت فلانا زيدا وسميته بزيد
واسميته زيدا وبزيد كله بمعنى والاسم المبارك الذى يتبرك به المتفئل كمحمد وسعد وسعيد ومبارك
والمعنى واتعه سماك باسم مبارك اختارك الله تعالى بذلك الاسم على غيرك كما اخترت به نفسك
اولاختبارك قوله والقلب بعيد جواب عن قول الكوفيين ان هذه الامثلة مقلوبة قلب مكان
حيث اخرت الواو من اول الكلمة الى الآخر فان اسما مثلا اصله اوسام فقلبت فصارت
اسما وكذا سمى اصله وسيم فقلبت فصارت سميو واسامى اصله اواسم فقلبت فصارت
اسامى قوله واشتقاقه اى عند البصريين من السمو وهو الارتفاع سمى به لانه رفعة للمسمى
وسعار له اى علامة للمسمى بها يرتفع عن زاوية الهجران الى محفل الاعتبار والعرفان وعن
حضيض الحقارة الى اوج الجلالة فان محقرات الاشياء ليس كثير منها مما يوضع له اسم خاص
بل يعتبر عنها باسم جنسها او نوعها قوله ليقل اعلاله ترجيح لمذهب من جعله من الاسماء المحذوفة
الفاء فان فى مختار البصريين كثرة الاعلال حيث حذف العجز وبنى الاول على السكون وادخل
همزة الوصل عليه ثم رده بان كثرة الاعلال اهون من ارتكاب المصير الى عدم النظير وقولهم اشاح
واعار فى وشاح وودع ليس نظيرا له اذ ليس فيها تعويض همزة الوصل عن الفاء المحذوفة
بل هما من باب ابدال الف القطع من الواو ونقل عن الامام القرطبى انه بين لهذا الخلاف ثمرة
وقال من قال ان الاسم مشتق من العلو يقول انه تعالى لم يزل موصوفا قبل وجود الخلق
وبعد هم وعند فنائهم لاثر لهم فى اسمائه وصفاته وهو قول اهل السنة ومن قال
ان الاسم مشتق من السمة يقول كان الله تعالى فى الازل بلا اسم ولا صفة فلما خلق
الخلق جعل له اسماء وصفات فاذا افناهم بقى بلا اسم ولا صفات وهو قول المعتزلة
وهو اشد خطاء من قولهم بخلق القرآن قوله ومن لغاته بلم وسم اخرها بين اللغتين
عن قول الكوفيين ولم يجعلها مما يشهد لقول البصريين مثل سمى لاحتمال كون اصلها
وسما ثم تحذف الواو وتكسر السين فى الاولى بناء على ان الساكن اذا حرك حرك بالكسر

وضمت فی الثانیة لتکون دلیلا علی الواو المحذوفة بخلاف سمی فان اصله سمو قلبت الواو الفا
لتحرکها وانفتاح ماقبلها قوله باسم الذی فی کل سورة سمه وبعده ارسل فیها بازل القرمة
فهو بها بخوط طریقا بعله قوله باسم متعلق بارسل والمستتر فی ارسل للسرای والبازل فی الها
للابل ای باسم الله ارسل الراعی فی الابل بازلا ای فحلا اشق نابه وذلک فی السنة التاسعة
وربما بزل فی السنة الثامنة حال کون المرسل قرمة ای ترکه عن الاستعمال بالرکوب
والحمل علیه لتقوی للفحلة بجوهری القرم البعیر المکرم لا یحمل ولا یذلل ولکن یکون للفحلة وقد
اقرمته فهو مقرم ومنه قیل للسید قرم مقرم تشبیها بذلک فهو ای للبازل یقصد
بتلک الابل طریقا بعله لاعتباره بتلک الفحلة قال الامام الرازی فی تفسیره قالت الحشویة
والکرامیة والاشعریة الاسم نفس المسمی وغیر التسمیة ثم قال لابد ان یبین اولا ان الاسم
ماهو وان المسمی ماهو حتی ینظر بعد ذلک فی ان الاسم هل هو نفس المسمی ام لا فنقول
ان کان المراد بالاسم هذا اللفظ الذی هو اصوات مقطعة وحروف مؤلفة وبالمسمی تلک
الذوات فی انفسها وتلک الحقایق باعیانها فالعلم الضروری حاصل بان الاسم غیر المسمی
والخوض فی هذه المسئلة علی هذا التقدیر یکون عبثا وان کان المراد بالاسم ذات المسمی
وبالمسمی ایضا تلک الذات کان قولنا الاسم هو المسمی معناه ان ذات الشیء عین ذلک
الشیء وهذا وان کان حقا الا انه من باب ایضاح الواضحات وهو عبث فثبت ان الخوض
فی هذا البحث علی جمیع التقدیرات یجری مجری العبث ثم قال واعلم انا استخرجنا لقول من یقول
الاسم نفس المسمی تاویلا دقیقا وبیانه ان لفظ الاسم اسم لکل لفظ دل علی معنی من غیر ان
یدل علی زمانه المعین ولفظ الاسم کذلک فوجب ان یکون لفظ الاسم اسما لنفسه فیکون
لفظ الاسم مسمی بلفظ الاسم ففی هذه الصورة الاسم نفس المسمی ثم قال الآن فیه اشکالا
وهو ان کون الاسم اسما للمسمی وکون المسمی مسمی بالاسم من باب الاضافة کالمالکیة
والمملوکیة واحد المضافین لابد ان یکون مغایرا للآخر انتهی کلامه وهذا الاشکال
سهل لان الفرد قد یعرض لماهیته نظرا الی التغایر الاعتباری کما فی العلم بالعلم فانه باعتبار
فی نفسه معلوم وباعتبار حضوره فی الذهن علم وکذا اذا کان الشیء عالما لنفسه
وکذلک لفظ الاسم فانه اسم لنفسه ومسمی باعتبارین فانه لما صدق علیه تعریف
حقیقة الاسم کان فردا من افرادها والفرد متحد مع الحقیقة جعلا وجودا فکان لفظ الاسم
بهذا الاعتبار نفس المسمی وباعتبار کونه لفظا والا علی تلک الحقیقة اسما الآن هذا
التاویل الذی استخرجه الامام لا تعلق له بمحل الخلاف لان الخلاف لیس فی لفظ الاسم فقط
بل فی کل ما یصدق علیه لفظ الاسم کزید وعمرو فقول المص والاسم ان اریدبه اللفظ الخ
محصول ما ذکره الامام مع زیادة من قبله وتلخیصه انه لا خلاف بین الاشاعرة والمعتزلة

بان الاسم عين المسمى او غيره لان المراد بالاسم ان كان اللفظ فلا نزاع في انه غير المسمى وان كان
الذات وان لم يشتهر به فلا نزاع في انه عينه وان كان الصفة فلا وجه للجزم باحد الطرفين
بل قد يكون احدهما وقد يكون واسطة بينهما وهذا بحث تحرير في تحريره فضلاء المتقدمين
والمتاخرين والاحسن ما افاده بعض المحققين وهو ان الاسم قد يطلق ويراد به اللفظ كما
في كتبت زيدا وقد يطلق ويراد به المسمى كما في كتب زيد فاذا اطلق بلا قرينة ترجح اللفظ
او المسمى كقولك رايت زيدا فانه يحتملهما بلا رجحان فالقائل بالغيرية يحمله على اللفظ
وبالعينية على المسمى ويعلم منه حال لفظ الاسم فان من جعل الاسم عين المسمى جعله ايضا
عينا لان عين العين عين قوله وبتعدد تارة اى وقد يتعدد الاسم مع اتحاد المسمى كما في الزاد
واجتماع الاسم واللقب والكنية ويتحد الاسم تارة اخرى مع تعدد المسمى كما في المشترك قوله
وقوله تبارك اسم ربك وسبح اسم ربك المراد به اللفظ جواب عن سؤال يرد على
قوله لم يشتهر الاسم بهذا المعنى تقرير السؤال ان المراد بالاسم ههنا الذات بقرينة نسبة
التسمية اليه والوقوع في القرآن دليل الاشتهار قال الامام واصح من قال الاسم هو المسمى بالنص
والحكم اما النص فقوله تعالى تبارك اسم ربك والمتبارك المتعالي هو الله تعالى لا الصوت
ولا الحروف والحكم فهو ان الرجل اذا قال لزينب طالق وكان زينب اسما لامراته التي
تحته وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد وقع الطلاق على غير تلك المراة
فكانت يجب ان لا يقع الطلاق عليها والجواب عن الاول ان يقال لم لا يجوز ان يقال
كما انه يجب علينا ان نعتقد كونه تعالى منزها عن النقص والآفات فكذلك يجب علينا تنزيه
الالفاظ الموضوعة لتعريف ذاته تعالى وصفاته عن العيب والرفث وعما يشعر سوء الادب
في حقها وعن الثاني ان قولنا زينب طالق معناه ان الذات التي يعبر عنها بهذا اللفظ
طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها ثم قال التسمية عندنا غير الاسم والدليل عليه ان
التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة وذلك التعيين معناه
قصد الواضع وارادته واما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة والفرق بينهما معلوم
بالضرورة انتهى كلامه وقال البغوي الاسم هو المسمى وعينه وذاته قال الله تعالى انا نبشرك
بغلام اسمه يحيى اخبر ان اسمه يحيى ثم نادى الاسم فقال يا يحيى وقال ما تعبدون من دونه
الا اسماء سميتموها واراد الاشخاص المعبودة لانهم كانوا يعبدون المسميات وقال تبارك
سبح اسم ربك الاعلى وتبارك اسم ربك انتهى قوله او الاسم مقحم جواب ثان معطوف
على قوله المراد به اللفظ قوله كما في قول الشاعر يعني لبيد تمنى ابنتاى ان يعيش ابوهما
وهل انا الا من ربيعة او مضر فقوله وهل انا الا من ربيعة او مضر فقوله الذي قد عرفنا ولا تخطا وجها ولا تخلفا الشعر
الى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر قوله تمنى اى تمنى حذف

المختص حرر اشبدن اى حك الشئ
برؤس الاصابع

احدى التائين قوله من ربيعة او مضر اى من قبيلتهما فانهما ماتا وانقرضا فانا كذلك ثم امر بنتيه
بان تقوما وتندباه بعد موته وتذكرا تعرفاته من محاسن اخلاقه واحاسن افعاله وفضائله
ونهاهما عما يفعله غيرهما من اهل الجاهلية من خمش الوجه وحلق الشعر لاجل الميت وقوله
الى الحول متعلق بقوله فقوما وقولا اى افعلا هذه الندبة والتعزية الى تمام الحول كما هو عادة العرب
ثم السلام عليكما اى ثم اودعكما واسلم عليكما سلام توديع واقبل عذركما ان تركتما
الندبة والبكاء بعد هذا لانكما بكيتما حولا كاملا ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر
قوله وان اريد به الصفة كما هو رأى الشيخ هذا قيد للصفة لا للارادة يعنى ان اريد به صفة
على رأى الشيخ وهى مبدأ الاشتقاق الذى يسمونه الصفة المعنوية واما الاسم على رأيه فما دل
على الذات مشتقا كان او غيره كما سيظهر مما سينقل عنه ان شاء الله تعالى وهو احتراز
عن رأى من فسر الصفة بما دل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين قوله انقسم اى انقسم الاسم
بهذا المعنى انقسام الصفة عنده الى ما هو نفس المسمى كالوجود الخاص والذات والى ما هو غيره
كالايجاد والاحياء والى ما ليس هو ولا غيره كالعلم والقدرة وانقسامها عنده الى تلك الاقسام
مذكور فى الكتب الكلامية يشهد به التتبع فاندفع بما قررنا ما قيل اولا ان كلامه يدل على
ان المراد بالاسم عند الشيخ ابدا هو الصفة ولم يوجد فى كلامه ما يدل عليه بل ما يدل على خلافه
كما سينقل عنه وثانيا ان انقسام الصفة عنده الى الاقسام المذكورة غير مسلم وانما المنقول
عنه ان الاسم هو الذى ينقسم اليها فانه نقل عنه فى المواقف ان الاسم اى مدلوله قد يكون
عين المسمى نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره كالخالق والرازق
مما لا يدل على الصفات الحقيقية وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما لا يدل على الصفات
الحقيقية القائمة بذاته تعالى وثالثا ان الصفة لا بد ان تدل على معنى زائد على الذات فلا
محال لكونها عين المسمى اذ المراد بالعينية كون مدلوله عين المسمى لا مجرد الصدق والا
لكان جميع الصفات المحمولة عينا اما الاول فلانه انما يرد اذا جعل قوله كما هو رأى
الشيخ قيدا للارادة وقد عرفت انه قيد للصفة واما الثانى فلان التتبع يفيد تسليم
انقسام الصفة اليها بل يدل على ان انقسام الاسم اليها عنده باعتبار انقسام الصفة
اليها عنده قال فى شرح المقاصد ذكر الشيخ الاشعرى ان اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ما هو
نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اى الذات وما هو غيره كالخالق والرازق ونحو
ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات
القديمة واما الثالث فلان مراده بالصفة كما عرفت مبدأ الاشتقاق لا المشتق
ولو سلم ان مراده ذلك فمآله الى المبدأ عنده قال فى شرح المقاصد الشيخ اخذ المدلول اعم
واعتبر فى اسماء الصفات المعانى المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو عين الذات

ومدلول

ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير وظهر ايضا ان الشيخ لم يذهب الى ان اسماء الله تعالى بمعنى صفاته ثلثة اقسام ولم يفهم ذلك من عبارة المتن ايضا حتى يتوهم ان اطلاق الاسم بمعنى الصفة على مدلوله مجرد الذات بلا معنى زايد محل نظر على انه لا بعد فيه كما عرفت ان الوجود كذلك فتدبر كذا حققه المولى حسرو وهذا المقام قوله لان التبرك على ان يكون من الباء للملابسة والاستعانة على تقدير ان يكون للاستعانة يذكر اسمه اما الاول فظاهر لان التبرك لا يكون الا باسمه تعالى لانه غاية ما يمكن للعبد وكذا الثاني لان الاستعانة حقيقة وان كانت بذاته تعالى وكيف لا وقد قال تعالى في مقام تعليم الاستعانة واياك نستعين الا ان الطريق الى تحصيلها ليس الا ذكر اسمه نعم نجعل مستعانا به تعظيما وتبجيلا قوله او للفرق بين اليمين والتيمن فان قوله باسمه كذا يحتملها واذا قال بسم الله تعين التيمن والتبرك لان اليمين يكون باسمه تعالى لا باسمه فتدبر قوله ولم يكتب الالف على ما هو وضع الخط جواب عما يقال ان همزات الوصل حكمها في الابتداء الثبوت وفي الوصل السقوط وعلماء الخط اعتبروا في كتابتها حكمها في الابتداء فاثبتوها في الكتابة مطلقا كما في اقرأ باسم ربك فلم يكتبوها في بسم الله فاجاب عنه بتسليم ان ذلك هو الاصل لكن خولف هذا الاصل ههنا لكثرة الاستعمال تلفظا وكتابة فان كلمة بسم الله مذكورة في اكثر الاوقات عند اكثر الافعال وتكثر كتابتها ايضا وكثرة الاستعمال توجب التخفيف من اي وجه كان مع انها لم تترك بالكلية بل انها لما حذفت بعد الباء طولوا هذه الباء ليدل على الالف المحذوفة التي بعدها الا ترى انهم لما كتبوا اقرأ باسم ربك بالالف ردوا الباء الى صورتها الاصلية وقال الخليل انما حذف الالف في قوله بسم الله لانها انما ادخلت بسبب ان الابتداء بالساكن غير ممكن فلما دخلت الباء على الاسم نابت عن الالف فسقطت في الخط ولم تسقط في قوله اقرأ باسم ربك لان الباء لا تنوب عن الالف فيه كما في بسم الله لانه يمكن حذف الباء من اقرأ باسم ربك مع بقاء المعنى صحيحا فانك لو قلت اقرأ اسم ربك صح المعنى ولو حذفت الباء من بسم الله لم يصح المعنى فظهر الفرق كذا في التفسير الكبير ولا يخفى ما فيه من وجوه وقيل انما طولوا الباء لانهم اراد وان لا يستفتح كتاب الله تعالى الا بحرف معظم وكان عمر بن عبد العزيز يقول للكتابة طولوا الباء واظهروا السين ودوروا الميم تعظيما لكتاب الله تعالى قوله والله اصله اله تعبير المصاحف كما في الكشاف اما اولا فلان قوله والله اصله اله يوهم ان الالف واللام معتبران في الاصل وليس كذلك للوفاق على زيادتهما على الاصل وانما اوردهما اشارة الى ان اله بالتنكير ولذا قال المصاحف اصله آله واما ثانيا فلانه لما قال اصله آله احتيج في توجيه قوله وعوض عنها حرف التعريف الى ان يقال المراد التعويض بالنظر الى الاصل التحقيقي وهو آله ولا حاجة اليه في عبارة المصاحف واما ثالثا فلان المعدود من اسماء الاجناس اله بالتنكير والغالب هو الاله بالتعريف فقوله اولا والاله

ورد جوابين استناع هو المعنى
وظهر واستناع حرف الذين
الا انه سيمن الجزء الذي هو العمدة باسم الكل
منه

من اسماء الاجناس وقوله ثانيا ثم غلب على المعبود بحق لا يخلو عن مسامحة بخلاف قول المص
والاله في اصله لكل معبود ثم غلب على المعبود بالحق واعلم ان العلماء اختلفوا في لفظ
الجلالة فمنهم من تورع عن كلب تاخذه وذكر معناه ومنهم من قال لعله مشتق
لكنا لا نعرف المشتق منه ولم نكلف بمعرفته وسكت المص عنهما بل تعرض لمذاهب
اخر واصولها اربعة الاول ما ذهب اليه جمهور اهل اللغة من انه اسم عربي مشتق
صار علما بالغلبة لان اسماء الله تعالى كلها صفات ومشتقة لتعرف المكلف معناها
فيتوسل بها البتة فان قد مار الفلاسفة انكروا ان يكون لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة
اسم بناء على ان المراد من وضع الاسماء الاشارة بذكره الى المسمى فلو كان لله تعالى
بحسب ذاته اسم لكان المراد من وضع ذلك الاسم ان يذكر عند احد لتعريف ذلك
المسمى له وقد ثبت ان احدا من خلقه لا يعرف ذاته المخصوصة البتة فكيف يشار
اليه بذكر اسمه واذا لم يصح ان يشار اليه بذكر اسمه لم يبق في وضع الاسم لذاته
المخصوصة فائدة فثبت ان هذا النوع من الاسم مفقود وان جميع اسمائه صفات
مشتقة وهي ما يدل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين وانما قلنا ان ذاته المخصوصة
ليس معقولا لاحد لانا اذا رجعنا الى عقولنا لا نجد عند عقولنا من معرفة الله تع
الا احد امور اربعة اما العلم بكونه موجودا واما العلم بدوام وجوده واما العلم بصفات الجلال
وهي الاعتبارات السلبية واما العلم بصفات الاكرام وهي الاعتبارات الاضافية وقد ثبت
بدليل ان ذاته المخصوصة مغايرة لكل واحد من هذه الاربعة فانه ثبت بالدليل ان حقيقته
غير وجوده واذا كان كذلك كانت حقيقته ايضا مغايرة لدوام وجوده وثبت ايضا
ان حقيقته تعالى مغايرة للاعتبارات السلبية والاضافية واذا قد تحقق انه ليس في عقولنا
من معرفته تعالى الا هذه الامور الاربعة وانها مغايرة لحقيقته المخصوصة ثبت ان حقيقته
المخصوصة غير معقولة للبشر وانه لا سبيل لنا الى ادراكه من حيث هو هو وهو المسمى
بالمعرفة الذاتية وانما نعرفه بالامور الخارجة عنه وهو المعرفة العرضية وهي كما اذا رأينا
بناء علمنا بطريق الابصار بانه لا بد له من بان فالمعلوم بالذات هو البناء واما الباني
فهو معلوم بالعرض في هذه الصورة وعلم الباني بكونه بانيا لا يستلزم خصوصيته
وخصوصية حقيقته وانها من اي انواع الماهيات والمعرفة الذاتية كما اذا عرفنا اللون
العين ببصرنا وعرفنا الحرارة بلمسنا وعرفنا الصوت بسمعنا فانه لا حقيقة للحرارة
والبرودة الا هذه الكيفية الملموسة ولا حقيقة للبياض والسواد الا هذه الكيفية
المرئية وكذا الحال اذا رأينا المحدثات وعلمنا باحتياجها الى محدث وخالق فقد عرفنا
الله تعالى معرفة عرضية وهي التي في وسع البشر في الدنيا وهذا الكلام وقع استطرادا

فلنرجع

فلنرجع الى المقصود وهو ان المص تعرض ههنا لاقوال اربعة في لفظ الجلالة الاول انه اسم عربي مشتق
صار علما بالغلبة والثاني انه اسم عربي علم غير مشتق كما ذهب اليه الخليل والزجاج والثالث
انه صفة مشتقة صارت علما بالغلبة واختاره المص والرابع انه سرياني معرب واصحاب
المذهب الاول وهم الذين قالوا انه اسم عربي مشتق تفرقوا بحسب القسمة الاولى الى ثلثة
احوال الاول ان اصله اله والهمزة فيه اصلية والثاني ان اصله اله وهمزته منقلبة عن واو
كهمزة اعاء واشاح والثالث ان اصله لاه مصدر لاه يليه والقائلون بالقول الاول
تفرقوا خمس فرق الاولى من ذهب الى انه من اله بفتح اللام الهة بكسر الهمزة مثل عبد
عبادة وزنا ومعنى والثانية من ذهب الى انه من اله بكسر اللام اذا تحير والثالثة من ذهب
الى انه من الهت الى فلان بمعنى سكنت اليه والرابعة من ذهب الى انه من اله بالكسر اذا فزع
والخامسة ذهبوا الى انه من اله بالكسر اذا ولع فمجموع اقوال اصحاب المذهب الاول سبعة
بينها المص الى قوله وقيل علم لذاته ومن قال ان همزة اله اصلية استدل عليه بثبوت
الكلمة في تصاريف الكلمة يقال اله وتاله واستاله بمعنى عبد وتعبد واستعبد فانها
ثابتة فيها وفيما يتصرف منها فعلم منه انها اصلية فان الحرف الاصلي ما ثبت في تصاريف
الكلمة واستدل على كون اصل لفظ الجلالة على صيغة اله باستعماله في معنى الجلالة كقوله
معاذ الاله ان تكون كظبية ولا دمية ولا عقيلة ربرب قوله معاذ مصدر مؤكد لفعله
المقدر يدل على المبالغة في الاعتصام بالله تعالى اي اعوذ بالله عوذا والدمية بالضم الصنم
والصورة المنقوشة كذا في الحاشية العدية وفي الصحاح هي الصورة من العاج ونحوه وعقيلة
كل شيء اكرمه ومختاره والربرب القطيع من بقر الوحش استعاذ بالله من تشبيه الحبيبة بشيء
منها وان جرت عادة الشعراء على ذلك ولما فيها من معنى النفي اتى بلاء المؤكدة للنفي
كما في قوله ابى الله ان اسمو بام واب قوله ولذلك قيل يا الله بالقطع اي ولكون الالف
واللام عوضا عن حرف اصلي وكانت الالف جزاء من العوض كانت بمنزلة الحرف
الاصلي قوله وعوض عنها الالف واللام اشارة الى ان يكون الحذف على خلاف القياس فان
المحذوف قياسا في حكم المثبت فلا يعوض عنه شيء قوله فقطعت لذلك وهذا الدليل
يقتضي ان يكون همزة الجلالة همزة قطع مطلقا اي حالة النداء وغيره ولا تسقط في الدرج
اصلا مع انها تسقط في الدرج في غير النداء طلبا للخفة لكثرة استعمال اللفظ الشريف ولم
تسقط حالة النداء لان اسقاطها فيها يوهم كونها اداة التعريف المستلزم لاجتماع
اداتي التعريف قال صاحب الضوء في سبب اختصاص القطع بالنداء انها تجردت
للتعويض في النداء لان التعريف النداء اغنى عن تعريفها فلم يلاحظ معها شائبة التعريف
اصلا حذرا من اجتماع اداتي التعريف فلما تمحضت للعوضية عن حرف اصلي جرت مجرى

اي ان اعلو بواسطة امي وابي وانما اعلو
بما جعلني الله تعالى في نفسي جامعا للفضائل
سميت الفا لكونها مكتوبة
على صورة الالف منه

الهمزة الاصلية فقطعت واما في غير النداء فقد روعي فيها اصل حالها فسقطت في الدرج
مع كونها للتعويض قوله الا انه استدراك بمعنى لكنه وضمير انه للفظة الله المذكور سابقا
لما ذكر ان اصله اله وهو اسم جنس يطلق على كل معبود حقا كان او باطلا قال تعالى
وانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا وقال اتخذ الهه هواه توهم ان لفظة الله
ايضا اسم جنس فدفع هذا الوهم بقوله الا انه مختص بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره
لا في الجاهلية ولا في الاسلام قوله والاله في اصله لكل معبود يشعر ان الها كالامام والكتاب
في انه فعال بمعنى مفعول فان الكتاب بمعنى المكتوب والامام بمعنى المؤتم به فكذا الاله بمعنى المألوه
اي المعبود فيكون صفة مثلهما وهو مذهب الثالث الذي يشير اليه المص فيما بعد بقوله
والاظهر انه وصف في اصله وهو في هذا الموضع بصدد بيان انه اسم مشتق وجعل الاله
بمعنى المعبود ينافي ذلك والجواب انه ليس المراد بقوله الاله في اصله لكل معبود انه بمعنى المعبود
ومرادف له حتى يكون صفة كالمعبود بل المراد انه اسم يقع على ذات المعبود مطلقا ثم
غلب على المعبود بحق وهذا القدر لا يقتضي فان الاسم المقابل للفعل والحرف انما يسمى
باسم الصفة اذا كان موضوعا للشيء باعتبار بعض معانيه واوصافه من غير ملاحظة ذلك
الشيء المبهم بخصوصية ما من كونه انسانا او فرسا علما او جهلا ونحوها ولا يلاحظ الا بالاعم
الذي ليس فوقه عام كالشيء ولا يكون ملاحظة الذات بهذا الوجه العام ونهاية الابهام الا
لضرورة ان المعنى لا يقوم الا بالذات ولذلك فسروا الصفة بما يدل على ذات باعتبار معنى
هو المقصود او على ذات مبهمة ومعنى معين وارادوا بالذات ما هو المستقل بالمفهومية سواء
كان قائما بنفسه كالانسان والفرس او بغيره كالعلم والجهل وبالمعنى ما لا يكون كذلك
لاشتماله على نسبة ما وبالذات المعينة ما اعتبر فيه تعين ما شخصيا كان او نوعيا
او جنسيا وبالمبهمة خلافها ومثلوا الصفة بنحو العابد والمعبود والابيض والاسود والتزموا
ذكر الموصوف معه لفظا او تقديرا ليتبين الذات والاسم بالمعنى الاعم يقال له اسم بالمعنى
المقابل للصفة اذا كان موضوعا لذات معينة بدون ملاحظة ما فيه من المعاني كرجل او فرس
او علم او جهل او مع ملاحظة بعض الاوصاف والمعاني كالرجل الموضوع للانسان مع الذكورة
والاحمر اذا جعل علما لشخص فيه حمرة وكاسماء الزمان والمكان والاله والامام والكتاب
ونحو ذلك مما لا يحصى ويستدل على ان المقصود هو المعنى او الذات بان ما قصد فيه المعنى
لا يوصف ويوصف به وما قصد فيه الذات بالعكس فهذا هو المعيار في التفرقة بين الاسم
والصفة ولا خفاء في ان الاله من قبيل الثاني فانه يوصف ويقال اله واحد ولا يوصف به
فلا يقال شيء اله فيكون اسما لا صفة قوله ثم غلب على المعبود بالحق اي ثم غلب الاله المعرف
باللام على ذات الواجب وجوده فصار علما له بالغلبة ينصرف اليه اللفظ عند اطلاقه كسائر

الاعلام

الاعلام الغالبة ثم اريد تاكيد اختصاص لفظ الاله به تعالى بتغييره فحذفت الهمزة منه ثم ادغم
لام التعريف في لام الاصل فصار لفظ الله اكد اختصاصا بالمعبود بالحق بسبب حذف الهمزة
والادغام فالاله قبل حذف الهمزة وبعده علم للذات المقدس لكنه قبل الحذف اطلق على
غيره اطلاق النجم على غير الثريا فكما ان النجم قبل الغلبة يجوز الطلاقه على كل نجم معهود فكذا لفظ
الاله يطلق قبلها على غيره تعالى وبعده لم يطلق اصلا هكذا احقق الفاضل الشريف هذا
الموضع ثم ابده بما نقله عن الفاضل اليمني وهو قوله جعل صاحب الكشاف لفظ الله
مختصا بخلاف الاله مع انه غالب والغالب ايضا مختص بناء على ان الاله في اصل وضعه
قبل غلبته كان يستعمل في المعبود مطلقا واما الله فلم يستعمل الا في المعبود بحق انتهى كلامه
ولنضف الى هذا الموضع طريق غلبة اسم الجنس وكثرة استعماله في فرد من افراد جنسه قال
الفاضل الرضي وقد يكون بعض الاعلام اتفاقيا اي يصير علما لا بوضع واضع معين بل
لاجل الغلبة وكثرة استعماله في فرد من افراد جنسه ثم اعلم ان اسم الجنس انما يطلق على
بعض افراده المعينين باداتي التعريف وهما العلم والاضافة فالعلم الغالب اما مضاف او ذو
اللام فالمضاف نحو ابن عباس غلب على عبد الله رضه من بين اخوته وكذلك ابن عمر وغير ذلك
وذو اللام كالنجم والصعق واللام في الاصل لتعريف العهد وقد تقدم ان قد يكون بحسب ذكر المعهود
قبل كما في قوله ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول وقد يكون بعلم المخاطب به
قبل ذكره لشهرته نحو قولك خرج الامير اذا لم يكن في البلد الا امير واحد فاللام التي في الاعلام
الغالبة من القسم الثاني فان لفظ النجم قبل العلمية بسبب اشتهاره في النجم الذي هو الثريا
المعلوم للمعاين من النجوم يكون هذا الاسم اليق به من بين امثاله وكذا البيت في بيت الله
لان غيره كانه بالنسبة اليه ليس ببيت وكذا المضاف نحو ابن عباس لان التعريف الحاصل
بالاضافة كالحاصل بلام العهد سواء فلا يقال غلام زيد الا لاليق غلمانه بهذا الاسم حتى
كان غيره ليس غلاما له بالنسبة اليه والحاصل ان المضاف وذا اللام الغالبين في العلمية
يجب كونهما اشهر فيما غلبا فيه منهما في سائر الافراد التي شاعا فيها قبل العلمية فاذا صارا
علمين لزم الاضافة فيما كان مضافا فلا يجوز تجريده عنها واما ذو اللام فالاكثر فيه
ايضا لزوم اللام وقد يجوز تجريده عنها كما قيل في انابغة نابغة وذلك قليل قال
سيبويه قد يكون اثنان علما لليوم المعينين بلا لام **قوله** واشتقاقه من آله بفتح اللام
الاهة بكسر الهمزة ومد اللام والوهة والوهية بضم الهمزة فيهما ومنه قراءة ابن عباس
ويذرك والاهتك بكسر الهمزة بمعنى وعبادتك على اضافة المصدر الى مفعوله وقال
ابن عباس يقولان فرعون كان يعبد كذا في الصحاح فيكون اله بمعنى مألوه اي معبود
وكونه آلها في الازل لا يستلزم ازلية العابد كما لا يستلزم كونه في الازل خالقا ورازقا

ان يكون المخلوق والمرزوق ازليا لان المعنى ان شانه ان يخلق ويرزق وانه مستحق
للعبادة ممن يصح صدورها منه وكونه بذلك المعنى ككون كتاب بمعنى مكتوب فلا يلزم منه
ان يكون صفة لا اسما كما اشرنا اليه سابقا قوله وقيل اشتقاقه من اله بكسر اللام وكذا كل ما
ياتي بعده اذا تحير فيكون الاله بمعنى المتحير فيه اي في معرفته قوله اي سكنت اليه في الاساس
سكنت الى فلان استانست به واستقررت عنده ولا تستقر القلوب ذاهبة
في سلسلة العلل الا بذكره والوصول اليه فالاله بمعنى المسكون اليه قوله او من اله اذا فزع من امر
عليه وآلهه غيره اذا اجاره اي خلصه مما يخافه وازاله عنه فالهمزة للسلب كما في اشكيته
وقلنا انه مشتق منه لان العابد يفزع اليه حقيقة حقا كان او باطلا فيكون اله بمعنى المفزع والملجأ
قوله اذا اولع بامه على صيغة المبني للمفعول اي اغرى بها والتجاء اليها بالحرص والشوق وكذا يولعون
على صيغة المجهول اي يلتجئون قوله او من وله اذا تحير هذا تصريح بان اله بمعنى تحير لغة مستقلة
وان همزته اصلية وليست منقلبة من الواو وان وله لغة اخرى وانهما مترادفان على معنى
التحير ولم يذكر وجه اشتقاقه من وله اكتفاء بما سبق من قوله اذ العقول تتحير في معرفته
وصرح بان اصله ولاه لان المشهور ان مصدر وله وله وولهان ولم يشتهر ولاه مصدر اله
قوله فقيل عطف على قلبت قوله كاعاد واشاح في وعاد ووشاح شبهه بهما في كون همزته منقلبة
عن الواو ورد هذا الوجه بجمعه على آلهة ولو كان اصله ولاها لكان ينبغي ان يجمع على اولهة لان
جمع التكسير كالتصغير يرد الشيء الى اصله قوله وقيل اصله لاه عطف على قوله والله اصله اله قوله اذا احتجب
وارتفع يشير الى ان له معنيين احدهما الاحتجاب كما في قول الشاعر لاهت فما عرفت يوما بخارجة
ياليتها خرجت حتى رايناها وثانيهما الارتفاع يقال لاه فلان اي ارتفع فقوله لانه تعالى
محجوب عن ادراك الابصار ناظر الى الاول وقوله ومرتفع على كل شيء ناظر الى الثاني اي مستعل
عليه استعلاء معنويا رتبيا ومرتفع ايضا اي منزه عما لا يليق به من الاقوال والافعال والصفات
وقوله لانه تعالى محجوب فيه مساهلة بناء على ما نقل عن الامام انه قال يقال حقيقة الصمدية
محتجبة عن العقول ولا يجوز ان يقال محجوبة لان المحجوب مقهور لا يليق الا بالعبد واما الحق
فقاهر قوله ويشهد له اي لكون اصله لاها قول الشاعر كحلقة من ابي رباح يشهدها لاهه الكبار
الحلقة قوم يتحلقون لامر وابو رباح بفتح الراء والباء الموحدة اسم رجل والكبار بضم الكاف
وتخفيف الباء مبالغة الكبير اي كجماعة جلسوا حول ابي رباح يشهدها اي يحضر
تلك الجماعة لاهه الكبار اي الاه ابي رباح وهو صنمه الذي اتخذه الها وهذا
البيت رواه الجوهري هكذا كدعوة من ابي رباح يسمعها لاهه الكبار من الدعاء
وفي بعض نسخ الجوهري كرعدة وهي الاسم من الارتعاد وهو الاضطراب قوله وقيل
علم لذاته المخصوصة وليس مشتقا وهو ما وضع لذات مبهمة باعتبار بعض معانيه

واوصافه وهو معطوف على قوله واسمه اصله الاه فكانه قال وقبل لا اصل له ولا اشتقاق
وهذا المذهب ذهب اليه الخليل والزجاج واختاره الامام ونسبه الى سيبويه
والاصوليين والفقهاء وقال ان الذين قالوا انه لا يمتنع في قدرة الله تعالى ان يشرف
بعض المقربين من عباده بان يجعله عارفا بتلك الحقيقة المخصوصة قالوا اذا كان
الامر كذلك فلم لا يمتنع وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة وعلل هذا القول بانه يوصف
فيقال الله الحي القيوم مثلا ولا يوصف به فلا يقال الحي القيوم الله فان قيل كيف لا يوصف
به وقد قال تعالى في سورة ابراهيم الى صراط العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات الآية
فقد جعله وصفا لما قبله قلنا فيه قراءتان احديهما الرفع بالابتداء فلا اشكال عليه وهو ظاهر
وثانيهما الجر على انه عطف بيان كما نقول تشرفت بصحبة العالم الفاضل زيد فان
ذكر الشيء بمفهومات كلية واوصاف تعمه وغيره لا يعينه ولا يقطع اشتراكه فلما اتبع
تلك الاوصاف باسم العلم حصل الايضاح والتعيين وفي التعليل المذكور بحث لانه لا يفيد
كونه علما لذاته المخصوصة وانما يفيد عدم كونه من الاوصاف المشتقة وهو لا يستلزم المدعى
لجواز كونه من اسماء الاجناس فان اقسام الاسم ثلثة اسماء الاعلام واسماء الاجناس
والاسماء المشتقة وانتفاء احد هذه الاقسام لا يعين احد الباقيين قوله ولانه لا بد له
من اسم تجري عليه صفاته المراد من وجوبه ولزومه الوجوب بمقتضى قانون الوضع اللغوي
واستعمالات العرب كما نقل عن الجاربردي انه قال اذا كان الله صفة وسائر اسمائه صفات
لم يكن للباري تعالى اسم ولم تبق العرب شيئا من الاشياء المعتبرة الا سمته ولم تسم خالق
الاشياء ومبدعها وهو محال وليس المراد به الوجوب العقلي لان وضع الالفاظ باختيار
الواضع فيجوز ان يضع شيء بالفاظ دالة على ما فيه من المعاني ولا يضع لذاته المخصوصة
اسما مخصوصا نعم يستحيل وجود الصفات بدون ذات موصوفة بها وعدم الاسم الدال
على الشيء لا يستلزم عدمه قوله ولا يصلح له مما يطلق عليه سواه اي لا يصلح لان يكون اسما
للذات المخصوصة من بين اسمائه سوى لفظ الجلالة لعدم ظهور معنى الوصفية فيه بخلاف
سائر الاسماء الحسنى فانها صفات مشتقة بلا خفاء فان قيل ضرورة اجراء الصفة
تندفع بكونه اسم جنس فمن اين تثبت العلمية قلنا المراد بالصفات في قوله لا بد له من اسم
تجري عليه صفاته هي الصفات المختصة به تعالى ولا يبقى في اجرائها الا الاسم الخاص بها
لان من شان الصفة المحمل على الموصوف واقل مرتبة الموضوع كونه مسلوبا بالمجمل فان
قيل لا يلزم من كونه اسما خاصا به تعالى علميته لجواز كونه اسما كليا منحصرا في شخصه كالشمس
قلنا لما جرى عليه احكام المعارف تعين انه اسم علم قوله ولانه لو كان وصفا لكان وصفا لم يكن قول
لا اله الا الله توحيدا وذلك لانه لو كان وصفا لكان كليا لان مفهوم الصفة شيء ما

حصل له المشتق منه وهذا مفهوم كلي غير مانع من وقوع الشركة فيه ولا يخفى ان اثبات ما يصح
اشتراكه بين كثيرين لا يستلزم التوحيد وذلك باطل لاجماع العقلاء على انه توحيد والظاهر
في العبارة ان يقال ولانه لو لم يكن علما سواء كان صفة او اسم جنس لم يكن قول لا اله الا الله
توحيدا فان ثبوت العلمية ح يكون ظاهرا لاستلزام عدمها محالا وما ذكره انما يفيد
صريحا انتفاء الوصفية وانتفاؤها لا يوجب كونه علما لجواز كونه اسم جنس في بادي النظر
الا ان ما يدل على نفي كونه وصفا لما دل في نفس الامر على عدم كونه اسم الجنس لكونه كليا
كالوصف اكتفى بنفي كونه وصفا **قوله** والاظهر انه وصف في اصله هذا هو المذهب الثالث من
المذاهب الاربعة واختاره المص بدلالة قوله والاظهر وقدم اولا ما يندفع به الوجوه الثلثة
المذكورة في اثبات العلمية فقال لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره بعد الغلبة ولما لم يكن
هذا القدر من الغلبة كافيا في علمية الوصف لوجوده في الرحمن زاد قوله وصار في افادة التعيين
كالعلم القصدي كائنا مثل الثريا والصعق فانهما وصفان في الاصل وصار الاول علما للنجم والثاني
لخويلد بن نفيل بن عمرو بن كلاب بالغلبة مشابهين بالعلم القصدي في افادة التعيين وان
كان بين الممثل وبين الثاني من الممثل بهما فرق من حيث ان الغلبة في الممثل وفي الاول
من الممثل به تقديرية وفي الثاني منه تحقيقية اما انهما وصفان في الاصل فلان الثريا
تصغير ثروى تانيث ثروان صفة مشبهة من الثراء وهو كثرة المال او من الثروة وهو
كثرة العدد الجوهري الثراء كثرة المال ومال ثري على فعيل اي كثير ومنه رجل ثروان وامرأة
ثروى وتصغيرها ثريا والثروة كثرة العدد يقال انه لذو ثروة وذو ثراء يراد به لذو عدد
وكثرة مال والصعق صفة مشبهة لمن اصابته الصاعقة وهي نار تسقط من السماء في رعد
شديد واما ان الغلبة فيها تقديرية وفيه تحقيقية فلان التحقيقية عبارة عن ان
يستعمل اللفظ اولا في معنى ثم يغلب على آخر والصعق من هذا القبيل والتقديرية
عبارة عن ان لا يستعمل من ابتداء وضعه في غير ذلك المعنى لكن يكون مقتضى القياس ان يستعمل
كالدبران والعيوق والله والثريا من هذا القبيل اذ لم يستعملا في غير المعبود بالحق والكوكب
المخصوص اصلا لكن مقتضى القياس الاستعمال كما ان مقتضى القياس ان يطلق كل واحد من الدبران
والعيوق على كل ما يوصف بالدبور والعوق لان العلم الغالب ما كان جنسا ثم صار
علما بالغلبة وقياس الجنس ان يطلق على كل واحد من افراده لكن لم يرد الاستعمال بذلك
والعيوق نجم احمر مضيء في طرف المجرة الايمن يتلو الثريا لا يتقدمه واصله عيووق
على فيعول والدبران خمسة كواكب من الثور يقال انه سنامه وهو من منازل القمر
ويجوز ان يكون قوله مثل الثريا والصعق متعلقا بقوله كالعلم بيانا له او بدلا منه
ويكون المعنى وصار كالثريا والصعق في صيرورته علما بالغلبة وان فرق بينهما بما مر

فظهر

فظهر ان ما قبل التشبيه ليس في العلمية بل في مجرد الغلبة والاخاصة من الصفات الغالبة
كالرحمن ومما من الاعلام الغالبة لم يصدر عن رؤية قوله اجرى مجراه جواب لما اى اجرى مجرى
العلم القصدى وهو الظاهر او العلم الغالب فمعنى اجرائه مجراه عدة من افراده واجراء احكامه
عليه نحو في اجراء الوصف عليه يندفع به الوجه الثاني من الوجوه المذكورة في اثبات العلمية
واعترض عليه بانه اذا كان في الاصل وصفا ثم عرض له معنى الاسمية بالغلبة لم يكن لفظ تعالى
في اصل الوضع بل الى عروض الغلبة اسما يجرى عليه صفاته وهو ظاهر لزوما وفساد اجيب عنه
بانه انما نشأ من عدم التفرقة بين الغلبة التحقيقية والتقديرية ومن الغفلة عن
اغناء التقديرية عن الوضع قوله وامتناع الوصف به يندفع به الوجه الاول منها وقوله
وعدم تطرق احتمال الشركة اليه يندفع به الثالث منها ثم شرع في ازالة هذا المذهب فقال لان
ذاته تعالى من حيث هو ذاته بلا اعتبار امر آخر اى صفة من صفاته حقيقية كانت كالعلم والقدرة
او غير حقيقية كالمعبودية والرازقية غير معقول للبشر فيمتنع ان يكون مدلولا عليه بالوضع
لفظ يدل عليه بخصوصه اى من غير ان يعتبر فيه امر آخر من صفاته سواء كان الواضع هو الله تعالى
او البشر اما الاول فلان الحكمة في تخصيص اللفظ بازاء المعنى تفهيم المعنى لنا عند اطلاقه وذلك
انما يتصور في المعاني المعقولة للبشر واما الثاني فظاهر لان وضعه بازاء المعنى فرع تعقل
ذلك المعنى وفي بعض النسخ فلا يمكنه ان يدل عليه بلفظ فلفظ بدل على هذه النسخة على
بناء المعلوم اى لا يمكن واحدا من البشر ان يدل غيره عليه وهو مبني على كون الواضع هو البشر
قوله ولانه لو دل على مجرد ذاته المخصوصة بان كان علما له ويرد عليه بحسب الظاهر انه انما ينفي
كونه علما وهو لا يستلزم كونه وصفا في الاصل لجواز كونه اسم جنس قوله لما افاد ظاهر قوله في
وهو الله في السموات معنى صحيحا فان ظاهره ان يتعلق في السموات باسم الله فلو لم يكن وصفا
في الاصل لما صح ان يتعلق به الظرف لعدم اشتماله على معنى الفعل ح اصلا اى لما في الاصل
ولا في وقت الاستعمال فلا يفيد معنى صحيحا على تقدير حمله على ظاهره وان افاد ذلك
على تقدير حمله على خلاف ظاهره بان يجعل الظرف متعلقا بعلم ويكون الجملة خبرا ثانيا او تكون
الجملة هي الخبر والله بدل كما ذهب اليه بعضهم واما اذا كان وصفا في الاصل وان كان ذلك
الاصل مهجورا عند استعماله علما يصح ان يتعلق به الظرف باعتبار اشتماله على معنى الفعل
في الاصل فيكون المعنى هو المستحق للعبادة فيهما كما ذهب اليه اكثر اهل التفسير ولما توقف
افادة ظاهر الآية معنى صحيحا على كون لفظ الجلالة وصفا في الاصل كان القول بعدم كونه
وصفا عدولا عن الظاهر من غير ضرورة لاستلزامه صرف الآية عن ظاهرها بحملها على احد
الوجهين المذكورين سابقا او بجعل الظرف متعلقا باسم الله باعتبار ملاحظة المعنى
الوصفي الخارج عن مفهوم الاسم كما في قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة اى جريء على

وهذا ايضا خلاف الظاهر والدليل الثالث انما يدل على كونه مشتقا وذلك لا يقتضي الوصفية
كما تقرر في تقرير المذهب الاول واورد على المص في تقرير ما اختاره من المذاهب بان يقال
ان الغلبة في اثناء الصفة لا توجب العلمية كما قال في الكشاف ان الرحمن من الصفات الغالبة
فكيف قال المص انه صار علما بالغلبة وهو قرينة عليه لانه لم يقل كذلك بل انما قال انه صار
كالعلم فلذلك اجرى مجراه قوله وقيل اصله لاها هذا هو المذهب الرابع قوله وتفخيم لامه اذا انفتح
ما قبله نحو ان الله او انضم نحو يضرب الله سنة اي طريقة مسلوكة متوارثة من عظماء القراء
واما اذا انكسر ما قبله كما في بسم الله والحمد لله فانهم قد اتفقوا على ترقيق الله ح لان الانتقال
من الكسرة الى اللام المفخمة ثقيل لاقتضاء الكسر التسفل واللام المفخمة الاستعلاء ولا يخفى ان
الانتقال من السفل الى العلو ثقيل وانما استحسنوا التفخيم في الموضعين فرقا بين لفظ الله
ولفظ اللات في الذكر ولان التفخيم مشعر بالتعظيم المناسب لاسم الله تعالى فانه يستحق
ان يبالغ في تعظيمه ففخم لامه ان لم يمنع منه مانع والتفخيم يقال بالاشتراك على ضد الترقيق
وهو التغليظ وعلى ضد الامالة والمراد ههنا المعنى الاول قوله وقيل مطلقا اي سواء كان
ما قبله مكسورا او مفتوحا او مضموما وفي بعض التفاسير ان بعض القراء يفخمه مع الكسرة ايضا
نحو الله قوله وحذف الفه لحن اي خطاء لا يجوز حذف الالف التي قبل الهاء في لفظة الله في اللفظ
لان الالف من اجزاء اللفظ فينتفي اللفظ بانتفائه لان انتفاء الجزء عين انتفاء الكل
وبانتفاء اللفظ ينتفي المعنى الموضوع له فينتفي التسمية التي هي جزء من الفاتحة عند الشافعي
فتفسد الصلوة لقوله عليه السلام لا صلوة الا بالفاتحة وانما حذفت في الخط لئلا يشتبه بخط
اللات اسم الصنم لان بعضهم يقلب هذه التاء في الوقف هاء فيكتبها هاء تصويرا
للفظ بصورته حال الوقف فلو كتب الف الجلالة لحصل الاشتباه بين خطي
اللفظين ولما صرح بان حذفه لحن اي خطاء متعلق بالتلفظ فرع عليه مسئلتان شرعيتان
اولهما فساد الصلوة به لان قراءة الفاتحة فرض في الصلوة عند الشافعية وقراءتها
انما تتحقق بقراءة جميع اجزائها ومن جملة اجزائها التسمية عندهم ولفظ الجلالة
جزء من التسمية والالف جزء من لفظ الجلالة فحذفها يؤدي الى كون الصلوة بلا فاتحة
وهو مفسد لها وثانيهما انه لو قال عند الحلف بله لا يكون يمينا صريحا وهو ما ينعقد يمينا
وان لم ينو ذلك لان كونه يمينا صريحا موقوف على وجود لفظ الجلالة مصدرا بباء القسم
ولم يوجد لانتفاء جزئه وانما قال صريح اليمين لانه ينعقد به اليمين ان نوى به الحلف لان
البله وان كان اسما للرطوبة الا انه لما نوى به الحلف ظهر انه تلفظ بلفظ الجلالة لاحنا
في تلفظه والاستشهاد على حذف الف الجلالة بالبيت المذكور انما هو باللفظ الاول
من لفظي الجلالة فيه ومعنى البيت الدعاء على رجل مسمى بسهيل بعدم البركة فيه وهي

ليس معناه انهما من صيغ المبالغة لانها الفاظ معدودة وهما ليسا منها بل معناه انهما بنيا صفتين مشبهتين لافادة المبالغة فانه قد تقرر ان الصفة المشبهة اذا بنيت من المتعدي تنقل الى فعل المختص بالغرائز فتكون الصفة المبنية منه دالة على المبالغة في اتصاف الذات بما قام به من حيث كونه امرا مستمرا دائم الثبوت

مسلم

النماء والزيادة **قوله** الرحمن الرحيم اسمان بنيا للمبالغة اراد بالاسم ههنا ما يقابل الفعل والحرف فلا ينافي وصفيتهما فانهما صفتان مشبهتان مبنيتان من رحم فان قلت الصفة المشبهة لا تبنى الا من فعل لازم فكيف اشتقا من رحم وهو متعد اجيب عنه بان الفعل المتعدي لا يجعل لازما بمنزلة الفعل الغريزي فينقل الى فعل بضم العين ثم يشتق منه الصفة المشبهة وهذا مطرد في باب المدح والذم نص عليه في تصريف المفتاح وذكره صاحب الكشاف في الفايق في فقير ورفيع الا يرى ان قوله تعالى رفيع الدرجات معناه رفيع درجاته لا رافع للدرجات وكذا الرب والملك حيث عدا صفة مشبهة والرحيم ان جعل صيغة مبالغة كما نص عليه سيبويه في قولهم هو رحيم فلانا فلا اشكال فيه وان جعل صفة مشبهة كالرحمن فالوجه ما ذكر فعلى هذا ينبغي ان يكون رحم في قوله بنيا للمبالغة من رحم بضم الحاء والغضبان بمعنى الممتلي من الغضب مبني من غضب اللازم كالرحمن والعليم بمعنى كثير العلم ودائم العلم مبني من علم المتعدي بعد جعله لازما كما مر كالرحيم **قوله** والرحمة في اللغة رقة القلب وانعطاف الانعطاف الميل واراد به الميل النفساني وهو الشفقة والرقة التي هي من الكيفيات الانفعالية التابعة للمزاج والجسمانية والله سبحانه منزه عنها لان الجسمية تقتضي الامكان والرحم الذي هو منبت الولد ومقره في البطن سميت رحما لانعطافها على ما فيها واشتمالها عليه فلذلك احتيج الى بيان توصيفه تعالى بالرحمة واطلاق اسم الرحمن والرحيم عليه وكذا في اطلاق كل اسم من الاسماء الدالة على الصفات التي لا يمكن ثبوتها له تعالى كالرؤف والعطوف ومن تلك الصفات المكر والغضب والاستهزاء فبينه بقوله واسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال وآثار يصح صدورها عنه تعالى فيراد بالرحمن الرحيم المحسن المتفضل بالارادة والاختيار قضاء لحاجة المحتاجين عناية بهم لا باعتبار مبادي تلك الافعال التي هي انفعالات نفسانية لا يمكن اتصافه تعالى بها فلا يراد بهما رقيق القلب والمتعطف ولفظ المبادي والغايات اشارة الى ان محصول الجواب ان اطلاق مثل هذه الاسماء عليه تعالى مجاز مرسل من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب فان تلك الكيفيات الانفعالية اسباب ومبادي تلك الافعال التي هي غايات لها كالرحمة والرقة سبب للاحسان والتفضل **قوله** والرحمن ابلغ من الرحيم لما ذكر اشتراكهما في الدلالة على اصل المبالغة في الرحمة بين ان الرحمن ابلغهما اما اشتراكهما في اصل المبالغة فلما نقل عن الزمخشري ان كل ما هو معدول عن اصل فهو للمبالغة فعلى هذا يكون رحيم ورحوم ورحمن للمبالغة ورحمن ابلغ منهما والكل معدول عن راحم واما كون رحمن ابلغ فقد استدل عليه بما اشتهر بين الناس من ان الزيادة في البناء تكون

وكذا الغضب فانه حالة تحصل في القلب عند غليان دم القلب وسخونة المزاج والاثر الحاصل منه في النهاية ايصال الضرر الى المغضوب عليه فاذا سمعت الغضب في حق الله تعالى فاحمله على الاثر الحاصل منه في النهاية لا على الحالة الحاصلة في البداية فانها مستحيلة في حقه تعالى وقس الباقي عليه

مسلم

لزيادة المعنى كما في قطع وقطع فان التشديد في الثاني للتكثير وكذا زيادة الالف والنون
في رحمن تدل على ان الرحمة التي هي مدلول تضمني له ازيد من التي تضمنها رحيم اما بحسب
الكمية او الكيفية ونقضت هذه القاعدة بالصفة المشبهة التي قلت حروفها عن حروف
اسم الفاعل نحو حذر وحاذر فان الاول لدلالته على الثبوت والدوام ازيد معنى من الثاني
مع ان الثاني ازيد حرفا منه واجيب عنه بان ذلك اي كون الزيادة في البناء لزيادة المعنى
مشروط بعد كون البنائين مشتقين من اصل واحد باتحادهما في النوع كصيد وصيدان
وغرث وغرثان وفرح وفرحان فان الكل من نوع واحد لانها صفة مشبهة فلا يرد النقض
بنحو حاذر وحذر لانهما نوعان فان حاذر اسم فاعل وحذر صفة مشبهة وقد يجاب بان
القاعدة اكثرية لا كلية فلا نقض وذكر السيد الشريف وجها ثالثا لا يخلو عن بعد ثم بين
وجه البلغية رحمن وطريقها بقوله وذلك اي كون رحمن ابلغ انما لو خذ زيادة تارة باعتبار
الكمية اي كثرة افراد مدلوله التضمني وهو الرحمة نظرا الى كثرة متعلقه بالنسبة الى متعلق مدلول
الرحيم فان الرحمة المدلول عليها بلفظ الرحمن تتعلق بالمؤمن والكافر بل بجميع انواع الدواب
والطيور والحشرات والهوام البرية والبحرية بخلاف الرحمة التي في لفظ الرحيم فانها
لا تتعلق الا بالمؤمن من حيث يقال رحيم الآخرة ولا شك ان المرحوم في الآخرة
اقل من المرحوم في الدنيا قولا واخرى باعتبار الكيفية اي جلالة قدر مدلوله التضمني
وعظمته في نفسه فالرحمن والرحيم مع اشتراكهما في ان المنعم بالنعم الجليلة والمحسن بالمواهب
السنية لاشتراكهما في اصل المبالغة المقتضية للزيادة على اصل معنى الفعل يكون دال
عليه لفظ الرحمن من النعم اجل واعظم من الذي دل عليه لفظ الرحيم فلذلك قبل في الدعاء
الكاثور يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا فخص الرحمن بالاضافة الى الآخرة حيث لم يضف
الرحيم اليها لان نعم الآخرة كلها جسام اي عظام فلو اضيف كل واحد منهما اليها لم يكن
بينهما فرق واضيف الرحمن الى الدنيا ايضا لان من نعمها ما هو عظام يتوسل بها الى
سعادة الابد ومنها ما هو حقيرة فناسب ذلك ان يضاف اليها لفظ الرحيم فكانه قيل يا منعم
بما هو اجل النعم في الدنيا والآخرة ويا منعم بجلائل النعم في الدنيا واما ورد في الدعاء ايضا
يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما فكونه رحمانهما باعتبار الكيفية لان جلائل النعم توجد
في الدارين على ما قال واما كونه رحيمهما فبخلط اعتباري الكمية والكيفية لانه رحيم الدنيا
باعتبار حقارة بعض نعمها ورحيم الآخرة باعتبار قلة المنعم عليه فيها من حيث اختصاص
نعمها بالمؤمن لما ذكر ان الرحمن ابلغ من الرحيم وردان يقال فعلى هذا كان ينبغي ان
يقدم الرحيم ليظهر فائدة ذكر الرحمن بعده لانه لما كان ابلغ من الرحيم كان مشتملا على معنى
الرحيم مع زيادة فيفيد ذكره بعد ذكر الرحيم واما اذا قدم الابلغ فلا يكون لذكر الادنى بعده

اسغرث الجوع يقال غرث بغرث من باب علم
فهو غرثان والعطش يقال صدى
يصدى من باب علم ايضا فهو صديان
وصدٍ

فائدة فما وجه تقديم الابلغ ههنا فاشار الى جوابه بقوله وانما قدم الى الرحمن وذكر لتقدمه اربعة اوجه
الوجه الاول مبنى على كون ابلغية الرحمن باعتبار الكمية وتقريره ان الرحمن بذلك الاعتبار يتناول
نعمة الدنيا بخلاف الرحيم فانه باعتبار انبائه قلة النعمة يقلة المنعم عليه لا يتناول نعمة الدنيا كما مر
ورحمة الدنيا متقدمة فى الوجود فناسب ان يقدم اللفظ الدال عليها وهو الرحمن ولا يجرى
هذا الوجه على تقدير ان يكون ابلغية الرحمن باعتبار الكيفية فانه لا يصح ان يقال ان الرحمن
باعتبار انبائه جلالة النعمة كما يتناول نعمة الآخرة يتناول نعمة الدنيا ايضا بخلاف الرحيم
فانه باعتبار انبائه دناءة النعمة لا يتناول الا نعم الدنيا فكيف يصح ان يقال انه بذلك الاعتبار
لا يتناول نعمة الدنيا فظهر بذلك ان قول المولى الفاضل حسرو يعنى ان الرحمن رحمة الدنيا على
كل حال سواء اعتبر الكمية او الكيفية بخلاف الرحيم قول بلا دليل والوجه الثانى قوله ولانه صار
كالعلم فى الاختصاص فناسب ان يقارن لفظ الجلالة الذى هو علم بخلاف الرحيم فانه يوصف
غيره تعالى والرحمن لا يوصف به غيره تعالى لما عرفت انه صفة اريد بها الغاية فيدل على ذات يقوم به
معنى وانه صيغة مبالغة ابلغ من الرحيم وذلك يقتضى ان يكون ذلك المعنى فى نفسه بالغا
الى اقصى مراتب الكمال والا لم يكن ابلغ من الرحيم لانه يدل ايضا على كمال ذلك المعنى فالرحمن
هو المعطوف على العباد بالايجاد اولا وبتربيتهم وايصال كل واحد منهم الى كمالهم المتعلق
بالنشاة الاولى ثانيا وبالهداية الى الايمان واسباب السعادة ثالثا وبالاسعاد فى الاخرة
رابعا وبزيادة الاحسان والاكرام بالنظر الى وجهه الكريم خامسا وغير ذلك مما لا يحيط
بتفاصيل انواعه واقسامه فضلا عن تفاصيل خصوصياته الا هو وهذا هو الذى اشار اليه
الحبر بقوله لان معناه المنعم الحقيقى البالغ فى الرحمة غايتها ووصف المنعم بالحقيقى للاشارة الى
ان ذلك المعنى القائم بذاته ليس قيامه به الا بطريق الحقيقة بحيث لا يشوبه شائبة تجوز ولو
غير ولا يخفى ان الرحمن بهذا المعنى مختص به تعالى لا يوصف به غيره ضرورة ان الرحمة البالغة الى
هذه الغاية غير متحققة فيما عداه لانهم لا يقدرون على شئ من هذه النعم الجسام وان قدروا
على شئ مما يسمى لطفا وانعاما فلا يكون صدور ذلك منهم على طريق اللطف ومحض الجود والكرم
بل لطلب عوض فى مقابلة لطفه وانعامه وهذا معنى قوله لان من عداه فهو مستعيض اى طالب عوض
والباء فى قوله بلطفه وانعامه للمقابلة وذلك العوض اما جلب نفع او دفع ضر واشار الى
الاول بقوله يريد به اى بكل واحد من لطفه وانعامه على غيره جزيل ثواب من الحق فى العقبى او جميل
ثناء من الخلق فى الدنيا واشار الى الثانى بقوله او يزيح اى يزيل وهو معطوف على يريد وفى بعض
النسخ مزيح فيكون معطوفا على مستعيض قوله انفة الحمية اى عارها والاستنكاف عنها
فانه من يملك ماله عن فقير يستحقه يعد خسيسا فيعطيه استنكافا عن معرة الخسة
وفى بعض النسخ رقة الخسة اى يزيل بانعامه الرقة العارضة على قلبه المقتضية لضعفه الناشية

عن التجانس بينه وبين المنعم عليه قوله ثم انه كالواسطة في ذلك اشارة الى ان من عداه تع
بعد كونه مستفيضا بلطفه وانعامه على غيره ليس منعما حقيقيا بما انعم به بل المنعم
الحقيقي بذلك هو الله تعالى من حيث ان ذات تلك النعم اي ماهيتها وحقيقتها
ووجودها العارض عليها والقدر على ايصالها الى مستحقها وان لم تكن مؤثرة حقيقة
فانها قدرة كاسبة خلقها الله تعالى في العبد وكذا الداعية التي حملته على ايصالها اليه
وكذا التمكن اي تمكن المنعم عليه بتلك النعم والقوى الظاهرة والباطنة التي بها يتمكن من
الانتفاع بها كل ذلك من خلقه تعالى لا يقدر عليها احد غيره فثبت انه لا يصدق المنعم
الحقيقي على غيره تعالى قوله اولان الرحمن كما دل على جلائل النعم واصولها وذلك بالنظر
الى ان مافيه من المبالغة باعتبار الكيفية ومحصول هذا الوجه ان الابلغ اذا كان اخص
مما هو دونه مشتملا على مفهومه مع زيادة تعين هناك طريقة الترقي من الادنى
الى الابلغ اذ لو قدم الابلغ كان ذكر الادنى بعده عاريا عن الفائدة كالباسل والشجاع فان
الباسل ابلغ من الشجاع واخص منه لاشتماله على امر زايد على مفهوم الشجاع وهو كونه
كريه المنظر من كمال قوته الغضبية القاهرة فيقال فيه شجاع باسل دون العكس واما
اذا لم يكن الابلغ مشتملا على مفهوم الادنى كالرحمن والرحيم اذا اريد بالاول جلائل النعم
وبالثاني دقايقها جاز سلوك كل واحد من طريق التتميم والترقي نظرا الى مقتضى الحال واختر
ههنا طريق التتميم لان الملتفت بالقصد الاول في مقام العظمة والكبرياء جلائل النعم
وعظايمها دون دقايقها ولطايفها فلذلك قدم الرحمن واردف الرحيم كالتتمة تنبيها
على ان الكل منه وان عنايته شاملة لذرات الوجود لئلا يتوهم ان محقرات النعم
لا تليق بجنابه فلا تطلب من بابه قوله والمحافظة على رؤس الآي هذا مبني على كون
التسمية آية من الفاتحة والمراد برؤس الآي اواخرها متصفة بهيئة مخصوصة وصيغة
معينة وهي كون حرفها الاخير بعد الياء الساكنة مثل رب العالمين ويوم الدين ونستعين
دون الحروف الاخيرة منها لان الحرف الاخير في بعضها ميم وفي بعضها نون فلا توافق فيها
وفي تاخير هذا الوجه اشارة الى ضعفه اشار اليه صاحب الكشف بقوله والتعليل برعاية
الفاصلة قصور نعم يحسن ممدا بمعنى انه لا يحسن ان يكون وجها مستقلا في تاخير الرحيم
ويحسن ان يكون ممدا للوجه المستقل مقويا له قوله وان خطر اي وان منع اختصاصه
به تعالى من ان يكون له مؤنث اعلم انهم اختلفوا في شرط منع صرف فعلان اذا كان صفة
فمنهم من قال ان شرطه وجود فعلى وقيل انتفاء فعلانة وهذا القول اولى لان مقصود
كل فريق من اشتراط ما شرطوه افادة ان يكون فعلان غير قابل للتاء ليتحقق مشابهته
بمثل حمراء في ذلك اي في عدم قبول تاء التانيث فانهم اتفقوا على ان تاثير الالف والنون

فی منع الصرف لاجل مشابهتها لالف التانیث الممدودة فی عدم قبول التاء فظهر بذلک ان الشرط
قصدا واولا هو انتفاء فعلانة واما وجود فعلی فانما جعل شرطا لاستلزامه انتفاء فعلانة
لان کل ما یجیء منه فعلی فان مؤنثه لا یجیء علی فعلانة فی لغة العرب الا عند بعض بنی اسد
فانهم یقولون کل فعلان تجیء منه فعلی تجیء منه فعلانة ایضا نحو غضبانة وسکرانة
فیفرقون اذن فعلان فعلی لمجیء فعلانة منه وهذا دلیل قوی علی ان المعتبر فی ثانیر الالف
والنون انتفاء التاء لا وجود فعلی فمن شرط انتفاء فعلانة لم یصرف رحمن لتحقق الشرط
فیه ومن شرط وجود فعلی صرفه لعدم مجیء فعلی منه هذا هو المشهور بین النحاة
والمص وصاحب الکشاف عدلا عن طریقهم فانهما وان حکما بعدم انصراف رحمن
الا انهما لم یبنیا ذلک الحکم علی انتفاء فعلانة ولم یعتبرا ذلک فی منع صرفه لان کل واحد
من انتفاء فعلانة او وجود فعلی انما یعتبر اذا کان متحققا فی الکلمة بالنظر الی نفس الکلمة
فی حد ذاتها مع قطع النظر عن الامور العارضة وانتفاء فعلانة ههنا لیس بالنظر الی نفس
الکلمة بل بالنظر الی الاختصاص العارض فانه لو قطع النظر عما عرض للفظ الرحمن من اختصاصه
بالله تعالی لاحتمل ان یجیء مؤنثه علی فعلانة وعلی فعلی فلما لم یقطع بانتفاء فعلانة بالنظر
الی نفس الکلمة لم یمکن ان یستدل علی عدم انصرافه بانتفاء فعلانة فوجب المصیر الی
طریق آخر وهو الحاقه اذا بالاغلب فی بابه وهو فعلان صفة فان الاغلب فیه منع الصرف
بناء علی ان مجیء مؤنثه علی فعلی اکثر واغلب من مجیئه علی فعلانة والاصل ان یلحق
الفرد عند الاشتباه فی حاله بالاعم الاغلب فی بابه فلذلک جعل رحمن ملحقا بالذی
جاء مؤنثه علی فعلی دون فعلانة فحکم بمنع صرفه لذلک فاندفع بهذا التقریر ما قیل
اولا انه یستلزم کون الحمل علی النظائر من علل منع الصرف وثانیا انا لا نسلم ان
الاصل فی فعلان منع الصرف سلمناه لکن کون الاصل فی الاسم الانصراف ینبغی ان
یعارضه وان لم یترجح علیه والجامع جمع مجموع والمولی بضم المیم المعطی قوله فیتوجه عطف
علی یعلم والشراشر النفس والانثال والمحبة وجمیع الجد کذا نقل عن القاموس ثم قیل
والکل مناسب ههنا وفی الصحاح الشراشر الانثال الواحدة شرشرة بالفتح یقال
یقال القی علیه شراشره ای نفسه حرصا ومحبة انتهی قوله ویشغل سره بذکره ای ویجعل
مشغولا بذکره وبالاستمداد به قوله عن غیره متعلق بیشغل قیل حذفت الالف من خط لفظ
الرحمن تخفیفا ولم تحذف من الرحیم خوفا من اللبس هذا آخر ما یتعلق بالبسملة
وهذا اوان الشروع فی کشف ما یتعلق بسورة الفاتحة قوله الحمد هو الثناء
وهو الذکر بالخیر مطلقا ای سواء کان فعلا او وصفا او خلقا والجمیل الحسن والمراد
به الفعل الحسن بقرینة توصیفه بقوله الاختیاری وقیل الجمیل یخرج الاستمرار اولانه لیس

اختیاریة

بمقابلة الجميل ووصف الجميل بكونه اختياريا ليخرج المدح فانه كما سيأتي يكون بمقابلة غير الاختياري
ايضا فان قيل يقتضي هذا ان لا يحمد الله تعالى بمقابلة صفاته الذاتية كالقدرة والارادة
والحيوة لانها ليست باختيارية فانه قد يحمد المرء على لطافة قده ورشاقة خده لدلالته على
الافعال الجميلة لان حسن المنظر في الغالب مشعر بالاخلاق الحميدة التي هي منشأ الافعال
الاختيارية فينزل حسن المنظر منزلتها فيحمد عليه لذلك اجيب بانا لا نسلم انه حمد بل هو مدح
كما قال في لباب التفاسير ان الحمد يختص بالفعل لانه يجوز المدح على صفات ذات الله تعالى كالعلم
والقدرة وعلى صفات فعله كالخلق والرزق ولا يجوز الحمد الا على صفات الفعل ولو سلم
نجعل تلك الصفات بمنزلة افعال اختيارية يستقل بها فاعلها اما لكون ذاته تعالى كافية
فيها او لدلالتها على افعال جميلة اختيارية قوله من نعمة اي من انعام نعمة والا فنفس النعمة
ليست بفعل اختياري وقوله او غيرها يخرج الشكر كما سيأتي انه يكون بمقابلة النعمة
الواصلة الى الشاكر فان قيل اذا اعتبر في مفهوم الحمد كونه في مقابلة الجميل لم يستقم ما اشتهر
من انه تعالى كما يستحق الحمد لافضاله يستحقه ايضا لذاته قلنا معنى استحقاقه لذاته استحقاقه
لصفاته الذاتية فانها لكونها ليست غير الذات وان لم تكن عينه ايضا اعطى لها حكم الذات
ونزلت منزلة الامور الاختيارية لكونها منشأ لها ودالة عليها كما مر واما الحمد في قوله تعالى
مقاما محمودا وقول الشاعر اري الصبر محمودا وعنه مذاهب وقوله والصبر يحمد في المواطن كلها
فبمعنى الرضى فانه يجيء في اللغة لذلك ايضا والحاصل ان الحمد يقتضي محمودا به وهو ما اثنى به من الخير
اعم من كونه اختياريا وغيره ومحمودا عليه وهو الجميل الحسن وبه يمتاز عن الاستهزاء ونحوه ذلك
الجميل لا بد ان يكون فعلا اختياريا وبه يمتاز عن الشكر ثم انه ظاهر فيما اذا وصف المنعم
بصفات حسنة لاجل انعامه فان تلك الصفات محمود بها والانعام محمود عليه واما اذا وصف
المنعم بانعامه او الشجاع بشجاعته فانه حمد وفي تحقق المحمود به والمحمود عليه فيه نوع خفاء وتحقيق
الامر فيه ان الانعام من حيث انه كان الوصف به كان محمودا به ومن حيث قيامه بمحله كان
محمودا عليه وكذا الحال في الشجاعة لكونها انما تكون محمودا عليها باعتبار دلالتها على الافعال
الجميلة الاختيارية والا فهي ملكة نفسانية غير اختيارية ثم لما فسر الحمد والشكر وكان كل
منهما قريبا منه في المعنى وقريبا له في الاستعمال ناسب ان يفسرا بضاد تبين النسبة
بين الثلثة ولذلك قال والمدح هو الثناء على الجميل مطلقا اي اختياريا كان او غيره فو حدت
زيدا على علمه وكرمه تنبيه بالمثالين على ان الجميل لا يجب ان يكون نفسه اختياريا كالانعام
ورعاية ما ينبغي من حق الله تعالى وحقوق العباد بل يجوز ان يكون طريقه وسببه
تحصيله اختياريا كالعلم وان يكون آثاره وثمراته اختياريا كالكرم فان نفس العلم
لكونه صورة قائمة من فضل الله تعالى ليس اختياريا وكذا الكرم فانه صفة غريزة

جبل

جبل عليها الانسان ولا اختيار له فيها قوله ولا تقول حمدته على حسنه بل مدحته لكون الحسن
غير اختياري فيكون بينهما عموم وخصوص مطلق ولظهوره لم يتعرض له بخلاف ما سيأتي من
قوله فهو اعم منهما من وجه وقيل هما اخوان المتبادر من نقل هذه المقالة بعد التفرقة بين الحمد
والمدح بان الحمد اخص مطلقا من المدح انه حمل الاخوة المذكورة في كلام القائل على الترادف اما
بان لا يعتبر الاختيار في كل واحد منهما كما يفهم من قوله في الفائق الحمد هو المدح والوصف
بالجميل ومن قول المص فيما بعد والذم نقيض الحمد فان الذم وهو الوصف بالقبح انما هو نقيض
المدح فلما جعله نقيضا للحمد فهم منه انهما مترادفان وان الحمد لا يعتبر فيه الاختيار كما لا يعتبر في الذم
فان قيل نقيض المدح هو الهجو لا الذم قلنا المدح يطلق على الثناء الخاص وهو الوصف بالجميل
ويقابله الذم وقد يطلق على عد المآثر ويقابله ح الهجو اي عد المثالب والكلام في المعنى الاول واما بان
يعتبر في الممدوح عليه كما يعتبر في الممدوح عليه كما يدل عليه قول صاحب الكشاف في سورة الحجرات في تفسير
قوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان ومحصول كلامه هناك انه تعالى اثنى عليهم بتحبيب الايمان
اليهم وهو فعل الله تعالى والرجل لا يمدح بفعل غيره فينبغي ان يكون التحبيب كناية عما هو فعلهم الذي
هو لازم الى التحبيب وهو ايثارهم الايمان والطاعة على الكفر والعصيان حتى يصح ان يثنى به عليهم
ثم اورد على نفسه فقال فان قلت ان العرب تمدح بالجمال وحسن الوجه وذلك فعل الله تعالى
وهو مدح مقبول عند الناس ثم اجاب بان مدحهم بمثل ذلك ليس لكونه من صفات المدح
لذاته بل لكونه دليلا على اعتدال المزاج المستتبع للاخلاق الحميدة التي هي منشأ الافعال
الاختيارية وهذا يدل على ان الممدوح عليه ايضا يجب ان يكون اختياريا عنده فيكونان
مترادفين بهذا الطريق وصاحب الكشاف لما صرح بان الحمد والمدح اخوان ظهر وجه قوله
بعد ذلك والحمد نقيضه الذم بناء على ما اشتهر من ان الذم نقيضه المدح والحمد والمدح اخوان
اي مترادفان فيكون نقيض احدهما نقيضا للآخر فظهر من جميع ما ذكرنا ان المراد بالاخوة
ههنا الترادف الا ان الفاضل التفتازاني ذكر في حاشيته على الكشاف انه اراد بالاخوة
التلاقي في الاشتقاق الكبير لا الترادف لان الشايع في كتبه انه يريد بكون اللفظين اخوين
ان يكون بينهما اشتقاق كبير بان يشتركا في الحروف الاصول من غير ترتيب كالحمد والمدح
او اكبر بان يشتركا في اكثر الحروف كالفلق والفلج والفلذ قطع مع اتحاد في المعنى كما بين
الاولين فان معناهما الشق او تناسب كما بين احدى الاولين والثالث فان
الفلز بمعنى القطع وهو يناسب الشق فظهر ان مجرد كون الحمد والمدح اخوين لا يدل على ترادفهما
لكن سوق كلامه ههنا وصريح كلام الفائق يدل عليه ولهذا جعل نقيضه الذم قوله والشكر
مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا اي جعل المنعم عليه احد الافعال الواردة من الموارد الثلثة
التي هي اللسان والجوارح والقلب مقابلا للنعمة فكل واحد من افعال هذه الموارد الثلثة

جزئی من جزئیات مفہوم الشکر اللغوی وتعریفہ المشہور فعل یشعر بتعظیم المنعم بسبب کونہ
منعما وذلک الفعل اما ان یکون فعل اللسان بان تذکر الفاظا دالۃ علی کون المنعم
موصوفا بصفات الکمال او فعل الجوارح بان تاتی بافعال دالۃ علی کونہ موصوفا بھا
ویتعب نفسہ لطاعتہ لہ او فعل القلب بان یعتقد انہ ولی النعمۃ وموصوف بصفات
الکمال والجلال فان قلت کیف قطعت بان افعال الجوارح جزئیات للشکر المعرف
مع ان عطف کل واحد من العمل والاعتقاد بالواو یشعر بانہا اجزاء لہ وان الشکر المعرف
ھہنا ھو الشکر الاصطلاحی المعرف بانہ صرف العبد جمیع ما انعم اللہ تعالی وآلاءہ
الی ما خلق لاجلہ قلت نعم العطف المذکور یشعر بذلک الا ان التقریع الذی ذکرہ
بعد بقولہ فھو اعم منہما من وجہ المورد واخص من وجہ المتعلق دلیل واضح علی
ان المراد ما قلنا لان العموم والخصوص المذکورین یقتضی التصادق من الطرفین
والشکر بمعنی المجموع المرکب لا یصدق علی الحمد الذی ھو فعل اللسان وحدہ فیکون الواو
فی قولہ فولاد علی اعتقاد امثالہا فی قولہم الکلمۃ اسم وفعل وحرف لامثالہا فی قولہم
السکنجبین خل وعسل فیکون کل واحد من الحمد والشکر اللغویین مفہوما کلیا
والثناء بالمثلث بمقابلۃ الانعام جزئیا لہا وقول القائل الحمد للہ بمقابلۃ الانعام لیس
حقیقۃ الحمد والشکر لانہ اخبار عن ان جنس الحمد او جمیع افرادہ حق لہ وملک المختص بہ
والاخبار عن الشیء مغایر للمخبر عنہ وھو لا ینافی ان یکون ذلک القول فردا من افراد
حقیقۃ الحمد والشکر از یصدق علیہ انہ ثناء بالمثلث بمقابلۃ الاحسان لان الاخبار بان
جمیع الاثنیۃ الواقعۃ بمقابلۃ الجمیل حق للہ تعالی مختص بہ ثناء منہ بان جمیع ما یصدق علیہ
انہ جمیل انما ھو فایض من خزانۃ جودہ وان المستحق للثناء بمقابلتہ لیس الا ھو وحدہ
لا شریک لہ ویوضح ھذا المعنی ما رواہ الامام الرازی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال اذا
انعم اللہ تعالی علی عبدہ نعمۃ فیقول العبد الحمد للہ فیقول اللہ تعالی انظروا الی عبدی اعطیتہ
حالا لا قدر لہ واعطانی ما لا قیمۃ لہ ونفیرہ ان ذلک الذی انعم اللہ تعالی بہ علی العبد کان
احد الاشیاء المعتادۃ مثل انہ کان جائعا فاطعمہ او کان عطشان فاروآہ او کان
عریانا فکساہ واذا قال العبد فی مقابلتہ الحمد للہ کان معناہ ان کل حمد آتی بہ احد
من الحامدین او لم یات بہ احد منہم ولکن امکن فی حکم العقل دخولہ فی الوجود فھو للہ تعالی
وذلک یدخل فیہ جمیع المحامد التی ذکرھا ملائکۃ العرش والکرسی وسائر اطباق السموات
وجمیع المحامد التی ذکرھا جمیع الانبیاء من آدم الی محمد علیہم افضل الصلوات والتسلیم
والتی ذکرھا جمیع الاولیاء والعلماء والمؤمنین والتی سیذکرونہا الی یوم الدین
ثم ان جمیع ھذہ المحامد متناھیۃ اما المحامد التی لا نہایۃ لہا ھی التی سیاتون بہا

ابد الآباد و دهر الداهرين قال تعالى دعوىهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر
دعوىهم ان الحمد لله رب العالمين وكل هذه الاقسام التى لانهاية لها داخل
تحت قول العبد الحمد لله رب العالمين فلهذا السبب قال الله تعالى انظروا الى عبدى
فقد اعطيته نعمة واحدة لا قدر لها فاعطانى من الشكر ما لا حد له ولا نهاية ثم قابل الامام
ههنا دقيقة اخرى وهى ان نعم الله تعالى على العبد فى الدنيا متناهية وقول العبد الحمد لله حمد
غير متناه ومعلوم ان غير المتناهى اذا اسقط منه المتناهى بقى الباقى غير متناه فكانه تعالى
يقول عبدى اذا قلت الحمد لله فى مقابلة تلك النعمة فالذى بقى لك من تلك الكلمة طاعات غير
متناهية فلا بد من مقابلتها بنعمة غير متناهية فلهذا السبب تستحق العبد الثواب الابدى
والخير السرمدى فثبت ان قول العبد الحمد لله يوجب سعادات لا آخر لها وخيرات لا نهاية لها
قال الشاعر افادتكم النعماء منى ثلثة يدى ولسانى والضمير المحجبا اورده تمثيلا لشعب
الشكر واقامه فان الشكر يطلق على فعل اللسان بلا خفاء وانما الخفاء والاشتباه فى
فعل القلب والجوارح فلما جمعهما الشاعر مع الاول وجعل الجميع اى كل واحد منها جزاء النعمة
ظهر ان كل واحد منها قسم من الشكر فيكون الواو فى البيت ايضا مثل الواو التى فى قولهم
الكلمة اسم وفعل وحرف ومعنى البيت نعماؤكم كثرت عندى وعظمت لدى فاقتضت
استيفاء انواع الشكر بحيث صارت يدى ولسانى وقلبى لكم وليس فى اليد والجوارح الا
مكافاتكم وخدمتكم ولا فى اللسان الا ثناؤكم ومحمدتكم ولا فى القلب الا نصحكم ومحبتكم والاعتقاد
بفضلكم وكرمكم وفى وصف الضمير بالمحجب اشارة الى انهم ملكوا ظاهره وباطنه فهو
اعم منها اى من الحمد والمدح سواء كانا اخوين او كان الحمد اخص مطلقا من المدح فانهما
اشتركا فى خصوص موردهما وعموم متعلقهما على عكس الشكر لزم ان يكون النسبة بينه
وبينها العموم من وجه مطلقا قوله ولما كان الحمد من شعب الشكر اى من اقامه عبر عنها بالشعب
لتشعبها عن مقسمها وهو اشارة الى جواب سؤال يرد على قوله ان الشكر اعم من الحمد
والمدح من وجه وتقرير السؤال ان العموم من وجه بين الشيئين يستلزم صدق كل منهما
على الآخر من وجه وقوله عليه السلام الحمد رأس الشكر يدل على ان الحمد جزء من الشكر غير محمول
عليه فلا يتصور التصادق والعموم من وجه وقوله عليه السلام ما شكر الله عبد لم يحمده حكم
بان انتفاء الحمد يستلزم انتفاء الشكر وذلك يدل على ان الحمد اعم مطلقا من الشكر
او مساو له لان ما يكون اعم من وجه من الآخر لا يلزم من انتفائه انتفاء الآخر وقوله من شعب
الشكر خبر كان واشبع خبر بعد خبر او الاول حال او صفة والثانى هو الخبر ولفظ اشبع
افعل من المزيد وهو من النوادر والمعنى اعده اشاعة واظهارا للنعمة ولكون الحمد بازاء
فان الحمد انما يكون من شعب الشكر باعتبار كونه فى مقابلة النعمة وحصول حقيقة الشكر

منوط بتحقق هذا القيد وهو الكون فى مقابلة النعمة فحيثما كان تحقق هذا القيد فيه اظهر
فهو لان يعد من اقسام الشكر احق واولى ولا شك ان تحققه فى الحمد الواقع بمقابلة
النعمة اظهر من تحققه فى الاعتقاد واعمال الجوارح الواقعين بمقابلة النعمة وذلك لان
الالفاظ اظهر دلالة على المعانى من غيرها من حيث انها موضوعة بازاء المعانى
فاذا ذكرت افادت معانيها الموضوعة هى لها افادة ظاهرة بخلاف الاعتقاد لخفائه
واحتجابه وبخلاف افعال الجوارح فانها اذا وجدت لا يتعين منها المقصود ولا يظهر ان
المقصود منه تعظيم المنعم بمقابلة انعامه او غير ذلك فانك اذا رأيت تعظيما لاحد
احتمل قيامك امرا آخر غير التعظيم له وذلك لان القيام لم يوضع للتعظيم بخلاف
اللفظ فانه يفصح عن كل خفى ويجلى عن كل مشتبه لكونه ظاهرا فى نفسه ومظهرا لما اريد
به بخصوصه وحاصل الجواب ان ما ذكرته من كون الحمد جزءا من الشكر او كونه اعم منه
انما يلزم اذا كان جعل رأس الشكر او نفى الشكر بنفيه حقيقة وليس كذلك بل هو
امر اضافى مبنى على كون الحمد اجل اقسام الشكر من حيث كونه ادل الانواع على
القيد المحصل له فصار بذلك كانه جزؤه بل اشرف اجزائه حتى اذا فقد كان ما عداه
بمنزلة العدم واعلم ان كون الحمد من شعب الشكر انما هو باعتبار المورد فانه اعم
من الشكر باعتبار المتعلق فيكون الشكر بهذا الاعتبار احد شعبتى الحمد قوله وادل على مكانها اى
على كونها وثبوتها وهو عطف تفسير لما قبله والاذناب الاتعاب يقال ذاب فلان فى عمله اى
جد وتعب وقوله جعل على البناء للمفعول جواب لما وقوله جعل رأس الشكر اشارة الى الجواب
عن الشق الثانى منه وهذا الحديث رواه الامام البغوى باسناده فى آخر سورة بنى اسرائيل
وقال الطيبى لم يوجد هذا الحديث فى الاصول لكن ذكره ابن الاثير فى النهاية حيث قال مستدلا
ومنه الحديث قوله والذم نقيض الحمد فان قيل الذم لكونه وصفا بالمعايب والقبايح
اختيارية كانت او لا نقيض المدح بمعنى الثناء بالجميل والوصف به اختيارا كان او غيره
وانما جعله صاحب الكشاف نقيض الحمد لقوله بالترادف بين الحمد والمدح بان يكون كل واحد
منهما عبارة عن الثناء بالجميل مطلقا والمص لا يقول به فكيف جعله نقيض الحمد فان نقيض الحمد
وهو ما ليس بحمد لا يلزم ان يكون ذما لجواز ان يكون مدحا بفعل غير اختيارى فان الحمد عنده
اخص من المدح ونقيض الاخص يجوز ان يكون من افراد الاعم قلنا اراد بالنقيض المقابل
ولا يخفى ان الذم مقابل للثناء سواء كان على الجميل مطلقا كما فى المدح او على الجميل الاختيارى
كما فى الحمد وقد مر ان المدح قد يخص بعد المآثر فيقابله الهجو الذى هو عد المثالب قوله والكفران
نقيض الشكر اى مقابله لان حقيقة الشكر اظهار النعمة باتيان الفعل الدال على تعظيم منعمها
فيقابلها الكفران وهو الستر اى ستر النعمة واخفاؤها باتيان فعل ينبئ عما يضاد تعظيم منعمها

سواء كان ذلك الفعل فعل اللسان او فعل القلب او الجوارح كما في الشكر بعد ان كانا في
مقابلة النعمة قوله ورفعه بالابتداء وخبره لله ذكره مع ظهوره لئلا يتوهم ان ارتفاع الحمد على
انه فاعل للظرف مقدم عليه رفعه الظرف وان لم يعتمد والتقدير لله الحمد او ان الظرف مفعول
المصدر واللام لتقوية العمل كما في قولك اعجبني الحمد لله فيكون الظرف لغوا فذكر ان ارتفاعه
بالابتداء ليبين ان الظرف ههنا مستقر ودفع خبره ويدفع التوهمين ويربط به بيان
ان اصله النصب واعلم ان الجار والمجرور مطلقا يسمى ظرفا لان كثيرا من المجرورات ظروف
زمانية او مكانية فاطلق اسم الاخص على الاعم وقيل سمي بذلك لان معنى الاستقرار
يعرض له فان تقدير الكلام الحمد مستقر لله تعالى وكل ما يستقر فيه غيره فهو ظرف وانت
تعلم ان اعتبار عروض معنى الاستقرار فيه مثل قولك رميت عن القوس مستبعد جدا فيحتاج
الى تسمية الاعم باسم الاخص قوله واصله النصب باضمار فعله تقديره نحمد الله الحمد ينبو عن
جماعة المتكلمين لانه مقول على السنة العباد وتمايدل على ان المعنى والتقدير ذلك قوله تعالى
اياك نعبد واياك نستعين فانه استيناف لبيان حمدهم كانه قيل لهم كيف تحمدون
فاجابوا بقولهم اياك نعبد ولذلك لم يعطف مع كون الحمد لله بمعنى نحمدك لان الاستيناف
ليس موضع العطف وصح كون العباد بيانا للحمد الذي هو فعل اللسان من جهة ان العبادة
التي هي اقصى غاية الخضوع والتذلل تقتضي الاعتراف بالانعام التام ووصف المنعم بصفات
الكمال ولا حمد ابلغ من ذلك وذكر في تعليل كون النصب اصلا في المصادر ان المصادر
احداث صادرة من فاعلها متعلقة بمفعولها ومحلها فكانها تقتضي ان تدل على نسبتها اليهما
والاصل في بيان النسب والتعلقات هو الافعال فهذه هي المناسبة في مصادر مخصوصة
بكثرة استعمالها منصوبة بافعال مضمرة وقد ذكر هذا التاييد بقوله الآتي وهو من المصادر الخ
وكان المناسب ذكره ههنا كما في الكشاف لكنه اخره وفصل بينهما بما هو من تتمة السابق
والمرتبط به اشد الارتباط قوله وقد قرئ به اي قرئ شاذا بنصب الدال من الحمد على انه مفعول
مطلق حذف عامله وناب المصدر منابه في قولهم حمدا وشكرا لا كفرا ويحتمل ان يكون انتصابه
على انه مفعول به اي اقرؤا الحمد اذا تلوا الحمد والاول اولى لانه حينئذ يتحقق الدلالة اللفظية
على المحذوف وقراءة الرفع اولى من قراءة النصب لان الرفع في باب المصادر التي اصلها
النيابة عن افعالها يدل على الثبوت والاستقرار بخلاف النصب فانه يدل على التجدد والحدوث
المستفاد من عامله الذي هو الفعل فانه موضوع للدلالة عليه بخلاف الجملة الاسمية فانها
موضوعة للدلالة على مجرد الثبوت مجردا عن قيد التجدد والحدوث فناسب ان يقصد
بها الدوام والثبات بقرينة المقام ومعونته فان قيل قد تقرر في موضعه ان الجملة الاسمية
انما تفيد الدوام والثبات ولو بالقرينة اذا لم يكن خبرها فعلا واخبر ههنا فعل عند البصريين

قلنا المختار ههنا مذهب الكوفيين وهو تقدير اسم الفاعل ولو سلم فما تقرر انما هو في صريح
الفعل نحو زيد قام والفرق بينه وبين المقدر به بين فظهر ان الثبوت يستفاد من الرفع
واخراج الكلام على صورة الاسمية واما عموم الحمد فانما يستفاد من لام التعريف لا من مجرد
الرفع فضمن الكلام وانما عدل الى الرفع ليتوسل به على الدلالة على ثبوت الحمد الملحوظ على وجه
العموم له تعالى فمجرد الثبات والدوام يحصل بان يقال حمد له مثل سلام عليك
كما ان مجرد عموم الحمد يحصل بان يقال الحمد له بانابة المصدر المنصوب المعرف منابه
الفعل لكن ان ثبات الحمد العام له تعالى انما يحصل برفع المعرف باللام قوله لانكاد تستعمل
معرفا من تمام صلة التي اي من المصادر التي لانكاد تستعمل تلك المصادر مع افعالها
نحو شكرا وكفرا وعجبا ونحو ذلك وذلك لانهم لما نزلوا المصادر منزلة افعالها لفظا
وسدوا مسدها معنى حيث اكتفوا بدلالة معاني المصادر على معاني افعالها انبعث
الحاجة الى ذكر الافعال بجانب منابها لفظا ومعنى فلذلك كان استعمالها مع تلك
المصادر كالشريعة المنسوخة قوله والتعريف فيه للجنس لم يقل واللام فيه للجنس تنبيها على ان
معنى اللام ليس الا التعريف والاشارة الا ان التعريف قد يكون للجنس وقد يكون لحصة منه
فان وضع اللام للتعريف والتعريف مطلقا هو الاشارة الى ان مدلول اللفظ معهود اي
معلوم معين حاضر في ذهن السامع من حيث هو معين كانه يشار به اليه بهذا الاعتبار
واما النكرة فبقصد بها التفات النفس الى نفس مفهوم اللفظ الذي هو معلوم معين
حاضر في ذهن السامع ضرورة حصول العلم بالوضع ولا يلاحظ فيها تعينه وان كان معينا
في نفسه معلوما للمخاطب العالم بالوضع لكن بين مصاحبة التعين وملاحظته فرق واضح
ثم الاشارة الى تعين المعنى وحضوره ان كان بجوهر اللفظ يسمى علما اما جنسا ان كان المعهود
الحاضر جنسا وماهية كاسامة واما شخصيا ان كان فردا منها كزيد واكثر كابانين
فانه علم لجبلين وان لم يكن بجوهر اللفظ فلا بد من امر خارج عنه يشار به الى ذلك مثل
الاشارة في اسماء الاشارة ودلالة التكلم والخطاب والغيبة في الضمائر والنسبة المعلومة
جملية كما في الموصولات او غير جملية كما في المضاف الى المعارف وحرفي اللام وياء النداء
في المعرف بهما فاللام اذا دخلت على اسم فالاصل ان يشار بها الى حصة معينة من مسماه
فردا كانت او افرادا مذكورة تحقيقا او تقديرا وتسمى لام العهد ونظيره العلم الشخصي
اويشار بها الى مسماه وتسمى لام الجنس وانما كان الاصل فيها هذين لوجود معنى الاشارة
فيهما حقيقة اما الاول فلان الحصة اذا كانت مذكورة وزيد في اللفظ اداة الاشارة
صرفت اليها بالضرورة فيكون المعرف موضوعا بازاء خصوصية كل معهود بوضع عام واما
الثاني فلان الجنس الذي هو مسمى الاسم معلوم لكل عالم بالوضع فاذا زيد في الاسم اداة الاشارة

صرفت اليه لان الزايد عليه محتاج الى القرينة الخارجية فان المعنى الاصلى للام التعريف هو
تعريف الجنس فلا يحتاج فى افادتها له الى القرينة بخلاف الاستغراق والعهد الذهنى
ثم انه اما ان يقصد المسمى من حيث هو كما فى التعريفات ونحو قولنا الرجل خير من المرأة
وتسمى لام الحقيقة والطبيعة ونظيره العلم الجنسى واما ان يقصد المسمى من حيث
وجوده فى ضمن الافراد بقرينة الاحكام الجارية عليه الثابتة له فى ضمنها فاما فى جميعها
كما فى المقام الخطابى بعلة ايهام ان القصد الى بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح وتسمى
لام الاستغراق ونظيره كل مضافة الى النكرة واما الى بعضها كما فى المقام الاستدلالى
كقولك ادخل السوق حيث لا عهد وتسمى معهودا ذهنيا ومؤداه مؤدى النكرة ولذا اجرى
عليه احكامها فظهر ان اللام للعهد الخارجى او لتعريف الجنس وان المعرف باللام حقيقة
فيهما وان الاستغراق من فروع الثانى وهو تعريف الجنس وانه مستفاد من القرينة
اذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف الحمد باللام لا يجوز ان يحمل على العهد الخارجى اذ لم يقصد
حصة معينة منه ولا للعهد الذهنى لعدم قرينة البعضية فهو اما للجنس او للاستغراق فان
كان للجنس فاللام الجارة فى لله تفيد اختصاص جنس الحمد به تعالى واختصاص الجنس يستلزم
اختصاص جميع الافراد بطريق برهانى وسلوك طريقة البرهان فن من البلاغة لانه
لو لم يثبت فرد من الحمد لغيره تعالى لثبت الجنس فى ضمنه لذلك الغير وهو ينافى اختصاص
الجنس به تعالى قوله ومعناه اى معنى تعريف جنس الحمد فسر تعريفه بالاشارة اليه لما مر ان
التعريف هو الاشارة الى المعين باعتبار تعينه وحضوره فى علم السامع قوله او للاستغراق لا يقال
جعل التعريف للاستغراق مقابلا للتعريف الجنسى مناف لما تقرر انه من فروعه لانا نقول
التقابل باعتبار ان يقصد مفهوم المسمى من حيث هو وان يقصد من حيث وجوده فى ضمن جميع
الافراد ولا ينافى كون تعريف الاستغراق فى نفسه من فروع التعريف الجنسى الذى هو الاشارة الى
المسمى مطلقا قوله اذ الحمد فى الحقيقة كلمة لم يذكر علة كون التعريف فيه للجنس وذكر علة كونه للاستغراق
لان كون اللام لتعريف الجنس معنى اصلى لها يكفى فى فهمه منها مجرد العلم بالوضع فان اللام موضوعة
للتعريف والاشارة والاسم موضوع لمفهوم المسمى وحقيقته فالاسم المعرف باللام يدل بمجرد
الوضع على تعريف نفس حقيقة المسمى والاشارة اليها بخلاف دلالته على الاستغراق فانه
لا يكفى فيها مجرد العلم بالوضع بل لا بد من قرينة خارجة حتى دلالة الحال او المقال فلذلك علل
افادتها للاستغراق بدلالة الحال بان يقال الحمد لا يكون الا بمقابلة ما هو جميل وخير وكل ذلك
ليس الا من الله تعالى بواسطة او بغير واسطة فكل حمد فى الحقيقة ليس الا له تعالى فان
قيل اذا كان بواسطة فذلك الوسط يستحق ايضا الحمد فلا يكون كله له تعالى اجيب بان قول
القص فى الحقيقة اشارة الى رفعه وذلك ان ذلك الوسط وان استحق الحمد بوصول النعمة

الى المنعم عليه من يده الا ان ذلك الحمد في الحقيقة راجع اليه تعالى باعتبار ان الاقدار والتمكين على
ذلك التوسط والفعل منه تعالى كما صرح به آنفا بقوله ثم انه كالواسطة في ذلك الخ قوله وفيه اشعار اي
في الكلام المذكور وهو الحمد لله تعالى قوله اذ الحمد لا يستحقه الا من هذا شانه وذلك ان الحمد لا يستحقه
الا فاعل مختار صدر عنه فعل جميل باختياره والفعل الاختياري لا يصدر الا ممن اتصف
بتلك الصفات وقرأ الحسن البصري رح الحمد لله بكسر الدال اتباعا للام وقرأ ابراهيم بن ابي عبلة
لله بضم اللام الجارة اتباعا للدال المرفوعة وانما جاز ذلك والحال ان الاتباع لا يكون
الا في كلمة واحدة تنزيلا لهما منزلة كلمة واحدة من حيث انهما يستعملان معا قوله الرب
في الاصل بمعنى التربية اي مترادفان بناء على انه في الاصل مصدر من رب فلان ولده يربه
ربا وهو بمعنى ربّبه يربّبه تربيبا وذلك في معنى رباه يربيه تربية وياء ربي يجوز ان
تكون اصلية او مبدلة عن الباء هربا عن ثقل كثرة التكرار كما في تقضي البازي والياء تبدل من الباء
التي لم تكن حرف تضعيف كالثعالي في ثعالب فابدالها منها وهي حرف تضعيف اولى الجوهري
رب فلان ولده يربه ربا وربّبه وتربّبه بمعنى اي رباه والمربوب المربّى انتهى والمصدر اسم
معنى لا يطلق على الذات الا لقصد المبالغة في اتصافها به مثل رجل صوم ورجل عدل اي صائم
وعادل قوله وقيل هو نعت اي قيل انه صفة مشبهة من فعل متعد اخذ منه بعد جعله لازما
بنقله الى فعل بضم العين الحاقا له بالغرائز التي منها يؤخذ امثال هذه الصيغة ولما كان
مجيء الصفة على فعل من باب فعل يفعل بفتح العين في الماضي وضمها في الغابر نادرا غريبا
استشهد له فقال كقولك نم الحديث ينمه فهو نم اي نمام وقتات ونم الحديث وقته
نشره ولا بد في مجيء الصفة منه على نم من نقله الى فعل ايضا لانه متعد مثل ربه وكان
في ترك المفعول نوع اشارة اليه وانما اختار الاول مخالفا لصاحب الكشاف لانه اقوى
اما معنى فلانه ابلغ واما لفظا فلان الصفة المشبهة انما تؤخذ من المتعدي بعد جعله
لازما بالطريق المذكور وانه تكلف لا حاجة اليه بعد حصول المبالغة بطريق آخر قوله ثم سمي به
المالك ومنه قول صفوان لابي سفيان حين راى انهزام المسلمين في اول القتال فاستبشر
وقال غلبت والله هوازن وكان صفوان بن امية عنده فلما سمع ذلك من ابي سفيان
رد عليه قائلا بفيك الكثكث لان يربني رجل من قريش احب الي من ان
يربني رجل من هوازن والكثكث بكسر الكافين فتات الحجارة والتراب
ومعنى يربني يكون مالكا لي يقال ربه اي كان مالكا له كما ساده بمعنى كان
سيدا له واراد برجل من قريش محمدا صلى الله عليه وسلم وبرجل من هوازن رئيسهم
مالك بن عون وكل من ينسب اليه الملك في شيء يقال له انه ربه بمعنى انه مالكه
ولا يطلق لفظ الرب على غيره تعالى الا مقيدا بالاضافة نحو قوله ارجع الى ربك وانه ربي

احسن

احسن مثواى وقولهم هو رب الدار ورب البعير قالوا لم يسمع لفظ الرب مجردا عن الاضافة
على غيره تعالى فى الاسلام وسمع فى الجاهلية نادرا اعتمادا على ظهور القرينة كقول الحارث بن الحلزة
وهو الرب والشهيد على يوم الحيارين والبلاء بلا وهو من جملة وجوه كفرهم فالحصر فى قوله
الا مقيدا مبنى اما على ان المراد اطلاق اهل الاسلام او الاطلاق الشايع المستفيض الحاقا
للنادر بالمعدوم واما لفظ الارباب فانه يطلق على غيره تعالى مضافا ومطلقا كما فى قوله ع
ارباب متفرقون وكذا رب الارباب فان المعرف والمنكر اطلق على غيره تعالى بلا تقييد
والسبب فيه عدم جواز اطلاق لفظ الجمع عليه تعالى واستشهد المص على جواز اطلاق
المقيد بالاضافة على غيره تعالى بقوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام فاله عم حين جاء الرسول
من قبل ملك مصر ليخلصه عن السجن ارجع الى ربك واراد به ملك مصر وقال عليه السلام ايضا
ظن انه ينجو من السجن من الفتيين اللذين دخلا معه السجن اما احدكما فيسقى ربه خمرا ثم قال اذكرنى
عند ربك وقد تقرر ان ما ثبت فى الشرايع السابقة شريعة لنا اذا قصه الله تعالى او رسوله بلا
انكار وما رواه البخارى ومسلم عن ابى هريرة رض عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لا يقل احدكم
اطعم ربك وضئ ربك اسق ربك ولا يقل احدكم ربى وليقل سيدى ومولاى فقد قيل
انه نهى تنزيه فلا يدل على عدم الجواز قوله والعالم اسم لما يعلم به يعنى انه مشتق من العلم لا من العلامة
لكنه ليس بصفة بل هو اسم لما يحصل به العلم بالشئ اى شئ كان اى صانعا كان او غيره كالخاتم
اسم لما يختم به والقالب اسم لما يقلب به والطابع اسم لما يطبع به ثم كثر استعماله فيما يعلم به
الصانع خاصة فيكون مفهوم العالم من حيث هو اى غير مقيد بشئ من القيود التى تخصصه بشئ مما
تحته من الاجناس وافرادها كليا متناولا لجميع ما سوى الله تعالى من اجناس الممكنات وانواعها
واشخاصها من حيث ان وجود كل واحد منها يدل على وجوده تعالى وما سوى الله تعالى ينقسم
بالقسمة الاولى الى ثلثة اقسام المتحيز والحال فى المتحيز وما لا يكون متحيزا ولا حالا فى
المتحيز ثم المتحيز اما ان يكون قابلا للقسمة او لا يكون فان كان قابلا للقسمة فهو
الجسم وان لم يكن قابلا لها فهو الجوهر الفرد ثم الجسم اما ان يكون من الاجسام العلوية
او من الاجسام السفلية اما الاجسام العلوية فهى الافلاك والكواكب وقد ثبت بالشرع
اشياء اخر سوى هذين القسمين مثل العرش والكرسى وسدرة المنتهى واللوح والقلم
والجنة واما الاجسام السفلية فهى اما بسيطة او مركبة اما البسيطة فهى العناصر
الاربعة واحدها كرة الارض بما فيها من البحار والجبال والبلاد المعمورة وغيرها وثانيها
كرة الماء وهى البحر المحيط وهذه الابحر الكثيرة الموجودة فى هذا الربع المعمور وما فيها من
الاودية العظيمة التى لا يعلم عددها الا الله تعالى وثالثها كرة الهواء ورابعها
كرة النار واما الاجسام المركبة فهى المعادن والنبات والحيوان على كثرة اقسامها

وتباين انواعها والقسم الثاني وهو الممكن الذي يكون حالا في المتحيز هي الاعراض والمتكلمون
ذكروا ما يقرب من اربعين جنسا من اجناس الاعراض والقسم الثالث وهو الممكن
الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز هو الارواح وهي اما سفلية او علوية اما السفلية
فهي اما خيرة وهم صالحوا الجن واما شريرة خبيثة وهي مردة الشياطين والارواح
العلوية اما متعلقة بالاجسام وهي الارواح الفلكية واما غير متعلقة بها وهي الارواح
المقدسة هذا قسمة اجمالية للعالم وقد ثبت ان كل ما سوى الواجب تعالى ممكن لذاته
وان كل ممكن كما يحتاج في ابتداء وجوده الى واجب الوجود لذاته تع حتى يوجده يحتاج
في بقائه ايضا اليه حتى يبقيه فانه عز وجل اله العالمين من حيث انه هو الذي اخرجهم
من العدم الى الوجود وهو بضارب العالمين من حيث انه هو يبقيهم حال دوامهم
واستمرارهم ثم اعلم ان تربيته تعالى مخالفة لتربية غيره من وجوه الاول انه تعالى يربي عبيده
لا لمنفعة تعود عليه بل لمنفعة تعود على من تعلق به تربيته بخلاف غيره تعالى فانهم انما يربون لغرض
انفسهم ليزيحوا علته وليتنفعوا به ولا يربون لمنفعة تختص بغيرهم والثاني ان غيره اذا ربى
فقد ربى تلك التربية بظهر النقصان في خزانته وفي ماله وهو تعالى منزه عن النقصان والضرر
والثالث ان غيره من المحسنين اذا لح الفقير عليه ببغضه وحرمه ومنعه وهو تعالى بخلاف ذلك
كما قال عليه السلام ان الله تعالى يحب الملحين في الدعاء والرابع ان غيره من المحسنين عالم
يطلب منه الاحسان لم يعط وهو تعالى يعطي على كل حال الا ترى انه رباك حال ما كنت جنينا
في رحم الام ووقاك واحسن اليك والخامس ان غيره من المحسنين ينقطع احسانه اما
بسبب الفقر او الغيبة او الموت وهو تعالى لا ينقطع احسانه البتة والسادس ان غيره قد
يخص احسانه بقوم دون قوم ولا يمكنه التعميم واما الله تعالى يصل احسانه وتربيته الى الكل
كما قال تعالى ورحمتي وسعت كل شيء فثبت انه تعالى رب العالمين ثم اعلم ان الذي يحمد
ويمجد ويعظم في الدنيا انما يكون كذلك لاحد وجوه اربعة اما لكونه كاملا في ذاته وفي صفاته
عن جميع النقايص والآفات وان لم يكن احسانه اليك واصلا لكونه محسنا اليك منعما
عليك واما لانك ترجو وصول احسانه اليك في المستقبل من الزمان واما لاجل انك تكون
خائفا من قهره وكمال قدرته وسطوته فان الحالات هي الجهات الموجبة للتعظيم فيما بين اهل
الدنيا فكانه سبحانه وتعالى يقول ان كنتم ممن تعظمون للكمال الذاتي فاحمدوني فاني آله
العالمين واليه الاشارة بقوله الحمد لله وان كنتم تعظمون لاحسان فانا رب العالمين
واليه الاشارة بقوله الحمد لله رب العالمين وان كنتم تعظمون للطمع في المستقبل فانا
الرحمن الرحيم وان كنتم تعظمون للخوف فانا مالك يوم الدين على ما ذكرانه نفسه
باسمائه فقد دل على كماله الذاتي من وجوب الوجود لذاته واستجماع جميع صفات

الكمال

الجلال والاكرام لان المستحق للعبادة التي هي غاية التذلل والخضوع لا يكون الا كذلك
ثم وصفه بانه رب العالمين للدلالة على ان كل ما سواه ناقص محتاج الى تربيته واحسانه
وللدلالة على انه يملك عبادا غيرك كما قال تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو وانت ليس لك
رب سواه ثم انه يربيك كانه ليس له عبد سواك وانت تخدمه كانك لك ربا غيره
ثم وصف نفسه بالرحمن الرحيم اي المنعم بجلائل النعم وما دونها حكي عن ابراهيم بن ادهم
انه قال كنت ضيفا لبعض القوم فلما بسطوا المائدة نزل غراب فسلب رغيفا فاتبعته
تعجبا فنزل في بعض التلال فاذا هو برجل مقيد مشدود اليدين فالقى ذلك الغراب
ذلك الرغيف على وجهه وروي عن ذي النون انه قال كنت في البيت اذ وقعت
زلزلة في قلبي وصرت بحيث ما ملكت نفسي فخرجت من البيت وانتهيت الى شط النيل
فرايت عقربا قويا تعدو فتبعته فوصل الى طرف النيل فرايت ضفدعا واقفا على طرف
الوادي فقفزت العقرب على ظهر الضفدع واخذ الضفدع يسبح ويذهب فركبت السفينة
وتبعته فوصل الضفدع الى الطرف الاخر من النيل ونزل العقرب من ظهره واخذ يعدو
فتبعته فرايت شابا نائما تحت شجرة ورايت افعى يقصده فكما قرب الافعى من ذلك
الشاب وصل العقرب الى الافعى فوثب العقرب على الافعى ولدغته والافعى ايضا لدغت العقرب
فماتا معا وسلم ذلك الانسان منهما ويحكى ان ولد الغراب كما يخرج من قشر البيض
يخرج من غير ريش فيكون كانه قطعة لحم احمر والغراب يفر منه ولا يقوم بتربيته
ثم ان البعوض يجتمع عليه لانه يشبه قطعة لحم ميت فاذا وصلت البعوض اليه التقم تلك
البعوض واغتذى بها ولا يزال على هذه الحالة الى ان يتقوى وينبت ريشه فعند ذلك
تعود الام اليه فظهر بهذه الامثلة ان فضل الله تعالى عام واحسانه شامل ورحمته
واسعة روي ان فتى قربت وفاته واعتقل لسانه عن شهادة ان لا اله الا الله فاتوا
النبي صلى الله عليه وسلم فاخبروه به فقام ودخل وجعل يعرض الشهادة عليه وهو يتحرك
ويضطرب ولا يعمل لسانه فقال عليه السلام اما كان يصلي اما كان يزكي اما كان
يصوم فقالوا بلى فقال فهل عق والدته قالوا بلى فقال عليه السلام هاتوا بامه فجاءت وهي
عجوز عوراء فقال عليه السلام هلا عفوت عنه فقالت لا اعفو عنه لانه لطمني ففقا عيني فقال
عليه السلام بالحطب والنار فقالت وما تصنع بالنار فقال عليه السلام احرقه بالنار بين
يديك جزاء لما عمل فقالت عفوت عفوت اللنار حملته تسعة اشهر اللنار ارضعته سنتين
فاين رحمة الام فعند ذلك انطلق لسانه وذكر اشهد ان لا اله الا الله ولا شك انها
كانت رحيمة وما كانت رحمانة فلاجل ذلك القدر القليل من الرحمة ما جوزت الاحراق
بالنار فالرحمن الرحيم الذي لم يتضرر بجنايات عباده كيف يستجير احراق المؤمن الذي واظب

على شهادة ان لا اله الا الله سبعين سنة بالنار وروى انه نجا برجل يوم القيمة فينظر في احوال
ولا يرى لنفسه حسنة البتة فيناديه المنادي يا فلان ادخل الجنة بعملك فيقول يا الهي
ماذا عملت فيقول الله تعالى السنت لما كنت نائما تتقلب من جنب الى جنب ليلة كذا
فقلت في خلال ذلك الله ثم غلبك النوم للحال فنسيت ذلك اقانا فلا تاخذني
سنة ولا نوم فانسيت ذلك وايضا يؤتى برجل وتوزن حسناته بسيئاته
فتخف حسناته فتأتيه بطاقة فتثقل ميزانه واذا فيها شهادة ان لا اله الا الله فلا
تثقل مع ذكر الله تعالى غيره واعلم ان الواجبات على قسمين حقوق الله تعالى
وحقوق العباد وحقوق الله تعالى مبناها على المسامحة لانه تعالى غني عن العالمين
واما حقوق العباد فهي التي تجب الاحتراز عنها روى ان ابا حنيفة رح كان له على
بعض المجوس مال فذهب الى باب داره ليطالبه به فلما وصل الى باب داره وقع
نعله على نجاسة فقلع نعله فانقلعت النجاسة عن نعله ووقعت على حايط دار
المجوس فتحير ابو حنيفة وقال ان تركتها كان ذلك شيئا يقبح جدار ذلك المجوسي
وان حككتها انخدر التراب من الحايط فدق الباب فخرجت الجارية فقال لها
قولي لمولاك ان ابا حنيفة بالباب فخرج اليه وظن انه يطالبه بالمال واخذ يعتذر
اليه فقال ابو حنيفة رح ههنا ما هو اولى وذكر قصة الجدار وانه كيف السبيل الى تطهيره
فقال المجوسي فانا ابداء بتطهير نفسي فاسلم في الحال والنكتة فيه ان ابا حنيفة رحمه الله
لما احترز عن ظلم ذلك المجوسي في ذلك القدر من الظلم فلاجل بركة ذلك اسلم المجوسي
ونجا عن شقاوة الابد فمن احترز عن الظلم كيف يكون حاله عند الله تعالى يروى ان
انوشروان خرج يوما الى الصيد واوغل في الارض وانقطع عن عسكره واستولى العطش
عليه ووصل الى بستان فلما دخل الى البستان راى اشجار الرمان فقال لصبي حضر
في ذلك البستان اعطني رمانة واحدة فاعطاه رمانة فشقها واخرج حبها فخرج
منه ماء كثير فشربه فاعجبه ذلك الرمان فعزم ان ياخذ ذلك البستان من
مالكه ثم قال لذلك الصبي اعطني رمانة اخرى فاعطاه فعصرها فخرج منها ماء قليل
فشربه فوجده عفصا مزيا فقال ايها الصبي لم صار الرمان هكذا فقال الصبي
لعل ملك البلد عزم على الظلم فلاجل شوم ظلمه صار الرمان هكذا فتاب انوشروان
في قلبه عن ذلك الظلم وقال للصبي اعطني رمانة اخرى فعصرها فوجدها اطيب من الرمانة
الاولى فقال للصبي لم تبدلت هذه الحالة فقال الصبي لعل ملك البلد تاب عن ظلمه
فلما سمع انوشروان هذه القضية من ذلك الصبي وكانت مطابقة لاحوال قلبه
تاب بالكلية عن الظلم فلاجرم بقي اسمه مخلدا في الدنيا بالعدل حتى ان من الناس

من يروى عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال ولدت في زمن الملك العادل
قوله وهو كل ما سواه من الجواهر والاعراض ظاهر العبارة يوهم ان العالم اسم لمجموع ما سوى
الله تعالى من اجناس الممكنات بحيث لا يكون كليا مقولا على افراده بل يكون امرا
واحدا مركبا من الاجزاء وليس كذلك لانه لو كان كذلك لامتنع جمعه لان الجمع يطلق
على آحاد متعددة مما سمي بمفرده ولا تعدد في ذلك المجموع بل المراد ان العالم لما صار بطريق
الغلبة اسما لما يعلم به الصانع خاصة كان كليا متناولا لكل واحد مما تحته من اجناس
الممكنات من الجواهر والاعراض بحيث يصح اطلاقه منكرا على كل جنس منها على سبيل البدل
كسائر النكرات بناء على ان مدلول النكرة هو الفرد المنتشر فيقال عالم الافلاك وعالم
العناصر وعالم النبات وعالم الحيوان وعالم الاعراض فهو اسم للقدر المشترك بين اجناس
ما علم به الصانع فيصح اطلاقه على كل واحد منها وعلى مجموعها ايضا باعتبار ان مجموع الاجناس الممكنة
من جملة افراد ما علم به الصانع الا انه منكرا لا يطلق على الفرد من الجنس المسمى به كزيد مثلا
فلا يقال انه عالم من حيث انه موضوع للاجناس التي يعلم به الصانع فلا يطلق على فرد جنس واحد
بخلاف ما اذا عرف فانه ح يستغرق الاجناس التي تسمى به يستغرق ايضا افراد كل جنس
فان قيل اللفظ المفرد لا يستغرق الا افرادا يطلق ذلك المفرد على كل واحد منها واذا لم يطلق
لفظ عالم على افراد جنس واحد فكيف يستغرقها المعرف اجيب بان لفظ عالم لما صح اطلاقه على
مجموع الاجناس نزل منزلة الجمع ومن ثمة قيل هو جمع لا واحد له من لفظه فكما ان الجمع
اذا عرف استغرق احاد مفرده مع انه لا يصح اطلاقه على كل واحد من تلك الاحاد فان
شمول الجمع المعرف باللام لكل فرد مما سمي به مفرده مما انعقد عليه الاجماع مع انه لا يطلق على
كل واحد منها لفظ الجمع منكرا قال صاحب الكشاف في قوله تع والله يحب المحسنين انه
جمع ليتناول كل محسن كذلك العالم اذا عرف شمل افراد الجنس المسمى به وان لم يطلق
عليها لفظ المنكر فالعالم معرفا لما شمل الاجناس التي سميت به وافراد كل جنس ورد ان
يقال ان الافراد هو الاصل والاخف وان المفرد المعرف يفيد استغراق الاجناس والافراد
معا فما الفائدة في جمعه فاجاب المص عنه بقوله وانما جمعه ليشمل ما تحته من الاجناس اي ليظهر
شموله لجميع افراد ما تحته من الاجناس ظهورا خاليا عن الاحتمال لا شموله للاجناس انفسها لان المقصود
من توصيف ذات المحمود بكونه رب العالمين تعظيمه ببيان شمول ربوبيته لآحاد الاشياء المخلوقة
كلها لا لاجناسها فقط فان قيل كيف جعل الشمول فائدة الجمع والجمع انما يدل على تعدد اجناس
مسماه لا على شمول تلك الاجناس انفسها فضلا عن شمول احادها لان الشمول والاستغراق
انما هو فائدة اللام قلنا لم يجعل الشمول فائدة نفس صيغة الجمع مع قطع النظر عن تعريفها بل جعله فائدة
الجمع المعرف لان التعريف مقدم في الاعتبار على الجمعية حتى يصح جعل رب صفة للمعرفة وهي لفظ الجلالة

فكانه قيل وانما جمع العالم المعرف مع ان فائدة استغراق الاجناس والافراد تحصل بالمفرد المعرف
فاجيب بان الاستغراق المذكور وان كان يحصل به الا انه ليس نصا قطعيا خاليا عن
الاحتمال فانه لو افرد معرفا باللام لاحتمل ان يتوهم ان اللام للاستغراق والمقصود استغراق
افراد جنس واحد او يتوهم انها للجنس اى الحقيقة مما يعلم به الصانع وهو القدر المشترك بين الاجناس
فلما جمع زال كل واحد من الاحتمالين المذكورين اما زوال الثانى فظاهر لانه بعيد
كل البعد ان يقصد بالجمع المعرف باللام نفس الجنس المسمى بمفرده لاستلزامه الغاء
صيغة الجمع وابطال معناها وان ذهب اليه بعض الاصوليين واما زوال الاول
فكذلك لانه لما اشير بلفظ الجمع الى تعدد الاجناس التى هى آحاد مفرده تعين ان
يكون اللام لاستغراق تلك الآحاد واستغراق افراد جميعها وزال احتمال كونها
لاستغراق جنس واحد **قوله** وغلب العقلاء منهم اى مما يعلم به الصانع وهو اشارة الى
جواب سؤال مقدر تقديره ان الاسم انما يجمع بالواو والنون او الياء والنون بشرط ان
يكون صفة للعقلاء او يكون فى حكمها فان العلم ليس بصفة فضلا عن كونه صفة
للعقلاء وانه من حيث كونه علما لشخص معين لا تعدد فيه فلا يصح ان يثنى او يجمع من
هذه الحيثية واما اذا وقع فيه الاشتراك واحتيج الى تثنيته او جمعه فلا بد من
التاويل مثل ان يؤول زيد بالمسمى بهذا اللفظ فاذا قيل الزيدون فكانه قيل
المسمون بزيد فجمع بهذا الجمع لكونه فى حكم صفة العقلاء والعالم بمعنى ما يعلم به ليس
بصفة كما صرح به من انه اسم لكل ما يعلم به فضلا عن كونه صفة للعقلاء وليس ايضا
من الاعلام التى هى فى حكم الصفة فلم يجمع جمع العقلاء ولم يتعرض فى الجواب لبيان وجه الصفة
فيه ولعله ادعى كونه ظاهرا غير محتاج الى البيان من حيث انه وان كان اسما الا انه لشبه
الصفة لاجل انه يطلق على الذات المعينة تعينا جنسيا وهو الممكن لذاته المحتاج فى ترجح
احد طرفيه على الآخر الى مرجح مع ملاحظة معنى قائم به وهو كونه بحيث يعلم به الصانع وهذا
القدر من ملاحظة المعنى وان كان لا يقتضى الوصفية كما فى الرجل والكتاب والامام ونحو
ذلك الا انه يكون سببا لمشابهة الاسم بالصفة فظهر ان العالم اسم يشابه الصفة من
حيث كونه موضوعا للذات مع ملاحظة معنى قائم به وهو كونه بحيث يعلم به الآن بهذا القدر
من الوصفية لا يقتضى صحة جمعه بالواو والنون بل لا بد معه من كون اللفظ مختصا بالعقلاء
والعالم ليس كذلك وهو ظاهر لان بعض ما تحته من الاجناس عقلاء كالملائكة والانس
والجن وبعضه غير عقلاء فلم يدفع هذا قال المص وغلب العقلاء لشرفهم وفضلهم على غير العقلاء
من اجناس العالم فجمع كما يجمع اوصاف العقلاء المختصة بهم ولا يرد على هذا التقرير النظر
الذكى اورده الفاضل البيضاوى بقوله كون الذات بحيث يعلم به الصانع ليس صفة للعقلاء

اذ الجمادات ايضا تما يعلم به وانما يرد ذلك على تقرير الكشاف واختلف في اعداد اجناس
العالم فقيل لله تعالى الف عالم ستمائة في البحر واربعمائة في البر وقيل ثمانية عشر الف عالم
الدنيا عالم منها وما العمران في الخراب الا كفسطاط في الصحراء وقيل اربعون الف عالم
الدنيا من مشرقها الى مغربها عالم واحد وقيل ثمانون الف عالم اربعون الفا في البر
واربعون الفا في البحر وقيل مائة الف عالم اذ روى ان الله تعالى خلق مائة الف قنديل وعلقها
بالعرش والسموات والارض وما فيهما حتى الجنة والنار كلها في قنديل واحد ولا يعلم احد
ما في باقي القناديل الا الله تعالى الا الله تعالى وقال كعب الاحبار لا يحصى عدد العالمين احد
الا الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو قوله وقيل هو اسم وضع لذوي العلم اي قبل ان العالم
اسم مشتق من العلم موضوع للقدر المشترك بين اجناس ذوي العلم وهي الملائكة والثقلان
اي الانس والجن سميا به لثقلهما على الارض فيطلق على كل جنس من تلك الاجناس وعلى مجموعها
لا على كل فرد من افرادها فيقال عالم الملائكة وعالم الانس وعالم الجن ولا يقال عالم زيد وليس
اسما لمجموع هذه الاجناس بحيث يكون كل جنس منها من اجزاء العالم لا من جزئياته لانه
يستلزم ان لا يجوز جمعه اذ لا تعدد فيه حينئذ كما مر فعلى هذا لا يطلق اسم العالم على الاعراض
ولا على الجمادات والحيوانات الغير العاقلة فاضافة الرب الى العالمين توهم ان يكون ربوبيته
بالنسبة الى اجناس ذوي العلم فقط مع انه رب آحاد الخلائق كلها فالمص اشار الى دفعه بقوله
وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع اي تناول الربوبية لغير ذوي العلم وافهامه من قوله رب
العالمين ليس بطريق استعمال لفظ العالمين فيما يعم العقلاء وغيرهم حقيقة او مجازا بل بطريق
افهام المدلول الالتزامي من اللفظ المستعمل فيما وضع له فان كونه تعالى ربا ومالكا
لاشرف المخلوقات وهم العقلاء يستتبع اي يستلزم ربوبيته لغيرهم كما اذا وصفت السكين
بانه يقطع الاشجار اليابسة كالحديد فانه يستتبع ان يقطع اللحم والخبز ونحوهما والمص لم يرض بهذا
الوجه حيث نقله بقوله وقيل لان هذه الصيغة لم تستعمل الا فيما تكون آلة بين الفاعل
والمنفعل كالقالب والطابع ولم يوجد استعماله في نفس الفاعل حيث لم يسمع ناصر وضارب
بمعنى ناصر وضارب ومع هذا يكون التناول حينئذ بطريق الاستتباع وعلى الاول يكون باستعمال
اللفظ في موضوع له قوله وقيل عنى به الناس ههنا اي قيل ان العالم في الاصل اسم لما يعلم به
الا ان المراد به ههنا هو الناس وحده ولعل وجه التخصيص ان المقصود بالذات من التكليف
بالاحكام وبيان الحلال والحرام بارسال الرسول وانزال الكتاب هو الانسان فقال تعالى
ليكون للعالمين نذيرا فانه لا يخفى ان ليس المراد بالعالمين فيه جميع المخلوقات من اولي
العلم وغيرهم لا بعد ان يراد بهم كافة الناس لكونهم الاصل في تبليغ الاحكام ويؤيده
قوله تعالى حكاية عن لوط عليه السلام اتأتون الذكران من العالمين فان المراد بالعالمين

فيه هو الناس حفظ وهو ظاهر فيكون لفظ العالم اسما للقدر المشترك بين افراد نوع البشر
بان يجعل كل فرد منها بمنزلة جنس واحد من اجناس المخلوقات اذ ما من موجود الا وله
مثال في كل فرد منها فيكون جمعه باعتبار نوع واحد هو الانسان لا باعتبار الاجناس
ولم يرض الحص بهذا لان التخصيص بلا دليل يعتد به خلاف الظاهر قوله على نظائر ما في العالم
من قبيل مقابلة الجمع بالجمع لان كلمة ما في معنى الجمع وقوله يعلم بها اى بتلك النظائر صفة
للنظائر قوله ولذلك اى ولاشتماله على النظائر سوى بين النظر فيهما الظاهر ان يقال بين
النظرين فيهما لاقتضاء بين التعدد وكانه اكتفى بالتعدد المعنوى اللازم من قوله فيهما
ضرورة ان النظر في احدهما غير النظر في الآخر قال تعالى وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسكم
افلا تبصرون وقال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين انه الحق كما ان في الارض
دلائل دالة على كمال علمه وقدرته وحكمته من كونها على هيئة الدحو واستقرارها بالجبال الرواسيات
واختلاف اجزائها بالحوص والكيفيات واشتمالها على انواع المعادن والحيوان والنبات
وغير ذلك من الحالات فكذلك في نفس الانسان دلائل من كونهم على هيئة لطيفة
ومناظر بهية وتمكنهم من الافعال الغريبة والصنايع العجيبة والكمالات المتنوعة بالقوى
المختلفة والحواس المتفرقة قوله وقرئ رب العالمين بالنصب قراءة الجمهور بالجر على النعت لله
او البدل منه وقرئ مرفوعا على القطع من التبعية فيكون خبر المبتدا محذوفا اى هو رب
وقرئ منصوبا وذكرها ثلثة اوجه الاول القطع من التبعية والثاني كونه منادى مضافا
وهو اضعف الوجوه لانه يؤدي الى الفصل بين الصفة والموصوف والثالث كونه منصوبا
بفعل مقدر يدل عليه لفظ الحمد تقديره نحمد رب العالمين ولم تجعل العامل نفس المصدر لقلة
اعمال المصدر المحلى باللام ولانه يفضي الى الفصل بينه وبين معموله بالخبر واعلم ان الصفة قد تقطع
عن التبعية للموصوف بان تخالفه في الاعراب اذا كان الموصوف معلوما بدون صفته غير محتاج
الى التوضيح الحاصل بها وكانت الصفة دالة على المدح او الذم او الترحم وقد تتبعه في الاعراب
وعلى تقدير قطعها مقطوعة جاز الامران النصب باضمار فعل لائق والرفع على انها خبر مبتدا
محذوف ولا يجوز اظهار هذا الناصب ولا هذا المبتدا نحو قوله الحمد لله اهل الحمد فانه
يروى بنصب اهل ورفعه اى اعني اهل الحمد او هو اهل الحمد واذا تكررت الاوصاف
والحالة هذه كنت مخيرا بين ثلثة اوجه اتباع الجميع وقطع الجميع وقطع البعض واتباع البعض
الا انك اذا اتبعت البعض وقطعت البعض وجب ان تبدا بالاتباع ثم ثاني بالقطع من
غير عكس نحو مررت بزيد الفاضل الكريم لئلا يلزم الفصل بين الصفة والموصوف بالجملة
المقطوعة قوله وفيه دليل الخ وذلك ان الرب وان كان بمعنى المالك الا ان المالك انما يقال
له رب لحفظه مملوكه وتربيته اياه وتربيته انما تكون بعد زمان حدوثه وهو زمان بقائه

والبقاء

وابقاء الوجود الحاصل في زمان الحدوث فيما بعده من الازمنة نوع من تربية الممكنات
فلما كان تعالى ربا للعالمين في زمان بقائهم لزم ان يكون مبقيا لهم ايضا لما مر
ان الابقاء ايضا من وجوه التربية وقد ثبت افتقار الممكنات حال بقائها الى المبقي بدليل
العقل ايضا وهو ان البقاء عبارة عن دوام الوجود فكما ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان
حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستوا نسبته الى وجوده وعدمه كذلك بقاء ذلك الوجود اتصاف
الممكن به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استوا نسبته الى طرفي الوجود
والعدم امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه
اياه في الزمان الثاني فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه
به فيما بعده من الازمنة مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه
ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر **قوله** كرره اى كرر نظم الرحمن الرحيم
مبني على كون التسمية من الفاتحة كما هو مذهبه **قوله** للتعليل على ما سنذكره يريد به قوله الآتي
واجراء هذه الاوصاف على الله تعالى **قوله** ويعضده اى يقوي قراءه مالك بالالف وجه التقوية انه
يدل على انه تعالى مالك الامور كلها يوم الدين والقرآن يفسر بعضه بعضا ويتعاضد بعضه
ببعض وقلنا انه يدل على ذلك لانه تعالى بعد ما نفى مالكية احد في حق احد شيئا من الامور
على سبيل العموم في الاحد وفي الشيء المملوك اثبته بلام الملك في قوله ان جميع الامور مملوكة
لله تعالى في ذلك اليوم لا يشاركه احد في مالكية شيء منها وهذا المعنى هو معنى مالك يوم الدين
بالالف فتعاضدا ورجح قراءة ملك بدون الالف بوجوه ثلثة الاول انها قراءة اهل الحرمين
وهم اولى الناس بان يقرؤا القرآن غضا طريا كما انزل وقراؤهم الاعلون رواية وفصاحة وقد
وافقهم قراء البصرة والشام وحمزة من الكوفيين والثاني ان الآية بهذه القراءة تكون مناسبة
لقوله تعالى لمن الملك اليوم من حيث اشتراكهما في الدلالة على انه تعالى وصف ذاته بانه الملك
يوم القيمة والقرآن يتناسب معانيه في الموارد الثالث ان الملك ادل على التعظيم بالنسبة
الى المالك لان التصرف في العقلاء المامورين بالامر والنهي ارفع واشرف من التصرف في الاعيان
المملوكة التي اشرفها العبيد والاماء والملك من حيث انه ملك اكثر تصرفا من المالك من حيث
انه مالك واقدر على ما يريد في متصرفاته واقوى تمكنا منها واستيلاء عليها والشخص يوصف
بالمالكية بالنسبة الى شيء قليل حقير ولا يوصف بالملكية الا بالنسبة الى شيء كثير خطير
فالملك اشمل واكثر احاطة من المالك فان قيل بل الامر بالعكس فان المالك يضاف الى الافعال
والذوات العاقلة وغير العاقلة فيقال مالك التصرف ومالك الدواب والانعام ومالك العبيد
والاماء والملك لا يضاف الا الى الاحرار من الناس فيقال ملك الناس وملك العرب والعجم
فالمالك اكثر احاطة من الملك اجيب بان عدم اضافة الملك اليها ليس لعدم شمول الملكية

اياها من القهر والاستيلاء بل من جهة انه انما يضاف عرفا الى ما فيه انقياد وامتثال
وينفذ فيه التصرف بالامر والنهي فان قيل لا نسلم ان الملك اكثر تصرفا بل الامر بالعكس فان
المالك له التصرف في مملوكه بالبيع وامثاله وليس ذلك للملك في رعاياه اجيب بان
المقصود بيان ان ايهما ارجح وابلغ نظرا الى معناه اللغوي لا بالنظر الى معناه العرفي
الفقهي ولا رجحان للمالك على الملك من الوجه الذي ذكرته نظرا الى المعنى اللغوي لان
معنى الملك لغة من له التصرف في اهل الانقياد والامتثال مطلقا اي سواء كان التصرف
مشروعا ام لا فللملك ان يتصرف في الرعايا بما شاء كالمالك في مملوكه وكون ذلك التصرف
حقا او ليس بحق فمما لا يعتبر في الملك ولا في المالك لغة بل شرعا وذكر في ترجيح قراءة
ملك وجها آخر وهو انه تعالى تدرج من وصف ذاته المقدس بالربوبية الى وصفه بالملكية
في خاتمة كتابه الكريم حيث قال قل اعوذ برب الناس ملك الناس فناسب ان يكون
فاتحته كذلك ورجح قراءة عاصم بان مالكا اكثر حرفا من ملك فكانت قراءته
اكثر ثوابا لقول النبي صلى الله عليه وسلم من قرأ القرآن كتب له بكل حرف عشر حسنات
ومحيت عنه عشر سيئات ورفعت له عشر درجات وقيل عليه لا ترجيح بزيادة الحرف لان
الصحابة رض اختلفوا في فارهين وفرهين وحامئة وحمئة وناخرة ونخرة فلم يحتج احدهم
على صاحبه بزيادة الحرف وانما رجحوا بزيادة المعنى وقيل ترجيح احدى القراءتين على الاخرى
غير مرضي لان كلتيهما متواترة ويدل على ذلك ما روي عن ثعلب انه قال اذا اختلف الاعراب
في القرآن عن السبعة لم افضل اعرابا على اعراب في القرآن فاذا خرجت الى كلام الناس فضلت
الاقوى وقال ابو شامة قد اكثر المصنفون في القراآت والتفاسير من الترجيح بين هاتين
القراءتين وليس هذا بمحمود بعد ثبوت القراءتين وصحة اتصاف الرب تعالى بهما حتى
اني اصلي بهذه في ركعة وبهذه في ركعة فان قيل ما الحكمة في ان مالك في هذه السورة
قرئ بالالف وبدونها ولم يقرأ ملك الناس في سورة الناس بالالف اجيب عنه بان رب
الناس في تلك السورة افاد كونه مالكا لهم فلو قرئ بعده مالك الناس للزم التكرار فقرئ
ملك الناس ليفيد انه تعالى كما انه مالك الناس فهو ملكهم ايضا فان قلت فعلى هذا يلزم التكرار
في هذه السورة على قراءة مالك يوم الدين بعد قوله رب العالمين لان مالك العالمين يكون مالك
يوم الدين قطعا فذكره بعده تكرار واجيب عنه بان المراد بالعالمين الاشياء الموجودة في الدنيا
فلا تكرار ولو سلم ان رب العالمين بمعنى مالك الاشياء كلها مطلقا اي في الدنيا والعقبى
فنقول ان مثله في التنزيل كثير يذكر العام ثم الخاص تفخيما للخاص قوله وقرئ ملك بالتخفيف
اي باسكان اللام تخفيفا كما في كتف وعضد وقرئ ملك بلفظ الفعل الماضي ونصب اليوم
وهي اختيار ابي حنيفة رح وهي قراءة حسنة لاحتمالها معنى القراءتين لجواز كونه من الملك

والملك

والملك فان المالك ماخوذ من ملكه بملكه والملك ماخوذ من ملك اللازم بسبب نقله الى فعل
بالضم والجملة الفعلية في محل الجر على انها صفة لموصوف محذوف كما في قوله انا ابن جلا والتقدير
الهٍ ملك يوم الدين والهٍ الخ درنكرة موصوفة فلذلك جاز ابداله من المعرفة وهي لفظ الجلالة
وملك ان قرئ منونا سواء كان مرفوعا او منصوبا بالف او بغير الف يكون يوم الدين منصوبا
على الظرفية وهو ظاهر قوله كما تدين بتدان اى كما تفعل تجازى بفعلك سمى الفعل المبتدا جزاء والجزاء
هو الفعل الواقع بعده ثوابا كان او عقابا للمشاكلة كما سمى جزاء السيئة سيئة في قوله تع
وجزاء سيئة سيئة مثلها مع ان الجزاء المماثل ما ذون فيه شرعا فيكون حسنا لا سيئا
وكذا الكلام في دناهم كما دانوا اى جازيناهم كما فعلوا قوله دناهم جواب لما في البيت السابق
وهو قوله فلما صرح الشر فامسى وهو عريان ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا يقال
صرح الشر اى انكشف وصرحه غيره اى كشف عنه واظهره وصيرورته عريانا عبارة عن
كمال ظهوره بحيث لم يبق فيه خفاء اصلا والمعنى فلما ظهر الشر كل الظهور ولم يبق بيننا
وبينهم الاخذ بالانصاف وتعين استعمال الظلم والعدوان جازيناهم بمثل ما ابتدؤنا به
ومثله حصادك يوما ما زرعت وانما يدان الفتى كما هو دين قوله وبوم الدين يوم الجزاء
يعني ان المراد بالدين هنا الجزاء وقيل الدين الطاعة ومنه قوله تعالى ومن احسن دينا اى
طاعة فقوله مالك الدين بمعنى مالك اليوم الذى لا ينفع فيه الا الدين وله معان اخر العادة
والشان كما في قول الشاعر تقول اذا درأت لها وضيني احذا دبنه ابداو ديني الدرء بالفتح
العوج يقال قمت درء فلان اى اعوجاجه والوضين ستر منسوج يشد به الهودج وقد يكون
بمعنى القهر وبمعنى الاذلال والاستعباد وبمعنى الذلة يقال دنته فدان اى قهرته فذل واطاع ودانه
دينا اى اذله واستعبده وفي الحديث الكيس من دان نفسه عمل لما بعد الموت وبمعنى القضاء
كما في قوله تعالى ولا تاخذكم بهما رافة في دين الله اى في قضائه وحكمه وشريعته وبمعنى الحال سئل
بعض الاعراب فقال لو كنت على دين غير هذه لاجبتك اى حالة والدين الاسلام ويقال دين
فلان يدان اذا حمل على مكروه ومنه قيل للعبد مدين وللامة مدينة قوله اضاف اسم الفاعل الخ
لما ورد ان يقال كيف صح وقوع مالك يوم الدين صفة للمعرفة مع انه بحسب الظاهر نكرة لكون اضافته
لفظية من حيث انها من اضافة الصفة الى معمولها اشار الى جوابه بما محصوله انها ليست من قبيل
الاضافة الى المعمول لان اسمي الفاعل والمفعول وان جاز عملهما في المرفوع وفي الظرف وفي الجار والمجرور
وفي الحال وفي المفعول المطلق مطلقا اى سواء كانا لاحد الازمنة الثلثة او كانا للاطلاق المستفاد
منه الاستمرار الا ان عملهما في المفعول به ونحوه مشروط بكونهما للحال او الاستقبال ومالك ههنا ليس
كذلك بل هو للاطلاق المستفاد منه الاستمرار او للزمان الماضي بتنزيل زمانه الذى هو يوم القيمة
منزلة الماضي من حيث انه محتوم محقق الوقوع فكانه قد وقع ومضى على طرز قوله تعالى وسيق الذين

رتبة عدم النصب بالزمان ضعف اسم الفاعل الخ
الى كونه مطلقا من غير اعتبار حدوث او ثبوت
من حيث ان الاضافة بمعنى في واسم الفاعل
يعمل في الظرف مطلقا

وقوله تعالى ونادى اصحاب النار وعلى كلا التقديرين لا يكون عاملا فلا تكون اضافته الى معموله فكانت
معنوية مفيدة لتعرف المضاف من المضاف اليه فلذلك صح وقوعه صفة للمعرفة ولم يتعرض لاضافة
ملك مع انه ارجح القراءتين عنده لعدم الاشتباه فان اضافته معنوية لانه من اضافة الصفة
المشبهة الى غير معمولها فانها انما تبنى من الفعل اللازم وان اخذت من المتعدى بجعل الفعل لازما ثم تبنى
منه الصفة المشبهة فلذلك لا تعمل النصب ابدا الا يرى الى قولهم فى تمثيل الاضافة اللفظية او الصفة المشبهة
الى فاعلها فلك يوم الدين مثل رب العالمين على القول بان رب نعت فان الاضافة فيهما معنوية
وانما تكون لفظية اذا اضيفت الى فاعلها كما فى حسن الوجه تمول على الاتساع فى الظرف ان
ينصب نصب المفعول به بلا تقدير فى كقوله ويوم شهدناه سليما وعامرا اجعل اليوم مشهودا على
الاتساع وهو مشهود فيه او يضاف اليه على طريق الاضافة الى المفعول به اى بان تكون الاضافة بمعنى
اللام لا بمعنى فى كما فى ضرب اليوم ومكر الليل كما ذهب اليه النحويون فى مثله فانه كلام ظاهرى صادر
عمن يقصر نظره على اعتبار المعانى الاول وتطبيق اللفظ عليها واما علماء المعانى والبيان وهم المحققون
الذين يرون ارتفاع شان الكلام منوطا برعاية الاعتبارات المناسبة للحال والمقام فهم يعدون مثله
من قبيل المجاز الحكمى النبى المسمى بالاسناد المجازى ويذهبون فيه الى طريق الاتساع فى الظروف
ولا يقدرون كلمة فى ويجعلون اليوم ضاربا والليل ماكرا كما يجعلون النهار صائما والليل قائما
ويجعلون الليلة مسروقة ويوم الدين مملوكا مع ان المسروق متاع اهل الدار والمملوك ما فيها من
الامور ويجعلون الاضافة فى جميعها بمعنى اللام فالقول بان الاضافة قد تكون بمعنى فى كلام اهل
الظاهر واهل الدار منصوب بسارق لاعتماده على حرف النداء كقولك يا ضاربا زيدا و
يا طالعا جبلا وسره ان النداء بنائب الذات فاقتضى تقدير موصوف اى شخصا ضاربا فكان
كانه معتمد على صاحبه الذى هو الموصوف فان اسم الفاعل مثلا موضوع لذات مبهمة قام
بها الحدث الذى هو ماخذ اشتقاقه والذات التى حالها كذا لا يقتضى له فاعلا ولا مفعولا فاشترطا
لعمله تقويته بذكر ما يخصص تلك الذات المبهمة قبله سواء كان مبتدا فى الحال نحو زيد ضارب اخواه
او فى الاصل نحو كان زيد ضاربا اخواه وان زيدا ضارب غلاماه او موصوفا نحو جارنى رجل
ضارب زيدا او فى الحال نحو جاءنى زيد راكبا جملا فان قلت قد مر ان الليلة اوقعت موقع المفعول
واضيف اليها سارق من غير تقدير فى فكيف ينصب به اهل الدار ايضا قلت جوابه يتضح بانكشاف
معنى قوله ومعناه ملك الامور يوم الدين فانه يفصح بان اجراء الظرف مجرى المفعول به لا يغنى عن
تقديره فعند عدم ذكر المفعول به لما وجب تقديره كان مفعوليته المذكور صريحا اولى وبقى الكلام فى انه
لم قدر المفعول فى الآية بعد اجراء الظرف مجراه فنقول لا يلزم من جعل المفعول فيه بمنزلة المفعول به
وعدم كون الاضافة بمعنى فى ان يكون الظرف مفعولا به حقيقة حتى يستغنى عن تقدير المفعول به بل
المقصود الاصلى من هذا الاتساع هو الظرفية ايضا على طريق الكناية فان مالكية يوم الدين

مستلزم

مستلزمة لمالكية الامور الواقعة فيه كلها عدل عن الاصل الى طريق الاتساع لكونه ابلغ من الاصل فانك
اذا تاملت فيما بين ان يقال فلان صاحب الزمان ومالك الدهر وبين ان يقال مالك الامور
في الزمان وجدت الاول ابلغ في الدلالة على استغراق الامور المملوكة وعمومها لان تملك الزمان
يستلزم تملك ما فيه على ابلغ وجه ويشهد على عموم المفعول ايضا حذفه بلا قرينة الخصوص ونظيره
في كون الطريقة المعدول اليها كناية عن الاصل المعدول عنه للمبالغة قول البحتري شجو حساده وغيظ عداه
ان يرى مبصر ويسمع واع فانه جعل الفعل المتعدي لازما ثم كنى به عن المتعدي حيث عبر بقوله ان
يوجد ذو روية وذو سمع عن قوله ان يرى مبصر آثار محاسن الممدوح ويسمع واع صيت محامده وذكره
الجميل بادعاء ان مجرد تحقق الرؤية والسماع مستلزم لرؤية تلك الآثار وسماع تلك المحامد جميعا ولو
سلك الى ما هو الاصل وهو طريق الظرفية والتعدية لم يفد الكلام هذه المبالغة قوله اوله الملك بكسر الميم
اي المالكية قوله على طريقة ونادى اي على طريق تنزيل المستقبل المتحقق الوقوع منزلة الماضي وهو اشارة
الى دفع ما يقال كيف يصح ان يكون مالك بمعنى الماضي وقد ثبت ان المعنى على ظرفية يوم الدين وهو
لم يجئ بعد قوله لتكون الاضافة حقيقة تعليل لكون المعنى على احد الوجهين المذكورين المضي او الاستمرار
قو والمعنى يوم جزاء الدين يعني ان المعنى سواء كان المراد بالدين ههنا الشريعة او الطاعة هو مالك
يوم جزاء الدين بتقدير المضاف وقولنا مالك يوم جزاء الطاعة معناه ظاهر بما تقدم واما معنى
مالك يوم جزاء الشريعة فمحمول على يوم جزاء احكام الشريعة ولما كان كل منهما غير خال عن التكلف
والتعسف آثر كونه بمعنى الجزاء ولم يرض بهما قوله وتخصيص اليوم بالاضافة اي باضافة مالك اليه
مع انه تعالى مالك للامور كلها في جميع الايام والاوقات او باضافة ملك اليه ان قرئ بدون الالف
قوله اما لتعظيمه علة للاول اي لتعظيم ذلك اليوم فانه يوم عظيم الهول يعرض فيه الخلائق للملك العدل
الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة او لتفرده تعالى بنفوذ الامر فيه علة للثاني ولو كان علة للاول ايضا
لكان الظاهر ان يقال لتفرده بالمالكية فيه بخلاف الدنيا فان الولاة والقضاة ونحوهما يملكون فيها
امورا فانه تعالى يتفرد بالملك في ذلك اليوم لزوال ملك الملوك وانقطاع امرهم ونهيهم فهو كقوله تعالى
الملك يومئذ الحق للرحمن وذكر في تفسير الكواشي ان اليوم هو المدة من طلوع الشمس الى غروبها عرفا ومن
طلوع الفجر الثاني الى غروبها شرعا وهو الوقت لغة ليلا كان او نهارا طويلا كان او قصيرا والمراد به في الآية
الوقت لعدم الشمس ثمة قيل في اختيار يوم الدين على يوم القيمة وساير الاسامي رعاية للفاصلة وافادة
للعموم فان الجزاء يتناول جميع احوال الآخرة الى السرمد قوله من كونه ربا للعالمين موجدا لهم يدل
على هذه الصفة لفظ الرب فانه سواء كان مصدرا وصف به للمبالغة او نعتا يشتمل على معنى التربية
التي هي تبليغ الشيء الى كماله شيئا فشيئا وهو كما يكون بافادة توابع اصل الوجود من الكمالات
يكون ايضا بافادة اصل الوجود وابقائه قوله منعما عليهم الى قوله وآجلها يدل عليه الرحمن الرحيم والمناسب
لاختياره قراءة الملك على المالك فيما سبق ان يذكر عند تعداد الصفات الجارية على الله تعالى كونه ملكا

لهم يوم الثواب والعقاب الا انه ذكر بدله كونه مالكا لامورهم وبين وجه اجرائه على اسم الله تعالى لاجل انه تقدم
هذه القرارة اولا في الذكر حتى كتب نظم القران في كتابه على هذه القرارة ولم يتعرض لكونه ملكا لهم عند
بيان وجه الاجراء اكتفاء بذكر كونه مالكا عنه لاشتراكهما في الاجراء المذكور وما يتفرع عليه من افادة
التعليل قوله لله لالة خبر لقوله واجراء هذه الاوصاف قوله لا احد احق به تاكيد للقصر المستفاد من قوله
انه الحقيق بالحمد فانه قصر قلب فصد به رد من زعم انفراد غيره تعالى بكونه احق بالحمد والقانون في قصر القلب
ان يؤكد بلا غير اي لا غير المقصور عليه وفي قصر الافراد وهو الذي يرد به زعم مشاركة غير المقصور عليه
في الحكم ان يؤكد بنحو وحده والظاهر ان ينفي في التاكيد المذكور نفس ما اثبت للمقصور عليه وهو كونه
حقيقا بالحمد الا انه نفيت الاحقية للاشعار بان اصل الاستحقاق ثابت لغيره تعالى ثم بين
بطريق الاضراب ان استحقاق الغير بالحمد استحقاق ظاهري والمستحق به على الحقيقة ليس الا هو عز وجل
قوله فان ترتب الحكم على الوصف يشعر عليته له بيان لوجه دلالة الاجراء المذكور على انه تعالى هو
الحقيق بالحمد دون غيره فان مجموع هذه الاوصاف اذا كان علة لاستحقاق الحمد حقيقة وجب ان يختص
الحمد به تعالى لان شيئا من الاوصاف المذكورة لا يوجد في غيره تعالى فضلا عن المجموع فلا يستحقه
الغير حقيقة وهذا هو الذي وعده قبل بقوله كرره للتعليل على ما سنذكره وقد ذكر قبل ذلك
وجه ذكره في التسمية حيث قال وانما خص ابهذه الاسماء ليعلم العارف الخ فان قيل الظاهر
ان المراد بالحكم هو الحكم المستفاد من قوله الحمد لله وهو ليس بمرتب على الاوصاف المذكورة بل هي
مرتبة عليه قلنا لا نسلم بل الحكم مرتب عليها لان ملاحظة اتصاف الذات بتلك الاوصاف متقدمة
على الحكم فيكون الحكم مرتبا عليها من حيث المعنى وان كانت متاخرة في اللفظ قوله وللاشعار
عطف على قوله للدلالة ذكر للاجراء المذكور فائدتين الاولى ان يكون الكلام بمنطوقه دليلا
على اختصاص الحمد به تعالى بواسطة اشعاره بان تلك الاوصاف علة للحكم وبالعلم الضروري بان
تلك العلة منتفية عما سواه تعالى وان انتفاء العلة مستلزم لانتفاء المعلول والثانية ان
يكون الكلام بمفهومه المخالف دليلا على اختصاص العبادة به تعالى وذلك لانك اذا قلت
الحمد لمن اتصف بهذه الاوصاف كان مفهومه المخالف ان من لم يتصف بها لا يليق له ان يحمد
واذا لم يكن لا يقال ان يحمد فعدم كونه اهلا لان يعبد اولى فيكون اجراء تلك الاوصاف عليه تعالى
دليلا على ما بعده وهو اياك نعبد وهذه نكتة لطيفة خلى عنها الكشاف قوله لا يستاهل اي
لا يليق وانكر الجوهري استعمال يستاهل في هذا المعنى حيث قال الاهالة الودك وهو دسم اللحم
والمستاهل الذي ياخذ الاهالة او ياكلها ونقول فلان اهل لكذا ولا تقل مستاهل والعامة تقول
انتهى الا ان صاحب الكشاف قال في الاساس فلان اهل لكذا وقد استاهل وهو مستاهل له
سمعت اهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسعا وكما ذكر فائدة اجراء مجموع الاوصاف الاربعة
على ذات المحمود شرع في بيان فائدة كل واحدة منها على حدة وفرعه على ما قبله بالفاء لانه تفصيل له

والتفصيل

والتفصيل متفرع على الاجمال وهذه الصفات الاربع التي هي كونه ربا ورحمانا ورحيما ومالك الدين
مع اشتراكها في كونها محمودا عليها بحيث تفيد اختصاص الحمد به تعالى في نفس الامر فان كل واحدة
منها باعتبار ترتب الحمد عليها وعليتها له واختصاصها به تعالى من الوجه الذي وقعت صفة له تعالى
تفيد الاختصاص المذكور في نفس الامر لان اختصاص العلة بالشئ في نفس الامر يفيد اختصاص الحكم به
فيها كما يفيده مجموعها فان بينها فرقا من وجوه اخر كل واحد منها ظاهر في كل واحدة من تلك الصفات
فان الصفة الاولى من حيث دلالتها على الايجاد والتربية اللتين لا شك في انهما يوجبان الحمد
فالظاهر فيها كونها اشارة الى موجب الحمد وهو الانعام بالايجاد الذي هو اصل جميع النعم وبالتربية
المتفرعة عليه والصفة الثانية والثالثة الظاهر فيهما كونهما للاشارة الى ان صدور تلك النعمة
التي توجب الحمد عنه تعالى انما هو بطريق التفضل والاحسان الاختياري كما تقرر ان الرحمة في العرف
واللغة هي رقة القلب وانعطافه نحو المرحوم بحيث يحملانه على ان يتفضل ويحسن اليه باختياره
من غير توقع عوض منه ولا غرض آخر سوى الاحسان اليه ولما استحال وصفه تعالى بالرحمة
باعتبار المبادي التي هي انفعالات اريد بها الغايات التي هي الافعال الاختيارية فكانه قيل
رب منعم بالايجاد والتربية ثم انه مختار في ذلك الانعام فلما اشار بقوله رب العالمين الى انه
منعم بنعمتي الايجاد والتربية اشار بقوله الرحمن الرحيم الى ان ذلك الانعام انما هو على سبيل التفضل
والاحسان بطريق الاختيار لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا يصدر
عنه المعلول الا بالايجاب والاضطرار ولا كما زعمت المعتزلة ايضا من انه تعالى يجب عليه اثابة العبد
المطيع بسبب سوابق اعماله الصالحة وعقابه بما اسلفه من المعاصي وكل من المذهبين
ينافي الاختيار اما منافاة القول بانه موجب بالذات فظاهرة واما منافاة القول بانه يجب عليه تعالى
بمقتضى الحكمة شئ بسبب سابق فلان الوجوب عليه تعالى عندهم ليس كالوجوب على العبد حتى لا ينافي
الاختيار بل بمعنى عدم قدرته على الترك فقوله لسوابق الاعمال علة للوجوب عليه والقضية والقضاء
الحكم وقوله حتى يستحق به الحمد متعلق بقوله مختار فيه من حيث ان ما بعده بيان له وحتى استينافية
فيكون قوله يستحق مرفوعا مستبدا عما قبله قصد به الحال على طريق حكاية الحال الماضية فانه
لو لم يكن مختارا فيه بل صدر عنه لايجاب ذاته او للوجوب عليه بسبب سابق لم يستحق به الحمد
لما عرفت ان المحمود عليه يجب ان يكون اختياريا والصفة الرابعة الظاهر فيها كونها للبيان
ان كونه تعالى مختصا بالحمد متفردا به امر محقق لا اشتباه فيه من حيث انها هي كونه تعالى
مالك يوم الدين مما لا يتصور ان يشاركه تعالى فيه غيره بوجه ما بخلاف الاوصاف السابقة
فان كل واحد منها وان كان مختصا به تعالى لا يشاركه تعالى احد في شئ منها على الوجه الذي
ثبت له تعالى الا ان للعبد حظا منها يتصور بسببه نوع شركة فيها واختصاص مالكية الامور
في ذلك اليوم به تعالى يوجب اختصاصه بالحمد وظهر بهذا التقرير ان قوله فالوصف الاول الخ

تفصيل لما سبق من ان ترتب الحكم على مجموع الاوصاف يشعر بعليتها له وان اختصاص
العلة التي هي المجموع به تعالى يستلزم اختصاص الحكم به فليفهم قوله وتضمين الوعد للحامدين
عطف على تحقيق الاختصاص قوله ثم انه اي اشار اشارة الى ان الكلام فيه التفات من
الغيبة الى الخطاب لان الحقيق بالحمد والاوصاف الجارية عليه كلها مذكور بطريق الغيبة ثم
انتقل منه الى طريق الخطاب حيث قيل اياك قوله تميزها صفة لقوله صفات عظام اي
تميز ذلك الحقيق بتلك الصفات قوله تعلق العلم جواب لما قوله فخوطب تفريع على تعينه
الجاري منزلة المشاهدة والحضور اي فخوطب ذلك المعلوم المعين بسبب ذلك
التعين الكامل المنزل منزلة تميز الحاضر المشاهد من اجل قوة ذلك التميز العلمي
الحاصل باجراء الاوصاف او بقوله اياك وهذه النسخة موافقة لما في الكشاف دون بعض
النسخ وتعلق بواو العطف وخوطب بدون الفاء على انه جواب لما نخصك بالعبادة
والاستعانة اي نقول ونميزك بها ونقصرها عليك ولا نعبد ولا نستعين
غيرك على ان يكون الباء داخلة على المقصور وقد تدخل على المقصور عليه كما في قولك الجر مختص
بالاسم قوله ليكون اي الخطاب ببيان لفائدة الالتفات الى الخطاب وبين له فائدتين
الاولى انه اول على اختصاص العبادة والاستعانة به تعالى فانه لو قيل اياه نعبد
واياه نستعين لاستفيد الاختصاص من تقديم ما حقه التاخير فانه موضوع لافادة الاختصاص
عرفا والالتفات الى الخطاب يؤكد المعنى المستفاد من التقديم ويقويه كما فيه مع التقديم المذكور
من الاشعار بترتب الحكم على الوصف الدال على العلية من حيث ان الخطاب المذكور ليس على
حقيقته بل مبني على تنزيل التميز الحاصل من الاوصاف منزلة تميز الحاضر المشاهد فترتيب الحكم
على الخطاب كترتيبه على تلك الاوصاف كانه قيل ايها الموصوف المتميز بهذه الاوصاف نخصك
بالعبادة والاستعانة ومن المعلوم ان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له فكانه قيل
نخصك بهما لاجل تميزك بتلك الاوصاف وقد مر ان اختصاص علة الحكم باحد يستلزم
اختصاص الحكم به فثبت ان الالتفات المذكور يفيد اختصاص العبادة والاستعانة به تع
كما يفيده التقديم فيكون الالتفات مع التقديم ادل عليه من مجرد التقديم وذلك يتضمن الاشارة
الى ان الحمد ينبغي ان يكون على وجه يوجب ترقي الحامد من حضيض بعد الحجاب والغيبة الى
ذروة قرب المشاهدة والحضور والى ان العبادة والاستعانة لابد ان تكونا في مقام
الاحسان وهو ان يعبد العبد ربه كانه يراه ويخاطبه ونظير اياك ههنا اسم الاشارة
في قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى
والفائدة الثانية للالتفات ما اشار اليه بقوله وللترقي من البرهان الخ وهو
عطف على قوله ليكون والموجود في اكثر النسخ والترقي بدون اللام فيكون معلولا

على الاختصاص ويكون التفضيل في لفظ اول في حق المعطوف عليه زيادة طريق الخطاب
على طريق الغيبة في الدلالة على الاختصاص وهي التي يعبر عنه بالزيادة على ما اضيف اليه
وفي حق المعطوف الزيادة المطلقة لان الزيادة بالمعنى الاول تستلزم اشتراك الزايد
والمزيد عليه في اصل الدلالة على الترقي مع انه ليس في الوصول الى ذات الموجود عليه بطريق
الصفات شيء من الدلالة على الترقي من العلم بطريق الدليل والبرهان الى مقام المشاهدة
والعيان لان الوصول بطريق الصفات انما هو من طريق البرهان ومن قبيل العلم بالدليل
وليس فيه شايبة المشاهدة والعيان حتى يكون مشتملا على الترقي من البرهان
الى العيان ويكون طريق الالتفات الى الخطاب ازيد في الدلالة على ذلك الترقي والظاهر
ان العطف في قوله والانتقال من الغيبة الى الشهود من قبيل التفسير ويحتمل ان يكون
وجهانا نيا للترقي والوجه الاول الترقي من الدليل الى المدلول كالترقي من المقدمات الى النتيجة
والثاني الترقي من الغيبة الى الحضور الا ان اعتبار كون المدلول عيانا يؤيد كون العطف للتفسير
وليس المراد من الشهود والمعاينة رؤية الحقيق بالحمد بالبصر وهو ظاهر قال عليه السلام ان
احدكم لن يرى ربه حتى يموت وقال عليه السلام نور اني اراه حين قال له ابو ذر رض هل
رايت ربك بل المراد به حالة تحصل للعبد حين رسوخه في كمال الاعراض عما سواه تعالى وتمام
توجهه الى حضرته بحيث لا يكون في لسانه وقلبه وسره غيره تعالى وهذه الحالة سميت مشاهدة
لمشاهدة البصيرة اياه واشتغال القلب والقالب به واشار اليها بعض العارفين بقوله
خيالك في عيني وذكرك في فمي ومحبتك في قلبي فاين تغيب **قوله** بني اول الكلام الخ جملة
مستانفة لبيان ما اجمله بقوله والترقي من البرهان الى العيان كانه قيل كيف يكون ذلك
وما معناه فاجاب عنه بان قال بني اول الكلام وهو من قوله الحمد لله رب العالمين
الى قوله اياك والعارف في مبدا حاله يتوجه الى جناب ربه بالمداومة على ذكره والتفكر
في اسمائه وصفاته وفايض آلائه ونعمائه والاستدلال على الصانع بمصنوعاته في الانفس
والآفاق فيتقرب اليه بانواع الطاعات واصناف الرياضات ويترقى من مقام الى مقام آخر
اعلى من الاول حتى يستغرق بملاحظة جناب قدسه بحيث لا يلاحظ شيئا الا لاحظ ربه
وما التفت لفت شيء ما الا ورى ربه وهو آخر درجات السالكين واول درجات الواصلين
وهو المسمى بمقام المشاهدة والمعاينة فاول السورة الكريمة ينبئ عن مبادي احواله فان
اشتماله على ذكره تعالى بصفات ذاته وافعاله ظاهر لاخفاء فيه وذكر اسم ذاته واجراء اسماء
صفاته عليه ينبئ عن الفكر والتامل في اسمائه وهذه الصفات لا شك في انبائها العظيم الآثار
من الايجاد والتربية والرحمة المبالغة في الدنيا وفي يوم الدين فلا جرم اشتمل اول الكلام
على النظر في الآثار والحمد عليه والتعرض للعالمين والحكم عليهم بانه تعالى موجدهم ومربيهم

ان يكون اشارة الى ان ترقي من مقام المكاشفة ثم المشاهدة ثم
المعاينة وبقاءه على ذلك الى ان يتجاوز عنه وهو لا ينقطع
ويشير الى السبب الحامل له على ذلك كما سبق
اشار من قال شربنا الحب كاسا سابغا
فنفد الشراب ولا ريت

من قبيل الاستدلال بالصنايع على الصانع العظيم الشان وباهر السلطان ثم قفى اى
عقب ما ينبى عن هذه المبادى بما هو منتهاى امره وهوان يخوض اى يدخل وسط البحر الوصول
فان لجة الماء معظمه وبعيد العمق والقعر منه ويستعمل فى وسط البحر لانه ابعد قعرا ومن
عادة العرب اشارة الى الفائدة العامة للالتفات التى لا تختص بمورد دون مورد بعد مابين
له فائدتين مخصوصتين بهذا الموقع والظاهر ان تقدم الفائدة العامة عليهما ولعله انما ترك
ذلك الترتيب اتكالا لزيادة الاهتمام بالفائدة الخاصة اولاقتضاء الفائدة العامة زيادة البسط
والاطناب قوله تطريبة بالياء دون الهمزة اى تجديدا واحداثا من طرّيت الثوب اذا عملت
به ما يجعله كانه جديد والتطرئة بالهمزة بمعنى الايراد والاحداث من طرأ عليه اذا ورد وحدث
والاول انسب بهذا الموضع وان كان الثانى صحيحا ايضا والتطريبة فائدة عامة للالتفات
من جهة المتكلم من قطع النظر عن جانب السامع وهى التصرف والافتنان فى وجوه الكلام
واظهار القدرة عليها والتمكن منها وتنشيط السامع اى احداث النشاط له فى سماع الكلام
واستجلاب حسن اصغائه اليه بلطف ايقاظه فائدة اخرى عامة له لا انها من جهة السامع
قوله والعدول من اسلوب الى آخر عطف تفسير للافتنان يقال افتنّ الرجل فى حديثه وتفنّن اذا
جاء بالافانين اى بالاساليب وهى اجناس الكلام وطرقه والفنون الانواع قوله فيعدل من الخطاب
الى الغيبة الى قوله وبالعكس لف وما بعده من الامثلة نشر على الترتيب فان مقتضى الظاهر
ان يقال وجرين بكم بالخطاب فالتفت بالغيبة لان المراد بضمير الخطاب فى كنتم وبالضمير
المجرور فى بهم واحد وكذا ضمير قوله ارسل وقوله فسقناه وهو ظاهر والاثمد بفتح الهمزة
وضم الميم اسم موضع واما الاثمد بكسرهما فمجرّ يكتحل به كذا قيل ونقل صاحب الكشف انهما
لغتان بمعنى واحد وهو الموضع ولا يناسبه كون الاثمد بكسرتين بمعنى الحجر الذى يكتحل به بوضع
آخر والخلى الخالى من الهم والحزن والخطاب فى قوله ليلك ولم ترقد لنفسه والتفت من
الخطاب الى الغيبة حيث قال وبات وله حال من ليلة اذ لا معنى لتعلقه بباتت والعابر بمعنى
العوّار وهو القذى الرطب الذى يلفظه العين عند الوجع وقيل الرمد وياباه توصيف ذى
العابر بالارمد يقال رمد بالكسر اذا هاجت عينه والمراد تشبيه نفسه بالقلق والاضطراب
بذى العابر وتشبيه ليلته فى الوحشة والطول بليلته قوله وذلك اى ما ذكرته من المشاق لاجل
بنار جادنى وخبرت ذلك النبأ عن ابى الاسود فيل هو خبر قتل ابيه وكنيته ابو الاسود والقصيدة
مرثية له وفى جادنى التفات من الغيبة الى التكلم والظاهر ان المص اورد البيت مثالا لقوله
وبالعكس وهو الالتفات من التكلم الى الخطاب فان قوله وبالعكس يتناول اربع صور وهى
العدول من التكلم الى الغيبة ومن الغيبة الى الخطاب ومن التكلم الى الخطاب وعكسه
وظهر به ان المص اشار الى مجموع انواع العدول الواقع بين الطرق الثلثة التكلم والخطاب

والغيبة وهو ستة حاصلة من ضرب الثلثة في اثنين وفي البيت من هذه الانواع الستة ثلث
التفانات الاول في ليلاى فانه التفات من التكلم الى الخطاب اذ القياس ليلى والثاني في بات فانه
التفات من الخطاب الى الغيبة اذ القياس وبت على الخطاب والثالث في جارني فانه التفاته من
الغيبة الى التكلم والقياس جاءه فهو باعتبار الالتفات الثاني نظير قوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك
وجرين بهم وباعتبار الالتفات الثالث نظير قوله تعالى والله الذي ارسل الرياح الآية فظهر انه انما اورده
باعتبار اشتماله على الالتفات الاول مثالا لقوله وبالعكس حتى يكون النشر منطبقا على اللف
غير قاصر عنه وظهر ايضا انه اختار في الالتفات ما ذهب اليه السكاكي من انه يكفي في الالتفات
ان يكون التعبير باحد الطرق الثلثة عدولا عن مقتضى الظاهر من حيث ان الظاهر ان يعبر بطريق
آخر منها سواء سبق التعبير بالطريق المعدول عنه ام لا فهو لا يشترط في كون العدول الى الطريق المعدول
اليه التفاتا سبق التعبير بالطريق المعدول عنه والعدول عنه تحقيقا بل يكتفي بالعدول عنه تقديرا
بان يقتضي الظاهر التعبير به ويعبر ويعدل عنه الى طريق اخر كما في قوله تطاول ليلك فان الشاعر يخاطب
نفسه فمن حقه ان يقول ليلي وعدل عنه الى الخطاب ولم يسبق التعبير بطريق التكلم فهو انما يكون التفاتا
على التفسير الاعم ولا التفات فيه عند الجمهور لانهم يشترطون سبق التعبير بالطريق المعدول عنه تحقيقا
قوله واياضمير منصوب ذكر الفاضل التفتازاني ان المحققين كالخليل وسيبويه والاخفش والمازني
وابي علي وغيرهم على ان اياضمير مشترك بين المتكلم والمخاطب والغايب فكان معناه المرجوع اليه
المتقدم لا المفهوم بل ما صدق عليه كما في الضمير الموضوع للغايب او المخاطب او المتكلم ثم اختلفوا فذهب
الجمهور منهم الى ان اللواحق بعده حروف دالة على احوال المرجوع اليه من التكلم والخطاب والغيبة
والتذكير والتانيث والافراد والتثنية والجمع كما ان اللواحق في ذاك وفي انت واخواتها حروف
تدل على احوال المخاطب واذا كانت هذه اللواحق حروفا لا يكون لها محل من الاعراب كالتنوين
وياء النسبة وتاء التانيث والكاف في ارايتك زيدا ما صنع بمعنى اخبرني زيدا ما صنع فالتاء فاعل
لكونه مسندا اليه والكاف حرف خطاب تدل على احوال المخاطب تقول ارايتك زيدا اي اخبرا اياكما
زيدا اي اخبرا ارايتكم زيدا اي اخبروا والاستفهام في ارايتك مستعمل في معنى الامر بالاخبار
مجازا من باب ذكر السبب واراده المسبب اذ الرؤية سبب للعلم وصحة الخبر قال الزمخشري لما كان
رؤية الاشياء سببا وطريقا الى الاحاطة بها علما والاخبار عنها استعملوا ارايت بمعنى اخبر
والكاف فيه حرف خطاب اذ لو كان اسما لكان مفعولا وحينئذ لم يجز ان ينصب زيدا لان الرؤية
بمعنى الابصار لا يتعدى الى مفعولين ولاجل هذا يثنى ويجمع على حسب حال المخاطب لا على حسب
حال المفعول تقول ارايتك زيدا ارايتكما زيدا ارايتكم زيدا انتهى كلامه هذا قول الجمهور منهم
فانهم قالوا اللواحق بعده حروف وذهب الخليل منهم الى ان اللواحق اسماء اضيف اليها اياف يكون
في محل الجر باضافة اياها اليها واستدل بقولهم فاياه واياي الشواب ومعناه النحذير عن ملاعبتهن

او تزوجها وهو من باب التحذير لانه يصدق عليه انه معمول بتقدير اتق تحذيرا مما بعده مثل اياك
والاسد الا انهم بالغوا في التحذير فادخلوا اياً على الشواب كما اوصلوه بالكاف لابهام ان كلا
منهما محذر من الاخر اى عليه ان يقي نفسه عن التعرض للشواب ويقيها عن التعرض له
وعليها مثل ذلك ووجه الاستدلال به مع انه شاذ من حيث اضافة اياً فيه الى المظهر ان فيه
دلالة على ان اياً انما كان مضافا الى ما بعده فان ما يضاف الى الاسم الظاهر نحو غلام زيد
يضاف الى المضمر ايضا نحو غلامي وغلامك ورد هذا الاستدلال بان الضمير لا يضاف ابدا قوله
وقيل هي الضمائر اى قيل ان اللواحق التي تلحق اياً كالهاء والكاف والياء في اياه واياك واياي
هي الضمائر كانت متصلة فالهاء في اياه هي الهاء في ضربه والكاف والياء في اياك واياي هما
الكاف والياء في ضربك وضربني فلما اريد انفصالها عن الفعل تعذر النطق بها وآلة على
معانيها حال الاتصال فضم اليها حتى تستقل بالنطق فكان اياً عمدة لتلك اللواحق يعتمد
النطق بها عليه فان العمدة ما يعتمد عليه كالدعامة وهي عماد البيت فكان اياك واياي
بمعنى نفسك ونفسي وذهب قوم من الكوفيين الى ان اياك واياي واياه وتثنيتها
وجمعها بتمام حروفها ضمائر مثل هو وهي الى هم وهن فانها بكمالها ضمائر لا تركيب فيها اجماعا
قوله وهنالك بقلبها هاء اى بقلب الهمزة هاء والياء مشددة سواء قرئ بهمزة مفتوحة
او بهاء وفتح الهاء وكسرها لغتان كفتح الهمزة وكسرها قال الشاعر فهنالك والامر الذي ان تراجعت
موارده ضاقت عليك مصادره والموارد مواضع الورود والمصادر مواضع
الصدور والرجوع والمعنى احذران تلابس امرا ان توسعت مداخله ضاقت عليك مخارجه
والمقصود الحث على التدبر في عواقب الامور قبل الشروع فيها والعبادة اقصى غاية الخضوع
لما كان في اضافة اقصى الى الغاية نوع اشكال دفعه بان للخضوع حدود ونهايات ولفظ الغاية
يشملها لكونها اسم جنس مضافا فصح اضافة اقصى اليها كانه قيل اقصى غايات الخضوع قال الراغب
العبودية اظهار التذلل والعبادة ابلغ منها لانها غاية التذلل فلا يستحقها الا من له غاية الافضال
وهو الله تعالى والعبادة ضربان عبادة بالتسخير كما في قوله تعالى يسبح له السموات السبع والارض
ومن فيهن وان من شيء الا يسبح بحمده وعبادة بالاختيار وهي لذوي النطق وهو المأمور به
في نحو قوله تع اعبدوا ربكم الصفاقة الشخن وقوة النسج ضد السخافة والصفق والتصفيق
في الاصل الضرب الذي يسمع له صوت والتصفيق بالبد التصويت بها وفي الصحاح العبد
بالتحريك الغضب والانف والاسم العبدة مثل الانفة وقد عبد اى انف ويقال ايضا ناقة
ذات عبدة اى ذات قوة وسمن وثوب عبدة اى قوة انتهى قوله ولذلك اى ولكون
العبادة اقصى غاية الخضوع لا تستعمل شرعا الا في الخضوع لله تعالى ومن استعملها في
غيره تعالى فقد ارتكب الحرام قوله والاستعانة طلب المعونة اراد بالمعونة معناها اللغوي

وهو الاعانة والعون وبالفارسية يارى دادن دون القدرة المفسرة فى الكلام بصفة تؤثر وفق
الارادة وهو ظاهر لانه لو اراد ذلك لما صح تقسيمها الى ضرورية وغير ضرورية لعدم صدقها على ما سوى
اقتدار الفاعل مما سيذكره من الاقسام ودون القدرة التى يفسرها الاصوليون من الحنفية
بما يتمكن به العبد من اداء ما لزمه ويقسمونها الى ممكنة وهى ادنى ما يتمكن به المرء من ايجاد الفعل
وميسرة يمكن صدور الفعل بدونها ولكن يتوقف عليه يسره وذلك لان مثال كل قسم لا بد ان
يكون جزئيا من جزئياته فلا بد ان يصدق الممثل عليه وصدق الممثل يستلزم صدق اصل
المقسم عليه ولا يصدق القدرة بهذا المعنى على شئ من امثلة المعونة الضرورة لان كل واحد من
تلك الامثلة ليس من قبيل القدرة الميسرة وهو ظاهر ولا من قبيل الممكنة اذ لا يتمكن الفاعل
من الفعل بكل واحد منها بل انما يتمكن بمجموع الامثلة الاربعة فظهر ان طلب المعونة ليس معناه
طلب القدرة باحد المعنيين بل معناه طلب الاعانة وهى اما ضرورية يمتنع صدور الفعل بدونها
كاقتدار الفاعل اى كاعطاء الاقتدار له فانه هو الاعانة لا نفس الاقتدار فان النجار مثلا لو
لم يعرف الصنعة ولم يقدر على صنع السرير قبل الاقدام على صنعه لم يمكن صدوره عنه وهذا
الاقتدار ماخوذ من القدر على اصطلاح اهل الكلام لا بمعنى الاستطاعة الآتى ذكرها وهى التى
يعبر بها الكلاميون عن سلامة الاسباب والآلات ويعبرون بها ايضا عن حقيقة القدرة
التى يكون الفعل بها وذلك لان الاستطاعة المذكورة انما تحصل عند استجماع الامور الاربعة
التى منها هذا الاقتدار قوله وتصوره وكافاضة صورة ما يصدر عنه باختياره لانها هى المعونة
لا نفس الصورة الحاصلة وكذا الحال فى الباقين فان النجار اذا لم يتصور السرير لا يمكن صدوره
عنه اذ قد تقرر ان الفعل الاختيارى لا يمكن صدوره بلا شعوره قوله يفعل بها فيها اى يفعل الفاعل
بتلك الآلة فى تلك المادة فان الفعل الموقوف عليهما لا يتأتى بدونهما قطعا قوله ويصح ان
يكلف بالفعل الظاهر ان تقديم قوله عند استجماعها على قوله يصح يفيد اختصاص كل واحد من
الصحتين باستجماع الامور الاربعة وتوقفه عليه وتوقف الصحة الثانية وهى صحة ان يكلف
الرجل بايقاع الفعل واحداثه على استجماع تلك الامور الذى يوصف الرجل عنده بالاستطاعة
بمعنى سلامة الاسباب والآلات ظاهر على مذهب من لا يجوز التكليف بما لا يطاق نحو
الماتريدية والمعتزلة واما على مذهب من يجوزه كالاشاعرة فينبغى ان يراد بالفعل
ما يقابل القوة لا الفعل بمعنى الاثر الصادر فان الاشاعرة وان قالوا بامكان تكليف
العاجز لا يقولون بوقوعه بالفعل فيصح ان يقال على مذهبهم صحة وقوع التكليف بالفعل
موقوفة على استجماع تلك الامور ولا تكون الا عنده فان الاستطاعة بالمعنى المذكور مناط
لوقوع التكليف بالفعل اتفاقا بيننا وبينهم ومناط ايضا لنفس جوازه عندهم لا عندنا
قوله وغير الضرورية تحصيل ما يتيسر به الفعل اى جعله حاصلا للفاعل لانه المعونة لا تحصيل

اشارة الى قوله فى القسم الاخير وهذا القسم لا يتوقف عليه صحة التكليف فعلم ان القسم الاول يتوقف عليه الصحة منه

الفاعل آياه نحو او يقرب الفاعل الى الفعل كالترغيبات ووعد المثوبات والابعاد بالعقوبات
على تركه نحو لو هذا القسم وهو المعونة الغير الضرورية لا يتوقف عليه صحة التكليف بل يتوقف
عليه يسره فقط فاشتراطه في اكثر الواجبات المالية انما هو للتيسير لا للتوقف وقوع التكليف
بالفعل عليه فانه لو توقف ذلك عليه لما كلف المريض بالصلوة قوله والمراد طلب المعونة في المهمات
كلها او في العبادات يعني ان حذف ما يقتضيه قوله نستعين من المفعول بواسطة حرف الجر ليس من
حيث انه لا يكون تعلقه بالمفعول مرادا بان يتوجه القصد الى نفس الفعل فقط ويعبر عنه بتنزيل المتعدي
منزلة اللازم فان تعلقه بالمفعول مراد وحذف المفعول مع كون تعلق الفعل به مرادا يكون لاحد
سببين وهما قصد تعميم المفعول وقصد الاختصار وذلك لانه اذا حذف المفعول وكان مرادا
فاما ان يكون المراد المفعول العام حتى يقدر كل ما يصح ان يكون مفعولا لذلك الفعل فهو قصد التعميم
واما ان يكون المراد المفعول الخاص فلا بد من قرينة مخصصة وهو قصد الاختصار وحذف المستعان
فيه ههنا يجوز ان يكون لقصد التعميم وان يتناول كل مستعان فيه بناء على ان الحمل على بعض دون
بعض ترجيح بلا مرجح مع اقتضاء المقام زيادة المبالغة فالعموم مستفاد من الحذف بمعونة المقام
ويدخل فيه اداء العبادات دخولا اوليا فيجوز ان يكون لمجرد الاختصار مع وجود القرينة
المقتضية للمراد وهو تقييد فعل الاستعانة بالعبادة وطلب المعونة في اداء الواجبات وتلك القرينة
هي قرآن الفعل بالعبادة مع ظهور احتياجها الى الاعانة عليها ورجحه صاحب الكشاف اذ باعتبار
يتناسب الجمل وينتظم بعضها ببعض حيث دل واياك نستعين على طلب الاعانة على العبادة
المدلول عليها بالجملة السابقة فصار المعنى بيانا للاعانة المطلوبة فانتظمت الجمل الثلث انتظاما ما
واذا جعلت الاستعانة عامة لم يكن المعنى بيانا للمعونة المطلوبة ولا المعونة مخصوصة بالعبادة
فلم يكن الاتصال بين الجمل بتلك المثابة قوله والضمير المستكن وهو نحن في الفعلين للقارئ
ومن معه اذ لا يجوز ان يكون للمتكلم لانه لا يليق بمقام اظهار الخضوع والتذلل وان كان للقارئ
وهو شخص واحد والمستكن فيه ضمير الجمع فلا بد ان يكون معه غيره وذلك الغير فيه ثلث احتمالات
على حسب اختلاف احوال القارئ فان القارئ لا يخلو ان يكون في الصلوة او خارجها وعلى الاول
اما ان يكون منفردا او مع الجماعة فان كان منفردا يكون معه الحفظة وان كان مع الجماعة فمن معه
حاضري صلوة الجماعة وان كان خارج الصلوة يكون من معه سائر الموحدين فعلى هذا يكون عطف
قوله وحاضري صلوة الجماعة على ما قبله بالواو ودون او مبنيا على اشتراكهما في الابتناء على تقدير واحد
وهو تقدير كون القارئ في الصلوة وما بعده او مبنيا على تقدير آخر قسيم له ونقول المقصود والاصلي من
انزالها قراءتها في الصلوة وحال المصلي منحصر في احتمالين الانفراد والاجتماع فيكون ما قبل اولى بالنظر
الى الصلوة بالجماعة وما بعدها بالنظر الى كون القارئ خارج الصلوة ولم يتعرض لاحتمال كون القارئ
منفردا في الصلوة بناء على ان شان المؤمن ان يصلي وحده بلا ضرورة قوله ادرج عبادته الخ استيناف

لبيان نكتة العدول عن الافراد الى الجمع فلعلها تقبل الخ اى راجيا قبول عبادته بركة الجماعة وتجانبا
الى حاجته لان رد الكل بعيد لان فيهم من لا يرد عبادته ولا حاجته وكذا قبول البعض ورد البعض
لانه لا يليق بكرم ارحم الراحمين ولانهم قوم لا يشقى جليسهم ولان من باع عشرة عبيد بصفقة واحدة
ووجد المشترى في بعضهم عيبا ليس له الا قبول الكل او رد فكذا العبد عرض على رب العالمين
جميع عبادات العابدين وحاجات جميع المحتاجين فاللايق بمزيد الكرم وكمال الرحمة ان يقبل
عبادة الكل ويعينهم في حاجاتهم ويندفع به الاشكال الناشئ من الحصر في قوله واياك نستعين
وجه الاشكال انه لا احد الا وهو مستعين بغيره تعالى فكيف يصح من كل قارئ ان يدعي تخصيص
استعانته به تعالى حتى قال مالك بن دينار رح لولا ان هذه الآية امر من الله تعالى لما قرأتها قط
لعدم صدقي فيها وروي ان العبد اذا قرأ هذه الآية يقول الله تعالى له كذبت لو كنت اياي تعبد
لم تطلع غيري ولم تلتفت الى ما سواي ولو كنت اياي تستعين لم ترفع حوايجك الى دليل مثلك
ولم تسكن الى مالك وكسبك ووجه الاندفاع ان يقال عدل عن الافراد الى الجمع تغليبا للمخلصين
في العبادة والاستعانة على غيرهم فيندفع الاشكال لانه انما يلزم اذا افرد اللفظ او اعتبر غير
المخلصين بالاستقلال واذ لا فلا وقال الامام قدرة العبد ان لم تكن صالحة للفعل والترك امتنع
ان يصدر عنه شيء منهما وان كانت صالحة لهما امتنع ان تصير تلك القدرة مصدرا للفعل دون
الترك الا لمرجح وذلك المرجح ان كان من العبد عاد البحث فيه فتسلسل وان لم يكن من العبد فهو
من الله تعالى فخلق تلك الداعية الخالصة عن المعارض هو الاعانة وهو المراد من قوله واياك
نستعين بعد الاخبار عن اقدامه على عمل الطاعة والعبادة وهو المراد من قوله ربنا لا تزغ قلوبنا
بعد اذ هديتنا اى لا تخلق في قلوبنا داعية تدعونا الى العقايد الباطلة والاعمال الفاسدة
وهب لنا من لدنك رحمة وهذه الرحمة هي خلق الداعية التي تدعو الى الاعمال الصالحة والعقايد
الحقة فهذا هو المراد من الاعانة والاستعانة في قوله تعالى واياك نستعين ولم يقل بهذا القول
لم يفهم معناه البتة واذا ثبت هذا ظهر وجه ما ورد في الحديث القدسي من ان العبد اذا قال
اياك نعبد واياك نستعين يقول الله تعالى هذه بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل فان
الذي منه تعالى هو خلق الداعية الجازمة والذي من العبد هو ان عند حصول مجموع القدرة والداعية
يصدر الاثر عنه وهذا كلام دقيق لا بد من التأمل فيه انتهى كلامه قوله وقدم المفعول للتعظيم و
الاهتمام به يفهم من جعل الاهتمام وجها مستقلا كالتعظيم والدلالة على الحصر ان المراد به هو
الاهتمام المخصوص العارض لخصوص المرجوع اليه بحسب اعتبار القارئ به من حيث انه معبود بالحق
متميز بصفات الكمال مستحق لغاية الخضوع والتذلل مولٍ ومفيض لجميع الآلاء والنعماء فانه
نصب عين المؤمن لا سيما عند الشروع في اخلاص العبادة الذي لا يتأتى الا بعونه وتوفيقه
ولو كان المراد به الاهتمام المطلق لم يصح جعله وجها مستقلا بل يجب ان يفسر وجه الاهتمام ويبين

السبب الموجب له انه هو التعظيم والدلالة على الحصر فانه لا يكفي ان يقال قدم للعناية والاهتمام من
غير ان يذكر من اين كانت تلك العناية وبم كان اهم كما صرح به الشيخ عبد القاهر قوله وتقديم ما هو
في الوجود وهو مبدأ الكائنات باسرها فانه كان الله ولا شيء معه قوله والتنبيه على ان العابد الخ هذا
الوجه مختص بتقديم اياك على نعبد قوله انما يحق اي يثبت ويتحقق قوله الا من حيث انها ملاحظة
له اي الا من حيث ان ملاحظة نفسه وحال من احوالها ملاحظة لجناب القدس قوله ومنتسبة اليه
عطف تفسيري لقوله ملاحظة ولذا ترك الواو فيه في بعض النسخ ولهذا المعنى قيل من آثر العرفان
للعرفان فقد قال بالثاني يريد ان العرفان انما يؤثر للمعروف وللاستغراق في ملاحظة جنابه
قوله ولذلك اي ولابتناء الوصول على الاستغراق والغيبة المذكورين فضل قول رسول الله صلى الله
عليه وسلم لابي بكر رضه اذ هما في الغار لا تحزن ان الله معنا على قول موسى عليه السلام ان معي ربي من حيث
ان الحبيب عليه السلام قدم ذكر مولاه على ذكر نفسه والكليم عكس ذلك في اول كلامه لكن وافق في آخره حيث
قال ربي بتقديم الرب على ياء المتكلم وكرر الضمير ولم يقل اياك نعبد ونستعين للتنصيص على
تخصيصه بالاستعانة فان العطف وان كان مفيدا له الا انه ليس كالتكرير في كونه تنصيصا
عليه لاحتمال ان يكون الحصر باعتبار الجمع بينهما فيصح وجود كل منهما في غيره تعالى فاذا كرر اندفع الاحتمال
فان قيل استعان لا يتعدى بنفسها بل بالباء فكيف قيل واياك نستعين قلنا ذكر صاحب القاموس
في تفسيره انه يتعدى بنفسه وبالباء ويجوز ان يكون من قبيل الحذف والايصال قوله وقدمت العبادة
على الاستعانة ههنا مقامان الاول بيان ان العبادة والاستعانة لاي مناسبة جمع
بينهما فوجهه ان العبادة امر يتقرب به العباد الى ربهم والاستعانة طلب ما يحتاجون اليه من
جهة الرب وهو اعانته اياهم في حوائجهم ومهماتهم ولا يخفى ان تقربهم اليه تعالى وطلبهم منه
يتناسبان غاية التناسب فجمع بينهما لذلك والمقام الثاني بيان انهما بعد ما جمع بينهما
لم قدمت العبادة على الاستعانة مع ان العبادة فعل العبد تقربا الى مولاه والاستعانة
طلب لفعل المولى فكان الظاهر ان يقدم الاستعانة عليها فبينه بوجهين الاول ما ذكره
بقوله ليتوافق رؤس الآي كما قدم هرون على موسى لذلك والثاني ما اشار اليه بقوله
ويعلم منه ان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة ادعى الى الاجابة فانه يفهم منه ان
الاستعانة طلب الحاجة والعبادة وسيلة اليها فقدم الوسيلة على مجرى العادة
ليستحقوا الاجابة فان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة انسب لكونه اعون
على الاجابة الى الحاجة وعلى استحقاق المحتاج وهذا الكلام ظاهر على تقدير ان يكون
المراد من الاستعانة طلب المعونة في المهمات كلها وقد اختاره المص بقرينة تقديمه
في الذكر على الاحتمال الآخر فان كون العبادة وسيلة الى طلب المعونة في المهمات امر
معقول واما اذا كان المراد منها طلب المعونة في اداء العبادات وهو الاحتمال الثاني

فكو

فكون العبادة وسيلة الى الاستعانة بهذا المعنى غير معقول لان الاستعانة على العمل انما تكون
قبل الشروع في العمل وكون العمل وسيلة اليها يستلزم تقدمه عليها وانه دور باطل الا ان يقال
العبادة التي جعلت وسيلة غير العبادات المستعان عليها واياك نستعين في العبادات
التي هي غير ما شرعت فيه وجعلته وسيلة متقدمة على هذه الاستعانة والطلب ولا يخفى
بعده لان العبادة ان توقفت على الاعانة فما وجه الشروع فيها قبل الاستعانة وان
لم تتوقف عليها فما وجه الاستعانة ويمكن ان يقال انها تتوقف على الاعانة والذي شرع
فيه انما يتحقق لحصول المعونة والمطلوب ادامة تلك المعونة ليتقوى بها ويتمكن على امثال ما شرع
فيه بمعونته وتوفيقه وعلى تقدير ان يراد بالاستعانة طلب المعونة في المهمات يراد ايضا
ان يقال ان العبادة ايضا من جملة تلك المهمات فيكون الاستعانة مقدما على الشروع
فيها ايضا فكيف تكون وسيلة الى الاستعانة بذلك المعنى فلا بد ان يقال ان العبادة
المشروع فيها غير المهمات المستعان عليها من العبادة وغيرها الى آخر الكلام فليتامل قال الامام
فان قيل ان يقول الاستعانة على العمل انما تحسن قبل الشروع في العمل وههنا ذكر قوله اياك نعبد
ثم ذكر عقيبه واياك نستعين فما الحكمة فيه وجوابه من وجوه الاول كانه يقول شرعت في العبادة
فاستعين بك في اتمامها فلا تمنعني من اتمامها بالموت ولا بالمرض ولا بقلب الدواعي وتغيرها
والثاني كان الانسان يقول يا الهي اثبت بنفسي الا ان لي قلبا يغرمني فاستعين بك
في حضاره فانه لا يمكنني احضاره الا باعانة منك كما قال عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين
من اصابع الرحمن ثم ذكر وجوها اخر الى ان قال والخامس ان قوله اياك نعبد يقتضي حصول رتبة
عظيمة للنفس بعبادة الله تعالى وذلك يورث العجب فاردف بقوله واياك نستعين ليدل
ذلك على ان الرتبة الحاصلة بسبب العبادة ما حصلت من قوة العبد بل انما حصلت باعانة
الله تعالى فالمقصود من ذكر قوله واياك نستعين ازالة العجب وافناء تلك النخوة والكبر انتهى
كلامه ولا يخفى ان ما ذكره المص بقوله واقول هو الوجه الخامس للامام ونسبة المص الى نفسه
اشارة الى انه وجه مرضي عنده التبجح بتقديم الجيم على الحاء الفرح والسرور وفي الصحاح التبجح الفرح
وقد بجح بالشيء وبجح به ايضا بالفتح لغة ضعيفة وبجحته انا تبجيحا فتبجح اي فرحته ففرح
ولا يستعمل له اي لا يبنى ولا يتم قوله وقيل الواو للحال ضعفه لان المضارع المثبت اذا وقع حالا
يجب اخلاؤه عن الواو بل يكون ارتباطه بالضمير وحده يقال جاءني زيد يركب قال ابن الحاجب في الكافية
والمضارع المثبت بالضمير وحده وقال الرضي الاستراباذي في شرحه وذلك لان المضارع
على وزن اسم الفاعل لفظا وبتقديره معنى فجاءني زيد يركب بمعنى جاءني زيد راكبا ولا يتم
هو يصلح للحال وضعا وبين الحالين تناسب وان كانا في الحقيقة مختلفين فاستغنى
عن الواو وقد سمع قمت واصك وجهه لانها جملة وان شابهت المفرد وانما لزمها بتقدير

وانا اصلك وجهه فيكون جملة اسمية تقدير انتهى كلامه فظهر بهذا ان كون واياك نستعين
حالا مبنى على استعمال نادر وقول ضعيف فلذلك ضعفه المص قوله وقرئ بكسر النون فيهما الى قوله
اذا لم ينضم ما بعدها كسر نون نعبد مشكل من وجهين الاول ان من ذهب الى كسر حرف المضارعة
انما يكسر بها بشرط ان يكون الماضى مكسور العين نحو تعلم واعلم ونعلم او مكسور الهمزة نحو نستعين
ولا تكسر فى نحو تضرب وتنصر وتكرم لانهم انما كسروا حرف المضارعة لتدل كسرتها على كسرة الماضى
ولا كسرة فى نحو ضرب وعبد ونصر واكرم فلا تكسر حرف المضارع ولا يخفى ان عبد من باب نصر
فشرط كسر النون منتف فيه والثانى انهم شرطوا فى كسرها عدم انضمام ما بعدها كما صرح به
المص وفى نعبد ما بعد النون مضموم والحرف الساكن ليس بحاجز فان قيل المراد بما بعدها
ما يلاصق حرف المضارعة من غير ان يتوسط بينهما حرف والحرف الملاصق بالنون فى نعبد
ليست بمضمومة فكسر النون لا يخالف ما عدتموه قلنا ان كان المراد بما بعدها ما ذكر يكون
اشتراط عدم انضمامه لغو العدم وجود مضارع مما كان ماضيه مكسور العين او مكسور الهمزة
يكون ما يلاصق حرف المضارعة مكسورا فيه وذلك معلوم بادنى التفات ولا يكسرون الياء
لاستثقالهم الكسرة عليها ولا يكسرون حرف المضارعة مطلقا اذا انضم ما بعدها لاستثقالهم
الخروج من الكسرة الى الضمة قوله بيان للمعونة المطلوبة يعنى انه جملة استينافية واقعة جوابا
عن سؤال نشأ من قوله واياك نستعين سواء كان المطلوب الاعانة فى اداء الواجبات خاصة
او فى المهمات كلها فكانه قيل كيف اعينكم فيما تريدونه من العبادات او فى عموم المهمات فاجيب
ارشدنا طريق المؤمنين فى ذلك حتى يكون سيرنا فى ملابسة الطاعات او فى تحصيل المهمات
مطلقا موافقا لسيرتهم فى اخلاص النية وكون المقصود من جميع ذلك نيل رضاء الرحمن فعلى
هذا يكون ترك العطف لكمال الاتصال قوله او افراد لما هو المقصود الاعظم اى فيجوز ان يكون
طلبا ابتدائيا لا تعلق له بما قبله تعلق البيان افرد من جملة ما يصح ان يكون مطلوبا بالذات
ما هو اعظم المطالب وهو الهداية لاقوم السبل الموصلة الى مرضاته تعالى فيكون ترك العطف
لكمال الانقطاع بين الجملتين لاختلافهما خبرا وانشاء قوله دلالة بلطف اى للمدلول لكون
المدلول عليه نافعا له يصلح به حاله فان الهداية فى اللغة بمعنى الارشاد وهو عين اللطف
وكل ما ذكر فى تفسيرها اذا تؤمل يوجد راجعا اليه نقل عن الراغب ان الهداية دلالة بلطف
ومنه الهدية وخص ما كان دلالة بهديت وما كان اعطاء باهديت قوله ولذلك اى ولاعتبار
اللطف فى معناها استعمل فى الخير فورد عليه قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم فان الهداية
استعملت فيه فيما هو عذاب وضرر للمدلول وليس بلطف وخير فاجاب بانه ليس على حقيقته
بل وارد على التهكم مثل قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم وقيل انه ليس من الهداية بمعنى الدلالة
بل من الهداية بمعنى التقديم والمضى قدموهم اليه يقال اقبلت هوادى الخيل اى متقدماتها وهوادى

الجبال وجوهها واعناقها قال الجوهري بعد ذكر ان الهداية تكون بمعنى الارشاد والدلالة
وهداه اى تقدمه قوله ومنه الهدية يعني انها ماخوذة من لفظ الهداية فان الهدى والهدية
فعيل وفعيلة من لفظ هداه اليه الا انها مستعملة بطريق التجوز في العطية التي تقدم امام
الحاجة تشبيها لها بالهادي الذي يتقدم على المهدى بالنصح والارشاد نقل عن الاساس ومن
المجاز هداه بمعنى تقدمه كما يتقدم الهادي المهدى ومنه اهدى اليه هدية لانها تقدم امام
الحاجة ومنه ايضا هوادي الوحش للتي تجري قدام الوحش والوحش خلفها ومنه ايضا الهادية
بمعنى العنق لانه قدام البدن قوله والفعل منه هدى توطئة لما بعده وهو ان الاصل فيه ان يتعدى
الى مفعوله الاول بنفسه والى الثاني بواسطة حرف الجر وهي اما الى او اللام كقوله تعالى وانك لتهدي
الى صراط مستقيم وقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وقوله تعالى يهديه ربه لنوره من يشاء
وانه يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وعدي الى كلا مفعوليه في الآية بنفسه الاول ضمير المتكلم مع
غيره ويستعمل في المعظم نفسه ايضا والثاني الصراط والفارق في قوله فعومل فصيحة اى اذا كان الامر كما
ذكر علم انه من قبيل الحذف والايصال وانه عومل ههنا معاملة اختار في قوله تعالى واختار موسى قومه
اى من قومه فانه قد يتسع فيما يتعدى بواسطة حرف الجر فيحذف الحرف ويعدى بنفسه فاصل اهدنا
الصراط اهدنا للصراط او الى الصراط ثم حذف قال الجوهري هديته الطريق والبيت هداية اى
عرفته هذه لغة اهل الحجاز وغيرهم يقولون هديته الى الطريق والى البلد حكاها الاخفش انتهى كلامه
وهذا صريح في ان التعدية بنفسه ايضا لغة اصلية لبعض الطائفة وكلام المص مبني على لغة غيرهم
وليت شعري انه لم حمل الكلام على الاتساع مع عدم الاحتياج اليه ويفهم من كلامه انه لا فرق
بين المتعدي بنفسه وبالحرف بحسب المعنى وفرق بعضهم بينهما بان ما بالحرف انما يقال اذا لم يكن
المهدى في ذلك فوصل اليه بالهداية وما بدونها لمن كان فيه فاز واو ثبت ولمن لا يكون فيه
فوصل وبعضهم بان معنى الاول الدلالة على ما يوصل الى المطلوب فيسند تارة الى القرآن كقوله تعالى
يهدي للتي هي اقوم وتارة الى النبي عليه السلام كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم ومعنى الثاني
الايصال الى المطلوب ولا يكون الا فعل الله تعالى فلا يسند الا اليه تعالى قوله الاول فاضته القوى الخ
فان قيل نصب الدلائل مقدم على افاضة القوى فكيف يصح جعلها اول الاجناس المترتبة التي تحتها
انواع لا تحصى عددا قلنا ليس المراد من الترتب الذي اعتبره بين تلك الاجناس ترتبها في حد
ذواتها وبحسب انفسها بل المراد ترتبها بحسب الاهتداء بها فان الاهتداء بالدلائل الفعلية انما
يتأتى بعد افاضة تلك القوى واستعمالها وكذا الاهتداء ببينات الكتب المنزلة وبتبليغ الرسل
اياها انما يتأتى بعد الاهتداء بالدلائل العقلية المؤدية الى تصديق الرسل المؤيدين بالمعجزات
الباهرة وكذا الاهتداء بارادة الله تعالى الاشياء كما هي انما يكون بعد الاهتداء ببيان الكتب
وتبليغ الرسل قوله والحواس الباطنة انكر المتكلمون اياها لابتنائها على مقدمات الفلاسفة من

نفى الفاعل المختار والقول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فالظاهر اللايق للمص ان لا يتعرض لها
تحيل وغاية ما يمكن فى توجيه تعرضه لها ان القول بثبوتها لا ينافى انكار المتكلمين اياها فانهم انما
ينكرون ثبوتها المبتنى على ما ذهبوا اليه من الهند بانات حتى لا يكون امر واحد مصدرا لاثرين
مختلفين بل يكون كل واحد منها مصدرا لاثر مغاير لاثر الآخر والمص لا يقول بثبوتها على هذا الوجه
بل يثبتها على وجه يكون آلات للاحساس وادراك الجزئيات كالمشاعر الظاهرة والمدرك للجميع
والحافظ له ليس الا النفس وثبوتها على هذا الوجه لا ينافى شيئا من اصول الدين وآخر المشاعر الظاهرة
وهى الحواس الخمس الظاهرة لبعدها عن القوة العقلية قوله بين الحق والباطل اشارة الى الاهتداء
بحسب القوة العملية قوله واليه اشار حيث قال وهديناه النجدين اى نصبنا له دليلى الخير والشر
وطريقى الحق والباطل والنجد الطريق المرتفع شبه به الدليل الواضح فانه لوضوحه على كمال احد كانه موضع
مرتفع يرى الكل ناظر قوله سوا ياها عنى بقوله وجعلنا هم ائمة يهدون بامرنا وقوله تعالى ان هذا القرآن
يهدى للتى هى اقوم يعنى انه تعالى عنى بقوله الاول هداية بارسال الرسل وبقوله الثانى هدايته
بانزال الكتب فان قيل الآيتان انما تدلان على كون الرسل والقرآن انفسهما هاديين لا
على كونه تعالى هاديا بهما فما وجه قوله واياها عنى قلنا هما من قبيل اسناد الفعل الى الآلة فلا اشكال
لانه اذا كان المراد هديناهم وبانزال القرآن يتم الحصر المستفاد من تقديم المفعول فى قوله واياها
عنى بلا خفاء قوله واياه عنى بقوله ولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وجه الحصر والاستشهاد
انه حصر الهداية فيهم بدليل ما فى المطول من ان المعرف بلام الجنس ان جعل خبرا فهو مقصور على
المبتدا زيد الامير وعمرو الشجاع والموصول الذى قصد به الجنس فى باب القصر بمنزلة المعرف بلام الجنس
انتهى ومعلوم ان الاجناس الثلثة المتقدمة للهداية ليست بمنحصرة فيهم فعلم ان المراد منها
الجنس الرابع منها قوله والذين جاهدوا فينا وجه الاستشهاد به انه اثبت لهم الجهاد على لفظ الماضى
واوقع ضمير التعظيم ظرفا له على المبالغة اى فى سبيلنا ووجهنا مخلصين لنا ولا يخفى ان مثل هذه
المجاهدة انما تتحقق بعد حصول المراتب السابقة لاجناس الهداية ثم لما قال بعده لنهدينهم سبلنا
على لفظ الاستقبال وصرح بلفظ سبلنا علم ان المراد بالهداية المتفرعة على المجاهدة جنس آخر
من اجناس الهداية غير الذى حصل اولا قوله ويريهم الاشياء كما هى اى كما هى فى نفس الامر
وقوله بالوحى متعلق بيكشف او بريهم قوله فالمطلوب اما زيادة ما منحوه الخ جواب ما يقال كيف
يصح ممن حمد الله تعالى وخص الحمد به ووصفه بما يليق به من صفات الكمال وخصه بالعبادة
والاستعانة ان يطلب الهداية مع انه طلب تحصيل الحاصل من حيث ان من هذا شانه يكون
مهتديا بالضرورة فطلبه الهداية طلب لتحصيل الحاصل وهو محال فاشار الى جوابه بقوله فالمطلوب
اى اذا انقسمت الهداية الى الاجناس المذكورة وكان اكثرها حاصلا للطالب فمطلوبه بقوله
اهدنا اما الزيادة على ما اعطوه من الهدى والثبات عليه اى مجموع الامرين بناء على ان قوله والثبات

مرفوع معطوف على قوله الزيادة وتحقيق الجواب على هذا ان الحاصل الذى عطوه هو اصل الهداية والمطلوب
هو الهداية الكاملة لاطلاق اللفظ وطلب الكمال كما يستدعى طلب الزيادة على ما كان حاصلا
حين الطلب من اجناس الهداية يستدعى طلب الثبات عليه ايضا لان استمرار الحاصل في الازمنة
الآتية من قبيل الكمال ايضا والزيادة وان كانت من جنس المزيد عليه الا ان الثبات على ما حصل
من الهداية امر خارج عن المعنى الذى وضع له لفظ الهداية ومجموع الداخل والخارج خارج فيكون
احدنا مجازا اولا وحصول المراتب المرتبة عليه اى على ما منحوه فان لكل جنس من الاجناس المذكورة مراتب
مترتبة فان القوة العقلية مثلا تتفاوت شدة وضعفا وكذا الاستدلال بالادلة القطعية
والاهتداء باقوال الرسل ومعانى الكتب لاسيما الجنس الرابع فان له عرضا عريضا اثبت له المتصوفة
مراتب مترتبة المكاشفة ثم المشاهدة ثم المعاينة ثم مراتب اخرى من الاتصال والانفصال والفناء
والبقاء فيكون احدنا مجازا عن حصول تلك المراتب من باب ذكر السبب وارادة المسبب كذا قيل
والظاهر انه لا يلزم من كون حصول ما سبق من المراتب المترتبة بجنس الهداية شرطا لحصول ما بعده من
المراتب ان يكون الهداية المطلقة التى هى الداخلة فى مفهوم احدنا سببا لحصول المطلوب حتى
يكون احدنا مجازا من باب ذكر السبب وارادة المسبب والذى عندى ان مراد المص بزيادة
ما منحوه زيادة ما حصل لهم من اجناس الهداية فى نفسه بان يحصل ذلك الجنس الحاصل فى ضمن
انواع اخر وافراد له غير الانواع والافراد التى حصلت بحصولها او بان ازداد بحسب الكيفية بان
يشتد ويتقوى وبقوله او حصول المراتب المرتبة عليه حصول جنس لم يحصل بعد مرتب على ما
حصل من اجناس الهداية ولو كان المراد ما ذكره هذا القائل لكان الظاهر ان يقال اما الزيادة
على ما منحوه بزيادة كلمة على كما زارها فى قوله او حصول المراتب المرتبة عليه وقوله احدنا مجاز على
الاول كما قرر وحقيقة على الثانى لان المراتب المرتبة على ما حصل من اجناس الهداية من جملة
اجناسها ايضا ولا شك ان اطلاق لفظ الجنس العالى على الاجناس السافلة من قبيل الحقيقة وفى
بعض النسخ او الثبات عليه بكلمة او مكان الواو وهو الموافق للكشاف وتقرير الجواب على هذا
ان الحاصل انما هو بعض اجناس الهداية والمطلوب اما زيادة ذلك الجنس الحاصل بزيادة افرادها
وكيفيتها واما الثبات على ما حصل له واما حصول اجناس اخر مرتبة على ما منحوه فقوله احدنا على الاول
والثالث حقيقة لان المطلوب على التقديرين جنس الهداية فلم يستعمل اللفظ فى غير ما وضع له
والزيادة فى الاول خارج عما استعمل فيه لفظ احدنا مدلول عليه بالقرائن وان اعتبر داخلا فيه
كان مجازا على الاول وعلى الثانى مجاز قطعا لان الثبات على الشئ غير ذلك الشئ ولذا قالوا
الامر بالقيام مثلا للقائم مجاز عن طلب الدوام فاضمحل ما قيل من ان جعل الثالث وجها اخر
مغايرا للاول تعسف اذ لا فرق بينهما للظهور الفرق بينهما بما ذكرناه من ان الاول زيادة بجنس
الحاصل فى نفسه لا زيادة عليه والثالث الزيادة عليه قوله فاذا قاله العارف بالله الواصل

الى اقصى مراتب السير الى الله تعالى وفيه اشارة الى ان ما سبق من وجوه الجواب وما ذكر من اجناس
الهداية ومراتبها انما هو بالنظر الى السالك السائر الى الله تعالى ومراتب سيره منتهى بما ذكر
من الاتصال والفناء وبعد انقطاعه يبتدئ السير في الله تعالى وهو لا ينقطع ولا يتناهى
واليه اشار بعض العارفين بقوله شربت الحب كاسا بعد كاس فما نقد الشراب ولا رويت
والظاهر ان قوله لتمحو بتار الخطاب وان كان بباء الغيبة يكون الضمير للسير قوله ظلمات احوالنا
وغواشي ابداننا اي ظلمات قلوبنا الناشية من الاحوال العارضة لنا حينا بعد حين بمقتضى
البشرية والحجب الناشية من تعلق الارواح بالابدان والقوى المتداعية الى الغفلة التي
لا تليق بالاواصلين فان حسنات الابرار سيئات المقربين قال عليه السلام وانه ليغان على
قلبي واني لاستغفر الله في كل يوم مائة مرة قوله بشار كان لفظا ومعنى اما لفظا فظاهر
واما معنى فلان معنى كل منهما طلب الفعل وتفاوتان بالاستعلاء والتسفل يريد انه لا شرط
في الامر العلو الحقيقي ولا مرد في الدعاء السفالة الحقيقية في الداعي فان بناء استفعل قد يكون
لعد الشيء متصفا بمعنى اصل الفعل الذي هو مأخذ البناء وان لم يكن متصفا به في نفس الامر
نحو استحسنه واستعلى وكون صيغة التفعل للتكلف ظاهر مشهور فاذا قال العالي لمن
دونه افعل كذا متسفلا ومتواضعا له يسمى قوله هذا دعاء واذا قاله الادنى لمن هو اعلى منه
مستعليا ومستكبرا يكون قوله هذا امرا قوله وقيل بالرتبة اي يجب ان يكون الامر اعلى
مرتبة والداعي اسفل منه حقيقة ولا يكفي الاستعلاء والتسفل وهو ضعيف كما تقرر في الاصول
وذهب اليه جمهور المعتزلة قوله لانه كانه يشترط السابلة بيان وجه تسمية الطريق بالصراط
اي يبتلع سالكي السبيل والمسافرين والسابلة ابناء السبيل المختلفة في الطرقات
لحوا بجهام وقيل الاولى ان يقال لانهم يشترطون السبيل او هي تشترطهم وكذا في تسميتها باللقم
لانها تلتقمهم او هم يلتقمونها كما يقال اكلته المفازة اي ضمرته او اهلكته واكل هو المفازة
اذا قطعها في الصحاح اللقم بفتح اللام والقاف وسط الطريق واللقم بسكون القاف الابتلاع
وكذا الالتقام قوله والصراط من قلب السين صادا يعني ان اصل الصاد سين وابدلت
صادا ليطابق الطاء فان كلا منهما من الحروف المطبقة وهي اربعة الصاد والضاد والظاء
والطاء والسين من المنخفضة وفي الجمع بينهما بعض الثقل قوله بالاصل وهو السين قوله وهو اي
الصراط بالصاد لغة قريش اي هم يستعملونه وهو لا ينافي كون الصاد بدلا من السين والسراط
لغة بني قيس ولم ترسم في الامام وهو مصحف عثمان رضي الله عنه الا بالصاد مع اختلاف قراءتهم
قيل هذا يدل على ان جميع السبعة غير ثابت في الامام وقد صرحوا انه لا بد في القراءة وفي جريان
احكام القرآن من جواز الصلوة ونحوه من امور ثلثة صحة سنده وثبوته في احد من المصاحف
العثمانية التي هي ائمة سائر المصاحف واستقامة وجهه في العربية واذا كان الثابت في الامام

هو الصراط لا غير لم يكن القراءة بالسين والاشمام قراءة القران واجيب بان المراد بالثبوت
في الامام اعم من الثبوت تحقيقا او احتمالا بان تقع القراءة على الاصل ويكون ما وقع في رسم
الامام بدلا من الاصل الذي قرئ به فيكون ما قرئ به ثابتا في الامام تقديرا لكونه اصل
ما في الامام قال في النشر قولنا يعتبر الثبوت في الامام ولو احتمالا نعني به ما يوافق الرسم ولو
تقديرا اذ موافقة الرسم قد تكون تحقيقا وهي الموافقة الصريحة وقد تكون تقديرا وهي الموافقة
احتمالا ثم قال فانظر كيف كتبوا الصراط والمصيطرون بالصاد المبدلة من السين وعدلوا عن
السين التي هي الاصل ليكون قراءة السين وان خالفت الرسم من وجه قد اتت على الاصل
فتعتمد لان ويكون قراءة الاشمام محتملة ولو كتب ذلك بالسين على الاصل لفات الاعتدال
بين القراءتين وعدت قراءة غير مخالفة للرسم والاصل **قوله** وهو اي الصراط كالطريق في التذكير
والتانيث اي كما ان الطريق يذكر ويؤنث كذلك الصراط فالتذكير لغة تميم والتانيث لغة
الحجاز فان استعمل مذكرا جمع على افعلة في القلة وعلى فعل في الكثرة نحو حمار واحمرة وحمر وان
استعمل مؤنثا فقياسه ان يجمع على افعل نحو ذراع واذرع **قوله** والمراد به اي بالصراط المستقيم
طريق الحق مطلقا سواء كان نفس ملة الاسلام او اجناسا او انواعا او افرادا تكون في تلك
الملة وبالجملة معنى العبودية وقد استعمل الصراط المستقيم في هذا المعنى كما في قوله تعالى فاعبدوه
هذا صراط مستقيم وهذا هو المطابق لتجنيس الهداية الى الاجناس الاربعة وقوله فالمطلوب
آمر زيادة ما منحوه الخ فهذا القول ارجح من ان يقال المراد به ملة الاسلام **قوله** وهو في حكم تكرير
العامل من حيث انه المقصود بالنسبة فانه اذا كان مقصودا بالنسبة فاذا ذكر يكون
النسبة كانها مذكورة معه مرة ثانية وقد ذكرت اولا مع المبدل منه فان تكرير العامل
في معنى تكرير النسبة وتاكيدها تحقيقا لمعنى المقصودية فيلزمه التكرار حكما **قوله** وفائدة التاكيد
الخ جواب سوال ورد على جعل الصراط الثاني بدلا من الاول متحدا معه ذاتا وصدقا وتقرير السوال
ان الثاني لما كان متحدا مع الاول بحسب الذات كان الظاهر ان يذكر على طريق الاصالة والاستقلال
بان يقال اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لا على طريق التبعية والابدال لما فيه من الاطناب
والاملال والجواب ان في البدل فائدة بين الاولى تاكيد النسبة وتقريرها وذلك لما مر من
ان البدل في حكم تكرير العامل وبتكريره تتكرر النسبة لامحالة والثانية ان في البدل
توضيح المتبوع المذكور على سبيل الاجمال وتفسيره من حيث كونه مذكورا بعده في مقام
التفسير والبيان وذلك يستلزم كون البدل بينا واوضح في الاتصاف بما وصف به المبدل
منه اذ لولاه لما صح كونه مفسرا له فلذلك فاد البدل ههنا التنصيص على ان صراط المسلمين
علم في الاتصاف بالاستقامة وان المشهود والمشهود عليه بالاستقامة على اكد وجه
وابلغه هو لا غير على ان قوله على اكد وجه متعلق بالمشهود عليه ويجوز ان يتعلق بالتنصيص

وقوله لانه جعل تعليل للتخصيص بملاحظة ما بعده من القيود فانك اذا قلت هل ادلك
على اكرم الناس وافضلهم فلان يكون هذا القول ابلغ في وصفه بالكرم والفضل من قولك
هل ادلك على فلان الاكرم الافضل لانك لما شئت ذكره بان ذكرته مجملا اولا ومفصلا
ثانيا واوقعت المفصل تفسيرا وايضاحا للمجمل الذي هو الاكرم الافضل فقد جعلته علما
في الكرم والفضل فكانك قلت من اراد رجلا جامعا للخصلتين فعليه بفلان فهو الشخص
المعين لاجتماعهما فيه وهذا معنى قوله فكانه قيل من البيتين الذي لاخفاء فيه ان الطريق
المستقيم ما يكون طريق المؤمنين فان قلت البدل لو كان فيه تاكيد النسبة وايضاح المتبوع
لدخل فيه حد التاكيد وعطف البيان لان التاكيد تابع يقرر امر المتبوع في النسبة والشمول
وعطف البيان تابع يوضح متبوعه فيلزم ان يكون البدل تاكيدا او عطف بيان وانه باطل
اجيب عنه بان البدل هو المقصود بالنسبة والمبدل منه توطئة لذكره بخلاف عطف
البيان والتاكيد فان المقصود بالنسبة فيهما هو المتبوع ويتمايزان ان يكون احدهما
لتقرير امر النسبة والآخر لتوضيح المتبوع والبدل وان كان مفيدا للتقرير والتوضيح المذكورين
الا ان النسبة الى المتبوع ليست مقصودة فيه بل المقصود هو النسبة الى التابع فقط فهذه
التوابع انما تختلف في مثل هذا المقام بالاعتبار واعلم ان قوله في الاول طريق المسلمين
وههنا طريق المؤمنين يدل على اتحاد الايمان والاسلام عنده كما هو المختار عند جمهور
الحنفية والمعتزلة وبعض اهل الحديث لكنه قال في شرح المصابيح في اول كتاب الايمان الاسلام
هو الانقياد والاذعان يقال اسلم واستسلم اذا خضع واذعن ولذلك اجاب عليه السلام
عن قوله ما الاسلام بالاركان الخمسة وعن قوله ما الايمان بقوله ان تؤمن بالله الخ وهذا
تصريح بان الاعمال خارجة عن مفهوم الايمان وان الاسلام والايمان متباينان كما اشعر
به قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واليه ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري ثم نقل قول من
يقول باتحادهما بقوله وقال بعض المحدثين وجمهور المعتزلة الايمان عبارتان عن معبر
واحد وهو مجموع التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان ورد عليهم بقوله
ورد عليهم بانه سبحانه عطف الاعمال الصالحة والانتهاء عن المعاصي على الايمان في مواضع
لا تحصى ولو كانت الاعمال داخلة في الايمان لكان حسن ذلك وعلى المحدثين خاصة انه لو كان
كذلك للزم خروج الفاسق بفسقه عن عداد المؤمنين كما قاله المعتزلة لكنهم اشد الناس انكارا
لهذه المقالة وقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام يدل على ان الشرايع المغايرة للاسلام غير مقبولة
ولا معتد بها ولا يلزم من ذلك ان ما ليس من قبيل الاعمال كذلك هذا كلام المصنف ذلك الشرح
وهو صريح في القول بتغايرهما فبين كلاميه نوع تناف وتدافع وغاية ما يمكن في التوفيق بينهما
ان يقال انه اراد بالتغاير التغاير بين مفهومي الايمان والاسلام وبالاتحاد اتحادهما بحسب الصدق

فلا منافاة لان التغاير فى المفهوم لا يستلزم التباين فى الصدق بل يجوز ان يكون المتغايران
فى المفهوم متساويين صدقا كالانسان والناطق والاسلام والايمان من هذا القبيل فانه
لا يصح فى الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم وبالعكس يؤيده قوله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين قوله وقيل الذين انعمت عليهم الانبياء
ولعل وجهه ان النبوة اجل ما انعم الله تعالى به على عباده واكمله فهى المرادة بالنعمة المدلول عليها
بقوله انعمت لان المطلق ينصرف الى الكمال وهو معطوف على ما قبله من حيث المعنى فانه يدل على
ان المراد بهم المؤمنون والايمان اكمل النعم لان المراد من النعمة ليس نعمة الدنيا وهو ظاهر
وماسوى الايمان من النعم الدينية لا يعتبر بدون الايمان وانما نعمة الايمان فهى نعمة معتبرة غير
مشروطة بسائر النعم الدينية فكان نعمة الايمان اكمل النعم كلها فصراط المؤمنين هو المطلوب
بقوله اهدنا صراط الذين انعمت عليهم قوله والانعام ايضا نعمة ولابد ان يكون الموصول اليه من العقلاء
فلا يقال انعم فلان على فرسه وحماره وهمزة انعمت لجعل الشئ صاحب صيغ منه فحقه ان يتعدى بنفسه
لكنه ضمن معنى تفضل فعدى تعديته قوله قبل التحريف والنسخ اى قبل ان يحرفوا التورية والانجيل
وان يغيروا دينهم وقبل ان نسخ شريعتهم وهو ليس من قبيل اللف والنشر لوجود كل واحد
من التحريف والنسخ فى كل واحد من الفريقين قوله وهى فى الاصل الحالة التى يستلذها الانسان
لانها مصدر نعم عيشه ونعمة العيش طيبه ولينه فيكون بمعنى تلك الحالة ضرورة ثم اطلقت لما يستلذه
الانسان من الامور الملايمة له المورثة لتلك الحالة اطلاقا لاسم المسبب على السبب ولا يخفى ان
حق العبارة على ما يستلذه لان صلة الاطلاق فى المشهور انما هى كلمة على دون اللام لكنه كانه
قصد الاختصاص قوله من النعمة وهى اللين خبر بعد خبر لهى اى النعمة بكسر النون ماخوذة من النعمة
بفتحها وللوجه لجعل من النعمة بيانا لما يستلذه وهو ظاهر يقال نعم الشئ نعومة ونعمة اى صار
ناعما لينا ثم كسرت النون فاطلقت للحالة الناعمة وطيب العيش ثم اطلقت لسببها الجوهرى النعمة
بالفتح التنعم يقال نعمة الله وناعمة فتنعم وامراة منعمة ومناعمة بمعنى انتهى جعل النعمة بالفتح اسما
لاصابة النعمة وصيرورة الشخص ذا نعمة ويلزمه طيب العيش ولينه وفى بعض النسخ وهى الدين
فكانه تصحيف اللين وفى بعضها فاطلقت لما يستلذه الانسان من نعمة الاسلام وهى الدين
وهو مناسب لكون المراد بالذين انعمت عليهم المؤمنين ولا يتاتى تخصيص النعمة بنعمة الاسلام
والدين الاطلاق المستفاد من حذف مفعول انعمت عليهم لاجل الشمول لان نعمة الاسلام لاشتمالها
على سعادة النشاتين هى النعمة كل النعمة فمن فاز بها فقد فاز بالنعم كلها قوله واشراقه بالعقل
اى واضارة الروح يقال اشرقت الشمس اى اضاءت وشرقت اى طلعت فان البدن وان تعلق
به الروح لا يشرق ولا ينور عالم يتاييد بالعقل الذى يدرك به الكليات وبسائر القوى التى
يستعين بها فى ادراك الجزئيات قوله كالفهم الخ بيان لاشراقه وهو ادراك الكليات والجزئيات

تصورياكان او تصديقيا والفكر وهو ترتيب المعلومات لتحصيل مالیس بمعلوم والنطق وهو
التعبير عما في الضمير بلفظ يدل عليه وبه يكمل الاشراق والنعم الدنيا وية الكسبية ثلثة اقسام
لانها اما ان تتعلق بالنفس او بالبدن او بما هو خارج عنهما والاول تطهير النفس عن الاخلاق
الذميمة والملكات الردية وتحليتها اى تزيينها بالفاضلة منهما والثانى تزيين البدن
بالهيئات العارضة لنفس البدن كتطهيره عن او ساخ البدن وقص الشارب والاظفار
وحلق العانة ونحو ذلك والحلى بكسر الحاء جمع حلية والمراد بها العوارض المستحسنة المجاورة
للبدن المنفكة عنه كلبس الثياب الفاخرة والثالث حصول المال والجاه فانه نعمة كسبية
متعلقة بالانسان لا بنفسه فقط ولا ببدنه فقط كالقسمين السابقين فظهر بهذا
ان قوله حصول مرفوع عطفا على تزيين لا مجرور عطفا على الهيئات **قوله** والثانى وهى
النعم الاخروية والعليون جمع علي او علية بمعنى الغرفة او جمع بلا واحد كذا نقل عن القاموس
والجوهرى العلية الغرفة والجمع العلالى واصلها علية من علوت وقال بعضهم هى العلية بالكسر
قوله ابد الآبدين اى دهر الداهرين وعصر الباقين ابدا كانه قال يبقى ما بقى دهر وداهر والمراد
البقاء الدائم **قوله** والمراد اى المراد من النعمة المدلول عليها بانعمت عليهم هو النعمة الاخروية وهى
وان لم تحصل بعد الا انه عبر عنها بلفظ الماضى لكونها متحقق الوقوع او المعنى انعمت عليهم
فى علمك وحكمت عليهم بانهم منعم عليهم بقولك فاولئك مع الذين انعم الله عليهم الآية **قوله**
ومايكون وصلة الى نيله من القسم الآخر بفتح الخاء ومن تبعيضية لا بيانية اى المراد بالنعمة
المذكورة هى النعم الاخروية ومايكون وسيلة الى نيلها من النعم الدنيا وية كتزكية النفس وتحليتها
وهذا التخصيص ايضا لا ينافى الاطلاق الكائن فى انعمت عليهم لتعين ما ذكر آنفا وانما قلنا ان
من تبعيضية لان مايكون وصلة الى نيل النعم الاخروية مطلقا لا يصدق الا على تهذيب النفس
وتحليتها فان ما سواه وصلة الى نيل الوسائل لا الى نيل نفس النعم الاخروية فلذلك اشترك فيه
المؤمن والكافر فعلى هذا يكون قوله تعالى غير المغضوب عليهم صفة كاشفة على اسلوب قولهم مس
الدابر لا يعود وان اريد بالنعمة ماهو اعم من الاخروية حتى يصدق على النعم الدنيا وية والاخروية
وجعل غير المغضوب عليهم صفة مقيدة لكان له وجه فان المنعم عليهم بالنعمة الدنيا وية قد يكونون
مغضوبا عليهم وقد يكونون مرضيين عندهم فطلب صراط من انعم عليهم بمطلق النعم ثم قيده بغير
المغضوب عليهم الا ان المختار ان يكون غير المغضوب بدلا من الذين بدل الكل من الكل من
حيث انهما متحدان ذاتا وصدقا لان من انعم عليهم بالنعم الاخروية فهم غير مغضوب عليهم
وبالعكس ووجه كون البدل مختارا مر من ان البدل اكثر فيه فائدة تابين الاولى انه يفيد تاكيد
النسبة لاجل انه فى حكم تكرير العامل وان تكريره يستلزم تكرير النسبة والثانية انه
يفيد توضيح المتبوع وتفصيله بعد ذكره على الابهام والاجمال فان التفصيل بعد الاجمال

اوفو

اوقع فی البیان واقوی فی الشهادة فیکون الکلام شهادة لغیر المغضوب علیهم وغیر الضالین
عن الحق بکونهم منعما علیهم علی وجه ابلغ وآکد من ان یضاف الصراط الیهم ثم یوصفوا بکونهم منعما
علیهم ویقال صراط غیر المغضوب علیهم ولا الضالین المنعم علیهم اما اولا فلتنبیه ذکر المتبوع
المستلزمة لتمکن المشهود له فی ذهن السامع فان غیر المغضوب اذا جعل بدلا من الذین
انعمت علیهم یراد بجل واحد منهما الذات فیتکرر ذکر المتبوع بخلاف ما اذا جعل غیر المغضوب
صفة لقوله الذین انعمت علیهم فانه ح یراد به المفهوم لا الذات فیفوت ذکر المشهود له مرتین
واما ثانیا فبالتفصیل بعد الاجمال الذی هو اوقع فی البیان واقوی فی الشهادة ولا یخفی فوات
ذلک اذا قیل صراط غیر المغضوب علیهم ولا الضالین المنعم علیهم واما ثالثا فلاشتمال الکلام
حینئذ تکریر العامل المستلزم لتاکید النسبة والغضب تغیر یحصل عند غلیان دم القلب
ارادة الانتقام ومنه قوله علیه السلام اتقوا الغضب فانه جمرة توقد فی قلب ابن آدم الم
ترواالی انفتاح اوداجه وحمرة عینیه واذا وصف به الباری تعالی یراد به ارادة الانتقام
لا غیر قال الامام ههنا قاعدة کلیة وهی ان جمیع الاعراض النفسانیة اعنی الرحمة والفرح والسرور
والغضب والحیاء والغیرة والخداع والاستهزاء لها اوایل ولها غایات ومثاله الغضب فان اوله
غلیان دم القلب وغایته ایصال الضرر الی المغضوب علیه فلفظ الغضب فی حق الله تعالی لا یحمل
علی اوله الذی هو غلیان دم القلب بل علی غایته التی هی ارادة الاضرار وایضا الحیاء له اول وهو
انکسار یحصل فی النفس وله غایة وهی ترک الفعل فلفظ الحیاء فی حق الله تعالی یحمل علی ترک الفعل
لا علی انکسار النفس وهذه قاعدة شریفة فی هذا الباب انتهی کلامه وقیل ان اریدبالغضب
نفس العقوبة کان صفة فعل وان اریدبه ارادة العقوبة کان صفة ذات والضلال العدول
عن الطریق المستقیم وقد یعبر به عن النسیان کما فی قوله تعالی ان تضل احدیهما بدل قوله بعده
فتذکر احدیهما الاخری والضلال ایضا الخفاء والغیبوبة ومنه الضلال ایضا فمن الاول قولهم
ضل الماء فی اللبن وقوله تعالی ءاذا ضللنا فی الارض یجوز ان یکون من الاول ومن الثانی
قوله علی معنی ان المنعم علیهم هم الذین سلموا اشارة الی ان غیر المغضوب علی تقدیر کونه بدلا یراد
به الذات کالمبدل منه حیث عبر عن المبدل منه بضمیر الفصل والضمایر یراد بها مجرد الذوات
مع قطع النظر عما فیها من المعانی والاوصاف وعبر عن غیر المغضوب باسم الموصول الموضوع
للدلالة علی الذات المعلومة بصلون الصلة واذا کان غیر المغضوب صفة یراد به المفهوم قوله
علی معنی انهم جمعوا بین النعمة المطلقة وهی نعمة الایمان وبین السلامة من الغضب والضلال
بیان للمعنی علی تقدیر کون غیر المغضوب صفة مطلقا ای مبینة کانت او مخصصة ومعنی
کون الایمان نعمة مطلقة کونه نعمة فی نفسه من غیر شرط شیء من الاعمال بخلاف الاعمال
فان شیئا منها لیس نعمة مطلقة بل مشروط بالایمان اختار اولا کون الذین انعمت علیهم عبارة

فان قلت الذی اری ان یوصف بالمعرفة بالمعرفة وبالنکرة بالنکرة
بالذکری اری ان الظاهر فی الجنس خلافه فما وجه الاضافة
یوصف بالاضافة الی المعرف باللام
قلت
الاوصاف التی یجری علی الله تعالی
فاعدة فی معنی توصیفه تعالی
بما هو من قبیل الاعراض النفسانیة
منه

عن المؤمنين ثم ضرب بان المراد من نعمتهم النعم الاخروية وما يكون وسيلة من النعم الدنيا دونه وحمل
النعمة ههنا على نعمة الايمان موافقا لما اختاره اولا وقد قال صاحب الكشاف اطلق الانعام ولم
يقيده بمفعوله الذى يتعدى اليه بالباء لقصد التعميم والاستغراق ثم نزل نعمة الايمان لاشتمالها
على سعادة الدارين منزلة النعم كلها لان شان من آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم
الآخر وما فيه من الحساب والجزاء ان يتخلى نفسه عن الرزائل ويحليها بالفضائل فلا جرم
يعيش حميدا ويموت سعيدا ويحشر مكرما مجيدا وكل ذلك يدل على ان المراد بالايمان
فى هذا الموضع الايمان الكامل المستتبع لثمراته المؤدية الى النعم الاخروية ولا شك ان
الذين انعم عليهم بمثل هذا الايمان لا يقسم الى المغضوب عليهم وغير المغضوب عليهم
حتى يحتمل ان يكون غير المغضوب عليهم صفة مخصصة بل انما يكون صفة كاشفة منزلة
منزلة الحد للمنعم عليهم فيكون المعنى الذى صوره معنى له على تقدير كونه صفة كاشفة
لا على تقدير كونه صفة مطلقا كما هو المتبادر من سوق كلامه الا انه نظر الى نعمة الايمان
فى نفسه مع قطع النظر عن ثمراته وترتبها عليه نعمة عظيمة يتخلص بها المرء عن الخلود فى النار
ويستحق دخول الجنة والتنعم بها ابد الآباد فصح بذلك ان تنزل منزلة النعم كلها ويعبر
بها عن المفعول العام للانعام فلذلك جعل المعنى المذكور معنى لقوله غير المغضوب مطلقا
اى سواء كان صفة مبينة او مقيدة فان حمل الايمان على الايمان الكامل يكون صفة
مبينة وان حمل على نفس التصديق يكون صفة مقيدة وفى قوله جمعوا بين النعمة المطلقة
اشارة الى ان المتبوع والتابع مقصودان بالنسبة بخلاف البدل فان المتبوع فيه
توطئة للتابع ليس الا وكونهم جابرين لنعمة الايمان مفهوم من الصلة وكونهم سالمين
من الغضب والضلال مفهوم من الصفة **قوله** وذلك انما يصح الخ كونه صفة مشكل من حيث
ان الموصوف به هو الذين انعمت معرفة وهو ظاهر وغير المغضوب نكرة لان نحو غير ومثل
وشبه وشبيه لتوغلها فى الابهام لا تتعرف بالاضافة الى المعرفة والمعرفة لا توصف بالنكرة
وحاصل الجواب انا نأول الكلام اولا بجعل الموصوف نكرة فى المعنى وثانيا بجعل الصفة معرفة
قوله اذ لم يقصد به معهود اى معهود خارجى فانه المتبادر من لفظ المعهود اذا اطلق وهو
الحصة المعينة من مفهوم الاسم المعرف باللام المتقدم ذكرها تحقيقا او تقديرا وسلب
العهد الخارجى ههنا انما يصح على ما اختاره من ان المراد بالذين انعمت عليهم المؤمنون واما
اذا كان المراد منه الانبياء واصحاب موسى وعيسى عليهما السلام فلا يصح قوله اذ لم يقصد به
معهود خارجى واعلم ان الموصول والمضاف الى المعرفة يجرى فيهما ما يجرى فى المعرف باللام
فان كلا منهما يصح ان يحمل على المعهود الخارجى ان وجد والا فعلى الجنس ثم الجنس ان اريد
من حيث تحققه فى ضمن الافراد ولم يوجد قرينة الاستغراق يحمل على المعهود الذهنى

بان

بان يراد من حيث تحققه في ضمن فرد غير معين كان المحلى باللام يحمل عليه في قول ان عمر
ولقد امر على اللئيم يسبني فمضيت ثمة قلت لا يعنيني فان المعرف باللام فيه لا يحمل
على المعهود الخارجي والفرد المعين لعدم تحققه ولان الحمل عليه لا يفيد ما قصده الشاعر
من وصف نفسه بكمال الحلم والوقار ولا على الحقيقة من حيث هي اذ لا يناسبها المرور
ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد اذ لا يتصور المرور عليه بل المراد الحقيقة
من حيث وجودها في ضمن فرد لا بعينه اى على لئيم والجملة صفة له لا حال منه اذ ليس
المعنى على تقييد المرور بحال السب والاخبار بانه يحلم ويعفو عنه اى عن الذى يسبه
حال المرور عليه بل المعنى على ان له مرورا مستمرا في اوقات متعاقبة على لئيم من اللئام كان
ذا به وعادته ان يسب الشاعر ومع ذلك يعرض عنه ويحلم تكرما من المقابلة بمثله فانه
ادل على اغماضه عن السفهاء واعراضه عن الجاهلين من ان يجعل يسبني حالا مبينة
لهيئة الفعل ويكون المعنى اني اغمض عن لئيم امر عليه حال سبته اياى ومعنى قوله
فمضيت ثم قلت فامضى ثم اقول على قصد الاستمرار كما في قوله ولقد امر وانما عدل الى الماضى
تحقيقا لاتصافه بالاغماض والاغماض ثمه حرف عطف لحقها التاء وذلك في عطف الجمل
خاصة فان ثمه قد تجيء في عطف الجمل لاستبعاد مضمون ما بعدها عن مضمون ما قبلها
وعدم مناسبته له فيكون للتراخي في الرتبة كما في هذا البيت والمعنى فمضيت ولم اشتغل
بمكافاته وترقيت الى مرتبة اعلى وقلت لا يعنيني بالسب فكانه ينسى نفسه تلك الحالة
ويصورها بصورة اخرى تكرما وذلك غاية التؤدة والوقار والتباعد عن وصمة الشنار
والعار وكذا الحال في الآية اذ لم يرد بالموصول معهود خارجي لانتفائه ولا الجنس من حيث
هو هو اذ لا يناسب الصراط ولا الانعام ولا من حيث تحققه في ضمن جميع الافراد لانتفاء
قرينة الاستغراق فتعين ارادته في ضمن بعض افراد لا بعينه فيكون في المعنى كالنكرة
فتارة ينظر الى جانب المعنى فيعامل به معاملة النكرة فيوصف بالنكرة وبالجملة واخرى الى
جانب اللفظ فيوصف بالمعرفة ويجعل مبتدا وذا حال قوله وقولهم اني لامر على الرجل مثلك
فيكرمني مثال ثان لاجراء المحلى باللام مجرى النكرة وهو اكثر مناسبة للآية من حيث كون الموصوف
والصفة فيها معرفتين لفظا نكرتين معنى ومن حيث ان الصفة فيها من النكرات المتوغلة
في الابهام قوله او جعل غير معرفة معطوف على قوله اجراء الموصول مجرى النكرة وهو التاويل الثاني
المصحح لكون غير صفة للمعرفة وتقريره ان غيرا انما يكون نكرة اذا لم يقع بين ضدين واما اذا
وقع بين الضدين فلم يتعرف غير بالاضافة وبزوال ابهامه من حيث ان اضافته الى احد
الضدين يعين ان المراد به الضد الآخر كقولك النقلة هي الحركة غير السكون فان لفظ غير
لما اضيف الى ما له ضد واحد علم ان المراد به هو الحركة والآية من هذا القبيل لوقوع غير فيها ايضا

بين الضدين فان كل واحد من المؤمنين الكاملين والمغضوب عليهم والضالين ضد للآخر
فلما اضيف غير الى احدهما تعين ان المراد به الآخر فتعرف بالاضافة فلذلك وصفت المعرفة
به قوله والعامل انعمت اعتراض عليه بانه يستلزم اختلاف العامل في الحال وذي الحال لان
العامل في ذي الحال هو الجار وان كان عامل الحال انعمت يلزم ذلك بلا خفاء واجيب بان
العامل فيهما هو الفعل فان منصوب المحل في انعمت عليهم ومرفوع المحل في المغضوب عليهم
هو المجرور فقط واثر الجار انما هو في تعدية الفعل وافضائه الى الاسم فان كل واحد من
فعلي الانعام والغضب لا يتعدى الا بصلة وهي على ويجيء المفعول به منهما موصولا بهذه
الصلة ثم التثنية والجمع والتانيث يدخل الصلة لا الموصول لان هذه الزيادات تدخل
بعد التمام وتمام الموصول بصلته فيقال رجل مغضوب عليه وامرأة مغضوب عليها ورجلان
وامرأتان مغضوب عليهما ورجال مغضوب عليهم ونساء مغضوب عليهن فظهر ان الضمير
المجرور في انعمت عليهم منصوب المحل على انه مفعول به للفعل وفي المغضوب عليهم مرفوع المحل على انه قائم مقام
الفاعل لاسم المفعول وقولهم ان الجار والمجرور في مثله في محل النصب او الرفع مساهلة في العبارة
اعتمادا على ما تقرر في علم النحو وبهذا التحقيق يندفع ما يقال من ان الجار والمجرور في مثل المغضوب
عليهم كيف يصح قيامه مقام الفاعل والاسناد اليه من خواص الاسم والجار والمجرور ليس باسم
نعم اذا وقع الجار والمجرور خبر مبتدا في نحو زيد في الدار يعتبر المجموع لانه الواقع موقع عامله الذي هو
حصل او حاصل او باضمار اعني عطف على قوله على الحال وهو مبني على ان يكون المراد
بالذين انعمت عليهم المؤمنين الكاملي الايمان كما اذا كان غير المغضوب بدلا او صفة كاشفة
وكان المعنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال ليصح تفسيرهم باعني وان
فسرت النعم بما يعم المؤمن والكافر ولم تخص بالنعم الاخروية وما يكون وسيلة اليها جاز ان
يكون غير للاستثناء المتصل الا انه على تقدير كونه للاستثناء ينبغي ان يكون المنعم عليهم متناولا
لقبيلتي المؤمن والكافر ليكون الاستثناء متصلا فان غيرا قد يستثنى بها حملا على الا كما يوصف
بالا حملا على غير قوله ان فسر الخ متعلق بقوله او بالاستثناء فان الاصل في الاستثناء الاتصال
ودخول المستثنى في المستثنى منه وذلك يقتضي ان يعم الذين انعمت عليهم القبيلتين وهما المؤمن
والكافر ويحتمل ان يكون المراد بالقبيلتين قبيلتي المستثنى وهما المغضوب عليهم ولا الضالين
وهو المناسب لما قصده بقوله ان فسر الخ وهو تاتي كون الاستثناء متصلا ولم يتعرض لحمل الاستثناء
على الانقطاع اذ حينئذ يتضاعف ارتكاب خلاف الظاهر فان حمل غير على الاستثناء لا يخلو عن
بعد ثم حمل الاستثناء على الانقطاع بعد على بعد قوله ثوران النفس اي غليان دم القلب
وهيجانه فان النفس قد تستعمل بمعنى الدم كما يقال سالت نفسه وفي الحديث ما ليس له نفس
سائلة فانه لا ينجس الماء اذا مات فيه والمراد بالانتقام العقوبة والايلام للمغضوب عليهم قوله وعليهم

في محل الرفع بريد ان الضمير المجرور بكلمة على في عليهم الثاني في محل الرفع بانه قائم مقام فاعل
المغضوب لا مجموع الجار والمجرور لانه ليس باسم والاسناد اليه من خواص الاسم ولا المجرور
في عليهم الاول لانه منصوب المحل بانعمت كما مر ومن لطائف هذا التعبير انه خاطب الله تعالى
عند ذكر النعمة وصرح باسناد النعمة اليه تقربا منه بذكر نعمته ولما صار الى ذكر الغضب عدل
الى الغيبة ولم يصرح باسناد الغضب اليه ادبا قوله ولامزيدة الخ اعلم ان كلمة لا من حروف
الزيادة ولكنها انما تزاد بعد الواو العاطفة الكائنة بعد نفي او نهي نحو ما جاءني زيد ولا عمرو
ولا تقرب الزنا ولا السرقة وفائدته تاكيد النفي السابق والتصريح بان ذلك النفي متعلق بكل
واحد من المعطوف والمعطوف عليه مطلقا اي مجتمعين في وقت ومتعاقبين في الاوقات فان
الواو في مثل جاءني زيد وعمرو للجمع المطلق ومعنى المطلق انه يحتمل ان يكون المجيء حصل من كليهما
في زمان واحد وان يكون حصل من زيد اولا وان يكون حصل من عمرو اولا فهذه ثلث
احتمالات عقلية فالدليل في الواو على شيء منها فاذا قلت ما جاءني زيد وعمرو فهو في الظاهر
نفي الاحتمالات الثلث اي لم يجيء لا في وقت واحد ولا مع الترتيب والاكثر ان لا يعطف
على المنفي بالواو الا بان يذكر بعد الواو كلمة لا نحو ما جاءني زيد ولا عمرو وذلك لان الواو
وان كان في الظاهر للجمع المطلق المفيد لنفي الحكم عنهما على الاجتماع في وقت وعلى الترتيب
الا انه لما كان الاكثر ان يستعمل للاجتماع في وقت خيف ان يتوهم ان المراد ما جاءني
زيد مع عمرو بان يكون المنفي مجيئهما على سبيل الاجتماع في وقت لا ترتب مجيء احدهما
على مجيء الآخر فجيء بكلمة لا بعد الواو في الاغلب دفعا لهذا التوهم وبيانا ان المراد نفي الاحتمالات
الثلث فلهذا السبب زائدة قال الفاضل الرضي والعجب انهم لا يرون تاثير الحروف تاثيرا
معنويا كالتاكيد في الباء ورفع الاحتمال في لا هذه وفي من الاستغراقية مع انهم من كون
الحروف زائدة ويرون تاثيرها تاثير الفظيا كلزومها كافة ما انهم من زيادتها انتهى فاذا
تقرر هذا علم ان لا المزيدة بعد الواو العاطفة لا تذكر الا في سياق النفي فلا يقال جاءني
زيد ولا عمرو بل يقال ما جاءني زيد ولا عمرو وههنا ذكرت لا المزيدة في غير سياق النفي
فانتقضت القاعدة المذكورة بهذه المادة حيث انتفت فيها ما يصحح ذكر لا المزيدة بعد
الواو فالمص اشار الى جوابه بمنع انتفاء ما يصحح ذكرها ههنا بناء على ان كلمة غير تتضمن معنى
النفي فجاز وقوع لا في سياقها فان اصل غير ان يكون بمعنى المغايرة كما في قوله تعالى لتفتري
علينا غيره والمغايرة تتضمن معنى النفي قوله فكانه قال لا المغضوب عليهم ولا الضالين لما كانت
كلمة لا اظهر دلالة على النفي وارسخ قدما فيه بدل لفظة غير بها في مقام تصوير معنى النفي في غير
والتعبير عنه بما هو علم فيه وليس المراد ان لا في قوله لا المغضوب عليهم عاطفة اذ ليس
المعنى اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لا صراط المغضوب عليهم بل هي بمعنى المغايرة والمراد

ولا الضمير في المغضوب لقيامه مقام الجار والمجرور
مقام الضمير ولذلك لم يجمع كما جمع الضالين
ولا حاجة الى ان يستخدم ان لا تقتضي عليهم ثم

وصف المنعم عليهم بمغايرة المغضوب عليهم والمعنى تبتنا على طريق الذين انعمت عليهم النعمة
المغايرين للمغضوب عليهم فظاهر ان لا فيه بمعنى غير ولا فائدة فى تبديل لفظة بها عند قصد
تصوير معنى النفى وتحقيقه سوى كونها اظهر دلالة على النفى من حيث كونها موضوعة له قوله ولذلك
اى ولان فى غير معنى لاجاز انا زيدا غير ضارب بتقديم معمول ما اضيف اليه الغير عليه
بناء على انه بمنزلة لا وهى حرف لا تضاف فكانت الاضافة فى غير ايضا كلا اضافة فكان قولنا
انا زيدا غير ضارب من حيث كون غير متضمنا لمعنى النفى بمنزلة انا زيدا لا ضارب فكما انه لا مانع
من تقديم زيدا فى انا زيدا لا ضارب فكذا لا مانع من تقديمه فى انا زيدا غير ضارب بخلاف انا زيدا مثل
ضارب فانه لا يجوز لان المثل مضاف الى ضارب والمضاف اليه لا يجوز تقديمه على المضاف
فلا يجوز تقديم ضارب على المثل فلما لم يجز تقديم ضارب على المثل فعدم جواز تقديم معموله عليه اولى
لما تقرر فى النحو ان وقوع المعمول فيما يمتنع ان يقع فيه العامل اولى بالامتناع ولا وجه لجعل اضافة
مثل كلا اضافة فتقررت الاستحالة فيه بخلاف اضافة غير فان غير الما كان بمنزلة لا ومعلوم
ان لا ممتنعة الاضافة كانت الاضافة فيه بمنزلة العدم فلهذا جاز تقديم معمول ضارب على غير
واعترض بان السخاوى صرح بان لا فى مثل قولك انا لا ضارب زيدا اسم بمعنى غير الا انه
لما كان على صورة الحرف اجرى اعرابه على ما بعده كما فى الا تقول جيئت بلا شئ ورايت لا رجلا
وقال تعالى لا فارض ولا بكر لا بارد ولا كريم ونحو ذلك فوجب ان يمتنع تقديم المعمول فيه ايضا
واجيب اولا بمنع الاسمية فانها لا تثبت بمجرد قوله بلا نقل عن سائر ائمة اللغة وثانيا بجواز
التقديم نظرا الى صورة الحرفية المقتضية لانتفاء الاضافة المانعة من التقديم واورد ان هناك
مانعا آخر وهو ان ما فى حيز النفى لا يتقدم عليه واجيب بان امتناع التقدم انما هو اذا كان النفى
بما او ان فانهما لما دخلا على الاسم والفعل اشبهها الاستفهام فلم يجز تقديم ما فى حيزهما عليهما
بخلاف لم ولن فانهما اختصا بالفعل وعملا فيه فصارا كالجزء منه فجاز ان يعمل ما بعدهما
فيما قبلهما واما لا فانما جاز التقديم معها وان دخلت على القبيلتين لانها حرف متصرف فيها
حيث اعمل ما قبلها فيما بعدها كقولك جيئت بلا شئ واريد ان لا تخرج فجاز ايضا اعمال ما بعدها
فيما قبلها بخلاف ما اذ لا يتخطاها العامل اصلا والكوفيون جوزوا تقديم ما فى حيزها
عليها قياسا على اخواتها قوله وقرئ وغير الضالين وفى الكواشى ومعالم التنزيل ان غير
ههنا بمعنى لا ولا بمعنى غير ولذلك جاز العطف ويعضده هذا ما قرئ وغير الضالين
واذا كان غير بمعنى سوى لا يجوز العطف عليها بلا فلا يقال عندى سوى عبد الله ولا زيد
قوله عمدا كان او خطاء لفظ العمد فظاهر واما الخطاء فلترك التثبت قوله ولا اى للضلال
عرض عريض اى امتداد مديد غاية الحد ومراتب كثيرة من قبيل ليل لايل وظل ظليل
كما سبق من انهم اذا اراد والمبالغة فى وصف الشئ يشتقون منه اسما فيصفونه به

وبين ادنى الضلال من الزلات واقصاه الذى هو الكفر مراتب لا تحصى قيل فى بعض النسخ
بالواو فيكون عطفا على ما يفهم من الكلام السابق من ان المراد بهما جميع ملل الكفر بقرينة
ذكرهما فى مقابلة من انعم عليهم بالنعمة المطلقة وهى نعمة الايمان ولانه تعالى نسب كل واحد
من الغضب والضلال الى جميع الكفار حيث قال تعالى ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم
غضب من الله وقال تعالى ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا
والظاهر انه بدون الواو على انه كلام مستانف لبيان ان جمهور المفسرين على ان
المغضوب عليهم اليهود لقوله تعالى فى حقهم قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله
من لعنه الله وغضب عليه ولانهم اشد الناس عداوة للذين امنوا واكثرهم تعديا
قولا وفعلا فانهم قتلوا الانبياء وحرفوا التورية واعتدوا فى السبت وقالوا ان
الله فقير ونحن اغنياء ويد الله مغلولة وغير ذلك من هذيانهم فكانوا احق بالغضب
الذى هو الانتقام وهو لا يستلزم سلامتهم عن صفة الهلاك كيف وقد حكم الله تعالى
عليهم بالضلال فى قوله اولئك شر مكانا واضل عن سواء السبيل وذهب الجمهور ايضا الى
ان الضالين هم النصارى لقوله تعالى فى حقهم ولا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل واضلوا
كثيرا وضلوا عن سواء السبيل نقل الطيبى عن الراغب انه قال ان قيل كيف فسر على
ذلك وكلا الفريقين ضلال ومغضوب عليهم قيل خص كل فريق منهم بصفة كانت
اغلب عليهم وان شاركوا غيرهم فيما وصف به من صفات الذم قوله وقد روى اى هذا
القول الذى ذهب اليه جمهور المفسرين مرفوعا الى النبى صلى الله عليه وسلم غير موقوف
على الصحابى وهو ما اخرجه الترمذى عن عدى بن حاتم ان النبى صلى الله عليه وسلم قال المغضوب
عليهم اليهود والضالون النصارى وفى مسند احمد رح سئال رجل النبى صلى الله عليه وسلم
فقال يا رسول الله من هؤلاء المغضوب عليهم فقال اليهود ومن هؤلاء الضالون فقال
النصارى ولما ورد على الاستدلال بالآية ان الآية الاولى انما تدل على ان اليهود مغضوب
عليهم والمدعى ان المغضوب عليهم هم ليس الا وكذا حال الآية الثانية اشار الى دفعه بان
الامر وان كان كذلك لكن لما ورد البيان من النبى صلى الله عليه وسلم وعين ان المراد
بكل منهما من هو صير اليه موافقا لظاهر الآيتين المذكورتين قوله ويتجه ان يقال الخ
اى ولو قيل المغضوب عليهم العصاة والضالون الجاهلون بالله تعالى لكان كلاما
موجها وان كان مخالفا لما ذهب اليه جمهور المفسرين قيل والاحسن ان يجعل هذا
الكلام من جملة متوكى قوله قيل ولعل وجهه ان هذا التاويل ليس من خصائص النص
نفسه بل هو قول الامام حيث قال والاولى ان يحمل المغضوب عليهم على كل من
اخطا فى العمل ويحمل الضالون على كل من اخطا فى الاعتقاد لان اللفظ مطلق والتقييد

خلاف الاصل انتهى فان المخطئ في العمل هم العصاة الذين خالفوا الاوامر والنواهي والمخطئ
في الاعتقاد هم الجاهلون بما يجب علمه والاعتقاد به فيما يتعلق بذات الله تعالى
وصفاته وافعاله **قوله** من وفق للجمع بين معرفة الحق عبر عن الاحكام النظرية الاعتقادية
المطابقة للواقع بالحق لكونها ثابتة مطابقة للواقع وليوافق قوله بعد فماذا بعد الحق الا الضلال
قوله لذاته متعلق بالمعرفة اي بين معرفته لاجل ذاته لا للعمل فان شان العلم النظري ان
يكون مقصودا بالذات والذي يقصد به العمل هو العلم العملي **قوله** وبين معرفة الخير اي العلم بالاحكام
العملية لا لذاته بل للعمل به اي بذلك الخير لان شان العلم العملي ان يكون المقصود به العمل دون
حصول نفسه **قوله** والمخل بالعمل فاسق مغضوب عليه اي مراد انتقامه قدم ذكر المخل بالعمل
مع من اخل بالقوة العاقلة اشنع منه لان الاخلال بالعمل مع العلم بما يجب ان يعلم اقبح
من الاخلال به مع الجهل لقوله عليه السلام ويل للجاهل مرة وللعالم سبعين مرة فان
قيل يلزم من هذا ان يكون تعذيب عصاة المؤمنين مراد الله تعالى لما مر من ان غضبه تع
ارادته الانتقام ومراده تعالى واقع قطعا فيلزم ان يكون عذابهم واقعا قطعا وهو
ليس بمذهب اهل الحق قلنا القول بان عذابهم مراد الله تعالى لا يزيد على الآيات الدالة
على دخولهم النار وخلودهم فيها وقد صرح اهل الحق بان المراد بها بيان استحقاقهم لذلك
بمقتضى العدل وهو لا ينافي العفو بمقتضى الفضل والكرم فليكن هذا ايضا كذلك وبه ظهر
ان معنى قوله تعالى في القاتل عمدا وغضب الله عليه واستحق بغضبه ولكن عبر بما في النظم
للتغليظ والتنفير عن القتل كما ان ذكر الخلود في النار كذلك **قوله** لقوله تع فماذا بعد الحق
الا الضلال فان الحق هو الاعتقاد الذي طابقه الواقع فيكون المراد بالضلال المقابل له
هو الجهل بما يجب علمه فانقسم الناس بحسب العلم بما ينبغي والعمل به الى اقسام ثلثة لا يخرجون
عنها لانه اما عالم او جاهل والعالم اما عامل او مخالف فالعالم العامل هو المنعم عليه
وهو المزكي نفسه عن ظلمة الجهل والعصيان فافلح بذلك كما قال تعالى قد افلح من زكيها
والعالم المتبع هواه هو المغضوب عليه والجاهل هو الضال المشار اليهما بقوله تعالى
وقد خاب من دسيها فعلى هذا ينبغي ان يحمل ما في الحديث من بيان المغضوب عليهم
باليهود والضالين بالنصارى على تمثيل الجنسين ببعض انواعهما **قوله** وقرئ ولا الضالين
بالهمزة المفتوحة المبدلة من الالف اجتهادا وسعيا في الهرب من التقاء الساكنين فان
التقاء الساكنين فيما اذا كان على حده وهو ان يكون اول الساكنين حرف لين والثاني
مدغما مشددا مغتفر فاذا هرب من هذا الجائز فقد جد في الهرب قال ابو زيد الانصاري
صليت خلف عمرو بن عبيد فسمعته يقرأ فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان فانكرته
وظننته انه قد لحن ثم سمعت العرب تقول شابة دابة فعلمت انه صواب قال ابو البقاء

انها لغة فاشية في العرب في كل الف وقع بعدها حرف مشدد ولكن قال صاحب القاموس
والذي نص عليه جماهير النحويين ان ذلك لا ينقاس لانه لم يكثر وانما سمع منه الفاظ قليلة
منها دابة وشابة **قوله** اسم للفعل الذي هو استجب اشارة الى بيان السبب الذي حملهم على ان
قالوا بان آمين ونظايره من اسماء الافعال اسماء وليست بافعال مع دلالتها على معاني
الافعال وهي المعاني المقترنة بالزمان فان امين يدل على طلب الاستجابة المقترنة بزمان
الاستقبال كما يدل عليه لفظ استجب الذي هو فعل اصطلاحي وكذا سائر اسماء الافعال
فانه يستفاد من كل واحد منها معنى الفعل ومع ذلك حكموا عليها بانها اسماء من حيث ان استفادة
معاني الافعال منها ليست لاجل كونها موضوعة بازاء تلك المعاني لتكون افعالا بل لاجل كونها
موضوعة بازاء الفاظ الافعال التي وضعت للدلالة على تلك المعاني كلفظ استجب وامهل واسرع
وبعد فان تلك الاسماء موضوعة بازاء مثل هذه الافعال من حيث يراد بها معانيها لا من حيث
يراد بها انفسها فاذا قلت آمين فهم منه لفظ استجب وما يرادفه مقصودا به طلب الاستجابة كما في
قولك اللهم استجب لا مقصودا به نفس لفظ استجب كما في قولك استجب صيغة امر وبذلك صح كونها
اسماء وان استفدنا منها معاني الافعال لان مدلولاتها التي وضعت هي لها الفاظ لم يعتبر
اقترانها بزمان واما المعاني المقترنة بالزمان فهي مدلولة لتلك الالفاظ بالذات واستفادتها
من هذه الاسماء انما هي بواسطة تلك الالفاظ قال الفاضل التفتازاني وتحقيق المقام
ان كل لفظ وضع بازاء معنى اسما كان او فعلا او حرفا فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ
من حيث دلالته على ذلك الاسم او الفعل او الحرف كما تقول خرج زيد من البصرة خرج فعل
وزيد اسم ومن حرف فتجعل كلا من الثلثة محكوما عليه لكن هذا وضع غير مقصدي لا يصير به
اللفظ مشتركا وقد اتفق لبعض الافعال ان وضعت لها اسماء اخر غير الفاظها
تطلق ويراد بها الافعال من حيث دلالتها على معانيها وسموها اسماء الافعال فآمين
اسم موضوع بازاء لفظ استجب او ما يرادفه من صيغ طلب الاستجابة لكن لا يطلق ويقصد به
نفس اللفظ كما في الاعلام المذكورة بل يقصد به استجب الدال على طلب الاستجابة حتى يكون
آمين مع انه اسم لاستجب كلاما نائبا مناب استجب الذي هو اسم علم لاستجب الذي هو امر ولما
كانت اسمية اسماء الافعال مبنية على هذا التدقيق ذهب بعض النحاة الى انها اسماء المصادر
النائبة مناب الافعال وان جعلها اسماء للافعال مفيدة معانيها قصر للمسافة ولهذا
قال الزجاج ان آمين حرف موضوع موضع الاستجابة كما ان صه موضوع موضع اسكت **قوله**
وجاء مد الفه وقصرها بتخفيف الميم فيهما فان كان بالقصر فوزنه فعيل فيكون لغة عربية كما
يدل عليه جعله اسم فعل وان كان بالمد فكذلك تكون لغة عربية كما روي عن ابي علي ان وزنه
فعيل ايضا والمد للاشباع اذ ليس في كلام العرب افعيل ولا فاعيل ولا فيعيل وقيل سرياني

كشاهين وقيل اعجمي كقابيل وهابيل وروى الواحدي فيه لغة ثالثة الامالة مع المد
وتخفيف الميم عن حمزة والكسائي والنون فيها مفتوحة ابدا مثل اين وكيف وقد روي فيه
تشديد الميم مع المد عن الحسن وجعفر الصادق والمشهور انه خطاء واوله شمس الائمة الحلواني
بان معناه على ما روي عن جعفر الصادق قاصدين اجابتك من ام بمعنى قصد قال تعالى
ولا آمين البيت الحرام صونا لصلوة العامة عن الفساد وقيل آمين كنز من كنوز العرش
لا يعلم احد تاويله الا الله تعالى وقيل امين درجة في الجنة تجب لقائلها قوله قال ويرحم الله عبدا
قال آمينا مثال لمجيء آمين بمد الفه والمصراع الآخر مثال للقصر قيل لما اشتد امر قيس المجنون
في حب ليلى اشار الناس على ابيه ببيت الله الحرام واخراجه اليه والدعاء له فعسى الله ان يسليه عنها
فذهب به ابوه الى مكة واراه المناسك وقال له تعلق باستار الكعبة وقل اللهم ارحني
من ليلى وحبها فقال اللهم من علي بليلى وقربها فضربه ابوه فانشا يقول يا رب انك ذو من
ومغفرة بيت بعافية ليل المحبينا الذاكرين الهوى من بعد ما رقدوا والساقطين على
الايدي المكبينا يا رب لا تسلبني حبها ابدا ويرحم الله عبدا قال آمينا والمصراع
الآخر اوله تباعد عني فطحل اذ دعوته وروى الزجاج اذ لقيته وروى اذ سالته وفطحل
على وزن جعفر اسم رجل وحق امين ان يؤخر عن الدعاء وهو قوله فزاد الله لان طلب
الاستجابة انما يكون بعد الدعاء لكنه قدم اهتماما بالاجابة قال الكواشي آمين ليست من
الفاتحة ولا من القرآن لانها لم تكتب في الامام ولم ينقل احد من الصحابة والتابعين ومن
بعدهم رضي الله تعالى عنهم اجمعين انها قرآن ولا ينكر قولنا انها ليست من الفاتحة فانه
قد وجد في زماننا خلق كثير يعتقدون انها من القرآن وانها قديمة حتى بلغ من جهلهم انهم
يعتقدون قدم النقط والشكل وانهما من القرآن ويبرهنون على ذلك وقد افتى علماء
زماننا رضي الله تعالى عنهم ان حكم هؤلاء حكم المرتدين عن الدين لا يصح انكحتهم ولا يحل ذبيحتهم
الى غير ذلك انتهى كلامه قوله لكن يسن ختم السورة به لكن بعد سكتة على نون ولا الضالين
ليمتاز ما هو قرآن عن غيره واما كتبه في المصاحف فبدعة لا يرخص به قوله لقوله عليه السلام
علمني والمذكور في الكشاف وفي كتب الاحاديث لقنني بدل علمني وروى الامام الواحدي
في الوسيط عن ابي ميسرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اني اذا برزت كنت اسمع من
يناديني يا محمد ولا ارى شيئا فافزع من ذلك واذهب الى المنزل فقال له ورقة بن نوفل
اذا سمعت النداء فاثبت ففعل فقال له جبرئيل م قل بسم الله الرحمن الرحيم فقالها ثم قرا
الحمد لله رب العالمين الى آخر السورة ثم قال امين فقال آمين وفي التيسير روي ان النبي م
لما قرا الفاتحة قال له جبرئيل قل آمين قوله وقال انه كالختم على الكتاب وعن ابي زهير قال
قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لرجل قد الح في المسئلة اوجب ان ختم فقيل باي شيء

قال يا مين وقال ابو زهير آمين مثل الطابع على الصحيفة ووجه كونه كالختم على الكتاب انه
يمنع الدعاء عن الفساد بان يترتب عليه خيبة الداعي وحرمانه كما ان الختم على الكتاب يمنعه عن
المتعلق به وهو ظهوره وخافيه على غير من كتب اليه **قوله** وائل كفائل بالهمزة وجحر بضم الحاء المهملة
وسكون الجيم **قوله** انه عليه السلام كان اذا قرأ ولا الضالين قال آمين ورفع بها صوته
وثابت ضبطها بتاويل الكلمة او اللفظة قال الزيلعي اسناده حسن والخفية محمولة على التعليم
للاصحاب ولذا خافتوا حيث خافت عليه الصلوة والسلام كما رواه عبد الله بن مغفل وانس
رضي الله عنهما وعن ابي حنيفة في رواية الحسن ان الامام لا يقوله لانه الداعي حيث دعا بقوله
اهدنا والمؤمن غير الداعي ولان قوله عليه السلام اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين فسحة
فتنافي الشركة وقيل عليه قد صح تامين الامام بما اتفق عليه شيخان البخاري ومسلم من انه عليه السلام
قال اذا امن الامام فامنوا فان من وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه
فلذلك كان المشهور عن ابي حنيفة واصحابه ان الامام يقوله لكن تخفيه لانه ذكر فلا يجهر به كسائر الاذكار
كما رواه اي روى اخفاء الرسول صلى الله عليه وسلم بآمين ومغفل بضم الميم وفتح الغين المعجمة
والفاء المشددة **قوله** لقوله عليه السلام اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا امين فان الملائكة
تقول امين فمن وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه هكذا في بعض نسخ هذا الكتاب
وكذا في وسيط الامام الواحدي ويرد عليه ان الدليل حينئذ لا يوافق الدعوى لانه لا يدل الا على تامين
المؤتم والدعوى معية تامينهما فيحتاج الى ان يقال ان تامين الامام قد علم مما سبق من
رواية عبد الله بن مغفل وانس رضي الله عنهما ومما اتفق عليه الشيخان ولما دل هذا الحديث
على تامين المؤتم عند قول الامام ولا الضالين علمت المعية لان زمان تامين الامام
هو زمان فراغه عن الضالين وهو بعينه زمان تامين المؤتم وفي اكثر نسخ هذا الكتاب
وكذا في التيسير والمعالم البغوي هكذا فان الملائكة تقول آمين والامام يقول امين فمن وافق
الخ فحينئذ ينطبق الدليل على الدعوى من حيث انه يدل على المعية وقوله عليه السلام فان الملائكة
تقول آمين تعليل للامر السابق بملاحظة انضمام التفريع الذي بعده اليه وهو قوله فمن وافق
تامينه الخ والظاهر ان المراد بالموافقة اتحاد وقت تامينهما وقيل في الاخلاص وقيل
في الاجابة وقيل في مدارهما هو الاعتقاد الصحيح والعمل الصالح فاذا انضم اليهما كمال الاطاعة
وهو التسليم والرضا بكل ما اراد الله تعالى يحصل مدار سرعة الاجابة كما اشار اليه قوله عليه السلام
لعمه ابي طالب حين قال له ما اطوعك ربك يا محمد وانت يا عم اذا اطعته اطاعك **قوله**
لم تنزل في التوراة والانجيل والقرآن مثلها انث الفعل المسند الى المثل لاكتسابه
التانيث مما اضيف اليه ولانه اريد به سورة اخرى تماثلها في الفضيلة ولم يذكر الزبور
لانه يفهم بطريق دلالة النص ان مثلها اذا لم ينزل فيها فاولى ان لا ينزل فيه لظهور

كونها اشرف منه وقيل لانه لم يكن متلوا كالتلاوة الثلثة اولانه تابع للتوراة **قوله** قلت بلى يا رسول الله
الذى يقتضيه سياق الكلام ان يقول قال بدل قلت اى قال ابى فى جوابه بلى فاحتيج الى
تقدير اى وعن ابى انه قال قلت بلى **قوله** بينا اصله بين اشبعت الفتحة فصارت الفا وبينما
زيدت عليه ما والمعنى واحد تقول بينا نحن نرقبه اتانا او بينما نحن نرقبه اتانا اى اتانا بين
اوقات رقبتنا اياه والجمل مما يضاف اليها اسماء الزمان كقولك اتيتك زمن الحجاج امير
ثم حذف المضاف وهو الوقت واقيمت الجملة التى هى المضاف اليها مقامه وبنى الظرف الذى
هو بين لتلك الجملة فما بعد بين يكون مرفوعا بالابتداء كما فى قول الشاعر فبينا نحن نرقبه اتانا
فلفظ رسول الله فى حديث ابن عباس رض مبتدأ وخبره محذوف وهو جالس ونحوه وهذا
الحديث اخرجه الامام محيى السنة باسناده فى معالم التنزيل بهذه العبارة عن ابن عباس
قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده جبرئيل عليه السلام اذ سمع نقيضا من فوقه
فرفع بصره الى السماء فقال هذا باب فتح من السماء ما فتح قط قال فنزل منه ملك فاتى
النبى عليه السلام فقال ابشر بنورين اوتيتهما الى قوله الا اعطيته اى اعطيت بقراءته من الثواب
الجزيل مالا يحصيه الا الله تعالى على ان يكون الابهام للتعظيم اولن تدعو حرف منها فيه الدعاء
نحو اهدنا واعف عنا واغفر لنا الا اجبت **قوله** فى الكتاب هو بضم الكاف وتشديد التاء
يطلق على الكتبة جمع كاتب وعلى المكتب ايضا وهو المراد ههنا وفى الصحاح والكتاب الكتبة
والكتاب ايضا والمكتب واحد وتحظئة المبرد اطلاقه على المكتب ردت بنقل الثقاة اياه
كالجوهرى والازهرى وصاحب المغرب واعلم انه سئل جار الله بان قيل له لماذا اوردت
الفضائل فى اواخر السور وبعض المفسرين يذكرونها مقدما على السورة ثم يشرعون فى التفسير
فاجاب بان الفضائل اوصاف السور والوصف يستدعى تقدم الموصوف ومن اوردها فى الابتداء
فقد مال الى الترغيب وقال محيى الدين النواوى ومن الموضوع الحديث المروى عن ابى بن كعب
فى فضل القرآن سورة سورة وقد اخطا من ذكره من المفسرين وزاد الصفانى مؤلف
المشارق والنهاية شرح الهداية وضعها رجل من اهل عبادان وقال لما رايت الناس اشتغلوا
بالاشعار وفقه ابى حنيفة وغير ذلك ونبذوا القرآن وراء ظهورهم اردت ان اضع لكل
سورة فضيلة ارغب الناس بها فى الاشتغال بالقرآن وقال العراقى كل من اودع من
تلك الاحاديث تفسيره كالواحدى والثعلبى والزمخشرى مخطئ فى ذلك ولكن من ابرز
اسناده منهم كالثعلبى والواحدى فهو ابسط لعذره اذ احال ناظره على الكشف
عن سنده وان كان لا يجوز له السكوت عليه من غير بيانه واما من لم يبرز سنده واورده
بصيغة الجزم فخطاؤه افحش كالزمخشرى

تم ما يتعلق بتفسير الفاتحة

هذا اوان الشروع فى كشف ما يتعلق بسورة البقرة

مطلب سورة البقرة

قوله الم وسائر الالفاظ التي يتهجى بها اى يعدد بها حروف المباني وهي الحروف
التي يتركب منها الكلام وتعديدها ذكرها متعاقبة غير مركبة تركيبا والتهجي تعديد
الحروف باساميها ومنه سميت حروف التهجي لانها تتهجى اى تعدد كما سميت حروف
المعجم من حيث ان اكثرها يختص بالنقط من بين سائر حروف الامم والعجم النقط بالنوا
يقال اعجمت الحروف عجمته ولا تقول عجمته مخففا ومعنى حروف المعجم حروف الخط المعجم
مثلا مسجد الجامع بمعنى مسجد اليوم الجامع وقيل المعجم مصدر بمعنى الاعجام كالمخرج
والمدخل سميت به لان من شانها ان تعجم يقال هجوت الحروف هجوا وهجاءة و
وهجيتها تهجية وتهجيتها تهجيا كله بمعنى عددتها ويقال تعلم هجاء الحروف
وتهجيتها وتهجيها وهو هجوها ويهجيها ويتهجاها اى يعددها وذكرها مفردة
غير مركبة وقيل لرجل من قيس اتقرأ القرآن فقال والله وما اهجو منه حرفا ومن المجاز فلان يهجو فلانا
هجاء اى يعدد معايبه التي فيه قال صاحب الكشف الباء في يتهجى بها للتضمين معنى الاتيان
اى يؤتى بها مهجوة وقال الفاضل التفتازاني انه سهو لان المهجوة هي المسميات لا الاسماء
فالباء للصلة والآلة اى الالفاظ التي يعدد بها الحروف على حذف المفعول بلا واسطة وهو الحروف
واقامة الجار والمجرور مقام الفاعل كما في قولك الخشب الذي يضرب به وقال الفاضل الشريف
مجيبا عنه وفيه بحث لان التهجي لو كان بمعنى عد الحروف مطلقا لكان الباء صلة وآلة كما في
قولك عددت الحروف باسمائها لكنه عد الحروف باسمائها فان الحروف اذا عددت
ملفوظة بانفسها لم يكن ذلك تهجيا كما دل عليه قول الزمخشري فيما بعد وان اللافظ بها
غير متهجاة لا بحظى بطائل وعلى هذا قولك تهجيت الحروف معناه عددتها باسمائها فلا يتعلق
به الباء صلة وآلة ولا يقال تهجيتها باسمائها الا ان الزمخشري جرد التهجي عن التقييد بالاسماء
وجعله بمعنى عد الحروف مطلقا او ضمن معنى الاتيان اى ايتت باسماء الحروف متهجيا بها وكلاهما
خلاف الاصل فجاز الحمل على الثاني وان كان الاول اظهر واما قوله مهجوة فمعناه مهجوة مسمياتها
ويشبهه قول صاحب الكشاف والسبب فيه ان قصرت متهجاة اذا حمل على ان المعنى قصرت الاسماء
متهجيا مسمياتها ومع قيام هذا الاحتمال لا وجه للجزم بكونه سهوا انتهى كلام الشريف وقال
الفاضل حسرو نصرة للتفتازاني اقول لا نسلم ان التهجي تعداد الحروف باسمائها كيف وقد
قال في الاساس هو يهجو الحروف ويهجيها ويتهجاها اى يعددها وقال صاحب القاموس
الهجاء كالكساء تقطيع اللفظ بحروفه واما قول صاحب الكشاف وان اللافظ بها غير متهجاة
فليس مبنيا على اللغة بل على العادة والاستعمال بدليل قوله قبل ذلك القول فان قلت فما بالها
مكتوبة في المصحف على صور الحروف انفسها لا على صور اسمائها قلت لان الكلم لما كانت مركبة
من ذوات الحروف واستمرت العادة متى تهجيت ومتى قيل للكاتب اكتب كبت وكبت ان يلفظ

بالاسماء وتقع في الكتابة الحروف انفسها عمل على تلك الشاكلة المألوفة في كتابة هذه الفواتح انتهى
فانه قد صرح بان كون طريق تهجي المسميات ان تلفظ باسمائها مبني على استمرار العادة عليه ولو كان
قيد كون التعداد بالاسماء معتبرا في مفهوم التهجي لغة لم يكن لقوله واستمرت العادة وجه وهو
لا ينافي كون التهجي في اللغة تعديد الحروف وتقطيعها مطلقا وعليه يحتمل قوله والسبب في ان
قصرت متهجاة ولو سلم انه في اللغة ايضا كذلك فيحمل قوله تهجي بها على التجريد عن التقييد
دون التضمين بمعنى الاتيان بان يكون المعنى يؤتى بها مهجوة لان فيه ارتكاب خلاف
الاصل في موضعين احدهما التضمين والآخر جعل مهجوة بمعنى مهجوة مسمياتها والاول
وان كان واردا في الكلام لكن الثاني مما لا دلالة للفظ عليه فيكون سهوا بلا مرية فانك
اذا قلت ابتداء الالفاظ التي يؤتى بها مهجوة واردت مهجوة مسمياتها لم يستقم قطعا
لانه نظير ما اذا قلت زيد قائم واردت زيد قائم ابوه فكيف اذا لم يذكر هذا القول بل
اريد الانتقال اليه من قوله تهجي بها ومنه الى هذا المعنى فتدبر **قوله** لدخولها في حد الاسم
واعتوار ما يخص بالاسم عليها تعليل لقوله اسماء استدل عليه اولا بصدق حد الاسم
عليها فان كل واحدة منها تدل على معنى في نفسها غير مقترن باحد الازمنة الثلثة فان
لفظ الضاد مثلا يدل على مسماه الذي هو ضه ولفظ الراء على ره ولفظ الباء على به
بلا اقترانها بزمان ولو كانت حرفا لما دلت على معنى في نفسها وثانيا بوجود خاصة
الاسم فيها من التعريف كالالف والتنكير كالف والتصغير كاليف والوصف كالف مقصورة
او ممدودة والاسناد اليه كقولك قلبت الياء او الواو الفا والالف همزة والاضافة نحو
الف التثنية والف الاشباع والامالة نحو يا وتا والتفخيم وهو خلاف الامالة الى غير ذلك من خواصه
ولما اشتهر بين العوام حرفية تلك الالفاظ بل وقع فيها اشتباه لبعض الخواص كاصحاب
الخليل لم يقنع المص في تحقيق اسميتها على بيان صدق حده عليها ووجود خواصه فيها بل ايدها
بالنقل على ابلغ وجه واكده حيث قدم ما حقه التاخير لمجرد الاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام
وذكر التصريح الذي هو البيان الواضح الذي لا خفاء فيه واسنده الى امامين علمين في العلوم العربية
اولهما الخليل بن احمد البصري اخذ من ابي عمرو بن العلاء واخذ منه سيبويه وثانيهما ابو علي
الفارسي وكان من اكابر ائمة النحو حتى قيل ما كان بين سيبويه وابي علي افضل منه
صنف كتبا كثيرة منها كتاب الحجة في علل القراآت السبع قال سيبويه قال الخليل
يوما وسئال اصحابه كيف تقولون اذا اردتم ان تلفظوا بالكاف التي في لك والباء التي في
ضرب فقيل نقول كاف با فقال انما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف وقال اقول كه به فهذا
تصريح منه باسمية تلك الالفاظ وذكر ابو علي في كتابه المسمى بالحجة انهم امالوا كلمة يا في
مثل يا زيد وهي من حروف النداء والامالة من خواص الاسم والفعل ولا تجري في الحروف الا نادرا

على سبيل الشبه والالحاق كما مالة بلى مع انها من حروف الايجاب الا انها اشبهت
الفعل حيث استقلت جوابا واغنت عن الجملة المذكورة في السؤال كما في قوله تعالى
الست بربكم قالوا بلى اى بلى انت ربنا وكما مالة يا في النداء لكونه قائما مقام ادعو
هذا معنى كلامه ثم قال فاذا اميلوا الكلمة بالاجل الياء الواقعة قبل الالف مع ان
الحرف ليس من شانه الامالة فلان يميلوا الاسم الذى هو ين احدر الاترى
ان هذه الحروف اسماء لما يلفظ بها واراد بقوله الاسم الذى هو ين الاسم الذى
هو الباء من ين بقرينة السياق والسباق فقد حكم بان يا اسم ثم عمم الحكم فقال
الاترى ان هذه الحروف اى با وسين واخواتها فعبر عنها بالحروف وصرح بانها
اسماء فعلم ان اطلاق الحروف عليها تسامح كما سياتى متصلا بهذا الكلام من ان تسمية اسماء
الحروف بالحروف اتما من باب اطلاق اسم المدلول على الدال واقالان المراد بالحرف المعنى اللغوى
فان الحرف عند اهل اللغة بمعنى الطرف ويسمون حروف الهجاء حروفا لخروجها عن اطراف اللسان
فاذا كان ما منه تركب الكلمات خارجا عن طرف اللسان تكون الكلمات اسما كانت او فعلا او حرفا
خارجة عنه ايضا فصح تسميتها حرفا لذلك التسمية للفظ باسم مخرجه قوله وماردى ابن
مسعود رضه الخ اشارة الى المعارضة الدالة على حرفية الالفاظ الموضوعة بازاء حروف المبانى
وهى الحروف التى تتركب منها الكلم واى جوابها فان المص لما استدل على اسمية الالفاظ
المذكورة بصدق حد الاسم واعتوار خواصه عليها توجه للمعارض ان يقول عندى ما يدل
على حرفيتها وهو انه عليه السلام قد حكم عليها بالحرفية حيث قال الف حرف ولام حرف وميم حرف
فما ذكرت من الدليل القائم على اسميتها معارض بهذا الدليل ونقل عن بعض الملازمين
ان ما ذكره المعارض من الدليل انما يدل على حرفية ذوات مسميات بهذه الالفاظ لا على
حرفية انفس هذه الالفاظ بناء على ما اشتهر من ان الحكم في القضية انما هو الموضوع لا على
العنوان الدال عليه ولا كلام في حرفية ذوات المسميات فلا معارضة ولا جواب وجوابه
انا لا نسلم انه انما يدل على حرفية ذوات حروف المبانى بل هو يدل على حرفية ذوات الالفاظ
الموضوعة بازاء حروف المبانى فان الفاظ الف ولام وميم ونحوها كما يصح جعلها عنوانات
لذواته حروف المبانى يصح ايضا ان تجعل عنوانات لانفسها بناء على انها اسماء اعلام
لانفسها فيصح ان يطلق كل واحد منها ويراد به نفس ذلك اللفظ ويحكم على ذلك اللفظ
بانه كذا كما يقال ضرب فعل ماض ومن حرف حرفان المحكوم عليه فيهما هو ذوات الالفاظ الموضوع
بازاء ما هو معدود في عداد الفعل والحرف لا على نفس الفعل والحرف لانهما لا يصح الحكم عليهما
قال نجم الائمة بالرضى واعلم انه اذا قصد بكلمة نفس ذلك اللفظ دون معناه كقولك ابن
كلمة استفهام وضرب فعل ماض فهى علم وذلك لان مثل هذا موضوع لشئ بعينه غير متناول غيره

نصب الفتحة ... ابن ... عبدى ... بعد ... ان ... ما ... اللفظ ... ضرب ... ماض

وهو منقول لانه نقل من مدلول هو المعنى الى مدلول آخر وهو اللفظ وقال سعد الملة والدين التفتازاني
كل لفظ وضع بازاء معنى اسما كان او فعلا او حرفا فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث
دلالته على ذلك الاسم او الفعل او الحرف كما تقول في قولنا خرج زيد من البصرة خرج فعل
ماض وزيد اسم ومن حرف جر فتجعل كلا من الثلثة محكوما عليه الى آخر ما قال وهذا كلام
صحيح بشهادة شاهدين عدلين فلا يقدح فيه ما اورد عليه الشريف المحقق رح فان ثبت بما ذكرت
انه يجوز ان يجعل اللفظ عنوانا لنفسه ويكون محكوما عليه ولا يلزم منه ان يكون القضايا المذكورة
في الحديث من هذا القبيل حتى يكون المحكوم عليه بالحرفية هو ذوات الالفاظ المدلول عليها بالفها
او يجوز ان يكون المراد بالف ولام وميم ذوات الحروف لا الالفاظ الدالة عليها فما ذكره في معرض
المعارضة لا يصلح للمعارضة حتى يحتاج الى الجواب قلنا ما ذكر في الحديث من قبيل ما حكم فيه على
الالفاظ الدالة على المعاني متعاينين بدليل قوله عليه السلام من قرأ حرفا فانه عليه السلام جعل ما سماه
حرفا متعلقا للقراءة وهي لا تتعلق بالحرف المفرد لان المفرد لا بد ان يكون الفاظا مجتمعة
في التلفظ قال الجوهري قرأت الشيء قرآنا اي جمعته وضممت بعضه الى بعض فلا يقال لمن تلفظ
بلفظة له ومعه مثلا انه قرأ شيئا فلذلك جعل المعارض قوله عليه السلام الف حرف الخ
حكما بالحرفية على الالفاظ الدالة على الحروف لا على الحروف انفسها وسلم المص منه هذا
الجعل والتجأ الى الجواب بمنع ان يكون المراد بالحرف المعنى العرفي الذي هو القابل للاسم
والفعل والحروف المعاني ايضا لان كل واحد منها قسم من اقسام الكلمة وحروف المباني
ليست بكلمات وانما منعه بناء على ان ذلك المعنى العرفي انما حدث بعد عصر النبوة وليس له
في ذلك العصر سوى المعنى اللغوي وهو الطرف فكما ان حروف المباني اطراف للكلمات التي تتركب
هي منها فكذلك الالفاظ الدالة عليها اطراف للكلام المؤلف منها فالحكم على تلك الالفاظ
بالحرفية بهذا المعنى اللغوي لا ينافي اسميتها ثم ان المص اجاب عن المعارضة المذكورة بجواب آخر
مبني على تسليم ان المراد بالحرف الذي وقع محمولا في قوله الف حرف اه معناه الاصطلاحي
حيث قال ولعله سماه باسم مدلوله وتقريره ان الحديث المذكور انما يكون معارضا لدليل اسمية
الالفاظ المذكورة ان لو كان اطلاق لفظ الحرف بالمعنى اصطلح عليه على تلك الالفاظ على سبيل الحقيقة
وهو غير مسلم لجواز ان يكون على سبيل المجاز على طريق اطلاق اسم المدلول على الدال ولا شك
ان كون مدلولاتها حروفا لا ينافي اسميتها في انفسها فلا اشكال وهذا الجواب مبني على
ان يكون المراد بالف لام وميم انفس هذه الالفاظ لا مسمياتها كما في الجواب الاول
فان قيل كيف يصح ان يراد انفس الالفاظ وهي ليست بعضا من كتاب الله تعالى لان
الكتاب بمعنى المكتوب والمكتوب انما هو المسميات لا الالفاظ الدالة عليها فان الكتب في اللغة
وان كان عبارة عن جمع الشيء مطلقا الا انه خص في العرف بجمع اشكال الحروف بعضها مع بعض

فى الصحيفة فجمع بعض الالفاظ مع بعض فى التلفظ ليس بكتابة حتى يكون الالفاظ مكتوبة وبعضها
من كتاب الله تعالى والحال انه عليه السلام وصف الحرف بكونه من كتاب الله تعالى فلنا انه
قد سمى الالفاظ التى نزل بها جبرئيل عليه السلام قبل ان تكتب فى المصاحف كتابا باعتبار ما يدل
عليها من الاشكال والرسوم بصدد ان تكتب فيها حيث قال عز من قائل الم ذلك الكتاب
فتوصيف الالفاظ بكونها من كتاب الله تعالى من هذا القبيل والله اعلم **قوله** وحدانا جمع واحد
كركبان وراكب **قوله** وهى مركبة اى اسماء تلك المسميات مركبة فى قصد المسمين واراد انها
لانها مركبة فى انفسها قبل التصوير ثم صدرت بها وقوله صدرت جواب لما اى صدرت تلك الاسماء
بالمسميات اى جعلت المسميات صدرا لاسامیها لتكون دلالة الاسامى عليها بان يكون
المسميات اول ما تقرع السمع من الاسامى فظاهر ان المقصود من هذا الكلام ان يبين وجه
اختيار كون الاسماء الدالة على المسميات على الوجه الخاص وهو كونها مصدرة بالمسميات مع جواز
عدم اشتمالها على المسميات كاسماء الافعال بالنسبة الى مسمياتها وعلى تقدير اشتمالها
عليها يجوز ان يكون المسميات فى وسطها او فى آخرها **قوله** واستعيرت الهمزة مكان الالف
اى قيمت الهمزة وهى الالف المتحركة مكان الالف اللينة على سبيل العارية لتعذر الابتداء
بالالف اللينة لسكونها وهو بيان لوجه كون اسم الالف اللينة من نحو قال وباع مخالفا لاسماء
سائر الحروف البسيطة حيث لم يكن اسمها مصدرا المسماة كما كانت اسماء سائر الحروف
البسيطة مصدرة بمسمياتها ثم لما فرغ من تحقيق اسمية هذه الالفاظ وما يتعلق بها
اراد ان يبين انه من اى قسم من اقسام الاسماء اعرب او مبنى فقال وهى ما دام لم يلها
العوامل موقوفة اى معربة وان سكون اواخرها سكون وقف مثل سكون زيد وعمرو
لا سكون بناء كسكون كذ ومن وانما قال ما لم يلها العوامل لان هذه الالفاظ حال التركيب
مع العوامل معربة بلا خلاف تقول هذا الف وكتبت الفا ونظرت الى الف واما انها قبل توارد
العوامل عليها فقد اختار انها معربة ايضا وفى هذه المسئلة اختلاف بين النحاة وذهب
جمهور المحققين من النحاة الى ان المعربات قبل التركيب مع العوامل معربة وذلك لانهم عرفوا
المعرب بانه الذى تختلف آخره باختلاف العوامل وليس معناه انه يختلف العوامل فى اوله
بالفعل وتختلف آخره بحسب ذلك بالفعل والا لزم ان لا يكون الاسم فى حالة واحدة
معربا فزيد فى قولك جاءنى زيد ليس بمعرب لانه لم تختلف العوامل فى اوله بالفعل ولم
تختلف آخره بالفعل بل المراد انه لو اختلف العوامل فى اوله لاختلف آخره والاسم قبل التركيب
كذلك فيكون معربا قطعا وذهب ابن الحاجب الى ان المعرب قبل التركيب مبنى حيث
قال المبنى ما ناسب مبنى الاصل او وقع غير مركب فقوله او وقع غير مركب ادراج للمعربات
التى لم يلها العوامل فى قسم المبنى فالمبنى عنده ضربان مبنى لفقد موجب الاعراب الذى هو

فى ما نقع مصدرا ومضمنا معنى ما
فى المصدر فانها تقع مصدرا
فى مثل حضوف البعير اى
ان يكون اول زمان
الوقف
اسم الاشارة
ان وصلت بما بعدها
موقوفا عليها بالنقل
عما بعدها
قطع صوت احدى الهاءين
اسم الاشارة

التركيب مبنى لوجود المانع من الاعراب مع حصول موجبه وذلك المانع مشابهة مبنى
الاصل فان قيل قوله موقوفة وان دل على ما ذكرته من ان المختار عنده كونها معربة
وان سكونها سكون وقف لكن قوله خالية عن الاعراب لفقد موجبه ومقتضيه
لكنها قابلة اياه معترضة له اى محل عروض له يدل على خلافه فان المعرب مشتق
من الاعراب فاذا انتفى المبدا انتفى ما يشتق منه قلنا الاعراب يطلق على معنيين احدهما
كون الاسم بحيث لو اختلف العوامل عليه لاختلف آخره والآخر الحركة الاعرابية فالاسماء
قبل ان يدخلها العوامل متصفة بالاعراب بالمعنى الاول وخالية عن الاعراب بالمعنى الثانى
فلا منافاة بين كلاميه واستدل على كونها معربة موقوفة بقوله اذ لا تناسب مبنى
الاصل وبقوله ولذلك ولكونها معربة موقوفة قبل صاد وقاف اى لو كان سكونها
للبناء لما جوزوا فيها الجمع بين الساكنين حيث قالوا صاد وقاف كما جوزوه فى الوقف
فى نحو زيد وعمرو وعابدون وعالمين فان الاسماء المبنية انما مبنية على الحركة نحو كيف
واين وهؤلاء على السكون على وجه لا يلزم منه التقاء الساكنين كمتى وحتى ولدى
ولدن وليس فيها ما هو مبنى على السكون بحيث يجتمع فيه ساكنان فلما قيل صاد
وقاف علمنا ان سكونه سكون وقف لا سكون بناء لان اجتماع الساكنين
غير مغتفر فى المبنيات فان قيل كثيرا ما تعدد الاسماء متصلا بعضها ببعض واعجازها
ساكنة فلا يكون هناك وقف فان الوقف قطع الكلمة عما بعدها وذلك
لا يجتمع مع الوصل فكيف يكون سكونها سكون وقف اجيب بانها قبل التركيب
فى حكم الوقف سواء كانت متواصلة لفظا او منقاطعة فان الكلمة اذا قطعت عما
بعدها لضرورة التنفس او لتحسين اللفظ يجعل تقطيعه على حسب تقطيع المعنى وذلك
القطع وقف حقيقة وان اتصلت بما بعدها فى التلفظ من غير ان يتحقق التركيب
الموجب للوصلة بينهما فتلك الوصلة وان كانت وصلة بحسب الظاهر لكنها وقف
حكما ونية فيكون السكون فى نحو احد اثنان ثلثة والف باتا نادر زيد وعمرو وبكر
سكون وقف وان ذكرت مرددة موصولة بعضها ببعض من حيث كونها موقوفا
عليها حكما ومنقطعا بعضها عن بعض لفقدان ما يوجب الاتصال بينها بخلاف امن
واخواتها اذا عددت متواصلة فان حركتها لكونها لازمة لا تزول الا بوجود الوقف
حقيقة وذهب ابن الحاجب الى ان الاسماء التى من شانها ان تختلف اواخرها
باختلاف العوامل قبل التركيب معربها مبنية وان سكونها للبناء كما مر لانه
يمنع انحصار علة البناء فى المناسبة المذكورة ويجعل انتفاء التركيب ايضا
علة للبناء ويجوز اجتماع الساكنين لاجل البناء كما يجوز لاجل الوقف بناء على

ان سكون البناء لما شابه سكون الوقف اغتفر فيه الجمع بين الساكنين كما اغتفر
في سكون الوقف ورد عليه ان ذلك تصحيح اللغة بالقياس والرأي وذلك غير مقبول بل لابد
من النقل عمن يوثق بعربيته ومع ذلك انه قياس مع الفارق وذلك لان السكون
البنائي اصلي وسكون الوقف عارض ولا يلزم من اغتفار الجمع بين الساكنين في الثاني
اغتفاره في الاول قوله ثم ان مسمياتها الخ اشارة الى وجه افتتاح السور المعهودة بالاسماء
المذكورة الكائنة على الهيئات المخصوصة قوله وبابط التي يتركب منها الكلام عطف تفسيري
لعنصر الكلام ذكر صاحب الكشاف في وجه وقوعها على هذه الصورة فوائد للسور وجوها ثلثة
اولها كونها اسماء للسور وثانيها الالفاظ وفرع العصا وثالثها تقدمة دلائل الاعجاز والمص
ذكر الاخيرين ههنا واخر الاول واورده بقيل واورد بلا يقال وجوها اربعة مزيفة ثم
اورد وجوها اربعة اخرى بصيغ قيل فبلغ الوجوه احد عشر فقال اولا ايقاظا من تحدي
بالقرآن عن سنة الغفلة ونوم التعامي عن حال القرآن والتحدي المعارضة يقال تحديت
فلانا اذا عارضته في فعل وفعلت مثل فعله من الحداء يتعارض فيه الحاديان وهما
اللذان يسوقان الابل ويغنيان لها يقال حدوت الابل حدوا وحداء وليس الطلب
معتبرا في مفهوم التحدي بل هو مستفاد من مثل قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا
على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وقوله تعالى قل فاتوا بسورة مثله وقد يفسر التحدي بطلب
المعارضة بناء على ان كل واحد من المتحديين انما يفعل ما يفعله بطريق المنازعة مع
الآخر وقصد الغلبة عليه فكانه يطلب منه ان يفعل ما في وسعه ليظهر غلبته عليه وههنا بحث
وهو ان المص جعل السورة مفتتحة بطائفة منها وعلله بقوله لتكون اول ما تقرع الاسماع
مستقلا بنوع من الاعجاز وكلاهما يدلان على ان التسمية ليست جزءا من السورة
وهو خلاف ما ذهب اليه اصحاب مذهبه الا ان يقال الافتتاح امر عرفي ممتد او يحمل على
الاضافي وكذلك الاولية في قوله اول ما تقرع قال الامام الرازي في الكبير ذكر بعض اصحابنا
قولين للشافعي رضي ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هي آية من اوائل سائر السور
واما المحققون من الاصحاب فقد اتفقوا على ان بسم الله قرآن من سائر السور وجعلوا
القولين في انها هل هي آية تامة وحدها من اول كل سورة او هي مع ما بعدها اية انتهى
كلامه ويفهم منه ان بعض الشافعية ذهبوا الى ان التسمية ليست جزءا مما سوى الفاتحة
من السور فلا يبعد ان يكون مبنى كلام المص ههنا مذهب ذلك البعض قوله عن آخرهم
صفة مصدر محذوف اي تاما جزءا جزءا صادرا عن آخرهم وهو عبارة عن شمول العجز واستيعابه
لجميعهم فان العجز اذا صدر عن آخرهم يكون قد صدر عن جميعهم فان هذا الكلام يفهم منه
ان العجز ابتدا صادرا من اولهم واحدا بعد واحد الى ان صدر عن آخرهم فكان ورود هذه

[illegible] عن التشبيه واصل ان الحاسر
[illegible] ان العرب [illegible] وحاسر
[illegible] وقوع العصا [illegible] ان اصل
[illegible] من الطب [illegible] فاطعن
[illegible] لا يعد [illegible] شبت [illegible] فاذا راتيون خرجن
[illegible] فقال لشبيه [illegible] فاذا عوالي العصا وقيل
من كلامي واخذت في غير ذا فاذا عوالي العصا فرعت
فاقرعوا الى المجن بالعصا في المثل ان العصا قرعت
لذي الحلم قرع لمن اذا شبه انتبه ومنه المثل
لا يقرع له العصا ولا يقال له احصى اي
لا يحرك بضرب للمحنك المجرب التيقظ

الاسامی مسرودة ای متعاقبة یلی بعضها بعضا تحریکا للغافلین عن حال القرآن وانه من
عند الله تعالی عن النظر فیما یؤدی الی معرفة حاله وانه کلام رب العالمین **قوله** ولیکون عطف
علی ایقاظا باعتبار جواز دخول اللام علی المعطوف علیه والمعنی لایقاظ ولیکون وهو الوجه
الثانی لافتتاح السورة بهذه الاسامی والفرق بین هذا الوجه والوجه السابق مع اشتراکهما
فی الدلالة علی ان المقصود من هذه الفواتح التنبیه علی اعجاز المتلو علیهم ان الوجه الاول
یدل علی اعجاز القرآن فی نفسه مع قطع النظر عن حال مبلغه من حیث انه منظوم مما ینظمون منه
کلامهم مع انهم عجزوا عن معارضته والوجه الثانی یدل علی اعجازه بالنظر الی حال مبلغه ومن
تکلم به فان النطق باسماء الحروف مختص بمن خط ای کتب ودرس ای قرأ الکتاب فاذا
نطق الامی باسماء الحروف من غیر تعلم لایکون ذلک الا من جهة الوحی وقد مر ان
الکتاب بضم الکاف وتشدید التاء جمع کاتب وقد اعترض علی الوجه الثانی بان نطق الامی بها
لایدل علی الاعجاز لامکان تعلمها فی اقصر مدة ولو بسماع من صبی واجیب عنه بان المستغرب
لیس مجرد التلفظ بها بل هو مع رعایة لطائف ذکرت متصلة بهذا الکلام ولا یمکن
رعایتها للامی الا بالوحی ویحتمل ان یکون قول المص سیما الخ اشارة الی هذا الجواب
واجاب صاحب الکشف عن هذا الاعتراض بطریق التسلیم بان العلم باسماء الحروف لم یکن
فی علم متفکیهم فضلا عن صبیانهم لانهم کانوا قوما امیین لم یکن فی جملة قبائل قریش
فی ذلک الوقت سوی ثنتین او ثلثة من اهل الخط والهجاء قال فکان المعترض
قاس ذلک الزمان بالزمان الذی هو فیه قال مولانا حسن افول ینبغی ان یحمل کلام المص
علی هذا ویجعل قوله سیما وقد راعی الخ مؤیدا للوجه الثانی بعد تمامه لان ذکر الاعجاز
وخرق العادة یفید انه یکفی قوله الآتی مع مافیه من اعادة التحدی وتکریر التنبیه والمبالغة
فیه ولان لاسیما انما یستعمل اذا تم ما قبله وجعل ما بعده زیادة تاکید له وقال ایضا
استعمل قوله سیما بلا ادلا نظیر له فی کلام العرب العرباء صرح به البلبانی فی شرح
تلخیص الجامع الکبیر والادیب العالم بعلم الادب الاریب العاقل والمقصود بهذه
الاوصاف زیادة المبالغة واجاب الفاضل الطیبی عن ذلک الاعتراض بان صدور
مثل هذه الالفاظ من مثله وهو ممن لم یمارس الخط والقراءة ولم یشتهر به سواد
تعلم او لم یتعلم بدیع غریب فکان حکمه حکم العرب العرباء اذا تکلم بالزبخیة مثلا فمطلق
التکلم به معه غریب **قوله** اورد فی هذه الفواتح اربعة عشر اسما وهی الالف واللام والمیم
والصاد والراء والکاف والهاء والیاء والعین والطاء والسین والحاء والقاف والنون
قوله فی تسع وعشرین سورة حال من قوله اربعة عشر اسما او صفة له وست سور من هذه
السور المتسع وعشرین مفتتحة بقوله الم وخمس سور منها مفتتحة بقوله الر واحدة منها

والوجه الاول بناسب ارجاع ضمیر منه
فی قوله فانه بسورة من مثله للقرآن
والوجه الثانی بناسب ارجاعه الی قوله
عبدنا او الی محمد کما مر

قوله والوجه الثانی یکون الضمیر فی انه
للمعجز منه علیه السلام من حیث ان
تعلم الوجه منه علیه السلام من غیر تعلم قرائن
تبین ان اسامی الحروف من غیر تعلم قرائن
باستقلالها معجزة لانها دالة علی کون
القرآن معجزة له علیه السلام منه

واما النطق بالحروف انفسها
وهی المسمیات فیستوی فیه
الامی ومن خالط الکتاب

قوله کائنة بعدد حروف المعجم انفسها
قوله فانها تسع وعشرون حرفا اذا عد فیها الالف
قوله ای کائنة حرفا بازاء اسمائها فاذا لم تعد
فهی ثمان وعشرون حرفا

فی قوله فی هذه الفواتح
والظاهر انه متعلق بما

مفتتحة

مفتتحة بقوله الم وواحدة منها بقوله الر وواحدة منها بقوله كهيعص وواحدة منها بقوله طه وسورتان
منها بقوله طسم وواحدة منها بقوله طس وواحدة منها بقوله يس وواحدة منها بقوله ص
وست سور منها بقوله حم وواحدة منها بقوله حم عسق وواحدة منها بقوله ق وواحدة منها
بقوله ن ومجموع الاسامي المذكورة في اوايل هذه السور التسع والعشرين ثمانية وسبعون
اسما وبعد حذف ما تكرر منها بقي اربعة عشر اسما وهي ما ذكروا اربعة عشر نصف اسامي
حروف المعجم وهي الحروف التي يقال لها حروف المباني والحروف البسيطة وحروف التهجي وفي
الصحاح العجم النقط بالسواد وغيره مثل التاء عليه نقطتان يقال اعجمت الحرف واعجمته بالتشديد
ولا يقال عجمت بالتخفيف ومنه حروف المعجم وهي الحروف المقطعة التي تختص اكثرها بالنقط
من بين حروف سائر الامم ومعناه حروف الخط المعجم كما تقول مسجد الجامع وصلوة الاولى
اي مسجد اليوم الجامع وصلوة الساعة الاولى وناس يجعلون المعجم مصدرا بمعنى الاعجام مثل
المخرج والمدخل اي من شان هذه الحروف ان تعجم اي تنقط واعجمت الكتاب خلاف قولك اعربته
وقيل حقيقة قولك اعجمت الحرف ازلت عجمته بنقط فمعنى حروف الاعجام حروف من شانها ازالة
ما فيها من العجمة قوله ان لم يعد الالف فيها اي في حروف المعجم والمراد بالالف الالف الساكنة لانها
المقابلة للهمزة والمتبادرة من لفظ الالف عند الاطلاق بناء على ما قالوا ان الالف ضربان
لينة ومتحركة فاللينة تسمى الفا والمتحركة همزة شرط في كون اربعة عشر نصف اسامي حروف
المعجم على التحقيق ان لا يعد الالف الساكنة في عداد حروف المعجم ولا يجعل اسم الالف اسما لها
بناء على انها اذا عدت حرفا مغايرا للالف المتحركة وسميت باسم على حدة غير اسم الالف المتحركة
بان سميت المتحركة باسم الهمزة والساكنة باسم الالف فان الاسامي ح ترتقي الى تسع وعشرين
كالمسميات فلا يكون اربعة عشر نصف الاسامي على التحقيق بل على التقريب بخلاف جعل الثلثة
نصف الحروف المستعلية التي هي سبعة فان الثلثة نصف للسبعة على التقريب واما اذا لم تعد
الالف الساكنة حرفا مغايرا للمتحركة بل جعلا حرفا واحدا مسمى باسم واحد وهو اسم الالف
الذي هو المذكور في التهجي ولم تعتبر اصلا في عداد حروف المعجم بناء على كونها في الاغلب مدة
منقلبة عن الواو او الياء فان اسامي الحروف على التقدير ين تكون ثمانية وعشرين ونصفها
اربعة عشر تحقيقا لا تقريبا فلا يرد ان يقال لا حاجة الى هذا الشرط لان ما في الفواتح نصف اسامي
حروف المعجم على التحقيق وان عدت الالف حرفا برأسها لان عدها حرفا برأسها لا يستلزم
تسميتها باسم على حدة حتى ترقى الاسماء الى تسع وعشرين اذ يجوز ان يكون لفظ الالف مشتركا
بين المدة الساكنة والهمزة المتحركة فيكون اسم الهمزة اسما مستحدثا للتمييز بين الساكنة
والمتحركة لا اصليا فيكون اربعة عشر نصف الاسامي على التحقيق وانما قلنا انه لا يرد ذلك لان
المراد بعدها في حروف المعجم ان تكون هي المرادة بلفظ الالف المذكور في التهجي وذلك يستلزم ان

فعال العجم اي النقط من خواص خط العرب

تعده المتحركة باسم آخر كلفظ الهمزة فيزداد الاسامى على ثمانية وعشرين بالضرورة **قوله** مشتملة حال
من اربعة عشر وارد بالاتصاف ماهو اعم من التحقيقية والتقديرية كما سيظهر ان شاء الله تع
وذكر ضمير هو مع كونه راجعا الى المهموسة باعتبار الخبر او لتاويل المهموسة بالنوع **قوله** مايضعف
الاعتماد على مخرجه ولضعف اعتماده عليه لايقوى على منع النفس فيجرى معه النفس وجرى
النفس مع الحروف مما يضعفها فظهر ان المهموسة حروف ضعيفة فى انفسها لضعف اعتمادها
على مخارجها بخلاف المجهورة فانها قوية فى انفسها لقوة الاعتماد على مخارجها فلذلك لايجرى
النفس معها قيل وتحقيق المقام ان النفس الخارج من فضاء الصدر اذا اندفع باقسام
قصبة الريه او عضلات النفس او غيرهما تحدث له كيفية هى الصوت ثم الصوت اذا انقطع بالعضلات
او بالاسنان او بالشفاه تحدث له كيفية يتميز بها صوت عن صوت هى الحرف فمدار الجهر والهمس
على النفس الخارج فان النفس الخارج الذى هو مطية حرف ان تكيف كله بكيفية الصوت حتى يحصل
صوت قوى كان الحرف مجهورا وان لم يتكيف كله بكيفية الصوت بل بقى شئ منه بلا صوت
يجرى مع الحرف كان مهموسا لكن هذا الجرى وعدمه انما يكون ابين عند تحرك الحرف فلهذا
قيدوا تعريف الجهر والهمس بالتحرك ومثلوا بالحق وكلك وقالوا انك تجد النفس محصورا
اى محتبسا لايجرى مع النطق بالاول وتجده جاريا غير محصور ومحتبس مع النطق بالثانى
ومدار الشدة والرخاوة على الصوت فالصوت المتكيف بكيفية الحرف اما ينحصر ولايجرى
معها اولا ينحصر فان تم الانحصار فهى الحرف الشديدة وان تم الجرى فهى الحرف الرخوة
وان لم يتم الانحصار ولا الجرى فهى الحرف التى بينية ولما كان انحصار الصوت فى المخرج وجريه
اظهر عند السكون قدروه ساكنا ومثلوه بالحج والعطش والطل والمهموسة عشرة احرف
يجمعها ستشحثك خصفة وصفة اسم امراة والشحث الالحاح فى السوال ومنه يقال للمكدى
شحاث فمعناه ستكدى عليك هذه المراة وماعدا هذه الحروف العشر مجهورة وهى ثمانية عشر
حرفا وهى حروف قولك ظل قوم ربض اذ غزا جند مطيع والشديدة ثمانية احرف وهى حروف
قولك اجدت طبقك من الاجادة وهى جعل الشئ جيدا والحروف التى سميت فى المفصل بما بين
الشديدة والرخوة ثمانية ايضا وهى حروف لم يرد عنا والرخوة ماعداها وهى ثلثة عشر حرفا
لااثنى عشر لانه عد الالف المتحركة من الشديدة والالف اللينة من الما بينية فيكون مجموع
الحروف تسعة عشر والمصنف جعل الرخوة متناولة للما بينية وعد ماعدا الشديدة كلها من
الرخوة وحصر الحروف فيهما فلابد ان يقول الصوت الذى تكيف بكيفية الحرف ان تم انحصاره
فى مخرج الحرف وكان بحيث لايجرى معها فهى الحرف الشديدة والا فهى الرخوة سواء تم جريها
اولا فذكر من المهموسة العشر نصفها وهو خمسة احرف فقوله نصفها مفعول ذكروا كذا
كل ما ياتى من لفظ نصفها والمجهورة فى قوله من البواقى المجهورة صفة للبواقى وهى ثمانية عشر

حرفا اى وذكر من البواقى التى هى المجهورة نصفها وهو تسعة وهى حروف قولك لن يقطع امر
ولم يعرف المجهورة اكتفاء بتعريف المهموسة فانهما لكونهما متقابلين يعرف من تعريف
احدهما تعريف الآخر فهى ما يقوى اعتماد صاحبها على مخارجها ولقوة اعتماده عليها لا تخرج
الا بصوت قوى شديد فتمنع النفس من الجرى معها كما اذا قلت فقق تجد النفس محبوسا
لا يحس معه شئ وذكر من الشديدة الثمانية نصفها وهو اربعة وهى حروف قولك اقطك
اى خذ اقطك والاقط طعام يتخذ من اللبن والكاف للخطاب وذكر من الرخوة المقابلة
للشديدة عشرة احرف لان الرخوة عشرون حرفا بناء على ان الالف اللينة ليست حرفا برأسها
فنصفها عشرة وهى حروف قولك حمّس على نصره والحمس بضم الحاء المهملة جمع احمس مثل احمر حمر
يقال حمس بالكسر اى تشدد وتصلب فى الدين او فى القتال والتحمس التشدد والتقاصى و
الحماسة الشجاعة والاحمس الشجاع والمطبقة بفتح الباء اربعة احرف ينطبق اللسان
على الحنك الاعلى عند تلفظها فينحصر الصوت حين بين اللسان وما حاذاه من الحنك الاعلى
وهو فى الحقيقة اسم متجوز فيه لان المطبق حقيقة انما هو اللسان والحنك واما الحرف فهو
مطبق عنده فاختصر فقيل مطبق كما قيل للمشترك فيه مشترك والمذكور منها فى الفواتح نصفها
وهو الصاد والطاء غير المنقوطتين وما بقى من هذه الحروف الاربع وهو اربعة وعشرون حرفا
تسمى منفتحة لعدم انطباق اللسان على الحنك الاعلى عند تلفظها بين بتجافى كل واحد منها
عن الآخر عنده والمذكور منها فى الفواتح ايضا نصفها وهى اثنى عشر حرفا الالف واللام
والميم والراء والكاف والهاء والسين والحاء والياء والعين والقاف والنون وحروف
القلقلة حروف تضطرب عند خروجها وهى خمسة احرف يجمعها قولك قد طبج والطبج
بالجيم الضرب على الشئ الاجوف كالطبل عن ابن الحاجب انها سميت بالقلقلة لان
صوتها صوت اشد الحروف من حيث انها اجتمع فيها كونها من المجهورة ومن الشديدة
اخذا من القلقلة التى هى صوت الاشياء اليابسة واما لان صوتها لا يكاد يتبين عند
سكونها ما لم تخرج الى شبه التحرك لشدة امرها من قولهم قلقله اذا حركه والمذكور منها
نصفها الاقل وهو القاف والطاء ولم يكن له نصف صحيح حتى يذكر ورجح جانب القلة لقلة
تلك الحروف فى انفسها لا بقال الحروف المطبقة اقل منها ولم يذكر ما هو اقل من نصفها
لانا نقول لها نصف صحيح بخلاف هذه وما بقى من حروف القلقلة وهو ثلثة وعشرون حرفا لما
كثرت اعتبر نصفها الاكثر وهو اثنى عشر حرفا الالف واللام والميم والصاد والراء والكاف
والهاء والياء والعين والسين والحاء والنون والحاصل انها ما عدا القاف والطاء
من الاسماء الاربعة عشر المذكورة فى الفواتح وليت شعرى ان المص وصاحب الكشاف لم اهملا
ذكر ان المذكور منها يقابل حروف القلقلة نصفها الاكثر مع ان ذكره يناسب ما هو بصدده

وكتبهم ان يكون السخرة للاستفتاح
وقطك بقطع القاف ويكون الطاء
مفتوحا اى اقطع حبلك

من حيث ان صفة المجهورة فيها بمنع النفس
عن الجريان معها وصفة الشدة تمنع جريان
الصوت فيما من اشد الحروف

غاية المناسبة والمراد من اللينتين الواو والياء سميتا به لخروجهما في لين بلا كلفة على اللسان
لاتساع مخرجهما الموجب لانتشار الصوت والمذكور منهما الياء لانها اقل ثقلا من الواو ولم يعتبر
الالف الساكنة مع كونها لينة على اللسان وجعل اسم الالف المذكور في الهجاء اسما للالف المتحركة
لما مر من انها ليست حرفا براسها بل هي مقلوبة من الواو او الياء والمستعلية هي التي يتصعد
الصوت بها في الحنك الاعلى **قوله** في الحنك صلة يتصعد يقال صعد في السلم ولخروج صوتها من
جهة العلو سميت مستعلية وهذا التعريف احسن من تعريفهم بما يرتفع اللسان بها الى الحنك
لانه يورث الاشتباه بالمطبقة ويحوج الى الفرق بان الاطباق يقتضي الاستعلاء بدون
العكس فانك اذا نطقت بالخاء والغين والقاف استعلى اقصى اللسان بلا اطباق واذا
نطقت بالصاد واخواتها استعلى اللسان وانطبق الحنك وسط اللسان وهي سبعة احرف
الاربعة التي هي حروف الاطباق والثلثة هي الخاء والغين والقاف وهذه الثلثة التي هي منقوطة
كلها مستعلية غير مطبقة والصاد والضاد والطاء والظاء مستعلية ومطبقة والمذكور من
هذه السبع نصفها الاقل وهو الصاد والطاء والقاف وما سوى هذه السبع وهو احد وعشرون
حرفا تسمى منخفضة لخروج صوتها من جهة السفل او لانحطاط اللسان عند تلفظها عن
الحنك الاعلى والمذكور منها نصفها الاكثر وهو احد وعشر لكثرتها وهي الالف واللام والميم والراء
والكاف والهاء والياء والعين والسين والحاء والنون والحاصل انها ما عدا الصاد والطاء
والقاف من الاسماء الاربعة عشر المذكورة في الفواتح وحروف البدل هي الحروف التي تبدل من
غيرها كما تبدل الهمزة من الواو في نحو اواصل وهو فواعل في جمع واصل وفي نحو قائل وكساء وتبدل
الجيم من الياء المشددة نحو ابو علج ومن غير المشددة نحو لاهم ان كنت قبلت حجتج فلا يزال شاحج
يأتيك بج وتبدل الدال من التاء في نحو فزد واجدمعوا اصلهما فزت واجتمعوا والطاء
من التاء في نحو اصطبر والواو من الياء في نحو موقن اصله ميقن من ايقن والياء من الواو
في نحو ميقات اصله موقات والتاء من الواو في نحو تخمة من الوخامة والميم من الواو نحو فم والنون
من اللام في نحو لعن والهاء من الهمزة في هرقت والالف من الواو والياء في نحو قال وباع
قوله على ما ذكره سيبويه احتراز عما في المفصل من كونها ثلثة عشر حرفا يجمعها استنجده يوم طال
بزيادة السين واللام على حروف اجد طويت منها وعما قال بعضهم انها اثنى عشر حرفا وزاد
اللام على ما ذكره المص وعما قال الرماني انها اربعة عشر حرفا واضاف على ما ذكره هذا البعض
الصاد والزاء **قوله** الستة مفعول ذكر المقدر وهي النصف الاكثر لاحد عشر **قوله** الشايعة
المشهورة اشارة الى وجه اختيار هذه الست التي هي النصف الاكثر **قوله** واهطمين اسمان لجبلين
قيل الهطم والحطم والهصم اخوات واللام في اصيلان بدل من النون اصله اصيلان تصغير
اصلان في جمع اصيل كبعران في جمع بعير والاصيل الوقت بعد العصر الى المغرب وجمعه اصل واصال

واصايل وجمعوه على اصلان ايضا ثم صغروا الجمع المذكور فقالوا اصيلان ثم ابدلوا من النون
لاما فقالوا اصيلال ومنه قول النابغة وقفت فيها اصيلالا اسائلها عيت جوابا وما بالربع من احد
والصاد والزاي في صراط وزراط ابدلتا من سين سراط والفاء في اجداف ابدلت من الثاء
المثلثة والجدث القبر والاجداث جمعه والعين في اعن ابدلت من الهمزة فان جعل الهمزة
لغة لبعض العرب قال الشاعر اعن تسمت من خرقاء منزلة ماء الصبابة من عينيك مسجوم
اصله ان والتقدير امن ان حذفت كلمة من لان حذف حرف الجر من ان وان شايع
والترسم التامل في الرسم يقال ترسمت الدار اي تاملت رسمها والخرقاء اسم حبيبة والصبابة
حرارة العشق والمسجوم بالجيم المسكوب والمعنى امن ترسم منزلة الحبيبة تبكي وقيد قوله اعن في
بعض النسخ بفتح الهمزة وكسر العين وتشديد النون فيكون العين مبدلة من همزة ان التي
هي احد الحروف المشبهة بالفعل واصله ان والثاء في ثروغ الدلو مبدلة من الفاء والفروغ جمع
فرغ بالغين المعجمة وهو مخرج الماء من الدلو من بين العراقي والعروتان الخشبتان اللتان
تعترضان على الدلو على هيئة الصليب والجمع العراقي والبادي بالسمك مبدلة من الميم اصله
بالسمك فهذه الاحرف السبع اذا ضمت الى حروف اجد طويت منها وهي احد عشر حرفا يصير المجموع
ثمانية عشر حرفا والمذكور منها نصفه الذي هو تسعة السنة المذكورة التي هي حروف اهطمين واللام
والصاد والعين قوله ومما يدغم اي وذكر مما يدغم في مثله كالهمزة في الهمزة مثلا ولا يدغم في المتقاربين
مخرجا فان الهمزة لا تدغم في الهاء ولا في سائر حروف الحلق نصفها الاقل وهو السبعة المذكورة
اولا وهي الهمزة والهاء والعين والحاء والطاء والميم والباء قوله ومما يدغم فيهما اي وذكر مما
يدغم في مثله وفيما يقاربه قوله لما في الادغام والفصاحة تعليل لذكر النصف الاقل في الاول والاكثر
في الثاني يعني ان الادغام لما كان فيه خفة وفصاحة كانت الحروف التي تدغم فيهما اكثر فائدة من التي
لا تدغم الا في مثلها فلا جرم ذكر النصف الاكثر من الافيد والاقل من غيره قوله ولما كانت الحروف
الذلقية التي يعتمد عليها بذلق اللسان اي بطرفه فان الذلق بسكون اللام الطرف الجوهري ذلق
كل شيء حده وكذلك ذولقه وذولق اللسان طرفه وذلق اللسان بالكسر يذلق ذلقا اي ذرب
وصار حادا سريع الجري وسهلة فهو ذلق واذلق والذلق ايضا القلق واعترض عليه ابن حاجب
بانه غير مستقيم من جهة تلك الحروف انفسها ومن جهة مايضادها ايضا وهي الحروف المصمتة
اما من جهتها فلانها لا يعتمد على طرف اللسان الا بعضها فان الميم والباء والفاء منها ولا مدخل لها
في طرف اللسان واما من جهة القسم المضاد لها فلان الصمت والصموت هو السكوت وذلك القسم انما
سمي مصمتا لانه كالمسكوت عنه فلا ينبغي ان يكون ضده عبارة عن المنطوق بطرف اللسان فالاولى
ما في الصحاح وهو قوله وحكى ابن الاعرابي لسان ذلق طلق سريع وذلبق طلبق وذلق طلق
وذلق طلق اربع لغات فيهما والحروف الذلق حروف طرف اللسان والشفة الواحد اذلق

وهن ستة ثلثة منها ذولقية وهى الراء واللام والنون وثلثة شفهية وهى الفاء والباء والميم
وانما سميت هذه الحروف ذلقا لان الذلاقة فى المنطق انما هى بطرف اسلة اللسان والشفتين وهما
مدرجتا هذه الحروف الستة اى مسلكاه وطريقاه انتهى كلامه والحاصل ان هذه الحروف
لخروجها عن العضوين اللذين بسببهما تحصل ذلاقة النطق وسهولته سميت حروف الذلاقة
بمعنى الخارجة عما هو سبب الذلاقة فاضيفت الى الحكم المتفرع على سببه مكان الاضافة الى سبب ذلك
الحكم وما بقى منها وهو اثنان وعشرون حرفا سمى مصمتة من حيث انها ليست مثلها فى الخفة
وسهولة التلفظ بها فصارت كانها قد صمت عنها وسكت وجمع حروف الذلاقة فولك رب منقل
والتنفيل ان يقول امير العسكر لاهله من قتل قتيلا فله كذا مثلا اى تخصيص بعض العسكر شيئا زائدا
من خمسة من مال الغنيمة **قوله** والحلقية عطف على الذلقية ولم تعد الالف الساكنة مع انها من
حروف الحلق كما صرح به القوم نظرا الى انها ليست حرفا برأسها بل هى الالف المتحركة ذاتا وتتميز
عنها بحسب العوارض والاوصاف **قوله** كثيرة الوقوع منصوب على انه خبر كانت والدليل على كثرة
وقوع الذلقة انهم قالوا لا تجد كلمة رباعية او خماسية الا وفيها شئ منها فمتى رايتها
خالية عنها فهى دليل فى العربية كالعسجد فلذلك لم يذكره الجوهرى ونحوه وكثرة وقوع الحلقية
واضح لا تحتاج الى دليل **قوله** ذكر ثلثيهما جواب لما فذكر من الذلقية اربعة وهى الراء والميم
والنون واللام ومن الحلقية اربعة وهى الهمزة والهاء والحاء والعين ولقلة مقابلى
هذين النوعين بالنسبة اليهما اعنى المصمتة وغير الحلقية ذكر منهما اقل من النصفين
وان كان لهما نصف صحيح وهو احد عشر لان الباقى من كل منهما اثنان وعشرون وقد ذكر
من كل منهما عشرة احرف اما المصمتة فالمذكور منها الالف والصاد والهاء والكاف والسين
والحاء والباء والعين والطاء والقاف والحاصل ان المذكور منها هو ما عدا اللام والميم
والراء والنون من جملة الاسماء الاربعة عشر المذكورة فى الفواتح وغير الحلقية المذكور منها
هو اللام والميم والصاد والراء والكاف والسين والطاء والباء والقاف والنون اى ما عدا
الالف والهاء والعين والحاء من جملة تلك الاسماء الاربعة عشر ولم يتعرض المصنف لهما **قوله** وما
كانت ابنية المزيد لا تتجاوز عن السباعية كمصادر الافعال السداسية **قوله** سبعة احرف
منها وهى الالف واللام والياء والميم والنون والسين والهاء والمتروكة منها ثلثة الواو
والتاء والالف الساكنة **قوله** تنبيها على ذلك اى على كون ابنية المزيد لا تتجاوز عن السباعية
ولما ذكر ان المذكور فى فواتح السور من كل جنس من اجناس الحروف نصفه بل اكثر منه بحسب العدد
اراد ان يشير الى ان المذكور فيها اكثر بحسب الاستعمال والجريان على الالسن بالنسبة
الى المتروكة فقال ولو استقريت الكلم وتراكيبها من موادها التى هى حروف المبانى وجدت
المتروكة مكثورة اى مغلوبة فى الكثرة بحسب الاستعمال بالنسبة الى التى ذكرت فى هذه الفواتح

من كاثرته فكثيرة اى غلبته فى الكثرة فهو مكثور اى مغلوب وظاهران معظم الشئ وجملته بمنزل
منزلته كله فكانه تعالى عد على العرب جميع الحروف التى منها تراكيب كلامهم بذكر اساميها الدالة
عليها مع رعاية هذه اللطائف البديعة واعتبارات العجيبة التى تعجز عنها الاديب الاريب الفائق
فى فنه فضلا عن الامى الذى لم يخالط الكتاب فكان اول ما يقرع الاسماع من السور سبب
ذلك معجزة للنبى الامى صلى الله عليه وسلم مستقلة مع قطع النظر عن كونها من دلايل المتلو
عليهم كلام الهى معجز فكان تصدير السور بها على الوجه المذكور داخل فى التبكيت وادل على
الزام الحجة فان قيل لانسلم ان الحروف المتروكة فى الفواتح من كل جنس مكثورة بالمذكورة لانا
نجد كلما وتراكيب ليس فيها من نصف المهموسة المذكورة فى الفواتح حرف واحد قط فضلا
عن غلبة المذكورة على المتروكة فى الكثرة نحو ضرب زيد فانه ليس فيه شئ من الحاء والهاء والصاد
والسين والكاف وكذا ليس فيه من نصف المجهورة المذكورة فى الفواتح شئ سوى حرفين الباء
والراء وكذا ليس فيه حرف من نصف الشديدة المذكورة فيها وهو حرف قط وليس فيه ايضا
شئ من نصف الرخوة المذكورة فيها وهو حرف حس على نصره غير حرف واحد وهى الراء لانا نقول
غلبة المتروكة فى هذا التركيب على المذكورة لا تنافى كثرة المذكورة فى نفسها بالنسبة الى المتروكة
فما ذكرتموه لا يصلح سندا للمنع ولا نتيجة المنع المجرد على المعلل لانه اثبت دعواه الخطابى بالاستقراء
ولما فرغ عن بيان ان المتحدى به يشارك كلامهم فى المادة بجميع اجناسها شرع فى بيان تشاركهما
فى التركيب والصورة ايضا ليكون الالزام بالمادة والصورة جميعا فقال ثم انه ذكرها مفردة نحو ص
وق ن وثنائية نحو طه وطس ويس وحم وثلاثية نحو الم والر وطسم وربا عية نحو المص والمر
وخماسية نحو كهيعص وحم عسق قوله فى تسع سور متعلق بذكر المقدر فى قوله واربع ثنائيات
وهو معطوف على ثلث وكذا قوله وثلاث ثلاثيات وكذا قوله وربا عيتين والسور التسع سور طه
وطس النمل ويس والحواميم الست مؤمن سجدة زخرف دخان جاثية احقاف قوله لانها
توجد فى الاقسام الثلثة على ذكر الاسامى المفردة فى ثلث سور لا فى ازيد منها ولا انقص مثال
المفردة فى الاسم الكاف فى ضربك والهاء فى ضربه وفى الفعل نحو ق من وقى يقى وفى الحروف واو العطف
ومثال الثنائية فى الاسم نحو من وفى الحرف نحو من وفى الفعل نحو قل ومثال الثلاثية فى الاسم
نحو رجل وفى الفعل نحو ضرب وفى الحرف نحو ليت واجل وجير والمركب من اربعة احرف وخمسة
لا يوجدان فى الحرف بل فى الاسم نحو جعفر وصنوبر وفى الفعل نحو دحرج واجتمع قوله على ثلثة اوجه
فتح الاول وكسره وضمه والحاصل من ضرب الثلثة فى مثلها تسعة قوله فى ثلث عشرة سورة
ذكر الم فى ست سور بقره آل عمران عنكبوت روم لقمان سجده وذكر الر فى خمس سور يونس
هود يوسف ابراهيم حجر وطسم فى سورتين شعرا قصص قوله عشرة منها للاسعار والقياس
يقتضى ان يكون اوزان الاسم الثلاثى اثنى عشر لان اول الكلمة لا يخلو عن احدى الحركات الثلث

وعلى كل تقدير يتصور في عين الكلمة اربع احتمالات السكون واحدى الحركات الثلث ولكن سقط منها
فعل بضم الفاء وكسر العين وعكسه استثقالا ووعل ودئل منقولان من لغة العجم الى لغة العرب
او من الفعل الى الاسم وحبك متداخل فان فيه لغتين حبك بكسرتين مثل ابل وحبك
بضمتين مثل عنق ثم قيل حبك بكسر الفاء وضم العين فكسر الفاء مبني على اللغة الاولى
وضم العين على الثانية فلما سقط اثنان بقي عشرة وهي صقر وجمل وكتف ورجل وعلم وعنب
وابل وبرد وصرد وعنق **قوله** وثلثة للافعال وهي مفتوح العين ومكسوره ومضمومه مع فتح
الفاء لخفته فان اصول الافعال الثلاثية ليس فيها مضموم الفاء ولا مكسور الفاء هربا عن
الثقل ولا ساكن الفاء لامتناع الابتداء بالساكن ولا ساكن العين كيلا يلزم اجتماع الساكنين
عند اتصال الضمير المرفوع فان اللام تسكن ح فرارا عن توالي الحركات فيما هو كالكلمة الواحدة
وثنى كل واحد من الفواتح الرباعية والخماسية تنبيها على ان كل واحد من الرباعية
اصلي وملحق به فالاصلي من الرباعي كجعفر وهو النهر الصغير ومن الخماسي كسفرجل والملحق
بالرباعي كقردد وهو المكان الغليظ المرتفع والدال زائدة للالحاق فلذلك لم تدغم الجوهري
وانما اظهر لانه ملحق بفعلل والملحق لا يدغم والملحق بالخماسي كجحنفل اصله جحفل فزيدت
النون الجوهري الجحفلة لذوات الحافر كالشفة للانسان والجحنفل الغليظ الشفة بزيادة
النون **قوله** لهذه الفائدة اشارة الى ما استفيد من قوله ثم انه ذكرها مفردة الى قوله ولعلها
فرقت على السور والمقصود منه الاشارة الى جواب ما يقال من انه لما كان تصدير السور بهذه
الالفاظ لتقديم ما يدل على الاعجاز وهو ان يتلفظ الامي الذي لم يخط ولم يقرأ باسامي الحروف
الاربعة عشر مشتملة من الفوايد واللطايف ما يعجز عنه الحذاق المهرة في العلوم الادبية وكان
هذا المقصود حاصلا بايراد تلك الاسامي باجمعها في اول القران كان المناسب ذكرها
مجتمعة في اول القران ليحصل التقديم المذكور فان المتقدم على كل سورة على تقدير تفريق
الاسامي على السور انما هو نطق الامي ببعض من اسامي الحروف مع كونه مختصا بمن خط وقرأ
لا نطقه بها مشتملة على تلك اللطايف اذ لا يمكن التفطن بتلك اللطائف الا بعد ورود الاسامي
الاربعة عشر واجاب عنه بان في التفريق فوايد اخر لا تحصل بذكرها مجتمعة في اول القرآن
فان الاسامي الاربعة عشر لو ذكرت مجتمعة لم يفهم ان الالفاظ المفردة توجد في الاسم والفعل
والحرف ولان الالفاظ الثنائية توجد فيها باربعة اوجه وكذا البواقي غاية ما في الباب ان
هذه الفوايد وتلك اللطايف لا تفهمان في اول القرآن بل يتوقف فهمها على نزول جميع السور
المصدرة بتلك الفواتح ولا ضير ولا محذور فيه فان قيل ما ذكر من اوصاف الحروف واقسام
الابنية والكلمات واحوالها اصطلاحات مستحدثة فكيف يتصور قصدها بالفاظ القران المتقدمة
عليها اجيب بان المستحدث هو الاسامي والعبارات لا المعاني المرادة بها وهي المقصودة ههنا

ثم ذكر للتفريق فائدة اخرى فقال مع مافيه من اعادة التحدى وتكرير التنبيه والمبالغة فيه
اى فى كل واحد من التحدى والتنبيه ولما كان تقديم مايدل على الاعجاز فى معنى التحدى
بالقرآن والتنبيه على اعجازه كان فى التفريق اعادة وتكرير لذلك التحدى والتنبيه وكان
فى التفريق على السور الكثيرة المبالغة الى تسع وعشرين سورة مبالغة فى كل واحدة منهما
ومن المعلوم ان نفس الاعادة والتكرير والمبالغة فيهما لا تصلح فائدة للتفريق الا بملاحظة
موادها وهو تمكن المعنى المكرر وتقرره فى النفس فانه كلما ازداد تكررة ازداد تقررا كما يقال
المعنى اذا تكرر تقرر وهذا هو الوجه فى كل ما جاء فى القرآن مكررا سواء كان باتحاد اللفظ
كقوله تعالى فبأى الاء ربكما تكذبان او بدونه كما فى القصص المكررة بالفاظ اخر فالمقصود
منه تمكين المكرر فى الاسماع والقلوب وتقريره قوله والمعنى هذا المتحدى به وهو القرآن مؤلف
من جنس هذه الحروف او المؤلف من تلك الحروف وامثالها كذا اى متحدى به يعنى ان الاسامى
المفتتح بها فى تاويل المؤلف منها ثم ان لفظ المؤلف منها اما مبتداء محذوف الخبر او خبر مبتداء
محذوف وهذا تصريح منه بان هذه الفواتح على تقدير ان لا تكون اسماء للسور بل حكى بها
لمجرد التنبيه على ان المتحدى به كلام رب العالمين على احد الوجهين المذكورين لها محل من
الاعراب ايضا لكن المفهوم من كلام صاحب الكشاف انها لا محل لها من الاعراب على ذلك
التقدير بل انما يكون لها حظ منه اذا جعلت اسماء للسور لانها حينئذ تكون كسائر الاسماء
الاعلام ومن ثم جعل اسما للسور لم يتصور ان يكون لها محل فى مذهبه كما لا محل للجمل
وللمفردات المعددة انتهى كلامه وظاهر ان مبنى هذا الكلام انها اذا لم تجعل اسماء للسور
لا يتحقق مقتضى اعرابها ولا العامل فيها العدم وقوعها فى التركيب حينئذ بل تكون مسرودة على
نمط التعديد كسائر المفردات المعددة فى مثل قولنا دار غلام جاريه ثوب بخلاف ما اذا جعلت
اسماء للسور فانها حينئذ لابد ان تقع فى التركيب محققا او مقدرا فيتحقق العامل والمقتضى لاعرابها
الا انه لما تعذر الاعراب اللفظى لما فى اواخرها من السكون المحكى وجب ان يقدر لها
اعراب محلى ويدل على ان مبنى كلامه ما ذكرناه انه مثل خلوها عن الاعراب المحلى بخلو الجمل
المبتداة والمفردات المعددة وظاهر ان خلوها عنه ليس الا لعدم وقوعها والمص اشار
بكلامه هذا الى منع ذلك المبنى حيث اوقعها فى التركيب على ذلك التقدير ايضا وقدر ما يكون
تلك الالفاظ به كلاما تاما قابلا على ان ذكرها على نمط التعديد لا ينافى كون التقدير المؤلف
من كذا كذا كذا هو المتحدى به ويحتمل ان يكون المقصود بقوله والمعنى الخ بيان ما يرجع اليه
المراد من ذكرها على سبيل التعداد وما يؤول اليه حاصل المعنى لا توجيه وجه اعرابها
بابقائها فى التركيب كما اشار اليه المولى حسن نور الله تعالى مرقده بان قال فح نفسر قوله
والمعنى اى المراد ومحصل ما يستفاد ان هذا المتحدى به مؤلف الخ قوله وقيل هى اسماء

للسور عطف على ما تضمنه قوله ثم ان مسمياتها لما كانت عنصر الكلام الخ فكانه قال هذه الفواتح
اسماء حروف حيئت بها ابقاظا وتنبيها على ان المتلو عليهم لو كان من عند غير الله تعالى
لما عجزوا عن الاتيان بمايدانيه لكونه كلاما منظوما مما ينطقون منه كلامهم وقيل هي اسماء
للسور المفتتحة بها سميت بها اشعارا بانها كلمات معروفة التركيب الخ فالاولان على وجه
الاعجاز معتبرة في هذا الوجه كما في الوجهين الاولين لكن اعتبارها فيهما مقصودا بالذات
قصدا اوليا وفي هذا الوجه ليس اعتبارها الا لتوجيه التسمية بهذه الالفاظ دون غيرها
مع تساويها فيما يقصد بالاعلام من الدلالة على المسمى وافهامه عند ذكرها فالمقصود
بالذات هنا انما هو جعل هذه الالفاظ اسماء للسور ليفهم مسمياتها عند ذكرها والدلالة
على وجه الاعجاز انما هي مقصورة بالعرب والوجه في كون تسمية السور بهذه الفواتح
شعرا بكونها كلما عربية مركبة من مبانيها على قانون لغة العرب ما ذكروه من ان الاصل
في الاعلام المنقولة ان يراعى فيها اذا امكنت مناسبة بين معانيها الاصلية والعلمية
عند التسمية كاصول الفقه مثلا اذا جعل علما لفن فانه يشعر بكونه مبنى الاحكام الشرعية
بملاحظة معناه الاصلي الاضافي لظهور ان العلم المسمى به كذلك وان تسميته به
لم تقع الا لاشعاره وربما يلاحظ تلك المناسبة حال الاطلاق بحسب المقامات
ولما كانت السور كلما مركبة من حروف مخصوصة لها اسماء في لغة العرب وجعلت
تلك الاسماء اعلاما للسور كان ذلك الجعل والتسمية للاشعار بتركبها من تلك
الحروف على قاعدة اللغة التي هذه الاسماء منها فاذا اطلقت عليها لوحظ هذا المعنى
لاقتضاء المقام اياه ولما كان القرآن نوعا واحدا من لغة واحدة كان الاشعار
بكون بعض سوره كلما عربية معروفة التركيب من مسميات هذه الالفاظ اشعارا
بان مجموعه كذلك فلو لم يكن من عنده تعالى لما عجزوا عن اتيان مثله فيكون في تسمية
السور بها ايماء الى الاعجاز والتحدي على سبيل الايقاظ والمقدرة بالحركات الثلث في الدال
بمعنى القدرة كذا في الصحاح ودون المعارضة اي عندها قوله مفاعلة على صيغة المفعول من
باب الافعال عبر بها تنبيها على ان لا دخل للراي في معرفتها بل تجب استفادتها من الغير واعلم ان
للناس في قوله تعالى الم وما يجري مجراه من الفواتح قولين احدهما ان هذا علم مستور وسر
مجوب استاثر الله تعالى به قال ابو بكر الصديق رضي الله عنه لله تعالى في كل كتاب سر وسر الله تعالى
في القرآن هذه الحروف التي في اوائل السور وقال علي بن ابي طالب رضي الله عنه كرم الله تعالى وجهه
ان لكل كتاب صفوة وصفوة القرآن حروف التهجي وسئل الشعبي عن هذه الحروف فقال
سر الله تعالى فلا تطلبوه وقال الحسين بن الفضل البجلي هي من المتشابه الذي لا يعلمه الا الله
ثم اعلم ان المتكلمين انكروا هذا القول وقالوا لا يجوز ان يرد في كتاب الله تعالى ما لا يكون

مفهوما

مفهوما للخلق واحتجوا عليه بالآيات والاخبار والمعقول اما الآيات فاربع عشر احدها قوله تع
افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها امرهم بالتدبر في القرآن ولو كان غير مفهوم كيف
يأمرهم بالتدبر فيه وقوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وما لم يكن مفهوما كيف
يكون نورا ومبينا والامام الرازي نور الله تعالى مرقده عد الآيات باسرها ومن الاخبار
قوله عليه السلام اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي وكيف يمكن
التمسك به وهو غير معلوم واما المعقول احد لها انه لو ورد شيء لا سبيل الى العلم به لكانت
المخاطبة به نحو مخاطبة العربي بالفارسية وكلام يجل ذلك فكذا هذا وثانيها ان المقصود من الكلام
الافهام فلو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها وانه لا يليق بالحكيم وثالثها ان التحدي
وقع بالقرآن وما لا يكون معلوما لا يجوز وقوع التحدي به هذا كلام المتكلمين واحتج مخالفوهم
بالآية والخبر والمعقول اما الآية فهو ان المتشابه من القرآن وانه غير معلوم لقوله تعالى وما يعلم تأويله
الا الله والوقف ههنا واجب لوجوه احدها ان قوله تعالى والراسخون في العلم لو كان معطوفا
على قوله الا الله لبقي قوله يقولون آمنا به منقطعا عنه وانه غير جايز لانه وحده لا يفيد لا يقال انه حال
لانا نقول فح يرجع الى كل ما تقدم فيلزم ان يكون الله تعالى قائلا يقولون آمنا به كل من عند ربنا
وهذا كفر وثانيها ان الراسخين في العلم لو كانوا عالمين بتأويله لما كان لتخصيصهم بالايمان به
وجه فانهم لما عرفوه كان الايمان به كالايمان بالمحكم فلا يكون في الايمان به مزيد مدح وثالثها
ان تأويلها لو كان مما يجب ان يعلم لما كان طلب ذلك التأويل ممكنا لكن قد جعله الله تعالى ذما حيث
قال فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله واما الخبر فهو
ان القول بان هذه الفواتح غير معلومة مروي عن اكابر الصحابة فوجب ان يكون حقا لقوله عليه السلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واما المعقول فهو ان الافعال التي كلفنا بها قسمان منها ما نعرف
وجه الحكمة فيها على الجملة بعقولنا كالصلوة والزكوة والصوم فان الصلوة تضرع محض وتواضع للخالق
والزكوة سعي في رفع حاجة الفقير والصوم سعي في كسر الشهوة ومنها ما لا نعرف وجه الحكمة فيه كافعال
الحج فانا لا نعرف بعقولنا وجه الحكمة في رمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة والرمل والاضطباع
ثم اتفق المحققون على انه كما يحسن من الله تعالى ان يامر عباده بالنوع الاول فكذا يحسن منه الامر
بالنوع الثاني لان الطاعة في النوع الاول لا تدل على كمال الانقياد لاحتمال ان المامور انما اتى به
لما عرف بعقله من وجه المصلحة فيه واما الطاعة في النوع الثاني فانه يدل على كمال الانقياد ونهاية
التسليم لانه لما لم يعرف فيه وجه مصلحة البتة لم يكن اتيانه به الا لمحض الانقياد والتسليم واذا كان
الامر كذلك في الافعال فلم لا يجوز ايضا ان يكون الامر كذلك في الاقوال وهو ان يامر الله سبحانه
تارة بان نتكلم بما نقف على معناه وتارة بما لا نقف على معناه ويكون المقصود من ذلك
ظهور الانقياد والتسليم من المامور للآمر هذا ملخص كلام الفريقين في هذا الباب والقول

الثانی قول من زعم ان المراد من هذه الفواتح معلوم ثم اختلفوا فیه وذکروا وجوها الاول انها اسماء
السور وهو قول اکثر المتکلمین واختیار الخلیل وسیبویه الثانی انها اسماء الله تعالی روی
عن علی رضہ انه کان یقول یا کهیعص یا حم عسق الثالث انها ابعاض اسماء الله تعالی قال سعید
ابن جبیر قوله تعالی الرحمن مجموعها هو اسم الرحمن ولکنا لا نقدر علی کیفیة ترکیبها فی البواقی
الرابع انها اسماء القرآن وهو قول الکلبی والسدی وقتادة الخامس ان کل واحد منها دال علی
اسم من اسماء الله تعالی وصفة من صفاته قال ابن عباس رض فی الم انا الله اعلم وفی المص
انا الله افصل وفی المر انا الله اری وهذا روایة ابی صالح وسعید بن جبیر السابع کل واحد منها
یدل علی صفات الافعال فالالف آلاؤه واللام لطفه والمیم مجده الثامن بعضها یدل علی اسماء
الله تعالی وبعضها یدل علی اسماء غیر الله تعالی قال الضحاک الالف من الله تعالی واللام من جبرئیل
والمیم من محمد علیهما السلام ای انزل الله تعالی الکتاب علی لسان جبرئیل الی محمد علیه الصلوة والسلام
التاسع قاله المبرد واختاره جمع عظیم من المحققین ان الله تعالی انما ذکرها احتجاجا علی الکفار
وذلک ان رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم لما تحداهم بمثل القرآن او بعشر سور او بسورة واحدة
فعجزوا عنه نزلت هذه الاحرف تنبیها علی ان القرآن لیس الا من هذه الحروف وانتم قادرون
علیها وعارفون بقراءته من الفصاحة فکان یجب ان تاتوا بمثل هذا القرآن فلما عجزتم عنه دل
علی انه من عند الله تعالی لا من عند البشر العاشر قول ابی درب وقطرب ان الکفار لما قالوا
لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فیه وتواصوا بالاعراض عنه اراد الله تعالی لما احب من صلاحهم
ونفعهم ان یورد علیهم ما لا یعرفونه لیکون ذلک سببا لاسکاتهم واستماعهم لما یرد علیهم
من القرآن فانزل الله تعالی هذه الاحرف فکانوا اذا سمعوها قالوا کالمتعجبین اسمعوا الی ما جی به
محمد علیه السلام فاذا اصغوا الیهم علیهم القرآن فکان ذلک سببا لاستماعهم القرآن وطریقا الی
انتفاعهم فهی فی المعنی کالتنبیه لما یاتی بعده من الکلام کقولک الا واما الحادی عشر قول ابی العالیة
ان کل حرف منها مدة اقوام وآجال آخرین قال ابن عباس رض مر ابو یاسر بن اخطب برسول الله صلی الله
تعالی علیه وسلم وهو یتلو سورة البقرة الم ذلک الکتاب ثم جاء اخوه حیی بن اخطب وکعب بن الاشرف
فسالوه عن الم وقالوا نشدک الله الذی لا اله الا هو أحق ما انتک من السماء فقال علیه السلام

نعم كذلك نزلت فقال حيي ان كنت صادقا اني لاعلم اجل هذه الامة من السنين ثم قال كيف يدخل
في دين رجل دلت هذه الحروف بحساب الجمل على ان منتهى اجل مدته احدى وسبعون سنة فضحك
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال حيي هل غير هذا فقال نعم المص فقال حيي هذا اكثر من الاولى
هذا مائة واحدى وستون فهل غير هذا فقال نعم الر فقال حيي هذا اكثر من الاولى والثانية فنحن نشهد
ان كنت صادقا ما ملكت امتك الا مائتين واحدى وثلثين سنة فهل غير هذا فقال نعم
المر قال نحن نشهد انا من الذين لا يؤمنون ولا ندري باي اقوالك ناخذ فقال ابو ياسر اما انا فاشهد
على ان انبياءنا قد اخبرونا عن ملك هذه الامة ولم يبينوا انها كم تكون فان كان محمد صادقا فيما
يقول اني لاراه يجتمع له هذا كله فقام اليهود فقالوا اشتبه علينا امرك فلا ندري ابالقليل
ناخذ ام بالكثير فذلك قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب الآية والثاني عشر انه روي عن ابن عباس رض
انها اقسام وقال الاخفش ان الله تعالى اقسم بالحروف المعجمة اظهارا لشرفها وفضلها من حيث
انها مبادي كتبه المنزلة بالالسنة المختلفة ومباني اسمائه الحسنى وصفاته العلى واصول كلام الامم
بها يتعارفون ويذكرون الله تعالى ويوحدونه ثم انه تعالى اقتصر على ذكر البعض والمراد هو الكل
كما تقول قرأت الحمد لله وقل هو الله احد وتريد السورتين بتمامها فكانه تعالى قال اقسم بهذه الحروف
ان هذا الكتاب هو ذلك الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ والثالث عشر ان التكلم بذوات
هذه الحروف وان كان معتادا لكل احد من الاميين واهل الكتبة والقراءة الا ان كونها مسماة
بهذه الاسماء لا يعرفه الا من اشتغل بالتعلم والاستفادة فلما اخبر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم عنها
من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك اخبارا عن الغيب فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكرها
ليكون اول ما يسمع من هذه السورة معجزة دالة على صدقه والرابع عشر ان هذه الحروف تدل
على انقطاع كلام واستيناف كلام آخر قال احمد بن يحيى بن ثعلب ان العرب اذا استانف كلاما
فمن شانهم ان ياتوا بشيء غير الكلام الذي يريدون استينافه فيجعلونه تنبيها للمخاطبين على قطع
الكلام الاول واستيناف الكلام الجديد وذكر الامام غير ذلك ثم قال والمختار عند اكثر المحققين من هذه
الاقوال انها اسماء السور والدليل عليه ان هذه الالفاظ اما ان لا تكون مفهومة او تكون مفهومة
والاول باطل اما اولا فلانه لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنجي واما ثانيا فلانه تعالى
وصف القرآن اجمع بانه هدى وبيان وذلك ينافي كونه غير معلوم واما القسم الثاني فنقول اما ان
يكون مراد الله تعالى منها جعلها اسماء الالقاب او اسماء المعاني والثاني باطل لان هذه الالفاظ
غير موضوعة في لغة العرب لهذه المعاني التي ذكرها المفسرون فيمتنع حملها عليها لان القرآن
نزل بلغة العرب فلا يجوز حملها على ما لا يكون حاصلا في لغة العرب ولان المفسرين ذكروا
وجوها مختلفة وليست دلالة هذه الالفاظ على بعض ما ذكروه اولى من دلالتها على المباني
فاما ان يحمل على الكل وهو متعذر بالاجماع لان كل واحد من المفسرين انما حمل هذه الالفاظ

على معنى واحد من هذه المعانى المذكورة وليس فيهم من حملها على الكل ولا يحمل على شئ منها والثانى
ولما بطل هذا القسم وجب الحكم بانها من اسماء الالقاب فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذه الالفاظ
غير معلومة وان التكلم بها كالتكلم مع الغزى بلغة الزنج كما انه تعالى تكلم بالمشكاة وهو لسان الحبشة
وبالسجيل والاستبرق وهما فارسيتان قوله وصف القرآن اجمع بانه هدى وبيان قلنا لا نزاع
فى اشتمال القرآن على المجهولات والمتشابهات واذا لم يقدح ذلك فى كونه هدى وبيانا فكذا ههنا
سلمنا انها مفهومة لكن قولك اما ان تكون من اسماء الالقاب او من اسماء المعانى انما يصح
لو ثبت كونها موضوعة لافادة امر ما وذلك ممنوع فلعل الله تعالى تكلم بها لحكمة اخرى مثل
ما قال قطرب من انهم لما توامروا فى الابتداء على ان لا يلتفتوا الى القرآن امر الله تعالى رسوله
ان يتكلم بالقرآن بهذه الحروف فى الابتداء حتى يتعجبوا عند سماعها فيكتوا فيجد القرآن
على اسماعهم سلمنا انها موضوعة لامر ما فلم لا يجوز ان يقال انها من اسماء المعانى قوله انها
فى اللغة غير موضوعة لشئ البتة قلنا لا نزاع لانها وحدها غير موضوعة لشئ لكن لم لا يجوز
ان يقال انها مع القرينة المخصوصة تفيد معنى معينا وبيانا من وجوه احدها انه عليه السلام
كان يتحدى لهم بالقرآن مرة بعد اخرى فلما ذكر هذه الحروف دلت قرينة الحال على ان مراده
تعالى من ذكرها ان يقول لهم ان هذا القرآن انما نزل بهذه الحروف التى انتم قادرون على امثالها
فلو كان هذا من فعل البشر لوجب ان تقدروا على الاتيان بمثله وثانيها ان احمل هذه
الحروف على حساب الجمل عادة معلومة عند الناس وقيل لها ان هذه الحروف لما كانت
اصول الكلام كانت شريفة عزيزة فالله تعالى اقسم بها كما اقسم بسائر الاشياء وذكر بعضهم
ان الاكتفاء من الاسم الواحد بحرف واحد عادة معلومة عند العرب فذكر الله تعالى هذه
الحروف تنبيها على سمائه هذا بعض كلام الامام فيما يتعلق بهذا المقام قوله لو لم تكن مفاهمة
كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل والتكلم بالزنجى مع العرب هذه الملازمة انما تثبت لو
لم تكن معلومة لاحد ممن هو مكلف بالايمان بها وهو ممنوع بجواز كونها معلومة لمن هو المخاطب بها
بالذات وتكون مستورة بينه وبين المتكلم بها بان اطلقه على ما اراده منها مع كون طريق
دلالتها عليه غير معلوم وغير متعارف بالنسبة الى من عدا ذلك المخاطب بناء على ان العقول
الضعيفة لا تحتمل الاسرار القوية كما لا تحتمل نور الشمس ابصار الخفافيش فلما زيدت
الانبياء فى عقولهم قدروا على احتمال اسرار النبوة كما زيدت العلماء فى عقولهم فقدروا
على احتمال اسرار عجزت العامة عن احتمالها وكذلك علماء الباطن وارباب المكاشفات
تنورت عقولهم بانواع الرياضات والمجاهدات فقدروا على احتمال ما عجزت عنه علماء
الظاهر كما قيل العلم بمنزلة البحر فاعطى الرسل منها دونه ثم اجرى الرسل من اودية تهامة
انهارا الى العلماء ثم اعطت العلماء الى العامة جداول صغارا على قدر طاقتهم ثم اجرت

العامة سواق الى اهليهم بقدر طاقتهم ولو مال الوادى الى الجدول لاغرقه وافسده كما اذا مال
البحر الى الوادى فيحور العلوم عند الله تعالى لا يطيقها احد من خلقه بقسم منها ما يشاء بينهم على حسب
طاقتهم وتحملهم فان قيل اذا كان فهم ذلك المخاطب ما اريد منها بطريق مغاير لطريق فهم العرب
ما اريد بالالفاظ العربية لم تكن تلك الالفاظ عربية حيث لم تكن دلالتها على المعنى على قانون دلالة
لغة العرب مع انه تعالى وصف القرآن بكونه عربيا ووصف الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بكونه من
المنذرين بلسان عربى مبين قلنا يكفى فى ذلك كون اكثره عربيا ولو سلم فيكفى كونها عربية الالفاظ
مفهومة المسميات وان لم تكن تلك المسميات مرادة ولم يكن طريق دلالتها على المراد معلومة لنا
فان قيل على تقدير ان تكون سر ابيها غير مفهمة لغيرها لم يمكن التحدى بالقرآن باسره لان التحدى به
باسره انما يكون بان يكون لكل جزء منه مدخل فى التحدى ومن المعلوم ان ما لا يكون معلوما
لا يمكن التحدى به وقد وقع التحدى بالقرآن مثل قوله تعالى فليأتوا بحديث مثله قلنا التحدى بالقرآن
لا يوجب ان يكون لكل جزء منه مدخل فيه ولو سلم فالتحدى بما يحصل بمجرد تلفظها مع قطع النظر عن تصور
معانيها كما عرفت **قوله** هى مستهلها اى اول ما يسمع من تلك السور من استهل الصبى اذا صاح عند
الولادة **قوله** فظاهر انه ليس كذلك فيه خفاء لجواز ان تكون مفهمة وان يكون المراد بها ما وضعت
هى له فى لغة العرب وهو الحروف البسيطة التى هى مسمياتها لكن لا من حيث انها هى المقصودة بالذات
بل من حيث انها تومئ وترمز الى المعنى الذى هو المقصود بالذات وهو التنبيه على وجه الاعجاز والاشارة
الى ان الكلام المتحدى به منظوم مما ينظمون منه كلامهم فلو كان كلام البشر كما عجزوا عن اتيان مثله
وتصدير السورة بما هو معجزة له عليه السلام من حيث انه اخبر عن اسامى الحروف وهى غيب بالنسبة الى
الامى فيها تبكيت لهم والزام الحجة عليهم فقول المصنف لا قيل هى اسماء السور وثنايها واستدل عليه
اشارة الى ضعفه وايضا بطل ان يكون المراد منها غير ما وضعت له فى لغة العرب وهو فى الحقيقة
ابطال لمدعاه الذى هو كونها اسماء السور لان السور ليست مما وضعت هى له فى لغة العرب ايضا
قوله لا يقال لم لا يجوز المقصود بهذا الكلام ايراد اقوال المفسرين فى تاويل قوله تعالى الم تم بيان
انها غير مرضية عنده بقوله لانا نقول **قوله** او اشارة عطف على مزيدة **قوله** اقتصرت الظاهر ان
الناسخ هو من الناسخ لان اقتصر مبنى للمفعول وعليها قائم مقام الفاعل او بمعنى وقع الاقتصار
عليها اقتصار الشاعر فى قوله قلت لها قفى فقالت قاف اى وقفت او اقف وبعده
لا تحسبى انا نسينا الايجاف وهو من مقول قوله قلت والايجاف اسراع المركب **قوله** ونحو ذلك
فى سائر الفواتح كما قيل فى معنى الر انا الله ارى وفى معنى الم انا الله اعلم وارى **قوله** او الى مدد
اقوام عطف على قوله الى كلمات منها **قوله** فان تلاوته اياها بيان لوجه دلالته على ان المراد
بها الاشارة الى المدد فان تلاوته عليه السلام تلك الفواتح بهذا الترتيب هو ذكر الاكثر بعد الاقل فى معرض
الجواب عن سؤالهم وكذا تقريره عليه السلام اياهم على استنباطهم ذلك وعدم انكاره عليهم

في ذلك يدل على تسليم ان المراد منها الاشارة وانما اخطأ في تعيين ان تلك المدة مدة تقرر
الشريعة والدين **قوله** وبهذه الدلالة وان لم تكن عربية حيث لم تكن الالفاظ المذكورة موضوعة في لغة
العرب للدلالة على المدد وهو جواب عما يقال قد تحقق ان القرآن نزل على لغة العرب بلسان
عربي مبين فيجب ان يكون دلالته على المراد بحسب الوضع العربي ودلالة الفواتح على المدد ليست
بحسب الوضع العربي فلا تكون الفواتح عربية من حيث دلالتها على المدد والآجال فلا يكون القرآن
عربيا وهو باطل وتقرير الجواب ان تلك الفواتح وان لم تكن موضوعة في لغة العرب للدلالة على المدد
الا ان تلك الدلالة لما كانت مشهورة بين العرب صارت الفواتح كانها موضوعة في لغتهم لتلك
الدلالة فصارت ملحقة بالعربي لذلك كما ان المشكاة مع كونها حبشية موضوعة في لسان الحبشة
للكوة يكون فيها المصباح وان السجيل والقسطاس مع انهما فارسيان الاول موضوع في لغة
الفارسي للطين المتحجر اصله سنك كل والقسطاس للميزان الا ان تلك الالفاظ لاشتهارها عند
العرب في المعاني المذكورة التحقت بلغة العرب وصارت كانها موضوعة لها بوضع العرب فلذلك
لم يكن اشتمال القرآن عليها منافيا لكونه عربيا والمنوي في قوله تلحقها للدلالة والبارز للفواتح
واسناد الالحاق الى الدلالة مجازي من قبيل الاسناد الى السبب فان تلك الفواتح انما
التحقت بالمعربات بسبب هذه الدلالة **قوله** ودالة عطف على مزيدة ايضا اي ولم لا يجوز
ان تكون تلك الفواتح دالة على مسمياتها حال كون تلك المسميات التي هي الحروف المفردة مقسما
بها كما نقله الامام عن الاخفش **قوله** لان التسمية بثلثة اسماء كالم وبار بعة كالمر وخمسة كحمعسق
مستكرهة فانهم لا يسمون باكثر من اسمين فالقول بانها اسماء السور خروج عن قانون كلام العرب
قوله ويؤدي الى اتحاد الاسم والمسمى وذلك لان الاسم ههنا جزء من المسمى والجزء لا يغاير الكل
فيكون نفسه ويكون الشيء علامة موضوعة لنفسه باطل وتوهم ان الجزء الخارجي لا يغاير كله مبني
على توهم انه لو غايره لكان مغاير النفسه من حيث ان الكل عبارة عن جميع الاجزاء والمغاير
للشيء مغاير لجميع اجزائه فيكون الجزء مغاير الكل يستلزم كونه مغاير النفسه وهو محال فثبت
ان الجزء انه نفس الكل وان تسمية الكل به تستلزم كون الاسم متحدا مع المسمى وهو باطل
وتستلزم ايضا كون الجزء موخرا عن الكل بالرتبة من حيث ان الاسم متاخر عن المسمى
بالرتبة مع ان الجزء متقدم على الكل بالرتبة فلو جعلنا الفواتح اسماء للسور لزم تاخرها
عنها وتقدمها عليها معا وهو محال فان قيل مجموع قولنا صاد اسم للحرف الاول منه فاذا
جاز ان يكون المركب اسما لبعض مفرداته فلم لا يجوز ان يكون بعض مفردات ذلك المركب
اسما لذلك المركب قلنا الفرق ظاهر لان المركب متاخر عن المفرد والاسم متاخر عن المسمى فلو
جعلنا المركب اسما للمفرد لم يلزم الا تاخر ذلك المركب عن ذلك المفرد من وجهين وذلك
غير مستحيل اما لو جعلنا الجزء اسما للمركب لزم من حيث كونه جزءا له كونه مقدما عليه ومن حيث

انه اسم له كونه متاخرا عنه وذلك محال قوله لانا نقول هذه الالفاظ لم تعهد مزيدة الخ جواب عن قول
قطرب انها مزيدة لا معنى لها في حيزها وانما جيء بها لامرين الدلالة على الانقطاع والدلالة على الاستيناف
وتقرير الجواب ان ما ذكرت انما يصح لو عهد في كلام العرب كونها لمجرد الدلالة على الانقطاع من غير ان
تكون معاني في حيزها ولم يعهد ذلك وان الاستيناف لا يختص بهذه الفواتح التي هي اسماء الحروف
بل يلزمها وغيرها مما يفتتح به السورة نحو الحمد لله وتبارك الذي بيده الملك وغيرهما وكونها للاستيناف
لا يقتضي ان لا يكون لها معنى في حيزها حتى يستلزم ذلك لان يحكم عليها بكونها مزيدة لا معنى لها الا ترى
ان ما يسمى فصل الخطاب من هذا وما بعده انما يقال عند تمام كلام والشروع في آخر فلا جرم يدل على
انقطاع كلام واستيناف آخر مع ان له معنى في نفسه ولا يحكم عليه بالزيادة قوله ولم تستعمل للاختصار الخ
جواب عن قول من قال انها اشارة الى كلمات ماخوذة هي منها وتقريره ان كون تلك الاسماء اشارة الى
الكلمات التي هي ماخوذة منها انما يصح اذا استعملت تلك الاسماء في كلام العرب للاختصار منها وهو
ممنوع فلما اثبت القائل استعمالها للاختصار بالصور المذكورة دفعه بقوله واما الشعر فشاذ لا يقاس عليه
واما قول ابن عباس رضه فليس تفسيرا او تخصيصا للاسماء المذكورة بهذه المعاني بكونها ماخوذة ومختصرة
منها بل هو تنبيه على ان الحروف التي دل عليها بهذه الاسماء منبع اسماء الله تعالى ومبادي ما يخاطب به
من الكلام وتخصيص ما ذكر بالذكر من جملة ما تركب من تلك الحروف من قبيل التمثيل بامثلة حسنة
لا لكونه بخصوصه مرادا من تلك الاسماء لكونها مختصرة منه الا ترى انه رضه عد كل حرف من كلمات متتابعة
حيث عد الالف تارة من الآلاء وتارة من الله وتارة من انا وتارة من الرحمن وعد اللام تارة من لطف
الله تعالى وتارة من اعلم وتارة من جبرئيل وجعل الميم تارة مفصورا من ملك الله تعالى وتارة من
الرحمن وتارة من اعلم وتارة من محمد ولا يصح استعمال لفظ واحد باطلاق واحد في معان متعددة
قوله ولان الحساب الجمل عطف على الاختصار وابطال لقوله او الى مدد اقوام وآجال بحساب الجمل وتقريره
ان الاشارة الى المدد والآجال انما تصح اذا استعملت هذه في كلام العرب لحساب الجمل حتى تلحق
تلك الاسماء بالمعربات بسبب استعمال العرب اياها لحساب الجمل والحاصل انه لا يكفي في كون
اللفظ معربا ولاحقا بالمعربات مجرد اشتهار دلالته على معنى فيما بين العرب بل لا بد مع ذلك
من استعمالهم اياه في ذلك المعنى ولم يوجد واللفظ انما يكون معربا اذا استعملته العرب في كلامها
والعرب لم تستعملها في ذلك فخرج الجواب عن قوله وهذه الدلالة وان لم تكن عربية الخ ولما
ابطل احتمال ان تكون الفواتح للاشارة الى المدد اشار الى ما تمسك به ابو العالية في اثبات
هذا الاحتمال لا بدل على مدعاه فقال والحديث لا دليل فيه الخ وفيه بحث لانه لم يستدل بتبسمه عليه السلام
بل بما بعد التبسم من تلاوته عليه السلام اياها عليهم بالترتيب المخصوص وتقريرهم على استماعهم
كما صرح به هناك بقوله فان تلاوته اياها الخ وكما جاز كون تبسمه عليه السلام لما ذكر جاز ايضا ان
يكون تعجبا من اطلاعهم على المراد وقد ترجح هذا الاحتمال بان قارنه التلاوة والتقرير فالتعرض

لتبسمه عليه السلام لما يجدى بطايل قوله وجعلها مقسما بها الخ جواب عن قوله او دالة على الحروف
المبسوطة مقسما بها قوله يحوج الى اضمار اشياء كفعل القسم حرفه وجوابه قوله والتسمية بثلثة اسماء
انما تمتنع الخ جواب عن قوله ان القول بانها اسماء السور يخرجها الى ما ليس بلغة العرب والظاهر
انه اراد بامتناعها امتناع فصاحتها وخلوها عن الاستكراه والا فالمناسب لقوله السابق وهو
ان التسمية بثلثة اسماء فصاعدا مستكره عندهم ان يقول انما تستكره وتقرير الجواب ان تسمية
الشيء باسماء متعددة تكون على وجهين الاول ان تجعل الاسماء اسما واحدا حتى يعرب آخره
كبعلبك والثاني ان تترك تلك الاسماء على حالة التعدد ولا تجعل اسما واحدا واستكراه التسمية
باكثر من اسمين انما هو في التسمية على الوجه الاول فانها لا تكون الا من اسمين وليس في كلامهم
ان يجعل ما فوق الاسمين اسما واحدا يسمى به ولا استكراه في التسمية باسماء كثيرة مسرودة
على نمط التعداد من حيث انها لم تجعل اسما واحدا قوله وناهيك بمعنى حسبك وكافيك وهو
اسم فاعل من النهى كان تلك التسمية تنهاك عن طلب دليل سواها يقال زيد ناهيك من
رجل اى هو ينهاك عن غيره بجدته وغناه قوله والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد
جواب عن قوله ان تسمية الشيء بجزئه تؤدى الى اتحاد الاسم والمسمى بناء على ان الجزء لا يغاير الكل
فيكون نفس الجواب ان الاتحاد انما يلزم اذا كان الجزء نفس الكل وليس كذلك بل هو غير الكل
قوله الكل عبارة عن جميع الاجزاء فالمغاير للشيء لا بد ان يغاير جميع اجزائه فلو كان الجزء مغايرا
للكل لزم كونه مغايرا لنفسه قلنا لا نسلم ان مغايرة الشيء للشيء تستلزم مغايرته لكل واحد
من اجزائه بل تستلزم كونه مغايرا للمجموع من الاجزاء ولا يخفى انه غير كل جزء قوله وهو مقدم من حيث
ذاته الخ جواب عن قوله ان يكون جزء الشيء اسمه يستلزم الدور المضمر من حيث ان الجزء
مقدم على الكل والكل مقدم على اسمه فلو كان الجزء اسمه لكان مقدما على نفسه بمراتب وهو
محال ودفعه باختلاف الجهة فان تقدم الجزء على الكل انما هو بحسب ذاته وتاخره عنه بحسب وصف
كونه اسما فلا دور قال الشريف المحقق في حواشيه على الكشاف ذات الجزء متقدم على ذات الكل
في الوجود العيني والعلمي واما ذات الاسم فلا يجب تاخره عن ذات المسمى في شيء منهما بل قد يكون
جزء المسمى كما في الفواتح فيجب تقدمه عليه ذاتا وقد يكون المسمى جزءا منه كما في اسامي الحروف
فيجب تاخره ذاتا وقد يكون لا هذا ولا ذاك فلا يوصف بالتقدم والتاخر بالقياس الى مسماه
نعم وصف الاسمية متاخر عن ذات المسمى مطلقا قوله والوجه الاول وهو ما تقدم على قوله وقيل
هي اسماء السور فيعم كل واحد من الوجهين السابقين عليه ولما اجاب عما ورد على الوجه الثالث
من الايرادات اشار الى وجه ضعفه الذي دل عليه اولا بقوله وقيل وذلك من وجهين الاول
انه يستلزم ارتكاب خلاف الاصل بلا ضرورة وهو كون هذه الالفاظ منفصلة عن كونها اسماء
الحروف الى كونها اسماء السور والثاني قد اتفقت سور كثيرة في الم وحم وطس والر والاشتراك

مطلقا

مطلقا خلاف الاصل لان الالفاظ دوال المعانى ومعيناتها والاشتراك ينافى ذلك ولاسيما
الاشتراك فى الاعلام وخصوصا من واضع واحد فان اختلاف الواضع عذر فى ذلك والمقصود
من وضع الاعلام احضار الشخص بجميع مشخصاته وتمييزه عما عداه والاشتراك فيها ينقض هذا
المقصود فان قيل العلمية اكثر فائدة اذ يستفاد معها الايقاظ ايضا وايضا فى اختيارها
موافقة الجمهور اجيب عن الاول بان هذه الفواتح على تقدير كونها اعلاما يكون المقصود بالذات
منها تعيين السور واحضارها بخصوصها ويكون الايقاظ مقصودا تبعا من حيث انه مرجح
للتسمية بها دون غيرها وعن الثانى بان المتبع هو الدليل لا كثرة القائلين ولاسيما انهم
لم يريدوا انها اسماء للسور حقيقة بل مرادهم انها اسماء لها على سبيل الشبه والمجاز من حيث
انها يستفاد منها ما يستفاد من الاسم كما اذا قيل قل هو الله احد يعدل ثلث القران فان جملة
قل هو الله احد ليست اسما للسورة التى هى اولها الا انها ذكرت على صورة كونها اسما لها لتاديتها
فائدة الاسم فجعل الفواتح اسماء للسور انما هو من هذا القبيل لا على سبيل الحقيقة حتى يقصد
موافقتهم فى ذلك **قوله** وقيل انها اسماء القران يعنى بالقرآن المجموع المشخص فان قيل ان الفواتح
جزء منه فيلزم اتحاد الاسم والمسمى فقد مر جوابه وان اريد بالقرآن القدر المشترك المتناول
لكل ما يطلق اسم القرآن يلزم الاتحاد المحال لان هذه الفواتح مما يطلق عليه اسم القرآن ايضا
وان اريد به بعض معين يلزم التخصيص بلا مخصص ولا يرد ان الترادف ايضا خلاف الاصل لان
كثرة الاسم تدل على شرف المسمى وتعظيمه فتكون عذرا للمصير اليه **قوله** ولذلك اخبر عنها بالكتاب
والقرآن قوله والقران عطف تفسيرى للكتاب ليتضح بذلك الاخبار كونها اسماء للقرآن ويؤيد كون
العطف للتفسير انه لم يخبر عنها بالقرآن صريحا كما اخبر بالكتاب فى نحو الر كتاب احكمت آياته الر كتاب
انزلناه اليك والمص كتاب انزل اليك وقوله تعالى الر تلك آيات الكتاب المبين انا انزلناه
قرآنا عربيا والر تلك آيات الكتاب وقران مبين وطس تلك آيات القرآن وحم تنزيل من الرحمن
الرحيم كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا فى معنى الاخبار عنها بالقرآن **قوله** ولعله اراد ما نزل لها لم يبق قوله رض
على ظاهره واوله بتقدير المضاف بناء على انه علم بالاستقراء ان اسماءه تعالى لا تخلو اما ان تدل على
تعظيم او تنزيه او ما يرجع اليهما والفواتح ليست كذلك فلذلك اول دعاؤه رض بحمله على ما يدل
على التعظيم **قوله** وقد روى عن الخلفاء الاربعة وعن غيرهم من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ما يوجب
منه روى عن ابى بكر الصديق رضه انه قال فى كل كتاب سر وسر الله تعالى فى القرآن اوائل السور
وعن عمر وعثمان وابن مسعود رضهم انهم قالوا الحروف المقطعة من المكتوم الذى لا يفسر وعن على رضه
فى كل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجى ولما كان اكثر اهل العلم على ان الراسخين
فى العلم يعلمون المتشابه ومنهم العلماء الشافعية فانهم ممن ذهب الى تاويل المتشابهات
ولا يقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله قائلا انه لو لم يكن للراسخين فى العلم حظ فى علم المتشابه

الا ان يقولوا آمنا بالله كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم جميعا يعقلون ذلك وقال
فخر الاسلام لا شيء من المتشابهات الا والرسول صلى الله تعالى عليه وسلم يعلمه بتعليم الله تعالى اياه
ذلك ومعنى قولهم استأثر الله تعالى بعلم المتشابهات واستقل وتفرد به انه لا يعلمها احد
بنفسه الا الله تعالى لا انه لا يعلمها احد من البشر اصلا لجواز ان يعلمها بعض من اصطفاه الله تعالى من
خلقه بتعليمه والهامه اياه كما في الغيب فانه تعالى قد خص بعلمه مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه
بالهامه تعالى وان لم يعلموه بانفسهم اول المص ما روي عن الخلفاء وغيرهم وصرفه عن ظاهره حيث
قال ولعلهم ارادوا الخ ثم بين السبب الذي حمل الذاهبين الى تاويل المتشابهات على ذلك
فقال اذ يبعد الخطاب بما لا يفيد فينبغي ان يكون معنى قولهم انها سر استأثره الله بعلمه انها رموز
لم يقصد بها افهام غير الرسول عليه السلام من حيث ان دلالتها على المراد ليس على طريق دلالة
الالفاظ الموضوعة لا انها لا يعلمها احد سوى الله تعالى اصلا فان الخطاب بمثله بعيد فلا وجه
لحمل كلامهم على معنى مستلزم لذلك الخطاب البعيد وقد يجاب عنه بانه لا بعد في ذلك اذ يجوز
ان يخاطب الله تعالى بالمتشابه ابتلاء للراسخين بمنعهم عن التفكر والوصول الى مطلوبهم من
العلم كما ان ابتلاء الجهال بالحمل على تحصيله والامعان في طلبه لان ابتلاء كل فرقة انما يكون بما هو
خلاف هواها وعكس متمناها وهو قريب مما مر من قول الامام انه كما يحسن من الله تعالى ان
يكلف عباده بما لا يعرفون وجه الحكمة فيه من الافعال كافعال الحج من رمي الجمار والسعي والرمل
فكذا يحسن منه ان يامرهم بان يتكلموا بما لا يقفون على معناه ويكون المقصود من ذلك
ظهور الانقياد والتسليم من المامور للآمر لان تكلمه بما لا يقف على معناه لا يكون الا لمحض
الانقياد والتسليم ثم لما فرغ عن بيان ان هذه الفواتح اسماء وانها من قبيل المعربات
وان سكون اواخرها لعدم العامل وعن بيان وجوه وقوعها فواتح السور من المقبول
والمزيف والمسكوت عنه اراد الآن ان يذكر حكمها في الاعراب فاورد ست احتمالات
ثلاثا على تقدير اسميتها وثلاثا على تقدير ابقائها على معانيها مع ان الوجوه المذكورة
احد عشر لانه ادرج وجوها خمسة منها في جعلها اصواتا منزلة منزلة حروف التنبيه كما
سيظهر ان شاء الله تعالى فقال فان جعلتها اسماء الله تعالى او القرآن او السور كان لها
حظ من الاعراب سواء كانت معربة لفظا وذلك فيما يتاتى فيه الاعراب من الاسماء المفردة
كصاد وقاف ونون او الاسماء المتعددة التي مجموعها على زنة مفرد مثل يس على وزن
قابيل فيمن قرأها بالفتح على ان يكون ذلك الفتح نصبا باضمار الفعل ويكون خلوها
عن التنوين لمنع صرفها باجتماع العلمية والتانيث او يكون ذلك الفتح جر غير المنصرف
على اضمار حرف القسم او محلا وذلك فيما لا يتاتى فيه الاعراب نحو الم وكهيعص فان مثل
ذلك يجب ان يكون محكيا على السكون الثابت له عند استعماله على سبيل التعداد موقوفا

على السكون ولا يجوز فيه الاعراب لانه يستلزم ان يجعل ثلثة اسماء فصاعدا اسما واحدا وذلك
غير موجود في كلام العرب او بناتي فيه ذلك ولكن لم يعرب بل حكي على الحالة الوقفية سواء
لم يغير عن سكونه او غير بالتحريك للجذف في الهرب عن اجتماع الساكنين كصاد وقاف ونون
فمن قرأها بالكسر مطلقا فمن قراءة الفتح على وجه فان كان ما بعدها صالحا لان يكون مبتدأ
او خبرا تحمل على واحد منهما ويكون مع ما بعده كلاما تاما كما في قوله تعالى الم ذلك الكتاب
والم الله لا اله الا هو وطس تلك آيات القرآن وكتاب مبين والا قدر الخبر او المبتدأ
قوله على طريق الله لافعلن بالنصب فان تقديره اقسم بالله لافعلن حذفت الباء
بعد ما اضمر الفعل فتعدى الفعل المضمر الى الاسم المقسم به كما في قول ذي الرمة الا رب من قلبي لهم الله ناصح
ومن قلبه لي في الظباء السوانح والناصح الخالص من الغل ونحوه وهو من عطف الصفة على
الصفة اي رب شخص قلبي له ناصح نحبه وبالفه وقلبه لي معدود في الظباء السوانح اي
اي نافر عني نفور الظباء التي تعرض وتمر متوحشة من سنح له سانح اي عرض والتقدير
احلف بالله ان قلبي لناصح له فتفعل ما ذكر وقال آخر يمين الله ابرح قاعدا اي احلف يمين الله ابرح
اي بقوة عظمته وقال آخر اذا ما الخبز تأدمه بلحم فذاك امانة الله الثريد اي احلف بامانة الله
ان الخبز المأدوم باللحم هو الحقيق بان يسمى ثريدا لا ما يتعارفه الجمهور من الخبز المكسور
في المرقة ونحوها قال محمد بن الحسن في كتاب الايمان وامانة الله يكون يمينا وسئل عن
معناه فقال لا ادري فكانه وجد العرب تحلفون بامانة الله فجعله يمينا وفي المغرب امانة الله
من اضافة المصدر الى الفاعل والامين من صفات الله تعالى والادم والادم ما يؤتدم به
تقول منه ادم الخبز باللحم يأدمه بالكسر والادم الالفة والاتفاق يقال ادم الله تعالى بينهما يأدم
اي اصلح والف وكذلك ادم الله بينهما فعل وانفعل بمعنى وانتصاب امانة على حذف حرف القسم
واعمال فعل القسم المضمر فيه اي وامانة الله تعالى او بامانة الله قال الزمخشري في المفصل وتحذف الباء
فينتصب المقسم به بالفعل المضمر واورد الامثلة المذكورة وقال ابن الحاجب في الايضاح
انتصب المقسم به بعد حذف الباء لان مدخولها متعلق لفعل القسم لان الحروف الجارة
موضوعة لتعدية الفعل او شبهه الى الاسم بعدها حتى يكون المجرور بها مفعولا به لذلك
الفعل الا انه لا ينصبه لفظا لمعارضة حرف الجر اياه وجميع الحروف الجارة مستوية الاقدام
في هذا اي في كونها لتعدية الفعل القاصر عن المفعول اليه الا ان الباء من بينها تختص بانها قد تكون
للتعدية على معنى انها قد تنقل معنى الفعل وتغيره الى معنى يقتضي التعدية الى المفعول به كالهمزة
والتضعيف نحو ذهبت به وقمت اي اذهبته واقمته واذا تقرر ان مدخول الباء القسمية
متعلق لفعل القسم فاذا حذفت الباء بقي متعلق الفعل خاليا عن المعارض له فيجب ان ينصب
متعلقه بدليل قولك كلمت زيدا وكلمت لزيد واستغفرت الذنب واستغفرت من الذنب وذلك

مطرد فی کلامهم الا انهم لم یحذفوها الا مع حذف الفعل فلا یقولون حلفت الله ولا اقسمت الله
بل یقولون الله لافعلن وهو قول الزمخشری فینتصب المقسم به بالفعل المضمر ثم قال الزمخشری ویضمر
ای الباء کما تضمر اللام فی لاه ابوك وقال ابن الحاجب یعنی انهم یخفضون المقسم به علی اضمار
حرف الخفض وارادته موجود فی التقدیر کما یخفضون فی قولهم لاه ابوك واصله لله ابوك فحذفت
ثلث لامات فاضمر الاولی وهی الجارة فبقی لاه ان لام التعریف ولام الکلمة التی هی فاؤها
علی قول من یقول ان اصل اسم الله تعالی لاه مصدر لاه یلیه کیها ولاها اذا احتجب وارتفع فانه
محجوب عن ادراك الابصار ومرتفع عن کل شیء وعما لا یلیق به ولما کانت الاولی من تینك اللامین
ساکنة مدغمة فی الثانیة لزم الابتداء بالساکن وهو متعذر فحذفت الاولی ضرورة فبقی لاه
ابوه بالجر بالحرف المقدر لان الخفض لا بد له من خافض ولا خافض سوی الحرف المقدر فکذا مثل
قولنا الله لافعلن بالجر لا خافض فیه ایضا الا الحرف المقدر ولم یذکر المصنف مثالا للجر علی اضمار
حرف القسم تنبیها علی قلة استعماله والفرق بین الاضمار والحذف ان اثر المضمر باق ظاهر دون
اثر المحذوف منسیا **قوله** او غیره عطف علی فعل القسم ای او بتقدیر غیر فعل القسم کما ذکر
قوله او الجر عطف علی النصب او الرفع ثم لما ذکر حکم الفواتح علی الاجمال اراد ان یذکرها بنوع تفصیل
فقال ویتأتی الاعراب لفظا والحکایة وهی ان تجری بالقول بعد نقله علی استبقاء صورته الاولی
کقولك لمن قال لك بکفیك تمرتان او الك تمرتان دعنی من تمرتان ومعناه دعنی من هذا
الحدیث ولو قیل من تمرتین لم یؤد هذا المعنی ومثله قولك قرأت بالحمد لله وقرأت سورة
انزلناها الی غیر ذلك قیل الحکایة فی الاعلام انما تجری فی الجمل کتا بط شرا لرعایة صورها
الموذنة باسباب نقلها الی العلمیة وفی الالفاظ التی وقعت اعلاما لا نفسها کقولك ضرب
فعل ماض وکم للتکثیر ومن حرف جر لحفظ المجانسة مع المسمی والاشعار بانها لیست منقولة
عن اصلها بالکلیة واتانی غیرهما فلا وجه للحکایة سواء کان مفردا او مرکبا اضافیا او مزجیا
اولا یری ان ضرب مجردا عن الضمیر اذا سمی به رجل لم یکن محکیا وما نحن فیه من هذا القبیل
فینبغی ان یتعین فیه الاعراب ولا یسوغ الحکایة وهکذا القول فیما قال فیه والحکایة لیس
الا عدا ذلك وهو عالم یکن مفیدة لخوف وصوان ولا موازنة لهما فی نحو الم وکهیعص مثلا
واجیب بان اسماء الحروف کثر استعمالها معددة ساکنة الاعجاز موقوفة حتی صارت
هذه الحالة کانها اصل فیها وما عداها عارض لها فلما جعلت اسماء للسور جوزت حکایتها
علی تلك الهیئة الراسخة تنبیها علی ان فیها شمة من ملاحظة الاصل لان مسمیاتها مرکبة
من مدلولاتها الاصلیة اعنی الحروف المبسوطة والمقصود من التسمیة بها الایقاظ
والتنبیه فیجوز الحکایة بخصوص بهذه الاسماء حال کونها اعلاما للسور فلو سمی رجل بصاد
او سورة الفاتحة لم یجز الحکایة کذا فی حواشی الشریف الجرجانی والظاهر ان وجه قول الزمخشری

والمص بعدم تأتي الاعراب وتعين الحكاية في مثل المر ان الاعراب فيه موقوف على اعتبار التركيب
وجعل ما فوق الاسمين اسما واحدا وذلك خروج عن قانون لغة العرب فانه ليس في كلامهم
جعل مثله اسما واحدا وتسمية السورة به ليس مبنيا على اعتبار التركيب فيه بل على كون ما فيه
من الاسماء مسرودا على نمط التعداد فلا يمكن الاعراب فيه بل تتعين الحكاية لان ما جعل
اسما للسورة هو مجموع الاسماء المسرودة ولا خفاء في امتناع اعراب عدة كلمات باعراب
واحد واذا كان تسمية السورة بمثل الم وكهيعص مبنية على كونه مسرودا على نمط التعداد
لامتناع جعله اسما واحدا احتمل ان يكون التسمية بمثل حم ويس مبنية على ذلك ايضا فح
لا يكون معربا بل محكيا بصورته الاولى وان يكون بجعله اسما واحدا مركبا من اسمين فيعرب
ح فعلى هذا لا يرد عليه القول الذي نقله الشريف المحقق حتى يحتاج الى جوابه **قوله** وسيعود
ذكره اي ذكر اتصافه بوجوه الاعراب بالحكاية **قوله** وان جعلتها مقسما بها يكون كل كلمة منها
منصوبا او مجرورا لفظا ان كانت مفردة او موازنة لها والا فمحلا كذا في حواشي المولى خسرو
والظاهر ان هذا التفصيل لا معنى له ههنا لان الكلام على تقدير تبقية اسامي الحروف
على معانيها وجعل انفس الحروف المعجمة مقسما بها من غير اعتبار انضمام بعضها الى بعض حتى
يكون المجموع موازنا للمفرد ام لا فعلى هذا يكون المنصوب او المجرور كل واحد من تلك
الاسماء المسرودة المحكية التي اقسم بمسمياتها ويكون اعراب ما عدا الاسماء المفردة محليا ليس الا
وهو اما النصب بتقدير فعل القسم وحذف الجار واما الجر باضمار الجار فان قيل لا وجه لانتصابها
بتقدير فعل القسم في ص والقرآن ذي الذكر وق والقرآن المجيد ون والقلم لان الواو فيها
ليست للقسم والا يلزم الجمع بين قسمين على مقسم عليه واحد وهو مستكره عندهم بل لا بد ان
ينفرد كل قسم بمقسم عليه على حدة فتعين كونها للعطف والتشريك بين المقسم به ثانيا مع
المقسم به اولا فلا يحتاج القسم الا الى جواب واحد لان القسم واحد الا ان كونها للعطف مشكل
ايضا لمخالفة الثاني الاول في الاعراب قلنا قوله وان ابقيتها على معانيها وجعلتها مقسما بها
يكون كل كلمة منها منصوبا ليس نصا في جريان هذا الاحتمال في جميع الفواتح بل مبنى الكلام التقييد
بارتفاع المانع فلا محذور **قوله** او اصواتا منزلة منزلة التنبيه يندرج فيه الوجوه الخمسة
من احد عشر وجها سبق ذكرها احدها ما ذكره بقوله وليكون اول ما يقرع الاستماع الخ وثانيها
ما قاله قطرب من كونها مزيدة للتنبيه والدلالة على انقطاع كلام واستيناف آخر وثالثها ما قاله
ابو العالية من كونها اشارة الى مدد اقوام وآجال ورابعها ما ذكره بقوله وقيل الالف من اقصى
الحلق الخ وخامسها ما روي عن الخلفاء الاربعة وغيرهم من انها سر استأثره الله تعالى بعلمه
قوله ويوقف عليها وقف التمام الوقف قطع كلمة عما بعدها وهو اما تام او ناقص او كاف
لانه اما ان يكون على كلام غير مفيد فهو قبيح ناقص واما على كلام مفيد وهو حسن ثم ان كان

لما بعده تعلق بما قبله في الاعراب فهو الكافي والا فهو التام فالوقف على بسم ناقص قبيح وعلى
بسم الله او بسم الله الرحمن كاف وعلى بسم الله الرحمن الرحيم تام فعلم من هذا ان عدم احتياجها
الى ما بعدها انما يثبت به عدم كونه الوقف عليها من قبيل الوقف الناقص ولا يلزم منه ان يكون
من قبيل الوقف التام لجواز كونه من الكافي فان ما يوقف عليه وقفا كافيا لا يحتاج الى ما بعده
ايضا وان كان بعده محتاجا الى ما قبله من حيث كونه تابعا له في الاعراب وانما يكون الوقف تاما
بشرطين الاول كون الموقوف عليه مستقلا بالافادة غير محتاج الى ما بعده والثاني كون ما بعده ايضا
مستقلا بنفسه غير تابع لما قبله وقد تعرض لاحد الشرطين فلا بد من التعرض للآخر ايضا اللهم الا
ان يراد من الاحتياج التعلق بينهما بوجه ما فان جعلت الفواتح وحدها اخبار للمبتدا المحذوف
اي يجعلها اسماء السور او القرآن او باقيها على معانيها وتقديرها بالمؤلف من هذه الحروف
او جعلت مسرودة على نمط التعديد او منصوبات باذكر او جعلت مقسما بها محذوفا فالاجود
فالوقف عليها تام والا فغير تام **قوله** وهذا توقيف اي عند بعض هذه الفواتح آية دون بعض
ليس مبنيا على اختيارنا حتى يقال انه ترجيح بلا مرجح بل هو مبني على التوقيف من قبل الشارع
لا مجال للقياس فيه فان قيل وقوع الخلاف بين الائمة يدل على ان للقياس مجالا فيه قلنا
مبنى الخلاف صحة الرواية وعدمها ممن صح عنده روايته ان لفظ كذا آية قال يكون آية ومن لا
فلا **قوله** ان اول بالمؤلف الخ وان اريد بالم ما سوى ذلك من المحتملات فلا يجوز ان يكون
ذلك اشارة اليه لامتناع حمل الكتاب عليه ح **قوله** فانه لما تكلم به الخ جواب عما يقال ان
ذلك للاشارة الى البعيد فكيف يشار به الى الم وهو حاضر قريب وحاصله انه في حكم البعيد لوجهين
الاول انه تقضى ذكره والمتقضي بمنزلة البعيد يعني ان الكلام اللفظي من الاعراض السيالة الغير
القارة الذات بل انه بحيث كما يوجد يتلاشى ويضمحل فكان المشار اليه بهذا الوجه او فر حظا من
العدم فصار كالبعيد لان الغايب بعيد فاستعمل فيه ما وضع للبعيد والثاني انه لما وصل من
المرسل الذي هو في اقصى مراتب العلو والرفعة الى المرسل اليه الذي لا يدانيه في تلك الرتبة صار
بعيدا عن المرسل فلذلك اشير اليه بما اشير به الى البعيد واعترض على الوجه الثاني بان المرسل اليه
هو النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولفظ ذلك كان ثابتا قبل الوصول اليه واجيب بان المراد بالمرسل
اليه من وصل اليه اللفظ حال ايحائه كالسامع للكلام ورد هذا الجواب اولا بانه خلاف ما يفهم
من العبارة لان المتبادر من لفظ المرسل اليه هو الرسول وامته وثانيا بانه ان اراد باللفظ
الذي وصل الى السامع لفظ الم فذلك ليس اشارة اليه بل الى ما دل به عليه وان اراد به
لفظ جميع السورة او المنزل فقبل ان يصل اليه هذا كان ذلك على حاله لا يقال اراد به لفظ الم
لكن لا من حيث انه مجرد لفظ بل من حيث دلالته على مسماه لانا نقول الاشارة اليه من هذه
الحيثية اشارة الى مسماه فيرد عليه ما يرد على الشق الثاني اذ قبل وصول مسماه من المرسل الى المرسل اليه

كان

كان ذلك على حاله فالصواب ان يقال ان القرآن نزل على اسلوب كلام البلغاء والبليغ اذا
الف كلاما ليلقيه على غيره ويوصله اليه لاحظ في تركيبه وصوله اليه وبنى كلامه عليه فكانه قال
او اعتبر وصوله من المرسل الى المرسل اليه انتهى كلام صاحب الرد بمعناه وانت خبير بان الاشكال
انما يرد اذا بقي ذلك على ظاهره وفسر الم بالسورة او القرآن كله واما اذا اريد بذلك
الاشعار بعلو مرتبة المشار اليه ورفعة منزلته كما يعطون بثم للاشعار بتفاوت المراتب
وقال في المفتاح ان في ذلك تعظيم المشار اليه بتنزيل بعد مكانته منزلة بعد المكان او
فسر الم بالمؤلف من هذه الحروف فلا يرد اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه صادق
على البعض حقيقة ولا شك انه وصل منه اليه قبل وصول لفظة ذلك فان قلت اذا كان
الم اسما للسورة كيف صح الاخبار عنه بالكتاب قلت بتنزيل البعض منزلة الكل اما بان
يراد بالسورة الكتاب على طريق ذكر الجزء وارادة الكل او يراد بالكتاب بعضه على طريق
ذكر لفظ الكل وارادة البعض منه فان قلت ان فسر بجميع القرآن كيف اشير اليه بذلك
وهو غير موجود فضلا عن كونه محسوسا قلت تنزيلا لمتحقق الوقوع منزلة الواقع قوله وتذكيره
يعني ان تذكير اسم الاشارة اذا اريد بالم المؤلف والقرآن ظاهر واما اذا اريد به السورة فانما
هو بالنظر الى ان ما هو خبر اد صفة له مذكر وهو الكتاب فان المبتدا والخبر وكذا الموصوف والصفة
لما كانا عبارتين عن شئ واحد وكانا متحدين بحسب الصدق وان تغايرا بحسب المفهوم جاز
اجراء حكم الخبر على المبتدا وحكم الصفة على الموصوف في التذكير والتانيث وبالعكس في قولهم من
كانت امك فان ضمير كانت انث لتانيث امك وهو خبر كان قال تعالى فلما راى الشمس بازغة
قال هذا ربي ذكر المبتدا لكون الخبر مذكرا فكذا ذكر ذلك لتذكير الكتاب والظاهر انه لا احتياج
الى العذر في تذكير اسم الاشارة لان المشار اليه بذلك لا يخلو اما ان يكون المسمى بالم واسم
الم وكل واحد منهما ليس بمؤنث اما المسمى فظاهر لانه هو البعض المخصوص من الكلام المنزل
المسمى بسورة البقرة ايضا ومعلوم انه ليس فيه تانيث اصلا واما اسم الم فهو ايضا ليس
بمؤنث كما انه ليس بمشار اليه نعم ذلك المسمى له اسم آخر وهو سورة البقرة وهو مؤنث الا ان
المذكور سابقا ليس هذا الاسم حتى يتوهم كونه مشارا اليه بذلك ويحتاج الى الاعتذار في
تذكير اسم الاشارة وبالجملة التذكير ههنا على مقتضى الظاهر فلا يرد عليه شئ الا ان ذلك لما كان
اشارة الى المسمى وهو المنزل المخصوص واشتهر في المتعارف ان يعبر عنه بالسورة واستمر ذلك
بين الامة وكان المقصود بوضع العلم تمييزه عن سائر السور لوحظ كونه سورة في وضع
العلم له فكان قوله الم في قوة هذه السورة فورد ان يقال لم ذكر اسم الاشارة والمشار اليه
مؤنث فاحتيج الى الاعتذار لذلك قوله او الى الكتاب عطف على قوله الى الم واذا كان ذلك
اشارة الى الكتاب الموعود انزاله يكون الكتاب صفة لذلك قطعا ويكون الالف واللام فيه للعهد الخارجي

والمعهود هو الكتاب الموعود انزاله بما فى السور التى نزلت قبل هذه السورة كقوله تعالى انا سنلقى
عليك قولا ثقيلا فان هذه الآية فى سورة المزمل وهى من السور التى نزلت فى مبادى الوحى
وكقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى وهو فى سورة الاعلى وهى مكية وهذه السورة مدنية او بما فى
الكتب المتقدمة كالتورية والانجيل فان الله تعالى ذكر فيهما انه سيبعث محمدا رسولا وسينزل
عليه كتابا وان موسى وعيسى اخبرا بذلك امتهما بنى اسرائيل فقال تعالى ذلك الكتاب اى الكتاب
الذى اخبر الانبياء المتقدمون بان الله تعالى سينزله على النبى المبعوث من ولد اسمعيل عليهم الصلوة والسلام
وعلى التقديرين يصح الاشارة اليه بلفظ البعيد لما بين هذه الاشارة والوعد السابق عليها من زمان
مديد قال الامام لقائل ان يقول المشار اليه ههنا حاضر وذلك اسم مبهم يشار به الى البعيد
والجواب من وجهين الاول لانسلم ان المشار اليه حاضر وبيانه من وجوه الاول ما قاله
الاصم وهو ان الله تعالى انزل الكتاب بعضه بعد بعض فنزل قبل سورة البقرة سور كثيرة
وهى كل ما نزل بمكة بما فيه الدلالة على التوحيد وفساد الشرك واثبات النبوة واثبات
المعاد فقوله ذلك اشارة الى تلك السور التى نزلت قبل هذه السورة وقد يسمى بعض
القرآن قرآنا قال الله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وقال تعالى حاكيا عن الجن
انا سمعنا قرآنا عجبا وقوله تعالى انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى وهم ما سمعوا الا البعض
وثانيها ان الله تعالى وعد رسوله عند مبعثه ان ينزل عليه كتابا لا يمحوه الماء وهو عليه السلام
اخبر امته بذلك وردت الامة ذلك عنه ويؤيده قوله انا سنلقى عليك قولا ثقيلا
وثالثها انه تعالى وعد فى الكتب المتقدمة بانه يرسل محمدا وينزل عليه كتابا ورابعها انه تعالى
لما اخبر عن القرآن بانه فى اللوح المحفوظ بقوله وانه فى ام الكتاب لدينا وقد كان عليه السلام
اخبر امته بذلك فغير ممتنع ان يقول ذلك الكتاب ليعلم ان هذا المنزل هو ذلك الكتاب
المثبت فى اللوح المحفوظ وخامسها انه وقعت الاشارة بذلك الى الم بعد ما سبق التكلم به
وانقضى والمنقضى فى حكم المتباعد وسادسها انه لما وصل من المرسل الى المرسل اليه وقع
فى حد البعد كما تقول لصاحبك وقد اعطيته شيئا احفظ ذلك وسابعها ان القرآن وان
كان حاضرا بصورته لكنه غايب نظرا الى اسراره وحقايقه فجاز ان يشار اليه كما يشار الى البعيد
الغايب الوجه الثانى سلمنا ان المشار اليه حاضر لكن لانسلم ان لفظة ذلك لاشارة
بها الا الى البعيد بيانه ان ذلك وهذا حرفا اشارة واصلهما ذا لانه حرف الاشارة
ومعناها التنبيه واذا قرب الشى اشير اليه بان يقال هذا اى تنبه ايها المخاطب لما
اشرت اليه فانه حاضر لك بحيث تراه وقد تدخل الكاف على ذا وهى حرف خطاب واللام
لتاكيد معنى الاشارة فيقال ذلك فكان المتكلم بالغ فى التنبيه ليأخذ المشار اليه عنه
فهذا يدل على ان لفظة ذلك لا تفيد البعد فى اصل الوضع بل اختص فى العرف بالاشارة الى البعيد

للقرينة التي ذكرناها فصارت كالدابة فانها مختصة في العرف بالفرس وان كانت في اصل الوضع
متناولة لكل ما يدب على الارض اذا ثبت هذا فنقول انا نحمله ههنا على مقتضى الوضع اللغوي لا
على مقتضى الوضع العرفي وح لا يفيد البعد ولاجل هذه المقارنة يقام كل واحد من اللفظين
مقام الآخر قال تعالى واذكر عبادنا ابراهيم واسحق الى قوله وكل من الاخيار ثم قال هذا ذكر
وقال تعالى وعندهم قاصرات الطرف اتراب هذا ما توعدون ليوم الحساب وقال تعالى وجاءت
سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد وقال تعالى فاخذه الله نكال الآخرة والاولى ان
في ذلك لعبرة لمن يخشى وقال فقلناه اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى اي هكذا يحيي الله تعالى
الموتى وقال وما تلك بيمينك يا موسى اي ما هذه التي بيمينك انتهى كلامه قوله سورة هو مصدر
اي الكتاب مصدر كالخطاب سمي به المكتوب للمبالغة في تعلق الكتب به كضرب الامير او فعال بني
للمفعول كاللباس اسم لما يلبس وعلى التقديرين يكون بمعنى المكتوب الا انه مجاز في الاول وحقيقة
في الثاني ثم اطلق على الكلام المنزل بواسطة جبرائيل عليه السلام قبل ان يكتب في المصاحف حيث قيل
ذلك الكتاب تسمية للشيء باسم ما يؤل اليه مع تحقق المناسبة بين المعنيين من حيث اشتمالها
على معنى الانضمام والاجتماع قال الراغب الكتب ضم ادم الى ادم بالخياطة وفي المتعارف ضم
الحروف بعضها الى بعض في الخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضها الى بعض في اللفظ ولهذا سمي
كتاب الله تعالى وان لم يكتب كتابا لقوله تعالى الم ذلك الكتاب انتهى كلامه وقال الامام الرازي
والكتاب جاء في القرآن على وجوه احدها الفرض كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصلوة
ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وثانيها الحجة والبرهان فاتوا بكتابكم ان كنتم
صادقين اي ببرهانكم وثالثها الاجل وما اهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم اي اجل
ورابعها بمعنى مكاتبة السيد عبده والذين يبتغون الكتاب مما ملكت ايمانكم وهذا المصدر
بمعنى المفاعلة كالجدال والخصام والقتال بمعنى المجادلة والمخاصمة والمقاتلة واشتقاق الكتاب
من كتبت الشيء اذا جمعته وسميت العسكر كتيبة لاجتماعها فسمي الكتاب كتابا لانه كالكتيبة
على عساكر الشبهات ولانه اجتمع فيها جميع العلوم او لان الله تعالى الزم فيه التكاليف على الخلق
انتهى كلامه فعلى هذا اطلاق الكتاب بمعنى المكتوب المجموع على المنظوم عبارة تكون حقيقة فلا
يحتاج الى العذر وانما يحتاج اليه اذا اريد به معناه العرفي وهو المنظوم رسما وخطا قوله معناه
انه لو ضوحه الخ جواب عما يقال كيف يصح نفي جنس الريب مع كثرة المرتابين المستلزم لنفي
كل فرد من افراد الريب وذلك لان لا ريب نفي لماهية الريب ونفي الماهية يقتضي نفي كل
فرد من افراد الماهية لانه لو ثبت فرد من افراد تلك الماهية لثبت الماهية في ضمنه
وذلك يناقض نفي الماهية فظهر ان كثرة المرتابين المستلزم لكثرة افراد الريب يناقض
نفي ماهية الريب عنه مع كثرة المرتابين روي عن بعض الملاحدة انه قال ان عنى انه لا شك

فيه عندنا فنحن نشك فيه وان عنى انه لا شك فيه عنده فلا فائدة فيه وتقرير الجواب انه ليس
المراد انه لا يرتاب فيه احد بل المراد انه بلغ في وضوح حاله في صحته واعجازه وكونه من عند الله تع
وارتفاع برهانه الدال على ما ذكر الى حيث خرج عن كونه مظنة للريب فلا ينبغي لمرتاب ان
يرتاب فيه فقوله بحيث خبر ان وقوله بعد النظر الصحيح متعلق بقوله لا يرتاب وكذا قوله في كونه
وحيا وجعله متعلقا بالنظر الصحيح يأباه النظر الصحيح وقوله بالغا حد الاعجاز اي مرتبة هي
الاعجاز فالاضافة بيانية خبر بعد خبر وهو وحيا فمن ارتاب فيه وهو كذلك اما عديم العقل
او فاقد النظر الصحيح وعلى التقديرين وجود الريب منه بمنزلة العدم فلما لم يوجد من العاقل
الناظر ريب وكان الموجود بمنزلة العدم ظهر ان معنى نفيه عنه نفي كونه محلا له ومظنة لثبوته
لا ان احدا لا يرتاب فيه ويؤيد ان المعنى ذلك لا نفي حقيقة الريب المستلزم لنفي كل
فرد من افراده قوله تعالى وان كنتم في ريب الآية بكلمة ان الدالة على تجويز ارتيابهم وكونه
محتمل الوقوع منهم وهو ينافي القطع بانتفائه بالكلية فلو كان المراد بنفي الريب ههنا ان احدا
لا يرتاب فيه قطعا لكان المناسب ان يبعد الريب عنهم اي ان يجعله بعيدا عنهم لا ان يجعله
جائز الوقوع منهم ثم يعرفهم الطريق المزيح له فهذا وجه التأييد ولو ايد بمثل قولهم ان هذا
الا اختلاق ما هذا الا افك مفترى ان هذا الا سحر مبين لكان اظهر لانه صريح في انكار
كونه وحيا الهيا فيكون ادل على ان ليس المراد من النفي ذلك وما في قوله ما ابعد عنهم
الريب نافية لا تعجبية اي لم ينف ثبوت الريب منهم بل ارشدهم الى طريق ازالة ما ثبت
لهم من الريب وهو ان يجتهدوا في معارضة نجم من نجومه اي في معارضة حصة من حصصه
وقطعة مما نزل منه ومنه نجوم الكتابة لحصصها المؤداة في الاوقات المتفرقة والنجم
في الاصل الكوكب الطالع فنقل منه اولا الى الوقت الذي يتعين بحسب طلوعه وغروبه ثم اطلق
على ما حصل في الوقت ذكرا للمحل وارادة للحال وهذا المعنى هو المراد ههنا لان المراد الآيات
النازلة وقت اقتضاء الحاجة اياها والجهد بضم الجيم الوسع والطاقة ومجال الشبهة موضع
جولانها **قوله** وقيل معناه لا ريب فيه للمتقين جواب ثان عما سبق من الاشكال الوارد
على قوله لا ريب فيه الدال على نفي الريب على سبيل الاستغراق مع كثرة من يرتاب فيه
وتقريره ان ليس المراد عموم النفي واستغراقه بل نفيه بالنسبة الى المتقين فقط على ان
يكون قوله تعالى للمتقين خبر لا ريب فيه لا متعلقا بهدى ويكون هدى على هذا حالا من الضمير
المجرور في فيه لا عن المستتر في الظرف لاقتضائه كون الريب هدى لانه ضمير الريب ويكون فيه صفة
للريب لا خبرا لقوله لا ريب فيتعلق بمحذوف ولما ورد ان يقال كيف يكون هدى حالا من المجرور
المعمول لكلمة في مع ان العامل في ذي الحال يجب ان يكون عاملا في الحال والحروف الجارة لا تنصب
الحال دفعه بقوله والعامل في هدى الظرف الواقع صفة للمنفي اي ما في الجار والمجرور من معنى

وحاصله ان المنفي ليس وجود الريب في نفسه ولا صدوره عن الفاعل بل تعلقه بالمحل استحقاقا ولياقة منه

قال الامام لو قلت المراد لا ريب في كونه معجزا على الخصوص لكان اقرب لتأييد هذا التأويل بقوله وان كنتم في ريب الآية منه

الفعل

الفعل الذي هو العامل في الضمير المجرور حقيقة كما مر في غير المغضوب من ان ابن كثير نصبه على
الحال من الضمير المجرور في انعمت عليهم والعامل انعمت وانه لا يلزم منه اختلاف العامل في الحال
وذيها لان العامل فيهما هو الفعل فان منصوب المحل في انعمت عليهم هو المجرور فقط واثر الجار
انما هو في تعدية الفعل وافضائه الى الاسم وكذلك ههنا فان الضمير المجرور في لا ريب فيه
منصوب المحل بعامل مقدر هو الواقع صفة للمنفي بحسب المعنى وجعل هدى حالا من ضمير القرآن
اما على المبالغة في كونه هاديا كانه نفس الهداية او على حذف مضاف اي ذا هدى او على وقوع
المصدر موقع اسم الفاعل وهكذا كل مصدر وقع خبرا او صفة او حالا فيه الاقوال الثلثة ارجحها
اولها فقول المص الواقع صفة للمنفي بيان لاعراب فيه على تقدير ان يكون للمتقين خبرا وتنبيه
على ان العامل في الحال حقيقة هو العامل في ذلك الظرف لانه الواقع صفة في الحقيقة ولم
يرض المص بهذا الجواب لما فيه من الضعف من وجوه الاول ان الغالب في الظرف الواقع بعد لا
لنفي الجنس كونه خبرا لا صفة للمنفي والثاني ان المناسب لمقام المدح العموم لا الخصوص والثالث
ان فيه بعض نبوة عن وصل الذين بالمتقين اذ المعنى ح لا شك في حقيته للمتقين المصدقين
بحقيته ولا يخفى ما فيه والرابع ان النفي يتوجه الى القيد فيختل المعنى لان انتفاء الريب عنه
ليس بمقيد بشيء بل هو منفي عنه مطلقا **قوله** اذا حصل فيك الريبة بتشديد حصل وكسر
راء الريبة وهي وان اشتهرت في معنى الشك الا ان حقيقتها ومعناها الاصلي قلق النفس
واضطرابها يعني ان الريب في الاصل مصدر من المبني للفاعل بمعنى تحصيل القلق وافادة
الاضطراب للنفس الا انه عدل عن معناه المصدري واستعمل في هذا الموضع ونظايره
في معنى الشك لكونه سببا لقلق النفس على اطلاق اسم المسبب وارادة السبب ولو اريد به
ههنا معناه الاصلي لقيل لا ريب له كما يقال لا ضرب لزيد **قوله** لانه اي الشك يقلق النفس
اشارة الى ان استعمال الريب في الشك مجاز من قبيل اطلاق اسم المسبب وارادة السبب
واستشهد بقوله عليه السلام فان الشك ريبة على ان الشك ليس معنى اصليا للريب والريبة
بل لهما معنى اصلي غير الشك كما في الحديث فان الريبة فيه حملت على الشك والحمل يقتضي
التغاير بينهما لانهما لو اتحدا لما كان في الكلام فائدة واستشهد بجعلها مقابلة للطمانينة في الحديث
المذكور على ان ذلك المعنى المغاير للشك هو قلق النفس واضطرابها ومعنى الحديث دع ما
يريبك اي يقلقك ذاهبا الى ما يطمئن به قلبك فان الشك اي كون الشيء في نفسه
مشكوكا فيه غير صحيح وحق في نفسه ريبة اي مما تقلق له النفس الزكية وتضطرب معه والصدق
والصدق اي كونه صادقا حقا صحيحا طمانينة اي مما تطمئن له النفس اي اذا وجدت
نفسك مضطربة في امر فدعه واذا وجدتها مطمئنة فيه فاستمسك به لان اضطراب قلب
المؤمن في شيء علامة كونه باطلا محلا لان يشك فيه وطمانينته فيه علامة كونه حقا

قوله

قوله

اي جعل الشك موضوعا للريبة وهي محمولة عليها
فظهر ان الريبة مستعملة فيه في معنى
غير الشك بقرينة جعلها مقابلة للطمانينة
مسلم

وصدقا وقيل معناه دع ما تشك فيه الى ما تعلمه فان العمل بالمشكوك فيه يقتضي قلقا وترددا
وفي ذلك مشقة بخلاف العمل بالمعلوم فانه يقتضي سكونا وراحة والاول اقوى وعبارة الكتاب
له اوفق قيل ان المص اعتمد في نقل متن الحديث على الزمخشري والا فالحديث في رواية الترمذي
والنسائي هكذا فان الصدق طمانينة والكذب ريبة ولا يخفى ان صحة احدى الروايتين
لا تنافي صحة الاخرى **قوله** ومنه اي من قبيل وقوع المصدر موقع اسم الفاعل كما في قوله تع لا ريب فيه
قولهم ريب الزمان لنوايبه اي مصايبه التي تقلق النفس وتزيل طمانينتها واستقرارها **قوله**
يهديهم الى الحق اشارة الى ان الهدى بمعنى الهادي والمرشد الى صراط مستقيم قال تعالى ان هذا
القرآن يهدي للتي هي اقوم وقال الجن انا سمعنا قرانا عجبا يهدي الى الرشد ومن جعله امامه في الدنيا
واقتدى به فيما ياتيه ويذره قاده الى الجنة ومن جعله وراءه ساقه الى النار فلذلك نزل فيه
انه لقول فصل وما هو بالهزل فانه يفصل بين اهل الجنة واهل النار والسرى السير في الليل يقال
سريت سرى واسريت اسراء اذا سرت ليلا فالسرى والاسراء بمعنى والثاني لغة اهل الحجاز **قوله**
ومعناه الدلالة اي على ما يوصل الظاهر ان التعريف فيها للعهد الخارجي والمعهود ما مر في سورة
الفاتحة من ان الهداية دلالة بلطف وهي لا تستلزم ان يكون الطريق المدلول عليه نافعا للمدلول
موصلا الى بغيته اي مطلوبه وجد الايصال بالفعل اولا والاطلاق في الايصال لانه الاصل ولا دليل
على التقييد **قوله** لانه جعل مقابل الضلال الخ استدل القائل بان الهدى هو الدلالة الموصلة
الى المطلوب لا مطلق الدلالة بان لا يعتبر الوصول الى المطلوب في مفهومه بان الهدى مقابل
للضلال استعمالا ولا شك ان الخيبة وعدم الوصول الى المطلوب معتبر في مفهوم الضلال فلو
لم يعتبر الوصول اليه في مفهوم الهدى لم يصح التقابل لجواز اجتماعهما في الدلالة الغير المفيدة واعترض
عليه بان الهدى مصدر هدى وهو كما يستعمل متعديا فيقال هديته الطريق وهديته الى الطريق
يستعمل ايضا لازما بمعنى اهتدى قال في الصحاح وهدى واهتدى بمعنى والمذكور في مقابلة الضلال
هو الهدى بمعنى الاهتداء اللازم وكلامنا في المتعدي ومقابله الاضلال ولا يتم الاستدلال به
لجواز ان يفسر بالدلالة على ما لا يوصل لا بجعله فاقدا للمطلوب واجيب بانه لا فرق بينهما الا باللزوم
والتعدي لان الهدى بمعنى الاهتداء مطاوع للآخر فلا يخالفه الا بانه تاثير ومطاوعه تاثير فاذا
اعتبر الوصول في اللازم كان معتبرا في المتعدي ايضا **قوله** ولانه لا يقال مهدي الا لمن اهتدى
اي وصل الى المطلوب لان المقصود بهذا القول هو مدح شخص والثناء عليه ولا مدح الا بالوصول
الى الكمال المطلوب ونوقش بان استعداد الكمال والتمكن من الوصول اليه ايضا فضيلة يستحق
عليها المدح وبان المهدي في مقام المدح يراد به المنتفع بالهدى مجازا فان من لم ينتفع
بالهدى كان في حقه كانه معدوم اذ لا اعتداد بالوسيلة عند فقدان المقصود واجيب عن
الاول بان التمكن مع عدم الوصول نقيصة يذم عليها وعن الثاني بان الاصل في الاطلاق الحقيقة

فلما استعمل الهدى هناك فى الواصل كان حقيقة فيه وعورض اقامة الدليل ان بقوله تعالى
واما ثمود فهديناهم واجيب بانه مجاز عن ازاحة العلل واضافة اسباب الاهتداء بقرينة
قوله فاستحبوا العمى على الهدى اى آثروه عليه ورد بان الاصل الحقيقة ودفع بانه لولا تلك
القرينة او مايشبهها تبادر منه غير ذلك المعنى وهو آية كونه مجازا فيه **قوله** واختصاصه بالمتقين
المستفاد من لام الاختصاص جواب عما يقال من ان هداية الكتاب اى دلالته على ما يوصل
الى الكمال المطلوب عامة للمتقين وغيرهم فما الوجه فى تخصيصها بالمتقين مع ان المتقين مهتدون
فلا فائدة فى تعلق الاهتداء بهم فان من اهتدى الى مقصوده كانت دلالته على ما يوصل اليه لغوا عاريا
عن الفائدة وتقرير الجواب من وجهين والتفرقة بينهما تحتاج الى مقدمات الاولى ان الهدى
المفسر بالدلالة لما كان ههنا بمعنى الفاعل كان بمعنى الدليل وهو فى اللغة يجئ بمعنى الناصب لما به
الارشاد وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب وبمعنى الذاكرة ويقرره للمسترشدين وبمعنى
نفس ما به الارشاد بالمعنى المذكور فيقال الدليل على وجود الصانع وحدته هو الصانع او العالم
او العالم ولما تعذر ههنا المعنيان الاولان تعين الثالث والمقدمة الثانية انك ستعرف
ان المتقى يطلق على المؤمن وعلى المجتنب عن الآثام وعلى المجتنب عن الالتفات الى ما يشغله عن الحق
تعالى والثالثة انك اذا عبرت عن شئ باسم من اسماء الصفات القائمة به كالمتقى ونسبت اليه
معنى مصدريا بصيغة الفعل او غيرها فقلت مثلا هديت المتقى او هو هدى للمتقى كان المتبادر
الى الفهم منه اتصاف الشئ المعبر عنه بما عبر به عنه قبل اعتبار النسبة المذكورة فيكون من تعلقت
الهداية به فى المثال المذكور متصفا بالتقوى والاهتداء قبل اعتبار تعلقها به وهذا منشأ ما مر من
انه لا فائدة فى تعلق الهداية بالمتقين والسر فى تبادر ذلك الى الفهم ان ذات المتعلق متقدم
بالضرورة على التعلق فلما عبر عنه بالاسم المشتق يفهم بالضرورة ان ماخذ الاشتقاق واتصاف
الذات به متقدمان ايضا على التعلق المذكور وان الذات يستحق ان يعبر عنه بذلك المشتق
وان لم يتعلق به ذلك المعنى المصدرى وهو الهداية فى مثالنا ولو قيل هو شفاء للمريض وهدى
للضال ينبغى ان يكون ذات المريض والضال متصفا بالمرض والضلال قبل تعلق الشفاء
والهدى به فلو قيل هو شفاء للصحيح وهدى للمهتدى كان مجازا من قبيل تسمية الشارف
للشئ باسم المتصف به كما فى قوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه وقول ابن عباس رضه
اذا اراد احدكم الحج فليعجل فانه يمرض المريض وتضل الضالة وتكف الحاجة فسمى الشارف
للقتل والمرض والضلال قتيلا ومريضا وضالة اذا عرفت هذه المقدمات فاعلم ان
الجوابين يشتركان فى ان وجه اختصاصه بهم ظهور وصف كونه هدى بالنظر اليهم من
حيث انهم المنتفعون به دون غيرهم وان المراد بالهدى ما به الارشاد ويفترقان
بان مدار الاول على ابقاء المتقين على اطلاقه بحيث يحتمل كل واحد من المعانى الثلثة

واعتبار المجاز بتسمية المشارفين لاكتساب لباس التقوى باحد المعانى الثلثة متقين ففى الآية تسميت
الضالون الصائرون الى التقوى مطلقا بالمتقين وجعل الكتاب هاديا لهم يسترشدون بصحيح النظر فيه
الى مراتب التقوى ومدار الجواب الثانى على تخصيص المتقين بالذين احرصلوا المرتبة الاولى من مراتب
التقوى وهى الايمان والكتاب هدى لهم يهتدون به الى المرتبتين الباقيتين من التقوى فلا مجاز
ح فى لفظ المتقين لان ذوات المتقين متصفون بالعنوان حال تعلق ذلك المعنى المصدرى بهم
وهو الهدى فان المعتبر فى المجاز باعتبار المآل والمشارفة هو حال التعلق لا حال التكلم والاخبار
فعصر الخمر مجاز وصار عند الاخبار لانه حال تعلق العصر به ليس بخمر وانما الحقيقة عصر العنب لان
ماتعلق به العصر عنب حال التعلق كما ان المتقين متقون حال كون الكتاب هدى لهم الى المراتب
المترتبة على الايمان فتقرير الوجه الاول على وفق عبارة المص واختصاصه بالمتقين لانهم اى
لان الضالين الصائرين الى التقوى هم المهتدون به اى بتلك الكتاب اى بهداه والمتصفون
فى حصول التقوى لهم دون الباقين على الضلالة **قوله** بنصبه اى باقامة الله تعالى اياه دليلا
موصلا الى الكمال المطلوب فى كل باب مصدر نصبت الشئ اذا اقمته مضاف الى مفعوله الذى
هو ضمير الكتاب فى بعض النسخ بنصبه وفى البعض بنصيبه والظاهر انهما تصحيف **قوله** وان كان
دلالته عامة لكل ناظر من مسلم او كافر لانه مشتمل على وجه الدلالة وان كل ناظر من الفريقين
مشتمل على العقل الذى به الاستدلال فلا تختص دلالته بفريق دون فريق بالضرورة
بل هو دليل للفريقين على وجود الصانع وعلى ما رضى به ربنا وعلى صدق الرسول صلى الله تع
عليه وسلم الآن الله تعالى ذكر المتقين اى الصابرين الى التقوى مدحا لهم باختصاصهم
بقبوله والاهتداء به ونظير ذلك قوله تعالى انما انت منذر من يخشاها وقوله تعالى
انما تنذر من اتبع الذكر خص انذاره عليه السلام بهم مع انه عليه السلام كان منذرا كافة الناس
من اجل ان هؤلاء هم الذين انتفعوا بانذاره وباعتبار عموم دلالته للفريقين جميعا قال
الله تعالى شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن هدى للناس وباعتبار خصوص الانتفاع
قال ههنا هدى للمتقين فظهر وجه تخصيص هداية الكتاب بالمتقين وعلم فائدة تعلقها
بهم ايضا وعلم ايضا وجه التوفيق بين قوله تعالى هدى للناس وقوله تعالى هدى
للمتقين وقال الامام لو لم تكن للمتقين فضيلة الا ما يدل عليه قوله تعالى هدى للمتقين
لكفاهم ذلك لانه تعالى بين ان القرآن هدى للناس ثم قال ههنا انه هدى للمتقين
فهذا يدل على ان المتقين هم كل الناس فمن لا يكون متقيا فكانه ليس بناس وتقرير الوجه
الثانى انه لا حاجة الى ارتكاب المجاز لانه يجوز ان يراد بالمتقين من حصل المرتبة الاولى
من التقوى وهى الايمان وتخصيص كونه هدى بهم مع عموم دلالته لجميع الناس من حيث ان
الكتاب لا ينتفع بالنظر الصحيح فى نصوصه واشارته الا صفو العقل بان ازال عنه فساد الكفر

وخباثة الشرك واستعلم فى تدبر الآيات اى فى التفكر فى الادلة التى وضعها الله تعالى للاستدلال
بها على وجوده ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال وتنزهه عن سمات النقصان ولا وجه لحمل
الآيات على آيات القرآن لفظ والمعنى مع انه لا يلايم قوله والنظر فى المعجزات المؤدى الى تصديق
النبى صلى الله تعالى وسلم وتعرف النبوات اى تتبع اخلاق النبى عليه الصلوة والسلام وشمائله
المتعلقة لنبوته ليطمئن قلبه فى الاعتقاد بصدقه فمعنى الآية انه هدى ومرشد للمؤمنين ينتفعون
به فى تحصيل سائر مراتب التقوى فظاهر وجه التخصيص وعلم فائدة التعلق كما مر ثم علل حصر
المستفاد من قوله لا ينتفع بالتامل فيه الا من آمن بالله وباتصافه بصفات ذاته وافعاله وصدق
نبيه حيث قال فانه اى الكتاب كالغذاء الصالح لحفظ الصحة وان الايمان كالصحة من حيث ان
صلاح الاجساد بالصحة فكذا صلاح الارواح بالايمان وان الغذاء الصالح لا يجلب نفعا للجسد
مالم تكن الصحة حاصلة له فكذا الكتاب لا يجلب نفعا للروح مالم يكن الايمان حاصلا له واشار اليه
اى الى كون الكتاب كالغذاء الصالح قوله تعالى وننزل من القرآن ما هو شفاء عن سقم الجهل والضلال
فى الدنيا ورحمة فى العقبى للمؤمنين كالدواء الشافى للمريض القابل للعلاج ولا يزيد الظالمين الا خسارا
لتكذيبهم اياه وعدم قبولهم حكمه كمريض لا يفيده العلاج بل يضره فان الدواء المفيد فى نفسه
يزيده مرضا لسوء مزاجه وكمال مرضه بحيث يحول الدواء النافع خلطا فاسدا فيجعله مددا
لهلاكه وسببا لشقاوته كما قيل بالفارسى از قضا سركنگبين صفرا فزود روغن بادام
خشكى مى نمود از هليله قبض شد اطلاق رفت آب آتش را مدد شد همچو نفت ومن فى
قوله تعالى من القرآن بيان لقوله ما هو شفاء وقيل انه للتبعيض والمعنى ان منه ما يشفى من المرض
كالفاتحة وآيات الشفاء والاول ادق بهذا المقام والوجه الثانى هو المختار اذ على الاول
لا يحسن جعل الذين يؤمنون بالغيب صفة ولا مخصوصا بالمدح نصبا او رفعا ولا استينافا
ايضا لان الضالين الصائرين الى التقوى ليسوا متصفين بشئ مما ذكر وحمل الكلام على
الاستقبال والمشافهة يأباه مساق الكلام قال الامام الرازى كل ما يتوقف كون القرآن حجة على
صحته لم يكن القرآن هدى فيه فاذا استحال كون القرآن هدى فى معرفة ذات الله تعالى وصفاته
وفى معرفة النبوة ولا شك ان هذه المطالب اشرف المطالب فاذا لم يكن القرآن هدى فيها
فكيف جعله الله تعالى هدى على الاطلاق ثم اجاب بقوله ليس من شرط كونه هدى ان يكون
هدى فى كل شئ بل يكفيه ان يكون هدى فى بعض الاشياء وذلك بان يكون هدى فى تعريف
الشرايع او يكون هدى فى تاكيد ما فى العقول قوله ولا يقدح فيه من المجمل والمتشابه جواب عما
يقال كيف وصف القرآن كله بانه هدى وفيه مجمل ومتشابه وهما لا يدلان على المطلوب بلا بيان
من العقل او السمع فيكون الهدى فى الحقيقة ذلك المبين وما لم يتفكك مصدريته اى
لعدم انفكاك ما فيه من المجمل والمتشابه عن بيان يعين المراد وذلك البيان هو ما دل الله

العقل او دلالة السمع فصار كقوله هدى اما بنفسه كالمحكم او بواسطة دلالة العقل او ورود السمع
كالمجمل والمتشابه فلما كان فائدة كل واحد من العقل والسمع بيان المراد منه لم يكن هدى
في نفسه وانما يكون كذلك لو افاد ابتداء لما يفيده الكتاب **قوله** من قولهم وقاه فاتقى اشارة
الى ان اتقى افتعل من وقى وان فاءها واو في الاصل فقلبت الواو تاء وادغمت في تاء افتعل
والوقاية في اللغة فرط الصيانة مطلقا اي عن اي شيء كان ومنه فرس واق اذا وقى حافره ان
يصيبه ادنى شيء يؤلمه وفي عرف اهل الشرع هي فرط الصيانة عما يضره في الآخرة لا مطلق
واختلفوا في انه هل يدخل اجتناب الصغائر في التقوى فقال بعضهم يدخل كما يدخل الصغائر
في استحقاق الوعيد وذلك لان فرط الصيانة معتبر في مفهوم التقوى وهو يقتضي دخول اجتناب
الصغائر فيه لانها مما يضره في الآخرة وعبارة المص تدل على ان هذا القول هو المختار عنده لقوله
عليه السلام لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرا مما به بأس وقيل التقوى ان لا يريك
الله تعالى حيث نهاك وقيل المتقي من سلك طريق المصطفى ونبذ الدنيا وراء القفا
وكلف نفسه الاخلاص والوفا واجتنب الحرام والجفا وقيل التقوى ان تزين حتى لله كما
زينت ظاهرك للخلق وقال اخرون لا بد في اجتناب الصغائر في التقوى لانها تقع مكفرة عن
مجتنب الكبائر عن ابن عباس رض ان المتقي من يتقي الشرك والكبائر والفواحش واصل الاتقاء ان تجعل
الشيء حاجزا بينه وبين ما يكرهه ويتوقى به عنه وفي الحديث كان اذا احمر البأس اتقينا برسول الله ﷺ
اي اذا اشتد الحرب جعلناه حاجزا بيننا وبين العدو فكان المتقي يجعل الامتثال لامر الله تعالى
والاجتناب عما نهاه حاجزا بينه وبين العذاب **قوله** وهو المتعارف اي التجنب المذكور هو المعنى
المتعارف لاسم التقوى عند اهل الشرع **قوله** ويتبتل اليه بشراشره اي ينقطع عما سوى الحق متوجها
اليه تعالى بكليته وهو تقوى الخواص والثانية تقوى الخواص والاولى تقوى العوام **قوله** وقد فسروا
قوله تعالى هدى للمتقين على الاوجه الثلثة فعلى الوجه الاول يكون المعنى ان الكتاب هدى للذين
تبرؤا عن الكفر وعلى الوجه الثاني انه هدى للذين تجنبوا عن كل ما يؤثم وعلى الوجه الثالث انه هدى
تنزهوا عما يشغل سرهم عن الحق تعالى وتبتلوا اليه بشراشرهم ووجه كونه هدى للمتقين بالتفسير الاول
والثاني انه هدى للصائرين الى الايمان او الى التجنب عن العصيان او انه هدى للمؤمنين والمتجنبين
عن العصيان بوصل المؤمنين الى المرتبتين الباقيتين والمتجنبين الى المرتبة الثالثة وان فسر
بالتفسير الثالث يتعين ان يكون المعنى انه هدى للصائرين الى تلك المرتبة بوصلهم اليها اذ لا مرتبة
بعدها **قوله** على انه اسم للقرآن او السورة او مقدر بالمؤلف لم يذكر سائر الاحتمالات السابقة لانه
اذا كان من اسماء الله تعالى او كان كل اسم مما باقيا على معناه وجعل مقسما به لم يكن له حظ من الاعراب
الا انه لا يكون مبتدأ وان كان ما فيه من الاسماء اسامي الحروف هي بعض كلمات معينة او اصواتا
منزلة منزلة حروف التنبيه لم يكن له محل من الاعراب فضلا عن ان يكون مبتدأ **قوله** وان كان

ولا نزاع في وجوب التوبة عن الكل
انما النزاع في انه اذا لم يتق الصغائر
هل يستحق هذا الاسم

قوله
قوله
قوله
قوله

اخص متصل بقوله او مقدر بالمؤلف منها كانه جواب عما يتوهم من ان ذلك الكتاب كيف يكون
خبرا عن الم على تقدير ان يؤول بالمؤلف مع ان ذلك الكتاب اخص من المؤلف مطلقا والاخص
المطلق الاصل فيه ان لا يحمل على الاعم فلا يقال الانسان ذلك الرجل لان معنى القضية المحملة
ان ما اتصف بوصف الموضوع يصدق عليه المحمول فلو كان الموضوع اعم يوجب صدق
الاخص عليه وهو مناف لعموم الموضوع لان الاعم يجب ان يصدق على ما لا يصدق عليه الاخص
تحقيقا لعمومه **قوله** لان المراد به المؤلف الكامل تعليل لقوله وذلك خبره وازالة لما فيه
من الاستبعاد يعني ان المراد بالم المقدر بالمؤلف ليس مطلق المؤلف ليعم ولا يصح الحمل
بل المؤلف الكامل فينا وبيان ذلك اذا قيل الانسان ذلك الرجل كان المعنى الانسان الكامل
المستحق لان يسمى باسم الانسان ذلك الرجل ولولا هذا التاويل للزم حمل الاخص على الاعم
ولقائل ان يقول لا حاجة الى هذا التاويل والتقييد بل يجوز ان يكون الجنس في مثل هذا التركيب
باقيا على اطلاقه ويحمل الخاص عليه بادعاء ان الجنس منحصر فيه وان ما عداه لقصوره في تحقق
ذلك المعنى الجنسي فيه كانه لا يدخل تحت ذلك الجنس ولا يستاهل ان يسمى باسمه كما قيل
زيد هو الانسان وهو الرجل كل الرجل ومثل هذا الحصر يسمى بالحصر الكمالي والجواب بانه
ان كان المراد الحصر الادعائي الكمالي يكون اسم الاشارة لغوا انما يفيد ان لو كان اللام في الكتاب
لتعريف الجنس وكان تركيب الآية من قبيل زيد الكريم وليس كذلك بل اللام فيه للعهد الخارجي
لانه المتبادر عند الاشارة وايضا لا فائدة في الاخبار عن السورة او القرآن بل عن المؤلف
الكامل يصدق جنس الكتاب عليها وان قصد حصر الكمال الغا اسم الاشارة فان قيل على تقدير
ان يكون اللام للعهد يكون ذلك اشارة الى الخاص الجزئي فيبقى الاشكال على حاله لان الصفات
المذكورة من كونه كامل التاليف وبالغا اقصى درجات الفصاحة ومراتب البلاغة كليات
وضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية فيبقى الموضوع على عمومه فيلزم حمل الاخص على الاعم قلنا
ضم الكلي الى الكلي وان كان لا يفيد الجزئية لكنه يفيد انحصار الموصوف في شخص واحد حسب
الخارج وقد ارتكز في العقول وثبت في الاذهان وجود هذا الموصوف بنزول بعض منه
وتعجيزه كل واحد منهم فكانه قال المؤلف المعلوم عندكم الموصوف بتلك الصفات ذلك الكتاب
المعهود والموعود انزاله ثم حمل ذلك الكتاب على القرآن والمؤلف ظاهر واما حمله على السورة
فباعتبار صحة اطلاق الكتاب على الكل والجزء بالاشتراك كما مر من ان القرآن يطلق
على الكل والبعض كما في قول الجن انا سمعنا قرانا عجبا ولم يسمعوا الا بعضه والقرآن مصدر
بمعنى القراءة وهي التلاوة كالخسران والخسارة قال تعالى فاذا قرانا فاتبع قرآنه اي اذا
تلي عليك فاتبع تلاوته كذا عن ابن عباس رضه وقال قتادة انه مصدر من قول القائل
قرأت الماء في الحوض اذا جمعته فبه قال سفيان بن عيينة سمي القرآن قرآنا لان الحروف جمعت

فصارت كلمات والكلمات جمعت فصارت ايات والآيات جمعت فصارت سور والسور جمعت
فصارت قرآنا وجمع فيه علوم الاولين والآخرين فالحاصل ان اشتقاق لفظ القرآن امامن
التلاوة او من الجمعية والوجه الثانى ان يكون الم خبر مبتدا محذوف اى هذه السورة المشهورة
بالفضل وكمال البلاغة والهداية او هذا القرآن المشهور بهما مسماة بهذا الاسم او مسمى به او مؤلفة
من جنس هذه الحروف التى انفوا منه كلامهم والمقصود من الاخبار بمضمون هذه الجملة الزام الحجة
عليهم وتبكيتهم وذلك خبر ثان او بدل من الخبر الاول وهو الم والكتاب صفة ذلك على التقديرين
ويجوز ان يكون ذلك مبتدا والكتاب خبره والجملة خبر بعد خبر للمبتدا المحذوف او بدلا من الخبر المفرد
قوله ولاريب فى المشهورة اى فى القراءة المشهورة بين القراء مبنى كما تقرر ان اسم لا التى لنفى الجنس
اذا كان نكرة مفردة يبنى على ما كان ينصب به بتضمنه معنى الحرف وهو من الاستغراقية كانه قيل
مل من ريب فيه فقال لاريب فيه اى لا من ريب وزعم الزجاج ان حركة نحو لا رجل حركة اعراب
وانما حذفت التنوين تخفيفا واحترز بالمشهورة عن قراءة ابى الشعثاء وهو تابعى مشهور
اسمه سليم بن اسود فانه قرأ لاريبٌ مرفوعا منونا والقراءة المشهورة نص فى الاستغراق
موجب لارتفاع الريب بالكلية وهذه القراءة تجوزه وبيان ذلك ان المشهورة لنفى الجنس
اى الحقيقة ويلزمه نفى افرادها باسرها اذ لو ثبت شئ منها كانت الحقيقة ثابتة فى ضمنه
فثبت انها نص فى الاستغراق موجبة له فاذا قيل لا رجل فى الدار بالفتح لم يصح ان يقال
بل رجلان او رجال وغير المشهورة مجوزة للاستغراق على معنى انها ظاهرة فيه ومحتملة لمعنى
آخر اما انها ظاهرة فيه فلان المتبادر من النكرة المنوية فرد لا بعينه ونفيه مع نفى الماهية
متساويان فاذا نفى استلزم نفيه نفى جميع الافراد الحقيقية واما انها محتملة لمعنى آخر
فلانه قد يقصد بذلك نفى الوحدة المجردة عن التعدد فيقال حينئذ لا رجل فى الدار بل رجلان او رجال
على معنى ان الجنس موصوف بالعدد لا بالوحدة فلذلك قيل لا النافية على قسمين قسم ينفى به
الجنس وهو يعمل عمل ان لمناسبته لها فى افادة التحقيق فانه لتحقيق النفى كما ان ان لتحقيق
الاثبات ونعنى ان كل واحد منهما لازم للاسم لا بد خل الا عليه وقسم ينفى به الوحدة ويعمل
عمل ليس **قوله** ولم يقدم اى لم يقدم لفظ فيه على ريب بان يقال لا فيه ريب كما قيل لا فيها غول
اى غائلة الصداع بدل قوله يغوتون فى موضع آخر لا يصدعون عنها وقال ابو عبيدة لا تغتال عقولهم
اى لا تذهب بها كما تذهب بها خمور الدنيا وكما بين سابقا ان المنفى ليس وجود الريب فى نفسه
ولا صدوره عن الفاعل بل المنفى تعلقه بالمحل الذى هو الكتاب استحقاقا ولياقة بمعنى انه لا ينبغى
ان يرتاب فيه العاقل بعد النظر الصحيح توهم ان النفى المذكور متوجه الى الظرف الذى هو متعلق الريب
فكان ذكره اهم فكان ينبغى ان يقدم قيل لم لم يقدم الظرف مع كونه اهم فاجاب عنه بان
تقديم ما حقه التاخير يكون للتخصيص غالبا وهو غير مناسب فى هذا المقام فانه لو قدم

الظرف لافاد تقديمه ان انتفاء الريب مختص بذلك الكتاب من بين سائر الكتب كما افاد
التقديم في قوله تعالى لا فيها غول ان انتفاء الغول مختص بخمور الجنة اشارة الى ان خمور الدنيا
فيها غول وتخصيص انتفاء الريب بالكتاب رد على من لم يخصه به غير مناسب لهذا
المقام اذ لا نزاع في ذلك بل المقصود بيان ان القرآن وحي الهي لا ينبغي ان يرتاب
فيه رد على من ارتاب فيه بحصر حاله في احد امرين وهو كونه عديم العقل او فاقد التأمل
فلا اعتبار لريب من ارتاب فيه لانه لا يدل على كونه مظنة للريب قوله او صفته عطف
على خبره في قوله وفيه خبره وفيه تعكيك الضمير لان ضمير صفته للريب وضمير خبره للفظة لا وكذا
ضمير خبره في قوله وللمتقين خبره ولو قيل او صفة بدون الضمير لكان اوجه اي على تقدير ان
يكون فيه صفة للريب يكون الخبر للمتقين والتقدير لا ريب كائنا حاصل للمتقين حال
كونه زاهدي او هاديا او ليس ريب كائن فيه حاصلا للمتقين هاديا او زاهدي قوله
او الخبر محذوف اي ويحتمل ان يكون خبرا سواء كان لنفي الجنس او بمعنى ليس محذوفا وهو فيه
فان بني تميم لا يكادون يذكرون خبرها فيقولون مثلا لا ضير ولا باس اي لا ضير فيه او عليه
او علينا على حسب اقتضاء المقام فح يكون الوقف على ريب تاما لتمام الكلام بالخبر المقدر
بخلاف ما اذا كان الخبر هو فيه المذكور فان الوقف على لا ريب ح لا يكون حسنا بل قبيحا
ناقصا لكونه على كلام غير مفيد لانه لا يفيد بدون فيه المذكور وقد تحذف اسمها ويبقى خبرها
نحو لا عليك اي لا باس عليك قوله على ان متعلق بقوله محذوف او بقوله وقف اي بناء على
ان لفظة فيه خبر هدى قدم عليه ليتخصص به النكرة الواقعة مبتدأ كما في كوفي الدار رجل وهذا
الوجه يستلزم ان لا يكون الكتاب نفس هدى بل يكون ظرفا للهدى فالوجه الاول اولى
لانه ابلغ وقد تكرر في القرآن ان القرآن نفس نور وهدى والوجه الثالث ما اشار بقوله
او يكون ذلك مبتدأ وهو معطوف على قوله ان الوجه الاول وذلك خبره لان الوجه الثالث
مبني على ان يكون الم مبتدأ كالوجه الاول بقرينة قوله في آخر هذا الوجه والجملة خبر الم
وتقرير هذا الوجه ان الم مبتدأ وذلك مبتدأ ثان والكتاب خبره فلما ورد ان
تعريف الجزء باللام يفيد حصره في المبتدأ فيلزم ان لا يكون سائر الكتب السماوية كتابا
دفعه بقوله على معنى انه الكتاب الكامل الذي ينبغي ان يسمى كتابا يعني ان اللام في الكتاب
للجنس افاد لا عهد وان المقصود من حصر الجنس حصر الكمال فان حصر الجنس المقول على كثيرين في فرد
من افراده يكون للدلالة على كماله في تحقق المعنى الجنسي فيه وبلوغه الى حيث صار ما سواه
كانه ليس من افراد هذا الجنس كما اذا قيل المتقون هم الانبياء دل على ان المتقين
لكمالهم في الاتصاف بالفضائل الانسانية ونقصان من عداهم وانتحاقهم بالبهائم
هم الذين يستحقون ان يسموا انسانا كانهم الانسان كله وان من سواهم ليس من افراد

الانسان قوله او صفته منصوب معطوف على قوله خبره اى او يكون الكتاب صفة ذلك
وما بعده وهو لا ريب فيه خبره والجملة وهى ذلك الكتاب على الاول وذلك الكتاب لا ريب فيه
على الثانى خبر الم واعلم ان قوله لا ريب فيه المشهورة مبنى لا اختصاص له بالوجهين
السابقين بل لا تعلق له بهما اصلا فكان حقه ان يؤخر عن الوجه الثالث ولا يتخلل بين
وجوه اعراب الم ذلك الكتاب الا انه قدمه على الوجه الثالث ثم ذكر بعده ايماء الى ضعفه
لان الم اذا كان اسما للسورة وكان ذلك اشارة اليها على ان يكون مبتدا ثانيا والكتاب
خبره والجملة خبر الم يكون حصر الكمال بالنسبة الى السورة على معنى ان هذه السورة هى الكتاب
فيلزم منه اثبات النقصان لسائر السور بالنسبة اليها لانها المقابلة لها دون سائر الكتب
السماوية والسور كلها مستوفية الاقدام فى كون كل واحد فى شئ منها بالنسبة الى السور الباقية
واجيب بان ما ذكر انما يلزم اذا لوحظ فى الحصر نفس السورة من حيث خصوصها وليس كذلك
بل هى ملحوظة من حيث انها قرآن على طريق ذكر اسم الجزء وارادة الكل وعلى هذا التقدير يكون
مقابلها سائر الكتب السماوية دون سائر السور القرآنية وانت خبير بان هذا الجواب
لا يخلو عن تكلف مع انه يستلزم اثبات النقصان لسائر الكتب السماوية وهو لا يخلو
عن سوء ادب نعم ان الكل مع اشتراكه فى هداية الانام وتبيين الاحكام وتفصيل
الحلال والحرام وذكر ما يتعظ به اولو الاحلام فاق القرآن العظيم على سائر الكتب برصانة
الالفاظ وبلوغه حد الاعجاز حتى صار بذلك معجزة باقية ما تكررت الشهور والاعوام
فجاز حصر جنس الكتاب فيه تنبيها على تفوقه على غيره من هذا الوجه والمقصود مدحه من هذا الوجه
وان كان كل كتاب مشتملا على جهة كمال كما قيل فى آية الكرسى انها سيدة آى القرآن وفى
سورتى البقرة وآل عمران انهما الزهراوان وانهما تظلان على صاحبهما يوم القيمة كانهما
غمامتان او غيايتان او فرقان من طير صواف زهراوان اى مضيئتان نيران كانهما بالنسبة
الى سائر السور قمران بالنسبة الى سائر نجوم السماء وفى الصحاح زهرت النار زهورا
اضاءت والازهر النير ويسمى القمر الازهر ابن السكيت الازهران الشمس والقمر وزحل
ازهر اى ابيض شرق الوجه والمرأة زهراء وهما ازهران وزهراوان ولما كانت الوجوه
المذكورة لاعراب هذه الآية مبتنية على مجرد كون اللفظ محتملا لها بحسب الظاهر غير منظور فيها
الى رعاية جانب المعنى التى هى مدار البلاغة ومبناها فان شان البليغ ان يعتبر المعانى اللائقة
اولا ثم يرتب الالفاظ على حذوها فكذا شان من يتصدى لتفسير كلام الله تعالى وتأويله
ان يلاحظ احق المعانى بالاعتبار واقربها محملا له بالتصريح والاشعار ثم يؤول النظم به فانه
المقبول عند اولى الابصار وكان قوله تع الم ذلك الكتاب جملة واحدة بان يكون ذلك
اصل الخبر او خبرا ثانيا او مبتدا ثانيا ولم يكن فى كونه كذلك كثير معنى قال والاولى ان يقال

الغياية كل شئ اظل الانسان
فوق رأسه مثل السحابة والغبرة
منه

فيما سبق من وجوه الاعراب وكان الكلام
خاليا عن التعرض لوجه خلو الجمل عن العاطف
منه

انها اى الآية المذكورة جمل متناسقة اى منتظمة مرتبطة بعضها ببعض يقال حرر نسق اى منظم
والنسق ما جاء من الكلام على نظام واحد والنسق بسكون السين مصدر نسقت الكلام
اذا عطفت بعضه على بعض بحرف النسق وذلك الارتباط اما بان تقرر اللاحقة منها السابقة
وتؤكدها فيكون بينهما كمال الاتصال فيمتنع تخلل العاطف بينهما واما بان تكون السابقة دليلا
للاحقة مستلزمة اياها **قوله** فالم جملة الفاء فيه لتفصيل تقرير اللاحقة منها السابقة وصور
كون الم جملة بان جعلة خبر مبتدا محذوف وهو المتحدى به ويجوز ايضا ان يجعل محذوف الخبر
اى المؤلف من جنس هذه الحروف هو المتحدى به وكل واحد من التقديرين ظاهر على ان يكون
افتتاح السورة بالم للايقاظ والتنبيه على ان اعجاز المتحدى به ليس الا لكونه وحيا الهيا
لا لكونه منثورا على غير لغتهم ومؤلفا من غير ما يتركبون منه كلامهم واما على تقدير ان يكون
افتتاحها به لاجل كونه اسما للسورة او للقرآن فوجه تقدير الم بالمؤلف منها مع انه حينئذ اسم علم
لاحدهما ما مر من ان التسمية باسامى حروف الهجاء خاصة للاشعار بان المسمى بها ليس
الا كلما عربية معروفة التركيب من مسمياتها فاذا قيل المتحدى به هو الم بمعنى هو هذه السورة
او القرآن يفهم منه انه هو المؤلف من جنس هذه الحروف ويحتمل ان يكون تقدير الم بالمؤلف
منها مبنيا على ان المختار عنده ان لا تكون الفواتح اسماء لما مر من قوله والوجه الاول اقرب
الى التحقيق الى آخر كلامه ولم يتعرض لكونه تقدمة لنوع من الاعجاز مستقلا بنفسه كونه معجزة
لان تلك الاسامى حينئذ تكون مذكورة على سبيل التعديد بحيث لا يكون لها محل من الاعراب
ومثله نادر قلما يوجد فى كلام البلغاء **قوله** بانه الكتاب المنعوت متعلق بقوله مقررة لجهة التحدى
فان قوله ذلك الكتاب لدلالته على حصر الكمال على معنى ان ذلك المتحدى به المؤلف مما ذكر لغاية
كماله فى نظمه ومعناه هو الكتاب الكامل فى انه كتاب بحيث لا يستحق غيره ان يسمى كتابا بالاشك
فى انه تقرير وتحقيق لجهة التحدى ودال على انه الحقيق بان يتحدى به ثم قرر جهة الكمال
بانه حق لا ريب فيه فانه لا كمال اعلى وارفع مما للحق واليقين ولا نقص ادنى واحقر مما للباطل
المهين قيل لبعض العلماء فيم لذ تلك فقال فى حجة تبتخترت انضاحا وفى شبهة تتضاءل
افتضاحا ثم اكد وقرر كونه حقا ويقينا بكونه هدى للمتقين لان هداية المتقين الى ما هو اعز واكمل
مما هم عليه لا تحصل الا بما هو حق ويقين لا بما هو شك وباطل **قوله** وهدى للمتقين مبتدا وجملة
رابعة خبره وبما يقدر له اى مع ما يقدر له مبتدا يعنى ان هدى خبر مبتدا محذوف اى هو هدى
قوله او تتبع السابقة عطف على قوله تقرر اللاحقة منها وحاصل ذلك الوجه ان كل واحدة من الجمل
الثلث الاخيرة من تلك الجمل الاربع مقررة لسابقها الذى اتصلت هى به وحاصل هذا الوجه ان
كل واحدة من الجمل الثلث الاول منها مستلزمة لما يليها وبحيث عقيبها استلزام الدليل المدلول
على سبيل كون السابق برهانا انيا او لميا للاحق فاستلزام الجملة الاولى للثانية من قبيل

استلزام المعلول للعلة فان اعجاز المتحدى به معلول لكونه بالغا حد الكمال فى كونه كتابا فيكون
الاستدلال بها على الثانية من قبيل الاستدلال بالمعلول على العلة ويسمى برهانا انيا واما
استلزام الجملة الثانية والثالثة لما بعدهما فمن قبيل البرهان اللمى فان كونه بالغا حد الكمال
علة لنفى الريب عنه وان نفى الريب عنه علة لكونه هدى للمتقين اذ لو كان هناك ريب لا يكون هدى
لهم فان قيل فما وجه عدم دخول العاطف بينها ح ومن اى قسم من اقسام الفصل قلنا الظاهر
انه من قبيل فصل الجمل المستانفة عما قبلها فانه لما نبه بقوله الم على ان اعجاز المتحدى به ليس الا لكونه
وحيا الهيا لا لكونه على خلاف لغتهم بان كان منظوما من غير ما ينظمون منه كلامهم توجه ان
يسال ويقال فماذا يلزم من ذلك فاجيب عنه بان يقال ذلك الكتاب يعنى ان اعجازه على
الوجه المذكور يستلزم كونه كتابا بالغا غاية الكمال فى نظمه ومعناه فاتجه عليه ايضا ان يسال
ويقال فماذا يلزم من ذلك فاجيب بلا ريب فيه فلما فهم منه ان الريب لا يتشبث
باطرافه اذ لا انقص مما يفتريه الشك والشبهة اتجه ان يقال فماذا يلزم من ذلك فقيل
هدى للمتقين فلما لزم ما هو المقصد الاقصى من الكتاب انتهى سلسلة اللزوم وانقطع
السؤال والجواب ولما ذكر ان الاولى ان يكون مجموع الآية جملا متناسقة تقرر كل لاحقة
منها سابقها او ينتج كل سابق ما بعدها بين ان كل جملة من تلك الجمل الاربع مع كونها
مرتبة هذا الترتيب الانيق تشتمل على نكتة والتنوين فى نكتة للدلالة على ان شيئا من
تلك الجمل لا يخلو عن نكتة واحدة البتة وذلك لا ينافى ان يوجد فى بعض الجمل نكتتان او اكثر
ففى الجملة الاولى ثلث نكت الاولى حذف المبتدا او الخبر وقد اشار الى الاول بقوله المتحدى به
هو المؤلف من جنس هذه الحروف والثانية الرمز الى المقصود وهو كون المتحدى به وحيا
الهيا يعجز البشر عن اتيان مثله والثالثة التعليل على هذا المقصود بالطف وجه وتقريره
ان المتحدى به لو كان من عند غير الله عز وجل لما عجزوا عن معارضته مع كونه مؤلفا من
جنس ما ينظمون منه كلامهم فثبت به ان اعجازه ليس الا لكمال بلاغته الذى لا يقدر
عليه الا من احاط كل شئ قدرة وعلما جعل نفس الحذف نكتة مع انه من الاحوال
المقتضية للنكتة والاعتبارات المناسبة للحال والمقام لا نفس النكتة والحال فان
النكتة ما تقتضى الحذف وغيره من مقتضيات الاحوال فان الشئ انما يحذف اذا كان
السامع عارفا به لقيام ما يدل عليه من القرائن وتحقق مع ذلك نكتة داعية الى الحذف ومرجحة
له على الذكر كتعينه حقيقة او ادعاء او ضيق المقام عن اطالة الكلام او محافظة الوزن
او السجع او اختبار تنبيه السامع هل يتنبه ام لا ونحو ذلك تسمية لمقتضى النكتة بها
مجازا مرسلا قوله وفى الثانية فخامة التعريف فان تعريف الخبر بلام الجنس يفيد حصر الكمال
وان المبتدا لكونه اكمل افراد الجنس صار كانه الجنس كله وان ما سواه كانه ليس من افراد

ذلك

بان حكم على المتحدى به بكونه الم اى مؤلفا
مما ينظمون منه كلامهم مسلمه الله

ذلك

ذلك الجنس وهو تفخيم بليغ للمبتدا وقوله وفي الثالثة تأخير الظرف حذرا عن ايهام الباطل فانه
لو قدم وقيل لا فيه ريب لاوهم ان انتفاء الريب مختص بهذا الكتاب من بين سائر الكتب
كما في قوله تعالى لا فيها غول وهو وهم باطل اذ لا ريب في شيء من الكتب السماوية وقوله وفي الرابعة
الخ ذكر فيها خمس نكت الاولى حذف المبتدا والتقدير هو هدى والثانية توصيف المسند
اليه بالهدى للمبالغة مثل رجل عدل وانما هي اقبال وادبار والثالثة ايراد المصدر
المذكور منكرا اشارة الى انه هدى لا يكتنه كنهه والرابعة تخصيص الهدى بالمتقين نظرا
الى لام الاختصاص الداخلة على لفظ المتقين قوله باعتبار الغاية متعلق بالمتقين اي بالذين
تصير عاقبة امرهم ومآل حالهم التقوى فانهم هم المنتفعون به والمختصون بالاهتداء به وتسميتهم
بالمتقين مجاز باعتبار الغاية والمآل كما يسمى الحي قتيلا والعصير خمرا بذلك الاعتبار
والخامسة تسمية المشارف للتقوى متقيا فان المجاز باعتبار المآل قد يكون بطريق مشارفة
كما في قوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه فان الحي يكون قتيلا حقيقة عقيب تعلق القتل
به بلا تراخ وقد يكون بطريق الصيرورة مجردة عن المشارفة كما في قوله ولا يلدوا الا فاجرا
كفارا فان الاتصاف بالفجور والكفر متراخ عن تعلق الولادة بالمولود فظهر ان قوله باعتبار
الغاية بيان لنوع علاقة المجاز وقوله وتسمية المشارف الخ بيان لصنفها قوله ايجاز الاشارة الى
نكتة لفظية لارتكاب المجاز فان هدى للمتقين اوجز من هدى للضالين الصابرين الى التقوى
المشارفين لها مع ما فيه من حسن المطلع بتصدير السورة التي هي اولى الزهراوين بتذكر اولياء
الله تعالى والمرتضين من عباده قوله وتفخيما لشانه اي شان المشارف للتقوى لان فيه مدحا
للقابل للصفة المحمودة حال خلوه عنها وعدم اتصافه بها بانه كالمتصف بها بالفعل وهو اشارة
الى نكتة معنوية له وانت خبير بان قوله وتخصيص الهدى بالمتقين الى آخره مبني على الوجه الاول
من الوجهين المذكورين سابقا لتخصيص الهدى بالمتقين وقد علمت انه وجه مرجوح وان المختار
هو الوجه الثاني قوله اما موصول بالمتقين قسيم لما سيجيء من قوله واما مفصول عنه وعلى تقدير
كونه موصولا به اما تابع له في الاعراب بان يكون صفة مجرورة مثله اما مقيدة له او موضحة او مادحة
واما مقطوع عن التبعية بان يخالفه في الاعراب فيكون مدحا منصوبا بتقدير اعني او مرفوعا
بتقدير هم الذين جعل المدح المنصوب او المرفوع موصولا بما قبلهما مع كونهما مقطوعين عنه بناء
على انهما مفصولان تابعان لما قبلهما حقيقة ومعنى وان كانا مفصولين مقطوعين عنه نظرا
الى اللفظ والاعراب في الصورة فان الصفة اذا قطعت عن اعراب موصوفها مدحا لم يتغير المعنى
الذي قصد بها من اجرائها على موصوفها بخلاف ما اذا كان مستانفا بان رفع على الابتداء وكان اولئك
خبره فانه حينئذ يكون المقصود الاخبار عنه بما بعده لا اثباته لما قبله وان فهم ذلك ضمنا فليس هو
جاريا عليه حقيقة بل كالجاري عليه فافترقا نعم ان الصفة ان كان مفهومها عين مفهوم الموصوف

بحيث لا يتميز احدهما عن الآخر الا بكون الموصوف مجملا يفصله الصفة وتبينه تسمى كاشفة وموضحة
ومعرفة كقولك الجسم الطويل العريض العميق متحيز وان كان مفهومها خارجا عن مفهوم الموصوف
بان دلت على بعض الاحوال الخارجة عن مفهوم الموصوف تسمى مخصصة ومقيدة وان كان
الموصوف معلوما عند المخاطب قبل اجراء الصفة عليه سواء كان مما لا شريك له في ذلك الاسم
نحو بسم الله الرحمن الرحيم فانه لا شيء يشترك معه تعالى في اسم الله حتى يحتاج الى تخصيصه
وتمييزه تع عنه ونحوه اعوذ بالله من الشيطان الرجيم اذ لا شريك للعين في اسم الشيطان او كان
مما له شريك فيه نحو اتاك زيد الفاضل الكريم او الفاسق اللئيم اذا عرف المخاطب زيدا الآتي
قبل وصفه وان كان له شركاء في اسمه يكون الصفة لمدح الموصوف او ذمه ووصف المتقين بالذين
يؤمنون يحتمل ان يكون على طريق التقييد والتوضيح والمدح اما الاول فعلى تقدير ان يفسر التقوى بترك
ما لا ينبغي شرعا الذي هو الشرك ونحوه من العقايد الباطلة والافعال التي نهي عنها صريحا ويسمى المرء
بتعاطيه عاصيا قبل هذا لغوي للتقوى لانه في اللغة هو الاحتراز وفرط الصيانة وفيه نظر
لان المراد به ههنا احتراز خاص وهو الاحتراز عما نهي عنه فلا يكون حقيقة لغوية بل هو معنى مناسب
لمعناه اللغوي وقريب منه ولفظ التقوى حقيقة عرفية وبالجملة ان لفظ المتقي ان فسر بمجتنب
المعاصي سواء اتى بالطاعات اولا فالصفة مخصصة لموصوفها دالة على بعض احواله الخارجة
عنه كزيد العالم واعترض بان اجتناب المعاصي كلها يستلزم الاتيان بالطاعات فان ترك
الطاعة معصية لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم فلا تكون الصفة مخصصة واجيب
بان المراد بالمعصية ههنا كما هو المتبادر فعل وجودي كالشرك والزنا والسرقة مما لا ينبغي
اتيانه وهو المنكر الذي تعلق به نهي صريح وترك المامور به منهي عنه ضمنا وبان المعصية
فعل ما نهي عنه والترك ليس بفعل فلا يندرج فيها **قوله** مترتبة مرفوع على انه صفة ثالثة لقوله
صفة والتحلية الاولى بالحاء المهملة والثانية بالخاء المعجمة ويقال صقل السيف اي جلاه
ونقله الى بناء التفعيل للمبالغة والحاصل ان كمال النفس الانسانية منوط بامرين
الاول تهذيبها عما نهي عنه من العقايد الزايغة والاخلاق الذميمة والافعال القبيحة والثاني
تزيينها بالعقايد الحقة والاخلاق الحميدة والافعال الحسنة فالله سبحانه وتعالى اشار الى الاول
بلفظ الموصوف والى الثاني بالصفة المقيدة **قوله** او موضحة مرفوع معطوف على مقيدة وذلك
على تقدير ان يفسر التقوى بما كان متعارفا فيه عند اهل الشرع وهو اتيان انواع الطاعات
باسرها وترك المنكرات والمعاصي باجمعها ووجه كون الصفة موضحة ح ان مفهومها مفهوم
الموصوف مع زيادة تفصيل وبيان ولما ورد ان يقال كيف تكون موضحة لمفهوم المتقين
ومشتملة على زيادة تفصيل وبيان له مع انه لم يتعرض فيها لاكثر الطاعات ولا لشيء من ترك المنكرات
دفعه بقوله لاشتماله الخ فانه علة لكونها موضحة والضمير المجرور فيه راجع الى الصفة لكونه في معنى الوصف

فان السيف انما يرسم فيه النقوش الحسنة بعد تصقيله
فكذا النفس انما تتجلى بالاعمال الصالحة بعد
تهذيبها عما يحيطها من المعاصي مسمه سلمه الله

وانما قدم التقوى الذي هو الترك على الفعل
الذي هو الايمان والصلوة والزكوة
لان القلب كاللوح القابل لنقوش العقايد
الحقة والاخلاق الفاضلة واللوح يجب
تطهيره اولا عن النقوش الفاسدة حتى يمكن
اثبات النقوش الجيدة فيه فلذا قدم
ترك ما لا ينبغي على فعل ما ينبغي

مسمه سلمه الله

او الى قوله الذين يؤمنون الآية والمآل واحد ووجه الدفع ان المتقي في الشريعة من يقي نفسه عما يضره
في الآخرة من فعل سيئة او ترك حسنة ومحصله انه الذي يفعل الحسنات ويترك السيئات
فمفهوم المتقين ينبئ اجمالا عن هذين الامرين وهذه الصفة اعني الذين يؤمنون
بالغيب الآية مشتملة عليهما معا فهي كاشفة لموصوفها لان الاتيان بالايمان والصلوة والصدقة
كناية عن فعل جميع الحسنات وترك جميع السيئات من حيث ان الايمان مستتبع للحسنات كلها وانها
ثمرات لازمة وتابعة له وايضا انه اساس لها لا توجد حسنة بدونه لا سيما الاعمال النفسانية
كما لا يوجد بناء دون اساسه وذلك لانه شرط لصحتها لا يعتبر شيء منها بدونه وان الصلوة
اصل للعبادات البدنية والصدقة اصل للعبادات المالية فمن اتى بهما يأتي بسائر العبادات
البدنية والمالية وان لم تكونا اساسا لسائر العبادات البدنية والمالية لظهور ان صحة شيء
من تلك العبادات لا يتوقف عليها فظهر بهذا ان اتيان هذه الثلثة مستلزم غالبا لاتيان
ساير الطاعات وان واحدة منها وهي الصلوة مستتبعة لترك السيئات لقوله تع ان الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر فصح ان قوله تع الذين يؤمنون الى آخر الثلثة كناية عن فعل جميع
الطاعات وترك المنكرات وهما اللذان يدور عليهما امر التقوى فكانت الثلثة المذكورة
في نظم التنزيل قائمة مقام تفصيل انواعهما وتفصيل ما اجمل بلفظ المتقين وكانت الصفة
كاشفة والعبارة الظاهرة ان يقال الذين يفعلون الحسنات باسرها ويتركون السيئات
باجمعها الا انه عدل عنها الى ما عليه نظم التنزيل لفوايد الاولى التنبيه على ان للحسنات اصولا
يكتفى بذكرها عن تفصيل فروعها لكونها مندرجة تحت الاصول وان واحدة منها وهي
الصلوة تستتبع ترك السيئات والثانية الدلالة على ان الحسنات منقسمة الى قلبية
وقالبية ومالية والثالثة التنبيه بذكرها مترتبة على ترتبها في الفضل والشرف قوله فانها
امهات الاعمال النفسانية والعبادات البدنية والمالية من قبيل اللف والنشر لقوله من
الايمان والصلوة والصدقة وكلمة من فيه لبيان قوله ما هو اصل الاعمال قوله واساس الحسنات
عطف تفسيري لقوله اصل الاعمال وهو يتناول ترك السيئات ايضا لما مر ان الصلوة تستتبع
ترك الفواحش والمنكرات وفي عبارة الكشاف اشارة الى لطيفة خلت عنها عبارة المص وهي
انه جعل الايمان اصل العبادات واساسها لتوقف صحتها عليه كما يتوقف صحة البناء على
الاساس وجعل الصلوة والصدقة امي العبادات البدنية والمالية لا اساسها من حيث
انهما وان كانا اصلين لها لا تتوقف صحتها على صحتهما كما لا يتوقف الولد على الام بقاء
بل قد يستغنى عنها بعد الولادة بخلاف البناء بالنسبة الى الاساس قوله غالبا قيد لقوله
المستتبعة لسائر الطاعات المأمور بها والتجنب عن المعاصي المنهي عنها والمستتبعة
مرفوع على انه صفة امهات الاعمال والتجنب مجرور معطوف على ساير الطاعات واورد الآية

فان الايمان ام الاعمال النفسانية
كالاخلاق والملكات النفسانية
والصلوة ام العبادات البدنية
والصدقة ام العبادات المالية
مسلمه

لاثبات كونها مستتبعة للتجنب عن المعاصي واورد الحديث لبيان استتباعها لسائر الطاعات
فان الصلوة لما كانت عماد الدين وان من اقامها فقد اقام الدين ومن تركها
فقد هدم الدين وقد تقرر ان الدين هو الاسلام والاسلام الطاعة والانقياد بامتثال
الاوامر واجتناب المنهيات فلزم من ذلك ان اقامتها مستتبعة لاتمام الطاعة
وكذا يلزم من كون الزكوة جسر الاسلام كونها مستتبعة لذلك وتقديم الآية على
الحديث مع ان ترتيب ما يبين بها على عكس ترتيبها لان الآية مع كونها اشرف من
الحديث اظهر دلالة على الاستتباع قال المحقق التفتازاني وههنا بحث وهو ان
كون الذين يؤمنون صفة او نصبا على المدح او رفعا نحن اذا حمل المتقين على
حقيقته دون المشارفة اذ لا شيء من الايمان واقام الصلوة وايتاء الزكوة بحاصل
للضالين الصابرين الى التقوى انتهى كلامه ولا يخفى انه اذا حمل المتقين على المشارفة
لعلة اقتضى ذلك الحمل يمكن ان يكون هذه الثلثة محمولة عليها ايضا بقرينة حمل الموصوف
عليها **قوله** او مادحة بما تضمنه وفي بعض النسخ او موقعة للمدح بما تضمنه المتقون واياما
كان فمدخول كلمة او معطوف على قوله مقيدة او موضحة وعلى النسخة الاولى يكون الضمير
المستتر في تضمنه راجعا الى المتقين والبارز الى كلمة ما ويكون المعنى على النسختين هو
ان هذه الصفة مادحة بتصريح ما تضمنه المتقون قال المحقق الشريف وحاصل ما قرره
من الاحتمالات ان المتقي ان حمل على المعنى الشرعي فان جعل خطابا لمن عرف مفهومه
مفصلا كانت الصفة مادحة والا فكاشفة وان حمل على مجتنب المعاصي كانت مخصصة
ولما ورد ان يقال الاوصاف الداخلة في مفهوم المتقين كلها صالحة للمدح فلم خصصت
هذه الثلثة من بين سائر ما يدخل تحت اسم التقوى الشرعي دفعه بقوله وتخصيص الايمان
بالغيب الخ فان الغرض من الصفة المادحة لما كان اظهار كمال الموصوف وقصد تعظيمه
والثناء عليه كان المناسب ذكر صفة لها مزيد مدخل في افادة هذا الغرض بالنسبة
الى ما سواها ولا يخفى ان هذه الثلثة اشرف مما عداها واولى بان يمدح بها وليس ههنا
ملاحظة استتباعها لما عداها كما في كونها صفة كاشفة **قوله** او على انه مدح معطوف
على قوله على انه صفة مجرورة وقوله بتقدير اعني او هم الذين نشر على ترتيب اللف نقل
الشريف المحقق عن صاحب الكشف في الفرق بين المدح صفة والمدح اختصاصا وجهين
الاول ان الغرض الاصلي من المدح صفة اظهار كمال الممدوح والاستلذاذ بذكر ما يدل
عليه وربما يتضمن تخصيص بعض صفاته بالذكر الاشارة الى نافرتها على سائر الصفات
المكوت عنها ومن المدح اختصاصا اظهار ان تلك الصفة احق باستقلال المدح
من سائر الصفات الكمالية اما مطلقا واما بحسب ذلك المقام حقيقة او ادعاء والثاني

ان الوصف الاول اصل المدح تبع وفى الثانى بالعكس **قوله** واما مفصولا عنه اى
غير موصول بالمتقين بل هو جملة مستانفة من مبتدا وخبر فانه لما قيل هدى للمتقين
فاختص المتقون بان الكتاب لهم هدى اتجه لسائل ان يقول ما بال المتقين مخصوصين
بذلك فوقع قوله الذين يؤمنون بالغيب الخ كانه جواب لهذا السؤال **قوله** فيكون
الوقف على المتقين تاما اى على تقدير كونه مفصولا مستانفا يكون الوقف على ما قبله تاما
لان المستانف كلام مفيد مستقل بنفسه وان كان مرتبطا بما قبله ارتباطا معنويا
من حيث كونه جوابا عن سؤال نشاء مما قبله وهو يدل على انه ان كان موصولا بالمتقين
صفة او مدحا منصوبا او مرفوعا يكون الوقف على المتقين حسنا غير تام لانه وقف على
كلام مفيد لا يستقل ما بعده بدونه بل يتعلق به فى الاعراب او فى المعنى قال الفاضل
التفتازانى فان قيل اذا كان الذين يؤمنون مدحا منصوبا او مرفوعا فهى جملة مستقلة
لا تعلق لها بما قبلها من جهة الاعراب فينبغى ان يكون الوقف على المتقين تاما قلنا
هو فى المعنى وصف لما قبله فكانه تابع له فى الاعراب قال ابو على اذا ذكرت صفات المدح
او الذم وخولف فى بعضها الاعراب فقد خولف للافتنان وبسمى نحو ذلك قطعا
وللتنبيه على شدة هذا الاتصال يلتزمون حذف الفعل فى المنصوب على المدح بتقدير اعنى
وحذف المبتدا فى المرفوع على المدح ليكون فى الصورة متعلقا بما قبله فلا يكون المخصوص بالمدح
كلاما مستقلا بنفسه منقطعا عما قبله من حيث المعنى والحقيقة ولهذا كان الوقف على
المتقين حسنا غير تام قال الفاضل المذكور نعم لو اعترض بان يقال اذا كان الذين
مبتدا خبره اولئك على هدى ينبغى ان يكون الوقف غير تام كما اذا كان منصوبا او مرفوعا على
المدح لان صاحب الكشاف وان سماه ههنا منقطعا فقد ذكر فيما سيجى ان هذا الكلام
سبيله الاستيناف وانه مبنى على تقدير سؤال فذلك اوراج له فى حكم المتقين وتابع
كل فى المعنى وان كان مبتدا فى اللفظ فهو فى الحقيقة كالجارى عليه لكان كشبا واجيب
بالفرق بين اتصال المستانف الواقع جوابا عما يتوجه على ما قبله وبين اتصال المنصوب
والمرفوع مدحا بان المقصود بالمستانف الاخبار عنه بما بعده لا اثباته لما قبله فيكون
منقطعا عما قبله حقيقة وان كان متصلا به ضمنا بخلاف المخصوص بالمدح فان المقصود به
اثباته لما قبله واجراؤه عليه فيكون متصلا به حقيقة فلذلك لم يكن الوقف على ما قبله تاما
بخلاف الوقف على ما قبل المستانف **قوله** والايمان فى اللغة التصديق كقوله تعالى حكاية لقول
اخوة يوسف لابيهم يعقوب عم وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق ومعنى التصديق
هو اعتقاد السامع صدق المخبر فيما يخبر به فمن صدق الله تعالى فيما اخبر به فى كتابه وصدق
الرسول صلى الله عليه وسلم فيما اخبر به معتقدا بالقلب مصدقا بما فهو مؤمن كذا قال الامام الواحدى

في الوسيط وقوله فمن صدق الله تعالى الخ مذكور على سبيل التمثيل لظهور ان الايمان في اللغة
تصديق المخبر مطلقا كائنا من كان ثم ان الايمان بهذا المعنى منقول من الايمان بمعنى
جعل احد امينا من امر فان الايمان افعال من الامن يقال امنته فلانا اي جعلته
امينا منه وآمنته غيري اي جعلني غيري امينا منه والثلاثي منه يتعدى الى مفعول واحد
تقول امنته اي كنت امينا منه وبالفارسي امين شدم منه واذا نقل الى باب الافعال
وقيل آمن يجوز ان يتعدى الى مفعول ثان كما مر وان يكون بمعنى صار ذا امن فان الهمزة
اذا دخلت اللازم عدته واذا دخلت المتعدي فاما ان تعديه الى مفعول ثان او تجعله لازما
على معنى الصيرورة وسيجيء ان كلا الوجهين حسن في يؤمنون **قوله** كان المصدق آمن المصدق
اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى المنقول عنه والمنقول اليه والمصدق الاول بكسر الدال
والثاني بفتحها وكلا المعنيين اللغويين معنيان حقيقيان للفظ الايمان وضع اولا لجعل
الشيء امينا من امر ثم وضع ثانيا لمعنى يناسبه وهو التصديق فانك اذا صدقت المخبر
فقد آمنته من تكذيبك وقيل انه مجاز لغوي في التصديق كما يشعر به ظاهر كلام صاحب الكشاف
حيث قال وحقيقته آمنه التكذيب وذلك لان الامن من التكذيب لازم للتصديق ولفظ الايمان
موضوع للازم وقد استعمل في الملزوم فيكون مجازا وكذا الصيرورة ذا امن وطمانينة
لازم للوثوق بالشيء فلفظ الايمان مع كونه موضوعا للازم اذا استعمل في معنى الوثوق
فقد استعمل فيما هو ملزوم لاصل معناه **قوله** وتعديته بالباء يعني ان الايمان بمعنى التصديق
حقه ان يتعدى بنفسه ويقال آمنته الا انه عدي بالباء وقيل آمنت به لتضمنه معنى الاعتراف
والاقرار فانك اذا صدقت شيئا فقد اعترفت به والتضمين ان يقصد بلفظ فعل معناه
الحقيقي ويلاحظ معه معنى فعل آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شيء من متعلقات الآخر كقولك
احمد اليك فلانا فانك لاحظت مع الحمد معنى الانهاء ودللت عليه بذكر صلته اعني كلمة الى
اي احمده منهيا اليك حمدي اياه كذا في حواشي الشريف المحقق قيل عليه والاحسن ان يقال
ويدل على الفعل الآخر اما بذكر شيء من متعلقاته كما في احمد اليك فلانا او حذف شيء من متعلقاته
الاول كما في قولهم هيجني شوقا بحذف صلة هيجني قال صاحب الكشاف من شانهم انهم يضمنون
الفعل معنى فعل آخر فيجرونه مجراه فيقولون هيجني شوقا معدى الى مفعولين بنفسه وان كان
هو يتعدى الى الثاني بالى يقال هيجه الى كذا لتضمينه معنى ذكر انتهى كلام الزمخشري فقد صرح بان
الفعل الآخر لم يدل عليه بذكر شيء من متعلقاته بل بحذف صلة الفعل الاول قال المحقق التفتازاني
فان قيل الفعل المذكور ان كان في معناه الحقيقي فلا دلالة على الفعل الآخر وان كان في معنى
الفعل الآخر فلا دلالة على معناه الحقيقي فلا تضمين هنا على التقديرين وان كان فيهما جميعا
لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلنا هو في معناه الحقيقي مع حذف حال ماخوذ من الفعل الآخر

والله تعالى مؤمن لانه آمن عباده
من ان يظلمهم واصل آمن اامن
بهمزتين لينت الثانية بقلبها الفا
منه سلمه الله

اعتمادا على قيام القرينة اللفظية الدالة على المحذوف فقولك احمد اليك فلانا معناه احمده
منهيا اليك حمده فان المعنى الاخير فيه مراد بلفظ دل عليه بذكر ما هو من متعلقاته وان الفعل
المذكور اصل فيه والمحذوف قيد له على انه حال من فاعله ونحوه قوله تعالى ولتكبروا الله على
ما هداكم كانه قيل ولتكبروا الله حامدين على ما هداكم وقوله تعالى يقلب كفيه على ما انفق فيها
ادخل فيه كلمة على لما ضمنه معنى الندم اى نادما على انفاقه وقد يكون تجعل المزدوج اصلا
والمذكور حالا وتبعا كما فيما نحن فيه اى يعترفون به مؤمنين فانه لما اعتبر يعترفون ليكون
متعلق الباء وجب اعتبار الحال ايضا والا لكان مجازا محضا لا تضمينا قوله وقد يطلق بمعنى
الوثوق الباء فى بمعنى صلة لمحذوف منصوب على انه حال من المنوى فى يطلق لا نفس
يطلق لان الاطلاق لا يتعدى بالباء والتقدير وقد يستعمل لفظ الايمان كائنا بمعنى الوثوق
والايمان بهذا المعنى منقول من آمن بمعنى صار ذا امن على ان الهمزة فيه للصيرورة
كما فى اغد البعير واجرب الرجل بمعنى صار ذا غدة وجرب فيكون لازما واذا انقل الى
معنى الوثوق يتعدى بالباء فيقال آمن به اى وثق به وحذفت فى ما آمنت ان اجد صحابة
فان المعنى ما وثقت بان اجد رفقاء بناء على ان حذف الجار من ان وان قياس
مطرد وقيل انه فعل من نوى السفر ثم تأخر عنه بعذر عدم وجدان الرفقاء قوله من حيث
ان الواثق بالشئ صار ذا امن به بيان للمناسبة بين المعنى المنقول عنه والمنقول اليه
بان المعنى المنقول عنه لازم للمنقول اليه فلفظ الايمان كان موضوعا فى الاصل لهذا المعنى
ثم نقل منه فى العرف العام الى معنى الوثوق كما انه كان فى الوجه الاول موضوعا لمعنى جعلته
آمنا منه ثم نقل فى العرف العام الى معنى التصديق لما ذكر من وجه المناسبة بينهما فالايمان
كما انه حقيقة لغوية فى جعل الشئ آمنا من كذا على ان يكون همزته للتعدية كذلك هو
حقيقة لغوية فى صيرورة الشئ ذا امن وطمانينة وحقيقة عرفية فى كل واحد من معنى
التصديق والوثوق وقول المص والايمان فى اللغة عبارة عن التصديق مع قوله وقد يطلق
بمعنى الوثوق وان كان يوهم كونه حقيقة لغوية فيهما الا انه اراد باللغة ما يقابل الشرع
بقرينة ذكره فى مقابلة قوله واما فى الشرع فمع العرف واللغة الاصلية كما ان المراد بالحقيقة
والمجاز اللغويتان ما يعم العرفيتين والشرعيتين والاصطلاحيتين اذا ذكرا فى مقابلة
الفعليين وبهذا اندفع ما يرد من ان هذا مخالف لما تقرر فى الاصول ان اللغة اصل
لا يتصور النقل اليه فلا يقال منتقل لغوى قوله وكلا الوجهين حسن فى يؤمنون بالغيب
فعلى الوجه الاول يكون المعنى يصدقون الغيب بتاويل يعترفون بالغيب مؤمنين وعلى
الثانى يكون المعنى يثقون بالغيب اى بان لم يشاهدوه ولم يعرفوه بالبداهة مما اخبر هم
النبى صلى الله عليه وسلم من وحدانية الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله ويوم القيمة والجنة والنار

والصراط والميزان ونحو ذلك مما غاب عنهم حق كله قوله واما في الشرع يعني ان الايمان في عرف
اهل الشرع ليس هو التصديق مطلقا بل التصديق بامور مخصوصة علم بالضرورة اي بلا
دليل انها من دين محمد صلى الله عليه وسلم وان كانت متوقفة في انفسها على النظر والاستدلال
كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء فان كل واحد منها وان كان نظريا في نفسه لكن كونه
من دينه عليه السلام معلوم بالضرورة فالشخص انما يكون مؤمنا اذا صدق بجميع ذلك وجزم به
واذعن له بقلبه وبخالفه التكذيب وينافيه التوقف والتردد ثم انها اذا لوحظت اجمالا
يكفي التصديق بها اجمالا واذا لوحظت تفصيلا يجب تصديقها على التفصيل حتى لو لم يصدق
بوجوب الصلوة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنها كان كافرا والشيخ الاشعري
وابو منصور وانباعهما اكتفوا في تحقيق الايمان بالتصديق المذكور واعتبر اكثر الحنفية
معه الاقرار باللسان قال الامام الذين قالوا الايمان بالقلب واللسان معا اختلفوا
على مذاهب الاول ان الايمان اقرار باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول ابي حنيفة وعامة
الفقهاء ثم هؤلاء اختلفوا في موضعين احدهما اختلفوا في حقيقة هذه المعرفة فمنهم من
فسرها بالاعتقاد الجازم سواء كان اعتقادا تقليديا او كان علما صادرا عن الدليل
وهم الاكثرون الذين يحكمون بان المقلد مسلم ومنهم من فسرها بالعلم الصادر عن
الاستدلال وثانيهما اختلفوا في ان العلم المعتبر في تحقق الايمان علم بماذا قال
بعض المتكلمين هو العلم بانه تعالى وصفاته على سبيل الكمال والتمام ثم انه لما كثر اختلاف
الناس في صفات الله تعالى لاجرم اقدم كل طائفة على تكفير من عداهم وقال اهل الانصاف
المعتبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فعلى هذا القول
العلم بكونه تعالى عالما بالعلم او عالما بذاته وبكونه مرئيا او غير مرئي لا يكون داخلا في
مسمى الايمان وذكر اقوال الناس في مسمى الايمان في عرف الشرع ثم قال والذي نذهب اليه
ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب ونقتصر ههنا على شرح ماهية التصديق بالقلب
فنقول ان من قال العالم محدث فليس مدلول هذه الالفاظ كون العالم موصوفا بالحدوث
بل مدلولها حكم ذلك القائل بكون العالم حادثا فالحكم بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت
الحدوث للعالم فهذا الحكم الذهني بالثبوت او بالانتفاء امر يعبر عنه في كل لغة بلفظ خاص
فاختلاف الصيغ والعبارات مع كون الحكم الذهني امرا واحدا يدل على ان الحكم الذهني مغاير
لهذه الصيغ والعبارات ولان هذه الصيغ دالة على ذلك الحكم والدال غير المدلول ثم نقول
هذا الحكم الذهني غير العلم لان الجاهل بالشيء قد يحكم به فعلمنا ان هذا الحكم الذهني مغاير
للعلم فالمراد من التصديق بالقلب ان يذعن ذلك الحكم بقلبه ويجزم به قوله ومجموع ثلثة امور
مرفوع معطوف على قوله فالتصديق يعني ان الايمان في عرف بعض اهل الشرع وهم جمهور المحدثين

والمعتزلة والخوارج مجموع ثلثة امور واراد بالحق الحكم الثابت بالشرع مما علم بالضرورة انه من دينه
عليه السلام سواء كان نظريا مقصودا في نفسه غير متعلق بكيفية العمل او عمليا متعلقا بكيفية العمل
كالاحكام المتعلقة بافعال بني آدم فان المؤمن يجب عليه ان يعتقد بكل واحد منهما اي يجزم
به ويذعن له بقلبه ويقر به بلسانه وهو المسمى شهادة وان يعمل بمقتضاه ان كان متعلقا
بكيفية العمل ويكون المقصود منه ذلك فضمير به ومقتضاه راجعان الى الحق والسلف الصالحون
من اهل السنة وان نقل عنهم ان الايمان مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل وانهم سموا من
اخل بالاول فقط بان اقر وعمل بما كلف به من غير ان يصدق به منافقا ومن ترك الشهادة
وما يقوم مقامها كاشارة الاخرس عامدا متمكنا منها سواء اعتقد وعمل او لا كافرا ومن
اخل بالعمل بان ارتكب الكبيرة فاسقا الا ان مرادهم بالايمان المفسر بهذا المجموع هو الايمان
الكامل لاطباقهم على ان مرتكب الكبيرة لا يخرج عن الايمان بخلاف الايمان المفسر به عند الفرق
الثلث المذكورين فان المراد به عندهم اصل الايمان قال الامام نور الله تع مرقده في تفصيل اقوال
هؤلاء الفرق الثلث واما الخوارج فقد اتفقوا على ان الايمان بالله تعالى يتناول المعرفة بالله تعالى
وبكل ما وضع الله تعالى عليه دليلا عقليا او نقليا من الكتاب والسنة ويتناول طاعة الله تعالى
في جميع ما امر الله تع به من الافعال والتروك صغيرا كان او كبيرا فقالوا مجموع هذه الاشياء هو الايمان
وترك كل خصلة من هذه الخصال كفر واما المعتزلة فقد اتفقوا على ان الايمان اذا عدي بالباء
فالمراد به التصديق ولذلك يقال فلان آمن بالله تع وبرسوله ويراد انه صدق بهما اذ الايمان
بمعنى اداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية فلا يقال فلان آمن بكذا اذا صلى وصام بل يقال
آمن لله تع كما يقال صلى وصام لله تعالى فالايمان المعدى بالباء يجري على طريقة اصل اللغة
واما اذا ذكر مطلقا غير معدى فقد اتفقوا على انه منقول من المسمى اللغوي الذي هو التصديق
الى معنى آخر ثم اختلفوا فيه على وجوه احدها ان الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت
واجبة او مندوبة او من باب الاقوال او الافعال او الاعتقادات وهو قول واصل بن عطا وابي
الهذيل والقاضي عبد الجبار بن احمد وثانيها انه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل وهو
قول ابي علي وابي هاشم وثالثها ان الايمان عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد ثم يحتمل ان يكون
من الكباير ما لم يرد فيه الوعيد فالمؤمن عند الله تع كل من اجتنب كل الكباير والمؤمن عندنا كل
من اجتنب ما ورد فيه الوعيد وهو قول النظام ومن اصحابه من قال شرط كونه مؤمنا عند الله تع
وعندنا اجتناب كل الكباير واما اهل الحديث فذكروا وجهين الاول ان المعرفة ايمان كامل
وهو الاصل ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة وهذه الطاعات لا يكون شيء منها ايمانا
الا اذا كانت مرتبة على الاصل الذي هو المعرفة وزعموا ان الجحود وانكار القلب كفر ثم كل
معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيئا من الطاعات ايمانا ما لم يوجد المعرفة والاقرار

كالاحكام المتعلقة باحوال المبدأ والمعاد منه

والاقرار بالشهادتين قائم مقام الاقرار بحقية جميع ما علم بالضرورة انه من دينه عليه السلام جامع له مفصح عنه طيبي

الجحود ان يعرف الحق بقلبه ولا يقر به كابليس

ولا شيئا من المعاصي كفرا مالم يوجد الجحود والانكار لان الفرع لا يحصل بدون ما هو اصل فيه
وهو قول عبد الله بن سعيد الكلابي والثاني ان الايمان اسم للطاعات كلها وهو ايمان واحد
وجعلوا الفرايض والنوافل كلها من جملة الايمان ومن ترك شيئا من الفرايض فقد انتقص ايمانه
ومن ترك النوافل لم ينتقص ايمانه ومنهم من قال الايمان اسم للفرايض دون النوافل انتهى كلامه
وبه يندفع ما يرد على ظاهر قول المص ومن اخل بالعمل وحده اى تركه دون التصديق والاقرار
الى قوله خارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة من انه يفهم منه ان المخل بالعمل وحده
مؤمن فاسق وليس بكافر عند جمهور المحدثين كما هو كذلك عند اهل السنة وهذا ينافي
ما قالوا ان الايمان مجموع ثلثة امور فان سلب احد اجزاء الشيء يستلزم انتفاءه
وجه الاندفاع انهم لم يجعلوا المعصية كفرا مطلقا بل شرطوا في كونها كفرا على حدة الجحود والانكار
وكذا لم يجعلوا شيئا من الطاعات ايمانا على حدة الا بشرط تحقق التصديق والاقرار والحاصل
انهم لم يجعلوا الايمان شيئا واحدا مركبا من تلك الثلثة بل جعل كل واحد من التصديق
وسائر الطاعات ايمانا على حدة فلا يلزم من انتفاء الطاعة انتفاء اصل الايمان فالعاصي
الذي يصدق الحق ويقر به مؤمن فاسق اى خارج عن الطاعة عند اهل السنة والمحدثين
وفاسق كافر عند الخوارج وفاسق خارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة فانهم
يجعلون الايمان والكفر متضادين فيجوز ان ارتفاعهما لا متناقضان حتى يمتنع ذلك
قوله ومن اخل بالاقرار فهو كافر اى تركه قصدا مع التمكن منه فهو كافر اى مجاهر بالكفر والا فانه
ايضا كافر الا انه تخفى كفره وبظهر ما يدل على الايمان قيل فيه نظر لان الاخلال بالاقرار لا يوجب
الكفر مطلقا اى سواء تركه مع التمكن اولا مع التمكن لما قال الامام فان قال قائل ههنا
صورتان الصورة الاولى من عرف الله تعالى بالدليل والبرهان وكاتم العرفان مات
ولم يجد من الزمان ما يتلفظ بكلمة الشهادة فهل ههنا ان حكمت بانه مؤمن فقد حكمت
بان الاقرار اللساني غير معتبر في تحقق الايمان وهو خرق الاجماع وان حكمت بانه غير مؤمن
فهو باطل لقوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا
قلبه طافح بالايمان فكيف لا يكون مؤمنا الصورة الثانية من عرف الله عز وجل بالدليل
ووجد من الوقت ما امكنه ان يتلفظ بالشهادتين لكنه لم يتلفظ بهما فان قلتم انه مؤمن
فهو خرق الاجماع وان قلتم انه ليس بمؤمن فهو باطل للحديث المذكور ولا ينتفي الايمان
من القلب بالسكوت عن النطق والجواب ان الغزالي قدس الله تعالى سره منع هذا الاجماع
في الصورتين وحكم بكونهما مؤمنين وقال ان الامتناع عن النطق يجري مجرى المعاصي التي
يؤتى بها مع الايمان انتهى كلام الامام اصالة وحكاية قال الفاضل الطيبي والذي يعتذر
له ان المراد بالاخلال هو ان يقصد به على سبيل الجحود والعناد كما فعل ابو طالب حيث قال

وعرضت دينا لا محالة انه من خير اديان البرية دينا لولا الملامة او حذار مسبة لوجدتني سمحا بذاك مبينا
قال الامام الواحدي الكفر على اربعة انحاء كفر انكار وكفر جحود وكفر معاندة وكفر نفاق فمن لقي ربه
بشيء من ذلك لم يغفر له اما كفر الانكار فهو ان يكفر بقلبه ولسانه ولا يعتقد بالحق ولا يقر به
واما كفر الجحود فهو ان يعرف بقلبه ولا يقر بلسانه ككفر ابليس وككفر امية بن ابي الصلت ومنه
قوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به يعني كفر الجحود واما كفر المعاندة فهو ان يعرف بقلبه ويقر بلسانه
ولا يقبله ولا يتدين به ككفر ابي طالب وذكر البيتين المذكورين واما كفر النفاق فان يقر بلسانه
ويكفر بقلبه انتهى كلامه فقد فرق بين الجحود والعناد **قوله** والذي يدل على انه اي على ان لفظ
الايمان موضوع في الشرع للتصديق المذكور وحده من غير ان يعتبر معه الاقرار ولا العمل
وجوه الاول انه تعالى كلما ذكر الايمان في القرآن اضافه الى القلب وظاهر ان فعل القلب هو
التصديق وحده قال تع من الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وقال تع وقلبه مطمئن
بالايمان وقال تع كتب في قلوبهم الايمان وقال ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم والثاني
انه تعالى عطف عليه العمل الصالح في مواضع لا تحصى ولو كان ذلك داخلا فيه لكان مجرد ذكره معه
تكرارا فضلا عن ان يذكر بطريق العطف والثالث انه تعالى ذكر الايمان في مواضع كثيرة
وصفا للعصاة مقارنا بالمعاصي فلو كانت الطاعة داخلة في الايمان لكانت المعصية
منافية له ممتنعة الاجتماع معه قال تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا
وصف المقتتلين بالايمان مع ان تقاتل المؤمنين حرام ومعصية وقال تعالى
يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى والقصاص انما يجب على القاتل المتعمد
ثم انه تعالى خاطبه بقوله يا ايها الذين آمنوا فدل ذلك على انه مؤمن وقال في آخر هذه
الآية فمن عفي له من اخيه شيء وهذه الاخوة ليست الا اخوة الايمان لقوله تع انما المؤمنون اخوة
وقال تعالى بعده ذلك تخفيف من ربكم ورحمة وهذا لا يليق الا بالمؤمن وقال تعالى
والذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه لا شك ان الظلم معصية وقد جعله لباسا للايمان
واللبس لا يقتضي رفع الملبوس به الملبوس بل بقاءه واستتاره به وقال تع يا ايها الذين آمنوا
توبوا الى الله توبة نصوحا والمؤمن بالتوبة لمن لا ذنب له محال **قوله** مع ما فيه من قلة التغيير اشارة
الى وجه رابع زايد على الوجوه الثلثة السابقة وقوله لانه اقرب الى الاصل علة لقلة التغيير اي
مع ما في كون الايمان موضوعا في الشرع للتصديق المقيد وهو التصديق بما علم بالضرورة
انه من دينه عليه وحده من غير ان يعتبر معه الاقرار والعمل من قلة التغيير عن معناه الاصلي
اللغوي وهو التصديق مطلقا فان التغيير بمجرد التقييد قليل بالنسبة الى التغيير بالتقييد
وبضم امرين آخرين اليه وهما الاقرار والعمل كما ذهب اليه من جعل الايمان في الشرع عبارة
عن مجموع ثلثة امور وذلك لان التصديق المقيد اقرب الى المعنى الاصلي من ذلك المجموع

ومن التصديق المقيد مع الاقرار كما ذهب اليه اكثر الحنفية قوله وهو متعين الارادة في الآية معطوف
على قوله قلنا التغيير كانه قال ومع ما فيه من انه اى التصديق متعين الارادة بمعنى انه لا يجوز ان
يراد به المجموع لا بمعنى انه لا يجوز ان يراد به غير التصديق اصلا وكذا القصر المستفاد من قوله
اذ المعدى بالباء هو التصديق اى الايمان بمعنى التصديق فان نفس التصديق لا يعدى بالباء
فالمراد به القصر الاضافي اى هو التصديق لا المجموع ولو حمل كل واحد من التعيين والقصر على حقيقته
لزم ان يكون قوله هذا منافيا لما سبق من قوله وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب
وهذا التعيين مبني على ان يكون الباء في قوله بالغيب للتعدية كما هو الظاهر واما اذا جعلت
للمصاحبة او للآلة كما سيجوزه بعد فلا تعيين حينئذ كون الايمان بمعنى التصديق بل يجوز كونه
بمعنى المجموع ايضا وفي تغيير الاسلوب بقوله مع ما فيه اشعار بان الوجهين الآخرين من
مخترعات نفسه قوله ثم اختلف الخ يعني ان القائلين بان لفظ الايمان في الشرع موضوع
للتصديق بما ذكر وحده اختلفوا في ان مجرد ذلك التصديق هل هو كاف في كون الشخص
مؤمنا عند الله تعالى مستحقا لدخول الجنة ومنجيا عن الخلود في النار من غير ان يقرن بلسانه
ويتلفظ بكلمتي الشهادة مع تمكنه منه بان لا يمنع منه مانع كالخرس ونحوه بناء على ان
التصديق القلبي هو المقصود من التكليف بالايمان والاقرار انما هو ترجمان عما في القلب
من التصديق والايمان ومظهر له فلا بد ان يكون الايمان موجودا بتمامه قبل فعل اللسان
حتى يترجمه الان فعلى هذا لا يكون الاقرار شرطا لتحقق الايمان كما انه ليس ركنا منه لما
سبق من الدلائل نعم لا بد منه في الايمان الكامل كسائر الفرائض المتعلقة بالجوارح وفي اجراء
احكام الايمان في الدنيا كجواز الصلوة خلفه وان يصلى عليه اذا مات وان يدفن في مقابر
المسلمين وان يطالب بالعشور والزكوات ونحو ذلك فان الاقرار لا بد منه فيها بالاجماع
اذ لا بد من انضمام الاقرار به للممكن منه فان العاجز عنه كالاخرس مؤمن اتفاقا كما ان من
تركه على وجه الاباء والامتناع عنه مع المطالبة به كافر اتفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق
وانما الخلاف فيمن تركه لا على وجه الاباء مع كونه قادرا عليه ومات مصدقا بقلبه فهل يحكم عليه
بانه مات مؤمنا بينه وبين الله تعالى او لا فمن شرط الاقرار لتمام الايمان يقول انه مات قبل
تمام الايمان لان التصديق القلبي انما يكون ايمانا بشرط ان يقترن به الاقرار ولم يقترن
ومن لم يشترط في تمام الايمان يجعل تركه مع العلم بوجوبه من قبيل ترك الصلوة مع العلم
بوجوبها فيحكم عليه بانه مؤمن غير مخلد في النار ثم ان اعتبار الاقرار ان كان لاجراء احكام
الايمان في الدنيا على المقر فلا بد ان يكون معلنا ومظهر الاقراره بخلاف ما اذا كان لاتمام
الايمان فانه حينئذ يكفي مجرد التكلم به وان لم يظهر على غيره فكان قبيل لاوجه لهذا الاختلاف بعد
الاتفاق على ان الايمان موضوع للتصديق والاستدلال عليه بالادلة المذكورة فان الدليل

الاول وكذا ما اشار اليه بقوله مع ما فيه من قلة التغيير الخ يدل على انه لا حاجة الى اقتران الاقرار
بالتصديق قلنا الاتفاق على كونه موضوعا للتصديق المذكور لا ينافي الاختلاف في كون
ذلك التصديق وحده معتبرا وكافيا في ترتب حكم الايمان عليه في الاخرة وهو نيل ثواب
المؤمنين والنجاة من الخلود في النار مع الخالدين فجاز ان يكون المصدق بقلبه مؤمنا
ولا يعتبر ايمانه الا اذا اقترن به الاقرار قال الشيخ الامام عمر بن محمد بن احمد النسفي في التيسير
قال اهل الحق الايمان المفترض على العبد هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وقال
الامام ابو منصور رح وهو مروي عن ابي حنيفة رح انتهى وقد مر في كلام ان القول بان الاقرار
اللساني غير معتبر في تحقق الايمان خرق الاجماع وان منع حجة الاسلام الغزالي هذا الاجماع ولذلك
مال المص الى اختيار هذا القول حيث قال ولعل الحق هو الثاني واستدل عليه بانه تعالى ذم العاند
اكثر من ذم الجاهل المقصر واراد بالعاند من عرف الحق واعتقد بقلبه ولكن لا يقر بلسانه
وبالجاهل المقصر من لا يعرف الحق لتقصيره في النظر الصحيح ولما كان هذا الدليل في غاية الضعف
للفرق الجلي بين السكوت عن الاقرار على وجه المعاندة وبين الامتناع عنه حين ان يطالب به
وبين مجرد السكوت عنه من غير اباء وامتناع فان الاول من امارات الانكار القلبي ودلائله
دون الثاني فذمه من هذه الحيثية لا يدل على كون الاقرار من حيث انه اقرار ركنا من اركان
الايمان او شرطا من شروطه اجاب بقوله وللمانع ان يجعل الذم للانكار اي لكون سكوته
عن الاقرار مع تمكنه منه ومطالبته به دليل الانكار ولو استدل بان جمهور اهل الحق ذهبوا
الى كون الاقرار معتبرا في تحقق الايمان حتى صار بحيث ادعى العلماء انعقاد الاجماع عليه لم يرد
هذا المنع قال الامام الغزالي شكر الله سعيه فان قلت قد اتفق السلف على ان الايمان
يزيد وينقص بالطاعة والمعصية فاذا كان التصديق هو الايمان لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان
فاقول السلف هم الشهود العدول فما ذكروه حق وانما الشان في فهمه وفي اتفاقهم ذلك دليل
على ان العمل ليس من اجزاء الايمان واركان وجوده بل هو امر زايد عليه يزداد الايمان
به بعد تحققه في نفسه الشيء لا يزيد بذاته فلا يجوز ان يقال الان يزيد برأسه بل يقال
يزيد بلحيته ومقداره ونحو ذلك ولا يجوز ايضا ان يقال الصلوة تزيد بركوعه وسجوده بل يزيد
بالآداب والسنن فهذا تصريح منهم بان الايمان له وجود ثم بعد وجوده يختلف حاله
بالزيادة والنقصان **قوله** والغيب مصدر تقول غاب عنه غيبا وغيبة وغيابا وغيوبا
ومغيبا الا انه اقيم مقام اسم الفاعل في الآية للمبالغة كما رجل عدل كما اقيم الشهادة مقام
الشاهد والمعنى يؤمنون بما هو غيب اي غايب خفي لا يدركه الحس ولا يقتضيه بديهة
العقل وليس في وصف ضمير بل الفعل مسند الى الجار والمجرور فان لفظ به هو القايم مقام
الفاعل يوصف والمطمئن صح بفتح الهمزة على انه اسم مكان بمعنى موضع الطمانينة والسكون

لا اسم مفعول لان اطمان لازم وقد يروى بكسر الهمزة على انه اسم فاعل بمعنى الغسب مثل نامر
ولابن او على الاسناد المجازي مثل عيشة راضية الا انه على هذا ينبغي ان يقال تسمى مطمئنة
من الارض لكونه صفة للارض وهي مؤنث وذكر باعتبار الموضع او المكان واذا فتحت الهمزة
تكتب على صورة الالف هكذا المطمان واذا كسرت تكتب على صورة الياء هكذا المطمئن والخمصة
منصوب معطوف على المطمان وهي بفتح الخاء المعجمة وسكون الميم والمراد بها ههنا النقرة والحفرة
التي تكون بباطن الكلية وهي في الاصل بمعنى الجوعة والمخمصة المجاعة وهو مصدر كالمغبة بمعنى العتاب
والاخمص ما دخل من باطن القدم فلم يصب الارض قوله او فيعل عطف على قوله مصدر اي ويجوز ان
لا يكون مصدرا بل يكون صفة مشبهة ويكون اصله غيب على وزن فيعل بمعنى الفاعل
وعلى تقدير ان يكون الغيب بمعنى الغائب فادغمت الباء الساكنة في المكسورة فصار غيب
بالتشديد ثم خفف فصار غيب كما في قيل فان اصله قيل بتشديد الياء وكسرها ثم خفف
وفي الصحاح القيل ملك من ملوك حمير دون الملك الاعظم والمراة قيلة واصله قيل كما
الذي له قول اي ينفذ قوله قوله وقسم نصب عليه دليل والمراد بالدليل ما يعم العقلي والنقلي
فان الصانع وصفاته تما نصب عليه دليل من طريق العقل واليوم الآخر واحواله تما ثبت بدليل
نقلي وكلا القسمين غيب بالمعنى المذكور الا ان الان يعلم القسم الثاني بما نصب عليه
من الدليل والغيب المختص علمه بالله تعالى هو القسم الاول منه والمراد بالغيب في الآية
الكريمة هو القسم الثاني منه لان كون الغيب مفعول يؤمنون بواسطة الباء يقتضي تعلق
العلم به بالضرورة مدح الله تعالى المتقين بانهم المؤمنون بالغيب الذي عليه دليل
بان يتفكروا فيه ويستدلوا عليه ويؤمنوا به ويدخل فيه العلم بالله سبحانه وتعالى وبصفاته
والعلم بالآخرة والعلم بالنبوة والعلم بالاحكام والشرايع فان في تحصيل هذه العلوم
بالاستدلال مشقة فيصلح ان يكون سببا لاستحقاق الثناء والمدح فان قيل
الايمان المذكور في قوله تع والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون
ايمان بالاشياء الغايبة فلو كان المراد بالايمان المذكور في هذه الآية الايمان بالاشياء الغايبة
ايضا لكان المعطوف نفس المعطوف عليه وانه غير جايز اجيب بان قوله تع يؤمنون بالغيب يتناول
الايمان بالغايبات على الاجمال ثم قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك الآية يتناول الايمان
ببعض الغايبات على التفصيل فكان هذا من باب عطف التفصيل على الاجمال وانه جايز
كما في قوله تع وملائكته ورسله وجبريل وميكال قوله هذا اذا جعلته صلة الخ اي يكون المراد
بالغيب الخفي عن الحس وعن بداهة العقل انما يوز اذا جعل بالغيب مفعولا به بواسطة الباء
لقوله يؤمنون فان الصلة في اصطلاح النحاة تطلق على المفعول به بواسطة حرف الجر كما تطلق
على نفس حرف الجر فيكون الباء لتعدية الايمان الى المؤمن به وهو الغيب اما بان يضمن معنى الاقرار

والاعتراف او يجعل مجازا عن الوثوق ويكون الغيبة صفة للمؤمن به لا للمؤمن اى يؤمنون بما هو
غايب عنهم واما اذا جعل حالا من فاعل يؤمنون فلا يحتاج حينئذ الى اعتبار التضمين ولا الى
ارتكاب المجاز بل يكون الايمان بمعنى التصديق ويكون المؤمن به محذوفا للتعميم ويكون الغيب
مصدرا بمعنى الغيبة والباء فيه للمصاحبة والغيبة صفة للمؤمنين اى يؤمنون فى حال غيبتهم
عنكم كما يؤمنون بحضرتكم لا كالذين نافقوا او عن المؤمن به عطف على قوله عنكم ومعنى كلام
ابن مسعود رضى الله عنه ما آمن احد ايمانا افضل من ايمان ملتبس بغيب عن المؤمن به وانه رضى الله عنه
لما استشهد على دعواه بالآية دل ذلك على انه جعل الباء فيها للملابسة لا للتعدية لما ذكر عند
ابن مسعود رضى اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وايمانهم قال ان امر محمد عليه السلام كان بينا لمن
رآه والذى لا اله الا هو الخ يريد انه لا عجب فى ايمان من آمن بحضوره عليه السلام لما شاهده من المعجزات
بل العجب ممن آمن ولم يره ولم يشاهد شيئا من المعجزات فايمانه اشد اعتبارا وافضل من ايمان
من شهده فعلى تقدير كون بالغيب حالا وكون المراد بالغيبة الغيبة عن المؤمن به يكون الاية فى حق
غير الصحابة لان الصحابة شاهدوا بعض ما يجب الايمان به وهو النبى عليه السلام فلا يصح ان يقال
فى حقهم انهم يؤمنون غايبين عن المؤمن به كما اذا جعل صلة للايمان كذا قيل والظاهر ان
ما يجب الايمان به ليس هو جسمه المطهر وجسده المنور بل حقيقة امر نبوته وهى غيب فى حق جميع
الامة غاية ما فى الباب ان مشاهدة الصحابة من المعجزات اكثر مما شاهده من بعدهم
وان ابن مسعود رضه جعل مشاهدة دلائل امر النبوة بمنزلة مشاهدة دلائل امر النبوة بمنزلة
مشاهدة نفس المدلول فلذلك جعل ايمان الصحابة ايمانا بالمشاهدة بالنسبة لاصحابه من
التابعين الذين تحزنوا بعدم بلوغهم فى كمال الايمان درجة الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
فكلامه كلام ادعائى اقناعى لا تحقيقى قوله وقيل المراد بالغيب القلب لانه مستور مخفى عن الحس
فلا حاجة ايضا الى اعتبار التضمين وارتكاب المجاز ويكون المؤمن به محذوفا للتعميم والباء للاكة
قوله اى يعدلون اركانها ويفعلونها سالمة من الاعوجاج والميل عن الحالة التى شرعت عليها
ذكر لاقامة الصلوة اربعة معانى كونها من اقام العود بمعنى قومه وسواه بحيث لم يبق فيه
عوج اصلا او من قامت السوق اذا نفقت وكانت رائجة مغير كاسدة فعلى هذين الوجهين
يكون يقيمون استعارة تبعية شبهت تسوية الصلوة التى هى من قبيل الافعال بتسوية
الاجسام وقامتها فاستعمل لفظ الاقامة فى تسوية الصلوة ثم اشتق منها يقيمون هذا على
الوجه الاول واما على الوجه الثانى فقد شبهت المحافظة والمداومة على الصلوة بترويج السوق
واقامتها من حيث ان كل واحد منهما يبتنى على كون متعلقهما مرادا مرغوبا متنافسا فيه
ثم اطلق لفظ الاقامة على المداومة واشتق منه يقيمون فكان استعارة ايضا تبعا
للمشتق منه ثم اعلم ان كل واحد من تقويم العود وترويج السوق معنى عرفى للاقامة ومعناه

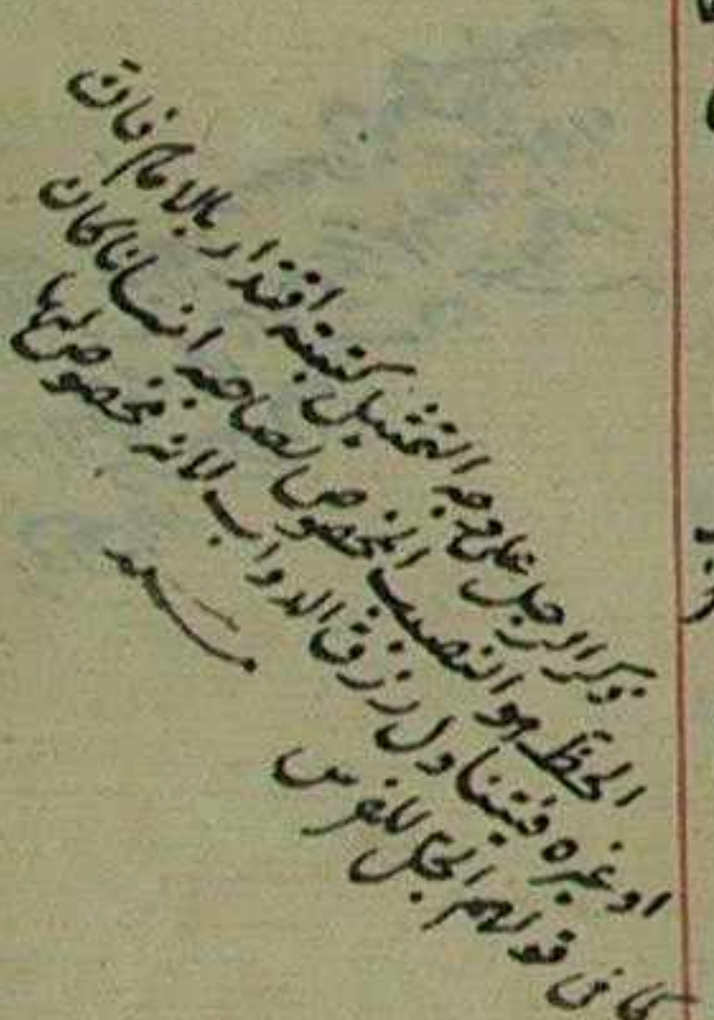
الاصلى اللغوى جعل الشى قائما اى منتصبا غير ملقى وساقط فان القيام والانتصاب والاقامة افعال
منه والهمزة للتعدية ثم نقل لفظ الاقامة تارة الى تقويم العود فقيل اقام العود اذا قومه اى
سواه وازال اعوجاجه فصار شيئا مستقيما يشبه القائم فكانت حقيقة عرفية فى تسوية الاجسام
ثم استعير منها التسوية الافعال والمعانى كتعديل اركان الصلوة على ما هو حقها وتارة الى
انفاق السوق وترويجها فقيل نفقت السوق اى راجت وافقها انا اى جعلتها رائجة نافقة
فان رواج السوق كانتصاب الشخص فى حسن الحال والظهور فاستعمل لفظ القيام فى رواجها
ولفظ الاقامة فى ترويجها فكانت الاقامة حقيقة عرفية فيه ثم استعيرت منه للمداومة
على الشى وتشبيها لها به فى ان كلا منهما يجعل متعلقه مرغوبا اليه متنافسا فيه بحيث يتوجه اليه الرغبات
واستشهد على استعمال الاقامة فى ترويج السوق بقول الشاعر اقامت غزالة سوق الضراب لاهل العراقين
حولا قميطا غزالة اسم امراة شبيب الخارجى لما قتل الحجاج زوجها حاربته سنة كاملة حتى هزمته
ولذا قيل فى هجو الحجاج اسد على وفى الحروب نعامة فتخاء تنفر من صفير الصافر هلا كررت على غزالة
فى الوغى بل كان قلبك فى جناحى طائر والضراب المضاربة بالسيف واثبت له السوق على
سبيل التخييل والتشبيه بان شبهت المقاتلة بالمتاع الذى يباع فى الاسواق وجعل اثبات
السوق لها دليلا على التشبيه المذكور والعراقان الكوفة والبصرة واراد باهلها الحجاج واتباعه
والقميط كناية عن التمام واجتماع الاجزاء بحيث لم يبق شئ من اجزائه منفصلا عنه شد بالقماط
وترك جانبا وفى الصحاح القماط حبل يشد به قوايم الشاة عند الذبح وكذلك ما يشد به الصبى
فى المهد ومر بنا حول قميط اى تام ومن جملة حكايات غزالة المذكورة ما حكاها ابن دريد
وهى انها دخلت الكوفة ومعها ثلثون فارسا وقد كان فى الكوفة ثلثون الف مقاتل من اتباع
الحجاج فصلت هى صلوة الصبح وقرأت فيها سورة البقرة ثم هرب منها الحجاج ومن معه والمعنى
الثالث لاقامة الصلوة التشمر لاداءها والصلابة فى تحصيلها من قبيل قولهم قام
بالامر واقامه اذا جد فيه وتجلد فيكون لفظ الاقامة مجازا مرسلا من قبيل ذكر المسبب واراده السبب
فان قام به واقامه بحسب اصل اللغة اما بمعنى نصبه جعله قائما منتصبا بعد سقوطا او بمعنى سواه
وازال اعوجاجه وعلى التقديرين يكون مسببا عن الجد والتجلد والاجتهاد فاقامة الصلوة
بمعنى التشمر لاداءها بالجد والاجتهاد مجاز مرسل باطلاق لفظ المسبب على السبب ويجوز
ان يكون من قبيل اطلاق اسم الملزوم على اللازم لان اقامة الشى على المعنيين يلزمه
التشمر والجد فيه والمعنى الرابع لاقامتها مجرد اداءها وفعلها اى ايقاعها فى الخارج باتيان جميع
اركانها وشروطها وسننها وآدابها ووجه دلالة لفظ الاقامة على هذا المعنى ان همزة اقام
للصيرورة ومعناه صار ذا قيام اى ذا صلوة بان يطلق القيام على الصلوة لكونه بعض اركانها
ومع ذلك هو محل للاشراف اركانها وهو القراءة كما يطلق عليها القنوت وهو القيام حيث قيل

وكانت من القانتين فانه بمعنى المصلين والركوع حيث قيل واركعوا مع الراكعين والسجود حيث قيل
وكن من الساجدين والتسبيح حيث قيل ولولا انه كان من المسبحين واذا جاز التعبير عن الصلوة
بالتسبيح لوجوده فيها من غير ان يكون ركنا منها فلان يعبر عنها بما هو ركن لها اولى فصح
ان يراد بالصيرورة ذا قيام الصيرورة ذا صلوة وهي انما تكون باداءها فلذلك عبر عن الاداء
بالاقامة وقيل يقيمون الصلوة بمعنى يؤدونها ويصلونها فيكون انتصاب الصلوة بعد يقيمون
على انه مفعول مطلق من غير لفظ فعله على طريق قعدت جلوسا لان يقيمون وحده بمعنى يصلون
ولا فرق بين كونه منونا ومعرفا باللام كما مر ان الحمد في قراءة من قرأه منصوبا مفعول
مطلق لفعله المحذوف اي نحمد الحمد فيكون يقيمون مجازا مرسلا على هذا الوجه ايضا من قبيل
ذكر الجزء وارادة الكل روي عن صاحب الكشف انه قال ان الاقامة قد تستعمل بمعنى جعل
الشيء قائما في الخارج اي حاصلا فيه فان القيام بمعنى الحصول شايع الاستعمال ومنه القيوم فانه
القائم بنفسه المقيم لغيره ومنه القوام وهو ما يقوم به الشيء اي يحصل ونحو اقيموا الصلوة من
الاقامة بهذا المعنى اي حصلوا واثبتوا بها على الوجه المشروع وهو معنى الاداء وما نحن فيه اعني
يقيموا الصلوة لما كان في معرض المدح بلا دلالة على ايجاب كان حمله على تعديل اركانها كما ذكره
اولا اولى فانه المناسب لترتيب الهدى الكامل والفلاح الشامل ومن جعله بمعنى يؤدون الصلوة
فوجه ما لخصناه لا ما ذهب اليه المص واما المعنيان الاخيران فلا يخلو تخرجهما خدشة انتهى
وعن الراغب اقامة الصلوة توفية حدودها وادامتها وتخصيص الاقامة تنبيه على انه لم يرد
ايقاعها فقط ولهذا لم يؤمر ولم يمدح بها الا بلفظ الاقامة نحو المقيمين الصلوة ولم يقل
المصلين الا في المنافقين حيث قال فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون ومن
ثمه قيل المصلون كثير والمقيمون لها قليل وكثير من الافعال التي حث الله تعالى على توفية حقه
ذكره بلفظ الاقامة ولو انهم اقاموا التورية والانجيل واقيموا الوزن بالقسط قوله والاول اظهر
اي حمل اقامة الصلوة على المعنى الاول وهو تعديل اركانها والحفظ عن الزيغ في افعالها اظهر في هذا
المقام اشهر معانيها والظاهر انه اراد بالحقيقة معناها الحقيقي العرفي الذي جعل هذا المعنى
معنى مجازيا بالنسبة اليه وهو تقويم العود وتسوية اجزائه وازالة اعوجاجه ويقرب هذا المعنى
اليه ظهور وجه المشابهة بينهما لاشتراك المعنيين في الاشتمال على معنى التسوية والاخلاء عن
الاعوجاج غايته ان يكون متعلق ذلك في احدهما الاجسام وفي الآخر المعاني والافعال
بخلاف وجه المشابهة بين المواظبة عليها وترويج السوق وكذا وجه العلاقة بين مباشرة الشيء بالجد
والتجلد وبين جعله قائما منتصبا او بين الاقامة والاداء والامام بعد ما نقل المعاني الاربعة
بعبارة الكشاف اختار المعنى الثاني منها حيث قال واعلم ان الاولى حمل الكلام على ما يحصل
معه الثناء العظيم وذلك لا يحصل الا اذا حملنا الاقامة على الادامة فعلها من غير خلل

وهي تقويم العود وترويج السوق
والمباشرة بالجد والقوة والصيرورة ذا قيام
منه

في اركانها وشرايطها وقال الطيبي ما اختاره الامام اولى مما قاله القاضي لان الوجه الثاني جامع لجميع المعاني
المطلوبة فيها انتهى كلام الطيبي والظاهر ان المعنى الذي اختاره الامام معنى خامس مركب من
مجموع المعنيين الاولين حيث اعتبر خلوها عن الزيغ في افعالها وهو المعنى الاول بعينه قوله
والصلوة فعلة بفتح العين يريد ان اصلها صلوة فقلبت الواو الفا وكذا الزكوة وانها حقيقة
لغوية في الدعاء ثم نقل في عرف الشرع الى العبادة المخصوصة لاشتمالها على الدعاء كما ان الزكوة
في الاصل من التزكية بمعنى التطهير او بمعنى التنمية ثم نقل الى صرف المال المخصوص قوله
كتبتا بالواو جواب عما يقال من ان مدار الكتابة على اللفظ وهما يتلفظان بالالف فلم كتبت الالف
على صورة الواو واجاب بانهما لا يتلفظان بالالف الخالصة بل بالف ممالة نحو مخرج الواو كما هو
الشايع في لسان التبريزيين مع ان اصلها واو خالصة فلذلك كتبت على صورة الواو والمفخم
بكسر الخاء المعجمة بمعنى اللافظ المفخم والمراد بالتفخيم ههنا امالة الالف الى مخرج الواو لا ضد الامالة وهو
تركها ولا ضد الترقيق بمعنى اخراج اللام من اسفل اللسان كاللام في اسم الله فان القراء اتفقوا
على ترقيقها في بسم الله والحمد لله لكسرة ما قبلها والانتقال من الكسرة السفلية الى اللام
المفخمة يثقل لاستبعاد ان ما بعدها مكسورة ايضا بخلاف نحو ان الله وقل هو الله فانهم استحسنوا
تفخيم اللام وتغليظها في مثلهما لتعظيم اسم الله تعالى قال صاحب مفتاح التفخيم ان تكسوا
الفخمة ضمة فتخرج بين بين اذا كانت بعدها الف منقلبة عن الواو لتميل تلك الالف
الى الاصل كقولك الصلوة والزكوة فعلى هذا يكون الصلوة حقيقة لغوية في الدعاء مجازا لغويا
في فعل الهيئة المخصوصة وحقيقة اصطلاحية فيه عند اهل الشرع منقولة من الدعاء لاشتماله عليها
هذا هو المشهور بين جمهور العلماء لكن جعلها صاحب الكشاف حقيقة لغوية في تحريك الصلوين
وهو العظمان النابتان في اعلى الفخذين وفي الصحاح الصلا ما على يمين الذنب وشماله
وهما صلوان ثم نقلت من التحريك المذكور الى فعل الهيئات المخصوصة لتحقق تحريك
الصلوين فيه لان المصلي يحركهما في ركوعه وسجوده فلفظ الصلوة مجاز مرسل لغوي
في فعل تلك الهيئات من قبيل ذكر الجزء وارادة الكل وما ورد على ذلك ان صلى بالمعنى
الثاني اشهر منه بالمعنى الاول فكيف يصح القول بان هذا منقول من ذاك اشار الى دفعه
بقوله واشتهاره في المعنى الثاني المنقول اليه لا يقدح في نقله عن المعنى الاول الخفي بحيث لا يعلمه
الا الاحاد قوله وانما سمي الداعي مصليا الخ من تتمة مقول قوله وقيل يعني ان استعمال الصلوة
في الدعاء على هذا القول بطريق الاستعارة تشبيها للدعاء بفعل الهيئات المخصوصة في الاشتمال
على التخشع والخضوع وللداعي بالمصلي الراكع وان جاز في ان كلا منهما خاضع خاشع ولزم من هذا
ان يكون استعمال الصلوة في الدعاء بعد استعمالها في فعل الهيئات المعلومة وليس كذلك
لان الصلوة بمعنى الدعاء شايعة في اشعار الجاهلية ولم يرد عنهم اطلاقها على فعل تلك

البهيمات بل ما كانوا يعرفون ذلك قط فكيف يجوز ونهاعنه هذا كلام الشريف رح
وقيل فيه بحث لانا لانسلم كونهم المجوزين لم لا يجوز ان يجوزها من قبلهم من المشرعين
فيصير منقولا شرعيا ثم يستعملها اهل الجاهلية في ذلك المعنى والظاهر ان الصواب ما اختاره
الجمهور اما اولا فلان الاشتقاق تمالين يحدث كالصلا فليل نادر واما ثانيا فلان
اخذ الحركة من صلى المشتق من الصلا دليل عليه واما ثالثا فلان ذكر الجزء وارادة الكل
انما يصح اذا كان ذلك الجزء مقصودا من الكل كما تقرر في موضعه وههنا ليس كذلك بخلاف
ما اختاروه ولذا نقله المص بقوله وقيل قوله تعالى ومما رزقناهم مما جار ومجرور
متعلق بينفقون وينفقون معطوف على الصلة قبله وما المجرورة تحتمل ثلثة اوجه احدها
ان تكون اسما بمعنى الذي ورزقناهم صلتها والعائد محذوف قال ابو البقاء تقديره
رزقناهوه او رزقناهم اياه وعلى كل واحد من هذين التقديرين اشكال لان تقديره
متصلا يلزم منه اتصال الضمير مع اتحاد الرتبة وهو واجب الانفصال ح وتقديره منفصلا يمنع
حذفه لان العائد متى كان منفصلا امتنع حذفه نص عليه النحاة وعللوه بانه لم يفصل الا لغرض
واذا حذف فاتت الدلالة على ذلك الغرض ويمكن ان يجاب عن الاول بانه لما اختلف الضميران
جمعا وافرادا وان اتحدا رتبة جاز اتصاله كما في قوله وقد جعلت نفسي تطيب لضغمة لضغمها
يقرع العظم نابها وايضا لا يلزم من منع ذلك ملفوظا به منعه مقدرا الزوال القبح اللفظي وعن
الثاني بانه انما يمنع لاجل اللبس الحاصل ولا لبس ههنا وثانيها ان تكون نكرة موصوفة
والكلام في عائدها كالكلام في عائدها موصولة تقديرا واعتراضا وجوابا وثالثها ان تكون
مصدرية ويكون المصدر واقعا موقع المفعول اي من مرزوقنا وقد منع ابو البقاء هذا الوجه
بان قال لان الفعل لا ينفي وجوابه ما تقدم من ان المصدر يراد به المفعول والرزق في لغة العرب
هو الحظ وهو نصيب الرجل من الخير وما هو خالص له دون غيره قال تعالى وتجعلون رزقكم
اي حظكم من هذا الامر وقيل الرزق العطا كما في قوله تع ومن رزقناه منا رزقا حسنا
وقال الشاعر رزقت مالا ولم ترزق منافعه ان الشقي هو المحروم ما رزقا وهو في لغة
ازد شنوءة الشكر ومنه قوله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون وقيل هو في اللغة كل شيء
يؤكل او يستعمل وقال آخرون هو ما يملك وكلاهما باطلان لان الانسان قد يقول
اللهم ارزقني ولدا صالحا وزوجة صالحة وعقلا اعيش به وشيئا منها لا يؤكل ولا يملك
وايضا البهيمة لها رزق ولا يكون لها ملك قال الامام الواحدي الرزق بالفتح هو المصدر
وبالكسر الاسم ويجوز ان يوضع موضع المصدر وكل ما انتفع به العبد فهو رزقه من مال وعبد وولد
وغيره انتهى يعني ان المكسور اسم بمعنى المرزوق ويجوز ان يكون اسما للمصدر ويوضع موضعه
فيقال رزقه الله تعالى رزقا كما يقال رزقه رزقا وتعريف المص اياه بالتخصيص والتمكين مبني



على كونه اسم المصدر ومن قال انه في عرف الشرع عبارة عما يصح انتفاع الحيوان به سواء انتفع به
بالفعل اولا او عما ينتفع به الحيوان بالفعل فقد جعل اسم المرزوق قال الامام النسفي
الرزق هو التغذية عندنا وعند المعتزلة التمليك فالحرام عندهم ليس برزق
لانه ليس بمملك وخطأوهم بانه يلزمهم ان يقولوا بان البهائم غير مرزوقة لكونها غير
مالكة قوله وتمكينه مجرور معطوف على تخصيص الشئ والمراد بتمكين الحيوان من الانتفاع
بالشئ المرزوق عدم صرف توجهه وارادته الانتفاع به بايقاد مبدله الطبيعي اليه وابقاء
سلامة قواه واسباب الانتفاع به على حالها سواء جوز له ذلك واباحه او حظره وانهاه
عنه فانه يصح عندنا ان يمكن الله العبد من الانتفاع بالحرام وظاهر انه ليس بمعنى التجويز
والاباحة وليس المراد ان يجوز له الانتفاع به وان لانهاه عنه والا يلزم ان لا يكون
الحرام رزقا لانعدام التمكين بالمعنى المذكور فيه فلا ينطبق تعريف الرزق عليه الا على
مذهب المعتزلة القائلين بان الرزق هو الحلال وليس المراد اعطاء الممكنة
والقدرة على الانتفاع به اذ ليس ذلك في وسع الحيوان وليس له الا مباشرة اسبابه
فان الانتفاع هو استفادة النفع وحصوله في المنتفع الا ان يراد به مجرد التناول و
الاستعمال وانطباق التعريف المذكور على مذهب المعتزلة ظاهر حيث عرفوه به قال الامام
في الكبير واما في عرف الشرع فقد اختلفوا فيه فقال ابو الحسين البصري الرزق هو تمكين
الحيوان من الانتفاع بالشئ والحظر على غيره بان يمنعه عن الانتفاع به ثم قال واعلم ان
المعتزلة لما فسروا الرزق بذلك التفسير لا جرم قالوا الحرام لا يكون رزقا فقول الخصم
تخصيص الشئ بالحيوان هو حاصل قول ابي الحسين والحظر على غيره بان يمنع من الانتفاع به
واكثر اصحابنا عرفوا الرزق بمعنى المصدر بانه سوق الله تعالى الى الحيوان ما ينتفع به بالفعل
فيخرج عنه سوق عالم ينتفع به وان كان سوقه للانتفاع به بناء على انه يقال فيمن ملك
شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يكن رزقا له وعلى هذا يصح ما يقال
ان كل احد يستوفي رزق نفسه ولا ياكل احد رزق غيره بخلاف ما اذا اكتفى فيكون الشئ
رزقا بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه سواء حصل الانتفاع بالفعل اولا فعلى التعريف الاول
فان الرزق بهذا المعنى يصح ان ينفق بعضه وكله ويؤمر بالانفاق منه والرزق
بمعنى المرزوق ان اكتفى فيه بمجرد التمكن من الانتفاع يعرف بانه ما يصح انتفاع الحيوان به وان
اعتبر فيه الانتفاع بالفعل يعرف بانه ما ينتفع به الحيوان قال الشريف المحقق واعلم ان الرزق
لغة اخراج حظ الى آخر لينتفع به ثم شاع استعماله عرفا وشرعا على اعطاء الله تعالى الحيوان
ما ينتفع به ويستعمل بمعنى المرزوق فتارة يراد به ما اعطاه الله تعالى عبده ومكنه من التصرف فيه
وهو بهذا المعنى يمكنه ان ينفق بعضه او كله واخرى يراد به ما هو سبب لقوامه وبقائه خاصة

فلا يتصور

فلا يتصور فيه انفاق على غيره قوله فالمعتزلة لما استحالوا اى عدوا محالا من الله تعالى كما يقال استحسنه
اذا عده حسنا واحتجوا عليه بان الله تعالى منع المكلف من الانتفاع بالحرام والمنع منعه غيره من
الانتفاع به ومن منع من احد الشيئين والانتفاع به لا يقال انه رزقه اياه وهذا دليل فلا يصح لاثبات
ان الحرام هل يسمى رزقا ام لا ولا ممتنك في هذا الباب سوى النقل ثم ذكر بقوله الا ترى
دليلهم النقلي وهو وجهان الاول انه تعالى اسند الرزق بمعنى تمكين الحيوان من الانتفاع
بالشيء الى نفسه وهو يستلزم ان لا يكون الحرام رزقا لان التمكين من الانتفاع بالحرام قبيح
ومن اصلهم ان التمكين من القبيح قبيح لا يجوز ان يسند اليه تعالى مع انه تعالى مدحهم على الانفاق
مما رزقناهم فلو كان الحرام رزقا لوجب ان يستحقوا المدح اذا انفقوا من الحرام وذلك باطل
بالاتفاق والظاهر في عبارة المصنف ان انفاق الحرام بالواو وبدل الفاء عطفا على قوله انه تعالى
اسند والثاني كما اشار بقوله وذم المشركين وهو معطوف على قوله اسند وجه الاستدلال
بهذه الآية انها دلت على ان من حرم رزق الله تعالى فهو مفتر عليه تعالى وهو باطل فثبت انه
ليس بشيء مما رزقه الله تعالى بحرام قوله واصحابنا جعلوا الاسناد للتعظيم جواب عن قولهم ان اسناد
الرزق الى الله تعالى للاشعار بانه لا يكون الا حلالا بناء على ان القبائح لا تسند اليه تعالى وتقرير
الجواب ان تخصيص الرزق بالحلال في هذه الآية واسناده اليه تعالى لا يدل على ان الحرام ليس
برزق كما ان تخصيص العباد بالمتقين في قوله تعالى يشرب بها عباد الله لا يدل على ان الكفار
ليسوا بعباد بل تخصيصه بالحلال واسناده اليه تعالى لفائدتين الاولى تشريف الحلال وتعظيمه
كما ان الاضافة في بيت الله وناقة الله وعباد الله لذلك لا لعدم كون كما عدا المضاف مضافا
اليه تعالى والثانية التحريض على الانفاق فان رزيلة الامساك انما تتشار غالبا من ضعف
اليقين وتوهم ان الانفاق يورث الفقر وتوجه الى الغير وان سعة المعاش وضيقه مفوضان
الى اختياره وتدبيره فاذا علم ان الامور كلها بيد الله تعالى وان خالق العباد ورازقهم ليس
الا هو وان ليس للانسان الا ما عنه ربه والاكتساب الى ما ندب اليه فحينئذ زال عنه خوف الفقر
وحصل الاقدام على الانفاق قوله والذم لتحريم ما يحرم جواب عن الوجه الاخير وتقريره ان الذم
المذكور ليس انهم حرموا بعض الرزق مع انه اسم للحلال المطلق بل معناه تحريمهم ما لم يحرمه
الله تعالى فان فيه نصب انفسهم منصب شارع الاحكام واما حكم المجتهدين بتحريم ما لم يرد
فيه النص فانما هو بالاستنباط من النص او الاجماع النازل منزلته قوله واختصاص ما رزقناهم
بالحلال للقرينة جواب عما يقال من طرف المعتزلة من انكم اعترفتم بما ادعيناه وتمسكتم بما
تمسكنا به حيث قلتم ان المراد بالرزق في هذه الآية هو الحلال فما وجه المخالفة بعده وتقرير الجواب
انا انما وافقناكم في تخصيص الرزق بالحلال فيما وجدت فيه قرينة تخصصه به ولا يلزم منه الوفاق
على الاطلاق وتلك القرينة ان الآية مسوقة لمدح المتقين بانفاقهم مما رزقهم الله تع والمدح

انما يكون بالانفاق من الحلال وان الاتصاف بالتقوى يقتضيه ايضا وان الاسناد الى الله تعالى
عند الاطلاق ينصرف الى ما هو افضل واكمل من جملة ما هو مسند اليه تعالى مثلا اذا قيل خلق الله تعالى
الحوادث ينصرف الى نحو السموات والارض وان كان نحو الكلاب والخنازير من جملة ما خلقه الله تعالى
واعلم انه لا نزاع بين اصحابنا وبين المعتزلة في ان المراد بما رزقناهم هو الحلال وانما النزاع
في ان حمله على الحلال لاي سبب فاهل السنة حملوه عليه بقرينة المدح والاتصاف بالتقوى لانهما
لا يحصلان الا بالانفاق من الحلال والاسناد اليه تعالى كما ذكروا والمعتزلة استدلوا عليه
باطلاق لفظ الرزق وبالاسناد اليه تعالى فانهم لا يسمون الحرام رزقا ولا يسندون القبيح
اليه تعالى قوله وتمسكوا اي وتمسك اصحابنا شمول الرزق للحرام بالنقلي والعقلي اما الاول
فما روي عن صفوان بن امية انه قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاء عمرو بن قرة
فقال يا رسول الله ان الله كتب علي الشقوة فلا اراني ارزق الا من دفي بكفي فاذن
لي في الغناء من غير فاحشة فقال عليه السلام لا آذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت اي عدو الله
لقد رزقك طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله
اما انك لو قلت بعد هذه المقدمة ضربتك ضربا وجيعا فان قوله عليه السلام ما حرم الله
عليك من رزقه صريح في ان الرزق قد يكون حراما واما العقلي فهو ان الحرام لو لم يكن
رزقا لوجب ان يكون من لم ياكل طول عمره سوى الحرام لم ياكل من رزق الله شيئا وليس
كذلك لان الدواب باسرها مرزوقة واجيب عنه بان الله تع قد ساق اليه كثيرا من المباح
الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم ياكل حراما ولا حلالا فجوابنا
كذا في شرح المقاصد والاول مدفوع بانا نفرض ان المتغذي بالحرام طول عمره صبي غير بالغ
الى درجة الاختيار حتى يقال انه اعرض عما ساق اليه من المباح لسوء اختياره ولو بلغ
حد الاكتساب والاختيار نفرض انه تعالى لم يسق اليه شيئا من المباح فيلزم ان لا يكون
مرزوقا لا محالة وهو باطل فان قيل فقد يكون مضطرا فيباح له ذلك قلنا قد تقرر
في الاصول ان المحرم والحرمة باقيان حالة الاضطرار وان الحرام حرام في نفسه غاية ما في الباب
ان المضطر رخص له ان يتناول منه قدر ما يسد به رمقه لا الى حد الشبعة واما من مات
ولم ياكل حلالا ولا حراما فمختار انه ليس بمرزوق ونقول معنى الآية والله اعلم وما من
دابة موصوفة بالمرزوقية الا على الله رزقها كما قالوا معنى قولهم كل حيوان يذبح بالسكين
كل حيوان يتصف بالذبوحية ليخرج السمك قوله اخوان اي بينهما اشتقاق اكبر لاشتراكهما
في اصل المعنى وفي اكثر الحروف الاصول واصل الانفاق اخراج المال من اليد ومنه نفق المبيع
نفاقا اذا راج وكثر مشتروه وصار في معرض الخروج من يد البايع ونفقت الدابة نفوقا
اذا ماتت اي خرج روحها ونافقاء اليربوع احد جحرته يخرج منها عند الاضطرار فانه

يكتمها ويظهر حجرته الاخرى وهي القاصعاء يستعملها وقت السعة ويرقق النافقاء ويسهلها
للنقض والخرق فاذا اتى من قبل القاصعاء يضرب النافقاء برأسه ويخرج منه ومنه النفق
في قوله تعالى ان تبتغي نفقا في الارض وهو سرب في الارض له مخلص الى مكان وفي الصحاح
نفد الشيء بالكسر فني والنفاد الفناء وانفده اي افناه وانفد القوم اي ذهبت اموالهم
او فني زادهم فظهر به اشتراك انفقه وانفده في اصل المعنى ويكفي في مطلق الاشتقاق بين اللفظين
تناسبهما في اللفظ والمعنى وان لم يتفقا في الحروف الاصلية وترتيبها **قوله** ولو استقريت الالفاظ الخ
فان نحو نفد نفق نفر نفذ نفس نفش نفث نفخ نفض نفل وامثالها ينبئ عن معنى الخروج والذهاب
قوله والظاهر الخ وجه الظهور ان لفظ الانفاق مطلق يتناول جميع وجوه الانفاق وذكره في مقام المدح
قرينة تخصصه بكونه في سبل الخير لانه الذي يكون سببا للمدح والانفاق في سبل الخير يعم الانفاق
الواجب والانفاق المندوب ولا قرينة تخصصه باحدهما فبقي على عمومه بل هنا قرينة دالة على بقائه
على عمومه وهي ان المقام مقام المدح وابقاؤه على العموم انسب للمدح من تخصيصه باحد نوعيه
ومن صرفه عن ظاهره وفسر بالزكوة فريقان الفريق الاول معترف بان الانفاق المذكور ههنا
باق على عمومه الا انه ذكر بعض انواعه لا على وجه التعريف والتخصيص بل لكونه افضل انواعه والاصل
فيه بناء على ان مرتبة قرب الفرايض اعلى من مرتبة قرب النوافل لقوله عليه السلام ما يتقرب المتقربون
الى الله تعالى بمثل اداء ما فرض عليهم وما يحصل به زيادة القرب من العبادات فهو الافضل
والاصل بالنسبة الى ساير العبادات والفريق الثاني خصصه بالزكوة بقرينة وقوعها قريبا للصلوة
والزكوة هي التي تقترن بالصلوة في مواضع شتى من القرآن وذلك يدل على ان المراد بالانفاق
ههنا هو الزكوة ايضا **قوله** شقيقها اي اختها من حيث انهما امان لساير العبادات او مذكوران
معا في اكثر المواضع واذا انشق الشيء بنصفين يقال لكل واحد منهما انه شقيق الآخر ومنه قيل
فلان شقيق فلان اي اخوه كذا في الصحاح **قوله** وتقديم المفعول للاهتمام به بالتصريح على ان المراد
من اعتبار تعلقه بالمفعول بيان ان ما تعلق به انفاقهم هو بعض مالهم الحلال لا كله فانه لو اخر
المفعول وقيل ينفقون مما رزقناهم يكون تصريحا بانهم ينفقون بعض ما رزقوه مع السكوت
عن الباقي فيكون كل واحد من انفاق الباقي وعدم انفاقه محتملا بخلاف ما اذا قدم المفعول فانه
لافادته التخصيص يدل على ان المتصدق به انما هو بعض المال الحلال لا كله فيحصل المقصود وهو
مدحهم بالتجنب عن الاسراف المنهي وكف من بعدهم عنه وتسمية الجار والمجرور مفعولا على
الاطلاق يشعر بانه المفعول به الصريح بحيث لا يقدر معه المفعول مع ان المشهور في مثله ان يكون المفعول
مقدرا ويكون الجار والمجرور في محل النصب صفة له والتقدير بعضا او شيئا مما رزقناهم ثم حذف
الموصوف واقيمت الصفة مقامه الا ان المص سماه مفعولا على الاطلاق نظرا الى المعنى فان المعنى بعض ما رزقناهم
ينفقون وان كان بحسب اللفظ صفة لموصوف محذوف **قوله** من جميع المعادن التي منحهم الله تعالى

النهاية

اى اعطاهم اياها فان الرزق لما تناول الارزاق الظاهرة والباطنة كما قال ابن الاثير في
الارزاق نوعان ظاهرة للابدان كالاقوات وباطنة للارواح والقلوب كالمعارف والعلوم
وكان اللفظ مطلقا والمقام يقتضي ابقاءه على اطلاقه وتاييد هذا الاحتمال لقوله عليه السلام
ان علما لا يقال به ككنز لا ينفق وقوله عليه السلام من سئل عن علم علمه ثم كتمه الجم يوم القيمة
بلجام من النار كان جائزا الارادة بل مرجحا على تقييده بالاموال ولهذا قيل الجود بالنفس
اقصى غاية الجود وعد الشجاعة وبذل الجاه وبذل العلم من الجود وقيل بخز بجود بماله وبجاهه
والجود كل الجود بذل الجاه وقال حكيم الجود التام بذل العلم فان متاع الدنيا عرض زائل
ينقصه الانفاق والعلم بالضد منه فانه ازدياد وبقاء وانفاق كل معدن ان يعاون به
المحتاجين اليه الغني بماله وذو الجاه بجاهه وشفاعته وذو العلم بتعليمه وذو القدرة والقوة
بنصره العاجزين ونحو ذلك وفي بعض النسخ وقع المعاون بالواو بدل الدال وهذا
يقع لاسم موضع العون والمال واحد قوله واضرابه اتفقوا على انه ههنا بمعنى امثاله الا ان
الشريف المحقق روى عن صاحب الكشاف انه قال اكثر القياس على انه جمع ضرب بفتح الضاد
وعندي بكسرها فعل بمعنى مفعول كالطحن بمعنى المطحون وهو الذي يضرب به المثل ولا بد
ان يكون المضروب به مثلا مماثلا للمضروب فيه انتهى وفي الاساس ضرب القداح وهو
ضربي لمن يضربها معك ومنه قولهم هو ضربه وضريبه اي مثله وفي الصحاح الضرب
الصيغة والصنف من الاشياء والضارب والضريب الذي يضرب بالقداح وضريب الشيء مثله
وشكله وحاصل ما ذكره في بيان ان المراد بالموصول المعطوف فاما ان المعطوف اما ان يكون مقابلا
للمعطوف عليه مباينا له بالذات اولا وعلى الاول اما ان يكون المعطوف عليه الذين يؤمنون بالغيب
والمتقين وعلى الثاني اما ان يكون المعطوف متحدا بالمعطوف عليه بالذات او يكون طائفة منه
ويكون من عطف الخاص على العام تعظيما للخاص فيكون اربعة اوجه وذكر الوجه الاول بقوله
هم مؤمنون اي اهل الكتاب معطوفون على الذين يؤمنون بالغيب والاشارة في قوله اذ المراد
باولئك الى المعطوف عليهم وقوله الذين آمنوا عاد لا عن شرك خبر لقوله المراد قوله وبهؤلاء
مقابلوهم اي المراد بالمعطوفين هم الذين آمنوا بنبينا صلى الله عليه وسلم من غير ان يسبقهم الشرك
والانخار على هذا الايمان اصلا وكون كل واحد من المعطوفين والمعطوف عليهم اخص من المتقين
يستلزم ان لا يكون قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب صفة كاشفة للمتقين لان الخاص
لا يكون كاشفا للعام لعدم اتحاد مفهومهما فتكون مقيدة ويكون متقين بمعنى المتبرئين عن
الشرك سواء اتصفوا به قبل او لا ويكون المعطوف مع المعطوف عليهم تفصيلا للمتقين بهذا المعنى
وكذا لا يكون صفة كاشفة على الوجه الثاني الذي ذكره بقوله او معطوفون على المتقين لعدم اتحاد
مفهومهما ايضا فان المتقين على ذلك الوجه يكون بمعنى العادلين عن الشرك بعدما كانوا مشركين

ومعنى

ومعنى الصفة تقييدهم بكونهم المتحلين بجميع ما مر وابه من الطاعات وانما يكون كاشفة او مادحة
على الوجهين الاخيرين اللذين ذكرا لهما بقوله ويحتمل الخ وتابعهما بقوله او طائفة منهم فان تعيين
غيرهما يجوز ان يكون بمعنى المتجنبين عن جميع ما يضرهم في الآخرة والموصول الاول مع صلته كاشف
لهذا المعنى كما مر تقريره وجميع ذلك ظاهر لمن تأمل قوله ووسط العاطف الخ جواب عما يرد
على قوله ويحتمل ان يكون المراد بالموصول الثاني هو المراد بالموصول الاول ويكونا متحدين بحسب الذات
وتقرير الايراد انه كيف يجوز اتحادهما مع كون احدهما معطوفا على الآخر والعطف يقتضي المغايرة
وتقرير الجواب ان توسط العاطف لا يقتضي التغاير بحسب الذات بل يقتضي مطلق التغاير سواء كان
بحسب الذات او بحسب الوصف وتوسطه بين الصفات كثير شايع فيما بينهم كما في قوله تعالى وسيدا
وحصورا ونبيا وقوله تعالى غافر الذنب وقابل التوب ويجوز ان يقال فلان عالم زاهد صادق
ويجوز عالم وزاهد وصادق فان اداة العطف ان توسطت بين الذوات اقتضت
تغايرا بحسب الذات وان توسطت بين الصفات اقتضت تغايرا في المفهوم كالبيتين
المذكورين ولم يكتف باحدهما للاشعار بان عطف بعض الصفات على بعض كثير في الكلام
وانه قد يكون بالواو وقد يكون بغيرها على حسب ما يقتضيه المقام من معاني الحروف العاطفة
فان المقام في البيت الاول يقتضي المدح بكون الممدوح جامعا للثلاث الصفات والقوم في الاصل
هو الفعل المكرم الذي لا يحمل عليه ثم سمي السيد به والهمام من اسماء الملوك الذين عظمت
همتهم اذا هموا بامر فعلوه لا يقدر احد على منعهم مما هموا به والكتيبة الجيش والمزدحم موضع
الازدحام وهو المعركة قوله في المزدحم متعلق بقوله لبث الكتيبة لكونه في تاويل الصفة
اي شجاع وجريء في المعركة ونظيره اسد علي وفي الحروب نعامة اي ضعيف في الحروب وقوي
على والمقصود في البيت الثاني الدلالة على الترتيب في الاتصاف بالاوصاف المذكورة اي الذي
صبح فغنم فآب اي رجع بالسلامة والغنيمة والصبح الاغارة صباحا يقال لهف بالشيء
يلهف لهفا اي حزن وتحسر وهو من باب علم يعلم وقولهم يا لهف فلان كلمة يتحسر
بها على ما فات والملهوف المظلوم يستغيث قال الشاعر فلست بمدرك ما فات عني
بلهف ولا بليت ولا لوانى وزيابة اسم ابي فائل هذا الشعر فاله في جواب حارث بن همام حين
قال له الحارث آيا ابن زيابة ان تلقني لا تلقني في النعم العازب وتلقني تشدي اي جرد متقدم البركة
كالراكب يعني يا ابن زيابة انت ان تجدني لا تجدني راعي الانعام في المراعي البعيدة متلكئ والعازب
من عزبت الابل اي بعدت في المرعى قوله تلقني عطف على جواب الشرط في البيت السابق وشدة
من الشد بمعنى العدو واجرد فرس قصير الشعر والبركة بكسر الباء صدر الابل وكذا البرك بالفتح
يعني تجدني اعدو على فرس قصير الشعر متقدم الصدر مشرفا اشراف الراكب على المركب فقال
ابن زيابة في جوابه يا لهف زيابة الخ باتحسر ابي من اجل الحارث فيما حصل له من مراده والنصف

به من الاوصاف المتعاقبة كانه استهزاء للحارث حيث اوهم اغارة مال الشاعر بان كنى عنها
بالشد على الاجرد قيل هو على ظاهره بان تحسر ابن زيابة حقيقة لاجل انه راى عدده الذى
هو الحارث قد نال مقصوده اولا مع سلامته آخرا وبعده واته لو لاقيته وحده لآب سيفانا
مع الغالب اراد معى لكنه التفت اوعاد لظهور ان الغلبة له اى لقتلته ولاخذت
جميع ما معه من سلبه وتخصيص السيف بالذكر لكونه عمدة اسباب المحارب واصلها
واخذه يستتبع اخذ ما سواه وتحتمل ان يكون المعنى لو خلوت به لقتلته او يقتلنى
وايا به السيفين مع الغالب كناية عن قتل احدهما الآخر لا على التعيين لا عن قتل
الشاعر اياه وتخصيص العاطف بالواو وبيان لفائدة العطف **قوله** على معنى انهم الجامعون
متعلق بقوله ووسط **قوله** والاتيان مجرور معطوف على الايمان والضمير المضاف اليه قد
راجع الى الايمان فان العبادات البدنية المستفادة من قوله تع ويقيمون الصلوة
والعبادات المالية المستفادة من قوله تع ومما رزقناهم ينفقون مصدقة للايمان وامارة له
قوله جملة اى على الاجمال قيد للايمان واشارة الى الفرق بين الايمان الواقع صلة للموصول الاول
والواقع صلة للموصول الثانى فان الاول ايمان اجمالى بالغائبات والثانى ايمان تفصيلى بهذا
المنزل بما انزل قبله واشار الى فرق آخر بينهما بان المؤمن به فى الاول مما يدركه العقل ابتداء
بخلافه فى الثانى فان الكتب المنزلة لا طريق الى دراكه ابتداء غير السمع فيكون المراد بالغيب
موضوعات القضايا المصدقة كالصانع تعالى وصفاته والبعث والحساب والميزان والجنة
والنار ونحوها ومعنى الايمان بها التصديق باحوالها فان القضايا قد يكون كل واحد من موضوعاتها
ومحمولاتها محسوسا كقولنا الثلج ابيض او بارد وقد يكونان معقولين كقولنا الله واحد
وصفاته ازلية وابدية والبعث وما يترتب عليه مما اخبر به الشارع حق وقد يكون الموضوع محسوسا
والمحمول معقولا نحو محمد رسول الله والقرآن وما انزل قبله كلام الله وعكسه غير معقول فبقى ثلث
احتمالات فالتصديق المتعلق بما هو من قبيل القضايا الاول ليس ايمانا بالغيب وهو ظاهر
لان الغيب كما مر يجب ان لا يكون مدركا بالحس ولا ببديهة العقل والذى يتعلق بما هو من قبيل
القضايا الثانية ايمان بالغيب وهو ايضا ظاهر واما التصديق المتعلق بما هو من قبيل
الثالثة فليس ايمانا بالغيب نظرا الى كون موضوعه مدركا بالحس فلذلك عطف الموصول
الثانى على الاول على تقدير اتحادهما ذاتا وتغايرهما بحسب مفهومى الصلة فانه يقتضى ان لا يكون
الايمان بالكتب المنزلة ايمانا بالغيب ولا سبب له سوى ان تلك الكتب لا يدركها العقل ابتداء وانما
تدرك بالسمع هذا ولا يخفى ان عامر من تقسيم الغيب الى قسمين ما لا دليل عليه وما نصب عليه
دليل يقتضى ان يكون المراد بالغيب نفس الحكم لا تصورات الاطراف لان ما يكتسب بالبرهان
والدليل انما هو التصديق لا التصور يدل عليه ايضا قول الامام ان جمهور المفسرين قالوا ان

الغيب

الغيب هو الذى يكون غايبا عن الحاسة ثم هذا الغيب ينقسم الى ما عليه دليل والى ما ليس عليه
دليل فالمراد من هذه الآية مدح المتقين بانهم يؤمنون بالغيب الذى عليه دليل بان
يتفكروا ويستدلوا عليه ويؤمنوا به وعلى هذا يدخل فيه العلم بالله سبحانه وبصفاته والعلم
بالآخرة والعلم بالنبوة والعلم بالاحكام والشرايع فان فى تحصيل هذه العلوم بالاستدلال
مشقة فيصلح ان يكون سببا لاستحقاق الثناء العظيم انتهى كلامه وهذا صريح فى ان المراد
بالغيب هنا هو العلوم والتصديقات الحاصلة بالدليل ووجه تعلق الايمان المفسر
بالتصديق بالغيب بهذا المعنى اما تضمينه معنى الاعتراف او كونه بمعنى الوثوق بناء
على ان الواثق بالشئ يصير آمنا منه فمعنى يؤمنون بالغيب يعترفون ويوقنون بجميع
الاحكام الاستدلالية التى علم بالضرورة كونها على دين رسول الله صلى الله عليه وسلم حال
كونهم مؤمنين مصدقين اى يستدلون فيحكمون فيعترفون بالسنتهم بان يتكلموا
قضايا دالة على تلك الاحكام حاكمين مذعنين بوقوع النسبة او لا وقوعها فالغيبة
صفة تلك الاحكام واذا كان الموصول الثانى متحدا مع الموصول الاول بالذات وكان
العطف لتغاير الصفات يلزم ان لا يكون الايمان الثانى ايمانا بالغيب وليس كذلك بل هو
ايمان بالغيب بالمعنى المذكور فان معنى قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك الخ والذين يعترفون
بحقية الكتب المنزلة مصدقين اياها هو مؤمنين ولا شك ان هذا الحكم المعترف به حكم
استدلالى فيكون غيبا فلا يتحقق التغاير بين المعطوف بين وصفا كما لا يتغايران ذاتا فلا
وجه العطف على تقدير ان يراد بهم الاولون باعيانهم الآن يقال ان الايمان وان اتفقا
فى كونهما حكما وتصديقا استدلاليا غيبا الآن بينهما فرقا من وجه آخر وهو ان متعلق
التصديق الاول مما يدركه العقل بخلاف متعلق التصديق الثانى فانه لا طريق الى دركه
غير السمع قوله وكرر الموصول الخ جواب عما يرد انه على تقدير ان يكون العطف لتغاير الصفات
مع اتحاد الذات ينبغى ان لا يكرر الموصول بل يكتفى بعطف الصلات بعضها على بعض لان
توسط العاطف بين الذوات يدل على تغايرها وهو خلاف المقصود واجاب عنه بان
ذلك للتنبيه على ان كل قبيلة من قبيلتى الصلتين تغاير القبيلة الاخرى من حيث اختلاف
سبيل الادراك فيهما فان سبيل الادراك فى القبيل الاول العقل وفى الثانى النقل
قوله او طائفة منهم عطف على قوله الاولون وهذا هو الوجه الرابع وقوله مخصصين بفتح
الصاد الاول وقوله عن الجملة اى عن جملة الذين يؤمنون بمعنى انهم مع اندراجهم فى الاولين
عطفوا عليهم عطف الخاص على العام تشريفا لهم وتعظيما حيث جمعوا الايمان بين اصالة
وغنى الايمان بالقرآن والايمان بالكتب المتقدمة بخلاف من آمن بالقرآن من اهل الشرك
فان ايمانه بالكتاب المتقدم غلبه ليس اصالة بل انما هو فى ضمن ايمانه بالقرآن المصدق لما تقدمه

وترغيبا لغيرهم ممن آمن بالكتب السابقة دون القرآن في ان يؤمنوا بالقرآن ايضا كما آمن
هؤلاء المؤمنون من اهل الكتاب فيستحقوا ما استحق هؤلاء من المدح والثناء ورجح الوجه الاول
على الثاني بقرب المعطوف عليه وبان اتصاف مؤمني اهل الكتاب بالتقوى ظاهر فلا وجه لاخراجهم
عنها وعلى الوجهين الآخرين بان الاصل في العطف التغاير بالذات ورجح الوجه الثاني على
الاخرين لتحقق التغاير الذاتي بين المعطوفين على ذلك الوجه دونهما ورجح الوجه الثالث على
الرابع بان الحمل على عطف الخاص على العام غير مناسب للمقام لان سوق الكلام لمدح القرآن
بكونه هدى فكونه هدى للمشركين ادل على كماله في باب الهداية من كونه هدى لاهل الكتاب
ولو كان من عطف الخاص على العام لوجب ان يكون الامر على العكس من ذلك وكذا رجح على
الاولين بان الايمان بالمنزل الى نبينا صلى الله عليه وسلم وبما انزل قبله مشترك
بين المؤمنين خاطبة وكذا الصفات السابقة فلا وجه لتخصيص الاول بمؤمني اهل الكتاب
وتخصيص الثانية بمن عداهم فان قلت خص الايمان بالمنزل بمؤمني اهل الكتاب لانهم
هم الذين آمنوا بكل واحد مما انزل الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وما انزل
من قبله على الانفراد والاستقلال كما هو المفهوم من افراد كل واحد من المنزلين في الآية
بالذكر بخلاف من عداهم فان ايمانهم بما انزل من قبله انما هو في ضمن ايمانهم بما انزل اليه
لا بالاستقلال وهو خلاف ما يدل عليه اضافة الايمان الى كل واحد من المنزلين على الانفراد
فانها تدل على ان المراد بالموصول الثاني من آمن بكل واحد منها استقلالا وذلك مختص بمؤمني
اهل الكتاب غير مشترك بين جميع المؤمنين اجيب بانه لا دلالة للافراد بالذكر واعتبار
تعلق الايمان بكل واحد منها على كون ذلك التعلق الا يرى الى قوله تعالى قولوا آمنا بالله
وما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم الآية كيف افرد فيه الكتب المنزلة من قبل وامرنا بالايمان
بها وان كنا ممن لم يؤمن بكل واحد منها بالاستقلال وايضا ان كان المراد بقوله والذين
يؤمنون بما انزل اليك الخ وبقوله تع وبالآخرة هم يوقنون ان السابقين لم
يوقنوا بها وهو باطل وايضا اهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين بجميع ما انزل من قبل
قبل الايمان بما انزل الى نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم استقلالا بل انما آمنوا به في ضمن
ايمانهم بالقرآن فان اليهود لم يؤمنوا بالانجيل اصلا ثم لما آمنوا بالقرآن آمنوا
بالانجيل ايضا في ضمن الايمان به ولا فرق بينهم وبين مؤمني العرب في ذلك والجواب
عنه بان المراد من ايمان اهل الكتاب بما انزل من قبل استقلالا ايمان جميعهم بجميع
ما انزل من قبل على طريق انقسام الاحاد على الاحاد بان يؤمن اليهود بكل واحد من
القرآن والتوراة استقلالا والنصارى بكل واحد من القرآن والانجيل كذلك والامر
كذلك وانما يلزم المحذور ان لو كان المراد ايمان كل طائفة بجميع ما انزل من قبل استقلالا

ضعيف

ضعيف لان المفهوم من امثال هذه المواضع ثبوت الحكم لكل واحد لا للمجموع من حيث هو
والايمان بالكتب المنزلة مع تنافي احكامها من وجهين احدهما التصديق بان كلا من
عند الله تعالى وتنابيهما الايمان بما لم ينسخ من احكامها قوله وهو انما يلحق المعاني جواب
عما يقال من ان النقل والتحريك انما يلحق الجواهر المتحيزة بالذات كالجواهر الافراد
وما يتركب منها فانها كما تقبل التحيز بالذات تقبل الانتقال عن احيازها ايضا بخلاف
المعاني والاعراض القائمة بالموضوعات اى لتابعة لها في التحيز فانها ان لم تتحيز بذواتها
كيف تقبل الانتقال عن احيازها وتقرير الجواب انه لا يلزم من عدم تحيزها
بذواتها ان لا تقبل الحركة والانتقال اصلا فان اللازم من عدم تحيزها بالذات
ان لا تقبل الحركة بالذاتية ولما تحيزت تبعا لموضوعاتها قبلت الحركة التبعية العارضة
لها بسبب حركة موضوعاتها كحركة جالس السفينة تبعا للسفينة وكذلك اذا تحرك
الجسم يتحرك معه ما حل فيه من الاعراض فمعنى انزال الله تعالى الكتاب تحريكه بتحريك محله الذي
هو الملك الحامل له ومعنى تحريك المحل امره بالحركة والنزول وذكر لكيفية اخذ الملك النازل
بالكلام الالهي وجهين الاول ان جبرئيل عليه السلام اخذ المعنى الازلي والكلام اللفظي
القائم بذات الله تعالى اخذا روحانيا اى معنويا غير مكتسب بكسوة الحروف والاصوات
فان المعنى الازلي بمنزلة الروح للكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لان
المتلقف منه منزه عن ان يقوم الكلام اللفظي الحادث به وان كان الملك عندنا
جسما لطيفا من شانه ان يتشكل باشكال مختلفة والاشاعرة جوزوا ان يسمع كلامه
الازلي بلا صوت وحرف كما يرى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم وكيف فيجوز ان
يخلق الله تعالى لجبرئيل عليه السلام وهو في مقامه عند سدرة المنتهى سماعا للكلام الازلي
وان لم يكن من جنس الحروف والاصوات ثم اقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام
القديم والوجه الثاني للكيفية اخذه ان يخلق الله تعالى في اللوح المحفوظ كتابة بهذا
النظم المخصوص فيقرا جبرئيل عليه السلام ويحفظه وقد ذكر ما يتعلق بهذا المقام في اول الخطبة
قوله والمراد بما انزل الخ جواب عما يقال ان اريد بما انزل جميع القرآن فهو غير منزل
وقت ايمانهم فكيف يصح التعبير عن انزاله بلفظ الماضي وان اريد المقدار المنزل وقت
الايمان فالايمان به ايمان ببعض المنزل مع انه يجب الايمان بجميع المنزل سالفه ومترقبه
بان يصدق اجمالا ويعترف بان كل ما نزل وما سينزل شيئا فشيئا فهو حق لانهم
وصفوا بالايمان بجميع ما يجب ان يؤمن به من الغيب ولا شك ان ما هو مترقب النزول
من جملة ما يجب ان يؤمن به فوجب ان يشار الى اشتمال ايمانهم على الايمان بما هو مترقب
النزول ايضا وتقرير الجواب انا نختار ان المراد به جميع القرآن سالفه ومترقبه

ونقال له ان الكلام النفسي للباري ذاته تعالى وكان
اسمع ما خلقه في نبيه تعالى كلاما لفظيا وبقدرته
وعلمه ان يكلم به جبرئيل عليه السلام

قوله التعبير عن انزال ما سلف نزوله بلفظ الماضي صحيح ظاهر فما وجه التعبير عن انزال مترقب النزول
بلفظ الماضي فالجواب عنه من وجهين الاول تغليب ما وجد نزوله على ما لم يوجد ثم ان يعبر
عنهما بما يعبر به عما تحقق نزوله فيكون قوله انزل اليك مجازا مرسلا من قبيل التعبير عن
الكل بما يعبر به عن الجزء والثاني تشبيه جميع القران بما تحقق نزوله في كونه محقق النزول
وذلك لان بعضه نازل وبعضه مترقب النزول سينزل قطعا فاستعير له اللفظ الموضوع
لما تحقق نزوله فيكون قوله انزل اليك استعارة تصريحية واورد التحرير التفتازاني
على الوجهين اولا انه جمع بين الحقيقة والمجاز ولا يتصور معنى مجازي يعم الحقيقي والمجازي
ليكون من عموم المجاز وثانيا ان وجوب اشتمال الايمان على الاسالف والمترقب لا يناسب الاخبار
عنهم في ذلك الوقت بانهم يؤمنون بالفعل بالاسالف اذ الايمان بالمترقب انما يجب عند تحققه
وان اريد الايمان بان كل ما ينزل فهو حق فهذا حاصل الآن من غير حاجة الى اعتبار
تحقق نزوله فيه فالا يخفى ثم اجاب عن الاول بان الجمع المحموع ان يراد باللفظ كل واحد من
معناه الحقيقي والمجازي وههنا اريد به معنى واحد تركب من المعنى الحقيقي والمجازي ولم يرد
شئ منهما بالانفراد بل المجموع المركب منهما مجازا وعن الثاني بانه كما وجب ذلك وجب في مقام
الاخبار عنهم بانهم يؤمنون بكل ما يجب الايمان به ان يتعرض لذلك سيما وقد اورد
يؤمنون بلفظ المضارع المفيد للاستمرار وعدم الاقتصار على الماضي ثم قال هذا ظاهر اذا
اريد بالذين يؤمنون مطلق المؤمنين واما اذا اريد الذين آمنوا من اهل الكتاب فلا
يخلو عن تكلف قال المولى حسن رحمه الله تعالى والظاهر ان مراده انه اذا كان الذين
يؤمنون مطلق المؤمنين يتمشى ما ذكره في الجواب من انه كما وجب ذلك في مقام الاخبار
عنهم بانهم يؤمنون بكل ما يجب الايمان به ان يتعرض لذلك واكده بقوله سيما وقد اورد
يؤمنون الخ واما اذا اريد الذين يؤمنون من اهل الكتاب فلا يتمشى فيهم هذه المقدمة
الخطابية لان مدحهم في جمعهم بين كتابين من الكتب السماوية في الايمان بكل واحد
على الخصوص بخلاف سائر المؤمنين حيث لم يتفق لهم هذا الجمع ولا يروح هذه المقدمة
عن المجيب انتهى كلامه ولا يخفى انه ليس له معنى محصل قوله وتنكيره اي في الاحتياج الى
احد الشاهدين فان ظاهر النظم يدل على ان سماعهم قد تعلق بكل الكتاب وانه قد انزل
بتمامه حين تعلق سمعهم به بناء على ان المتبادر من لفظ الكتاب عند الاطلاق هو المجموع
لا البعض منه ولا القدر المشترك بين بعضه وكله والحال ان الجن لم يسمعوا جميعه ولم يكن
كله منزلا فوجب المصير الى احد الشاهدين المذكورين بان يغلب ما سمعوه على عالم
يسمعوه ولم يعبر عن الجميع بما يعبر به عن المسموع حقيقة وبان يغلب ما تحقق وقوعه على عالم
يتحقق نزوله ويعبر عن الجميع بما يعبر به عما تحقق نزوله او بان يشبه ما هو مترقب النزول

بما

بما تحقق نزوله ويعبر عن الجميع بما يدل على تحقق النزول استعارة تصريحية **قوله** وبما انزل من قبلك
عطف على قوله بما انزل اليك في قوله والمراد بما انزل اليك **قوله** والايمان بها جملة فرض عين
اي الايمان بكل واحد مما انزله اليه عليه السلام ومما انزل قبله اجمالا اي مع قطع النظر عن تفاصيل
ما فيها من الشرايع والاحكام فرض عين والايمان بتفاصيل ما انزل اليه عليه السلام فرض
كفاية لانا متعبدون اي مكلفون بتفاصيله وقيام المرء بما اوجبه الله تعالى عليه علما وعملا
لا يمكنه الا اذا علمه على سبيل التفصيل اذ لو لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به بخلاف
الايمان بتفاصيل ما انزل من قبله فانه ليس بفرض علينا اصلا لانه تعالى لم يكلفنا الآن به
حتى يلزمنا معرفته على سبيل التفصيل بل ان عرفنا شيئا من تفاصيله فهناك يلزم علينا الايمان
بتلك التفاصيل قال الامام الايمان بما انزل اليه عليه السلام واجب لانه تع قال في آخره واولئك
هم المفلحون فثبت ان من لم يكن له هذا الايمان وجب ان لا يكون مفلحا واذا ثبت انه واجب
وجب تحصيل العلم بما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل لان المرء لا يمكنه ان يقوم
بما اوجبه الله تعالى عليه علما وعملا الا اذا علمه على سبيل التفصيل لانه ان لم يعلمه كذلك امتنع
عليه القيام به الا ان تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية فان تحصيل العلم
بالشرايع النازلة على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم على سبيل التفصيل غير واجب على العامة
واما الايمان بما انزل على الانبياء الذين قبله عليه السلام فانه واجب على الجملة لان الله تعالى
ما تعبدنا الآن به حتى يلزمنا معرفته على التفصيل بل ان عرفنا شيئا من تفاصيله فهناك
يجب علينا الايمان بتلك التفاصيل **قوله** اي يوقنون ايقانا زال معه الخ قال الامام الواحدي
يقال يقن يقن يقنا فهو يقن وايقن بالامر واستيقن به يتيقن كله واحد والبقين هو العلم
الذي يحصل بعد استدلال ونظر ولا يجوز ان يسمى علم الله تعالى يقينا لان علمه تعالى لم يحصل
عن نظر واستدلال والمعنى انهم يؤمنون بالآخرة يعلمونها علما باستدلال انتهى وسيأتي
ان العلم الذي من شانه ان تتطرق اليه الشك والشبهة اذا انتفيا عنه بموجب النظر الصحيح
والبرهان القاطع يسمى يقينا وما لا فلا وبناء يوقنون على هو لما دل على اختصاص الايقان
بالمؤمنين وان اهل الكتاب ما لم يؤمنوا بما انزل اليه عليه السلام ليسوا بموقنين بل متوغلون
عن ظن وتخمين بين وجه ذلك بان وصف ايقانا بقوله زال معه ما زالوا عليه الخ **قوله**
واختلافهم مرفوع معطوف على ما كانوا عليه واقرب منه ان يكون مجرورا معطوفا على
قوله ان الجنة بناء على ان اختلافهم ايضا مما كانوا عليه فينبغي ان يكون معطوفا على
ما وقع في حيز من البيانية في قوله من ان الجنة الخ فان اليهود خذلهم الله تعالى
بعد ما اتفقوا على الاقرار بالنشاة الاخرى والحشر الجسماني اختلفوا فذهب طائفة
منهم ان نعيم الجنة من جنس نعيم الدنيا وان تلذذ اهلها بمطاعمها ومشاربها

قوله
قوله
قوله

ومناكحها على حسب تلذذهم بها في الدنيا وذهب آخرون الى ان التلذذ الجسماني انما احتيج
اليه في هذه الدار لاجل نماء الاجسام وللتوالد والتناسل لبقاء النوع واهل الجنة
مستغنون عن ذلك فلا يتلذذون الا بالنسيم والارواح العبقة والسماع اللذيذ
والفرح والسرور واختلفوا ايضا في دوام نعيم الجنة وانقطاعها **قوله** وفي تقديم الصلة
وهي قوله وبالآخرة فانه متعلق بيوقنون ويوقنون خبر لقوله هم فهذه جملة اسمية عطفت
على الجملة الفعلية قبلها فهي صلة ايضا **قوله** وبناء يوقنون على هم اي جعله خبرا له مؤخرا عنه
وهو جواب عن سؤالين احدهما ان قوله بالآخرة معمول يوقنون وحق المعمول ان يتأخر عن
عامله فلم قدم وثانيهما ان هم فاعل معنوي ليوقنون فلم قدم عليه وجعل مبتدأ فان اصل
الكلام ويوقنون بالآخرة فلم عدل عنه ومحصول الجواب انه عدل الى كل واحد من التقديمين
ليفيد التقديم الاول وهو تقديم بالآخرة ان ايقانهم مقصور على ما هو حقيقة الآخرة لا يتعداها
الى ما خلاف حقيقتها كما يزعم اليهود كانه قيل يوقنون بالآخرة لا بغيرها وفيه تعريض باهل الكتاب
الذين لم يؤمنوا بالقرآن بان ما كانوا عليه ليس من الايقان بحقيقة الآخرة لعدم خلوص
علمهم بالآخرة عن الشبه الباطلة فان اعتقادهم في امر الآخرة غير مطابق لحقيقة الآخرة
وليفيد تقديم الفاعل المعنوي ان الايقان بالآخرة مقصور على المؤمنين لا يتجاوزهم الى اهل الكتاب
الذين لم يؤمنوا بالقرآن وفيه تعريض لهم بان اعتقادهم الذي يزعمون انه ايقان ليس ايقانا
اصلا بل هو جهل محض كما ان معتقدهم خيال باطل وانما الايقان ما عليه المؤمنون كما ان
الآخرة هي التي يعتقدونها فقوله تعريض بمن عداهم من اهل الكتاب توطئة لما بعده من المعطوفين
اللذين مؤداهما بيان ما كانوا عليه عطفا عليه على طريق اعجبني زيد وكرمه فان ذكر زيد فيه توطئة
والمقصود ذكر كرمه فكذلك ذكر اهل الكتاب توطئة والمقصود ذكر ما كانوا عليه من ان ما زعموه
آخرة ليس بآخرة وما زعموه ايقانا جهل ففيه تعريض بهم على وجهين احدهما باعتبار تقديم
الصلة والآخر باعتبار بناء يوقنون على هم فقوله وبان اعتقادهم في امر الآخرة غير مطابق ناظر
الى قوله وفي تقديم الصلة وقوله ولا صادر عن ايقان ناظر الى قوله وبناء يوقنون على هم فهما
نشر على ترتيب اللف والتعريض امالة الكلام من عرض وجانب الى آخر كما اميل ههنا
الى الدلالة على ان ما يزعمونه اليقين ليس بيقين بل محض جهالة وان ما يعتقدونه الآخرة
ليس بآخرة بل وهم لا حقيقة له وانما اليقين ما عليه المؤمنون والآخرة ما هم يعتقدونه
ثم ان كل واحد من التعريضين انما هو على سبيل الكناية لانه لما لم يكن لاهل الكتاب ايقان
كان الايقان مخصوصا بالمؤمنين فالانتقال من اختصاص الايقان بالمؤمنين الى سلب
الايقان عن اهل الكتاب انتقال من اللازم الى الملزوم فكان كناية وكذا الكلام في التعريض
الثاني فان ما يعتقده اهل الكتاب لما لم يكن آخرة كان الايقان بالآخرة مخصوصا بالمؤمنين

قوله عبق الطيب بالثوب التصق به ولزمه ١٢
جمع ريح لان اصلها الواو فقلبت
ياء لانكسار ما قبلها ١٢

قوله

فالانتقال من اختصاص ايقان المؤمنين بحقيقة الآخرة الى ان ما يعتقده اهل الكتاب آخرة
ليس بآخرة انتقال من اللازم الى الملزوم ايضا هكذا قيل ولا يخفى ما فيه لان نفي الحكم عن المقابل
احد مفهومي التخصيص داخل فيه فان الكلام المفيد للقصر والتخصيص موضوع بالوضع النوعي لان يفيد
تعلق شيء بشيء مع نفيه عن غيره فيكون كل واحد منهما مفهوما من الكلام بصريح لفظه لا لكونه
لازما لمفهومه الصريح او ملزوما له فلا يكون من باب الكناية قطعا بل لا يكون من باب التعريض ايضا
لان التعريض كما مر امالة الكلام المسوق لغرض الى جانب آخر والكلام المفيد للتخصيص مسوق لافادة
الحكمين معا فلا يتاتى ان يكون تعريضا بالنسبة الى احد الحكمين **قوله** اتقان العلم اي احكامه
قوله ولذلك اي ولكون الايقان متفرعا على النظر والاستدلال نتيجة لهما لا يوصف به علم الباري تعالى
ولا العلوم الضرورية قيل هذا منقوض بقولهم الضروريات من اجلى اليقينيات واقواها وبقول المص
في سورة التكاثر فان علم المشاهدة اعلى مراتب اليقين فانه تصريح بان العلوم المستندة الى المشاهدة
من اليقينيات مع انها علوم ضرورية **قوله** فغلبت كالدنيا تفريع على كونها صفة الدار فان كون
الاسم صفة لا يستلزم كونها من الصفات الغالبة بحيث لا تستعمل في غير ما غلبت هي عليه لان
المراد بالصفة ما يدل على ذات مبهمة باعتبار معنى هو المقصود والتزم ذكر الموصوف معه
لفظا او تقديرا لتعيين الذات المبهمة الا ان بعض الصفات قد يغلب على ذات معينة
فلا تستعمل في غيرها كالرب اذا لم يضف وكالرحمن فانهما غلبا عليه تعالى وكالآخرة التي
هي نقيض الاولى فانها صفة غالبة على تلك الدار كما ان الدنيا صفة غالبة على هذه الدار وسميت
الاولى دنيا لانها ادنى من الآخرة وهي سميت آخرة لكونها متاخرة عن الدنيا وكائنة بعد
فنائها والآخر بمعنى المتاخر لانه اسم فاعل من اخر بمعنى تاخر وان لم يستعمل كما ان الآخر
بفتح الخاء افعل منه والدنيا تانيث الادنى بمعنى الاقرب والغلبة قد تكون في الاسماء كالبيت
على الكعبة شرفها الله تعالى والكتاب على كتاب سيبويه وفي الصفات كما مر وفي المعاني كالخوض
على الشروع في الباطل خاصة ثم الآخرة والدنيا مع كونهما من الصفات الغالبة قد جرتا مجرى
الاسماء اذ قلما يذكر معهما موصوفاهما كانهما ليستا من الصفات **قوله** اجراء لها مجرى المضمومة
فان الواو المضمومة الواقعة فاء الكلمة يجوز قلبها همزة كما في وجوه ووقتت فانه يجوز ان يقال فيهما
اجوه واقتت وهناك لم تكن الواو المبدلة من الفاء مضمومة لكن اجري ضمة ما قبلها وهو
الياء مجرى كون نفسها مضمومة فقلبت لذلك ونظيره قول جرير في وصف ابنيه موسى وجعدة
وكانا موصوفين بالجواد والسخاوة وايقاد نار القرى لحب المؤقدان الى موسى وجعدة اذا ضاءهما الوقود
فان الفاضل اليمني قال ان سيبويه روى قلب الواو همزة في المؤقدان ومؤسى اجراء لضمة ما قبلها
مجرى ضمة نفسها وحب فعل ماض اصله حبب على وزن شرف وكرم ومعناه صار محبوبا
فادغمت الباء الاولى اما بسلب ضمتها او بنقلها الى الحاء قبلها فلذلك روي حب بفتح الحاء

يعني انها كانت صفة للدار مطلقا ثم غلبت على دار
معينة بحيث لم تستعمل في غيرها كما غلبت الدنيا
على هذه الدار وقد كانت صفة لمطلق الدار ايضا
مسلم الله

اي الاسم بالمعنى الاعم الذي هو
احد انواع الكلمة لا الاسم المقابل للصفة
مسلم الله

اي اجراء للواو المضموم ما قبلها مجرى الواو المضمومة نفسها
مسلم الله

وضمها يقال حب الى فلان وبفلان على زيادة الباء اى ما احبه الى والام جواب قسم محذوف
ولم يؤت بقد لما جرائه مجرى فعل المدح فى مثل والله لنعم الرجل زيد فان الماضى المثبت اذا وقع
جوابا للقسم فالاولى ان يجمع بين اللام وقد الا ان افعال المدح والذم فانه يقتصر فيها على اللام وحدها
ولا يدخلها قد لعدم تصرفها واراد بالموقدان موقدى نار القرى فانه المتبادر من استعمالات العرب
خصوصا فى مقام المدح وصفهما بالكرم فكنى عنه بايقاد النار وبالاشتهار به فكنى عنه باضافتها الوقود
اياهما واذا اضافهما بدل اشتمال منهما والمعنى ما احب الى وقت اضافته وقودهما اياهما ونحوه
فى البدل قوله تعالى واذكر فى الكتاب مريم اذا انتبذت اى اذكر وقت انتباذها وقد صح عن صاحب
الكشاف ان الوقود ههنا بضم الواو وهو مصدر وانما الوقود بفتح الواو فهو اسم لما يتوقد به
الجوهرى وقدت النار تقد وقودا بالضم وقدا وقدا اى توقدت واوقدتها انا واستوقدتها
ايضا والانقاد مثل التوقد والوقود بالفتح الحطب وبالضم الانقاد قوله الجملة فى محل الرفع قد ذكر
فيما سبق احتمال كون جملة اولئك على هدى فى محل الرفع على تقدير ان يكون الذين يؤمنون
بالغيب موصولا عن المتقين مرفوع المحل بالابتداء ويكون الموصول الثانى عطفا عليه فانه
حينئذ يكون اولئك على هدى فى محل الرفع على انه خبره ويكون مجموع الجملة استينافا واعاد
الاحتمال المذكور ههنا ليربط به قوله والا فاستيناف لا محل لها ولبيين ان ذلك
الاحتمال غير مختص بان يكون الموصول الاول مفصولا عن المتقين بل هى فى محل الرفع ايضا على
الخبرية على تقدير ان يكون الموصول الاول جارا ياعلى المتقين صفة له او نصبا او رفعا على
المدح ويكون الموصول الثانى مبتدا وخبره هذه الجملة فيكون الموصول الثانى مع خبره جملة
معطوفة على جملة هدى للمتقين ويكون المقصود من الجملة المعطوفة التعريض باهل الكتاب
الذين لم يؤمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم مع ظنهم بانهم على الهدى وطمعهم انهم ينالون الفلاح
فى العقبى وباعتبار هذا التعريض صارت الجملة الثانية مناسبة للجملة الاولى فى الغرض
والاسلوب من حيث كونهما مسوقتين لبيان وصف الكتاب فكانه قيل هو هدى للمتقين
وليس هدى لاهل الكتاب الزايغين فيصح عطف الثانية على الاولى والا فلا مجال للعطف بين
هاتين الجملتين فان الجملة الثانية اذا لم يعتبر فيها التعريض بل كانت لمجرد التصريح باختصاص
المذكورين بالهدى والفلاح يكون الجملة الاولى لبيان ان الكتاب هدى لجماعة والثانية
لبيان ان جماعة اخرى مختصون بالهدى والفلاح ومثل هذا لا مجال فيه للعاطف عند البلغاء
قوله خبره ثان لقوله الجملة والضمير المجرور فى له راجع الى احد الموصولين ولما كان توجيه الكلام على
تقدير كون الموصول الثانى مفصولا عن المتقين بان لا يكون معطوفا على الاول حال كون الاول
موصولا بالمتقين لا يخلو عن تكلف لم يذكره صاحب الكشاف ابتداء وتعرض له المصنف اجمالا لم
يشتغل بتحقيقه بل اقتصر على تحقيق الاحتمال الاول وهو كون الموصول الاول مبتدا والثانى

عطفا

عطفا عليه اولئك على هدى خبر له والجملة استينافية حيث قال فكانه لما قيل هدى للمتقين
قيل بلام الجر على اختصاصهم بكون الكتاب هدى لهم قيل ما بالهم خصوا بذلك وهل هم احقاء له
فاجيب بقوله تع الذين يؤمنون بالغيب الخ اى اجيب بانهم مستحقون لذلك الاختصاص بسبب
اتصافهم بالاوصاف المذكورة فان ترتيب الحكم على اسم الاشارة المشار به الى الموصوفين بالاوصاف
المذكورة المتعلقة بالاعتقاد والعمل بمنزلة ترتيبه على المتصف بتلك الاوصاف وترتيبه عليه
بشعر بعلية تلك الاوصاف للحكم المذكور فكانه قيل الذين هذه عقايدهم واعمالهم احقاء بان
يهديهم الله تعالى فى الدنيا بكتابه الكريم ويعطيهم فى الاخرة الفلاح العظيم فلذلك خصوا بهما
وحرم عنهما من ليسوا على صفتهم قوله والا فاستيناف اى وان لم تجعل احد الموصولين مفصولا
عن المتقين بان جعل الاول موصولا بهم وجعل الثانى معطوفا على الاول يكون جملة اولئك على هدى
مستانفة لا محل لها من الاعراب ثم ان الاستيناف لابد ان يكون جواب سؤال مقدر
اقتضته الجملة الاولى حتى نزلت الجملة الاولى منزلة السؤال لاشتمالها عليه واقتضائها له وقد
ذكر فى كتب المعانى ان الاستيناف ثلثة انواع الاول ان يكون السؤال عن سبب الحكم مطلقا
نحو قال لى كيف انت قلت عليل سهر دائم وحزن طويل فان قوله سهر دائم جملة مستانفة
وقعت جوابا عن السؤال عن سبب علته ما هو فانه لما قال انا عليل توجه ان يقال ما سبب
علتك فقال موجب مرضك فاجاب عنه بانه سهر دائم وليس السؤال عن سبب خاص
لهذا الحكم بان يقال هل سبب علتك كذا وكذا لاسيما السهر والحزن فانه قلما يقال
هل سبب مرضك السهر والحزن لانهما ابعد اسباب المرض فعلم ان السؤال عن السبب
المطلق والنوع الثانى ان يكون السؤال عن سبب خاص للحكم السابق نحو وما ابرئ نفسى
ان النفس لامارة بالسوء فان الجملة المؤكدة بان جواب عن السؤال عن السبب الخاص
لعدم تبرئته نفسه كانه قيل هل النفس امارة بالسوء فقيل نعم انها لامارة بالسوء والتاكيد
دليل على ان السؤال عن السبب الخاص والنوع الثالث ان لا يكون السؤال عن السبب
المطلق ولا عن السبب الخاص بل عن غيرهما كقوله تعالى قالوا سلاما قال سلام فلما حكى
ان الملائكة قالوا لابراهيم عليه السلام سلاما توجه ان يقال فما ذا قال ابراهيم عليه السلام
فى جواب الملائكة فقيل قال لهم سلام فهذا جواب عن السؤال عن غير السبب فقوله هدى
وكانه نتيجة الاحكام والصفات المتقدمة اشارة الى ان جملة اولئك على هدى من النوع
الثالث من انواع الاستيناف فكانه قيل ما الفائدة فى الاتصاف بهذه الصفات وما الحكمة
فى ذكر الاحكام المذكورة للكتاب فاجيب بانها الترقى عن حضيض الضلالة والجنبة الى
اوج الهدى والفلاح والمعنى ان المهتدين بهداية الكتاب المحكوم عليه بالاحكام المذكورة على
هدى عظيم وفلاح بين واراد بالاحكام ما يستفاد من قوله تعالى ذلك الكتاب لا ريب فيه

هدی للمتقین وبالصفات ما یستفاد من قوله الذین یؤمنون بالغیب الخ وقوله اولئک الخ وجواب
سائل قال الخ اشارة الی انها من قبیل النوع الاول کانه قیل ما سبب اختصاص الموصوفین
بها بکون الکتاب هدی لهم فاجیب بان الاتصاف بهذه الاوصاف سبب کاف
لذلک الاختصاص ففی هذا الجواب تنبیه علی غفلة السائل عن فضیلة تلک الصفات
قال الشریف نور الله مرقده لا وجه للسؤال بان یقال ما بال المتقین الموصوفین بالاوصاف
المذکورة مخصوصین بکون الکتاب هدی لهم وهل هو الا حمل حقاد به علی تقدیر ان یقع الاستیناف
علی قوله اولئک علی هدی لان الاوصاف التی اجیب علیها مقتضیة لذلک الاختصاص
اقتضاء ظاهرا فان السائل قد غفل عن اقتضائها فسئل عن سبب الاختصاص ولذلک
اجیب باعادة الدعوی بعینها تنبیها علی ان التامل فیها یغنیه عن مؤنة السؤال قال الکوفی المعروف
بخسرو رحمه الله تعالی لما سئل عن سبب اختصاصهم بذلک اجیب بانه تمام الرسوخ علی
کمال الهدی من الله تعالی والهدی من الله تعالی توفیق وتاییده منه تعالی بلامریة فکانه قیل سبب
اختصاص هؤلاء بکون الکتاب هدی لهم هو کونهم موفقین من الله تعالی ومؤیدین منه
عنده فظاهر ان کونهم موفقین من الله تعالی مغایر للاختصاص المذکور وسبب له لاستیما
اذا انضم الیه الفلاح الاخروی الذی هو اعظم المطالب ثم قال فظهر ضعف ما قال الفاضل التفتازانی
ان هذا مجرد احتمال لظهور ان لیس لهذا السؤال زیادة توجه ولا للجواب کثیر فائدة
وزیادة بیان بل هو اعادة للدعوی وما قاله الشریف من انه لا وجه للسؤال الخ وانت
خبیر بان هذا الکلام لا یدفع ما ذکره الشریف وذلک لان من تامل فی کون کتاب الله هدی
للمتقین الموصوفین بتلک الصفات الکمالیة فانه یعلم قطعا ان هؤلاء کانوا موفقین
ومؤیدین من الله تعالی فلا یحتاج الی مؤنة السؤال الا من کان غافلا عن اقتضاء
تلک الصفات لهذا المعنی وعن کونها سببا لذلک الاختصاص قوله ونظیره ای نظیر کل واحد
من الاستینافین الاول ما وقع علی قوله الذین یؤمنون بالغیب الی آخر الآیات والثانی
لو وقع علی قوله اولئک علی هدی بان لا یکون له محل من الاعراب فان المثال المذکور
تنظیر لکل منهما من حیث ان کلا منهما فی التحقیق من القسم الابلغ وهو ما یکون باعادة
صفة ما استوئف عنه الحدیث کما فی المثال المذکور لا باعادة الاسم کما اذا قیل احسنت
الی زید زید حقیق بالاحسان وکون الاستیناف الاول باعادة صفة ما استوئف عنه
الحدیث ظاهر لان ما استوئف عنه فی الآیة وهو المتقون بمنزلة زید فی المثال المذکور
وقد استوئف عنه قوله الذین یؤمنون بالغیب الخ بذکر صفة المتقین کما استوئف فی قوله
صدیقک القدیم بذکر صفة زید واما کون الاستیناف الواقع علی قوله اولئک علی هدی
باعادة وصف ما استوئف عنه فقد بینه بقوله فان اسم الاشارة ههنا کاعادة المتقین

بصفاتهم المذكورة لان حق اسماء الاشارة ان يشار بها الى مشاهد محسوس او الى ما هو منزل
منزلته في التميز والظهور ولما كانت الصفات المجراة على المتقين مميزة لهم وجاعلة اياهم
كانهم محسوسون مشاهدون وضع اولئك موضع الضمير اشارة اليهم من حيث انهم
موصوفون بها كانه قيل اولئك المتميزون بتلك الصفات فيكون الكلام من قبيل ترتيب
الحكم على الاوصاف المناسبة ومفيدا للعلية وليس في الضمير هذه الملاحظة لانه موضوع لاحضار
الذات فقط وراجع اليها من غير ملاحظة اوصافها وذلك لان الاشارة في صورة الضمير
عقلية وللعقل ان يميز الذات عن اوصافها ويشير اليها مع قطع النظر الى اوصافها بخلاف الاشارة
في صورة اسم الاشارة فانها حسية ولا شك ان الحس لا يقدر على تميز الذات عن صفته
فانك اذا اشرت الى ذات زيد مثلا فقد اشرت اليه مع صفاته فبهذا الاعتبار كانت
الصفات معتبرة في اسم الاشارة لا في الضمير **قوله** لما فيه من بيان المقتضي اي لما في الاستيناف
باعادة الصفة بيان لمقتضي الحكم وهو الوصف المناسب فان ترتب الحكم على الوصف
المناسب ايذان بان ذلك الوصف هو الموجب للحكم قيل ليس في المثال المذكور اعادة
صفة المستانف عنه لان زيدا في المثال المذكور لم يذكر بصفاته حتى يعاد بها فالمثال لا يناسب
الممثل فالاولى ان يمثل بقوله احسنت الى زيد الكريم الفاضل ذلك الموصوف بتلك الصفات
حقيق بالاحسان اللهم الا ان يقال المراد باعادة صفته اعادة ذكره بذكر صفته كما ان المراد باعادة
اسمه اعادة ذكره بذكر اسمه من غير ان يتعرض لشيء من صفاته انتهى ويمكن ان يقال ان زيدا
في المثال المذكور مذكور مع بعض صفاته حكما فانه لما كان مشهورا بكونه صديقا قديما للمخاطب
صار بحيث كلما ذكر اسمه ينتقل السامع الى الوصف المذكور فكان كانه ذكر اسمه مع بعض
صفاته التي هي مبنى الاحسان فكان المثال المذكور نظيرا للآية من حيث ان المستانف
عنه مذكور في كل منهما بالاوصاف المناسبة للحكم ووقع الاستيناف فيهما باعادة
صفته لكن تلك الصفات في الآية كانت مذكورة صريحا في جانب المستانف عنه ومذكورة
حكما في جانب الاستيناف وفي النظير كان الامر بالعكس **قوله** ومعنى الاستعلاء في على هدى
انما قال معنى الاستعلاء دون معنى على لان مقصوده من هذا الكلام بيان ان كلمة على
في الآية ليست مثل ما في قولك زيد على الفرس او على السطح بل هي استعارة تبعية شبه
تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار
فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء وقد تقرر في موضعه ان الاستعارة في الحرف تقع
اولا في متعلق معناه كالاستعلاء والظرفية والابتداء مثلا ثم تسري الى الحرف بتبعيته
فيشبه شيء من المعاني بذلك المتعلق ثم يطلق اسم المشبه به على المشبه على طريق الاستعارة
الاصلية ثم يعبر عن الاسم المستعار بلفظ الحرف فيكون استعارة تبعا قال صاحب المفتاح

فان زيدا يستعلي احدهما حقيقة
والمتقون لا يستعلون الهدى كذلك
منه

المراد بمتعلقات معانى الحروف ما يعبر به عنها عند تفسير معانيها مثل قولنا من معناها ابتداء الغاية
وفى معناها الظرفية وكى معناها الغرض فهذه ليست معانى الحروف لكونها معانى مستقلة
بالمفهومية والا لما كانت حروفا بل اسماء وانما هى متعلقات لمعانيها اى اذا افادت هذه
الحروف معانى رجع تلك المعانى الى هذه بنوع استلزام قوله تمثيل تمكنهم الخ اى ليس المراد
بعلى هدى الاستعلاء على الهدى حقيقة بل تشبيه حالهم فى تمكنهم بالهدى واستقرارهم عليه
بحال من اعتلى الشئ وركبه وتصوير المشبه اعنى تمكنهم من الهدى بصورة المشبه به وهو
الاعتلاء الحقيقى على الشئ فان الاستعارة تصوير المشبه بصورة المشبه به ابراز الوجه الشبه
فى جانب المشبه فى صورته فى جانب المشبه به مبالغة فى شانه كانه هو فانك اذا قلت رايت
اسدا يرمى فقد صورت المشبه وشجاعته بصورة الاسد وجرادته فكذلك فى الآية صور تمكنهم من
الهدى وتمكنهم به واستقرارهم عليه بصورة استعلاء الراكب فى التمكن والاستقرار فاستعير له
الحرف الموضوع للاستعلاء كما شبه استعلاء المصلوب على جذع النخلة واستقراره فيه
باستقرار المظروف فى الظرف فاستعير له الحرف الموضوع للظرفية فى قوله تعالى ولاصلبنكم فى جذوع
النخل وقوله تعالى على هدى يحتمل وجهين آخرين غير هذا الوجه الاول ان تشبه هيئة منتزعة
من المتقى والهدى وتمسكه به بالهيئة المنتزعة من الراكب والمركوب فى اعتلائه عليه فيكون هناك
استعارة تمثيلية يركب كل واحد من طرفيها لكن لم يصرح من الالفاظ التى هى بازاء المشبه
الا بكلمة على فان مدلولها هو العمدة فى تلك الهيئة وما عداه تبع له بلاحظ معه وضمن الفاظ
منوية وان لم تكن مقدرة فى نظم الكلام فلا يكون فى على استعارة بل تبقى على حالها قبل الاستعارة
والثانى ان يشبه الهدى بالمركوب على طريق الاستعارة بالكناية وتجعل كلمة على قرينة لها
كذا قال الشريف المحقق فى حواشى الكشاف فى المبحث له عرض عريض يعجز عن احاطة نطاق الاحوان
قوله وقد صرحوا به لما لزم من كون كلمة على فى الآية مستعارة للتمكن بالهدى والاستقرار عليه
ان يشبه الهدى ونحوه بالمركوب وكان يتبادر بعض الاذهان الى استبعاده ازاله بان ذلك
شايع متعارف بين القوم صرحوا به فى مواضع عديدة وانه فى الآية ضمنى غير مصرح به وذلك نحو
امتطى الجهل والغوى فانه ان جعل بمنزلة قولك ركب مطية الجهل كان استعارة بالكناية
بان شبه الهدى بالمطية وخيل تعلق المركوب به وان كان فى قوة قولك اتخذ الجهل مطية كان
تشبيها فانك اذا قلت اتخذ الجهل مطية كان تشبيها بليغا بمعنى كالمطية فاتخاذه مطية يكون
بمعنى اتخاذه كالمطية وانما كان فتشبيه الجهل بالمطية مفصود من الكلام وهو المراد من
كونه مصرحا به بخلاف تشبيه الهدى بالمركوب فانه غير مقصود من الكلام بل هو امر يتبع
تشبيه التمسك بالهدى والاستقرار عليه بالاعتلاء عليه ونحو قولهم افتقد غارب الهوى
فانه شبه فيه الهوى بالمطية على طريقة الاستعارة المكنية وخيل باثبات الغارب له

ورشح بذكر الاقتعاد الملايم للمشبه به ومعناه ركب الهوى لان القعود في غارب الدابة عين الركوب
عليها والغارب ظهر الدابة ما بين السنام والعنق ومنه حبلك على غاربك اي اذهبي حيث
شئت **قوله** وذلك اي التمكن من الهدى والاستقرار عليها انما يحصل باستفراغ الفكر ليحصل
كمال القوة النظرية وبالمواظبة على محاسبة النفس في العمل ليحصل كمال القوة العملية قال
الامام وتحقيق القول في كونهم على الهدى تمسكهم بموجب الدليل لان الواجب على المتمسك
بالدليل ان يدوم على ذلك ويحرسه عن المطاعن والشبه فكانه تعالى لما مدحهم بالايمان بما انزل
اليه اولا مدحهم بالاقامة على ذلك والمواظبة على حراسته عن الشبه ثانيا وذلك واجب على
المكلف لانه اذا كان متشددا في الدين خائفا وجلا فلا بد من ان يحاسب نفسه في علمه
وعمله ويتامل حاله فيهما فاذا حرس نفسه عن الاخلال به كان ممدوحا بانه على هدى وبصيرة
قوله ولا يبلغ كنهه على صيغة المجهول وقدر الشيء مبلغه اي لا يبلغ احد حقيقته ولا يصل مبلغه
ومرتبته ونظيره في كون التنكير للتعظيم قول الهذلي خويلد بن مرة يرثي خالد بن زهير وكان
رجلا عظيم القدر قد قتل واقامت الطير عليه ولزمته تاكله فاستعظم الشاعر لحمه حيث نكره وبسبب
تعظيم اللحم استعظم الطير الواقعة عليه ثم ما اكتفى بتعظيم الطير بل استعظم ان الطير حيث اقسم به
وليس لابيها شرف يستحق به لان يقسم به سوى كونه ابا لها فتعظيم ابيها راجع الى تعظيم انفس
الطير وتعظيم انفس الطير راجع الى تعظيم اللحم وتعظيم اللحم راجع الى تعظيم خالد وكلمة لا في قوله
فلا وابي الطير زائدة في اول القسم كما في لا اقسم ويحتمل ان لا تكون زائدة بل يكون ردا لكلام
سابق اي فليس الامر كما زعمت وقوله لقد وقعت جواب للقسم والخطاب للطير على طريق
الالتفات من الغيبة الى الخطاب واصل ابي في ابي الطير ابين على خلاف القياس سقطت
نونه بالاضافة وذكرها بالكنية مما يدل على التعظيم ايضا والمربة بمعنى الواقعة الملازمة
من ارب بالمكان اي اقام به ولزمه والجاران اعني الباء وعلى متعلقان بالمربة ومن
البديع ان يكون القسم مناسبا للمقسم عليه كقول ابي تمام ثناياك انها اغريض
ولآل توم وبرق وميض الاغريض البرد الطري وقيل الطلع والتوم حب يعمل من الفضة
كالدر الواحدة تومة والوميض اللامع ذكره المص في اول سورة الزخرف في تفسير قوله تعالى
والكتاب المبين انا جعلناه قرانا عربيا ونقل عن صاحب الكشاف انه كان يقول في حق بيت الهذلي
ما افصحك يا بيت **قوله** واكد تعظيمه بان الله تعالى مانحه كانه دفع لما يتوهم من ان الهدى لا يكون
الا من الله تعالى فما فائدة قوله من ربهم فاجاب بان فائدته تاكيد التعظيم المستفاد من
تنكير هدى فان تعظيم الشيء كما يستفاد من الاضافة اليه تعالى في نحو بيت الله وناقة الله
يستفاد ايضا من اسناده اليه تعالى كما يقال فلان مؤيد من عند الله تعالى وله فضل من
ربه والتوفيق هو اللطف الداعي الى اعمال الخير كما ان العصمة هو اللطف الزاجر عن اعمال الشر

قوله لا يقادر اي لا يغلب في القدر
من قادره اذا غلبه في القدر
منه رحمه الله

ويحتمل ان يكون المراد بابي الطير نفس خالد
لا اباه ذلك النوع من الطير والمعنى مرجع الطير
وملابستها كما يقال ابو الثريد وابو التراب
لمن يتعلق بهما ويلابسهما
منه رحمه الله

هذا مبني على كون الطير مجرورا بالاضافة
ولو رفع بالابتداء ولقد وقعت خبره على
لفظ المؤنث الغائبة لكان له وجه ظاهر
لكنه خلاف الرواية
منه رحمه الله

الطلع شكوفه كه اندر غنچه پديد آيد
منه رحمه الله

اذ فيه تعظيم الشيء بنفسه والقسم باب الانسان
ابلغ في تعظيمه من القسم بالانسان نفسه
لانه يفيد ان العزة اثبت له وارسخ كانه
ارث عن ابيه
منه

قوله وقد ادغمت النون في الراء في قوله من ربهم قال الشريف المحقق رح المشهور عند القراء ان
لا غنة مع اللام والراء وقد وردت عنهم في بعض الروايات الغنة معهما ولا نزاع في جوازها
بحسب العربية انتهى اي لا نزاع في جوازها عند اهل العربية وانما النزاع في وقوعها في قراءة القرآن
اختلف القراء فيه والمشهور تركها قوله كرر فيه اسم الاشارة تنبيها على ان اتصافهم بتلك الصفات
يقتضي كل واحدة من الاثرتين اي من الخصلتين اللتين استبد المتقون الموصوفون بالصفات المذكورة
بكل واحدة منهما وتفردوا فان الاثر بفتح الهمزة والثاء اسم لما يستبد به المرء ويتقدم على من عداه
ويتميز من استأثر بالشيء استبد به وتفرد وتميز عن غيره بسببه والمراد بالاثرتين تمكنهم من الهدى
في الدنيا وفوزهم بالفلاح في العقبى ووجه التنبيه ما مر من ان ترتيب الحكم على اسم الاشارة بمنزلة
ترتيبه على الوصف المناسب المشعر بالعلية فترتيب كل واحدة من الاثرتين على اسم الاشارة بمنزلة
ترتيبه على الموصوف من حيث انه موصوف فيشعر بان اتصافه بتلك الصفات علة مقتضية لكل واحدة
منهما لان تكرير العلة يدل على تعدد المعلول ولو لم يكرر لربما فهم ان ذلك الاتصاف انما يقتضي المعطوف
عليه دون المعطوف فكرر اولئك تنبيها على ان الاتصاف بها يقتضي المعطوف ايضا والفائدة الثانية
لتكرير اسم الاشارة التنبيه على ان كل واحدة من الاثرتين كافية في تميزهم بها عن غيرهم فلو لم يكرر اولئك
لربما فهم تميزهم واختصاصهم بالمجموع لا بكل واحدة منهما قال المولى المعروف بخسرو رحمه الله تعالى اقول
هذا الوجه انما يستقيم اذا افاد مجرد تعريف المسند اليه التخصيص ليحصل التخصيص في الجملة الاولى ايضا وهو
مختلف فيه فكانه تبع صاحب الكشاف لانه قائل بالحصر في الله يبسط الرزق والله يستهزئ بهم
ونحو ذلك انتهى كلامه ويمكن ان يقال كون التكرير تنبيها على ان كل واحدة من الاثرتين وهما
الهدى والفلاح كافية في تميزهم بها عن غيرهم ليس لاجل استلزامه تعريف المسند اليه في كل
واحدة من الجملتين وانه يوجب التخصيص بل لاجل ان ترتيب الحكم على اسم الاشارة بمنزلة ترتيبه
على الاوصاف التي هي علة الحكم فبالضرورة ينتفي الحكم بانتفائها فتميزهم بالاثرتين انما هو لتميزهم
بالاوصاف التي هي علة لكل واحدة منهما فان ما اجرى على المتقين من الصفات علة مقتضية لتمكنهم
من الهدى في الدنيا ولفلاحهم في العقبى ينتفي كل واحد منهما بانتفائها فانه ان انتفى الايمان
يكون كافرا وان انتفى الاعمال البدنية والمالية يكون فاسقا وعلى التقديرين لا يكون على هدى
ولا يستحق الفلاح ايضا فظهر بهذا ان ذكر اولئك اولا يكون تنبيها على ان من تميز بما هو علة للهدى
فهو متميز بالهدى عن غيره وان ذكره ثانيا يكون تنبيها على ان من تميز بما هو علة للفلاح فهو
متميز عن غيره بنفس الفلاح مع قطع النظر عن تقديم المسند اليه وتعريفه قوله لاختلاف مفهوم
الجملتين ههنا فان الجملة الحاكمة عليهم بانهم على هدى اي متمسكون بهداية الله تعالى اياهم
ودلالته على ما يوصلهم الى المطلوب مغاير للجملة الحاكمة عليهم بالفلاح بحيث ليس بينهما كمال الانقطاع
لما بينهما من المناسبة التي لا توجب كمال الاتصال فان الفلاح وهو الفوز بالمطلوب انما يحصل

في العقبى

في العقبى والهدى الذى هو الدلالة على ما يوصل الى المطلوب او الاهتداء وسلوك الطريق المستقيم
الموصل اليه انما هو في الدنيا فتمايزان في التعقل والوجود لكنهما متناسبان من حيث كون احدهما
نتيجة للآخر فكان بين الجملتين التوسط بين الكمالين فلذلك عطفت الثانية على الاولى بالواو
الجامعة المنبئة عن تغاير المعطوفين من وجه وتناسبهما من وجه آخر بخلاف قوله تعالى اولئك
كالانعام مع قوله اولئك هم الغافلون فانهما وان اختلفا بحسب اللفظ والمفهوم لكنهما قد اتحدا
بحسب المقصود والمآل اذ لا معنى للتشبيه بالانعام الا المبالغة في الغفلة فكانت الجملة الثانية
مؤكدة للاولى فلم يكن للعطف وجه لتحقق كمال الاتصال بينهما قوله وهم فصل لم يقل ضمير فصل لانه اختلف
فيه فقال بعض النحاة انه اسم ملغى لا محل له من الاعراب وقال بعض البصريين انه حرف استبعادا
لخلو الاسم عن الاعراب لفظا ومحلا ولانه لما كان الغرض المهم من اتيانه دفع التباس الخبر
الذى بعده بالصفة فانك اذا قلت زيد العالم واولئك المفلحون جاز ان يتوهم السامع
ان العالم والمفلحون صفة للمبتدا فينتظر الخبر فجيئ بالفصل ليتعين انه خبر لا صفة لان الضمير
لا يوصف فكان مفيدا معنى غير فكان حرفا لا اسما ومن جعله اسما لا يجعله مبتدا حقيقة
بناء على انه لو كان كذلك لم ينتصب ما بعده في نحو ظننت زيدا هو القائم وكنت انت القائم
وبعض العرب يجعله مبتدا ما بعده خبره فلا ينصب ما بعده في باب كان وباب علمت
وعليه ما نقل عن غير السبعة ولكن كانوا هم الظالمون وان ترن انا اقل بالرفع فيهما وقوله
عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون ابواه هما اللذان يهودانه وينصرانه
وروى هما اللذين والفرق بين كونه مبتدا وبين كونه فصلا هو انه على تقدير كونه مبتدا
يكون ملحوظا اصالة ويكون مسندا اليه قصدا وعلى تقدير كونه فصلا يكون ملحوظا بالتبع
ويكون عبارة عن النسبة الحكمية المتصورة بين بين وذكر المفصل لكلمة هم على تقدير كونه فصلا
لا مبتدا ثلث فوائد الاولى الدلالة على ان المذكور بعدها خبر لما قبلها لا نعت له ولذلك
سمي فصلا والثانية تاكيد النسبة الرابطة لما فيه من الدلالة على تقوية الربط حتى قال الحكيم
ابو نصر الفارابي معنى قولنا زيد هو العالم زيد آنست كه عالمست والثالثة الدلالة على قصر
المسند على المسند اليه وتخصيصه به شهادة الاستعمال في مثل ان الله هو الرزاق وكنت انت
الرقيب عليهم قيل قد تقرر في علم المعاني انه انما يفيد التخصيص اذا لم يكن الخبر معرفا باللام سواء
كان اسما منكرا او فعلا او ظرفا فنحو زيد هو افضل من عمرو وزيد هو يقاوم الاسد وزيد
هو في الدار قال صاحب الكشاف في قوله تع الم بعلموا ان الله هو يقبل التوبة هو للتخصيص واما اذا
كان معرفا فالتخصيص يحصل من التعريف ويكون الفصل لمجرد تاكيده فان الخبر المعرف
باللام يفيد التخصيص سواء كان المبتدا معرفا بلام الجنس كقوله عليه السلام الكرم التقوى
والحسب المال والدين النصيحة اى لا كرم الا التقوى ولا حسب الا المال ولا دين الا النصيحة

لان المعنى كل الكرم التقوى او لم يكن المبتدا معرفا باللام وكان اللام في الخبر للجنس نحو انت
العزيز الحكيم اى لا عزيز الا انت او للعهد نحو رايت كريما وانت الكريم اى انت
ذلك الكريم لا غيرك والظاهر ان مراد القوم بقولهم ان الفصل لا يفيد التخصيص اذا كان
الخبر معرفا باللام انه لا يفيده ابتداء وقصدا وانما يفيده تاكيدا وتبعا وذلك لا ينافي
قول المص انه يفيد التخصيص قوله او مبتدا عطف على قوله فصل قوله كانه الذي انفتحت
له وجوه اشارة الى وجه تسمية الفائز بالمطلوب مفلحا مع ان الفلح في الاصل بمعنى
الفتح والشق ولهذا يسمى الزارع فلاحا ويقال فلحت الارض اذا شققتها للحرث
ويقال الحديد بالحديد يفلح اى يشق ويقطع انفتحت يدل على ان همزة المفلح
للصيرورة ويحتمل ان يكون افلح بمعنى فلح لان افعل وفعل كثيرا ما يكونان بمعنى مثل
اخلق الثوب وخلق اذا بلى وفلق بمعنى شق وفلذ اى قطع وفلى اى فرق الشعر
لطلب القمل وفي الصحاح الفلح الظفر والفوز والفلج بالتحريك تباعد ما بين الثنايا
والرباعيات يقال رجل افلج الاسنان ورجل مفلج الثنايا اى منفرجها وهو
خلاف متراص الاسنان قوله وتعريف المفلحين الخ ذكر له وجهين الاول ان يكون اللام
فيه للعهد الخارجي بان يكون عند المخاطبين طائفة معهودة معلومة بانهم المفلحون
فاذا قيل لهم ان الكتاب هدى للمتقين وقع في ذهنهم طلب الحكم على المتقين المذكورين بانهم عين
المعلومين بالافلاح ام لا فان كل واحد من المتقين والمفلحين وان كان معلوما عند المخاطب
لكنه مع ذلك يجوز ان يكون الموصوف بالتقوى مغايرا للموصوف بالفلاح في الآخرة بالذات ولا يعلم
ان المتقين هم المفلحون ام لا فان كون المسند والمسند اليه معرفتين لا يستلزم معلومية
النسبة بينهما بالوقوع او اللاوقوع كما في قولك زيد اخوك فصح ما قلنا انه اذا قيل هدى للمتقين
وقع في ذهن المخاطب طلب الحكم على المتقين بانهم هم الذين بلغنا انهم المفلحون في الآخرة اولا
فبين له انهم هم المفلحون وليس المعنى انه يقع في ذهنه طلب تعيين ان المفلحين المعلومين
لنا بهذا الوصف من هم كما يتوهم من ظاهر لفظ الكشاف اذ الجواب ح المفلحون هم اولئك
المتقون ثم ان جعل لفظ هم فصلا يعتبر فيه قصر المسند على المسند اليه افرادا دفعا لتوهم الشركة
بان يتوهم ان المعهودين بالفلاح في الآخرة يتناول غير المتقين ايضا وان لم يجعل فصلا
بل كان مبتدا وما بعده خبره والجملة خبر اولئك لم يعتبر القصر بل يكون الكلام لمجرد الحكم عليهم
بانهم المعهودون بالفلاح والوجه الثاني ان يكون اللام لتعريف الجنس المسمى بتعريف
الحقيقة والمشهور ان الخبر المعرف بلام الجنس يراد به ان ذلك الجنس مفهوم مغاير للمبتدا
منحصر فيه حقيقة لا يوجد في غيره اصلا نحو زيد الامير اذا انحصرت امارة فيه ولم يكن امير سواه
او منحصر فيه ادعاء بان يكون كاملا في ذلك المبتدا بحيث لا يعتد به في غيره نحو زيد الشجاع

اذا

اذا كان زيد كاملا في الشجاعة كانه قيل زيد كل الشجاع وجميع افراده وقد يقصد بالجنس المعرف
بلام الجنس ادعاء ان المبتدا هو عين ذلك الجنس ومتحد معه لا ان ذلك الجنس مفهوم آخر
مغاير للمبتدا ومنحصر فيه مقصور عليه حقيقة او ادعاء كما في الاول وهذا معنى آخر للخبر المعرف بلام
الجنس غير الحصر ذكره الشيخ في دلائل الاعجاز واختاره صاحب الكشاف لكونه ابلغ من الحصر والظاهر
ان الآية من قبيل زيد الشجاع اي الكامل في الشجاعة الا انه ابرز الكلام في صورة توهم ان جنس الشجاعة
مقصور عليه لايتجاوزه الى غيره لعدم الاعتداد بشجاعة غيره لقصورها عن رتبة الكمال والمعنى اولئك
هم كل افراد حقيقة المفلحين لا يوجد تلك الحقيقة في غيرهم اذ لا اعتداد بفوز غيرهم ويمكن حمل كلام
المص على ما ذكره الشيخ فالمعنى حينئذ اولئك هم عين حقيقة المفلحين فاللام لنقل الحقيقة
من حيث هي هي وهو ابلغ من الاول قوله تامل كيف بنيه كيف في محل النصب على انه مفعول
تامل وقد انسلخ عنه معنى الاستفهام وجاد به له معنى الظرفية كانه قيل تامل في كيفية تنبيهه ارفع
والمراد بما لا يناله احد سواهم تمكنهم بكمال الهدى في الدنيا وبكمال الفوز والفلاح في العقبى
وقوله من وجوه شتى متعلق بقوله نبه وقوله بناء الكلام وما عطف عليه اما مرفوع على انه خبر
مبتدا محذوف واما مجرور على البدلية من وجوه شتى وقوله للتعليل تعليل متعلق بقوله
بناء الكلام فان بناء الكلام على اسم الاشارة بمنزلة اعادة الموصوف من حيث هو موصوف
وترتيب الحكم على الوصف المفيد للعلية ولا يخفى ان البناء المذكور او جزء من ثلث الاعادة
ووجه كونه مبنيا على الاختصاص المذكور ان ذكر علة الحكم يفيد ثبوته بثبوتها وعدمه
بعدمها وهذا الوجه مشترك بين الجملتين والثلثة الباقية مختصة بالثانية والوجه الثاني
من وجوه التنبيه على اختصاص المتعين بما ذكر تكرير اسم الاشارة فان بناء الكلام عليه
كما افاد اختصاص الحكم الذي بني عليه بالمشار اليه لاختصاص علة الحكم به فبالضرورة كان
تكريره مفيدا لاختصاص الفلاح بهم لاجل اختصاص علة الفلاح بهم والوجه الثالث تعريف
الخبر وهو المفلحون ووجه كونه منبها على الاختصاص ظاهر مما مر سواء كان اللام للعهد او للجنس
وعلى تقدير كونه للجنس فاما ان يقصد الاستغراق او يقصد الاتحاد وايا ما كان فالتخصيص حاصل
كما ترى والوجه الرابع توسيط الفصل فانه يفيد التخصيص على معنى انه يؤكد التخصيص المستفاد
من تعريف الخبر او يؤكد الحكم بالاتحاد قوله لاظهار رفدهم متعلق بقوله نبه بعدما تعلق به
قوله من وجوه شتى وهذا بالنظر الى كمالهم في انفسهم وقوله والترغيب لاقتفاء اثرهم بالنظر
الى الغير قوله وقد تشبث به اي بالاختصاص المذكور او بما ذكر من الآيات والمراد بالوعيدية
المعتزلة القاطعون بوعيد الفساق قال الامام بهذه الآيات يتمسك بها الوعيدية من وجهين
الاول ان قوله تع اولئك هم المفلحون يقتضي الحصر فوجب فيمن اخل بالصلوة والزكوة اي لا يكون
مفلحا وذلك يوجب القطع على وعيد تارك الصلوة والزكوة والثاني ان ترتب الحكم على الوصف

مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فيلزم ان يكون علة الفلاح هي الايمان والصلوة
والزكوة فمن اخل بهذه الاشياء لم يحصل له علة الفلاح فوجب ان لا يحصل له الفلاح والجواب
عن الاول ان قوله اولئك هم المفلحون يدل على انهم الكاملون في الفلاح فيلزم ان يكون
صاحب الكبيرة غير كامل في الفلاح ونحن نقول بموجبه وعن الثاني ان نفي السبب الواحد
لا يقتضي نفي المسبب فعندنا من اسباب الفلاح عفو الله تعالى وقد تقرر ان المقصود من انزال
القران تكميل النفوس بحسب القوة النظرية والعملية ليحصل سعادة الدارين واحراز فضيلة
الكونين وبيان مراتب العداء ومنازل الاشقياء تشويقا لها في التمسك باسباب
الاستكمال وسلوك سبيله وتنفيرا وزجرا عما يرديها ويشقيها وتكميلها باعتبار القوة النظرية
بمعرفة المبدا والمعاد وما يتعلق بما بين النشاتين وباعتبار القوة العملية بالعمل بما
يلايم نظام المعاش ونجاة المعاد وقد تبين افادة سورة الفاتحة الاشارة الى ذلك
بما لا مزيد عليه واوائل هذه السورة ايضا تفيده وذلك لان قوله تعالى هدى للمتقين
اشارة الى تكميل الكتاب على الاجمال وقوله الذين يؤمنون بالغيب اشارة الى تكميله
بحسب القوة النظرية لان الغيب يتناول الاحكام الاستدلالية المتعلقة بذاته تعالى
وصفاته واليوم الاخر واحواله وقوله يقيمون الصلوة اشارة الى تكميله بحسب القوة
العملية بتحريضه على الاهتمام بالعبادات البدنية وقوله ومما رزقناهم ينفقون اشارة الى
تكميله بحسبها ايضا لكن بالتحريض على العبادات المالية ولما كان الاستكمال بحسب القوة
النظرية اصلا يتوقف عليه الاستكمال بحسب القوة العملية وكان الايمان بالكتب المنزلة
والايقان بالآخرة اصلى جميع السعادات خصهما بالذكر مع اندراجهما في جملة الغيب
فقال والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون ثم اشار
الى ان من حاز تلك الصفات وفاز بالاستكمال بتلك الكمالات حصل له سعادة الدارين
وسيادة الكونين حيث قال اولئك على هدى من ربهم يعني في الدنيا واولئك هم المفلحون
يعني في العقبى مدحا لهم بحسن فعالهم وجميل خصالهم وترغيبا لغيرهم في اقتفاء اثرهم
ليفوزوا بالفلاح الذي هو اهم المطالب واعز المآرب والله يدعو الى دار السلام ويهدي
من يشاء الى صراط مستقيم قوله اهلتهم اي جعلتهم اهلا والعتاة جمع عاة من العتو
وهو الطغيان ومجاوزة الحد في الشرة والفساد والمردة جمع مارد وهو المتمرد
لتباينهما في الغرض متعلق بقوله ولم يعطف ووجه تباينهما في الغرض ان المقصود من الجملة
الاولى بيان ان الكتاب متصف بغاية الكمال في الهداية تقريرا لكونه يقينا لا مجال فيه للشك
وتحقيقا لكونه ذلك الكتاب الكامل في جنسه المتحدى باعجازه والمقصود من الجملة الثانية هو
بيان اتصاف الكفار بالاصرار على ما هم عليه من الكفر والضلال بحيث لا يجدي فيهم الانذار فكان

بين الجملتين كمال الانقطاع بانتفاء الجامع بينهما لعدم المناسبة بين الاسمين الذين
هما المسند اليه فيهما ولا بين المسندين بخلاف قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار
لفي جحيم فان المسند اليه في احدى الجملتين مقابل وضد للمسند اليه في الاخرى وكذا المسند
في احديهما ضد للمسند في الاخرى وهم يعدون التضاد من قبيل الجامع الوهمي ومن وجوه
المناسبة بين الجملتين المانعة لتحقق كمال الانقطاع بينهما وكون القصة الاولى مسوقة
لذكر الكتاب وبيان شانه ظاهر على تقدير كون الذين يؤمنون بالغيب جاريا على المتقين
واما على تقدير كونه كلاما مبتدأ مسوقا لوصف المؤمنين بكونهم على الهدى والفلاح فلان
سبيله حينئذ سبيل الاستيناف كما عرفت فيكون مبنيا على تقدير سؤال نشاء من قوله تعالى
هدى للمتقين فيكون مندرجا في حكمه وتابعا له في المعنى اذ الجواب مبني على السؤال
وهو على منشائه فيكون مسوقا لذكر الكتاب ايضا لان تابع التابع تابع وظاهر
ان القصة الثانية مسوقة لشرح تمرد الكفار فتباينان في الغرض على التقديرين
فان قيل اذا جعل قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك مبتدأ خبره اولئك على هدى
يكون الموصول الثاني مع خبره جملة مستقلة في وصف المؤمنين معطوفة على جملة هدى
للمتقين باعتبار ان المقصود من الجملة المعطوفة التعريض باهل الكتاب الذين لم يؤمنوا
بالقرآن فكانت مناسبة الجملة الاولى في الغرض من حيث كونهما موقتين لذكر الكتاب
وبيان حكمه فكانه قيل هو هدى للمتقين وليس بهدى لاهل الكتاب المتمردين فيصح بذلك
عطف الثانية على الاولى ولما كانت الثانية مستقلة في وصف المؤمنين ومعطوفة على
ما قبلها فليعطف عليها جملة وصف الكفار قلنا قد سبق ان هذا الوجه مرجوح فلا نعبره
به وان تلك الجملة تعريضية مسوقة لذكر الكتاب ببيان حكمه ولذلك حسن عطفها على ما قبلها
بخلاف هذه الجملة فانها تصريحية سيقت لبيان اصرار الكفار ولذا صدرت بان المفتوحة
بالاخذ في كلام آخر فان قيل سلمنا انها صريحة في بيان اصرارهم لكن لا نسلم انها سيقت
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 ياباه
فان السورة من اولها سيقت لبيان عظمة شان الكتاب ورفعة مكان فينا سبه
التصريح بالانتفاع به دون التصريح بعدم الانتفاع وسوق الكلام له وان طابق الواقع بالنظر
الى المصرين لكنه لا يلايم المقام ولا يرد الاشكال بقوله تع وننزل من القرآن ما هو شفاء
ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا لان مقام هذا غير مقام ذاك فتامل قوله
من الحروف لم يقل من الاحرف مع ان الموضع موضع قلة لكونها ستة احرف والحروف
جمع كثرة اتيانا للقوم فان احدهما يستعمل مكان الآخر كثيرا مجازا ثم انها تشابه الفعل لفظا

واستعمالا ومعنى اما لفظا فمن وجهين فى عدد الحروف فانها كالفعل مركبة من ثلثة احرف
فصاعدا وفى بنائها على الفتح كالماضى واما استعمالا فمن حيث انها لا تستعمل الا داخلة
على الاسم كما ان الافعال كذلك واما معنى فلانها تعطى معانى الافعال من التحقيق
والتشبيه والاستدراك والتمنى والترجى **قوله** والمتعدى منصوب معطوف على الفعل
اى وشابهت الفعل المتعدى خاصة **قوله** ولذلك اى لاجل مشابهتها الفعل صورة ومعنى
اعملت اى جعلت عاملة وشابهته فى العمل ايضا توفية للشبه حقه الا انه قدم منصوبها
على مرفوعها ابدا لانها بكونها فرعا للفعل فى العمل وانها دخيلة فى العمل غير اصيلة فيه اذ لو قدم
مرفوعها على منصوبها لحصلت التسوية بين الاصل والفرع وهو غير جايز فعكس اظهارا
لفرعيتها فى العمل فان تقديم المنصوب على المرفوع جائز فى الفعل لكنه عدول عن الاصل
وفرع له فاعملت العمل الذى هو فرع عمل الفعل ابدا لفرعية العامل فى العمل **قوله** وهى بعد باقية
مقتضية اى والخبرية بعد دخول هذه الحروف باقية على حالها وقد كانت مقتضية للرفع
قبل دخول الحرف فتبقى مقتضية له بعد دخولها بحكم الاستصحاب وهو ابقاء الشئ على
ما كان عليه سابقا فلا اثر لهذه الحروف فى رفع الخبر عند الكوفيين بل هو مرتفع بما كان مرتفعا
به قبل ذلك **قوله** لتخلفه عنها علة لقوله مشروط بتجرد الخبر عن العوامل اللفظية فان الخبرية
لو كانت مقتضية للرفع مطلقا لوجب ان يكون خبر كان مرفوعا لوجودها فرض علة له فيه وهو
الخبرية ولما تخلف الرفع عن الخبرية فى خبر كان علمنا انها ليست مقتضية له مطلقا
بل انما تقتضيه بشرط التجرد بل المقتضى له هو نفس التجرد كما اشتهر من ان العامل
المعنوى هو التجرد عن العوامل اللفظية وقد زال التجرد بدخول هذه الحروف **قوله** ولذلك
يتلقى بها القسم اى ولاجل كون فائدتها تاكيد النسبة الحكمية بين المبتدا والخبر
يستقبل القسم بجملة ان بان يجاب بجواب مصدرها كقولك ان زيدا لقائم ولم
يذكر المصنف له مثالا لوضوحه فان فائدة القسم ايضا تاكيد النسبة الحكمية فى الجملة
المقسم عليها فتقتضى خدان فى افادة الفائدة المذكورة ويقال تلقاه اى استقبله قوله تلقونه
اذ تلقونه بالسنتكم اى تاخذونه بعضكم عن بعض قوله تولينا لونك عن ذى القرنين الخ
مثال لقوله ويصدرها الاجوبة قوله وقال موسى يا فرعون الخ مثال لقوله وقد يذكر فى معرض
الشك **قوله** قال المبرد الخ تاييد لقوله يتلقى بها القسم الخ ومحصول قول المبرد ان الكلام
يلقى الى خالى الذهن عن تصور النسبة غير مؤكد والى الطالب المتردد مؤكدا استحسانا
والى المنكر مؤكدا وجوبا ويزداد التاكيد على حسب قوة الانكار وشدته روى الانبارى
ان ابا العباس الكندى المتفلسف ركب الى المبرد وقال انى اجد فى كلام العرب حشوا
اجد العرب تقول عبد الله قائم ثم تقول ان عبد الله قائم ثم تقول ان عبد الله لقائم

فقال

فقال المبرد بل المعانى مختلفة لاختلاف الالفاظ فقولهم عبد الله قائم اخبار عن قيامه وقولهم
ان عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل وقولهم ان عبد الله لقائم جواب عن انكار منكر لقيامه
قوله وتعريف الموصول اعلم ان تعريف الموصول كتعريف ذى اللام فى انه تارة يكون للاشارة الى المعهود
الخارجى لتقدم ذكره صريحا او كناية او 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 او من حيث وجوده فى ضمن جميع افراده او فى ضمن بعض الافراد لا بعينه وتعريف
الموصول فى الآية ان كان للعهد والمعهودون ناس باعيانهم متميزون بكونهم اعلام الكفر ومشاهدين
به بحيث يتبادر الذهن اليهم عند اطلاق الذين كفروا فالامر ظاهر اذ لا اشكال ح فى الاخبار
عنهم بانه لا ينفعهم الانذار مع ان جميع الذين كفروا ليسوا كذلك من حيث ان بعضهم اسلموا
وينفعهم الانذار وان كان للجنس فظاهر انه لا يكون المراد به نفس الحقيقة من حيث هى لان الحكم
ليس بلوازم الماهية من حيث هى بل بلوازمها وجودها فى الخارج فلا بد ان يكون المراد به اما
الجنس من حيث وجوده فى ضمن جميع الافراد فيتناول المصرين على الكفر وغيرهم على سبيل الشمول كما
يتناول اسم الجنس المحلى بلام الاستغراق كذلك او من حيث وجوده فى ضمن بعض الافراد فيتناول
المصرين وغيرهم على سبيل البدل او على التقديرين لا بد ان يخص الجنس المذكور ويخرج عنه غير المصرين
بقرينة الجزم وهو قوله تع سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لان هذا الحكم مختص بالمصرين على الكفر غير متناول
للفريقين فعلى الاول يكون قوله تع ان الذين كفروا من قبيل اللفظ العام المستغرق واراده الخاص
وعلى الثانى يكون من قبيل اطلاق اللفظ المتناول لكل بعض على سبيل البدل واراده المقيد بقيد الاصرار
من حيث ان الجزم يدل على التقييد وهو اظهر من الاول لان حمله على الاستغراق والشمول ثم تخصيصه بالبعض
بواسطة القرينة تطويل للمسافة بلا طائل مع ان الحمل على العموم يبقى بلا فائدة اصلا بخلاف ما اذا حمل
على الاطلاق واريد به بعض ما يصلح له اللفظ بقرينة الجزم اذ لا تطويل للمسافة هناك وكان المصنف اشار الى
هذا متناولا لمن صمم على الكفر حيث ترك كلمة كل ولم يقل كل من صمم كما وقع فى الكشاف تجانبا عن حمله
على الاستغراق فانه انما يستفاد من القرينة وهى ههنا تدل على عدمه قوله واصله الكفر لعل المراد باصالة
المفتوح للمضموم ان المفتوح عام موضوع لمطلق الستر والمضموم خاص موضوع لستر النعمة خاصة
والمطلق اصل بالنسبة الى المقيد وكذا العام بالنسبة الى الخاص والا فالظاهر ان كلا واحد منهما
لغة اصلية وفى الصحاح الكفر ضد الايمان والكفر ايضا جحود النعمة وهو ضد الشكر والكفر بالفتح التغطية
وقد كفرت الشئ اكفره بالكسر كفرا اى ستره والكفر ايضا ظلمة الليل وسواده قال الشاعر
فوردت قبل انبلاج الفجر وابن ذكاء كامن فى كفره اى فيما يواريه من سواد الليل والكافور الليل المظلم
لانه ستر بظلمته كل شئ وكل شئ غطى شيئا فقد كفره قال ابن السكيت ومنه سمى الكافر لانه يستر نعم
الله تعالى عليه قوله والكمام الثمرة اى وقيل لكمام الثمرة كافور وهو مبالغة الكافر لانه يستر الطلع ويغطيه

والكمام الكم بكسر الكاف فيهما والكم دعاء الطلع وغطار النور بفتح النون قوله ردفي الشرع انكار ما علم بالضرورة
مجيء الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم به اي انكار شئ من ذلك فان ما علم بالضرورة مجيئه عليه السلام به فمن
صدقه في كل ذلك فهو مؤمن ومن لم يصدقه في كل ذلك سواء صدقه في البعض دون البعض او لم
يصدقه في شئ من ذلك بل انكر كل واحد منها فهو كافر فعلى هذا يكون بين الايمان والكفر تقابل التضاد
لكونهما وجوديين حينئذ وقيل هذا التعريف غير صادق على الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب معا واعتذر
بان من جملة ما جاء به عليه السلام تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه في شئ مما جاء به
فقد كذبه في ذلك ورد بظهور المنع للفرق الظاهر بين التكذيب في عدم التصديق فالصواب
ان يقال ان التقابل بين الايمان والكفر هو تقابل العدم والملكة فان الايمان كما مر
تصديقه عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به بالضرورة والكفر عدم الايمان عما من شانه ان
يكون مؤمنا فالكافر بهذا المعنى يتناول الخالي عن التكذيب كما يتناول المكذب وتقييد
العلم بما جاء به عليه السلام بكونه ضروريا للاحتراز عما علم بالاستدلال من رواية الاحاد
كونه مما جاء به عليه السلام فان منكر الاحكام الاجتهادية وما ثبت برواية الاحاد لا يكون
كافرا وانما يكفر من انكر شيئا مما علم بالتواتر انه عليه السلام جاء به وذهب به وانه من دينه
كمن انكر وجود الصانع او كونه تعالى قادرا مختارا او كونه واحدا منزها عن النقايص والآفات
او انكر نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم او صحة القرآن او الشرايع التي علمنا بالضرورة كونها
من دينه عليه السلام كوجوب الصلوة والصوم والزكوة والحج وحرمة الزنا والخمر فانه كافر لانه
ترك تصديق الرسول عليه السلام فيما علم بالضرورة انه من دينه عليه السلام واما الذي يعرف
بالدليل انه من دينه عليه السلام مثل كونه عالما بالعلم او بذاته وانه مرئي او غير مرئي وانه خالق
افعال العباد ام لا فلم ينقل بالتواتر القاطع للعذر مجيئه عليه السلام باحد القولين دون الآخر
بل انما يعلم صحة احد القولين وبطلان الثاني بالاستدلال فلا جرم لم يكن انكاره والاقرار به
داخلا في ماهية الايمان ولا موجبا للكفر ولاجل هذه القاعدة لا يكفر احد من هذه الامة
ولا يكفر ارباب التاويل قوله وانما عد لبس الغبار قيل هو فلنسوة طويلة كانت تلبس في ابتداء
الاسلام وهي الآن من شعار اهل الكفر مختصة بهم وهذا القول اشارة الى سؤال وجواب تقرير
السؤال ان من ارتكب هذه الامور كان كافرا بالاجماع وان صدق النبي عليه السلام في جميع
ما علم بالضرورة مجيئه به فيبطل عكس التعريف وتقرير الجواب ان تلك الامور انما هي ليست
كفرا بل تدل على الكفر وعدم التصديق لان من صدقه عليه السلام لا يجترئ عليها ظاهرا قال الامام
في جوابه قلنا هذه الاشياء في الحقيقة ليست كفرا الا ان التصديق وعدمه امر باطن
لا اطلاع للخلق عليه ومن عادة الشرع ان 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

الشرعية ولبس الغيار وشد الزنار من هذا الباب فان الظاهر ان من يصدق الرسول انما
فانه لا يأتي بهذه الافعال فمجيئه اتى بها دل ذلك على عدم التصديق فلا جرم فرع الشرع عليها
احكام الكفر لا لانها في نفسها كفر فان قيل ان جعل ترك المامور به او ارتكاب المنهي عنه علامة
للتكذيب نازلة منزلته يلزم ان يبطل طرد التعريف لصدقه جنسا على الفسقة من المؤمنين
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 وكما يحكم بكفر من ارتكبه كالزنا
وشرب الخمر قوله واحتجت المعتزلة الخ يعني انهم استدلوا على حدوث القرآن بما جاء فيه من
الاخبار بلفظ الماضي مثل قوله تعالى ان الذين كفروا انا ارسلنا نوحا انا انزلناه في ليلة القدر
ولفظ الماضي يستدعي سبق وقوع النسبة على وقت الاخبار وهو الازل على تقدير ان يكون
كلامه تعالى ازليا ولا يتصور سبق شيء على الازل فوجب ان يكون كلامه حادثا اذ لو كان ازليا
لكان الاخبار به كذبا والكذب على الله تعالى محال فتعين ان يكون الاخبار بصيغة الماضي
مسبوقا بوقوع النسبة ولا شك ان المسبوق بغيره مسبوق بالعدم فيكون حادثا فيكون
كلام الله تعالى حادثا سواء كان عبارة عن هذه الحروف والاصوات او كان شيئا آخر 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 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 تعالى كان في الازل عالما بان العالم سيوجد
فلما اوجده انقلب العلم بانه سيوجد علما بانه قد وجد ولم يلزم من حدوث تعلقه بكونه قد وجد
حدوث علم الله تعالى فلم لا يجوز ايضا ان يقال ان خبر الله تعالى 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 تعالى ولا يخفى 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 ودلائل حدوثها كثيرة منها انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء
البعض ضرورة امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول ولا شك ان حدوث
الحرف يستلزم حدوث ما يتركب منها ومنها ما ذكروه من اشتمالها على صيغ الماضي
المسبوقة بغيرها والحنابلة وافقوا المعتزلة في ان كلامه تعالى مؤلف من الاصوات والحروف
وخالفوهم حيث قالوا انه قديم قائم بذاته تعالى حتى قال بعضهم من غاية جهله ان الجلد والغلاف
ايضا قديمان والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة
ولكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى وكلهم اتفقوا على نفي الكلام النفسي

فان قلت هم يقولون كلام الله صفة من صفاته وهي قديمة فكيف ينكرون الكلام النفسي
قلت يعلم ان الكلام صفة من صفاته وهي قديمة فكيف ينكرون الكلام النفسي
من ملك وكونه تعالى متكلما ان يخلق الله
ومنع كونه تعالى متكلما بهذه الحروف والاصوات
الاجسام المذكورة ويجاب بان المتكلم لا من قام به الكلام
وجه مخصوص وبان المتكلم من قام به الكلام
وانت خبير بان المتكلم من قامت به الحركة وتكلم
كان المتحركة من قامت به بل نقول به ان ذاته تقتضي
ما قالت المعتزلة به بل نقول حادثا غير قائم بذاته تعالى
لفظيا ونعترف بكونه حادثا غير قائم بذاته تعالى
ولكنا نثبت وراء ذلك امرا آخر هو المعنى
بالنفس ونقول ان كلام الله تعالى اسم مشترك
بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة
كونه صفة له تعالى وبين اللفظي المخلوق ومعنى الاضافة

ونحن نثبته ونقول انه قديم قائم بذاته ونثبت الكلام اللفظي الدال على ذلك المعنى الازلي ونقول
انه حادث قائم بغير ذاته وان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى
الاضافة كونه صفة لله تعالى قائمة بذاته وبين اللفظي الحادث المؤلف ومعنى الاضافة انه
مخلوق لله تعالى ليس من تاليف المخلوقين فلما كان اسم كلام تعالى حقيقة في كل واحد
من الكلام النفسي واللفظي لا انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني لم يصح نفي كلام الله تعالى عن
النظم المؤلف بان يقال انه ليس كلام الله تعالى ولم يلزم ايضا ان لا يكون المعجز المتحدى به
حقيقة وهو النظم المؤلف كلام الله تعالى واذا عرفت هذا التفصيل فنقول احتجاج
المعتزلة على حدوث الكلام اللفظي اقامة الدليل على غير المتنازع فيه اذ 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 على تعلق
الخبر الازلي بتلك النسبة بعد وقوعها ولا يلزم من حدوث التعلق وحدوث الكلام المتعلق
بالمتجدد الحادث حدوث الكلام القائم بذات الله تعالى وهو اللفظ المؤلف من السور
والآيات المركبة من الحروف الغير المترتبة فان اللفظ المذكور والمعنى المدلول له صفة ازلية
قائمة بذاته تعالى مقالة مفردة مخالفة لما اشتهر بين اصحابنا من حدوث الكلام اللفظي
ولو كان الجواب المذكور مبنيا على ما هو المشهور لقيل حدوث اللفظ القائم بغيره تعالى
لا ينافي قدم المعنى النفسي القائم بذاته تعالى وهذه المقالة منسوبة الى القاضي عضد الدين
قال الشريف المحقق في شرح المواقف واعلم ان للمص مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على
وفق ما اشار اليه في خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى مقول بالاشتراك اللفظي على معنيين
الاول ما يقابل اللفظ ويكون مدلولا له فيقال هذا معنى اي ليس بلفظ بل مستفاد منه والثاني
ما يقابل العين ويكون قائما بالغير فيقال هذا معنى اي ليس بعين بل قائم بغيره فالشيخ الاشعري
لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده بالمعنى هو مدلول اللفظ وحده
وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو حقيقي حتى
صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلاما حقيقة وهذا الذي فهموه
من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف
مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله
الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلام الله تعالى الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن
في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي
عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا لان كل واحد منهما يصدق عليه انه معنى اي امر قائم
بذات الله تعالى فيكون صفة ازلية له تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ

هذا هو التحقيق وذهب بعض اصحابنا
الى ان الكلام حقيقة في المعنى القديم
مجاز في النظم المؤلف القائم بغيره تع
منه رحمه الله

الصدر

في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة لان نفس المقروء قديم وما يقال من ان الحروف
والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة
فالتلفظ والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة
وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقته تم كلامه
وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة
في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة هذا كلام الشريف وقال الفاضل التفتازاني
هذا الكلام جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنقوطة او المخيلة المشروط وجود
بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ
الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ
مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا انتهى **قوله** خبر ان يعني ان مجموع قوله تعالى
سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم خبر ان وقوله رفع بانه خبر ان الخ مع قوله او بانه خبر الخ بيان
لطريق كون ذلك المجموع خبر ان ومحصوله ان هذا المجموع خبر ان اما بطريق ان سواء بمعنى مستو
وما بعده فاعله او ما بعده مبتدأ وهو خبره والجملة خبر ان **قوله** سواء رفع بانه خبر ان وما بعده مرفوع
المحل على انه فاعل سواء فان قيل ارتفاع سواء بخبرية ان مخالف لما قلت ان خبرها هو المجموع
قلنا الرفع فيه رفع المجموع فان المجموع لما لم يقبل الحركة اعطوها جزءه القابل كما يقال الخبر في زيد قائم
هو قائم مع ضميره لكنه لما لم يقبل الحركة اعطوها مجرد قائم فقالوا قائم مرفوع بالفاعلية نعت به اي اجرى
الاستواء على الذين كفروا كما اجرى المصادر على الموصوف بها مبالغة في اتصافه بها كانه صار عين ما
قام به فان معنى قولك زيد عدل انه العدل بعينه كانه تجسم منه ثم ان اجراء المصادر على الموصوف بها
قد يكون بان يجعل نعتا نحويا له كما في قوله تعالى تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم وقوله تعالى في اربعة ايام
سواء فيمن قرأ بالجر وقد يكون بان يجعل نعتا معنويا غير تابع له في الاعراب كما في هذه الآية فان سواء ههنا
في موقع مستو اما خبرا عما قبله ومسندا الى ما بعده كما يسند الفعل الى فاعله وح يجب توحيده كما هو حكم المسند
الى الظاهر بعده واما خبرا عما بعده فينبغي ان يثنى لكونه مسندا الى ضمير شيئين لكن ترك تثنيته رعاية لجهة
المصدرية فلذلك وحده المص على الاحتمال الاول وثناه على الثاني حيث قال اولا مستو عليهم بلفظ التوحيد
وقال ثانيا سيان عليهم بلفظ التثنية وكون ما بعده مبتدأ اولى من كونه فاعل سواء لان سواء اسم
فتنزيله منزلة الفعل واعماله كعمل الفعل يكون تركا للظاهر من غير ضرورة وانه لا يجوز ومن المعلوم ان المراد
وصف الانذار وعدم الانذار بالاستواء فوجب ان يكون سواء خبرا مقدما على المبتدأ ونظيره قوله تع
سواء محياهم ومماتهم فيكون الآية من جملة ادلة البصريين على ما ذهبوا اليه من جواز تقديم الخبر على
المبتدأ والكوفيون لا يجوزونه كما تقرر في النحو **قوله** والفعل انما يمتنع الاخبار عنه جواب عما يرد على قوله
او بانه خبر لما بعده من ان قوله أأنذرتهم ام لم تنذرهم فعل والفعل يمتنع الاخبار عنه فكيف يصح كونه مرفوع المحل

بالابتداء وهذا الايراد كما يرد على الاحتمال الاول يكون انذرتهم ام لم تنذرهم في محل الرفع على
انه فاعل سواء فان الفعل كما يمتنع ان يكون مخبرا عنه يمتنع ان يكون مسندا اليه ايضا الا ان المصوار اد
بالمخبر عنه ما يعم المبتدا والفاعل لان الفعل لما كان خبرا كان الفاعل مخبرا عنه بالضرورة فكان ما ذكره
بذلك جوابا عما يرد على الاول ايضا وسمي الفعل مع فاعله المضمر فعلا لشيوعه في عبارتهم والا فالمخبر عنه
ههنا هو الجملة لا مجرد الفعل كما 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 جزء منه والمراد من تمام ما وضع له الفعل هو مجموع ثلثة امور احدها معنى المصدر والثاني هو
النسبة المخصوصة الكائنة بين معنى المصدر وذات الفاعل وينبغي ان يكون هذه النسبة نسبة تامة
بحيث يكون الفعل مع فاعله كلاما تاما يصح السكوت عليه والثالث هو الزمان المخصوص من الازمنة
الثلثة ثم ان سبب امتناع الاخبار عن الفعل هو تلك النسبة المخصوصة فانها تقتضي صحة كون الفعل
مسندا او امتناع كونه مسندا اليه على ما هو المشهور والمراد من مطلق الحدث هو معنى المصدر
مع قطع النظر عن تلك النسبة التامة المخصوصة وقوله على الاتساع متعلق بارادة مطلق
الحدث فانها هي المبنية على التوسع والتجوز لا ارادة اللفظ فانه لا تجوز فيها لما ذكره المحقق التفتازاني
في تحقيق معنى العين ان كل لفظ وضع لمعنى اسما كان ذلك اللفظ او فعلا او حرفا فله اسم علم هو
نفس ذلك اللفظ من حيث دلالته على ذلك الاسم او الفعل او الحرف كما تقول في قولنا خرج زيد
من البصرة ان خرج فعل وزيد اسم ومن حرف جر فيجعل كل واحد من الثلثة محكوما عليه لكن هذا
وضع غير قصدي لا يصير به اللفظ مشتركا ولا يفهم منه معنى مستهجنا انتهى وتقرير الجواب ان انذرتهم
ام لم تنذرهم وان كان في اللفظ جملة فعلية استفهامية لكنه في المعنى مصدر مضاف الى الفاعل
اي انذارك وعدمه وهو مما يصح ان يخبر عنه وكما يصح ان يقال ان الفعل اذا اول بالمصدر فلم
عدل عنه اليه والعدول عن الحقيقة الى المجاز لا بد ان يكون لفائدة زائدة اقول في المعنى او في اللفظ
فما تلك الفائدة ههنا اجاب عنه بقوله وانما عدل ههنا من المصدر الى الفعل يعني ان العدول لفائدتين
احديهما معنوية والاخرى لفظية واشار الى الاولى بقوله ابهام التجدد باعتبار دخول الزمان
الذي من شانه التغير والتجدد في مفهوم الفعل فانه يؤذن باعتبار التجدد في الحدث المقترن به
في لفظ الفعل ابهام تجدد الانذار ووقوعه وعدم نفع ذلك اصلا وهو ادل على افادة اليأس عن
وقطع رجاء الايمان عنهم بالكلية ولو قيل سواء عليهم انذارك وعدم انذارك لم يفهم منه المعنى المذكور
وانما يدل على عدم نفع الانذار في الجملة وانما قال ابهام التجدد لان حقيقة التجدد انما تستفاد
من الفعل المستعمل في معناه الحقيقي دون المعنى المصدري التضمني والظاهر ان المراد بالتجدد
ليس معنى الحدوث لانه متحقق لا موهم وان اريد به الاستمرار التجددي فلفظ الماضي
لا يوهمه الا ان يقال الفعل المعدول اليه وان كان ماضيا صورة الا انه بمعنى المضارع بقرينة

قوله

قوله لا يؤمنون ثم اريد به مدلوله التضمني وهو مطلق الحدث وذكر الابهام نظرا الى ظاهر الصيغة
ولاسيما اريد بها مدلولها التضمني واشار الى الثاني بقوله وحسن دخول الهمزة وام
عليه وهو مجرور معطوف على ابهام التجرد يعني انه عدل الى الفعل لما فيه من حسن دخول الهمزة
وام عليه ولا يحسن دخولهما على المصدر لما تقرر ان الاستفهام بالفعل اولى قوله لتقرير
معنى الاستواء متعلق بدخول الهمزة وانما قال لتقرير معنى الاستواء ولم يقل لافادة معنى الاستواء
لان اصل معنى الاستواء قد حصل في علم المستفهم الذي قدر منه ان يستفهم ربه ويقول
انذرتهم ام لا فهذا الاستفهام حامل المعنيين الاول استواء الامرين عنده وعدم رجحان
احدهما على الآخر في صحة الوقوع والثاني طلب تعيين احدهما فاجيب بام التسوية لتقرير ذلك
الاستواء كما حققه الشريف ونقل عنه قد استفيد من قوله تعالى سواء فيكون دخول الهمزة وام
لمجرد تقرير معنى الاستواء لا لافادة اصل معنى الاستواء فان الهمزة وام وان جاز دلالتهما
على معنى الاستواء ابتداء من حيث انه جزء من معناهما فانهما موضوعان للاستفهام الذي
يطلب به تعيين احد الشيئين المستويين او الاشياء المستوية في علم المستفهم على معنى
انه يعلم ثبوت احدهما او احدها من غير تعيين بحيث لا يترجح 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 ابتداء
قوله فانهما جردتا الخ تعليل وتوضيح لوجه كون دخولهما لتقرير معنى الاستواء يعني ان تمام معناهما
الاستفهام مع الاستواء في علم المستفهم فانسلخ عنهما ههنا الدلالة على معنى الاستفهام وتحضنا
للدلالة على مجرد الاستواء فان اللفظ المتضمن لمعنيين قد يجرد لاحدهما ويستعمل فيه فتنقلب
الدلالة التضمنية الى القصدية وهو المراد بالتقرير والتاكيد ونظيرهما في التمحض للدلالة على بعض
المعنى الاصلي حرف النداء المقدر قبل كلمة اي الموصوفة باللام في قولهم اللهم اغفر لنا
ايتها العصابة فان حرف النداء في الاصل متضمن لمعنيين طلب الاقبال وتخصيص المنادى
وتعيينه للنداء ثم انها تجردت هنا عن طلب الاقبال وتمحضت لمجرد معنى التخصيص كانه قيل
اغفر لنا ونعني هذه الجماعة التي هم نحن قال ابن الحاجب اعلم ان في كلامهم جملا موضوعة
لمعان في الاصل ثم نقلوها الى معان اخر مع تجريدها عن اصل معناها وهذا في ابواب منها
قولهم سواء علي اقمت ام قعدت فان اصل الهمزة مع ام سؤال عن تعيين مع التسوية بينهما
ثم نقل الى الخبر بمعنى التسوية من غير سؤال ومنها قولهم يا ايها الرجل اصله تخصيص المنادى لطلب
اقبالة عليك ثم نقل الى معنى الاختصاص مجردا عن معنى طلب الاقبال في قولك انا فاعل
كذا ايها الرجل انتهى كلامه اي افعل كذا مختصا من بين الرجال كما ان معنى قولهم اغفر لنا

فان الكلام وان كان منقولا الى الخبرية
الا انه في الاصل طلبية استفهامية
وحق اداة الاستفهام ان تدخل
الفعل سلمه الله

استواء
ما
فالمراد بالاستواء المدلول عليه بالهمزة وام هو الاستواء في صحة الوقوع فافهم
في علم المستفهم او الاستواء في صحة الوقوع عند المخبر فافهم
قلت ان عند ان فاخبرني ان ارتجاها عندك بالاستواء الا يرى ان الجيب بانهما اجاب
بانه مصيبا سلمه الله
كان مصيبا

مختصين من بين العصايب والعصابة الجماعة من الناس واعصوصب القوم اى اجتمعوا وصاروا
عصايب فان قلت لما تجرد الهمزة وام للاستوار كان الاخبار عنهما بقوله سواء تكرارا بلا طايل
بمنزلة ان يقال المستويان مستويان اجيب عنه بان الاستواء المدلول عليه بالهمزة وام هو استواء
الامرين فى علم المستفهم على معنى انه يعلم ان احدهما واقع لا على التعيين ولا يترجح عنده وقوع احدهما
على وقوع الآخر والاستواء الذى هو مدلول الخبر هو الاستواء الذى فى الغرض الذى سيق له الكلام وهو
فى الآية عدم النفع فلا تكرار لان حصول المعنى المستويان فى علمك من حيث امكان الحصول
مستويان فى عدم النفع فان الهمزة وام الواقعتين بعد سواء او بعد ليت شعرى او بعد لا ابالى
ولا ادرى تحولت شعرى اقمت او قعدت منقولتان عن اصل معناهما الى الاخبار بالتسوية
بين مدخوليهما وكان اصل معناهما الاستفهام عن المستويين فى علم المستفهم طلبا لتعيين
احدهما فانك لا تقول اقمت ام قعدت الا اذا استوى عندك قيام المخاطب وقعوده فتطلب
بهذا السؤال التعيين ثم اذا صدر هذا القول بنحو سواء ولا ابالى بمحض الكلام للاخبار بالتسوية
بان يكون موضوعا بالوضع النوعى لذلك الاخبار منقولا عن اصل معناه فكان حق الكلام ان
يقال سواء على قيامك وقعودك اولا ادرى قيامك وقعودك اولا ابالى بهما الا انه اتى
بالهمزة وام داخلتين على الجملتين الفعليتين تقوية للمعنى ووجه التقوية ان الكلام المصدر
بالهمزة وام كان فى الاصل حاملا لمعنيين الاستفهام واستواء الامرين فى علم المتكلم
فلما نقل الكلام الى الاخبار اضمحل احد معنيى الهمزة وام وبقى الآخر وكان هذا المعنى الباقى
مقررا ومؤكدا للمعنى الذى نقل اليه الكلام وجعل نجم الائمة الرضى همزة التسوية قسيما لهمزة
الاستفهام حيث قال اعلم ان ام على ضربين متصلة ومنفصلة فالمتصلة تختص بثلثة اشياء
احدها تقدم الهمزة او ما للاستفهام نحو ازيد عندك ام عمرو او للتسوية نحو سواء عليهم استغفرت
لهم ام لم تستغفر لهم ثم قال بعد ورقة واما همزة التسوية وام التسوية فهما اللتان تليان
قولهم سواء وقولهم لا ابالى ومتصرفاته نحو قولك سواء على اقمت ام قعدت ولا ابالى اقام ام قعد
فعند النحاة قولك اقمت ام قعدت جملتان فى تقدير مفردين معطوف احدهما على الآخر بالواو والعطف
اى سواء على قيامك وقعودك فقيامك مبتدا وقعودك عطف عليه وسواء خبر مقدم وقد
اجاز ابو على ايضا ان يكون سواء مبتدا واقمت ام قعدت خبره لكونهما فى الظاهر فعلين فقال
ابو على انما جعل الفعلان مع الحرفين فى تاويل اسمين بينهما واو العطف لان ما بعد همزة
الاستفهام وما بعد عديلتها مستويان فى علم المستفهم لانك انما تقول اقمت ام قعدت اذا استوى
عندك قيام المخاطب وقعوده فتطلب بهذا السؤال التعيين فلما كان الكلام استفهاما عن المستويين
اقيم همزة الاستفهام وعديلتها مع ما بعدهما مقام المستويين وهما قيامك وقعودك وهذا
كما اقيم لفظ النداء مقام الاختصاص فى انا افعل كذا ايها الرجل لجامع الاختصاص فكل منادى

مختصر

ارد على علم المستفهم
ان المعنى الباقى هو الاستواء
نظرا الى اصل المعنى الا ان الكلام صار بعد النقل
لما كان سبق استفهاما كان الباقى
فى علم المتكلم
منه

وكلمة على فى قوله تعالى سواء عليهم بمعنى عند
قال ابن هشام فى معنى البيت يجئ على
للظرفية ولذا قال فى لباب التفاسير
اى مستو عندهم
منه

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 تع
فاصبروا اولا تصبروا سواء عليكم اي الامران سواء عليكم انتهى كلام الرضي ويحتمل ان يكون معنى قول
الملخص دخلت الهمزة دام تقرير معنى الاستواء وتاكيده انها دخلت عليه لتقرير الاستواء في علم
المستفهم الذي سبق منه ان يستفهم ويسال ربه بقوله انذرتهم ام لم تنذرهم عنده
الامران وطالبا تعيين احدهما فقيل في جوابه سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم فاتى في الجواب
بهمزة التسوية تقريرا للاستواء الحاصل في علم ذلك المستفهم السائل قال الشريف المحقق
الاستواء المستفاد من الهمزة دام هو الاستواء في علم المستفهم ومن سواء هو الاستواء
فيما سيق له الكلام كانه قيل المستويان في علمك مستويان في عدم الجدوى وهذا هو المراد مما نقل
عن صاحب الكشاف ان معناه ما استوى علمك فيه حتى اشتغلت به مستويا في عدم التاثير كانه
سال ربه انذرهم ام لا فقيل له ذلك والحاصل ان هناك سؤالا مقدرا وقع هذا عقيبه فاشير
الى الاستواء في ذلك المستفهم انتهى وفي قول الملخص فانها جردتا عن معنى الاستفهام اشارة الى جواب
سؤالين يردان على كون الانذار تهم ام لم تنذرهم مرفوع المحل اما على الفاعلية او على الابتداء مع
تقدم خبره عليه تقرير السؤال الاول ان همزة الاستفهام لها صدر الكلام فكيف يصح ان تجعل
ما بعدها فاعلا لما قبلها او مبتدا مقدم الخبر وتقرير السؤال الثاني ان الهمزة دام يطلب بها
تعيين احد الامرين المستويين وما يتعلق به سواء اما بان يعمل فيه او بان يكون خبرا له لا يكون
الا متعددا فان سواء لا يسند الا الى شيئين فصاعدا الى احد الامرين وتقرير الجواب عنهما
ان اقتضاءهما صدر الكلام وكونهما لاحد الامرين انما هما على تقدير استعمالهما في معناهما
الاصلي وهو الاستفهام مع الاستواء وقد جردتا عن معنى الاستفهام فلم يبق ما يبتنى
عليه قوله والانذار التخويف يعني في اللغة مطلق التخويف واريد به ههنا التخويف من عذاب الله تعالى
على طريق استعمال المطلق في المقيد والتخويف منه لا يكون الا باعلام ما يؤذى اليه ويكون سببا
له قال الامام الواحدي في الوسيط الانذار اعلام مع تخويف فكل منذر معلم وليس كل معلم
منذرا يقال انذرته فنذر اي علم موضع الخوف وفي الصحاح الانذار الابلاغ ولا يكون الا في التخويف
ونذر القوم بالعدو بكسر الذال اذا علموا انتهى فالانذار اعلام العدو وضرره ويلزمه التخويف منه
قوله وانما اقتصر عليه اي لم يذكر البشارة لا بطريق الاقتصار عليها بان يقول بدل التعرض بالانذار
ابشرتهم ام لم تبشرهم ولا بان يذكرا معا ومحصول ما ذكره في وجه الاقتصار على ذكر عدم نفع
الانذار ان عدم نفع البشارة يعلم من ذكر عدم نفع الانذار بطريق دلالة النص كما يعلم حرمة
ضرب الابوين وشتمهما من حرمة التافيف المستفادة من عبارة قوله تعالى ولا تقل لهما اف
وذلك لانه اذا لم ينفع الانذار المؤذي الى دفع الضرر كانت البشارة اولى بعدم النفع وايضا

التبشير المطلق منوط بصفة الايمان والذين كفروا ليسوا باهل له بل اهل للانذار المطلق والتبشير
المعلق بالايمان وقرئ اانذرتهم بتحقيق الهمزتين اى من غير توسيط الالف بينهما وكذا قوله
وتخفيف الثانية فان المراد وقرئ بتخفيف الثانية من غير توسيط الالف وهذه القراءة
لابن عامر وعاصم وحمزة والكسائى وباقى السبعة وهم نافع وابن كثير وابو عمرو قرؤا بتسهيل
الهمزة الاخيرة بين بين وكيفية التسهيل ان تزال من الهمزة ما فيها من رفع الصوت وتقرب
من الالف الا ان ابا عمرو ونافعا فى رواية قالون يسهلان الثانية ويدخلان قبلها 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 فى الرواية عن نافع اختلف اصحابه عنه فى كيفية تغيير الهمزة الثانية
فاصحابه البصريون رووا عنه ابدالها الفا واصحابه البغداديون رووا عنه تسهيلها بين بين
من غير ادخال الف الفصل بين الهمزتين فى كلتا الروايتين وان هشاما وهو احد راويى
ابن عامر قرأ الهمزة الثانية على وجهين تسهيلها وتحقيقها مع ادخال الف الفصل على التقديرين
وهذا كله مستفاد من رموز الشيخ الشاطبى اذا تقرر هذا ظهر ان المراد بتخفيف الثانية تسهيلها
بين بين كما فعله من بقى من ابن عامر والكوفيين وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وان من قرأها
بقلب الثانية الفا هو ورش على رواية المصريين عنه وان من قرأ بتوسيط الالف
بينهما محققتين هو هشام على احد راويى ابن عامر من اصحاب التحقيق وراويه الاخر
هو ابن ذكوان وجملة الكوفيين قرؤا بتحقيق الهمزتين من غير توسيط الف بينهما
وان من قرأ بتوسيطها والثانية بين بين هو ابو عمرو وقالون وهشام فانه قد مر
انه يدخل الالف سواء حقق او سهل فهذه القراءات الخمسة من السبعة وهى تحقيق
الهمزة بتوسيط الالف بينهما وبغير توسيطها وتخفيف الثانية بتوسيط الالف
وبغير توسيطها وقلب الثانية الفا وهى لورش فى رواية المصريين عنه وتحقيقها
بلا توسيط الالف قراءة الكوفيين وابن ذكوان وتحقيقهما مع التوسيط قراءة هشام
فى احد الوجهين عنه وتخفيف الثانية بلا توسيط لابن ذكوان وكذا لورش فى رواية البغداديين
عنه وتخفيفها مع التوسيط لابى عمرو وقالون قوله وقلبها الفا لحن اى خروج عن كلام العرب
من وجهين الاول ان قلب الهمزة المتحركة المفتوح ما قبلها الفا ليس طريقا لتخفيفها
عندهم فان طريق تخفيفها انما هو جعلها بين بين واما قلبها الفا فهو طريق تخفيف الهمزة
الساكنة المفتوح ما قبلها كهمزة رأس والثانى انه اقدام على جمع الساكنين على غير حده لان
الساكن الثانى غير مدغم وقد اجيب عن الاول بان الهمزة المتحركة قد تقلب الفا على الشذوذ
كما نقل عن القراء السبع ان منهم من قرأ منساته وكقول رضه سالت هذيل رسول الله فاحشة ضلت هذيل بما قالت ولم تصب

وكقول

قال ابو سعيد ان هذيلا سالت رسول الله عليه السلام ان يبيح لهم الزنا

وكقول الفرزدق مضت بمثلية البغال عشية فارعى فزارة لاهناك المرتع فاصل الاول
مناده واصل الثانى سادت مخففين واصل الثالث لاهناك واذا ثبت مثله فى كلام
الفصحاء ونقل عمن ثبتت عصمته عن الغلط يجب القبول والقراءة اعدل من النحاة فيرجح ما نقل
عنهم على قول النحاة وعن الثانى بان يقلبها الفا بشبع الالف مقدارا زايدا على مقدار
الالف ليكون ذلك المد فاصلا بين الساكنين ويقوم مقام الحركة وذكر ابن الحاجب
فى وجه من قرأ محياى بسكون الياء واصلا هذا المعنى واعترض على نسبة هذه القراءة
الى اللحن بانها طعن فيما هو من القراآت السبع الثابتة بالتواتر وهو كفر واجيب بمنع كونه كفرا
لان المتواتر ما نقل بين دفتى مصحف الامام والتخفيف بالقلب ونحوه كالمد والامالة والاشمام
والترقيق وجعل الهمزة بين بين من باب الاداء وذلك ليس بمتواتر فلا يكون الطعن فيما
هو من قبيل الاداء كفرا وقيل انه ليس طعنا فى القراآت بل فى الرواة قوله وحذف الاستفهام
همزة القراءة وما بعدها من الشواذ قال ابن جنى قرأ ابن محيصن بهمزة واحدة على لفظ الخبر وهمزة الاستفهام
مرادة لكن حذفها تخفيفا لقيام ما يدل عليها وهو كلمة ام لانها تعادل همزة الاستفهام وانما جعل
المحذوف همزة الاستفهام لكثرة حذفها ومنه بيت الكتاب لعمرى ما ادرى وان كنت داريا
بسبع رمين الجمر ام بثمان اى ابسبع بخلاف همزة الافعال فانه لم يثبت حذفها فى المضى و
بحذفها والقاء حركتها قبلها قال صاحب الكشاف وبحذف حرف الاستفهام وبحذفه والقاء حركته
على الساكن قبله كما قرئ قد افلح قال المحقق التفتازانى الظاهر ان ضمير حركته ايضا يحرف
الاستفهام حتى تكون القراءة عليهم انذرتهم بفتح الميم وابدال انذرتهم بفتح الهمزة لكن
لما لم توجد هذه القراءة ولم يكن هذا مثل قد افلح بفتح الدال وسكون الفاء ذهب المصنف الى ان
ضمير حركته للحرف الاخر اعنى الهمزة الثانية لتكون القراءة عليهم أأنذرتهم بفتح الميم وسكون النون
من غير همزة اصلا لكن هذه القراءة ايضا مما لا توجد ولا العبارة تدل عليه انتهى كلامه وقال
المولى المعروف بخسرو وانت خبير بان عبارة المص نص فى الاول فيقوى عليه الاشكال ويمكن
دفعه بان ما ذكره شراح الكشاف مبنى على ما نقل عن الامام السجاوندى انه قال اذا كان الساكن
قبل الهمزة ميم الجمع نحو عليكم انفسكم فلا خلاف فى تحقيق مثل هذه الهمزة فى الوقف عندنا
فظنوا ان لا نقل فى نقل حركة الهمزة الى ميم الجمع ولم يقفوا على نقل الامام ابى شامة فى شرح
الشاطبية عن الامام ابن مهران انه ذكر فى كتاب له قصره على معرفة مذهب حمزة فى الهمزة
وقال الهمزة بعد ميم الجمع لحمزة مذاهب احدها وهو الاحسن نقل حركة الهمزة اليها
مطلقا تضم تارة وتفتح تارة وتكسر تارة نحو منهم امنتون سواء عليهم استغفرت لهم
ذلكم اصرى والثانى انها تضم مطلقا وان كانت الهمزة مفتوحة او مكسورة حذرا عن تحريك
الميم بغير حركتها الاصلية والثالث ينقل الضم والكسر دون الفتح لئلا يشتبه اللفظ بالتثنية

وان كانت الهمزة قبلها همزة وهما متفقتان او مختلفتان سهل الثانية وفى انذرتهم تنقل الاولى وتسهل الثانية الى هذا كلام مردود به ظهر صحة ما اختاره المص قوله جملة مفسرة لاجمال ما قبلها فيما فيه الاستواء فان الحكم عليهم باستواء الامرين عندهم مجمل فى حق ما فيه الاستواء حيث لم يبين ان الاستواء وعدم نفع الانذار فى اى شئ هو بالنظر الى نفس مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن كونه فى مقام الاخبار عن الكفار فانه اذا لوحظ ذلك لا يبقى الاجمال والجملة بما قبلها لا محل لها من الاعراب عند الجمهور صرح به ابن هشام فى مغنى اللبيب قوله او حال مؤكدة اى عن ضمير عليهم فانه لرجوعه الى الكفار يفهم مما قبل هذه الجملة معنى عدم الايمان فتكون هى مؤكدة لما قبلها كانه قيل لا ينفعهم الانذار حال كونهم لا يؤمنون قوله او بدل عما قبلها الظاهر انه اراد بدل الكل من الكل من خبر ان الذين كفروا وهو قوله تعالى سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم والبدل لا بد ان يكون اوفى بتأدية المراد من المبدل منه والامر فيما نحن فيه كذلك لان المراد الذى سيق له الكلام هو بيان عدم حصول الايمان منهم اصلا وقوله لا يؤمنون اوفى بتأدية هذا المراد لانه يدل على عدم الايمان منهم مطابقة بخلاف ما قبله فانه يدل عليه بالالتزام ولا شك ان ما يدل على المراد بالمطابقة اوفى بتأديته مما يدل عليه بالالتزام قوله او خبر ان والجملة قبلها اى قبل جملة لا يؤمنون اعتراض فيه اشارة الى ان هذا الوجه مبنى على ان يكون ما قبل جملة لا يؤمنون جملة بان يكون سواء مع ما بعده خبرا ومبتدأ لا بان يكون فى تقدير اسم الفاعل مع فاعله فانه حينئذ لا يكون جملة فلا يكون اعتراضا لان الاعتراض عند الجمهور ان يرد فى اثناء كلام او بين كلامين متصلين معنى بجملة لا محل لها من الاعراب لنكتة سوى دفع الايهام وجوز بعضهم كونه لدفع الايهام وبعضهم كونه فى آخر الكلام واما اشتراط كونه للتاكيد فمما لم نسمعه كذا فى الحواشى السعدية على الكشاف والجملة المعترضة ههنا قد اتى بها فى اثناء كلام واحد هو مجموع اسم ان وخبره الذى هو لا يؤمنون والمراد بالحكم ههنا هو الحكم بانهم لا يؤمنون والمراد بعلة الحكم عدم نفع الانذار لهم لقساوة قلبهم وشدة عنادهم فهو علة لعدم ايمانهم واعترض على كون الجملة التى وقعت قبل لا يؤمنون معترضة بانه يستلزم كون ما هو اقوى فى افادة الغرض الذى سيق له الكلام مستغنا عنه وما هو ضعيف فيها عمدة فان قوله سواء عليهم الخ اقوى واظهر فى افادة ما سيق له الكلام من قوله لا يؤمنون وذلك لان الغرض المسوق له الكلام بيان قساوة قلبهم وشدة انهماكهم فى قضاء شهوات النفس ومقتضيات الطبيعة بحيث لا يلقون سمعا الى من يدعوهم الى الكمال الروحانى والسعادة الابدية بالتحلى بحلية الايمان والطاعة فلا ينفع فيهم الهدى والدعوة الى الحق ولا تغنى عنهم الآيات والنذر وقوله سواء عليهم اقوى فى افادة هذا الغرض لان قوله لا يؤمنون انما يدل على نفى نفع الانذار واثره وقوله سواء عليهم حكم بالتسوية بين وجود الانذار وعدمه فهو دال على اثره لانه تحقيق لانتفاء الاثر

ببیان علته التی هی انتفاء علة الایمان لان التسویة بین الانذار وعدمه فی معنی عدم الانذار
بهذا توضیح ما فی الحواشی الشریفیة ولا یخفی ان المقصود الاصلی من الکلام بیان انهم لا یؤمنون
والجملة التی قبله علة له فی نفس الامر فما ذکره المص یدفع الاعتراض المذکور قوله فلو آمنوا انقلب
خبره کذبا الخ یعنی ان ایمانهم محال لوجهین الاول انهم لو آمنوا لزم ان یکون خبر الله تعالی
انهم لا یؤمنون خبرا کاذبا وعلمه بذلک جهلا والکذب والجهل محالان علی الله تعالی والمستلزم
للمحال محال ایضا فصدور الایمان منهم محال فالتکلیف به تکلیف بالمحال وبما لا یطاق والثانی
ان ایمانهم یستلزم الجمع بین الضدین وهو محال فتکلیفهم بالایمان تکلیف بالمحال وبیانه
انه تعالی کلف هؤلاء الذین اخبر عنهم انهم لا یؤمنون قط بالایمان والایمان یعتبر فیه
تصدیق الله تعالی فی کل ما اخبر عنه وفیما اخبر عنه انهم لا یؤمنون قط فقد صاروا مکلفین بان
یؤمنوا بانهم لا یؤمنون قط وهذا تکلیف الجمع بین النفی والاثبات ولا یخفی ان هذا الدلیل
یدل علی الوقوع حیث قال وامرهم بالایمان ثم بین استحالة وقوعه منهم وما یدل علی الوقوع فهو
علی الجواز اولی وهناک وجه ثالث یدل علی استحالة ایمانهم وهو ان ایمانهم مع علم الله تعالی بانهم
لا یؤمنون یستلزم ان یجتمع فی الایمان کونه موجودا ومعدوما معا وذلک لان العلم بذلک
انما یکون علما لو کان مطابقا للمعلوم والعلم بعدم الایمان انما یکون مطابقا لو حصل عدم الایمان
فلو وجد الایمان مع العلم بعدم الایمان لزم ان یجتمع فی الایمان کونه موجودا ومعدوما والامر
بالایمان مع وجود علم الله تعالی بعدم الایمان امر بالجمع بین الضدین بل امر بالجمع بین الوجود
والعدم وکل ذلک محال فثبت بذلک ان التکلیف بما لا یطاق جائز کما ذهب الیه اهل السنة
واعلم ان مراتب ما لا یطاق ثلث ادناها ما یمتنع لعلم الله تعالی بعدم وقوعه او لاخباره بذلک
او لاخباره بذلک فان مثله لا یتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله کما لا تتعلق
بالضدین بل الکل واحد منهما قدرة علی حدة یتعلق به حال وجوده ولا نزاع فی وقوع التکلیف به فضلا
عن الجواز والا لم یکن العاصی والکافر بفسقه وکفره مکلفا بالایمان وترک المعاصی ولا عاصیا حیث
لم یخالف ما کلف به لعدم وقوع التکلیف فرضا وذلک معلوم البطلان من الدین ضرورة فان
قیل ما علم الله تعالی واخبر بعدم وقوعه یلزم من فرض وقوعه محال وهو جهله او کذبه وهو تعالی منزه
متعال عن کون ذلک علوا کبیرا وکل ما یلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم
بدون اللازم قلنا الصغری مسلم واما الکبری فان اردت به ان ما یلزم من فرض وقوعه محال
فهو ممتنع ومحال لذاته فلا نسلم ذلک وانما یکون کذلک ان لو کان وقوعه لذاته وفی حد نفسه
مستلزما للمحال واما لو استلزمه لعارض کالعلم والخبر فیما نحن فیه فلا یلزم کونه محالا لذاته لجواز
ان یکون ممکنا فی نفسه ویکون منشا لزوم المحال هو ذلک العارض والمستحیل لغیره وان کان
محالا یطاق ولا تتعلق به القدرة الحادثة فانه یجوز ان یکلف العبد به وفی شرح المقاصد ان القدرة

وقوله بعدم وقوعه اولا لاخباره بذلک فان مثله لا یتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله کما لا تتعلق
حیث لم یخالف ما کلف به لعدم وقوع التکلیف فرضا وذلک معلوم البطلان من الدین ضرورة فان

المعتبرة في التكليف هو سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة التي لا تكون الا مع الفعل و
لو اعتبرت هذه الاستطاعة لكان جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق وليس كذلك و
هذا القول منه لا ينافي في عدم ما يمتنع بسبب تعلق علم الله او ارادته او اخباره بعدم وقوعه
من ادنى مراتب ما لا يطاق واقصى مراتب ما لا يطاق ما يمتنع لذاته كجمع الضدين والنقيضين
وقلب الحقايق واعدام القديم واختلف قول الشيخ فيه وميله في اكثر اقواله الى جواز التكليف
به واليه ذهب اكثر اصحابه ثم منهم من قال بوقوعه ايضا لكنه خلاف الاجماع ومكذبة الايات
والاستقراء وفي المواقف جواز التكليف به فرع تصوره واقعا لان الطالب لثبوت شئ
لابد ان يتصوره او لا مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه والممتنع لذاته لا يتصور
تصوره ثانيا لان ماهيته من حيث هي تقتضي انتفاءه وتصور الشئ على خلاف ما تقتضيه
ذاته لذاته لا يكون تصورا له بل لشئ آخر كمن يتصور اربعة ليست بزوج فانه لا يكون تصورا
للاربعة قطعا وقيل انه فرع تصوره في الجملة ولو لم يتصور لامتنع الحكم بامتناع تصوره وطلبه
والمرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق ما امكن في نفسه لكن لا يتعلق به قدرة العبد
اصلا اي بجنسه ولا بنوعه ولا بصنف منه كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا
تتعلق بايجاد الجواهر اصلا او يكون بحيث تتعلق قدرة العبد بما هو من ذلك الجنس لكنه يكون
من نوع او صنف لا تتعلق هي به كحمل الجبل والصعود الى السماء وهذا القسم مما لا يطاق هو الذي
وقع النزاع في جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على
تركه لا التكليف الواقع على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي بمعارضة
القرآن فانه لا خفاء في وجوب كونه مما لا يطاق والجمهور على ان النزاع ههنا انما هو في الجواز
واما الوقوع فممنوع بحكم الاستقراء وبشهادة مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الآن
قوله فيجتمع الضدان يفهم منه ان المستدل بالآية قائل بوقوع التكليف بالممتنع لذاته وهو باطل
لما عرفت وله هذا قال ان التكليف بالممتنع وان جاز عقلا لكنه غير واقع قوله من حيث ان
الاحكام لا تستدعي غرضا اشارة الى وجه جوازه عقلا تقريره ان احكام الله تعالى وان تضمنت
الحكم ومصالح العباد تفضلا واحسانا الا انها لا تستدعي شيئا من الاغراض والعلل الغائية
من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة والا لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض
للعلم الضروري بان ما يكون غرضا للفاعل يجب ان يكون وجوده اولى بالنسبة اليه من عدمه
واذا لم يكن احكام الله تعالى معللة بالاغراض عندنا جاز ان يكلف عبيده ويطلب منهم تحقيق الفعل
والاتيان به من غير ان يحمله على ذلك التكليف شئ من الاغراض فضلا عن ان يكون ذلك الغرض
امتثال المكلف واتيانه بذلك الفعل حتى يقال بجواز التكليف بالممتنع لذاته مع ان التكليف
بالفعل لا يكون الا لان يفعله المكلف والممتنع لذاته لا يتصور ان يفعله المكلف فلا وجه للتكليف به

ولما ذكر ان الحق ان الممتنع لذاته لا يقع التكليف به للاستقراء والآيات والاحاديث ايضا وتوهم ان
الاحتجاج السابق معارض له من حيث انه يدل على ان التكليف بالممتنع واقع سواء قرر بانه تع كلف
بالايمان من اخبر عنهم بانهم لا يؤمنون وايمانهم ممتنع لاستلزامه كذب خبره تعالى في الاخبار المذكور
او بانه تعالى كلفهم بالايمان بجميع ما علم مجيء الشارع به ومن جملة ذلك قوله لا يؤمنون فقد كلفهم في
ضمن التكليف المذكور ان يصدقوه في قوله لا يؤمنون وتحقق الايمان المكلف به يستلزم اجتماع الايمان
وعدم الايمان في قلوبهم وذلك ممتنع لذاته وقد كلف به اجاب عنه بقوله والاخبار بوقوع الشيء او عدمه
لا ينفي القدرة عليه وتقريره جوابا عن التقرير الاول انا لا نسلم 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 وآلاتهم لاكتسابه
وامتناع الايمان منهم لاستلزامه كذب ما جاء به عليه السلام امتناع بالغير وذلك لا ينافي امكانه في نفسه
فتكليفهم بالايمان تكليف بما هو من قبيل ادنى مراتب ما لا يطاق لا بما هو من اقصى مراتبه وهو الممتنع لذاته
فان علم الله تعالى واخباره بعدم الشيء لا يجعل وجوده ممتنعا لذاته كما ان علمه واخباره بوجوده لا يجعله واجبا
روي عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه 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 تع فلم نجد
منه بدا فغضب ثم قال سبحان الله العظيم قد كان في علم الله تعالى انهم يفعلون ذلك فلم يحملهم
علمه تع على فعلها والحاصل ان علم الله تعالى واخباره بوجود شيء او عدمه لا يوجب وجوده ولا عدمه بحيث
يسلب به قدرة الفاعل عليه لان الاخبار عن الشيء حكم عليه بمضمون الخبر فالحكم تابع لارادة الحاكم اياه
وارادته تابعة لعلمه وعلمه تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك الفعل الصادر عن فاعله باختياره او تركه
باختياره ففعله او تركه باختياره اصل وجميع ذلك تابع له والتابع لا يوجب المتبوع ايجابا يؤدي الى القسر والالجاء
بل يقع التابع على حسب وقوع المتبوع فليحفظ هذه القاعدة فان فيها نجاة عن شكوك في مبحث القضاء والقدر
فان ضلال الجبرية انما هو لعدم تحقيق هذا المقام فان كلا من القضاء والقدر حكم الله الازلي والحكم
تابع للارادة والارادة تابعة للعلم والعلم للمعلوم فالقضاء والقدر تابعان للمعلوم فعلى اي نحو وحيثية
سيقع المعلوم في الخارج في الزمان المستقبل كان العلم الازلي تعلق به على نحو هذه الحيثية فالعلم به
على نحو هذه الحيثية لا يوجب كونه مقسورا عليها لان العلم تابع له وهو اصل متبوع للعلم وانما وجب كونه
جوابا عن التقرير الثاني فيحتاج الى تامل وتقريره ان يقال ان الاخبار بوقوع الشيء او بعدم وقوعه
تام لم ينف القدرة صار كل واحد من الايمان وعدمه مقدورا ممكنا في ذاته بالنسبة الى من اخبر عنهم
بانهم لا يؤمنون وكونه ممتنعا منهم من حيث استلزامه اجتماع الايمان وعدمه في قلوبهم امتناع بالغير
فلا يكون تكليفهم بالايمان تكليفا بالممتنع لذاته وانما قلنا انه امتناع بالغير لان نفس الايمان
لا يستلزم لذاته اجتماع المتنافيين وانما يستلزمه لو آمنوا بعد ما علموا انه تعالى اخبر عنهم بانهم

لا يؤمنون فانه يجب عليهم ان يصدقوه فى هذا الاخبار بخصوصه فى جملة ما آمنوا به وصدقوا بما جاء من
الشارع وعلى هذا التقدير يكون اتيان الايمان المكلف به وهو تصديق الشارع فى جميع ما علم
مجيئه به بالضرورة ممتنعا لاستلزامه اجتماع المتنافيين فيكون الايمان المكلف به من
قبيل ما علم المكلف بامتناع وقوعه منه الآن بهذا التقدير ليس واجب الوقوع فان المطلوب
بالتكليف هو الايمان بجميع ما جاء من الشارع اجمالا وهو ممكن الوقوع فى نفسه الآن علام الغيوب
علم منهم انهم لا يؤمنون واخبر رسوله بذلك كما اخبر لنوح عليه السلام بقوله تعالى انه لن يؤمن من
قومك الا من قد آمن والامتناع الناشى من التقدير الذى لا يجب وقوعه لا يكون امتناعا
ذاتيا فتكليفهم بالايمان ليس تكليفا بالممتنع لذاته وهو المطلوب **قوله** وفائدة الانذار بعد العلم
اى بعد علم الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بانه لا يجئ اى لا يؤثر ولا ينفع يقال نجع فيه الوعد والدواء اى
دخل واثر وهو جواب عما يقال ما فائدة الانذار مع العلم بانه لا ينفعهم وانهم لا يؤمنون وتقرير
الجواب ان فائدة الانذار ليست منحصرة فى ايمان المنذرين بل له فائدتان اخريان احديهما
بالنظر الى المكلف وهو الزام الحجة عليه لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل بان يقولوا انا
كنا عن هذا غافلين لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك ونكون من المؤمنين قال تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وثانيهما بالنظر الى الرسول عليه السلام وهو حيازة الرسول فضل
الابلاغ اى احاطته آياه فان الابلاغ والدعوة الى الحق والى طريق مستقيم اعظم الطاعات ينال به المرء من
ربه اعظم المثوبات **قوله** ولذلك اى ولكون انذار المتمردين مفيدا فى حق الرسول عليه السلام لم يقبل
سواء عليك اذ لا مساواة بينهما بالنظر الى الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بخلاف الكفار فانهما متساويان
بالنظر اليهم لغاية فساوة قلوبهم **قوله** وفى الآية اخبار بالغيب المراد بالغيب ههنا استمرارهم على عدم الايمان
الى ان يموتوا وقد كانوا كذلك **قوله** تعليل للحكم السابق اشارة الى ان ترك العطف لكونه استينافا
جوابا عن سؤال سبب الحكم كما فى قوله قال لى كيف انت قلت عليل سهر دائم وحزن طويل وان كان
ذلك السبب ايضا مستبانا عن سبب آخر كما اشار اليه بقوله الآتى بسبب غيرهم وانهماكهم الخ
قوله والختم الكتم جعل الزمخشرى اياهما اخوين فى الاشتقاق الاكبر من حيث اشتراكهما فى العين واللام
وتناسبهما فى اصل المعنى لان فى الختم على الشئ وهو ضرب الخاتم عليه معنى الكتم والاخفاء وهو كلام
صحيح وظاهر قول المص الختم الكتم وان دل على الترادف بينهما لكنه غير منقول عن ائمة اللغة وان
استعماله بمعنى الكتم غير شايع بينهم فيحمل ان يكون مراده ان الختم مستلزم لمعنى الكتم وان الكتم
هو الغرض الحاصل على الختم والباعث الداعى اليه الا انه عبر بما يدل على اتحادهما فى المفهوم مبالغة
فى الاستلزام والتناسب كانه قال الختم قريب من الكتم فى المعنى ومستلزم له لان الختم فى اصل
ضرب الخاتم على الشئ طلبا لكتمه ومنعه من تعرض الغير به ثم نقل الى الاستيثاق منه بضرب الخاتم
عليه لانه كتم ونقل ايضا الى البلوغ آخر الشئ لان الختم آخر فعل يفعل لاجل كتم ذلك الشئ واخفائه

ومعنى الاستيثاق من الشئ الصيرورة ذا وثوق وامن منه فان بناء استفعل قد يكون
للصيرورة والتحول نحو استحجر الطين اى صار حجرا وحكى الواحدى عن الزجاج انه قال معنى الختم
والطبع فى اللغة واحد وهو التغطية على الشئ والاستيثاق منه بان لا يدخله شئ 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 تعالى الكفر فيها ويصمتهم عن الهدى
فلا يدخل الايمان فى قلوبهم انتهى **قوله** بنيت لما يشتمل على الشئ كما ان فعالة بنيت
لما يسقط من الشئ كالمتاطة والبراية لما يسقط من الشعر بفعل المشاطة ولما يسقط
من نحو العود والقلم عند البرى بالمبراة وهو النخالة **قوله** ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة
رد على من حمل الكلام على الحقيقة من اصحاب الظواهر حكى عن الحسن فى تفسير الختم ان الكافر
اذا بلغ فى الغواية غايته وزين فى قلبه الكفر وكان علم الله تعالى منه انه لا يؤمن يختم على
قلبه انه لا يؤمن فهو ذلك الختم فقوله ختم الله اى علم بعلامة فى قلوبهم انهم لا يؤمنون كاعلام
الكتب والرسائل وهذا باطل لانه اما ان يعلم هذه العلامة لاعلام نفسه ولا علام الخلق او لاعلام الملائكة
انهم لا يؤمنون والاول ظاهر البطلان لانه عالم بما كان وما سيكون من غير نصب علامة ودليل
وكذا الثانى لانه لا علم للناس بكيفيات القلوب وما رسم فيها والثالث ايضا باطل لان الملائكة علموا
اولم يعلموا فذلك سواء لانهم لا يستغفرون للاعيان من الناس لكن لجملة المؤمنين فلهذا ان
كان مؤمنا دخل تحت خطاب الدعاء والا فلا ولا يجوز ان يقال ان يجعل هذه السمة والعلامة
عقوبة عليه عقوبة حسية لانه لا يتألم 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 فى الآخرة 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 من حمله
عليها وحمله على المجاز لكون كل واحد من الختم والتغشية لفظا مستعملا فى غير ما وضع له مع قرينة مانعة
عن ارادته وهو قسمان مرسل واستعارة وليس المراد به ههنا المجاز المرسل حيث جعله مبنيا على التشبيه
والاستعارة قسمان تمثيلية وهى ما يكون وجه التشبيه فيه منتزعا من متعدد وغير تمثيلية وهى ما لا يكون
كذلك فاراد بالتمثيل ههنا الاستعارة التمثيلية فانه غلب عليها اسم التمثيل بين ارباب الفن
وبالاستعارة ما لا يكون تمثيلية منها وجوز حمل الكلام ههنا على كل واحد منهما واشار الى بيان الاستعارة
بقوله وانما المراد بها ان يحدث الله تعالى فى نفوسهم اى ذواتهم واشخاصهم حتى تتناول القلوب والسمع
والابصار وتوضيح ما ذكره فى توجيه الاستعارة ان قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم استعارة تصريحية
تبعية وقوله وعلى ابصارهم غشاوة استعارة تصريحية اصلية شبه احداث الهيئة المذكورة فى القلوب
والاسماع والابصار بختم القلوب والاسماع من حيث ان احداث تلك الهيئة والصفة فى القلوب

والاسماع يمنع من نفوذ ما هو بصدد الدخول فيها فلا يقبل القلب ولا السمع ما القى اليهما من الحق كما
لا يقبله الشئ المختوم فصار احداثها فيها بمنزلة الختم المانع من دخول الشئ فى المختوم فاستعير اسم الختم
لاحداثها ثم اشتق من الختم المستعار صيغة الماضى وشبهت الهيئة الحادثة فى الابصار المانعة
من الابصار على طريق الاعتبار والاستدلال بالغطاء الساتر للمرئى المانع من وصول الشعاع البصرى
اليه وادراكه لسببه فاستعير اسم الغطاء والغشاوة لتلك الهيئة استعارة اصلية **قوله** تمرنهم اى يعودهم
وهو صفة لقوله هيئة والتمرين التعويد واستجاب الكفر اى عده مجوبا بمنشاه اهمال القوة النظرية
كما ان منشاء استجباب المعاصى ذلك وانه يؤدى الى اهمال القوة العملية **قوله** بسبب غيرهم متعلق
بقوله تحدث يعنى ان احداث الهيئة المذكورة فى نفوسهم وذواتهم عقوبة لهم على غيهم وعصيانهم كما قيل
للانسان ثلثة انواع من الذنب يقابلها فى الدنيا ثلث عقوبات الاول الغفلة عن العبادات
وهى توجب حيرة على ارتكاب الذنوب والمحارم وهى المشار اليها بقوله ان المؤمن اذا اذنب
ادرك فى قلبه نكتة سوداء وان تاب ونزع واستغفر صقل قلبه وان زاد زادت حتى تعلو قلبه
والثانى الحيرة على ارتكاب المحارم اى الشهوة تدعوه اليه او شرارة تحسنه فى عينه فتورثه وقاحة
وهى المعبر عنها بالرين فى قوله تعالى كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون والثالث الضلال وهو
ان يسبق الى اعتقاده مذهب باطل او عظمة الكفر فلا يكون منه تفلت الى الحق بوجه وذلك
يورثه هيئة تمرنه على استحسانه المعاصى واستقباحه للطاعات وهو المعبر عنه بالختم والطبع
فى قوله تعالى وختم على سمعه وقلبه واولئك الذين طبع الله على قلوبهم وبالاقفال فى قوله تعالى
ام على قلوب اقفالها الى غير ذلك **قوله** وانما كرهم اى حدهم ولجاجهم فى التقليد بالآباء والاجداد الكفرة
فتجعل ان كان بناء المفرد المؤنث يكون مرفوعا معطوفا على قوله تمرنهم ويكون المستتر
فيها راجعا الى الهيئة ويكون الاسناد مجازيا وان كان بناء المفرد المذكر يكون منصوبا معطوفا على
ان يحدث ومسندا الى ضمير اسم الله تع اسنادا حقيقيا **قوله** واسماعهم منصوب معطوف على
قلوبهم وقوله تعالى اى تحمره **قوله** فتصير اى القلوب والابصار **قوله** وابصارهم منصوب معطوف
على اسماعهم او قلوبهم **قوله** لا تجتلى الآيات اى لا تنظر اليها مجلوة **قوله** وحيل اى وقعت الحيلولة
قوله وسماه ختما وتغشية اى وسمى احداث الهيئة المذكورة ختما ان كانت فى القلوب والاسماع وتغشية
ان كانت فى الابصار على سبيل الاستعارة وفى بعض النسخ وسماها بضمير الهيئة فلا بد من تقدير
المضاف اى وسمى احداثها قال فى شرح التأويلات الصحيح عندنا فى تأويل هذه الآية وجهان احدهما
ان ختم وطبع فى مثلها بمعنى خلق الظلمة والضيق فى صدورهم فلا يؤمنون ما دامت تلك الظلمة
فى قلوبهم واذا كان فى علمه تع انه لا يؤمن من لا يزيل تلك الظلمة بل يزيدها كما روى فى الحديث
اذا اذنب العبد ذنبا نكت فى قلبه نكتة سوداء ثم اذا ازداد الذنب زادت تلك النكتة
فهذا الحديث دليل على ان خلق الظلمة من الله تع والثانى ان المراد من الختم والطبع هو

خلق

خلق الكفر فان الكفر مخلوق عندنا وخلقه هو الختم سماه ختما لان الكفر في القلب يمنع من دخول
الايمان لانه ضده فاذا كان الكافر لم يتامل ولم يتفكر في عجايب صنع الله تعالى صار كان قلبه
مختوم يمنع دخول الايمان فيه الا يرى ان الكافر لما لم يسمع قول الحق ولم ينظر في احوال نفسه واحوال
الآفاق وتغيرها من حال الى حال حتى يعلم ان لا بد له من صانع دائم لا يزول جعل كان على بصره
وسمعه غشاوة وغطاء وان لم يكن ذلك حقيقة كذلك هذا وذلك لانه لما لم يظهر آثار عمل القلب
والبصر والسمع صار كان عليه ختما وغشاوة وهذا معنى قوله صم بكم عمي فهم لا يعقلون وليس ذلك
من حيث الحقيقة بل من حيث المعنى لما لم ينتفعوا بذلك فالتاويل وهو زيادة الظلمة والضيق
مبني على ان يكون التعريف في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم الخ للعهد ويكون المراد به كفرة
معينين علم الله تعالى منهم انهم لا يؤمنون والقول الثاني وهو ان يراد بالختم خلق نفس الكفر مبني على
ان يكون التعريف فيه للجنس ويكون المراد مطلق الكفار فانهم ما دام قلوبهم مختومة بالكفر وكانوا
موثرين للكفر لا يؤمنون ولا ينفعهم الانذار ومتى تركوا الايثار واشتغلوا بالتامل في آيات الله
المعقولة والمسموعة والمبصرة يزيل الله تعالى عنهم الختم والغشاوة فيظهر دلائل الحق فيؤمنون بتوفيق
الله تعالى انتهى وما قلنا من ان الاستعارة في قوله تعالى وعلى ابصارهم غشاوة اصلية لا تبعية
مبني على ظاهر الآية لان المذكور فيها لفظ الغشاوة ولا شك ان استعارته للهيئة الحادثة اصلية
ولا فعل فيها حتى تكون تبعية وقيل يفهم من قول المص وسماه ختما وتغشية ان يكون الاستعارة
في قوله وعلى ابصارهم غشاوة تبعية كما في ختم بناء على ان يكون الآية في تاويل وغشي ابصارهم او وختم
على ابصارهم بغشاوة فحذف الجار واوصل الختم المقدر الى الغشاوة ثم قيل ولعل النكتة في تغيير الاسلوب
افادة الدوام والثبات التي يقتضيها المقام فان اول الدلائل الدالة على ثبوت الصانع الموصوف
بصفات الكمال هو حدوث العالم وتغيره والسبيل الى ادراكه استعمال حاسة البصر وان يشاهد
بها العالم وتغيراته وينظر بعين الاستبصار والاعتبار ويستدل به على التوحيد ووجوب اتباع
امره ونهيه ومن لم يؤمن ولم ينقد لحكمه فكانه لم يبصر العالم من حين بلوغه درجة التعقل والاستدلال
لغشاوة خلقته في بصره وهو معنى الثبات والدوام واشار الى بيان التمثيل بقوله او مثل قلوبهم
وهو جملة فعلية معطوفة على الجملة الاسمية التي هي قوله المراد بهما ان يحدث الخ والمشاعر جمع مشعر
بمعنى محل الشعور واراد بها الاسماع والابصار **قوله** المؤف بها اي التي اصابتها الآفة يقال ائف
الزرع فهو مؤف اذا اصابته **قوله** باشياء متعلق بمثل اي مثل حال قلوبهم ومشاعرهم بحال
اشياء بتقدير المضاف وضرب الحجاب وضعه وصنعه وقوله ختما وتغشية منصوبان على التمييز
من النسبة في ضرب فيكونان بمعنى القائم مقام الفاعل كانه قيل ضرب بين تلك الاشياء
وبين الانتفاع بها ختم وتغطية والحاصل انه شبه حال قلوبهم وسمعهم وابصارهم المخلوقة
للتعقل والاعتبار واستماع كلام الناصح وابصار دلائل الحق مع الهيئة الحادثة فيها المانعة

عن الاستنفاع بها بحال شيأ معدة للانتفاع بها من 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 شبهة
ان وجه الشبه هو عدم الانتفاع بما خلق للانتفاع به بناء على مانع عرض فمنع منه امر عقلي مركب من
عدة امور قال المولى المعروف بخسرو ومن شرط في التمثيل تركب الطرفين بمعنى دلالة جزء اللفظ على جزء
المعنى وقع ههنا في حيص بيص حيث قال اذا حمل ما نحن فيه على الاستعارة كان المستعار لفظا
مفردا واذا حمل على التمثيل كان المستعار لفظا مركبا بعضه ملفوظ وبعضه منوي في الارادة فان
ملاحظة المعاني قصدا انما بالفاظ مذكورة او مقدرة في نظم الكلام او منوية بلا ذكر ولا تقدير وانما صح
بالختم وحده وبالغشاوة وحدها لانهما الاصل في تلك الحالة المركبة فيلاحظ باقي الاجزاء قصدا
بالفاظ متخيلة اذ لا بد في التركيب من ملاحظة قصدية متعلقة بتلك الاجزاء ولا سبيل الى ذلك
الا بتخيل الالفاظ باذائها كما يقتضيه جريان العادة ويشهد به رجوعك الى وجدانك ومن فوائد
هذه الطريقة جواز الحمل على كل واحد من الاستعارة والتمثيل فعلى الاول يكون التجوز في لفظي ختم وغشاوة
وعلى الثاني لا تجوز فيهما بل في المجموع المركب منهما ومن المنوي معهما وانما قلنا ذلك لان المصير
الى الفاظ متخيلة في نحو على هدى تخيل بارد انتهى كلامه يعني ان تشبيه الهيئة المركبة بالهيئة المركبة
قد يكتفي فيه بذكر اللفظ المفرد حتى يجعل للفظ المفرد استعارة تمثيلية ايضا فانك اذا نظرت الى
الثريا مثلا فشبهتها بعنقود العنب الابيض واردت الاستعارة هناك قلت انظر الى هذا
العنقود فيكون لفظ العنقود استعارة تمثيلية بناء على تشبيه الهيئة المنتزعة عن عدة امور
في جانب الثريا بالهيئة المنتزعة كذلك في جانب العنقود وهذا الذي ذكرناه على تقدير حمل كلام المص
ههنا على الاستعارة التمثيلية ويجوز ان يحمل على الاستعارة المكنية وذلك لان لفظ التمثيل قد
يكون بمعنى التشبيه ايضا فكانه قال ان الله تعالى شبه قلوبهم ومشاعرهم باشياء ضرب عليها
الختم والتغطية حقيقة وجعل اثبات الختم والتغطية للقلوب والمشاعر تخييلا وقرينة للتشبيه المذكور
لكنه بعيد قوله وهي اي الامور المذكورة التي هي الختم والطبع والاغفال والاقساء قوله من حيث ان الممكنات
باسرها الخ متعلق بقوله اسندت اليه تعالى وقوله واقعة خبر بعد خبر لان واسندت اليه خبر للمبتدا
الذي هو قوله وهي وقوله من حيث انها الخ متعلق بقوله وردت الآية ولعل وجه تقديم الظرف على
عامله في هذين الموضعين هو التنبيه على الحصر فكانه قال ان تلك الامور اسندت اليه تعالى من حيث
ان الممكنات مستندة اليه تعالى لا من حيث ما ذكره المعتزلة من الوجوه الفاسدة وان الآية
وردت ناعية عليهم شناعة صنيعهم من حيث ان تلك الامور مسببة مما اقترفوه اي اكتسبوه فكانت
عقوبة لهم على سوء صنيعهم معجلة في الدنيا كما ان العذاب العظيم المعد لهم في الآخرة عقوبة مؤجلة على ذلك
لا كما زعمت المعتزلة من ان الآية وردت لمجرد ذم الكفار بتمكن الاعراض عن الحق في قلوبهم وللتعريض
فيها للعقوبة المعجلة الالهية ومقصود المص من هذا الكلام دفع ما يتوهم من المنافاة بين اسناد الختم

بالمعنى المجازى وهو احداث الهيئة المذكورة فى قلوبهم الكفر ودواعيهم الى الله تعالى وبين ذمهم
بعدم نفع الانذار فيهم وانهم لا يؤمنون من حيث ان اسناده اليه تعالى يشعر بان المانع من قبول
الحق انما هو من جهته ضرب الحجاب بين قواهم المدركة وبين الحق فلم يدركوه فكيف يقبلونه
وان ذمهم بذلك يشعر بان القصور من جهتهم حيث لم يهتدوا بهداية الله تعالى ودلالته فلذلك
استحقوا العذاب العظيم فى العقبى قال الامام اختلف فى هذا الختم اما القائلون بان افعال العباد
مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام على مذهبهم ظاهر ثم لهم قولان منهم من قال الختم هو خلق الكفر
فى قلوب الكفار ومنهم من قال هو خلق الداعية التى اذا انضمت الى القدرة صار مجموع
القدرة معها سببا موجبا لوقوع الكفر وتقريره ان القادر على الكفر اما ان يكون قادرا
على تركه ولا يكون فان لم يقدر على تركه كانت القدرة على الكفر موجبة للكفر فخلق القدرة على الكفر
يقتضى خلق الكفر وان قدر على الترك كانت نسبة تلك القدرة الى فعل الكفر والى تركه على السواء
فاما ان يكون صدور احدهما مصدر الافعل بدلا عن الترك يتوقف على انضمام مرجح اليها او لا يتوقف
فان لم يتوقف فقد وقع الممكن لا عن مرجح وذلك يقضى الى نفى الصانع وانه محال وان
توقف على المرجح فذلك المرجح اما ان يكون من فعل الله تعالى ومن فعل العبد لا جائز
ان يكون بفعل العبد والا لزم التسلسل فتعين انه من فعل الله تعالى فثبت ان كون قدرة
العبد مصدر المقدور المعين يتوقف على ان ينضم اليه مرجح هو من فعل الله تع وذلك
المرجح اذا انضم الى القدرة يصير تأثير القدرة فى ذلك الاثر واجبا لانه لو كان جائز الصح ان
يترتب حصول الاثر على مجموع القدرة وذلك المرجح تارة وان لا يترتب فتخصيص احد الوقتين بحصول
الاثر ان كان لا لمرجح لزم استغناء الممكن عن المرجح وهو باطل وان كان لمرجح آخر كان المؤثر
هو المجموع الاول مع هذا الزايد لا المجموع الاول وحده وقد فرضنا ان ذلك المجموع هو المستقل هذا خلف
وايضا يعود التقسيم فى هذا المجموع الثانى فان توقف على مرجح آخر لزم التسلسل وهو محال وان لم يتوقف
ثبت ان عند حصول مرجح الوجود يكون الاثر واجب الوجود عن المجموع الحاصل من القدرة ومن ذلك
المرجح واذا ثبت هذا كان القول بالجبر لازما لان قبل حصول ذلك المرجح كان الفعل ممتنعا وبعد
حصوله يكون واجبا واذا عرفت هذا كان خلق الداعية الموجبة للكفر فى القلب ختما على القلب ومنعا
له عن قبول الايمان فانه تعالى لما حكم عليهم بانهم لا يؤمنون ذكر عقيبه ما يجرى مجرى السبب الموجب له
انتهى كلامه وهو على ظاهره ينافى اسناد جميع الحوادث اليه تعالى وانه هو الموجد لها بالاختيار 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 باحدهما
الا بان تنضم اليها داعية تدعو الى اكتساب احدهما واذا اجتمعا تعين له اكتساب احدهما مقدورا له
واكتسابه يخلق الله تعالى عقيبه باختياره ذلك المقدور وارد على قوله من حيث انها مسببة

تما اقترفوه وردت الآية ناعية عليهم بانه جملة فعلية معطوفة على الجملة الفعلية التى قبلها فتكون خبر الرای
كالجملة الاولى فلا بد فى الجملة المعطوفة من ضمير عائد الى المبتداء كما فى الجملة الاولى فان قوله اسندت
اليه تعالى خبر للمبتداء فيها والضمير المستتر فى اسندت راجع اليه وليس فى الجملة الثانية ضمير المبتداء
كان قوله وردت مسند الى الظاهر وهو الآية ويمكن ان يقال لا يجب ان يكون العائد فى الجملة الفعلية
ضمير الفاعل فيها بل يكفى ان يشتمل الجملة على ما يعود اليه ولو كان ذلك فى شئ من متعلقات الفعل
كما فى هذه الجملة فان ضمير ازهاق فى قوله ومن حيث ازهاق عائد الى المبتداء قوله واضطربت المعتزلة فيه
اى فى اسناد الختم اليه تعالى فان حقيقة الختم والتغشية لما انقبلها القلوب والمشاعر وافقت
المعتزلة ايانا فى حملها على المعنى المجازى الذى تقبله القلوب والمشاعر وهو خلق ما يمنع عن ادراك
الحق وقبوله فيها الا انهم قالوا خلق ذلك المانع فيها قبيح فلا يجوز اسناده اليه تعالى
بل هو فعل العبد عندهم فلذلك اضطروا فى اسناد الختم والتغشية بالمعنى المجازى اليه تعالى الى تاويل
وذلك من وجوه كثيرة نقلها المص 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 ولا واجب عليه فلا يتصور منه
فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وكل ما هو واجب عليه يفعله وانما قلنا لا
قبيح منه تع لان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل فالقبيح عندنا ما نهى عنه شرعا نهى تحريم
او تنزيه والحسن بخلافه اى ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر
اصحابنا من قبيل الحسن وكالافعال المسندة اليه تع فانه حسن ابدا بالاتفاق اما عندنا فلانه
شارع الاحكام يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واما عندهم فلان ما هو قبيح منه يتركه ولا يفعله
شبهة بالوصف الخلقى المجبول عليه اى شبهة اعراضهم عن الايمان من حيث تمكنه فى قلوبهم مع
كونه وصفا عارضا مخلوقا لهم بالوصف الخلقى الذى خلقهم الله تع عليه فاعطى له حكم الخلقى فى اسناده
اليه تع فاسناد الختم بالمعنى المجازى اليه تع كناية عن فرط تمكن تلك الهيئة الحادثة وبيان
لرسوخها فى قلوبهم واسماعهم فان كونها كذلك يستلزم كونها مخلوقة منه تع صادرة عنه
فذكر اللازم ليتصور وينتقل منه الى الملزوم الذى 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 الملزوم مبنى على جواز ارادة المعنى الاصلى لازم منه
ولا يمكن ارادة الحقيقة فى اسناد الختم اليه تع على مذهب المعتزلة فوجب ان يكون ختم الله تع
مجازا متفرعا عن الكناية كما فى قوله تع الرحمن على العرش استوى فان هذا القول فى حق
من يجوز عليه ان يجلس على سرير السلطنة يكون كناية عن الملك وبيعة الناس اياه
فكان فى حقه تع مجازا متفرعا على الكناية فاريد به ما كنى به عنه وهو الملك فانه اذا
امكن ارادة المعنى الاصلى يكون اللفظ كناية عن الملزوم واذا لم يمكن يكون مجازا مبنيا

على تلك الكناية روح 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 مقصود فلا يكون كناية كذا في حواشي الشريف رح فان قيل لم جعلت كناية او مجازا
متفرعا عليها ولم تجعل استعارة مع كونه مجازا بعلاقة التشبيه حيث قال الممص شبه بالوصف
الخلقي وقال صاحب الكشاف واما اسناد الختم اليه تعالى فليتنبه على ان هذه الصفة في فرط
تمكنها وثبات قدمها كالشيء من الخلقي وما الفرق بين تشبيه هذه الصفة التي في القلوب والاسماع
وهي الاعراض عن الحق بالوصف الجبلي وبين تشبيه احداث تلك الصفة في القلوب والاسماع المانعة
من نفوذ الحق فيهما بالختم عليهما الجامع الاشتمال على انتفاء القبول لمانع حتى كان الختم استعارة
للاحداث المذكور باعتبار التشبيه الثاني ولم يكن استعارة باعتبار التشبيه الاول بل كان الكلام
مجازا متفرعا 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 انبت الربيع فان اعتباره ليس لاطلاق
اسم القادر عليه بل لاعطاء حكمه له وهو الانبات بخلاف التشبيه الثاني فانه انما اعتبر لاطلاق اسم
الختم على احداث تلك الصفة فللفرق المذكور بينهما كان ما يبتنى على احدهما وما يبتنى على الآخر
استعارة فكان قوله تعالى ختم الله على قلوبهم استعارة تبعية من حيث ان معناه احدث
الله تعالى في قلوبهم صفة راسخة شبيهة بالختم ومن حيث اسناده اليه تعالى كان مجازا متفرعا
على الكناية قوله الثاني ان المراد به اي بالكلام بتمامه وهو قوله تعالى ختم الله على قلوبهم بما فيه من الاسناد
وطرفيه وما تعلق به المسند فيه فيراد به تمثيل حال قلوب الكفار مع الهيئة الحادثة فيها باختيارهم
الشبيهة بالختم في كونها مانعة عن الانتفاع بالقلوب بحال محققة اي تحقق ختم الله تعالى عليها
بان خلقها على هيئة مانعة عن ادراك الحق وقبوله فلا جرم كانت خالية عن التفطن لما يتوصل به
الى ادراك الحق وقبوله او بحال قلوب مقدرة ختم الله تعالى ثم يذكر الجملة الدالة على المشبه به ويراد بها
الحالة المشبهة استعارة تمثيلية من غير ملاحظة الاجزاء في هذا الاطلاق بل هي باقية على ما كانت
عليه عند كون الجملة مستعملة في اصل معناها فان كانت حقيقة في ذلك الاستعمال او مجازا فهي
الآن كذلك فيكون المسند اليه تعالى اسنادا حقيقيا هو ختم تلك القلوب المحققة او المقدرة
ولا قبح فيه اصلا سواء كان ختما حقيقيا او مجازيا لاختم قلوب الكفار لان الاسناد اليه تعالى داخل
في المشبه به فلا مدخل له في تجافي قلوبهم ونبوها عن الحق كما لا مدخل للمتردد الذي خاطبته بقولك
لرأيك تقدم رجلا وتؤخر اخرى في تقديم الرجل وتاخيرها 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

وان الفصل مع فضله بجمع الفضل لان الجمع الحكاني
يشمل منه مع الجنسية وبراءة الجنس

فان كان المشبه به قلوبا محققة كان تمثيلا تحقيقيا
وان كان قلوبا مقدرة كان تخييليا

احداث الهيئة المانعة عن قبول والفرق بين هذا التمثيل وبين التمثيل السابق ان السابق انما
هو في مجرد ختم باعتبار تعلقه بالقلوب والاسماع مع قطع النظر عن اسناده اليه تعالى لانه انما اعتبر
لتوجيه تعلقه بهما من حيث انهما لا يقبلان حقيقة الختم وهذا التمثيل معتبر في مجموع الكلام المشتمل
على اسناد الختم اليه تعالى فالمقصود من اعتبار هذا التمثيل انما هو تصحيح وجه الاسناد ولا تعرض فيه
لتصحيح وجه التعلق فاعتبار احد التمثيلين لا يغني عن اعتبار الآخر قوله ونظيره اي في كون الجملة بكمالها
مستعارة 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 فانه
مثلت حاله في هلاكه بحال من سال به الوادي وفي طول غيبته بحال من طارت به العنقاء
فكذلك مثلت حال قلوبهم فيما كانت من التباعد عن الحق بحال القلوب المذكورة ولعله انما اورد
النظير متعددا بناء على ان سال به الوادي من قبيل التمثيل التحقيقي لان من سال به الوادي
متحقق كثير الوقوع وقوله طارت به العنقاء من قبيل التمثيل التخييلي لان نفس العنقاء لما كانت
معروف الاسم مجهول الجسم كان من طارت به العنقاء لا محالة امرا مقدرا مفروض الوقوع
فلما اشار اولا الى جواز كون ختم الله من قبيل كل واحد من نوعي التمثيل اورد لكل منهما نظيرا
وفي الصحاح العنقاء الداهية واصلها طائر معروف الاسم مجهول الجسم وروي ان في ارض
اصحاب الرس جبلا يقال له دمخ بفتح الدال وسكون الميم والخاء المعجمة يمكنه في السماء قدر ميل وفيه
طائر من احسن الطيور لها عنق طويل لونها مشوب بكل الالوان وكان من عادتها ان
تنقض على الطيور فتاكلها فجاعت يوما ولم تجد طيرا فانقضت على صبي فذهبت به فسميت
عنقاء مغرب لانها تغرب بكل ما اخذته ثم انقضت يوما على جارية قاربت الحلم فذهبت بها
فشكوها الى نبيهم حنظلة بن صفوان فدعا عليها وقال اللهم خذها واقطع نسلها فاصابتها صاعقة
فاحترقت وقيل انها طارت الى البلاد فبعدت ولم تر بعد ذلك وهذا المعنى بلايم طول
الغيبة وما تقدم الاهلاك الكلي قوله الثالث ان ذلك اي الختم بالمعنى المجازي في الحقيقة انما
هو فعل الشيطان او الكافر نفسه الا انه سبحانه وتعالى لما كان هو الذي اقدره ومكنه اسند اليه
الفعل كما اسند الى الامير في قولهم بنى الامير المدينة فان اورد على المعتزلة ان هذا الوجه يستلزم
ان يعود عليكم الالزام بناء على الاقدار على الشرور والقبايح قبيح عندكم فكيف تجوزون 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
القبيح راجعا الى نفس العبد لا اليه تعالى قوله والرابع ان اعراقهم جمع عرق وهو اصل الشجر
والمراد به ههنا ضمايرهم المحتجبة بابدانهم ومحصول هذا الوجه ان الختم ليس مجازا عن احداث
الهيئة المانعة عن قبول الحق الملجئة الى الكفر والطغيان حتى يمتنع اسناده اليه تعالى بل هو مجاز

عن ترك القسر والالجاء الى الايمان من حيث ان الختم على القلوب يستلزم ترك القسر
والالجاء اليه وذكر الملزوم واراده اللازم من قبيل المجاز المرسل فمعنى ختم الله على قلوبهم انه
يقسرهم على الايمان الا ان هذا المعنى المجازي وهو ترك القسر ليس مقصودا لذاته بل لينتقل
منه الى ان مقتضى حالهم الالجاء الى الايمان لان كون ابقاء الكافر على حاله بعدم الالجاء الى
الايمان لازم لانتفاء طريق آخر سوى الالجاء ثم ينتقل من هذا المقتضى الى ان الآيات
والنذر لا تنفعهم وانها ليست طريقا لايمانهم ثم ينتقل من عدم نفعها لهم الى تناهيهم
في الاصرار على الضلال فاطلق الختم على ترك القسر مجازا مرسلا ثم كنى به عن ذلك التناهي كذا في الحواشي
الشريفية والظاهر من قول المص فانه سد لايمانهم ان يكون ختم الله في هذا الوجه استعارة تبعية
لكن لا بان يشبه احداث تلك الهيئة بالختم ويكون 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 ويكون ختم القلوب مانعا عن ذلك ظاهرا واما كون ترك القسر مانعا منه فلان
طريق ايمانهم منحصر في القسر فيكون ترك القسر سد الطريق ايمانهم وسد طريق الشيء يمنع من حصوله
والوصول اليه فلما شبه ترك القسر بالختم من هذا الوجه اطلق عليه اسم الختم استعارة تصريحية
اصلية ثم اشتق من لفظ الختم المستعار صيغة الماضي فكانت استعارة تبعية ولا محذور في
اسناد الختم بمعنى ترك القسر اليه تعالى قوله عبر عن تركه جواب لما وقوله انه سد لايمانهم اشارة الى
وجه التجوز ببيان الجامع بين الختم وترك القسر ثم ليس المقصود من الاخبار بعدم قسرهم
الى الايمان مجرد بيان هذا الحكم بل هو كناية عن تناهيهم في الكفر والضلال اذ ينتقل منه الى
ان مقتضى حالهم الالجاء لولا مانع ابتناء التكليف على الاختيار ومنه الى ان الآيات والنذر
لا تفيد لهم ومنه الى اصرارهم على الكفر وتناهيهم في الضلال وهو معنى قوله وفيه اشعار الخ
اي في اسناد الختم بالمعنى المذكور اليه تعالى اشعار بطريق الكناية على شر في امرهم في الغواية
قوله الخامس ومحصوله انه انما لا يجوز اسناد الختم اليه تعالى ان لو كان المقصود بهذا الكلام
ان يبين الله تعالى من عند نفسه حالهم وما فعل بنفسه بهم وليس كذلك بل المقصود به
حكاية مقالتهم نقلا بالمعنى لا بعبارتهم تهكما واستهزاء بهم واذا كانت هذه المقالة مقالة
الكفرة بالمعنى كان ما فيها من اسناد الختم اليه تعالى حقيقة لانهم يجوزون اسناد القبايح
اليه تعالى واما الختم فيجوز ان يكون حقيقة بناء على ما ذكر في قوله تعالى حكاية عنهم وقالوا قلوبنا
غلف انهم ارادوا انها في اغطية جبلة وفطرة وان يكون مجازا كما ذكر في قوله تعالى وقالوا قلوبنا
في اكنة الآية انها تمثيلات لنبو قلوبهم عن الحق وانما قالوا ان هذه الآية حكاية لمقالتهم
بالمعنى لان كون القلوب في اكنة معناه الختم عليها كما ان معنى ثبوت الوقر في الآذان هو الختم
عليها وثبوت الحجاب معناه تغطية الابصار وكون هذه الحكاية على سبيل التهكم بهم مما يعرف

بالذوق السليم وقوله تهكما علة لقوله حكاية قوله كقوله تعالى اى فى كونه حكاية للكلام الكفرة تهكما بهم
واستهزاء فانه تعالى حكى بقوله لم يكن الذين كفروا معنى ما كانوا يقولونه قبل البعثة بعبارة اخرى
فانهم كانوا يقولون لا ننفك عن ديننا ولا نتركه حتى يبعث النبى الموعود فى التورية والانجيل
اى لا نتركه الا عند بعثته لان ما بعده حتى لا بد ان يغاير ما قبلها فى الحكم والبينة الحجة الواضحة
ورسول بدل من البينة واعترض على هذا الوجه بانه يأباه سوق الكلام لان القصد ختم الله
انما هو الى تقرير ما تقدم من حال الكفرة وتاكيده سواء جعل استينافا او لا قوله والسادس ان
ختم القلوب وابطال القوى والمشاعر لا يكون فى الدنيا حتى يقال انه ترك ما هو اصلح للعباد فلا يجوز اسناده
الى الله تعالى بل انما يكون فى الآخرة جزاء على اعمالهم القبيحة والجزاء حسبما يستحقه العبد عدل لا ظلم فيكون
الاسناد على حقيقته وانما المجاز فى تشبيه غير الواقع بالواقع لتحقق وقوعه والتعبير عنه بما يدل على انه
قد وقع ويشهد لصحة هذا التوجيه انه تعالى قد اخبر انه يعميهم ويصمهم ويختم على افواههم حيث قال ونحشرهم
يوم القيمة على وجوههم عميا وبكما وصما وقال اليوم نختم على افواههم وقال تعالى لهم فيها زفير وهم
لا يسمعون قوله السابع انه ليس المراد بالختم احداث الهيئة المانعة عن قبول الايمان ليمتنع اسناده
اليه تعالى بل المراد بذلك سمة اى علامة يجعلها الله تعالى فى قلوب الكفرة واسماعهم فيعلم الملائكة
بذلك الوسم انهم كفرة وانهم لا يؤمنون ابدا فيبغضونهم ويلعنونهم شبه الوسم المذكور بالختم فاطلق
اسم الختم عليه استعارة اصلية ثم اشتق من الختم بمعنى الوسم صيغة الماضى فكانت استعارة تبعية
واعترض على الوجه السادس والسابع بما اعترض به على الخامس فان كل واحد منها غير مناسب
للمقام وعلى السابع خاصة انه غير مناسب لما بعده من قوله تعالى وعلى ابصارهم غشاوة فانه لا مناسبة
بين الغشاوة المانعة عن الابصار وبين العلامة التى يستدل بها على حال من اتسم بها قوله وعلى
هذا المنهاج الخ يعنى ان نحو قوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة وقوله تعالى بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون
فنحن نقول الاسناد الذى فى امثاله اسناد حقيقى لكونه اسناد الشئ الى ما هو له من حيث ان
الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى واقعة بقدرته واما المعتزلة فانهم يؤولونها بوجوه
مناسبة لاصولهم الفاسدة مثل الوجوه السابقة لهم كما عرفت قوله وعلى سمعهم معطوف على
قلوبهم لما كان قوله تعالى وعلى سمعهم يحتمل وجهين الاول ان يكون معطوفا على قلوبهم متعلقا
بالختم ومتمما للجملة الفعلية التى قبله والثانى ان يكون خبرا مقدما وما بعده عطفا عليه وغشاوة
مبتدأ نكرة وجاز الابتداء بها لكون خبرها ظرفا مقدما فيكون كل واحد من السمع والابصار متعلق
التغشية ومن تمام الجملة الاسمية فعلى الاحتمال الاول يوقف على سمعهم ويبتدأ بما بعده وعلى
الثانى يوقف على قلوبهم يبين ان الحق هو الاحتمال الاول واستدل عليه بدليلين نقليين
وبدليل عقلى الاول من الدليل النقلى قوله تعالى وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فانه صريح
فى نسبة الختم الى السمع والقلب وتخصيص البصر بنسبة الغشاوة اليه فعلمنا بذلك ان قوله وعلى سمعهم

فى هذه

في هذه الآية معطوف على قلوبهم لان الآيات يفسر بعضها بعضا قيل قدم القلب في ختم الله على قلوبهم
واخر في قوله تعالى وختم على سمعه وقلبه لان هذا المقام مقام بيان اصرارهم على الكفر وعدم قبولهم
الايمان وذلك مما يتعلق بالقلب فالمناسب تقديمه بخلاف ذلك المقام فانه مقام بيان عدم
قبولهم وعدم مبالاتهم بالمواعظ وذلك مما يتعلق بالسمع فالمناسب لذلك المقام تقديم السمع و
الثاني من الدليل النقلي اتفاق القراء على الوقف على قوله وعلى سمعهم ولو كان ذلك من تمام الجملة
التي بعده لكان ينبغي ان يبتدأ به ويوقف على ما قبله ومحصول ما ذكره من الدليل العقلي ان كل
واحد من الختم والتغشية انما ذكر لبيان كون ما تعلق به ذلك ممنوعا عن فعله الخاص بسبب تعلقه به
فينبغي ان يكون ما يمنع المؤثر من تاثيره مناسبا لجهة تاثيره مانعا اياه عن التاثير تلك الجهة ولا يخفى
ان الختم لكونه مانعا من جميع الجوانب للوصول الى ما هو المختوم مناسب للقلب الذي لا يختص ادراكه
بما في بعض الجوانب فيكون مناسبا للسمع ايضا لذلك بخلاف الغشاوة فانها ليست مناسبة
للسمع لان ادراك السمع لا يختص ببعض الجوانب والغشاوة المتوسطة بين حاسة البصر والمرئي او بين
حاسة السمع والمسموع انما يمنع من ادراكهما من الجهة التي تقابلهما فلا وجه لجعلها مانعة لحاسة
السمع عن الادراك لعدم المناسبة بينهما قوله وكرر الجار اي ذكر كلمة على في موضعين ولم
يكتف بدخولها على القلوب فائدتان الاولى ان تكريره ادل على شدة في الموضعين وذلك
لان اصل الدلالة على شدة الختم في الموضعين حاصل بدون التكرير بناء على ان ختم تارة يستعمل
متعديا بنفسه يقال ختمه فهو مختوم واخرى بعلى يقال ختم عليه فهو مختوم عليه فاذا استعمل بعلى
يراد الدلالة على شدة الختم لان زيادة اللفظ مع حصول اصل المعنى بدون مزيد دال على زيادة المعنى
والمعنى المناسب للزيادة ههنا هو الشدة فاذا دخلت كلمة على على القلوب وعطف السمع عليها بالواو
حصلت الدلالة على شدة الختم فيهما واذا كرر يراد زيادة الدلالة على شدته فيما دخلت هي عليه والفائدة
الثانية الاولية على استقلال كل واحد من القلوب والاسماع بكونه مختوما عليه وذلك لان ملاحظة
معنى الجار في كل واحد من الموضعين تقتضي ان يلاحظ مع كل واحد منهما معنى الفعل المتعدي به فكان
الفعل مذكورا مرتين وذلك يدل على ان كل واحد منهما مختوم عليه بختم على حدة وان ختم القلوب
ختم مغاير لختم السمع وقد فرق النحويون بين مررت بزيد وعمرو وبين مررت بزيد وبعمرو فقالوا في
الاول هو مرور واحد وفي الثاني هما مروران وهذا الوجه هو كون ملاحظة معنى الجار في كل من
الموضعين مقتضيا لملاحظة معنى الفعل مع كل واحد منهما كما يدل على استقلال كل منهما بالختم
يدل ايضا على شدته فيهما وذلك لان تكرير الجار لما كان في قوة تكرير الفعل المتعدي به كان ذلك
في قوة تاكيد الفعل وتاكيده يدل على شدته قوله ووحد السمع جواب سؤال تقديره ان يقال 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 وتقرير الجواب ان السمع وان كان مصدرا كالسماع بمعنى ادراك القوة السامعة يقال
سمعت الشيء سمعا وسماعا الا انه قد يطلق على آلته التي هي الاذن السامعة وعلى القوة السامعة
المودعة فيها مجازا وان الاقرب ان يكون المراد به في الآية نفس العضو لانه اللايق بالختم ومن
المعلوم ان القوم المذموم لهم اذان بعددهم وان المعنى ختم الله على آذانهم السامعة فلا يصل
الى قلوبهم من جهتها ادراك فكان القياس ان يجمع السمع لكنه لم يجمع للامن من اللبس اذ لا
يخفى ان لكل احد اذنا على حدة كما ان له بطنا على حدة وهذا شايع مطرد عند الامن منه كما وحد
الشاعر البطن والمراد البطون في قوله كلوا في بعض بطنكم تعفوا فان زمانكم زمن خميص يقال
عف عن الحرام يعف عفا وعفافا وعفة اي كف عنه ولم يتعرض لما لا يحل والمعنى اقتنعوا بالقليل
من الطعام تعفوا عن تناول الحرام فان زمانكم زمن الضيق والجدب والخميص الجايع والمراد
ان زمانكم ذو خمص كما في عيشة راضية اي ذات رضى هذا اذا 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 الاثواب والافراس حذرا عن اللبس فانه يجوز
اشتراك جماعة في ثوب واحد وفرس واحد **قوله** واعتبار الاصل عطف على الامن فهو وجه ثان لتوحيد
السمع مع ان المراد معنى الجمع اي وعلى آذانهم السامعة **قوله** او على تقدير مضاف عطف على قوله
للامن بان يكون تقدير الكلام او بناء على ان يقدر هناك مضاف محذوف اي وعلى حواس سمعهم
فعلى هذا الوجه يكون السمع بمعنى المصدر لا بمعنى العضو **قوله** وكذا السمع يعني انه في الاصل مصدر بمعنى
ادراك القوة السامعة وقد يطلق مجازا على نفس القوة السامعة وعلى العضو ايضا **قوله** ولعل المراد
بهما كلمة لعل لعدم القطع بذلك الاحتمال ان يكون بمعنى المصدر ويقدر مضاف ليتأتى الختم عليه
وقوله وبالقلب معطوف على قوله بهما واراد بمحل العلم الجسم الصنوبري فان قوة التعقل والتفكر
والفهم مودعة فيه والقلب في الاصل مصدر سمي به هذا العضو الصنوبري لسرعة تقلب ما فيه من
الخواطر وكثيرا ما يراد به العقل بمعنى القوة العاقلة المودعة في العضو الصنوبري او التعقل المتفرع على
استعمالها ويطلق ايضا على لب كل شيء وخالصه واشرفه فعلى هذا سمي به العضو المذكور لانه اشرف
الاعضاء لما فيه من العقل والفهم والايمان والعرفان والقلب ايضا اسم نجم من منازل القمر فسمي
به قلب الانسان لاضاءته كالنجم واخر تفسير القلب عن تفسير السمع والبصر مع تقدم ذكره في نظم الآية بناء
على اشتهاره في المعنى المذكور وانما فسره تبعا لتفسيرهما تنبيها لبعض القاصرين **قوله** كما في قوله تع ان في ذلك
لذكرى لمن كان له قلب اي عقل والظاهر ان المراد بالقلب في الآية العضو وان تنكيره للتفخيم اي
لمن كان له قلب كامل عظيم القدر بان اعمل القوة المودعة فيه التي هي آلة التعقل والتدبر وانتفع
بها واستخدمها فيما خلقت لاجله وادرك بها حقيقة ما وعظ به وتفكر في منفعة قبوله ومضرة
الاعراض عنه فآثر ما فيه سعادته على ما فيه شقاوته وهلاكه وفي التنكير الدال على هذا المعنى اشعار

بان

بان كل قلب لا يتفكر ولا ينجي صاحبه عن شقاء الابد وان مناط التذكر المؤدي الى
سعادة الابد انما هو حصول القلب الموصوف بهذه الصفات ومن فسره بالتعقل
نظر الى نفس العضو لا يكفي في التذكر والاتعاظ والى ان فائدة التقييد بقوله
لمن كان له قلب انما يظهر 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 فائدة في العدول 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
يستغنى عنه على تقدير ان يفسر القلب باصل معناه **قوله** وانما جاز امالتها اي امالة كلمة ابصارهم
مع ان الصاد من حروف الاستعلاء وامالة فتحتها نحو الكسرة وامالة الالف التي بعدها نحو الياء
تستدعيان تسفل صوت الصاد وهو ينافي كونها من المستعلية التي يتصعد الصوت بها
الى الحنك الاعلى فان ابا عمرو والكسائي في رواية الدوري عنه يميلانها قال في الشاطبية
وفي الفات قبل را طرف اتت بكسر امل تدعى حميدا وتقبلا كابصارهم والدار ثم الحمار مع
حمارك والكفار واقتس لتنضلا والمعنى واوقع الامالة في الفات واقعة قبل راء متطرفة
لفظا وحكما مكسورة تدعى حميدا اي تسمى محمودا وتقبل ولا ترد ولا يرد ما قرات به والتاء
في البيت الاول رمز الدوري عن الكسائي والحاء رمز ابي عمرو وقوله واقتس لتنضلا معناه
قس على هذه الامثلة ما شابهها فامله لهما لتنضل اي لتغلب في النضال يقال
ناضل القوم فنضلهم اذا رماهم فغلبهم في الرمي وعلة امالة ذلك طلب الخفة لان
الالف التي بعدها كسرة اذا اميلت قربت من الياء وقربت الفتحة التي قبلها من الكسرة
فعمل اللسان عملا واحدا مستفلا وذلك اخف من ان يعمل متصعدا بالفتحة والالف لم تهبط
مستفلا بالكسرة لا سيما ان كسرة الراء قويت وقامت مقام كسرتين من حيث ان الراء
حرف تكرير قائم مقام حرفين فغلبت على الصاد المستعلية لذلك **قوله** ويؤيده اي يؤيد رأي
الاخفش وجه التاييد ان الكلام على رأيه 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 **قوله** وقرئ بالنصب ذكر لنصب غشاوة بكسر الغين المعجمة وجهين الاول اضمار
فعل لائق يدل عليه ختم مثل جعل واحدث على طريقة قوله يا ليت زوجك قد غدا متقلدا سيفا ورمحا
اي وحاملا رمحا وقوله علفته تبنا وماء باردا اي وسقيتها ماء باردا ولا توجد هذه الطريقة
حال السعة والاختيار والثاني الانتصاب على اسقاط حرف الجر فيكون على ابصارهم
معطوفا على ما قبله والتقدير ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم بغشاوة ويجوز انتصابه

على انه مفعول مطلق لختم من باب قعدت جلوسا بناء على ان الختم والتغشية يشتركان
في معنى الستر فكانه قيل وختم تغشية على سبيل التاكيد قوله بالضم والرفع اي بضم الغين المعجمة
ورفع الآخر وهكذا البواقي وضم الغين وفتحها لغتان في غشاوة قوله وغشاوة بالعين الغير
المعجمة اي بالعين المفتوحة ورفع الكلمة من العشا بالقصر وفي الصحاح العشاء بالفتح والمد الطعام
بعينه وهو خلاف الغداء والعشي مقصور مصدر الاعشى وهو الذي لا يبصر بالليل ويبصر بالنهار
يقال اعشاه الله فعشي بالكسر يعشى عشا قال الشريف المحقق رح ولعل المعنى ح انهم يبصرون
الاشياء ابصار غفلة لا ابصار عبرة انتهى اي يبصرونها كما يبصر الاعشى في سواد الليل لا كما
يبصر اولو الابصار السليمة في بياض النهار قوله والعذاب كالنكال بناء ومعنى اما بناء
فظاهر لان كل واحد منهما على وزن فعال بفتح الفاء واما معنى فلان المراد بهما العقاب
والذي يرتدع به الجاني عن المعاودة الى الجناية التي وقع العقاب المذكور بمقابلتها جزاء
عليها ففي كل واحد منهما معنى المنع والامتناع والردع والامساك وفي الصحاح يقال نكل به
تنكيلا اذا جعله نكالا وعبرة لغيره انتهى اي عاقبه على جنايته عقابا ردعه عن المعاودة اليها
ورع غيره ايضا اعتبارا بحاله والنكول ارتداع عما يراد الاقبال عليه يقال نكل عن العدو وعن
اليمين ينكل بالضم اي جبن وامتنع قوله ولذلك اي لكون الماء العذب يقمع العطش
ويرده سمي نقاخا بالخاء المعجمة لانه ينقخ العطش اي يكسره وسمي فراتا ايضا لانه يرفت
العطش اي يكسر فلفظ الفرات فيه قلب المكان حيث جعل العين موضع الفاء والفاء موضع
العين فيكون وزن فرات عفالا لانه من رفت الشيء يرفته اذا فته وكسره بيده كما
يرفت المدر والعظم البالي والرفات الحطام وهو ما تكسر من اليبس قوله ثم اتسع عطف
على قوله والعذاب كالنكال اي انهما متماثلان معنى حتى ان كل عذاب نكال وبالعكس ثم
انه اتسع في العذاب اي اوقع فيه الاتساع بان استعمل في معنى اعم من اصل معناه وهو
كل الم فادح اي مثقل سواء اريد به ردع الجاني عن ان يعاود الى ما فعله من الجناية اولا
الا يرى ان الآلام الاخروية يقال لها عذاب مع انها لم يرد بها الردع عن المعاودة وانما
هي مجازاة للجناية السابقة فقط والفادح بالفاء من فدحني الشيء اي اثقلني قوله فهو اعم
منهما اي اذا ثبت ان العذاب اتسع فيه باطلق على كل الم فادح ثبت انه ح يكون اعم من النكال
والعقاب فانهما عبارتان عن الم يكون المقصود منه ردع الجاني ثم لما بين ان العذاب في الاصل
اسم للالم الفادح الذي يراد به ردع الجاني ثم اتسع فيه باطلاقه على مطلق الالم الفادح اشار الى ما
قيل من ان العذاب من العذب الذي هو القذاء وهو ما يسقط في العين والشراب وفي الصحاح
والعذبة القذاة وماء ذو عذب اي كثير القذاء يقال اعذب حوضك اي انزع ما فيه من قذى واعذبته
عن الامر اذا منعته عنه انتهى وفيه قذيت عينه قذى فهو رجل قذى العين على فعل اذا سقطت

في عينه

فی عینه قذاة الاصمعی قذت عینه بالفتح تقذی قذیا رمت بالقذی واقذیت عینه جعلت فیها
القذی وقذیتها تقذیة اخرجت منها القذا انتهی وفیه مرضته تمریضا اذا قمت علیه فی
مرضه انتهی ولیس فیه استعمال مرضه بمعنی ازال عنه المرض حتی یکون التمریض بمعنی ازالة المرض
کالتقذیة بمعنی ازالة القذا والظاهر ان المص وجد ذلک الاستعمال فلذلک ایده به کون
التعذیب بمعنی ازالة العذاب ومعنی اشتقاق الثلاثی من المزید فیه تحقق المناسبة بینهما فی الحروف
والمعنی فیصح ان یقال ان القذا مشتق من التقذیة والمرض من التمریض فان المزید قد یکون
اظهر واشهر فی معنی بالنسبة الی الثلاثی فیقال فی بیان معنی الثلاثی انه مشتق منه کما یقال الوجه
مشتق من المواجهة قوله والعظیم نقیض الحقیر قال الشریف المحقق رحمه الله تعالی المراد بالنقیض ههنا
ما یدفع به الشی ء عرفا فاذا قیل هذا کبیر او عظیم دفع الاول بانه صغیر والثانی بانه حقیر ولما کان الحقیر
دون الصغیر کان العظیم فوق الکبیر الا تری ان جریان العادة بان الاخس یقابل بالاشرف والخسیس بالشریف
فما یتوهم من ان نقیض الاخص اعم مما لا یلتفت الیه فی امثال هذه المباحث انتهی قوله وکما ان الحقیر
دون الصغیر لان الصغیر قد یکون عظیما اذ لا تقابل بین الصغر والعظمة حتی یمتنع اجتماعهما بخلاف
الحقیر فانه یمتنع ان یکون عظیما لانهما متضادان فلا یجتمعان ولا یخفی ان ما یمتنع کونه عظیما ادنی
مما لا یمتنع کونه عظیما وظهر منه ان العظیم فوق الکبیر وذلک لان العظیم یمتنع کونه حقیرا للتضاد
بینهما والکبیر لا یمتنع کونه حقیرا لعدم التضاد بینهما وما یمتنع کونه حقیرا هو العظیم فوق ما لا یمتنع کونه حقیرا
وهو الکبیر قوله ومعنی التوصیف به یعنی کل واحد من العظیم والکبیر وان جاز استعماله فی الجثث
والمعانی فیقال رجل عظیم او کبیر فیراد عظم جثته او خطره الا ان فی اتصاف المعنی بالعظم نوع خفاء
فلذلک بین ان معنی اتصاف العذاب به ان العذاب اذا قیس الی سایر ما یجانسه فی کونه
عذابا کان ذلک المجانس قاصرا حقیرا بالنسبة الیه قوله ومعنی التنکیر فی الآیة ای فی کل واحد من
غشاوة وعذاب وللاشارة الی هذا المعنی قال فی الآیة ولم یقل فیه فانه لو قال ومعنی التنکیر فیه
لانصرف الضمیر الی ما هو بصدد تفسیر فقط والتنکیر فی الموضعین وان احتمل کونه للتعظیم علی
معنی وعلی ابصارهم غشاوة ای غشاوة ولهم عذاب ای عذاب وتوصیفه بالعظیم للتاکید
کما فی مضی امس الدابر الا انه حمله علی النوعیة فی الموضعین لان حمل تنکیر عذاب علی النوعیة
اظهر من حمله علی التعظیم بناء علی ان التعظیم یستفاد من صریح وصف الدال علیه بجوهره
وصیغته وبتنکیره ایضا والوصف المشتمل علی هذه الامور الثلثة کاف فی تعظیم العذاب
فینبغی ان یحمل تنکیره علی التنویع لیفید الکلام فائدة زائدة غیر التعظیم واذا حمل تنکیر عذاب
علی التنویع حمل تنکیر غشاوة ایضا علیه لیناسب العقوبة العاجلة بالآجلة وذکر لفظ التعامی
الدال علی انهم باختیارهم اظهروا من انفسهم العمی مع عدم اتصافهم به فی الواقع فان نحو
تمارض وتغافل وتجاهل معناه انه اری من نفسه مریضا وغافلا وجاهلا واظهر من نفسه

هذه الصفات من غير اضافة بها قال الشاعر تعالت كي اتجى وما بك علة تريدين قتلي
قد ظفرت بذلك والحال انهم في الواقع مغفل الابصار مختوم القلوب والاسماع لا اختيار
لهم في حدوث هذه الصفات فيهم تنبيها على ان ذلك من سوء اختيارهم وشوم اصرارهم
على انكارهم فكانهم باختيار هذا المنكر اختاروا ما يترتب عليه واظهروه من انفسهم قوله مختفو
الكفر ظاهرا وباطنا اي قلبا ولسانا ولم يلتقطوا الفته اي جانب الكتاب اصلا لا قولا ولا عقدا
وفي الصحاح وقولهم لا تلتفت لفت فلان اي لا تنتظر اليه وفيه ايضا التذبذب التحرك
والمذبذب المتردد بين ثلث بالقسم جواب لما وقوله تكميلا للتقسيم علة له فان
قيل قدمر ان تعريف الموصول في قوله تع ان الذين كفروا اما للعهد والمراد به ناس بأعيانهم
او للجنس المتناول للمصرين وغيرهم الا انه خص للمصرين بقرينة الخبر فان حمل تعريفه
على العهد لا يكون الموصول المذكور قسما من المكلف لان القسم لا بد ان يكون كليا والاشخاص
المعينة ليست كذلك فلا يكونون قسما منه ولو سلم كونهم قسما منه باعتبار ان يكون
المراد من الذين كفروا الحصة المعهودة منهم الصادقة على هؤلاء الاشخاص وهي مفهوم الكافر
المصر المجاهر بالكفر فلا نسلم ان التثليث بالمنافقين تكميل للتقسيم لخروج الكافر المجاهر
الغير المصر عليه عن التقسيم وهو ظاهر اذ لا يصدق عليه انه مؤمن او منافق او مجاهر بالكفر
مصر عليه وان حمل على الجنس يدخل فيه المنافقون سواء اعتبر تناول الجنس لجميع انواعه او
خص بالمصرين بقرينة الخبر فان جنس الكافر وكذا جنس المصر على الكفر يتناول كلا المنافقين
فلا تكون القسمة مثلثة بل ثنائية المؤمن والكافر وهو الذي لا يؤمن مع ان شانه ان يؤمن
والايمان قد فسره المصنف بقوله واما في الشرع فالتصديق بما علم بالضرورة انه من دين محمد
صلى الله تع عليه وسلم ثم قال ولعل الحق ان مجرد التصديق لا يكفي في تحقق الايمان بل لا
بد من اقتران الاقرار به للمتمكن منه فظهر من كلامه ان من اخل بالتصديق والاعتقاد
فهو كافر سواء اقر بلسانه وعمل باركانه كالمنافق او اخل بهما ايضا كالمحض المجاهر بالكفر
وليس هنا قسم ثالث غيرهما يكون تسميمه لمن عبر عنهم بقوله ان الذين كفروا اقلنا
نختار اولا ان قوله تع ان الذين كفروا للعهد لكن المعهود ليس اشخاصا معينة من حيث خصوصياتهم
وتعيناتهم وهم اعلام الكفرة حتى يقال ان الاشخاص لا تعد اقساما بل المعهود تلك
الاشخاص الملحوظين بالعنوان المختص بهم وهو الكافر المصمم على الكفر فكانه قيل المراد بالذين
كفروا اما المصممين على الكفر او جنس الكفرة مطلقا سواء صمم عليه او لا ولا شك ان الكافر
المصمم على الكفر يصلح ان يكون قسما وما قلت من انه يخرج الكافر الغير المصر فلا تكون هذه
الآيات الكريمة مستتبعة لاقسام المكلف وقد صرح المفسرون بالاستيعاب قلنا
خروجه لا ينافي الاستيعاب لان مرادهم بالاستيعاب ليس استيعاب اقسام الناس

مطلقا

مطلقا بل استيعاب رؤساء الناس واعلامهم في باب التدين بقرينة انه لم يتعرض فيها باصحاب الكبيرة من المؤمنين مع انهم من اقسام الناس مطلقا فانهم ليسوا بداخلين في المتقين عن الشرك والعصيان ولا في القسمين المذكورين بعدهم ويختار ثانيا انه محمول على الجنس المتناول للمصرين وغيرهم الا انه من قبيل ذكر العام واراده الخاص وهو المصرون بقرينة ما اسند اليهم من عدم نفع الانذار والختم والتغشية وما قلت من انه حينئذ لا يكون المنافقون قسما ثالثا مباينا لما عبر عنه بالذين كفروا بل يكون قسما منه مندرجا تحته لان الكافر المصر كما يتناول من محض الكفر ظاهرا وباطنا يتناول من آمن بلسانه دون قلبه قلنا التناول المذكور انما هو حسب ظاهر مفهوم لفظ الكافر المصر مع قطع النظر عن قرينة السباق والسياق واما اذا نظر اليها يتعين ان المراد به الكافر المصر الذي يجاهر بالكفر وينكر الحق بقلبه ولسانه فحينئذ يكون المنافق قسما ثالثا مباينا له ويكون اقسام رؤساء الناس ثلثة المؤمنون المخلصون والكافرون المصرون المحضون والمنافقون المذبذبون ووجه دلالة السباق على اعتبار قيد الكونهم مجاهرا ان ما سبق عليه هم المؤمنون ظاهرا وباطنا والذي يقابله هم الذين كفروا ظاهرا وباطنا ووجه دلالة السياق عليه انه بعد ما ذكر الذين كفروا وبين احوالهم اخذ في تبيين امر المنافقون بالذكر وفصل احوالهم بما لا مزيد عليه في ثلث عشرة آية فدل ذلك على ان المراد من الذين كفروا المحضون المجاهرون بالكفر وان كان في نفسه متناولا للمجاهرين والمنافقين على ما مر من ان الكفرة المختوم على قلوبهم على قسمين احدهما المحضون والآخر المنافقون الا انه لما افرد احد نوعيه بالذكر بعد ذكره وبيان احواله علم بذلك ان المراد به نوعه الآخر فان الجنس المنحصر في نوعين اذا ذكر في مقام ثم افرد احد نوعيه بالذكر ووصف باوصاف تخصه تعين ان المراد بالجنس المذكور نوعه الآخر وههنا كذلك فان الذين كفروا عبارة عن المصرين بقرينة ما اسند اليه وله نوعان المحضون والمنافقون فاذا اخرج المنافقون منه تعين المحضون بالارادة من الذين كفروا بهذا الطريق لا بانهم المرادون منه ابتداء فالمنافقون في التحقيق قسم من الذين كفروا بالنظر الى قرينتي السباق والسياق فيم له وقسم من اصل المقسم كالقسمين الباقيين فصح قول المص لما افتتح بذكر المؤمنين وثنى باضدادهم ثلث بالقسم الثالث تكميلا للتقسيم هذا غاية ما يمكن لتوجيه الكلام وتصحيح المقام بعون الملك العلام قوله موهوا الكفر اي ستروه بالايمان القولي الظاهري يقال موهت الشيء اذا طليته بذهب او فضة وخثة نحاس او حديد والتمويه تدليس وخبث آخر منضم الى خبث الكفر حيث خلطوا بالكفر مخادعة كما قال تعالى في حكاية حالهم يخادعون الله والذين آمنوا واستهزاء كما قال تعالى حكاية عنهم انا نحن مستهزؤن قوله ولذلك طول الخ اي ولكونهم اخبث الكفرة طول الله تعالى في بيان خبثهم بان ذكر اغاره هم الايمان بالمبدا والمعاد وبجميع ما يتعلق بالمحيا والممات ثم فضحهم وبين كذبهم فيه بقوله وما هم بمؤمنين

ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون ووصفهم بالمخادعة والتلبيس ومرض القلب والافساد في الارض
وتسفيه المؤمنين قوله وجهلهم عطف على طول حيث قال فيهم وما يشعرون ولكن لا يشعرون
ولكن لا يعلمون قوله واستهزاءهم عطف على طول وجهلهم حيث قال انما نحن مستهزئون بهم قوله
وتهكم بافعالهم حيث قال اولئك اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم قوله ويمدهم على عمههم
وطغيانهم اى حكم بهما حكما قطعيا حيث قال ويمدهم في طغيانهم يعمهون والعمه التحير والتردد وهو
في البصيرة كالعمى في البصر وقد يتوهم ان قوله وجهلهم على صيغة المصدر المضاف الى الضمير عطفا على خبثهم
وكذا قوله واستهزاءه على صيغة المضاف وهو خطاء لعدم التطويل في بيان جهلهم واستهزائهم
وضرب لهم الامثال القبيحة حيث قال مثلهم كمثل الذي استوقد نارا الخ قوله وقصتهم عن آخرها
اى حال كونها ناشئة عن اولها الى آخرها قال الشريف المحقق رح ليس هذا العطف
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 آخر فيشترط فيه
التناسب بين الغرضين دون آحاد الجمل الواقعة في المجموعين وهذا اصل عظيم في باب العطف
لم يتنبه له كثيرون فاشكل عليهم الامر في مواضع شتى انتهى كلامه وبيان تناسب الغرضين
في الآية ان الجمل الاولى المعطوف عليها كانت مسوقة لتقبيح حال الكفار المصرين على الكفر
وان الجمل المعطوفة كانت مسوقة لتقبيح حال المنافقين من الكفار المصرين ايضا على كفرهم
ولا خفاء في تناسب هذين الغرضين قوله واناسي قيل الناس اسم جمع كالقوم والرهط
ولا واحد له من لفظه ويرادفه اناسي وهو جمع انسان وانسي قيل حذفت
في لوقة يعني ان اللوقة من الق لا من لوق وان اصله الوقة بشهادة قوله واني لمن سالمهم لالوقة
واني لمن عاديتهم سئم اسود وقوله حدثنك اثرى عندنا من الوقة يعجلها طيتان شهوان للطعم
اى للاكل يقال طعم يطعم طعما اذا اكل او ذاق والطيتان الجوعان من الطوى وهو الجوع يقال
طوى بالكسر يطوى طوا فهو طاو وطيتان وان شهوان ايضا صفة مشبهة من شهوة الطعام
قال الجوهري في فصل الهمزة واللام والقاف الالوقة طعام يصلح من الزبد وانشد قوله حدثنك اثرى الخ
وقال في فصل اللام والواو والقاف اللوقة بالضم الزبدة عن الكسائي وقد لوق طعامه اذا اصلحه
بالزبد يقال لا آكل الا ما لوق لي اي ليتن لي حتى يصير كالزبد في لينه وقال ابن الكلبي هو الزبد
بالرطب وفيه لغتان لوقة والوقة وانشد قوله واني لمن سالمتهم الخ هذا كلامه في الموضعين
ويظهر منه ومن استعمال لوق ان كل واحد من هما لغة مستقلة وليس احدهما مخففا من الآخر
بحذف همزته على خلاف القياس ولهذا قال الشريف يقال لوق الطعام اذا اصلحه بالزبدة ثم قال
وهذا يدل على ان اللوقة لغة اخرى انتهى كلامه يعني انه يدل على ان فاء الكلمة في لوقة هي اللام
لا الهمزة المحذوفة فتكون لغة مغايرة للغة الوقة لان فاء الكلمة فيها الهمزة وقال في فصل نوس

اصل الناس اناس فخفف ولم يجعلوا الالف واللام فيه عوضا عن الهمزة المحذوفة لانه لو كان
كذلك لما اجتمع مع المعوض منه في قول الشاعر ان النساء يطلعن الخ وما اختاره المص اظهر
قوله وهو اسم جمع مثل رخال بضم الراء فانه اسم جمع رخل بكسر الخاء وفتح الراء وهي الانثى من اولاد
الضان والذكر حمل ولم يجعلهما جمعين في انفسهما من حيث ان فعال بضم الفاء ليس من
اوزان الجمع في لغة العرب قوله ماخوذ من انس بكسر النون يقال انست به انسا على مثال
كفرت به كفرا قال الشاعر وما سمي الانسان الا لانسه ولا القلب الا انه يتقلب اي سمي به
لاستيناس روحه ببدنه وبدنه بروحه او لاستيناسه بامثاله وبني نوعه وقيل من انس بربه
او آنس بمد الهمزة وهو يحتمل ان يكون من باب المفاعلة من آنس يؤانس مؤانسة الا
ان المص اراد به ما هو من باب الافعال من آنسته بمعنى ابصرته ويقال آنست منه رشدا
اي علمته وآنست الصوت اي سمعته ومصدره ايناس فسموا اناسا لانهم ظاهرون مبصرون ولذلك
اي لكونهم ظاهرين مبصرين سموا بشرا الجوهري البشر ظاهر جلد الانسان وبشرة الارض ما ظهر من
نباتها كما سمي الجن جنا لاجتنانهم اي لاختفائهم عن اعين الناس وتسترهم وذهب الكسائي
الى الناس ماخوذ من النوس وهو تذبذب الشيء وحركته واصله نوس فقلبت الواو الفا كما في قول
سموا به لحركاتهم في مباحاتهم وواجباتهم ومحظوراتهم وحركات سائر الحيوانات لا توجد وجودها
منهم وقيل انه ماخوذ من نسي ثم قلبت الياء الى موضع السين واخرت السين فصار نيسا ثم
قلبت الياء الفا كما في نوس وسموا بذلك لنسيانهم وقال تعالى في حق آدم عليه السلام فنسي ولم
نجد له عزما ويؤيده ما روي عن ابن عباس رض انه قال انه سمي انسانا لانه عهد اليه فنسي وقال الشاعر
لا تنسين تلك العهود فانما سميت انسانا لانك ناسي وقال آخر يا اكثر الناس احسانا الى الناس
واكثر الناس افضالا على الناس نسيت وعدك والنسيان مغتفر فاغفر فاول ناس اول الناس فوزنه
على القول الاول عال وعلى الثاني فعل وعلى الثالث فلع بقلب المكان وقال الامام واعلم انه لا يجب
في كل لفظ ان يكون مشتقا من شيء آخر والا لزم التسلسل فعلى هذا لا حاجة الى جعل لفظ الانسان
مشتقا من شيء آخر قوله اذ لا عهد الظاهر انه تعليل لكون من موصوفة على تقدير كون المراد جنس
الناس لا طائفة معهودة منهم يعني ان اللام لما حمل على تعريف الجنس كانت الاشارة 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 قال الشريف المحقق رح
جعل من موصوفة مع الجنس وموصولة مع العهد مبني على رعاية المناسبة والاستعمال اما
المناسبة فلان الجنس مبهم لا توقيت ان يعبر عن بعضه بما هو نكرة والمعهود معين فناسبه
ان يعبر عن بعضه بما هو معرفة واما الاستعمال فكما في قوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا وقوله تع
ومنهم الذين يؤذون النبي ففي الآية الاولى عبر عن البعض بالنكرة بناء على انه اريد بالمؤمنين الجنس

وفي الآية الثانية عبر عن البعض بالمعرفة بناء على انه اريد بالضمير الجماعة المعينة وقيل قوله ومن الناس
خبر مقدم ومن يقول مبتدأ مؤخر وعلى تقدير ان يكون اللام للجنس كان المعنى من يقول كذا وكذا
من الناس ولا فائدة في هذا الاخبار اذ لا التباس في ان ذلك القائل من الناس واجيب
بان فائدته التنبيه على ان الصفات المذكورة تنافي الانسانية فينبغي ان يجهل كون المتصف
بها من الناس ويتعجب منه ورد بان مثل هذا التركيب قد يأتي في مواضع لا يتأتى فيها مثل هذا
الاعتبار ولا يقصد فيها الا الاخبار بان من هذا الجنس طائفة متصفة بكذا لقوله تع من المؤمنين
رجال صدقوا فالاولى ان يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ على معنى وبعض الناس او بعض منهم
من اتصف بما ذكر فيكون مناط الفائدة تلك الاوصاف ولا استبعاد في وقوع الظرف مبتدأ
بتأويل معناه يرشدك الى ذلك قول الحماسي فمنهم ليوث لا ترام وبعضهم مما قمشت وضم حبل الحاطب
حيث قابل لفظ منهم بما هو مبتدأ اعني لفظ بعضهم يقول من الرجال رجال كالاسود اعزة
وانفة لا يطلب اهتضابهم والمباحثة معهم ومنهم متقارنون كالقماش وحزمة الحطب
التي تضمنها حبل الحاطب فانه يجمع في حبله الجيد والردي والرطب واليابس والقمش جمع الشيء
من ههنا وههنا وذلك الشيء قماش **قوله** ونظراؤه اي في الاصرار على النفاق وفي كونه
مختوما على قلبه ومشاعره سواء كانوا من اصحاب ابن ابي او لم يكونوا **قوله** فانهم من حيث
انهم صمموا على النفاق دخلوا في عداد الكفار المختوم على قلوبهم بيان لوجه الحكم على المنافقين
بانهم من الناس المعهودين وهم الكفار المختوم على قلوبهم ولما ورد ان يقال كيف يدخلون في عدادهم
مع انهم مختصون بزيادة ليست فيهم وهي تمويه الكفر بالخداع والاستهزاء ونحو ذلك اجاب عنه بان
اختصاصهم بتلك الزيادة لا يمنع 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 على زيادة عرضية لا تعتبر في الطبيعة الجنسية في حد نفسها لا يعد نوعا
مباينا للجنس المقول عليها باعتبار اشتماله على تلك الزيادة دون الجنس المذكور لان الجنس انما يتنوع
بسبب اشتمال كل نوع منه على 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
يختلف فيها ابعاضه وخصصه بان يختص كل بعض منه بزيادة لا توجد في غيره ولا يصير مفهوم الحيوان
نوعا مباينا لبعض حصصه باشتمال تلك الحصة على زيادة وعدم اشتمال مفهوم الحيوان اياها
فتلك الحصة اشتمالها عليها تكون مندرجة تحت ذلك المفهوم داخلة في عداده فكذلك المنافقون
مع اختصاصهم بما فيهم من الزيادة داخلون في عداد الجنس المعهود وهو جنس الكفرة المصرون على كفرهم
المختوم على قلوبهم لانه اذا جعل اللام في الناس للعهد وجعل المنافقون بعضا منه تعين ان
يكون المعهود ذلك الجنس اي النوعين وهما الماحضون والمنافقون لا النوع القسيم للمنافقين

والا

والا لما صح جعل المنافقين بعضا منه قوله فعلى هذا اى على تقدير ان يكون الناس للعهد والمعهود
الجنس المذكور وان يكون المنافقون بعضا منهم يكون قوله تعالى ومن الناس الخ تقسيما للقسم الثانى
وهو الذين كفروا واصروا على الكفر على قسمين احدهما الماحضون والآخر المنافقون ووجه كونه تقسيما
لهما ظاهر من ان الجنس المنحصر فى نوعين اذا ذكر فى مقام ثم افرد احد نوعيه بالذكر بطريق الاخراج
منه تعين الآخر بكونه مرادا من الاول فصح بذلك كون الآية تقسيما للقسم الثانى الى نوعيه غاية
هذه الآية عالم تذكر بكون قوله ان الذين كفروا عبارة عن الجنس المتنوع الى النوعين ولما ذكرت
هذه الآية حصل بمجموعها قسم المنافقين ويكونها قرينة دالة على ان المراد بما قبلها المصر الماحض
حصل ذلك القسم فحصل قسما الجنس المذكور وهو معنى التقسيم فان قيل على ما ذكرت يكون
المنافق المذكور ههنا هو المنافق المصر على نفاقه المختوم على قلبه لكونه قسما من جنس المصرين فيخرج
من القسمة المنافق الذى لا يصر على نفاقه فلا تكون القسمة حاصرة قلنا جوابه ما مر من ان خروجه
لا ينافى الانحصار بناء على ان المقصود تقسيم من كان مصمما فى باب الديانة قوله واختصاص الايمان
بالله وباليوم الآخر اى كونهما مختصين بالذكر وابهامهم من خصصهما به اشارة الى انه كما يجوز ان يكون
التخصيص فعل المنافقين يجوز ايضا ان يكون فعل الله تعالى بان يكون المنافقون ادعوا الايمان
بجميع ما يجب الايمان به الا انه تعالى حكى عنهم ادعاء الايمان بهما للوجهين الآخرين من الوجوه الاربع
المذكورة الوجهان الاولان مبنيان على كون التخصيص فعل المنافقين والوجهان الآخران مبنيان
على كونه فعل الله تعالى ومقصود الممض بهذا القول الاشارة الى جواب ما يقال كيف يصح الاقتصار
على ذكر الايمان بالله وباليوم الآخر فى مقام دعوى الايمان والحال ان الايمان لا يتحقق بمجرد
الايمان بهما بل بجميع ما يجب الايمان به الوجه الاول من وجوه الجواب انهم انما خصصوا
الايمان بالله وبيوم جزاء الاعمال والعقايد من حيث ان الايمان بمعظم اجزاء الايمان
والايمان بسائرها يتفرع على الايمان بهما فكانهم عبروا عن الايمان باعظم اجزائه والثانى
انهم انما خصصوهما بالذكر ادعاء منهم بانهم احاطوا الايمان بجميع اجزائه لان المبدأ احد طرفى ما يجب
الايمان به والمعاد طرفه الآخر ومن آمن بهما فقد اختار الايمان بجميع اجزائه فقوله وادعاء عطف
على قوله تخصيص وهو خبر لقوله واختصاص الايمان وقوله احتازوا من الحوز وهو الجمع وكل من ضم
الى نفسه شيئا فقد حازه وقوله بقطريه اى بطرفيه والثالث انه تعالى خصهما بالذكر حكى
عنهم ادعاء الايمان ايذانا بان السنتهم لا بواطنى قلوبهم فى كل ما هو من باب الاعتقاد حتى
فيما يظنون انهم مخصون فيه واليهود جمع يهودى فان الفرق بين المفرد والجمع كما يكون بالياء
فى نحو تمرة وتمر يكون ايضا بالياء فيقال مثلا يهودى وزنجى ورومى للواحد ويهود وزنج
وروم للجمع والقوم وان كانوا يقرون بالله تعالى بالسنتهم ويظنون انهم مخلصون فيه
لكن هذا الاقرار لا بواطنى قلوبهم لان ما اعتقدوه ليس ما اقروا به من حيث انهم اعتقدوا

فی حقه تعالی الشبیه حیث قالوا لموسی علیه السلام اجعل لنا الها کما لهم آلهة وکذا یقولون بالیوم
الآخر ایضا ویظنون اخلاصهم فیه لکن ما اقروا به غیر ما اعتقدوه فانهم یعتقدون ان الجنة
لا یدخلها الا من کان هودا وکذا النصاری یعتقدون انها لا یدخلها الا من کان نصاری
کما حکی الله تعالی عنهم انهم قالوا لن یدخل الجنة الا من کان هودا او نصاری وحکی عن الیهود
ایضا انهم قالوا لن تمسنا النار الا ایاما معدودة **قوله** وغیرها مثل اعتقادهم ان اهل الجنة
لا یاکلون ولا یشربون ولا ینکحون بل یتلذذون بالنسیم والارواح العقبة کما سبق
وشیء من ذلک لیس اعتقادا بالحقیقة الا خوة فلا جرم کان قولهم آمنا بالیوم الآخر نفاقا وان
لم یقصدوا به النفاق **قوله** ویریدون بضم الیاء والمراد من الارادة وهو فی محل النصب علی انه معطوف
علی قوله یؤمنون والحاصل انهم یؤمنون بالله والیوم الآخر علی وجه لا یطابق ما علیه
المؤمن به فی نفسه ثم انهم یریدون المؤمنین انهم آمنوا مثل ایمانهم وهو عین النفاق الا
انه بقی الکلام فی انهم لما قالوا هذا الکلام علی وجه النفاق والتلبیس لم یکونوا یظنون انهم
مخلصون فیه فما وجه قول المصنف انفا انه ایذان بانهم منافقون فیما یظنون انهم مخلصون
فیه فانه لا یتصور اجتماع الاخلاص والنفاق فی شخص واحد بالنسبة الی حکم واحد من اجل ان
النفاق یستلزم عدم الموافقة بین اللسان والقلب والاخلاص یستلزمها الا ان یقال
انهم یظنون انهم مخلصون فی قولهم آمنا بالله وبالیوم الآخر من وجه ویقصدون به النفاق والتمویه
من وجه آخر فانهم من حیث انهم یعتقدون ثبوت الصانع وحقیة امر المعاد وان قولهم هذا
تعبیر عن ذلک الاعتقاد مخلصون فیه ومن حیث ارادتهم المؤمنین بهذا القول ان ایمانهم
بها مثل ایمان المؤمنین منافقون مموهون بخلاف اقرارهم بنبوة محمد صلی الله تعالی
علیه وسلم وبالقرآن ونحوهما فانهم لا یظنون کونهم مخلصین فیه بوجه من الوجوه بل یقصدون
به الخداع المحض والرابع انه تعالی خص بالذکر قولهم آمنا بالله وبالیوم الآخر من بین ما قالوه
علی وجه النفاق بیانا لتضاعف خبثهم لان قولهم هذا اخبث ما قالوه علی وجه النفاق
من حیث ان سائر ما قالوه نفاقا حق فی نفسه وانما الفساد من جهة عدم مطابقته لاعتقادهم
واما قولهم هذا فانه کما انه فاسد من جهة صدوره علی وجه الخداع والتمویه فاسد ایضا لصدوره
عن اعتقاد لانهم وان کانوا یعتقدون ثبوت الصانع الا انهم یصفونه بما هو منزه عنه
من مشابهة الامتال واتخاذ الولد وکذا یصفون الیوم الآخر بخلاف صفته واحواله فلا یکون
الایمان بهما واصفین ایاهما بتلک الصفات ایمانا بالله تعالی ولا بحقیقة الیوم الآخر فثبت
انهم لو قالوه عن اعتقاد لا یکون ایمانا فکیف لو قالوه خداعا ونفاقا بخلاف نحو قولهم آمنا
بمحمد صلی الله تعالی علیه وسلم وبکتابه فانهم لو قالوه عن اعتقاد یکون معتبرا صحیحا ولا فساد
فیه الا من حیث صدوره نفاقا فظهر الفرق بین هذا المحکی وبین سائر ما قالوه نفاقا

وانه

وانما اخبث من سايره قوله وعقيدتهم عقيدتهم جملة اسمية وقعت حالا من فاعل صدر
وهو من قبيل انا ابو النجم وشعري شعري اى لو صدر هذا القول منهم عن اعتقاد والحال
ان عقيدتهم عند صدور هذا القول منهم هي عقيدتهم التي كانوا عليها قبلا وهي العقيدة
المشهورة المنقولة عنهم لم يكن هذا القول منهم ايمانا الخ وفي تكرير الباء اى 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 لفائدتين الاولى ادعاء
الايمان التفصيلي بكل واحد منهما والثانية ادعاء استحكام ايمانهم وتاكده وذلك لما مر
من ان ملاحظة معنى الجار في كل واحد منهما تقتضي ان يلاحظ مع كل واحد منهما معنى الفعل
المعدى به فكانه مذكور مرتين وذلك يدل على استقلال كل واحد منهما بالايمان والاستحكام
قوله والقول هو التلفظ بما يفيد يعني انه في الاصل مصدر بمعنى التلفظ بلفظ يفيد معنى من المعاني
سواء كان ذلك المعنى مفردا او مركبا كذا قالوا لكن المشهور انه هو التلفظ باللفظ المركب الدال
على النسبة الاسنادية كما في قوله تعالى من يقول آمنا وفي قوله تعالى فقولوا آمنا وقوله تعالى
قالوا انا معكم ثم يطلق مجازا على اللفظ المقول اى الملفوظ تسمية للمفعول باسم المصدر ثم انه
غلب على هذا المعنى حتى صار بمنزلة الحقيقة فيه ثم جعل مجازا منه في المعاني الثلث الباقية
تسمية للمفعول باسم الدال المعنى الاول من تلك الثلث هو الكلام النفسي المعبر عنه باللفظ
وقال تعالى ويقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله والمعنى الثاني منها الراى وهو الاعتقاد
المكتسب من النظر والاجتهاد سواء كان متفقا عليه او مختلفا فيه والمعنى الثالث المذهب
وهو الاعتقاد والاجتهادي المختلف فيه فالراى اعم فيقال هذا قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى ويراد
به رايه او مذهبه فقوله مجازا قيد لقوله ويقال اى ويقال قولا مجازيا لهذه المعاني الاربعة واليوم
في العرف ما بين طلوع الشمس الى غروبها من الزمان وفي الشرع ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب
الشمس والمراد به ههنا اما الوقت الغير المحدود بمعنى انه لا آخر له وان كان له مبدا وهو وقت
الحشر وهو الابد الدائم الذي لا مقطع له ووصف بالآخر لتاخره عن الوقت المحدود من جهة
طرفيه وهو وقت الدنيا واما آخر الوقتين المحدودين احدهما وقت الدنيا وثانيهما ما بين
وقت الحشر الى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار وهذا الوقت آخر الاوقات المحدودة
وما بعده هو الابد الذي لا حد له قوله انكار ما ادعوه وهو احداثهم الايمان ونفي ما انتحلوا اثباته
لانفسهم اى ادعوا لانفسهم اثباته في الصحاح نحلته القول انحله نحلا بالفتح اذا اضفت اليه
قولا قاله غيره وادعيته عليه وانتحل فلان شعر غيره او قول غيره اذا ادعاه لنفسه وتنحله مثله انتهى
فالنحلة والانتحال والتنحل كلها بمعنى الادعاء الا ان الاول ادعاء الشيء على الغير الذي هو بريء
منه والاخيران ادعاؤه لنفسه مع خلوه عنه فقوله ونفي ما انتحلوا اثباته من قبيل عطف التفسير

ولما بين ان المقصود من قوله تعالى وما هم بمؤمنين رد كلامهم وتكذيبهم فيه وانكار ما ادعوا
اثباته لانفسهم ورد ان يقال ان المطابق لمقتضى الحال حينئذ ان يقال وما آمنوا ليطابق دعواهم
وان قولهم آمنا كلام في شان الفعل اى في بيان انه متحقق صادر عنهم وقوله تعالى وما هم
بمؤمنين كلام في شان الفاعل اى في بيان انه بحيث لم يصدر عنه ذلك الفعل فان القاعدة
ان يقدم الذى شانه اهم وبيانه اعنى واكثر مقصودية فلما قدموا الفعل في قولهم آمنا فقد صرحوا
بان عنايتهم متعلقة ببيان صدور الفعل عنهم لا ببيان فاعليتهم لذلك الفعل فالرد الذى
يطابقه التصريح بنفى الفعل عنهم لا بنفى فاعليتهم له فاشار الى جوابه بقوله لكنه على تاكيد ومبالغة
في التكذيب ووجه كون تقديم الفاعل مفيد المبالغة في التكذيب انه لو قيل وما آمنوا لكان رد العين
ما ادعوه ولما قيل وما هم بمؤمنين كان رد الانخراطهم في سلك المؤمنين وكونهم معدودين في عدادهم
الذى هو من لوازم ثبوت الايمان الحقيقى لهم فكان هذا القول نفيا لما هو اللازم لما ادعوه ومن
المعلوم ان انتفاء اللازم اعدل شاهد واوضح دليل على انتفاء الملزوم فكان هذا القول نفيا للملزوم
على آكد وجه وابلغه بالنسبة الى نفى الملزوم ابتداء بان قيل وما آمنوا وذلك لان نفى اللازم مستلزم
لنفى الملزوم ودليل له فيكون ما عليه النظم ذكر الملزوم وارادة اللازم وهو كناية في احد المذهبين
ومن المعلوم ان الكناية ابلغ من التصريح وكيف لا وقد بولغ في نفى اللازم بالدلالة على دوامه المستلزم
لانتفاء حدوث الملزوم مطلقا فان الجملة الاسمية المثبتة كما تفيد الدوام والثبات في الاثبات كذلك
النفية تفيد الدوام والثبات في النفى لا نفى الدوام والثبات **قوله** ولذلك اى ولقصد التاكيد والمبالغة
في التكذيب اكد النفى بالباء ولذلك ايضا اطلق الايمان اذ لم يقل وما هم بمؤمنين بالله واليوم الآخر
فان نفى الايمان المطلق يستلزم نفى الايمان المقيد بالطريق الاولى وفيه ايضا تاكيد النفى بينة
عادلة ومن في قوله ليس من الايمان في شئ للبيان اى ليس في شئ من الايمان لا من الايمان بالله
وباليوم الآخر ولا من الايمان بغيرهما **قوله** ويحتمل ان يقيده الخ لما ذكر اولا انه حذف مفعول مؤمنين
لقصد التعميم لانه لو ذكر لتوهم ان تعلقه مقصور على ما ذكر معه ذكر هنا انه يحتمل ان يقيد الايمان المذكور
في قوله وما هم بمؤمنين بما قيد به الايمان المذكور في قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر الا انه حذف من الثاني
لدلالة الاول عليه لان الثاني جواب عن الاول فيكون ذكر القيد في الاول قرينة دالة على اعتباره في الثاني
قوله والآية تدل على ان من ادعى الايمان وخالف قلبه لسانه لم يكن مؤمنا بمذا رد على الامام حيث
قال ان الآية تدل على ان من لا يعرف الله تعالى واقر به فانه لا يكون مؤمنا لقوله تع وما هم بمؤمنين وقالت
الكرامية انه يكون مؤمنا وبين وجه دلالتها عليه بان هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله تعالى
وقد اقروا به لكان يجب ان يكون اقرارهم بذلك ايمانا لان من عرف الله تعالى واقر به لابد وان يكون
مؤمنا هذا كلامه ووجه الرد ان الآية نزلت فيمن كان يدعى الايمان وخالف قلبه لسانه بالاعتقاد
سواء كان اللام في الناس للعهد او للجنس اما اذا كان للعهد فظاهر لان المنافقين حينئذ يكون بعضا

من الذين كفروا وختم على قلوبهم وانما اذا كان للجنس فلان قوله تعالى ومامهم بمؤمنين تكذيب لهم في دعواهم
التصديق القلبي على وجه يخرجهم عن زمرة المؤمنين المصدقين الذين واطأت قلوبهم السنتهم
وكان اعتقادهم في حق جميع ما آمنوا به مطابقا لما عليه المؤمن به في حد نفسه وتكذيبهم في اخبارهم باحداث
مثل هذا الاعتقاد يستلزم ان لا يكون قلوبهم خالية عن الاعتقاد بل يجب ان تكون مخالفة
بالاعتقاد لما يشعر به السنتهم ومن كان في قلبه اعتقاد غير مطابق للواقع في حق شيء مما يجب الايمان به
ومضادا لما يشعر به لسانه فهو كافر اتفاقا وقوله تعالى ومامهم بمؤمنين من جملة ما يدل على كفره وهو
لا يدل على ان فارغ القلب اذا تكلم بما يدل على اعتقاد الحق لا يكون مؤمنا حتى يستدل به على
بطلان قول الكرامية القائلين بان الايمان هو الاقرار لا غير وكفر من في باطنه ما يضاد ما في ظاهره
لا يستلزم كفر من كان باطنه خاليا عما يشعر به ظاهره وعما ينافيه قيل في كون الآية دليلا على بطلان
قول الكرامية ان الله تعالى لما نفى عن المنافقين اسم الايمان مع وجود الاقرار باللسان فهم عاريا عن
التصديق بالقلب دل ذلك على ان الايمان اسم للتصديق والاقرار جميعا حيث انعدم الاسم
بانعدام احدهما او هو اسم للتصديق فقط والاقرار باللسان لم يعتبر الا لكونه دليلا على التصديق
وعلامة له في الضمير قوله والخلاف مع الكرامية في الثاني وهو من تكلم بالشهادتين حال كونه
فارغ القلب عما ذكر فانه ليس مؤمنا عندنا خلافا لهم واما من ادعى الايمان وخالف
قلبه لسانه فهو كافر بالاتفاق وفي شرح المقاصد ان من اضمر الكفر واظهر الايمان فهو
مؤمن عند الكرامية وان استحق الخلود في النار وقال الامام في تفسير قوله تعالى يؤمنون
بالغيب ان الذين قالوا الايمان هو الاقرار باللسان فقط فريقان الاول قالوا ان الاقرار
باللسان فقط هو الايمان لكن شرط كونه ايمانا حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط لكون
الاقرار الثاني ايمانا لا انها داخلة في مسمى الايمان والثاني قالوا ان الايمان يحصل بمجرد
الاقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا ان المنافق مؤمن الظاهر كافر السريرة فثبت له
حكم المؤمنين في الدنيا وحكم الكافرين في الآخرة انتهى وظاهرهما يخالف قول المصنف والخلاف
مع الكرامية في الثاني قوله الخدع ان توهم غيرك اي ان توقع في وهمه صاحبك خلاف ما تضمره مما هو
مكروه عنده يقال وهمت الشيء اهمه اذا ذهب اليه وهمك ووقع ذلك في خاطرك واوهمنيه غيري
قوله لتنزله متعلق بقوله توهم والازلال الاسقاط والازالة يقال زللت يا فلان تزل زللا
والاسم الزلة اذا زل في طين او منطق وازله غيره واستزله والمزلة بفتح الزاء وكسره المكان
الدحض وهو موضع الزلل قوله عما هو فيه او عما هو بصدده اي للتنزله عن مطلوبه الحاصل له
او عن مطلوبه الذي هو بصدد تحصيله والوصول اليه فعلى هذا يكون معنى الخدع هو الايهام
المذكور مع قصد الازلال سواء حصل الازلال بالفعل او لم يحصل الآن الظاهر ان الازلال
بالفعل معتبر في معنى الخدع في عرف العامة كما يدل عليه قوله ثم خرج من باب آخر فان الضب

از التواری ای اختفی فی حجره او خرج من باب آخر بعد ما ظهر للحارث و اوهمه ان یقبل علیه حین امر الحارث
بده علی باب حجره فقد ازل الحارث عما هو بصدده و اصابه ما هو المکروه عنده و هو ادباره و امتناعه
عن الاصطیاد له بعد ما اوهمه الاقبال علیه و قال صاحب الکشف الخدع ان یوهم صاحبه خلاف ما یریده به
من المکروه و قال الشریف یعنی و یصیبه به کما یدل علیه تفسیره لاصله الذی اخذ هو منه ای و ان یصیب
الخادع صاحبه خلاف ما یخفیه من المکروه و لو قال المص و تزله بالواو عطفا علی توهم لکان اوفق
لهذا المعنی و الحارث صاید الضب خاصة قوله و اصله ای اصل الخدع بالمعنی المذکور المتعارف
بین العامة بحسب اللغة الاخفاء و الظاهر ان یقال اصله الخفاء یقال بحسب اللغة اخدع اخداعا
بمعنی اخفی اخفاء و منه ای من الاخداع بمعنی الاخفاء قولهم مخدع للمخزن و هو بضم المیم و فتح الدال
اسم مکان من الاخداع بمعنی الاخفاء لان اسم المکان و الزمان و المصدر من المزیدات یکون علی
صیغة اسم المفعول منها فاصله ضم المیم الا انهم قد کسروها استثقالا قوله و المخادعة تکون بین
بان یضمر کل واحد منهما خلاف مراد الآخر و یوهمه الموافقة معه فی ارادة حصول مطلوبه لیزله
عن ذلک فیکون کل واحد منهما مخدعا لصاحبه و الله تعالی یستحیل ان یخدع عن احد من حیث
انه لا یخفی علیه شیء من البواطن و هم اهل الکتاب عارفون بانه تعالی علیم بذات الصدور فلا
یتصور ان یخدعه احد فیعلمون بذلک امتناع ان یصدر منهم فعل الخدع متعلقا بالله تعالی فثبت
بذلک انه لا یمکن اجراء هذا اللفظ علی ظاهره قوله و لانهم لم یقصدوا خدیعته قال المولی المعروف بخسرو
لانهم من اهل الکتاب عارفون بان الله لا یخدع الله تعالی و قد قال فی شرح التاویلات لا احد
یقصد مخادعة الله تعالی مع اقراره بانه خالقه قال تعالی و لئن سالتهم من خلقهم لیقولن الله انتهی
و ظاهره بیان و توضیح للوجه الاول و لیس بوجه ثان فالوجه ان یقال ان قصد خدع الله تع بایهام تصدیق
رسوله فیما جاء بین عنده مع اضمار الکفر به متفرع علی اعتقاد ان الله تعالی بعثه الیهم و هم
لم یعتقدوا ذلک فلم یکن قصدهم فی نفاقهم مخادعة الله تعالی فثبت به ایضا انه لا یمکن اجراء اللفظ
المذکور علی ظاهره بل لا بد من التاویل و هو من وجهین الاول ان یکون المراد بالمخادعة مخادعة
رسوله اقابنا علی حذف المضاف و اقامة المضاف الیه مقامه و هو جائز فی کلام العرب عند الامن
من التباس المراد و اقابنا علی اعتبار المجاز العقلی فی النسبة الایقاعیة حیث اوقع فعل المخادعة
علی غیر ما حقه ان یوقع علیه فان حقه ان یوقع علی ما یصح انخداعه و اوقع علیه تعالی للملابسة بینهما
من حیث انه خلیفته فی ارضه و الناطق عنه بامره و نواهیه مع عباده و بمثل هذه العلاقة
کما یصح ان یسند الی الاصل ما حقه ان یسند الی النایب کما یقال قال الملک کذا و رسم کذا و انما
القائل و الرسم وزیره و من ناب منابه یصح ایضا ان یوقع علی الاصل ما حقه ان یوقع علی النایب
کما فی قوله تعالی یخادعون الله فی موضع یخادعون رسول الله و فی ایثار هذه الطریقة تفخیم امر الخلیفة و تعظیم
شانه حیث جعل مخادعة خلیفته بمنزلة مخادعة نفسه فثبت بهذین الوجهین جواز ان یراد بقوله تع

يخادعون الله انهم يخادعون رسوله والذين آمنوا وبقي الكلام في توجيه صدور فعل الخدع من كل واحد من الجانبين متعلقا بالآخر حتى يكون قوله يخادعون على اصله اي بمعنى يخدعون وصدوره من المنافقين حقيقة متعلقا بالرسول والذين آمنوا ظاهرا واما صدوره منهما كذلك متعلقا بالمنافقين ففيه خفاء لان صدور الخدع من الرسول والمؤمنين في حقهم حقيقة ليس بظاهر ولا مجال لان يكون الخدع من احد الجانبين حقيقة ومن الآخر مجازا الا بتجاذب اللفظ وان جعل مجازا منهما يكون هذا الوجه بعينه هو الوجه الثاني الذي اشار اليه بقوله واما ان صورة صنيعهم الخ والصنيع من صنع به صنيعا قبيحا والصنع بالضم من صنع اليه معروفا وهذه الجملة في محل الرفع عطفا على قوله انما نحن مخادعة رسوله الخ **قوله** وصنع الله تعالى مجرور معطوف على صنيعهم وقوله استدراجا علة لقوله صنع الله تعالى وقوله وامتثال الرسول مجرور معطوف على صنع الله تعالى وقوله في اخفاء حالهم متعلق بالامتثال وقوله مجازاة لهم علة للامتثال المذكور وقوله صورة صنع المخادعين خبر ان المفتوحة ولفظ المخادعين على لفظ التثنية لا على صيغة الجمع قال الشريف المحقق رحمه الله تعالى والحاصل ان بينهم من الجانبين معاملة شبيهة بالمخادعة فقوله تعالى يخادعون استعارة تبعية وليس في هذا الجواب اعتبار هيئة مركبة من الجانبين وما يجري بينهما مشبهة بهيئة اخرى مركبة من الخادع والمخدوع والخدع ليحمل الكلام على الاستعارة التمثيلية على قياس ما مر في ختم الله على قلوبهم فلا تغفل انتهى كلامه ولعل مراده ان الحمل على الاستعارة التبعية كاف ههنا فلا حاجة الى الحمل على الاستعارة التمثيلية والا فالحمل على الاستعارة التمثيلية جائز ايضا وهو الظاهر من تقرير المص فانه يدل دلالة ظاهرة على اعتبار هيئة مركبة من صنيعهم مع الله تعالى من اظهار الايمان واضمار الكفر وصنع الله تعالى معهم من حيث انه تعالى امر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين باجراء احكام المسلمين عليهم كالتوارث واعطاء السهام من المغنم ونحو ذلك والحال انهم عنده تعالى من اخبث الكفرة وتشبيه تلك الهيئة بهيئة اخرى مركبة منتزعة من الاحوال الحاصلة للمخادعين وهي ان كل واحد منهما يظهر لصاحبه المسالمة معه ويضمر في قلبه ان يفعل به خلاف مراده ثم ان يستعار لفظ الهيئة المشبهة بها للهيئة المشبهة استعارة تمثيلية والجامع بينهما ما اشتركتا فيه من اظهار كل واحد منهما للآخر خلاف ما عنده حتى يحصل مراده ولا يحصل مراد الآخر وقد ذكر الشريف رحمه الله تعالى في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم ان الهيئة المركبة لا يلزم ان يكون جميع اجزائها مذكورة بالفعل بل يكفي ان يكون بعض الفاظها عمدة مذكورة بالفعل وبعضها مقدرة وبعضها منوية وقال الفاضل خسرو رحمه الله تعالى حاصل هذا الوجه انه اعتبر ههنا هيئة منتزعة من الجانبين وما يجري بينهما مشبهة بهيئة اخرى منتزعة من الخادع والمخدوع والخدع فتكون استعارة تمثيلية كما تحققته في على هدى ومن اقتصر على التبعية فقد اتبع العصبية **قوله** ويحتمل ان يراد يخادعون الخ عطف على قوله والمخادعة تكون

بين اثنين واذا كان بمعنى يخدعون لا يحتاج الى اعتبار خدع الله تعالى والمؤمنين اياهم وتاويله
كما يحتاج الى اعتباره اذا كان فعل المخادعة على اصله مع انه تعالى لا ينسب اليه الخدع حقيقة
اما عند المعتزلة فلان الحكيم لا يفعل القبيح لا يخدع واما عندنا فلان الخدع الحقيقي يوهم العجز
عن اظهار المكتوم وايصاله عيانا من غير ان يوهم خلافه ويجعله مغرورا بذلك قوله لانه بيان
ليقول او استيناف تعليل لكونه بمعنى يخدعون فان يقول لا شك انه من جانب واحد وهو
المنافقون فينبغي ان يكون فعل الخدع ايضا من جانب واحد ليطابق البيان المبين والا
ايضا يفيد فائدة البيان لانه في معرض الجواب كما عسى يقال ما بالهم يقولون آمنا وما هم
بمؤمنين 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 المستكن في يقول والمعنى ومن الناس من يقول كذا حال كونهم مخادعين قوله الا انه
استثناء من قوله ويحتمل ان يراد بيخادعون يخدعون الا ان يخدعون الواقع من واحد
اخرج في زنة فاعلت كما في قولهم طارقت النعل وعاقبت اللص للمبالغة في قوة الفعل وكماله
كما يقال فلان يخاشى الله اي يخشاه خشية عظيمة والوجه في دلالة الاخراج المذكور على
المبالغة ما ذكره من ان زنة المفاعلة للمبالغة اي للمعارضة وبيان الغالب من المعارضين
فان الفعل المبني من باب المفاعلة يذكر لبيان ان الغلبة في الفعل يذكر بعد ذلك الفعل لمن هي
نحو كارمني فكرمته وناضلني فنضلته اي غلبته في الكرم ورمي السهام ومن المعلوم ان الفعل
متى غولب فيه فاعله اي عورض وجرى بينه وبين صاحبه مباراة ومقابلة كان ابلغ واقوى
من ذلك الفعل اذا جاء بلا مقابلة معارض لانه اذا فعله على وجه المعارضة يكون الداعي الى الفعل
والاهتمام به اشد واقوى مما اذا زاوله وحده ولا يخفى ان الفعل مع قوة الداعي اليه وشدة الاهتمام
به يكون اتم واحسن من الذي لا يكون كذلك فلما كانت الزنة المذكورة للغلبة المقتضية
لقوة الفعل الواقع من الجانبين استصحبت الزنة المبالغة المذكورة قوله ومباراة عطف تفسير لقوله
معارضة يقال فلان يباري فلانا اي يعارضه ويفعل مثل فعله وقوله استصحبت جواب لما وذلك
اشارة الى المبالغة المذكورة قوله ويعضده اي ويقوي الاحتمال المذكور فان قيل كيف يخدعون
الله تع ويوقعون في علمه خلاف ما يضمرونه مما هو مكروه عنده استحالة ذلك اجيب بالجواب
الاول بوجيه بلا تغيير وبالجواب الثاني بنوع تغيير قوله وكان غرضهم في ذلك اي في
اظهار الايمان مع ابطان الكفر كانه قيل لاي غرض اقدموا على النفاق ولاي مقصود
عزموا على الخدع فاجاب بذلك وذكر ثلث منافع الاولى دفع مضرة المؤمنين عن
انفسهم والثانية جلب المنفعة لهم والثالثة اضرار المؤمنين باشاعة اسرارهم الى الكفار
الذين يعادونهم والمنابذة اظهار العداوة والاذاعة الاشاعة قوله ما يطرق على بناء المفعول

وبه قائم مقام الفاعل من طرق الزمان بنوايبه اذا اصابه بها والشخص مطروق والنوايب
مطروق بها قوله والمعنى ان دائرة الخداع اى مايدور ويترتب عليه من المضرة والآفة
راجعة اليهم لما خفى المعنى فى قراءة وما يخادعون الا انفسهم من حيث انه قصر تعلق
المخادعة على انفسهم فيها بعد التصريح بكونها متعلقة بالله تعالى وبالمؤمنين بين ان
معنى قصر تعلقها على انفسهم قصر ضرره عليهم وبيان انه لا يتجاوز عنهم الى احد اصلا وطريق
استفادة هذا المعنى من تلك القراءة ان تكون العبارة الدالة على كون مخادعتهم مقصورة
على انفسهم مجازا او كناية عن انحصار ضرر تلك المخادعة فيهم بناء على ان كون مخادعتهم
مقصورة على انفسهم ملزوم لانحصار الضرر المترتب عليها فيهم وذكر الملزوم واراده اللازم مجاز
او كناية على اختلاف المذهبين والظاهر انه مجاز لان تعلقها بما علقت به سابقا فى بنية صارفة
عن ارادة المعنى الاصلى وهو كون نفس مخادعتهم مقصورة عليهم فلا تكون كناية لان شرط الكناية
ان يصح ارادة المعنى الاصلى وهذا المعنى هو معنى قصر المخادعة على انفسهم واما معنى نفس المخادعة
فهو ما ذكر فى معنى المخادعة المذكورة سابقا فان كان معنى الاول يخادعون رسول الله والمؤمنين
على احد الوجهين يكون معنى الثانى وما يخادعون رسول الله وانما يخادعون انفسهم وان كانت
المخادعة الاولى مستعارة للمعاملة الجارية فيما بينهم وبين الله تعالى والمؤمنين المشبهة بمعاملة
المخادعين يكون معنى الثانى ان تلك المعاملة الشبيهة بمعاملة المخادعين كانت مقصورة عليهم
والمراد حصر ضررها اللازم لها فيهم ويجوز ان يكون لفظ المخادعة سواء كان بمعنى مخادعة الرسول
والمؤمنين او بمعنى المعاملة الشبيهة بمعاملة المخادعين مجازا مرسلا على طريق ذكر الملزوم واراده
اللازم وهو الضرر المترتب عليها فعلى هذا يكون التعبير بصيغة المفاعلة للمشاكلة بما ذكر اولا قيل
والاحسن ان التعبير عن ضرر المخادعة بلفظ المخادعة مبنى على اعتبار المشاكلة ولا يكون
كناية ولا مجازا مبنيا على العلاقة كما فى قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لى جبة وقميصا
فان قوله اطبخوا ليس مجازا فى معنى خيطوا والظاهر ان ما يبنى على المشاكلة من قبيل المجاز وان كون
لفظ المخادعة مجازا لا ينافى اعتبار المشاكلة ايضا قوله او انهم فى ذلك خدعوا انفسهم وعلى هذا
المعنى ايضا اندفع ما يتوهم من ان قصر مخادعتهم على انفسهم ينافى تعليقها بما علقت به سابقا ووجه
ان هذه المخادعة مخادعة اخرى جارية فيما بينهم وبين انفسهم باعتبار التغاير المبنى على التجريد
بان يجردوا عن انفسهم اشخاصا يخادعونهم كما يخادعون غيرهم من الاشخاص كما تجرد من نفسك
شخصا تخاطبه كما فى قوله 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 فى مخادعتهم الله تعالى والمؤمنين على الوجه المذكور انهم فى تلك المخادعة
يخدعون انفسهم بان يوهموها الاباطيل والاكاذيب من انهم قد خدعوا الله تعالى والمؤمنين وهى

بما علقت به سابقا ملوحا الى ما مضى من ان الله تعالى والمؤمنين
مخادعة شبيهة بالمخادعة علقها فى ذلك الجزء ان اشتمل
بيجازيهم ويعاقبهم عليها فذلك القصر
المترتب عليها

تنخدع بذلك وتغتر وتطمئن وكذلك انفسهم تخدعهم بان تخدعهم اى بان تلقيهم بالامنيات
الخالية عن الفائدة والاطماع المبنية على السفاهة والوقاحة فلما اوهموا انفسهم الاباطيل واوهمتهم
انفسهم الاكاذيب بان يتفرع على تلك المعاملة مع المؤمنين امور واغراض مهمة كانت
معاملتهم مع انفسهم شبيهة بمعاملة المخادعين فاطلق عليها اسم المخادعة ثم اشتق منها
لفظ يخادعون فكانت استعارة تبعية **قوله** لان المخادعة لا تتصور الا بين اثنين لما كانت نفس
القراءة ثابتة بالنقل المتواتر وجب ان يحمل هذا التعليل على كونه بيانا لوجه اختيارهم هذه القراءة
وترجيحها على القراءة الاولى الثابتة ايضا بالنقل المتواتر وبرد على هذه القراءة ايضا ان المخادعة كما
انها لا تتصور الا بين اثنين كذلك الخدع يقتضي شخصا مغايرا للخادع حتى يقصد اصابة المكروه به وينخدع
بالمصير الى التجريد لكن من جانب واحد بان يجرد وا من انفسهم اشخاصا يخدعونها اى يعاملونها معاملة
الخدع المخدوع **قوله** وفرئ يخدعون من خدع بتشديد الدال على ان بناء التفعيل للمبالغة والتكثير
قوله ويخدعون بفتح الياء والخاء وكسر الدال المشددة اصله يختدعون نقلت فتحة التاء الى الخاء
ثم قلبت التاء دالا لقرب مخرجهما ثم ادغمت الدال في الدال وهو ههنا متعد نصب مفعوله
كما في قولك انتزعت الشيء اى اقلعته وقيل ينبغي ان يكون نصب انفسهم في هذه القراءة
بنزع الخافض الا ان يثبت اختدع بمعنى خدع **قوله** ويخدعون ويخادعون على البناء للمفعول
اى في القراءتين معا فعلى هذا انتصاب انفسهم على نزع الخافض على طريقة واختار موسى
قومه اى من قومه يقال خدعت زيدا نفسه اى عن نفسه او على التمييز ان جوزكون
التمييز معرفة وانتصابه على باقي القراءات على المفعولية لما تقرر ان المستثنى المفرغ يعرب
على حسب اقتضاء العامل وهو ما لا يذكر فيه المستثنى منه وشرطه ان يكون بعد نفي او شبهه
كالاستفهام والنهي **قوله** والنفس ذات الشيء وحقيقته سواء كان جسمانيا او لا لقوله تعالى
تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك والمتبادر من هذه العبارة ان يكون لفظ النفس حقيقة
في الذات مجازا فيما عداه فيكون قوله لان نفس الخ بيانا 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
اولا نقل منه واطلق على الروح سواء كان روحا حيوانيا او انسانيا وهو النفس الناطقة واهو
البخار اللطيفة بناء على ان الروح باي معنى كان سبب لقوام النفس بمعنى ذات الشيء الخ
على طريق اطلاق اسم المسبب على السبب **قوله** لانه محل الروح يدل على ان النفس نقل اولا
عن ذات الشيء الى الروح ثم نقل عنه الى القلب لانه محل الروح الحيواني لولا وكذا هو محل للروح
الانساني على راي المتكلمين لان ما حل في جميع البدن يحل في القلب ايضا وله تعلق خاص
بالقلب من حيث ان حلوله في البدن بتوقف على حلوله فيه فاذا فارق القلب ينقلع عن البدن
ايضا قال الشريف المحقق 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 وقوله او متعلقه او لان القلب متعلق الروح على ان يراد بالروح الروح الانساني وهو عند اكثر
المتكلمين جسم لطيف سار 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 قوله وللدم اي وقيل للدم نفس من حيث ان نفس الشيء اي ذاته يتقوم به حتى روي
ان بعض الاطباء ذهبوا الى ان الروح هو الدم وقيل للحمار ايضا نفس لان ذات الشيء يحتاج اليه
فرط احتياج قال تعالى وجعلنا من الماء كل شيء حي روي ان قيصر بعث الى معاوية بقارورة وقال
له اجعل فيها كل شيء فقال ابن عباس رضه فقال له اجعل فيها ماء قوله والراي في قولهم فلان يؤامر نفسه
اي يشاور رأيه اذا تردد في الامر واعجبه رأيان واعيان لا يدري على ايهما يعتمد قوله لانه ينبعث
عنها اشارة الى ان اطلاق النفس على الراي مجاز مرسل من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب
من حيث ان الراي ينبعث عن النفس قوله او يشبه ذاتا بامره عطف على قوله ينبعث فعلى هذا
يكون اطلاق اسم النفس على الراي على طريق الاستعارة المبنية على تشبيه الراي الداعي بالذات
المشيرة الآمرة واطلاق اسم المشبه به على المشبه قال الشريف المحقق كونه استعارة مبنية على المشابهة
انسب بهذا المقام واظهر بحسب المعنى انتهى كلامه ووجه كونه انسب ان المؤامرة والمشاورة انما تتعلق
بالذوات المشيرة وتلاويها فالمناسب ان يكون ترشيحا للاستعارة ووجه كونه اظهر بحسب المعنى
ان اعتبار المشابهة بين النفس والراي الداعي اظهر من اعتبار كون النفس سببا للراي لان السبب
الحقيقي هو الله تعالى قوله والمراد بالانفس ههنا ذواتهم لانها اصل معناها ولا مقتضى للعدول عنها
لا يحزنون ذلك اي لا يحزنون لكون دائرة الخدع راجعة اليهم وقوله لتمادي غفلتهم اي لامتداد
غفلتهم ووصولهم الى مدى الغفلة وغايتها وقيل المعنى لتمادي امرهم في غفلتهم والمدى الغاية قال الامام
الشعور علم الشيء اذا حصل بالحس ومشاعر الانسان حواسه والمعنى ان الخوق ضرر ذلك بهم كالمحسوس
لكنهم لتمادي امرهم في الغفلة كالذي لا يحس انتهى قوله واصله الشعر اي الفهم والعلم وفي الصحاح شعرت
بالشيء اشعر به شعرا اي فطنت له ومنه قولهم ليت شعري اي ليتني علمت قوله ومنه الشعار
شعار القوم في الحرب علامتهم التي يعرف بعضهم بعضا فهو سبب الشعور وايضا الشعار
ثوب يلي الجسد ويحتن به قوله والحدد هو ان تتمنى زوال نعمة المحسود اليك وهو من باب نصر
والصغينة هي الحقد الذي يؤدي الى قصد الانتقام قوله لانها مانعة الى اخره 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 يؤدي الى زوال الجبوة الجسمانية الفانية كذلك الصفات المذكورة تمنع النفس عن كمالها

نضوره او متعلقه اشارة الى ما هو صحيح الحكماء لان الروح
عندهم عرض حال في البدن ولا في جزء من اجزائه

لا يخلو اما من الطلاق المسبب على السبب او من اطلاق اسم
الكل على الجزء لان الكلام ان الدم
بعض اسباب القوام والنفس كالدم
لكنه لفرط الاحتياج فيه
اشبه السبب وذا الدم
بفرط الاحتياج وفي الدم يكون قوام

وهو اكتساب الفضائل الدينية من معرفة الله تعالى وطاعته وعبوديته وربما تؤدي الى زوال
الحيوة الحقيقية الابدية الحاصلة للمؤمنين في دار الآخرة فظهر 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 موضوعها او توجب الخلل في الافعال الصادرة عنه واراد بالفضائل في قوله
لانها مانعة عن نيل الفضائل ما لا يوجب انتفاؤه الكفر والخلود في النار بقرينة قوله او مؤدية الخ
فان الجهل بما يجب الاعتقاد به وكذا سوء الاعتقاد كفر **قوله** والآية الكريمة تحتملهما اي تحتمل ان
يراد بالمرض فيها معناه المجازي كما ذهب اليه صاحب الكشاف وان يراد معناه الحقيقي
العارض لجرم القلب الصنوبري وهو سوء مزاجه وتألمه ووجعه فان الانسان اذا صار
مبتلى بالحسد والنفاق ومشاهدة المكروه فاذا دام به ذلك واستمر فربما صار سببا
لتغير مزاج القلب وتألمه وهذا مع كونه معنى حقيقيا ابلغ من المعنى المجازي الذي لا يرتكب الا لكونه
ابلغ من الحقيقة **قوله** تحرقا على ما فات وفي بعض النسخ عما فات اي احتراقا وتحزنا على فواته
او ناشيا عنه وهو علة لتألم قلوبهم وتوجعها توجعا حسيا من اجل ما فات عنهم من الرياسة
فان اهل المدينة قد اتفقوا على ان يبايعوا ابن ابي بيعة السيادة 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 عظم ذلك عليه وعلى اصحابه واتباعه فلم يقدروا على اساغته
والصبر عليه بل مرض 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 رضه من قبل ابن ابي بقوله اعف عنه يا رسول الله
واصفح الحديث قال الشريف المحقق ان التحرق ههنا من حرق الاسنان اي سحق بعضها على بعض
حتى سمع لها صريف اي صوت وهو كناية عن شدة الغيظ وهو ليس بمعنى الاحتراق لان
استعماله بعلى يمنع هذا المعنى **قوله** فزاد الله تعالى غمهم عطف على قوله فان قلوبهم متألمة والمقصود
منه تفسير قوله تعالى فزادهم الله مرضا على تقدير ان يحمل المرض على المرض البدني الحقيقي والمناسب
لقوله فان قلوبهم كانت متألمة ان يقول ههنا فزادهم الله تألم قلوبهم الا ان اغتمامهم
بمشاهدة ما يكرهونه لما كان سببا مفضيا الى تألم قلوبهم عبر عنه به **قوله** واشادة ذكره اي
رفع قدره وفي الصحاح اشاد بذكره اي رفع من قدره **قوله** ونفوسهم كانت مؤفة بالنصب عطفا
على قوله قلوبهم كانت متألمة وهو اشارة الى توجيه المعنى على تقدير ان يراد بالمرض المعنى المجازي
فعلى هذا يكون معنى قوله فزادهم الله مرضا فزادهم الله تع ذلك المذكور من الكفر وسوء الاعتقاد ونحو
ذلك بالختم على قلوبهم وهو من جنس المزيد عليه لانه يؤكده ويقويه او المعنى فزادهم الله تع ذلك
بازدياد التكاليف عليهم اي بزيادتها بناء على ان الازدياد متعد ههنا ومضاف الى مفعوله وان
كان المشهور استعماله لازما ويحتمل ان يكون الازدياد والتضاعف كنايتين عن الزيادة والتضعيف

تكونهما لازمين لهما قوله وكان اسناد الزيادة الى الله تعالى متعلق بقوله او بازدياد التكاليف
وجواب عما يرد عليه من ان قوله تعالى فزادهم الله مرضا يستدعي مرضا محازيا زايدا على ما كان
في قلوبهم بحيث يكون ذلك الزايد من جنس المزيد عليه وملابما له لان الزايد على كل شئ لابد
ان يكون كذلك ويستدعي ايضا ان يكون زيادته مستندة اليه تعالى وكلا الامرين ظاهر ان
على تقدير ان يفسر ذلك بان يقال فزاد الله تعالى ما في قلوبهم من الكفر والحسد وسوء الاعتقاد
ونحوها بالطبع لان الطبع بمعنى احداث الهيئة والوقاحة المانعة عن قبول الايمان مرض قلبي
ملابم لما في قلوبهم من المرض المجازي وان زيادته مستندة اليه تعالى واما ان فسر ذلك بقوله
فزادهم الله تعالى ذلك بازدياد التكاليف وتكرير الوحي وتضعيف النصر فلا يظهر الامر الاول لان
زيادة التكاليف واخويه وان كانت افعالا مستندة اليه تعالى الا انها ليست من جنس المزيد
عليه وملابما له حتى تعد زيادتها زيادة على ما في قلوبهم من الامراض فان قلت ليس المراد بالمرض
في قوله تعالى فزادهم الله مرضا هذه الافعال عند من فسره بالتفسير المذكور حتى يرد ان يقال انها
ليست امراضا مجانسة لما في قلوبهم بل المراد به الامراض الزايدة الحاصلة بسبب هذه الافعال
وتلك الامراض الزائدة زيادتها مستندة اليه تعالى خلقا عند نا فالامران جميعا حاصلان ح
قلت 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 سبق اختيار منهم فاسنادها اليه تعالى
من جهة خلقه اياها على الوجه المذكور من ظهور استنادها اليهم غير معقول وبالجملة المرض الذي اسندت
زيادتها 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 واسناد زيادتها اليه تعالى هو كونها
مترتبة على اختيارهم من قبيل اسناد الشئ الى موجد سببه اسنادا مجازيا فانهم انما ازدادوا كفرا
وضغينة وحسدا ومعاداة للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم بسبب انه تعالى فعل الافعال المذكورة التي
هي اسباب ازدياد مرضهم فانه تعالى كلما ازد تكليفا فانكروه ازداد كفرهم وسوء اعتقادهم وكلما كرر
انزال الوحي على رسوله وسمعوه وكلما نصره ورأوه ازداد كفرهم وحسدهم فكان الله تعالى هو الذي زادهم
ما ازدادوه فاسندت الزيادة اليه تعالى على طريق اسناد الفعل الى المتسبب له كما اسندت الى
نفس السبب في قوله تعالى فزادتهم رجسا فان السورة سبب لتلك الزيادة من حيث انهم اذا سمعوها
انكروها وكفروا بها واسناد الشئ الى سببه والى مسببه غير خارج عن قانون البلاغة قوله من حيث
انه مسبب اي من حيث ان تلك الزيادة وتذكير الضمير لكونها في تاويل المرض قوله والحوز بفتحتين
الضعف وقوله حين شاهدوا ظرف لقوله تداخل وقوله وقذف فعل ماض في محل الجر على انه معطوف
على قوله شاهدوا والظرفان نشر على غير ترتيب فقوله من الجبن والحوز وفي قوله ما تداخل قلوبهم اشارة

الى ان هذا المعنى المجازى 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
قبل منهم ذلك سيندم على فعله ويرجع عنه فيضمحل امره وهو ما قاله الزمخشرى ان قلوبهم كانت قوية
اما القوة طمعهم فيما كانوا يتحدثون به ان ريح الاسلام تهب حينا ثم تسكن ولواده يخفق
اياما ثم يقر فضعفت حين ملكها الياس عنه انزال الله تعالى على رسوله النصر واظهار دين الحق
على الدين كله واما لانهم اصحاب شجاعة وحمارة فى الحروب فغلب الخوف والجبن على قلوبهم حين
قذف الله تعالى فى قلوبهم الرعب ولكون هذا المعنى امرا حادثا بخلاف الاولين قال فيهما فان قلوبهم
كانت متآلمة ونفوسهم كانت موقنة وقال فى هذا المعنى ما تداخل قلوبهم لان التداخل يقتضى العروض
والحدوث **قوله** وبزيادته تضعيفه عطف على قوله بالمرض ما تداخل قلوبهم ولما فسر المرض بثلثة اوجه
فسر الزيادة فى كل وجه بما ينا سبه قوله تعالى فى قلوبهم مرض الجار والمجرور خبر مقدم لقوله مرض وتقديمه
مصحح للابتداء بالنكرة وقوله فزادهم الله مرضا جملة فعلية معطوفة على الجملة الاسمية قبلها مسببة بمعنى
ان سبب الزيادة حصول المرض فى قلوبهم وزاد يستعمل لازما ومتعديا الى اثنين ثانيهما غير الاول
كاعطى وكسا فيجوز حذف مفعوليه واحدهما اختصارا واقتصارا تقول زاد المال فهذا لازم وزدت
زيدا اجراء منه زدناهم هدى وفزادهم الله مرضا وتقول زدت زيدا ولا تذكر ما زدته وزدت مالا
ولا تذكر من زدته **قوله** اى مولم بفتح اللام على انه اسم مفعول من الم ايلاما اى وجع ايجاعا فالمولم هو المعذب
الذى تعلق به الالم والوجع وصار محلا له فهو تفسير للاليم بمعناه الحقيقى لانه مشتق من الفعل اللازم وهو
الم يالم ألما فهو اليم ومعنى ألم صار ذا ألم بان تعلق به الالم فيكون اليم بمعنى ذى ألم وهو معنى المولم
بعينه **قوله** وصف به العذاب للمبالغة جواب ما يقال من ان الاليم صفة المعذب بفتح الذال
كما صفة العذاب فكيف وصف به العذاب ووجه المبالغة ان التوصيف المذكور يدل على ان الالم
المتعلق بالمعذب بلغ فى القوة والكمال الى حيث سرى من المعذب الى العذاب العارض له وانه من
شدته يتالم بنفسه وهذا غاية المبالغة كما وصف الضرب بكونه وجيعا واليما مع ان الاليم هو المضروب
لذلك وصدر المصراع المذكور وخيل قد ولفت لهم خيل تحية بينهم ضرب وجيع والمراد بالخيل الفرسان
وولف لازم بمعنى مشى مشيا هينا وقرب الى آخره او بمعنى تقدم اليه يقال ولف الشيخ اذا مشى و
قارب الخطو وولفت الكتيبة فى الحرب اى تقدمت وعدى ههنا بالباء الجارة فصار بمعنى
قربتهم او قدمتهم والمعنى ربت عكر فرسان قد قربت لهم مثلهم ضربهم الوجيع تحية بينهم على
التشبيه البليغ المقلوب فان ظاهر الكلام يدل على تشبيه ما صدر عنهم من التحية بالضرب الوجيع
وليس فيه كثير لطف بخلاف ما لو حمل الكلام على تشبيه ضربهم الوجيع بالتحية من حيث انهم فى اول
التلاقى يبتدؤن به بدل ابتدار المتلاقيين بالسلام بالكان على طريقة جد جده اى فى كون
الاسناد المدلول عليه بالكلام اسنادا مجازيا لا فى كون المسند مسندا الى مصدره كما فى جد جده

ولو نقد امرها بالرمح وجبوبها

وانما يكون كذلك لو اسند الاليم والوجيع الى ضمير الالم والوجع وقيل الم اليم 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
اذ ليس الاسناد الى نفس اللفظ وانما جعل اسناد الوجيع الى ضمير العذاب من قبيل الاسناد
الى مصدره بتاويل العذاب بالمعذوبية التي هي في معنى الوجع فلا يخلو عن تكلف لان المعذوبية
بسبب حصول الوجع لا نفسه وفي الصحاح الالم الوجع والايلام الايجاع والاليم الموجع مثل السميع
بمعنى المسمع انتهى كلامه وزاد في الوسيط كقول الشاعر امن ريحانة الداعي السميع يؤرقني و
اصحابي هجوع والعذاب المؤلم هو العذاب الذي يصل وجعه الى القلوب وزاد في التيسير
وقيل هو العذاب الشديد الذي لا يزول ولا ينقطع انتهى وكان المصنف يرض بهذا التفسير
لانه لا يغني عن كون المجاز عقليا لان حصول المعنى ح ولهم عذاب معذب والتعذيب
في الحقيقة ما ثر الفاعل وفعله لا اثر فعله فاسناده الى العذاب الذي هو اثره اسناد مجازي
ومع ذلك فيه ارتكاب المجاز اللغوي ايضا بجعل فعيل من فعل بمعنى مفعل من افعل
قوله والمعنى بسبب كذبهم اشارة الى ان الباء للسببية وما مصدرية وان كلمة كان
فللدلالة على الاستمرار في الازمنة كذا في الحواشي الشريفية والدلالة على الاستمرار والانقطاع
ليس بمعتبر بحسب الوضع في معنى كان الناقصة بل كل واحد منهما مستفاد من القرينة وذهب
بعضهم الى ان كان يدل على استمرار مضمون الخبر في الزمان الماضي مستدلا بقوله تعالى وكان
الله سميعا بصيرا وقال الفاضل الرضي منشاؤه الغفلة عن ان الاستمرار مستفاد من قرينة
وجوب كون الله تعالى سميعا بصيرا لا من لفظ كان فان كان الناقصة موضوعة لمجرد
الدلالة على ثبوت خبرها لها في الزمان الذي يدل عليه صيغة الفعل الناقص اما ماضيا
او حالا او استقبالا فكان للماضي ويكون للحال او للاستقبال وكن للاستقبال ومقصود
الشريف ره بهذا القول دفع ما يتوهم من المنافاة بين لفظي كان ويكذبون من حيث ان لفظ
كان اداة دالة على ان الكذب منتسب في الزمان الماضي ولفظ يكذبون يدل على ان انتسابه
اليهم في الحال او في المستقبل فالزمان الذي يدل عليه يكذبون بصيغة غير الزمان الذي يدل
عليه الاداة فما وجه الجمع بينهما فاجاب عنه بان كلمة كان للدلالة على استمرار كذبهم في جميع الازمنة
بشهادة القرينة كما ان لفظ يكذبون يدل على الاستمرار التجددي قوله او بيده اشارة الى جواز
كون الباء للمقابلة فان الجزاء مقابل للجريمة كما ان الجريمة سبب الجزاء وما مصدرية ايضا والمراد
بكذبهم قولهم امنا فانه اخبار منهم باحداثهم الايمان في الزمان الماضي فيصح توصيفه بالكذب
وان قالوه على ارادة قصد الانشاء لا يصح نسبة الكذب اليهم في انشاء الايمان بل يكون
التكذيب ح راجعا الى الاخبار الذي تضمنه هذا الانشاء فانه متضمن للاخبار بصدور الايمان

عنهم قوله من كذبه فالمعنى على القراءة الاولى بكذبهم فى قولهم آمنا وعلى هذه القراءة بتكذيبهم الرسول
عليه السلام بقلوبهم وبالسنتهم اذا خلوا الى شياطينهم الا انه حذف المفعول اما لرعاية الفاصلة او
لقصد التعميم والتنبيه على انهم يكذبون جميع ما يجب ان يصدق من الاخبار المتعلقة بالاعتقاد
وافا لمجرد الاختصار اعتمادا على القرينة الدالة على ان المراد تكذيب الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم
فان شان اليهود العناد وتكذيب الرسل كائنا من كان واما لترك خطاب الرسول عليه السلام
بايقاع صريح التكذيب عليه فى اوائل الكتاب الحكيم كما قالوا فى قول البحترى قد طلبنا فلم نجد لكم
والكارم مثلا ان حذف المفعول فيه لترك مواجهة الممدوح بالطلب مثل له قصدا الى المبالغة فى التاديب
وهذا وجه حسن قوله واذا خلوا الى شياطينهم عطف على قوله بقلوبهم بتقدير وبالسنتهم اذا خلوا
وفى بعض النسخ الى شطارهم واشاطر من اعيا اهله خبثا ويقال ايضا من غلا فى الضلال ويقال
خلوت الى فلان اذا جمعت معه فى خلوة قوله او من كذب الذى هو للمبالغة او التكثير فان بناء
فعل بالتشديد قد يكون لمبالغة فعل بالتخفيف بحسب الكيفية اى للدلالة على ان الفعل الصادر
من الفاعل قوى شديد بالغ اقصى درجات الكمال وقد يكون للدلالة على كثرة الفعل وزيادته بحسب الكمية
والعدد فمعنى يكذبون على الاول يكذبون كذبا عظيما وعلى الثانى يكذبون كذبا كثيرا من جهة
كثرة الفاعلين كما فى قولهم موتت البهايم فان بناء فعل فيه للدلالة على كثرة موت البهايم
وفى قولهم بين الشئ للدلالة على كمال تبيين الشئ وقوة ظهوره واتضاحه فالمثالان
من قبيل اللف والنشر المرتب فان قوله بين الشئ مثال لما هو للمبالغة وقوله موتت البهايم
مثال ما كان للتكثير وكلمة او فى قوله او التكثير لمنع الخلو اذ لا منافاة بين المبالغة والتكثير
الذى هو المبالغة بحسب الكم قال صاحب الكشاف فى سورة مريم فى تفسير قوله تعالى انه كان
صديقا نبيا الصديق من ابنية المبالغة ونظيره الضحيك والبطيخ والمراد كثرة ما صدق به
من غيوب الله تعالى وآياته وكتبه ورسله او كان بليغا فى الصدق لان بناء النبوة الصدق
قوله او من كذب الوحشى اذا جرى شوطا اى مسافة وميدانا فريبا كان او بعيدا
قال الشريف المحقق قولهم كذب الوحشى مجاز ماخوذ من كذب الذى بمعنى التعدية كانه
يكذب رائيه وظنه فيقف لينظر ما وراءه ولما كثر استعماله فى هذا المعنى وكانت حال المنافق
فى تردده بين الدينين شبيهة به جاز ان يستعار منه لها فترى اى شبهة تردد المنافق
بين الدينين واظهاره الايمان خوفا وحذرا ثم تفكره فى لحوق ما يخاف منه بحال الوحشى فى
جريه شوطا ووقوفه ثم استعير لفظ هذه الحالة وهو التكذيب على نفاقه واشتق منه
لفظ يكذبون استعارة تبعية قوله والكذب هو الخبر عن الشئ على خلاف ما هو به اى هو الاخبار
عن المحكوم عليه بانه على وجه ويكون ذلك الوجه خلاف الوجه الذى ذلك المحكوم عليه ملابس بذلك
الوجه فى الواقع قوله وهو حرام كلية قيل كانه مذهب الشافعية اذ ذكر فى كتب الحنفية انه يجوز فى ثلثة

مواضع فی الفصل بین الناس وفی الحرب ومع امراته قوله وماروی الخ جواب عما یقال اذا کان الکذب
کله حراما فکیف کذب ابراهیم علیه السلام ثلث کذبات الاولی قوله انی سقیم ولیس بسقیم وثانیها
بل فعله کبیرهم ولم یفعل الصنم الکبیر شیئا وثالثها قوله لملک الشام حین اراد ان یغصب زوجته
سارة هذه اختی وهی زوجته لا اخته وقیل الکذبات الثلث قوله هذا ربی ثلث مرات حین ما جن
علیه اللیل فرای کوکبا وحین رای القمر وحین رای الشمس وتقریر الجواب ان اطلاق الکذب علیها
علی سبیل المجاز تشبیها لها بالکذب لکونها فی صورته فانها فی الظاهر احکام غیر مطابقة للواقع الا انها
لیست بکذب فی الحقیقة بل هی تعاریض والتعریض ان یشار بالکلام الی جانب والغرض منه جانب
آخر فقوله انی سقیم وان اوهم انه سقیم فی الحال لیترکوه عن الذهاب معهم الی عیدلهم ویخلوا بیته
فیکسر اصنامهم لکن الغرض منه جانب آخر وهو انه سیسقم لما علم ذلک بامارة من النجوم من حیث
کونه عالما باحکامها واحوالها او انه سیسقم لما یجد من الغیظ الشدید باتخاذهم النجوم آلهة وقوله
بل فعله کبیرهم اوهمهم ان الکبیر کسر الصغار غیرة علی تسویتکم ایاها به فی استحقاق العبادة والتعظیم والغرض
الاشعار بعدم قدرته علیه وان من عجز عن ان یدفع عن نفسه مثل هذا الضعف والمذلة کیف یکون
الها فاذا لم یصلح هو للالوهیة فالصغار المکسورون اولی ان لا تکون الهة وقوله هذه اختی اوهم
الملک انها اخته من جهة النسب والغرض منه الاخوة فی الدین وانتسابها الی دین واحد
واراد بذلک تخلیصها من ید الظالم فان ذلک الملک کان من قوانین سیاسته ان
لا یتعرض الا للذکورات الازواج واللاتی لا ازواج لهن لا سبیل له علیهن الا اذا رضین
فاوهمها انها لیست بذات زوج لیخلصها منه وقوله هذا ربی کلام علی سبیل التنزل والغرض
ارخاء العنان مع الخصم فی المحاورة کانه یفرض ربوبیته تنبیها علی خطائهم فی اتخاذ المتغیر
الحادث الممکن قوله عطف علی یکذبون والتقدیر وبما کانوا اذا قیل لهم لا تفسدوا الخ وعلی الثانی
ومن الناس من اذا قیل لهم لا تفسدوا الخ قال الشریف المحقق رحمه الله یرجح الاول اوجه لقرب المعطوف
علیه ولافادته تسبب الفساد للعذاب فیدل علی قبحه ووجوب الاحتراز عنه کالکذب وخلوه عن
تخلل البیان او الاستیناف وما یتعلق به بین اجزاء الصلة وقد یرجح الثانی بکون الآیات
ح علی نمط تعدید قبائحهم وافادتها اتصافهم بکل من تلک الاوصاف استقلالا وقصدا ودلالتها
علی لحوق العذاب الالیم بسبب کذبهم الذی هو ادنی احوالهم فی کفرهم ونفاقهم فما ظنک بسائرها
هذا کلامه وقیل فی قوله ولافادته تسبب الفساد للعذاب الخ بحث لان العطف علی یکذبون
یقتضی ان یکون المعنی ولهم عذاب الیم بقولهم انما نحن مصلحون اذا قیل لهم لا تفسدوا فی الارض
فیفید تسبب القول للعذاب لا تسبب الفساد له وجوابه ظاهر قوله وماروی عن سلمان الفارسی
اشارة الی جواب ما یقال عطفه علی یکذبون او یقولون یستلزم ان یکون الذین نهوا عن الافساد
فی الارض هم المنافقون الذین کانوا فی زمن الرسول صلی الله تعالی علیه وسلم وقالوا آمنا وهو نافی

ماردی من انهم لم یاتوا بعد وجوابه ان المنافاة انما یلزم ان لو کان معنی قوله لم یاتوا بعد ما یفهم
من ظاهره ولیس کذلک بل معناه انهم لم ینقرضوا ولم یاتوا عن آخرهم بل سیکون من بعد
هؤلاء ادمن بعد زمانه علیه الصلوة والسلام من حاله حالهم فی النفاق وما یترتب علیه وانما
احتیج الی التاویل المذکور لان هذه الآیة متصلة بما قبلها بالضمیر الذی فیها فیکون اهلها اهل
ما قبلها بالضرورة فلا وجه لحمل ماردی علی ظاهره **قوله** وکلا بما ای کل واحد من الافساد والاصلاح
یعنی ان الاول یعم افساد کل ضار والثانی یعم اصلاح کل نافع فکانه اشارة الی ان عدم ذکر مفعول
لاتفسدوا انما لکن مصلحون للتعمیم لجمیع ما فی الارض کانه قیل لاتخربوا شیئا مما فی الارض عن اعتداله اللائق به
وانهم قالوا انما نحن مصلحون کل شیء فیها **قوله** وکان من فسادهم ای من الفساد الناشی من جبلتهم
فی الارض لافسادهم فی انفسهم یقال هاج الشیء یهیج ای ثار وهاجه غیره یتعدی ولا یتعدی والمراد
بقوله هیج الحروب والفتن هو اللازم لان المتعدی هو الافساد لا الفساد **قوله** ومما لارت الکفار علیهم
ای وبمعاونة الکفار من مالاه ای عاونه بافشاء اسرار المسلمین الی الکفار **قوله** فان ذلک ای هیج
الحروب والفتن بالطریق المذکور وهو اشارة الی وجه کون هیجان الحروب والفتن فسادا فی
الارض یعنی ان الفساد فی الارض لما کان عبارة عن خروج ما فیها من الناس والدواب
والحرث عن الاعتدال اللائق به وکان هیجان الحروب والفتن سببا لذلک الخروج
کان اطلاق اسم الفساد علیه اطلاقا مجازیا من قبیل اطلاق اسم المسبب علی السبب فمعنی لاتفسدوا
لاتهیجوا الفتن المؤدیة الی فساد ما فی الارض من الناس والدواب فانهما یقتلان
فی الحرب وکذا الحرث فانه یقطع علفا لخیل اهل الحرب ویدرس بالارجل وقیل قوله لیؤدی
اشارة الی ان الکلام من قبیل المجاز باعتبار المآل لان حقیقة الافساد جعل الشیء فاسدا
وخلعهم المسلمین ومعاونتهم الکفار علیهم وما یترتب علیهما من هیجان الحرب لیست فی انفسها
افسادا **قوله** ومنه اظهار المعاصی عطف علی قوله من فسادهم قال الامام نقلا عن ابن عباس
والحسن وقتادة والسدی ان المراد بالفساد فی الارض اظهار معصیة الله تعالی وتقریره
ما ذکره القفال رحمهم الله تعالی وهو ان اظهار معصیة الله انما کان افسادا فی الارض لان الشرائع
سنن موضوعة بین العباد فاذا تمسک الخلق بها زال العدوان فلزم کل احد شانه فحفظت
الدماء وسکنت الفتن فکان فیه صلاح الارض وصلاح اهلها واما اذا ترکوا التمسک بالشرائع
واقدم کل احد علی ما یهواه لزم الهرج والمرج والاضطراب فیقع فساد عظیم فی الارض ولذلک
قال تعالی فهل عسیتم ان تولیتم ان تفسدوا فی الارض نبههم علی انهم اذا اعرضوا عن الطاعة لم یحصلوا
الا علی الافساد فی الارض انتهی کلامه والهرج القتل وفی حدیث اشراط الساعة یکون کذا وکذا ویکثر
الهرج قیل وما الهرج یا رسول الله قال القتل کذا فی الصحاح والمرج الاضطراب وهو مصدر قولک مرج
الخاتم فی اصبعی بالکسر ای قلق واضطرب ومرج الدین والامر مرجا بفتح الراء ای اختلط واضطرب

واسكن الراء بهنا لموافقة الهرج قوله والقائل هو الله تعالى او الرسول عليه السلام او بعض المؤمنين
وكل ذلك محتمل الا ان الاقرب ان ذلك القائل كان مشافها لهم بذلك الكلام فاما ان يكون
الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بلغه عنهم النفاق ولم يقطع بذلك فنصحهم فاجابوا بما يحقق ايمانهم
وانهم في الصلاح بمنزلة سائر المؤمنين واما ان يكون بعض من يلقون اليه الف وكان لا يقبله
منهم فيقول على سبيل الوعظ لهم لا تفسدوا قوله رد للناصح على سبيل المبالغة لكون جوابهم بالجملة الاسمية
الدالة على الثبات والاستمرار ولكونها مصدرة بكلمة انما الدالة على تاكيد الحكم وعلى القصر اينما قوله وان
حالهم متمحضة عن شوائب الفساد اشارة الى انه من قبيل قصر الافراد فانهم لما نهوا عن الافساد
توهموا انه قد حكم عليهم بانهم مخلطون الافساد بالاصلاح فاجابوا بانهم مقصورون على محض
الاصلاح لا يشوبه شيء من وجوه الافساد والفساد قوله لان انما يفيد قصر ما دخلت على ما بعد تعليل
لكون المعنى ما ذكره بقوله فان شانهم الخ فان دخل انما على الموصوف يفيد قصر الموصوف على الصفة
وان دخل على الصفة يفيد قصر الصفة على الموصوف مثال الاول انما زيد منطلق ومثال الثاني انما
ينطلق زيد وبسمى مثله قصر الحكم على الشيء والاول قصر الشيء على الحكم قوله وانما قالوا ذلك يعني ان
المنافقين قالوا لنحن مصلحون لا لاعتقادان ما هم من ابطان الكفر ومخادعة المسلمين ومعاونة
الكفار عليهم وتعويقهم عن الايمان افساد الا انهم ينكرون ذلك بالسنتهم ويدعون انه اصلاح
جحودا وعنادا بل قالوا ذلك بناء على انهم تصوروا الافساد 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 لتظهير وجه الارض عن الفساد بزعمهم وتقرير ما هو
الصلاح والصواب عندهم الا انهم لا طاقة لهم على اظهار دينهم واعتقادهم عند المسلمين
وان يحكموا عليهم بانه هو الصلاح والصواب وما عليه المؤمنون هو الفساد فلا بد ان يحمل قولهم
انما نحن مصلحون على التعريض والايهام بناء على انهم كانوا يوهمون المسلمين انهم مصلحون في
دين الاسلام وكان ما في ضميرهم انهم مصلحون في دينهم لا في دين الاسلام ومفسدون يشعرون
اما محذوف اختصارا اي لا يعلمون انهم مفسدون لانهم يظنون ان الذي هم عليه من ابطان
الكفر ومعاونة الكفار على المسلمين ونحو ذلك اصلاح واما اقتصارا على بيان مجرد نفي الشعور عنهم
وهو لا يدرك بالحواس ومن انتفى عنه ذلك انتفى عنه العلم برأسه ولكن في الاية الاستدراك بالنفي
بعد الايجاب وقد يكون بالايجاب بعد النفي ايضا ووجه الاستدراك فيها لما قيل هم المفسدون
سبق الى اوهامهم انهم يفعلون ذلك من حيث يشعرون بناء على انهم وصفوا بالافساد
وجعل ذلك وصفا قائما بهم فتبادر الى اوهامهم انهم يعلمون اتصافهم به اذ الظاهر ان يعلم الانسان
ما فيه من الصفات فدفع اوهامهم المذكور بقوله ولكن لا يشعرون مبالغة في جهلهم لان الجهل المركب
لا سيما اذا تعلق بما هو من احوال النفس في غاية القباحة لا سيما عند قيام دلائل واضحة

وبراهين قاطعة يتبين بها المصلح من المفسد والمحق من المبطل رد لما ادعوه ابلغ رد
فانهم لما ادعوا كونهم مصلحين وبالغوا فيها بايراد الكلام على صورة الجملة الاسمية المصدرة بانما
الدالة على تاكيد الحكم وقصرهم انفسهم على الصلاح بولغ في ردهم بوجوه متعددة الاول انه سلك
في ردهم مسلك الاستيناف فانه لكونه منساقا الى السامع بعد السؤال والطلب يكون ادل
على تمكن الحكم في ذهنه من الذي سمعه ابتداء بلا تعب الثاني تصدر تلك الجملة المستانفة بكلمة الا
المركبة من همزة الانكار وحرف النفي فيفيد بذلك تحقق ما بعدها لان انكار النفي تحقيق للاثبات
وكذلك كلمة اما فانها ايضا مركبة من همزة الاستفهام التي هي للانكار وحرف النفي لافادة التنبيه
على تحقق ما بعدها لكنهما بعد التركيب صارتا كلمتي تنبيه وذهب كثير من النحاة الى انهما لا تركيب فيهما
ونظيرهما الهمزة الداخلة على ليس في كونها لتحقيق ما بعدها فان قوله تعالى اليس ذلك بقادر يفيد
تحقيق قادريته وتقريره ولفظ الا في قوله الا المنبهة اما في محل الجر على انه بدل من في التاكيد واما في محل الرفع
على انه خبر مبتدا محذوف وقوله وان المقررة عطف على قوله الا المنبهة اي احدهما الا والآخر ان قوله ولذلك
اي لكونها لتحقيق ما بعدها يصدر ما بعدها غالبا بما يتلقى به القسم اي بما يجاب به يقال تلقاه بكذا واستقبله
به اي اجابه به وما يجاب به القسم اللام وان وحرف النفي نحو والله ان زيدا قائم او لزيد قائم ونحو
والله لا زيد فيها ولا عمرو ووالله لا رجل فيها ووالله ان زيد قائم ووالله ما قام او ما اقوم وانما اجيب
القسم باللام وان لانهما مفيدان للتاكيد الذي لاجله جاء القسم فيدخلان لتربية فائدة القسم قوله واختها
اما جملة اسمية وقعت معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه والطلايع جمع طليعة وهي مقدمة الجيش
استعيرت هنا لمطلق المقدمة فقوله من طلايع القسم اي من مقدماتها نحو قوله اما والذي ابكى واضحك والذي
امات واحيى والذي امره الامر لقد تركتني احد الوحش ان ارى اليفين منها لا يروعها الذعر اي
والله الفاي صفته كيت وكيت اني اذا نظرت الى الوحوش وهي تالف في مراعيها اثنين اثنين
لا يفزعهما رقيب حسدتهما وتمنيت ان يكون حالي مع صاحبتي كحالهما مع الافهما قوله لقد تركتني
جواب القسم وقوله ان ارى ان كان بكسر ان فالمعنى على الشرط وان كان بفتحها فالمعنى احسد
الوحش على ان ارى كما يقال حسدته على كذا وقوله اما والذي لا يعلم الغيب غيره ويحيي العظام البيض وهي رميم
لقد كنت اختار الخوى طاوي الحشا محاذرة على ان يقال لئيم الخوى خلاء البطن وطاوي الحشا اي ضامر
البطن من الجوع اي كنت اختار المجاعة واوثر الطعام للصبيان احترازا عن نسبة اللوم الي والوجه
الثالث وجوه المبالغة في رد ما ادعوه تعريف الخبر فانه وان كان يفيد قصر المسند على المسند اليه
كما ذكره صاحب المفتاح وشهد به الاستعمال مثل ان الله هو الرزاق اي لا رازق سواه وضمير الفصل
ح يكون لتاكيد هذا الحصر الا انه قد يفيد قصر المسند اليه على المسند ايضا نحو الكرم هو التقوى والحسب
هو المال اي لا كرم الا التقوى ولا حسب الا المال قال ابو الطيب اذا كان الشباب السكر والشيب هما فالحيوة هي الحمام
اي لا حيوة الا الحمام وضمير الفصل جيء به لتاكيد هذا القصر وتعريف المفسدون في الآية ينبغي ان يحمل

على قصر المسند اليه على المسند لانه هو المناسب للمقام اعنى رد دعواهم الباطلة فانهم لما قصروا
انفسهم على محض الاصلاح قصر افراد قطعا لتوهم شركة صفتى الاصلاح والافساد فيهم فانهم
لما سمعوا قول المسلمين لهم لا تفسدوا توهموا ان المسلمين اعتقدوا فيهم انهم يجمعون بين الوصفين
فاجابوا بانهم مقصورون على الاصلاح لا يتجاوزون منه الى صفة الافساد ولا يجمعون بينهما
اصلا وهو معنى قصر الافراد فاجابهم الله تعالى بما يدل على قصر القلب وهو قوله تعالى الا انهم
هم المفسدون فانهم لما اثبتوا لانفسهم احدى الصفتين ونفوا الاخرى واعتقدوا ذلك
قلب الله تعالى اعتقادهم هذا بان اثبت لهم ما نفوه ونفى عنهم ما اثبتوه فهو قصر قلب لكونه
كلا مع من يعتقد العكس ولا يخفى ان المناسب لهذا المعنى ان يجعل التعريف على قصر المسند اليه
على المسند ويكون المعنى انهم مقصورون على الافساد لاحظ لهم فى الاصلاح بوجه ما ولو بسيط
الفصل كما انه يفيد تاكيد القصر المذكور يفيد فائدة اخرى وهى رد ما فى قولهم انما نحن مصلحون
من التعريض للمؤمنين فانه لو قيل نحن مصلحون بدون كلمة انما وقصد به التعريض لجاز
فكذا اذا قالوا نحن مقصورون على محض الاصلاح وقصدوا به ذلك فينبغى ان يكون
الكلام المسوق لرد دعواهم الكاذبة مشتملا على رد ما قصدوا فيها من التعريض للمؤمنين
ولتوسيط الفصل للفائدة المذكورة وجه رابع من وجوه البلاغة والوجه الخامس الاستدراك
بقوله تعالى ولكن لا يشعرون ووجه دلالته على البلاغة الرد انه نفى علمهم بكونهم مفسدين
بنفى الاحساس عنهم للاشعار بان افسادهم فى الظهور كالمحسوس الذى لا يخفى على من
سلم حواسه وعدم علمهم بذلك من حيث لا احساس لهم وبما اشتمل هذا الكلام الوارد
لرد قولهم انما نحن مصلحون على هذه الامور التى هى وجوه المبالغة وهى مفقودة فى ذلك القول
كان هذا ابلغ منه **قوله** فان كمال الايمان يعنى ان نفس الايمان وان كان عبارة عن التصديق
القلبى كما مر الآن كماله بامرين التخلية عما لا ينبغى وهو المعبر عنها بالافساد والتحلية بما ينبغى وهو
المعبر عنه بالايمان المماثل لايمان الناس ولا يتم النصح بتوصية احدهما والكاف فى كما اسم بمعنى
المثل منصوب المحل على انه صفة مصدر محذوف لآمنوا المذكور وما مصدرية تقديره آمنوا
ايمانا مثل ايمان الناس فلما حذف الموصوف اقيمت الصفة مقامه واعربت باعرابه
وسميت باسمه تجوزا ويجوز ان يكون الكاف حرف جر وما كافة تكفها عن العمل وتصحح
دخولها على الجملة الفعلية مع ان حق حرف الجر ان يختص بالاسم **قوله** مثلها فى ربما اى ما
هذه مثل ما الكافة فى ربما يود فانها تكف الحرف عن العمل وتصحح دخولها على الجملة قال
الشريف المحقق رح لفظة فى كما ان كانت كافة عن العمل مصححة لدخولها على الجملة كان
التشبيه بين مضمونى الجملتين اى حققوا ايمانكم كما تحقق ايمانهم وان كانت مصدرية
فالمعنى ايمانا مشابها لايمانهم والام فى الناس للجنس المعرف بلام الجنس قد يقصد به

اى لو كان لهم حس حسى وادرى
علموا حالهم لكن لا حس لهم

قوله

قوله

نفس الحقيقة من حيث هي كالمحدودات المعرفة باللام وقد يقصد به الجنس باسره كما في قوله تعالى
ان الانسان لفي خسر وشئ من هذين المعنيين لا يصح ارادته ههنا لان الجنس من حيث هو
ليس بمؤمن وكذا جميع افراده وقد يقصد به بعض افراده من حيث انه فرد منه مع قطع النظر
عن اتصافه بوصف زايد كما في قوله ولقد امر على اللئيم يسبني وهذا المعنى قليل الجدوى جدا
لا يصار اليه الا اذا تعذر حمل اللام على العهد الخارجي وعلى المعنيين الآخرين لتعريف الجنس ولاح
من هذا التعريف ان لا يصح جعل اللام في الناس للجنس لتعذر ارادة كل واحد من المعاني الثلثة
للموقف بلام الجنس الا ان بعض افراد الجنس مع كونه بعضا منها في نفس الامر قد يدعى انحصار
الجنس فيه وكونه جميع افراد الجنس لكماله واستجماعه جميع الخواص المطلوبة من ذلك الجنس
والفضائل المقصودة من خلقه واستحقاقه بذلك ان ينحصر الجنس فيه ولا يطلق على غيره فصح
ان يجعل ذلك الجنس بلام الجنس الاستغراقية ويراد البعض المذكور قال الشريف المحقق رح
الكاملون في الانسانية هم الجامعون لما بعد من خواص الانسان وفضائله فهم لذلك
يستحقون ان يحصر فيهم الجنس كانهم الجنس كله فهذا الحصر بالنظر الى كمالهم ثم اشار الى وجه آخر
لكون تعريف الناس للاستغراق ومحصوله ادعاء انحصار جنس الناس في المؤمنين منهم واخراج
غير المؤمنين عن زمرة الناس وادخالهم في زمرة البهايم حيث قال واذا لوحظ ان غير المؤمنين
كالبهايم في فقد التمييز بين الحق والباطل بل ادنى مرتبة منها فلا يندرجون في الناس بل يكون
الناس منحصرا في المؤمنين كان هذا حصرا بالنظر الى نقصان من عداهم وقصورهم عن رتبة الانسانية
انتهى كلامه والمصنف اقتصر على الوجه الاول ولم يتعرض للثاني ثم اوضحه بقوله فان اسم الجنس كما يستعمل
لمسماه مطلقا كالنكرة وكالمعرف بلام العهد الذهني او بلام الاستغراق يستعمل ايضا لما يستجمع المعاني
المخصوصة به فان كل ما اوجده الله تعالى في هذا العالم من الاجناس جعله صالحا لفعل يخص به ولا
يصلح له غيره كالفرس للعدو والشديد على وجه الفرار والكرد البعير لقطع الفلاة البعيدة وكذلك كل عضو
من الجوارح والاعضاء كاليد والرجل والعين والاذن خلق لعمل يختص به ومن اشرف ما خلقه
لمعان يختص به الانسان فانه تع فلقه ليعرف خالقه حسبما في وسعه ويعرف جميع ما كلفه
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 لان يسمى باسم الانسان ومن
يبلغ بهذه المرتبة لم يستحق اسم الانسان بل قد ينفى عنه فيقال فلان ليس بانسان اذا
لم يوجد فيه المعنى الذي خلق لاجله **قوله** ومن هذا الباب اي من نفى اسم الجنس عمن لا يوجد
فيه الخواص المقصودة منه قوله تع صم بكم وبكمه لا يسمعون ولا يبصرون فانهم ليسوا
صما وبكما وعميا في الحقيقة لكن لما انتفى عنهم فوايد السمع والكلام والابصار وثمراتها
المقصودة منها سموا بذلك وسلب عنهم السمع والبصر واللسان وقد جمعها الشاعر

اى وقد جمع الاستعمالين المذكورين ومحا استعمال اسم الجنس لمسماه مطلقا واستعماله لما يستجمع المعانى
المخصوصة بزعم الشاعر اراد بالناس الاول مطلق الناس وبالناس الثانى الكاملين فى الانسانية
وكذا اراد بالزمان الاول مطلق الزمان وبالزمان الثانى الزمان الكاملين فى الظرفية ومن ههنا يعلم
ان دعوى الكمال جاز اعتبارها فى النكرة ايضا واول البيت ديار بها كنا وكنا نحبها اذ الناس ناس
والزمان زمان قوله اذ الناس ظرف لقوله كنا والمعنى فى الوقت الذى كان جنس الناس كلّه
ناسا كاملين لا قصور فيهم وكان جنس الزمان كلّه زمانا كاملا لا خلل فيه قوله او للعهد عطف
على قوله او للجنس ولا شك ان المراد به العهد الخارجى فلا بد ان يكون المشار اليه باللام حضرة
معهودة بين المتكلم والمخاطب تقدم ذكره صريحا او كناية بان يذكر شئ من لوازمه كما فى قوله تعالى
وليس الذكر كالانثى فان الذكر اشارة الى ما سبق كناية فى قوله تعالى رب انى نذرت
لك ما فى بطنى محررا فان لفظة ما وان كان يعم الذكور والاناث لكن التحرير وهو ان
يعتق الولد لخدمة بيت المقدس انما يكون للذكور دون الاناث فالتحرير قرينة مخصصة
للفظة ما بالذكور وقد يستغنى عن تقدم ذكره لعلم المخاطب به بالقرائن نحو خرج الامير اذا لم يكن
فى البلد الا امير واحد وكقولك لمن دخل البيت اغلق الباب والحضرة المعهودة فى الآية
سواء اريد به الرسول ومن معه او من آمن من ابناء جنسهم لم يتقدم ذكرها لا صريحا ولا
كناية لكنها كالمتقدم ذكرها من حيث ان الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ومن معه من
المؤمنين كانوا نصب اعينهم وملتفت خواطرهم ومعهودين حاضرين فى اذهانهم
لما كانوا مغضبين عندهم ويقاسون منهم حدا من ظهور امرهم وتأييد امر النبوة بانواع
المعجزات والبراهين القاطعات ونزول الوحى الناطق بالهدى والبينات وكذا
وكذا عبد الله بن سلام واشياعه فانهم ايضا مغضبون عندهم من حيث انهم كانوا
من ابناء جنسهم ومصاحبيهم ثم خالفوهم واتبعوا الحق المبين فكفروا بذلك قوتهم
وفرقوا اعوانهم فهم ايضا معهودون حاضرون فى اذهانهم من هذا الوجه وان لم يتقدم
ذكرهم صريحا ولا كناية قوله من اهل جلدتهم قيل جاء فى الحديث من جلدتنا وفسره ابن الاثير
بقوله اى من انفسنا وعشيرتنا فعلى هذا يكون لفظ الاهل فى كلام المصنف زايدا ويؤيده
عبارة الكشاف لانهم من جلدتهم ومن ابناء جنسهم والظاهر انه عبارة عن المبالغة
فى القرب كقولهم هو بضعة منى وفى الحديث لحمه لحمى ودمه دمى قوله واستدل به على
قبول توبة الزنديق فى الصحاح الزنديق من الثنوية وهو معرب والجمع الزناديقة و
الهاء عوض من الياء المحذوفة واصله الزناديق انتهى ونقل عن شرح المقاصد ان
الكافر ان كان مع اعترافه بنبوة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم واظهاره شعاير الاسلام
يبطن عقايد هى كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو فى الاصل منسوب الى زند اسم كتاب

اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تاويل كتاب المجوس الذى جاء به زرداشت الذى
يزعمون انه نبيهم ثم قيل هو عند الفقهاء من يبطن الكفر بالاصرار عليه ويظهر الايمان بفيه واختلفوا
في قبول توبته والاصح عند الحنفية انها تقبل قبل القدرة عليه وبعده لا بل يقتل كالساحر والداعى
الى الالحاد والاباحى وقريب منه ما قيل انه ان تاب قبل الاشتهار بذلك قبلت توبته
والا فلا تقبل بل يقتل ووجه الاستدلال بقوله تعالى آمنوا كما آمن الناس على قبول توبة
الزنديق ان المنافقين قد امروا وطلب منهم ان يؤمنوا فينبغى ان يقبل منهم ذلك لان
ما لا يقبل من المكلف لا يطلب منه بالامر التكليفى واذا قبلت توبتهم وهم من الزنادقة علم ان
توبة الزنديق مقبولة وهو المطلوب ووجه الاستدلال به على ان الايمان هو الاقرار المجرد سواء اقترن
بالاخلاص او لم يقترن هو ان قوله آمنوا قيد بقوله كما آمن الناس بمعنى آمنوا ايمانا مقرونا بالاخلاص
بعيدا عن النفاق فلو لم يكن مجرد الاقرار ايمانا لما حصل مسمى الايمان بلا اخلاص فيكفى قوله آمنوا
بلا حاجة الى قوله امنوا اه قال الامام ولقائل ان يستدل بهذه الآية على ان مجرد الاقرار ايمان
فانه لو لم يكن ايمانا لما تحقق مسمى الايمان الا اذا حصل فيه الاخلاص فكان قوله آمنوا كافيا
فى تحصيل المطلوب وكان ذكر قوله كما آمن الناس لغوا والجواب ان الايمان الحقيقى عند الله تعالى
هو الذى يقترن به الاخلاص اما فى الظاهر فلا سبيل اليه الا بالاقرار الظاهر فلا جرم افتقر فيه الى تاكيده
بقوله كما آمن الناس انتهى يعنى ان مسمى الايمان الحقيقى لا يحصل الا بالاخلاص وانه هو
المطلوب بقوله آمنوا الان الاقرار المجرد ليس بايمان 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 بحسب الظاهر وفى الحقيقة تاكيد
للايمان المطلوب لانه لا يكون الا مقرونا بالاخلاص **قوله** والهمزة فى انؤمن للانكار بمعنى ان
ذلك لا يكون اصلا واللام فى السفهاء اما للعهد الخارجى والمعهود الحصة المعينة من جنس
السفهاء وهى الناس المذكور سابقا سواء اريد بالناس المعهودون او الجنس باسره بناء
على ادعاء انحصاره فى الكاملين فان اريد بالناس المعهودون واشير بلفظ السفهاء
اليهم تكون تلك الحصة معهودة بلفظين وباعتبار وصفين متغايرين واما للجنس باسره
اى للاستغراق جنس السفيه كما هو راى بعض الاصوليين من ان الجمع المحلى باللام
يبطل عنه معنى الجمعية ويمحض اللفظ للدلالة على الجنس او للاستغراق جنس السفهاء
بوصف الجمعية كما هو قانون العربية وايا ما كان يكون الناس المذكور سابقا داخلين
فى الجنس المشار اليه بلفظ السفهاء على زعمهم الباطل وامانى نفس الامر فهم عقلاء كاملون
وفى الوسيط ومعالم التنزيل فان قيل كيف النفاق مع المجاهرة بقولهم انؤمن كما
آمن السفهاء قيل انهم كانوا يظهرون هذا القول فيما بينهم لا عند المؤمنين فاخبر الله تعالى

نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين بذلك عنهم وقال الامام القائل آمنوا كما آمن الناس اما
الرسول عليه السلام والمؤمنون ثم كان بعضهم يقول لبعض انؤمن كما آمن سفيه بني فلان
وسفيه بني فلان والرسول واصحابه لا يعرفون ذلك فاخبرهم الله تع ثم قلب
عليهم هذا اللقب بقوله الا انهم هم السفهاء وفي التيسير كان المنافقون يتكلمون
بهذا الكلام في انفسهم دون ان ينطقوا به بالسنتهم لكن هتك الله تع استارهم واظهر
اسرارهم عقوبة لهم على عداوتهم ففي الآية دلالة على حقيقة الرسالة من حيث انه عليه
الصلوة والسلام اخبر بما في قلوب المنافقين باخبار رب العالمين قوله وانما سفههم اي
عدو المؤمنين سفهاء او نسبوهم الى السفاهة لاحد الامرين الاول انهم لغاية جهلهم
وحمقهم الصريح واخلالهم بالنظر الصحيح اعتقدوا ان ما هم فيه هو الحق وان ما عداه باطل والباطل
لا يقبله الا السفيه الفاسد الرأي والثاني انهم كانوا اصحاب رياسة ويسار وكان اكثر
المؤمنين فقراء قليل الاتباع ومنهم موالي اي عبيد عتقاء فان المولى لفظ مشترك يطلق على
العبد وسيده فسموهم سفهاء تحقيرا لشانهم وهذان الوجهان يجريان على تقدير كون اللام في
السفهاء للجنس باسره والعهد الذي اشير به الى الناس مرادا به الجنس او المعهود الذي هو النبي صلعم
واصحابه واما اذا كان اللام في السفهاء للعهد الذي اشير به الى الناس مرادا به المعهود الذي
هو من آمن من اهل جلدتهم كعبد الله بن سلام واصحابه فتسفيههم اياهم لا يكون لما ذكر من الامرين
لانتفائهما جميعا في حقهم عند المنافقين لعلمهم بان هؤلاء المعهودين من السفه واستحقاق التحقير
بمعزل بل لان اسلامهم لما غاظ المنافقين وكسر قوتهم وتوقعوا بذلك شماتة المؤمنين بهم قالوا
ذلك اي انهم سفهاء لانعباد بهم على سبيل التجلد توقيا من الشماتة بهم من جهة اعدائهم والسخافة
الرقة والضعف يقال ثوب سخيف اي ضعيف غير غليظ والحلم بالكسر الاناة وهي الوقار
واصل السفه الحركة والخفة يقال سفهت الريح الشيء اذا حركته قوله رد ومبالغة في تجهيلهم
يعني ان قوله تعالى الا انهم هم السفهاء رد لنسبتهم المؤمنين الى السفه ابلغ رد وقد مر ما فيه
من طرق الدلالة على ابلغية في الآية السابقة وقوله تعالى ولكن لا يعلمون مبالغة في تجهيلهم
وبين وجه ذلك بقوله فان الجاهل بجهله الخ والباء في بجهله متعلقة بالجاهل والجازم صفة الجاهل
يعني ان الجاهل جهلا مركبا اشد ضلالة من الجاهل جهلا بسيطا فان جهل الاول مركب
من جهلين بخلاف جهل الثاني فانه بسيط قال الشاعر جهلت ولم تعلم بانك جاهل
وذلك لعمري من تمام الجهالة قوله فانه ربما يعذر اي المتوقف المعترف بجهله ربما يعذر
بسبب اعترافه بجهله واستعداده لقبول الحق وانتفاعه بالآيات والنذر كما يعذر المؤمن
المعترف بذنبه لذلك بخلاف الجاهل الجازم بغير الواقع فانه مع كونه في جزمه آب
عن قبول الحق دافع اياه قوله وانما فصلت الآية والمشهور ان فصلت هنا بالتشديد

على انه من التفصيل المأخوذ من الفاصلة كالتقفية من القافية يقال فصلت الآية بكذا اى
جعل هذا فاصلتها ويحتمل ان يكون من التخفيف على انه من الفصل والمعنى انما جعل قوله تعالى
لا يعلمون فاصلة هذه الآية وقوله لا يشعرون فاصلة الآية المتقدمة لان قوله لا يعلمون
اكثر طباقا لذكر السفه بالنسبة الى قوله لا يشعرون فان نفى الشعور من حيث انه يستلزم
نفى العلم وان كان لا يخلو عن الطباق الا ان لا يعلمون اكثر طباقا منه والطباق فى اصطلاح
علماء البديع عبارة عن الجمع بين المعنيين الذين بينهما تقابل وتناف فى الجملة اى باى وجه
كان كالجمع بين السفه والعلم فان السفه جهل اى متضمن للجهل فكانه هو فقد العلم
مع ان يكون جمعا بين المتضادين هذا على تقدير ان يعتبر مجامعة السفه بالعلم المنفى فان
المنفى مقابل للجهل الكائن فى ضمن السفه واما اذا اعتبر مجامعته مع نفى العلم فلا يكون
من قبيل الطباق المصطلح اذ لا تنافى بين نفى العلم واثبات السفه بل يكون الطباق
حينئذ بمعنى المطابقة اللغوية والوجه الثانى فى جعل قوله لا يعلمون فاصلة هذه الآية ان
المقصود فيها نفى ادراكهم بكون السفاهة مقصورة عليهم من حيث انهم اعرضوا عن
الدليل ونسبوا المتمسك به الى السفاهة وايضا باعوا آخرتهم بدنياهم وما يسعدهم
بما يشقيهم وما ينفعهم بما يضرهم وهذا المعلوم مع الحيثية المذكورة امر معقول نظرى يفتقر
العلم به الى نظر وتفكر وليس بمنزلة المحسوس حتى تجعل متعلق الشعور بل الادراك
المتعلق به هو العلم ليس الا فالمنافقون لما لم يدركوه بمباشرة ما يؤدى الى ادراكه
واريد بيان حالهم كان الواجب ان ينفى عنهم العلم دون الشعور بخلاف الآية المتقدمة
فان المقصود فيها نفى ادراكهم بان ما فى النفاق من هيج الحروب والفتن واظهار المعاصى
بترك التمسك بالشريعة الى الفساد وانهم مفسدون من اجل ذلك وهذا المعلوم
وان كان ايضا امرا معقولا الا انه ضرورى جار مجرى المحسوس بالحس الحيوانى فلما لم
يعرفوا ذلك بادنى النظر والتامل الجارى مجرى الشعور واريد بيان حالهم كان
المناسب ان يسلب عنهم الشعور بذلك اشعارا بانهم انزل مرتبة من البهايم

قوله بيان لمعاملتهم مع المؤمنين والكفار وما صدرت به القصة فما قبله اى
سوقه لبيان ان مذهبهم اظهار الايمان والحال انهم ليسوا بمؤمنين وتمهيد لتفصيل
احوالهم المتعلقة بالنفاق فلم يتكرر وهو جواب عما يتوهم من ان قوله تعالى واذا لقوا الذين
آمنوا قالوا آمنا تكرار لما سبق من قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا لاشتراكهما فى الدلالة
على اظهارهم الايمان عند المؤمنين ومحصول الجواب انهما وان كانا متحدين ظاهرا لكنهما متباينان
فى الغرض المسوق له الكلام قال الشريف المحقق رح يعنى اذا نظر الى جزاء الشرطية الاولى وهى
قوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا يتوهم ان هناك تكرارا واذا لوحظ انه مقيد بلقائهم المؤمنين

وان الشرطية الثانية معطوفة على الاولى لا على ان كلا منهما شرطية مستقلة كالشرطيتين
السابقتين بل على انهما بمنزلة كلام واحد ظهرت ان هذه الآية سيقت لبيان
معاملتهم مع المؤمنين واهل دينهم كما ان صدر القصة مسوقة لبيان نفاقهم
واضمحل ذلك التوهم انتهى كلامه قوله مرحبا بسيد بني تيم وفي بعض النسخ تميم وليس
بصحيح فان ابا بكر رضي الله تعالى عنه هو عبد الله بن عثمان بن ابي قحافة بن عامر بن عمرو
بن كعب بن سعد بن تيم بن كعب بن لوي فتيم قبيلة من قريش هط الصديق رضه
وروي ان عليا رضي الله تعالى عنه قال له اتق الله تعالى ولا تنافق فان المنافقين
شر خليقة الله تعالى فقال له عبد الله مهلا ابا الحسن انا نقول هذا والله ان ايماننا كايمانكم
وتصديقنا كتصديقكم وقيل يمكن ان يدفع ما يتوهم من التكرار بوجه آخر وهو ان مرادهم
بقولهم السابق آمنا بالله وباليوم الآخر الاخبار عن احداث الايمان وبقولهم ههنا
آمنا الاخبار عن احداث الاخلاص في الايمان ويؤيد هذا الوجه بقول الامام انما قوله تع
قالوا آمنا فالمراد به اخلصنا بالقلب والدليل عليه وجهان الاول ان الاقرار باللسان
كان معلوما منهم فما كانوا يحتاجون الى بيانه انما المشكوك فيه هو الاخلاص بالقلب
فيجب ان يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك الثاني ان قولهم للمؤمنين آمنا
يجب ان يحمل على نقيض ما كانوا يظهرونه لشياطينهم واذا كانوا يظهرون لهم الثلثة
بالقلب وجب ان يكون مرادهم بهذا الكلام الذي ذكروه للمؤمنين التصديق بالقلب
انتهى كلام الامام ثم قيل وما ذكرنا لا ينافي قول المصنف فيما سيأتي انهم قصدوا بآمنا
احداث الايمان لان مراده الايمان على وجه الاخلاص فتدبر قوله يقال لقيته ولاقيته
اذا صادفته واستقبلته هكذا وقعت العبارة في الكشاف ايضا واعترض عليها
شراح الكشاف بان حق العبارة ان يقال وتقول على لفظ الخطاب بدل يقال او ان
يقال اي صادفته بايراد المفسرة بدل ثم فاوا سناد صادف الى ضمير المتكلم وحده
ليطابق الفعل المفسر وذلك لان الفعل المسند الى المتكلم لو فسر بغيري وجب ان
تطابقا في الاسناد الى المتكلم لان ما بعد ما مفسر لما قبلها فيجب تطابقهما ويجوز ان
يصدر الكلام بلفظ التقول على الخطاب ويقال على البناء للمفعول واذا جئ بكلمة اذا
في مقام التفسير لذلك الفعل كان صدر الكلام في موقع الجزاء لها فيجب ان يكون
صدر الكلام وما بعد اذا كلاهما على لفظ الخطاب كقولك تقول استكتمته اذا سألته
الكتم والتقدير اذا سألته الكتم تقول استكتمته ولا يصح ان يقال اذا سألته الكتم
يقال استكتمته ولا ان يقال اذا صادفته يقال لقيته الا بالتعسف وهو ان
يقدر ان القائل هو المخاطب نفسه فيكون يقال بمعنى تقول قوله فانك بطرحه

اى برميه جعلته بحيث يلقى على بناء المفعول اى بحيث يلقاه ويصادفه غيرك والظاهر ان همزة القاه
على هذا للصيرورة كما فى نحو اغد البعير اى صار ذا غدة فمعنى القاه فى الاصل صيره ذا القاء على ان
اللقاء مصدر من المبنى للمفعول ثم استعمل بمعنى رماه وطرحه لان الرمى ملزوم للتصيير المذكور
قوله من خلوت بفلان واليه اذا انفردت معه اى اذا اجتمعت معه فى خلوة وفيه اشارة الى
ان الخلاء بمعنى الانفراد يستعمل بالباء والى ومع وفى الوسيط يقال خلوت بفلان اخلو به خلوة
وخلاء وخلوت معه وخلوت اليه بمعنى واحد انتهى وذكر الخلا ثلثة معان الانفراد والمضى وهو
الذهاب والسخرية فقوله تعالى واذا خلوا ان كان بمعنى الانفراد يكون استعماله مع الى ظاهرا
لان الى تكون صلة له وكذا اذا كان بمعنى المضى لان الذهاب متوجه الى شياطينهم وفى الصحاح
خلوت به سخرت به وخلوت اليه اذا اجتمعت معه فى خلوة قال تعالى واذا خلوا الى شياطينهم
ويقال الى بمعنى مع وقال تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير اى مضى وارسل وقولهم افعل كذا
وخلاك ذم اى اعذرت وسقط عنك الذم انتهى فقول المص اى عداك بمعنى جاوزك الذم
وذهب عنك فعلى هذا معنى الآية انهم اذا جاوزوا المؤمنين وذهبوا عنهم الى شياطينهم ومنه
القرون الخالية اى الماضية الذاهبة عن صحراء الوجود الى ظلمة العدم قوله وعدى بالى يعنى ان خلا
فى الآية ان كان بمعنى السخرية يحتاج فى توجيه استعماله مع الى بتضمين معنى الانهاء كما فى احمده
اليك اى انهى اليك حمده فمعنى الآية ح وتقديرها واذا سخروا المؤمنين منهين سخريتهم
الى شياطينهم وقد ذكر ما يتعلق بالتضمين فى تفسير قوله يؤمنون بالغيب قوله ماثلوا الشيطان
اى شابهوه فى عتوهم وطغيانهم وهو اشارة الى ان لفظ الشياطين استعارة تركيبية
سواء اريد به المجاهرون بالكفر المصممون على الكفر وكبار المنافقين الغالبين فى النفاق حيث
شبه كل واحد منهما بالشياطين الماردين فاستعير لفظ المشبه به للمشبه وقرينة الاستعارة
اضافة الشياطين اليهم واختلف اهل اللغة فى اشتقاق لفظ الشيطان فقال جمهورهم
هو مشتق من شطن يشطن اى بعد لانه بعيد من رحمة الله تعالى لبعده عن طاعته ومنه
بئر شطون اى بعيدة القعر وحكى سيبويه تشيطن اى فعل فعل الشياطين وقال الشاعر
ايما شاطن عصاه عكاه ثم يلقى فى السجن والاكبال عكاه اى حبسه من قولهم عكت المرأة
شعرها اذا لم ترسله والاكبال جمع كبل بزنة فلس وهو القيد الضخم وكل ذلك يدل على انه من
شطن لثبوت النون وسقوط الالف فى تصاريفه فوزنه على هذا فيعال وقيل هو مشتق من
شاط يشيط اى هلك واحترق وبطل وجوده وفى الصحاح شاط الرجل يشيط اى هلك وشاط
فلان اى ذهب لحمه هدرا وشاطت القدر اى احترقت والصق بها الشىء ولا شك ان
هذا المعنى موجود فيه فقالوا بذلك انه مشتق من هذه المادة لكن لم يسمع فى تصاريفه الا اثبات
النون محذوف الالف كما تقدم ووزنه على هذا فعلان ويترتب على هذه القولين صرفه وعدم صرفه

اذا

اذا سمي به واما اذا لم يسم به فانه منصرف البتة لان من شرط منع صرف فعلان الصفة ان
لا يؤنث بالتاء وهذا يؤنث بها حيث يقال شيطانة قوله ومن اسمائه اى ومن
اسماء الشيطان الباطل اورده تاييدا لكونه مشتقا من شاط بمعنى بطل قوله خاطبوا المؤمنين
بالجملة الفعلية يعني ان الظاهر ان المؤمنين منكرون او مترددون في ايمانهم لظهور
مخائل نفرتهم عنه ودلائل استمرارهم الانقياد والمتابعة وان شياطينهم لا ينكرون مقامهم
التي هي الثبات على اليهودية فكان القياس ان يكون الجملة التي خاطبوا بها المؤمنين اسمية
مؤكدة والتي خاطبوا بها اهل دينهم عارية عن التاكيد الا انه عكس ذلك لثلثة اوجه
الاول انهم عند مخاطبتهم المؤمنين انما هم بصدد دعوى احداث الايمان الخالص فيكفي
فيه ما يدل على الحدوث والتجدد من غير تاكيده بشيء من مؤكدات النسبة لانه كلام ابتدائي
في زعمهم وبالنظر الى قصدهم وانما يحتاج الى تاكيده لو كانوا بصدد انكار المؤمنين لما ادعوه
من الايمان او دفع تردد هم فيه وليس كذلك بخلاف ما خاطبوا به من تشعار دينهم من الثبات
على ما كانوا عليه من اليهودية فانهم محتاجون فيه الى تحقيق الحكم وتقريره باسمية الجملة وتاكيد ها
لما عسى يختلج في قلوب اهل دينهم من تردد ناشئ من احداثهم الايمان عند المؤمنين في انه
هل هو من صميم قلوبهم او انه كلام اجروه على السنتهم فقط من غير مواطاة قلوبهم اياها والوجه
الثاني انهم لم يؤكدوا ما خاطبوا به المؤمنين لعدم الباعث والمحرك من جهتهم على تاكيده فان
ترك التاكيد كما يكون لعدم الانكار فقد يكون لعدم الباعث والمحرك من جهة المتكلم و
لعدم الرواج والقبول من السامع وكذلك التاكيد كما يكون لازالة الشك ونفي الانكار
من السامع فقد يكون لصدق الرغبة ووفور النشاط من المتكلم فيما يورده من الكلام
كما في ما حكى الله تعالى عن المؤمنين قولهم ربنا اننا آمنا فانه لا يتصور ان يكون التاكيد فيه
لرد الانكار ونفي الشك من المخاطب بل مورجع 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 السؤال ليس عن المنفعة وانما هو عن نفس الحقيقة فقط وقد يكون التاكيد لتنزيل
الرواج والقبول من السامع وههنا لما لم يكن للمنافقين قوة اعتقاد وصدق رغبة
في الاخبار عن انفسهم بالايمان ولم يساعدهم انفسهم على ذلك لم يقولوا في مخاطبة المؤمنين
انا مؤمنون معكم باسمية الجملة المؤكدة بان بخلاف ما قالوه في مخاطبة الكفار فان لهم باعثا
من عقيدة وصدق رغبة في اخبارهم بالثبات على ما كانوا عليه من اليهودية فلذا جاؤا آمنا
بالجملة الفعلية من غير تاكيد وانا معكم بالجملة الاسمية مؤكدة بان والوجه الثالث انهم لما قالوا

اتوكا بالجملة الفعلية لدلالتها على التجدد والحدوث واختاروا الجملة
ما قصدوا دعوى ثباتهم على ما كانوا عليه من اليهودية
الاسمية الدالة على الثبات والاستمرار فلذا جاؤا بالجملة
ثباتهم وازالة تردد شياطينهم في ذلك

فی خطاب المؤمنین انا مؤمنون کان ذلک منهم ادعاء کمال فی الایمان وهم لا یتوقعون رواج
هذا الادعاء علی المؤمنین ولا قبول المؤمنین ایاه منهم وکیف یقبل منهم ذلک وهم یخاطبون
به المؤمنین بین المهاجرین والانصار الذین مدحهم الله تعالی فی التوریة والانجیل باوصاف دلت
علی رجحان عقولهم وشدة ذکائهم وصلابتهم فی دین الله عز وجل فکیف وهم منهم ادعاء الکمال
فی الایمان علیهم **قوله** وللاتوقع عطف علی قوله باعث وقوله علی المؤمنین متعلق بادعاء الکمال
فی الایمان او برواج الادعاء المذکور **قوله** لان المستهزئ بالشئ الخ بیان لکونه تاکیدا لما قبله
مع انه بظاهره لا یحقق مضمون ما قبله وهو موافقهم الشیاطین فی الثبات علی الیهودیة فبین
وجه کونه تاکیدا وتحقیقا للمعنی المذکور بان جعل قولهم انما نحن مستهزؤن کنایة عن الاصرار و
الثبات علی الیهودیة حیث ینتقل من استخفاف الذین آمنوا لاجل ایمانهم الذی هو استخفاف
الایمان فی الحقیقة الی الاصرار المذکور بظهور التلازم بین الاستخفاف والاصرار المذکورین فهو اما من
قبیل ذکر الملازم وارادة الملزوم او بالعکس وحاصل الکلام ان قوله تعالی انما نحن مستهزؤن لم
یعطف علی ما قبله لکمال الاتصال بینهما فانه یکون الثانی تاکیدا للاول وبدلا منه او استینافا
وعلی تقدیر کونه بدلا من الجملة الاولی لا یحتاج الی اعتبار اخذ اللازم فی احد الجانبین ویکفی تصادق
الثابت علی الباطل والمستهزئ بالحق مع کونه تعالی هو المستهزئ بالحق او فی تادیة المراد وهو
بیان اصرارهم علی الکفر وتعظیمه کما فی الاول وهو الثبات علی الباطل من بعض القصور حیث لم یقولوا
المسلمین فی بعض الامور ثم الظاهر انه بمنزلة بدل الکل وارباب البیان لا یقولون بذلک فی الجمل
التی لا محل لها ویعنون بها لا محل له ما لا یکون خبرا او صفة او حالا وان کان فی موقع المفعول
للقول کذا فی الحواشی السعدیة وقیل الظاهر انه بدل الاشتمال کما فی قوله اقول له ارحل لا تقیمن عندنا
والا فکن فی السر والجهر مسلما انتهی فان ارحل لا محل له وقد ابدل عنه لا تقیمن لاشتمال الارتحال
علی عدم الاقامة فکذلک الثبات علی الکفر مشتمل علی الاستخفاف بالایمان والاستیناف اوجه
الوجوه لکثرة الفائدة وقوة المحرک للسؤال ثم الاوجه الثلثة بیان لترک العاطف بین الجملتین
فی المحکی من کلامهم واما ترکه فی حکایته فللموافقة فیما هو بمنزلة کلام واحد کذا فی الحواشی الشریفیة
یعنی ان مجرد موافقة الحکایة للمحکی وان کانت کافیة فی کونها وجها لترک العاطف لکنها قد تفوت
بکون تلک الجملتین بمنزلة کلام واحد من حیث ان مجموعهما مفعول قالوا کما انهما بمنزلته قبل الحکایة
من حیث ان الجملة الثانیة تاکید للاولی او بدل منها او استیناف وعلی کل تقدیر لا یحسن العطف
قوله سمی جزاء الاستهزاء باسمه جواب عما یقال کیف یجوز وصف الله تعالی بانه یستهزئ
والاستهزاء بمعنی السخریة لا یخلو عن التلبیس وهو ظاهر وکذا لا یخلو عن الجهل کقول موسی علیه السلام
اعوذ بالله ان اکون من الجاهلین فی جواب اتتخذنا هزوا وکل واحد منهما یستحیل منه تعالی
وتقریر الجواب الاول ان الذی جعل وصفا مسندا الیه تعالی لیس نفس الاستهزاء بل المجازاة علیها

الا انها سميت استهزاء فان تسمية جزاء الشئ باسم ذلك الشئ كثير في القرآن قال تعالى وجزاء سيئة سيئة فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله وقال عليه السلام اللهم ان فلانا هجاني وهو يعلم اني لست بشاعر فاهجه اللهم والعنه عدد ما هجاني اي جزه جزاء هجائه وقال عليه السلام كلفوا من الاعمال ما تطيقون فان الله لا يمل حتى تملوا او بين المص وجه هذه التسمية بقوله اما لمقابلة اللفظ باللفظ اي لقصد مقابلته باللفظ المجانس له مع اختلاف المعنى المقصود فيكون مشاكلة فاندفع ما قيل ان في توجيه المشاكلة بالمقابلة في اللفظ نحو ان المقابلة في اللفظ انما تحصل بعد استعماله ومجوز المجاز لا بد ان يكون قبل الاستعمال والا لزم جواز الاستعمال قبل صلوحه له فان منشاه الغفلة عن التفرقة بين الاستعمال وقصده وهذا التقرير وما يتفرع عليه كلام الفاضل المعروف بخسرو رحمه الله تعالى وفيه بحث لان التقدير خلاف الاصل ومعنى كلام المص عبر عن الجزاء باسم الاستهزاء اما لوقوع اللفظ الذي يعبر به عن الجزاء بمقابلة لفظ الاستهزاء وصحبته فلما وقع احد اللفظين في جوار الآخر وصحبته اورد على شاكلة وصورته وان اختلفا بحسب المعنى المقصود 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 وهو معنى قول الخطيب الذي مشى المشاكلة ذكر الشئ بلفظ غيره لوقوع ذلك الشئ في صحبة ذلك الغير انتهى فان قلت فرق بين عبارتي المص والخطيب من حيث ان المقابلة في احدى العبارتين صفة اللفظ دون الاخرى صفة المدلول قلت معنى قول الخطيب ايضا لوقوع ذلك الشئ من حيث انه معبر عنه بلفظ يدل عليه في صحبة ذلك الغير من تلك الحيثية ايضا فحول كلامه ايضا الى وقوع احد اللفظين بمقابلة الآخر غايته انه عبر عما هو بصدد الوقوع بالواقع بقي الكلام في ان المشاكلة ان كانت حقيقة فهي ليست بمستعملة فيما وضع اللفظ له وان كانت مجازا فلا علاقة الا ان يجعل مجرد الوقوع في صحبة الغير علاقة مصححة للانتقال مع تعذر ارادة المعنى الاصلي قوله او لكونه مماثلا له في القدر وجه ثان لتسمية جزاء الاستهزاء باسم الاستهزاء فان الجزاء لما كان مشابها 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 بعيدة قوله او يرجع عطف على قوله يجازيهم على استهزائهم من الارجاع ويحتمل ان يتلفظ بفتح الياء على ان يكون من الرجع المتعدي لا من الرجوع اللازم يقال رجع بنفسه رجوعا ورجعه غيره رجعا وهذا يقول ارجعه غيره ارجاعا وهو جواب ثان عن اشكال اسناد الاستهزاء بمعنى السخرية اليه تعالى وتقريره ان ما اسند اليه تعالى ليس نفس الاستهزاء وحقيقته بل ارجاع وبال استهزائهم بالمؤمنين عليهم الا ان ذلك الارجاع شبه بالاستهزاء من حيث ان كل واحد منهما يقصد به القاء الوخامة وانتقل 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 الفاء الوبال على الغير
قوله او ينزل بهم الحقارة والهوان عطف على قوله يجازيهم ايضا وهو جواب ثالث عن الاشكال
المذكور وتقريره ان قوله تعالى الله يستهزئ بمعنى انه ينزل بهم الحقارة اما بناء على ان انزال
الهوان لازم مترتب على الاستهزاء وغاية له في الوجود او غرض منه باعث للفاعل عليه وعلى التقديرين
يكون لفظ يستهزئ مجازا مرسلا من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم او من ذكر المسبب وارادة السبب
الحامل نظرا الى التصور وبالعكس نظرا الى الوجود قوله او يعاملهم معاملة المستهزئ جواب رابع عنه
يعني ان معنى الله يستهزئ بهم انه تعالى يعاملهم معاملة المستهزئ فيكون استعارة تبعية
تمثيلية حيث شبه صورة صنع الله تعالى معهم في الدنيا حيث امر باجراء احكام المسلمين
عليهم من الموارثة والمناكحة واستدراجهم بالامهال والزيادة في النعمة على التمادي الى مع بلوغهم
الى الغاية في الطغيان فان المدى هو الغاية فالتمادي البلوغ اليها وكلمة على متعلقة بقوله
واستدراجهم بما ذكر على بلوغهم الى غاية الفتور والطغيان وكونهم عنده تعالى من اخبث الكفار
وجزاؤه اسفل دركات النار بصورة صنع المهازئ مع المهزو به فاستعير اسم المشبه به للمشبه
ثم اشتق منه لفظ يستهزئ وذكر الامام الواحدي في بيان صورة معاملة الله تعالى معهم
في الآخرة بما يشبه معاملة المستهزئ قال ابن عباس رضي الله عنهما في رواية عطاء في قوله تعالى الله يستهزئ
بهم يعني ان الله تعالى اذا قسم النور يوم القيمة للجواز على الصراط اعطى المنافقين مع المؤمنين
نورا حتى اذا ساروا على الصراط طفئ نور هم فذلك قوله تعالى الله يستهزئ بهم حيث يعطيهم ما لا يتم
ولا ينتفعون به وروى عنه ايضا انه قال ان الله تعالى يطلع المؤمنين وهم في الجنة على المنافقين
وهم في النار فيقولون اتحبون ان تدخلوا الجنة فيقولون نعم فيفتح لهم باب من الجنة ويقال
لهم ادخلوا فيبرقون ساعة ويتقلبون في النار فاذا انتهوا الى الباب سد عنهم ورد الى النار
ويضحك المؤمنون منهم فذلك قوله تعالى عز وجل فاليوم الذين امنوا من الكفار يضحكون على الارائك
ينظرون الآية وعن عدي بن حاتم رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم يوم القيمة
يناس من الناس الى الجنة حتى اذا دنوا منها واستنشقوا ريحها ونظروا الى قصورها والى ما
اعد الله تعالى لاهلها فيها نودوا ان اصرفوهم لا نصيب لهم فيها قال فيرجعون بحسرة فما رجع
بمثلها الاولون والآخرون فيقولون ربنا لو ادخلتنا النار قبل ان تريناما اريتنا من ثوابك وما
اعددت فيها لاوليائك كان اهون علينا قال ذلك اردت بكم كنتم اذا خلوتم بي بارزتموني
بالعظائم واذا لقيتم 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 عذابي مع ما حرمتكم
من الثواب قوله وانما استؤنف به يعني ان هذا الكلام المصدر باسم الله عز وجل لم يعطف

على ما قبله بل اورد على انه كلام ابتدائي مستانف به لنكتتين الاولى ما اشار اليها بقوله ليدل الخ والثانية
ما ذكره بقوله وان استهزاءهم الخ اعلم ان ههنا امرين الاول ترك العطف واخراج الكلام على صورة
الاستيناف مطلقا اي على اي صورة كان والثاني انه بعد اخراجه على صورة الاستيناف ما السبب
في اخراجه على صورة مخصوصة وهي كونه مصدرا باسم الله تعالى لا بذكر المؤمنين مع انهم هم الذين يستهزئ
بهم المنافقون فكان المناسب بحسب الظاهر ان يعارضهم المؤمنون ويقابلوهم وان يحكي الله تعالى
ذلك عنهم ولا بد لكل واحد منهما من نكتة تقتضيه ونكتة الامر الاول انه تعالى لما حكى عنهم قولهم انما
نحن مستهزؤن وكان الاستهزاء باظهار الايمان في غاية الشناعة والقباحة استعظمه كل من سمعه
وتوجه له ان يسال ويقول سبحان الله هؤلاء الذين هذا شانهم ما مصير امرهم وعقبى حالهم وكيف
معاملة الله تعالى والمؤمنين اياهم فاقتضى المقام ان يجاب عن السؤال المتوجه بطريق
الاستيناف ويبين ان عاقبة استهزائهم ما هي مع انه لو اورد بطريق العطف لتوهم كونه
معطوفا على انا معكم وداخلا في عداد مقالة المنافقين او على قالوا ومتقيدا بالظرف الذي تقيد
به قالوا وهو قوله تع اذا خلوا وكل واحد منهما ظاهر الفساد ولم يتعرض المص لنكتة هذا الامر بل
اقتصر على ذكر نكتة الامر الثاني وهو كون الجملة الاستينافية مصدرة بذكر اسم الله تع وعدم
التعرض لذكر المؤمنين المستهزا بهم وهي امران الاول انها صدرت بذكر الله تع ليدل ذلك على ان الله تعالى
يكفي مؤنة عباده المؤمنين وينتقم لهم بان يتولى بنفسه مجازاة المنافقين وينزل عليهم الحقارة والهوان
ولا يحوج المؤمنين الى ان يعارضوهم بمقابلة استهزائهم الذي هو السخرية والاستخفاف بما يماثله من الاستهزاء
وفيه تعظيم لشان المؤمنين والثاني انها صدرت بذلك ليدل على ان استهزاء المنافقين لا يؤبه
به اي لا يعتد به ولا يتنبه له يقال ابهت للامر اي تنبهت له بعد ما نسيته من ابه يابه ابها وابه
يابه ابها مثل نبهت نبها اي ليدل على ان استهزاء المنافقين لا يتنبه له المؤمنون في مقابلة
ما يفعل بهم حتى يعارضوهم بما يكون جزاء لاستهزائهم فلذلك لم يصدر الجملة المستانفة بذكر المؤمنين
وذلك لصدوره عمن يضمحل علمهم وقدرتهم في جنب علمه وقدرته بخلاف استهزاء المؤمنين
فانه يماثل استهزاء المنافقين لتجانس علمهم وقدرتهم **قوله** ولعله لم يقل الخ اشارة الى جواب
ما يقال هلا قيل الله مستهزئ بهم ليطابق قولهم انما نحن مستهزؤن فقوله ليطابق علة للمنفي
وقوله ايماء علة للنفي وتقرير الجواب انه اختير يستهزئ على مستهزئ بناء على ان يستهزئ يفيد حدوث
الاستهزاء وتجدده وقتا بعد وقت فلان المضارع لما كان دالا على الزمان المستقبل الذي ينقلب
الى الحال شيئا 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 والنكاية في العدو
ان تصيبهم ببلية بقتل ونحوه فتخرج سالما قال ابو النجم تنكي العدا وتكرم الاضيافا يعني ان عقوبات الله تع
فيهم تستمر استمرارا تجدديا **قوله** والسماد بالفتح السرقين والرماد اي اذا اصلحت السراج بالزيت

مطلب
وجه افادة الفعل المضارع الاستمرار التجددي

والارض بالسماد وزدت فيهما مايزداد به قوتهما فمعنى يمدهم فى طغيانهم ويزيد طغيانهم ويعمهون
حال من ضمير يمدهم قال الفاضل التفتازانى قد يقال ان ههنا مجازا فى التعلق والابقاء من حيث ان
المد اوقع عليهم وانما يوقع حقيقة على ما وقع المد والزيادة فيه كالكفر والطغيان ويرد بالمنع بان مدهم
فى الكفر وكفرهم واحد والمعتزلة لما رأوا ان زيادتهم فى الطغيان ليست باصلح فى حقهم فلا يجوز اسنادها
اليه تعالى زعم بعضهم ان يمدهم ههنا ليس من المد بمعنى الزيادة والتقوية بل من المد والامهال فى العمر
فمعنى يمدهم يطول عمرهم ويمهلهم كى يتمتعوا ويطيعوا فما ازدادوا الا المضى لم يرض به لوجهين الاول ان
المد فى العمر انما يستعمل باللام يقال مد له بمعنى امهله كما ان الاملاء بمعنى الامهال يعدى باللام
حيث يقال املى له اى امهله واللام ههنا فان قيل عدم ذكر اللام صريحا لا يدل على انه ليس من المد
فى العمر جواز ان يكون النظم مبنيا على حذف اللام وايصال الفعل اجيب بان ذلك خلاف الاصل
فلا يصار اليه بلا دليل والثانى ان قراءة ابن كثير ويمدهم بضم الياء وكسر الميم صريح فى انه من
الامداد بمعنى اعطاء المدد لا من المد فى العمر اذ لم يستعمل امد من المد بمعنى الامهال فى العمر فينبغى
ان يمد فى قراءة من قرأ بفتح الياء وضم الميم من المد ايضا لان بعض القراءات يفسر بعضا
كما يفسر بعض الآيات بعضا قوله والمعتزلة لما تعذر عليهم اجراء الكلام على ظاهره من حيث كونه
مخالفا لما زعموه من ان ما هو الاصلح للعبد يجب عليه تعالى ان يراعيه ومن حيث انه تعالى
اضاف ذلك الغى ومده الى اخوانهم فى قوله تعالى واخوانهم يمدونهم فى الغى فكيف يكون
مضافا اليه تعالى ومن حيث انه تعالى ذمهم على هذا الطغيان فلو كان المد فيه فعلا له تعالى
كيف يذمهم عليه اضطروا الى تاويل الآية واول وها بوجوه الاول جعل المسند وهو المد مجازا
لغويا واسناده اليه تعالى مجازا عقليا قال الشريف المحقق رح انهم لما اصروا على كفرهم خذلهم الله تع
ومنعهم الطافه فتزايد الرين اى الدنس فى قلوبهم فسمى ذلك التزايد اى تزايد من الرين مدا
فى الطغيان واسند اعطاءه الى الله تعالى ففى المسند مجاز لغوى وفى الاسناد مجاز عقلى
لانه اسناد الفعل الى المسبب له وفاعله فى الحقيقة هم الكفرة انتهى كلامه يعنى ان قوله تع
يمدهم فى طغيانهم بمعنى يعطيهم المدد فى الطغيان مشتمل على مجازين مجاز فى المفرد وهو المدد
فى الطغيان فانه حقيقة فيما يكون من جنس الطغيان والتوغل فى الكفر كما اريد ما تزايد
من الرين كان مجازا لانه ليس من جنس الطغيان بل هو امر مسبب منه فان الطغيان
والاصرار على الكفر سبب للخذلان الله تعالى اياهم والخذلان سبب لتزايد الرين فظاهر ان
الرين الزايد ليس من جنس الطغيان بل هو امر آخر متفرع عليه فلا يكون تحصيل فيهم مددا
فى الطغيان فاطلاق المد عليه اطلاق مجازى وكذا اسناده اليه تعالى من قبيل اسناد الفعل
الى المسبب لان الكفر والرين ومدده كلها من افعال الكفرة عند المعتزلة الا ان تزايد الرين
وما كان مدده لما كان مسببا عن منع الله تعالى الطافه عنهم اسند المد بمعنى تزايد الرين

اليه تعالى لانه مسببه وقد مران اللطف ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة او ترك المعصية
وما ادى منه الى فعل الطاعة يسمى توفيقا وما ادى الى ترك المعصية يسمى عصمة فكل
واحد منهما مندرج تحت اللطف اندراج الاخص تحت الاعم قوله او يمكن الشيطان
عطف على قوله منعهم واشارة الى وجه ثان من تاويلات المعتزلة ولا مجاز في المفرد
على هذا الوجه اذ ليس المراد بالمدد ما تزايد من الرين بل ما تزايد من الطغيان وانما المجاز في الاسناد
لان المدد بمعنى زيادة الطغيان فعل الشيطان الا انه اسند اليه تعالى على طريق اسناد الفعل
الى المسبب ايضا لان الشيطان انما فعله بسبب تمكين الله تعالى واقداره عليه الا ان اسناده
الى الشيطان ايضا مجازي لان اصل الطغيان وما زاد عليه كله فعل الكفرة عندهم الا انه لما صدر
عنهم باغواء الشيطان واغوائه اسند اليه لكونه موجد سببه وذلك لان الشيطان ليس بقادر
على خلق شيء في العبد فانه ليس له سلطان على العبد سوى الوسوسة والاغواء وتزيين الباطل
والا لم ينج من شره احد واشار المص الى ما قلنا بقوله يمكن الشيطان من اغوائهم فزادهم طغيانا
اي سبب اغوائه فقط وليس له مدخل في تزايد الطغيان بشيء 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 اغواء الشيطان وكان الاغواء حاصلا بتمكين الله تعالى
واقداره اياه على الاغواء كان تعالى سببا بعيدا لتزايد الطغيان فاسند اليه تعالى وقول
المص فالا لما منعهم الله تعالى الخ جواب لما الاولى قوله بمنعها اي يعطيها وبسبب كفرهم متعلق
بقوله منعهم وقوله اسند ذلك جواب لما الثانية وقوله الى المسبب على صيغة اسم الفاعل
وقوله واضاف الطغيان اليهم بيان لقرينة الاسناد المجازي في الوجهين قوله ومصداق ذلك
اي ما يصدق كون الاضافة اليهم قرينة المجاز ولا يخفى ان قوله واضاف الطغيان اليه تتمة للوجهين
المذكورين من تاويلات المعتزلة وعند اصحابنا اسناد الله تعالى اخوانهم اسناد مجازي و
اسناده اليه تعالى حقيقي على عكس ما زعمه المعتزلة واضافة الطغيان اليهم باعتبار اتصافهم به
وكونهم محلا له لا باعتبار ايجادهم اياه كما يوهمه قول صاحب الكشاف وهو قوله واما على ان يسند
فعل الشيطان الى الله تعالى لانه بتمكينه واقداره وغير ذلك تمهد على ان اسناده الى الشيطان
حقيقة قال الشريف المحقق رح لم يرد الزمخشري بما ذكره من ان اضافة الطغيان اليهم لدفع شبهة
من يتوهم من اسناد الله تعالى ان ذلك فعله حقيقة ان هذه الاضافة تدل بالوضع على ان الطغيان
بايجاد العبد لا بايجاد الله تعالى واراده ليرد عليه ان الامور المخلوقة لله تعالى بمشيته اتفاقا اذا
قامت بالعباد كالحسن والقبح والبياض والسواد يضاف اليهم اضافة حقيقية لا مجازية لادنى
ملابسة فلا دلالة لاضافة الطغيان اليهم على ايجادهم اياه بل اراد به كما ينبهك عليه قوله الى نكتة

فی اضافة الطغیان الیهم ان فی هذه الاضافة اشارة لطیفة الی ان الطغیان والتمادی فی الضلالة
من الافعال التی اکتسبوها استقلالا باختیارهم وان الله تعالی منه وانه لا یتعلق به لا خلقا
ولا ارادة فحقه ان یضاف الیهم لا الیه اشعارا بهذا الاختصاص لا بالاختصاص باعتبار المحلیة
والاتصاف فانه معلوم من تمادیهم فی الطغیان فلا حاجة فیه الی الاضافة فلو لا حملها علی
قصد ذلک الاشعار لعریت عن الفائدة ومثل ذلک معتبر فی الاشارات الخطابیة ولا یعارض
البراهین الدالة علی انه لا خالق سواه تعالی وانه لا یقع الا ما اراده تعالی انتهی کلامه **قوله** او کان
اصله یمدهم جواب ثالث من طرف المعتزلة معطوف علی جملة قوله لما منعهم مع جوابه والمعنی
ان المعتزلة لما تعذر علیهم اجراء الکلام علی ظاهره صرفوه عن ظاهره وجعلوه من باب الحذف والایصال
کما فی قوله تعالی واختار موسی قومه ای من قومه فیکون کل واحد من قوله فی طغیانهم ویعمهون حالا من
ضمیر یمدهم علی سبیل التراداف او الثانی حال من ضمیر الاول علی التداخل ولما کان المدد فی العمر فعل
الله تعالی حقیقة واعتبر فی فعله تعالی عند المعتزلة امران الاول کونه معللا بالاغراض والثانی
کونه علی وفق مصالح العباد اشار الی اعتبارهما ههنا بقوله کی یتنبهوا ویطیعوا ثم لما کان الحال قیدا
للعامل مقارنا مضمونها المضمون فی الوجود اعتبر زیادة کل واحد من طغیانهم وعمههم بحسب ازدیاد
عمرهم واشار الیه بقوله فما ازدادوا الا طغیانا وعمها واما الحصر فلا دلالة علیه فی نظم القرآن وانما
هو مستفاد من المقام **قوله** او التقدیر یمدهم استصلاحا وهم مع ذلک یعمهون فی طغیانهم جواب
رابع من طرف المعتزلة بصرف الآیة عن ظاهر حامع کون یمدهم من المدد بمعنی تعطیهم مددا ویزیدهم
قوة فی رشادهم وصلاحهم باقامة الدلائل العقلیة والنقلیة وبیان غایة کل واحد من الطاعة والغوایة
استصلاحا لحالهم وطلبا لامدادهم ونجاتهم من العذاب المؤبد **قوله** استصلاحا مبنی علی ما ذهب الیه
المعتزلة من کون افعاله تعالی معللة بالاغراض ووجوب کونها علی وفق مصالح العباد وقوله وهم مع ذلک
یعمهون فی طغیانهم اشارة الی کیفیة صرف الآیة عن ظاهرها فان ظاهرها یدل علی ان قوله فی طغیانهم
متعلق بیمدهم فجعله متعلقا بیعمهون وجعل یعمهون خبر مبتدا محذوف والجملة مستانفة لبیان عدم
انتفاعهم بما امدهم الله تعالی **قوله** کلقیان ولقیان فانهما مصدران بمعنی اللقاء یقال لقیته لقاء
بالمد ولقی بالضم والقصر ولقیا بالتشدید ولقیانا ولقیانة واحدة ولقیة واحدة ولقارة واحدة
الواحدی وکل شیء جاوز القدر فقد طغی ومنه قوله تعالی انا لما طغی الماء وقیل لفرعون انه طغی ای
اسرف فی العصیان حتی ادعی الربوبیة انتهی **قوله** وارض عمهاء الظاهر انه من توصیف المحل بوصف
من حل فیه والمنار علم الطریق الجوهری عمه الرجل بکسر المیم فهو عمه وعامه والجمع عمة قال رؤبة ومهمه
اعمی الهدی بالجاهلین العمه وارض عمهاء لا اعلام بها انتهی ای رب مفازة لا تستهدی بعمة بل اطرافها
من جوانبها متصلة بمفازة اخری اعمی الهدی ای خفی المنار بالقیاس الی من لا درایة له فی المسالک
جعل الشاعر خفاء العلم عمی له بطریق الاستعارة وقبل اعمی صفة من عمی علیه الامر بمعنی التبس ای ملتبس

الهداية الى طرقها على من يجهل وتحيير فيها وقيل اعمى فعل ماض اى اخفى طرق الاعتذار قال الشريف
المحقق رح قيل ان قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الآية تعليل لاستحقاقهم الاستهزاء
الابلغ والمد فى الطغيان على سبيل الاستئناف او جملة مقررة لقوله ويمدهم فى طغيانهم قوله اختاروها
عليه مبنى على ما تقرر من ان الباء تصحب المتروك الذى كان فى يده ثم اعرض عنه لتحصيل غيره وان فعل
الاشتراء انما يتعدى بنفسه الى الماخوذ المختار قوله اولئك فى محل الرفع على انه مبتدا وقوله الذين مع
صلته خبره وقوله فما ربحت تجارتهم عطف على الجملة الواقعة صلة وهى اشتروا وحركت الواو فى اشتروا
لالتقاء الساكنين واختيرلها الضم للفرق بين واو الجمع والواو الاصلية فى نحو لو استقاموا وقال
الفراء حركت بمثل حركة الباء المحذوفة قبلها وقال ابن كيسان الضمة فى الواو اخف من
الكسرة ازهى من جنسها قوله واصله اى اصل الاشتراء ومعناه الحقيقى فى عرف اهل اللغة وهو تصريح
بان الاختيار والاستبدال معنى مجازى له وقوله من الاعيان احتراز عن بذل المال لتحصيل المنفعة
فانه استيجار لا اشتراء وقوله تعين جواب ان الشرطية وان يكون ثمنا فاعل تعين وما بينهما
اعتراض للتعليل وفى الصحاح اهل الحجاز يسمون الدراهم والدنانير نقدا وناضا اى ان كان احد
العوضين فقط دراهم او دنانير تعين ان يكون بدله اشتراء وان يكون نفس ذلك العوض ثمنا
من حيث ان ذلك العوض لا يطلب لعينه بل انما يطلب لتحصيل الاعيان او المنافع وهو
معنى الثمن قوله والا اى وان لم يكن احد العوضين ناضا بان لا يكون شئ منهما ناضا اصلا
كما فى بيع السلعة بالسلعة او كان كلاهما ناضين معا كما فى العرف فاى العوضين تصورته
بصورة الثمن بان ادخلت عليه الباء فيما اذا كان العقد بالايجاب والقبول بذكر اللفظين
او اعتبرت كون بدله وسيلة لتحصيل غيره كما فى البيع بطريق التعاطى فباذل ذلك العوض المتصور
بصورة الثمن يسمى مشتريا لما فى يد الآخذ وآخذه يسمى بايعا لما كان فى يده قوله ولذلك اى ولاجل
ان كل واحد من العاقدين فيما لم يكن احد العوضين ناضا يصح ان يسمى بايعا ومشتريا باعتبارين
عدت كلمتا البيع والشراء من الاضداد حيث اطلق كل واحد منهما على كل واحد من الايجاب والقبول
فى عقدى المقايضة والصرف كما اطلق لفظ الجون على الابيض والاسود ولفظ القرء للطهر والحيض قوله
سواء كان من المعانى او الاعيان الظاهر ان المستتر فى كان يرجع الى كل واحد من الغير وما الموصولة
فى قوله عما فى يده محصلا به غيره على سبيل البدل وقد ذكر ان ما فى يده فى الاشتراء الحقيقى مخصوص
بكونه حالا متقوما لان الثمن اسم للمال المتقوم وكذا الغير الذى يطلب تحصيله ببذل ما فى يده مخصوص
بكونه من الاعيان وقد استعمل لفظ اشتروا فى الآية بمعنى استبدلوا الضلالة بما فى ايديهم من الهدى
واختاروها وشئ من البدلين ليس من قبيل الاموال والاعيان فلا بد ان يعتبر فى عموم المعنى
المجازى للفظ الاشتراء عموم كل واحد من البدلين لا عموم الغير فقط فقول الفاضل المعروف
سواء كان الغير من المعانى او الاعيان محل بحث وايا ما كان فلفظ اشتروا فى الآية استعارة تبعية

وان لم يكن احد العوضين ناضا على ان من جواز البيع بالتعاطى
كانوا لا يتلفظون بلفظ الشراء والبيع بل يكتفون بالتعاطى
فصار كون الهدى بحيث يمكن ان يشترى به اخف
وترك عليه لاجله وعوضه باجارة ورضاه
فقد اشتراه وان لم يتكلم

شبه الاعراض عن الهدى الذى فى يده باعتبار تمكنه منه وقدرته على تحصيله محصلا بذلك بغيره الذى
هو الضلالة بالاشتراء الحقيقى الذى هو بذل الثمن بمقابلة العين لاشتمالهما على مطلق الاستبدال فاطلق
اسم الاشتراء على الاعراض المذكور ثم اشتق منه لفظ اشتروا قوله ومنه قول الشاعر قيل هو ابو النجم يصف
برمة اى ومن استعارة لفظ الاشتراء للاعراض المذكور فان المسلم المتنصر قد اعرض عما فى يده من
الاسلام محصلا به النصرانية والبارع يالجمة للبدن او الجمة بالضم مجتمع شعر الراس اى التى ينبت عليه
شعر الراس وقد يطلق الجمة على مقدار من الشعر الذى ينبت على الراس وهى اكثر من الوفرة فان الوفرة
الشعرة الى شحمة الاذن ثم اللمة ثم الجمة وهى التى المت بالمنكبين والازعر الاصلع القليل الشعر والدرر
بضم الدالين منابت اسنان الصبى وقيل الاسنان الساقطة الباقية الاصول قوله وبالطويل العمر
اى واخذت بالعمر الطويل فلما قدمت الصفة انقلب العمر بدلا من الطويل او عطف بيان له والجيذر
بالجيم والذال المعجمتين القصير وقوله كما اشترى المسلم اذ تنصرا تلميح الى قصة جبلة بن الايهم وهى
انه كان رجلا نصرانيا من غسان وكان آخر ملك من ملوك غسان فقدم الى عمر رضى الله عنه وتنصر
واسلم ثم سار الى مكة فطاف وانفق ان رجلا من بنى فزارة وطئ ازاره فلطمه جبلة فهشم
بها انفه وكسر ثنايا ه فمضى الفزارى المظلوم الى عمر رضى الله تعالى عنه فشكى منه فقال اما العفو
واما القصاص فقال جبلة انقتص منى وانا ملك وهو سوقى فقال عمر رضى الله تعالى عنه اشتملت واياه
الاسلام فلا تفاضل بينكما الا فى العاقبة فقال جبلة التاخير الى الغد فلما كان من الليل ركب
فى بنى عمه ولحق بالشام مرتدا نعوذ بالله وروى ان جبلة ندم على ما فعل من غير اقلاع ورشد
تنصرت بعد الحق عار الاطمة ولم يكن فيها لو صبرت لها ضرر وادركنى فيها الحاج حمية
فبعت لها العين الصحيحة بالعور فيا ليتنى امى لم تلدنى وليتنى صبرت على القول الذى قال فى عمر
قوله ثم اشيع فيه اى بعد استعماله فى المعنى الثانى على طريق الاستعارة استعمل فى معنى ثالث
اعم من الثانى وهو الاعراض عن الشئ مطلقا سواء كان فى يده او لا طمعا فى غيره لاختيار
ذلك الغير على الشئ المذكور ولما ذكر المعنيين المجازيين وكان كل واحد منهما محتملا هنا
اراد تطبيق الآية الكريمة بهما على وجه يندفع به الاشكال الذى يرد علينا وهو انهم لم
يكونوا على هدى فكيف اشتروا الضلالة به اما تطبيقها على الاول فبقوله والمعنى انهم اخذوا
بالهدى الذى لهم وحاصله ان المراد بالهدى الهدى الذى 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 وفى يدهم وانهم كانوا عليه ثم استبدلوا
به الضلالة فلا مجاز لثبوت الهدى بهذا المعنى لهم بل فى اطلاق لفظ الهدى عليه فان
لفظ الهدى مجاز مرسل فيه من قبيل ذكر المسبب واراة السبب لان تلك الفطرة سبب للهدى

فلما كانوا على الهدى بالمعنى المذكور وانهم اخلوا به وحصلوا بدله الضلالة صح ان يقال انهم
اشتروا الضلالة بالهدى واما تطبيقها على الثانى فبقوله واختاروا الضلالة واستحبوها على الهدى
يعنى ان الاشتراء ليس بمعنى الاستبدال المقتضى للاخذ والاعطاء وكون المعطى حاصلا
فى يد المشترى حتى يجب كونهم على هدى بل هو بمعنى الاختيار والترجيح والاعراض عن آخر
سواء كان فى يده اولا ولا اشكال ان اختيار الضلالة على الهدى لا يقتضى كونهم على هدى فاندفع
به الاشكال ايضا ولا يخفى ان المناسب لهذه الخاتمة ان يقال فى فاتحة الكلام وتفسير
الاشتراء استبدلوها به او اختاروها عليه بتقديم التفسير بالاستبدال على التفسير بالاختيار
وعطف الثانى على الاول بكلمة او دون الواو قوله ترشيح للمجاز الترشيح فى اللغة التربية
وبمعنى التربية والتقوية وترشيح المجاز فى الاصطلاح ان يؤتى بصفة او تفريع كلام يلايم معناه
الحقيقى وهو فى الاستعارة كثير وقد يوجد فى المجاز المرسل كما يقال فلان يد طولى اى قدرة كما بينه
والفرق بينه وبين الاستعارة التخييلية مع ان فى كل واحد منهما اثبات لوازم المستعار منه
وملايمة للمستعار له ان الترشيح انما يكون بعد تمام الاستعارة بقرينتها ولا شبهة ان
التخييل فى المكنية قرينة لها فلا يكون ترشيحا مع كونها ملايمة للمستعار منه بل مازادوه من ملايمة
بعد ترشيحا وبين وجه كون قوله تعالى فما ربحت ترشيحا بقوله لما استعمل الاشتراء الخ والمراد بمعاملتهم
استبدال الضلالة بالهدى او اختيارها عليه الخ ولما استعمل الاشتراء فيها بطريق الاستعارة
التبعية بقرينة ذكر الضلالة والهدى اتبع هذا الاستعمال والاستعارة بما يناسبهما كلها اى يلايم
الاشتراء الحقيقى وبيان مناسبته قوله تمثيلا علة لقوله اتبعه اى اتبعه به تصوير الخارهم اى ما فاتهم
من فوايد الهدى بصورة خسار التجار فى معاملتهم المتعلقة بالاعيان ولم يقل تمثيلا لعدم
ربحهم معانة المناسب لقوله تعالى فما ربحت تجارتهم بل قال تمثيلا لخسارهم اشارة الى
ان قوله ما 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 قوله ونحوه اى فى كون الاستعارة مرشحة باتيانها ما يلايم المستعار منه قوله
ولما رايت النسر عزا ابن دايه وعشش فى وكريه جاش لى صدرى والنسر الاصل طاير ابيض معروف
وابن دايه كنية الغراب الاسود وعز اى غلب يقال عشش الطاير تعشيشا اى اتخذ عشا
وعش الطاير موضعه الذى يجمعه من دقاق العيدان وغيرها للتفريخ فيه وهو فى افنان الشجر
واذا كان فى جبل او جدار ونحوهما فهو وكر ووكن واذا كان فى الارض فهو اجمة وخص وادى وقيل
الوكر العش حيث كان فى جبل او شجر والوكر ايضا مصدر قولك وكر الطاير يكر اى دخل وكره
وضمير عز وعشش للنسر وضمير وكريه لابن دايه والمراد بتعشيشه فى وكرى الغراب خلوه ونزوله
فيهما وقوله جاش له صدرى جواب لما وهو من جاشت القدر تجيش اى غلت والمراد بغليان الصدر

فان التجارة الصادرة عن الضلالة على الهدى لا يكون خاسرة على الاطلاق بل قد
تكون رابحة من بعض الوجوه كما لا يخفى على المتأمل وقد اشار المصنف الى هذا
بقوله اشتروا الضلالة بالهدى واختاروها عليه بتقديم التفسير بالاستبدال على التفسير بالاختيار
لان الاستبدال لا يكون الا عن شيء حاصل فى يد المستبدل بخلاف الاختيار فانه كما يكون
عن حاصل يكون عن غير حاصل وقد اشار الى هذا بقوله ما حصل من المال وقال
فخسرت صفقة البيع العقد الذى يكون

اضطرابه استعار لفظ النسر للشيب ولفظ ابن داية للشعر الاسود ورشح الاستعارتين بان اتبعهما
بذكر التعشيش وبالوكرين لان الغراب يكون له وكران وكر للشتاء ووكر للصيف والوكران
استعارة للحية والراس او للفودين وهما جانبا الراس كما ان التعشيش استعارة للحلول
والنزول وكون التعشيش والوكر ترشيحا للمجاز لا ينافي كونهما استعارتين فان كونهما ترشيحا
ليس باعتبار المعنى المقصود بهما بل باعتبار لفظهما ومعناهما الاصلي فان الترشيح قد يكون باقيا
على حقيقته تابعا للاستعارة وقد لا يقصد به الا تقويتها كقولك رايت اسدا وافى البراثن
فانك لا تريد به الا زيادة تصوير للشجاع وانه اسد كامل من غير ان تذهب بلفظ البراثن الى معنى
آخر وقد يكون مستعارا من ملايم المستعار منه لملايم المستعار له كما في البيت فان لفظ
الوكرين كما ذكر استعير فيه من معناه الحقيقي للراس واللحية او للفودين ولفظ التعشيش للحلول والنزول
فهما مع كونهما مستعارين ترشيحان لتينك الاستعارتين لا باعتبار المعنى المقصود بهما بل
باعتبار لفظهما ومعناهما الاصلي **قوله** ولذلك اي لكون الربح هو الفضل سمي اي الربح شفا وهو بكسر الشين
الفضل يقال شف بعض ولده على بعض اي فضله عليه وقيل الشف ايضا النقصان فهو من الاضداد
قوله واسناده الى التجارة وهو لاربابها الظاهر ان ضمير اسناده راجع الى الخسار في قوله تمثيلا لخسارهم
على وفق ما في الكشاف من قوله كيف نسب الخسران الى 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
العدل وهو البيع الذي يكون ما حصل به من المال مساويا لراس المال لا ازيد منه حتى يكون ربحا
ولا انقص حتى يكون خاسرا الا انه جعل كناية عن الخسران بقرينة قوله سابقا اولئك الذين
اشتروا الضلالة بالهدى ولاحقا وما كانوا مهتدين فان التجارة الصادرة عمن لم يهتد بطرق
التجارة وتحصيل الربح تكون خاسرة غالبا على ان لقائل ان يمنع كون انتفاء الربح اعم من
الخسران في هذه المادة فانه وان كان اعم منه نظرا الى نفس مفهومه كما ذكر الا ان كل واحد
منهما ضد للآخر ولازم مساو له في باب المعاملة في الدين فانها لا تكون الا رابحة او خاسرة فمن
ترك الحق واختار الباطل عليه فصفقته خاسرة خائبة ومن ترك الباطل واتبع الحق والهدى
فصفقته رابحة وهو سعيد فنفي احد الوصفين في هذه المعاملة يكون اثباتا للوصف الآخر
اذا كان المحل قابلا لهما جميعا كما اذا قيل زيد ليس بعالم او ليس بساكن فانه يكون اثباتا
للجهل والحركة لقبول المحل كلا الضدين وانعدام الواسطة بينهما بخلاف ما اذا للجدار انه ليس بعالم
فانه لا يكون اثبات الجهل له لعدم قبوله للعلم والجهل وكذا لو قيل هذا الثوب ليس بابيض فانه لا يكون
اثبات السواد له لان بينهما اضدادا كثيرة من الحمرة والصفرة ونحوهما ولما كان نفي الربح كناية عن الخسران
ورد ان يقال كيف اسند الخسران الى التجارة وهو لا يقوم بها بل باربابها وهو التجار فاجاب بانه
اسناد مجازي حيث اسند فعل التاجر الى ما هو ملابس له وهو التجارة فانها ملابس للفاعل الحقيقي

من

من حيث انها فعل له ايضا وان لم يعتبر مشابهتها له في ملابسة الفعل بها كملابسة بفاعله الحقيقي
وهذا على تقدير ان لا يشترط في الاسناد المجازي مشابهة الفاعل المجازي بالفاعل
الحقيقي في ملابسة الفعل بل اكتفي بمجرد تلبسه به مطلقا وقوله لمشابهتها اي لمشابهة التجارة
الفاعل الحقيقي في ملابسة الفعل بكل واحد منهما فان الربح والخسران كما يلابسان الفاعل
الحقيقي وهو التاجر يلابسان التجارة ايضا من حيث انها سبب لهما فيكون اسناد حما اليها
من قبيل اسناد الفعل الى سببه وهذا على تقدير ان يعتبر الشرط المذكور قال صاحب الكشاف الاسناد
المجازي ان يسند الفعل الى شيء يتلبس بالذي هو له في الحقيقة كما تلبست التجارة بالمشترين وقال
الشريف المحقق هذا تفسير للاسناد المجازي بما هو اعم مما سبق اذ قد اشترط هناك مضامهة الفاعل
المجازي للفاعل الحقيقي في ملابسة الفعل وقد اقتصر ههنا على تلبسه به مطلقا ولك ان تحمله على التعميم
اعتمادا على ما سلف وتقول التجارة سبب مفض الى كل واحد من الربح والخسران انتهى وانما اذا لم يكن
نفي الربح في قوله تعالى فما ربحت كناية عن الخسران بل ابقي على نفس معناه وهو انتفاء الربح عن
التجارة فلا يرد ان يقال كيف اسند عدم الربح الى التجارة والحال ليس من حقه ان يسند اليه
ذلك وذلك لان اسناده اليها اسناد الى ما هو محل له حقيقة نعم يرد ان يقال ما الفائدة في اسناد
عدم الربح الى التجارة وهي غير قابلة لشيء من الربح والخسران فكان بمنزلة ان يقال ما فهم الحجر ولا شك
في انتفاء فائدة مثل هذا الكلام لانه بيان لما هو معلوم بالضرورة ويندفع بجعل الاسناد مبنيا على الاتساع
والتجوز نقل عن صاحب الكشف انه قال قول صاحب الكشاف كيف اسند الخسران الى التجارة
الاصل فيه ان يقول كيف اسند الربح وذلك لان النفي لا مدخل له في الاسناد يعني ان الفعل اذا اسند
الى غير فاعله لملابسة بينهما كالنوم الى الليل كان مجازا عقليا سواء كان الاسناد مثبتا او منفيا
فاذا قلت نام ليلي وما نام ليلى يكون كلاهما مجازين لان النوم قد اسند فيهما الى غير ما هو له اما بطريق
الاثبات واما بطريق النفي واعترض عليه الشريف المحقق بان نسبة الفعل قد تكون ثبوتية وقد تكون
سلبية وكل واحد منهما معتبر في نفسها الا ترى انك اذا قلت ما ربحت التجارة بل التاجر لم يكن
هناك مجاز اصلا وعلى هذا فحقه ان يقول كيف اسند عدم الربح الى التجارة الا انه عدل عنه تنبيها على ان
عدم الربح ههنا جعل كناية عن الخسران وان كان اعم منه ثم اسند واشار بذلك الى انه لو اقتصر
ههنا على انتفاء الربح كان منسوبا الى ما محله حقيقة فلا مجاز نعم اذا كني به عن الخسران واسند الى
التجارة كان مجازا وفائدة جدوى الكناية التصريح بانتفاء المقصود والتجارة 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 مجرد نفي الصوم عن النهار والنوم عن الليل فقط
كما في قولك ما صام النهار وما نام الليل لم يكن منه قطعا والضابط ان الفعل اذا انفي عن غير
فاعله وقصد مجرد نفيه عنه كان حقيقة واذا اول ذلك النفي بفعل آخر ثابت للفاعل

دونه كان مجازا فتدبر وانه الموفق انتهى كلام الشريف قوله وما كانوا مهتدين لطرق التجارة يريد من ان عدم اهتدائهم قد عطف بالواو على انتفاء ربح تجارتهم ورتبا معا بالفاء على اشتراء الضلالة بالهدى فما وجه الجمع بينهما مع ذلك الترتيب على ان عدم الاهتداء قد فهم من استبدال الضلالة بالهدى فيكون تكرارا لما مضى وحاصل الدفع ان وجه الجمع بينهما كون الثانى ايضا ترشيحا للاستعارة بناء على ان المراد بعدم الاهتداء عدم اهتدائهم لطرق التجارة اهتداء التجار البصراء بالامور التى يربح فيها ويخسر فيناسب قوله فما ربحت تجارتهم من حيث ان كل واحد منهما مما يلايم المستعار منه وهو الاشتراء الحقيقى وليس المراد به عدم اهتدائهم فى امر الدين ليكون تكرارا لما سبق فقوله لطرق التجارة اشارة الى وجه الجمع بينهما ودفع التكرار واما وجه ترتيبهما بالفاء على ما ذكر فكونهما لازمين له وبين وجه لزومهما بقوله فان المقصود من التجارة امران احدهما سلامة رأس المال والثانى استفادة الربح والنماء وهؤلاء المنافقون قد اضاعوا الطلبتين اى المطلوبين فان الطلبة بكسر اللام ما طلبته من شئ وانما قلنا انهم اضاعوهما جميعا لان رأس مالهم كان الفطرة السليمة عن دنس الكفر وسوء العقايد والاخلاق والاستعداد التام لدرك الحق ونيل الكمال والعقل الصرف اى الخالص عن معارضة الوهم وغلبة الهوى فلما اشتروا الضلالة بالهدى الذى جبلوا عليه واعتقدوا هذه الضلالات بطل استعدادهم الفطرى عن اصله واختل عقلهم وان بقى اصله الذى هو مبنى التكليف فهذا هو اضاعة الطلبة الاولى ويلزمها اضاعة الثانية لانهم اذا لم يتوسلوا برأس مالهم كيف يتأتى منهم ان يتجروا بها ويكتسبوا العقايد الحقة والمعارف المطابقة للواقع ويستكملوا بحسب النظر والعملية فلا جرم يبقوا خاسرين آيسين عن الربح الحقيقى والفضل الابدى ومن اضاع هاتين الطلبتين يلزمه ان يكون فاقدا لاهتداء لطرق التجارة قال الشريف المحقق بعد تقرير الايراد المذكور ودفعه ولكن عطفه على اشتروا الضلالة بالهدى اولى كما يرشدك اليه تأملك انتهى كلامه ولعل وجهه ان كونه معطوفا على فما ربحت يقتضى كون عدم اهتدائهم لطرق التجارة مرتبا ومتفرعا على الاشتراء المذكور كما هو مقتضى كلمة الدالة على التعقيب وليس الامر كذلك بل الاشتراء مترتب على عدم الاهتداء وعلى تقدير عطفه على اشتروا يندفع هذا المحذور ويكون الصلة مجموع الامرين اللذين عطف احدهما على الآخر بالواو قوله لما جاء بحقيقة حالهم اى لما بين بقوله ومن الناس من يقول آمنا الى ههنا حقيقة حال المنافقين وصفتهم اراد ههنا ان يكشف عنها كشفا تاما ويبرزها فى معرض المحسوس المشاهد فعقبها بضرب المثل مبالغة فى البيان فان ضرب المثل مما يقع وللخصم الالد اقمع اى اقهر والالد الشديد الخصومة فان ابراز الحاله فى صورة المثل اردع له من مجرد تقرير الحجة عليه كما فى قصة الخصماء مع داود عليه السلام والتنكير فى قوله ولامر ما للتعظيم اى ولامر مهم عظيم الشان اكثر الله تعالى الامثال فى كتبه قوله كشبه وشبه يعنى ان المثل والمثل والمثيل فى اصل اللغة كلها بمعنى النظير كما ان الشبه والشبه والشبيه كذلك

الا ان الشبه يكون بمعنى المشابهة ايضا قال في الصحاح الشبه والشبه لغتان بمعنى يقال هذا شبهه
وبينهما شبه بالتحريك اى مشابهة قوله ثم قيل للقول السائر اى ثم نقل من معناه اللغوى الى معنى
آخر عرفى بتفرع معنى ثالث مجازى كما سيذكره والسائر هو الفاشى المشهور الدائر بين الناس
ولا يكفى فشوه فى تسميته مثلا بل لا بد مع فشوه من ان يكون مستعملا على سبيل الاستعارة التمثيلية
فى حالة شبيهة بما ورد فيه اولا تشبيها تمثيليا واشار اليه بقوله الممثل مضربه بمورده والمراد بمضربه
الموضع الذى ضرب فيه ثانيا وبمورده الموضع الذى ورد فيه اولا فالمورد هو الحالة الاصلية والمضرب
الحالة المشبهة بها فلما كان المضرب مثلا اى مشابها للمورد سمى اللفظ المستعار له مثلا على طريق
تسمية الدال باسم المدلول فان المماثلة بالحقيقة صفة المضرب بالقياس الى المورد فظهر بما قلنا
ان قوله الممثل مضربه بمورده اشارة الى بيان المناسبة المصححة للنقل بين المعنى اللغوى والمعنى
المنقول اليه قوله ولا يضرب الا ما فيه غرابة بان كان نادرا خارجا عن المعتاد بوجه من الوجوه اى
اما بحسب المعنى او بحسب اللفظ اما الاول فبان يرى فيه التناقض او التنافى كقول الحكم بن عبد يغوث
رب رمية من غير رام اثبت الرمى ونفى الرامى فهو كالمتناقض ففيه ايضا شئ من الحذف
والاضمار والايجاز فى اللفظ وهو غرابة راجعة الى اللفظ اذ التقدير رب رمية مصيبة من رام
مخطئ لانه يضرب لكل من اصاب فى شئ وليس باهل له وكقوله عليه السلام عند استحسان كلام عمرو بن الاهتم
وايراده الحجة البالغة على خصمه ان البيان لسحرا حكم على طريق التشبيه البليغ بان بعض البيان
سحر والمشبه مباح مندوب والمشبه به حرام محظور فهو كالمتناقض وهو يضرب لمن احسن وابلغ
فى المنطق واورد الحجة البالغة واما فيه الغرابة بحسب اللفظ بان يشتمل على الفاظ نادرة لا تستعملها
العامة نحو قول الحباب بن المنذر الانصارى انا جذيلها المحكك وعذيقها المرجب يضرب فى المجرب
الذى يستشفى برأسه وعقله وقوله جذيلها تصغير الجذل المضاف الى ضمير المؤنث الغائبة والجذل
اصل شجر يقطع اعلاه ويبقى اسفله قدر ذراع او اكثر والجاذل المنتصب مكانه لا يبرح شبه بالجذل الذى
ينصب فى المعاطن لتحتك به الابل الجربى يقال احتك بالشئ اى حك نفسه عليه والعذيق تصغير العذق
بفتح العين وهو النخلة بحملها والمرجب اسم مفعول من الترجيب وهو ان تدعم الشجرة اذا كثر
حملها لئلا تنكسر اغصانها وهو تما يبنى لها جدار لتعتمد عليه لضعفها وبالجملة لا بد فى اللفظ المضروب ان
يكون فيه غرابة من بعض الوجوه اى وجه كان قوله ولذلك اى ولكون المثل العربى بحيث يعتبر فيه كونه
سائرا مشهورا فى الحالة الاصلية المشبه بها حتى صار كانه علم لها وكونه مشتملا على نوع غرابة وحوفظ
عليه وحمى من التغيير لان الاعلام لا تتغير ولانه لو غير ربما انتفى الدلالة على تلك الغرابة فى التركيب
المغير اليه والاظهر ان المحافظة على الامثال وعدم جواز تطرق التغيير لها من اجل ان المثل استعارة
فيجب ان يكون عين اللفظ الدال على المشبه به لان اللفظ المستعار يجب ان يكون كذلك وانما قلنا
والاظهر لان كلا منهما يصلح سببا لذلك الا ان الثانى اقرب الى الفهم فلو غيرت الامثال

لم تكن مثلا بل كان ماخوذا منه واشارة اليه مثلا لو قيل بالصيف ضيعت اللبن بفتح تاء الخطاب
كان تغييرا لاصله لان اصله ضيعتِ بكسر تاء المخاطبة فلا يكون مثلا وقصته ان امراة
كانت تحت رجل وكان شيخا فنشزت هي منه 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 بالصيف ضيعت اللبن فاشتهر هذا القول بين
الناس بحيث صار كانه علم لحال تلك المراة ثم ضرب مثلا لكل من بطلب شيئا فوته على نفسه
في وقته تشبيها لحاله بحال تلك المراة فلو كان المضرب مذكرا او قيل له ضيعت يا متذكير لم يكن استعارة
قوله ثم استعير لكل حال الخ لما ذكر ان للمثل مفهوما لغويا وهو النظم ثم نقل منه الى معنى عرفي
وهو القول السائر وكان لفظ المثل مستعملا فيما لا يصح ان يحمل على احد هذين المعنيين كما في هذه الآية
وفي قوله تعالى مثل الجنة وله المثل الاعلى احتاج الى بيان استعماله في معان اخر مشابهة بمعناه العرفي
من حيث كونها مشتملة على شان وغرابة فيكون لفظ المثل في تلك المعاني استعارة تصريحية
من معناه العرفي كاستعارة الاسد للمقدام لها شان وفيها غرابة صفة لكل واحد مما تقدم
على سبيل البدل والمقصود من هذا التوصيف بيان الجامع بين المعنى العرفي المستعار منه والمستعار له
وهو الاشتراك في الغرابة وعظم الشان وفسر الزمخشري قوله تعالى في سورة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
مثل الجنة التي وعد المتقون بقوله اي فيما قصصنا عليك من العجايب قصة الجنة العجيبة ثم اخذ
في بيان عجايب تلك القصة بقوله فيها انهار من ماء غير آسن وانهار من لبن الآية وفسر قوله تعالى
ولله المثل الاعلى اي الوصف الذي له شان من العظمة والجلالة **قوله** ان جعل مرجع الضمير في بنورهم
اي ان جعل الذي مرجع ضمير الجمع في قوله وصاحبته بنورهم يجب ان يبين وجه ذلك فان رجوع ضمير
الجمع الى المفرد لا بد له من تاويل وذكر له ثلث تاويلات الاول ان يكون الذي بمعنى الذين ومخففا
منه بحذف نونه والثاني ان يقصد بالذي استوقد جنس المستوقدين فيعم الواحد والجماعة والثالث ان
يقدر له موصوف مفرد لفظا ومعناه الجماعة كلفظ الجمع او الفوج او نحوهما قال الفاضل الاسترابادي
وجمع الذي في ذوي العلم الذين في الاحوال الثلث على الاشهر والذون في الرفع هذيلية وقد يحذف
النون من الذون تخفيفا كما في قوله قومي الذو ابعكاظ طيرا شرا من رؤس قومك ضربا بالمصاقيل
ومن الذين ايضا كما في قوله وان الذي خانت بفلج دماؤهم هم القوم كل القوم يا ام خالد ويجوز
في هذا ان يكون مفردا وصف به مقدر مفرد اللفظ بمجموع المعنى اي وان الجمع الذي او ان الجيش الذي
كقوله تعالى كمثل الذي استوقد نارا فافرد ضمير استوقد حملا على اللفظ اي الجمع الذي استوقد نارا ثم قال
بنورهم حملا على المعنى ولو كان الذي مخففا في الآية من الذين لم يجز افراد العايد اليه وكذا قوله تع
والذي جاء بالصدق وصدق به اولئك هم المتقون وهذا كثيرا عنى ذكر الذي مفردا موصوفا به مقدر
مفرد اللفظ مجموع المعنى كثيرا واما حذف النون نحو جاءني الرجال الذي قالوا كذا فهو قليل كقوله اللذا في المثنى انتهى

كلام

كلام الرضى فقد صرح بعدم جواز كون الذى فى الآية بمعنى الذين وتخفيفا منه وقد قدمه المص على الوجهين
الآخرين واجيب عن افراد العايد فيها بانه صح ذالك بالنظر الى ظاهر اللفظ لكونه فى صورة المفرد بحذف
النون وقيد المص كون الذى بمعنى الذين بكونه مرجع الضمير فى بنورهم لانه اذا كان ضمير نورهم للمنافقين
بان يكون جواب لما محذوفا تقديره خمدت ناره ويكون جملة ذهب الله بنورهم استينافا فاميتنا
لوجه الشبه بين حال المنافقين وحال من استوقد نارا فانطفأت ناره فحينئذ لا يحتاج الى جعل
الذى بمعنى الذين لانه قد فسر المثل بالحال العجيبة الشان ولا شك فى انه يجوز تشبيه حال الجماعة
بحال الواحد من غير تاويل كما فى قوله تعالى مثل الذين حملوا التورية ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا
قوله وانما جاز ذلك اى جاز كون الذى بمعنى الذين وان يوضع موضعه حتى جاز ارجاع ضمير الجمع
اليه لذلك اى الحال انه لا يجوز ان يكون نحو القائم من الصفات المفردة بمعنى الجمع وان يوضع موضعه
وان يرجع اليه ضمير الجمع فلا يقال جاءنى الرجال القائم والفرق بينهما ان الذى غير مقصود بالوصف
بل المقصود بالوصف هو الجملة التى كانت صلة له فاذا قلنا مثلا جاءنى الرجل الذى قام
كان المقصود الاصلى توصيف الاسم بالجملة الا ان الجمل لما كانت نكرات والاسم معرفة
ولا يصح ان توصف المعرفة بالنكرة اتى بالموصول ليكون وصلة ووسيلة الى وصف المعرفة بها
ولما كان المقصود بالوصف هو جملة الصلة اعتبر مطابقتها للموصوف بكون ما فيها من الضمير
العائد الى الموصوف مطابقا له فى الافراد والجمعية ولم يعتبر المطابقة بين الذى وموصوفه
لان المطابقة للموصوف انما تجب فيما بين الاوصاف وموصوفاتها لا فيما بينها وبين ما هو وسيلة
الى الوصف بخلاف القائم ونحوه فانه مقصود بالوصف فاعتبر مطابقته لموصوفه فلم يجز وضع
المفرد موضع الجمع فيه بل شرط موافقته لما اريد به قوله وهو صلة جواب عما يقال اذا كان
المقصود بالوصف هو الجملة التى وضعت صلة فاى فائدة فى ذكر الموصول قوله ولانه ليس باسم
تام فرق آخر بين الذى وبين نحو القائم من الصفات حتى جاز وضع الذى موضع الذين
ولم يجز وضع المفرد من الصفات موضع جمعه وبيانه ان الذى ليس اسما تاما فى افادة المعنى
مالم تقترن به الصلة فانه لشدة احتياجه فى الافادة الى الصلة لم يقع فى التركيب فاعلا او مفعولا
او مبتدا او خبرا او غير ذلك الا مع صلته فكان مجموع الموصول مع صلته بمنزلة اسم تام ومجرد
الموصول بمنزلة جزء منه فلو كان حقه ان لا يجمع اذ الجمعية من خواص الاسم التام المستقل
بالافادة فلذلك جاز ان يوضع موضع الذين وان يستوى فيه الواحد والجمع كسائر الموصولات
كمن وما الموصولتين قوله ويستوى بالنصب معطوف على قوله لا يجمع ولما حكم بان حقه ان
لا يجمع توجه ان يقال فكيف قيل الذين بالياء والنون فى مقام الجمع كمسلمين وهو جمع مصحح المسلم فدفعه
بقوله وليس الذين جمعه المصحح لانه مخصوص باولى العلم والذى عام ولفظ الذين وان كان لا يطلق
الا على جماعة اولى العلم الا ان ذلك لا يكفى فى كونه جمعا مصححا بل لا بد معه ان يختص لفظ المفرد

باولى العلم كالمسلم والقائم وايضا لم يجر على سنن الجموع المتمكنة حيث لم يزد فيه الا النون
فقط وكان ملتبسا بالباء في جميع الاحوال ولو كان جمعا مصححا لكان بالواو في حال الرفع ولان
الجمع سواء كان مصححا او مكسرا لابد ان يدل على الآحاد المجتمعة بانضمام اثنين فصاعدا
الى الواحد المدلول عليه بلفظ مفرده بنوع تغيير للفظ المفرد ولفظ الذين ليس كذلك لانه وان
دل على الآحاد الا ان تلك الآحاد ليست مجتمعة بانضمام اثنين فصاعدا الى مدلول لفظ الذي
لان الذي لا يدل على فرد واحد من افراد الجنس فقط بل يدل على الجنس المتناول للفرد والجماعة
فهو بمنزلة الجمع في الدلالة على الآحاد ايضا فاذا غير اللفظ بان زيدت النون عليه لم يبق صلاحيته
لان يراد به فرد او فردان بل يتعين لان يراد به الجماعة والآحاد ويصير كاسم الجنس المحلى بلام الاستغراق
ومثله لا يكون جمعا وهو معنى قوله بل ذو زيادة زيدت لزيادة المعنى وهي الاختصاص بمعنى
الجمعية والكثرة المفقودة في الذي بخلاف نحو القائم والقاعد فانه لا يتناول الا الفرد الواحد
واذا لحقه الواو والنون او الياء والنون دل على الجمعية الحاصلة بانضمام اثنين فصاعدا الى
مدلول مفرده فكان جمعا حقيقة فلو وضع موضعه لفظ مفرده لاختل المقصود بخلاف ما لو وضع
الذي موضع الذين **قوله** ولذلك اي لعدم كونه جمعا مصححا لم يقل اللذون في حال الرفع بل كان بالياء
في جميع الاحوال كما في قوله تعالى فاما الذين آمنوا الآية **قوله** ولكونه مستطالا علة متقدمة لقوله استحق
التخفيف اي بحذف نونه والجملة استيناف جوابا عما يرد على قوله والذي بمعنى الذين فكانه
قيل فما باله حذف نونه فاجيب بذلك **قوله** ولذلك اي ولاستحقاقه التخفيف بولغ في تخفيفه
فحذف ياؤه فقيل الذ بكسر الذال ثم حذفت كسرته فقيل اللذ بسكون الذال ثم اقتصر على اللام
بحذف الذال واللام الاخرى فقيل الضارب مثلا قال في المفصل واسم الفاعل مع الضارب
في معنى الفعل وهو مع المرفوع به جملة واقعة صلة للام واراد به جواب ما يقال كيف يصح ان يقال
الصلة لابد 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 تع
ان المصدقين والمصدقات واقرضوا الله قرضا حسنا فان المعنى اصدقوا واقرضوا 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 او المفعول على حسب ما يقتضيه المعنى فقيل
في نحو جاءني الذي ضرب جاءني الضارب وفي جاءني الذي ضرب جاءني 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 موضع آخر ولاستطالتهم اياه بصلته
مع كثرة الاستعمال خففوه من غير وجه فقالوا الذ بحذف الياء ثم الذ بحذف الحركة ثم حذفوه راسا
واجتزؤا عنه بالحرف الملتبس به وهو لام التعريف وقد فعلوا مثل ذلك بمؤنثه فقالوا اللت واللت

والفا

والضارب به هند بمعنى التى ضربته هند كما قالوا الضارب به زيد بمعنى الذى ضرب زيدا انتهى كلام المفصل
وهذا مخالف لما اختاره جمهور النحاة من ان اللام المعدودة من الموصولات ليست مخففة
من الذى بل هى اسم برأسه لكنها لما شابهت حرف التعريف فى الصورة التزم ان
يكون مدخولها اسما مسبوكا من الجملة الفعلية فهى اسم فى صورة الحرف وصلتها فعل
فى صورة الاسم فلهذا ظهر اعرابها فى صلتها ولم يقدر فى محلها وقال المازنى انها حرف
كما فى سائر الاسماء الجامدة نحو الرجل والفرس واستدل على كونها اسما موصولا برجوع الضمير اليها
فى السعة نحو المرور به زيد واجاب المازنى بان الضمير راجع الى الموصوف المقدر فى الضارب
غلامه زيد الرجل الضارب غلامه زيد **قوله** او قصد به جنس المستوقد عطف على قوله
بمعنى الذين كانه قيل رجع ضمير نورهم الى الذى لكونه بمعنى الذين او لما قصد به جنس المستوقدين
او لكون التقدير كمثل الفوج الذى استوقد والفرق بين هذين الوجهين ان ضمير استوقد ونورهم
على الاول يرجع الى نفس الذى لكن باعتبار كونه بمعنى جنس المستوقدين وهو باعتبار تناوله
لآحاد المستوقدين فى معنى الجمع وبالنظر الى المعنى الجنسى والمفهوم الكلى المشترك بينها مفرد فافرد
ضمير استوقد بملاحظة الجنس وجمع ضمير نورهم باعتبار تناوله لآحاد المستوقدين وعلى الثانى يرجع
كلا الضميرين الى الموصوف المقدر المفرد اللفظ ومجموع المعنى فافرد الضمير الراجع اليه تارة وجمع اخرى
نظرا الى ما فيه من الجهتين **قوله** طلب الوقود وهو بضم الواو مصدر وقدت النار تقد اى توقدت
وسطعت والوقود بالفتح الحطب ونحوه مما يتوقد به النار **قوله** واشتقاق النار من نار ينور نورا
اذا نفر اى فر والنور الضياء الحاصل من النير والنور ايضا النفر من الظباء يقال ظباء نور ونسوة نور
اى نفر من الريبة وهو فعل مثل قذال وقذل الا انهم كرهوا الضمة على الواو ولان الواحد نوار
وهى النفور واطلاق الضوء على النور شايع فيكون اضاءت بمعنى انارت ونورت وكذا اطلاق
النور على الضوء مشهور وان كان قد يقع بينهما فرق فى بعض الاستعمالات فيجعل الضوء اكمل
وازيد واقوى من النور وعليه قوله تع هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا فيكون الاشارة
فرط الانارة وفى قول الحكماء ان الضوء ما يكون للشئ من ذاته كالشمس والنور من غيره كالقمر كما
ان الشعاع ترفرف يكون للشئ من ذاته كما فى الشمس والبريق من غيره كما فى المرآت واضاء
يكون لازما ومتعديا يقال اضاء الشئ بنفسه واضاءه غيره واضاءت النار بنفسها
واضاءت غيرها وكذلك اظلم فانه يقال اظلم الشئ بنفسه واظلم غيره اى صيره مظلما والظاهر
ان اضاء فى الآية متعدية مسندة الى ضمير النار وما فى قوله منصوب المحل بوقوع الاضاءة عليه
وحوله منصوب على انه ظرف مكان يقال قعد واحوله وحواله وحواليه وحواليه وتقل حواليه بكسر
اللام وقال عليه السلام اللهم حوالينا لا علينا وما موصولة وحوله صلتها ويجوز ان تكون نكرة
موصوفة وحوله صفتها اى مكانا حوله وضمير حوله للمستوقد والمعنى فلما جعلت النار ما حول المستوقد

والضارب به هند بمعنى التى ضربته هند كما قالوا الضارب به زيد بمعنى الذى ضرب زيدا انتهى كلام المفصل

منورا مضيئا قوله والا اى وان لم تجعل الاضارة متعدية امكن ان يكون فعل الاضارة مسندا الى
كلمة ما ونائبت اضارت للحمل على المعنى لان كلمة ما سواء كانت موصولة او موصوفة عبارة عن الاماكن
المتعددة والاشياء الكثيرة فكانت فى معنى الجماعة فلما اضارت الاماكن والاشياء التى
حول المستوقد او اماكن كائنة حوله اى صارت مضيئة بالنار وامكن ان يكون مسندا الى ضمير النار
وح اما ان تكون كلمة ما مزيدة وحوله ظرفا لغو الاضارت او موصولة وقعت عبارة عن الاماكنة وحوله
ظرف فى موضع الصلة فيكون الموصول مع صلته مفعولا به لاضارت لكون الموصول عبارة عن الاماكنة والمعنى
فلما اضارت النار اى صارت مضيئة فى الاماكنة التى حوله قال الشريف المحقق وكان ينبغى ان يصرح
على الاخير بكلمة فى لان حذفها فى لفظ مكان انما كان لكثرة استعماله ولاكثرة فى الموصول الذى عبر به عن الاماكنة
فيحمل على انه من قبيل عسل الطريق الثعلب انتهى يعنى ان ظرف المكان انما ينصب بتقدير فى اذا كان
مبهما وهو الجهات وما حمل عليها تمايز بهما فى الابهام كعند ولدى ونحوهما وكذا لفظ مكان حمل
عليها وان لم يكن مبهما فانك اذا قلت جلست مكان زيد فظاهر انه لا ابهام فى لفظ مكان لكنه
حمل عليها لكثرة استعماله فحذف منه كلمة فى تخفيفا وهذه العلة ليست موجودة فى الموصول المذكور
والحاصل ان ههنا اربعة اوجه فما على الاول مفعول به وعلى الثانى فاعل وعلى الثالث مفعول فيه
وعلى الرابع زائدة ووجه خامس وهو ان يكون موصوفة والظرف صفتها قال صاحب الكشاف بعد
ذكر احتمال ان يستتر فى الفعل ضمير النار ويجعل اشراق ضوء النار حوله بمنزلة اشراق النار نفسها
واراد به دفع ما يرد ان ضمير النار اذا استتر فى الفعل وجب ان يوجد النار حول المستوقد بحيث تحيط
ليتصور اشراقها فيه بناء على ان اشراق النير فى البيت انما يطلق اذا كان ذلك النير فى البيت
واما اذا كان خارج البيت وقد اضاء هواء البيت به فيقال اشرق ضوءه فى البيت
بمعنى اشرق الضوء الفايض منه الحادث فى هواء البيت وحقيقته انتشار الضوء على المقابلات
ومحصول الدفع ان النار وان لم توجد فيما حوله فقد صورها فيه فجعل اشراق ضوء النار حوله
بمنزلة اشراق النار نفسها فيه فاسند اليها اسناد الفعل الى السبب كما فى بنى الامير فان النار
سبب لاشراق صورتها حول المستوقد وقاله ما اشتهر فى العرف من ان الضوء ينتشر من المضىء الى مقابلاته
فيجعلها مستضيئة قيل كان المص انما لم يتعرض له لان له ان يمنع اقتضاء العبارة وجوب وجود النار
حول المستوقد مستندا بانه يقتضى ان لا يصح قولنا اضاء الشمس فى الارض الا على المجاز وهو خلاف الظاهر
فعلى مدعيه الاثبات ولو سلمه له ان يمنع وجوبه وجودها فى جميع اجزاء المحول كيف وقد قال تعالى وممن حولكم
من الاعراب منافقون ونحو ذلك قوله وتاليف المحول للدوران اى وتاليف حروف لفظ المحول على
هذا الترتيب للدلالة على الدوران والطواف ومنه حال الشئ واستحال اى تغير ومنه حال الان انا
وهى عوارضه التى تتغير وتدور عليه ومنه الحوالة وهى اسم من احال عليه بدينه اى غيره اليه واداره عليه
قوله جواب لما فان قيل جواب لما يجب ان يكون مسببا عما دخله لما تقرر انه لوجود الثانى لوجود الاول

والا

والاضاءة ليست سببا لاذهاب الله تعالى قلنا قد يستعمل مجاز المجرد الظرفية كما في قوله
كما ابرقت قوما عطاشا غمامة فلما رأوها اقشعت وتجلت ولو حمل على الحقيقة حملت
النار على نار لا برضاها الله تعالى سواء كانت نارا حقيقية كنار الغواة وقطاع الطريق حيث
يوقدونها ليتوصلوا بالاستضاءة الى بعض المعاصي فيطفؤها الله تعالى وتخيب آمالهم بمقتضى
حكمته او مجازية كنار الفتنة والعداوة للاسلام فان اشتعالها قليلا متقاصرة كما قال تعالى
كلما اوقدوا نارا للحرب اطفأها الله فعلى هذا يظهر سببية مدخول لما لجوابها سواء كان الجواب
مذكورا او محذوفا قوله والضمير للذي اي ضمير الجمع في بنورهم راجع الى الذي وقد عرفت انه بمعنى
الذين فلذلك جمع الضمير الراجع اليه حملا على المعنى وافرد ضمير استوقد نظرا الى ظاهر اللفظ
لكونه في صورة المفرد او لانه قصد به جنس المستوقدين او قدر له موصوف مفرد اللفظ مجموع المعنى
كالفوج ونحوه كما مر ولما ورد ان يقال كان مقتضى النظم على هذا ان يقال ذهب الله
بنارهم لان الملايم ان يكون الذاهب عين المكتسب الحادث فان المعنى فلما توقدت واضاءت
ما حوله فحصل له الامن وزال خوفه بمعاينة ما حوله طفئت ناره فبقي مظلما خائفا متحيرا اجاب عنه
بقوله ولم يقل بنارهم قوله او استيناف عطف على قوله جواب لما واجيب به صفة لقوله استيناف واعتراض
قائم مقام فاعل اجيب وقوله انطفئت ناره في محل الجر على انه صفة مستوقد وصف به للاشارة
الى ان جواب لما محذوف حيث وان قولك اطفأت ناره وخمدت الا انه حذف للدلالة على ان حال
المستوقد وما عرض له بعد ذلك من الخوف والحيرة والحسرة والخيط في الظلمة مما لا يدخل تحت الوصف
والبيان كما حذف جواب لما في قوله تعالى في سورة يوسف فلما ذهبوا به واجمعوا ان يجعلوه في غيابة
الجب والتقدير فعلوا به ما فعلوا من الاذى وكما حذف جواب اذا في قوله تع حتى اذا جاؤها وفتحت
ابوابها لانه في صفة ثواب اهل الجنة وقد يحذف على ان لهم من الكرامة والتعظيم ما لا يحيط به الوصف
فلما حذف جواب لما للدلالة على ان حال المستوقد مما لا يحيط به الوصف ولا يتبين بالتعبير والتقرير
انجه لسائل ان يسأل عن المشبه الذي هو حال المنافقين التي شبهت بحال المستوقد
ليست بظاهرة في حال المنافق فان سأل عن نفس المشبه يقول كما وقع للمستوقد غب
الاضاءة حال لا يكتنه سرها فما حال المنافقين المشابهة لتلك الحال فاجيب بانه يقال
ذهب الله بنورهم فذهاب النور وما يترتب عليه حي من صفات المنافقين لا من صفات
المستوقد كما هو كذلك على تقدير ان يجعل ذهب الله جوابا لما وان سئل عن وجه الشبه
يكون قوله ذهب الله بنورهم بيانا لوجه الشبه وقول المص ما بالهم شبهت حالهم بحال
مستوقد ان طفئت ناره يصح حمله على كل واحد من السؤالين واعلم ان الظاهر
ان يكون قوله ذهب الله بنورهم جواب لما لان اذهاب النور يناسب الاستيقاد فيصلح
جوابا فلا ضرورة تدعو الى الحذف والتقدير الا ان في الآية ما ينافي لفظيا ومعنويا

يمنعان من كونه جواب لما والمانع اللفظي هو توحيد الضمير في استوقد وحوله وجمعه في بنورهم
لانه على تقدير كونه جوابا يكون 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 شيئا يستحق به من الله تعالى اذهاب
نوره بخلاف المنافقين وقوله ع 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 الفائدة لانه مع افادته وجازة اللفظ يفصح عن
صفة المستوقد بطريق هو ابلغ في اداء المعنى من الذكر لان الحذف كما مر يدل على انه قد حصل
للمستوقد بعد الاضاءة حالة وصفة لا يمكن ان تبين وتشرح ففيه مبالغة في هول الحال المشبه
بها على ان جعل المذكور استينافا ابلغ من جعله جواب لما في الحذف من بيان حال المشبه
بوجهين يوجبان الابلغية احدهما الاجمال والتفصيل والآخر التصريح بالمبالغة في شانه بلا اكتفاء
على الافهام من المبالغة في المشبه به ضمنا قوله او بدل من جملة التمثيل وهو ايضا معطوف على
قوله جواب لما وجملة التمثيل هي قوله مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله خمدت
فبقوا خابطين في ظلام متحيرين متحسرين على فوت الضوء وفي قوله على سبيل البيان اشارة
الى ان البدل ههنا بمنزلة عطف البيان من حيث ان المقصود به ايضاح المتبوع وتقريره
من غير ان يصرف القصد اليه ويجعل المبدل منه في حكم الساقط المطروح ووجه جعله بدلا
كونه او في بتأدية المراد بالنسبة الى جملة التمثيل فان المراد من تلك الجملة بيان حال
المنافق بتمثيله بحال المستوقد فانه يدل على ان الاوصاف المعتبرة في جانب المستوقد
معتبرة في المنافق وقد اعتبر في جانب المشبه به امران السعي البليغ في تحصيل
النور والانتفاع به اولا وبقاؤه في الظلمة خائبا متحيرا من اجل زوال ما كسبه من النور آخرا
الا ان امر الثاني محذوف اعتمادا على العقل وذلك ان الكلام مسوق لذم المنافقين
بتشبيه حالهم بحال المستوقد والعقل يدل بادنى تنبه ان الخيبة عما حصله وسعى فيه بزوال
نوره وبقائه في الظلمة معتبر في جانب المشبه به وانه ليس التشبيه في مجرد تحصيل النور
وتنوير ما حوله والا لكان الكلام في مدحهم فظهر ان خمود النار معتبر في جانب المستوقد
بدلالة العقل فلما اعتبر هذان الامران في جانب المستوقد شبه حال المنافق
بحاله وكل ذلك على انهما ثابتان للمنافق ايضا وانه منتفع بنوره حالا وخائب عنه
بزواله بالمرة مآلا ولا شك ان قوله تعالى ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات
لا يبصرون او في بتأدية حال المنافق لانه في معنى كان لهم نور فزال وبقوا متحيرين
لان ذهاب النور لا يكون الا بعد وجوده فيكون مدلول مدلول جملة التمثيل مع زيادة

توضيح وبيان من حيث ان اذهاب النور مصرح به فيه ومفاهم في جملة التمثيل من
حيث انه محذوف في جانب المشبه به فيها اعتمادا على دلالة العقل كما مر قوله والضمير
على الوجهين للمنافقين اى ضمير الجمع في نورهم راجع الى المنافقين سواء كان قوله تع
ذهب الله استينافا او بدلا او جواب لما محذوف وهو انطفت او خمدت والجملة الشرطية
وهي قوله تع فلما اضاءت مع جوابه المحذوف معطوفة على صلة الذى وهى استوقد فيكون التشبيه
بحال المستوقد الموصوف بمضمون هذه الجملة الشرطية وجواب لما محذوف ايضا في قوله تعالى
فلما ذهبوا به اى فعلوا ما فعلوا من انواع الاذى كما مر قوله للايجاز متعلق بقوله والجواب محذوف
والحذف لابد له من قرينة تجوزه ومن داع يرجحه على الاثبات الذى هو الاصل وقد اشار الى الاول
بقوله وامن الالتباس والى الثانى بقوله للايجاز وقدم المرجح على المجوز مع ان المرجح انما يعتبر بعد
تحقق المجوز فينبغى ان يكون ترتيبهما في الذكر على حسب ترتيبهما في الوقوع والاعتبار للاهتمام
بشان المرجح لانه اهم في نظر 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 انه يوهم كون ما يترتب عليها بلغ الى حيث لا يمكن شرحه والتعبير عنه فلذلك كان
الايجاز نكتة مرجحة للحذف على الاثبات والوجه في حصول الامن من الالتباس وجود ما يدل
على المحذوف فان لما يقتضى جوابا وفي ذهب الله ما يمنع عن كونه جوابا لانه لو كان جوابا لكان
ضمير قوله بنورهم راجعا الى ما يرجع اليه ضمير استوقد وحقه فينبغى ان يكون مفردا مثلها فلما جمع
ظهر انه ليس بجواب وان الجواب محذوف ولابد بعده من قرينة تعين خصوص المحذوف
وهو ما يكون من قبيل الخمود والانطفاء وتلك القرينة كون الكلام مسوقا لذم المنافقين وبيان
حالهم وتقبيحها فانه قد تقرر ان الغرض من التشبيه يعود الى المشبه حيث يتبين بالتشبيه
ان المشبه امر ممكن الوجود ان كان غريبا نادرا كما في قوله فان تفق الانام وانت منهم
فان المسك بعض دم الغزال شبه حال الممدوح في تفوقه على بنى نوعه بحيث صار جنسا برأسه
وخرج عن عداد بنى نوعه بحال المسك في تفوقه على الدماء وخروجه عن عدادها مع كونه بعضا
منها وقد يقصد بالتشبيه بيان حال المشبه وانه على اى وصف من الاوصاف كما في تشبيه
ثوب بآخر 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 التى تؤدى الى ظلمة العقاب السرمدى وهذا
المقصود لا يحصل الا بعد اعتبار الخمود والانطفاء في نار المستوقد وبهذه القرائن والموانع
حصل الامن من التباس المراد بغيره قوله واسناد الذهاب الى الله تعالى جواب

قوله

عما يرد على كون ذهب الله بنورهم جوابا لما وتقرير الايراد انه على تقدير كونه جوابا يكون
ضمير نورهم للمستوقدين وهم لم يفعلوا شيئا يستحقون به ان يذهب الله تعالى
بنورهم فما وجه اسناده اليه تعالى بخلاف ما اذا كان استيناقا فانه يصح
يكون للمنافقين ولا شك في انهم مستحقون لان يذهب الله تعالى بنورهم فاسناده اليه تع
ح حقيقة بلا خفاء واجاب عنه بوجوه الاول ان المستوقدين وان لم يفعلوا ما يستحقون
به ذلك الا انه اسند الاذهاب اليه تعالى بناء على ان كل الحوادث سوء كان لكسب العبد
مدخل في وجودها او لا مسندا اليه تعالى خلقا وانه لا يقبح شيء منا بالنسبة اليه تعالى عند
اهل السنة قوله اولان الاطفاء حصل بسبب خفي جواب ثان للايراد المذكور تقريره
ان ذلك الاسناد مجازي من قبيل اسناد الفعل الى المتسبب مع ان حقه ان يسند
الى سببه الحقيقي اي فاعله الذي لو اسند اليه الفعل كان حقيقة لكنه صرف عنه واسند
الى فاعله المجازي ثم ان السبب الحقيقي قد يكون خفيا لا يعلم خصوصه وقد لا يكون خفيا
بل يكون معلوما متعينا كالريح والمطر مثلا واشار اليهما بقوله بسبب خفي او امر سماوي
وعلى التقديرين يكون اسناده اليه تعالى لكونه متسببا موجدا لذلك السبب قوله
او للمبالغة جواب آخر عنه مبني على ما ذهب اليه الشيخ عبد القاهر من انه لا يجب في المجاز
العقلي ان يكون للفعل فاعل حقيقي اذا اسند الفعل اليه صار حقيقة كما انه يجب
في المجاز الوضعي ان موضوع اذا استعمل فيه يكون حقيقة او مبني على ان يكون مجموع
الكلام المشتمل على الاسناد وطرفيه والتعلق استعارة تمثيلية مثل سال به الوادي
لمن هلك هلاكا لا يندفع البرء والصحة تمثيلا لحاله بحال من سال به الوادي فكذا
قوله تعالى ذهب الله بنورهم اريد به تمثيل نورهم في انطماسه رأسا بحيث لا يتوقع
الظفر به بعد بالاشياء التي ذهب الله بها فاطلق على المشبه ما يعبر به عن الحالة المشبهة بها
للمبالغة في ذهاب نورهم كما مر مثله في قوله تعالى ختم الله وانما ذهب اليه لانه اذا قيل
اقدمني بلدك حق لي على انسان او قيل صيرني هواك وبي لجنني يضرب المثل لا يتصور ان
يكون الحق والهوى فاعلا حقيقيا للاقدام والتصيير فيكون اسناد الفعلين الى الحق والهوى
مجازيا ومعلوم انه لا مقدم ولا مصير غيره فثبت انه لا يجب في المجاز العقلي ان يكون للفعل
فاعل حقيقي ومحصول كلامه ان الفعل الذي اعتبر فيه الاسناد المجازي ليس من الافعال المحققة
في الواقع حتى يطلب له فاعل حقيقي بل هو فعل موهوم مسند الى ما يتوهم كونه فاعلا له فانه ليس في المثالين
المذكورين اقدام وتصيير محققين بل الموجود المتحقق انما هو القدوم والصيرورة اللازمين للاقدام
والتصيير المذكورين الا انه توهم ان يكون هناك اقدام وتصيير فاشتق منهما اقدم وصير
واسند الى ما يتوهم كونه فاعلا لهما اسنادا مجازيا للمبالغة في سببيته لهما وقوله تعالى

ذهب الله بنورهم من هذا القبيل فانه ليس هناك اذهاب محقق بل ذهاب وانطفاء الا انه توهم ان
يكون هناك اذهاب فاشتق منه ذهب به واسند اليه تعالى مع قطع النظر عن استناد الحوادث
اليه تعالى وعن كونه مسببا لذهاب نورهم وانما قصد بذلك الاسناد مجرد المبالغة في ذهاب نورهم
لان ما اخذه الله تعالى وامسك فلا مرسل له **قوله** ولذلك اي ولقصد المبالغة عدي ذهب بالباء
دون الهمزة مع ان الهمزة اظهر في افادة معنى التعدية قال الامام الفرق بين اذهبه وذهب به ان
معنى اذهبه ازاله وجعله ذاهبا ويقال ذهب به اذا استحصبه ومضى به واتخذه لنفسه معه وذهب
السلطان بماله اذا اخذه قال تعالى فلما ذهبوا به وقال تعالى اذن لذهب كل اله بما خلق فمعنى
الآية اخذ الله تعالى نورهم وامسكه وظاهر ان ما اخذه الله تعالى وامسكه فلا مرسل له فظهر ان ذهب به
ابلغ من اذهبه **قوله** ولذلك عدل اي ولقصد المبالغة ايضا عدل عن مقتضى الظاهر وهو ان يقال ذهب
الله بضوئهم ليطابق قوله فلما اضاءت ثم بين وجه العدول وابلغية ما عدل اليه مما عدل عنه بقوله
فانه لو قيل والحاصل ان الضوء اتم واقوى من النور فان النور كيفية ظاهرة بنفسها مظهرة لغيرها وهي
مقول 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 التجريد
الضوء قسمان ذاتي وعرضي فالذاتي ما حدث من ذات المضيء في ذاته ويسمى ضوءا والعرضي ما
حدث من ذات المضيء في غيره ويسمى نورا انتهى فاذا كان في الضوء زيادة وقوة بالنسبة الى
النور وكان النور انقص واضعف منه ومعلوم ان اذهاب الاتم والاكمل لا يستلزم سلب الانقص
الاقل بخلاف سلب الانقص فانه يستلزم سلب الاتم الا ترى الى قوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه يستلزم
النهي عما هو فوق التافيف في الاذاء بخلاف ما لو نهي عن الضرب والقتل مثلا فانه لا يستلزم حرمة
التافيف ونحوه فلا جرم كان اذهاب النور ابلغ من اذهاب الضوء فان الاول على ازالة النور
عنهم راسا وطمسه اصلا بخلاف الثاني فلذلك عدل عن ذكر الضوء الى ذكر النور **قوله** الا ترى تنوير لكون
الغرض ازالة النور عنهم راسا فان قوله تع وتركهم في ظلمات لا يبصرون وجمعها ونكرها معطوفان
على قوله فذكر 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 وكمالها صارت كانها ظلمات متراكمة ملتئمة
بعضها ببعض **قوله** ووصفها اشارة الى ان قوله تعالى لا يبصرون صفة لقوله ظلمات بحذف العائد
وهو فيها كانه قيل في ظلمات لا يترا اي فيها شبحان والمص اخذ هذه الاعتبارات من كلام الامام
فانه قال فان قيل هلا قيل ذهب الله بضوئهم لقوله فلما اضاءت الجواب ذكر النور ابلغ لان الضوء
فيه دلالة على الزيادة فلو قيل ذهب الله بضوئهم لاوهم الذهاب بالزيادة وبقاء ما يسمى نورا
والغرض ازالة النور عنهم بالكلية الا ترى ذكر عقيبه وتركهم في ظلمات والظلمة عبارة عن عدم
النور وكيف جمعها وكيف نكرها وكيف اتبعها ما يدل على انها ظلمة خالصة وهو قوله تع لا يبصرون

وقال تعالى يا قوم ليس بي ضلالة لان نفي الضلالة
ابلغ من نفي الضلال فافهم

قوله كقوله تعالى وتركهم في ظلمات يعني ان تركهم في هذه الآية معدى الى مفعولين باعتبار المضمون
احد المفعولين الضمير المتصل وثانيهما في ظلمات والتقدير وصيرهم مستقرين في ظلمات وقوله لا يبصرون
يجوز ان يكون مفعولا آخر بعد المفعول الثاني على سنن الاخبار المتتابعة للمخبر عنه الواحد كقولك صيرت
زيدا عالما فاضلا لان المفعول الثاني في هذا الباب في معنى الخبر عن المفعول الاول فكما جاز تعدد
الخبر جاز تعدد المفعول الثاني ويجوز ان يكون حالا اى حال كونهم لا يبصرون ولعل الوجه
في اختيار ان يتضمن تركهم في الآية معنى صيرهم مع ان الظاهر انه يجوز ان يكون باقيا على اصل معناه
ويكون قوله في ظلمات ولا يبصرون حالين من ضمير تركهم مترادفين او متداخلين اى خلاهم
حال كونهم في ظلمات غير مبصرين ازح لا يظهر كون قوله وتركهم تقريرا وتاكيدا لما قبله لان
ذلك انما يكون اذا كان استقرارهم في الظلمات وعدم ابصارهم مسندا اليه تعالى وتخليتهم
في تينك الحالتين لا يدل على اسنادهما اليه تعالى فلذلك لم يبق تركهم على اصل معناه بل ضمنه
معنى صيرهم ليكون تاكيدا لقوله ذهب الله بنورهم كما في قوله فتركته جزر السباع ينشنه
يقتضي حسن بنائه والمعصم ويروى ما بين قلة راسه والمعصم وجزر السباع اللحم الذي تاكله
يقال تركوهم جزرا بالتحريك اذا قتلوهم وصيرهم طعمة للسباع وهو فعل بمعنى مفعول لانه
معدل عن مجزوره السباع بانيابها كما يجزر القصاب بالحديد والنوش مصدر ناشه ينوشه
اى تناوله والقصم الاكل بمقدم الاسنان لا بالاضراس والخضم الاكل بجميع الفم خاضعا
بالاضراس والقضم دون ذلك وكلاهما من باب علم والمعصم موضع السوار من الساعد
يقال فعلته وصيرته طعمة للسباع حتى تناولته واكلته بمقدم اسنانها قال الشريف والتفتازاني
نور الله تعالى مرقدهما البيت نص في كون ترك فيه بمعنى صير معدى الى مفعولين لان جزر
السباع معرفة لا يحتمل الحال بخلاف ما في الآية فانه يجوز ان يكون ترك فيها بمعنى طرح وخلى
ويكون في ظلمات لا يبصرون حالين مترادفين او متداخلين انتهى قوله والظلمة ماخوذ يعني ان
الظلمة بمعنى عدم النور وانطماسه بالكلية منقول من الظلم بمعنى المنع لان عدم النور يسد البصر ويمنعه
من النفوذ الى المرئي قوله وظلمانهم الخ يعني ان الآية تستدعي ان يكون للمنافقين ظلمات متعددة
مجتمعة سواء جعل ضمير بنورهم وتركهم راجعا الى المستوقدين اولى المنافقين اما على الثاني فظاهر
واما على الاول فلانهم لما شبههم بمن ترك 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 والظاهر ان الاضافة في نحو ظلمة الكفر
وظلمة الضلال من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه كما في لجين الماء فان اصله ماء كالنجين
وهو الفضة وقوله وظلمة يوم القيمة من اضافة الشيء الى زمانه وابدل قوله يوم نرى المؤمنين
من يوم القيمة تنبيها على ان ظلمة ذلك اليوم ليست عامة لجميع اهله بل مختصة بمن يستحقها ثم

ان

ان المص سيذكر ان الممثل بالمستوقد ليس المراد بهم المنافقين فقط بل يدخل تحت عمومه المنافقون
ومن لم يظهر الايمان اصلا او آمن ثم ارتد نعوذ بالله تعالى من كل زيغ وزلة ومن ثبت لهم
احوال المريدين وهي المواهب الفائضة على العبد من ربه اما على انها آثار اعماله الصالحة او على انها
فايضة منه تعالى تفضلا محضا واحسانا مرفا اليه ايتاء وتسمى احوالا لتحولها وعدم استقرارها واذا
ثبتت واستقرت تسمى مقاما ومن ثبتت له هذه الاحوال اذا ادعى احوال المحبة قبل ان تحصل له
فاذهب الله تعالى عنه ما اشرق عليه من انوار تلك الارادة بسبب كذبه في ادعائه احوال المحبة
المتفرعة على الوصول الى مقام المشاهدة والاستغراق فانه يدخل ايضا في عموم الممثل بالمستوقد
فقوله اولا وظلماتهم ظلمة الكفر وظلمة النفاق وظلمة يوم القيمة مبني على دخول المنافقين فيه وقوله
او ظلمة الضلال وظلمة سخط الله تعالى وظلمة العقاب السرمد مبني على دخول الكافر الاصلي المجاهر
والمرتد فيه فان المراد بالضلال ما يقابل الهدى بمعنى الاستعداد الفطري للاهتداء بالقلب
والقالب والكافر الاصلي والمرتد المجاهرين اشتروا الضلالة قلبا وقالبا فوقعوا في ظلمة الضلال
وما يتفرع عليها من الظلمتين ظلمة سخط الله تعالى وظلمة العقاب السرمد وقوله او ظلمة شديدة الخ مبني
على دخول من سلب عنه انوار الارادة بسبب ادعائه الكاذب **قوله** ومفعول لا يبصرون من قبيل
المطروح المتروك وليس من قبيل المقدر المنوي فان الفعل المتعدي قد يكون تعلقه بالمفعول
مرادا بان لا يقصد مجرد صدوره من فاعلين يقصد بيان صدوره منه متعلقا بمفعوله فيكون
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 اصلا ولا مقدرا بل يقصر على بيان مجرد صدوره وفيما نحن فيه وان جاز ان
يكون المفعول مقدرا منويا ويكون عدم ذكره للتعميم مع الايجاز والتقدير انهم لا يبصرون
شيئا ما الا ان المص 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 **قوله** والآية مثل ضربه الله تعالى لمن اتاه ضربا اي نوعا من الهدى
كالعلم المنجي لمن عمل بموجبه والقوى السليمة والاعضاء السوية والامن والفراغ واليسار
والدلائل العقلية والنقلية فاضاعه فبقي متحيرا في امره متحسرا على فوت ذلك الهدى
قوله تقرير المفعول له لقوله ضربه الله واراد بالآية الاولى قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة
بالهدى الآية والمثل في قوله والآية مثل بمعنى النظير على تقدير المضاف اي هي ايراد نظير اي
تمثيل غير مخصوص بالمنافقين بل يعمهم وغيرهم ممن آتاه الله تعالى ضربا من الهدى فاضاعه
فان قيل ضمير مثلهم راجع الى المنافقين قطعا فما الوجه في تعميم الممثل حتى يدخل تحت عمومه

الطوايف الثلث المذكورة قلنا انه يرجع الى المنافقين من حيث اشتراهم الضلالة بالهدى
وخسرانهم فى معاملتهم باضاعة راس المال فيستفاد منه ان يكون الممثل كل من وجد
فيه هذه الحيثية والاشتراء المذكور لما كان امرا معقولا خفيا بالنسبة الى المحسوسات
مثل بما ذكر تقريرا له وتوضيحا قوله او مثل لايمانهم الخ عطف على قوله مثل ضربه الله الخ
والباء فى بحقن الدماء للتعدية وحقن الدم منعه من ان يسفك قوله بالنار الموقدة متعلق
بقوله مثل يعنى ان الآية تشبيه لايمان المنافقين بالنار الموقدة للاستضاءة من حيث
ان ايمانهم يفيدهم كذا وكذا فان قيل المنافقون من اهل المدينة ودماؤهم كانت محقونة
واموالهم واولادهم سالمة لكونهم من اهل الذمة قبل اظهار الايمان فلم يفد اظهاره
الحقن والسلامة فكيف شبه اظهاره بالنار الموصوفة قلنا الكفر من حيث انه كفر
ينافى عصمة الدماء والاموال والعصمة الحاصلة بالذمة عارضة مستندة الى عقد الذمة
والعارض كالمعدوم فصاروا كانهم غير معصومين وانما عصموا باظهار الايمان قوله ولذهاب اثره الخ
اى اثر ايمانهم معطوف على قوله لايمانهم والباء فى قوله باهلاكهم للسببية ومتعلقة بذهاب اثره
وقوله باطفاء الله معطوف على قوله بالنار والمعنى وان الآية مثل اى تمثيل وتشبيه لذهاب اثر
ايمانهم باطفاء الله تعالى اياها من حيث اشتراكهما فى حرمان صاحبهما عن الانتفاع فيما ينتفع
واعلم ان تشبيه اشياء باشياء اما تشبيه الافراد بالافراد على سبيل الانفراد ويسمى تشبيها
مفرقا واما تشبيه المجموع بالمجموع وهو التشبيه المركب وقول الملخص والآية مثل ضربه الله تعالى لمن اتاه
ضربا من الهدى الخ مبنى على ان يكون التشبيه فى الآية من قبيل التشبيه المركب وهو تشبيه المجموع
بالمجموع وقوله او مثل لايمانهم الخ مبنى على كونه من التشبيه المفرق ولابد فى تشبيه المركب
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 وكان اجرام النجوم لوامعا
درر نثرن على بساط ازرق فان تشبيه النجوم بالدرر وتشبيه السماء ببساط
ازرق حسن لكن ليس هو عين التشبيه الذى يدرك الهيئة التى تملاء القلوب سرورا
وعجبا من طلوع النجوم لامعة متفرقة فى اديم السماء وهى زرقاء زرقتها الصافية وقد
لايكون بهذه الحيثية كقوله فكانما المريخ والمشترى قدامه فى شامخ الرفعة منصرف بالليل
عن دعوة قد اسرجت قدامه شمعة فانه لو قيل المريخ كمنصرف من الدعوة لم يكن شيئا
وقد يكون بحيث لايمكن ان يعتبر لكل جزء من اجزاء الطرفين مايقابله من الطرف
الآخر الا بعد تكلف وتعسف كما فى قوله تعالى مثلهم كمثل استوقد نارا الآية فان الصحيح
ان هذين التشبيهين من التشبيهات المركبة التى لايتكلف لواحد واحد شئ
يقدر تشبيهه وهو القول الفصل والمذهب الجزل وان جعلتهما من المفردة فلابد

من

من تكلف وهو ان يقال فى الاول شبه المنافق بالمستوقد نارا واظهاره الايمان بالاضاءة
وانقطاع انتفاعه بانطفاء النار وفى الثانى شبه دين الاسلام بالصيب وما يتعلق به من
شبه الكفار بالظلمات وما فيه من الوعد والوعيد بالرعد والبرق وما يصيب الكفرة من الافزاع
والبلايا والفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق كذا فى المطول من شرح التلخيص ثم اعلم
ان المص لما شبه انقطاع انتفاع المنافق بما اظهره من الايمان بانطفاء الله تعالى نار المستوقد
واذهاب اثره جعل سبب ذلك الانقطاع مجموع امرين الاول اهلاكهم فانهم وان انتفعوا
بما اظهروه مدة حيوتهم القليلة الا انه تعالى لما اهلكهم اذهب اثر ايمانهم بالكلية فبقوا متحيرين
فى امرهم متحسرين على ما فات منهم ابدا معذبين فى الدرك الاسفل من النار خالدين فيها
ابدا والثانى افشاء حالهم وما ابطنوه من نفاقهم فانهم وان انتفعوا باظهار الايمان مدة
قليلة من حيوتهم الا انه تعالى فشى حالهم واظهر اسرارهم بعدها فوقعوا فى ظلمات انكشاف
الاسرار والافتضاح بين المؤمنين والاتسام بسمة النفاق فخرموا بذلك عما قصدوه
باظهار الايمان وصاحب الكشاف جعل كلا منهما سببا مستقلا لذلك الانقطاع وخالفه
المص للمبالغة فى بيان سوء صنيعهم ودوام عاقبة امرهم ان يكون حاصل التمثيل بيان
انهم قصدوا بالظاهر الايمان المنفعة الدنيوية فترتب عليه المضار الدنيوية والاخروية جميعا
اما الاولى فبافشاء حالهم حيث يترتب عليه مضرة الاتسام بسمة النفاق والافتضاح
بين المؤمنين وتعييرهم اياهم واما الثانية فبالهلاكهم حيث يترتب عليه فقدان النور
يوم ترى المؤمنين يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم وبقاؤهم خالدين فى اسفل دركات
الجحيم **قوله** لما سدوا مسامعهم الظاهر انه جمع مسمع بكسر الميم الاولى على انه اسم آلة السمع وهى الاذن
السامعة ويحتمل ان يكون جمع مسمع بفتح الميمين وهو موضع السمع بمعنى القوة السامعة فان
السمع قد يطلق مجازا على القوة السامعة المودعة فى آلة السمع وهو فى الاصل مصدر بمعنى الادراك
الحاصل بواسطة استعمال تلك القوة والاصاحة الاستماع يقال اصاخ له اى استمع وايقت
على عالم بسمة فاعله اى صارت ذات آفة واصابتها آفة فهى موقة وان ينطقوا من الانطاق
وضمير به راجع الى الحق والمستهم مفعول ينطقوا وقوله جعلوا جواب لما والمشاعر بمعنى آلات الشعور
ان كان جمع مشعر بكسر الميم وبمعنى محال الشعور ان كان جمع مشعر بفتح الميم **قوله** وانتفت قواهم
التى من جملتها قوة النطق والتكلم فانها ليست من المشاعر فلو اقتصر على ايقت مشاعرهم
كما فى الكشاف لفهم كون الناطقة من الحواس والمشاعر وليست كذلك واعتذر الشريف
المحقق عما وقع فى الكشاف بقوله وعد آلة النطق من الحواس والمشاعر تغليبا فلذلك
لم يقتصر المص على قوله كانها ايقت مشاعرهم بل عطف عليه قوله وانتفت قواهم على طريق
عطف العام على الخاص والصم جمع اصم وهو المنعدم الاذن يقال رجل اصم اذا لم يكن اجوف

على ان الشعور بمعنى القوة التى هى سبب الادراك
لا نفس الادراك كما توهم

وصحة صمما اذا كانت صلبة مصمتة والبكم جمع ابكم وهو الاخرس المعقل الكلام واصله فيمن يولد اخرس والعمى جمع الاعمى وهو فاقد البصر ويستعمل في فاقد البصيرة ايضا وهو وان كانت قواهم سليمة الا انهم شبهوا بمن ايفت قواه من حيث ان قواهم لا يترتب عليها الفائدة المترتبة على القوى السليمة وتنزيل وجود الشيء منزلة عدمه بناء على فوات فائدة وجوده شايع كثير والوجه في تقديم الصم على البكم ظاهر لان الصمم الاصلي يلزمه البكم لان تعلم النطق انما هو بحاسة السمع وكونها سليمة غير موقوفة واما تاخر العمى فلان العمى شامل لعمى الفؤاد الحاصل من عدم التبصر والتفكر فيما يرد عليه من طريق البصر وغيره كما يشمل فقدان ما يدرك بحاسة البصر وذم اولى الابصار بنسبة العمى اليهم راجع الى وصفهم بعدم البصيرة وعمى الفؤاد من حيث انهم تركوا النظر الصحيح في حقيقة ما دعى اليه الشارع الهادي الى صراط مستقيم وبطلان ما هم عليه من المخالفة والتقليد باسلافهم الضالين ولما كان الواجب على المكلف اولا ان يستمع كلام رسول رب العالمين وان يتفكر بنور بصيرته في منفعة قبوله ومضرة الاعراض عنه ثانيا حتى يلجئه ذلك الى الاجابة والقبول وهم لم يفعلوا شيئا من هذا وصفهم اولا بما هو اول ضلالهم وهو ترك استماع الحق ومشابهتهم بذلك بمن ايفت حاسة سمعه واتبعه وصفهم بالبكم الذي هو لازم الصمم وتابع له في الوجود وثلث بوصفهم بعمي البصيرة وفقد النظر والاستدلال الموجب للاذعان والقبول لكون هذه الضلالة متاخرة عما سبق عليها **قوله** صم اي هم صم وقوله اذنوا اي اصغوا واستمعوا من اذن له اذنا وما قبل هذا البيت ان يسمعوا ربيئة طار دابه فرحا مني وما سمعوا من صالح دفنوا صم اذا سمعوا خيرا ذكرت به وان ذكرت بشر عندهم اذنوا اي ان سمعوا مني كلاما يسوءهم نقيصتي ودناءة حالي وسمعوا ذلك من غيري يقوله في حقي فرحوا به وبشروه بين الناس وان سمعوا مني كلاما يدل على فضلي وجلالة قدري او سمعوا ذلك من غيري يقوله في حقي ستروه عن الناس ولا يسمعونه حسدا على قوله اصم عن الشيء الذي لا اريده واسمع خلق الله حين اريد واصم فيه افعل صفة مشبهة مثل اسود واحمر تقديره انا اصم وعدي بعن لتضمين معنى الذهول او الغفلة او الاعراض واسمع افعل تفضيل مضاف الى خلق اي انا اسمع واستشهد بهما على جواز اطلاق الاصم على من سلمت حاسة سمعه تشبيها له بموف السمع **قوله** واطلاقها عليهم اي واطلاق الفاظ صم بكم عمي على المنافقين كان على طريق التشبيه فيكون لفظ المشبه به مستعملا في معناه الحقيقي لا على طريق الاستعارة حتى يكون مجازا وذلك لان شرط الاستعارة ان ينطوي ذكر المستعار له بحيث لا يكون مذكورا اصلا لا لفظا كما في قولك زيد اسد ولا مقدرا كما في قوله اسد علي بحذف المبتدا 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 به وهو الفجر مذكورا صريحا فكذا لا يكون الخيط الاسود استعارة لكون المشبه

الذى هو سواد آخر الليل مذكورا نية كانه قيل حتى تتبين لكم ما هو كالخيط الابيض تما هو كالخيط
الاسود من الفجر ومن سواد آخر الليل من يكون معناه مرادا بلفظ المستعار منه فح يكون
لفظ المشبه به مستعارا للمشبه قوله بحيث يمكن متعلق بقوله ان يطوى وقوله لولا القرينة
الدالة على ان المراد بلفظ المستعار منه معناه المجازى الذى هو المعنى المستعار له متعلق
بقوله يمكن قيل اذا عدمت القرينة وجب حمل اللفظ على معناه الحقيقى فينبغى ان يقال
بحيث يجب بدل قوله يمكن واجيب بان المراد بالامكان الامكان العام فلا ينافى
الوجوب فقوله بحيث يمكن محمل الكلام على المستعار منه معناه انه لا يمتنع حمله عليه كما
امتنع ذلك عند وجود القرينة وعبر عن الوجوب بعدم الامتناع اكتفاء بادنى المرتبة
وعبارة المص ههنا اولى من قول صاحب الكشاف والاستعارة انما يطلق حيث
يطوى ذكر المستعار له ويجعل الكلام خلوا عنه صالحا لان يراد به المنقول عنه والمنقول
اليه لولا دلالة الحال او نحوى الكلام لما يرد عليه انه اذا عدمت القرينة لم يصلح
اللفظ للمعنى المجازى ويحتاج فى دفعه الى تكلف فان قبل ما ذكر من ان الاستعارة
انما تطلق حيث يطوى ذكر المشبه بالكلية بان لا يكون مذكورا ولا فى
حكم المذكور انما يصح فى الاستعارة التصريحية دون المكنية كاظفار المنية تشبث بفلان
فان المستعار له وهو المنية قد ذكرت فيه قلنا ستطلع فى قوله تعالى ينقضون عهد الله
من تفسير صاحب الكشاف الاستعارة بالكناية ان ذكر المنية ههنا ذكر للسبع بطريق الكناية
اذ المعتبر فى الكناية هو المكنى عنه لا المكنى به فالمستعار لفظ السبع وهو مذكور بطريق الكناية
والمستعار له وهو الموت كما اذا قلت اظفار المنية وارت المنية ومنهم من يقف على
مذهب الزمخشرى فاجاب بان الكلام على تقدير ذكر المشبه به والاستعارة ح لا تكون
الا تصريحية ولا بد فيها من طى ذكر المشبه كذا فى الحواشى السعدية قوله شاكى السلاح اى حديده
من الشوكة وهى حدة السلاح واصله شائك فنقلت العين الى موضع اللام وقد يحذف
العين فيقال زيد شاك السلاح برفع الكاف لانه آخر الكلمة والمحذوف هو المكتنز اللحم
كانه قذف باللحم او الذى رمى به كثيرا فى الوقايع واللبد جمع لبدة وهى ما تلبد من الشعر
على رقبة الاسد ومنكبه واظفار الاسد براثنه والبراثن من السباع والطير بمنزلة
الاصابع من الانسان والمخلب ظفر البرثن وتقليم الاظفار كناية عن الضعف يقال
فلان مقلم الاظفار اى ضعيف فالاسد ههنا استعارة حيث طوى ذكر المشبه
بالكلية واستعير له لفظ المشبه به ولولا القرينة وهى قوله شاكى السلاح لتعين حمل الكلام
على المشبه به وذكر اللبد وعدم قلم الاظفار ترشيح الاستعارة لانهما من خواص
المستعار منه وملايماته وهو الاسد الحقيقى وذكر شوكة السلاح والقذف الى الوقايع

والحروب تجريدها من حيث انهما يلايمان المستعار له وهو الرجل الشجاع وذكر ملايم
المستعار له تجريد فقد اجتمع في البيت تجريد الاستعارة وترشيحها **قوله** ومن ثمه اي من
اجل ان الاستعارة مشروطة بطي ذكر المستعار له والفلق بالكسر الامر العجيب والمفلق
الآتي بالفلق كالسحرة يقال افلق الرجل وشاعر مفلق اذا جاء بامر عجيب ونظم بليغ
قوله يضربون اي يعرضون عن ايهام التشبيه اعراضا تاما كانهم يتناسون التشبيه
ويبنون على المستعار له ما يصح ان يبنى على المستعار منه حتى ان ابا تمام استعار
ما وضع للعلو المكاني للعلو في الرتبة وتناسى التشبيه حيث بنى على علو الرتبة
ما يبنى على علو المكان وهو ظن الجهال ان له حاجة في السماء في قوله ويصعد حتى لظن
الجهول بان حاجة في السماء واللام في لظن لام توطئة القسم بتقدير قد فقوله
ويصعد بمعنى الماضي وعبر بلفظ المضارع على طريق حكاية الحال الماضية احضار الصورة
صعوده في ذهن السامع اي وصعد حتى لقد ظن الجهول واسند الظن الى الجهول قصدا
الى زيادة المبالغة في المدح بايهام ان ظن كونه محتاجا من غاية الجهالة اذ العاقل يعرف
ان الله تعالى اغناه عن الاحتياج الى غيره تعالى فلا حاجة له في السماء وانما كان مبنى الاستعارة
تناسي التشبيه لان التشبيه يقتضي الطرفين المشبه والمشبه به والاستعارة انما هي بعد ادعاء
ان المشبه عين المشبه به لا شيء اخر فذكر المشبه ينافي ذلك الادعاء لان ذكره يذكر وقوع
التشبيه المستدعي للمغايرة بينهما مع ان المدعى سلب المغايرة وثبوت الاتحاد وهم
قد يتناسون التشبيه مع التصريح بذكر الطرفين كما في قوله هي الشمس مسكنها في السماء
فعز الفؤاد عزاء جميلا فلن تستطيع اليها الصعودا ولن تستطيع اليك النزولا وما في الآية
من هذا القبيل لانه تشبيه بليغ مثله فما ظنك بالاستعارة **قوله** وههنا اي في قوله تع صم بكم عمي
وهو معطوف على قوله اذ من شرطها ذكر المستعار له وههنا فقد شرط الاستعارة بناء على ان المقدر
في حكم الملفوظ **قوله** ونظيره اي نظير قوله تعالى صم بكم في كون اسم المشبه به 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 فان اسد خبر مبتدا محذوف اي انت اسد علي ويجوز تعليق
حرف الجر بالاسم الجامد اذا كان معناه منبئا عما فيه رائحة الفعل كالاسد والنعامة فانهما
كما اشتهرا في معنى الشجاعة والضعف جاز تعلق كلمة على وفي بهما والفتخاء مسترخية الجناحين
وهي صفة لازمة للنعامة والشاعر هجا الحجاج بهذا القول وبعده هلا برزت على غزالة في الوغى
بل كان قلبك في جناحي طائر **قوله** هذا اشارة الى ما ذكره في تفسير قوله تع صم بكم عمي من قوله
لما سدوا مسامعهم الخ يعني ان عدم حمل قوله تعالى صم بكم عمي على الحقيقة من حيث كونهم
سالمي القوى قادرين على السماع والنطق والابصار وحمله على تشبيههم بمن ايفت مشاعرهم

وانتفت قواهم انما هو اذا جعلت الضمير المذكور فى نورهم والمقدر فى صمّ بكم عمى للمنافقين
بان يكون قوله تع ذهب الله بنورهم استينافا او بدلا من جملة التمثيل ويكون قوله صمّ بكم من
وصائق المنافقين ايضا على انه فذلكة ونتيجة للتمثيل المذكور فى قوله تعالى مثلهم كمثل الذى استوقد
نارا والفذلكة ماخوذ من قول الحساب بعد الجمع فذلك يكون كذا وذلك 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 واخذ الفذلكة من ذلك القول اخذهم كو البسملة والحمدلة والحوقلة من
الكلمات المركبة المعلومة وان جعلت الضمير للمستوقدين لاتحتاج ح الى حمل الكلام على التشبيه البليغ
بل يكون باقيا على حقيقتها فان قيل من استوقد نارا لغرض الاضاءة ثم انطفأت ناره عقيب
الاضاءة فنهاية امره ان يقع فى حيرة ودهشة وحرمان مما املهُ من استيقاد النار لا ان
يصاب بالصمم والخرس والعمى حقيقة فكيف حكم بان الفاظ صمّ بكم عمى تكون ح محمولة على
حقيقتها قلنا لانسلم ان نهاية امره ذلك فان من وقع فى الظلمة الهائلة والدهشة المفرطة
قد يغلب عليه الخوف وغلبة الخوف ربما تودى الى الموت فضلا عن افضائها الى بطلان القوى
واختلال الحواس كما ان الهم المفرط يفضى الى سراع الشيب فاذا كان ذهاب الله بنورهم
جوابا لما كانت الجملة الشرطية معطوفة على جملة استوقد نارا وكان قوله تع وتركهم
فى ظلمات مؤكدا ومقررا للجملة المعطوفة على الصلة وكان لا يبصرون حالا من ضمير تركهم وكان جملة صمّ
بكم حالا اخرى منه او من ضمير لا يبصرون فانه يجوز ان تقع الجملة الاسمية حالا بغير واو كما فى قولك
كلمته فوه الى فى فيكون الكلام الى هاهنا من تمام الصلة ومتعلقا بها فيكون التشبيه
بمستوقد ناره وانتفع بها مدة ثم انطفأت ناره فوقع فى ظلمة هائلة وحيرة ودهشة
عظيمتين مؤديتين الى بطلان قواهم فلما امكن حمل الكلام على حقيقته تعين الحمل
عليها اذ لا ضرورة داعية الى حمله على خلاف حقيقته **قوله** وثلثتها اى الصفات الثلث
وهى صمّ بكم عمى رفعت منصوبة على الحالية وهى لا تنافى حملها على التشبيه البليغ **قوله**
من اكتنازه الاجزاء اى من اجتماعها وامتلائها وعدم تخلخلها بقال ناقة كناز بالكسر اى
مكتنزة اللحم وحجر اصم اى صلب مصمت وقناة صماء اى مكتنزة محكمة غير مجوفة وصمام القارورة
سدادها واحكامها بقال صممت القارورة اى شددتها وجميع ذلك فاخوذ من الصمم بمعنى
الصلابة وحاسة السمع هى القوة المودعة فى العصب المجوف المخلوق فى الصماخ فاذا وصل
الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى ذلك العصب خلق الله تعالى للعبد ادراك ذلك الصوت
وسمى فقدان حس السمع بالصمم لان سبب ذلك الفقدان كون باطن الصماخ ممتلئا بشئ
بحيث يمنع وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ **قوله** بتموجه اى بتموج الهواء
والتموج سبب للسماع بواسطة كونه سببا قريبا للوصول **قوله** لا يعودون الى الهدى الذى باعوه

قوله هذا ان حاصله فقوله ونتيجته عطف تفسير منه

قوله عشرة بضم العين وتفتح وعشرة وعشرة وعشرة وعشرة
وعشرة وعشرة وعشرة وعشرة وعشرة وعشرة وعشرة

اشارة الى ان يرجعون ههنا لازم فانه يكون لازما ومتعديا يقال رجع بنفسه رجوعا ورجعه غيره رجوعا
وهذيل لا يستعملونه متعديا ويقولون ارجعه غيره رجاعا والحاصل انه اذا كان بمعنى عاد يكون
لازما واذا كان بمعنى اعاد يكون متعديا ثم اذا كان لازما فى نفسه قد يعدى بكلمة الى وقد يعدى
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 الآخر وقد ينزل منزلة اللازم بالنظر الى
مفعوله المعدى اليه بواسطة الحرف ولا يعتبر تعلقه به كما ان اللازم فى نفسه فيكون معنى لا يرجعون ح
لا يحصل منهم رجوع ويجعل انتفاء الرجوع كناية عن التحير لانه لازم للتحير كما اشار اليه بقوله اذ فهم
متحيرون الخ وقوله لا يدرون استيناف لبيان تحيرهم واعتبار تعلقه بمفعوله الغير الصريح
انما هو على تقدير ان يكون ضمير راجعا الى المنافقين لا الى المستوقدين وعلى تقدير اطلاقه
يجوز رجوعه الى المستوقدين والمنافقين ثم ان كان الضمير راجعا الى منافقين على تقدير كون
فعل الرجوع مطلقا عن التعلق كان الكلام مبنيا على التشبيه كما فى قوله تع صم بكم عمى كانه قيل
فهم كالمتحيرين الواقفين فى ماكنهم لا يتأتى منهم ان يتقدموا ولا ان يرجعوا منه الى حيث ابتدوا
منه كالحمار المتورط فى الطين وقد اشار اليه صاحب الكشاف بقوله او اراد انهم بمنزلة المتحيرين
حيث لم يقل انهم متحيرون وان كان راجعا الى المستوقدين كما جوزه المص يكون الكلام
محمولا على ظاهره غير مبنى على التشبيه كانه قيل فهم متحيرون واقفون فى ماكنهم الى حيث
اختلفت قواهم وحواسهم فبقوا فيها حيارى قوله والفاء للدلالة على ان اتصافهم اى اتصاف
المنافقين بكونهم مشابهين بالصم البكم العمى او اتصاف المستوقدين بكونهم صما بكما عميا
حقيقة وهى المراد بالاحكام السابقة اى المتقدمة على الفاء السببية قوله سبب لتحيرهم
اى لتحير المستوقدين واحتباسهم فى ماكنهم وذلك لما تقرر ان ما قبل الفاء سبب لما بعدها
ولم يتعرض لسببية تلك الاحكام لعدم معاودة المنافقين الى الهدى الذى باعوه وعن الضلالة
التى اشتروها لكونها معلومة بالقياس الى سببيتها للتحير والاحتباس للاشتراك فى العلة وهى
الوقوع بعد الفاء قوله او كصيب عطف على الذى استوقد عليه اى يكون المعنى او مثلهم كمثل
كصيب ولا معنى له لانه يستلزم جعل الكاف زائدة ولا ضرورة لجواز كونه معطوفا على قوله كمثل الذى
قال فى الكواشى والكاف مرفوعة المحل عطفا على الكاف فى قوله كمثل الذى او خبر مبتدا محذوف
وقال المكى والكاف من كصيب فى موضع رفع عطف على الكاف فى قوله كمثل الذى اذ هى
فى موضع رفع خبر لقوله مثلهم تقديره مثلهم مثل مثل الذى استوقد نارا او مثل صيب وان
شئت اضمرت مبتدا يكون الكاف خبره تقديره او مثلهم مثل صيب فقد اتفقا
على ما هو الظاهر من حمل الكلام على عطف التشبيه على التشبيه وظاهر ان مراد المص ليس
الا هذا المعنى الا انه لما كان المقصود من عطف التشبيه على التشبيه عطف المشبه على المشبه به

اورد

اورد قوله عطف على الذى استوقد بدل ان يقال عطف على قوله كمثل الذى استوقد فيكون
مراده بيان ان الصيب الموصوف معطوف على الذى استوقد والكاف على الكاف والمثل
المقدر على المثل الملفوظ قوله لقوله يجعلون اصابعهم فى آذانهم تعليل لتقدير ذوى اذ لا بد
للضمائر الثلث المذكورة فيه مما ترجع هى اليه فلذلك قدر ذوى لترجع اليه هذه الضمائر
ومن المعلوم ان مرجع الضمير يحصل بمجرد تقدير ذوى الا انه عليه وهو كمثل الذى استوقد مع المشبه
ايضا وهو مثلهم واما نفس التشبيه فلا يقتضى تقدير شئ اذ لا يلزم فى التشبيه المركب ان يكون
ما يلى الكاف هو المشبه به كما فى قولك انما مثل الحيوة الدنيا كماء فانه ليس الغرض تشبيه الحيوة الدنيا
بالماء وانما المقصود تشبيه الهيئة الحاصلة بالهيئة الحاصلة وهو لا يقتضى تقدير مفرد ليصح
التشبيه به وانما قدر للملابسة المذكورة ثم حذف ذوى لدلالة يجعلونهم اصابعهم فى اذانهم عليه
وحذف مثل لما دل عليه عطفه على قوله كمثل الذى استوقد اذ لا يخفى ان التشبيه ليس بين مثل
المستوقدين وهو صفتهم العجيبة الشان وبين ذوى صيب وانما التشبيه بين صفة ذلك
وبين صفة هؤلاء ومن فى قوله من السماء لابتداء الغاية متعلقة بصيب لان صفة مشبهة بمعنى
نازل فكل ما نزل من علو الى سفل صيب والمراد به المطر فيكون فى موضع النصب ويحتمل ان
يكون فى موضع الجر على انه صفة لصيب فيتعلق بمحذوف ويكون من للتبعيض ولا بد من
حذف المضاف تقديره كصيب كائن من امطار السماء وفيه ظلمات صفة لصيب والظلمات
مرفوعة بالجار والمجرور عند الاخفش وغيره اتفاقا لان الجار والمجرور والظرف متى اعتمدا على موصوف
او ذى حال او ذى خبر او على نفى او استفهام عملا عمل الفعل والاخفش يعملها مطلقا كالوصف
ولا يجعل الاعتماد شرطا لعملها ويجوز ان يكون ظلمات مبتدأ وفيه خبر مقدما والجملة الاسمية
فى موضع جر على انها صفة لصيب ولا محل لقوله يجعلون اصابعهم لكونه مستأنفا لانه لما ذكر الرعد
والبرق على ما يؤذن بالشدة والهول فكان قائلا قال فكيف حالهم مع ذلك الرعد فقيل يجعلون
اصابعهم ثم قال ذلك القائل فكيف حالهم مع مثل فقيل يكاد البرق يخطف ابصارهم فهو
استيناف ثان وقوله كلما اضاء لهم مشوا فيه الخ استيناف ثالث كانه قيل كيف يصنعون
فى حالتى ظهور البرق وخفائه وكلما منصوب على الظرفية والعامل فيه جوابه وهو مشوا اى مشوا كل
وقت اضاءة على ان ما مصدرية والمصدر المؤول مجرور بالزمان وقيل ما نكرة موصوفة ومعناها
الوقت ايضا والعائد محذوف اى كل وقت اضاء لهم البرق فيه واضاء لازم وقال المبرد هو متعد
ومفعوله محذوف اى اضاء لهم البرق الطريق فالهاء فى فيه تعود على البرق فى قول الجمهور وعلى الطريق
المحذوف فى قول المبرد وفى على بابها بناء على انه محيط وقيل بمعنى الباء ولا بد من الحذف على
القولين اى مشوا فى ضوئه اى بضوئه وخفائه كما مر قوله واو فى الاصل للتساوى فى الشك
اى لتساوى شيئين فصاعدا فى ان النسبة المتعلقة بكل واحد منهما مشكوك فيها وان الشك

في احديهما يساوي الشك في الاخرى ضرورة ان الشك في احديهما كالشك في الاخرى ولذلك
اشتهرت بانها كلمة شك فتكون مخصوصة بالخبر في اصل وضعها فاذا اطلقت للتساوي في غير الشك
يكون استعارة ويجوز استعمالها في غير الخبر في مثل جالس الحسن او ابن سيرين فانه يفيد التساوي
في حسن المجالسة اذ نفس حسن المجالسة يستفاد من الامر واما التساوي في حسنها
فانما يستفاد من كلمة او وكذا قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا فانه يفيد تساوي الآثم والكفور
في وجوب العصيان وانما قال ووجوب العصيان بناء على ان النهي عن الاطاعة مآله الامر
بالعصيان كانه قيل اعص هذا او ذاك فانهما متساويان في وجوب العصيان فاستعمالها
في غير الخبر لا يكون الا بمعناها المجازي وهو التساوي في غير الشك واما في الخبر فيجوز استعمالها
بكلا المعنيين اما استعمالها بمعناها الحقيقي وهو التساوي في الشك فظاهر مشهور نحو
جاءني زيد او عمرو واستعمالها بمعناها المجازي كما في هذه الآية فانها استعملت فيه
لتساوي كل واحدة من حالتي المستوقدين واصحاب الصيب بالاخرى في صحة تشبيه حال
المنافقين بها كانه قيل مثل بهذه الحالة او بتلك او بهما جميعا فانت مصيب في ذلك
كله هذا ما ذكره المص الا ان التحقيق ان كلمة او لاحد الامرين مطلقا واما الشك من المتكلم
وتشكيك السامع والتخيير والاباحة فليس شيء منها داخلا في مفهومها بل يستفاد من
مواقعها في الكلام فان قوله تعالى لبثنا يوما او بعض يوم او فيه للشك وفي قوله تع افان مات
او قتل للتشكيك واخفاء الحال على السامع مع انتفاء الشك من المتكلم وان وقعت في الامر
ولم يمتنع الجمع افادت الاباحة وان امتنع الجمع افادت التخيير **قوله** ومن ذلك اي مما اطلق
فيه كلمة او للتساوي من غير شك **قوله** وانت مخير في التمثيل بهما اشارة الى ان المراد تساوي
الحالين في صحة التشبيه بهما هو التساوي بحسب الاباحة لا بحسب التخيير حيث
جوز التمثيل بهما معا ولا يجوز ذلك في التسوية بحسب التخيير فان القوم فرقوا بينهما بان
المراد في التخيير احد الامرين فقط فلا يصح الجمع بينهما بخلاف الاباحة **قوله** والصيب فيعل
من صاب يصوب اذا نزل واصله صيوب فلما اجتمعت الياء والواو وسبقت احديهما
بالسكون قلبت الواو ياء وادغمت الياء في الياء **قوله** يقال للمطر والسحاب لوجود
معنى النزول فيهما واورد البيت استشهادا به على اطلاق الصيب على السحاب واوله
عفا آية نسج الجنوب مع الصبا واسحم دان صادق الرعد صيب عفا اي درس ومحا
والآي جمع آية وهي العلامة وضمير آية راجع الى منزل الحبيبة ونسج الجنوب والصبا هبوبهما
والجنوب ريح تهب من يمين من يتوجه الى المشرق والصبا ريح تهب من جانب المشرق
قال الشريف اي محا آثار المنزل هبوبهما شبه اختلافهما بنسج الحائك فجعل احديهما
بمنزلة السدى والاخرى بمنزلة اللحمة واسحم اي وسحاب اسود دان اي قريب من الارض

صادق الرعد اى ليس خلفا عابل كان ممطرا صيب اى ساطل متتابع المطر وهذه الاوصاف
ظاهرة الثبوت فى السحاب دون المطر بل الدنو وصدق الرعد كانهما نقصان فيهما وانما كان الصيب
ابلغ من الصائب لكونه من صيغ الصفة المشبهة فيدل على الثبات والاستمرار بخلاف الصائب
فانه يدل على الحدوث **قوله** وفى الآية يحتملهما اى لفظ الصيب الذى ورد فى الآية يحتمل ان يراد به
المطر والسحاب الا ان قوله بعيد هذا لانه اريد به نوع من المطر شديد يدل على رجحان حمله على المطر حيث
اورده على صورة القطع بارادته وقوله للدلالة على ان الغمام مطبق لا ينافى حمله على المطر بل يؤيده لان
تطبيق الغيم اصابة مطره لجميع الارض قال الجوهرى طبق الغيم تطبيقا اذا اصاب مطره جميع الارض
يقال سحابة مطبقة انتهى فتطبيق الغيم والغمام كما كان عبارة عن شمول المطر النازل منه لاقطار
الارض كان المناسب ان يحمل الصيب على المطر وان كان قوله مطبق اسم فاعل من الاطباق وهو
التغطية يكون فيه نوع ابعاد من حمله على المطر وترجيح حمله على السحاب **قوله** وتعريف السماء يعنى ان قوله
من السماء ذكر مع ان الصيب لا يكون الا من السماء ليتوسل بذكره الى تعريفه المفيد للاستغراق والمبالغة
فان اللام الكائنة لتعريف الجنس عند انتفاء قرينة البعضية تحمل على الاستغراق فتفيد ان الصيب
لا يختص بسماء دون سماء ولو لم يذكر السماء او ذكرت منكرة لم يحصل هذه الفائدة لجواز ان يكون
الصيب من بعض السماء فقط فان قيل اللام الاستغراقية انما تفيد شمول افراد ما دخلت عليه
لا شمول اجزائه فما وجه قوله عرف السماء ليدل على ان الغيم مطبق وان الصيب نازل من الآفاق
كلها قلنا اشار الملخص الى جوابه بقوله فان كل افق منها يسمى سماء مجازا على طريق تسمية كل جزء
من الاجزاء المتشابهة باسم الكل واستدل عليه بقوله فاوه لذكرها اذا ما ذكرتها ومن بعد ارض
بيننا وسماء والرواية الصحيحة آوه بسكون الواو وكسر الهاء ورثما قلبوا الواو الفا وقالوا آاه من
كذا ورثما شددوا الواو وكسروها وسكنوا الهاء وقالوا آوِه من كذا ورثما حذفوا الواو مع تشديد
الهاء وقالوا آهِ من كذا وعلى التقادير هى كلمة توجع تستعمل مع اللام ومن اى توجعت لتذكر الحبيبة
ومن بعدها بحيث وقع بينى وبينها قطعة ارض وقطعة سماء تقابل تلك القطعة من الارض فالمراد
بالارض بعضها وبالسماء بعضها فلذلك نكرهما ليدل على الفردية ولو عرفهما لدل على ان جميع قطع الارض
وآفاق السماء حال بينه وبينها وذلك غير متصور ولما صح اطلاق السماء على كل ناحية وافق منها
جئ بها فى الآية معرفة باللام ليفيد العموم ويدل على انه صيب نازل من جميع آفاق السماء ولو نكرت
لاحتمل نزوله من بعض الآفاق دون بعض **قوله** امد به خبر بعد خبر لقوله وتعريف السماء فالنظام
ان امد على بناء المجهول ليطابق المبتدا فى عدم التعرض بالفاعل وان كان على بناء الفاعل يكون فيه
ضمير الجلالة يعنى انه زيد وقوى بتعريف السماء الدال على عموم الآفاق ما فى صيب من المبالغة فان فيه
مبالغة من ثلث جهات من جهة الاصل اى المادة فان للصيب مادتان كل واحدة منهما تدل
على المبالغة مادته الاولى هى الحروف التى يتركب هو منها وهى الصاد التى هى من المستعلية المطبقة

والياء المشددة والباء التي هي من الشديدة وقوة صفة المادة تدل وتنبئ عن المبالغة في
مدلول الكلمة ومادته الثانية هي مأخذ هذه الصيغة وهو الصوب فانه نزول شديد له وقع
وتأثير والجهة الثانية جهة البناء اي الصورة فان فيعلا صفة مشبهة دالة على الثبوت
بخلاف الصائب فانه يدل على الحدوث وهاتان الجهتان ذاتيتان ثابتتان لذات الكلمة
والجهة الثالثة ثابتة لها بعارض وهي التنكير العارض فانه للتعظيم والتهويل ولما كان في صيب
مبالغة من هذه الجهات بولغ فيه ايضا باعتبار ما يجاوره وينضم اليه فقرن بقوله من السماء معرفة
دالة على انه مطبق نازل من السماء كلها وهذا على تقدير ان يراد بالسماء الافق وقيل المراد
بها السحاب سمي به لكونه في جهة العلو فان السماء اسم من سمي يسمو اي ارتفع فالسماء كل
ما ارتفع وعلا حتى يقال لسقف البيت سماء فح يتعين ان يراد بالصيب المطر ويكون
اللام لتعريف الماهية دون الاستغراق اذ لا فائدة يعتد بها في اعتبار استغراق افراد
جنس السحاب الا ان يقيد بكونه ساترا للآفاق مطبقا عليها **قوله** ظلمة تكاثفه
بتتابع القطر فان تقارب القطرات يقتضي قلة الهواء المتخلل المستنير بنور القمر
او بنور سائر الكواكب المضيئة بالليل فيكون تكاثف المطر وكذا الغمام سببا للظلمة
ولما كان التكاثف صفة قائمة بالمطر حاصلة فيه كانت الظلمة المسببة منه حاصلة
فيه ايضا ونفس الغمام وان لم يكن حاصلا في المطر الا ان ظلمته حاصلة فيه فصح
ان يقال المطر فيه ظلمات ظلمة تكاثفه وظلمة غمامه 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 حاصلة فيه تغليبا لهما عليها فقيل فيه ظلمات فالاضافة في قول المص
فظلماته ليست بمعنى في بل هي لادنى ملابسة او بناء على ان تكون كلمة في مستعارة لمطلق
الملابسة وهو اعم من الظرفية والمظروفية والذي استفيد منه هو قوله تعالى كلما اضاء لهم
مشوا فيه الآية **قوله** وجعله مكانا الخ جواب عما يقال كيف جعل الصيب بمعنى المطر مكانا
للرعد والبرق حيث قيل فيه ظلمات ورعد وبرق والحال ان مكانهما هو السحاب لا المطر
اجاب بانهما وان لم يكونا في المطر نفسه لكنهما في محل متصل بالمطر وهو اعلاه ومنحدره
اي مصبه الذي هو السحاب فكانا ملتبسين بالمطر فجعلا كانهما فيه بناء على استعارة كلمة في
للملابسة الشبيهة بملابسة الظرفية فاستعمل فيها ما وضع لملابسة الظرفية كما يقال فلان
في البلد وما هو الا في حيز يشغله جسمه استعملت كلمة في فيه على الاستعارة تشبيها لكونه في
بعض اجزاء البلد بالكون في البلد نفسه **قوله** ملتبسين به حال من المنوي في قوله اعلاه
والمنحدر على صيغة اسم المفعول مكان الانحدار والانصباب وقيل في توجيه كون الرعد والبرق
في المطر ان المطر كما ينزل من اسفل السحاب ينزل ايضا من اعلاه فالفضاء الذي يكون فيه السحاب

يكون

يكون فيه المطر ايضا فكما يجوز ان يقال ان الرعد والبرق في السحاب يجوز ايضا ان يقال انهما في المطر
غاية ما في الباب ان لا يكونا في الطرف الاسفل منه قوله وان اريد به اى بالصيب السحاب فظلماته
مجتمعة اى موادة في نفسه وتطبقه اى كونها طبقات بان يكون بعضها فوق بعض وقد انضم
الى هاتين الظلمتين ظلمة ثالثة هي ظلمة الليل ولم يقل وظلمة الليل لئلا يتوهم انها كالاولين
حاصلة في السحاب وليس كذلك بل الامر بالعكس كما مر قوله وارتفاعها اى ارتفاع ظلمات بالظرف
الذي هو فيه اتفاق ليس المراد انهم اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون ارتفاع ظلمات على انه مبتدا
والظرف خبره قدم عليه اهتماما لبيان كون الصيب ظرفا للظلمات وما عطف عليها
ومصحح للابتداء بالنكرة اذ لا خفاء في جوازه عند الكل بل المراد الاتفاق على جواز اعمال الظرف
ههنا وكون ظلمات فاعلا له لاعتماده على موصوفه الذي هو صيب بخلاف ما اذا لم يعتمد
الظرف فان سيبويه لا يجوز اعمال الرفع فاذا قلت له مال ارتفع مال بالابتداء وله خبر مقدم عنده
وعند الاخفش يرتفع بالفاعلية لانه لا يجعل الاعتماد شرطا لعمل الظرف وانما قال والمشهور
ان سيبويه الخ لان فيه روايات كثيرة منها ما روي عن عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما انه
ملك موكل بسياقة السحاب فاذا اراد الله تعالى ان يسوقه الى بلد امره فساقه فاذا التقى
عليه زجره بصوته حتى يجتمع كما يرد احدكم ركابه ثم قرأ ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته
وعن علي وابن عباس رضي الله تعالى عنهم ان الرعد اسم ملك يسوق السحاب والبرق لمعان سوط
من نور يزجر به الملك السحاب وقال مجاهد الرعد اسم الملك ويقال لصوته ايضا رعد وروي
ان الملك اذا اشتد غضبه على السحاب طارت من فيه النار وهي الصواعق وروي انه
عليه السلام كان اذا سمع الرعد وصواعقه قال اللهم لا تقتلنا بغضبك ولا تهلكنا بعذابك
وعافنا قبل ذلك قوله اذا حدتها الريح اى ساقتها من الحدو وهو السوق يقال حدوت
الابل حدوا وحداء ويقال للشمال حدواء لانها تحدو السحاب اى تسوقه قوله من الارتعاد قال
الشريف المحقق رحمه الله اى الرعد مشتق من الارتعاد فانهم قد يردون المجرد الى المزيد اذا
كان المزيد اعرف بالمعنى الذي اعتبر في الاشتقاق كالوجه من المواجهة وقيل كلمة من هذه
اصالية اى هما من جنس واحد يجمعهما الاشتقاق من الرعدة وكذا الحال في قوله من برق
الشيء يبرق انتهى كلامه في الصحاح الارتعاد الاضطراب والاسم الرعدة قوله ولذلك اى ولكون
الرعد والبرق مصدرين في الاصل لم يجمعا يقال رعد يرعد رعدا وبرق يبرق برقا كلاهما
من باب نصر قوله وهو وان حذف لفظه فضمير هو وما بعده من الضمائر المجرورة تعود اليها راجعة الى الصحاب
السحاب الا انها افردت بناء على ان المراد بالمرجع اليه اللفظ لا الجماعة فنقول على هذا المقدر ليبقاء
معناه كما قول حسان على ما كان معناه باقيا في قوله يسقون من ورد البريص عليهم
بردى يصفق بالرحيق السلسل يمدح ملوك الشام الغسانيين بانهم يسقون

من ورد هذا الموضع نازلا عليهم ماء بردى ممزوجا بالرحيق السلسل اى بالخمر الحلو الذى
يدخل الحلق بسهولة فقوله من ورد مفعول اول ليسقون وبردى مفعول ثان له والتقدير
ماء بردى لان بردى اسم نهر دمشق والمسقى انما هو الماء لا النهر وعليهم متعلق بمحذوف
منصوب على انه حال من المنوى فى ورد ويصفق حال من المضاف المقدر وهو ماء بردى
وتصفيق الشراب تحويله من اناء الى اناء آخر للتصفية والرحيق الخالص الذى لا غش فيه
والسلسل السهل الانحدار قوله حيث ذكر بتشديد الكاف فى ذكر بيان لقوله غول وكان
القياس ان يقال تصفق بتاء المؤنث الغائبة لان الف بردى للتانيث الا انه ذكر
الضمير فى يصفق لرجوعه الى الماء المحذوف ويجوز ان يكون تعلق السقى ببردى من باب التجوز
فى التعلق كقوله تعالى واسئل القرية اى اهل القرية ويكون تقدير المضاف لتصوير المعنى لان
فيه مضافا محذوفا ويؤيد هذا المعنى فحوى كلامه واشارات عبارته قوله والجملة اى جملة يجعلون
اصابعهم استيناف كما قربناه ولذلك لم تعطف على ما قبلها قوله لما ذكر هايؤذن بالشدة والهول
فان الصيب باعتبار تنكيره يدل على نوع شديد من المطر وكذا يدل عليه باعتبار ما فيه من الحروف
وباعتبار ما خذ اشتقاقه وباعتبار خصوص بنائه وباعتبار كونه مطبقا نازلا من الآفاق كلها
وباعتبار ما فى ظلمات ورعد وبرق من الكثرة والتعظيم والتهويل المفادة من الجمعية والتنكير
فلما ذكر ابتلاء اصحاب الصيب بمثل هذه الشدة والهول توجه ان يقال كيف حال المساكين
مع ما ذكر من الذى يؤذن بالشدة والهول فاجيب بجملة يجعلون اصابعهم فى آذانهم من
اجل الصواعق التى فيه فان قيل هذا الجواب لا يطابق السؤال عن حالهم مع ما ذكر مما يؤذن
الشدة لانه لا يبين حالهم مع الصواعق ولا يبين حالهم مع ما ذكر مما يؤذن بالشدة لان
الصواعق ليست مما ذكر قلنا بل هى منه لان الصاعقة كما صرح به قصفة رعد اى شدة صوته
ينزل معها قطعة من نار فكانه قيل يجعلون اصابعهم فى آذانهم من اجل شدة صوت الرعد وانقضاض
قطعة من النار معها فبين حالهم مع ما ذكر غايته انه عبر عنه فى الجواب بعبارة اخرى تدل على كمال الشدة
ونهاية الهول من حيث دلالتها على كون الرعد قاصفا اى شديد الصوت وكونه بحيث ينزل
معه قطعة نار لا تمر بشئ الا اتت عليه اى غلبت عليه واهلكته فان الاتيان المعدى بعلى يكون
كناية عن الاهلاك قوله وانما اطلق الاصابع يعنى ان التى تجعل فى الآذان هى رؤس الاصابع
ويقال لها الانامل لا مجموع الاصبع فكان الظاهر ان يقال يجعلون الا انه ذكر لفظ الاصابع مقام
لفظ الانامل للمبالغة فى الدلالة على قوة الباعث الذى حملهم على الجعل وكمال شدته قوله اى من
اجلها اشارة الى ان لفظ من ههنا للسببية بمعنى لام الاجل كما فى قوله تعالى وحنانا من لدنا
اى من اجل رحمتنا قال الشريف المحقق رحمه الله تعالى العين شدة شهوة اللبن ولفظة من فى امثال
ذلك ابتدائية على سبيل التعليل فيكون ما بعدها امرا باعثا على الفعل الذى قبلها فيقال مثلا قعد من الجبن

ولا يكون غرضا مطلوبا عنه مؤخرا عنه الا اذا صرح بما يدل على التعليل كقولك ضربته من اجل
التاديب بخلاف اللام فانها وحدها تستعمل في كل واحد منهما انتهى **قوله** وقد تطلق اى الصاعقة
على كل هائل مسموعا كان او مشاهدا فان كان المراد بالصواعق في الآية الصواعق بهذا المعنى الاعم
خصص بالهائلات المسموعة رعدا كان او غيره بقرينة الجعل المذكور اذ لا وجه لجعل الاصابع في
الآذان من اجل الهائلات الغير المسموعة **قوله** صعقته الصاعقة الخ عطف على قوله تطلق لبيان
اطلاق الصاعقة على الهائلات المشاهدة وهو النار النازلة مع الرعد القاصف كاطلاقها على
الهائل المسموع وهو نفس الرعد الشديد الصوت **قوله** لاستواء كلا البنائين في التصرف
اى بتساويان في انه يتصرف في كل واحد منهما ويشتق منه الفاظ كثيرة فلا ينافيه اختلاف
عدد تلك الالفاظ المشتقة ولو كانت الصواعق مقلوبا من الصواعق لاكتفى بالتصرف في الصواعق
كما هو شان المقلوب مع الاصل **قوله** فيقال صقع الديك اى صاح وهو تفريع لاستواء البنائين
في التصرف والمصقع بكسر الميم المجهر بكسر الميم ايضا وهو الذي من عادته ان يجهر بكلامه وصقعته الصاعقة
بتقديم القاف في الفعل لغة في صعقته وقد مر معناه **قوله** وهي في الاصل قيد به لان الصاعقة الآن
اسم ليس بصفة يعني ان الصاعقة في الاصل اما صفة لقصفة الرعد اى شدة صوته فيكون التاء
التي فيها لتانيث الموصوف في الاصل واما صفة لنفس الرعد وهو مذكر فلا يكون التاء للتانيث
بل للمبالغة كما في راوية في مبالغة الراوي يقال رجل راوية اى كثير الرواية فيكون صواعق
في الحقيقة جمع صاعق كفوارس في جمع فارس وهو شاذ ونادر لان فواعل انما هو جمع فاعلة
لا جمع فاعل والتاء قد تكون للنقل من الوصفية الى الاسمية وتاء صاعقة على تقدير كونه في الاصل
صفة الرعد يجوز ان تكون من هذا القبيل وان كانت الصاعقة مصدرا بمعنى الصعق كالكاذبة
والعافية بمعنى الكذب والمعافاة كانت التاء فيها اصلية **قوله** نصب على العلة اى على انه مفعول له
لقوله يجعلون بعد تعليله بقوله من الصواعق وكل منهما باعث مقدم على الفعل المعلل لاغراض موخر عنه
ولما كان كون المفعول له معرفة قليلا نادرا استشهد بقول خاتم الطائي واغفر عوراء الكريم ادخاره
واعرض عن شتم اللئيم تكرما قوله اغفر استئناف ولا اعتد بها والعوراء الكلمة القبيحة وادخاره
مفعول له معرف بالاضافة تحذر الموت اى لو قال رجل كريم في حقي كلمة قبيحة استرها ولا اكافي
عليها ابقاء لصداقته وادخارا اياه ليوم احتياجي اليه وانا اعرض عن اللئيم واسامحه تكرما
لانه ليس بكفوئي **قوله** والموت زوال الحيوة اى زوالها عما من شانه ان يكون حيا فيكون
بينهما تقابل العدم والملكة وقيل صفة وجودية كالحيوة فيكون بينهما تقابل تضاد فان الضدين
امران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف ان كان التضاد حقيقيا
فان التضاد المشهوري لا يعتبر في تعريفه ان يكون بينهما غاية الخلاف واستدل على كون الموت امرا
وجوديا بقوله تعالى خلق الموت فان الخلق هو الايجاد والايجاد لا يتعلق بالامر العدمي واجيب

بان المراد من الخلق التقدير والامور كلها وجودية كانت او عدمية مقدرة في الازل وبان المراد
بخلق الموت احداث اتصاف الحي به بعد ما لم يكن وذلك لا يقتضي كون الصفة امرا وجوديا كما
قالوا ان الماهيات غير مجعولة والوجود من المعقولات الثانية فاثر الفاعل انما هو اتصاف الماهية
بالوجود وقيل اعدام الملكات مخلوقة لما فيها من شايبة التحقق وقيل التحقيق ان الخلق ان جعل
بمعنى الايجاد لا يتصور في اعدام الملكات ايضا اذ شايبة التحقق لا يكفي في حقيقة الايجاد وان جعل
بمعنى الاحداث يتصور فيها لانه اعم من الايجاد **قوله** لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط لما استحال
كونه تعالى محيطا بالكافرين حقيقة بان يحصرهم من جميع جوانبهم واطرافهم كما يحصر الحائط البستان
جعل لفظ المحيط استعارة تبعية في الصفة سارية اليها من مصدرها بان شبه شمول قدرته تعالى
اياهم ونفاذ مشيته فيهم بحيث يتصرف فيهم كيف يشاء لا يتأتون 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 تعالى معهم بحال المحيط مع المحاط اي شبهت هيئة
منتزعة من عدة امور باخرى مثلها كان هناك استعارة تمثيلية لا تتصرف في شيء من الفاظ
مفرداتها الا انه لم يصرح منها الا بلفظ ما هو العمدة في الهيئة المشبه بها اعني الاحاطة والبواقي
من الالفاظ منوية في الارادة **قوله** والجملة اعتراضية بين كلامين متصلين معنى للان الاستيناف
الثاني وهو قوله تع يكاد البرق يخطف ابصارهم متصل بالاستيناف الاول وهو يجعلون الخ
من حيث انه وقع جوابا عن السؤال الناشئ عن الاستيناف الاول كما يدل عليه قول المص
كانه جواب لمن يقول ما حالهم مع تلك الصواعق فيكون الواو في قوله تعالى والله محيط اعتراضية
لا عاطفة ولا حالية قال الفاضل الطيبي كيف يصح كونها معترضة وهي لتاكيد معنى المعترض فيها
والكلامان اللذان اعترضت هذه فيهما في شان ذوي الصيب وهو الممثل به وهذه بعض احوال
المنافقين الممثل وما وقع في شان قوم لا يصلح ان يؤكد ما وقع في شان قوم آخرين فهو بمعزل عن
التاكيد الذي هو فائدة الجملة الاعتراضية ثم قال والاوجه ان يقال ان قوله تع بالكافرين من
وضع المظهر موضع المضمر اشعارا بان سبب استحقاق ذوي الصيب ذلك العذاب هو كفرانهم
لنعم الله تعالى ومثل هذا التتميم في المشبه به مما يقوي المقصود في التمثيل من المبالغة انتهى كلامه
ومحصوله ان هذه الجملة صالحة لان تقع معترضة بين الكلامين الواردين في شان ذوي
الصيب لكونها ايضا في شانهم حيث اريد بالكافرين اصحاب الصيب قال الشريف رحمه الله
ونكتة هذه الجملة الاعتراضية هي التنبيه على ان الحذر من الموت لا يفيد من حيث انها
تدل على انهم لا يخرجون عن ملكه وعلمه وقدرته فان الاحاطة قد تستعمل في العلم بالشيء من كل
وجوهه قال تعالى احاط بكل شيء علما ولاهلاك الشيء بكليته قال تعالى واحيط بثمره
وقال تعالى الا ان يحاط بكم اي الا ان تهلكوا جميعا فعلى هذا معنى الآية يميتهم ان شاء

فائدة

فلا فائدة في حذرهم وكذا اذا كان المراد بيان كونهم مسخرين لقدرته وارادته وعدم امتناعهم
عن تأثير مما فيهم وفائدة وضع الكافرين موضع الضمير هي الدلالة على ان اصحاب الصيب كفار ليظهر
استحقاقهم شدة الامر عليهم كما في قوله تعالى كمثل ريح فيها صر اصابت حرث قوم ظلموا انفسهم فاهلكته
فان الاهلاك الناشي عن السخط اشد **قوله** استيناف ثان كانه الخ ويرد عليه ايضا ان الجواب
المبين لحالهم مع البرق كيف يطابق السؤال عن حالهم مع الصواعق والجواب ان الذي يطلبه السائل
بقوله ما حالهم مع تلك الصواعق ليس بيان حالهم مع انفس الصواعق التي هي من قبيل
الهائل المسموع وهو الرعد القاصف لان حالهم معها قد تبين بقوله يجعلون اصابعهم في آذانهم من
الصواعق حذر الموت بل مطلوبه بيان حالهم مع ما يصحب الصواعق ويلزمها عادة من نحو البرق
القوي الذي يقهر نور البصر بقوته والقطعة النارية التي تنزل معها فبهذا الوجه يكون الجواب مطابقا
للسؤال **قوله** وضعت لمقاربة الخبر من الوجود اي وضعت للاخبار بقرب مضمون خبره من الوقوع في الحال
اي بان اتصاف اسمه بخبره قريب من ان يقع في الحال لعروض سببه فان وجود مجرد السبب يفيد قرب
وجود المسبب بخلاف العلة التامة فان وجودها يستلزم وجود المعلول **قوله** وعسى موضوعة لرجائه
اي لرجاء حصول مضمون خبره مطلقا سواء يرجى حصوله عن قريب او بعد مدة مديدة ولم يقل ان عسى
من افعال المقاربة موضوعة لرجاء دنو الخبر كما هو المفهوم من تعبير ابن الحاجب في الكافية وكانه ذهب
الى ما ذهب الرضي الاسترادي حيث قال الذي ارى ان عسى ليس من افعال المقاربة اذ هو
طمع في حق غيره تعالى والطمع يستدعي ان لا يكون الطامع على وثوق من حصول المطموع فكيف يحكم
بدنو ما لا يوثق بحصوله ثم ابطل ان يكون عسى لطمع دنو مضمون خبره لا لطمع حصول مضمون خبره بناء
على ان دخول الدنو في مفهوم عسى وضعا لم ينقل من اهل اللغة فاذا قلت عسى زيد ان يخرج فهو بمعنى لعله
يخرج ولا دنو في لعل اتفاقا انتهى الا ان الجمهور اتفقوا على ان عسى من افعال المقاربة وان القرب
فيه مرجو وفي كاد موجود قال الزمخشري في المفصل والفصل بين عسى ومعنى كاد ان عسى لمقاربة الامر
على سبيل الرجاء والطمع تقول عسى الله تعالى ان يشفي مريضك تريد ان قرب شفائه مرجو من
عند الله تعالى مطموع فيه وكاد لمقاربته على سبيل الوجود والحصول تقول كادت الشمس تغرب تريد
ان قربها من الغروب قد حصل انتهى **قوله** فهي خبر محض اي اذا كان كاد موضوعة لبيان قرب الخبر
من الحصول ثبت انها خبر محض ليس فيها شائبة الانشائية بخلاف عسى فانه انشاء **قوله** ولذلك
اي ولكون كاد خبرا محضا جاءت متصرفة كسائر الافعال المتصرفة تقول كاد يكاد كيدا وكاد الى كدن
وكدت الى كدتن وكدت افعل وكدنا نفعل على لغة من يجعله اجوفا يائيا نحو باع وهو المشهور وعليها
قوله تعالى لقد كدت تركن وبعض العرب يجعله واويا ويقول كدت تكاد بخلاف عسى فانه لم يتصرف
فيه اذ لم يات منه الا الماضي لتضمنه معنى الحرف اعني لعل والحرف لا يتصرف فيها فكذا ما بمعناها قال
في المفصل وللعرب في عسى ثلثة مذاهب احدها ان يقولوا عسيت وعسيتما الى عسيتن وعسى

وعسيا الى عسيين وعسيت وعسينا والثانى ان لا يتجاوز عسى ان يفعل وعسى ان يفعلا وعسيى
ان يفعلوا والثالث ان يقولوا عساك ان تفعلا وعساكما ان تفعلا الى عساكن وعساه ان يفعل
الى عساهن وعساى ان افعل وعسانا ان نفعل والوجه فى كون خبرها كاد مقتضية لكونها
متعرفا فيها ان الاصل فى الكلم المفردة الموضوعة للاخبار ان يتعرف فيها كالفاظ الماضى والمضارع
بخلاف ما وضع للانشاء منها كنعم وبئس فانه لا يتعرف فيه تشبيها له بالحرف اذ افادة المعنى الانشائى
كان الحرف اصل فى افادة معنى الانشاء ولا حظ له فى الاخبار اصلا والفعل اصل فى الاخبار ونحو
بعت واشتريت وطلقت واعتقت انما تستعمل فى انشاء العقد بنقل اهل الشرع فانه فى اصل
وضعه للاخبار فصح تعليل كونها متعرفا فيها بكونها خبرا محضا **قوله** وخبرها اى قد اشترط فى خبر كاد ان
يكون فعلا مضارعا تنبيها على ان خبرها هو المقصود بالقرب من الحال بناء على ان المضارع المجرد عن
علم الاستقبال مثل ان الناصبة والسين وسوف يتبادر منه الحال وكاد لما كان موضوعا للقرب
المفرط الذى كانه لا يفاصل الحال حتى كانه موجود به علق ذلك بالتزام ان يكون خبره فعلا مضارعا
والفعل الماضى لانقضائه لا يدل على قرب الحصول والاسم انما يدل على الذات فلا يدل على التجدد
وحالا يدل على التجدد ولا يدل على قرب الحصول لان قرب الحصول انما يكون فى المتجدد **قوله** من غير ان خبر
بعد خبر لقوله ان يكون او صفة بعد صفة لقوله فعلا وشرط تجرد خبر كاد عن كلمة ان لانها علم الاستقبال
وفيها نوع تسويف وتاخير كالسين وسوف فالجمع بينها وبين كاد كالجمع بين المتنافيين واذا جرد المضارع
عن علامة الاستقبال كان ظاهرا فى الحال وان احتمل الاستقبال فيتاكد به ما فى كاد من الدلالة
على قرب خبره من الوقوع فى الحال فان قيل الدلالة على الحال تنافى تاكيد القرب من الحال قلنا المراد
بالدلالة الدلالة فى الجملة وهى لا تقتضى الحصول فلا تنافى القرب من الحال **قوله** وقد تدخل عليه حملا لها
على عسى اى وقد تدخل كلمة ان على خبر كاد حملا لكاد على عسى فان عسى لكونها موضوعة لرجاء حصول
مضمون خبرها من اعتبار معنى المقاربة فى مفهومها على ما اشار اليه المص ومن المعلوم ان ما هو مرجو الحصول
لا يكون الا مستقبلا استحسن لذلك ان يكون خبرها مصحوبا بعلامة الاستقبال ثم ان كاد
حملت على عسى فى قول من قال قد كاد من طول البلى ان يمصحا لتحقق المناسبة بينهما من حيث
ان الاخبار بقرب الحصول ورجاء الحصول متقاربان فلذلك حمل كل واحد من الفعلين على
الآخر فحمل عسى على كاد حيث حذف ان من خبرها فى قوله عسى الهم الذى امسيت فيه يكون واده فرج قريبا
قوله وقرئ يخطف وفى الصحاح الخطف الاستلاب وقد خطفه بالكسر يخطفه بالفتح وهى اللغة
الجيدة وفيه لغة اخرى حكاها الاخفش خطف بالفتح يخطف بالكسر وهى قليلة ردية **قوله**
ويخطف بفتح الخاء وكسر الطاء المشددة اصله يختطف من باب الافتعال كما ذكره وقرئ
يخطف بكسر الياء والخاء والطاء المشددة اصله يختطف فحذفت حركة التاء لاجل الادغام
فادغمت فى الطاء فاجتمع ساكنان الخاء والحرف المدغم فكسرت الخاء اتباعا لحركة الطاء واما

لان

لان الكرة اصل معنى تحريك الساكن ثم كثرت حرف المضارعة تبعا للمخاد وقرئ
يتخطف على البناء للفاعل وهو ههنا يكون متعديا فلذلك نصب ابصارهم لفوارغ
ويتخطف الناس من حولهم وقرئ يخطف بضم الياء وفتح الخاء وكسر الطاء المشددة
من خطف والتضعيف فيه للتكثير لا للتعدية قوله فى نار ثى خفوق البرق وخفيته
خفوق البرق لمعانه من خفقت الراية او القلب او السراب تخفق وتخفق خفقا وخفقانا
اذا اضطربت ويقال نارة بعد نارة اى مرة بعد مرة والمقصود من الاستيناف بقوله
كلما اضاء لهم الاية المبالغة فى شدة احوال ذوى الصيب وشدة ما هم فيه من الظلمة
بحيث لا يقدرون فيها على الحركة الا وقت لمعان البرق ليعلم من ذلك شدة احوال
المنافقين المشبهة باحوال هؤلاء قوله كلما نور لهم مشوا اى وضع مشوا هو المفعول المحذوف
لاضاء بمعنى نور والمستتر فى نور ضمير البرق والضمير المنصوب فى اخذوه راجع الى مشوا
وقوله اخذوه اى مشوا فيه اشارة الى ان الضمير المجرور فى قوله تعالى فيه راجع الى المفعول
المحذوف بناء على ان المقدر فى حكم الملفوظ فلذا صح رجوع الضمير اليه قوله مشوا فى مطرح نوره
اشارة الى ان ضمير فيه راجع الى البرق كضمير اضاء والى ان هناك مضافين مقدرين
والمعنى ان البرق كلما لمع لهم مشوا فى مطرح نوره خطوات يسيرة مع خوف ان يخطف ابصارهم
قوله وكذلك اظلم يعنى انه يجئ لازما ومتعديا مثل اضاء الا ان المصنف لم يصرح بمجيئه لازما
بناء على ظهوره وشهرته واقتصر على ذكر مجيئه متعديا ولذلك قال صاحب الكشاف
واظلم يحتمل ان يكون غير متعد وهو الظاهر وقال الفاضل التفتازانى لان المتعدى
لا يوجد فى استعمال من يستشهد بكلامه ولم يثبته الثقات من ائمة اللغة الا القليل
جدا كما نقل عن الازهرى ان اضاء واظلم يكون لازما ومتعديا وعن الليث يقال
اظلم فلان البيت علينا اذا سمعك ما تكره انتهى ثم ان المصنف جعل اظلم المتعدى
منقولا اى ماخوذا من ظلم الليل بكسر اللام فيكون همزة اظلم للتعدية وظاهر ان اظلم
اللازم ماخوذ منه ايضا الا ان الهمزة حينئذ تكون للصيرورة قوله ويشهد له اى لمجئ اظلم
متعديا قراءة اظلم لان اللازم لا يبنى للمفعول وقيل هذه القراءة لا تدل على كونه متعديا
لجواز ان يكون لازما ويكون عليهم قائما مقام فاعله كقوله تع غير المغضوب عليهم واجيب بان
عليهم فى اظلم عليهم يقابل لهم فى اضاء لهم فان جعلا مستقرين لم يصلح عليهم ان يقوم مقام
الفاعل اصلا وان جعلا صلتين للفعلين على تضمين معنى النفع والضر صلح لان يقوم مقام
الفاعل المضمن دون المضمن فيه وعلى تقدير صلوحه لذلك فطعف اذا اظلم على كلما اضاء
لهم مع كونها جوابا للسؤال عما يصنعون فى نار ثى خفوق البرق وخفيته يقتضى ان يكون
اظلم مسندا الى ضمير البرق كاضاء على معنى كما نفعهم البرق باضاءته اخرصوا اى اغتنموا

واذا ضرهم البرق باظلامه واختفائه دهشوا وقد نجاب ايضا بان بناء الفعل للمفعول من المتعدي بنفسه كثر فالحمل عليه اولى كذا في الحواشي الشريفية **قوله** وقول ابي تمام عطف على قوله قراءة اظلم فان قوله ايضا يشهد لجعل اظلم متعديا وقبل هذا البيت احاولت ارشادي فعقلي مرشدي ام اسمت تاديبي فدهري مؤدبي هما اظلما حالي ثمت اجليا ظلاميهما عن وجه امرد اشيب والهمزة في احاولت للانكار والخطاب للعاذلة وام اسمت عطف على احاولت والاستيام التطلب اي التكلف في الطلب تخاطب العاذلة وهي المرأة اللائمة الجومري العذل الملامة ويقول لها منكرا على محاولتها واستيامها ما كان ينبغي لك الاقدام في الارشاد والتاديب والفاء تعليل لمحذوف اي لا تحاولي شيئا منهما فان في ارشاد العقل وتاديب تصاريف الدهر كفاية في رشاد كل رشيد وتاديب كل سعيد ولو ردي بالواو الحالية لم يحتج الى تقدير المحذوف كذا في الحواشي الشريفية والظاهر انه لا حاجة الى ارتكاب التقدير على الرواية بالفاء ايضا لجواز ان يكون الفاء تعليلا للانكار المستفاد من الهمزة اي ما كان ينبغي لك الاقدام على ارشادي وتاديبي فان في العقل والدهر كفاية عنهما ثم انه لما ادعى انه استرشد وتاديب من العقل والدهر توجه لسائل ان يقول كيف ارشدك عقلك واديبك دهرك فقال مجيبا اياه هما اي العقل والدهر اظلما حالي واراد بحالته ما يتوارد عليه من المتقابلين كالخير والشر والغنى والفقر والصحة والمرض والعسر واليسر والمقصود التعميم يعني ان العقل والدهر اظلما على جميع احوالي ونكدر عيشي وتركت مشتهياتي وكنت مسخرا منقادا لما يقتضيه عقلي ودهري حتى وصلت بذلك اوج الكمال ورفعة حسن الخصال فزال عني بسببه ما قاسيت قبل ذلك من كدورات الرياضة والتقيد عن الاسترسال في مقتضيات الطبع والهوى فهو ما دام في قيد الاستكمال والتاديب مظلم الاحوال ضيق المجال محتبس عما تشتهيه نفسه ويميل اليه طبعه وبعد ما استكمل وتاديب وصار العمل بمقتضى العقل خلقا له وملكة كالامر الجبلي حصل له سعة المجال وانكشاف ظلمة الاحوال فلذلك قال هما اظلما حالي ثمت اجليا اي كشفا ظلاميهما عني وثمت حرف عطف لحقها التاء كما في قوله فمضيت ثمت قلت لا يعنيني وقوله عن وجه امرد اشيب من قبيل التجريد حيث نزع وجرد عن نفسه شخصا امرد اشيب والمعنى اجليا ظلاميهما عن وجهي وانا شاب في السن شيخ اشيب في تجربة الامور وعرفانها او اشيب في غير اوانه لمقاساة الشدايد **قوله** فانه وان كان من المحدثين قال الشريف المحقق الشعراء على اربع طبقات الجاهليون كامرئ القيس وزهير وطرفة ومخضرمون وهم الذين ادركوا الجاهلية والاسلام فاسلموا كحسان ولبيد والمتقدمون من اهل الاسلام كالفرزدق وجرير وذي الرمة وهؤلاء كلامهم يستشهد بكلامهم في اللغة والمحدثون من اهل الاسلام الذين نشاؤا بعد الصدر الاول من المسلمين كابي تمام وابي الطيب والبحتري

ولا يستشهد بشعرهم الآبان يجعل ما يقولونه بمنزلة ما يروونه ولذلك قال المصنف في حق ابي تمام لكنه
من علماء العربية فلا بعد ان يجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه وانما قال لا يبعد اشارة الى ضعف الجعل
المذكور كما اشار اليه الشريف بقوله واعترض عليه بان قبول الرواية مبني على الضبط والوثوق
وان اعتبار القول والاستشهاد به مبني على معرفة اوضاع اللغة والاحاطة بفوائنها ومن البين
ان اتقان الرواية لا يستلزم اتقان الدراية فلا يلزم من تصديق العلماء اياه فيما جمعه في الحماسة
من اشعار من يستشهد بافواههم ان يكون ما في شعره مسموعا منهم او مستنبطا من القوانين
المأخوذة من استعمالاتهم انتهى كلامه وقيل الحق ان القول لا يعادل الرواية فان القائل حال
التأليف متوزع الخاطر مشغول بطلب المعاني وبعد وجدانها ملتفت الى كيفية التأليف بسببها
فكثيرا ما يعرض له السهو والنسيان وابن هذا عن مجرد النقل المصروف فيه الهمة الى تصحيح الوضع فقط
قوله انتهزوها اي اغتنموها يقال انتهز فلان الفرصة اي اغتنمها وفازبها والفرصة الشرب
والنوبة يقال جاءت فرصتك من البير اي نوبتك والحاصل ان كلما تدل على تكرر الفعل
عند تكرر الشرط ابدا واذا لا تدل عليه والقوم لما كانوا متحيرين في الظلمات مدهوشين
بسببها وكانت جل همتهم مصروفة الى الخلاص منها كانوا احراصا على المشي والهرب
رجاء ان يتخلصوا عن تلك الحيرة والدهشة العظيمة فلذلك قيل مع الاضادة كلما
حتى يدل على انهم يعدون فرصة امكان المشي وتأتيه غنيمة فلا يضيعونها بخلاف التوقف
والثبات فانهم ليسوا حراصا عليه وانما يقفون اضطرارا لعدم تأتي 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 قوله ومعنى قاموا وقفوا بقرينة
وقوعه في مقابلة مشوا ومن هذا القبيل قامت السوق اذا كدت اي كسدت وسكنت
وقد مر في يقيمون الصلوة استعماله بمعنى نفقت وراجت ماخوذا من القيام بمعنى
الانتصاب فهو من الاضداد كذا في الحواشي الشريفية وفيها ايضا ان في قوله تصفيف
الرعد اي شدة صوته وفي قوله بوميض البرق اي لمعانه اشارة الى ان جملة ولو شاء عطف
على مجموع الجمل الاستينافية اعني يجعلون وما بعده نظرا الى محصول معناها فان الاول متعلق
بالرعد وشدة صوته والاخيرين متعلقان بالبرق وقوة ضوئه وقيل غرضه من هذا التقدير
بيان ربطها المعنوي بتلك الجمل واما عطفها فعلى قوله كلما اضاء لهم مشوا فيه وكلمة لو ههنا
مستعملة لربط جزائها بشرطها مجردة عن الدلالة على انتفاء احدهما لانتفاء الآخر فهو بمنزلة ان
وقد يقال انها باقية على اصلها وقصد بها التنبيه على ان مشقتهم بسبب الرعد والبرق
وصلت الى غايتها وقاربت الى ازالة الحواس بحيث لو تعلقت بها المشية
لزالت بلا حاجة الى زيادة في تصفيق الرعد وضوء البرق كما ذكره اولا انتهى كلامه

استنباط سماع الكلام من كما يفعل ثم حرر معناه
ثم حفظ لفظ ثم الشباب عليه مع الرسم الذي
الى حين الاداء

وقال الامام المشهور ان لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره ومنهم من انكر ذلك وزعم انها
لا تفيد الا الربط واحتج عليه بالآية والخبر اما الآية فقوله تع ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم
ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون فلو افاد كلمة لو انتفاء الشيء لانتفاء غيره لزم التناقض
لان قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم يقتضي انه ما علم فيهم خيرا وما اسمعهم وقوله ولو اسمعهم
لتولوا وهم معرضون يفيد انه تعالى ما اسمعهم ولا تولوا لكن عدم التولي خير فيلزم ان يكون قد علم
فيهم خيرا وما علم فيهم خيرا واما الخبر فقوله عليه السلام نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فعلى
مقتضى قولهم يلزم انه خاف الله عز وجل وعصاه وذلك متناقض فعلمنا ان كلمة لو انما تفيد الربط
انتهى كلامه قوله كقوله اي كقول البحتري يرثي ابنه ويصف نفسه بشدة الحزن والصبر عليه
ولو شئت ان ابكي دما لبكيته عليه ولكن ساحة الصبر اوسع فان تعلق فعل المشية ببكاء الدم
غريب فلا بد من ذكر المفعول صريحا وعدم الاكتفاء بدلالة الجواب عليه ليتقرر في ذهن السامع
ويأنس به ولو قيل ولو شئت ان ابكي لبكيت دما لاحتمل ان يكون المراد لو شئت ان ابكي
الدمع لبكيت الدم بدله كما قال ابو الحسن ولم يبق مني الشوق غير تفكري فلو شئت ان ابكي بكيت تفكرا
اي يخرج بدل الدمع التفكر واعترض الفاضل التفتازاني على هذا الاستدلال بانه غير مستقيم
لان الكلام في مفعول دون البكاء فلو قيل لو شئت بكيت دما واكتفى بقرينة الجواب
لم يحتمل سوى لو شئت ان ابكي دما لبكيته واجاب الشريف المحقق عنه بقوله انك
اذا قلت لو شئت لبكيت دما جاز ان يتوهم ان قصدك الى تعلق المشية ببكاء
الدمع على مجرى العادة وان ما ذكرته من بكاء الدم واقع بدله من غير قصد اليه كانك قلت
لو شئت ان ابكي دمعا لبكيت دما الا انك اعتمدت في حذف المفعول بذكر البكاء في الجواب
واعتمدت في تعيين متعلقه بالمعتاد فهذا وان كان مرجوحا بناء على ان تقييد البكاء
في الجواب بالدم يدل دلالة ظاهرة على انه المراد لكنه محتمل فاذا ابرزت المفعول زال الاحتمال
وصار الكلام نصا فيما قصد به فمن قال ان قولك لو شئت لبكيت دما لا يحتمل سوى لو
شئت ان ابكي دما لبكيته فقد كابر هذا كلامهما وقيل فيه بحث لان المذكور في جواب لو
هو البكاء المتعلق بالدم فاخذ البكاء من المذكور فيه وترك متعلقه والاعتماد في تعيينه بالمعتاد
خروج عن الانصاف ومخالفة للحق الظاهر بل الصواب في الجواب ان يقال لا نزاع في ان
الكلام في مفعول المشية لكنه قد يكون مطلقا عن القيد كما في ابي الحسن فيتبادر منه المعتاد
وقد يكون مقيدا بقيد هو منشأ الغرابة فاذا حذف اعتمادا على ذكره في الجواب لم يكن
المفعول الذي تعلق فعل المشية به غريب مذكورا لانتفاء المقيد بانتفاء قيده فيلتبس
المفعول المقيد بما يفيد الغرابة بمفعول مطلق عنه ومراد عنه المعتاد قوله وظاهرها الدلالة على
انتفاء الاول لانتفاء الثاني يعني انهم اختلفوا في ان كلمة لو لانتفاء الثاني لانتفاء الاول

انها لانتفاء الاول لانتفاء الثاني فذهب جمهور النحاة الى الاول وقال ابن الحاجب بل هي لانتفاء
الاول لانتفاء الثاني واختار الملخص قال ابن الحاجب وتوضيح المقام ان كلمتي ان ولو مشتركان
في كونهما حرفي شرط وحرف الشرط كل حرف دخل على جملتين فعليتين فجعل تحقق مضمون جملته
الاولى سببا لتحقق مضمون الثانية والفرق بينهما ان كلمة ان تفيد ارتباط الجزاء 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 الجملة الثانية في الاستقبال
بتحقق مضمون الاولى فيه ومعنى قولك لو اكرمتني اكرمتك تعليق تحقق مضمون الثانية في الماضي
بتحقق مضمون الاولى فيه على سبيل التقدير فيجب ان يكون كل واحد من مضموني الجملتين منتفيا غير
متحقق اما عدم تحقق مضمون الاولى فظاهر لانه مقدر التحقق بكلمة لو واما عدم تحقق مضمون
الثانية فلانتفاء شرط تحققه وهو تحقق مضمون الاولى في الواقع وقد تقرر انه غير متحقق
فيه بل هو مقدر التحقق واذ قد تبين انتفاء كل واحد من مضمونيهما فلنبين ان انتفاءاتهما
سبب لانتفاء الآخر 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 معلقا الاكرام بالمجيء مع القطع بانتفاء المجيء
في الخارج وتقدير وقوعه فيه كان اللازم انتفاء الاكرام في الخارج ايضا وان لم يكن العلم
بانتفاء الاول سببا للعلم بانتفاء الثاني بناء على ان العلم بانتفاء السبب الخاص لا يستلزم
العلم بانتفاء الحكم مطلقا لجواز ان يتحقق بسبب آخر ومن ذهب الى انها لانتفاء الاول
لانتفاء الثاني نظر الى ان العلم بانتفاء الثاني يستلزم العلم بانتفاء الاول ضرورة ان
العلم بانتفاء المسبب يدل على انتفاء الاسباب كلها فان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا انما سيق ليستدل به على امتناع الفساد على انتفاء تعدد الآلهة دون العكس
اذ لا يلزم من انتفاء التعدد انتفاء الفساد فعلى هذا يكون قوله تعالى ولو شاء الله لذهب
بسمعهم استدلالا على انتفاء اللازم وهو المشية بانتفاء اللازم الذي هو عدم الاذهاب
فهو في حكم القياس الاستثنائي الذي رفع فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم وهو انه تعالى
لم يشأ ذهاب سمعهم وابصارهم وان تحقق سببه وهو بلوغ التصفيف والتصويت
الى اقصى الغاية فكان عدم مشيته تعالى اياه مانعا من تحققه وظهر بهذا التقرير حسن ما نقل
عن الشريف سابقا من ان قوله تعالى ولو شاء الله الآية معطوف على مجموع الجمل الاستينافية
وتتمة لها ومن تامل حق التامل ظهر له ان كلمة لو في الآية لو جعلت لانتفاء الثاني لانتفاء
الاول كان له وجه وجيه بل هو اوجه مما اختاره الملخص واوفق لما ذكره في فائدة الشرطية

وذلك لان حملها على ما اختاره يستلزم ان يكون المقصود من ايراد الشرطية بيان انتفاء المشية
بانتفاء لازمها وليس كذلك بل المقصود بيان ان اسباب ذهاب السمع والبصر قد تكاملت
وتمت الا انه انتفى لانتفاء المشية الذي هو مانع منه ففيه بيان لتناهي القصيف
والوميض الى غاية الاشتداد والقوة بحيث ينبغي ان يؤثر الرعد القاصف في ذهاب
السمع والبرق الخاطف في ذهاب البصر لكن انما يتخلف عنهما متبرهما فقد شرط تاثير
السبب وهو مشية الله تعالى قوله وفائدة هذه الشرطية وهي قوله تعالى ولو شاء الله الآية
يعني ان فائدتها امران الاول اظهار المانع وهو عدم المشية مع قيام السبب المقتضي وهو الرعد
القاصف والبرق الخاطف والثاني التنبيه على امرين الاول ان تاثير الاسباب في مسبباتها
مشروط بمشية الله تعالى ووجه التنبيه عليه ان الآية دلت على تحقق اسباب ذهاب سمعهم و
ابصارهم ومع ذلك تخلف عنها الذهاب فقد شرط تاثيرها وهو تعلق المشية به واذا
تحقق ان تاثير الاسباب في هذه المادة مشروط بمشية الله تعالى تحقق ان الامر كذلك
في سائر المواد والثاني ان وجود المسببات حال كون ذلك الوجود مرتبطا باسبابها
العادية واقع بقدرته تعالى ووجه كون هذه الشرطية منبهة على هذا المعنى انه قد ثبت
كونها منبهة على ان وجود المسببات واقع بمشية تعالى فيكون واقعا بقدرته تعالى ايضا
وذلك لان المشية مرادفة للارادة وهي صفة شانها ترجيح احد طرفي المقدور من الفعل
والترك على الآخر ويفرق بينهما وبين القدرة بان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء بخلاف
نسبة المشية اليهما وان المشية مسبوقة بالقدرة واذ قد تبين ان وجود المسببات
مشروط بالمشية فقد تبين ايضا انه واقع بالقدرة السابقة على المشية ضرورة ان الواقع
بالمسبوق واقع بما هو سابق عليه قوله كالتصريح به اي بما نبه عليه بالشرطية من ان وجود المسببات
واقع بقدرته تعالى يعني ان قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير كالتاكيد لما قبله فلذلك لم يعطف عليه
وانما قال كالتصريح ولم يقل تصريح بناء على ان ما نبه عليه مما قبله اخص مما يدل عليه هذه الآية وذلك
لان ما قبله انما يدل على ان ذهاب سمعهم وابصارهم لكونه مشروطا بمشية الله تعالى واقع بقدرته
وهذه الآية تدل على شمول قدرته لجميع الاشياء فلا تكون تصريحا بما نبه عليه مما قبلها بل كالتصريح به
من حيث ان ذهاب السمع والابصار داخل في جملة الاشياء التي حكم بشمول القدرة
اياه قوله والشيء يختص بالموجود يعني ان لفظ الشيء عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط
فكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء فالشيئية عندهم تساوق الوجود وتساويه واما
كونهما مترادفين بان يجعل مفهوما هما فهما مترددون في ذلك بل ربما يدعون نفيه بناء على ان قولنا
السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد شيء فلذلك قال انه يختص بالموجود
ولم يقل يرادف الموجود ومن فسر الشيء بما يصح ان يعلم ويخبر عنه من المعتزلة يجوز اطلاقه على

الموجود

الموجود القديم والحادث وعلى المعدوم الممكن والمستحيل لان الكل مما يصدق عليه تعريف الشيء وبعضهم
يطلقه على الموجود والمعدوم الممكن بناء على انه يفسر الشيء بالثابت المتقرر في الخارج ويجعل الثبوت
اعم من الوجود حيث يصف 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 تقرر 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 بان لفظ الشيء هل يصح اطلاقه على المعدوم الممكن ام لا بل هو نزاع معنوي متعلق
بالشيئية بمعنى التقرر والثبوت في الخارج على معنى ان المعدوم الممكن هل يصح ان يوصف
بالشيئية بالمعنى المذكور ام لا فذهبت المعتزلة الى جوزه والاشاعرة 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 التقرر والتميز في الخارج
بالمعدوم الممكن والموجود الخارجي واستدل على اختصاص لفظ الشيء بالموجود بانه في الاصل
مصدر شاء الا انه ندر استعماله في المعنى المصدري النسبي بان غلب استعماله في
الذوات القائمة بانفسها اما لكونها شائية او مشيئة فعلى الاول يكون المصدر بمعنى
الفاعل وعلى الثاني يكون بمعنى المفعول وعلى التقديرين يكون ما اطلق عليه لفظ الشيء
موجودا اما على الاول فلان من قامت به المشية يجب ان يكون موجودا واما على
الثاني فلان ما شيء وان كان اعم مما شيء وجوده بناء على ان طرف العدم من
الممكن قد يتعلق به المشية كما في اعدام الموجود فلا يلزم من كون الشيء بمعنى المشيء
كونه موجودا الا ان المراد بالمشيء المشيء وجوده وقرينة التقييد كون مشية الوجود
اكمل بالنسبة الى مشية العدم واللفظ اذا اطلق ينصرف الى اكمل محتملاته وهو الذي
يتبادر الذهن اليه كما ان نفس المشية اذا اطلقت تنصرف الى المشية الكاملة
وهي مشية الله تعالى فلذلك جعل المص مشيء وجوده بمعنى ما شاء الله وجوده حيث
قال وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة اي في زمان من الازمنة واراد به دفع
ما يقال كون الشيء بمعنى مشيء وجوده لا يقتضي كونه موجودا بالفعل فالشيء ح
يتناول المعدوم وهو عين مذهب المعتزلة فلما حمل المشية على مشية الله تعالى
سقط ذلك لامتناع تخلف مراده تعالى عن مشيته ما شاء الله كان في الوقت
الذي تعلقت المشية بكونه فيه فثبت ان الشيء بمعنى ما شاء الله تعالى وجوده

المشيء اسم مفعول من شاء يشاء على وزن
مهيب من هاب يهاب وكلاهما
من باب علم

موجود فی الجملة قیل علیه ان قوله فی الجملة یشیر الی جواز اطلاق الشیء علی المعدوم الذی سیوجد
فلا یکون الشیء مساویا للموجود بل اعم منه وهو عین ما ذهب الیه المعتزلة فاللازم غیر
مطلوب والمطلوب غیر لازم واجیب بان مراد المص بیان ان لفظ الشیء منقول من
المعنی المصدری الی کل واحد من الموجود الممکن الذی شاء الله تعالی وجوده والموجود
الذی من شانه ان یشاء واجبا کان او ممکنا بالاشتراک اللفظی بدلالة الاستعمال کما
فی القرء المشترک بین الحیض والطهر فان اللفظ اذا استعمل فی معنیین معا علی البدل
من غیر ترجیح یحکم بکونه مشترکا بینهما وقوله اطلق بمعنی شاع تارة وبمعنی مشی اخری اراد
به بیان المناسبة بین المنقول عنه والمنقول الیه لا بیان المنقول الیه وبیان ما یصح اطلاق
لفظ الشیء علیه حتی یرد ان یقال اللازم صحة اطلاق لفظ الشیء علی المعدوم الذی سیوجد
وهو غیر مطلوب **قوله** وعلیه ای وعلی اطلاق لفظ الشیء بمعنی مشی وجوده قوله تعالی ان الله
علی کل شیء قدیر الله خالق کل شیء فلذلک بقی قوله کل شیء فی الآیتین علی عمومه ای استغراقه ولا
یحتاج الی اخراج الواجب والممتنع منه لان کل واحد من الواجب والممتنع لیس بداخل فی معنی المشی
وجوده فلم یحتج الی استثنائه من ذلک اللفظ المستغرق لافراد مفهومه وهو الموجود الممکن
والمشئیة الاستثناء یقال هذه هبة لیس فیها مثنویة ولا ثنیا ای استثناء بخلاف
المعتزلة فان الشیء عندهم لما کان بحیث یعم الواجب والممکن فقط او کان بحیث
یعم الممتنع ایضا اقتضت الآیتان المذکورتان بظاهرهما ان یکون ذات الواجب تعالی شانه
قادرا علی نفسه بل علی الممتنعات وخالقا لها فاحتاجوا الی تخصیصهما بدلیل العقل بالممکن
فان تخصیص العام جائز فی الجملة وکذا التخصیص بدلیل العقل وایضا لما قالوا ان افعال
العباد لیست بخلق الله تعالی وقدرته بل بخلق العبد وقدرته فان جمهور المعتزلة منعوا
ان یتعلق قدرتان بمقدور واحد بناء علی امتناع قدرة غیر مؤثرة فاجتماع قدرتین علی
مقدور واحد یستلزم اجتماع مؤثرین علی اثر واحد وذلک مستحیل احتاجوا الی تخصیص
الشیء فی الآیتین بالممکن لاخراج مقدور العبد والمخلوق بقدرته فانه لما لم یمکن ان یتعلق
به قدرة الله تعالی عندهم کان ذلک فی حکم المستحیل بالنسبة الیه تعالی لعدم امکان تعلق قدرته به
قال الشریف المحقق رحمه الله تعالی قوله واما الفعل بین قادرین فمختلف فیه ای هل یمکن ان تتعلق قدرتان
معا بمقدور واحد اولا فان امکن کان مقدور غیره تعالی مقدورا له تعالی ایضا ودخل فی حکم الآیة
وان لم یمکن کان فی حکم المستحیل خارجا عن شمول قدرته ایاه والمسئلة مستقصاة فی موضعها
وقال الامام احتج اصحابنا بهذه الآیة علی ان مقدور العبد مقدور لله تعالی خلافا لابی هاشم
وابی علی وجه الاستدلال ان مقدور العبد شیء وکل شیء مقدور لله تع بهذه الآیة فیلزم ان یکون
مقدور العبد مقدورا لله تعالی انتهی کلامه وذلک مبنی علی انه لا تاثیر لقدرة العبد ایجادا عند

الاشعرة

الاشاعرة وان جميع الممكنات مستندة الى قدرة الله تعالى ايجادا الآن الافعال الاختيارية للعبد
قد تعلقت به قدرة الله تعالى ايجادا وقدرة العبد كسبا ولا امتناع فيه وانما الممتنع تعلق القدرتين
ايجادا بمقدور واحد لانه توارد مؤثرين على اثر واحد **قوله** والقدرة هو التمكن من ايجاد الشئ
قيل هذا التفسير لا يتناول التمكن من اعدامه بعد الوجود وهو معتبر فيها قطعا ولذلك فسرها
المتكلمون بالتمكن من ايجاد الشئ واعدامه ولا يتناول ايضا التمكن من الابقاء لانه غير الايجاد
وسيأتي ان الممكن حال بقائه مقدور الهم الآن يقال التمكن من الايجاد يستلزم التمكن منهما
استلزاما ظاهرا فلذلك اقتصر على ذكر الايجاد ولم زيادة شرفه بالنسبة اليهما وقوله وقيل صفة
تقتضي التمكن من ايجاد الشئ يجب ان يحمل ايضا على التمكن من الايجاد والاعدام **قوله** وقيل
يعني قيل ان القدرة بمعنى الصفة التي يحصل بها التمكن هو قدرة الانسان وينبغي ان يعمم الفعل
في قوله بها يتمكن من الفعل للايجاد والاعدام واما قدرة الله تعالى فهي عبارة عن نفي العجز عنه تعالى
ولعل الباعث على جعلها عبارة عنه تقليل الصفات الزائدة او نفيها رأسا **قوله** والقادر
هو الذي ان شاء وان لم يشأ لم يفعل هذا التعبير احسن مما قيل وان يشأ ترك لان
ظاهره يقتضي ان يكون العدم الاصلي متعلق المشية وليس كذلك كما تقرر في موضعه
ثم ان كل واحد من الفعل وعدمه اعم من الايجاد والاعدام ومعنى العبارة ان شاء الايجاد والاعدام
فعل وان لم يشأ الايجاد والاعدام لم يفعله فمعنى كونه قادرا على الموجود حال وجوده انه ان شاء
عدمه اعدمه وان لم يشأ عدمه لم يعدمه ومعنى كونه قادرا على المعدوم حال عدمه انه ان شاء
وجوده اوجده وان لم يشأ وجوده لم يوجده **قوله** والقدير الفعال لما يشاء على ما يشاء اي
على الوجه الذي يشاء ما يشاؤه عليه من الوجوه المختلفة وهذا التفسير مبني على ما مر من ان
صيغة الفعيل للمبالغة كالرحيم والعليم فيكون قديرا ابلغ من قادر كما نقل عن الزجاج وعن الهروي
انهما بمعنى **قوله** ولذلك اي ولاعتبار المبالغة والعموم بالنسبة الى كل ما يشاؤه في مفهوم
القدير ولكون فعله لكل ما يشاؤه موافقا للوجه الذي شاء كونه عليه قلما يوصف به غير الباري تعالى
فانه لا احد غير الله تعالى يوصف بالقدرة من وجه الا ويصح ان يوصف بالعجز من وجه آخر ونقل
الفاضل الطيبي ان القدرة اذا وصف بها الانسان فاسم لهيئة له بها يتمكن من فعل شئ ما
واذا وصف الله تعالى بها فنفي للعجز عنه رأسا ومحال ان يوصف غير الله تع بالقدرة المطلقة
بمعنى وان اطلق عليه بل حقه ان يقال قادر على كذا ومنى قيل هو قادر فعلى سبيل معنى التقييد
والقدير هو الفاعل لما يشاء على قدر ما يقتضيه الحكمة لا زايدا عليه ولا ناقصا عنه ولهذا لا يوصف
به الا الله تعالى انتهى كلامه **قوله** واشتقاق القدرة من القدر يعني ان القدرة بمعنى
التمكن من التاثير والقوة عليه ماخوذ من القدر لان الاثر المقدور يكون على مقدار تمكن القادر
وقوته او على مقدار ما يقتضيه مشيته وارادته او على مقدار ما يقتضيه الحكمة كما مر انفا وهو

مراد صاحب الكشاف بقوله انه مشتق من التقدير يعني ان تناسبا في المعنى فان القدرة بمعنى
ايقاع الفعل على مقدار قوته او على مقدار ما تقتضيه مشيته او حكمته مستلزم لتقديره قوله وفيه دليل
اى في قوله تع ان الله على كل شئ قدير دليل على كل واحد من المقال بالمثلثة فان قوله
لانه شئ وكل شئ مقدور الله بيان لوجه دلالة على كل واحد منها على سبيل البدل فان كل
واحد من المحدثات حال حدوثه والممكن حال بقائه ومقدور العبد شئ وكل شئ مقدور الله
تع بهذه الآية فينتج ان كل واحد منها مقدور الله تع وما يقال من ان الحادث حال حدوثه موجود
لامحالة وكذلك الممكن حال بقائه فكيف يكونان مقدورين وتعلق القدرة للموجود
تحصيل الحاصل وهو محال فان القدرة هي الصفة المؤثرة على وفق الارادة وتأثيرها الايجاد
وايجاد الموجود محال فجوابه ما مر من ان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق وهو غير لازم
لان وجود المحدث حال حدوثه هو الوجود الذي حصل له بهذا الايجاد لا وجود سابق عليه وكذا وجود
الباقي حال بقائه فكما ان اصل وجوده الحاصل له في اول زمان حدوثه فائض عليه من
المؤثر الحقيقي فكذا دوام وجوده وبقاؤه فيما بعده من الازمنة حاصل له بايجاد الفاعل
ايضا ففي اى حين انقطع استفادته الوجود منه يصير معدوما فالممكن في كل زمان من ازمنة وجوده
موجود لوجود فائض عليه في ذلك الزمان من الموجد فاللازم من كون الممكن حال بقائه
مقدورا كونه تع موجدا له بوجود هو اثر ذلك الايجاد قيل الظاهر ان اقحام لفظ الممكن
وعدم الاكتفاء بان يقول وفيه دليل على ان الحادث حال حدوثه وبقائه مقدور ان
للاشارة الى ان صفاته تعالى حال بقائها ممكنات مقدورة له تع وان اكتفى بذلك
لم يفهم كونها مقدورة حال بقائها لانها ليست بمحدثة بل قد بقيت فاورد لفظ الممكن
لانه اعم من الحادث ثم قيل لكن كونها مقدورات في غاية الاشكال لما تقرر ان اثر
المختار لا يكون الا حادثا ولذا اضطروا الى القول بكونه تع موجبا بالذات في حق الصفات
انتهى كلامه كون الصفات مقدورة بمعنى ان الذات ان شاء اوجدها وان لم يشاء
لم يوجدها لا ينافي كونه الذات موجبا للذات في حق صفاتها واتما ينافيه ان لو كانت
مقدورة بالمعنى المستلزم لكونه موجدها فاعلا مختارا وهو ان يكون القدرة عبارة
عن كون الفاعل بحيث يصح منه ايجاد المقدور وتركه وان لا يكون شئ منهما
لازما لذاته فان القادر بهذا المعنى هو المقابل للموجب بالذات لا القادر بالمعنى
الذي فسره المص به آنفا وهو قوله القادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل وفي شرح المقاصد وما ثبت من كونه تع مختارا لا موجبا انما هو
في غير صفاته واما استناد الصفات عندهم الى ثبتها فليس الا بطريق الايجاب
وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث ودون الامكان ينبغي ان يختص

بغير صفاته انتهى وقول المعتزلة ان مقدور العبد وهو فعله الاختيارى لو كان مقدورا لله تعالى لزم
اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد وقد ثبت استحالته فجوابه انا نقول لا تاثير لقدرة العبد
فى وجوده بل فى مباشرة اسباب حصوله والمؤثر فى وجوده انما هو قدرة الله تعالى وقدرة العبد
انما تتعلق به كسبا لا ايجادا ولا استحالة فى اجتماع قدرتى الايجاد والكسب وانما الممتنع
ان تتعلق به قدرتان ايجادا قوله والظاهر ان التمثيلين وهما قوله تعالى مثلهم كمثل الذى
استوقد نارا الخ وقوله تعالى او كصيب الخ واختار كونهما من جملة التمثيلات المركبة دون
المفرقة التى يتكلف فيها لواحد واحد من الاشياء المشبهة شئ يقدر شبهه به كما قال
صاحب الكشاف انه الصحيح الذى عليه علماء البيان وانه القول الفصل والمذهب الجزل وقد ذكرنا
ما يتعلق بهذا الموضع فى فصول المص والآية مثل ضربه الله لمن اتاه ضربا من الهدى فاضاعه وقال
الفاضل التفتازانى فان قلت لم كان هذا هو القول الفصل والمذهب الجزل قلت لانه
يحصل فى النفس من هيئة المركبات ما لا يحصل من تصور المفردات وان شئت فتامل
حال من اخذتهم بانتاج المطر المتتابع مع تكاثف ظلمة الليل وتواتر الرعد القاصف والبرق
الخاطف والصاعقة المحرقة ولهم فى اثناء ذلك اضطراب خوف الهلاك اين ذلك من
تشبيه الذين بالمطر والشبهة بالظلمة والوعد والوعيد بالرعد والبرق ومن يضمن للافادة هذا
التشبيه المفرق ما افاده تشبيه الهيئة المذكورة قوله فانه تشبيه حال اليهود فى جهلهم بما
معهم من التورية بحال الحمار فى جهله بما يحمله من اسفار الحكمة فقد روعى فى جانب المشبه به
حمل الحمار وكون المحمول هو الاسفار التى هى اوعية العلوم والحكم وكون الحمار جاهلا بما فى الاسفار
التى يحملها وكذا روعى فى جانب المشبه حملهم التورية وكون المحمول السفر الالهى الذى فيه
تفصيل كل شئ وكونهم جاهلين بما فيه من حيث انهم لم يعملوا بما فيه وقد تقرر ان من لم يعمل
بعلمه هو الجاهل مورد وجه الشبه بين هاتين الهيئتين هو حرمان الانتفاع بابلغ نافع
مع تحمل التعب فى استصحابه قوله والغرض منهما اى الحكمة والمصلحة المترتبة عليهما لان افعاله تعالى
ليست معللة بالاغراض عند اهل السنة والغرض من التشبيه قد يعود الى المشبه به وهو
ايهام ان المشبه به اتم من المشبه فى وجه الشبه كما فى قوله وبدا الصباح كان غرته وجه الخليفة حين يمتدح
فانه قصد ايهام ان وجه الخليفة اتم من الصباح فى الوضوح والضياء او بيان الاهتمام بالمشبه به
كتشبيه الجامع وجها كالبدر فى الاستدارة والاشراق بالرغيف الا ان الغالب ان يعود الى المشبه
كبيان ان المشبه امر ممكن غير ممتنع بحيث يدعى امتناعه كما فى قوله فان تفق الانام وانت منهم
فان المسك بعض دم الغزال شبه حال الممدوح فى تفوقه على بنى نوعه بحيث خرج من عدادهم
بحال المسك بيانا لامكانه وكبيان حال المشبه به على اى وصف من الاوصاف كما
فى تشبيه ثوب باخر فى السواد وكبيان مقدار حاله فى القوة والضعف كتشبيه الثوب الاسود

بالغراب في شدته وكتقرير حال المشبه في نفس السامع كما في تشبيه من لا يحصل من سعيه على طائل
بمن يرقم على الماء فان تشبيه المعقول الذي هو عدم ترتب الفائدة على سعيه بالمحسوس الذي
هو الرقم على الماء يقرر المعقول في نفس السامع ويقوي شانه فبين المص ان الغرض من
التمثيلين عايد الى المشبه وهو حال المنافقين من وقوعهم في حيرة ظلمة النفاق والتذبذب
بين الفريقين وشدة سخط الله تعالى وعقابه السرمد بعدما انتفعوا قليلا بالكلمة المجراة على
السنتهم واظهار الايمان وهذه الحال امر معقول فقررت في نفس السامع بتشبيهها بحال يكابدها
من طفئت ناره بعد ايقادها في ظلمة الليل او بحال من اخذه المطر في ليلة مظلمة الخ والمكابدة مقاساة
الشدة والتعب بحيث يصل المها الى الكبد يقال كابدت الامر اي قاسيت شدته قيل قوله
من الحيرة بيان للحال المشبه للمنافقين في التمثيل الاول وقوله والشدة حالهم المشبه في التمثيل
الثاني ولا حاجة الى هذا التخصيص فان مجموع الحيرة والشدة هو الحالة المشبهة لهم في كل واحد من
التمثيلين **قوله** بما يكابد متعلق بقوله تمثيل ومن انطفأت مفعول يكابد يعني ان الغرض تمثيل
حالهم بالحال التي يكابدها ويقاسي شدتها من انطفأت ناره وقوله او بحال عطف على قوله
بما يكابد واما وجه الشبه في التمثيلين فهو الهيئة المنتزعة من الحيرة والشدايد الحاصلة لقوم مستمرة
فيهم بحيث لا يرجون انكشافها وحصول الروح بعدها بعد ظهور ما هو نافع عندهم مدة قليلة وانتفاعهم به
زمانا يسيرا **قوله** من اخذته السماء اي احاط به السحاب وغلب عليه المطر **قوله** من قبيل التمثيل المفرد وهو الذي
سماه اهل البيان التشبيه المفرق المقابل لتشبيه الهيئة بالهيئة ومثل التشبيه المفرق بقوله تعالى
في سورة الملائكة وما يستوي الاعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور وما يستوي الاحياء
ولا الاموات فانه من قبيل تشبيه المفردات بالمفردات حيث شبه الجاهل المسيء بالاعمى و
العالم الذي يعمل الصالحات بالبصير ولما شبه الجاهل والعالم بالاعمى والبصير عقبه بتشبيه الباطل الذي
عليه بالظلمات وبتشبيه الحق الذي عليه المؤمن المطيع بالنور وبتشبيه ما يؤدي اليه الحق من الثواب بالظل
وبتشبيه ما يؤدي اليه الباطل من العقاب بالحرور وهو شدة حر الشمس وبتشبيه من اعتقد الحق
ودخل في دين الاسلام بالاحياء ومن اصر على الكفر ولم يدخل فيه بالاموات والواو العاطفة التي بين
الضدين لجمع الوتر بالوتر والدلالة على نفي المساواة بينهما لان فعل الاستواء لا يكون الا بين شيئين
فلا بد ان يعطف على فاعله شيء آخر مثله حتى يكون الفاعل مجموعهما والتي هي بين مجموع الضدين ومجموع
الضدين بعدهما لضم الشفع الى الشفع وجمعهما في حكم عدم الاستواء قال المحققان الشريف والتفتازاني
ان كلمة لا في قوله تعالى ولا الظلمات ولا الظل مذكرة للنفي مؤكدة 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 الاستواء من كل منهما مقيسا الى الآخر كانه قيل ولا يستوي الظلمات

والمعنى وما يستوي الجاهل الذي هو كالاعمى
والمؤمن الصالح الذي هو كالبصير ولا الباطل
الذي هو كالظلمات والحق الذي هو كالنور ولا الثواب
الذي هو كالظل المروح والعقاب الذي هو كالحرور
ولا المسلمون الذين هم كالاحياء والكافرون
الذين هم كالاموات

مع النور ولا النور مع الظلمات قوله رطبا ويابسا حال من قلوب الطير والعامل فيها ما في كان من
معنى المشابهة كانه قيل شابهت هي العناب والخشف البالي رطبا بعضها ويابسا بعضها وكذا
قوله لدى وكرها فانه حال ايضا اى كائنة عند موضع فرخها وهو ايضا من قبيل التشبيه المفرق
شبه الرطب بالعناب واليابس بالخشف وهو اردأ التمر اليابس بصف العناب بكثرة اصطيادها
الطيور مع انها تاكل قلوبها فان من خواص العقاب ان لا تاكل قلب الطير قوله بان يشبه في الاول
متعلق بالجعل المذكور في قوله ويمكن جعلهما من قبيل التمثيل المفرد وقوله في الاول اى في التمثيل
الاول قوله واظهارهم عطف على قوله ذوات المنافقين وقوله باستيقاد النار عطف
على قوله بالمستوقدين والباء في قوله باهلاكهم وبافساد حالهم سببية متعلقة بقوله ذوال
ذلك وقوله باطفاء نارهم متعلق بيشبه المقدر قال الشيرازي رحمه الله تعالى للمستوقد ثلث
حالات الاستيقاد ثم اضاءة النار ما حوله ثم انطفاؤها وبقاؤه في الظلمة والحيرة ابدا فكذا للمنافقين
ثلث حالات باز اء الاستيقاد اظهار الايمان وباز اء الاضاءة الانتفاع باظهار الايمان وباز اء
الانطفاء انقطاع الانتفاع بما اظهره وبقاؤه في الحيرة والحسرة ابدا فكما ان المستوقد يستوقد النار
وتضيء ما حوله ثم تحمد كذلك المنافق يظهر الايمان وينتفع به ثم ينقطع عنه الانتفاع انتهى وزاد البعض
في التمثيل الاول ذوات المنافقين وشبهها بذوات المستوقدين كما تعرض في التمثيل الثاني لانفس المنافقين
وشبهها باصحاب الصيب عملا بمقتضى حمل التشبيه على المفرق فان حقه ان تكلف باز اء كل مفرد
من المفردات المذكورة في احد الطرفين مفرد في الطرف الآخر وبشبه احدهما بالآخر فتحققت في كل واحد
من الطرفين اربع مفردات اعتبرت المشابهة بينها وبين المفردات الاربع المتحققة في الطرف الآخر
ووجه الشبه بين كل مفرد وما باز ائه في الطرف الآخر ظاهر للمتامل قوله وفي الثاني عطف على قوله
في الاول اى بان تشبه في التمثيل الثاني انفسهم باصحاب الصيب وقوله وايمانهم عطف
على انفسهم وقوله بصيب عطف على قوله باصحاب الصيب وتشبيه الايمان المخالط بالكفر
والخداع بالصيب المذكور يتضمن الكفر والخداع بما في الصيب من الظلمات والرعد والبرق وقوله
ونفاقهم عطف ايضا على انفسهم وحذر مفعول له لنفاقهم والكناية في الاعداء اصابتهم عقوبة
من نحو القتل والجرح المولم قوله وما يطرقون عطف على نكايات والطرق في الاصل الاتيان ليلا
ويستعمل في مطلق الاتيان وعدى بالباء والمعنى وحذرا عما يأتي به المؤمنون من سوى المنافقين
من الكفرة الماضين من مصايب الاذيان والاهلاك وقوله بجعل الاصابع عطف على قوله باصحاب الصيب
اى وبان يشبه نفاقهم المعلل بما ذكر بجعل الاصابع في الآذان وقوله من حيث انه الخ اشارة
الى وجه الشبه المشترك بين الطرفين فانه كما لا يرد جعل الاصابع في الآذان المحذور منه وهو موت
المقدر بالصاعقة فكذلك لا يرد نفاقهم حذرا عن النكاية ما خافوا منه من نكاية المؤمنين
فكان كل واحد منهما حيلة لا ينفع في رد ما قدره الله تعالى قوله وتحيرهم وجهلهم معطوفان

ايضا على انفسهم والضمير المجرور فيهما للمنافقين وقوله بانهم كلما صادفوا عطف على اصحاب الصيب
والضمير المنصوب في بانهم والمرفوع في صادفوا لاصحاب الصيب والخفقة اللمعان والانتهاز الاغتنام
وهو متعد الى واحد فقوله فرصة حال من المفعول او ان بفتح الحاء الحركة قوله وقيل شبه الايمان
قيل القائل الراغب الاصفهاني وهذا ايضا مبني على جعل التمثيل الثاني من قبيل التخييل المفرد
فيجب ان يعتبر ههنا ايضا تشبيه انفسهم باصحاب الصيب الذي شبه به الايمان ونحوه
ولما اعتبر في جانب المشبه به الصيب الحقيقي الذي هو المطر او السحاب الحاصل لاصحابه لابد
ان يعتبر بازائه في جانب المشبه شئ يشبه بذلك ويكون حاصلا للمنافقين حتى يكونوا
بذلك كاصحاب الصيب الحقيقي كما اعتبر ذلك في الوجه الاول هو ايمانهم المخالط بالكفر وخداع
وشبه بصيب فيه ظلمات ورعد وبرق بعد ما اعتبر حصوله لهم واختصاصه بهم والشئ المشبه
بالصيب الحقيقي في هذا الوجه هو مجرد الايمان والقرآن وسائر المعارف مع قطع النظر
عن حصوله لهم كما يدل عليه قوله شبه الايمان الخ من غير اضافة شئ منها اليهم ثم انهم مع ذلك
شبهوا باصحاب الصيب وذلك يستلزم اضافة الاشياء المذكورة اليهم والوجه في ذلك
انه نظر اولا الى عدم حصول تلك الاشياء لهم في نفس الامر وثانيا نظر الى ما بينهم وبينها من
ادنى الملابسة وهو كونهم في زمان ظهورها واشراق انوارها فاعتبر اضافتها اليهم قوله
وما ارتبكت بها اى وشبه ما اختلطت بالمذكورات من الايمان وغيره عطف على قوله
والايمان يقال ربكت الشئ فارتبك اى خلطته فاختلط وهو من باب نصر قوله من شبه الطائفة
المبطلة بيان ما ودوها اى عندها قوله وشبه ما فيها من الوعد والوعيد بالوعد اما شبهة
الوعد بالوعد فلكونه مبشرا بالغيث الذي هو من آثار الرحمة ومشابهة الوعيد به لكونه منذرا
بالصاعقة التي هي من آثار القهر والنقمة قوله وتصامهم اى عدم اصغائهم وهو بيان ما في جانب
المنافقين بازاء جعل اصحاب الصيب اصابعهم في آذانهم قيل لم يتعرض المصنف للراغب لما
يشبه من احوال المنافقين بما يستفاد من قوله يكاد البرق يخطف ابصارهم ويمكن ان
يقال شبه قرب صرف الآيات الباهرة انظارهم عما كانوا يعرفونها اليه من حطام الدنيا وسائر
الاباطيل بخطف البرق اللامع ابصارهم قوله وهو اى عدم خلاصهم من الصواعق معنى قوله تع
والله محيط بالكافرين والاهتزاز حركة النشاط والرشد والرشد خلاف الغي والغي الضلال
والخيبة والمراد به ههنا ما هو خلاف الخيبة وهي عدم النيل بما طلبه والرفد بكسر الراء العطاء
والطموح ارتفاع البصر والنظر الى الشئ نظر رغبة اى وشبه ارتياحهم وخفقهم من اللطف بما يطلبونه
في انفسهم او من العطاء والصلة التي ترتفع اليها ابصارهم فان مطمح نظرهم من انفاق
مراعاة الحظوظ العاجلة قوله بالحالة التي الخ متعلق بمحذوف هو مفعول ثان لجعل اى ولو
شاء الله تع لجعلهم ملتبسين بالحالة التي يجعلونها لانفسهم فانهم جعلوا انفسهم فاقدي

الحواس بان عطلوها ولم ينتفعوا بها وصرفوها الى غير ما خلقت لاجله فناسب لمقتضى
عدل الله تعالى ان يذهب حواسهم حقيقة حيث لم يوفوا قدرها ولم يشكروا عليها لكنه تعالى
لم يذهب بها لعدم تعلق مشيته باذهابها لحكمة لا يعلمها الا هو كما ان المناسب
لقوة قصيف الرعد وميض البرق ذهاب اسماع اصحاب الصيب وابصارهم لكنهما
لم تذهبا لعدم تعلق مشيته الله تعالى بذلك والحاصل انه كما تحقق في جانب المشبه به
اسباب ذهاب السمع والابصار ومع ذلك لم تذهبا لعدم تعلق المشيته به فكذلك
في جانب المشبه به فذكر قوله ولو شاء الله لذهب الخ في جانب المشبه يكون تنبيها على ان الامر
كذلك في جانب المشبه **قوله** لما عدد فرق المكلفين وهي فرقة المؤمنين المخلصين في ايمانهم
وفرقة الكافرين المجاهرين في كفرهم وفرقة المنافقين المداهنين في نفاقهم عدد ها الله تع
من لدن قوله للمتقين الذين يؤمنون بالغيب الى ههنا وخواص فرقة المؤمنين الايمان
بالغيب والتقوى والكون على الهدى وخواص فرقة الكافرين الكفر والاصرار عليه والختم وغشاوة
التعامي وخواص فرقة المنافقين اظهار الايمان والخداع ومرض القلب واختلاف المقالة
عند لقاء المحبين والمبطلين وكون ذلك وذكر مصارف امور المؤمنين اي مرجعها ومنقلبها
وهو سعادة الدارين بقوله اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون ومرجع
الكافرين والمنافقين شقاوة الدارين وذكر مرجع امور الكافرين بقوله ختم الله على
قلوبهم الى قوله ولهم عذاب عظيم وذكر مرجع امور المنافقين بقوله ولهم عذاب اليم بما كانوا
يكذبون وقوله تع اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الآية هزا للسامع وتنشيطا له
اي تحريكا له وجعله ذا نشاط لاصغاء ما يلقى اليه من الكلام وقبوله فانه لا شك ان العدول
الى خلاف مقتضى الظاهر ونقل الكلام من اسلوب الى اسلوب آخر يحدث نشاطا جديدا
للسامع ويوقظه ايقاظا تاما لاصغاء ذلك الكلام وهذه النكتة فائدة عامة توجد
في كل التفات لا سيما اذا كان الالتفات من الغيبة الى الخطاب كما اذا 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 الغيبة الى الحضور يوجب مزيد تحريك لذلك
الثالث وفضل تنبيه واستدعاء منه اصغاءه الى ارشادك **قوله** واهتمامها بامر العبادة
وتفخيمها بيان للنكتة المختصة بالالتفات في هذا المقام فانها مختصة بامر العبادة
ووجه دلالة الالتفات على الاهتمام والتفخيم المذكورين ان الامور المهمة حقها ان يؤمر
بها مواجهة لا بواسطة الرسول **قوله** وجبر الكلفة العبادة بلذة المخاطبة يعني ان مضمون
هذه الآية وهو التكليف بالعبادة فيه كلفة ومشقة فرفع ملك الملوك تعالى شانه

تنبيه من كانت له الى اشارة الى صعوبة ذلك الثالث عن
سيكون معها بطريق الغيبة والخطاب معه
ليكون الالتفات على الالتفات

الواسطة من البين وخاطبهم بذاته ذي الجلال والاكرام لتكون لذة المخاطبة وشرف المكالمة جبرا للمشقة المتفرعة
على التكليف وتخفيفا لها فان المولى اذا اراد ان يكلف عبده تكليفا شاقا فخاطبه في ذلك من غير واسطة بان
قال اريد منك ان تفعل كذا كان ذلك اخف عليه واهون من ان يامره بالواسطة وهو ايضا بيان للتمكنة
الخاصة للالتفات **قوله** ويا حرف وضع لنداء البعيد وفي المفصل يا وايا وهيا لنداء البعيد او من هو بمنزلته من تمام
اداء وقول الداعي يا الله ويا رب مع كونه نعم اقرب الى كل شخص من حبل وريده فلاستقصاره نفسه واستبعاده لها
عن مرتبة المدعو تعالى واستبعاد دعائه عن مظان القبول والاستماع ولاظهار مزيد الحرص والرغبة في
الاستجابة بالجؤار والتضرع وفي الكافية يا اعم حروف النداء اي ينادى بها القريب والبعيد وقال الرضي الاستراباذي جاز دخول
ابن الحاجب اولى لانها تستعمل في القريب والبعيد على السواء ودعوى المجاز في احدهما خلاف الاصل فهي لطلب الاقبال
مطلقا **قوله** وقد ينادى به القريب العظيم الشان تنزيلا لعلو شانه وبعد مرتبته عن مرتبة الداعي منزلة بعد المسافة
فيكون من قبيل اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر وقد ينادى به الغافل الساهي القلب وان كان قريبا تنزيلا
لغفلته حالة بسبب غفلته وسوء فهمه منزلة بعد المسافة ونداء الله تعالى عباده من هذا القبيل والحاصل
انه لما شبه منزلة عن ان يقرب الى احد من خلقه ويقرب احد اليه تعالى قرب المسافة والمكان وبعد غير تنحيهما
بل قربه تعالى عبارة عن احاطة علمه بهم وكونهم مستحضرين في قبضة قدرته مستغرقين في كل لحظة
في بحار لطفه وكرمه فاذا استبعده الداعي بقوله يا الله لا يريد بعد المسافة بل بعد ما قابله من فيضان جوده
واجابة دعائه اعترافا منه بتقصيره في رعاية ما كلفه به واذا استبعد الله تعالى عباده بنحو قوله يا ايها الناس
يكون ذلك لبعد حالهم عن استماع خطابه وفهم معناه والوريد ان عرقان في جانبي العنق تمامي مقدمه
والاضافة في حبل الوريد كالاضافة في لجين الماء **قوله** او للاعتناء بالمدعو له علة ثالثة لتنزيل القريب
منزلة البعيد والحاصل ان كلمة يا موضوعة لنداء البعيد وحقيقة فيه ومجاز في نداء القريب تشبيها له بالبعيد اما
لكونه عظيم القدر والشان وبعيد المنزلة والمرتبة كقول الداعي يا رب ويا الله هضما لنفسه فانه لما اراد
كسر نفسه بعد نفسه عن قرب الله تع وانما كسر نفسه لحرصه على استجابة دعوته فانه تعالى يستجيب دعاء من يتضرع
ويخضع او قد يكون العظمة ورفعة المنزلة في جانب المتكلم كما في نداء الله تع الارض والسماء بقوله يا ارض
ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي اظهارا لعظمته وكبريائه وابداء لشان عزته وتارة ينادى به بعيد الهمة
وانما لغفلته وبلادته وكونه بعيدا كما 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 متفطنا لما يلقى اليه منها لكا على امتثاله
بنزل 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 بذل
وسعه واستفرغ 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 متفطنان
بما بعد الله اياهم من وجوب العبادة لخالقهم لكنهم نودوا بيا ايذانا بانهم مع الغافلين من حيث ان العبادة امر معتنى به

ومهم في نفسه وكان الواجب عليهم ان يقيموا على وظايفها بلا امر وتهديد فحيث لم يأتوا بها جعلوا كالغافلين فنودوا
بذلك تنبيها على ذلك فاستعمال يا في القريب الغافل مجاز في الدرجة الاولى وفي القريب العاقل المتفطن مجاز في الدرجة
الثانية قوله وهو اي لفظ يا مع الاسم الذي بعده وهو المنادى جملة مفيدة وكان القياس ان لا يكون كذلك
لما تقرر ان الكلام لا يتأتى من حرف واسم ان حرف النداء لما ناب مناب فعل انشائي وهو ادعو وان
المنادى باب مناب كاف الخطاب كان مثل يا زيد في معنى ادعو زيدا فكان جملة مفيدة لذلك قوله فانهما كمثلين
فلا يجوز اجتماعهما وانما قال كمثلين لان يا ليس موضوعا للتقريب حقيقة ولهذا لم يتعرف المنادى في قول الاعمى
يا رجلا خذ بيدي لانه انما يكون للتعريف اذا قصد به المعين والاعمى لا يقصده والضمير المستتر في اعطى راجع
الى لفظ اي وحكم المنادى منصوب على انه مفعول ثان لاعطى وكذا ضمير عليه وله فانهما ايضا راجعان الى اي
قوله وصفا موضحا حالان من المقصود بالنداء يعني ان كلمة اي وان كانت في الحقيقة وصلة الى نداء المعرف
باللام والمقصود بالنداء هو المعرف باللام الا انها لما وليها حرف النداء اعطي لها حكم المنادى حيث بنيت
على الضم ثم انها لما قطعت عن الاضافة عادت اسما مبهما مفتقرا الى ما يوضحها ويزيل ابهامها فلذلك اجري عليها
المقصود بالنداء حال كونه وصفا موضحا لها فانسحب عليه النداء بهذا الطريق واتضح المقصود بالنداء فكان
قولنا يا ايها الرجل بمنزلة يا رجل ولما ورد ان يقال ان كلمة اي لما اعطي لها حكم المنادى كان ينبغي ان
يعطى لتابعها المفرد وهو المقصود بالنداء حكم تابع المنادى المضموم وهو جواز الرفع والنصب فيه حملا على لفظ
المنادى ومحله فلم التزم رفع المقصود بالنداء اجاب عنه بقوله والتزم رفعه اشعارا بانه المقصود بالنداء فانه
لما التزم فيه ما هو حق مثل هذا المنادى مع كون الظاهر جواز الامرين اشعر ذلك بانه هو المقصود بالنداء واختلاف حركة
هذا التابع لحركة المنادى تكون احديهما اعرابية والاخرى بنائية لا ينافي الاشعار المذكور لانه يكفي في الاشعار المذكور اتحادهما
صورة ولفظا والاقحام ادخال شيء في شيء بشدة وعنف وذلك اشارة الى ان ما بين الصفة والموصوف ليس موضع
تخلل شيء اجنبي وتخصيص هاء التنبيه لذلك للمناسبة بينها وبين النداء لان النداء ايضا تنبيه وايقاظ للمنادى فصحت
مؤكدة للنداء واي اسم حقه ان يضاف الى متعدد لفظا نحو ايهما وايهم او معنى نحو اي رجل يأتيني قوله وانما كثر النداء على هذه
الطريقة وهي ان يجعل حرف النداء لفظ يا الموضوعة لنداء البعيد وان يجعل المنادى مبهما موصوفا باسم جنس كشفا وبيانا له
وان يقحم هاء التنبيه زيادة ايقاظ للمنادى لاستقلال النداء على هذه الطريقة باوجه من التأكيد وهي ان اختيار لفظ البعيد
في نداء القريب يؤكد الحث على المدعو له ويقويه وكذلك حرف التنبيه يؤكد معنى حرف النداء وهو تنبيه المنادى وايقاظه وان
المجيء باي ثم بصفته الموضحة يتضمن امرين كل واحد منهما يفيد تأكيد المنادى وتقريره الاول تكرير ذكر المنادى حيث
ذكر اولا مبهما وثانيا مفصلا والثاني تدرج الكلام من الابهام الى التوضيح ومن الاجمال الى التفصيل فانه اكثر تقريرا
للمراد واثبت له في الذهن قوله وكل ما نادى الله تع له عباده مبتدأ وحقيق خبره وقوله من حيث متعلق
بقوله حقيق بان ينادى له اي لاجل ما نادى الله تع به فالضمير المجرور في له راجع الى كلمة ما وكذا الضمير في قوله
انها الا انه انث هذا الضمير لكونه عبارة عن امور عظام وقوله واكثرهم منصوب عطفا على اسم ان اي ومن
حيث ان اكثرهم غافلون عنها والجملة الكبرى استيناف لبيان وجه كون الاستقلال باوجه من التأكيد

فاجيب
علة موجبة لكثرة النداء على هذه الطريقة في القرآن العظيم كانه قيل لم كان الاستقلال المذكور موجبا لكثرة النداء
بان كل ما نادى الله تع الخ قوله والجموع واسماؤ ما الخ اراد بالجموع المحلاة باللام كالرجال والنساء وباسماء الجموع كالقوم
والرهط والناس وذكر في التلويح ان الاصل اى الراجح في المعرف باللام هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين
وكمال التميز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا وان
العهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج
خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون انتهى كلامه
واستدل الخص على كونها للعموم بثلثة اوجه حاصل الاولين الاستعمال وحاصل الثالث الاجماع الوجه الاول صحة الا
منها وقد تقرر ان الاستثناء لا يكون الا من العام لانه يخرج بالولا ما لم يدخل فلو قلت رايت الناس وكلمت القوم لصح
استثناء 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 التلويح على هذا الدليل اولا بان صحة الاستثناء متوقفة
على العموم فاثبات العموم بها دور وثانيا بان المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا
او اسم 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 نكير فيكون اسنده لا بالاستعمال والاجماع وعن
الثاني بان المستثنى منه في هذه الصورة وان لم يكن عاما لكنه يقتضي صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء
وهي جمع مضاف الى المعرفة اى جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر انتهى كلام التلويح والوجه الثاني
انه يصح تاكيدها بما يفيد العموم كقولنا سجد الملائكة كلهم اجمعون والتاكيد تقرير ما يفيده المتبوع فلو لم يكن لفظ
الملائكة للعموم لما كان قوله كلهم تاكيدا بل تاسيسا والوجه الثالث استدلال الصحابة بعمومها من غير نكير
وفي التوضيح لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله تع عليه وسلم في الخلافة فقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك
ابو بكر رضي الله تع عنه بقول رسول الله صلى الله تع وعليهم الائمة من قريش ولم ينكره احد انتهى كلامه يعني ان
جمهور الصحابة رضوان الله تع عليهم اجمعين سلموا ان الجمع المعرف باللام وهو لفظ الائمة الواقع في الحديث يفيد العموم
وانعقد عليه اجماعهم قوله فالناس بعم الموجودين الخ يعني انه ثبت بالوجوه المذكورة ان الجموع واسماءها المحلاة باللام
للعموم ثبت عموم لفظ الناس لكونه اسم جمع معرفا باللام للموجودين وقت النزول عموما مستفادا من النظر الى جانب اللفظ
ووضعه للعموم مع قطع النظر عن القرائن الخارجية بخلاف من سيوجد بعد وقت النزول فان لفظ الناس لا يعمهم بجهة
لفظه فقط بل بالنظر الى القرينة الخارجية وهي ما تواتر من دينه عليه السلام الخ قال الامام لما ثبت ان قوله تع يا ايها الناس
يتناول جميع الناس الموجودين في ذلك العصر فهل يتناول الذين سيوجدون بعد ذلك ام لا والاقرب انه لا يتناولهم لان
قوله يا ايها الناس خطاب مشافهة وخطاب المشافهة مع المعدوم لا يجوز ايضا فالذين سيوجدون بعد ذلك ما كانوا موجودين
في تلك الحالة وما لا يكون موجودا لا يكون انسانا وما لا يكون انسانا لا بد خل تحت قوله يا ايها الناس فان قيل وجب ان
لا يتناول شيء من هذه الخطابات الذين وجدوا بعد ذلك الزمان ولنه باطل قطعا قلنا ان لم يوجد دليل منفصل لكان الامر
كذلك الا انا عرفنا بالتواتر ان محمدا صلى الله تع عليه وسلم ان تلك الخطابات ثابتة في حق من سيوجد بعده ذلك الى قيام الساعة فلهذه الدلالة المنفصلة حكمنا بالعموم انتهى كلامه

قوله الا ما خصه الدليل استثناء من الموجودين ومن سيوجد والمراد بمن خصه الدليل من لا يفهم الخطاب كالصبي والمجنون والمغمى عليه والناسي ومن لا يقدر على اتيان المأمور به او ترك المنهي عنه فحاصل الكلام من قوله لما عدد الله تع الفرق الثلث بمسمع منهم مخاطبا غيرهم اقبل عليهم بالحفظ على سبيل الالتفات الى هنا ان المخاطبين بقوله تع يا ايها الناس هم جميع الفرق الثلث فكانه قيل يا ايها المؤمنون الذين نوروا قلوبهم بالايمان بالغيب وبأثر الاخلاق المرضية وظواهرهم بالعبادات البدنية والمالية واهتدوا بهدى الكتاب الكامل عاجلا ففازوا بالفلاح آجلا دوموا على ما انتم عليه ولا تتوانوا وزيدوا في الشكر والتقوى لما نزيدكم في التكريم والافضال وايها الكافرون امتنعوا عن عبادة غير الله تع الذي لا يملك نفعا ولا ضرا واشتغلوا بعبادة ربكم الذي خلقكم وايادكم وجعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ورزقكم واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة بحيث لا تعد اجناسها فضلا عن افرادها وشخاصها وايها المنافقون اخلصوا العبادة لخالقكم الذي ربكم وانعم عليكم وعلى اسلافكم فاني عالم بما في ضمايركم واسراركم من النفاق والاخلاص وروي عن ابي حنيفة رح انه قال الناس ثلثة اصناف المؤمن المخلص في ايمانه والكافر المجاهر في كفره والمنافق المداهن في نفاقه وانه تعالى فرض على المؤمن العمل وعلى الكافر الايمان وعلى المنافق الاخلاص فان قيل صيغة اعبدوا موضوعة لطلب العبادة في المستقبل فان كانت موضوعة لطلب ازديادها والمداومة عليها والاخلاص فيها ايضا كان استعمالها في هذه المعاني استعمالا للمشترك في معانيه المتعددة جميعها وان كانت مجازا فيما سوى المعنى الاول يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يصح شيء منهما عند الجمهور اجيب بان اعبدوا مستعمل في طلب العبادة في المستقبل لكن تلك العبادة من المؤمنين زيادة في عباداتهم ومن الكفار ابتداء عبادة بعد تحصيل ما هو شرط فيها من المعرفة والاقرار لما تقرر ان الامر بالشيء مكالصلوة مثلا امر بما لا بد له منه كالوضوء من المنافقين الاخلاص فيها بعد الايقان والعرفان وليس شيء من مفهوم الزيادة وابتداء الاحداث وتحصيل الشرايط والاخلاص داخلا في مفهوم اعبدوا بل خارج عنه لقيام من القرائن فلا جمع بين المعنيين او اكثر بل استعمال اللفظ في القدر المشترك بينهما فان المطلوب من اصناف الناس انما هو حقيقة العبادة المشتركة بين احدائها والاخلاص فيها والمداومة عليها وهي افراد تلك الحقيقة واستعمال اللفظ في افراد معناه لا يكون استعمالا له في معنييه فليس هناك اشتراك ولا مجاز كما اذا قلت لكن والتحرك تحرك طلبا للحركة منهما يكون المطلوب من الساكن ابتداء الحركة ومن المتحرك ازديادها والمداومة عليها لان الحركة بعد السكون احداث وبعد الحركة دوام قوله وما روي عن علقمة والحسن جواب ما يقال من ان ما ذكرت من الدليل الدال على ان الناس يعم الفرق الثلث من الموجودين وقت النزول وممن سيوجد معارض بقول التابعيين علقمة والحسن البصري رحمهما الله تع ان كل شيء اي كل خطاب وحكم نزل فيه يا ايها الناس فمكي تخيله بدل على تخصيص الناس بالكفار الكائنين بمكة واشار الى الجواب بقوله ان صح رفعه اي لانسلم اولا انه مرفوع الى النبي صلى الله تع عليه وسلم بل هو موقوف على التابعيين المذكورين ولو سلم رفعه اليه عليه السلام فلا نسلم انه يوجب تخصيص الناس بالكفار فان كونه مكيا لا يوجب كون الخطاب متوجها الى من في مكة من الكفار فقط لان

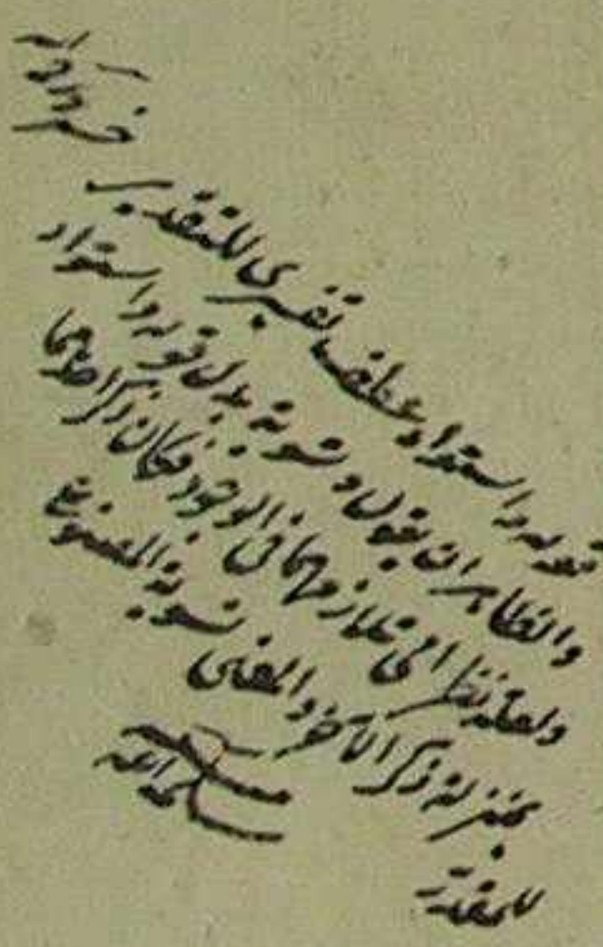
اهل مكة ليسوا بمشركين جميعا بل منهم من هو مؤمن خالص واعترض على ماردى ايضا بان سورة
البقرة مدنية فكيف يكون هذه الآية مكية واجيب بان ذلك انما يردان لو قيل ان هذه الآية مكية
ولم يقل كذلك بل قيل ان كل شيء اى كل حكم وخطاب نزل فيه يا ايها الناس فهذا شيء مكي وهو
لا يستلزم ان يكون الآية مكية لكن المشهور ان المكية والمدنية من صفات الآى لا من صفات
ما نزل فيه الآى قوله ولا امرهم بالعبادة جواب ما عسى يقال من ان ماردى يدل على ان الكفار مكلفون
بفروع الايمان من الصوم والصلوة وسائر انواع العبادة حال كفرهم وليس كذلك بالاتفاق
بين الشافعية والحنفية كما اتفقوا على ان لا قضاء عليهم بعد الايمان وعلى انهم يؤاخذون بترك اعتقاد
الوجوب في العبادات وانما الخلاف في انهم هل يعذبون بترك العبادات كما يعذبون بترك الاصول ام لا فاختار
الشافعية الاول والحنفية الثاني كذا في حواشي الفاضل خسرو والوجه في دلالة ماردى على 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 لفريقي المكلفين ايضا والجواب واحد وهو ان المطلوب من الكفار
ليس احداث 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 كانه قيل لهم حصلوا اولا
شرطها ثم ائتوا بها فان الامر بالشيء يتضمن الامر باتيان ما يتوقف هو عليه ايضا كما اذا امر المحدث
بالصلوة كان في ضمنه امر بالتوضي ايضا ضرورة ان وجوب الشيء يوجب وجوب ما لا يتم الا به ولا استحالة
في ذلك وانما المستحيل ان يؤمر بايقاع العبادة حال انتفاء شرايطها فان قيل
التصديق اصل العبادات كلها فلو وجب لوجوبها لانقلب الاصل تبعا اجيب عنه بان الاصالة
بحسب الصحة لا تنافي التبعية في الوجوب على انه قد اوجب ايضا استقلالا بدلائل اخر والجمع
بينهما اكد في ايجابه وادرج المص في ضمن الجواب عن القول المذكور جواب سؤالين آخرين
السؤال الاول ان قوله ولا امرهم بالعبادة يفهم منه ان الكفار لا يؤمرون بها والمفهوم من
قوله فلا يوجب تخصيصه بالكفار انهم يؤمرون بها كالمؤمنين وبينهما تناف وجوابه
انهم غير مامورين بها حال انتفاء شرط صحتها 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 لفريقي المكلفين يلزم اما عموم المشترك او عموم
المجاز لان العبادة التي امر بها الفرق الباقية وقد استعمل اعبدوا في المعاني المختلفة
لفظ العبادة وظاهر ان احداث العبادة في المستقبل معنى حقيقي له وان كانت المعاني
الاخر كذلك يلزم الامر الاول والا يلزم الامر الثاني وجوابه ان المامور به هو القدر المشترك
بين تلك المعاني وليس له معان متعددة حتى يلزم احد المحذورين بل معنى واحد هو القدر المشترك بين افراده

قوله

قوله وانما قال ربكم تنبيها على ان الموجب للعبادة هي الربوبية اي الربوبية وفي بعض النسخ
هي التربية بدل الربوبية ووجه التنبيه على ما ذكر ما اشتهر من ان ترتيب الحكم على الوصف
مشعر بعليته له قيل كون موجب العبادة هي التربية والانعام انما هو بالنسبة الى
من يكون نظره اولا وبالذات الى النعمة ومنها الى المنعم واما من ترقى امره حتى يكون نظره
اولا وبالذات الى المنعم ومنه الى النعمة فالموجب للعبادة بالنسبة اليه هو الاستغراق
في بحار جمال ذات المنعم وجلاله وعظيم سلطانه ولا حاجة له الى باعث آخر يدعوه الى
العبادة ولهذا الستر ذكر مع الناس الرب ومع المؤمنين الله تعالى قال الله تع يا ايها الناس اتقوا
ربكم ويا ايها الذين امنوا اتقوا الله ونعم القول ما قال الامام قوله تع يا ايها الناس اعبدوا امر للكل
بالعبادة الآن الحق انه لا يفيد امر الكل بكل عبادة وعلله بما محصوله ان الامر بالشيء لا يقتضي
عموم المامور به لجميع انواعه وافراده فمن اتى من اي فرد منه فقد امتثل الامر وخرج عن العهدة
ثم قال فان اردنا ان نجعلها على العموم نقول الامر بالعبادة لا بد وان يكون لاجل كونها
عبادة لان ترتب الحكم على الوصف مشعر بعلية الوصف لا سيما اذا كان الوصف مناسبا
للحكم وههنا كون العبادة لكونها عبارة عن تعظيم الله تعالى واظهار الخضوع له مناسب
في العقول لان يؤمر بها واذا ثبت ان كونها عبادة علة للامر بها وجب في كل عبادة ان تكون
مامورا بها لانه اينما حصلت العلة وجب حصول الحكم لامحالة انتهى كلامه فيظهر منه ان نفس
العبادة من حيث هي عبادة مع قطع النظر عن تربية المعبود وانعامه يكون سببا باعثا
للعباد على الاتيان بها قوله صفة جرت عليه اسم المفعول ههنا وان جاز ان يكون منصوب المحل
على القطع او مرفوع المحل على القطع ايضا الا ان المص اختار كونه منصوب المحل على انه صفة لربكم
ثم انه لما اختار كون الخطاب عاما لجميع فرق الناس الا ما خصه الدليل جعل هذه الصفة للمدح
والتعظيم لا للتقييد والتخصيص لان حملها على التقييد انما يصح اذا كان الموصوف محتملا غير
ذلك المقيد ولفظ الرب لا محتمل له غير الرب الحقيقي بالنسبة الى جميع الفرق فانهم يعتقد
الجميع بربوبيته ويتفقون عليه هو الله تعالى وحده قال المولى التفتازاني رحمه الله تعالى
لا خفاء في ان قولنا للعبيد عظموا سيدكم امر لهم بتعظيم من يعتقدونه انه سيدهم فقوله تع
يا ايها الناس اعبدوا ان كان خطابا لجميع الفرق فالمراد بربكم هو الله تعالى لانه المتفق
على ربوبيته فيما بينهم فيكون الذي خلقكم صفة مادحة وان كان خطابا للمشركين فيحتمل
ان يكون المراد هو الله تعالى وتكون الصفة مادحة لانهم يعتقدون انه رب الارباب
وان آلهتهم شفعاء عند الله تعالى وان يكون المراد مالككم وسيدكم والهكم ونحو ذلك
مما يصدق على الآلة الحق وعلى آلهتهم الباطلة فتكون الصفة مخصصة الا ان اطلاق
الرب على غير الله تعالى كان شايعا متعارفا فيما بينهم وذلك يوجب الاحتمال حتى ان

السجدة لما قالوا آمنا برب العالمين دفعوا الاحتمال بقولهم رب موسى وهرون وان التخصيص والتوضيح هو الاصل في الصفة ولا يعدل عنه ما امكن فلهذا كان هذا الوجه اوضح واصح انتهى كلامه والظاهر انه اراد بتوضيح الصفة للموصوف كونها رافعة لاحتمال غير المراد وتخصيصها اياه بما اريد منه لانها كاشفة له كما في قولهم الجسم الطويل العريض العميق يحتاج الى فراغ يشغل لان الصفة الموضحة بهذا المعنى يجب ان تكون مساويا للموصوف بمنزلة المعرف له والصفة ههنا اخص منه على تقدير ان يراد به ما هو اعم من الرب بحسب الواقع والرب بحسب اعتقادهم فان مشركي العرب كانوا يعتقدون بتعدد الارباب والآلهة وباشتراك الجميع في استحقاق العبادة مع اعتقادهم بان الخالق من بينها انما هو الله تعالى وحده قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فهو عندهم رب الارباب وان الهتهم شفعاء عند الله تعالى فامروا بان يخصوا العبادة بالرب الذي هو الخالق ويمتنعوا عن عبادة غيره تعالى فظهر ان الصفة ههنا اخص من الموصوف غير كاشفة اياه وفي المفصل والذي تساق له الصفة هو التفرقة بين المشتركين في الاسم ويقال انها للتخصيص في النكرات وللتوضيح في المعارف انتهى يعني ان الغرض من سوق الصفة واجرائها على متبوعها المنكر التخصيص ومن سوقها واجرائها على المتبوع المعرف التوضيح ومعنى التوضيح في اصطلاح النحاة دفع الاشتراك الحاصل في المعارف اعلاما كانت او لا نحو زيد العالم والرجل الفاضل فان المعرفة وان كانت موضوعة لتستعمل في شيء بعينه الا انه جيء بالصفة بعدها لزيادة الايضاح ولدفع احتمال ان يكون هناك شخص آخر مسمى بزيد او معهودا يصح ان يعبر عنه بلفظ الرجل فيلتبس على السامع ما قصد بلفظ المتبوع فلما جيء بالصفة حصل التوضيح وارتفع الالتباس ومعنى التخصيص في اصطلاحهم تقليل الاشتراك الحاصل في النكرات كما في قولك جاءني رجل صالح فان لفظ الرجل كان يوضع الواضع محتملا لكل فرد من افراد هذا النوع فلما قلت صالح قللت الاشتراك والاحتمال وهو ظاهر **قوله** والتعليل اي واجريت عليه لبيان علة كونه ربا لهم مالكا اياهم قال في الصحاح رب كل شيء مالكه فكانه قيل انما وصف الله تعالى بكونه ربا لكم لانه هو الذي خلقكم ومن قبلكم فيكون مالكا وسيدكم بلا شبهة فان قيل فما الفائدة في قوله والذين من قبلكم وخلق الله تعالى من قبلهم كيف يكون علة لكونه ربا لهم قلنا هو لبيان عموم ربوبيته لآبائهم الاقدمين كانه قيل اعبدوا ربكم ورب آبائكم الاولين من حيث انه هو الذي خلقكم واصولكم والذي يفهم من كتب التفاسير انه تعليل للامر بعبادة الرب نقل الامام الرازي ان الفائدة في قوله الذي خلقكم بيان ان العبادة لا تستحق الا بذلك فلما الزم العبادة بين حاله ولاجله تلزم العبادة ثم قال وفائدة قوله تعالى والذين من قبلكم مع ان خلق الله تع من قبلهم لا يقتضي وجوب العبادة عليهم ان من قبلهم كالاصول لهم وخلق الاصول يجري مجرى

الانعام على الفروع فكانه تعالى يذكرهم عظيم انعامه عليهم كانه تعالى يقول بالنظر الى انما انعمت عليك
حين وجدت فقط بل كنت منعما عليك قبل ان وجدت بالوف سنين بسبب انى كنت
خالقا لاصولك وآبائك انتهى وفى الكواشى ثم نعمة بما يوجب عبادته فقال الذى خلقكم اى
اخترعهم على غير مثال سبق وفى الوسيط ومعنى اعبدوا انى اخضعوا له بالطاعة ولا يجوز ذلك
الا لمالك الاعيان وهو الله تعالى والخلق ابداع شئ لم يسبق اليه وكل شئ خلقه الله تع فهو
مبدعه اولا على غير مثال سبق اليه ومعنى الآية ان الله تعالى احتج على العرب بانه خالقهم وخالق
من قبلهم لانهم كانوا مقرين بذلك لقوله تعالى ولئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله فقيل لهم
اذا كنتم معترفين بانه خالقكم فاعبدوه فان عبادة الخالق اولى من عبادة المخلوقين من
الاصنام انتهى قوله ويحتمل التقييد والتوضيح لفظ الاحتمال يوهم بظاهره ان يكون الاحتمال
المذكور مرجوحا ضعيفا بالنسبة الى غير المذكور وهو احتمال كون الصفة للتعظيم على تقدير ان
يخص الخطاب بالمشركين وليس كذلك بل الاحتمال الاصح والاوضح كما مر هو الاحتمال المذكور
بناء على ان اطلاق لفظ الرب على غير الله تعالى كان شايعا عند المشركين فانهم كانوا يعتقدون
ان الله تعالى هو رب الارباب وان آلهتهم شفعاء عنده وان الاصل فى الصفة ان تكون
للتقييد فلا يعدل عنه من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا لجواز ان يراد بالرب الذى اضيف
اليهم ما هو اعم ممن هو رب فى الواقع او بحسب اعتقادهم وتسميتهم فيكون الصفة
للتقييد وازالة الالتباس الذى يعتريهم بحسب زعمهم الباطل كما يجوز ان يراد به من هو رب
حقيقة وفى نفس الامر وهو الله الذى هو رب كل شئ فانهم جعلوه اصلا فى الربوبية
والاصل فى المطلق ان ينصرف الى فرده الكامل فعلى هذا يكون الصفة للمدح والتعظيم لكن الظاهر
هو الاول قوله اعم من الرب الحقيقى ممن هو رب فى الواقع ونفس الامر ومن رب بحسب اعتقادهم
وتسميتهم وليس المعنى ان لفظ الرب حقيقة فى الواجب تعالى ومجاز فيما عداه من الاصنام
فانه حقيقة فيها ايضا عندهم قيل انه تعالى لما امر المكلفين بعبادته عرف نفسه بالربوبية
والتخليق ليعرفوه بآثاره فانه لا مائية له ليعرف بها الا يرى الى قصة موسى عليه السلام حيث
سالة فرعون عن المائية وقال وما رب العالمين قال رب السموات والارض عرف انه تع
بكونه رب السموات والارض لما قلنا فكذا هذا قوله والخلق ايجاد الشئ على تقدير واستواء
هذا معنى الخلق فى العرف العام بدليل قوله واصله التقدير اى معناه الاصلى اللغوى هو التقدير
والتسوية كما حكى عن الانبارى وفى الصحاح الخلق التقدير يقال خلقت الاديم اذا قدرته
قبل القطع ومنه قول زهير ولانت تفرى لما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى وقال
الحجاج ما خلقت الا فريت ولا وعدت الا وفيت انتهى ومنه قوله تع احسن الخالقين
اى المقدرين وتخلقون افكا اى تقدرون كذبا واذ تخلق من الطين اى تقدر قال



الامام بعد ايراد هذه النظاير ومنه الصخرة الخلقاء والكمار لان في الملاسة استواء وفي الخشونة
اختلافا ومنه اخلوق الثوب لانه اذا بلي صار املس واستوى نتوه واعوجاجه فثبت
ان الخلق عبارة عن التقدير والاستواء قال القاضي عبد الجبار الخلق فعل على تقدير
واللغة لا تقتضي ان لا يكون ذلك الا من الله تعالى بل الكتاب ناطق بخلافه في قوله تعالى
فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير لكنه تعالى لما كان يفعل
الافعال بعلمه بالعواقب وكيفية المصلحة ولا فعل له الا كذلك لا جرم اختص بهذا الاسم
وقال استاذه ابو عبد الله البصري اطلاق اسم الخالق على الله تعالى محال لان التقدير والتسوية
عبارة عن الفكر والظن والحساب وذلك في حق الله تعالى محال وقال جمهور اهل السنة والجماعة
الخلق عبارة عن الايجاد والانشاء واحتجوا عليه بقول المسلمين لا خالق الا الله ولو كان
الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك انتهى كلام الامام وظاهر به وجه تفسيره بالايجاد
والاختراع واعتبار كونه على تقدير وتسوية لما يقتضيه الحكمة والمصلحة قوله يتناول كل ما يتقدم
الانسان بالذات او بالزمان اراد بالانسان الناس الموجودين وقت النزول
ومن سيوجد بعده لما مر من ان النداء باسم الجمع كالناس مثلا خطاب مشافهة
باللفظ الموضوع للعموم فيستغرق اشخاص المكلفين الموجودين وقت الخطاب نظرا
الى عموم اللفظ لهم وخطاب المشافهة وان لم يكن خطابا لمن بعدهم لامتناع خطاب المشافه
مع المعدوم الا انه ثبت الحكم لمن بعدهم ايضا بدليل آخر فكان لفظ الناس متناولا
ايضا بذلك الدليل والظاهر من لفظ الذين ان يكون المراد بمن قبلهم الافراد الا ان نية
الذين تقدموا عليهم زمانا لا ما يتناول جميع ما يتقدمهم من اولي العلم وغيرهم كالسموات والارض
والعناصر وما يتولد منها من الحيوان والنبات والمعدن الا ان المص عممه للجميع على تغليب العقلاء
على غيرهم كما في قولك استتر من 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 بنى على هذا التغليب فقيل من يمشي على اربع بكلمة من المختصة بذوي
العلم ولعل النكتة في ذلك التعميم ملاحظة ان من جملة فوايد اجراء هذه الصفة
على موصوفها الاشارة الى ما يدل على وجود الصانع من حدوث الذوات والاعراض
فان كل حادث لا بد له من محدث وذلك المحدث لا يجوز ان يكون نفس ذات الحادث
والا لما اتصف بالعدم اصلا ولا شيئا من الممكنات والا لدار او تسلسل فتعين الانتهاء
الى واجب الوجود لذاته كما اشار اليه بقوله عز من قائل والله الغني وانتم الفقراء وبقوله تعالى
الا بذكر الله تطمئن القلوب فلذلك لم تحمل المص قوله والذين من قبلكم على الآباء والامهات
فقط بل عمم الجميع ما يتقدم الانسان بالذات او بالزمان من الحوادث فان الشخص الانثى

عبارة

عبارة عن مجموع البدن والروح والروح متقدم على هذا المجموع بالذات على قول من يقول بخلقه عند
استكمال البدن اطوار خلقته لا قبله وكذا المزاج والذى يتقدمه بالزمان كثير كاصول الآباء
والامهات وكالسموات والارض والعناصر وما يتولد منها والتقدم الزمانى هو الذى لا يجامع
المتقدم فيه المتاخر والتقدم الذاتى عبارة عن تقدم المحتاج اليه على المحتاج فيطلق على كل
واحد من المتقدم بالعلية والتقدم بالطبع والفرق بينهما ان ارتفاع كل واحد من المتقدم والمتاخر
بالعلية يستلزم ارتفاع الآخر بخلاف المتقدم والمتاخر بالطبع فان ارتفاع المتقدم بالطبع يستلزم
ارتفاع المتاخر بالطبع من غير عكس كالحيوة مع العلم واحد مع الاثنين وبشر كان فى اسم المتقدم
بالذات والمراد به ههنا التقدم بالطبع قوله تعالى والذين من قبلكم فى محل النصب بالعطف
على المنصوب فى خلقكم اى وخلق الذين من قبلكم ومن قبلكم صلة الذين فيتعلق بمحذوف والتقدير
وابعد اعلم وخلق الذين خلقوا من قبل خلقكم فحذف خلقوا لدلالة من الجارة عليه ثم حذف الخلق الذى
اضيف اليه الظرف واقيم الضمير مقامه قوله والجملة اخرجت مخرج المقرر عندهم الخ لما حكم بان قوله
الذى خلقكم صفة لما قبله وقد تقرر ان الحكم الذى تتضمنه الصفة يجب ان يكون معلوم الحصول للموصوف
عند المخاطب مقررا عنده ولهذا قالوا الاخبار بعد العلم بها او صاف والاوصاف قبل العلم بها اخبار
وكون المخاطب الذى هو فريق المكلفين عالما بالحكم المذكور محل تامل لدخول المشركين فى الخطاب
وعلمهم بانه تعالى هو الذى خلقهم ومن قبلهم غير ظاهر بين وجه اخراجها مخرج المعلوم المقرر بان
المسلمين لا شك انهم كانوا يعلمون ذلك وكذا الكفار من العرب فانهم يعترفون بوحدة
الخالق دائما قالوا بالاشتراك فى استحقاق العبادة كما قال تعالى ولئن سالتهم من خلقهم
ليقولن الله والاعتراف بانه تعالى هو الذى 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 الكفار من لا يعلم ان الله تعالى خالقه وخالق من قبله فلا شك انه ممكن
من العلم به بادنى نظر وقادر عليه فتنزل تمكنه منه وقدرته عليه منزلة حصوله 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 ينزل
غير العالم منزلة العالم لوضوح الدليل القائم فيلقى اليه الكلام كما يلقى الى العالم قوله
وقرئ من قبلكم اى وقرئ والذين من قبلكم بفتح الميم فى من على انها موصولة
ولما كان فيها نوع اشكال لاستلزامها اجتماع موصولين على صلة واحدة والموصول
الثانى مع صلته مفرد فلا يصلح ان يكون صلة للاول وان كانت الصلة المذكورة
صلة للاول لا يبقى للموصول الثانى صلة وقد تقرر ان الموصول لا يتم جزءا من الكلام
الا بصلة وعابد اشار المص الى توجيهها بان جعل الصلة المذكورة صلة للموصول

الاول لا صلة للثانی لانه تاکید للاول لکن یرد علیه ان التاکید ان حمل علی المصطلح فان
کان لفظیا وجب کونه باعادة اللفظ الاول کما فی قول جریر وان کان معنویا
کان بالفاظ مخصوصة مع ان النحاة قد نصوا علی امتناع تاکید الموصول قبل تمامه بصلته
وان حمل علی غیر المصطلح احتیج الی بیان وجه امتناع الموصولین وغایة ما یتمحل فیه
انه تاکید لفظی الا انه عدل عن اللفظ الاول الی ما هو بمعناه احترازا عن بشاعة التکرار
کما هو مذهب الاخفش فی ما ان زید قائم ویتمحل ذلک فی قول الشاعر فصبر وامثل کعصف ماکول
وان کان المشهور فی امثال ذلک الحکم بالزیادة دون التاکید ومن ثم قیل الاولی ان
تجعل کلمة من زائدة علی مذهب الکسائی او موصوفة بالظرف خبر المبتدا محذوف ای
والذین هم اشخاص وناس کائنون قبلکم وفیه تفخیم لشانهم بالابهام وایذان
بان خلقهم ادخل فی القدرة او موصولة بالظرف کذلک ای والذین هم الذین
قبلکم کذا فی الحواشی الشریفیة ونقل الطیبی عن صاحب الکشاف رحمهما الله تعالی
انه قال فان قیل ما تیم کلام مفید بنفسه فما وجه مجیء الثانی تاکیدا له کالف والذین
فی الآیة فانه غیر مفید بدون الصلة فکیف یجوز تاکیده بمن فالجواب ان الذین بدون الصلة
یفید ایضا فائدة الاشارة وان کان المشار الیه مبهما ولهذا رجع الضمیر الیه والضمیر انما یرجع
الی المفید فانک تقول الذی فعلته واورد علیه انه لا حسن فی هذا السؤال وفی جوابه اما فی السؤال
فلان الموصول الثانی بمنزلة التاکید اللفظی فانه قد یکون باعادة عین اللفظ الاول وقد
یکون بذکر مرادفه والتاکید اللفظی یجری فی الحروف ففی الاسماء الموصولة اولی واما فی الجواب
فلانه بدل علی صحة تاکید الموصول قبل تمامه بصلته ولیس کذلک لان الموصولات ادنی حالا
فی الافادة والاستقلال من الحروف من حیث ان الموصول لا یتم جزءا الا بصلة وعائده
فهو وحده بمنزلة الجزء من الاسم کالزای من زید ولا کذلک الحرف فانه وان توقف فی افادة
المعنی علی ذکر شیء فلا یصیر معه بمنزلة کلمة واحدة فلا یلزم من جریان التاکید اللفظی فی الحروف
جریانه فی الموصولات وانت خبیر بان جعل الموصولات ادنی من الحروف فی الافادة والاستقلال
خروج عن الانصاف **قوله** افحم جریر الاقحام ادخال الشیء فی آخر بشدة وعنف یعنی انه
افحم الموصول الثانی بین الاول وصلته مع شدة الاتصال بینهما کما افحم تیم الثانی بین الاول وما
اضیف هو الیه وهو عدی المذکور فان تیم الاول مضاف الی العدی وتیم الثانی مقحم بینهما وانما
جاز حذف التنوین من الثانی وان لم یکن مضافا لان التاکید اللفظی فی الاغلب حکمه حکم الاول
وحرکته حرکته اعرابیة کانت او بنائیة فلما حذف التنوین من الاول حذف فی الثانی وجاز الفصل
بین المضاف والمضاف الیه فی حال السعة بتیم الثانی وهو لیس بظرف مع انه لا یجوز الفصل بینهما
الا فی حال الضرورة وبالظرف خاصة لانه لما کرر الاول بلفظه وحرکته بلا تغییر صار کان الثانی هو الاول

بعينه فلم يعد فاصلا الا يرى الى جواز ان ان زيدا قائم مع امتناع الفصل بين ان واسمه
بغير الظرف ومعنى تيم الله عبد الله من قولهم تيمه الحب اى عبده وذلله فهو متيم ويقال ايضا
تامته فلانة والمراد به ههنا قبيلة من اولاد تيم بن عبد مناة بن اد بن طابخة وهم قوم عمر بن لجا
وعدى اخواتهم ولا ابا لكم كلمة مدح وتمام البيت لا يلقينكم فى سوءة عمر اى لا يوقعنكم عمر
فى مكروه بتعرضه لهجوى وهو فى الظاهر نهى لعمر والمراد نهى قومه عن ان يخلوا بينه وبين هجو جرير
فانه روى ان عمر بن لجاء اراد ان يهجو جريرا فخاطب جرير قبيلة تيم وقال لهم لا تتركوا عمر ان يقول
شعرا فى هجوى فانه لو قال ذلك لاصابكم سرى وضررى بسببه **واعلم ان كلمة لعل موضوعة**
لانشاء توقع امر فان كان ذلك الامر نافعا فتوقعه يسمى الترجى وان كان ضارا فتوقعه يسمى اشفاقا
ثم ان كل واحد من الترجى والاشفاق قد يكون من المتكلم كما فى قولك لعل زيدا يكرمنى ولعله
يهيننى وقد يكون من المخاطب كقوله تع فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى اى راجيين ان يتذكر
او يخشى فان توقع النافع انما هو حال موسى وهرون عليهما السلام لا حال المتكلم لاستحالة
الترجى ممن هو علام الغيوب وقوله تعالى وما يدريك لعل الساعة قريب فانه للاشفاق الواقع
من المخاطب بدليل قوله تعالى والذين آمنوا مشفقون منها وقد يكون من غيرهما ممن له تعلق
بالكلام بوجه ما كانها جردت لمطلق التوقع كما فى قوله تعالى فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك
على احد الوجهين وهو انك قد بلغت من التهالك على ايمانهم مبلغا يرجون ان تترك بعض
ما يوحى اليك مخافة ردهم له وتهاونهم به وقد يجى للاطماع ايضا فى مواضع من القرآن ومعنى الاطماع
الايقاع فى الطمع فهو انما يكون من المتكلم بالنسبة الى غيره ووجه مجيئها له ان الطمع قريب من
الرجاء فصار كان الاطماع هو الترجية وليس المراد فى تلك المواضع تستعمل فى حقيقة الاطماع
كما فى قولك تعال الى لعلى اكرمك بل المراد انها هناك للتحقيق الا انه ابرز فى صورة الاطماع
اما لاظهار انه لا فرق بين اطماعه فى شئ وبين جزمه باعطائه من حيث انه كلام الكريم الذى
عناية كرمه تقتضى ذلك واما لسلوك طريقة الملوك والعظماء فى اظهار الكبرياء وقلة الاعداد
بالاشياء فانهم يقتصرون فى المواعيد المقطوع بانجازها على التكلم بكلمة لعل وعسى واما للتنبيه على
ان حق العباد ان لا يتكلوا على حسن العبادة والاجتهاد بل يكونوا على حذر بين خوف ورجاء
ثم ان صاحب الكشاف جعل كلمة لعل فى الآية متعلقة بخلقكم دون اعبدوا القرب الاول ومنع
كونها مستعملة فى شئ من تلك المعانى المذكورة 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 وفى ان يفعله المتكلم لاجله وليست التقوى كذلك فانها من افعالهم وشاقة عليهم
فلا يرغبون فيها وقد مر ان الاطماع يكون من المتكلم وفى فعل من افعاله وليست التقوى فعل الله تع

بل فعل العبد واعترض عليه بان انتفاء شعورهم بالتقوى حال خلقهم انما ينافي كون لعل للترجي من
المخاطبين على ان يكون حالا محققة مقارنة لعاملها في الحصول ولا يلزم منه ان لا يكون للترجي
مطلقا لجواز ان يكون للترجي ويكون حالا مقدرة واجيب بانهم في حال الخلق كما انهم
ليسوا براجين للتقوى ليسوا بمقدرين للرجاء ايضا ثم عاد المعترض فقال هب انه لا يجوز
ان يكونوا مقدرين للرجاء بكسر الدال فلم لا يجوز ان يكونوا مقدرين الرجاء بالفتح اي
مقدرا رجاؤهم التقوى فيكون التقدير حال الخلق من الله تعالى والرجاء من العباد ولو
بعد حين كما في قوله تعالى وبشرناه باسحق نبيا اي مقدرا نبوته بفتح الدال واجيب بانه لا وجه
لحمله على هذا المعنى ايضا بناء على ان المقدر حال الخلق هو نفس التقوى لا رجاؤها
وذهب صاحب الكشاف الى ان في هذه الآية استعارة من معنى الترجي للحالة الشبيهة
به وهي ارادته تعالى منهم التقوى كما صرح به في الم السجدة حيث قال ولعل من الله تعالى ارادة
فانه تعالى يريد الطاعة والتقوى من جميع المكلفين عند اهل الاعتزال القائلين بان الامر
بالشيء يستلزم الارادة ويجوز دون تخلف المراد عن الارادة ثم ان ارادة الفعل من المكلف
عبارة عند بعض المعتزلة عن العلم بما فيه من المصلحة من حيث انه يدعو الى ان يوجد
الفعل بنفسه او الى يطلبه من غيره وبسميه البعض داعية وعند بعضهم عبارة عن الامر
وعندنا وعند جمهور معتزلة البصرة هي صفة مغايرة للعلم والقدرة يوجب تخصيص
احد المقدورين بالوقوع وانما ما كان تتاتى هي من علام الغيوب دون الترجي الذي
هو توقع حصول الخبر فهما متغايران قطعا الا انها شبهت بالترجي من حيث ان متعلق كل
واحد منهما يتردد امره بين ان يفعل وان لا يفعل مع رجحان ما لجانب الفعل فانه تعالى لما وضع
في ابدانهم زمام الاختيار وارادة منهم الطاعة والتقوى ونصب لهم ادلة عقلية ونقلية داعية
اليهما والطف بما كلهم عليهما واوعد على تركهما والمماهلة في حقهما بحيث لم يبق للمكلف
عذر في عدم الاهتمام بشانهما والتقصير في حقهما صار حاله في رجحان اختياره للطاعة مع
تمكنه من المعصية كحال المترجي منه في رجحان اختياره لما يترجى منه مع تمكنه من خلافه فصار ارادة
الطاعة والتقوى منه تعالى بمنزلة الترجي الواقع ممن لا يعلم العواقب فيما ذكرنا فاستعمل فيها
كلمة لعل الموضوعة للترجي على طريق استعمال لفظ المشبه به في المشبه فهي استعارة تبعية
حرفية فان الاستعارة الاصلية لانه تصور في الحروف مع حيث انها انما تدل على معان مخصوصة
لا تستقل بالمفهومية بل ملحوظة من حيث انها آلة لتعرف حال الغير الذي هو متعلق المعنى
الحرفي كما لو قال كلمة من في قولك سرت من البصرة فانها موضوعة وضعا عاما للابتداء المخصوص
الملحوظ من حيث انه حالة قائمة بالشيئين متعلقة بهما وهما فيما نحن فيه السير والبصرة فلا
يتصور جعله مشبها او مشبها به او موصوفا بوجه الشبه من هذه الحيثية لان كل واحد من ذلك

انما

انما يتصور فيما هو ملحوظ قصدا و بالذات و انما يتصور التشبيه فيما يتعلق به معنى الحرف
و المراد بمتعلقات معانى الحروف ما يعبر به عن تلك المعانى عند تفسيرها كما فى قولنا من
معناها ابتداء الغاية و فى معناها الظرفية و لعل معناها الترجى و تلك المتعلقات
ليست معانى الحروف لكونها معانى مستقلة بالمفهومية فلا تصلح لان تكون معانى
للحروف بل هى معان مطلقة اذا افادت الحروف معانيها المخصوصة تفهم تلك المعانى
فى ضمنها الافهام المطلق عند ملاحظة المقيد فالتشبيه انما يتصور فيها ثم يسرى الى المعانى
الحرفية تبعا لاشتمالها عليها فلذلك قلنا ان الارادة شبهت بالترجى المطلق ثم
استعمل فيها استعارة تبعية ثم ان تشبيه ارادة الله تعالى بالترجى متضمن تشبيه داعية
بالراجى و تشبيه المكلفين بالمرجو منهم و اما المص فقد جوز ان يكون كلمة لعل مستعملة فى معنى الترجى
و جعلها اولا متعلقة باعبدوا حالا من الضمير و اعترض عليه المحقق التفتازانى حيث قال فان قيل
لم لا يجوز ان يكون لعل على اصل الترجى متعلقا باعبدوا اى اعبدوه راجين ان تصلوا الى اقصى
غايات العبادة قلنا لانه لا وجه لتعليقه عن الاقرب بالابعد و توسيطه بين العصاد لحاها
فان الذى جعل لكم الارض فراشا موصول بربكم صفة او مدحا منصوبا او مرفوعا فيكون بمنزلة
ان تقول اعبدوا ربكم الخالق راجيا منه التقوى الرازق بتوسيط الحال من فاعل اعبدوا بين وصفى
المفعول على ان تقييد العبادة بترجى التقوى ليس له كثير معنى و انما المناسب تقييدها بالتقوى
و اقترانها او برجاء ثواب التقوى و فيه من البعد ما لا يخفى انتهى كلامه فانه ذكر ما ذكره المص ثم رده
و انت خبير بان هذا الاعتراض انما يرد على تقدير ان يجعل قوله الذى جعل لكم الارض موصولا بربكم
كما ذكره و لا يجب ذلك بل جاز ان يكون مبتدا و يكون قوله فلا تجعلوا خبره كما سياتى و ان
يكون مفعول تتقون و اما قوله على ان تقييد العبادة برجاء التقوى ليس له كثير معنى فهو مندفع
بقول المص الفائزين بالهدى و الفلاح الخ لان انتفاء كثير المعنى انما هو على تقدير ان يراد بالتقوى
مطلق التقوى و هو التوقى عما يضره فى الآخرة شركا كان او معصية و ليس كذلك بل حمله على ما هو
اقصى مراتب التقوى و هو المرتبة الثالثة التى ذكرها المص فيما سبق بقوله و الثالثة ان يتنزه
عما يشغل سره عن الحق و يتبتل اليه بشراشره الخ فيكون المامور به هو العبادة المقترنة برجاء
التقوى الذى هو منتهى درجات السالكين و مثمر للفوز بالهدى فى الدنيا و بالفلاح فى العقبى
اللذين يفيدان الاستحقاق و اللياقة لجوار الله تعالى اى للتقرب منه و القبول عنده فان كل مرتبة
من مراتب التقوى و ان كانت مثمرة للفوز بالهدى و الفلاح الا ان المرتبة التى تثمر الفوز بالهدى
و الفلاح الموصوفين بكونهما مفيدين و مستتبعين لا على المطالب هو شرف التقرب منه تعالى
و القبول عنده انما هى المرتبة الثالثة و ما قبلها من المراتب انما تحلى بالعبادات وسيلة اليها
فكانه قيل اعبدوه راجين ان تتقوا و تتبرءوا عما سواه ما بلين بشراشركم اليه و ظاهر ان

لہ معنی کثیرا منہ انہ تعالی بنبہ بہ علی ان التقوی منتہی درجات السالکین و بنبہ بہ ایضا علی ان العابد
ینبغی ان لا یغتر بعبادتہ و لا یقطع بنیلہ الی مرتبۃ التقوی المفیدۃ للقرب و القبول عندہ تعالی و ذلک
لانہ تعالی جعل المقترن بحال العبادۃ رجاء حصول تلک المرتبۃ لا نفس حصولھا و ذلک کما ینبہ علی ان
حصولھا منتہی مراتب العابدین ینبہ ایضا علی ان حصولھا امر منوقع غیر مقطوع بہ **قولہ** او عن مفعول
خلقکم عطف علی قولہ عن الضمیر فی اعبدوا ای او انہ حال عن مفعول خلقکم و عن الذی عطف علیہ
و ھو قولہ و الذین من قبلکم و قولہ فی صورۃ من یرجی حال من مفعول خلقکم مع ما عطف علیہ
ای خلقکم و من قبلکم و الحال انکم ایاھم کائنون فی صورۃ من یرجی منہ التقوی و قولہ لترجح امر التقوی
علۃ لکونھم فی صورۃ من یرجی منہ التقوی و اراد باسبابہ النعم الظاھرۃ و الباطنۃ و ما نصبہ من الادلۃ
العقلیۃ و النقلیۃ الموجبین لہ و اراد بالدواعی ما وعد بہ و وعد من المرغبات علی الطاعات و الزواجر
عن المعاصی و المخالفات و لکلمۃ لعل علی ھذا ایضا حقیقۃ فی معناھا الذی ھو الترجی و لیست
باستعارۃ تبعیۃ کما ذھب الیہ الزمخشری الا ان الترجی لیس من المتکلم و لا من المخاطب
بل من غیرھما کما فی قولہ تع فلعلک تارک بعض ما یوحی الیک و المعنی انہ تعالی خلقکم و من قبلکم
و الحال ان من شانکم و شانھم ان یرجو منکم و منھم التقوی کل من یاتی منہ الرجاء و التوقع
و ھذا المعنی لا یستلزم تشبیہہ تعالی بالمرتجی و لا تعیین ان الراجی من ھو و ھذا معنی ما قیل
بتجرد تعلقھا بخلقکم لان کل مولود لما ولد علی الفطرۃ کان بحیث ان تاملہ متامل یرجو لہ و یتوقع
ان یکون متقیا **قولہ** و غلب المخاطبین علی الغایبین اشارۃ الی جواب سؤال یرد علی الاحتمال
الثانی و ھو ان یکون لعل متعلقا بخلقکم بان یکون حالا من مفعولہ و ما عطف علیہ و تقریرہ انہ تع
کما خلق المخاطبین حال کونھم فی صورۃ من یرجی منہ التقوی فکذا خلق الذین من قبلھم و من سیوجد
بعدھم الی قیام الساعۃ فی حال کونھم فی الصورۃ المذکورۃ فلم قصر الکون فی تلک الصورۃ علی المخاطبین
حیث قال لعلکم و لم یقل لعلکم و امثالکم کائنون اھل التقوی و تقریر الجواب ان مبنی الکلام
علی التغلیب حیث اطلق اللفظ الموضوع للمخاطبین علیھم و علی الغائبین و المعنی علی ارادتھم
جمیعا لا علی ارادۃ المخاطبین فقط قیل فیہ اشکال و ھو ان المص عمم اولا قولہ نع و الذین من قبلکم
لغیر ذوی العقول ثم اعتبر تغلیب المخاطبین علی الغایبین فیلزم منہ ان یکون ما سوی الانسان
من الجماد و الحیوان فی صورۃ من یرجی منہ التقوی ایضا انتھی کلامہ و یمکن ان یقال ان کلامہ مبنی
علی ان یخص الغایبون بالعقلاء الغائبین و یخرج غیر العقلاء عن العموم اللازم من اعتبار
التغلیب فی قولہ لعلکم بدلالۃ العقل مع دخولھا فی قولہ و الذین من قبلکم علی ما ذکرہ المص **قولہ** و قیل
تعلیل للخلق عطف علی قولہ حال من الضمیر او من مفعول خلقکم یعنی ان ابن الانباری و جماعۃ
من ائمۃ العربیۃ قالوا ان لعل قد یکون بمعنی کی حتی حملوا علیہ کل صورۃ امتنع فیھا الترجی سواء
کانت اطماعا مثل لعلکم تفلحون او لا مثل لعلکم تشکرون و لعلکم تتقون و ھو ضعیف لانہم

ان

ان اراد وا انه حقيقة فی معنی کی فلا بد من النقل عن ائمة اللغة ولم ینقل فان جمهور
ائمة اللغة افصحوا فی بیان معناه الحقیقی علی الترجی والاشفاق وان اراد وا انه مجاز فیه
فلا بد من بیان العلاقة بین معناه الحقیقی وبین ذلک المعنی المجازی اذلم یثبت عند
اهل اللسان استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له بلا علاقة بینه وبین ما وضع له وایضا
قد سبق ان حمله علی معناه الحقیقی الذی هو معنی الترجی ممکن صحیح فی نفسه ولا ضرورة
فی صرفه عن ذلک المعنی فیجب حمله علیه ویکون صرفه عنه بلا ضرورة باطلا الا ان یثبت ان المعنی
المصروف الیه مما وضع اللفظ بازائه ایضا وهو محل بحث فیکون حمله علیه من غیر دلیل قویا
ضعیفا وفی الحواشی الشریفیة ولما لم یصح عند الاشاعرة استعارة لعل لارادة الله تع
لاستلزامها وقوع المراد ولا للتعلیل عند من ینفی تعلیل افعاله تعالی بالاغراض مطلقا وجب
ان یجعل مجازا عن الطلب الذی یغایر الارادة ولا یستلزم حصول المطلوب او یجعل مجازا
عن ترتیب الغایة علی ما هی ثمرة له فان افعال الله تعالی تتفرع علی حکم ومصالح منقتة هی ثمراتها
وان لم تکن علة غائیة لها بحیث لولاها لم یقدم الفاعل علیها کما فی موضعه ومن اهل السنة من
وافق المعتزلة فی التعلیل بالغرض الراجع منفعته الی العباد وادعی انه مذهب الفقهاء والتحقیق
ما سبق انتهی کلامه قوله والآیة تدل علی ان الطریق الی معرفة الله تعالی ای التصدیق بوجوده
الذی هو التهلیلیة البسیطة له والی التصدیق بوحدانیته واستحقاقه للعبادة الذی هو الهلیة
المرکبة للوحدانیة والاستحقاق واعلم انه تعالی لما امر بعبادة الرب الموصوف بالصفات الموضحة له
ای الدافعة لاحتمال الاشتراک فیه ولو بحسب زعم المبطلین من المخاطبین او بالصفات الکائنة
للمدح والتعظیم بناء علی تعیین المراد بالرب الموصوف قبل اجراء تلک الصفات علیه ثبت وجوب
عبادته والعلم بوجوبها یتوقف علی التصدیق بوجوده لاستحالة العبادة بالمعدوم وعلی التصدیق
بوحدانیته لان العلم بوجوب عبادة الرب المخصوص المتعین فی ذاته لا یتصور بدون التصدیق
بوحدانیته وعلی التصدیق باستحقاقه للعبادة وهو ظاهر وایجاب الشیء والامر به ایجاب وامر بما
لا یتوقف ذلک الشیء علیه کالامر بالصلوة فانه امر بتقدیم الطهارة فیکون کل واحد من التصدیقات
الثلث المذکورة واجبا ولما لم تکن تلک التصدیقات ضروریة حاصلة بدون النظر والاستدلال
ارد ف الله تع الامر بالعبادة بما یدل علی وجود الصانع ووحدته واستحقاقه العبادة وذکر
لهذا خمسة انواع من الدلایل اثنان من الانفس وثلثة من الآفاق فبدا اولا بقوله
خلقکم وقال ثانیا والذین من قبلکم وثالثا جعل لکم الارض فراشا ورابعا والسماء بناء
وخامسا وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لکم وهو استدلال بالامور الحاصلة
من مجموع السماء والارض وهذه الدلایل کما تدل علی وجود الصانع تدل ایضا علی وحدته لان
شیئا من ذلک لا یقدر علیه احد سوی الله تع وعلی استحقاقه العبادة ایضا لان من اخرج الانسان

من ظلمة العدم الى صحراء الوجود واسكنه فى هذا العالم الذى هو كالبيت المهيأ فيه جميع ما يحتاج
هو اليه فالسماء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالبساط والكواكب مضيئة كالمصابيح و
الارتباط الحاصل بين السماء والارض التشبيه 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 لبنى آدم فان الانسان كمالك البيت المتصرف فيه وضروب النبات
مهيأة لمنافعه وضروب الحيوان مصروفة فى مصالحه فهو سبحانه وتعالى ربا لهم بمثل هذه التربية
العجيبة وكرمهم بمثل هذه التكرمة البالغة وجعل الارض لهم اشفق من الام لان الام تسقى اولادها
لوعا واحدا من الغذاء وهو اللبن والارض تطعمهم الوانا من الاطعمة كيف لا يستحق نهاية التعظيم
والاجلال وغاية الخضوع والابتذال والوجه فى ترتيب هذه الدلائل على الوجه المذكور ان المقصود
من الاستدلال افادة العلم فكل ما كان اظهر دلالة كان اقوى افادة وكان اولى بالتقديم
واقرب الاشياء الى الانسان نفسه وعلمه باحوال نفسه اظهر من علمه باحوال غيره فلذلك قدم
دلائل الانفس على دلائل الآفاق وقدم من دلائل الانفس نفس الانسان ثم ذكر آباءه
وامهاته ثم ثلث بالارض لانها اقرب الى الانسان من السماء ومعرفته بحالها اكثر من معرفته
بحال السماء وانما قدم ذكر السماء على نزول الماء منها وخروج الثمرات بسببه لان ذلك
كالاثر المتولد من السماء والارض والاثر متأخر عن المؤثر روى ان بعض الزنادقة انكر
الصانع عند جعفر الصادق رضى الله عنه فقال جعفر رضه هل ركبت البحر قال نعم قال
هل رايت اهواله قال نعم هاجت بوما رياح هائلة فكسرت السفن واغرقت
الملاحين فتعلقت ببعض الواحها ثم ذهب عنى ذلك اللوح فاذا انا مدفوع فى تلاطم
الامواج حتى دفعت الى الساحل فقال جعفر رضه قد كان اعتمادك من قبل على السفينة
والملاح واللوح بانه ينجيك فلما ذهبت هذه الاشياء عنك هل اسلمت نفسك للهلاك
ام كنت ترجو السلامة بعد قال بل رجوت السلامة قال ممن ترجوها فسكت الرجل فقال
جعفر ان الصانع هو الذى ترجوه ذلك الوقت وهو الذى انجاك من الغرق فاسلم
الرجل على يده وروى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لعمران بن الحصين كم لك من اله
قال عشرة قال فمن لعمتك وكرمك ودفع الامر العظيم اذا نزل بك من جملتهم قال انه تعالى
فقال عليه السلام مالك من اله الا الله تعالى وكان ابو حنيفة رحمه الله تعالى سيفا على الدهرية
وكانوا يتهيبون الفرصة ليقتلوه وبينما هو قاعد فى مسجده اذ هجم عليه جماعة بسيوف مسلولة
وهموا بقتله فقال لهم اجيبونى عن مسئلة ثم افعلوا ما شئتم فقال لها ت فقال ما تقولون فى رجل
يقول لكم انى رايت سفينة مشحونة بالاحمال مملوة من الاثقال قد احتوشتها فى لجة البحر امواج
متلاطمة ورياح مختلفة وهى من بينها تجرى مستوية ليس لها ملاح يجريها ولا مدبر يدبر امرها

هل يجوز ذلك في العقل قالوا لا هذا شيء لا يقبله العقل فقال ابو حنيفة يا سبحان الله اذا لم يجز
في العقل سفينة تجري مستوية من غير ملاح يدبرها في جريانها فكيف يجوز قيام هذه الدنيا
على اختلاف احوالها وتغير اعمالها وسعة اطرافها وتباين اكنافها من غير صانع وحافظ
فبكوا جميعا وقالوا صدقت فاعمدوا سيوفهم وتابوا وروى ان بعض الدهرية سئل الشافعي رض
ما الدليل على الصانع فقال ورقة الفرصاد طعمها وريحها وطبعها واحد عندكم قالوا نعم قال فتاكلها
دودة القز فيخرج منها الابريسم وتاكلها النحل فيخرج منها العسل وتاكلها الشاة فيخرج
منها البعر وتاكلها الظباء فيتعقد في نواجها المسك فمن الذي جعلها كذلك مع ان الطبع
واحد فاستحسنوا ذلك وآمنوا على يديه وكانوا سبعة عشر وسئل ابو حنيفة رضه 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 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 عني بالقلعة البيضة وبالحيوان الفرخ وسئل اعرابي عن الدليل فقال
البعرة تدل على البعير والروث على الحمير وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض
ذات فجاج وبحار ذات امواج اما تدل على الصانع القدير وقيل لطبيب بم عرفت ربك فقال
باهليلج مخففة مطلق ولعاب ملبن امسك قال آخر عرفته بنحلة باحد طرفيها عسل وبالآخر
لسع والعسل مقلوب اللسع هكذا اورد الامام في تفسيره والتبيين ان طريق معرفة الله تعالى
هو النظر والاستدلال اذ لو كان لها طريق سوى النظر لسلكه السلف الصالحون الذين هم
اعلام الدين فقول المصنف والاستدلال بافعاله الظاهر انه عطف تفسيري لقوله النظر
في صنعه وطعن قوم من الحشوية بهذه الطريقة وقالوا الاشتغال بعلم الكلام بدعة لانه علم
لم يتكلم فيه الصحابة ولم ينقل عن احد منهم انه نصب لنفسه الاستدلال على شيء من المطالب
المذكورة في علم الكلام فيكون بدعة وكل بدعة حرام وقالوا ايضا ان النظر لا يفيد العلم اي
لا سبيل لنا الى العلم بكونه مفيدا للعلم وذلك لان العلم بكونه مفيدا للعلم اما ان يكون ضروريا
او نظريا فان كان ضروريا وجب اشتراك العقلاء فيه وليس كذلك وان كان نظريا
لزم اثبات جنس الشيء بفرد من افراده وذلك محال لان النزاع لما وقع في الماهية كان
واقعا في ذلك الفرد ايضا فيلزم اثبات الشيء بنفسه وهو محال لانه من حيث انه وسيلة الى
الاثبات يجب ان يكون معلوما قبل ومن حيث انه مطلوب يجب ان لا يكون معلوما قبل
فيلزم اجتماع النفي والاثبات وهو محال والجواب عن الاول انكم ان عنيتم ان الصحابة
لم يستعملوا الفاظ المتكلمين فمسلم لكنه لا يلزم منه القدح في علم الكلام كما انهم لم يستعملوا الفاظ
الفقهاء ولا يلزم منه القدح في الفقه وان عنيتم انهم ما عرفوا الله تع عز وجل ورسوله صلى الله تع عليه وسلم

بالدليل فحيث حاقلتم وعن الثاني ان الشبهة التي تمسكوا بها في ان النظر لا يفيد العلم فاسدة
لانها ابطال لافادة جنس النظر ببعض افراده وهو تناقض ومنهم من سلم ان النظر في الجملة
يفيد العلم لكنه منع كونه مفيدا في الالهيات لما رفضوا طريق التفكر والاستدلال في باب
العقايد الدينية والمطالب الالهية لم يبق لهم متمسك فيها سوى التقليد فاما ان
يقلدوا الكل فيلزم تقليد الكفار ايضا واما ان يوجبوا تقليد البعض دون البعض فلا بد من
مرجح يرجح تقليد البعض الاول على تقليد البعض الآخر وذلك المرجح ان كان هو النظر فقد
ناقضوا مذهبهم وان كان تقليدا آخر يلزم التسلسل وان الله تعالى قد ذم التقليد
في مواضع كثيرة منها قوله تعالى حكاية عن الكفار انا وجدنا اباءنا على امة وانا على آثارهم
مقتدون وقوله بل نتبع ما وجدنا عليه اباءنا واذ قد بطل طريق التقليد لم يبق الا طريق
النظر والاستدلال وهو طريق الانبياء والمرسلين **قوله** وان العبد لا يستحق بعبادته
عليه ثوابا عطف على ان الطريق وضمير عليه راجع الى الله تعالى اى لا يستحق على الله تعالى ثوابا
بعبادته والوجه في دلالة الآية على ان الطريق الى معرفة الله تعالى هو النظر دون التقليد ظاهر
ووجه دلالتها على الثاني هو ما اشار اليه بقوله فان العبادة لما وجبت على العبد شكرا للنعم
السابقة كان كاجير اخذ الاجر قبل العمل فلا يستحق على المستاجر شيئا آخر بعد الفراغ عن العمل
فانه اذا لم يقض ما وجب عليه من العمل بمقابلة ما اخذه من الاجر لا يستحق على المستاجر شيئا
زايدا فالثواب الذي يحصل له في الآخرة انما هو محض فضل وكرم منه تعالى ووفاء لما وعده
بقوله تعالى ولئن شكرتم لازيدنكم وليس باجر للعمل الواقع منه في الدنيا واطلاق الاجر عليه مجاز
وانما قال ان العبادة تجب عليه شكرا للنعم السابقة من حيث انه تعالى رتب الامر بالعبادة
على اتصافه بتلك الصفات التي تذكر جلائل النعم السابقة وترتيب الحكم على الوصف
المناسب مشعر بالعلية فيفهم انها انما تجب لاجل النعم السابقة شكرا لها وان ما يترتب
عليها في الآخرة انما هو بمقتضى وعده بالمزيد لمن شكر بالعهد قال الامام واعلم ان اصحابنا
يحتجون بهذه الآية على ان العبد لا يستحق بفعله الثواب لانه لما كان خلقه ايانا وانعامه
علينا سببا لوجوب العبادة فلم يكن اشتغالنا بالعبادة ادا للواجب والان لا يستحق
باداء الواجب شيئا فوجب ان لا يستحق العبد على العبادة ثوابا على الله تعالى **قوله** صفة
ثانية اى لقوله ربكم جيء بها للمدح والتعظيم او للتقييد والتوضيح او مدح منصوب على انه
مفعول فعل محذوف كانه قيل اعني الذي او مدح الذي جعل لكم الارض فراشا اى مستقرا او
مدح مرفوع على انه خبر مبتدا محذوف اى هو الذي الخ او مبتدا خبره فلا تجعلوا الخ يكون
قوله بعد من وضع المظهر موضع المضمر تعليلا للنهي وتقبيحا للحال من اشرك بمن ليس
كمثله شيء في ذاته وصفاته وافعاله شيئا ممن يحتاج اليه في جميع ذلك فاق مقتضى الظاهر

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 زيد قام ابو 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
في الموصول الذي تدخل في خبره الفاء ان يكون عاما وصلته مستقبلة الا انه
قد يكون خاصا وصلتها ماضية كقوله تعالى ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات
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 فما اوجفتم
ويحتمل ان يكون الذي جعل لكم مفعول تتقون وبه بدا ابو البقاء وكان المص لم يلتفت
اليه لانه ح يفوت التعميم والمبالغة المستفادين من حذف مفعول تتقون على معنى لعلكم
تتقون وتتبرؤن كل شيء سواه وتتوجهون بشراشركم الى جناب قدسه والاتقاء
على هذا الوجه هو منتهى درجات السالكين كما مر **قوله** وجعل من الافعال العامة
يعني ان جعل سواء كان من افعال المقاربة او بمعنى 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 ويجيء على ثلثة اوجه احدها
ان يكون من الافعال المقاربة يقال جعل زيد يخرج بمعنى صار وطفق يخرج وانما ضم
صار الى طفق مع ان صار ليس من افعال المقاربة بناء على ان ما اصطلح عليه النحاة على عدة
من افعال المقاربة ثلثة اقسام القسم الاول ما وضع لطمع حصول مضمون الخبر ورجائه مطلقا
اي سواء يرجى حصوله عن قريب او بعيد مدة مديدة وهو عسى تقول عسى الله ان يدخلني الجنة
وعسى ان يشفي مريضي والثاني 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 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 رجاء الحصول 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 فانك اذا قلت
طفق زيد يخرج كان معناه انه شرع في الخروج وتلبس باول اجزائه ولا يقال ان الخروج

قرب دنا من زيد الا قبل شروعه فيه نعم يصح ان يقال فيمن شرع في الشيء قرب تمام ذلك
الشيء على سبيله وفراغه منه فظاهر بهذا ان افعال المقاربة في الحقيقة وهي الافعال الموضوعة
لدنو الخبر ليس الا كاد ومرادفاته وان تسمية ما عداها افعال المقاربة انما هي بمجرد
اصطلاح فلذلك الحق المصنف جعل وطفق بصار وجعل الجميع من واد واحد والقلوص الشابة
من النوق والاكوار جمع كور بالفتح وهي الجماعة الكثيرة من الابل وقوله من الاكوار حال من
قلوص وقوله مرتعها فرتع جملة اسمية خبر جعلت والمعنى شرعت قلوصهم ان تكون مرتع
المرتع والاكثر ان يكون خبرها فعلا مضارعا مع ان ومجردا عنها والمرتع موضع الاكل والتنعم
قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف ارسله معنا يرتع ويلعب اى يتنعم ويلهو قوله والتصيير يكون بالفعل
تارة كما في قولك صيرت الثوب قميصا وجعلت الفضة خاتما ومنه قوله تع جعل لكم الارض
فراشا وقوله تع الم نجعل الارض مهادا والجبال اوتادا ويكون بالقول ايضا كما اذا قال الحد
ان الشيء الفلاني على صفة كذا قولا غير مستند الى دليل يقال انه جعله موصوفا بها وبالعقد
اخرى اى باعتقاد كونه على صفة اعتقادا غير مطابق للواقع وقوله تع وجعلوا الملائكة الذين هم
عباد الرحمن اناثا يحتمل ان يكون بمعنى التصيير بالقول على معنى انهم سموا الملائكة اناثا
وقالوا انهم اناث وان يكون بمعنى التصيير بالاعتقاد على معنى انهم اعتقدوا ان الملائكة
اناث وقوله تع حكاية عن الكفرة اجعل الالهة الها واحدا يحتملهما اى صير محمد الالهة الها واحدا
بان قال بوحدة الاله او بان اعتقد ذلك وكذا قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا يحتملهما كما
سيشير اليه وفي التبيين ان جعل يجيء في القرآن لمعان للانزال كما في قوله تعالى انا جعلناه
قرآنا عربيا وللخلق قال تعالى الم نخلقكم من ماء مهين فجعلناه في قرار اى خلقناه الى وقت
الولادة وللوضع قال تع وقال لفتياته اجعلوا بضاعتهم في رحالهم اى ضعوا دراهمهم
في جوالقهم وللجمع قال تعالى فهل نجعل لك خرجا وللبناء قال تعالى على ان تجعل بيننا
وبينهم سدا وغير ذلك ولعل المصنف يدعي رجوعها الى احد المعاني التي ذكرها قوله ومعنى جعلها
فراشا اى بساطا يبسط ويستقر عليه الفرش البسط والفراش اسم لما يفرش اى يبسط وهذا
كقوله تعالى والارض فرشناها فنعم الماهدون وقوله تعالى والله جعل لكم الارض بساطا وقوله تع
والارض ذلك دحيها اى بسطها فان الدحو البسط قوله مع ما في طبعه من الاحاطة بها ما تقرر ان
الارض بحسب طبعها تقتضي التسفل وان تكون في وسط الكل بحيث يكون مركز مجمعها
منطبقا على مركز العالم وتقرر ايضا ان الجسم البسيط وهو ما لا يتركب من
اجسام مختلفة الطباع اذا خلي وطبعه بان يفرض بعد وجوده ان يكون خاليا عن
جميع ما يمكن خلوه عنه من التاثيرات الخارجية لابد ان يحيط به حد واحد فيكون
كرة لان طبيعته واحدة كما ذكرته والطبيعة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة افعالا مختلفة

بالنوع وما سوى الكرة من الاشكال فيه افعال مختلفة بالنوع فان الشكل المضلع يكون
جانب منه خطا وآخر زاوية او سطحا او نقطة وهي امور متخالفة الحقايق فيلزم التحكم
والترجح بلا مرجح بناء على ان الفاعل والقابل متحدان في الكل واذا تقرر هذا ان الامر ان
ثبت ان طبيعة الارض تقتضي ان تكون غائصة في الماء وان طبيعة الماء تقتضي
ان تحيط بالارض الا ان الحكمة الالهية لما اقتضت ان 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 والثمرات رحمة للعباد قال الامام ومن
شرايط كون الارض فراشا لنا ان تكون بارزة من الماء لان طبع الارض ان تكون غائصة
في الماء فكان يجب ان تكون البحار محيطة بالارض ولو كان كذلك لما كانت فراشا لنا
فقلب الله تعالى طبيعة الارض واخرج بعض جوانبه من المياه كالجزيرة البارزة حتى صلحت
لان تكون فراشا لنا ومن الناس من زعم ان الشرط في كون الارض فراشا ان لا تكون كرة
فاستدل بهذه الآية على ان الارض ليست بكرة 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 فهنا اولى ومن شرايط كونها ان لا تكون في غاية الصلابة
كالحجر فان النوم عليه وكذا المشي عليه مما يولم البدن وايضا لو كانت الارض من
الذهب مثلا لتعذرت الزراعة عليه ولا يمكن اتخاذ الابنية منه لتعذر حفرها وتركيبها
كما يراد وان لا تكون في غاية الكلما الذي يغوص فيه الرجل ومن شرايطه ان لا تكون
في غاية اللطافة والشفافية فان الشفاف الذي لا يستقر النور عليه وما كان
كذلك فانه لا يتسخن من الكواكب والشمس فكان يبرد جدا فجعل كيفية لونه اغبر
ليستقر النور عليه فيتسخن فيصلح ان تكون فراشا للحيوانات هذا كله من كلمات
الامام 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 الهواء الشفاف
في الغاية لما استقر عليها النور فلا تتسخن من الكواكب فكان يستولي عليها البرودة
جدا **قوله** قبة مضروبة عليكم اشارة الى ان قوله بناء بمعنى مبنية ومضروبة وانه صفة
المحذوف وصوقبة القبة هي المستديرة من الخيام شبهت السماء بها تشبيها بليغا
والخباء واحد الاخبية وتكون من وبر او صوف ولا تكون من شعر وتكون على عمودين
او ثلثة وما يكون على اكثر من ذلك فهو بيت وقيل البيت اعم من الكل **قوله**
والسماء اسم جنس يقع على الواحد كما في قوله تعالى ولقد زينا السماء الدنيا وعلى المتعدد

ومن شرايطه ان تكون ساكنة غير مضطربة على ما هي عليها لان القرار على المضطربة
كان من المحال وارساء ما هي عليها خلق قرار عليها فان الخلق صارفة للاستقرار عليها

سه ب البعير والصوف الشاة

كما في قوله تعالى ثم استوى الى السماء فسويهن والمراد السموات السبع وكذا في هذه الآية لان
المصير بناء هو الكل للبعض منها واطلق اسم السماء على الكل لانه اسم جنس وقيل لانه جمع سماءة مثل
عبار وعبادة **قوله** والبناء مصدر سمي المبنى به فان الفعال بمعنى المفعول كثير منها الكتاب بمعنى
المكتوب والفراش بمعنى المفروش والبساط بمعنى المبسوط والمهاد بمعنى الممهود اى المبسوط المسوى
والبناء في اللغة يجي لثلثة معان للتركيب كما في قوله تع حكاية عن فرعون يا هامان ابن لي صرحا
وللرفع كما في قوله تع وانتم اشد خلقا ام السماء بناها وللوصل كما في قوله صلى الله عليه وسلم فليتصرف
وليتوضاء وليبن على صلوته وقول الملص وجعل لكم السماء قبة مضروبة عليكم يدل على انه حمل البناء
على الرفع **قوله** ومنه بنى على امراته يعني ان قولهم بنى فلان على امراته كناية عن دخوله بها فاخوذ من
البناء بمعنى مزيد ما يصلح للسكنى وتركيبه طلق على الدخول على طريق الكناية واطلاق لفظ اللازم
لينتقل منه الى الملزوم فان دخول الزوج بها يستلزم نصب الخيمة عليها ونحوها **قوله تعالى** فاخرج
به من الثمرات الخروج حقيقته انتقال شئ كائن في داخل ما يحيطه الى خارجه وقد جاء في القرآن
لوجوه اخر للنزول قال تع فترى الودق يخرج من خلاله وللصعود قال تعالى يعلم ما يلج في الارض وما
يخرج منها وللظهور قال تعالى والله مخرج ما كنتم تكتمون وللخلق والايجاد كما في هذه الآية فان
اخراج الثمرات بسبب الماء معناه ايجادها وخلقها لانتقل من داخل الاشجار الى خارجها لان الثمار
باعيانها ليست بموجودة في داخل الاشجار ليصح اخراجها منها حقيقة والثمرة في الاصل حمل الشجرة
ثم اتسع فيها فجعلت اسما لكل ما ينتفع به متفرعا على اصل زايد عليه يقال ثمر الله مال فلان
اى انماه وزاده وعقل مثمر اذا كان يهدي صاحبه الى رشد وصلاح فلذلك قال المفسرون
اراد بالثمرات جميع ما ينتفع به مما يخرج من الارض وفسروا قوله تعالى رزقا لكم طعاما لكم وعلفا
لدوابكم **قوله** وخروج الثمار بقدرة الله تعالى جملة اسمية اوردها جوابا عما يقال ان السبب
في خروج الثمار هو قدرته تعالى ومشيته لا الماء فما وجه دخول الباء السببية على الماء والمحصول
الجواب نعم ان السبب الفاعلي هو الله تعالى بقدرته ومشيته الا انه تعالى جعل الماء الممتزج
بالتراب سببا ماديا لقبول صور الثمار وكيفياتها واجرى عادته على افاضة تلك الصور
والاوصاف على تلك العلة المادية مع كونه قادرا على ابداعها ايجادا بلا مادة كما ابدع نعيم
اهل الجنة وثمارهم كذلك وكما ابدع اعيان المواد وذواتها كذلك كما قيل اكر تكوين
بآلة بود حوالت چه آلت بود در تكوين آلت **قوله** بان اجري متعلق بجعل وضمير منهما
راجع الى الماء والتراب **قوله** او ابدع عطف على جعل وضمير اجتماعها راجع الى القوتين
المذكورتين وقد وقع في بعض النسخ عبارة وتوله هكذا وهو قادر على ان يوجد الاشياء
كلها بلا اسباب مواد وتوله وهو ناظر الى قوله او ابدع **قوله** نفوس الاسباب اى
اعيانها وذواتها **قوله** له خبر لقوله صنايع قدم ولكن بالتخفيف تكون ملغى عن العمل

وقوله مدرجا ان كان على صيغة اسم الفاعل يكون حالا من فاعل انشاها وهو
الله تعالى وهو وان لم يكن مذكورا لفظا لكنه مراد معنى وان كان على لفظ اسم المفعول
يكون حالا من الضمير البارز المجرور في انشائها بتأويل كل واحد منها او مفعولا ثانيا ان
للانشاء على تضمينه معنى التصيير المتعدي الى مفعولين كما مر والمنوي في قوله يجدد راجع
الى الله تعالى وضمير فيها للاحوال المدرج منها وعبر امفعول يجدد والجملة استيناف لبيان
الحكمة في انشائها على التدريج وقوله ليس ذلك في انشائها دفعة صفة لقوله عبرا قوله
وسكونا الى عظم قدرته اي استينا سابه يقال سكنت الى فلان بمعنى استانست به
ومالي سكن اي من اسكن اليه من امراة او حميم قال الامام وههنا سؤالات السؤال
الاول هل يقولون ان الله تعالى هو الخالق لهذه الثمرات عقيب وصول الماء اليها لمجرى
العادة او يقولون ان الله تعالى خلق في الماء طبيعة مؤثرة وفي الارض طبيعة قابلة فاذا
اجتمعا حصل الاثر من تلك القوى التي خلقها الله تعالى والجواب لا شك على كلا القولين
في انه لابد من الصانع الحكيم واما التفصيل فنقول لا شك انه تعالى قادر على خلق هذه الثمار
ابتداء من غير هذه الوسايط لان الثمرة لا معنى لها الا جسم قام به طعم ولون ورائحة
ورطوبة والجسم قابل لهذه الصفات وهذه الصفات مقدورة لله تعالى ابتداء لان المصحح
للمقدورية اما الحدوث او الامكان واياهما وعلى التقادير يلزم ان يكون الله تعالى
قادرا على خلق هذه الاعراض في الجسم ابتداء بدون هذه الوسايط ومما يؤكد هذا الدليل
العقلي من الدلائل النقلية ما ورد في الخبر من انه تعالى يخترع نعيم اهل الجنة للمتنابين من
غير هذه الوسايط الا انا نقول قدرته على خلقها ابتداء لا ينافي قدرته عليها بواسطة خلق هذه
القوى المؤثرة والقابلة 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 الوسائط
في هذه المدة المطويلة والجواب بفعل الله تعالى 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 الدنياوية فلان
يتحملوا مشاقا اقل من المشاق الدنياوية لطلب المنافع الاخروية التي هي اعظم المنافع
كان اولى وصار هذا كما قلنا انه تعالى قادر على خلق الشفاء من غير تناول الدواء لكنه
اجرى عادته بتوفيقه عليه لانه اذا تحمل مرارة الادوية دفعا لضرر المرض فلان 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 كالمنافي للتكليف

والابتلاء اتا لو خلقها بهذه الوسايط فح يفتقر المكلف فی اسنادها الی القادر الی نظر دقیق
وفکر غامض فیستوجب الثواب لهذا قیل لولا الاسباب لما ارتاب مرتاب وثالثها انه ربما کان
للملائکة ولاهل الاستبصار عبر فی ذلک وافکار صائبة **قوله** سواء اريد بالسماء السحاب او الفلک
یعنی ان السماء فی اللغة اسم لکل ما علاک فاظلک ومنه قیل لسقف البیت سماء وخص فی العرف
بالفلک لکونه فی غایة العلو والارتفاع ویصح ان یراد به فی الآیة کل واحد من المعنیین وان یحکم
بان کل واحد منهما مبداء للنزول المطر فان قوله تعالی الم تر ان الله یزجی سحابا ثم یؤلف بینه
ثم یجعله رکاما فتری الودق یخرج من خلاله ای ینزل یدل علی ان السحاب مبداء لنزوله
وظواهر النصوص تدل علی ان مبداء نزوله هو الفلک ومن تلک الظواهر قوله تعالی انزل
من السماء ماء فان الظاهر ان یحمل اللفظ علی معناه العرفی وروی عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما
انه قال تحت العرش بحر ینزل منه ارزاق الحیوانات یوحی الله تعالی الیه فیمطر ما شاء من سماء الی سماء
حتی ینتهی الی السماء الدنیا ویوحی الی الریح فتحمله فتبثه فی السحاب والسحاب بمنزلة الغربال ثم یوحی
الی السحاب ان غربله فیغربله فلیس من قطرة تقطر الا ومعها ملک یضعها موضعها ولا تنزل من
السماء قطرة الا بکیل معلوم ووزن معلوم الا ما کان فی یوم الطوفان فانه کان ماء منهمر اقد نزل
بغیر کیل ولا وزن وظهر منه ان کون احدهما مبداء النزول المطر لا ینافی نزوله من الآخر الآن نزوله
الی الارض یبتدی من السحاب بالذات ومن الفلک بواسطة ابتداء هذه الحرکة وهی الحرکة المنتهیة
الی الارض من الحرکة الاولی المبتداة من الفلک المنتهیة الی السحاب فان هذه الحرکة الاولی لما کانت
متقدمة علی الثانیة ومبتدئة من الفلک کانت الحرکة الثانیة ایضا مبتداة من الفلک
بواسطتها **قوله** ومن اسباب سماویة عطف علی قوله من السماء **قوله** تثیر الاجزاء الرطبة ای ترفعها
یقال ثار الغبار ای سطع وارتفع واثاره غیره ای رفعه والمراد بالاجزاء الرطبة الابخرة فانها عبارة
عن الاجزاء الهوائیة والمائیة المختلطتین کما ان الدخان هو الاجزاء الناریة والارضیة والمراد
بجو الهواء الطبقة الزمهریریة وهی الطبقة العلیا من کرة الهواء وهی طبقة باردة بردت
بمجاورة الارض والماء وعدم وصول اثر انعکاس الاشعة الیها فان حر الشمس ونحوها الذی هو
المراد بالاسباب السماویة یصعد الابخرة الی الطبقة الباردة من الهواء فیجمعها ویعقدها بردها
فتتکاثف فتصیر سحابا فتقاطر الاجزاء المائیة بلا جمود اذا لم یکن البرد شدیدا وهو المطر ومع
الجمود اذا کان البرد شدیدا فان کان الجمود قبل الاجتماع والتقاطر صیر ورنه حبات کبارا
فهو الثلج وان کان الجمود بعده فهو البرد کما هو المسطور فی الکتب الکلامیة وعلی هذا تکون المطر
ونزوله الی الارض وان کان مبتدئا من السحاب ومن الطبقة الباردة من الهواء لا من
نفس الفلک الآن اسباب تکونه ونزوله وهو حر الشمس ونحوها لما کانت سماویة ای نازلة
من السماء جعل المطر نازلا من السماء ایضا مع انه انما نزل من الطبقة الباردة من الهواء والحاصل

ان السماء ان اريد بها السحاب او نفس الافلاك يكون تعليق الانزال بها يجعلها مبدأ له
حقيقة وان اريد بها الاسباب السماوية على طريق تسمية المنسوب الى السماء سماء مجازا
مرسلا كما في الوجه الثاني يكون مجازا بان يجعل ما هو سبب لكون الشيء بمنزلة مبدأ النزول له
كما في الوجه الثالث فكلمة من في الاوجه الثلث للابتداء على ما اختاره المص ويحتمل ان يكون
في الوجه الاخير للسببية كما في قوله تع مما خطيئاتهم اغرقوا وقول امرأ القيس تطاول ليلك بالاثمد
ونام الخلي ولم ترقد الى قوله وذلك من نبأ جاءني **قوله** ومن الثانية للتبعيض بدليل قوله تع
واخرجنا به ثمرات وجه دلالته على التبعيض تنكير ثمرات فانه بدل على البعضية لتبادرها منه
لا سيما في جموع القلة **قوله** واكتناف المنكرين له اي وبدليل احاطة لفظين منكرين لفظا من ايضا
فان ما قبله اعني ما ورد ما بعده اعني رزقا محمولان على البعض بحكم التنكير فالمناسب ان يحمل لفظ من
ايضا على التبعيض ليوافق ما قبله وما بعده **قوله** فاخرج به بعض الثمرات يوهم ان يكون من
التبعيضية نفسها مفعولا به لاخرج وليس كذلك لانها حرف لا اسم بل هو بيان الحاصل المعنى
لانها في المعنى قائمة مقام المفعول به المحذوف والتقدير فاخرج به شيئا من الثمرات او بعضا منها
قوله ليكون بعض رزقكم اشارة الى ان رزقا على تقدير ان يكون من للتبعيض مستعمل في
معناه المصدري لا بمعنى المرزوق وواقع موقع المفعول له ومنصوب بنصبه وان قوله لكم مفعول
رزقا اي اخرج بعض الثمرات لاجل ان يرزقكم **قوله** وهكذا الواقع دليل ثالث على كون من
للتبعيض نقرره ان المطابق كما في الواقع حملها على التبعيض لان الله تعالى لم ينزل من السماء كل الماء
بل بعضه اذ رب ماء هو بعد في السماء ولم يخرج بالماء المنزل من السماء كل الثمرات بل بعضها فكم من
ثمرة هي بعد غير مخرجة ولم يجعل المخرج من الثمرات كل الرزق بل بعضه لان بعض رزقنا لم يخرج بعد
ومنهم من زعم ان قوله ولا اخرج بالمطر كل الثمرات اراد به انه تعالى لم يخرج كل الثمرات بما انزله
من السماء وهو المطر بل اخرج بعضها بماء الانهار والعيون والابار وماؤها غير منزل من السماء
ثم قال وهذا مخالف لما ذكر في سورة الزمر من ان جميع مياه الارض من السماء حيث قال صاحب
الكشاف في تفسير قوله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء في تلك السورة المراد بالماء المطر وقيل كل ماء
في الارض فهو من السماء ينزل منها الى الصخرة ثم يقسمه الله تعالى عز وجل وليس المراد ما زعمه ذلك البعض
حتى ينافي ما ذكر في الزمر **قوله** او للتبيين ولما ورد ان يقال ان التبيين يستدعي ذكر ما يحتاج
الى البيان وما هو ههنا دفعه بان رزقا منصوب على انه مفعول به لاخرج وانه لكونه بمعنى
المرزوق يحتاج الى بيان انه من اي جنس هو قدم عليه ما يبينه ومثله بقولك انفقت من الدراهم
الفا وهو انما يكون اذا كان المعنى الفا هو الدراهم ويحتمل ان يحمل على التبعيض ايضا وعلى هذا
يكون قوله لكم صفة لرزقا وقوله من الثمرات حالا منه اي اخرج مرزوقا كائنا لكم هو الثمرات
فلما قدم على المبين انتصب حالا **قوله** وانما سوغ الثمرات جواب عما يقال ان لفظ الثمرات

لكونه جمع السلامة من صيغ جمع القلة كافعل وافعال وافعلة وفعلة والحال ان الموضع موضع جمع الكثرة
مثل الثمار والثمر والكثرة الثمار المخرجة بمار السمار وجمع القلة موضوع لان يطلق على العشرة ومادونها
وجمع الكثرة لايطلق بالحقيقة الا على مافوق العشرة واجاب عنه بوجوه الاول ان الثمرات وان
كانت جمع كثرة التي هي بمعنى الوحدة الآن الوحدة قد تكون حقيقية شخصية وقد تكون اعتبارية
عرضية فان كل شيء وان كان كثيرا في نفسه فله وحدة بوجه ما وواحد لفظ الثمرات هنا ليس لفظ الثمرة
الذي يراد به الواحد الشخصي من جنس الثمر بل يطلق على الثمار المتكثرة التي عرضت لها الوحدة باعتبار ما
كوحدة الممالك والبستان الهدى نبتت 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 الزبباني وتصغير الحادرة للتعويل والتهويل وقصيدته 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 الكثير من نحو الثمر والثمار ولا اقل من المساواة
الوجه الثاني من الجواب ان الثمرات جمع قلة وقعت 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 واكدة على ان المراد بالجنات معنى جمع الكثرة والا لزم الجمع بين
المتنافيين وهما الكثرة والقلة والثاني لفظ عيون وهو جمع كثرة فالمناسب ان يراد بالجنات
معنى جمع الكثرة ايضا ولو كانت باقية على معنى القلة لكان المناسب ان يقال واعين على لفظ القلة
وقد يقع ايضا جمع الكثرة موضع جمع القلة كلفظ قروء في قوله تعالى ثلثة قروء فانه جمع كثرة وهو ظاهر
وقد وقع في موضع جمع القلة لان مميز الثلثة لايكون الا جمع قلة ويقال اعتورا الشيء وتعوروه
وتعاوروه اذا تداولوه واخذه بعضهم مرة والبعض الآخر اخرى فتعاور الجموع بعضها موقع بعض ان
باخذ كل بعض منها موقع الآخر ويستعمل بمعناه والوجه الثالث ان الفرق بين جمعي القلة والكثرة
بما اشتهر من كون احدهما موضوعا للعشرة ومادونها والآخر لما فوقها انما هو اذا كانا
منكرين معا اذا عرفا بلام الجنس في مقام المبالغة فكل واحد منهما للاستغراق بلا فرق فيخرج
جمع القلة عن حد القلة بسبب ارادة الاستغراق المناسب للمقام قال الامام فان قيل الثمر
المخرج بمار السمار كثير فلم قيل الثمرات دون الثمر او الثمار الجواب تنبيها على قلة كل ثمار الدنيا
واشعارا بتعظيم امر الآخرة واقتصر عليه ولم يتعرض بغيره من الاجوبة المذكورة وكفى به جوابا قوله
متعلق باعبدوا الخ اراد بالتعلق مطلق الارتباط المتناول للارتباط المعطوف بالمعطوف عليه
وارتباط الجواب بما يجاب به عنه سواء كان جواب الامر او جواب ما يشبه بالتمني وهو الترجي

وارتباط الخبر بالمبتدا فان المص ذكر ان قوله تعالى فلا تجعلوا اما نهي او نفي ثم هو على الاول
اما معطوف على الامر قبله او خبر لقوله الذي جعل على تقدير كونه مبتدا وعلى الثاني اما جواب الامر
او جواب لعل والفاء على الاول عاطفة وعلى الاحتمالات الباقية سببية وهي تختص بالجمل وتدخل
على ما هو جزاء سواء تقدمت كلمة الشرط عليها نحو ان لقيته فاكرمه ومن جاءك فاكرمه او لم
تتقدم نحو زيد فاضل فاكرمه وتعرفه بان يصلح تقدير اذا الشرطية قبل الفاء وجعل مضموم الكلام
السابق شرطها فالمعنى في مثالنا اذا كان كذا فاكرمه قال تعالى حكاية عن ابليس اللعين
انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين قال فاخرج منها اي اذا كان عندك هذا الكبر
فاخرج من صورة الملائكة قال رب فانظرني اي اذا كنت لعنتني فامهلني قال فانك من
المنظرين اي اذا اخترت الدنيا على الآخرة فانك من المنظرين قال فبعزتك اي اذا اعطيتني
هذا المراد فبعزتك لاغوينهم والفعل المضارع الواقع بعد الفاء السببية يصرف من الرفع الى
النصب بتقدير ان المصدرية اذا وقع بعد الاشياء الستة وهي الامر والنهي والنفي والاستفهام
والتمني والعرض او بعد التحضيض نحو لولا انزل عليه ملك فيكون معه نذيرا ولولا ارسلت الينا رسولا
فنتبع آياتك او بعد الترجي كما في قوله تعالى لعله يزكى او يذكر فتنفعه الذكرى على قراءة النصب وقوله تعالى
لعلي ابلغ الاسباب الى قوله فاطلع بالنصب على قراءة حفص وانما صرفوا ما بعد الفاء السببية من الرفع
الى النصب لكون النصب نصا على كونها سببية فانه على تقدير الرفع يتوهم كونها عاطفة تعطف
ما بعدها من الجملة الفعلية على الجملة التي قبلها وبالنصب يرتفع الوهم المذكور لان المضارع المنصوب
بان مفرد فلا يعطف على الجملة المذكورة قبل الفاء ولان المضارع الواقع بعد الفاء السببية في المعنى
جزاء لما قبلها من الاشياء الستة والمسند المذكور في الجملة التي قبلها لكون مصدره غير واقع بالفعل
مشابه بالشرط الذي ليس بمتحقق الوقوع فكان ما قبل الفاء وما بعدها كالجملة الشرطية المركبة
من الشرط والجزاء والمضارع الواقع بعدها كالجزاء ومن المعلوم ان المضارع المجرد عما يخلصه للحال او
الاستقبال ظاهر في معنى الحال وان تعليق الجزاء بالشرط اما في الماضي او في المستقبل ولا يتصور
تعليق وقوع الفعل في الحال بوقوع آخر فلا يصلح المضارع المحمول على الحال للجزائية فقدرت ان المصدرية
لانها تخلص المضارع للاستقبال وتنفي احتمال كونه محمولا على الحالية المانعة من كونه جزاء فثبت
بما ذكرنا ان في العدول الى النصب شيئين دفع احتمال كون الفاء للعطف وتقوية
لكون المضارع جزاء من حيث المعنى وان الفاء سواء كانت عاطفة او سببية تفيد الترتيب
ووجه المحقق الشريف كون قوله تعالى فلا تجعلوا متعلقا باعبدوا بكونه نهيا متفرعا على مضمون
ذلك الامر لا نهيا معطوفا عليه حيث قال اي يكون نهيا متفرعا على مضمون ذلك الامر كانه
قيل اذا استحق ربكم الذي خلقكم العبادة منكم وكنتم مامورين بها فلا تشركوا به احدا لتكون
عبادتكم مبنية على اصل العبادة واساسها اعني توحيده تعالى وان تجعلوا له ندا اصلا ثم قال

وقيل هو نهي معطوف على الامر وهو قوله اعبدوا وردّ بان الاولى حينئذ العطف بالواو كما في قوله تع
واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وقد يجعل نفيا منصوبا باضمار ان على جواب الامر كما في زرني
فاكرمك وليس بشئ لان الشرط في ذلك كون الاول سببا للثاني والعبادة لا تكون سببا
للتوحيد الذي هو مبناها واصلها لوضوح بطلان كون الفرع سببا لاصله هذا كلامه فقيد
اختار كون الفار لتفريع النهي عن الاشتراك وترتيبه على ما يتضمنه الامر بالعبادة وهو استخفاف نع
لعبادة من خلقهم وانعم عليهم بما ذكره من النعم وكونهم مامورين بها ولم يرض بكونها للعطف
النهي على الامر لان الفار التي تعطف بها جملة على جملة تفيد ان يكون مضمون الجملة التي بعدها مترتبا
على مضمون ما قبلها واقعا عقيبه وليس الامر كذلك في الآية اذ لا وجه لكون التخلي عن الرذيلة
مترتبا ومتفرعا على التحلي بالفضائل بل الامر بالعكس الا ان يقال الفار انما هي للترتيب في الذكر
والاستماع لا للترتيب في الزمان فانه تعالى لما امرهم بالعبادة واراد بيان ان الانتهاء
عن الاشتراك شرط لكونها معتبرة مقبولة عطف النهي عن الاشتراك على الامر بالعبادة بالفار
لان شرط كون الشئ معتبرا انما يذكر بعد ذكر ذلك الشئ كما ان ذم الشئ او مدحه انما يذكر بعد
جري ذكره كقوله بعد ذكر الجنة فنعم اجر العاملين وبعد ذكر جهنم فبئس مثوى المتكبرين وكذا
تفصيل الشئ انما يذكر بعد ذكر الاجمال وتفسيره يذكر بعد جري الابهام واجيب عن قوله
وليس بشئ بان كون المامور به سببا لمدلول المضارع المنصوب باضمار ان على جواب الامر
انما اشترط فيما يكون جوابا للامر حقيقة لا فيما يكون مستتبعا بجواب الامر تشبيها له بجواب الامر
من حيث وقوعه بعد الامر وقول المص ان قوله تعالى فلا تجعلوا جواب لاعبدوا لم يرد به انه جواب له
في الحقيقة والمعنى حتى يلزم كون العبادة سببا لعدم الشرك بل اراد انه لما شابه جواب الامر سمي به
واعطي له حكم جواب الامر وهو الانتصاب باضمار ان واعطاء حكم مشابه الشئ اياه وتسميته باسمه
غير عزيز في كلامهم قال الفاضل الرضي واما النصب في قراءة ابي عمرو واذا قضى امرا فانما يقول له
كن فيكون فلتشبيهه بجواب الامر من حيث مجيئه بعد الامر وليس بجواب له من حيث المعنى
اذ لا معنى لقولك قلت لزيد اضرب فيضرب على معنى اضرب يا زيد فانك ان تضرب يضرب
اي يضرب زيد انتهى كلامه **قوله** او بلعل عطف على قوله باعبدوا **قوله** على ان نصب فلعلوا
نصب فاطلع اي على ان نصب باضمار ان الناصبة قبله مع وقوعه بعد لعل وهو ليس من
الاشياء الستة التي ينصب بعدها المضارع المصدر بالفار السببية الحاقا لكلمة لعل بتلك الاشياء
لاشتراك لعل والاشياء المذكورة في انها غير موجبة وهو بفتح الجيم 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 هو الكلام الذي لا
اي لا يوقع ولا يثبت فيه ما تضمنه من النسبة وايجاب النسبة وايقاعها لكونه من لوازم

الكلام

الكلام الخبرى لا يتصور فى الانشاء فلا يكون الكلام المشتمل على كلمة لعل او شئ من الاشياء الستة
موجبا بهذا المعنى وفى الحواشى القطبية ويحتمل ان يكون فلا تجعلوا منصوبا باضمار ان فى جواب لعل
تنزيلا له منزلة ليت لتقارب معناهما فى المعنى اذ معنى كل واحد منهما توقع مطلوب غير حاصل وقال الزمخشرى
فى المفصل فى باب لعل وقد لمح فيها معنى التمنى من قرأ فى قوله تعالى لعلى ابلغ الاسباب اسباب السموات
فاطلع بالنصب وكل منهما صريح فى مشابهة لعل انما هى بليت وحدها فاورد عليه الشريف المحقق
ان ذلك انما يجوز اذا كان فى الترجى شائبة من التمنى لبعد المرجو عن الوقوع وقد مر ان المعنى
ههنا خلقكم ومن قبلكم فى صورة من يرجى منه التقوى لترجح امره باجتماع اسبابه وكثرة الداعى اليه
فلا يكون المرجو بعيدا عن الوقوع فمن اين المشابهة فلما قال المص الحاق للعل بالاشياء الستة من
حيث اشتراك الجميع فى انها غير موجبة لم يرد ما ورد على ما ذهب اليه القوم ليحتاج فى دفعه الى تكلف قوله
او بالذى جعل عطف على قوله باعبدوا او على قوله لعل قوله ان استانفت به اى رفعت قوله تعالى الذى جعل
على الابتداء قوله والمعنى من خلقكم بهذه النعم الجسام التى هى براهين قاطعة ودلائل واضحة على وحدانيته
منعمه وتفرده بوجوب الوجود وبسائر صفات الكمال من حيث كونها بحيث لا يقدر عليها غيره تع
اى من جعلها محيطة بكم مستديرة حولكم يقال حفوا حوله اى اطافوا به واستداروا وحفه بالشئ
حفت بسره وكالغيان تلحفت حفر المحرر على فاعلت معتدل ويقال حففته بالناس اى جعلتهم
حافين به اى معنى الاخبار عن المبتدإ المتضمن لمعنى الشرط بكونه مقولا فيه لا تجعلوا الاخبار عنه
لا ينبغى ان يشترك به لعدم من يشاركه فى شئ من افعاله وسائر افعاله وصفاته واشار به ايضا
الى ان قوله ثم من وضع الظاهر موضع الضمير للتفريع بان المحكوم عليه فى هذه الجملة الاسمية هو الله
المتفرد بصفات الكمال المنزه عن الشركاء والامثال قوله الند المثل المناوى اى المعادى المخالف
من ناداه اى عاداه واصله الهمزة لانه من النود وهو النهوض والقيام يقال ناديت الرجل اى
عاديته ومعناه ناهضته للعداوة فالمماثلة الاتحاد فى الماهية النوعية والمناداة المعارضة
والمخالفة فى الافعال وقيل الند المثل والكفو اى المماثل فى الاوصاف وفى الكواشى انداد اى امثالا
تعبدونهم كعبادة تع وزعم بعضهم انه لا يقال ند الا للمثل المخالف المناوى والند ايضا الضد
فهو من الاضداد وواقع تعالى منزه عنها انتهى كلامه وقال الامام الند المنازع وناددت الرجل
نافرته من ند النعير يند ندا وندادا وندودا وذهب على وجهه شاردا كان كل واحد من الندين
يناد صاحبه اى ينافره ويعانده فان قيل انهم لم يقولوا ان الاصنام التى يعبدونها
تنازع الله تعالى وانما يعبدونها لاعتقادهم انهم شفعاء عند الله تع فكيف يصح تشبيهها
بالله تع قلنا لما عبدوها وسموها آلهة شبهت حالهم حال من يعتقد انها آلهة قادرة
على منازعته تع فقيل لهم ذلك على سبيل التهكم وكما تهكم بلفظ التدشيع عليهم بان جعلوا
انداد اكثيرة لمن لا يصلح ان يكون له ند قط الى هنا كلام الامام يعنى ان الاصنام ليست

انداد الله تع لا حقيقة وهو ظاهر ولا بحسب اعتقادهم لانها وسائل مقربة اليه تع في اعتقادهم
لا انداد لمقاومة الا انه تع سماها انداداً بحسب زعمهم على سبيل الاستعارة التمثيلية من
حيث انهم لما تركوا عبادته تع الى عبادتها وسموها آلهة شبهت حالهم بحال من يعتقد
فيها انها آلهة مثله تعالى قادرة على مخالفته ومضادته فعبر عنهم بمن يعتقد فيها ويقول انها
انداد له تعالى فنهى عن ذلك القول والاعتقاد بقوله فلا تجعلوا لله انداداً وقوله فقيل لهم ذلك
على سبيل التهكم وكذا قول المص فتهكم بهم يشعر بان هناك استعارة تهكمية وهي الاستعارة التي
استعملت في ضد معناها الحقيقي او نقيضه بناء على تنزيل التضاد او التناقض منزلة التناسب
للتحقير والازدراء كما استعيرت البشارة لضدها الذي هو الانذار في قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم
وليست هناك استعارة تهكمية اصطلاحية اذ ليس فيها استعارة احد الضدين للآخر
بل هناك استعارة احدى الحالتين المشابهتين بالاخرى فهي استعارة تمثيلية كما اشار اليه
بذكر مشابهة حالهم بحال من يعتقد ويقول انها انداد له تعالى لكن المقصود منها التهكم بهم بتنزيلهم
منزلة من شابهت حالهم بحال من يعتقد ذلك وقول المص وتشنيع عليهم عطف تفسير لقوله تهكم
بهم لانهما ينبئان عن استقصاع الحال واستحقار الشان الا ان اصل الاستقصاع حاصل من
اختيار لفظ الند على لفظ المثل والشبيه ونحوهما من حيث انه ينبئ عن تشبيه حالهم بحال من يعتقد
ان الاصنام قادر على مخالفة الله تعالى ومضادته فلما ذكر بلفظ الجمع وهو الانداد حصل زيادة التشنيع
من حيث انه ينبئ عن انهم جعلوا انداداً لمن يمتنع ان يكون له ند واحد فضلاً عن الانداد **قوله** ولهذا
اي ولاجل التهكم والتشنيع على من اعتقد التعدد بدل التوحيد قال موحد الجاهلية ولم يرد بالف رب
خصوص العدد بل الكثرة تنبيهاً على انه اذا ترك التوحيد الثابت بالدليل القاطع فلا فرق بين
القول بالاثنينية وبكونه معدوداً بنهاية الاعداد فان الالف آخر المراتب العددية البسيطة لفظاً
وقوله ادين اي اطيع من دان له اي انقاد له واطاعه وقوله اذا تقسمت الامور اي اذا جعلت امور
الديانة اقساماً واخذ كل واحد قسمه **قوله** ايتما تجعلون الي نداً الجعل هنا بمعنى التصيير القولي او الاعتقادي
من قبيل وجعلوا الملائكة اناثاً ومعنى الي منسوباً الي فهو حال من ايتما وقيل هو حال من نداً وفيه ان نداً
في حكم خبر المبتدأ فلا يكون ذا حال والنديد المثل اي لا يصلحون مثلاً لذي حسب فكيف يصلحون نديداً ومثلاً
لمثلي وانا المشهور بالاحساب كذا في الحواشي الشريفية واجيب عن قوله ان ما في حكم خبر المبتدأ لا يكون
ذا حال فلا يكون الي حالاً من نداً بان نداً وان كان في حكم خبر المبتدأ لكنه منصوب على انه مفعول
جعل لفظاً ومعنى فجاز ان يكون ذا حال والا يلزم ان لا يكون تيماً ذا حال ايضاً اذ هو في حكم المبتدأ
وكل واحد من المبتدأ والخبر لا يكون ذا حال الا على مذهب ابن مالك فانه جوز انتصاب الحال عنهما
وجعل العامل في الحال النسبة الحكمية الواقعة بينهما ومقصود الشاعر التوبيخ والانكار على جعل تيم
نداً له واثبات انه من ذوي الاحساب فانه لما نفى ان يكون تيم لذي حسب وانكر ان يكون نداً له

تبين انه ذو حسب والظاهر ان تنكيره حسب للتعظيم فيكون المقصود بيان كونه ذا حسب عظيم قال الامام
واعلم انه ليس في العالم احد يثبت لله تعالى شريكا يساويه في وجوب الوجود والقدرة والعلم وسائر
الصفات المختصة بالالوهية وهذا مما لم يوجد الى الآن لكن الثنوية يثبتون الهين احدهما خالق الخير
الخير والثاني خالق الشر واما اتخاذ معبود سوى الله تعالى فقد ذهب اليه فرق كثيرة الفريق الاول
عبدة الكواكب وهم الصابئة فانهم يقولون ان الله تعالى اجرى 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 الى قابيل واخبره انها انما اكلت قربان اخيك لانه عبدها فعبدت
النار من ذلك الوقت وقيل لا دين من اديان الكفر اقدم من دين عبدة الاوثان لان
اقدم الانبياء الذين نقل البنا تاريخهم هو نوح عليه السلام وهو عليه السلام انما جاء بالرد
عليهم على ما اخبر الله تعالى عن قومه في قوله تعالى وقالوا لا 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 شانه يستحيل ان يكون بحيث يعرف فساده بالضرورة
لكن العلم بان هذا الحجر المنحوت في هذه الساعة ليس هو الذي خلقه وخلق السموات
والارض علم ضروري فيستحيل اطباق الجمع العظيم فيجب ان يكون لعبدة الاوثان غرض آخر سوى
ذلك والعلماء ذكروا فيه وجوها احدها ما ذكره ابو معشر ان كثيرا من اهل الصين والهند
كانوا يقولون (يقرون) بالله وملائكته ويعتقدون انه تعالى جسم وان صور كاحسن ما يكون من الصور
وهكذا حال الملائكة ايضا في صورهم الحسنة وانهم كلهم قد احتجبوا عنا بالسماوات فان اوجب
عليهم ان يتعوضوا تماثيل انيقة المنظر حسنة المرآى على الهيئة التي كانوا يعتقدونها من صور الاله
والملائكة فيعكفوا على عبادتها قاصدين به طلب الزلفى الى الله سبحانه والملائكة فان
صح ما ذكره ابو معشر فالسبب في عبادة الاوثان اعتقاد الشبه وثانيها ما ذكره اكثر العلماء وهو
ان الناس كانوا يعرفون احوال العالم مربوطة بتغيرات احوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس
وبعدها عن سمت الرأس يحدث الفصول المختلفة والاحوال المتباينة ثم انهم رصدوا
احوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادة والنحوسة في الدنيا بكيفية وقوعها
في طوالع الناس فلما اعتقدوا ذلك بالغوا في تعظيمها فمنهم من اعتقد انها اشياء واجبة الوجود
لذواتها وهي التي خلقت هذا العالم ومنهم من اعتقد انها مخلوقة لله الاله الاكبر ولكنها خالقة
لهذا العالم فالاولون اعتقدوا انها هي الآلهة في الحقيقة والآخرون انها هي الوسايط بين
الله تعالى وبين البشر فلا جرم اشتغلوا بعبادتها والخضوع لها ثم لما راوا الكواكب متفرقة

فی اکثر الاوقات عن الابصار اتخذوا لها اصناما واقبلوا علی عبادتها قاصدین بتلک العبادات
تلک الاجرام العالیة ومتقربین الی اشباحها الغایبة ثم لما طالت المدة الفوا ذکر الکواکب
وتجردوا لعبادة تلک التماثیل فهؤلاء فی الحقیقة عبدة الکواکب وثالثها ان اصحاب
الاحکام کانوا یعتنون اوقاتا فی السنین المتطاولة نحو الالف والالفین ویزعمون
ان من اتخذ طلسما فی ذلک الوقت علی وجه خاص فانه ینتفع به فی احوال مخصوصة نحو
السعادة والخصب ودفع الآفات وکانوا اذا اتخذوا ذلک الطلسم عظموه لاعتقادهم
انهم ینتفعون بها فلما بالغوا فی ذلک التعظیم صار ذلک کالعبادة ثم لما طالت مدة ذلک
الفعل نسوا مبدأ الامر فاشتغلوا بعبادتها علی الجهالة باصل الامر ورابعها انه متی مات
منهم رجل کبیر یعتقدون فیه انه مجاب الدعوة ومقبول الشفاعة عند الله تعالی اتخذوا صنما علی
صورته ویعبدونه علی اعتقاد ان ذلک الانسان یکون شفیعا لهم یوم القیمة عند الله تعالی
علی ما اخبر الله تعالی عنهم هذه المقالة فی قولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله وخامسها لعلهم اتخذوها
محاریب یصلوا نهم وطاعاتهم ویسجدون الیها لا لها کما انا نسجد الی القبلة لا للقبلة ولما استمرت
هذه الحالة ظن الجهال من القوم انه یجب عبادتها وسادسها لعلهم کانوا من المجسمة فاعتقدوا
جواز حلول الرب فیها فعبدوها علی هذا التاویل فهذه هی الوجوه التی یمکن ان تکون منشاء
لعبادتهم ایاها ولما ثبت بطلان عبادتها بنهی الشرع عنها ظهر بطلان کون شیء من هذه
الوجوه منشاء لعبادتها فلا معبود الا الله المتفرد بالعظمة والکبریاء **قوله** ومفعول تعلمون
مطروح ای متروک بالکلیة بحیث لا یکون مقدرا ولا منویا حیث لم یقصد تعلق الفعل به اصلا
بل نزل منزلة اللازم بان قصد مجرد قیامه بالفاعل واتصافه بایهاما للمبالغة فی ذلک
الاتصاف ولهذا قال وحالکم انکم من اهل العلم والنظر الی انکم اصحاب فطنة وذکاء تعرفون دقایق
الامور وغوامض الاحوال وتمیزون بین الصحیح والفاسد بتدابیرکم الصائبة وانظارکم الصحیحة
وهکذا کانت العرب خصوصا ساکنوا الحرم من قریش وکنانة لا یصطلی بنارهم فی استحکام
المعرفة بالامور وحسن الاحاطة بها کذا فی الکشاف وکنانة قبیلة من نضر وهی کنانة بن خزیمة
ابن مدرکة بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ولا یصطلی بناره ای لا تنال ناره لرفعة
شانه حتی یصطلی بها ثم یقال لمن کان شجاعا لا یطاق ثم عمم فی کل احد فی شانه
یقال صلی فلان النار بالکسر ای احترق به واصطلی بها افتعل منه بمعنی تسخن بها
ونظیره لا یشقی غباره وهما عبارتان عن علو المرتبة والسبق فی شیء وجوه الکمال والمقصود
من ربط هذه الجملة الحالیة بالنهی عن الشرک لیس تقیید النهی بها فان حرمة الشرک
غیر مختصة بحال العلم بل المقصود کما سیصرح به فی هذه الایة ان کان المقصود من الحال
تقیید التکلیف بالعلم التقریر لجهة الاشکال وافادة معنی التعجب والتعجیب والمعنی ان جعلکم

لله تعالى انداد امع تحقق مثل هذا التصارف القوى فيكم مظنة تعجب وتعجيب ونظيره فى كونه من
الاحوال المقررة لجهة الاشكال المتضمنة بمعنى التعجب والتعجيب قوله تعالى كيف تكفرون بالله
وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم قوله ومنوى عطف على قوله مطروح اى اوان مفعوله
مقدر حذف اختصارا لدلالة القرينة عليه وهى سوق الكلام لنهيهم عن اثبات الانداد لله تعالى
والتقدير وان تم تعلمون ان الانداد التى تزعمونها لا تماثله فى ذاته ولا فى شئ من صفات كماله
ولا تقدر على مثل ما يفعله فضلا عن ان تقدر على منازعته بان تدفع عنهم باس الله تعالى الذى
اراد ان يصيبهم به او تمنحهم مالم يرد الله تعالى بهم من خير وفى عطف قوله ولا تقدر على قوله لا تماثل
اشارة الى ان هذا المعطوف داخل ومعتبر فى المفعول المقدر ايضا الا انه لما لم يكن اعتبار هذا
المعطوف ظاهرا مثل ظهور كون المعطوف عليه معتبر الظهور لدلالة لفظ الانداد عليه استشهد
على اعتبار المعطوف بقوله تعالى هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شئ قال الامام معنى قوله تع
وانتم تعلمون هو انكم لكمال عقولكم تعلمون ان هذه الاشياء لا يصح جعلها انداد الله تعالى
فلا تقولوا ذلك فان القول القبيح ممن علم قبحه يكون اقبح قوله فعلى هذا اى فعلى تقدير كونه حالا
وان يكون مفعول تعلمون مقدرا لا يكون المقصود من ربط هذه الجملة الحالية بالحكم السابق
وهو تكليفهم بالانتهاء عن الشرك تقييد ذلك الحكم به والا يلزم انتفاء التكليف المذكور
عند انتفاء قيده الذى هو علمهم بالمفعول المقدر نظرا الى المفهوم المخالف فان الائمة الشافعية
يعتبرونه ويجعلونه كالمفهوم الموافق فى اثبات الحكم ويقولون ان قوله تع ومن لم يستطع منكم طولا
ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم مثلا يدل بمفهومه الموافق على جواز تزوج الامة بشرط عدم
استطاعة نكاح الحرة وبمفهومه المخالف يدل على عدم جوازه عند انتفاء شرطه بحصول القدرة على تزوج الحرة وكذا
بالمفعول المقدر يفهم انكم غير مكلفين بالانتهاء عن الشرك واثبات الانداد لله تعالى حال كونهم جاهلين
بذلك فلا تنتهوا عنه فى تلك الحال وان وجد اهلية التكليف فيكم وهو العقل والتمكن من العلم
بطريق النظر وارادة هذا المعنى باطل لما تبين ان التكليف بالامر والنهى غير مشروط بعلم المكلف
بالمامور به وحسن الاتيان به ولا بعلمه بالمنهى عنه وبقبح ارتكابه بل العالم والجاهل القادر على
تحصيل العلم سيان فى التكليف وفقد الجاهل بالتمكن من العلم احتراز عن الصبيان والمجانين
بل المقصود من ربطها بالنهى السابق تغييرهم والاستقصار فى اللوم فيكون عطف تفسير للتوبيخ روى عن الاصمعى
انه قال يقال ثريت عليه اذا فتحت عليه نعله فقول المص فان العالم والجاهل الخ علة لقوله
لا تقييد الحكم واراد بتقييد الحكم تعليقه على القيد بحيث ينتفى الحكم عند انتفاء ذلك القيد لا مجرد
الارتباط بينهما فى التحقق وهو المراد من قول النحاة الحال مطلقا قيد لعامله وانما قال فعلى
هذا اى فعلى الوجه الاخير لانه لا محذور فى جعل الحال مقيدة على الوجه الاول وهو ان ينتزل العلم

منزلة اللازم لان مناط التكليف هو العقل والتمكن لفهم الخطاب وتمييز الخطاء عن الصواب فيصح
ان يقال انتهوا عن الشرك حال كونكم من اهل العلم والنظر ولا تكليف عليكم بذلك لاشيء من
التكاليف عند انتفاء اهلية العلم والنظر عنكم لان الامر كذلك بالاتفاق بين الائمة
الحنفية والشافعية والائمة الحنفية لا يعتبرون المفهوم المخالف يفهمون من الاحكام المقيدة
بقيد من القيود ثبوت الحكم عند تحقق ذلك القيد ولا يفهمون انتفاءه عند انتفاء قيده بل يجعلون
الكلام خاليا عن التعرض بذلك اصلا لا نفيا ولا اثباتا ويقولون المقصود من تقييد النهي
المذكور في هذه الآية بالحال في كلا الوجهين التقريع والتوبيخ على اشراكهم بالله تعالى ما يعلمون انه
لا يشاركه في شيء من صفاته وافعاله **قوله** واعلم ان مضمون الآيتين اراد بهما قوله يا ايها
الناس اعبدوا ربكم الى قوله فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون واراد بالنهي عن الاشراك به نفي المعنى
الاعم المتناول الصريح النهي عنه ولمعنى النفي المنصوب باضمار ان واراد بالمقلة الارض لانها تقل
ما عليها اي ترفعها وتحملها يقال اقله اي رفعه وحمله واراد بالمظلة السماء لانها تلقي ظلها على ما
تحتها من اظل اي القى الظل ويقال اظلني فلان اذا اقبل ودنا منك كانه القى عليك ظله ثم
يقال اظلني امر واظلني شهر كذا اي دنا مني وبين خلق المقلة والمظلة بقوله الذي جعل لكم الارض
فراشا والسماء بناء وبين خلق المطاعم والملابس بقوله وانزل من السماء ماء فاخرج به من
الثمرات لكم فان الثمرة في الاصل كما مر اسم لحمل الشجرة ثم عمم فاطلق على كل ما ينتفع به منتفعا
على اصل الكمال والمطاعم والملابس كلها كذلك فانها ينتفع بها وخارجة من الارض **قوله**
ولعله سبحانه وتعالى اراد من الآية الاخيرة وهي قوله الذي جعل لكم الارض الآية وقوله الاشارة مفعول
اراد وقوله مع ما دل عليه الخ اشارة الى ان حمل الكلام على ما ظهر من معناه وسيق الكلام لاجله واجب
ولا يصرف عنه الا بدليل صارف وان ما سواه من المعاني الخفية التي لا يساق الافهام اليها
من ظاهر النظم انما يصار اليها على انها معان زايدة على اصل المقصود الذي سيق
لاجله الكلام **قوله** فان لكل آية ظهرا وبطنا ولكل حد مطلعا اشارة الى ما روي عن ابن مسعود رض
انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى وسلم انزل القرآن على سبعة احرف لكل آية منها ظهر وبطن
ولعل حدا مطلع واختلف العلماء في معنى الحديث فقيل المراد بسبعة احرف اللغات السبع
المشهور لها بالفصاحة وهي لغة قريش وهذيل وهوازن واليمن وبني تميم وثقيف وبني
الحارث وقيل المراد انه انزل على سبعة معان الامر والنهي والقصص والامثال والوعد والوعيد
والموعظة وقيل المعاني السبعة هي العقايد والاحكام والاخلاق والقصص والامثال والوعد
والوعيد ثم قيل ظهر الآية لفظها المتلو وبطنها معناها الذي يفهم منه وقيل ظهرها ما ظهر منها
من المعنى الجلي المكشوف وبطنها ما خفي من معناها ويكون سرا بين الله تعالى وبين
المصطفين من اوليائه ولكل حد مطلع اي لكل طرف من الظهر والبطن موضع اطلاع

فمطلع الظاهر تعلم العربية والتمرن فيها وتتبع ما يتوقف عليه معرفة الظاهر من اسباب النزول
والناسخ والمنسوخ ومطلع الباطن تصفية النفس والرياضة باتعاب الجوارح في اتباع مقتضى
الظاهر والعمل بمقتضاه كما قال صلى الله تعالى عليه وسلم من عمل بما علم ورثه الله تعالى
علم ما لم يعلم **قوله** لما قرر وحدانيته حيث قال فلا تجعلوا لله اندادا وبين الطريق الموصل
الى العلم بها بتفريع النهي المذكور على خلقه تلك الامور التي لا يقدر عليها غيره تعالى **قوله**
ذكر عقيبه اي عقيب ما ذكر من مجموع التقرير والتبيين المذكورين ما هو الحجة على نبوته عليه السلام
فكانه قال لا اله الا الله فاحتج عليه ثم قال محمد رسول الله فاحتج عليه على ما يقتضيه كون القرآن
هاديا فان السعادة الابدية لا تحصل الا بالتصديق بهما **قوله** بذت اي غلبت
يقال بذه يبذه بذا اي غلبه والمنطيق مبالغة الناطق وافحامه عطف على فصاحته ومن طولب
مفعول المصدر والمصقع البليغ والعرب العرباء اي الخلص منهم فان العرباء صفة مؤكدة
للعرب مثل ليل اليل وظل ظليل فانهم اذا ارادوا المبالغة في شيء يأخذون من لفظه صفة
ويؤكدونه بها وقوله مع كثرتهم دفع لتوهم ان يكون عجزهم عن المعارضة كان بسبب قلتهم
وقوله وتهالكهم دفع لتوهم ان عدم معارضتهم كان بسبب المساهلة وقلة الاهتمام بشانه
والمضادة المعاداة والمضارة الضرر والتهالك الحرص والمعازة بتشديد الزاء المعجمة الغالبة
يقال عازه اي غالبه والمعارة بتشديد المهملة المضارة من عره بمعنى ساءه وعزه امره اي افسده
قوله وعرف ما يتعرف به اعجاز عطف على قوله ذكر عقيبه ما هو الحجة الخ وكيفية تعريفه تعالى
ما يدل على اعجاز القرآن وكونه من عند الله تع انه تعالى طلب من المرتابين فيه في مواضع
من كتابه ان يعارضوه احدها قوله تع فأتوا بكتاب من عند الله هو اهدى وثانيها قوله تعالى
قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم
لبعض ظهيرا وثالثها قوله تع فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ورابعها قوله تع فأتوا بسورة من
مثله وهذا هو النهاية في التحدي وازالة العذر في عدم الاقرار بكونه من عند الله العزيز الحكيم ونظير
هذا قول من يتحدى صاحبه بتصنيفه ايتني بمثله ايتني بنصفه ايتني بربعه ايتني 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 اهدى منه مع توفر دواعيهم على الاتيان وكونهم في معرفة اللغة
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 **قوله** وانما قال مما نزلنا على بناء التفعيل الدال
على كون النزول على سبيل التدريج من حيث ان البناء المذكور للتكثير فالتنزيل يدل على
كثرة النزول وكثرة نزول القرآن انما تكون بنزوله تدريجا ولذلك قيل التنزيل تحريك الشيء

من الاعلى الى الاسفل على التدريج والانزال تحريكه اليه دفعة **قوله** نجما فنجما اى موزعا على الاوقات
مفرقا على حسب المصالح والوقايع فان النجم فى الاصل الكوكب ثم نقل منه الى الوقت المفروض
المعين لكون النجوم سببا لمعرفة الاوقات فقيل لنجوم الكتابة للاوقات المعينة لاداء حصصها
ثم استعمل فى تلك الحصص نجوما فى تلك الاوقات المتفرقة فقيل اعطيت نجومى وخذ نجمك
الذى ضربته على فى هذا الشهر **قوله** مما يريبهم اى مما يحصل فيهم الريبة وهى قلق النفس واضطرابها
خبران فى قوله لان نزوله نجما يعنى انه اختير ما يدل على النزول التدريجى فى مقام بيان ما يدل
على اعجازه وكونه من عند الله تعالى لكونه من محاز ة ومواضع اختياره وذلك لانهم كانوا
يرتابون فى كونه من عند الله تعالى من حيث نزوله منجما ويقولون لو كان من عند الله تعالى
لخالف كلام البشر بان يصدر وينزل جملة واحدة ولا ينزل هكذا نجوما سورة بعد سورة
وآيات عقب آيات على ما هو عادة البشر فى اشعارهم وخطبهم من وقوع ذلك منهم مفرقا
حينا فحينا على حسب ما يتجدد لهم من الاحوال والحاجات فقيل لهم ان ارتبتم فى هذا
الذى انزل تدريجا فهاتوا انتم بنجم من نجومه وسورة من سوره فانه ايسر عليكم من ان ينزل
جملة واحدة ويتحدى بمجموعه فقد جعل ما اتخذوه ريبة قادحة فى حقيقته وسببا الى اثبات كونه
حقا لا يجوم حوله شك تقوية للتحدى ودفعا لما فى الصدور من الريبة وهذه غاية الالزام
والتبكيت **قوله** فكان الواجب اى الثابت بمقتضى الحكمة **قوله** تنويها بذكره اى
رفعا لشانه وتعظيما له فان التعريف بالاضافة قد يكون لتعظيم شان المضاف
نحو عبد الخليفة حضر وقد يكون لتعظيم شان المضاف اليه نحو عبدى حضر تعظيما لشانك
لك عبدا وقد يكون لتعظيم غيرهما نحو عبد السلطان عندى كما فى الصحاح ناه الشئ ينوه
ارتفع فهو نائه ونوهته تنويها اذا رفعته ونوهت باسمه اذا رفعت ذكره **قوله**
والسورة الطائفة من القرآن يريد تفسير سورة القرآن لان مطلق السورة قد يكون من
الانجيل ومن سائر كتب الله تعالى كما روى من ان سور الانجيل سورة الامثال وما روى
ان سائر ما اوحى الله تعالى الى انبيائه مسورة مترجمة السور ومعنى المترجمة المسماة الملقبة
باسم مخصوص كسورة الفاتحة وسورة البقرة وسورة الاخلاص ونحو ذلك وبه خرج الآيات
المتعددة من سورة واحدة او سور متفرقة كالعشر والحزب ونقض هذا التفسير بالآية
المترجمة بآية الكرسى واجيب بان مجرد اضافة لم يصل الى حد التسمية والتلقيب ولو سلم
فيخرج بقوله التى اقلها ثلث آيات لان معناه اقل جنسها فان جنس ثلث الطائفة
المسماة بالسور يتفاوت قلة وكثرة فى افرادها وغاية قلتها ثلث آيات ولا شك ان تلك
الآية وان كانت بحيث يصدق عليها انها طائفة من القرآن مترجمة الا انها لا يصدق عليها
انها طائفة مترجمة موصوفة بان لا تكون اقل من ثلث آيات لانها آية واحدة **قوله** منقولة

من سور المدينة اى حايطها وهو الجدار المحيط بالمدينة وتجمع على اسوار وسيران والسور ايضا
جمع سورة مثل بسرة وبسر وهى كل منزلة من البناء ومنه سورة القرآن لانها منزلة بعد
منزلة مقطوعة عن الاخرى والجمع سور بفتح الواو كذا فى الصحاح يعنى ان سورة البناء تجمع على سور
بسكون الواو وسورة القرآن تجمع على سور بفتحها فقول المص من سور المدينة بلا تاء يوافق
ما فى الصحاح بخلاف قول صاحب الكشاف فانه ان تسمى بسورة المدينة وهى حايطها بالتاء
فان ما بالتاء على ما فى الصحاح اسم لطبقة من طبقات البناء لا للحايط بتمامه الا ان الزمخشرى
من مهرة علماء العربية فالظاهر انه وجد نقلا على استعمال سورة المدينة بمعنى حايطها ثم اعتبر
مشابهة سور القرآن لحايط المدينة اما من حيث ان سورة القرآن التى هى مجموع الالفاظ المترجمة
باسم مخصوص محيط بما فيه من الاجزاء التى هى الآيات والجمل المفرزة المحوزة على انفرادها المستماة
بالسورة كما ان سورة المدينة محيطة بما فى داخلها من البيوت والمحلات المحوزة المفرزة على
انفرادها المستماة بالمدينة واما من حيث ان سورة القرآن محتوية لما تدل هى عليه من انواع
المعانى والعلوم احتواء مثل احتواء سورة المدينة بما فيها فاطلق اسم المشبه به على المشبه ويمكن
حمل كلام المص عليه بان يقال انه اراد بسور المدينة ما هو جمع لسورة المدينة بسكون الواو فيهما
لا السور الذى جمع على اسوار وسيران **قوله** ومن السورة التى هى الرتبة اى الشرف والمنزلة معطوف
على قوله من سور المدينة فان الواو فيهما اصلية غير منقلبة عن الهمزة ومن المجد بيان لها
ويدل عليه قول النابغة الم تر ان الله اعطاك سورة ترى كل ملك دونها يتذبذب والحراب
بالحاء والراء المهملتين وفى بعض النسخ بالزاء المعجمة وقد بالقاف والدال المهملة وهما رجلان من
بنى اسد وصف ما بلغ اليه قومهما من المجد والشرف بغاية الرفعة والعلو بحيث لا يصل اليه
الغراب ليطار اى لاغراب هنا ولا اطارة او بحيث لو وقع عليه الغراب لا يصل الاشارة
الى ذلك الغراب حتى يطار عنه فان الغراب اذا وقع على المكان العالى بحيث ان رمى به
لا يصل اليه السهم لا يخاف ويأمن على نفسه فلا يطير عنه وان قصدت اطارته وخص الغراب
بالذكر لانه مثل فى الحذر ينفرد ويطير بادنى ريبة او بكثرة ما يترتب عليه من المنافع والمشتهيات
ووفرة ما يتوقعه كل مخلوق فان الغراب اذا وقع بارض مخضبة كثيرة النخل والثمار لا ينتقل
عنها الى غيرها وان قصد تنفيره واطارته وهو من قبيل التمثيل والتخييل حيث شبهت
رتبة المجد بالمكان الرفيع واثبت لها وقوع الغراب عليها وعدم نفرته عنها على سبيل الاستعارة
التخييلية وهذا كما قيل فى اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان على رؤسهم الطير لشبهها
لشرفهم ورفعة منزلتهم بالمكان الشامخ على طريق تشبيه المعقول بالمحسوس **قوله** لان
السورة الخ تعليل متعلق بقوله ومن السورة التى هى الرتبة على معنى ان كل واحدة من الطوائف
المترجمة من القرآن سميت بالسورة بمعنى الرتبة لكونه مرتبة بالنسبة الى القارئ يبتدئ

القراءة من بعضها فبقدرها الى ان يختمها فيرتقي منها الى ما فوقها ثم منه الى ما هو اعلى منها الى ان ينتهي
الى سورة الفاتحة التي هي فوق جميع السور او يبتدئ منها فيتدرج في النزول الى ان ينتهي الى المعوذتين
فشابهت السور بهذه الاعتبارات بالمنازل والمراتب الحسية المترتبة التي بعضها
فوق بعض فسميت لذلك سورا ومراتب او لكون كل واحدة منها في نفسها ذات مرتبة
من الطول والقصر والتوسط بينهما او ذات مرتبة من رفعة الشان وجلالة القدر بحسب تفاوتها
في افادة اصول الدين واحكامها او ذات مرتبة في ايجاب الثواب بقارئها فضل كل واحدة منها
بذلك الاعتبار كانها رتبة من تلك الرتب المتفاوتة فتفاوتت مبانيها على الوجه الاول بحسب
الصورة والمقدار وعلى الوجهين الاخيرين بحسب المعنى والاعتبار **قوله** من السورة التي هي البقية
والقطعة من الشيء يعني ان اسم السورة ان جعلت واوها مبدلة من الهمزة تكون منقولة
من القطعة الباقية من الشيء الجوهري سؤر الفارة وغيرها البقية والجمع اسآر فهو سآر
على غير القياس والقياس مسئر ونظيره اجره فهو جبار ومنه قولهم اذا شربت فاسئر اي ابق شيئا
من الشراب في قعر الاناء فسميت الطائفة المترجمة بها لكونها قطعة من القرآن قال الشريف
المحقق رحمه الله تع كون واو السورة مبدلة من الهمزة فيه ضعف من حيث اللفظ اذ لم تستعمل
مهموزة في السبعة وفي الشاذة المنقولة في كتاب مشهور وان اشعر به كلام الازهري حيث
قال واكثر القراء على ترك الهمزة في لفظ السورة وضعف من حيث المعنى ايضا لانها اسم
مبني عن القلة والحقارة وايضا استعماله فيما فضل بعد ذهاب الاكثر ولا ذهاب ههنا
بالنظر اليها نفسها انتهى كلامه وليت شعري ان عدم استعمالها مهموزة في السبعة ولا في
الشاذة كيف يدل على ضعف القول بان واوها مبدلة من الهمزة فلم لا يجوز ان يكون
الكلمة مهموزة في الاصل لكن قلبت همزتها واوا للتخفيف واتفقت القراء على ذلك
كما هو شان اكثر الكلمات المعتلة وان قلة كل طائفة من الطوائف المترجمة بالنسبة
الى جملة كلام الله تعالى كيف تنافي كثرتها وغرضها في نفسها ومعلوم ان السورة المهموزة
في الاصل للقطعة الباقية من الشيء بعد ذهاب اكثره الا انها اطلقت على الطائفة
المترجمة من القرآن تشبيها لها بالقطعة الباقية من الجملة في مجرد كونها قطعة من القرآن وان
لم تتحقق فيها معنى الذهاب وتشبيه الشيء بالشيء لا يستدعي اشتراكهما من جميع الوجوه
قوله والحكمة في تقطيع القرآن سورا اي في انه تعالى انزله سورا مفصلة مقطوعا بعضها عن بعض
كما يدل عليه قوله تعالى فاتوا بسورة فقال الامام انه يدل على ان القرآن وما هو عليه من كونه سورا
هو على حد ما انزله الله تعالى بخلاف قول كثير من اهل الحديث انه نظم على هذا الترتيب في ايام
عثمان رضي الله تعالى عنه وذكر للتقطيع ست حكم ثلثة منها راجعة الى نفس المتلو والثلثة
الباقية راجعة الى التالي الحكمة الاولى افراد كل واحد من انواع المتلو عن انواعه الباقية

فان الجنس اذا اندرج تحته انواع مختلفة كان افراد كل نوع من صاحبه احسن وهذه الحكمة وسيلة
الى الحكمة الثانية وهى تلاحق الاشكال والنظاير من الآيات والاشكال جمع شكل بالفتح
وهو المثل والنظير فان الانواع القرانية اذا تمايزت وانفردت كل واحد منها عن
الآخر كانت الآيات المذكورة فى كل واحد منها امثالا متلائمة ونظاير متناسبة
من حيث كونها متعلقة بذلك النوع فظهر ان التقطيع سبب لتلاحق الآيات
الملائمة والتجاوب التجاوب اريد به ههنا مجرد التناسب وهو حكمة للنكتة الثانية بل محصول
الثلث امر واحد وهو ان بالتقطيع يحصل تمايز الانواع المستلزم لتلاحق الامثال
وتناسب اطراف النظم بعضها ببعض وهو احسن من الاستمرار على نسق واحد واراد
الآيات القرانية من غير تقطيع وتفصيل ولذلك ترى المصنفين يقطعون كتبهم فى كل
فن على ابواب وفصول ثم ذكر الحكم الثلث الراجعة الى القارئ بقوله وتنشيط القارئ
وتسهيل الحفظ والترغيب فيه ثم علل كل واحدة منها شرعا على ترتيب اللف فان
قوله فانه اذا ختم الى قوله او طوى بريدا ناظر الى قوله وتنشيط القارئ وكلمة من فى
قوله نفس ذلك منه للتبعيض لا صلة لنفس لانه يتعدى بعن دون من والمعنى
فرج عنه بعض الكربة وخفف عنه بعض التخفيف وفى الصحاح النفثة المهلة ونفست
عنه تنفيسا اى رفهت يقال نفس الله تعالى كربته اى فرجها وفيه ايضا ان الميل
من الارض منتهى مد البصر اى مقدار مد البصر وقيل الميل ثلث فرسخ والفرسخ اثنا
عشرة الف خطوة والبريد فى الاصل البغل وهو فارسى معرب واصله بريده دم اى مقطوع
الذنب لان بغال البريد كانت كذلك ثم سمى الرسول الذى يركب البريد
باسمه ثم سميت به المسافة التى هى اثنى عشر ميلا وان الملوك الماضين كانوا يبنون
فى منتهى كل اثنى عشر ميلا رباطا وجوه فيه ويضعون البغال ليهيئوها للحاجات ويقطعون
اذنابها علامة لذلك ويكون فى ذلك الرباط فيوجايلون امرها ويرتبونها
ويعدون عليها تبليغ الرسالة الملوك ويسمى ذلك الرباط سكة والمشهور ان ما
بين السكتين فرسخان فقوله او طوى بريدا معناه او اقطع فرسخين والمراد اذا علم
ذلك استراح نوع استراحة لانه حصل له على تقدير ان لو استمر على السير من غير ان يعلم
مقدار ما قطعه من المسافة وما بقى منها فكذا اذا قطعت القرآن سورا وختم القارئ
سورة منها حصل له نشاط وخفة **قوله** والحافظ اذا حذفها الى قوله مستقلة بنفسها
ناظر الى قوله وتسهيل الحفظ يعنى ان القرآن اذا لم يكن مقاطع واريد حفظه يكون همة
الحافظ متعلقة بحفظ الجميع جملة واحدة فيثقل ذلك عليه واما اذا كان له مقاطع متمايزة
واعتقد الحافظ ان كل قطعة منه جملة تامة وطائفة مستقلة بنفسها فانه حينئذ تتعلق همته

لحفظ كل قطعة منها على حيالها وبعد احكام حفظها يشرع فى حفظ قطعة اخرى وبهذا اهل عليه
قوله فعظم ذلك عنده وابتهج به اى افتخر به ناظر الى قوله والترغيب فى الحفظ
فانه لاشك ان تسهيل طريق الحفظ ترغيب فيه قوله متى حذقوها اى متى اتم السورة
وقطعها يقال حذق القرآن اذا اتم قراءتها وقطعها من حذق السكين الشئ اى قطعه
قوله الى غير ذلك من الفوايد منها ما يتصور فى الكاتب من امثال ما فى القارى و
الحافظ ومنها ان تلك السور متخالفة المقادير فهى كانواع من جواهر نفيسة متفاوتة
الاحجام والخواص والقيم ففى ذلك فوايد وكمال حسن وزينة يخلو عنها ماليس
كذلك قوله ومن للتبعيض اى كاشتة بعض مثل ما نزلناه من القرآن فى حسن النظم
وغرابة البيان من حيث كون مقاصده مقتصرا على ايجاب العبادات وتحريم
المنكرات والحث على مكارم الاخلاق وترك الدنيا واختيار الآخرة وما يتعلق
بذلك من المواعظ والامثال والوعد والوعيد والاخبار بالغيوب والتعبير عن
هذه المعانى بالالفاظ الفصيحة فى غاية الغرابة لان الالفاظ الفصيحة التى اتفقت
العرب عليها فى كلامهم كان اكثرها فى وصف الاعيان المحسوسة كالبعير والفرس والجارية
ووصف الملك من وجوده او ضربه او طعنه او وصف الحرب او وصف الغارة
وليس فى القرآن من هذه الاشياء شئ فينبغى ان يقل فصاحته ومع ذلك
انه بلغ فى الفصاحة النهاية التى لها غاية وراءها وايضا انه تعالى راعى فيه طريقة الصدق
وتنزه عن الكذب جميعه وذلك يقتضى ان يقل حسنه فان كل شاعر ترك الكذب
ولزم الصدق نزل شعره عن حالته الاولى الا ترى ان لبيد بن ربيعة وحسان بن ثابت
لما اسلما نزل شعرهما الاسلامى فى الجودة ولم يكن كشعرهما الجاهلى والله تعالى مع ما تنزه
عن الكذب والمجازفة جاد القرآن على كمال الجودة والفصاحة ونهاية البراعة والبلاغة وهذا
هو الغاية القصوى فى الغرابة قوله او للتبيين على معنى سورة هى مثل المنزل فى حسن النظم
وغرابة البيان فان مدخول من التبعيضية يجب ان يصح حمله على ما سبق من المبهم المبين والامر
كذلك ههنا فان السورة المفروضة التى هى الامر التعجيزى مثل للمنزل او المعجوز عنه هو الاتيان
بالسورة المفروضة كونها مثلا للمنزل فيكون المماثلة المصرح بها من تتمة الاتيان المعجوز فيفهم
كونها منشأ العجز فان الامر التعجيزى اذا تعلق باتيان سورة مقيدة بالمماثلة للمنزل
ولا مثل له كان ذلك الاتيان محالا معجوزا عنه لكون المماثلة ممتنع التحقق ولا يتصور اتيان
الممتنع فالمض قد جوز كون كلمة من للتبعيض والتبيين على تقدير كون ضمير مثله لقوله نزلنا
والمحقق الشريف بكونها للتبعيض على ذلك التقدير حيث قال وان جعلت تبعيضية
او فهم ان للمنزل مثلا عجز عن الاتيان ببعضه كانه قيل فاتوا بما هو مثل للمنزل فلا تكون

المماثلة المصرح بها من تتمة العجز حتى يفهم انها منشأ العجز انتهى كلامه يعني ان العجز عنه هو اتيان بعض من الموصوف بالمماثلة ولا مدخل لاعتبار المماثلة في عجزهم فلا يكون اعتبارها منشأ للعجز وعلى تقدير كونها للتبيين يكون المعجوز عنه اتيان المماثلة فيكون لاعتبار المماثلة مدخل فيه فيكون المماثلة منشأ له وانما قال اوهم لان قولنا فاتوا بسورة كائنة بعض مثل المنزل لا يستدعي ان يكون له مثل محقق بل هو كلام على طريق ارخاء العنان وهو ابلغ في التبكيت والالزام فلذلك لم يلتفت المص الى هذا الايهام **قوله** وزايدة عند الاخفش فانه يجوز زيادتها في الاثبات وكذا الكوفيون استدلالا بقوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم فانها داخلة على المعرفة وزايدة في كلام موجب ونقول العرب قد كان من مطر وغيرها شرطوا في زيادتها شرطين كونها في غير الموجب ودخولها على النكرات وغير الموجب اما نفي نحو ما رايت من احد او نهي نحو لا تضرب من احد او استفهام نحو هل ضربت من احد **قوله** او لعبدنا عطف على قوله لما نزلنا وقوله كائنة تصوير لمعنى الوصفية وابراز المتعلق من الابتدائية فان السورة اذا كانت مبتدأة ناشية من مثل العبد في كونه بشرا اميا لم يدرس الكتب ولم يمارس الخط والكتابة يصدق عليها انها كائنة منه بمعنى انها مبتدئة ناشية منه **قوله** او صلة فاتوا عطف على قوله صفة سورة فانه على تقدير كونه صفة يكون صلة لمحذوف وهو كائنة **قوله** والضمير للعبد قد اشتهر ههنا سؤال تخصيص وهو انه لم لا يجوز ان يكون الضمير لما نزلنا كما جاز ذلك على تقدير كون الظرف صفة للسورة واجيب بان 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 الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وان اعتبر ظاهر حال الرسول لاكماله 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 وجوه كماله لا في مجرد ظاهر حاله هذا على تقدير ان يرجع الضمير الى المنزل وان 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 فاتوا بسورة من مثل العبد يتبادر منه ان له مثلا محققا وان عجزهم انما هو عن اتيان سورة من ذلك المثل وهو فاسد لانه اكمل المخلوقات فلا مثل له واجيب عن اصل السؤال ايضا بان يقال لا يجوز كون الضمير لما نزلنا على تقدير كون الظرف صلة فاتوا لان كلمة من حينئذ لا يخلو اما ان تكون بيانية او ابتدائية او تبعيضية ولا مجال لشيء من ذلك اما عدم كونها بيانية فلانها تستدعي مبهما ولا مبهم الا السورة وبيان المبهم صفة له فيكون الظرف صفة للسورة متعلقا بمقدر لا بفاتوا

والمقدر خلافه وايضا من البيان ظرف مستقر ابدا فلا يكون ظرفا لغوا 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 يجب ان يكون ضمير مثله للعبد لا للمنزل لان جعل المتكلم مبدأ الاتيان
بالكلام منه معنى حسن مقبول بخلاف جعل الكل مبدأ الاتيان بما هو بعض منه الا ترى انك
اذا قلت ائت من زيد بشعر كان القصد الى معنى الابتداء عنى ابتداء الاتيان بذلك
الشعر من زيد مستحسنا فيه بخلاف ما اذا قلت ائت من الدراهم بدرهم فانه لا يحسن فيه
قصد الابتداء ولا يرتضيه فطرة سليمة كذا في الحواشي الشريفية مع بعض توضيح من قبلنا
قوله والرد الى المنزل اي رجوع ضمير مثله الى قوله لما نزلنا اوجه من رجوعه الى العبد ويعلم
منه رجحان كون الظرف صفة سورة لانه على تقدير كونه ظرفا لغوا متعلقا بفاتوا يكون
الضمير للعبد لا للمنزل ذكر للترجيح سنة الاول الموافقة لسائر آيات التحدي كقوله 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 افتريه
قل فاتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين فان المعتبر في
الجميع مماثلة الاتي للمنزل لكونه من مثل المنزل عليه والثاني اتساق الترتيب والنظم
والمحافظة على حسن الانتظام فان الاتساق هو الانتظام وذلك لان الكلام مسوق
في شان المنزل حيث فرض وقوع الارتياب فيه بقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا فحقه ان لا
يفك عنه بر الضمير الى غيره قال الشريف المحقق رحمه الله تعالى الثاني المحافظة على حسن الترتيب
اعني بالترتيب ربط آخر الكلام بأوله فان ترتب الجزاء ههنا على شرطه انما يحسن كل
الحسن اذا كان الضمير للمنزل فانه الذي سيق له الكلام اولا وفرض فيه الارتياب قصدا
واما ذكر العبد فقد وقع تبعا وصح بذلك رجوع الضمير اليه في الجملة انتهى وانما يحسن
عود الضمير الى المنزل عليه ان لو كان الكلام موقوفا له بان يقال وان ارتبتم في ان محمدا
منزل عليه فهاتوا قرآنا من مثله والثالث المبالغة في التحدي وذلك لان الضمير اذا رجع
الى المنزل يكون طلب المعارضة من الجميع مطلقا اي سواء اجتمعوا او تفرقوا وسواء
كانوا اميين او علماء مخلصين وهو ظاهر واذا كان للمنزل عليه يكون طلب المعارضة
بالحقيقة من واحد بماثل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في كونه اميا لم يكتب ولم يقرأ ويكون
الجماعة المخاطبون مأمورين بالنقل عنه ولا شك ان طلب المعارضة من الجميع مطلقا
ابلغ في التحدي والتبكيت من طلب المعارضة من واحد لجواز عجز الواحد الامي وقدرة
الجمع والجم الكثير من الجموم وهو الاجتماع والكثرة يقال جم الماء يجم جموما اذا كثر في البئر

واجتمع بعد ما استسقى ما فيها والغفير فعيل من الغفر وهو الستر والتغطية كانهم لكثرتهم يغطون
الارض او يغطون ما وراءهم فالوصف بالغفير لتاكيد معنى الكثرة وهذا في قوله ما اتى به هذا
فاعل اتى وقوله آخر مثله فاعل قوله لئات والرابع الدلالة على ان المنزل معجز في نفسه لا من حيث
كون المنزل عليه اميا كما يفهم ذلك من رجوع الضمير الى المنزل عليه والخامس الخلو عن ايهام خلاف
المقصود فان رده الى عبدنا يوهم امكان صدوره ممن لم يكن على صفته بان كان ممارسا للخط
ودراسة العلوم وتتبع الكتب والسادس الملايمة لقوله تع وادعوا شهداءكم فان ارجاع الضمير
الى عبدنا لا يلايمه قوله وادعوا شهداءكم فقوله ولا يلايمه عطف على قوله يوهم وقوله فانه علة لقوله
ولا يلايمه وتقريرها ان قوله تع 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 مثل للمنزل
فانه كان في العرب اكابر يشهدون على المنازعين في الفصاحة بان احدهما اعلى درجة
من الآخر وهذا المعنى انما يلايم رجوع ضمير مثله الى المنزل وكون طلب المعارضة من الجميع ولو
كان المعنى امرهم بان ينقلوا ويحكوا سورة صادرة من واحد مثل النبي صلى الله عليه وسلم في كونه
اميا لكان المناسب ان يقال ليدع بالتوحيد لان الاحتياج الى المعين انما هو في تاليف الكلام
البليغ لا في نقل المؤلف 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 الماتي مثل القرآن
فالوجه في توقف الملايمة على رجوع ضمير مثله الى المنزل هو ان اضافة الشهداء اليهم انما يحسن اذا
كان المطلوب طلب المعارضة منهم لا من واحد هو مثل العبد والا لكانوا شهداء له لا لهم فينبغي ان
يقال وادعوا شهداءه قوله تع ادعوا امر من دعا الى الشيء دعاء ودعوة بفتح الدال والاول مطلق
المصدر والثاني المرة منه والدعوة بالضم المأدبة والدعوة بالكسر ادعاء الولد والدعاء
في القرآن يجيء لمعان واختلف في معناه فقيل ادعوا اي احضروا وقيل اي استعينوا
واستعمله الشاعر في معنى الاستعانة حيث قال وقيلك رب خصم قد تمالوا علي فما جزعت ولا دعوت
وقول المص فانه امر بان يستعينوا اختيار منه للقول الثاني وقوله بكل من ينصرهم يتناول
الشهداء باي معنى كان اي سواء كان الشهيد بمعنى الحاضر او القائم بالشهادة
او الناصر او الامام لان الاستعانة انما تكون من الناصر فلا بد ان يتحقق معنى النصرة
فيهم وجعل الشهداء جمع شهيد مثل فقيه وفقهاء وظريف وظرفاء مع احتمال كونه جمع شاهد
مثل شاعر وشعراء بناء على ان الاول اولى لاطراد فعلاء في فعيل دون فاعل ثم ان
الشهيد مشهور في معنى الحاضر ومنه قوله تعالى او القى السمع وهو شهيد وكذا في معنى الشاهد
اي القائم بالشهادة ويكون بمعنى الناصر ايضا نقل عن الراغب انه قال يقال انا شاهده
وشهيده اي ناصره وبمعنى الامام ايضا قال تعالى ونزعنا من كل امة بشهيد ولنوع

قال ابن عباس رض قوله تعالى وادعوا شهداءكم
معناه اعوانكم وقال مجاهد معناه
الذين يشهدون لكم وقال
غيرهما ائمتكم راغب

خفاء فی وجه اطلاقه علیه فقال وکانه الخ ای وکان الامام سمی بالشهید لانه یحضر النوادی ای
المجالس والمحافل وهو جمع النادی وهو مجلس القوم ومتحدثهم قوله وتبرم ای تحکم
وتوکید الامور بحضوره ای بحضوره فکان حضوره هو الحضور الکامل المعتد به للمستحق لان یسمی
حضورا وان یسمی المتصف به حاضرا وشهیدا والظاهر ان الناصر ایضا انما سمی بالشهید
لذلک فان النصرة وتمام الامر انما یحصل بحضوره وظهر بذلک ان المعنی الثالث والرابع
للفظ الشهید متفرعان علی معناه الاول وانه لیس الا من الشهود والشهادة ثم اشار
الی ان معنی الشهادة ایضا متفرع علی معنی الشهود والحضور بناء علی ان مبنی الشهادة المتعارفة
هو الحضور بالقلب وتبین المشهود به فاذا قال انا شاهد بهذا الامر یکون معناه انا
عارف به متصور له واخبر به عن علم وشهود بالقلب وان کان ذلک بطریق المعاینة بقوله اذ
الترکیب ای الترکیب من الشین والهاء والدال للحضور اما بالذات بان یکون
ذات الشخص ونفسه حاضرة کما فی ما عدا المعنی الثانی فان المتبادر من اطلاق الحاضر هو الحاضر
بذاته وشخصه وان تسمیة الناصر والامام بالشهید لابتناء تمام الامور علی حضورهما بذاتهما
کما مر واما بالتصور والقلب کما فی المعنی الثانی فان القائم بالشهادة انما سمی شهیدا لکونه
مخبرا بما شاهده شهود علم وایقان کما مر فظهر بهذا التقریر ان قوله اذ الترکیب للحضور
علة لما استفاد مما ذکره فی وجه تسمیة الامام شهیدا وهو تفرع المعنیین الاخیرین علی
المعنی الاول وکلمة من فی قوله ومنه للسببیة ای من اجل ان الترکیب للحضور اما بالذات
او بالتصور قیل للمقتول فی سبیل الله تعالی شهید لانه حضر ای تیقن وتبین ما یرجوه
من النعیم الابد فیکون من الحضور بالتصور او الملائکة حضروه فیکون من الحضور بالذات
لکن الشهید حینئذ یکون بمعنی المشهود ولا باس لان المقصود وجود معنی الحضور وقد حصل قوله
ومعنی دون ادنی مکان من الشیء ای اقرب مکان منه فان ادنی اسم تفضیل من
دنوت منه دنوا فهو دنی ای قریب مثل رحیم وارحم وکریم واکرم والدنی الذی
بمعنی القریب غیر مهموز واما الدنی بمعنی الدون فهو مهموز من الدناءة یقال دنؤ
الرجل یدنؤ ای صار دنیئا لا خیر فیه وانه لدانی ای خبیث ودنؤ ایضا بالضم
دناءة ودناءة سفل فی فعله ومحتده والدنیئة النفیسة والدون بقیض الفوق ویکون
ظرفا والدون الحقیر الجبس کذا فی الصحاح فالاول معتل اللام وموضوع لمحض القرب
والثانی مهموز اللام والثالث معتل العین ومشترک بین المکان المنحط الاسفل
والممکن فیه وبین المنحط المتنزل بحسب القدرة والرتبة المعنویة واعتبر المص
والزمخشری رحمهما الله تعالی فی مفهوم الدون زیادة القرب المکانی حیث فسره بادنی
مکان من الشیء وهو بناء التفضیل ولم یقل حا یکون ذلک المکان الاقرب نازلا

منحطا

منحطا عن مكان ذلك الشيء والآن المص اشار اليه بقوله ثم استعير للرتب فقيل زيد دون عمرو
فانه ليس المراد منه بيان اقربية مكان زيد من عمرو فضلا عن كون ذلك المكان الاقرب
انزل من مكان عمرو وبان يكون مكان زيد اسفل بكثير ومكان عمرو ارفع منه بل المراد منه بيان
تفاوت مرتبتهما وان زيدا انزل من عمرو في الشرف ووجه الاشارة انه جعل اطلاق لفظ دون
على المنحط في الرتبة المعنوية استعارة مبتنية 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
قال الشريف المحقق لفظ دون في اصله للتفاوت في الامكنة يقال لمن هو انزل مكانا
من الآخر هو دونك فهو ظرف مكان مثل عند لكنه نبئ عن دنو كثير وانحطاط قليل
فوجب ان يكون قول المص هو ادنى مكان من الشيء بمعنى اقرب مكان منه بحيث
يكون انزل من مكانه قليلا وان يكون تدوين الكتب بمعنى تقريب بعض
اجزائها ببعض ماخوذا من الدون باعتبار اشتماله على زيادة القرب مع قطع النظر
عن اشتماله على معنى الانحطاط وكذا قولهم في اسماء الافعال ودونك هذا ماخوذ منه
بذلك الاعتبار اذ لا معنى لاعتبار معنى الانحطاط فيها وكون نحو زيد دون عمرو في الشرف
وانه شيء دون اي حقير مستعار من الدون الحقيقي انما هو باعتبار اشتماله على المعنى
الثاني وهو الانحطاط المكاني والوجه في اخذ معنى الدنو في لفظ دون وفي جميع ما اخذ
منه ظاهر وهو توافقهما في الحروف الاصول وان تخالفا في ترتيبها من حيث ان
احدهما معتل العين والآخر معتل اللام وليس احدهما مقلوبا من الآخر لاستوائهما
في التصرف وهو يوجب كون كل واحد منهما لغة اصلية **قوله** ثم اتسع فيه اي ثم تجوز
في هذا الدون المستعار للرتب المتفاوتة فاستعمل في كل تجاوز حدٍ الى حدٍ وان لم
يكن هناك تفاوت وانحطاط فما بين الشريف ان دون في اصله للتفاوت في الامكنة
قال ثم استعير منه للتفاوت في المراتب المعنوية تشبيها لها بالمراتب المحسوسة
وشاع استعماله فيها اكثر من استعماله في الاصل ثم اتسع في هذا المستعار فاستعمل
في كل تجاوز حد الى حد وان لم يكن هناك تفاوت وانحطاط فهو في هذا المعنى مجاز
في المرتبة الثانية انتهى كما في قوله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين
والاولياء جمع الولي بمعنى الصديق وهو ضد العدو مثل قوي واقوياء والولاية بفتح
الواو الصداقة فتكون مصدر الولي وبكسر الواو مصدر الوالي وقوله اي لا يتجاوزوا وكذا
قوله اذا تجاوزت بيان لحاصل المعنى فان دون في الموضعين ظرف مستقر وقع حالا
اي لا يتخذهم اولياء متجاوزين المؤمنين وحالك من دانى متجاوزة وغاية امة تعالى
وكلمة من لابتداء الغاية فيهما لان موالاة الكفار مبتدئة من التجاوز وكذا انتفاء الواقي

اي شيء التفاوت فاستعير للدون فيه وهو الانحطاط
من الآخر في الاصل الادنى المكان ثم
ودون في الاصل استعمل

مبتدی منه وقوله اشمع بدل استعیر اشارة الی ان التجوز فی المرتبة الثانیة غیر مبنی علی
التشبیه حتی یکون من قبیل الاستعارة فیکون مجازا مرسلا علی طریق اطلاق المقید علی
المطلق فان الدون المستعار للمنحط فی الرتبة المعنویة مستعمل فی التجاوز المقید بکونه من
رتبة حسنة رفیعة الی رتبة قبیحة حقیرة فیکون استعماله فی مطلق تخطی امر الی امر مجازا
مرسلا متفرعا علی الاستعارة ولفظ النفس فی قول امیة بن الصلت روی مضموما علی
انه منادی مفرد معرفة ومکسورا علی حذف یاء المتکلم اکتفاء بالکسرة وما بعد هذا المصراع
ولا للسمع بنات الدهر من راق واللسمع بالعین المهملة اللدغ قال الشاعر قد لسعت حیة الهوی
کبدی فلا طبیب لها ولا راقی واراد بنات الدهر حوادثه المتولدة منه فانه قد شاع بینهم
تشبیه اللیلة بالحبلی وما تجدد بعد انتباه الناس واختلاطهم من الحوادث بالاولاد وحاد التعبیر
بالبنات لکونها عبارة عن الحادثات **قوله** ومن متعلقة بادعوا المعنی وادعوا الی
المعارضة ای ادعوا الاستعانة علی الاتیان بما یعارض به القرآن للافاضة الشهادة وتصحیح
الدعوی وقوله من حضرکم اشارة الی جواز کون الشهید بمعنی الحاضر وقوله او رجوم معونة
اشارة الی جواز کونه بمعنی الناصر ولم یقل ادعائکم وهو المناسب لقوله من حضرکم لکان
عائدا شهدائهم انما هی بحسب رجائهم وزعمهم لا بحسب الواقع وقوله من انکم الخ بیان
لقوله من حضرکم او من رجوتم معونته علی سبیل البدل وقوله غیر الله منصوب علی الاستثناء او علی
البدلیة من قوله من حضرکم وعلی التقدیرین یکون متعلقا بادعوا معولا له علی ما هو الغرض ههنا
وهو مبنی علی ما ذکره الشریف المحقق من ان الدون الذی هو بمعنی تجاوز حد الی حد قریب
من ان یکون بمعنی غیر کانه اداة استثناء وقال العلامة التفتازانی حاصل الدون بهذا المعنی
ان یکون اداة استثناء بمعنی غیر والضمیر المنصوب فی قوله فانه للشان وهذه الجملة علة وبیان
لکون المعنی ما ذکره فان الامر فیه لتعجیزهم وارشادهم الی ان ما یستعینون به غیر الله تعالی
لا یعینهم بل یعجزهم بلا مریة لکونه متیقنا فی العجز عن الاتیان المطلوب وهذا الوجه هو
الارجح الذی یشهد له قوله تعالی قل لئن اجتمعت الانس والجن علی ان یاتوا بمثل هذا
القرآن لا یاتون بمثله ولو کان بعضهم لبعض ظهیرا ولهذا قدمه وکلمة من فیه ابتدائیة لان
المعنی ادعوهم متجاوزین الله تعالی وادعاء غیر الله تعالی مبتدی من التجاوز عنه تعالی **قوله**
او ادعوا من دون الله شهداء یشهدون لکم ای او المعنی هذا فقوله تعالی من دون الله حال من
فاعل ادعوا والشهداء من الشهید بمعنی القائم بالشهادة قال الشریف المحقق فی تقریر هذا الوجه
ای ادعوا شهداءکم من الناس فصححوا بهم دعواکم متجاوزین الله تعالی فی الدعاء ای لا عوه ولا
تستشهدوا به ای لا تقصروا علی ان تقولوا انه یشهد بانا صادقون فیما ادعینا کما یقوله العاجز
عن اقامة البینة علی صحة دعواه روی ان بعض العرب سئل عن نسبه فقال قریشی والحمد لله

فصیل

فقيل له قولك الحمد لله في هذا المقام بوهم عجزك عن تصحيح دعواك والامر ليبان عجزهم وانقطاعهم
بالكلية وانه لم يبق لهم متشبث سوى الاستشهاد به تعالى انتهى كلامه وكلمة من ايضا في هذا
الوجه ابتدائية قوله وشهداءكم عطف على دعواكم في قوله بادعوا يعني ان من متعلقة بشهداءكم
الذين اتخذتم الخ فيكون نصب شهداءكم على الحكاية هكذا وقعت العبارة في اكثر النسخ قبل الصواب
ما في بعض النسخ وهو هكذا او بشهداءكم اي الذين اتخذتموهم من دونه اولياء وقوله وانتهاء
عطف تفسيري على قوله ابتداء وقوله او الذين يشهدون عطف على قوله الذين اتخذتموهم من دونه لتفاوت
يكون دون في الاول بمعنى التجاوز وفي الثاني بمعنى قدام والشهداء في هذين الوجهين بمعنى القائمين
بالشهادة والمراد بهم الاصنام قال الشريف المحقق رحمه الله تعالى ذكر على تقدير تعلق من دون الله
بشهداءكم ثلثة اوجه وارد بالشهداء في الاولين منها الاصنام والمراد بالدعاء الدعاء للاستعانة
بها للاقامة الشهادة والامر بالدعاء فيها للتهكم حيث امروا بان يستظهروا اي بان يستعينوا بالجماد
في معارضة القرآن الذي اخرس بفصاحته كل منطيق وانما عبر عن الاصنام بالشهداء ترشيحا لمعنى التهكم
بما كيرما اعتقدوه من انها من الله تعالى بمكان وانها تنفعهم شهادتها لهم بانهم على الحق كانه قيل
هؤلاء ملاذكم واعزتكم فادعوها لهذه العظيمة التي دهتكم والفرق بينهما ان دون على الوجه الثاني
يستعمل بمعنى قدام الشيء وبين يديه مستعارا من معناه الحقيقي الذي يناسبه اعني ادنى مكان من
الشيء وهو ظرف لغو متعلق بشهداءكم لان الظرف يكفيه رائحة الفعل في عمله فلا حاجة الى الاعتماد
اي ادعوا الذين يشهدون لكم بين يدي الله تعالى وكلمة من ههنا تبعيضية لما سيأتي في
الاعراف من انهم قالوا اجعل بيننا وبينك يدا وخلفه بمعنى في لانهما ظرفان للفعل ومن بين يديه
ومن خلفه لان الفعل يقع في بعض الجهتين كما تقول جئته من الليل مريدا بعض الليل وقد يقال كلمة
من الداخلة على دون في جميع مواضعها بمعنى في كما في سائر الظروف الغير المتصرفة وهي التي تكون
منصوبة على الظرفية ابدا ولا تنجر الا بمن خاصة وعلى الوجه الاول هو مستعمل بمعنى التجاوز
على انه ظرف مستقر وقع حالا والعامل فيها ما دل عليه شهداءكم اي الذين اتخذتموهم الهة متجاوزين
الله تعالى في اتخاذها كذلك وزعمتم انهم شهداؤكم وشفعاؤكم يوم القيمة وكلمة من حينئذ للابتداء
فان الاتخاذ ابتداء من التجاوز وبهذا الكلام ضح المقام وكشف المرام نور الله تعالى
مرقده وزيادة لفظي الاتخاذ والزعم فيهما لدفع وهم ان الاصنام كذلك في الواقع واستشهد المص
على كون دون الله بمعنى قدامه وبين يديه بقول الاعشى تريك القذى من دونها وهي دونه
اذا ذاقها من ذاقها تمطق يصف الزجاجة بغاية الصفاء حتى انها تريك القذى قدامها
والحال انها قدام القذى والضمير في ذاقها للزجاجة باعتبار ما فيها من الشراب على قياس
قولك شربت كما سيقال ذاق تمطق اي ضم شفتيه والصق لسانه بالحنك الاعلى مع
صوت وقبل اي مص شفتيه من غاية لذة المذوق بحيث يسمع لهما صوت قوله ليجعلوكم

تعليل لادعوا المقدر قبل قوله الذين اتخذتموهم مع ما عطف عليه وهو قوله او الذين يشهدون
لكم يعني ان الشهداء في هذين الوجهين وان كان بمعنى القائمين بالشهادة الآن المقصود
من دعائهم الاستقامة بهم في اتيان ما يعارض به القرآن لا تصحيح الدعوى بشهاداتهم
قوله وقيل من دون الله اي من دون اوليائه بتقدير المضاف هذا هو الوجه الثالث
من الوجوه المذكورة على تقدير تعلق من دون الله بقوله شهداءكم ولم يرض به
المصنف بناء على ان ارتكاب الحذف من غير ضرورة تدعو اليه غير لايق ببلاغة القرآن
والمراد بالشهداء في هذا الوجه فصحاء العرب ووجوه المشاهد اي خيار المجالس
على ان المشاهد جمع مشهد وهو موضع الحضور قيل حمل الشهداء عليهم مبني على ان يكون
الشهيد ههنا بمعنى الامام ووجهه ظاهر ويجوز ان يكون مبنيا على ان يراد به المعاني
الباقية وهي الحاضر والقائم بالشهادة والناصر بناء على قاعدة ان المطلق ينصرف الى الكمال
ولا شك ان الحامل ممن اتصف بهذه المعاني الثلثة يكون من الفصحاء واشراف المجالس والمراد
والمقصود من دعائهم في هذا الوجه ان يشهدوا لهم اذا توا به مثل القرآن قال الشريف المحقق رح
وانما قدر المضاف الى الله تع على هذا الوجه رعاية للمقابلة فانه لما اريد بالشهداء رؤساء
المشركين واولياء الشياطين كان ذلك قرينة على تقدير المضاف المقابل لرؤسائهم فان
اولياء الله تعالى يقابلون اولياء الاصنام كما ان ذكر الله تعالى يقابل ذكر الاصنام والمقصود
بهذا الامر ارخاء العنان والاستدراج الى غاية التبكيت اي تركنا الزامكم بشهداءكم
لما ميل لهم الى احد الجانبين كما هو العادة واكتفينا بشهداءكم المعروفين بالرجوع عنكم
في مهماتكم فانهم ايضا لا يشهدون لكم وفيه اشارة الى ان امر الاعجاز قد بلغ من الظهور
ما لا يمكن معه الاخفاء والظرف مستقر اي الذين يشهدون لكم متجاوزين في ذلك
اولياء الله تعالى ومن اتباعه ومحصله شهداء مغايرين لاولياء الله تعالى انتهى كلامه قوله
ان كنتم صادقين انه من كلام البشر اي في دعوى انه من كلام البشر وانكم تقدرون على
اتيان مثله قوله وجوابه محذوف وهو فافعلوا ذلك واوفوا بمثله دل عليه ما قبله وهو
جواب الشرط الاول قوله والصدق الاخبار المطابق عرف الصدق الذي هو صفة المتكلم
كان الواقع في الآية من هذا القبيل ويعلم منه تعريف ما هو صفة الكلام وهو الخبر المطابق
اي المطابق حكمه وهو النسبة الذهنية المدلولة من الكلام للنسبة القائمة بين الطرفين
في الواقع وقد يقال صدق المتكلم هو الاخبار عن الشيء بانه كذا اخبارا مطابقا للمخبر عنه
بان يكون كذلك في الواقع ويعلم منه ان كذب المتكلم هو الاخبار عن الشيء على الوجه
الذي لا يطابق حال المخبر عنه في الواقع او لا يطابق النسبة الذهنية 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 ايضا بان يعتقد كونها مطابقة لها وفي مفهوم الكذب يعتبر عدم
مطابقة تلك النسبة الذهنية النسبة الخارجية ولاعتقاد المخبر ايضا بان يعتقد انها غير
مطابقة للواقع فلا ينحصر الخبر في الصدق والكذب على مذهبه بل يثبت بينهما اربع وسايط
الاولى المطابق مع اعتقاد عدم المطابقة كقول الحكماء العالم حادث والثانية المطابق بدون
الاعتقاد كقول المجنون العالم حادث والثالثة غير المطابق مع اعتقاد المطابقة كقول الجهلة
العالم قديم والرابعة غير المطابق بدون الاعتقاد كقول المجنون العالم قديم فهذه الاربع ليس
شئ منها بصادق ولا كاذب عنده ومتعلق المطابقة في قول المص الصدق الاخبار المطابق
محذوف للعلم به والتقدير الاخبار المطابق للمخبر عنه او للواقع وتذكير ضمير انه في قوله وقيل مع
اعتقاد انه كذلك يدل على ان مراده المطابقة للمخبر عنه على معنى هو الاخبار عن الشئ بانه
كذا اخبارا مطابقا للمخبر عنه بان يكون كذلك في نفس الامر مع الاعتقاد بانه كذلك
قوله عن دلالة او امارة في موضع النصب على انه حال عن الاعتقاد المذكور اى ناشيا ذلك
الاعتقاد عن دلالة تفيد القطع او امارة تفيد الظن والمقصود 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 باعتقاد المقلد وهو قسيم لكل واحد من العلم والظن المذكورين
والاعتقاد بالمعنى الذي يعمهما وللاعتقاد الذي هو قسيم لهما عبارة عن الحكم الذهني
الجازم او الراجح كما في الظن ويرادي من ظاهر كلام المص ان المنقول بقوله وقيل هو مذهب
الجاحظ لانه هو الذي اعتبر في الصدق المطابقة للواقع والاعتقاد جميعا وفي الكذب عدم
المطابقة لهما معا فلا بد ان لا يوصف المخبر بالكذب عنده الا اذا كان اخباره عن الشئ
مخالفا لما هو حال المخبر عنه في الواقع واعتقاد المخبر ايضا فيلزم ان لا يكون المنافقون كاذبين
في قولهم انك لرسول الله 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 صالحا لان يستدل به على
اعتبار المطابقتين في الصدق وعلى اعتبار عدمهما في الكذب كما ذهب اليه الجاحظ
وانما يصلح دليلا على كون الصدق عبارة عن مطابقة الاعتقاد فقط كما ذهب اليه
النظام فلذلك جعله الخطيب الدمشقي في التلخيص متمما 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 الآية 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 يكفي في الصدق كما ذهب اليه الجمهور بل لا بد معها من المطابقة
للاعتقاد ايضا بيان انه لو كفى ذلك في الصدق لكان قول المنافقين انك لرسول الله
صادقا وقد سجل الله تعالى بانهم لكاذبون فيه ورد هذا الاستدلال بان هذه الآية
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 بل هو
راجع الى قولهم نشهد فان المراد به وان كان انشاء الشهادة فلا يصح توصيف قائله
لا بالصدق ولا بالكذب الا نادرا يتضمن اخبارا كاذبا وهو الاخبار بان شهادتنا هذه
صادرة عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد وبدل عليه ايرادهم القضية المشهود بها
على صورة الجملة الاسمية المؤكدة بان واللام ومعلوم ان هذا الخبر الضمني كاذب عندهم
لعدم مطابقته للواقع لانه تقول محض بقولهم بافواههم وقلوبهم خالية عن الاعتقاد بمدلوله
ولو سلم رجوعه الى المشهود فلا نسلم ان يكون المعنى انهم لكاذبون فيه في نفس الامر
حتى يلزم ان لا يكون مطابقة الواقع كافية في الصدق بل المعنى انهم لكاذبون فيه
في زعمهم الفاسد واعتقادهم الباطل لانهم يزعمون انه غير مطابق للواقع وهو صادق
في نفس الامر لكونه مطابقا للواقع في نفس الامر وعلى هذا التقدير لا دلالة في الآية على خلاف
مذهب الجمهور **قوله** لما بين لهم ما يتعرفون به اي ما يتطلبون به المعرفة حتى يصلوا اليها
وفي الصحاح تعرفت ما عند فلان اي تطلبت حتى عرفت **قوله** وما جاء به في موضع الجر بالعطف
على لفظ الرسول والمراد بامر الرسول صدقه في دعوى الرسالة وبامر ما جاء به وهو القرآن كونه
منزلا من عند الله العزيز الحكيم خارجا عن مقدور البشر فلا يتوهم ان يقوله احد من عند نفسه
قوله وميز لهم الحق وهو ما عليه الرسول والقرآن في نفس الامر والباطل ما زعموه من ان القرآن
من كلام البشر وانه عليه الصلوة والسلام يدعي الرسالة وليس برسول وغير المص عبارة الكشاف
وهي حتى يعثروا على سره وحقيقته وامتياز حقه من باطله لانه يرد على ظاهرها ان امر النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم وما جاء به حق كله فلا وجه لاضافة الباطل اليه وان امكن توجيهه بان معناه
امتياز كونه حقا من كونه باطلا **قوله** رتب عليه جواب لما اي رتب على بيان ما يتعرفون به
بالقرائن السببية ما هو كالنتيجة لذلك البيان فان ظهور عجزهم عن المعارضة بعد الاجتهاد والسعي
البليغ فيها مع ما يتفرع عليه من وجوب الايمان عليهم والانتهاء عن النار سبب الايمان

كالنتيجة لذلك البيان **قوله** وهو انكم اذا اجتهدتم في معارضته وعجزتم وضمير هو راجع الى قوله ما هو
كالفذلكة وجعل فعل الشرط اجتهادهم في معارضة القرآن وفسر قوله تع لم تفعلوا بقوله عجزتم
مع ان اداة الشرط الواقعة في نظم القرآن داخلة على انتفاء الفعل وهو في معنى ترك المعارضة
الذي هو اعم من العجز عنها لانسياق الذهن اليهما بمعونة المقام ومعنى الجمعية في قوله
وعجزتم جميعا مستفاد من الخطاب العام في قوله وكنتم وفاتوا ومن امرهم بان يستعينوا بشهدائكم
قوله بما يساويه او يدانيه اشارة الى ان المماثلة لا تقتضي المساواة بل تحصل بالقرب ايضا
قوله اذا اجتهدتم بكلمة اذا بدل ان مع ان الواقع في الآية هي كلمة ان اشارة الى ان المقام يقتضي
اذا التي للاستمرار دون مجرد الاستقبال وان العدول الى كلمة ان لنكتة كما سيجيء وانما قلنا
ان مقتضى هو كلمة اذا لانها في الاصل موضوعة لزمان من ازمنة المستقبل مختص من بينها
بوقوع حدث فيه مقطوع به والدليل عليه استعمال اذا في الاغلب الاكثر في هذا المعنى نحو اذا طلعت
الشمس وقوله تعالى اذا الشمس كورت ولهذا كثر في الكتاب العزيز استعماله لقطع علام الغيوب
بالامور المتوقعة وقد يكون 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 تع واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا
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 الماضي مع قطع المتكلم بعدم وقوعه
ووقوع لازمه فيه قال الشريف المحقق رحمه الله تعالى فاذا لم يعارضوا وما عطف عليه ايماء الى ان
كلمة ان في الآية وقعت موقع اذا كما سيجيء وانها للاستمرار دون مجرد الاستقبال انتهى **قوله**
ظهر انه معجز الخ اشارة الى ان قوله تعالى فاتقوا النار وان كان جواب الشرط ظاهرا الا انه
في الحقيقة لازم الجزاء وان الجزاء الحقيقي هو هذا المقدر وقدره جملة خبرية اذ لا نزاع في جواز
وقوعها جزاء للشرط بلا تاويل بخلاف الجملة الانشائية فان القوم اختلفوا في وقوعها جزاء بلا
تاويل منهم من اوجب التاويل كما في خبر المبتدا ومنهم من لم يوجب فلذلك قدر ما يصلح
للجزائية اتفاقا ولعل صاحب الكشاف اختار مذهب من جوز وقوع الجملة الانشائية
جزاء بلا تاويل حيث قدر الجزاء انشائية فقال انهم اذا لم يأتوا بها وتبين عجزهم
عن المعارضة صح عندهم صدق رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم واذا صح عندهم صدقه ثم
لزموا العناد ولم ينقادوا ولم يشايعوا استوجبوا العقاب بالنار فقيل لهم ان استبنتم
العجز فاتركوا العناد فوضع فاتقوا النار موضعه من حيث ان ترك العناد من
نتايج اتقاء النار ولوازمه فانه كما ترى قدر قوله فاتركوا العناد جوابا للشرط مع انه
جملة انشائية واحتيج الى تقدير الجزاء ولم يجعل قوله فاتقوا النار جزاء حقيقة بناء
على ان اتقاء النار واجب مطلقا لا يتوقف على شرط ولا يتقيد بامر فلا وجه لتعليقه

على عدم اتيانهم بسورة من مثله وكذا الاوجه لجعل عدم الاتيان شرطا لاتقاء النار
لان الشرط حقه ان يكون سببا للجزاء او ملزوما له وليس عدم الاتيان بما ذكر
سببا للاتقاء ولا ملزوما فلم تصلح الانشائية المذكورة في موضع الجزاء لان تكون
جزاء حقيقة وباب الحذف والتقدير مفتوح فلذلك قدر ما يصلح للجزائية اتفاقا
وجعل المذكور وما في حكمه لازما له مترتبا عليه معنى فنزل منزلته اى اقيم لازم الجزاء
حقيقة وهو قوله فاتقوا النار مقام ذلك الجزاء المقدر وهو قوله ظهر انه معجز وان التصديق به
واجب على سبيل الكناية على قول السكاكي فان سبيل الكناية عنده هو الانتقال من
اللازم الى الملزوم والملزوم ههنا وهو ظهور انه معجز وان التصديق به واجب يصلح جزاء
لعدم الاتيان بما ذكر معلقا عليه لظهور كونه مشروطا به وكونه مسببا ولازما له **قوله** فعبر
عن الاتيان المكلف بعني الاتيان بما يساويه او يدانيه وهو فعل خاص عبر عنه بالفعل
الذي هو اعم لقصد الايجاز 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 **قوله** تقرير الممكن عنه
تعليل لاختيار سبيل الكناية فان الكناية لكونها انتقالا من اللازم الى الملزوم وكون
وجود اللازم دليلا على وجود الملزوم كانت بمنزلة اثبات الشيء ببينة فكان سلوك
سبيل الكناية تقرير الممكن عنه **قوله** وتهويلا لشان العناد وجه ثان لاختيار سبيل
الكناية وتقريره انه لما ابرز وجوب التصديق بالمنزل وترك العناد في حقه في صورة اتقاء
النار فهم منه ان العناد وعدم التصديق قائم مقام النار بحيث اذا اريد ان يعبر عنه
يعبر بالنار وفي ذلك تهويل لشانه وتخويف عظيم منه **قوله** وتصريحا بالوعيد وجه ثالث له
وتقريره انه لو سلك سبيل التصريح وقيل ظهر انه معجز وان التصديق به واجب لما فهم وعيد
المعاندين الا بالالتزام بخلاف قوله فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة فانه صرح
في ان وعيد من لم يصدق به هو النار الموصوفة **قوله** مع الايجاز متعلق بقوله وتصريحا
فان التصريح بالوعيد وان امكن مع سلوك سبيل التصريح الا انه مع يفوت الايجاز
قوله وصدر الشرطية بان الذي للشك اى لشك المتكلم وعدم قطعه باحد طرفي النسبة
فقد مر ان اذا موضوع لزمان مستقبل يكون ظرفا لحدث مقطوع الوقوع في اعتقاد المتكلم وان
اداة الشرط مشكوك الوقوع في المستقبل والله تعالى منزه عن الشك وعالم بعجزهم عن
معارضته فكان الموضع موضع اذا الذي للوجوب اى للثبوت والتحقق الا انه ذكرت
كلمة ان لوجهين الاول التهكم والاستهزاء بهم بابرازهم في صورة من يشك مع تنزيه عن

المعارضة

المعارضة كما يقول الموصوف بالقوة الواثق من نفسه بالغلبة على من يعارضه لخصمه ان غلبتك
لم ارحمك وهو يعلم انه غالبه الا انه صدر كلامه بما يدل على انه شاك فيه استهزاء لخصمه
حيث ابرزه في صورة من يشك في غلبة من يعارضه عليه الوجه الثاني انه صدر الكلام بما
يدل على شك المتكلم مع ظهور استحالته خطابا معهم على حسب ظنهم الفاسد
حيث قالوا لو نشاء لقلنا مثل هذا فان عجزهم قبل ان يتاملوا في حالهم ايقدرون
على مثله ام لا 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 ومع ذلك اوردت كلمة الشك
على حسب ظاهر حالهم وهو الشك في العجز بل ظن الاقتدار على المعارضة **قوله** ولذلك
نفى اتيانهم اي ولعدم شك القائل تعالى شانه في عجزهم عن الاتيان بمثل القرآن
نفى عز وجل اتيانهم به بقوله ولن تفعلوا معترضا بين الشرط والجزاء فانها جملة معترضة
بين قوله فان لم تفعلوا وجوابه وهو فاتقوا فلا محل لها من الاعراب لعدم وقوعها
موقع ما يستحقه من المفردات والواو الداخلة عليها تسمى واوا اعتراضية ليست
حالية ولا عاطفة وفائدة الاعتراض الاخبار عن الغيب على ما هو به كما سيجيء **قوله**
وتفعلوا جزم جواب لما يقال ان كلمتي ان ولم من جوازم الفعل المضارع وقد اجتمعا
على معمول واحد وقد تقرر امتناع ذلك الاجتماع وتقرير الجواب ان العامل ههنا انما
هو كلمة لم وكلمة ان غير عاملة لفظا واستدل على رجحان الاولى على الثانية بوجهين
الاول ان لم مختصة بوجوه كل واحد منها يرجح عاملية لم على اعمالية ان وجا اجتماعهما في لم
يتعين العمل لها الوجه الاول من تلك الوجوه ان لم واجبة الاعمال حيث لا يتخلف الجزم
عنها بخلاف ان فانها قد تدخل على الماضي فلا تعمل ح والوجه الثاني منها انها مختصة بالمضارع
ولا تدخل على الماضي ابدا من حيث ان وضعها لقلب المضارع ماضيا فتختص به ضرورة
وظاهر ان للاختصاص زيادة تاثير في العمل والوجه الثالث انها واجبة الاتصال بمعمولها
بخلاف ان فانها لا يجب اتصالها بمعمولها كما في قوله تع وان احد من المشركين استجارك
ولا شك ان القرب من المعمول مرجح للعمل والدليل الثاني مما يدل على رجحان لم في العمل
وعدم اعمال ان ان لم امس اتصالا بالفعل من حيث انها غيرت معنى المضارع الى الماضي
فصارت بذلك كالجزء منه فشابهت حروف المضارع التي تدخل على الماضي فتغير معناه
الى المضارع وصارت كلمة الشرط بذلك كالداخل على المجموع الكائن بمعنى الماضي فكانه قيل

فان الجمل المعربة محلا انما تعرب لوقوعها
موقع المفرد لان اصل الاعراب للاسم المتمكن
والمعترضة لم تقع موقع المفرد ولا هي مستحقة
للاعراب في نفسها فلا محل لها

فان تركتم الفعل ولا شك انها لا تعمل في الماضي قوله ولذلك ساغ اجتماعهما اي ولكون كلمة الشرط
كالداخل على المجموع ساغ اجتماعهما لانه اجتماع صوري ولا اجتماع في الحقيقة لان مدخول
كلمة لم هو المضارع وحده لا المجموع قوله غير انه ابلغ يعني ان لن ابلغ من لا لانه ينفي المستقبل
نفيا مؤكدا لا مؤبدا كما زعمه البعض وفي الكواشي ان لن اخت لا في نفي المستقبل لكن في لن
زيادة تاكيد ليس في لا قوله وهو حرف مقتضب اي مرتجل غير منقول من لفظ آخر اصله لا ان
في الرواية الاخرى عن الخليل فحذفت الهمزة للتخفيف فاجتمع ساكنان الالف والنون
فحذفت الالف فصار لن وعند الفراء اصله لا قوله ما توقد به النار اي هو اسم لما يكون سببا
لاشتعال النار والتهابها من حطب ونحوه يقال ما اجود هذا الوقود للحطب والوقود بالضم
مصدر بمعنى التوقد والاشتعال وقد جاء المصدر بالفتح والاسم بالضم قوله قال سيبويه جملة معترضة
بين المعطوف والمعطوف عليه تاييدا لمجيء المصدر بالفتح قوله ولعله مصدر متعلق بقوله والاسم بالضم
اي ولعل الوقود بالضم المستعمل اسما مصدر في الاصل ثم جعل اسما لما يوقد به مجازا من قبيل استعمال
المصدر بمعنى المفعول كالفخر والزين فانهما مصدران بمعنى الافتخار والتزين ثم استعملا في معنى
يفتخر به ويتزين والحمل على المجاز اللغوي اولى لان الاشتراك خلاف الاصل فيجب تقليله
بقدر الامكان قال المص في اصوله المسمى بالمنهاج اذا تعارض احتمالا الاشتراك والمجازية
يرجح المجاز على الاشتراك لكثرة المجاز بالنسبة الى المشترك ولان المجاز انما يحتاج الى القرينة
عند استعماله في المعنى المجازي والمشترك يحتاج اليها في جميع استعمالاته قوله وقد قرئ به اي
بضم الواو والظاهر ان المراد به اي بما قرئ بالضم هو معنى الاسم اي معنى ما يتوقد به مجازا لغويا
استعمالا للمصدر بمعنى المفعول كما يراد بفخر قومه ما يفتخرون به وبزينة بلده ما يتزين به بلده وان
كان المصدر على حقيقته يلزم ان يكون اسم الذات خبرا عن اسم المعنى فيجب ان يحمل الكلام على
حذف المضاف والتقدير وقودها اي توقدها وارتفاع لهبها هو احتراق الناس الا ان
حمل الاحتراق على التوقد بهو هو يحتاج الى توجيه ايضا لان الاحتراق صفة الناس والحجارة
والتوقد صفة النار فليس احدهما هو الآخر بل احتراقهما سبب لتوقد النار فيكون اسناد
الاحتراق الى التوقد من قبيل الاسناد المجازي حيث اسند السبب الى الحكم فمعنى قولنا
توقدها هو احتراق الناس ليس توقودها الا بسبب احتراقهم كما اذا قيل الشبع
الاكل يكون المعنى انه يكون بسبب الاكل قوله وهو قليل غير منقاس اي ان يجمع 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 وفي الصحاح الحجر جمعه في القلة احجار
وفي الكثرة حجارة وحجار كقولك جمل وجمالة وهو نادر وفيه ايضا قست الشيء على غيره فانقاس
قوله اشارة الى جواب ما يقال لم قرن الناس بالحجارة وجعلت معهم وقودا وتقريره انهم

لما قرنوا بها انفسهم فى الدنيا حيث نحتوها اصناما وجعلوها انداد الله تعالى
وعبدوها من دونه قرنت هى بانفسهم فى قوله تعالى وقودها الناس والحجارة وفى قوله ع
انكم وما تعبدون حصب جهنم والحصب ما يحصب به فى النار اى يرمى به كذا فى الصحاح
قوله بمكانتهم اى بقربهم ومنزلتهم عند الله تعالى قوله ويدل عليه اى على ان المراد بالحجارة
هى الاصنام ووجه الدلالة ان المراد بالضمير المنصوب فى قوله تعالى انكم المشركون وقد
عطف عليه الاصنام وحكم عليهم بانهم جميعا حصب جهنم فكان ذلك تفسيرا لهذه
الآية لان قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله فى معنى الناس والحجارة وقوله تعالى
حصب جهنم فى معنى وقودها قوله او بنقيض ما كانوا يتوقعون عطف على قوله بما هو منشأ
جرمهم فانهم كانوا يتوقعون منها ان تشفع لهم وتدفع المضار عن انفسهم بمكانتها
عند الله تعالى فجعلها الله تعالى عذابا عليهم وبلاء بان قرنهم بها محماة فى نار جهنم زيادة
فى تحسيرهم لان فوات ما يتوقعه الانسان يوجب الحسرة واحتراق البال خصوصا اذا فات
الى غير قطيع وعذاب عظيم فان وقوع الشر من مظنة الخير افظع واشد ولذلك
تعد الصاعقة من العذاب القاطع لنزولها من مظنة الرحمة وهى السحاب الذى يرجى
منه المطر وحصول الخصب والرخاء ونحوه فى كونه تعذيبا بنقيض ما يتوقع ما يفعله الله تعالى
بالذين يكنزون الذهب والفضة ولا يصرفونها فيما اوجبه الله تعالى من الحقوق
فضلا فى نوافل القربات حيث يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم
وظهورهم قوله وعلى هذا لم يكن لتخصيص اعداد هذا النوع من العذاب بالكفار وجه
يعنى ان قوله تعالى اعدت للكافرين بدل على ان هذا النوع من العذاب مختص
بالكافرين وعلى ان علة التعذيب هى كفرهم من حيث ان ترتب الحكم على الوصف
يشعر بالعلية والحال انه غير مختص بهم بل يعذب به الكانزون من المؤمنين وفى التيسير
قال ابن مسعود وابن عباس وابن جريج رضى الله تعالى عنهم هى حجارة الكبريت وانما خصت
بذلك لانها تزيد على سائر الاحجار بخمسة انواع من العذاب سرعة الاتقاد ونتن الرائحة وكثرة
الدخان وشدة الالتصاق بالابدان وقوة حرها اذا حميت وفى بعض الكتب ذكر بطوا الخمسة بدل
كثرة الدخان فقول الامام فى الكبير تخصيص الحجارة بحجارة الكبريت تخصيص بغير دليل الظاهر ان
يكون المراد به انتقاء دليل نقلى يؤيد كون المراد بما روى عنهم ما هو المتبادر منه قال الامام بعد
قوله تخصيص بغير دليل بل فيه ما يدل على فساده وذلك لان الغرض ههنا تعظيم صفة هذه والاتقاد
بحجارة الكبريت معتاد فلا يدل الاتقاد بها على قوة النار اما لو حملناه على سائر الاحجار دل على
عظم امر النار فان سائر الاحجار تطفؤ بها النيران فكانه قال ان تلك النار بلغت لقوتها الى ان تتعلق
فى دوام امرها بالحجارة التى هى مطفئة النيران الدنيا انتهى وهو معنى قول الملخص ان الاحجار كلها

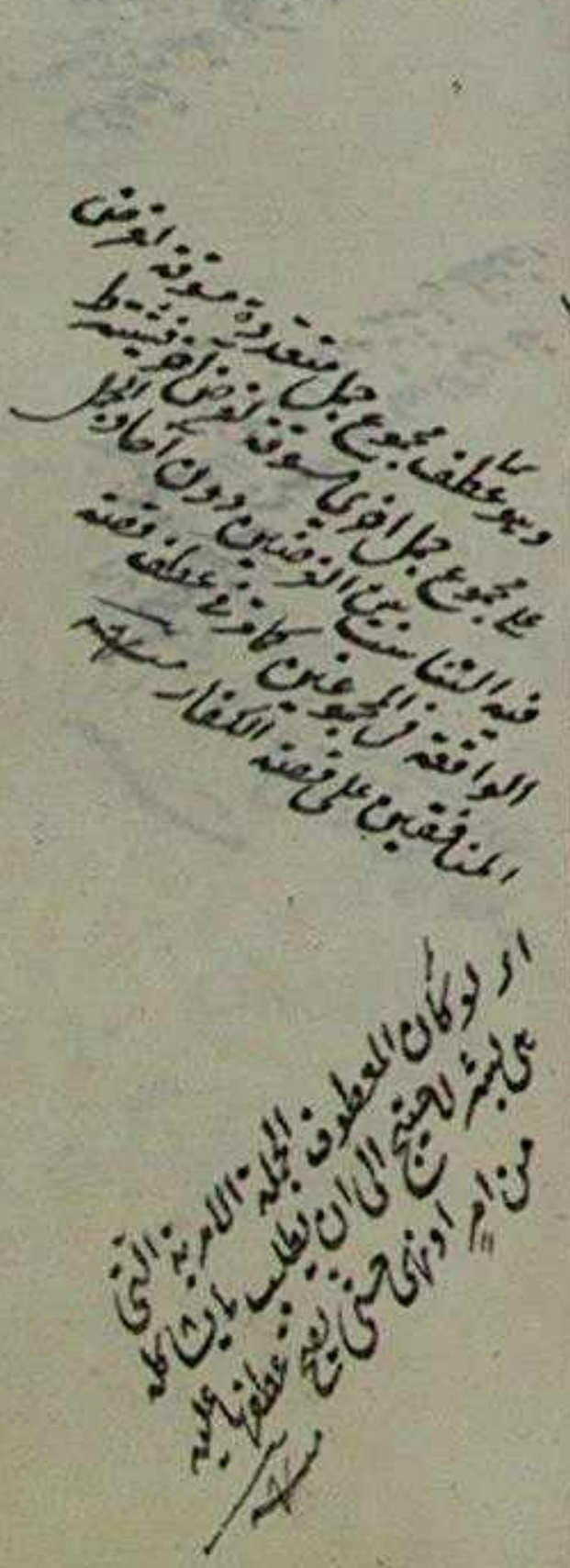
لتلك النار بحجارة كالكبريت لسائر النيران ومعناه ان يجعل الحجارة في الآية محمولا على الاجحار كلها
كما يقتضيه قاعدة ان الجموع المحلاة باللام للعموم والاستغراق ويحمل قول ابن عباس رض هي حجارة
الكبريت على التشبيه البليغ بان يجعل ضميرها للحجارة المحمولة على العموم **قوله** ولما كانت الآية
مدنية لما تقرر ان هذه السورة كلها مدنية الا قوله تع واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله الآية فان
هذه الآية نزلت يوم عرفة بمنى في حجة الوداع وهو اشارة الى جواب ما يقال قد جاءت النار الموصوفة
بهذه الجملة 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 الآخرة
توقد بالناس والحجارة فكيف يصح وقوع هذه الجملة صلة وحاصل الجواب ان الآية التي في سورة
التحريم نزلت بمكة فعرفت الكفار منها نارا منكرة موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت بالمدينة
هذه الآية في سورة البقرة مشتملة على ذكرها معرفة لكونها معهودة مشارا بها الى ما عرفوه اولا وهو
النار الموصوفة بتلك الجملة وكانت تلك الجملة معلومة الانتساب الى تلك النار فصح
جعلها صلة قال الشريف المحقق رحمه الله تعالى اعترض عليه اولا بان سماع الآية التي في سورة
التحريم لا يفيدهم العلم اذ لا يعتقدون حقيتها واجيب بان ادراكهم الحاصل بالسماع كاف في ذلك
ولا حاجة الى ان يجر مواليه وثانيا بان الصفة يجب ان تكون معلومة الانتساب الى الموصوف
كالصلة ومن ثمة اشتهر ان الصفات قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها صفات
فيعود السؤال بعينه في قوله نارا وقودها الناس والحجارة واجيب بان الصلة والصفة
يجب كونهما معلومين للمخاطب لا لكل سامع وما في التحريم خطاب للمؤمنين وقد علموا
ذلك بسماعهم من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وما سمع الكفار ذلك الخطاب ادركوا
منه نارا موصوفة بتلك الجملة فجعلت صلة فيما خوطبوا به انتهى كلامه فان قيل انتساب
تلك الجملة الى المنكر اذا كان معلوما للمخاطبين اعني المؤمنين بسماعهم منه عليه السلام
كان ذلك المنكر معهودا باعتبار ذلك الانتساب فحقه ان يعرف قلنا نعم انه معلوم
حاضر في الاذهان الا انه جيء به منكرا لقصد التهويل ولم اكتف في الاشارة الى الحضور
في الاذهان بالتوصيف فان كل ما هو حاضر في الاذهان لا يجب ان يعبر عنه بلفظ
موضوع للاشارة الى الحضور وانما يجب ذلك اذا قصد الاشارة اليه من حيث حضوره
واجيب ايضا بان المخصوص صاحب 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 جاءني رجل عالم فقد قيدت اولا مفهوم الرجل بمفهوم العالم وقصدت
ثانيا بهذا المقيد الى فرد لا بعينه من الافراد التي يصدق هو عليها واذا قلت جاءني
الرجل العالم فقد اردت بلفظ الرجل فردا معينا باعتبار ما من افراده واوردت

العالم تمييز الاعن معين آخر وهذا معنى ما قيل من ان الوصف في النكرة للتخصيص وفي المعرفة للتمييز
فليس المنكر الموصوف معهودا باعتبار الانتساب اليه بخلاف المعرف الموصوف فتأمل وافقه الموفق وقال
الفاضل التفتازاني رحمه الله تعالى اعترض ههنا اولا بان سورة التحريم مدنية بلا خلاف من غير
استثناء شيء من الآيات فما وجه القول بان هذه الآية منها نزلت بمكة وثانيا بان هذه الآية
التي في سورة البقرة من جملة ما نزل فيها يا ايها الناس وقد سبق انه مكي فكيف جعلت هذه الآية
مدنية والجواب عن الاول انه يجوز ان تكون هذه الآية وحدها من سورة التحريم مكية والباقي
مدنية وعن الثاني ان المص قد اشار فيما سبق الى منع رفع ما روي عن علقمة والحسن الى النبي صلعم
وقولهما من عند انفسهما لا يدفع قول الجمهور ان سورة البقرة مدنية الا آية واتقوا يوما وقد ذكرنا
فيما سبق ان المكية والمدنية لا يجب كونهما صفتين لما نزل من السورة او الآية بل يجوز كونهما وصفين
لما نزل فيه من الحكم كما يشعر به قوله كل شيء نزل فيه الخ **قوله** من العتاد بمعنى العدة في الصحاح ان العدة
ما اعددته لحوادث الدهر من المال والسلاح ويقال اعتده اعتادا اي اعده ليوم والعتاد العدة
قوله والجملة 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 وقال ابو البقاء محلها
النصب على انها حال من النار والعامل فيها اتقوا او الماضي المثبت اذا وقع حالا لا بد فيه من قد
ظاهرة وهو كثير او مضمرة كما في قوله ادعاؤكم حصرت صدورهم اي قد حصرت وعلى تقدير
كونها حالا لا تكون منتقلة لانها يجب ان تكون قيد العامل بان يتقيد تعلق ذلك العامل بالفاعل
او المفعول بوقت حصول مضمون الحال وهو انما يتصور بان لا يكون مضمون الحال لازما للذي الحال
مطلقا اي سواء تعلق به مضمون العامل اولا بل يكون بحيث يثبت له تارة ولا يثبت اخرى حتى
يصح تقييد تعلق 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 مؤكدة والحال
المؤكدة ليست بقيد بتقيد به عاملها **قوله** لما الضمير اي 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 في 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 ضمير 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 شيء اجنبي
بينهما وهو خبر المبتدا الذي هو الناس وما عطف عليه والمصدر لا يعمل اذا وقع بينه وبين معموله
شيء اجنبي وعلم منه عدم جواز كونها حالا من الضمير على تقدير كون الوقود اسما بالطريق الاولى

لان الضمير لا يكون فاعلا ولا مفعولا اصلا اى لا لفظا ولا معنى فلا يصلح ذا الحال وان الاسم
الجامد لا يعمل في الحال قوله وفي الآيتين وهما قوله تع وان كنتم في ريب مع قوله تعالى وان لم تفعلوا
الآية جعل مجموع الآيتين دليل النبوة وان كان المفهوم من الكشاف والكبير وغيرهما الاستدلال
بالثانية فقط لان الاستدلال بكل واحد من الوجوه الثلثة المذكورة انما يستفاد من مجموعها
فلكل واحدة من الآيتين مدخل في كل واحد من تلك الوجوه قوله الاول ما فيهما الخ يعني ان مجموع
الآيتين مشتمل على التحدي لقوله فاتوا بسورة من مثله وعلى التحريض على الجد وبذل الوسع في
المعارضة لقوله تعالى وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين وعلى التقريع والتهديد
وتعليق الوعيد على عدم الاتيان لقوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا الآية وهذه الامور
توجب التهاب حميتهم وشدة اهتمامهم على المعارضة ومع ذلك لم يقصدوا التجاء الى جلاد
الوطن وبذل المهج فدل ذلك على ان القرآن معجز خارج عن مقدور البشر وان مبلغه نبي صادق
مبلغ عن الله تعالى وما ورد على هذا الوجه ان يقال عجز طائفة مخصوصة عن المعارضة لا يدل
على اعجازه اشار الى دفعه بقوله ثم انهم مع كثرتهم واشتهارهم بالفصاحة وتهالكهم اى حرصهم
على المضادة يعني انهم مع اتصافهم بهذه الاوصاف اذا عجزوا عن ذلك علم عادة انه معجز
ومجوز عنه ابد الدهر اذ لا يتصور الزيادة على ما كانوا عليه من العدد وكثرة الاسباب الداعية
الى المعارضة والمهج جمع مهجة وهي الروح قوله والثاني انهما تتضمنان الاخبار عن الغيب اما
تضمن الآية الثانية اياه فلاشتمالها على الاخبار بانهم لن يفعلوه وهو غيب لا يعلمه الا الله تع
واما تضمن الآية الاولى اياه فلانها وان كانت بصريحها انشاء التحدي والتحريض على بذل
الوسع في المعارضة مع تقريعهم بنسبة الكذب اليهم لكن مضمونها ومحصول معناها الاخبار بعدم
اقتدارهم عليها اصلا وعجزهم عنها قطعا اخبارا كائنا على الوجه الذي هو به اى ذلك الغيب
ملتبس بذلك الوجه في الواقع فان اتيانهم بما ذكر غيب حيث لا يدركه الحس ولا يقتضيه
بديهة العقل وقد اخبر عنه بانه لا يقع البتة وهو في نفس الامر بعدم الوقوع قوله فانهم لو عارضوه
بشيء علة لكون الاخبار عن الغيب على الوجه الذي هو عليه في الواقع فكانه قيل لم قلت
ان الاخبار عن معارضتهم لشيء من القرآن بانها لا تقع البتة مطابق للواقع مع انه يحتمل
انهم عارضوه بشيء لكنه لم ينقل الينا لمانع وعدم علمنا بشيء لا يستلزم عدم وقوعه
في نفس الامر فاجاب عنه بذلك قوله من الذابين اى المدافعين الذين يذبون عنه الطاعن
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 يأتون به فيما يأتي من الزمان واذا توقف العلم
بصدق ما وقع من الاخبار عن الغيب على انقراض الاعصار كلها كيف يكون الآيتان
دليلين على حقية امر النبوة في حق من كلف بالتصديق به مطلقا فضلا في حق المخاطبين

دليلين

واجيب بان خطاب مشافهة فيختص بالموجودين فاذا انقرضوا ولم يفعلوا تبين صدقه وكان معجزة
وكذا قبل انقراضهم للقطع بان قدرتهم لا تزيد بعد ذلك الزمان الذى تحدوا فيه انتهى كلامه بتوضيح
من قبلنا ولو عمم الخطاب لحصل المقصود ايضا لان زمان التحدى زمان كان فيه الفصاحة
والبلاغة فى نهاية ما يمكن للبشر وبعده انتقصتا حينا فحينا حتى انعدمتا فاذا لم يعارضوه مع
كمالهم فيهما فلان لا يعارضه من ياتى بعدهم اولى لان امكان معارضته من بعدهم
مجرد امكان عقلى فلا يضر العلم العادى بكون القرآن معجزا ابد الدهر كما هو شان
العلوم العادية فانه يمكن خلافها امكانا عقليا مع ان ذلك الامكان لا يضر تحقق العلم العادى
قوله والثالث انه عليه السلام لو شك بعنى انه عليه السلام لو لم يكن صادقا فى دعوى النبوة
وكان ما بلغه من القرآن تقوله من تلقاء نفسه لاحتمل عنده ان يعارضوه وكان ذلك
مشكوكا عنده لعلمه بكونهم من فرسان ميدان الفصاحة والبلاغة فيمتنع بذلك عن دعوتهم
الى المعارضة بهذه المبالغة والتقريع والتهديد صونا لعرضه واحترازا عن كونه مجحوجا عليه فلما لم
يحتاش عنها بل اقدم عليها بصدق عزيمة ونشاط قلب علم بذلك انه صادق فى دعوى
النبوة قوله فقد حض حجته اى فبطل يقال دحضت حجته دحوضا اى بطلت قوله
دل على ان النار مخلوقة معدة لهم الآن فان جمهور اهل السنة ذهبوا الى ان الجنة والنار
مخلوقتان الآن واستدلوا عليه بوجوه كثيرة منها قوله تعالى فى حق الجنة اعدت
للمتقين واعدت للذين امنوا بالله ورسله وفى حق النار اعدت للكافرين خلافا للمعتزلة
فانهم قالوا انهما لم تخلقا بعد وانما تخلقان يوم القيمة عند حضور اهلهما قوله عطف على الجملة
السابقة ليس المراد بالجملة ما هو مصطلح النحاة وهو الكلام المتضمن لكلمتين بان يسند احدهما
الى الاخرى لانه يجب فى عطف الجمل من تحقق المناسبة والمشاكلة بين المعطوف والمعطوف عليه
فى الخبرية والانشائية ولا مناسبة بين هذه الجملة الامرية وبين ما وقع قبلها من الجمل اذ
لم يسبق عليها امر ولا نهى حتى يصح عطفها عليه بل المراد بها جملة الكلام الوارد فى حال فى كفر
بالقرآن وكيفية عقابه وهى مجموع قوله تعالى وان كنتم فى ريب الى قوله اعدت للكافرين
وبالمعطوف مجموع قوله تع وبشر الذين امنوا الى قوله تع هم فيها خالدون عطف هذا المجموع
على المجموع الاول على طريق عطف القصة على القصة والعبرة فى مثله تناسب القصتين لا تناسب
جمل القصتين ولو كان من قبيل عطف الجملة على الجملة لوجب ان تطلب بينهما المناسبة المصححة
لعطف الثانية على الاولى قال الشريف المحقق العطف قد يكون بين المفردات وبانى حكمها
من الجمل التى لها محل من الاعراب وقد يكون بين الجمل التى لا محل لها من الاعراب وقد يكون بين
قصتين بان يعطف مجموع جمل متعددة مسوقة لمقصود على مجموع جمل اخرى مسوقة لمقصود آخر
فيعتبر حينئذ التناسب بين القصتين دون احاد الجمل الواقعة فيها ونظير ذلك فى المفردات كما قيل ان الواو



المتوسطة فی قوله تعالی هو الاول والآخر والظاهر والباطن لیست کالمتقدمة والمتاخرة اذ هی لعطف
مجموع الصفتین الاخریین المتقابلتین علی مجموع الصفتین الاولیین المتقابلتین ولو اعتبر
عطف الظاهر وحده علی احدی السابقتین لم یکن هناک تناسب والسکاکی لم یتعرض فی کتابه
لعطف القصة علی القصة اصلا فمن اقتصر فی حل التراکیب علی المراجعة الی کلامه فقد تحیر فی امثال
هذه المواضع قوله والمقصود عطف حال من آمن الخ نصریح بانه من قبیل عطف القصة علی القصة
علی وجه یتضمن بیان الغرض الذی سیق له کل واحدة من القصتین لیظهر التناسب بینهما فان کلا
واحد من الضدین ومن النقیضین مناسب للآخر لاشتراک الضدین فی التضاد والنقیضین
فی التناقض فان کلا واحد من الضدین مضاد للآخر وکذا کل واحد من النقیضین مناقض
للآخر قوله وتبسیطا ای منعاد صرفا یقال بسطه عن الامر ای شغله عنه والاقتراف الاکتساب
والمردی المهلک والتنشیط یحصل بالترغیب والتبسیط بالترهیب قوله لا عطف الفعل نفسه
معطوف علی قوله عطف حال من آمن وقوله فیعطف بالنصب عطفا علی یحب قوله او علی فاتقوا
عطف علی قوله علی الحمل السابق قال الشریف المحقق فیه ضعف من وجهین احدهما ان فاتقوا جواب
للشرط فان عطف بشر علیه کان التقدیر فان لم تفعلوا فبشر الذین آمنوا ولا ارتباط بینهما وثانیهما
ان عطف الامر لمخاطب علی الامر لمخاطب آخر انما یحسن اذا صرح بالنداء کما فی نحو قولک یا بنی تمیم
احذروا عقوبتی من جنیتم وبشر یا فلان بنی اسد باحسانی الیهم وامابدون التصریح فقد منعه
النحاة والمص اشار الی جوابهما بقوله لانهم اذا لم یاتوا بما یعارضه الخ وبیان کونه جوابا عن الاول
انه قد مر ان قوله تعالی فاتقوا النار کنایة عما هو جزاء حقیقة وهو قوله ظهر انه معجز وان التصدیق
به واجب وتخویف المنکرین ببیان انهم یستوجبون العقاب بکفرهم وانکارهم انما رتب
علی الشرط المذکور وهو عدم معارضة الکفرة لکونه لازما لما هو مرتب علیه حقیقة وهو
ظهور کون القرآن معجزا وتحقق صدق النبی صلی الله تعالی علیه وسلم فکما ان تخویف الکفار
ببیان استحقاقهم العقاب مرتب علی الشرط المذکور بهذا الوجه فکذا بشارة المؤمنین ببیان استحقاقهم
الثواب مرتب علیه بالوجه المذکور لان ظهور اعجازه وصدق مبلغه کما یستلزم استحقاق
من کذب بهما العذاب الالیم یستلزم ایضا استحقاق من آمن بهما الثواب العظیم واذا صح
ارتباط کل واحد منهما بالشرط المذکور بهذا الوجه صح عطف احدهما علی الآخر قال الشریف
المحقق بعد تقریر الوجه الاول من وجهی الضعف واعتذر عنه تارة بان تبشیر المصدقین کالانذار
للمنکرین مرتب علی عدم معارضة الکفرة اذ یثبت کون القرآن معجزا ویتحقق صدق
النبی صلی الله تعالی علیه وسلم فیکون تصدیقه سببا للتبشیر بالثواب وتکذیبه سببا للانذار
بالعقاب واخری بان مآل المعنی فاتقوا النار الموصوفة وانقوها یغیظکم من حسن حال اعدائکم
فاقیم وبشر مقامه تنبیها علی انه مقصود فی نفسه ایضا لا لمجرد غیظهم فقط وهذا القدر من

الارتباط المعنوى كان فى عطفه على ذلك الجزاء وان لم يكف فى جعله جزاء ابتداء وبيان ما ذكره المص
جوابا عن الوجه الثانى ان ما ذكر انما يلزم اذا كان المخاطب باحد الامرين مغايرا للمخاطب بالآخر
صورة ومعنى وههنا ليس كذلك بل هما متحدان معنى كما اشار اليه بقوله ولم يخاطبهم بالبشارة
اى ولم يخاطب الذين امنوا وعملوا الصالحات من الذين عجزوا عن المعارضة فيتيقنوا باعجاز القرآن
وصدق مبلغه بالبشارة كما خاطب الكفرة منهم بالانذار والوعيد فانه يدل على ان المخاطب بالامر
الثانى فى المعانى هم الذين عجزوا عن المعارضة واستبان الحق عندهم خاطبهم بان يستبشروا
بما ذكر بشرط ايمانهم واتيانهم بالاعمال الصالحة كما خاطبهم باستحقاق العقاب بشرط عنادهم
الا انه عدل عن خطابهم فى الامر الثانى الى خطاب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم تفخيما لشان المؤمنين
بتغيير اسلوب الكلام فى شانهم فانه اذا خوطب طائفة بالوعيد الهائل والتهديد البالغ كان المناسب
فى حق الطائفة المرضى عنهم ان يترك الخطاب معهم ويغير الاسلوب فى شانهم سواء قدم خطاب المسخوط
عليهم كما فى هذه الآية او اخر كما فى قوله تعالى ان اصحاب الجنة اليوم فى شغل فاكهون الى قوله تعالى وامتازوا
اليوم ايها المجرمون واذا كان المخاطب بالامرين واحدا فى المعنى صح عطف الثانى على الاول من
غير التصريح بالنداء قال الشريف المحقق بعد بيان وجهى الضعف ولهذين الاشكالين
اختير فى المفتاح انه عطف على قل مقدرا قبل يا ايها الناس اعبدوا اى قل كذا وكذا وبشر المؤمنين
ويرد عليه ان قوله وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا لا يصلح ان يكون مقالة للنبى صلى
الا ان يتعسف بما ذكره صاحب المفتاح وهو قوله فكانه تعالى امر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم
بان يؤدى معنى هذا الكلام بعبارة نفسه كان يقول وان كنتم فى ريب مما نزل الله تع على
لانه قد ادرج فيه قوله وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا وهذا كما تقول لغلامك وقد ضربه زيد
قل لزيد اما تستحيى ان تضرب غلامى وانا المنعم عليك بانواع النعم انتهى كلام المفتاح وللشارح
صاحب الايضاح ان يكون معطوفا على مقدر بعد اعدت اى فانذر الذين كفروا بئس
النار وبشر الذين آمنوا وهو نظير ما قال الزمخشرى فى واهجرنى ملیا اى فاحذرنى واهجرنى وهذا
احسن ما قيل ههنا بعد الوجه المختار وهو كونه من قبيل عطف القصة قوله وانما امر الرسول الخ
اشارة الى جواب ما يقال من ان ما ذكر فى توجيه عطف الامر الثانى على الاول وبيان وجه ارتباط
كل واحد منهما بالشرط السابق يستدعى ان يخاطب المستحقون للثواب بان يبشروا بذلك كما
خوطب الكفار بان يهددوا بالعقاب فلم عدل عن ذلك الى الثانى مع غيرهم بان يبشرهم بذلك
وتقرير الجواب ان فيه فائدتين الاولى تفخيم شانهم بتغيير اسلوب معاملتهم عن اسلوب معاملة
اضدادهم والثانية الايذان بانهم لفوزهم بالسعادة الابدية احقاء بان يبشرهم غيرهم وانما
فى ضمن هذا الجواب الى انه انما يترك تعيين المامور تكثيرا للفائدة اذ يمكن ح حمل الكلام على كل واحد
من الاحتمالات الثلث وهى ان يكون المامور هو الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم خاصة كما هو المتبادر

من الخطابات الواقعة في القرآن او عالم كل عصر لان بيان الاحكام وتبليغ الوعد والوعيد بطريق الخلافة
عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مختص بالعلماء الذين هم ورثة الانبياء او كل احد بقدره
على البشارة فانها تاتي بالسماع من العالم ولا يلزم ان يكون المبشر بنفسه عالما بخلاف ما اذا كان
الامور فان الكلام ح يكون نصا في احدى المحتملات او خالبا عن الاشتمال على فوائد كثيرة وبنظيره
ما ذكروه في قوله تعالى فصبر جميل فانهم قالوا ان هذا الكلام يحتمل امرين احدهما حذف المسند
اي فصبر جميل اجمل والثاني حذف المسند اليه اي فامري صبر جميل ففي الحذف تكثير للفائدة
بامكان حمل الكلام على كل واحد من المعنيين بخلاف ما لو ذكر فانه ح يكون نصا في احدهما فيكون قاصرا
في تكثير الفائدة **قوله** فتكون استينافا اي قرئ بشر ماضيا مبنيا للمفعول تعين ان يكون اعدت
استينافا فلا يجوز ان يكون حالا والا لكان ما عطف عليه ايضا حالا عن النار مبينا لهيئتها
وصفتها ولا يمكن وبشر حالا من النار وفي الصحاح البشرة والبشر ظاهر جلد الانسان وبشرت
الرجل البشرة بالضم بشرا وبشورا من البشرى وكذلك الابشار والتبشير ثلث لغات والاسم
البشارة والبشارة بالكسر والضم ويقال بشرته بمولود فابشر البشارا اي سر وبشرت بكذا بالكسر
بشرا اي استبشرت به انتهى كلامه وكما كان الثلاثي متعديا يكون التبشير للتكثير بالنسبة الى
المبشر به وروي عن سيبويه انه قال البشارة اول خبر تغير به بشرة الوجه من خير وشر واستشهد بقوله
ببشرني الغراب بين اهلي فقلت له شكلتك من بشير والمشهور استعمالها في الخير ولذلك
فسرها بالجزاء **قوله** فانه يظهر اثر السرور في البشرة بيان لوجه التسمية روى البيضي عن الراغب
بشرت الرجل وابشرته اخبرته بسار تنبسط بشرة وجهه وذلك ان النفس اذا سرت
انتشر الدم انتشارا ما في الشجرة **قوله** ولذلك اي ولكون البشارة ما هو
الخبر السار دون الخبر مطلقا قال الفقهاء اذا بشر الخبر الاول لانه هو السار
دون ما وقع بعده **قوله** فاخبروه فرادى عتق اولهم اشارة الى انهم لو اخبروه معا عتقوا كلهم
لانهم جميعا بشروه ولو قال من اخبرني منكم بشرني فاخبروه فرادى عتقوا جميعا لان الاخبار
في المتعارف ان تذكر بجملة الخبرية ويراد بها معناها سواء افادت العلم ام لا وان كان في اصل
اللغة بمعنى اعلام مضمون الجملة او اعلام انه عالم به وعالم يقصد به الاعلام لا يستعمل خبرا **قوله**
فعلى التهكم اي الاستعارة التهكمية وهي استعارة احد الضدين للاخر بتنزيل التضاد منزلة
التناسب كما استعيرت البشارة للانذارة بجامع التضاد فان كلا منهما يوصف بمضادة الاخر
فنزل تضادهما منزلة التناسب لقصد التهكم والاستهزاء وزيادة غيظ الكفار **قوله** او على طريقة
قوله تحيتهم بينهم ضرب وجيع اي على طريق ان تجعل افراد البشارة نوعين متعارف
وهو الخبر السار وغير متعارف وهو الخبر المغم كالاخبار بان مصيرهم الى العذاب الاليم
كما جعل الشاعر افراد التحية نوعين متعارف وهو ما يتكلم به الناس عند اول الملاقاة لقصد

التعظيم

التعظيم والاكرام وغير متعارف وهو الضرب الواقع في اول التلاقي اولا معنى لتشبيه التحية
بالضرب واول البيت وخيل قد دلفت لها بخيل الخيل جماعة الفرسان ودلفت بمعنى
دنوت عدى الى الخيل بالباء قوله من الصفات الغالبة يعني ان صالحة في الاصل صفة لوضعها
للدلالة على ذات ما مبهمة تقوم بها صفة الصلاح ثم غلب عليها الاسمية حيث استعملت
بلا قصد الى موصوف تجري هي عليه فان الاسم المقابل للصفة هو اللفظ الموضوع لذات
معينة بلا اعتبار معنى من المعاني المختلفة بها والمراد بالذات ما هو المستقل بالمفهومية سواء كان
قائما بنفسه كالفرس او بغيره كالعلم وبالمعنى ما لا يكون كذلك لاشتماله على نسبة والمراد بكون
الذات مبهمة ان لا يلاحظ معها خصوصية فالاصلاد الذات المعينة ما اعتبر فيها تعين ما
جنسي او نوعي او نحوهما فلفظ صالحة موضوع لذات ما مبهمة تقوم بها معنى الصلاح ثم استعمل
في جنس معين وهو ما حسنه الشرع من الاعمال وكذا الحال في الحسنة فانه في الاصل
لذات مبهمة موصوفة بمعنى الحسن ثم خصص بسبب الغلبة بجنس معين هو نقيض السيئة
والخطيئة بضم الخاء المهملة وفتح الهمزة على وزن الحميرة يحكى ان النعمان بن المنذر وفدت
عليه الوفود من قبائل العرب وفيهم اوس بن حارثة بن لأم الطائي فدعا النعمان بحلة من حلل
الملوك وقال للوفود وفيهم اوس احضروا غدا فاني ملبس هذه الحلة اكرمكم فلما كان الغد
حضروا الا اوسا فقيل له لم تتخلف فقال ان كان المراد غيري فاجمل الاشياد بي ان
لا احضر وان كنت المراد فسوف تطلب فلما جلس النعمان ولم ير اوسا فقال اذهبوا اليه وقولوا
احضر آمنا مما خفت فحضر ولبس الحلة فحسده قوم من اكابر العرب لاجل ان خصه النعمان
بالخلعة وقالوا للخطيئة اهجه ولك ثلثمائة بعير فقال كيف اهجو احدا كل ما في رحلي حتى شسع نعلي منه
وانشد كيف الهجاء وما تنفك صالحة من آل لأم بظهر الغيب تأتيني قوله ما تنفك اي ما تزال
وصالحة اسمها وتأتيني خبرها وبظهر الغيب متعلق بأي تأتيني ملتبسة تلك الصالحة
بالغيب عنهم فافهم النظم مبالغة فيه حيث جعل له ظهرا يستند اليه ويتقوى به
ومن آل لأم ايضا متعلق بتأتيني قوله ما سوغه الشرع بمنزلة الجنس يتناول المباح
وما فوقه قوله وحسنه بمنزلة الفصل يخرج المباح فيختص بالمندوب وما فوقه قوله
وتأنيثها على تأويل الخصلة يعني ان تأنيث الصالحة مبني على اعتبار كون موصوفها مؤنثا في الاصل
وبعد ما غلب عليها عدم الجري على الموصوف اثبت ايضا اعتبار التأنيث موصوفها جال جريها
عليه ولم تنقل الى الاسمية حتى يكون التاء علامة لنقلها من الوصفية الى الاسمية والخلة
بفتح الخاء المعجمة بمعنى الخصلة قوله واللام فيها للجنس اي ليس معنا معهود خارجي 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 الفعل

بها يدل لان على ان المقصود الافراد دون نفس الحقيقة فلم يبق الا احتمالان الاستغراق
والعهد الذهني فان وجد قرينة البعضية تحمل عليها والا فيحمل على العموم سواء كان المعرف
بلام الجنس مفردا او جمعا الا ان بينهما فرقا على تقدير تحملهما 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 الثلثة فقط لان المراد به الجنس بصفة الجمعية ولا جمعية
في اقل من الثلثة واما في جانب الكثرة فلا فرق بينهما على معنى ان استغراق الجمع
كاستغراق المفرد في تناول كل 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 آحاد مدلوله ومن ههنا يقال الكتاب
اكثر من الكتب والملك اكثر من الملائكة قال الشريف المحقق رحمه الله الجمع المعرف
باللام يصح ان يراد به الجنس كله وان يراد بعضه لا الى واحد فما المراد بالصالحات
ههنا اذ لا يجوز ان يراد بها جنس الجمع مطلقا والاكفى الاقل وهو ثلثة من الاعمال الصالحة
واثنان منها ولا ان يراد بها الجنس كله اذ يمتنع ان يأتي بذلك كل واحد وان قصد
التوزيع عاد المحذور وهو ان يكفي من كل واحد ثلثة اعمال واثنان بل اقل بناء
على انقسام الآحاد على الآحاد فالجواب ان ليس المراد الاقل ولا الكل على ما ذكر بل
ما بينهما وهو جميع ما يجب على كل مكلف بالنظر الى حاله فيختلف باختلاف احوال المكلفين
من الغنى والفقر والاقامة والسفر والصحة والمرض الى غير ذلك فيجب مثلا الزكوة
او الحج او اتمام الصلوة او تبييت الصوم على كل واحد دون آخر فمعنى قوله وعملوا الصالحات
ان كل واحد عمل جميع ما يجب عليه من الاعمال على حسب حاله وفي ذلك شائبة
توزيع والقرينة على قصد هذا المعنى اختلاف احوالهم في التكاليف الى ههنا كلامه ونعم
ما قال قوله وعطف العمل الخ الضمير المستتر ان في عطف مرتبا على صيغة اسم
الفاعل راجعان الى الله تعالى والمراد بالحكم الذي رتبه عليهما هو التبشير بان لهم جنات
وقوله اشعارا علة للعطف المفيد ووجه الاشعار ما اشتهر من ان ترتيب الحكم على
الوصف مشعر بعليته له وقوله فان الايمان الذي هو عبارة عن التصديق الخ
علة لكون السبب مجموع الامرين والاسن بضم الهمزة وتشديد السين بمعنى الاساس
والغناء بالفتح النفع وظاهر كلامه يوهم ان الايمان المجرد لا ينجي وان الجمع بينهما سبب
موجب للثواب وان ترك العمل موجب للعقاب وليس كذلك عند اهل السنة
كما حقق في موضعه قوله وفيه دليل اي في عطف العمل على الايمان دليل على ان الاعمال
خارجة عن مسمى الايمان اي غير داخلة فيه كما هو راي المحدثين والمعتزلة والخوارج

فان الخوارج قد اتفقوا على ان الايمان بالله تعالى هو مجموع التصديق بالقلب والاقرار باللسان
وطاعة الله تعالى في جميع ما امر به من الافعال والتروك وترك كل خصلة منها كفر وقالت المعتزلة
ان الايمان اذا عدي بالباء فالمراد به التصديق لان الايمان بمعنى ادا الواجبات لا يمكن فيه هذه
التعدية فلا يقال فلان آمن بكذا اذا صلى وصام بل يقال فلان آمن بالله كما يقال صام وصلى لله
فالايمان المعدى باللام يجري على طريقة اصل اللغة واما اذا ذكر مطلقا غير معدى بالباء فقد
اتفقوا على انه منقول من المسمى اللغوي الذي هو التصديق الى معنى آخر ثم اختلفوا فيه على وجوه
احدها ان الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة او مندوبة من باب الاقوال
والافعال والاعتقادات وثانيها انه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل وثالثها ان
الايمان عبارة عن اجتناب كل ما حارفيه الوعيد واهل الحديث اتفقوا على ان التصديق والمعرفة
ايمان كامل وهو 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
شيئا من الطاعات ايمانا مالم يوجد المعرفة والاقرار ولا شيئا من المعصية كفرا مالم يوجد الجحود والانكار
لان الفرع لا يحصل بدون ما هو اصله ومنهم من قال ان الايمان اسم للطاعات كلها وهو ايمان
واحد وجعلوا الفرايض والنوافل كلها من جملة الايمان ومن ترك شيئا من الفرايض فقد انتقص ايمانه
ومنهم من قال الايمان اسم للفرايض دون النوافل فقد ظهر مما ذكر ان الاعمال داخلة في مسمى الايمان
عند البعض وانها خارجة عنه عند البعض الآخر بناء على ان الايمان منقول في الشرع الى فعل الطاعات
والآية حجة عليهما **قوله** اذ الاصل ان لا يعطف الشيء على نفسه ناظر الى احتمال كون الايمان نفس الطاعات
وقوله وما هو داخل فيه ناظر الى احتمال كون الطاعات جزءا منه والاصل لا يترك الا لضرورة ولا ضرورة
فلا يترك **قوله** بنزع الخافض فان الاصل وبشر الذين آمنوا بان لهم جنات فحذف حرف الجر
مع ان وهو حذف مطرد معها ومع ان الناصب للمضارع بسبب طولها بالصلة فلما حذف
حرف الجر اختلف النحاة فذهب الخليل والكسائي الى ان ان مع ما في حيزها مجرور المحل بناء على
حرف الجر وان ذهب لفظا فهو ملحوظ معنى فيكون موجودا حكما والجر باقيا وذهب سيبويه والفراء
الى انه منصوب المحل ويقولان انا وجدناهم اذا حذفوا حرف الجر يجعلونه نسيا منسيا ويوصلون
الفعل بنفسه الى مدخوله فينصبونه كما في قوله تعالى واختار موسى قومه وهو المختار لان حذف حرف الجر
وابقاء عمله نادر قليل وجنات اسم ان ولهم خبر مقدم ولا يجوز تقديم خبر ان واخواتها الا ظرفا
او حرف جر **قوله** ومدار التركيب على حروف جنن على الستر يقال جنت الرياض جنونا اذا التف
نبتها حتى ستر الارض ومنه الجنة بالضم لما يستتر به في الحروب وهو الترس ويقال له المجنة
ايضا 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

ومن ترك النوافل لم ينتقص ايمانه صح

قوله لالتفاف اغصانها اى لكثرتها واجتماعها وفى الصحاح التفاف النبت كثرته والتفيف
ما اجتمع من الناس من قبائل شتى وقوله تعالى وجئنا بكم لفيفا اى مجتمعين وهو متعلق بالظل
وقوله للمبالغة متعلق بقوله يمنى به اى بالمصدر وسبب المبالغة امران احدهما تسمية الذات
بالمصدر كما فى رجل عدل وثانيهما كون الجنة مبنيا للمرة من السرور وهو ابلغ من الستر
تدريجا قوله قال زهير يصف عينيه بكثرة الدموع وتتابعها وبالغ فيه حيث اختار الغرب
وهى الدلو العظيم وثناها اشعارا بدوام الانسكاب بتعاقبهما فى ملء والذهاب اذ لا يزال
تصب واحدة وترسل اخرى وذكر المقتلة وهى الناقة المذللة من حيث انها تخرج الدلو
من البئر ملآن بخلاف الصعبة فانها تنفر فيسيل الماء من نواحى الغرب والنواضح جمع ناضحة
وهى الناقة التى يسقى بها خصها بالذكر لكونها متمرنة على هذا العمل واورد الجنة الا على
كثرة الاشجار المتفرقة الى مياه الكثيرة خصوصا النخل من بينها فانها احوج الاشجار الى الماء
واورد للجنة 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 عينى غربا مقتلة الا انه
جعلها فى غربين كناية عن معنى لطيف وهو ادعاء ان ما ينصب من الغربين منصب
من عينيه قوله ثم البستان عطف على قوله الشجر المظلل وكذا قوله ثم دار الثواب قوله
لما فيها من الجنان اى البساتين المشتملة على الاشجار المتكاثفة المظللة وتسمية كل واحد
من البستان ودار الثواب بالجنة من قبيل تسمية المحل باسم ما حل فيه فان الاشجار حالة
فى البساتين والبساتين حالة فى دار الثواب وقيل سميت دار الثواب بالجنة لانه قد ستر
فى الدنيا ما اعد فيها للبشر والافنان جمع فن بمعنى النوع وروى عن الفراء انه قال الجنة ما فيه
النخيل والفرود من ما فيه الكرم قوله وجمعها وتنكيرها الخ كما ورد ان الجنة لما كانت اسما لدار
الثواب كلها وهى واحدة فما معنى جمعها وتنكيرها اجاب بان مجموع دار الثواب وان كان دارا
واحدة الا ان لها اجزاء متعددة كل جزء منها يسمى جنة ايضا فان الجنة اسم للقدر المشترك بين
مجموع دار الثواب واجزائها فتطلق عليها كلها فجمعت لذلك وفى كل واحد من تلك الجنان مراتب
ودرجات متنوعة على حسب تنوع الاعمال واختلاف هممهم العمال وطبقاتهم فنكرت لتنوعها
فلكل طبقة من العاملين جنات متعددة واقعة فى مرتبة واحدة ونوع معين يليق بها
فجمعت لتعدادها ونكرت لتنوعها قوله واللام تدل على استحقاقهم اياها يعنى ان اللام فى
ان لهم هى لام الاستحقاق ودخولها على الضمير الراجع الى الموصوفين بوصفى الايمان والعمل
الصالح يفيد ترتب الاستحقاق المذكور على الاتصاف بهما فيشعر علية 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 الذين ترتب الاستحقاق عليهما لكن عليه الايمان
والعمل الصالح لذلك لا الاستحقاق ليس لذاتهما كما زعمت المعتزلة فانهم قالوا ان استحقاق
الثواب انما هو لذات الايمان والعمل الصالح بل العلية انما هي بجعل الشارع ومقتضى وعده
حيث وعد للشاكرين لما منحوا من النعم السابقة ان يزيد لهم في الآخرة من المثوبات
ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب احد بمحض فضله واحسانه كما قال تعالى لئن
شكرتم لازيدنكم وضمير انها راجع الى جنات وضمير ترتب الى استحقاقهم وضمير اعليه ولذاته الى
كلمة ما وكذا الضمير المنصوب في فانه راجع الى ما قوله لا لذاته عطف على قوله لاجل وقوله ولا على
الاطلاق عطف على قوله لا لذاته يعني انهما وان كانا سببين للاستحقاق الا انهما ليسا سببين
له على جميع التقادير حتى على تقدير ارتداده عن دينه وموته كافرا فانه لا نزاع في ان حابطان بالكفر
والموت عليه ولما ورد ان يقال استحقاق الثواب اذا كان مقيدا ومشروطا بالاستمرار
عليهما فلم اطلقه الله تعالى ههنا حيث لم يقل وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات الى ان يموتوا
ان لهم جنات الخ اجاب بقوله ولعله سبحانه وتعالى لم يقيده ههنا استغناء بما ذكر من قوله نعد وا شباهها
قوله اي من تحت اشجارها الاحتياج الى تقدير المضاف انما هو على تقدير ان يكون المراد بالجنة اشجارها
هي اليه وهو دار الثواب وهي اسم لمجموع العرصة وما عليها من الرياض والاشجار والابنية والغرف ولا شك ان
توصيف الجنة بكونها بحيث تجري الانهار من تحتها انما هو لبيان بهجة الجنة وحسنها
ولا حسن يعتد به في جري الانهار تحت العرصة فوجب لذلك ان يقدر مضاف نحو ان يقال
تحت اشجارها ومساكنها وغرفها واما اذا اريد بالجنة الاشجار المظللة كما في قوله تسقى جنة سحقا
فلا حاجة الى تقدير المضاف لان تحت الاشجار هو وجه الارض وجري الانهار فيه في غاية الحسن
للناظرين قوله على شواطئها اي جوانب الانهار جمع شاطئ ويحتمل ان يراد بالجنة دار الثواب
ويعود ضمير تحتها الى الاشجار الكائنة فيها على طريق الاستخدام قوله وعن مسروق معطوف على
محصول قوله كما تراها 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 وعلى ما ذكره مسروق يكون جريه تحت الاشجار جبرا غير معتاد وهو جريه على
سطح الجنة حيث شاء اهلها منضبطا بقدرة الله تعالى والاخدود هو الشق المستطيل
في الارض قوله واللام في الانهار للجنس الظاهر انه ليس المراد بالجنس نفس الحقيقة من حيث
هي لان الجري ليس من عوارضها من حيث هي بل انما يعرضها من حيث وجودها
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 وكذا في قولك لفلان بستان فيه الماء الجاري فان اللام فيهما للعهد الذهني بقرينة
الدخول والجريان فانهما قرينة البعضية ويدل على ما ذكرنا قول المحرر التفتازاني تعريف الانهار
يجوز ان يكون للاشارة الى جنس الجمع من النهر ما فوق الثلثة من غير معنى العموم والاستغراق
فانه صريح في ان المراد بجنس النهر الجنس من حيث وجوده في ضمن الافراد التي يراد بجمع القلة
وهي من الثلثة الى العشرة والحدان داخلان وجمع الكثرة يطلق على ما فوق العشرة وقد مر
في بيان تعريف الصالحات ان الجمع المعرف باللام يجوز ان يراد به البعض الى الثلثة **قوله** وللعهد اراد
به العهد الخارجي والمعهود ما ذكر من الانهار المنكرة المذكورة فان النكرة اذا اعيدت معرفة
كان المراد بها عين الاول قال الشريف المحقق رحمه الله تع وهذا مع توقفه على سبق ذكر المنكر
على المعرف فيه بعد لا يخفى انتهى كلامه يعني ان حمل التعريف على العهد وتفسير الاية به بناء على
احتمال سبق المنكر غير معقول ولا سيما ان جعل التعريف للاشارة الى المنكر المذكور في سورة
اخرى بعيد ايضا **قوله** كالنيل والفرات اي كنهر النيل ونهر الفرات اي احدوهما الذي يجري
ماؤهما **قوله** والتركيب للسعة فان النهر اسم لصدر واسع ممتد من طلوع الشمس الى غروبها ويقال
انهرت الطعنة وسعتها وانهر الشيء اتسع وانهرت الدم اسلته بكثرة والمنهرة فضاء تكون
بين افنية القوم يلقون فيها كناستهم **قوله** والمراد بها اي بالانهار ماؤها على الاضمار على ان
يكون الاصل يجري من تحتها ماء الانهار فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه كما في قوله تع
واسئل القرية اي اهلها او على ان يكون لفظ الانهار مجازا لغويا من حيث انه كان موضوعا
للمجاري التي هي الاخاديد واريد به ما حل فيها من الماء مجازا مرسلا **قوله** او المجاري انفسها
مرفوع تقديرا بالعطف على قوله ماؤها 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 الذي هو محل
اخراج الله تعالى الاثقال **قوله** صفة ثانية لجنات **قوله** كلما اداة للتكرار ومنصوبة على الظرفية
والعامل فيها قالوا والجملة ان كانت صفة ثانية لجنات تكون منصوب المحل وعدم تخلل العاطف
بين الصفتين اشعارا بان الصفة الثانية ايضا صفة مستقلة ولو عطفت الثانية على الاولى
لربما توهم انهما صفة واحدة وان كانت خبر مبتدا محذوف تكون في محل الرفع وهو ظاهر
اختلف في ذلك المبتدا فقيل ضمير الجنات اي هي كلما رزقوا وقيل ضمير الذين آمنوا اي هم كلما
رزقوا اذا ذاك قال الشريف المحقق رحمه الله تع واعترض عليه بان يقال انا نعيد الكلام الى
تلك الجملة المحذوفة المبتدا فان جعلت صفة او استينافا فكان تقدير الضمير مستدركا وان
جعلت ابتداء كلام بحيث لا تكون صفة ولا استينافا فليكن كذلك بلا حذف واعتذر
عنه بقوله وقد يقال تقديره هي يظهر معنى الوصفية وتقديرهم يقوي شان الاستيناف انتهى

كلامه وقيل هذا الاعتذار وان كان كلاما حسنا في نفسه لكنه لا حاجة في دفع الاعتراض لانه ساقط
عن اصله وذلك لان المقصود من ذكر هذه الوجوه ليس بيان انها وجوه متباينة لا يجري بعضها
على تقدير جريان البعض الآخر حتى يرد ما ذكر بل المقصود بيان وجه الاعراب وجودا وعدما فانه
اذا جعل صفة تكون منصوبا محلا واذا جعل خبر مبتدا محذوف تكون مرفوعا محلا و
اذا جعل جملة مستانفة لا يكون له محل من الاعراب اصلا وليس المقصود من ذكر
الوجوه المذكورة سوى هذا فلا اشكال ولا اعتذار قوله كانه لما قيل الخ بيان لوجه كونها استينافا
فان الجملة المستانفة تكون جوابا للسؤال الذي تضمنته واقتضته الجملة السابقة وهي ههنا قوله تعالى لهم
جنات تجري الخ وهذه الجملة تقتضي ان يسأل ويقال أتشبه ثمارها بثمار الدنيا ام لا فاجيب
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 السؤال فيه عن غير السبب المطلق والسبب الخاص كما
في قوله زعم العواذل انني في غمرة صدقوا ولكن غمرتي لا تنجلي ومثال ما يكون السؤال فيه عن السبب
المطلق قوله قال لي كيف انت قلت عليل سهر دائم وحزن طويل كانه قيل ما سبب علتك
فقال سهر دائم ومثال ما يكون السؤال فيه عن المسبب الخاص للحكم المتقدم قوله تع حكاية عن
يوسف عليه السلام وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء كانه 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 الكشاف والزمخشري بناء على ان قوله كلما رزقوا
منها يتناول جميع المرات فيتناول المرة الاولى ضرورة وهو ينافي كون المشبه به ارزاق
الآخرة والجنة وذلك لانهم في اول ما رزقوا من ارزاق الجنة لا بد وان يقولوا لهم هذا
الذي رزقنا من قبل ومن المعلوم انهم لم يرزقوا قبل المرة الاولى من ترزيقهم من ارزاق
الجنة بشيء 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 مختلفة الطعوم قوله ورزقا مفعول به لقوله رزقوا
اي انه مفعول ثان له لانه يتعدى الى مفعولين يقال رزقه الله تعالى مالا لم يجعل الرزق مفعولا
مطلقا لان كونه بمعنى المرزوق اكثر من استعماله مصدرا ولانه لو جعل مفعولا مطلقا يكون لمجرد التاكيد ولو
جعل مفعولا به يكون مفيدا لمعنى مستقل والتاسيس خير من التاكيد قوله ومن الاولى والثانية للابتداء يعني ان
كلمة من التي في قوله تع منها وفي قوله من ثمرة حرفا جر بمعنى واحد وهو الابتداء فجعلهما متعلقين برزقوا
يحتاج الى توجيه لما تقرر في النحو من انه لا يجوز تعلق حرفي جر بمعنى واحد بفعل واحد الا على قصد الابدال

وامامن اذا لم یکونا بمعنی واحد کما فی قولک
مررت برجل یعاشرنا بمعروف فان الثانیة
للظرفیة فیجوز تعلقهما بفعل واحد بلا نزاع منه

نحو مررت باخیک زید ونظرت الی الفلک الی قمره فان زیدا بدل الکل والقمر بدل الاشتمال او علی قصد
التتبعیة نحو مررت بزید وبعمرو وظاهر ان من ثمره فی الآیة لیس معطوفا علی قوله منها وکونه بدلا
منه لیس بظاهر ایضا ولذلک احتاج صاحب الکشاف فی توجیه کل واحد من الظرفین لغوا متعلقا برزقوا
الی تکلف ومحصول کلامه ان کلا الحرفین للابتداء الا ان الاولی متعلقة بالرزق مطلقا والثانیة
بالرزق مقیدا بکونه من جنات وکلا الظرفین لغو لکنه لیس ممنوعا لکون متعلق احدهما
مطلقا ومتعلق الآخر مقیدا فلم یتحد متعلقهما بذلک فان الرزق فیه عموم من وجهین من
جهة تناوله لما یکون مبتدئا من جمیع الامکنة من جنته او غیرها ومن جهة تناوله لجمیع الماکولات
من ثمرة او غیرها فلذلک اذا قلت رزقنی فلان یقال لک من این فتقول من بستانه فیقال
من ای ماکولات بستانه رزقک فتقول من الرمان فخص عموم الامکنة بقوله منها وعموم الماکول
بقوله من ثمرة فکان قوله رزقوا حال کونه مطلقا عن قید مقیدا بکونه مبتدئا من الجنات ثم کان
هذا المقید وهو الرزق المبتدئ من الجنات مقیدا بکونه مبتدئا من ثمرة واختار المصنف ان آخر
وهو کون الظرفین مستقرین ای غیر متعلقین برزقوا بل بمقدر وکونهما باعتبار متعلقیهما
واقعین موقع الحال ومرجع الکلام بعد فک صورته وخلاصة معناه کل حین رزقوا
مرزوقا حال کون ذلک المرزوق مبتدئا من الجنات حال کون ذلک المرزوق المبتدئ
من الجنات من ثمرة قالوا هذا الذی رزقنا الخ ثم ان المصنف اوضح هذا الکلام زیادة ایضاح
فقال قید الرزق ای الرزق المفهوم من رزقوا بکونه مبتدئا من الجنات لان الحال قید للعامل
وقید ابتداءه منها بابتدائه من ثمرة فکانت الحالان المذکوران من قبیل الاحوال المتداخلة
حیث کانت الاولی عاملة فی الثانیة ولم تکونا من شیء واحد ولبست من الثانیة متعلقة
کما تعلقت به الاولی حتی تحتاج الی اعتبار تغایره بالاطلاق والتقیید وصاحب الحال الاولی رزقا
لانه مفعول به بمعنی مرزوقا وصاحب الحال الثانیة ضمیر رزقا المستکن فی الحال الاولی وهی مبتدئا
الاول فقد اختلفتا قوله ویحتمل ان یکون من ثمرة بیانا لتقدم ای لتقدم علی المبین وهو المرزوق
الذی وقع مفعولا ثانیا لرزقوا ومحصوله لا تسلم ان الحرفین ههنا بمعنی واحد بل الاولی لابتداء
الغایة والثانیة للبیان فالظرف الاول لغو متعلق برزقوا والثانی مستقر وقع حالا من رزقا
الذی هو ثانی مفعولی رزقوا والمراد بالثمرة علی الاحتمال الاول نوع من انواع الثمار لا فرد من
افرادها لان کون المرزوق مبتدئا من فرد معین یستدعی ان یکون المرزوق قطعة من ذلک
الفرد لا جمیعه لیصح الابتداء والانشاء والاقتطاع فان مبدأ الشیء لا بد ان یکون غیره وکون المرزوق
قطعة منه سمج جدا ولانه لو کان المراد بالثمرة فردا منها وکان المرزوق مجموع ذلک الفرد لکانت من بیانیة
والتقدیر ازیلت ابتدائیة فتعین ان یکون المراد بالثمرة نوعها لیکون المرزوق بعض افرادها
ومبتدئا من ذلک النوع وعلی الاحتمال الثانی یجوز ان یراد بالثمرة النوع والفرد ای مرزوقا هو

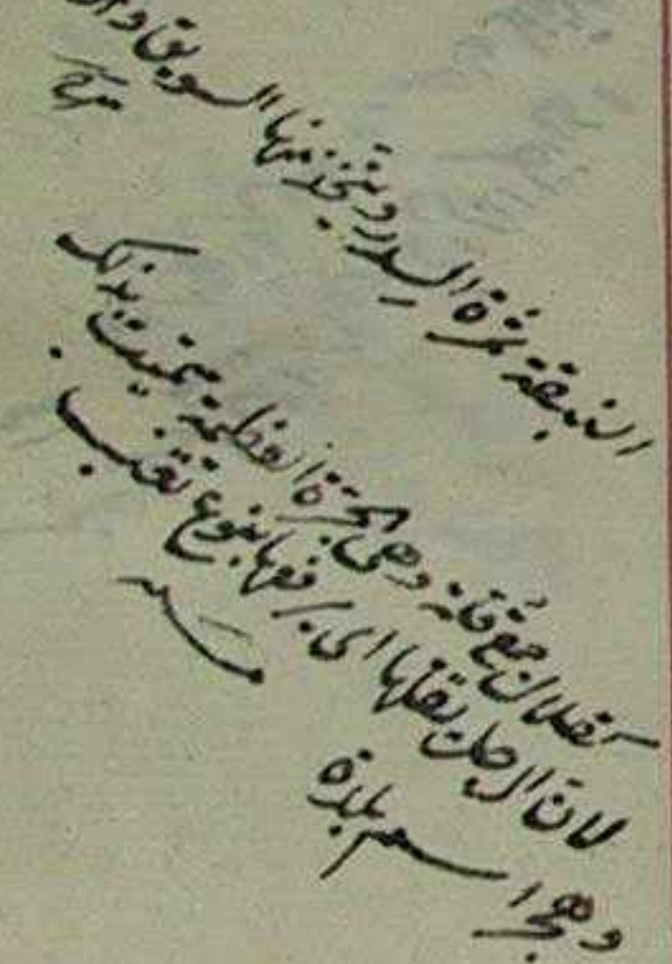
نوع

نوع من الثمرة او فرد من النوع **قوله** كما في قولك رايت منك اسدا وانت تريد معنى قولك
انت اسد قال الشريف المحقق رحمه الله تعالى وفي قوله على منهاج قولك رايت منك اسدا
تريد انت اسد دلالة صريحة على ان من التجريدية بيانية ثم رده بقوله وح تفوت المبالغة
المطلوبة بالتجريد لان الاجمال والتفصيل يفيد المبالغة في البيان لا في الصفة التي قصد
بالتجريد المبالغة فيها والصحيح انها ابتدائية اي رايت اسدا كائنا منتزعا منك انتهى كلامه
ولا يخفى ان الرد المذكور انما يتجه على تقدير كون كلمة من في المثال المذكور تجريدية وليس بلازم
لم لا يجوز ان يكون للمجرد والبيان من غير اعتبار النزع والتجريد والمعنى رايت اسدا الذي
هو انت غاية انه قدم على المبين كما في الآية فان معناها على تقدير كونها بيانية كلما رزقوا
منها من رزق فاهي ثمرة وليس معناها مرزوقا كائنا منتزعا من ثمرة فكذلك الحال في المثال
المذكور فالظاهر ان تجرد هذا المبحث عن ملاحظة التجريد وفي اللباب فوله لرتع منها متعلق
برزقوا ومن لابتداء الغاية وكذلك من ثمرة لانها بدل منها بدل اشتمال باعادة العامل
وانما قلنا انه بدل اشتمال لانه لا يتعلق حرفان بمعنى واحد بعامل واحد الا على سبيل البدلية
او العطف انتهى كلامه وهو احتمال ثالث غير ما ذكره المص وصاحب الكشاف حال عن
التكلف لان الظاهر ان الرزق لا يكون من نفس الجنة التي هي دار الثواب بل يكون
ثمارها من المأكولات فلما قيل كلما رزقوا منها رزقا احتمل ان هناك نوعا مما
ينتفع به وانهم رزقوا منه فبقيت النفس عند ذكر المبدل منه متشوقة الى تعيينه
منتظرة له فلما قيل من ثمرة ارتفع الاشتباه وحصل الكشف والبيان لما اجمل اولا
فان قيل لا يتم في بدل الاشتمال اذ الضمير ظاهر من ضمير راجع الى المبدل منه ليعرف
ان البدل مبني على التعلق والاشتمال فانك اذا قلت مررت برجل حمار كان
من بدل الغلط واذا قلت مررت برجل بحماره 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 ملؤا الاخدود نارا
وظاهر ان التعلق ههنا اظهر من التعلق الذي هناك **قوله** وهذا اشارة الى نوع
ما رزقوا الخ جواب عما يقال ان اصل اسماء الاشارة ان يشار بها الى حاضر مشاهد سواء
كان قريبا او بعيدا فيكون لفظ هذا في الآية اشارة الى الموجود الحاضر عندهم في الجنة
ولا شك ان ما رزقوه من قبل سواء يدبه ما رزقوه في الدنيا او في الجنة قد عدم وفني
فكيف يصح ان يقال هذا الموجود هو ذلك الذي عدم قبل واجاب عنه بوجهين الاول
منع كون الاشارة الى عين ما رزقوه في الجنة بل الى نوعه كما في المثال المذكور فان المشار
اليه هناك هو نوع الحمار الملحوظ بمشاهدة فرده الجاري لا نفس ذلك الفرد لانه ينقطع وينقضي

من ساعته والذي لا ينقطع هو نوع الماء المستمر بتعاقب جريانه غاية ما في الباب انه نزلت
الماهية المعقولة منزلة المشاهد المحسوس فاشير اليها بما يشار به المحسوس المشاهد والثاني
تسليم ان يكون الاشارة الى عين في الجنة وحمل الكلام على التشبيه البليغ بحذف اداة التشبيه
ووجهه كما في زيد اسد وابو يوسف ابو حنيفة فالمعنى هذا مثل الذي رزقنا من قبل
من حيث انهما متحدان في الماهية النوعية **قوله** اي من قبل هذا في الدنيا اشارة الى ان كلمة قبل
اصلها ان تكون مضافة فلما قطعت عن الاضافة في الآية بنيت وانما بنيت على الضمة لتخالف
حركتها البنائية لحركتها الاعرابية لان الضمة حركة لم تكن لها حال اعرابها والمعنى من قبل هذا
الرزق الذي رزقناه الآن وقوله في الدنيا متعلق بقوله رزقنا **قوله** فان الطباع
مائلة الى مألوف متنفرة عن غيره قال في الكشاف فان قلت لاي غرض يتشابه ثمر الدنيا
وثمر الجنة وما بال ثمر الجنة لم يكن اجناسا اخر قلت لان الانسان بالمألوف آنس والى
المعهود اميل واذا راى ما لم يألفه نفر عنه طبعه وعافته نفسه وقال الفاضل التفتازاني
هذا جيد لو لم يضم اليه قوله واذا راى ما لم يألفه نفر عنه طبعه فان بطلانه ظاهر لان تجدد الصورة
احب الى النفس والذ لديها من مشاهدة معاد ولكل جديد لذة والحديث المعاد مثل في
الكراهة انتهى كلامه قيل يرد عليه انه جيد لو لم يكن الكلام في الطعام فان التجربة والوجدان شاهدان
عدلان بان ما لم يعهد اكله وان حسن شكله لا يباشر عاقل ذوقه لاحتمال ان يكون مرا او سما
مضرا انتهى كلامه ويرد ايضا ان قوله هذا جيد تسليم منه لكون المألوف مرغوبا فيه وقوله
والحديث المعاد مثل في الكراهة يدل على كون المألوف مكروها منفورا عنه فبينهما تدافع
والحق هو الاول لما قيل ان التوفيق بين حكم الالف وبين حكم التكرار اخرج شيء الى
التأمل لان الالف مع الشيء لا يحصل الا بتكرره على النفس ولو كان التكرار يورث
الكراهة لكان المألوف اكره شيء عندها وامتنع اذ ذاك نزاعها الى مألوف
والوجدان يكذبه **قوله** وتتبين لها مزية بالنصب عطفا على لتميل اي ولتظهر
للنفس فضيلة ثمر الجنة على ثمر الدنيا وكنه النعمة في ذلك الثمر **قوله** ظن انه
لا يكون الا كذلك اي ظن ان هذا المرزوق الكائن من جنس لم يعهد ليس
له مزية على سائر افراده بل جميع افراده يكون هكذا واذا لم يتبين له ان هذا
المرزوق له مزية على غيره لا يحصل له زيادة فرح بهذا الاعتبار مع انه المقصود
قوله او في الجنة عطف على قوله في الدنيا فيكون متعلقا بقوله رزقنا ايضا **قوله** فيقول
ذلك اي يقول هذا الذي رزقنا من قبل **قوله** او كما روي عطف على قوله كما حكي
عطفه عليه بكلمة او لانهما وان اشتركا في الدلالة على ان طعام الجنة متشابه الصور
لكنهما مختلفان من حيث ان ما حكي يدل على انه متخالف الطعم وان ما روي

يدل

يد آ على انه متشابه الطعم ايضا من حيث ان البدل الذى اشير اليه بهذا ابدل مكان ما تناولوه
من الشجرة ولان كلمة هذا على ما حكى اشارة الى ما بين ايديهم مما فى الصحفة وعلى ما روى
اشارة الى البدل الحادث فى الشجرة مكان ما فى ايديهم **قوله** تلعقلهم اذا رادوها على الهيئة
الاولى قالوا ذلك لظاهر انه من كلام المص ناظرا الى ما روى ذكره لتحقيق معنى الشرطية ووجهها
اذ لم يذكر ذلك فيما روى كما ذكر فيما حكى عن الحسن البصرى **قوله** والاول اظهر اى كون
معنى من قبل من قبل هذا فى الدنيا اظهر من ان يكون معناه من قبل هذا فى الجنة لكون
المعنى الاول حفظا لمعنى العموم المستفاد من كلمة كلما اذ يتاتى لهم ان يقولوا فى جميع مرات
ان رزقوا فى الجنة هذا هو الذى رزقناه فى الدنيا بخلاف ما لو فسر بالمعنى الثانى فانه
لا يتاتى لهم ان يقولوا ذلك الا فى المرة الثانية وما بعدها ولا يمكن لهم ان يقولوا
اول ما رزقوا فى الجنة هذا الذى رزقنا من قبل فى الجنة اذ لم يرزقوا فى الجنة قبل ذلك
بشى حتى يقال هذا اذا **قوله** والداعى لهم الى ذلك اى الى ترديد هذا القول وتكريره
كل مرة رزقوا اى ليس الداعى اليه قلة رغبتهم فيه بسبب كثرة تناولهم اياه فى الدنيا بناء
على ان تكرر اكل الشى وان كان لذيذا ينفى بقلل الرغبة فيه بل يوجب نفرة الطبع عنه
بل الداعى اليه ان ما وجده من التفاوت العظيم بين ثمار الجنة وثمار الدنيا يجلب
لهم فى كل مرة كمال السرور ونهاية التعجب بحيث دعاهم ذلك الى ان يقولوا هذا الجنس
الذى رزقناه فى الدنيا وما اعظم هذا التفاوت وابين مزيته فانهم اذا ابصروا ان رمانة
الجنة تشبع الكل وقد علموا ان رمان الدنيا اكبرها حجما لا تفضل عن حد البطيخة الصغيرة
مع انها مملوة عجما ولا عجم فى ثمار الجنة وكذا اذا راوا نبقة من نبق الدنيا فى حجم فلكة المغزل
ثم راوا نبق الجنة كقلال هجر اورادا ظل الشجرة من شجر الدنيا وقدر امتداده ثم راوا الشجرة فى الجنة
يسير الراكب فى ظلها مائة عام لا يقطع يتبين عندهم فضل عظيم لما فى الجنة فيتعجبون ويتعجبون
فيقولون ذلك وعن مسروق رضخ نخل الجنة نضيد من اصلها الى فرعها وثمرها امثال
القلال كلما نزعت ثمرة عادت مكانها اخرى وانهارها تجرى فى غير اخدود والعنقود
اثنا عشر ذراعا والتبيج بتقديم الجيم على الحاء الفرح الجوهرى البيج الفرح وبجحته انا بجيحا
فتبيج اى افرحته ففرح **قوله** نضيد اى منضود عليها الثمار لا ساق لها مجرودة عنها يقال نضد متاعه
ينضده بالكسر اى وضع بعضه على بعض والظاهر ان قوله من التفاوت العظيم ناظر الى التفسير الاول
لقوله من قبل لان ذلك التفاوت انما يكون بين ثمرات الدنيا والآخرة لا بين ثمرات الآخرة
وقوله والتشابه البليغ فى الصورة ناظر الى التفسير الثانى وليس فيه التفاوت والا لزم ان يخلو
الكلام عن بيان الداعى الى ذلك القول على التفسير الثانى **قوله** اعترض بقوله ذلك اى بقرينة ما فهم
من الكلام السابق من تشابه ارزاق الدارين او ارزاق الجنة لان ذلك يفهم منه سوا جعل



هذا اشارة الى نوع ما رزقوا او الى عينه قال الفاضل التفتازاني جعله اعتراضا مبنيا
على رأي من يجوز الاعتراض في آخر الكلام ومن لا يجوزه فيه فهو عنده تذييل وهو ان يعقب
الكلام بما يشتمل على معناه توكيدا واصل اتوا اتيوا مثل ضربوا اي اتاهم الولدان والخدم
بالرزق فلما بني الفعل للمفعول حذف الفاعل واقيم المفعول مقامه والضمير المجرور في به على الاول
وهو كون معنى من قبل من قبل هذا في الدنيا راجع الى ما رزقوا في الدارين 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 تقرير السؤال ان افراد ضمير به لا يلائم السباق ولا السياق اما
الاول فلانه راجع الى امرين دل عليهما بقوله هذا الذي رزقنا من قبل لان المبتدا اعني
هذا اشارة الى المرزوق في الآخرة وان الخبر اعني الذي رزقنا اشارة الى المرزوق في الدنيا
واما الثاني فلان متشابها حال عن ضمير به والتشابه انما يكون بين المتعدد وافراد
الضمير ينافي التعدد وتقرير 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 او الجنسي فاندفع الاشكال **قوله** ونظيره اي نظير الافراد الواقع في هذه الآية نظرا
الى جانب المعنى مع ان المرجع اثنان ظاهرا التثنية الواقعة في قوله تع كونوا قوامين
بالقسط ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما
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 ان يكن مفرد راجع
الى المشهود عليه فالظاهر ان يكون الضمير في اولى به مفردا ايضا ليتطابق الشرط والجزاء
الا انه لما ذكر المشهود عليه متصفا باحد الوصفين الغنى والفقر فقد ذكر جنسا الغنى والفقر
وهما متغايران فثنى الضمير لذلك والنكتة في العدول عن الظاهر التنبيه على ان اولوية
الله تعالى لا تختص بالمشهود عليه الغنى والفقر بل تعمهما وغيرهما اي بل تعم مطلق الغنى والفقر
سواء كانا مشهودا عليهما اولا فيدخل المشهود عليه دخولا اوليا ولو افرد الضمير لتوهم
اختصاص اولوية الله تعالى بذات المشهود عليه فالله تعالى لما اوجب اقامة الشهادة على جميع
من عليه الحق كائنا من كان اكد ذلك بقوله او 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 عن الشهادة عليهم غناهم او فقرهم
فالله اولى بجنس الغنى وبجنس الفقر سواء كان كل واحد منهما مشهودا عليه اولا **قوله** وعلى الثاني

لا اي ما رزقوا في الدارين
لان ما رزقوا في الدنيا
غير ملحوظ على هذا التقدير منه

الخ اي والضمير على تقدير ان يحمل قوله تعالى من قبل على معنى من قبل هذا في الجنة راجع
الى الرزق المذكور في قوله رزقا والمعنى اتوا في الجنة بالمرزوق متشابه الافراد وقد مر توضيحه
بما حكي وبما روي **قوله** فان قيل ايراد على ان يكون المعنى تشابه ما رزقوا في الدارين
كما هو كذلك على الاحتمال الاول **قوله** هذا فصل خطاب اي خذ هذا او هذا محمل
للآية ذكره المفسرون ولها محمل آخر مبني على ان لا يكون معنى من قبل هذا في الجنة وعلى
ان يكون الكلام مبنيا على حذف المضاف في الخبر والمعنى هذا الذي رزقناه الآن هو
ثواب ما رزقناه في الدنيا من المعارف المكملة للقوة النظرية والطاعات المكملة للقوة
العملية واتوا بما رزقوا في الدارين يشبه بعضه بعضا فان ما رزقوا في الدنيا يتفاوت
نوعا وصنفا كالحج والزكوة والصوم والصلوة وكل من ذلك مختلف بالكثرة والقلة في نفسه
وبزيادة ما فيه من الخشوع والحضور والاخلاص ونقصانه وبحسب تفاوته يتفاوت ما رزقوا
في الجنة من الثواب والجزاء فان كان العمل في اعلى المراتب او في اوسطها كان الجزاء كذلك فهذا الوعد
في ابتنائه على حذف المضاف نظير قوله تعالى ذوقوا ما كنتم تعملون اي ذوقوا جزاءه **قوله** مما يستقذر
اي يستكره ويعد قذرا في الشرع كالحيض فانه نجس وهو ضد النظافة يقال استقذرت الشيء
اي كرهته وهو متعلق بقوله مطهرة والدرن وسخ البدن فانه وان لم يكن قذرا في الشرع
لكنه مذموم طبعا ودنس الطبع وسخ الطبيعة وخباثتها الخلقية وسوء الخلق اثر لدنس الطبع
ويتفرع عليه قبح المعاشرة مع الاصحاب فمن حسن خلقه طهرت افعاله فحوراء الجنة
مطهرات الاجسام مما يستكره حسا كالحيض والبول وطبعا كالدرن ومطهرات الاخلاق
ليس فيهن شيء من الاخلاق الذميمة كالحسد والبخل والكبر والعجب ونحوها ومطهرات الافعال
لا يصدر عنهن فعل قبيح وقوله تعالى مطهرة يتناول التطهير المتعلق بهذه الثلثة جميعا **قوله**
فان التطهير الخ علة له وهو اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال 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 حقيقة في القدر المشترك بينها روي عن الراغب انه قال 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 تعالى عليه وسلم وقال تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومعلوم انه لم يرد تطهيرا عن نجاسة
في ثوب او بدن وانما اراد تطهير النفس الذي به المدح انتهى فان قيل سلمنا انه
حقيقة في القدر المشترك لكن اللفظ مطلق لا عام والمطلق كيف يتناول جميع الاقسام

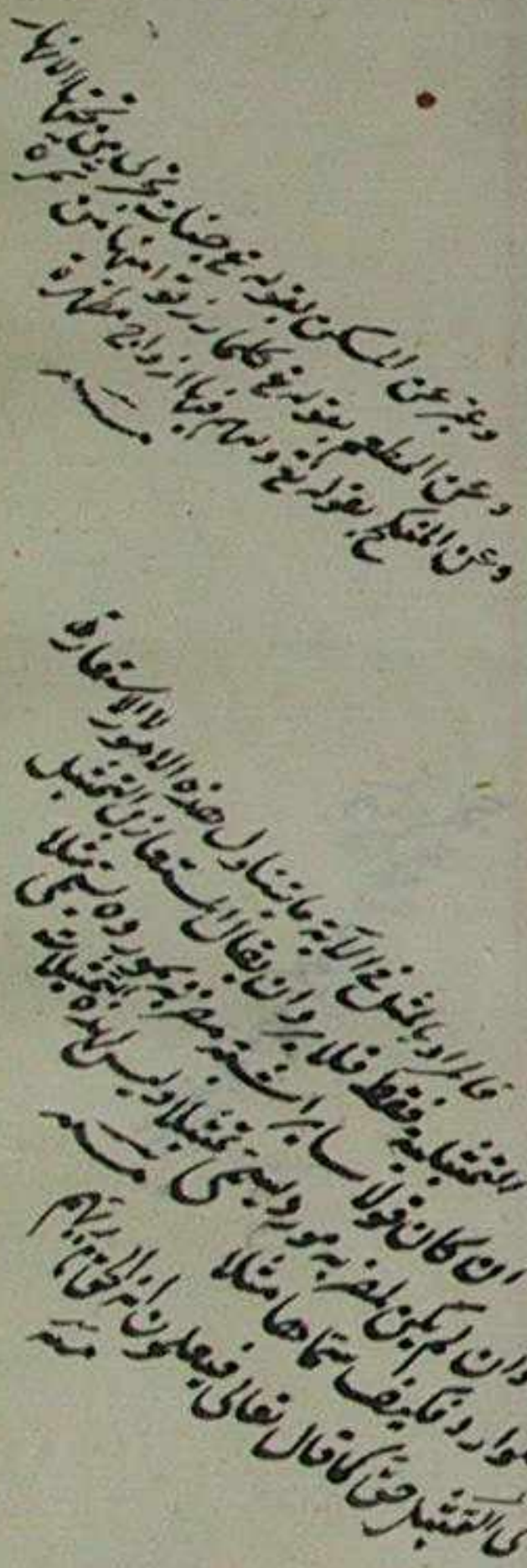
قال مجاهد لا يبلن ولا يتغوطن ولا يلدن
ولا يحضن ولا يمنين ولا يبصقن منه

قلنا المطلق منصرف الى الكمال لا سيما في هذا المقام وكمال التطهير لا يكون الا بتطهير الجميع **قوله** وهما
لغتان فصيحتان يعني ان كل واحد من افراد ما اسند الى ضمير الجمع وجمعه لغة فصيحة
يفرد بناء على تأويل الجمع بالجماعة ويجمع رعاية للفظ الجمع واختير الافراد في الآية على القراءة
المشهورة وكذا في قوله واذا العذارى بالدخان تقنعت واستعجلت نصب القدور فملت
حيث افرد الافعال الثلثة مع كونها مسندة الى ضمير العذارى العذارى جمع عذراء وهي البكر مثل
صحراء وصحارى تقنعت بالدخان اي اتخذن الدخان قناعا لانفسهن على وجوههن حين
مباشرتهن لطبخ اللحم في الرماد الحار صابرات على اذى الدخان يقال استعجلت الشيء
اذا تقدمته فملت اي شوت في الملة وهو الرماد الحار وفي الصحاح مللت الخبزة ملا
اي عملتها في الملة واسم ذلك الخبز المليل والملول وكذلك اللحم يقال اطعمنا خبز ملة واطعمنا
خبزة مليلا قوله واذا ظرف لزمان القحط لان الابكار لا يقربن الدخان والاعمال التي فيها
رذالة ودناءة النفس في زمان الخصب والرخاء والمعنى اذا ابكار النساء صبرن على
دخان النار حتى صار الدخان كالقناع لوجوههن ولم يصبرن على ادراك ما في القدور
بعد نصبها فشوين اللحم في الملة قدر ما يتعللن به من اللحم وجواب اذا في البيت الثاني
ما يدل على وصفه بالجود والكرم وحسن تفقده للجيعان والاضياف والزوار **قوله**
ومطهرة اي وقرئ مطهرة بتشديد الطاء والهاء على صيغة اسم الفاعل من باب التفعل تقول
اطهر يطهر اطهرا ادغمت التاء في الطاء في الجميع وجيء بهمزة الوصل في الماضي والمصدر لتعذر
الابتداء بالساكن **قوله** ومطهرة ابلغ من طاهرة قال الامام هلا قيل طاهرة او متطهرة الجواب
في المطهرة اشعار بان مطهرا طهرهن وليس ذلك الا الله تعالى وذلك يفيد فخامة
امر اهل الثواب كانه قيل ان الله هو الذي زينهن لاهل الثواب **قوله** والزوج يقال
للذكر والانثى يعني انه تعالى قال في مقام الوعد بان لهم في الجنات زوجات هن
نساء الدنيا وحور الجنة جميعا ولهم فيها ازواج وهو جمع زوج ولم يقل زوجات بناء
على ان الزوج كما يقال للذكر قال الله تعالى فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره يقال ايضا للانثى
قال تعالى اسكن انت وزوجك الجنة ويقال زوج الرجل امرأته ولا يقال زوجة الرجل
الا قليلا قال الاصمعي لا تكاد العرب تقول زوجة ونقل الفراء انها لغة تميم وفي البخاري
عن عمار بن ياسر انه قال في حق عائشة رضي الله تعالى عنهما والله اني لاعلم انها زوجته
في الدنيا والآخرة **قوله** وهو في الاصل لما له قرين من جنسه حيوانا كان او غيره كزوج الخف
والنعل والباب ثم خص في العرف لكل واحد من الحيوانين المتقارنين المختلفين ذكورة
وانوثة **قوله** وهي مستغنى عنها في الجنة والذي لا يترتب عليه فوائده وما هو المقصود منه يكون
عبثا بل لا يصح اطلاق اسم ذلك الشيء عليه وحاصل الجواب ان انتفاء الفائدة المآلية

لا يقتضي العبثية وانما يلزم اذا انتفت الفائدة الحالية ايضا وهي غير منتفية ههنا لحصول
التنعم واللتذذ بتناولها ومباشرتها وهذا القدر يكفي لصحة اطلاق الاسم وضمير تسمى
لمطاعم الجنة ومناكحها وسائر احوالها وضمير اسمائها راجع الى نظائرها الدنيوية قوله دائمون
يعني ان المراد بالخلد في هذه الآية الثبات الدائم لا لكون الخلود موضوعا بازائه خاصة بل
هو موضوع للقدر المشترك بين الثبات المديد الدائم وبين ما لا يدوم منه فيجوز استعمالها في كل
واحد من الدائم وغير الدائم 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 واذا استعمل فيه باعتبار
كونه انسانا يكون مجازا متفرعا على القرينة واستعمال الخلود في الآية في الثبات الدائم
بخصوصه من هذا القبيل فانه مبتنى على القرينة الدالة على ارادة الخاص بخصوصه من الآيات
والاحاديث والخلد عند المعتزلة هو الثبات الدائم والبقاء المؤبد اللازم ولذلك فسره
صاحب الكشاف به 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 الخلد افان مت
فهم الخالدون فانه نفى خلود البشر مع طول عمر بعضهم فثبت ان المنفي هو الثبات الدائم
واستدل المص على عموم الخلد وتناوله لما لم يدم ايضا بوجوه منها تسمية الاثافي والاجار
خوالد لبقائها في الجملة بعد دروس الاطلال والاثافي جمع اثفية وهي الاجار الثلثة التي
يوضع عليها القدر لطبخ الطعام ومنها ان يقال للجزء الذي يبقى على حاله من الان ان
ما دام الان حيا خلد وذلك الجزء هو قلب الانسان فان الان لا ينفك
عنه ما دام حيا ولا يلزم منه ان يسمى الزمان ايضا خلدا الان وجه التسمية مصحح لها
لا موجب فلا يلزم فيه الاطراد ومنها ان وضعه لو كان للدوام لكان قولهم ابد الآبدين
انه لا يفيد فائدة جديدة وحمل الكلام على التاسيس واجب ما امكن ولا يحمل على التاكيد
من غير ضرورة ومنها ان وضعه لو كان للدوام لكان استعماله حيث لا دوام يوجب
اشتراكا ان تعدد الوضع او مجازا ان لم يتعدد لكن الاصل عدمها فلا يعدل عنه الا بصارف
قوله بخلاف ما لو وضع للاعم منه اي من الدوام فاستعمل فيه اي في الدوام بذلك الاعتبار
اي باعتبار وضعه للاعم وكون الدوام من افراده فانه لا يوجب اشتراكا ولا كونه مجازا
كان 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 الانسان
باعتبار هويته وشخصه فانه حينئذ يكون مجازا لا حقيقة لكونه مستعملا في غير ما وضع له فيحتاج
الى القرينة 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 منع الملازمة بان يقال لانسلم انه لو لم يكن وضعه للدوام كان
استعماله في الدوام موجبا للاشتراك او التجوز وانما يلزم ذلك لو كان استعماله 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 فيه
ولو استعمل فيه باعتبار كونه انسانا لكان مجازا محتاجا الى القرينة وجد هنا في كثير من
النسخ مثل قوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد وهو مثال لاستعمال العام في الخاص
بخصوصه مجازا بشهادة القرينة فانه لما حكم بان استعمال العام في الخاص باعتبار كونه من
افراد العام مخالف لما ذكر من حيث انه لا يوجب اشتراكا ولا تجوزا فهم منه ان استعمال
العام في الخاص بخصوصه مجاز مستند الى القرينة فمثل له بالآية اشارة الى ان ارادة العام
فيها ليست لانه المعنى الحقيقي للخلد بل هو اخص منه اريد بلفظ العام بشهادة القرينة **قوله**
لكن المراد به الدوام عند الجمهور اشارة الى وجه تفسير الخلود في قوله تعالى وهم فيها خالدون
بالدوام مع كونه موضوعا للاعم منه يعني ان المراد بالخلود فيه الدوام عند جمهور المسلمين
اما عند المعتزلة فظاهر واما عندنا فباعتبار القرينة الدالة على ان المراد هو الدوام وهي الآيات
والاحاديث الدالة على ان اهل الجنة دائمون فيها ابدا خلافا للجهمية فانهم ذهبوا الى ان
الجنة والنار تفنيان ويفنى اهلهما بعد تمتع اهل الجنة بقدر اعمالهم وعذاب اهل النار
بقدر سيئاتهم استدلالا بقوله تعالى هو الاول والآخر فكما ان وصفه تعالى بسبقه
تعالى على الخلق اجمع فكذا وصف الآخرية يستدعي التاخر 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 الآخر مفسر بالباقي بعد فناء سائر الموجودات
فالملازم فناؤها ولو ساعة لفناؤها على الاستمرار بحيث لا يعادا ابدا مع انه يحتمل ان
يكون معنى قوله هو الاول والآخر انه هو الاول بمبدئه ومنه الاسباب وينتهي اليه المسببات
او الاول خارجا والآخر ذهنا بناء على ان العلم بالآثار واحوالها يؤدي الى العلم بوجوده
واتصافه بصفات الكمال **قوله** فان قيل الابدان مركبة معارضة دالة على استبعاد ان
يكون المراد بالخلد هنا الدوام **قوله** معرضة للاستحالات اي مركبة من اجزاء موصوفة بان
جعلت التحولات متعرضة لها يقال عرضت فلانا لكذا فتعرض هو له **قوله** بان يجعل اجزاؤها
مثلا متقاومة في الكيفية اي تقاوم كيفية كل جزء كيفية الاجزاء الاخر ولا تنفعل عنها **قوله**
كما نشاهد في بعض المعادن كالذهب والفضة والزيبق **قوله** هذا اي اعتمد على هذا ولما
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 وان امثال هذه الكلمات مبتنية على قواعد فلسفية غير مسلمة عند المليين ولا صحيحة عند القائلين باستناد الحوادث الى القادر المختار واحترز بقوله معظم اللذات الحسية عن الالتذاذ بنحو الملابس وسماع الاصوات الحسنة فان ذلك ادنى من الالتذاذ بالمساكن والمطاعم والمناكح وفي الصحاح مَلاك الامر وملاكه بالفتح والكسر ما يقوم هو به ويقال القلب ملاك الجسد **قوله** كانت منغصة بالغين المعجمة والصاد المهملة اى مكدرة يقال نغص الله تعالى عليه العيش تنغيصا اى كدره **قوله** بشر المؤمنين جواب لما وضمير بها راجع الى المساكن واخويه وضمير منها راجع الى نعمة جليلة او الى لذات الجنة **قوله** ومثل ما اعد لهم في الآخرة اى وشبهه باحسن ما يستلذ به من اللذات الحسية وهو المساكن والمطاعم والمناكح حيث عبر عن ذلك المعد بما يعبر به عنها مع انه لا يشاركها في تمام حقيقتها ولا في منافعها المالية **قوله** وازال عنهم خوف الفوات بجعل قوله وهم فيها خالدون تكميلا للكلام السابق وهو البشارة بما ذكر ليدل ذلك على كمال التنعم فان النعمة وان كثرت وجلت ينغصها خوف انقطاعها وكلما كانت النعمة اعظم كان خوف انقطاعها اعظم وقعا في القلب وذلك يقتضي ان ينفك اهل الثواب من الغم والحسرة واذا علم ودام علمها حصل التنعم والسرور ووصفت عن شوب الكدر بتوهم الزوال ومن كان في نعمة يراقب انقطاعها فذلك في بؤس وان كان في نعم **قوله** لما كانت الآيات السابقة وهي الآيات المذكورة من قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم الى هذه الآية فانه قد ذكر فيها انواع التمثيل التي هي الاستعارة الاصلية والتبعية والاستعارة التمثيلية والتشبيه التمثيلي والتشبيه الواقع في المفرد قال العلامة التفتازاني والمراد من التمثيل التشبيه مطلقا سواء كان في المفرد او في المركب على وجه الاستعارة او غيرها **قوله** عقب ذلك جواب لما ولفظ ذلك اشارة الى الآيات السابقة باويل المذكور اى ورد عقيبها ما يدل على حسن التمثيل وعلى الشيء الذي هو الحق لاجل ذلك الشيء وذلك الشيء شرط في قبوله عند اهل الكلام على ان يكون قوله والشرط عطفا على قوله وما هو الحق والظاهر ان هو راجع الى ما وضمير له راجع الى التمثيل وكذا ضمير فيه **قوله** والشرط عطف على قوله الحق اى وبيان الشيء ذلك الشيء حق اى ثابت لازم للتمثيل وشرط في قبوله عند العقلاء وذلك الشرط ان يكون التمثيل على وفق الممثل له دون المثل وبيان حسنه بسبب اشتماله على الحكمة المقصودة الذي هو شرط قبوله مستفاد من قوله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما فانه تعالى لما لم يترك ضرب المثل ظهر انه حسن لا يشوبه شائبة قبح فان افعال الله تعالى كلها حسنة بلا مرية ومشتملة على حكم بالغة يهتدي اليها اولوا الالباب المهتدون واما الكفرة الضالون فان كفرهم وعدولهم عن الحق واصرارهم



على الباطل صرفت وجوه افكارهم عن حكمة المثل الى حقارة الممثل به حتى رسخت له جهالتهم وازدادت
ضلالتهم فانكروه واستهزؤا به ولما كانت الحكمة في التمثيل بيان حال الممثل له بابرازه في صورة
المشاهد المحسوس وجب ان يكون التمثيل على وفق الممثل له في الوجه المشترك بينه وبين الممثل به
ليصلح التمثيل كاشفا للمعنى الممثل له ورافعا لخفاء حاله فان كان الممثل له حقيرا وجب ان يكون
التمثيل بالمحقرات ولا حال احقر من حال ما جعلوه لله تعالى اندادا فينبغي ان يمثل بالبعوضة ونحوها
قوله ولذلك اي ولكون التمثيل انما يصار اليه لكشف المعنى الممثل له الخ قوله وان كان الممثل على صيغة
اسم الفاعل والنخالة ما يبقى في المنخل بعد ما يخرج منه الدقيق الطيب شبه في الانجيل صدر من يقول
بالبر ولا يعمل به بالمنخل وشبه غل الصدر بالنخالة روي انه تعالى قال في الانجيل لا تكونوا كالمنخل
يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك النخالة كذلك انتم تخرج الحكمة من افواهكم وتبقون الغل في صدوركم
وشبه القلوب القاسية بالحصاة في الانجيل حيث قيل فيه قلوبكم كالحصاة التي لا تنضجها النار
ولا يلينها الماء ولا ينسفها الريح ومثل مخاطبة السفهاء فيه ايضا باثارة الزنابير حيث قيل فيه
لا تثيروا الزنابير فتلدغكم فكذلك لا تخاطبوا السفهاء فيشتمونكم قوله وجاء في كلام العرب يعني ان
التمثيل بالاشياء الحقيرة كما جاء في الانجيل جاء في كلام العرب ايضا حيث قالوا في التمثيل بالقراد اسمع
من قراد واصغر من قراد واعلق من قراد وفي التمثيل بالفراشة اضعف من فراشة واجهل
من فراشة واطيش من فراشة وفي التمثيل بالبعوضة ومخها اعز من مخ البعوضة بمعنى انه
لا يوجد اصلا كما لا يوجد مخ البعوضة وقولهم كلفني مخ البعوضة مثل في تكليف ما لا يطاق
وفي التمثيل بالذرة وهي اصغر النمل اجمع من الذرة واخفى من الذرة وفي التمثيل بالذباب الج
من الذباب واجزا من الذباب زعمت العرب ان القراد يسمع الهمس الخفي من وقع
اخفاف الابل على مسيرة سبع ليال فيتحرك في العطن ويقصد الطريق فاذا رأته اللصوص
تيقن ان القافلة اقبلت والعطن مبرك الابل عند الماء لتشرب الماء والفراشة التي
تطير وتتهافت في السراج قوله لا ما قالت الجهلة الظاهر انه عطف على قوله ان يكون
على وفق الممثل له دون الممثل كانه قيل ان حسن التمثيل وحقه وشرطه ان يكون على وفق الممثل له
دون الممثل لا ما قالت الجهلة من ان حقه وحسنه ان يكون على وفق الممثل ولا يليق بعظمة
الله وعلو شانه ان يمثل بنحو الذباب والعنكبوت فان علو شانه وعظمة جلاله لا ينافي
ان يحسن منه ضرب الامثال بالمحقرات بل هو حسن منه تعالى لوجود شرط حسنه
وهو موافقتها لحال الممثل له قوله الله اعلى واجل مقول قالت الجهلة قوله وايضا لما ارشدهم الخ
وجه ثان لبيان ارتباط هذه الآية بما قبلها وتعلقها به فيكون معطوفا على قوله لما كانت
الآيات السابقة الخ محصول الوجه الاول ان ما قبلها متضمنة لانواع من التمثيل وهذه
الآية بيان لحسنه وحقه وشرط قبوله فهي مربوطة بالتمثيلات التي تضمنتها الآيات

النساء بيانا لحسن التمثيل مطلقا ومحصول هذا الوجه ان ما قبلها استدلال باعجاز
المتحدى به على كونه وحيا الهيا قد رتب عليه وعيد من كفر به حيث قيل فان لم تفعلوا الخ
ووعد من آمن به حيث قيل وبشر الذين آمنوا الخ وهذه الآية جواب ما طعنوا به فيه فهي
مربطة بآية التحدي بالقرآن ذكرت منعا عن الطعن فيه وتنبيها على ان الاعتبار
بالحكمة لا بصغر الجثة وكبرها روى الحسن وقتادة وعطاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهم
انه قال لما ذكر الذباب والعنكبوت في كتابه وضرب للمشركين به المثل ضحكت اليهود
وقالوا ما يشبه هذا كلام الله تعالى فانزل الله عز وجل هذه الآية قال تعالى ان الذين
تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه
منه ضعف الطالب والمطلوب وقال تعالى مثل الذين اتخذوا من دون الله اولياء كمثل العنكبوت
اتخذت بيتا فقالت اليهود وما اراد الله تعالى بذكر هذه الاشياء الخسيسة **قوله**
اى لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحيي ان يمثل بها لحقارتها اشار بقوله ترك من
يستحيي بصورة التشبيه الى ان قوله لا يستحيي استعارة تمثيلية اجتمعت مع التبعية اما كونها تبعية
فلكونها اولا في المصدر ثم سرت الى الفعل ثانيا وبالتبعية حيث شبه ترك ضرب المثل بالبعوضة
بتركه حياء لحقارتها وكون التمثيل هاهنا للذم والتعيير ومثنة للاستحياء والانكسار فاطلق
على الترك المشبه الترك حياء استعارة اصلية بان استعير له ترك المستحيي وهذه الاستعارة
التبعية متفرعة على ان يطلق لفظ الاستحياء على ترك المستحيي مجازا مرسلا على طريق اطلاق اسم الملزوم
على اللازم فان الترك المذكور لازم للاستحياء وان يكون يستحيي بمعنى ترك استحياء وانقباضا
عن ملابسة ما يعاب به عليه وان يغلب استعماله فيه مجازا حتى يصير بمنزلة الحقيقة العرفية في المعنى
المذكور ثم اذا استعمل لفظ الاستحياء في حق من يمتنع منه الترك استحياء يحمل الكلام على الاستعارة
بان يشبه تركه بترك المستحيي فيطلق عليه لفظ الاستحياء بمعنى الترك استحياء ثم يشتق منه الفعل مثبتا
او منفيا واشار المص الى ما ذكرنا من اعتبار المجاز المرسل بقوله يقيد هذا فالمراد بالترك
اللازم للانقباض فان قيل انه يدل على انه ليس هناك استعارة تبعية اصلا بان يكون قوله
لا يستحيي مجازا مرسلا من اول الامر في معنى لا يترك ضرب المثل بالبعوضة قلنا لا يجوز ذلك لان تركه
اياه ليس لازما للانقباض تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلا بد من اعتبار الامرين واما كونها
تمثيلية فلان وجه الشبه منتزع من عدة امور وهي الترك المتعلق بضرب المثل بالمحقرات
في انفسها الموافقة للممثل له بحيث يصلح كاشفا له ويظهر بهذا ان اللفظ المستعار للاستعارة
التمثيلية قد يكون لفظا مفردا دالا على امور متعددة **قوله** والحياء انقباض النفس الخ والحق
ان الكيفيات النفسانية لا تحتاج الى تعريف لكونها من الوجدانيات المعلومة لكل احد بالضرورة
فان عرفت كان التعريف لفظيا والظاهر انه عرفه ههنا ليبنى عليه كيفية جواز اطلاقه على الله تعالى

بحمله على المعنى المجازى لما ان حقيقته من لوازم النقص وهو تعالى منزه عن جميع وجوه النقص **قوله**
وهو الوسط شان كل صفة حميدة وخلق مرضى ان تكون متوسطة بين الرذيلتين اللتين احدهما
الافراد والاخرى التفريط وخير الامور اوسطها فان الوقاحة وقلة الحياء تفريط والخجل وهو التحير
والدهش من غلبة الاستحياء بحيث ينحصر نفسه عن الفعل مطلقا اى سواء كان الفعل قبيحا او لا
وسواء كان الاحجام لاجل مخافة الذم اولا وهو افراط والوسط بينهما هو الحياء المعروف وكذا الجبن
فانها متوسطة بين الجبن والتهور والسخاوة متوسطة بين الاسراف والامساك **قوله** فقيل حتى الرجل
اى اعتلت حيوته وضعفت قوته الحيوانية بحيث اختلت افعالها كما يقال نسى اذا اعتلت ناه
وحشى اذا اعتلت حشاه وهى الخوف والنابض بفتح النون والقصر عرق ينخرج من الورك فيستبطن الفخذ ثم
يمر بالعرقوب ومنه المرض المعروف بعرق النسا والحشا ما اشتملت عليه الضلوع والجمع احشاء **قوله**
ان يريد هما صفرا لم يقل صفرين لان صفرا يستعمل على لفظ التثنية والجمع والتذكير والتانيث
قوله فالمراد به جواب اذا وصفه واذا كان المراد بالاستحياء الترك اللازم له يكون الاستعارة
فى لا يستحيى تبعية لجريانها اولا فى الاستحياء وفى حواشى الفاضل خسرو رحمه الله تع لا يقال عبارة المص تدل
على ان يكون لا يستحيى مجازا مرسلا لانا نقول الانتقال فى كل مجاز لغوى استعارة كان او مجازا مرسلا
من الملزوم الى اللازم غايته ان يكون اللزوم فى الاستعارة بطريق التشبيه انتهى كلامه **قوله** ونظيره اى نظير قوله تع
ان الله لا يستحيى فان المراد بالحياء الترك اللازم للانقباض فعول المتبنى اذا ما استحيين الماء يعرض نفسه
كرعن بسبت فى انار من الورد قوله استحيين على لغة من يقول استحى يستحيى بحذف احدى الياءين
لكثرة الاستعمال واللام فى الماء للعهد الذهنى ويعرض نفسه حال من الماء او صفة له كما فى قوله ولقد امر على اللئيم يسبنى
والسبت بكسر السين المهملة الجلد الذى سبت اى قطع شعره ودبغ بالقرظ وهو ورق السلم والسبت
هنا مستعار لمشافر الابل شبهت بالسبت للينها واراد بانار من الورد المنهل الذى على حافاته
الورد ويصف الابل وكثرة الماء والكلاء عندها وانها لا تشرب عطشا بل حيادا من الماء فانها
لكثرة عرض الماء نفسه عليها تستحيى منه فتكرع بمشافرها التى كالسبت وشبهت الحفرة التى فيها الماء المحفوفة
بالازهار الذى تركه السيول بانار وكرعن اى شربن يقال كرع فى الماء كروعا اذا تناول بفيه من موضعه
وفى الصحاح المنهل المورد وهو عين ماء يرد الابل فى المرعى فضمير استحيين للابل اى اذا ما تركن
رد الماء مثل تركك من يستحيى ان يرده لكثرة عرض نفسه عليها فانه لا عرض ولا استحياء فى الحقيقة
فهو استعارة تمثيلية تبعية متفرعة على المجاز المرسل **قوله** وانما عدل به اى بهذا التعبير اى
عبر عن الترك كما هو مستعار له ولم يصرح بلفظ الترك كما فى هذا التعبير من الاستعارة التمثيلية
التبعية وهى ابلغ من ذكر المستعار له بما يدل عليه بالوضع والحقيقة فان الاستعارة تشتمل على
ابراز المستعار له فى صورة المستعار منه وانها لكونها من اقسام المجاز كاثبات الشىء بالبينة
وتنوير الدعوى بالبرهان وهذا هو وجه قولهم المجاز ابلغ من الحقيقة **قوله** ويحتمل الاية خاصة ان يكون

مجيئه على المقابلة لما وقع في كلام الكفرة احترز بقوله خاصة عن الحديثين المذكورين فان الاستحياء الواقع
لا يحتمل ان يكون من قبيل المشاكلة لان ترك تعذيب ذي الشيبة المسلم وترك رد اليدين المرفوعتين
اليه تعالى صفرا لم يقعا في صحبة الاستحياء تحقيقا كما في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا بعد
قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه فان خياطة الجبة والقميص قد وقعت في صحبة الطبخ تحقيقا
ولا تقديرا كما في قوله تعالى صبغة الله اي تطهير الله فان التطهير ذكر بلفظ الصبغ لوقوعه في صحبة
الصبغ تقديرا وذلك ان النصارى كانوا يزعمون ان غمس اولادهم في ماء اصفر مسمى بالمعمودية
تطهير لهم فامر المسلمون بان يقولوا لهم آمنا بالله وطهرنا الله تع بالايمان تطهيرا حقيقيا منجيا
لا مثل صبغتكم بالماء الاصفر فانها ليس من التطهير في شيء فظهر ان التطهير واقع في صحبة الصبغ
تقديرا حيث سبق الكلام ردا عليهم وابطالا لامرهم واراد بالمقابلة معناها اللغوي وهو المشاكلة
بين الكلامين المتقابلين وهي ان يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوع ذلك الشيء في صحبة ذلك الغير تحقيقا
او تقديرا فان الكفرة لما قالوا اما يستحيي رب محمد صلى الله عليه وسلم ان يضرب مثلا بالذباب و
العنكبوت وملوك الارض يأنفون عن ذكر امثالهما اجيبوا بان الله تعالى لا يستحيي على سبيل المقابلة
واطباق الجواب على السؤال فعبارة الاستحياء في كلام الله تعالى من قبيل المشاكلة المذكورة
في علم البديع لا من قبيل المقابلة المذكورة في ذلك العلم وهي ان يؤتى بمعنيين متوافقين او اكثر ثم بما يقابل
ذلك على الترتيب كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وهو ظاهر قال العلامة التفتازاني نور الله تع
مرقده المشاكلة فن غير الاستعارة لكن الظاهر انه ليس بحقيقة ووجه التجوز ليس بظاهر وظاهر
كلامهم ان مجرد وقوع مدلول هذا اللفظ في مقابلة ذلك جهة التجوز والجواز ولا خفاء في انه يمكن
في بعض صور المشاكلة اعتبار الاستعارة كما روي ان شريحا قال لمن شهد عنده انك لسبط الشهادة
اي طويل الكلام فيها غير مختصر شامل على الخلاصة من قولهم شعر سبط وسبط اي مسترسل غير جعد
فقال الرجل انها لم تجعد عني اي لم تمتنع ولم تنقبض عني بل انا واثق بها عالم بكيفية الحال اشهد
عن علم وطمانينة قلب فان الشعر الجعد يكون منقبضا مجتمع الاطراف عبر عن عدم انقباضها
عن القوة الحافظة وعدم تأبيها على القوة الذاكرة بعدم التجعد للمشاكلة فان المعنى المذكور
وان لم يقع في صحبة التجعد لكنه واقع في صحبة ضده وهو السبوطة المناسبة للتجعد من حيث
انهما يتواردان على موضوع واحد وهذا النوع من المشاكلة ابدع واعجب من حيث انه ليس
تعبيرا عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبة ذلك الغير بل في صحبة ضده ففي هذه الصور من صور
المشاكلة يمكن اعتبار الاستعارة بان يشبه انقباض الشهادة من الحفظ وتأبيها عن
القوة الذاكرة بتجعد الشعر لكن الكلام في مطلق المشاكلة لا سيما مثل قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا
والظاهر ان مراد القوم بقولهم وقوع مدلول احد اللفظين في مقابلة مدلول الآخر جهة التجوز
ان جهة التجوز هي المقارنة في الخيال فان خياطة الجبة والقميص اذا كانت مطلوبة عند شخص

ارتسم صورتها فی خیالہ لکثرۃ ما تاجن بہا نفسہ فاذا ورد صورۃ الطبخ فی خیالہ بان قیل اقترح شیئا
نجد لک طبخۃ فقد حصلت المجاورۃ بین صورۃ الطبخ والخیاطۃ فی خیالہ فجاز ان یعبر
عن الخیاطۃ بالطبخ ویقول الطبخ الی جبۃ وقمیصا لعلاقۃ المجاورۃ المذکورۃ واما المصاحبۃ
فی الذکر فلا تصلح لان تکون جہۃ التجوز لان المصاحبۃ فی الذکر انما تحصل بعد استعمال
المجاز والعلاقۃ یجب ان تکون حاصلۃ قبل الاستعمال لتلاحظ فتستعمل المجاز بناء
علیہا قال العلامۃ التفتازانی رحمہ اللہ تعالی ھب ان اثبات الاستحیاء للہ تعالی
کما فی الحدیث یحتاج الی تاویل واما نفیہ کما فی الآیۃ فلا یحتاج الی ذلک کما فی قولہم اللہ لیس
بجسم ولا عرض وقولہ نع لا تاخذہ سنۃ ولا نوم ولم یلد ولم یولد ونحو ذلک فای حاجۃ الی
جعل لا یستحیی من قبیل التمثیل او المشاکلۃ قلنا اذا نفیت امثال ذلک علی
الاطلاق بمعنی انہا لیست من شانہ وانہ لا یتصف بہا کما فی الامثلۃ المذکورۃ
لم تحتج الی تاویل واما اذا نفیت علی التقیید فقد رجع النفی الی القید وافاد ثبوت
اصل الفعل او امکانہ لا اقل فاحتاج الی تاویل کما اذا قیل لم یلد ذکرا ولم یاخذہ نوم
فی ھذہ اللیلۃ ولیس بعرض قار الذات ونحو ذلک انتہی کلامہ یعنی ان الاستحیاء
فی الآیۃ الکریمۃ لم ینف علی الاطلاق بل نفی مقیدا بتعلقہ بالمفعول الذی ھو ضرب
مثل ما فرجع النفی الی القید الذی ھو قولہ ان یضرب مثلا وافاد ثبوت اصل الفعل
وھو الاستحیاء فلذلک احتیج الی التاویل باحد الوجہین **قولہ** وضرب المثل اعتمالہ
باللام وفی بعض النسخ اعتمادہ بالدال او ھو افتعال من عمدت للشیء اعمد عمدا ای قصدت
لہ وتعمدت لاجلہ وما فعلتہ خطاء والظاہر ان بناء افتعل ھہنا بمعنی فعل مثل مدحہ
وامتدحہ والاکثر ان یکون لمطاوعۃ فعل وافعل کجمعتہ فاجتمع واحفظتہ فاحتفظ
وللاتخاذ نحو اعتمل ای صنعہ واتخذہ لنفسہ خاصۃ بخلاف عملہ فان العمل یکون لنفسہ
ولغیرہ ونحو اضطرب خاتما فانہ ایضا بمعنی صنعہ واتخذہ لنفسہ ولہ یقال اضطرب
الا اذا کان لنفسہ وضرب اعتم منہ حیث یکون لنفسہ ولغیرہ وفی الحدیث اضطرب
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاتما من ذھب ثم القاہ ثم اخذ خاتما من ورق
نقش فیہ محمد رسول اللہ وفی روایۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتخذ خاتما من
ذھب وجعل فصہ مما یلی بطن کفہ ونقش فیہ محمد رسول اللہ واتخذ الناس مثلہ
فلما رآھم قد اتخذوھا رمی بہ وقال لا البسہ ابدا ثم اتخذ خاتما من فضۃ فاتخذ
الناس خواتیم الفضۃ وعلی کلتا الروایتین اول الحدیث منسوخ باخرہ قال العلامۃ
التفتازانی فی قولہ اعتماده من قولہم للمیل اعتماد والضرب اعتماد وحرکۃ آلۃ نحو المضرب
وحاصلہ صنعہ وایجادہ وفی حواشی الفاضل خسرو رحمہ اللہ نسخۃ اعتمالہ لیست بسدیدۃ

لان الاعتمال هو العمل لنفسه صرح به فى الاساس وليست بملايمة لقوله من ضرب الخاتم
فانه اعتم من ضربه لنفسه ولغيره والنسخة السديدة اعتماره كما فى الكشاف وهو القصد اليه
وصنعه من ضرب اللبن وضرب الخاتم انتهى كلامه والظاهر ان تصريح الاساس انما يثبت
بان اعتمل يستعمل للاتخاذ ولا يلزم منه ان لا يستعمل لغيره بل يجوز ان يستعمل للتصرف
ايضا كما اكتسب المال واحتمل الحمل ويدل عليه قول الجوهرى الاعتمال الاضطراب فى العمل وفسر
الاضطراب بالحركة وهو مبنى نسخة الاعتمال ويؤيده قوله من ضرب الخاتم اى صنعه وتكوينه
فانه انما يلايم الاعتمال بالمعنى الذى ذكره الجوهرى **قوله** واصله وقع شئ على آخر نقل الفاضل الطيبى
عن الراغب انه قال الضرب اصله ايقاع شئ على شئ راجع يعنى انه فى اصل اللغة استعمال آلة الضرب وايقاعه
على المضروب ثم استعير لصنع كخواتم والدرهم والدنانير تشبيها لصنعها بالضرب الحقيقى من حيث
اشتماله على ضرب الفضة بالمطرقة وعلى ضرب آلة التسوية على الطابع المضبوب فى القالب ولما اشتهر لفظ
الضرب فى صنع هذه الاشياء فصار كانه حقيقة فيه استعير منه لصنع المثل وتكوينه لاشتراكهما فى مجرد
الصنع والتكوين وان كان الصنع فى احدهما باستعمال آلة الضرب لا فى الآخر واشار المصنف الى
ما قلنا بقوله ان ضرب المثل اعتماله مستعار ومأخوذ من ضرب الخاتم وان اصل ضرب الخاتم
وقع شئ على آخر والمقصود بيان المناسبة بين هذه المجازات وبين حقيقة الضرب الذى
هو الاعتماد المخصوص واستعمال الآلة ولم يجعل لفظ الضرب مشتركا بين هذه المعانى لان
الاشتراك خلاف الاصل والمجازية خير منه لكثرة المجاز بالنسبة الى المشترك ولان المجاز
انما يحتاج الى القرينة عند استعماله فى المعنى المجازى والمشترك يحتاج اليها فى جميع استعمالاته
قوله وان بصلتها مخفوض المحل عند الخليل ومنصوب عند سيبويه اعلم ان فعل الاستحياء
يتعدى تارة بنفسه وتارة بحرف الجر تقول استحييته وقال اذا ما استحين الماء واستحييت
منه وعليه قوله لا تستحيى منا الملوك وتتقى محارمنا لا يبوء الدم بالدم وفى الصحاح استحياه
واستحيا منه بمعنى ثم انه يحتمل ان يكون قدرى فى هذه الآية الى قوله ان يضرب مثلا بنفسه
فيكون ان يضرب فى محل النصب بالاتفاق ويحتمل ان يكون تعدى الى حرف الجر
المحذوف ففى محله اختلاف فذهب الخليل والكسائى الى ان حرف الجر وان كان
يحذف حذفا مطردا مع ان المشبهة وان الناصبة للمضارع بشرط امن اللبس
بسبب طول صلتهما بصلتهما الا انه مقدر ومعتبر فصار كانه موجود وملفوظ فيكون
اثره الذى هو الجر باقيا كما فى قولك اعجبنى ان تفعل بالجر بتقدير حرف القسم
وذهب الفراء وسيبويه الى ان الحرف المحذوف منوى معتبر من حيث المعنى
فقط لاجل التعدية غير مقدر لفظا بدليل انا وجدناهم اذا حذفوا حرف الجر نصبوا
كقوله تمرون الديار فلم تعوجوا اى بالديار ولا نرى الجر الا فى نادر من الشعر كقوله

اذ قيل اى الناس شر قبيلة اشارت كليب بالاكف الاصابع اى الى كليب كما مر فى
قوله ان لهم جنات ولم يقولوا انه مجرور محلا باضمار من ومنصوب محلا على انه مفعول
غير صريح للفعل المذكور لاستحالة ان يكون اللفظ الواحد معربا باعرابين محكيين
مختلفين فى حالة واحدة كاستحالة كونه معربا باعرابين لفظيين مختلفين فى حالة
واحدة **قوله** وما ابهامية وهى التى اذا اقترنت باسم نكرة ابهمته ابهاما وزادته
شياعا وعموما كقولك اعطنى كتابا ما اى كتاب كان **قوله** وتسمى عندهم طرق التقييد
عطف تفسيرى لقوله تزيد النكرة ابهاما فالمعنى ان النكرة لا تترك على ضرب المثل اى مثل
كان حقيرا كان المثل او عظيما **قوله** ومزيدة للتاكيد والظاهر ان ما الابهامية
ايضا تؤكد ما افاده تنكير الاسم قبلها فان كان التنكير للتحقير فما الابهامية تؤكد
معنى التحقير كما فى قولك هل اعطيت الا عطية ما اى عطية حقيرة لا تعرف من
حقارتها وان كان للتعظيم فهى تؤكد معنى التعظيم كما فى قولك لامر ما يسود من يسود
اى لامر عظيم مجهول العظمة وان كان التنكير للتنويع فهى تؤكد ذلك نحو اضربه ضربا ما
اى نوعا من الضرب مجهولا غير معين الا انها لتاكيد التنكير والشياع وما الصلة
لتاكيد مضمون الجملة ايضا كانه قيل ان الله لا يستحيى ان يضرب مثلا البتة فهى ان
كانت زايدة لا يكون لها اعراب والعامل تعداها الى ما بعدها وان كانت
ابهامية تكون صفة لما قبلها من النكرة عند من قال باسميتها ومنهم ابن الحاجب
وفى الرضى اختلف فى ما التى تلى النكرة لافادة الابهام وتوكيد التنكير فقال بعضهم انها
اسم فمعنى قوله مثلا ما اى مثل وقال بعضهم زيادة فتكون حرفا لان زيادة
الحروف اولى من زيادة الاسماء لان زيادة الحروف ثبتت نحو فبما رحمة
فبما نقضهم ووصفيتها لم تثبت فالحمل على ما ثبت فى موضع الالتباس اولى
انتهى وروى الامام عن الاصم انه قال ما فى قوله تعالى مثلا ما صلة زايدة كما فى قوله تعالى
فبما رحمة من الله ثم روى عن ابى مسلم الاصفهانى انه قال معاذ الله ان يكون فى القران
زيادة ولغو واستدل على صحة ما قاله ابو مسلم بان الله تعالى وصف القران بكونه
هدى وبيانا وكونه لغوا ينافى ذلك والمنصوص حجة كلام الاصم حتى يرد عليه انه قول
باشتمال القران على لفظ لغو ضايع ولا يخفى بطلانه حيث قال ولا نعنى بالمزيد اللغو الضايع
بل نعنى ما لم يوضع لمعنى يراد منه وتامور وان يقال انه يستلزم ان لا تكون كلمة دفعه
بقوله وانما وضعت لان تذكر مع غيرها فتفيد له قوة وتاقة وهذه الوثاقة والقوة اما
معنوية كتاكيد المعنى كما فى من الاستغراقية والباء فى خبر ما وليس وما فى ايماد حيثما ونحو
ذلك واما لفظية كتزيين اللفظ وكونه بزيادتها افصح او كون الكلمة او الكلام

الفوايد بسببها صالحا للوزن او حسن السجع ونحو ذلك قال التحرير والتفتازاني فائدة الصلة
التأكيد ومعنى كونها صلة انها لا بتغيرها اصل المعنى ثم قال وتشكل بعض الحروف المفيدة
للتأكيد مثل ان ولام التأكيد حيث لا يعد صلة زائدة وان اشترط عدم العمل انتقض
باللام حيث لا تعمل وبزيادة بعض الحروف الجارة حيث عملت وقد تكون حروف الصلة
لتزيين اللفظ وزيادة فصاحته انتهى كلامه وقال الفاضل المعروف بخسرو فان قيل
وحروف الصلة اذا افادت التأكيد وجب ان لا تكون زائدة قلنا انما يجب ذلك لو وضعت
ابتداء لخصوص التأكيد كان واللام حيث وضعا لتأكيد مضمون الجملة وليس كذلك بل وضعت
كما ذكر لان تذكر مع غيرها فتفيد له ونافة وقوة على اي وجه كان وانما استفيد خصوص
التأكيد من خصوص المحل انتهى كلامه يعني ان قولهم حروف الصلة تفيد التأكيد ليس معناه
ان التأكيد معنى يراد من تلك الحروف التي قررها بان توضع هي ابتداء حتى تكون هي مقصودة بالدلالة
عليه كسائر اجزاء التركيب المقصودة دلالتها على مدلولاتها بحيث لا تكون زائدة من حيث الدلالة
بل معناه انها تفيد للكلام المزيد فيه قوة ونافة لفظية او معنوية يستفاد منه بسبب تلك
القوة والمتانة التأكيد ونحوه بحسب اقتضاء المقام ومناسبته فلما لم يكن التأكيد ونحوه جزءا
من اجزاء معنى التركيب المدلول عليه بالوضع حيث لم يكن مرادا بشيء من الفاظ التركيب لم يكن
افهامه من التركيب منافيا لزيادة حروف الصلة بخلاف الحروف الموضوعة للتأكيد فانه لا
وجه للحكم بزيادتها من حيث انها يقصد بمجيئها في التركيب الدلالة على المعنى الذي يراد منها ابتداء
كسائر اجزاء التركيب **قوله** او مفعول ليضرب ومثلا حال تقدمت عليه لانه نكرة والحال عن النكرة
تتقدم عليها اذا تلتبس بالصفة كما في قوله لعزة موحشا طلل قديم قال التحرير المحقق الرضي رحمه الله تعالى
لا خفاء في انه لا معنى لقولنا يضرب بعوضة الابهم مثلا اليه فتسمية مثل هذا مفعولا ومثلا حالا
بعيد جدا وتوهم كونه حالا موطئة غلط ظاهر فان مثلا هو المقصود وانما استقيم لو جعل بعوضة
حالا ومثلا صفة لها مثل انزلناه قرانا عربيا انتهى كلامه واجيب بان المعنى صحيح بحسب
العربية بلا توقف على شيء وان لم تحصل المعنى المقصود ههنا وشان الحال كذلك في جميع المحال
مثلا اذا قلت جاءني القوم مجتمعا يحصل المعنى بدون الحال وان لم يحصل المعنى المقصود الا بها
لان القيد الزايد في الكلام هو المناط للحكم ومرجع الاثبات والنفي على ما تقرر ولم يتعرض
المص لاحتمال ان يكون بعوضة بدلا من مثلا ولعل الوجه في ذلك انه يقتضي كون مثلا
غير مقصود بالنسبة وليس كذلك بل هو المقصود كما صرح به التحرير المحقق **قوله** او هما مفعولاه
لتضمنه معنى الجعل فيكون بعوضة مفعولا اول ومثلا هو الثاني وقيل هذا بعد الوجوه
لندرة مجيء مفعولي جعل وامثاله نكرتين لانهما من دواخل المبتدا والخبر واعتذر التحرير عن
التنكير بان صحته لحصول الفائدة اذ القصد بها الى اصغر صغير يعني ان هذه النكرة قد تخصصت

فان الحال حقيقة في الحال الموطئة وصفة في صفة
معربا والموصوف توطئة للحال الموطئة وحال في حال
مستمر

يكونها موصوفة في المعنى كانه قيل بعوضة هي اصغر صغير فلذلك جاز ان يكون مفعولا اول
كما جاز ان يكون مبتدأ وقال صاحب الكشف والاشكال بانهما نكرتان ليس بشيء لان
البعوضة فما فوقها فيه معنى التعميم والوصف ايضا لانه يفيد معنى صغير او اصغر او صغير او كبيرا
قوله وقرئت بالرفع على انه خبر مبتدا اى قرئت بعوضة بالرفع وتذكر العائد اليها
في قوله على انه اما باعتبار تاويلها باللفظ او بالخبر ثم هي اما خبر مبتدا محذوف كما اذا كان
لفظة ما موصولة او موصوفة فكانه قيل ان يضرب مثلا الذي هو بعوضة او مثلا شيئا
هو بعوضة واما خبر مبتدا مذكور كما اذا كانت كلمة ما استفهامية بمعنى اى شيء
بعوضة كما سيأتي فانها تكون مبتدأ وتكون بعوضة خبرها قوله على الذي
احسن برفع احسن اى على الذي هو احسن قوله او موصوفة بصفة كذلك اى
وان تكون موصوفة بصفة حذف صدر صفتها ومحل ما النصب على البدلية من مثلا
سواء كانت موصولة او موصوفة فتقدير الكلام على الاول ان يضرب مثلا الذي
هو بعوضة وعلى الثاني شيئا هو بعوضة قوله واستفهامية منصوب معطوف
على قوله موصولة والاستفهام في الآية لتقرير عدم الاستحياء وفي قوله ما دينار
ودينارا ان لتقرير عدم المبالاة الى ما دينار ودينارا ان حتى يهبها بل له ان
يهب ما هو اكثر من ذلك قوله والبعوض فعول يعني في الاصل صفة من قبيل الفعول
بمعنى الفاعل مشتق من البعض بمعنى القطع كما ان البضع والعضب بمعنى القطع
ايضا فان مادة الباء والعين والضاد على اى ترتيب كانت للقطع ثم غلب
على هذا النوع من الذباب لانه يقطع بابرته وجه الانسان وسائر اعضائه كما ان الخموش
صفة في الاصل مشتق من الخمش وهو الخدش ولا يستعمل الا في الوجه ثم غلب على
البعوض لخمشه وجه الانسان بابرته قيل الخموش اسم للبعوض بالغلبة في لغة هذيل
وقيل الخموش اصغر من البعوض سميت به لكثرة خمشه وجه الانسان قوله عطف
على بعوضة او ما ان جعل اسما يعني ان الفاء في قوله تعالى فما فوقها عاطفة للتراخي
الرتبي سواء قصد بما فوق البعوضة التنزل من البعوضة الى ما احقر منها او قصد الترقي
منها الى ما هو اكبر منها في الجثة ثم ان كلمة ما الاولى ان كانت صلة او ابهامية وكان
ما الابهامية موقعا على ما ذهب اليه البعض يكون ما الثانية معطوفة على بعوضة سواء كانت
موصولة بمعنى الذي وصلتها الظرف او موصوفة وصفتها الظرف ايضا وهو فوقها وان كان
ما الاولى اسما بان كانت موصولة او موصوفة او استفهامية تكون ما الثانية معطوفة
عليها وتكون في محل النصب على الاولين لما مر من ان محل المعطوف عليه وهو ما الاولى
النصب بالبدلية على الوجهين وتكون في محل الرفع على الثالث وهو كونها استفهامية

وقد

وقد مر انها مرفوعة بالابتداء وبعوضة خبرها **قوله** ومعناه اختلف المفسرون في معنى
قوله تعالى فما فوقها فذهب الاكثرون الى ان معناه ما زاد على البعوضة في المعنى الذي
جعلت البعوضة مثلا فيه وذلك المعنى هو الصغر والحقارة فيكون فما فوقها تنزلا
من البعوضة الى ما هو احقر منها وذهب الى هذا القول نظرا الى ان المقصود من هذا
التمثيل تحقير الاوثان وكلما كان المشبه به اشد حقارة كان المقصود اكثر حصولا والاكمل
وذهب آخرون ومنهم قتادة وابن جريج الى ان معناه ما زاد وعليها في الجثة
وكان منها كالذباب والعنكبوت والكلب والحمار ومن ذهب اليه نظرا الى ان المقصود
بقوله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب الخ الرد على الجهلة الذين انكروا تمثيل الله
بتلك الاشياء فقالوا الله اعز واجل من ان يضرب الامثال ويذكر نحو الذباب
والعنكبوت فيكون فما فوقها ترقيا من البعوضة الى ما هو اكبر منها ومثل هذا الترقي
انما يكون اذا سمع المتكلم كلاما ذكر فيه ما يتصور ان يتحقق ما هو احقر منه واصغر
فيذكر المتكلم ذلك الاحقر والاصغر ليترقى منه الى ما ذكره المخاطب فان الكفار لما انكروا
ضرب المثل بالذباب والعنكبوت قيل لهم ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة
فضلا عما تقولونه وهو ضرب المثل بالذباب والعنكبوت فقوله او في المعنى
عطف على قوله في الجثة **قوله** كجناحها فان جناح البعوضة احقر واصغر من نفسها
بدرجات وقد ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلا للدنيا حيث قال عليه السلام
لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقى منها كافرا شربة ماء وهو عليه السلام
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فدل الحديث على انه تعالى لا يترك ضرب
المثل بجناح البعوضة ايضا **قوله** ان رجلا بمنى خر على طنب فسطاط الخ والسقوط
والطنب بضمتين حبل الخباء والجمع اطناب كذا في الصحاح وشوكة في الحديث مصدر
لبناء المرة منصوب على انه مفعول مطلق وليس المراد بها واحد الشوك الذي
هو العين لانه لو اريد بها العين لقيل بشوكة قال الكرماني شكت الرجل اشوكه
اذا ادخلت في جسده شوكة وشيكته وهو على ما لم يسم فاعله يشاك شوكا
وشوكة فما فوقها في الحديث يحتمل ان يكون معناه ما زاد على المرة من الشوك
في المعنى الذي هو اثرها وهو الالم كالحرور على الطنب فانه اشد من الشوكة وواضح
وكذا الحال في ان يشاك شوكتين او اكثر فانه مما يجاوز المرة من الشوك في الالم
ايضا ويحتمل ان يكون معناه ما زاد عليها في قلة الالم كنخبة النملة وهي عضتها فيكون
فما فوقها تنزلا من الشوكة الى ما ادنى منها واحقر وعلى الاول يكون ترقيا منها الى الاعلى
الاشد وكلمة ما في قوله ما اصاب اما موصولة او موصوفة وقوله نخبة النملة يروى

مجرورا فتكون كلمة حتى جارة كما في قولهم قدم الحاج حتى المشاة بجر المشاة ويجوز ان يكون
مرفوعا على انه مبتدأ وحذف خبره والتقدير حتى نحبه كفارة الخطايا فيكون حتى ابتدائية
قوله اما حرف تفصيل وقطع بكونه وقد اختلف في انه حرف او اسم ومن قال باسميته اعتذر
بقولهم ان معناه مهما يكن من شئ فلذلك الاختلاف عبر واعنه في كثير من المواضع
بالكلمة حيث قالوا اما كلمة فيها معنى الشرط وذكر ابن الحاجب انها لتفصيل ما في نفس
المتكلم من اقسام متعددة فقد يذكر الاقسام وقد يذكر قسم ويترك الباقي كقوله تعالى
فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه الآية وقيل التفصيل يقتضي مجملا لا محالة وهو
قد يكون مذكورا سابقا كقولك جادني القوم اما العلماء فكذا واما السفهاء فكذا وقد يذكر كلمة اما
مرة فقط ولا تعاد ثانيا اجتزاء بما يقوم مقامها كما في قوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ
وتعقيبه بقوله والراسخون في العلم ويكون ذلك اشعارا بزيادة اعتناء بشان ما دخلت
عليه فيما سيق الكلام له فان المقصود الاولي في الآية ذم الزيغين وقد لا يذكر المجمل سابقا
بل يكون حاصلا في ذهن المتكلم والمتكلم ينتخب منه ما يهمه سواء سبق في الكلام ما يدل عليه
بوجه ما او لم يسبق فمن الاول ما نحن فيه من الآية الكريمة لان قوله تعالى ان الله لا يستحيي
على ان ثمة من يتامل في شان ضرب الله المثل بالمحقرات ويتفكر في وجهه سواء اهتدى
اليه اولا ومن الثاني ما في اوائل الكتب والرسائل من قولهم اما بعد انتهى ما قيل وقال صاحب
اللباب في الضود كلمة اما تستعمل في الكلام على وجهين احدهما ان يستعملها المتكلم لتفصيل
ما اجمله على طريق الاستيناف كما تقول جادني اخوتك اما زيد فاكرمته فاهنته واما بكر فاعرضت
عنه والثاني ان يستعملها آخذا في كلام مستانف من غير ان يتقدمها كلام ومنه ما ياتي
في اوائل الكتب فقد صرح بانها لا يلزم ان تكون للتفصيل واختاره نجم الائمة الرضي الاستراباذي
ايضا حيث قال اعلم ان اما موضوعة لمعنيين التفصيل مجمل نحو قولك هؤلاء فضلا اما
زيد ففقيه واما عمرو فمتكلم واما بشر فكذا الى آخر ما تقصده ولا استلزام شئ لشئ اي
لافادة ان ما بعدها شئ يلزمه حكم من الاحكام ومن ثمة قيل ان فيها معنى الشرط لان
معنى الشرط ايضا هو استلزام شئ لشئ اي استلزام الشرط للجزاء والمعنى الثاني اي لا استلزام
لازم لها في جميع مواقع استعمالها بخلاف معنى التفصيل فانها قد تتجرد عنه وقد التزم بعضهم
لزوم هذا المعنى لها ايضا في جميع مواقعها فالتزم المتعدد بعدها وحمل قوله تع والراسخون
في العلم بعد قوله فاما الذين في قلوبهم زيغ على معنى واما الراسخون وهذا وان كان محتملا
في هذا المقام الا ان جواز السكوت على مثل قولك اما زيد فقائم يدفع دعوى لزوم التفصيل
فيها انتهى كلامه فقد صرح بان مختاره عدم لزوم التفصيل فيها وان قوله تعالى فاما الذين
في قلوبهم زيغ الآية من هذا القبيل **قوله** ويؤكد ما به صدر فانك تقول في الاخبار

عن

عن ذهاب زيد مثلا زيد ذاهب وان قصدت تاكيد ذلك وتبيان انه ذاهب لا محالة اى لابد
منه ولا تحول عنه وانه منه عزيمة اى مقصود مهم وان اى شئ فرض من الحوادث والموانع
لا يمنع زيدا من الذهاب قلت اما زيد فذاهب ووجه التاكيد فيه انه بمنزلة تعليق ذهابه
بوجود شئ ما قال سيبويه انه بمنزلة ان يقال مهما يكن من شئ فزيد ذاهب ومعنى مهما يكن
من شئ ان يقع فى الدنيا شئ ما من هذا الوذاك الى ما لا تحصى يقع ذهاب زيد فقد علق وقوع ذهابه
على وقوع شئ ما وجعل لازما له وما دامت الدنيا باقية فلا بد من وقوع شئ ما فيها فيكون ذهاب
زيد ثابتا البتة وعلى كل حال وتقدير فظاهر ان كلمة اما تفيد فضل تاكيد لاحتوائها المصدر بها وانها
تتضمن معنى الشرط قوله ولذلك اى ولتضمنه معنى الشرط يجاب بالفاء التى هى علامة للشرط الداخلة
فى جزائه وحق هذه الفاء ان تدخل على الجملة الاسمية الواقعة بعد اما لانها هى الجزاء للشرط المحذوف
فينبغى ان يدخل الفاء الجزاء على الجملة الواقعة جزاء دون المفرد لكنهم كرهوا ان يوالى بين حرفى الشرط
والجزاء فاوخلوا حرف الجزاء على الخبر وقدموا المبتدا على حرف الجزاء ليكون فاصلا بين الحرفين
وليكون عوضا عن الشرط المحذوف اغنى يكن من شئ فكلمة اما لا يليها الا المبتدا وفى الاقليد
عن عبد القاهر ان حق زيد ان يكون بعد الفاء لانه جواب وجزاء الا انه حذف فعل الشرط وقدم
المبتدا وهو زيد على الفاء وجعل التقديم عوضا عن الفعل المحذوف وفى شرح الرضى لما كان الغرض
الكلى من تعليق ذهاب زيد بوقوع شئ ما فى الدنيا بيان لزوم الذهاب لزيد حذف الملزوم الذى
هو الشرط اى يكن من شئ واقيم ملزوم الذهاب وهو زيد مقام ذلك الملزوم وبقى الفاء بين
المبتدا والخبر لان فاء السببية ما بعدها لازم لما قبلها فحصل غرضك الكلى وهو لزوم
الذهاب لزيد فلهذا الغرض جاز وقوع الفاء فى غير موقعها فقد تبين انه حصل لهم من حذف الشرط
واقامة جزء الجزاء موقعه شيئان مقصودان مرتمان احدهما تخفيف الكلام بحذف الشرط الكثير
الاستعمال والثانى قيام ما هو الملزوم حقيقة فى قصد المتكلم مقام الملزوم فى كلامهم اعنى الشرط
وحصل ايضا من قيام جزء الجزاء موقع الشرط ما هو المتعارف عندهم لمن شغل حائز
واجب الحذف بشئ آخر الى هنا كلامه والذين فى قوله تع فاما الذين آمنوا فى محل الرفع بالابتداء
ويعلمون خبره والفاء فاء جواب اما وانه الحق ساد مسد المفعولين عند الجمهور ومسد
المفعول الاول فقط والثانى محذوف عند الاخفش اى فيعلمون حقيقته ثابتة وقال الجمهور
لا حاجة الى ذلك والان وجود النسبة فيما بعد ان كاف فى تعلق العلم بها ومن ربهم حال من
الضمير المستتر فى الحق اى كائنا وصادرا منه والعامل معنى الحق وتقدير الكلام ان يقال
مهما يكن من شئ فالذين آمنوا يعلمون اى مرب المثل بما ذكر حق صادر من ربهم مماثلة
الممثل به الممثل له اذ الكافر عنده تعالى احقر من البعوضة والدنيا احقر من جناحها كما نطق به
الحديث قوله وفى تصدير الجملتين به اى بلفظ اما حيث لم يقل فالذين آمنوا والذين كفروا

وفي الصحاح الحمد نقيض الذم واحمد الرجل صار امره الى الحمد واحمدته وجدته محمودا تقول اتيت موضع كذا
فاحمدته اي صادفته محمودا موافقا وذلك اذا رضيت سكناه او مرعاه انتهى والمراد بالاحماد
ههنا اظهار كون امر المؤمنين محمودا وان علمهم بكون ضرب المثل حقا كان امرا معتدا به
عنده تعالى ويدل عليه قول القطب الرازي احماد اي حكم بكونه محمودا كالاكفار الذي هو الحكم
بكونه كافرا وقال شرف الدين الطيبي هو ليس من احمدته اي صادفته محمودا وانما هو من احمدت
صنيعه اي رضيته واحمدت الارض رضيت سكناها وجاورته فاحمدت جواره
والوجه في افادة التصدير المذكور الاحماد والذم المذكورين ما مر من ان لفظ اما حرف
يؤكد ما به صدر به ويدل على ان المحكوم به فيه امر لازم للمحكوم عليه البتة بحيث لا ينفك عنه
بشيء من الحوادث والموانع فيدل على ان علم المؤمنين بكونه حقا وان جهل الكافرين
بذلك امر لازم لهم على كل حال فهو احماد لامر المؤمنين واعتداد بعلمهم من حيث كونه
ثابتا لا يقبل الزوال بتشكيك احد وذم بليغ للكافرين على قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا
من حيث انه كما يدل على جهلهم بحقية التمثيل وحكمته وسره يدل ايضا على لزوم الجهل
لهم بحيث لا ينفك عنهم ابدا وفي التعبير عن جهلهم بما يلزمه ويتفرع عليه وهو قولهم
الحمقاء ماذا اراد الله بهذا مثلا مبالغة في ذمهم وبيان جهلهم حيث اوثر طريق
الكناية على طريق التصريح فان مقابلة حالهم بحال المؤمنين يقتضي ان يقال واما الذين
كفروا فلا يعلمون انه الحق لكن عدل الى قول هو لازم جهلهم وكناية عنه ليكون الكلام
كاثبات الدعوى بالبينة وتنوير الشان بالبرهان **قوله** والحق الثابت الذي لا يسوغ
وهو يعم الاعيان الثابتة بانفسها والافعال الثابتة الثابتة حكمتها وسرها والاقوال
الصادقة الثابتة مدلولاتها وما حكم به فيها بخلاف الصدق فانه مختص بالاقوال الصادقة
ولا يعم الاعيان والافعال وضميره ان رجع الى قوله ان يضرب يحتمل ان يكون الحق عبارة
عن الفعل وعن القول لان ضرب المثل ذكر ما يدل على المماثلة والشبه وان رجع
الى المثل بمعنى النظير يكون الموصوف بالحق من قبيل الاعيان الثابتة **قوله**
ويقابل قسيمه بمنزلة العطف التفسيري لقوله ليطابق قرينه فان المقابلة تفسير للمطابقة
والقسيم تفسير للقرين لان المطابقة والطباق في اصطلاح اهل البديع عبارة عن
الجمع بين معنيين متقابلين في الجملة وفي بعض الاحوال سواء كان التقابل حقيقيا
او اعتباريا وسواء كان التقابل تقابل التضاد او تقابل الايجاب والسلب او تقابل
العدم والملكة او تقابل التضايف او ما يشبه شيئا من ذلك نحو يحيي ويميت
وتحسبهم ايقاظا وهم رقود ولكن اكثر الناس لا يعلمون يعلمون ظاهرا من الحيوة
الدنيا فلا تخشوهم واخشوني ونحو قول الشاعر لا يعجبني يا سلم من رجل ضحك المشيب برأسه فبكى

اي

اى ظهر المثيب به ظهورا تاما فبكى ذلك الرجل حزنا على نفسه شبابه فلو قيل فى بيان
حال الكافرين واما الذين كفروا فلا يعلمون لردعى صنعة المطابقة بين حالهم وحال
المؤمنين بان يجعل حال احد الفريقين مقابلا لحال الآخر تقابل الايجاب والسلب
قوله ليلا واضحا على كمال جهلهم وذلك لان قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا
لو قالوه لمجرد الاستفهام لدل على جهلهم بحكمة التمثيل ولما قالوه على قصد الانكار دل على
كمال جهلهم فان انكار الحق الصريح اشد ضلالة من مجرد استفهامه وقولهم هذا استفهام
ومعناه الانكار كانهم قالوا اى فائدة فى ضرب المثل بهذا قوله يحتمل وجهين ان يكون
ماذا استفهامية وذا بمعنى الذى فان ذا قد تكون موصولة بشرط كونها مع ما او من
الاستفهاميتين وقد تكون زائدة اذا وقعت بعد احديهما نحو ماذا هو ومن ذا هو
وقد جاءت زائدة بعد ما الموصولة ايضا كما فى قوله دعى ماذا علمت سأتقيه ولكن بالمغيب نبئنى
واذا كانت موصولة يكون ماذا كلمتين اولهما ما الاستفهامية المرفوعة المحل
بالابتداء وثانيهما ذا بمعنى الذى واراد ابتدائه صلته والعائد محذوف فتقديره ما الذى
اراده الله تعالى ومجموع الموصول مع صلته خبر المبتدا وان كان المبتدا نكرة والخبر
معرفة فان سيبويه جوز ههنا ان يكون المبتدا نكرة والخبر معرفة على خلاف القياس
وفى شرح الرضى كلمة ذا اذا كانت موصولة يكون ماذا جملة ابتدائية ذا مبتدا وما
خبر مقدم لكونه نكرة وعند سيبويه ما مبتدا مع تنكيره وذا خبره انتهى ويحتمل ان يكون
ماذا كلمة واحدة مركبة من كلمتى ما وذا فيكون المجموع اسم استفهام بمعنى اى شئ منصوب
المحل بالفعل الذى بعده كما ان ما وحده اى بدون كلمة ذا فى قولك ماذا اراد الله
منصوب المحل على انه مفعول اراد والمعنى على التقديرين اى شئ اراد الله تعالى
بمنصب اى شئ يفعلى هذا الاحتمال يكون السؤال وهو ماذا اراد الله جملة فعلية
فالاحسن فى جوابه ان ينصب على اضمار مثل الفعل الذى انتصب به ماذا وحذفه
فى الجواب لدلالة السؤال عليه حتى يكون الجواب ايضا جملة فعلية ويحصل المطابقة
بين السؤال والجواب فان الاولى والاحسن فى الجواب ان يطابق السؤال وعلى
تقدير ان يكون ماذا كلمتين يكون السؤال جملة اسمية فالاحسن فى جوابه
رفع الاسم على انه خبر مبتدا محذوف وذلك المبتدا هو الضمير الراجع الى ذا الموصولة
كما فى قوله تع ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو اى هو العفو وقول الحص والاحسن
فى جوابه الرفع على الاول النصب على الثانى يدل على ان رعاية المطابقة ليست
بواجبة كما صرح به صاحب الكشاف فاذا قيل لك ما رايت يجوز لك ان تقول خيرا
اى الذى رايته خيرا فان السؤال جملة فعلية وقد اجبته بالاسمية وكذا اذا قيل لك

نسخة فى نسخة بيان تمام الجواب على تقدير كون ماذا كلمتين على ما ذكره الشارح
نسخة وهو ملزوم لكون ما وذا موصولة واجزاء مدلول على
نسخة وجود اللازم فى ضمن وجود الملزوم
نسخة عن اللزوم

نسخة فى نسخة فى قوله فى جوابه ان ينصب فالاحسن فى جوابه النصب

ما الذي رايت يجوز لك ان تجيبه بان تقول خيرا اي رايت خيرا فالسؤال اسمية والجواب فعلية
وقال السعد التفتازاني قوله وقد جوزوا عكس ذلك يعني فيما اذا اتفق السائل والمجيب على الفعل
وكان السؤال عن المتعلق بخلاف مثل قوله تعالى واذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا اساطير الاولين
فانه بالرفع لا غير لانه في المعنى نفي الانزال اي هذا الذي يزعم انه منزل هو اساطير الاولين
فلا يصح تقدير الفعل انتهى كلامه يريد ان جواز الامرين مشروط بكون السائل والمجيب متفقين
على وقوع الفعل واما اذا اعتقد السائل وقوع الفعل وسال عن متعلقه واعتقد المجيب عدم
وقوعه راسا فح يتعين الرفع في الجواب على ان يكون كلاما مستانفا يقصد به تخطئة
السائل في اعتقاده بوقوع الفعل فلا يكون في الحقيقة جوابا عن سؤاله فان اساطير
الاولين لو كان جوابا لما قيل للكفار ماذا انزل ربكم لكان معناه هو اساطير
الاولين بتقدير ضمير الموصول المذكور في السؤال اي الذي انزله ربنا اساطير الاولين
ولا وجه له لان الكفار لا يقرون بالانزال فهو اذن كلام مستانف على معنى ليس
ما تدعون انزاله منزلا بل هو اساطير الاولين **قوله** وميلها الى الفعل عطف تفسيري
لنزوع النفس واشتياقها **قوله** بحيث تحملها عليه اي يحمل ذلك الميل النفس على الفعل
قوله وتقال للقوة التي هي مبدا النزوع اي للصفة الحيوانية القائمة بقلب الحيوان لا
القوى العنصرية سواء اريد بها ما هو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة او ما هو صورة مقوة
لها ففي الاجسام البسيطة تسمى طبيعة كالمائية والنارية وفي الاجسام المركبة تسمى
صورة نوعية لذلك المركب كالصورة المبردة التي للافيون والمسخنة التي للفرفيون ولا
مطلق القوى الحيوانية والصفات العضلية لان شيئا منها لا يكون مبدا لنزوع النفس
وانما المبدا له هو القوة الحيوانية القائمة بالقلب وهذا القول ذهب اليه الاشاعرة حيث
قالوا الارادة صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع **قوله** والفعل مع الفعل اي زمانا وان كان
متقدما عليه ذاتا من حيث انه حامل للنفس على الفعل فيكون مقدما عليه ضرورة والميل معنى
لغوي للارادة لانها افعال من اراده يروده رودا وريادا اي طلبه واصله ارود يرود ارودا
نقلت حركة الواو الى ما قبلها ثم قلبت الفا في الماضي والمصدر وياء في المضارع والارادة
عند كثير من المعتزلة اعتقاد النفع او ظنه لان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية
فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر واثر فيه قدرته وقال
بعض المعتزلة ليس الارادة ما ذكر من الاعتقاد او الظن بل هذا هو المسمى بالداعية واما
الارادة فهي ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر او ظنه
واما عند الاشاعرة فهي صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع غير مشروطة باعتقاد
النفع او ظنه ولا بالميل الذي يتبع احدهما وذلك لان الارادة توجد بدونهما كالهارب

من السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة منهما وكذلك العطشان اذا كان
عنده ماء قد حان من هارب وفرض استواؤهما من جميع الوجوه او الجايع اذا كان عنده رغيفان كذلك
فانه يختار احدهما ويرجحه على الآخر بمجرد ارادته من غير ان يتوقف في ترجيحه على ملاحظة داع
يدعوه الى اختياره من اعتقاد نفع فيه او ظنه ضرورة ان الهارب لا يخطر بباله في تلك
الحال سوى النجاة وان الجايع والعطشان لا يتصور ان سوى دفع الحاجة فثبت وجود
الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه في الجملة واذا ثبت في هذه الامثلة وجود الارادة
بدون اعتقاد النفع او ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما ضرورة ان التابع لا يوجد
بدون المتبوع ولما وجدت بدونهما ظهر انها لا تكون عين احدهما ولا مشروطة به ايضا
فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا خلافا للمعتزلة فانهم فسروها باحدهما مع اعترافهم بانها صفة
مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع يعني انهم يدعون ان تلك الصفة المخصصة اما نفس اعتقاد
النفع او ظنه في احد المقدورين واما نفس الميل التابع لهما فلذلك فسروها بواحد منهما وقد
فصل جميع ذلك في الكتب الكلامية **قوله** وكلا المعنيين غير متصور اتصاف الباري تعالى بهما لانهما
من صفات القلوب الجسمانية وهو تعالى منزه عن الجسمية **قوله** وقيل ارادته لافعاله الخ هذا
مذهب كثير من المعتزلة والمرضي عند صاحب الكشاف صرح به في سورة الم السجدة وذكر في
شرح المقاصد ان النجار من المعتزلة قال ان ارادة الله تعالى هي كونه غير ملكره ولا ساه وان
الكعبي وكثيرا من معتزلة بغداد قالوا ان ارادة الله تعالى لفعله هو علمه به او كونه غير مكره
ولا ساه ولفعل غيره هو الامر به حتى ان ما لا يكون مامورا به من قبله تعالى لا يكون مرادا له تعالى
وان كل ما هو مامور به مراد له في جميع الاوقات وانه مخالف للمنصوص عليه من الله تعالى ان ارادته
تعالى متعلقة بشيء دون شيء وفي وقت دون وقت ومخالف ايضا لما اشتهر من السلف
ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولا يجري في ملكه الا ما يشاء انتهى **قوله** وقيل علمه
باشتمال الامر اي الفعل او الترك على النظام الاكمل والوجه الاصح والقائل بهذا القول هم الفلاسفة
وفي المواقف قال الحكماء ارادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية قال ابن سينا
العناية هي احاطة علمه تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام
فان ذلك العلم يدعو القادر الى تحصيل ذلك النظام الاكمل **قوله** والحق انه ترجيح احد
مقدوريه او معنى اي صفة توجب هذا الترجيح فان اهل السنة لما فسروا القدرة بانها
صفة تؤثر على وفق الارادة اي على وفق ترجيحها لاحد المقدورين وتخصيصها اياه بوجه
دون وجه فان رجحت جانب الفعل ووقوعه على وجه مخصوص اثرت القدرة فيه
على ذلك الوجه وان رجحت جانب الترك اثرت فيه كذلك لزمهم ان يفسروا
الارادة بترجيح احد المقدورين من الفعل والترك على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه

من حسن وقبح ونفع وضرر كونه فى وقت معين ومكان مخصوص وكونه بحيث يترتب عليه
مدح او ذم وثواب او عقاب ونحو ذلك او بالصفة التى هى مبدأ لهذا الترجيح
موجب له لا نفس ذلك الترجيح فهى قوة فى المريد من شانها ذلك الترجيح وكون الارادة
اعم من الاختيار مبنى على تفسيرها بنفس الترجيح لانها اذا اقترنت بالقوة الموجبة
للترجيح لكانت مباينة للاختيار الذى هو الترجيح مع التفضيل فان بنادا فتعل قد يكون
للاتخاذ اى لاخذ الفاعل ما خذ الفعل واصله كتف مثل اذبح اى اخذ الذبيحة لنفسه
واختص به اى تميز به واخذ الخصوص من سببه وكذا اختار فان معناه اخذ ما هو الخير
والافضل لنفسه وعدى الى المفعول لتضمنه معنى الاخذ فان قولك اختاره يتضمن
ثلثة معان تفضيل الماخوذ اى نسبة الفضل اليه وترجيحه على غيره المتفرع على ذلك
التفضيل واخذه المتفرع على الترجيح ونقل عن الراغب ان الاختيار اخص من الارادة
بنار على ان فيه مع الارادة دلالة من اللفظ على تفضيل احد الشيئين على الاخر
لان الاختيار مشتق من الخيرة وهو الميل الى الخير والافضل **قوله** وفى هذا اى وفى لفظ
هذا فى قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا معنى الاستحقار للتمثيل بالمحقرات كما تقرر من ان
ذكر ما وضع لقرب المسافة قد يقصد به تحقير المشار اليه كقول المشركين فى حق ابراهيم عليه السلام
اهذا الذى يذكر آلهتكم تنزيلا لقرب درجته وسفالة قدره منزلة قرب المسافة
ومنه قول عائشة رضى الله تعالى عنها فى حق عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنه حين
افتى بوجوب نقض الاظفار على النساء اذا اغتسلن من الجنابة يا عجبا لابن عمرو هذا
والالف فى عجبا بدل من ياء الاضافة والمعنى يا عجبى احضر لعبد الله وفى كلمة هذا تحقير لشهرته عرفا فى
امر الفتوى فلذلك وصف بها **قوله** ومثلا نصب على التمييز فما بر فع الابهام المستقر عن
ذاته مذكورة او مقدرة فالاول عن مفرد والثانى عن نسبة فى جملة او ما ضاهاها او فى
اضافة كما فى عشرون درهما فارسما والتمييز الواقع فى الآية انما هو عن اسم الاشارة وهو وان كان
اسما مفردا اتفاقا بحسب اللفظ لانه لا ابهام فيه لكونه اشارة الى المعلوم المتميز وهو المثل فوجب ان يكون
من قبيل التمييز عن النسبة وهى نسبة التعجب والانكار الى ما اشير اليه بلفظ هذا والعامل
فيه الفعل المستفاد من ما الاستفهامية لانها ذكرت فى موضع التعجب والانكار كانه قيل
ما اعجب هذا المثل وما وجه التمثيل به وهذا التعجب والانكار وان كان فى اللفظ متعلقا
بنفس المشار اليه الا انه فى المعنى متعلق بذات مقدرة هى من احوال المشار اليه و
متعلقة به وهى ذات مبهمة متناولة لجميع ما يتعلق به فاذا اريد ان يصرح بتلك
الذات المقدرة يقال ما اعجب شان هذا المثل مثلا كما يقال فى طاب زيد نفسا طاب
شيء زيد نفسا وليس هو اى مثلا من قبيل التمييز عن المفرد وهو اسم الاشارة اذ لا ابهام

فيه لكونه اشارة الى معلوم معين وهو المثل والتمييز عن المفرد انما يصح اذا كان
المفرد مبهما لا يعرف ما يراد منه وكان تاما اما بنفسه او بشئ آخر ومعنى تمام الاسم ان يكون
بحالة لا يمكن اضافته معها وما تميم بنفسه قسمان احدهما الضمير نحو ربه رجلا وياليها
قصة ونعم رجلا وبئس عبدا وساء مثلا ونحو ذلك وتسميتهما اسم الاشارة كما في
هذه الآية فان كل واحد منهما تام بنفسه حيث يمتنع اضافته وما تميم بشئ آخر تميم بار بعة
اشياء اما بنون الجمع كعشرين واما بالتنوين الظاهر كما في رطل زيتا او المقدر كما في خمسة عشر
واما بنون التثنية كما في منوان سمنا واما بالاضافة كما في مثلها زيدا وملؤه عسلا
والمبهم المحتاج الى التمييز فيهما هو المضاف اليه اذ لا ابهام في الضمير لكونه راجعا الى سابق
معين بل في المثل والملء وهو قدر ما يملأ به الاناء فزيد التفسير مثل وعسلا تفسير ملء التامين
بالاضافة من حيث انهما تما اضيفا مرة امتنع اضافتهما مرة ثانية كما يمتنع الاضافة
مع التنوين ونوني التثنية والجمع والاسم التام سواء تم بنفسه او بشئ آخر مع كونه اسما جامدا
اي غير مشتق هو العامل في التمييز لمشابهته الفعل التام بفاعله في كونه تاما فكما ان الفعل
اذا صار كلاما تاما بفاعله ينصب ما جاء بعده من المفعول فكذا الاسم التام ينصب التمييز
الواقع بعده للمشابهة المذكورة فالناصب للتمييز في نعم رجلا وبئس رجلا وساء مثلا
وجندا رجلا هو الضمير كما في ربه رجلا الا الفعل السابق والتمييز فيها عن الذات المذكورة
المبهمة التي هي ذلك الضمير لا عن الذات المقدرة التي هي الحالة المنسوبة الى المخصوص وفي
الحواشي السعدية التمييز عن الضمير وعن اسم الاشارة انما يكون اذا كانا مبهمين بان لا يعلم
المقصود منهما واما اذا كان المرجع والمشار اليه معلوما كما في قولنا جاءني زيد فلله دره
رجلا وقولنا قال تعالى عز قائلا ونحو ذلك فالتمييز عن النسبة كما في قولك كفى بزيد رجلا
لا عن المفرد لانه لا ابهام اذن في الضمير واسم الاشارة ومعلوم ان لفظ هذا في الآية
اشارة الى المثل فالتمييز فيها عن النسبة وهي نسبة التعجب والانكار الى المشار اليه انتهى كلامه
ومعنى قولهم لله دره الفعل الصادر عنه فان الدر في الاصل ما يدر اي ينزل من الضرع وهو
اللبن ومن الغيث هو المطر وهو ههنا كناية عن فعل الممدوح الصادر عنه وانما نسب
فعل الممدوح اليه تعالى قصدا للتعجب منه لان الله تعالى منشئ للتعجب فكل شئ عظيم
يريدون التعجب منه ينسبونه اليه تعالى ويضيفونه اليه نحو قولهم لله انت ولله ابوك
معنى لله دره ما انجب فعله قوله او الحال كقوله تعالى هذه ناقة الله لكم آية اي او هو
نصب على ان يكون حالا من اسم الاشارة الذي هو معمول للفعل السابق وهو اراد
فيكون عاملا في الحال ايضا كما في قولك لقيت هذا فارسا ولا يجوز اعمال اسم الاشارة
فيها لاستلزامه اختلاف العامل في الحال وذي الحال لان العامل في هذا هو الفعل

وفي الحال هذا وهو غير جايز عند اكثر النحاة حتى قال بعضهم العامل في حنيفا في قوله تع بل ملة ابراهيم
حنيفا معنى الاضافة لانه وقع حالا عما هو مجرور بالمضاف الذي لا يصلح لان يعمل في الحال بخلاف
الاضافة فانها بمعنى حرف الجر المتعلق بمعنى الفعل لان المعنى ملة ثبتت لابراهيم حنيفا
ولا حاجة الى ان يجعل في الحال الضمير المجرور الذي في اشير اليه مثلا ليصح اعمال اسم الاشارة
في الحال لانه تكلف بعيد فعلى هذا يكون قوله كقوله تع ناقة الله لكم آية تمثيلا في مجرد ان الحال
اسم جامد والا فالعامل في الحال فيما نحن فيه هو الفعل وفي المثال هو اسم الاشارة
كما في قوله تعالى وهذا بعلي شيخا وجمهور النحاة شرطوا ان يكون الحال لفظا مشتقا بناء
على انها صفة في المعنى والصفة مشتقة او في معنى المشتق وما كان جامدا تكلفوا ارداده
الى المشتق بالتاويل وقالوا في نحو هذا بسرا اطيب منه رطبا ان التقدير والمعنى
هذا مبسرا اطيب منه مرطبا اي كائنا بسرا او كائنا رطبا يقال ابسر النخل
اي صار ما عليه بسرا او ارطب البسر اي صار رطبا واول الثمر طلع ثم خلال ثم
بلح ثم بسر ثم رطب ثم تمر وقالوا في هذه الآية نافة الله لكم آية اي ذات آية والحق
انه لا حاجة الى هذا التكلف لان الحال هو المبين للهيئة كما ذكر في حده وكل ما قام
بهذه الفائدة فقد حصل فيه المطلوب من الحال فلا يتكلف تاويله بالمشتق ولذلك
قال ابن الحاجب في الكافية وكل ما دل على هيئة صح ان يقع حالا وقيل لا يصلح اسم
الاشارة في هذا بسرا اطيب منه رطبا للعمل في الحال الاول وان ذهب اليه ابو علي
واتباعه لان العامل في الحال مقيد بها فلو كان هذا عاملا في بسرا لقيدت الاشارة
بالبسرية فوجب ان يقال هذا الكلام الا في حال البسرية كما ان الاشارة في هذا الى
شيخا قيدت ولم تقع الا في حال شيخوخته ومعلوم انه يصح ان يقال الكلام المذكور
في غير حال البسرية بل العامل فيه افعل التفضيل كما في قولك زيد راجلا احسن منه
راكبا فانه جائز اتفاقا مع خلو المبتدا من معنى الفعل فالعامل في مثله افعل
بلا خلاف وقال ابو البقاء مثلا حال من اسم الله او من هذا اي ممثلا او متمثلا به
واختار المص الثاني بدليل قوله كقوله تع هذه ناقة الله لكم آية حيث شبهه مثلا
الواقع في هذه الآية بقوله آية في تلك من حيث ان واحدا منهما اسم جامد حالا من
المسمى الاشارة **قوله** واهداه كثير قبل صوابه وهدايته كثير لان الاهداء اعطاء الهداية
لا بمعنى الدلالة ويمكن ان يقال انه افعال من الهدى اللازم فيكون بمعنى الدلالة **قوله**
وضع الفعل موضع المصدر الخ قد عرفت ان جواب هذا اما جملة اسمية او فعلية فعلى الاول
يكون المعنى والتقدير ههنا مراد الله تعالى اضلال كثير واهداء كثيرا وان يضل كثيرا ويهدي
كثيرا وعلى الثاني يكون التقدير اراد الله تعالى اضلال كثير واهداء كثير وان يضل ويهدي

وعلى التقديرين الموضع موضع ان يعبر بالمصدر او بما هو في معناه الا انه عدل عنه الى لفظ الفعل
المضارع للاشعار بالتجدد والحدوث فيكون الفعلان المذكوران في تاويل المصدر كما
في قوله وتسمع بالمعيدي خير من ان تراه قيل في جعل الفعلين المذكورين جواب ماذا نظر
لان قولهم هذا انما جاي به على سبيل الحكاية عنهم وهم غائبون ولبسوا بحاضرين حتى
يجابوا بهذا الجواب وفيه بحث لان كونه جوابا لا يقتضي حضورهم وجريان الكلام معهم
لم لا يجوز ان يكون المعنى قل لهم في جواب قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا
ويهدي به كثيرا قوله وبيان للجملتين المصدرتين بماذا اي ويجوز ان يكون قوله
يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا جملتان مستأنفتان لا محل لهما من الاعراب لانهما
كالبيان والتفسير للجملتين قبلهما من حيث ان فيه تصريحا بكثرة الفريقين المذكورين
في تينك الجملتين ولا تصريح بهما وان في قوله ويهدي به كثيرا بيان قولهم ماذا
اراد الله بهذا مثلا ليس سؤال استكشاف بل هو سؤال استهزاء واستحقار
وغوايتهم وان هذه الغواية انما هي بخلق الله تعالى وقدرته واراته قوله وتسجيل
اي حكم قطعي بان العلم بكونه مقاصدي اي اهتداء ووجدان لطريق الحق وبيان
اي ظهور وانكشاف لذلك الطريق وان الجهل بوجه ايراده والانكار لحسن مورده
ضلال اي فقدان لطريق الحق وفسوق اي خروج عن تلك الطريق وقيلهما
في محل النصب على انهما صفتان لمثلا اي مثلا يفرق الناس به الى ضلال ومهتدين وهما على
هذا من كلام الكفار واجاز ابو البقاء ان يكون حالا من اسم الله تعالى اي مضلا به كثيرا وهاديا
به كثيرا قوله وكثرة كل واحد من القبيلتين الخ جواب لما يقال كيف اوصف المهتدين هنا بالكثرة
وهم قليلون لقوله تع وقليل من عبادي الشكور وايضا القلة والكثرة مفهومان اضافيان
فاذا وصف احد الفريقين بالكثرة يكون الآخر لا محالة موصوفا بالقلة فكيف يصح ان
يوصف كل واحد من القبيلتين بالكثرة وكل واحد من الجوابين يصلح جوابا للكل وسر احد
من التقريرين وانهما مبنيتان على مقدمة واحدة وهي ان كل واحد من القلة والكثرة قد يوصف
به الشيء بحسب ذاته مع قطع النظر عن مقابله وقد يوصف باعتبار اضافته الى مقابله ثم ان كثرة
الشيء وقلته باعتبار اضافته الى غيره قد تكون من حيث العدد وقد تكون من حيث
الفضل والشرف فتوصيف كل واحد من القبيلتين بالكثرة بحسب ذواتهم وانفسهم
من حيث انه لا يكاد يحصى عددهم لا ينافي توصيف احد القبيلتين بالقلة عددا بالقياس
الى مقابلة في نحو قوله تعالى وقليل ما هم وكذا توصيف المهتدين بالكثرة باعتبار الشرف والفضل
لا ينافي توصيفهم بالقلة من حيث العدد فانهم باعتبار الفضل وكمال الشرف يعد
كل واحد منهم بالف قال الشاعر ولم ار امثال الرجال تفاوتت الى المجد حتى عد الف بواحد

وهو من الكلام المقلوب اي عد واحد بالف **قوله** فان المهتدين قليلون الخ علة لقوله
لا بالقياس الى مقابليهم **قوله** كما قال اي كما قال ابو الطيب المتنبي سأطلب حقي بالقنا ومشايخ
كانهم من طول ما التثموا مرد ثقال اذا لاقوا خفاف اذا دعوا كثير اذا شدوا قليل اذا عدوا هذا
هو المنقول عن ديوانه لكن الموجود في نسخ هذا الكتاب هكذا قليل اذا عدوا كثير اذا شدوا والشد
الحملة يقال شد عليه في الحرب اي حمل عليه واللثام هو ما كان تحت الحنك من طرف العمامة
واد بالمشايخ اصحابه وسماهم مشايخ تشبيها لهم بها من حيث كثرة تجربتهم في الحرب مع
الاعداء وجعلهم ثقالا لشدة ثباتهم في الحرب اذا لاقوا الاعداء وخفافا من حيث كونهم
مسرعين الى الاجابة اذا دعوا الى كفاية امر مهم وكثيرا اذا شدوا من حيث ان كل واحد
منهم يقوم مقام جماعة **قوله** وقال اي وقال ابو تمام قالوا اتبكي على رسم فقلت لهم من فاته
العين يزكي شوقه الاثر ان الكرام كثير في البلاد وان قلوا كما غيرهم قل وان كثروا قوله يزكي اي
يرفع ويزيد وقل بضم القاف وتشديد اللام بمعنى القليل يعني ان الكرام كثير باعتبار الشرف
والفضل وان قلوا باعتبار العدد وغيرهم على عكس ذلك واعلم ان العلماء كانوا يعدون
اللف والنشر من المحسنات البديعية ثم ان النشر قد يقع على ترتيب اللف وقد يقع على غير ترتيب
اللف وههنا لم يقع على ترتيب اللف حيث قدم اولا الذين آمنوا على الذين كفروا و
عكس ثانيا حيث قال يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ولا بد لتغيير الاسلوب من نكتة ولعل السر
في ذلك ان الله تعالى قدم المؤمنين على الكافرين في اللف تعظيما للمؤمنين واحمادا
لامرهم وتحقيقا لضلال الكافرين من حيث ان المقصود الاصلي من سوق الآية
الكريمة ذم الكفرة الذين يزعمون ان الاعتبار بصغر الجثة وكبرها ويغفلون عن الحكمة في التمثيل
الواقع في قوله تعالى مثل الذين اتخذوا من دون الله اولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا
وتقبيح حالهم بسبب قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا وتقديم المؤمنين من كونهم
على الحق والاعتداد بعلمهم ادخل في تحقيق ضلال الكفرة واعون في بيان حالهم لقوله تع
فماذا بعد الحق الا الضلال فقدم حال المؤمنين في اللف لذلك وقدم حال الكفرة
في النشر حيث قال وما يضل به الا الفاسقين تاكيدا لتقبيح حالهم بالتنصيص على بعض
اوصافهم الذميمة واسناد الاضلال الى الله تعالى حقيقة وجعله صاحب الكشاف
من قبيل اسناد الفعل المسبب من حيث انه تعالى لما ضرب به المثل فضل به قوم واهتدى
قوم كان مسببا لهداهم وضلالهم وجعله نظير قول مالك بن دينار لمحبوس مقيد
بالقيود الغليظة قد حبسه اصحاب الديوان لاستيفاء مالهم عليه من المال وقد رأى مالك
عنده سلمة فيها دجاج واخبصة هذه هي التي وضعت القيود على رجلك والذي دعاه
الى صرف الكلام عن حقيقته ما زعم اهل الاعتزال من ان عندهم دلائل عقلية تدل

على انه لا يجوز من الله تعالى ارادة القبيح وايجاده واضلال المكلف اى جعله ضالا
عن طريق الدين ملتبسا عليه ذلك قبيح فلا يجوز اسناده اليه تعالى حقيقة فوجب
تاويله وذكروا فى التاويل وجوها منها ما ذكره الزمخشرى من انه تعالى لما اوجد ما هو
سبب ضلالهم باختيارهم صار كانه هو الذى اضلهم فاسند اليه الاضلال لذلك كما
اسند الى نفس السبب الذى هو الاصنام فى قوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا اى
ضللوا باختيارهم بسببهن وفى قوله تعالى ولا يغوث ويعوق ونسرا وقد اضلوا كثيرا
اى ضل كثير من الناس بهم ونحوه فى الاسناد الى السبب قوله تعالى فلم يزدهم دعائى الا فرارا
ومنها ان يفسر الاضلال بالتخلية بينهم وبين ما اختاروه من الضلالة وبما شدوه وتركت عن
مباشرتها بالقهر والجبر واعطاء الآلات مباشرتها واعطاء حقيقة القدرة على مباشرتها
فمعنى اضلالهم خلاهم وضلالهم وعاشتهم والتخلية بين الفاعل وفعله شرط لتحصيل الفعل
وهى من الله تعالى فاطلق عليها اسم الاضلال على طريق اسم المسبب على السبب ومنها
ان الاضلال هو تسمية الضال ضالا وان يحكم به عليه اخبارا عن وجود فعل الضلال منه
يقال اضل فلان فلانا وكفره اى سماه ضالا وكافرا وحكم بهما عليه واطلاق الاضلال وارادة
الحكم والتسمية من قبيل اطلاق اسم اللزوم على اللازم فان اضلال الشخص فى اصل اللغة
تصييره ضالا ومتى صيره ضالا لزمه ان يصير محكوما عليه بالحكم فهذا الحكم من لوازم ذلك
التصيير المذكور ومنها ان الضلال والاضلال بمعنى العذاب والتعذيب بدليل قوله تعالى
ان المجرمين فى ضلال وسعر يوم يسحبون فى النار على وجوههم فانه تعالى وصفهم بانهم
يوم القيمة فى ضلال وذلك لا يكون الا عذابا ومنها ان يحمل الاضلال على الاضلال من
قال تعالى كتب عليه انه من تولاه فانه يضله ويهديه الى عذاب السعير اى يضله
من الجنة وثوابها قالت المعتزلة وهذا فى الحقيقة ليس تاويلا بل حملا للفظ على
ظاهره فان الآية تدل على انه تعالى يضلهم ويبين فهاد لا على انه تعالى عما يضلهم فنحن
نحملها على انه تعالى يضلهم عن طريق الجنة لا عن طريق الدين حتى يقال ان مفعول الاضلال
عن الدين الدعاء الى ترك الدين وتضييع عبثه والله تعالى ما دعى الى الكفر وما رغب فيه
بل نهى عنه ونوعد بالعقاب عليه ومنها ان لا يحمل همزة الاضلال على التعدية بل على الوجدان
كما فى قول عمرو بن معدى كرب لبنى سليم قاتلناكم فما اجبناكم وهاجبناكم فما افحمناكم
وسألناكم فما ابخلناكم اى ما وجدناكم جبناء ولا بخلاء ولا مفحمين وفى قولك انبت
ارض فلان فاعرتها اى وجدتها عاشبة فمعنى قوله تعالى يضل به كثيرا انه تعالى يجد كثيرا من
الناس بسبب ضرب المثل ضالين قال الامام ابو منصور رحمه الله تعالى هذه الآية تنقض
على المعتزلة قولهم فى مسئلتين احديهما مسئلة الارادة والثانية مسئلة خلق الافعال

حيث قالوا ان الله تعالى لا يريد فعل الضلال وانما يريد هداية الكل لكن اهتدى البعض باختياره
وضل البعض بسوء اختياره وكان اهتداؤه فعله بتخليقه وكذلك ضلاله وانه تعالى اخبر
انه اراد اضلال البعض وهداية البعض وذلك لان قوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا
خرج جوابا لقول اولئك ماذا اراد الله بهذا مثلا فبين انه اراد بضرب هذا المثل
ان يضل به كثيرا واراد ان يهدي به كثيرا اضل به من علم منه انه يختار الضلال وهدى به من علم
انه يختار الهدى فاراد من كل ما علم منه انه يختاره ويؤثره فيتحقق ما علم على ما علم مع نفاذ
سلطانه في ملكه ونفاذ مشيته وارادته على ما اراد فيكون فيما قلنا تحقيق ارادته
وتحقيق علمه وعلى ما قالت المعتزلة انه اراد ان يهدي الكل ولكن لم يهتدوا جميعا
لامتناع البعض عن خلق الاهتداء لانفسهم بسوء اختيارهم مع علمه تعالى بذلك
منهم وهذا القول يؤدي الى القول بابطال ارادته او تغيير علمه فانهم لو خلقوا لانفسهم
الاهتداء ولهم قدرة ذلك لانقلب علم الله تعالى جهلا ولو امتنعوا عن تخليق الاهتداء
وقد اراد الله ذلك من الكل فقد منعوا ارادته عن النفاذ والارادة التي لا يظهر اثرها
في المراد بالنفاذ تكون تمنيا لا ارادة والقول بتجهيل الله تعالى وابطال سلطانه محال فما
يفضي اليه مثله هذا بيان كون الاية لا تنقض على المعتزلة قولهم في مسئلة الارادة
واما في مسئلة خلق الافعال فلانه تعالى اضاف الاضلال والهداية الى نفسه وحقيقة
الاضلال خلق فعل الضلال وحقيقة الهداية خلق فعل الاهتداء وقد تركوا حقيقة الكلام
فيكون النص حجة عليهم لان العمل بحقيقة النص واجب ولا يترك الا بدليل ويأبى عونه من
الدلائل العقلية فممنوع لابتنائها على القول بقبح بعض الافعال منه تعالى ولوجوب
بعضها عليه وقد ثبت من اصول الاشاعرة انه لا يقبح منه فعل ولا يجب عليه شيء
فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب ولا حكم للعقل في تحسين الاشياء وتقبيحها
بل الحاكم هو الله تعالى فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد يضل من يشاء ويهدي من
يشاء والاضلال خلق فعل الضلال في حق من اختار الضلالة وكابر بعد ما عرف
انه يجب عليه النظر والاستدلال والاتباع لما قاد اليه الدليل كما ان الهداية خلق فعل
الاهتداء في حق من اختار صفة الاهتداء **قوله** اي الخارجين عن حد الايمان
الفاسق في عرف الشرع وان كان اعم من الخارج عن حد الايمان بحيث
يتناول المؤمن العاصي كما يتناول الكافر الا ان المنص فسره ههنا بالخارجين
عن حد الايمان بقرينة السباق والسياق كما فسر به في قوله تع ان المنافقين
هم الفاسقون بقرينة وقوعه وصفا للمنافقين وفسقهم ليس الا خروجهم عن حد
الايمان روى الامام الواحدي عن ابي الهيثم انه قال الفسق قد يكون شركا وقد يكون

انما

اثما والذي اريد به ههنا هو الكفر ثم بين المص ان معنى الفسق في اصل اللغة الخروج
عن القصد اي الطريق المستقيم واستشهد عليه بقول روبة يذهبن في نجد وغورا غائرا
فواسقا عن قصدها جوائرا النجد ما ارتفع من الارض والغور ضده والجوائر جمع جائرة من
الجور بمعنى الميل عن القصد لا بمعنى الظلم وغورا عطف على محل في نجد يصف نوقا متسفات
في مشيهن جائرات عن الطريق المستقيم يمشين في المفاوز ويملن عن الطريق المستقيم
ويذهبن تارة في نجد واخرى في غور وقال ابن الاعرابي لم يسمع قط في كلام الجاهلية
ولا في اشعارهم فاسق وهذا عجيب وانه كلام عربي كذا في الحواشي السعدية ولعل رؤبة
ليس من شعراء الجاهلية وفي قوله واصل الفسق الخ بعد قوله من قولهم فسقت الرطبة
عن قشرها اشارة الى ان معناه الاصلي الخروج عن القصد ثم نقل منه الى مطلق الخروج سواء
كان خروج الشيء عن قشره او خروج المرء من الايمان ونحوه واذا قيل للكافر الاصلي
فاسق فالوجه فيه انه اخل بحكم ما الزمه العقل واقتضته الفطرة السليمة فكان خارجا عنه
قوله الخارج عن امر الله تعالى يتناول الخارج عن نهيه ايضا اما بتاويل نهي الشيء بالامر بالامتناع
عما نهي عنه او بان يراد بالامر الامر المعهود وهو قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا شك
ان الاطاعة يتناول الاطاعة في جميع التكاليف امرا كان او نهيا وان من ارتكب شيئا
من الكبائر كفرا كان او لا فقد خرج عن طاعة الله تعالى وقد اختلف المشايخ في تفسير
الكبيرة قال صاحب النهاية والاصح ان ما كان شنيعا بين المسلمين ففيه هتك حرمة الله تعالى
والدين فهو كبيرة والا فهو صغيرة وفي التاتارخانية وكذلك الاعانة على المعاصي والفجور
والحث عليهما من جملة الكبائر توجب سقوط العدالة وذكر لارتكاب الكبيرة ثلث درجات
والتغابي من الغباوة والانهماك في الامر الجد والتجاج فيه وشارفت الشيء اي اطلعت عليه من
فوق والخطط جمع خطة بكسر الخاء فيهما وهي الارض التي يختطها الرجل لنفسه وهو ان يعلم عليها
علامة بالخط ليعلم انه قد اختارها ليبنيها دارا ومنه خطط الكوفة والبصرة كذا في الصحاح
وفيه ايضا الربق بالكسر حبل فيه عدة عرى يشد به البهم الواحدة من العروة ربقة وفي
الحديث خلع ربقة الاسلام من عنقه والجمع ربق وارباق والربق بالفتح مصدر قولك
ربقت الجدي اذا جعلت راسه في الربقة قوله ولقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا دليل ثان على ان اسم المؤمن لا يسلب عمن لم يشارف مقام الجحود
فان الاقتتال كبيرة مع انه تعالى اطلق على اهل الاقتتال لفظ المؤمنين قوله جعلوه
قسما ثالثا جواب لما اي انهم يسلبون اسم المؤمن عن الفاسق الذي في درجة
الانهماك والتغابي نظرا الى فقدان العمل فيه ويسلبون عنه اسم الكافر ايضا لعدم
تحقق التكذيب والجحود فيه قوله لمشاركته كل واحد منهما في بعض الاحكام اما مشاركته

اي العروة الواحدة من تلك العرى تسمى ربقة
البهم جمع بهمة وهي اولاد الضان
والسخال اولاد المعز واذا اختلطت
البهام والسخال قلت لهما جميعا بهام
وبهم ايضا
منه

يعني انه يشارك المؤمن في التصديق والاقرار
والكافر في ترك العمل
منه

للمؤمن ففي انه يناكح ويوارث ويغسل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين واما مشاركته
للكافر ففي ذمه والتأنيف عليه وتضليله وعدم قبول شهادته وابطال ولايته ونحو ذلك
قوله مرتبا على صفة الفسق الخ ان كان على صيغة اسم الفاعل يكون حالا من الفاعل المقدر
للتخصيص وهو البارى تعالى وان كان على صيغة اسم المفعول يكون حالا من مفعوله المذكور
الذى اضيف هو اليه وهو الاضلال وتخصيص الاضلال بهم مستفاد من النفي والاستثناء وكونه
مرتبا على فسقهم الذى هو كفرهم وعدولهم عن الحق واصرارهم على الباطل مستفاد من تعدية
فعل الاضلال الى الفاسقين فانه منصوب على انه مفعول يضل به لا على الاستثناء لانه مستثنى
مفرغ بناء على ان يضل لم يستوف مفعوله **قوله** يدل على انه الذى اعدهم اى يدل على ان الفسق
هو الذى هيأهم لاضلال الله تعالى اياهم اى لان يخلق فيهم الضلال بسبب ضرب المثل
المذكور وادى بهم اى اوصلهم الى الضلال ففي كل واحد من الفسق وضرب المثل سببية
لضلالهم بانكار ضرب المثل والاستهزاء به باعتبارين بينهما بقوله وذلك لان كفرهم
الخ وقوله حتى رسخت به اى بالصرف المذكور او بالمثل المذكور ازدادت ضلالتهم وهي
ضلالة الانكار بضرب المثل والاستهزاء به فكل واحدة من ضلالتي الكفر والانكار ضلالة
على حدة والضلالة الثانية مرتبة على الاولى ومسببة من ضرب المثل ولما كان قوله تعالى
وما يضل به الا الفاسقين الآية من جملة ما دعى المعتزلة على ما ذكروه في وجه اسناد
الاضلال اليه تعالى من الوجوه المذكورة سابقا حيث قالوا انه تعالى اخبر فيه انه لا يضل
الا من فسق اولا وضل وخلق فعل الضلال في الضال الفاسق لا يتصور من حيث انه
اثبات الثابت كتحرير الحر وتسويد الاسود فدل ذلك على ان وجه الاسناد
ما ذكر من الوجوه المذكورة بين المص رحمه الله تعالى ان الضلال المرتب غير ضلالهم السابق
الحاصل فيهم وانه مؤد الى هذا الضلال المرتب عليه **قوله** للذم وتقرير الفسق فان
الصفة قد تكون لمجرد الثناء او الذم اذا كان الموصوف معلوما للمخاطب قبل
اجراء وصفه عليه نحو زيد الفاضل العالم او الفاسق الخبيث وقد تكون لمجرد التقرير والتأكيد
اذا افاد الموصوف معنى ذلك الوصف قبل اجرائه عليه نحو امس الدابر لا يعود ونفخة
واحدة والهين اثنين وقد تكون لمجرد الترحم نحو اتاك زيد البائس الفقير والفاسق
ههنا كما انه معلوم بوصف كونه خارجا عن طاعة الله تعالى معلوم ايضا بوصف كونه
ناقضا لعهد الله تعالى لان نقض العهد صفة لازمة للفاسقين فان كل فاسق
ناقض لعهد الله تعالى قاطع ما امره بوصله فلذلك كانت الصفة ههنا للذم والتقرير
جميعا ويجوز ان يكون انتصابه على الذم لا على الوصفية ويحتمل ان يكون الموصول مع
صلته في محل الرفع بالابتداء وخبره جملة قوله تع اولئك هم الخاسرون فيكون المبتدأ

مع خبره جملة استينافية لا تعلق لها بما قبلها ويكون جوابا لما يقال ما ذا حال هؤلاء
الفاسقين فاجيب بان الذين ينقضون عهد الله اولئك هم الخاسرون والظاهر تعلق
هذا الموصول بما قبله **قوله** والنقض فسخ التركيب الواقع بين اجزاء المركب حبلا كان ذلك
المركب او بناء ونحوهما نقل الى هذا المعنى من فسخ طاقات الحبل فان الحبل اذا كان مؤلفا
من الطاقات ثم فرقت طاقاته وافسدت تاليفه فقد نقضته ونقيض النقض سمي نقيضا
من حيث انه يهدم ذلك الشيء ويرفع حكمه وعهد الله وصيته وامره يقال عهد الخليفة الى
فلان كذا وكذا اى امره واوصى به ومنه قوله تعالى الم اعهد اليكم يا بني آدم **قوله** واستعماله
في ابطال العهد جواب ما يقال من ان النقض لما كان عبارة عن الفسخ وابطال التركيب
وجب ان يكون متعلقه امرا حسيا مؤلفا من الاجزاء ولا تاليف في عهد الله تعالى وامره
فلا وجه لان يطلق على ابطال العهد وافساده وتقرير الجواب ان استعمال النقض في ابطال العهد
مبني على تشبيه العهد بالحبل من حيث ان العهد سبب لارتباط احد المتعاهدين بالآخر
كالحبل وعلى اطلاق اسم المشبه به على المشبه كما في قوله تع واعتصموا بحبل الله جميعا وقول من
قال بيننا وبين القوم حبالا اى عهودا الا ان استعارة اسم الحبل للعهد في المثالين
تصريحية من حيث ان اللفظ المستعار مذكور صريحا فيهما بخلاف قوله تعالى ينقضون عهد الله
فانه من قبيل الاستعارة بالكناية من حيث ان اللفظ المستعار وهو لفظ الحبل المشبه به
مذكور فيه كناية حيث لم يذكر صريحا بل اقتصر على ذكر لازمه الذي هو النقض لينتقل منه
الى المقصود كما هو شان الكناية فذكر العهد فيه ذكر للحبل بطريق الكناية اذ المعتبر في الكناية
هو المكنى عنه لا المكنى به فكان ذكر المستعار له مطويا في الكلام بهذا الاعتبار فتحقق
بذلك شرط الاستعارة وهو ان يطوى ذكر المستعار له ويكون معناه مرادا بلفظ
المستعار منه بان يذكر لفظ المشبه به ويراد المشبه فنقض العهد مستعمل في معناه الحقيقي
لينتقل منه الى نقض الحبل بدلالة ينقضون عليه وفي الحواشي السعدية ان المستعار
بالكناية في اظفار المنية مثلا هو لفظ السبع المذكور كناية بذكر شيء من روادفه كالاظفار
وهو مسكوت عنه صريحا ليس بملفوظ به اصلا لكن المذكور كناية في حكم المذكور صريحا
فكان بمنزلة ان يصرح باستعارة اسم المشبه به وهو السبع للمشبه وهو الموت
وههنا قد سكت عن الحبل المستعار ونبه عليه بذكر النقض يعني كانه قيل ينقضون
حبل الله تعالى اى عهده تعالى والنقض استعارة تصريحية تحقيقية حيث شبه
ابطال العهد بابطال تاليف الحبل واطلق اسم المشبه به على المشبه لكنها انما جازت
وحسنت بعد اعتبار تشبيه العهد بالحبل فبهذا الاعتبار صارت قرينة على استعارة
الحبل للعهد وبهذا ظهر ان الاستعارة بالكناية قد توجد بدون التخييلية وان

قرينتها قد تكون استعارة تحقيقية وانما في مثل اظفار المنية فالمحققون على ان لبس الاظفار
مستعملا في معنى مجازي محقق وهو ظاهر ولا متوهم على ما توهم صاحب المفتاح بل هو
في معناه لكن اثباته للمنية استعارة تخييلية بمعنى جعل الشيء ما ليس هو له
فليس التصرف في نفس اللفظ باستعماله في غير ما وضع له بل هناك تصرف عقلي هو اثبات
معناه الاصلي للامر المشبه بالسبع وهو الموت وهذا التصرف العقلي هو المسمى بالاستعارة
التخييلية وللقوم في هذا المقام ثلثة اقوال فانه فهم من كلام القدماء ان الاستعارة بالكناية
هو اسم المشبه به المذكور كناية كالسبع مثلا وصرح صاحب المفتاح انه اسم المشبه المستعمل
في المشبه به كالمنية المراد بها السبع اذ غاير بجعله مرادفا للاسم السبع على عكس الاستعارة
التصريحية وقال صاحب الايضاح انه التشبيه المضمر في النفس قوله فان اطلق مع لفظ الجبل الخ
لما ذكر ان اصل النقض ابطال تأليف الجسم وتحليل اجزائه وان استعماله في ابطال
العهد مبني على تشبيه العهد بالحبل من حيث كون كل واحد منهما سببا للارتباط واثبات
الوصلة بين المرتبطين ظهر ان النقض مما يلايم الحبل وبناسبه فلذلك فرع عليه انه
ان استعمل النقض مع لفظ الحبل الذي اريد به العهد على طريق الاستعارة التصريحية
فقيل ينقضون حبل الله تعالى كان النقض ترشيحا لتلك الاستعارة التصريحية
لكونه ملايما للمستعار منه ومتفرعا على الاستعارة بعد تمامها بقرينتها فان اضافة
الحبل الى الله تعالى قرينة دالة على كونه مستعارا للعهد واذا تمت الاستعارة بها تعين
ان يكون النقض ترشيحا لانه في اصطلاحهم ذكر ملايم المستعار منه بعد تمام الاستعارة
بقرينتها بخلاف ما اذا استعمل النقض مع العهد كما في الآية الكريمة فان النقض حينئذ يكون
قرينة لاستعارة الحبل للعهد من حيث كون النقض من لوازم الحبل وتوابعه لا من
لوازم نفس العهد ولا يكون ترشيحا لها لان الترشيح انما يكون بعد تمام الاستعارة
ومتفرعا عليها والاستعارة لا تتم الا بعد ذكر القرينة فلا يكون ترشيحا البتة وبقي
المص كون النقض قرينة الاستعارة مع كونه استعارة تصريحية يكون الافتراس
والاغتراف قرينتين لكون الاسد مستعارا للشجاع على سبيل الكناية وكون
البحر مستعارا للعالم على سبيل الكناية ايضا مع ان الافتراس استعارة تصريحية
لبطش الشجاع وفتكه وكذا الاغتراف استعارة تصريحية لانتفاع الناس بالعالم
ولما كانا باعتبار معناهما الحقيقي من لوازم الاسد والبحر وتوابعهما كانا قرينتين
لتينك الاستعارتين المكنيتين قوله فان فيه اي فيما ذكر من المثالين باعتبار
اشتمالهما على اثبات الافتراس للشجاع والاغتراف للعالم تنبيها على انه اي
الموصوف بالشجاع والعالم اسد في شجاعته بحر بالنظر الى فادته بناء على ان الافتراس

في الاصل من صفات الاسد وكون الشيء مغرفا منه من صفات البحر والافتراس اهلاك
الحيوان بدق عنقه وقلع راسه عن جسده ثم استعمل في كل اهلاك والاغتراف الاخذ
من الشيء المايع الكثير القدر بالمغرفة او باليد قوله والعهد الموثق وهو اما مصدر ميمي
بمعنى احكام الشيء واما اسم موضع بمعنى موضع الاحكام يقال وثق الشيء بالضم وثاقة
اي صار وثيقا اي محكما ووثقه واوثقه اي حكمه وشده بالوثاق وهو القيد فالعهد
في اللغة الوثوق او موضعه والوثوق لابد له من متعلق وهو كل ما من شانه ان يراعى
ويتعهد اي يتحفظ كالوصية واليمين والامر والوعد ونحو ذلك من القبول والالتزام والاقرار
يقال اخذ عهده اي حمله على القبول والاقرار فاقر والتزم فالمراد بعهد الله المعهود المحكم
من وصيته وامره وقد جاء لوعد الجنة في قوله تع ولن يخلف الله عهده ومنه قوله تع اوف
بعهدكم بعد قوله واوفوا بعهدي اي اوف ايضا التي امرتكم بها وجاء لليمين في
قوله تع ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا لان كلا منهما مما يراعى ويحفظ والعهد يقال
ايضا للدار من حيث انها امر محكم يراعى بالرجوع اليه وفي الصحاح العهد المنزل الذي
لا يزال القوم اذا انتووا عنه رجعوا اليه اي اذا توجهوا ومالوا عنه الى الوجه الذي
ينوونه قريبا كان او بعيدا والنوى الوجه الذي ينويه المسافر من قرب او بعد ويقال
للتاريخ ايضا من حيث ان لتواريخ الامور المقيدة بها تحفظ وتضبط قوله وهذا
العهد اي العهد المنقوض المذكور في قوله تعالى ينقضون عهد الله اما العهد الذي
اخذه الله تعالى على عباده المكلفين باعطاء العقل اياهم وجعلهم بحيث يتمكنون
من الاستدلال على وجوب وجوده ووحدانيته وصدق رسوله فان العقل كاف
في تحصيل هذه الامور بلا توقف على الشرع اتفاقا واما وجوب النظر في تحصيلها فمختلف فيه
فعند الاشاعرة هو بالشرع وعند المعتزلة بالعقل قال تعالى قل انظروا ماذا في السموات
والارض وقال تعالى فانظر الى آثار رحمت الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر
فيما يدل على ثبوت الصانع واتصافه بصفات الجلال والجمال والامر للوجوب ولما
نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي
الالباب قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ويل لمن لاكها اي مضغها بين لحييه
اي جانبي فمه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فيكون التفكر المذكور
واجبا اذ لا وعيد على ترك غير الواجب ومما يدل على وجوبه ايضا ان معرفة الله تعالى
واجبة اجماعا بين المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تع فاعلم انه لا اله
الا الله وهي لا تتم الا بالنظر والتفكر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وقد فصل هذا
المبحث في علم الكلام فانه تعالى لما اعطاهم العقل وركز في عقولهم محجى والسنة

قوله ورد ونقضه لا من نقض البناء الخ
اي لان البناء يستعمل فيه

على هذه المطالب ومكنهم من الاستدلال بها عليها صار كانه تعالى وصاهم بها ووثقها عليهم
قوله وعليه اول قوله تعالى واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى قال المص رحمه الله تعالى
في تفسيره اي نصب لهم دلائل ربوبيته وركز في عقولهم ما يدعوهم الى الاقرار بها حتى صاروا
بذلك بمنزلة الاشهاد والاعتراف على طريق التمثيل هذا كلامه فعلى هذا يكون المراد
بالناقضين لعهد الله تعالى جميع الكفار قوله والماخوذ بالرسل عطف على قوله الماخوذ بالعقل
اي ويحتمل ان يكون المراد بهذا العهد المنقوض العهد الذي اخذه الله تعالى على الامم بارسال
الرسل فانه تعالى استعهد من اهل الكتاب على السنة رسلهم بانهم اذا بعث اليهم رسول مصدق
يصدقه الله تعالى بخلق المعجزات في يده فان خلقها على يده تصديق فعلى من قبله تع
صدقوه واتبعوه بامتثال امره والانتهاء عما نهاهم عنه ولم يكتموا امر رسالته ونعوته
المذكورة فيما تقدمه من الكتب المنزلة عليهم كما اخذ العهد من بني اسرائيل في كتابهم التورية
والزبور ان يؤمنوا بكل نبي صدقه الله تعالى وذكر فيهما عيسى ونبينا عليهما السلام
باسمهما ونعوتهما وامرهم ان لا يكتموا شيئا من امرهما فنقضوا عهد الله تعالى فيهما وكتموا
امرهما واشار الى اخذ العهد منهم بقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب
لتبيننه للناس اي بالقول ولا تكتمونه اي بالفعل والى نقضهم بقوله تعالى فنبذوه وراء
ظهورهم اي كفروا به وكتموا نعته واشتروا به ثمنا قليلا وهو عرض الدنيا وفي الراغب العهد
الماخوذ بحفظه ضربان عهد ماخوذ بالعقل وعهد ماخوذ بالرسل والماخوذ بالرسل مبني
على الماخوذ بالعقل ولا يصح الا بعده او معه وقد حملت الاية عليهما هذا كلامه والظاهر
ان حملها على الاول اولى لانه على تقدير حملها على الثاني لا يدخل في الاستثناء المذكور في
في قوله تع وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله الا احبار اليهود وامثالهم
من كفرة اهل الكتاب ومنافقيهم ولا يدخل فيه المشركون الذين ينكرون ضرب المثل
بنحو الذباب والعنكبوت والحال انهم ممن اضلهم الله تعالى بضربه فلا يصح ان يقال وما
يضل به الا كفرة اهل الكتاب الذين نقضوا عهد الله تعالى الماخوذ عليهم بارسال الرسل
اليهم الا ان يحمل على حصر الكمال قوله وقيل عهود الله تعالى ثلثة الخ هذا الكلام ذكر استطرادا
لبيان ان العهد الماخوذ بالرسل كما يكون ماخوذا على الامم بانهم اذا بعث اليهم رسول
صدقه الله تعالى بالمعجزات صدقوه واتبعوه ولم يخالفوه في شيء من احكامه يكون ايضا
ماخوذا على النبيين بان يبلغوا احكام نبوتهم ويجتهدوا في اظهار دين الله تعالى وعلى
العلماء بان يبينوا الحق ولا يكتموه وليس المقصود منه ان كل واحد من هذه العهود الثلثة
من العهد المنقوض المذكور في هذه الاية وهو ظاهر قال الفاضل التفتازاني لا خفاء في ان
ليس المراد بعهد الله الذي ينقضونه هو عهد الانبياء لانه لا نقض منهم ولا عهد العلماء لانهم

يقال ركزت الرمح اي غرزته في الارض منه

لیسوا الفاسقین الذین اضلهم الله تعالی بضرب المثل الآن یراد البعض کعلماء الیهود فتعین
ان یراد العهد الاول العام لذریة آدم علیه السلام فیعود الی الوجه الاول اعنی العهد المأخوذ
بالعقل او یراد عهد علماء الیهود فیعود الی الوجه الثانی هذا کلامه **قوله** والمیثاق اسم
ای اسم آلة کالمفتاح والمحراث لآلتی الفتح والحرث وهو الدلالة الشدیدة فان الاصل
فی مفعال ان یکون آلة کما ذکر او صفة لمبالغة الفاعل کمعطار ومسقام بمعنی کثیر التعطر
وهو التطیب وکثیر السقم وهو المرض یقال عطر یعطر عطرا فهو عطر وسقم یسقم سقما
فهو سقیم وکلاهما من باب علم **قوله** ویحتمل ان یکون بمعنی المصدر ای بان یکون اسما
بمعنی المصدر کالعطار بمعنی الاعطار قال الشاعر اکفر بعد رد الموت غنی وبعد عطائك المائة الرباعا
ای اعطائك والرباعیة السن التی بین الثنیة والناب ویقال للذی بلغ رباعیته رباع
مثل ثمان وذلك من الغنم ما دخل فی السنة الرابعة ومن البقر وذوات الحافر فی السنة
الخامسة ومن ذوات الخف فی السنة السابعة ولم یقل ویحتمل ان یکون مصدرا
اذ لم ینقل ان یکون مفعال مصدرا ولم یعدوه فی ابنیته ثم ان کان المراد بعهد الله
المنقوض العهد الماخوذ بالعقل وکان المیثاق اسم آلة یکون المراد به الادلة السمعیة
من الآیات والکتب ویکون المعنی ما وصاهم الله تعالی بهم باعطائهم العقل من بعد ما
قامت به الادلة التی تتأکد بها دلائل العقل وتستحکم وان کان المراد بالعهد المنقوض
العهد الماخوذ علیهم بارسال الرسل وانزال الکتب یکون المراد به بما به وثاقة العهد
المذکور واحکامه التزامهم وقبولهم لما وصاهم الله تعالی به بالسنة الرسل وبیان الکتب
ونقض العهد بعد ما احکموه بانفسهم ادخل فی تقریعهم وتقبیح حالهم فلذلك لم یکتف
بتوبیخهم بنقض العهد بل عقب ذلك بقوله من بعد میثاقه ای من بعد ما به الوثاقة اما
من قبله تعالی او من قبل انفسهم ولم یلتفت المص الی احتمال ان یکون ضمیر میثاقه یعود
مع ان صاحب الکشاف ذکره ایضا بناء علی ان عود الضمیر الی المضاف اشهر واظهر
من حیث انه المقصود من سوق الکلام ودون المضاف الیه وفسر المیثاق بما به الوثاقة
والاحکام مع احتمال کونه بمعنی المصدر والحال ان الوثق والمیثاق فی الاصل بمعنی
العهد المؤکد بناء علی انه لو بقی علی اصل معناه لکان المعنی من عهده وهو اضافة الشیء
الی نفسه **قوله** یحتمل کل قطیعة الخ القطع والقطیعة مصدران الا ان الثانی مختص
بکونه مصدر قطع رحمه ای قرابته یقال قطع رحمه قطیعة اذا لم یراع حقوق القرابات
التی امر الله تعالی بوصلها حیث قال هل عسیتم ان تولیتم ان تفسدوا فی الارض وتقطعوا
ارحامکم وقال تعالی واتقوا الله الذی تساءلون به والارحام وقطعت الشیء
قطعا ای ابنته وفرقته عن واصله وقطعت الطریق افتقطیعا ای عوقت بها وتحاربت

عنها وقطع ملاذ الركبة قطوعا وقطاعا اى انقطع وذهب والمص حمل الآية على العموم حيث
حمل القطيعة على ترك ما يشير اليه العقل ويدعو اليه الشرع مما فيه مرضاة الله تعالى اى شئ
كان كما يقتضيه عموم كلمة ما فى قوله تع ما امر الله به فانها فى محل النصب على انها
مفعول يقطعون وهى موصولة ولم الله به صلتها وعائدها وامر حذف مفعوله الذى يتعدى
اليه بنفسه اى ما امرهم به وان يوصل اما فى محل النصب على انه بدل من ما امر الله بدل
اشتمال اى يقطعون الوصل او فى محل الجر على انه بدل من الضمير فى به بحذف الجار
اى ما امر الله تعالى بوصله والثانى احسن لفظا لقرب التابع من المتبوع ومعنى ايضا
لان المعنى على الثانى يقطعون ما امر الله تعالى بوصله وعلى الاول يقطعون الوصل مطلقا
اى مع قطع النظر عن كونه مامورا به ولا شك ان الذم بقطع الوصل المامور به اشد واقوى
من الذم الذى يقطع الوصل مطلقا وقد ثبت ان صلة الارحام وحقوق القرابات
مما امر الله تعالى بوصله واليهود قطعوا صلة الارحام من حيث انهم كانوا من بنى
اسرائيل وهم اولاد اسحق بن ابراهيم فان اسرائيل اسم يعقوب وهو ولد اسحق
ونبينا صلى الله تعالى عليه وعلى جميع الانبياء والمرسلين وسلم كان من اولاد اسمعيل
ابن ابراهيم فكان بينه وبينهم قرابة العمومة حيث كان كل واحد منهما من اولاد عم
صاحبه ثم انهم مع هذه القرابة التى بينه وبينهم كذبوه وعادوه اشد العداوة وقطعوا
ما امروا بوصله من صلة الارحام وقيل انهم عادوا كل العرب وحاربوهم مع ان العرب
من اولاد اسمعيل وهم اولاد اسحق عليهما السلام فهم بهذه المعاداة قاطعون للارحام
وقد امروا بوصلها وثبت ايضا ان موالاة المؤمنين ومحبتهم مما امر بوصله كما ان موالاة
الكفار مما نهى عنها وامر بقطعها قال تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون
المؤمنين وقال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وقال تعالى واعتصموا
بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وقال عليه السلام لا تقاطعوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله
اخوانا كما امركم الله ثم ان الكفرة اعرضوا عن موالاتهم الى المعاداة فقطعوا بذلك ما امروا
بوصله وايضا امر ان يوصل التصديق بجميع انبياء الله تعالى وكتبه وان لا يفرق بينهم بتصديق
البعض وتكذيب باقيه ومن فرق بينهم بذلك فقد قطع ما امر بوصله اعنى الايمان
بالجميع قال تعالى امنوا بالله ورسله وقال تعالى افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون
قوله فى التصديق متعلق بالتفرقة يعنى التفرقة بين الانبياء بان يصدق بعضهم
دون البعض وبين الكتب بان يصدق البعض دون البعض قوله وترك الجماعات
المفروضة بمثل قوله تع وتعاونوا على البر والتقوى وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر وقوله عليه السلام
وكونوا عباد الله اخوانا وعليكم بالسواد الاعظم اى بما اجمع عليه الجماعة الكثيرة من الامة فانهم

لا يجتمعون على الضلالة قوله وسائر ما فيه رفض خير يخوان يوصل القول بالعمل وان لا يقول
بما لم يعمل حتى لا يندرج تحت قوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم
وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا ان تقولوا ما لا تفعلون والضمير المنصوب
في قوله فانه راجع الى كل قطيعة وقوله المقصورة منصوب بالعطف على قوله الوصلة
والوصلة ما يقع به الوصل وهو نقيض الفصل ويقال لضده الهاجران ايضا وهو انسب
بهذا الموضع قوله والامر هو القول الطالب للفعل لفظ الامر قد يطلق على نفس الصيغة
التي يطلب بها الفعل فعلى هذا يكون القول الطالب بمعنى المقول وقد يطلق على المعنى
المصدري الذي هو التكلم بتلك الصيغة المخصوصة فيكون القول ايضا بمعنى المصدر
واسناد الطلب الى القول وهو فعل الامر من قبيل اسناد الفعل الى سببه ودليله ثم ان
ابا الحسن من المعتزلة شرط ان يكون القائل اعلى حقيقة من المطلوب منه الفعل ولم يكتف بالاستعلاء
نفسه وزعم علوها والشرط عند الجمهور منا ومن المعتزلة الاستعلاء لا العلو حقيقة والامر
بهذا المعنى واحد الاوامر ثم نقل لفظ الامر من هذا المعنى الى الامر الذي هو واحد الامور على طريق
تسمية المفعول به بالمصدر فان كل امر من الامور التي صدرت عن شخص اما ان يكون
مامورا به حقيقة او يصدر عنه بسبب داع يدعوه اليه وعلة تترتب ذلك الامر عليها
فشبه ذلك الداعي والعلة بالامر فصار الامر المذكور كالمامور به فسمي بالامر تسمية
للمفعول به بالمصدر كما سمي بالشان لكونه مشؤونا اي مطلوبا او مقصودا فان الشان
في الاصل هو القصد والطلب يقال شانت شأنه اذا قصدت قصده فان قيل ان
مصدرا طلق على المفعول قوله بالمنع عن الايمان قد مر ان الفساد خروج الشيء عن
الاعتدال اللائق وان الصلاح ضده فيكون الافساد اخراجه عنه ومن المعلوم ان اعدل
احوال المكلف هو الايمان فيكون المنع عنه اكمل وجوه الافساد فلذلك فسر الافساد به
وبالاستهزاء بالحق لكونه اخبث وجوه المعاصي التي يخرج بها المكلف نفسه عن الاعتدال
ومن جملة استهزائهم بالحق قولهم على طريق الاستهزاء ماذا اراد الله بهذا امثالا والوصل بضم
الواو وفتح الصاد جمع وصلة وهي ما يقع به الوصول والمراد به ههنا الطاعة التي بها يصل العبد
الى مرضاة ربه التي بها اعتدال حاله فيكون قطعها وتركها افسادا على نفسه بل افسادا
لنظام العالم واعتداله من حيث ان فيضان جود الله تعالى للعالمين انما هو ببركة
عبادة الصالحين كما قال عليه السلام لولا عباد الله الركع والصبيان الرضع والبهايم الرتع
لصب عليكم البلاء صبا فالمص انما وصف الوصل بقوله التي بها نظام العالم تحقيقا
لمعنى كون قطعها افسادا في الارض لا في نفس القاطع فقط وفي الخبر ان من تهاون
بالصلوة فقد آذى جميع الخلايق من اهل الارض والسموات فان الملائكة يفرحون

بعهود انوار الاعمال الصالحة اليهم من المطيعين ويتاذون من انقطاعها عنهم وشوم معصيته
يقل المطر فيقل النبات بسببه فيضيق عيش اهل الارض من السباع والوحوش والطيور
ونحوها قال الامام ابو منصور قوله تعالى يفسدون فى الارض يحتمل وجهين احدهما ان يفسدوا
حقيقة بان يتعاطون الفساد بانفسهم من القتل والاغارة كما فى قوله تعالى ويسعون فى الارض
فسادا وثانيهما ان يفسدوا بطريق التسبب فانهم كانوا يامرون الناس بالمنكر وينهون
عن المعروف فيقع الناس فى الفساد بسببهم فنسب الافساد اليهم بطريق التسبب مجازا قوله
الذين خسروا باهمال العقل عن النظر الخ الربح والخسران من توابع التجارة وهى طلب الربح
بالبيع والشراء والربح هو الفضل على راس المال والخسران اضاعة راس المال كله او بعضه
وقد يطلق الخسران على ان لا يترتب على الفعل ما يقصد منه بل يكون عاقبته ومواده الامر
المكروه تشبيها له بضياع راس المال حيث ضاع فيه اصل الفعل براسه فلما حصر الخسارة
فى الفاسقين الموصوفين بالاوصاف المذكورة وجب ان يتحقق منهم التجارة التى هى مبادلة
المال بالمال وما يتفرع عليها من الخسران وضياع راس المال وما يشبه تلك المعاملة
وما يتفرع عليها ومن المعلوم ان ليس المقصود هو الاول فتعين الثانى وهو ان يتحقق
منهم ما يشبه التجارة وما يشبه راس المال وضياعه اما تحقق ما يشبه التجارة فلانهم لما تمكنوا
من الايمان بالآيات والنظر فى حقايقها والاقتباس من انوارها باستعمال العقل فى النظر
فى دلائل حقيقة الآيات والاقتباس الاصطيادى الاكتسابى صار الايمان المذكور وما يتبعه
كانه فى ايديهم فبدلوه بالانكار والطعن فى الآيات وكذا كانوا متمكنين من الوفاء بعهد الله
ومن الاصلاح فى الارض ومن نواب الامور المذكورة التى هى استعمال العقل فى النظر والاصطياد
بذلك النظر ما يفيدهم الحيوة الابدية الذى هو الايمان بالآيات والنظر فيها والاقتباس منها
والوفاء بالعهد والاصلاح فى الارض حتى صار كل واحد من الوفاء والاصلاح ونواب الامور
المذكورة بسبب تمكنهم منه كانه فى ايديهم فبدلوه بما يقابله بدلوا الوفاء بالنقض و
الاصلاح بالافساد ونواب تلك الامور بعقاب ما يقابلها حيث استحقوا عقاب
اهمال العقل والانكار والنقض والافساد وهذا الاستدلال المتعلق بالمعانى يشبه التجارة
المتعلقة بالاعيان من حيث اشتمال الجميع على معنى المبادلة واما تحقق ما يشبه راس
المال وضياعه فلان العقل راس مال المكلف فان استعمله واصطاد به ما يفيده الحيوة
الابدية فقد ربح به اجل السعادات وان اهمله باتباع شهوات النفس صار كانه ضيعه
كما اشتهر ان الشئ اذا لم يترتب عليه ثمراته وفوايده صار وجوده كعدمه فقول الممص
باهمال العقل اشارة الى تضييع راس المال قوله واقتناص عطف على النظر قوله واستبدال الانكار
عطف على اهمال العقل وهو الى آخره اشارة الى المعاملة الشبيهة بالتجارة التى يتوقف

عليها الخسران المذكور ههنا ولم يتعرض لاستبدال الرهم القطع بالوصل كما تعرض لاشتراء النقض بالوفاء
والفساد بالصلاح مع ان الجميع واقع في التنزيل من حيث انه فسر الافساد بما اندرج فيه
قطع الوصل التي بها نظام العالم فاكتفى بذكر الفساد عن التعرض للقطع المذكور وذكر الاشتراء
بعد الاستبدال مجردا تفننا في العبارة لان حقيقة الاشتراء بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الاعيان
وهو غير متصور في هذا المقام فالمراد به هو مجرد الاستبدال والله اعلم بحقيقة الحال قال تعالى
كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون قال المص كيف
استخبار اى طلب للاخبار بالحال التي يقع الكفر عليها فان كيف في الاصل سؤال عن الحال لان
جوابه يكون بالحال كما تقول كيف زيد فيقال انه صالح او صحيح او نحو ذلك فقد استخبرت عن
الحال التي كان عليها فاجيبت بعينها والاستخبار بالحال قد يكون لجهل المستخبر بها وطلب
معرفتها وقد يكون لانكارها كما في هذه الآية فان المقصود بقوله اخبروني على اى حال تكفرون
انكار الحال التي يكون كفرهم عليها ولما ورد ان يقال المقصود بالانكار هو نفس الكفر وذاته فما الوجه
في انكار الحال التي يوجد كفرهم عليها اشار الى جوابه بان يقول فيه انكار وتعجيب لكفرهم الخ
يريد ان الاستخبار بكيف وان كان مدلوله انكار الحال لكن المقصود ان ينتقل منه
الى ملزومه الذي هو انكار ذات الكفر وابلغ في انكار الحال من حيث ان انكارها ابلغ
واقوى في انكار الكفر من ان يقال اتكفرون ومعكم ما يصرفكم عن الكفر ويدعوكم
الى الايمان وهو علمكم بحالكم التي هي كونكم امواتا فاحياكم الى وجه الابلغية ان الحال لازم
للكفر من حيث ان صدوره لا ينفك عن حال وصفة وانكار اللازم ونفيه يستلزم
يد آ على انكار الملزوم ونفيه فيكون انكار حال الكفر انكارا للكفر بطريق برهاني وهو الاستدلال
باللازم على الملزوم فان قيل هذا استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فيكون انتقالا
من الملزوم الى اللازم فلا يكون كناية وقد صرح صاحب الكشاف بان الانتقال من انكار
حال الكفر الى انكار ذاته بطريق الكناية اجيب بان الملازمة من الطرفين فكما ان انكار
حال الكفر ملزوم لانكار ذات الكفر كذلك انكار ذات الكفر ملزوم لانكار حال الكفر ضرورة
انتفاء الحال بانتفاء الذات وكيف في هذه الآية منصوبة على التشبيه بالظرف عند سيبويه
اى في اى حال تكفرون وعلى الحال عند الاخفش اى على اى حال تكفرون والعامل فيه
على القولين تكفرون وصاحب الحال الضمير الذي في تكفرون ولم يذكر ابو البقاء غير مذهب
الاخفش ثم قال والتقدير معاندين تكفرون ولعل هذا التقدير منه بيان لحاصل المعنى
حتى لا يذهب منه معنى الاستفهام المقصود به التعجيب والتوبيخ والانكار فانهم قد ذكروا ان
كيف استفهام يسئل به عن الاحوال وبنى لتضمنه معنى همزة الاستفهام فاذا قيل كيف زيد
فكانه قيل اصحيح هو ام سقيم او غير ذلك ثم ان كلمة كيف ان وقع بعدها فعل متسلط عليها

وابدل منها اسم او وقع الاسم جوابا لها فذلك الاسم منصوب نحو كيف اصبحت اصحيح
ام سقيما وكيف سرت فيجاب بان يقال راشدا سالما والآخر فوعان نحو كيف زيد اصحيح
ام سقيم فيجاب بانه صحيح سوى فزيد مبتدا وكيف خبره قدم عليه قوله فيه انكار وتعجيب لكفرهم
اما الانكار للكفر فمعناه انه كان الواجب ان لا يكون لانه لا يكون واما التعجب فمعناه انه يتعجب
منه كل عاقل مطلع عليه فان التعجب من الله تعالى انما يكون على وجه التعجيب الذي هو ان يدعو
الى التعجب كانه يقول لا تعجبون من هؤلاء كيف يكفرون بالله وقد ثبت حجة الله تعالى
عليهم قوله ووفق لما بعده من الحال وجه ثان لايثار طريق انكار الحال على طريق انكار نفس
الكفر تقديره ان ما بعده وهو قوله تعالى وكنتم امواتا الآية حال من فاعل تكفرون والمراد
بها علمهم باحوالهم الصارفة عن الكفر المقتضية للايمان كما يدل عليه قول الملخص وتوبيخهم
على كفرهم مع علمهم بحالهم المقتضية خلاف الكفر ولا شك ان الاوفق لبيان علمهم
بالاحوال التي تقرفهم عن الكفر هو الاستخبار عن الحال التي تدعوهم الى الكفر فانه حينئذ يكون
كل واحد من المنكر والمثبت من قبيل الاحوال بخلاف ما لو قيل اتكفرون وكنتم الخ قال
صاحب المفتاح كيف سؤال عن الحال مطلقا الا انه اذا دخل على فعل يكون سؤالا عن الاحوال
التي يكون لذلك الفعل مزيد اختصاص بها فاذا قلت كيف جئت مثلا يكون المعنى
اراكبا ام ماشيا ولا شك ان للكفر مزيد اختصاص بالعلم بالصانع والجهل به
فان الذين كفروا بالله لابد ان يكونوا حين صدور الكفر عنهم اما عالمين به تعالى واما
جاهلين به فاذا قيل كيف تكفرون بالله يكون المعنى في حال العلم بالله تعالى تكفرون
ام في حال الجهل به ثم لما قيد كيف تكفرون بالله بقوله تعالى وكنتم امواتا على معنى كيف
تكفرون وانتم عالمون بقضيتكم هذه انتفى حال الجهل بالله تعالى وتعين حال العلم به
لان العلم بهذه القضية يستلزم العلم بصانع قادر حي سميع بصير موجد غني في
جميع ذلك عمن سواه فصار المعنى في اي حال تكفرون حال كونكم عالمين بهذا
الصانع الموصوف بما ذكر ولا شك ان هذا العلم صارف قوي للعاقل عن الكفر
بالصانع وصدور الفعل عن القادر مع الصارف القوي عنه مظنة تعجب وتعجيب
وانكار وتوبيخ فيكون سوق الآية لذلك والفرق بينه وبين كلام الملخص ان
السكاكي خصص الحال المنكرة المستفادة من كيف بحال العلم بالصانع وحال الجهل به
وجعل الصارف القوي علمهم بالصانع والملخص عمم تلك الحال وجعل الصارف
القوي علمهم بحالهم المقتضية خلاف الكفر ورد على مختار السكاكي اولا ان قوله
الا انه اذا دخل على فعل كان سؤالا عن الاحوال التي يكون لذلك الفعل مزيد اختصاص
بها انما يصح اذا اجري كيف على حقيقة الاستفهام واما اذا اريد بها نفي ذي الحال

بنفي الحال فلا وثانيا ان التخصيص خلاف الاصل ولا ضرورة تدعو اليه وثالثا ان العالم
بالصانع لا يستفاد من النظم الا بطريق اللزوم ولا حاجة اليه بعد ما افاد المنطوق ما هو
انسب بالمقام منه ورابعا ان ما يظاهر هذه الآية في القرآن كثيرة وتاويله لا يجري فيها
فظهر بهذا ان مختار المص هو التحقيق وبالقبول حقيق فان قيل فعلى ما اختاره المص
يكون كيف لانكار جميع الاحوال وهو ينافي اثبات الحال بعده بقوله وكنتم امواتا الخ والجواب
ان نفي الاحوال على العموم ليس بمقصود بالذات بل انما نفيت لينتقل منه الى نفي الذات
وهو لا ينافي اثبات بعض الاحوال بعده قوله والخطاب مع الذين كفروا جملة اسمية يعني ان المخاطبين
في تكفرون على طريق الالتفات من الغيبة في قوله واما الذين كفروا وفائدته ان الانكار اذا توجه
الى المخاطب كان ابلغ من الانكار على الغايب لان الانكار يعلة لا يصل اليه فانه تعالى لما وصفهم بالكفر
حيث قال واما الذين كفروا وبسوء المقال حيث قال فيقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا وبخبث
الفعال من النقض والقطع والفساد واقتضى المقام ان يبالغ في توبيخهم والانكار على سوء صنيعهم
خاطبهم على طريق الالتفات وبخهم على كفرهم كانه قال يا من هذه صفاتهم كيف تكفرون بالله
اليس لكم حياء يردعكم عن هذا الكفر القبيح الردي مع كونه مقرونا بالصارف القوي وقوله مع علمهم
متعلق بكفرهم ومن اهل التفسير من يقول ان الله تعالى لا يخاطب مع الذين كفروا في القرآن
العظيم الا بذكر قبل لفظا كما في قوله تعالى قل يا ايها الكافرون او تقديرا كما في هذه الآية فان التقدير
فيها قل لهم يا ايها الكافرون كيف تكفرون الخ فيكون الخطاب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا مع الكفرة حتى يكون التفاتا فلذلك قال الامام في تقرير الحجة الخامسة للمعتزلة على ان الكفر
من قبل العباد لا بخلق الله تعالى اياه وخامسها انه تعالى قال لرسوله قل لهم كيف تكفرون
بالله الذي انعم عليكم بهذه النعمة العظيمة اعني نعمة الحيوة الى آخرها قال قوله اي اجسادا لا حيوة لها
الظاهر ان قوله تع وكنتم امواتا من قبيل مقابلة الجمع والمعنى كان مادة كل واحد منكم قبل ان
يكسو صورة الانسان اجسادا لا حيوة له من حيث انها ليست خالية عن كونها عناصر او اغذية
او اخلاطا او نطفا او مضغا وهو جمع مضغة وهي قطعة لحم ولم يتعرض لطور العلقة لقربها من
طور المضغة فذكر احدهما يغني عن ذكر الاخرى مع ان المقصود ليس استيفاء الاطوار وقوله
مخلقة اي تامة الخلق والاموات جمع ميت وتخفيف ميت اصله ميوت على فيعل ثم
ادغم ثم خفف فقيل ميت والمص فسر الموت في الاطوار بعدم الحيوة عما من شانه الحيوة
وقيل هو زوال الحيوة عما وجد فيه الحيوة وعلى التقديرين يكون قوله قوله تع كنتم امواتا من
قبيل التشبيه البليغ على ما كنتم في اطوار جماعتكم كالاموات من حيث فقدان وصفي
الحيوة والاحساس عنكم في تلك الاطوار فيكون قوله اجسادا لا حيوة لها اشارة
الى وجه الشبه وقبل اطلاق اسم الميت على الجماد حقيقة بناء على ان الموت عدم الحيوة مطلقا

وان التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب لا تقابل العدم والملكة قوله تخلق الارواح ونفخها
فيكم مبني على ما ذهب اليه الملبون من حدوث الارواح وان اختلفوا في ان حدوثها
قبل حدوث البدن او حال حدوثه قوله وانما عطف بالفاء لانه متصل بما عطف عليه يعني ان
الاحياء الاول متصل بكونهم اموتا من حيث اتصاله بالطور الاخير من اطوار جماديتهم وهو
طور كونهم مضغة مخلقة بخلاف الامور المعطوفة ثم فانها متراخية عما عطفت هي عليه فان الاماتة
متراخية عن الاحياء الاول والاحياء الثاني ان اريد به النشور يوم نفخ في الصور فكونه متراخيا
عن الاماتة ظاهر وان اريد به الاحياء في القبر للسؤال كما روي ذلك عن السدي بكون استعمال
كلمة ثم في هذا الموضع دليلا على ان حيوة القبر متراخ عن الموت وان كان المشهور عدم كونه
متراخيا عنه كما روي عن ابي داود عن البراء بن عازب عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
انه قال ان الميت ليسمع خفق نعالهم اذا ولوا عنه مدبرين حين يقال من ربك
وما دينك ومن نبيك الحديث ثم ان كان المراد بالاحياء الثاني الاحياء يوم نفخ في الصور
يكون المراد بالرجوع الرجوع الى جزاء الله تعالى بدخول الجنة او النار وهو متراخ عن الاحياء المذكور
وان اريد به الاحياء في القبر يكون الرجوع بمعنى النشور يوم الحشر والجزاء وجمعهم في موقف الحساب
والتراخي بينهما ظاهر وقال الامام تمسكت المجسمة بقوله تعالى ثم اليه ترجعون على انه تعالى
في مكان وهو ضعيف اذ المراد انهم الى حكمه يرجعون على انه تعالى يبعثهم في القبور ويجمعهم
في المحشر وذلك هو الرجوع الى الله تع وانما وصف بذلك لانه رجوع الى حيث لا يتولى
الحكم فيه غير الله تعالى كقولهم رجع امره الى الامير اي الى حيث لا يحكم غيره وقال ايضا احتج
قوم بهذه الآية على بطلان عذاب القبر بناء على ان تعالى بين انه يحييهم مرة في الدنيا
والاخرى في الآخرة ولم يذكر عذاب القبر بتؤكده قوله تع ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم
يوم القيمة تبعثون ولم يذكر حيوة فيما بين هاتين الحالتين قالوا ولا يجوز الاستدلال
بقوله تع قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا لانه قول الكفار ولان كثيرا من الناس
اثبتوا حيوة للذر في صلب آدم حين استخرجهم وقال الست بربكم وعلى هذا التقدير
حصل حياتان وموتتان من غير حاجة الى حيوة القبر والجواب انه لا يلزم من عدم الذكر
في هذه الآية ان لا تكون حاصلة وايضا فلقائل ان يقول ان الله تعالى ذكر حيوة القبر
في هذه الآية لان قوله تعالى ثم يحييكم ليس المراد بها الحيوة الدائمة والا لما صح ان يقول ثم
اليه ترجعون لان كلمة ثم تقتضي التراخي والرجوع الى الله تعالى حاصل عقيب الحيوة الدائمة
من غير تراخ فلو جعلنا الآية من هذا الوجه دليلا على حيوة القبر كان قريبا انتهى كلامه وقال
الامام النسفي دلت الآية على اثبات عذاب القبر وراحة القبر وفي القرآن آيات تدل على ذلك
منها قوله تعالى ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين اي الى حين الموت ثم قال فيها تحيون

اى فى القبر لانه فى الارض والحيوة بعد الموت انما تكون فى القبر وفيها تموتون اى بعد هذه الحيوة
التى فى القبر ومنها تخرجون اى من القبر بالبعث ومنها قوله تعالى قل الله يحييكم وهذا خطاب
الاحياء فيصرف ذلك الى حياتهم بعد موتهم لان احياء الحى لا يتصور ثم قال ثم يميتكم اى بعد هذه
الحيوة ثم يجمعكم الى يوم القيمة اى ببعثكم للجزاء ومنها هذه الآية وكنتم امواتا اى فى ارحام
امهاتكم فاحياكم ثم يميتكم فى الدنيا ثم يحييكم فى القبر ثم اليه ترجعون بالبعث يوم القيمة قوله
فما اعجب كفركم مع علمكم بحالكم هذه مرتبط بقوله والمعنى اخبرونى على اى حال تكفرون وكنتم
امواتا الخ بين به ما تضمنه كيف من معنى التعجب والانكار لكفرهم مع وجود ما يصرفهم عنه
وهو علمهم بحالهم المقتضية لخلوص الايمان والتباعد عن الكفر بعد ما بين كونه استخبارا
عن الحال التى يقع الكفر عليها وفيه اشارة الى الجواب عن سؤالين احدهما ان قوله وكنتم
امواتا اذا كان حالا وهو ماض مثبت كان الواجب فيه ان يكون مصدرا بقد ظاهرة
او مقدرة ومن المعلوم انها ليست بظاهرة فهل هى مقدرة وتقرير الجواب انه لا حاجة
ههنا لانه انما يحتاج الى تقديرها اذا كان الحال مجرد الجملة التى فعلها ماض مثبت
والامر ليس كذلك ههنا بل الحال هو مجموع قوله كنتم امواتا الى ترجعون كانه قيل كيف
تكفرون وحالكم وقصتكم انكم كنتم امواتا الخ فالحال من حيث المعنى جملة اسمية قدر
فيها قولنا حالكم وقصتكم انكم فقولنا حالكم مبتدأ وقصتكم عطف عليه وقوله الخ كنتم امواتا
خبر انكم المقدر وانكم مع خبره خبر المبتدأ المقدر فلما كانت الحال جملة اسمية من حيث
المعنى كانت بالواو ووحده كما فى قولك جاءنى زيد وغلامه راكب والثانى من السؤالين
ان مضمونى الحال وعاملها يجب ان يكونا متقارنين فى الوجود ولا تقارن بينهما ههنا لان
كفرهم فعل حالى وبعض هذه القصة متقدم عليه وبعضها متأخر عنه فلا تقارن البتة
واشار الى جوابه بان ما ذكر انما يلزم اذا كان الحال النحوى نفس حالهم وقصتهم وليس
كذلك بل هو العلم بالحال والقصة كانه قيل كيف تكفرون وانتم عالمون بحالكم من اولها
الى آخرها ويجوز ان يكون كفرهم الحالى مقارنا لعلمهم بجملة احوالهم المذكورة قوله تمكنهم
من العلم بها اى بالاحياء الثانى والارجاع وقوله كما نصب لهم علة متعلقة بقوله
تمكنهم وقوله منزل منزلة علمهم خبر لقوله تمكنهم ووجه التنزيل انهم اذا علموا حقيقة كل واحد
من الاحياء الثانى والارجاع اليه ثم لم يبق لهم عذر فى الكفر فكذا اذا تمكنوا من العلم
بها فعلى هذا الجواب يكون العلم فى قوله فما اعجب كفركم مع علمكم بحالكم متناولا
للعلم حقيقة ولما هو منزل منزلته وهو التمكن منه وهو جمع بين الحقيقة والمجاز
وهو غير جائز الا ان تحمل على عموم المجاز ويكون المعنى مع كونكم مراحوا العذر فى ارتكاب
هذا المنكر قوله سيما وفى الآية على صحتها اى على صحة الاحياء بعد الموت والارجاع الى الآخرة

والمقصود منه تاييد كونهما منزلين منزلة معلوم الوقوع بناء على ما نصب من الدلائل الدالة على
وقوعهما فان العقل يقتضي وقوع البعث والرجوع الى الجزاء من وجوه احدها ان خلق
الخلق للافناد والاماتة خاصة من غير قصد العاقبة عبث ولعب كبناء بني للنقض
خاصة لا يقصد عاقبة فانه لا شك انه عابث ولاعب فلو لم يكن بعث ودار اخرى
للجزاء ليصير خلق هذه الدار وسيلة اليها كان خلقها خلوا عن العاقبة فيصير عبثا تعالى الله
عن ذلك والثاني ان التسوية بين الولي والعدو في الكرامة والنعمة ليست بحكمة في العقل
وانما الحكمة توجب الفضل بينهما ومن سوى بينهما في الشاهد بعد سفيها وقد ورد في التسمع
على تقرير هذا الاصل قال الله تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين
آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون وقال تعالى افنجعل المسلمين
كالمجرمين مالكم كيف تحكمون ثم يرى في الدنيا التسوية بين المؤمن وبين الكافر في انواع
النعم الظاهرة من الصحة وسلامة الاعضاء واصناف الاموال وسائر وجوه الاحسان
والافضال فلا بد من دار اخرى يفضل فيها بين الولي المطيع والعدو المخالف وايضا انتصاف
المظلوم من الظالم حسن محمود في العقل مع قطع النظر عن ورود الشرع وقد نرى كثيرا
من المظلومين في هذه الدار ماتوا قبل اصابة الانتصاف وهو تعالى اعدل الحاكمين
لا يوصف بالجور بوجه ما فيجب القول بدار اخرى ينتصف فيها المظلوم من الظالم
تحقيقا لوصفه بالعدل فبقيام مثل هذه الدلائل كان كل واحد من حيوة البعث
والرجوع الى الجزاء منزلا منزلة معلوم الوقوع مع ان في هذه الآية تنبيها على ما يدل
على صحة وقوعهما ولا شك ان دليل صحة الشيء في نفسه يؤيد دليل وقوعه وضمير
هو في قوله وهو انه تعالى لما قدر الخ راجع الى كلمة ما ولا يخفى عليك ان ما ذكره من الدليل
انما يدل على صحة الاحياء الثاني ولم يذكر ما يدل على صحة الرجوع الى الجزاء لكونها
ظاهرة غير محتاجة الى دليل **قوله** ومع القبيلتين عطف على قوله مع الذين كفروا
اي ويحتمل ان يكون الخطاب مع قبيلي المؤمنين والكافرين فلا يكون التفاتا
بل يكون جاريا على اسلوب قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الى قوله فلا
تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون فان الخطاب فيه يعم القبيلتين لما مر من ان الجمع
واسماءها المحلاة باللام للعموم حيث لا عهد وهو المراد بقوله لما بين دلائل
التوحيد ودلائل النبوة ما اشار اليه بقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
الى قوله ان كنتم صادقين ووعدهم على الايمان بقوله وبشر الذين آمنوا وعملوا
الصالحات ان لهم جنات الى قوله وهم فيها خالدون واوعدهم على الكفر بقوله
فان لم تفعلوا ولن تفعلوا الى قوله اعدت للكافرين اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون

وقد مر ان المقصود بقوله وبشر الذين امنوا عطف حال من امن بالقران ووصف ثوابه
على حال من كفر به وكيفية عقابه فالقصتان المتعاطفتان متعلقتان بالقبيلين
قوله اكد ذلك جواب لما وذلك اشارة الى ما ذكر بعد لما وقد ذكر من النعم التي عمت
جميع المكلفين من هذا الموضع الى قوله تع يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم
اربع نعم اولها نعمة الاحياء فالاماتة المؤدية الى الحيوة الثانية الابدية وهي المذكورة بقوله
كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم الآية وثانيتها خلق ما ينتفع به المكلفون في دينهم
ودنياهم اما في الدنيا فبتقوية ابدانهم واصلاح احوالها وتمكينها على الطاعات واما في الدين
فللاستدلال به على كمال قدرة الصانع وسائر صفات جلاله وجماله وللاعتبار به الى ما اعد
لتعذيب العصاة كالسباع والحيات والعقارب ونحوها فان فيها عبرة وتخويفا بليغا للمعتبرين
من حيث ان رؤية ما يحكى عن بعض اوصاف المتوعد به ابلغ في الزجر عن المعصية
وقد ذكر هذه النعمة بقوله هو الذي خلق لكم الخ وثالثتها ما ذكره بقوله تع واذ قال ربك
للملائكة اني جاعل في الارض خليفة الخ فان فيه دلالة على كيفية خلقه تع آدم عليه السلام
وعلى كيفية تعظيم الله تعالى اياه فيكون ذلك انعاما عاما على جميع بني آدم ورابعتها ما ذكره
بقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم الخ فانه تعالى ذكر اولا تخصيص آدم عليه السلام بالخلافة
ثم ذكر تخصيصه بالعلم الكثير ثانيا ثم بلوغه في العلم الى ان صارت الملائكة عاجزين عن
درجته في العلم ثالثا ثم ذكر ههنا انه سبحانه جعل انانا مسجود الملائكة والنعمة الخاصة
ما سيذكره تعالى بقوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي الى قوله ما ننسخ من آية قوله واستقبح
صدور الكفر منهم حيث قال كيف تكفرون فانه وان كان على صورة الاستخبار الا ان
المراد به التعجيب والانكار والتقبيح والاستبعاد حتى يتحامى المؤمن بذلك عن الكفر و
الطغيان ويزجر الكافر عنه ويرغب في الايمان قوله مع ان المعدود عليهم نعمة هو المعنى
المنتزع من القصة بأسرها اختلاف الجوابين مبني على الاختلاف في مفهوم النعمة
فان كانت النعمة عبارة عن مطلق ما ينتفع به الانسان سواء كان مقصودا لذاته
او كان وسيلة ووصلة الى ما يقصد لذاته فالجواب هو الاول وان كانت عبارة
عما ينتفع به مقصودا لذاته فالجواب هو الثاني والمعنى المنتزع من القصة بأسرها
هو اخراج الانسان من حضيض مرتبة الجمادية ورفعه بالتدريج الى اوج السعادة
الروحانية التي هي التقرب الى جناب القدس والارتقاء الى منازل الرفعة
ودار الانس قوله فان بعضها ماض وبعضها مستقبل اي بالنسبة الى زمان وقوع
العامل لا بالنسبة الى حال التكلم فان ما يكون ماضيا او مستقبلا بالنسبة الى
حال التكلم يصح ان يقع حالا اذا كان مقارنا لزمان وقوع العامل نحو جاءني زيد

وقد ركب واذهب ترشد وتسلم قوله او مع المؤمنين خاصة عطف على قوله مع الذين كفروا
او على قوله مع القبيلين فعلى هذا يكون الكلام مسوقا لعقاب المسلمين بكفران النعمة
على معنى كيف تكفرون نعم الله تعالى عليكم وتستمرون اياديه اليكم وكنتم امواتا اى جمادا لا
الخ والظاهر من سوق الكلام الخص انه حمل الامور المذكورة بقوله نع وكنتم امواتا الخ على تقدير ان
يكون الخطاب مع الكفار على الآيات والدلائل الصارفة عن الكفر المقتضية للايمان حيث اومى
فى تفسيرها الى جهة اختصاصها به تعالى بحيث لا يقدر على شئ منها احد غيره وعلى تقدير ان
يكون الخطاب مع القبيلين او مع المؤمنين خاصة حملها على النعم الجليلة حيث قال عدد
عليهم النعم العامة والخاصة الى قوله فبشبيكم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر وقال التقرير منة انعامه عليهم من النعم الجليلة والوجه فى ذلك ان الكفار
لكونهم جهالا منكرين للحق القطعى المناسب فى حقهم تعداد الادلة والآيات الدالة عليه
بخلاف المؤمنين فانهم لما نظروا فى امثال هذه الدلائل ووصلوا بها الى ذروة اليقين
وكمال المعرفة كان المناسب فى حقهم تعداد النعم وتذكير غيرهم فى شكرها والمداومة عليه
وتعداد النعم يناسب ايضا على تقدير ان يكون الخطاب مع القبيلين من حيث ان المقصود
من الخطاب معهم استصلاح صدور الكفر منهم واستبعاده عنهم مع تلك النعم الجليلة
ولا يخفى ان تعدادها مناسب لهذا المقصود قوله والحيوة حقيقة فى القوة الحساسة
او ما يقتضيها فان بعض الكلاميين ذهب الى الاول والبعض الآخر الى الثانى وعن ابن سينا
ان الحيوة غير قوة الحس والحركة ويدل عليه ان الحيوة توجد فى المفلوج من الاعضاء وليس
لذلك العضو المفلوج قوة الحس والحركة فالحيوة عنده امر آخر غير قوة الحس والحركة لكنه
يقتضيها فان لم يمنع مانع تحقق تلك القوة والا فلا كما فى العضو المفلوج وفى شرح المواقف
اذا حصل فى مركب عنصرى اعتدال نوعى يليق بنوع حيوانى فاض عليه من المبدأ
قوة حيوانية ثم انبعث منها قوى اخرى اعنى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى
المحركة بكل ذلك بتقدير العزيز العليم قوله مجاز فى القوة النامية خبر ثان لقوله
والحيوة وضمير طلايعها ومقدماتها راجع الى الحيوة وضمير لانها راجع الى القوة
النامية الموجودة فى النباتات ايضا فلما كانت القوة النامية من طلايع
الحيوة كان اطلاق لفظ الحيوة عليها من قبيل المجاز باعتبار ما يؤل اليه وكسو
بحسب الحس قوله وفيما يخص الانسان من الفضائل عطف على قوله
فى القوة النامية وضمير انها فى قوله من حيث انها راجع الى الفضائل وضمير كمالها
وغايتها راجع الى الحيوة فيكون اطلاق لفظ الحيوة على تلك الفضائل مجازا
من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب والموت بازاء الحيوة يطلق على معان

ثلثة تقابل المعانى الثلثة التى للحيوة تقابل العدم والملكة لا تقابل التضاد فلفظ
الموت حقيقة فيما يقابل الحيوة بمعنى القوة الحساسة او ما يقتضيها فالموت
الحقيقى عدم الحيوة باحد المعنيين عمن اتصف بها بالفعل كما فى العمى الطارى
بعد البصر لا المطلق العمى فلا يلزم كون عدم الحيوة عن الجنين عند استعداده
للحيوة موتا ولفظ الموت مجاز فى المعنيين المقابلين للحيوة بمعنى القوة النامية
وبمعنى الفضائل المختصة بالانسان الا ان التقابل فيهما كالتقابل بين البصر
ومطلق العمى من حيث ان الموت بهذين المعنيين المجازيين ليس عبارة
عن عدم الحيوة بذينك المعنيين عمن اتصف بها بالفعل فان زوال الحيوة
بعد ثبوتها ليس بشرط فى الموت المجازى بخلاف الموت الحقيقى فانه شرط فيه
والحيوة بكل واحد من هذه المعانى انما يتصور فى حق الممكنات ضرورة اختصاص
القوة النامية والفضائل الانسانية بها وكذا المعنى الاول وهو قوة الحس والحركة او القوة
المنبوعة لها ولسائر القوى الموجودة فى الحيوان التابعة لاعتدال المزاج فان الحيوة
بكل واحد من هذه المعانى مختصة بالممكنات ولا يتصور فى حقه تعالى وقد اتفق المتكلمون
وغيرهم من اهل الملل والحكماء على انه تعالى حى لكنهم اختلفوا فى معنى حيوته فذهب الحكماء
وابو الحسين البصرى من المعتزلة الى انها عبارة عن صحة اتصافه تعالى بالعلم والقدرة
والوجه فى اطلاق لفظ الحيوة عليها كونها لازمة للحيوة التى فينا فيكون لفظ الحيوة فى المعنى
المذكور مجازا مرسلا من قبيل ذكر الملزوم واراده اللازم فقوله اللازمة مرفوع على انه صفة
لقوله صحة اتصافه وذهب الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة الى ان حيوته تعالى
صفة قائمة بذاته توجب صحة العلم والقدرة لانفس هذه الصحة استعير لفظ الحيوة
للصفة المذكورة من قوة الحس والحركة التى فينا او من القوة المنبوعة لتلك القوة تشبيها
لها بالقوة باحد المعنيين المذكورين فى ان كلا واحد منهما يقتضى صحة الاتصاف بالعلم والقدرة
وقول الحمص على الاستعارة متعلق بقوله اريد بها فيكون قيدا لكل واحد من معنى الحيوة فى البابين
واراد بالاستعارة مطلق المجاز المتناول لقسميه وفى تفسير الراغب والحيوة تستعمل على اوجه
يقال للقوة النامية فى النبات والحيوان حيوة ومنه قيل نبات حى اذا كان ناميا
وعلى ذلك قوله تعالى اعلموا ان الله يحيى الارض وقوله تعالى واحيينا به بلدة ميتا والثانى
للقوة الحساسة وبه سمى الحيوان حيوانا والثالث للقوة المختصة بالانسان من العقل
والعلم والايمان وذلك لكونها سببا للحيوة الابدية وعلى ذلك قوله تعالى اومن
كان ميتا فاحييناه وقوله تع استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم وعلى نحوه
قوله لقد اسمعت لو ناديت حيا ولكن لا حيوة لمن تنادى والموت يستعمل فى فقد

كل واحد مما تقدم واما وصف الباري جل ثناؤه بالحي فليس يتصور منه مقابلة الموت فانه تعالى
الدائم الباقي الذي به حيوة كل حي قوله وقرا يعقوب ترجعون بفتح التاء بمعنى تعودون فان
رجع يستعمل لازما كما في قراءة يعقوب يقال رجع نفسه ويستعمل متعديا ايضا يقال رجعه غيره رجعا
وهذيل تقول ارجعه غيره كذا في الصحاح والقراءة المشهورة يجوز ان تكون من رجع المتعدي الذي
هو ثلاثي مجرد وجاز ان تكون من ارجع من باب الافعال قوله فانها خلقهم احياء اي فان النعمة التي
وخلقهم مصدر مضاف الى مفعوله وقوله مرة بعد اخرى منصوب بخلقهم قوله وهذه اي النعمة الاخرى
المذكورة ههنا هي خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم ويتم به معاشهم ولا شك ان البقاء والمعاش المتوقفان
على خلق الارض والسماء انما هو البقاء والمعاش في الدنيا فيكون خلق الارض والسماء نعمة مرتبة
على خلقهم وايجادهم في المرة الاولى من حيث الانتفاع فان الانتفاع بالارض والسماء انما يحصل
بعد الحيوة لا من حيث الوجود ضرورة ان خلق الارض والسماء ليس مرتبا على خلق الانسان
في الوجود بل الامر بالعكس قال الامام وما احسن ما راعى الله سبحانه هذا الترتيب فان الانتفاع
بالارض والسماء انما يكون بعد حصول الحيوة فلهذا ذكر الله تعالى امر الحيوة اولا ثم اتبعه بذكر السماء
والارض انتهى قوله بوسط او بغير وسط متعلق بالانتفاع والانتفاع الاول يتناول اكل الماكولات
والملابس بغير وسط ظاهر والانتفاع به كما هو وسيلة وآلة في حصول ما مما لا ينتفع به بنفسه
انتفاع بوسط فان من النباتات ما لا ينتفع به الانسان بذاته بل يتضرر به ويتغذى به بعض
الحيوانات والانسان ينتفع بذلك الحيوان المنتفع به وينتفع بذلك النبات بواسطة انتفاع
الحيوان به وقس عليه غير ذلك قال الراغب ان قيل قوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضي ان
يكون كل ما في الارض خلق لاجل الانسان وانتفاعه به ومعلوم ان في الارض كثيرا مما لا نفع للانسان
فيه بل فيه المضار كالحيات والعقارب والسموم والاشرار من الناس قيل الاشياء الضارة
في الظاهر لكل نوع منها خاصة فيها نفع للانسان فاجزاء العالم اذا تاملتها اما ان تكون
فرارا للانسان او غذاء له او غذاء لما هو غذاء له او دواء له او ينتفع به بان يكون له مدخل
في الانتفاع بشيء مما ذكر وذلك بان في انواع الاشياء واجناسها وانما نفع جزئيات
والعلم بذلك كالعلم بنفع هذه الحنطة بعينها مثلا فلا سبيل لنا اليه واجزاء العالم
بعضها محتاج الى البعض موجد بالحكمة ولذلك قال حكماء الاسلام ليس في العالم شيء
ضار بالاطلاق وانما الضار ضار بالاعتبار الى بعض الكائنات التي في العالم قوله
او مرديكم بالاستدلال عطف على قوله في دنياكم باستفاعكم بها على طريق العطف
على معمولي عاملين مختلفين والمجرور لفظا مقدم على المنصوب محلا فان ما في الارض
لاشتماله على عجايب الصنع تستدل به على الصانع القادر الحكيم لاشتماله على اسباب
الانس وطيب الحال يتعرف ويعتبر به لذات الآخرة وثوابها فانها بامرها انموذج

نعيم الجنة ولذاتها ولاشتمالها على اسباب الوحشة وضيق البال تعرف ويعتبر بها لام الآخرة
وعقابها فانها ايضا انموذج عذاب النار وحشرها نعوذ بالله من خصائل الاشرار و
عذاب النار قوله لا على وجه الغرض متعلق بقوله معنى لكم لاجلكم وانتفاعكم فانه كما اوهم ان يكون
انتفاع المكلفين بما في الارض علة غائية حاملة له تعالى على خلقه وقد ثبت ان اصحابنا
ذهبوا الى انه تعالى لا يفعل فعلا لغرض بناء على ان الامر لو كان كذلك لكان تعالى مستكملا
بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك محال على الله تعالى فان قيل ما ذكر
من الاستكمال بغيره انما يلزم اذا كان الغرض عائدا الى الفاعل فلم لا يجوز ان يكون فعله تع
معللا بغرض عائد الى غيره لا الى نفسه حتى يلزم ان يكون مستكملا بذلك الغرض اجيب بان
عود ذلك الغرض الى ذلك الغير ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدم عوده اليه فقد
انتفع تعالى بذلك الفعل فيعود المحذور المذكور وان لم يكن العود الى ذلك الغير اولى
بالنسبة اليه تعالى لم يكن تحصيل ذلك الغرض لذلك الغير غرضا له تعالى حاملا له على
الفعل فان الغرض علة بالعلية العلة الفاعلية موثرة في فاعليته دفع الوهم المذكور بان
خلق ما في الارض لاجل انتفاع الانسان ليس على ان يكون الانتفاع غرضا له تعالى
في خلقه بل على انه كالغرض من حيث انه عاقبته قال الامام الرازي في تفسيره
قال اصحابنا ان الله تعالى لا يفعل فعلا لغرض ثم تكلموا في اللام في قوله تعالى
خلق لكم ما في الارض وفي قوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فقالوا انه تع
لما فعل ما لو فعله غيره لكان فعله لذلك الشيء لاجل الغرض لاجرم اطلق الله تعالى عليه
لفظ الغرض بسبب هذه المشابهة انتهى كلامه يعني انه تعالى لما خلق ما في الارض
بحيث تضمن خلقه حكمة ومصلحة وهي انتفاع الانسان به وكان خلقه مؤديا اليها
وكانت هي مترتبة عليه كما يترتب الغرض على الفعل شبهت بالغرض وادخلت
عليها لام الغرض فلام العلية مستعارة لمعنى الحكمة والمصلحة فان افعاله تعالى
وان لم تكن معللة بالاغراض فانها متضمنة لحكم ومصالح لا تعد ولا تحصى وهي
كالغرض في كونها عاقبة الفعل ومؤداه قوله وهو يقتضي اباحة الاشياء النافعة
كذا في الكشاف ايضا ونقل شرف الدين عن الانتصاف ان هذا مذهب فرقة
من المعتزلة بنوه على التحسين والتقبيح ثم نقل عن الانصاف ان هذا القول
ذهب اليه جماعة من اهل السنة من الحنفية والشافعية واختاره الامام
فخر الدين الرازي في محصوله وجعله من القواعد الكلية فليس هذا المذهب
مختصا بهم كما زعم انتهى كلامه وهذا المنقول يؤيده كلام المص ايضا فانه من
اكابر اهل السنة الا ان اهل السنة بنوا هذه القاعدة الكلية القائلة

بان الاصل فی الاشیاء النافعة هو الاباحة الا ان یرد دلیل سمعی بحظره فتثبت
الحرمة علی نص هذه الآیة واستدلوا بها علیها فهی عندهم من القواعد الشرعیة
المستنبطة من نص القرآن دون الاحکام العقلیة المبنیة علی تحسین العقل
وتقبیحه کما ذهب الیه الفرقة المذکورة من المعتزلة فان قیل هذه القاعدة ان کانت
ماخوذة من هذه الآیة فهی عامة فی کل ما خلق فی الارض من الاشیاء النافعة والضارة
کالسموم القاتلة ومن القاذورات کالبول والغائط فهی تقتضی اباحة ما فی الارض
فما وجه قوله وهو یقتضی اباحة الاشیاء النافعة قلنا کلمة ما وان کانت عامة
الا ان قوله لکم خصصها بالنافعة بناء علی ان اللام فی لکم کما تدل علی الاختصاص
تدل ایضا علی معنی النفع کما اشار الیه المصنف انفا بقوله ومعنی لکم لاجلکم ولانتفاعکم ثم قال
وهو یقتضی ای قوله لکم یقتضی ذلک ومعلوم ان الخلق للانتفاع مختص بخلق الاشیاء
النافعة فما فی الارض والا یتصور فی خلق جمیع ما فی الارض قال الامام احتج اهل الاباحة
بقوله تع خلق لکم ما فی الارض جمیعا علی انه تعالی خلق کل ما فی الارض للکل فلا یکون
لاحد اختصاص بشیء اصلا وهو ضعیف لانه تعالی قابل الکل بالکل فیقتضی مقابلة الفرد
والتعیین یستفاد من دلیل منفصل واشار المصنف الی رد هذا الاستدلال بان الایة
انما تدل علی ان کل ما فی الارض من حیث هو کل لکل الانسان من حیث هو کل
وهو لا ینافی اختصاص البعض بالبعض لاسباب شرعیة کالشراء والهبة والوراثة والاجارة
والاعارة والنکاح ونحو ذلک وانما یصح الاستدلال بها علی عدم جواز اختصاص احد
بشیء ان لو کان المعنی ان کل واحد مما فی الارض لکل واحد منکم ولیس کذلک قوله
ومایعم کل ما فی الارض الا الارض ثم قال بعض اهل التفسیر ان معنی الایة خلق لکم الارض وما
فیها بناء علی انها من قبیل ما اعتبر فیه التقدیم والتاخیر کقوله تعالی فاضربوا فوق الاعناق
ای اضربوا الاعناق فما فوقها وکان الحامل لهم علی ذلک التاویل هو ان نفس الارض
مخلوقة لاجلنا کما ان ما فیها کذلک وهذا المعنی انما یستفاد بالتاویل المذکور اشار المصنف
الی ان حمل الایة علی التقدیم والتاخیر خلاف الظاهر فلا یرتکب بلا ضرورة وکون نفس الارض
مخلوقة لاجلنا قد ذکر سابقا بقوله تع الذی جعل لکم الارض فراشا فلا حاجة الی ان
یتعرض له فی هذه الایة بحملها علی خلاف الظاهر هذا عن التکرار فعلی تقدیر ان یراد
بالارض الغبراء یجب ان لا یدخل نفس الارض فی الحکم وان لا یتناول کلمة ما الا الاشیاء
الکائنة فی الارض فلا نفس الارض ایضا لان الشیء لا یحصل فی نفسه واما اذا اریدت بالارض
جهة السفل دون الغبراء فیجوز دخول الارض فی عموم کلمة ما بناء علی ان الغبراء وما فیها
واقعة فی جهة السفل وقیل ان الایة تدل علی حرمة اکل الطین لانه انما خلق لنا ما فی الارض

دون نفس الارض فاكل الطين تناول وتصرف في ملك الغير بغير اذن المالك وفيه
بحث لان المأكول لاشك انه من اجزاء الارض وان جزء الشيء يطلق عليه انه في الكل
فاكل الطين اكل لما في الارض فكيف يكون حراما ولان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على
نفي الحكم عما عداه **قوله** وجميعا حال من مفعول خلق لكم بمعنى كلا ولا دلالة لها على الاجتماع
في الزمان وهذا هو الفارق بين قولك جاؤا جميعا وجاؤا معا فان مع تقتضي المصاحبة
في الزمان بخلاف لفظ الجميع وقيل هي ههنا حال مؤكدة لان قوله ما في الارض عام لو ذكي
معنى كل وقوله من الموصول الثاني احتراز عن ضمير لكم لان كونه حالا من ضمير لكم لا يناسب انتظام
بناء على ان مقام الامتنان يقتضي المبالغة في كثرة النعم لا المنعم عليه **قوله** قصد اليها بارادته
اي بان جعل ارادته متعلقة بها اي بخلقها اذ لم يكن ثمة سماء متحققة حتى يقصد اليها تعلقا حقيقيا
حكى الامام الواحدي عن الفراء انه قال الاستواء في كلام العرب يستعمل في معنيين احدهما ان
يستوي الرجل وينتهي شبابه وقوته وثانيهما ان يستوي من اعوجاج ووجه ثالث وهو
الاقبال على الشيء يقال كان فلان مقبلا على فلان ثم استوى علي والى على معنى اقبل علي والى
وهذا هو معنى قوله تعالى ثم استوى الى السماء وسئل احمد بن يحيى عن الاستواء
في صفة الله تعالى فقال الاستواء الاقبال على الشيء وقال الزجاج قال قوم في قوله تعالى
ثم استوى الى السماء اي عمد وقصد الى السماء كما تقول فرغ الامير من بلد كذا ثم استوى
الى بلد كذا اي قصد اليه من غير ان ينعطف على شيء آخر ويميل اليه وفي الصحاح يقال استوى
من اعوجاج واستوى على ظهر دابته اي استقر واستوى الى السماء اي قصد وتوجه واقبل
واستوى اي استولى وظهر كما في قوله واستوى بشر على العراق واستوى الرجل اذا انتهى
شبابه ولا يخفى ان ما عدا القصد من هذه المعاني من خواص الاجسام فيمتنع اسناده
اليه تعالى وكذلك القصد المستوى الى الشيء من غير ان ينعطف على شيء آخر فانه
ايضا من خواص الاجسام فلا يصح اسناده اليه تعالى الا بان يستعار لمعنى
الارادة والمشية فلذلك فسر المص الاستواء بالقصد وفسر القصد بالارادة ثم بين ان المستعار
منه هو القصد المستوى الذي فيه انعطاف على شيء حيث قال من قولهم استوى اليه كالسهم
المرسل الخ ثم بين ان القصد والتوجه المستوى ليس اصل معنى لفظ الاستواء بل اصل
معناه طلب السواء مطلقا اي سواء كان في القصد او غيره ومعنى الطلب يستفاد من
بناء افتعل بناء على انه قد يكون للتصرف والاحتمال نحو اكتسب فانه بمعنى كسب الا ان فيه
معنى زايدا وهو السعي والطلب وعبارة الكشاف لما اوهمت ان اصل الاستواء هو الاعتدال
والاستقامة حيث قال والاستواء الاعتدال والاستقامة يقال استوى العود وغيره اذا قام
واعتدل ثم قيل استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير ان يلوي على شيء

اشار المص الى رده بان قال اصل الاستواء طلب المساواة لا الاعتدال لان الاستواء بمعنى الاعتدال
والانتصاب ايضا ماخوذ من الاستواء بمعنى طلب السواء قوله ولا يمكن حمله عليه اى لا يمكن حمل
الاستواء المذكور في قوله تعالى ثم استوى على الاعتدال الان الاعتدال من خواص الاجسام فلا يمكن
اسناده اليه تعالى وهو من تتمة الرد المذكور ومحصول كلامه ان صاحب الكشاف ان اراد بقوله
الاستواء الاعتدال بيان ان الاستواء اصل معناه الاعتدال فليس كذلك لان اصل معناه
طلب السواء وان اطلاقه على الاعتدال للعلاقة المذكورة وان اراد بيان ان الاستواء المذكور في الآية
محمول على الاعتدال فهو ظاهر البطلان بناء على ان الاعتدال والاستقامة من خواص الاجسام
على التقديرين لا وجه للكلام قوله والاول وهو كون استوى بمعنى قصد فانه اول المعنيين المذكورين
له وثانيهما كونه بمعنى استولى وملك واراد بالاصل معنى طلب السواء والمعنى الاول وهو
القصد المستعار للارادة اوفق لهذا الاصل بالنسبة الى المعنى الثاني وهو الاستيلاء والتملك
فانه ليس له موافقة ومناسبة للاصل المذكور قوله والصلة بالجر عطفا على الاصل وكذا
قوله والتسوية واراد بالصلة كلمة الى التي عدى بها فعل الاستواء فلو كان الاستواء بمعنى
الاستيلاء لكان تعديته بعلى كما في قوله قد استوى بشر على العراق ولما عدى فهمنا
بالى رجح ذلك كونه بمعنى القصد ورجحه ايضا ترتيب التسوية على فعل الاستواء
بكلمة الفاء في قوله فسواهن وهي تقتضي تاخر التسوية عن الاستواء وتاخرها عن
القصد والارادة ظاهر بخلاف تاخرها عن الاستيلاء والتملك فان الاستيلاء
على الشيء يقتضي سبق وجود المستولى عليه والفاء تقتضي تاخر وجوده فيتنافيان
قوله والمراد بالسماء هذه الاجرام العلوية ان اريد بالارض الغبراء والمراد بما جهات العلو
ان اريد بالارض جهة السفل فان قيل كيف يصح ان يراد بهما جهات العلو والسفل
ولا تتحدد الجهات علوا وسفلا الا بعد خلق السماء والارض قلنا نعم وليس المراد بجهتي
العلو والسفل الجهتين المتحددتين حين خلق الارض وتسوية السماء بل المراد بهما
ما سمي الآن بجهتي علو وسفل فكانه قيل خلق لكم ما في جهة السفل الآن ثم استوى
الى ما في جهة العلو الآن ويحتمل ان يكون اثبات جهتي العلو والسفل قبل خلق الارض
والسماء مبنيا على الفرض والتقدير كما ان اثبات يومين واربعة وستة مبني
على ذلك قال تعالى قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين ويجعلون له اندادا
ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها
في اربعة ايام سواء للسائلين وقال عز من قائل ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض
في ستة ايام واليوم عبارة عن المقدار الذي بين طلوع الشمس الى غروبها ولا شمس
حينئذ فلا يوم فوجب المصير الى التقدير قال الفخر الرازي اثبات جهات العلو

السفلية

والسفلية والايام الستة او الاربعة قبل خلق السماء والارض مبنى على التقدير والتمثيل
وقال المؤنى المعروف بخسر ولا حاجة اليه فى الجهتين لان المراد بهما ما يسمى الآن بالعلو
والسفل فكانه قيل خلق لكم ما فى جهة السفل الآن ثم استوى الى ما فى جهة العلو ثم بحتاج
اليه فى الايام الستة والاربعة لان اليوم زمان طلوع الشمس ولا شمس حينئذ فيصار الى التقدير
قوله وثم لعله لتفاوت ما بين الخلقين لما دل قوله تع خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى
السماء على ان خلق الارض وخلق كل ما فيها مقدم على خلق السماء والظاهر ان خلق الاشياء
فى الارض لا يمكن الا اذا كانت ممدوحة فهذه الآية تقتضى تقدم كونها ممدوحة على خلق السماء وهذه
الآية يوافقها قوله تعالى فى سورة حم السجدة قل ائنكم لتكفرون بالذى خلق الارض فى يومين وتجعلون
له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها فى اربعة
ايام سواء للسائلين ثم استوى الى السماء وهى دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها
قالتا اتينا طائعين فقضيهن سبع سموات فى يومين وهى تدل على ان الارض وما فيها
خلقها الله تعالى فى اربعة ايام ثم استوى الى السماء فقضاهن سبع سموات فهى توافق الاولى
فى الدلالة على ان خلق الارض ودحوها متقدمان على خلق السماء فهاتان الآيتان
يناقضهما ظاهرا قوله تعالى فى سورة النازعات ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها
رفع سمكها فسواها واغطش ليلها واخرج ضحيها والارض بعد ذلك دحيها فانه يدل على
ان الله تعالى بنى السماء ورفع سمكها فسواها واظلم ليلها وابرز شمسها ثم بعد ذلك
دحى الارض وهذا المعنى خلاف ما دل عليه الآيتان الاوليان اشار المص الى وجه التلفيق بان اختار
ان الله تعالى خلق السماء اولا ثم الارض وهو قول قتادة والسدى استدلالا بقوله تعالى
والارض بعد ذلك دحيها وهذا اعجب فى القدرة لانه اظهار التسقف قبل
وضع الاساس ودفع المناقضة التى بينه وبين الآيتين السابقتين بان التناقض
انما يلزم ان لو حمل ثم فى قوله ثم استوى الى السماء على التراخى فى الزمان وليس كذلك
بل هو مستعار للتراخى فى الرتبة بان شبه التراخى فى الرتبة بالتراخى فى الزمان من حيث
ان كل واحد منهما بعيد عن صاحبه ثم عبر عن المشبه بما وضع للمشبه به والمراد بالتراخى فى الرتبة
ان يكون مدخول ثم اعلى مرتبة بالنسبة الى ما قبله كما فى قوله تعالى ثم كان من الذين امنوا
فان اسم كان ضمير يرجع الى فاعل فلا اقتحم العقبة وهو الكافر اى ما شكر الله تعالى بالاعمال
الصالحة من فك الرقبة والاطعام ثم الايمان فثم ههنا للتراخى فى الرتبة والا فالايمان
لا بد ان يكون مقدما على الاعمال الصالحة ليعتد بها الا ان الايمان لما كان نعمة مطلقة غير
مشروطة بشئ من الاعمال بخلاف الاعمال فانها مشروطة بالايمان فى كونها معتدا بها وكذا خلق
السماء مع تقدمه فى الوجود متراخ فى الرتبة بالنسبة الى خلق الارض وقبل كلمة ثم لترتيب

الاخبار عنه بالترتيب الوجود كما في قوله تعالى خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون قوله الا ان
تستانف بدحيها استثناء من قوله فانه يدل على تاخر دحو الارض ومقدرا حال من
ضمير الخطاب المستتر في تستانف وكل واحد من قوله تعرف وتدبر امر للحاضر وقوله بعد ذلك
ظرف لقوله تعرف وتدبر لا لقوله دحاها والاظهر ان يقال تعرفوا الارض وتدبروا امرها بصيغة
الجمع لمناسبة ضمير الجمع في قوله نعد وانتم اشد خلقا وكلمة ذلك اشارة الى معنى الفعل المستفاد
من همزة الاستفهام في قوله انتم لا الى البناء ورفع السمك والتسوية واظلام الليل وابراز الشمس
المدلول عليها بالافعال المذكورة فكانه قيل تفكروا وتعرفوا ان اعادة خلقكم اشد ام السماء
اشد ثم استوئف فقيل بناها بناء رفيعا بلا عمد مشتملا على عجايب الصنعة
وكمال الحكمة فمن قدر على ذلك فهو على اعادتكم اقدر ثم قيل وتعرفوا الارض وتدبروا امرها
بعد ذلك ثم استوئف بان قيل دحاها اخرج منها ماءها ومرعيها الاية فعلى
هذا التاويل لا دلالة في الآية على تاخر دحو الارض وخلق ما فيها عن خلق السماء
حتى تناقض قوله ثم استوى الى السماء والمصلي لم يرض بهذا التاويل وجعل الآيتين
للبتني على تقدير فعل غير مفسر بقوله دحاها وجعل ذلك اشارة الى مدلول ذلك الفعل
المقدر وجعل بعد ظرفا له خلاف الظاهر بناء على ان الظاهر ان يكون قوله والارض بعد
ذلك دحاها من باب ما اضمر عامله على شريطة التفسير وان يكون بعد ظرفا لدحاها
ويكون ذلك اشارة الى البناء ورفع السمك ونحو التسوية وقال ابن عباس ومجاهد رضي
الله تعالى عنهما خلق الارض اولا ثم السماء بدليل قوله تع ثم استوى واما قوله تع والارض
بعد ذلك دحيها فمعناه مع ذلك كما في قوله تع عتل بعد ذلك زنيم اي مع
الايمان ولانه انما يدل على تاخر دحو الارض ومدها وهو لا ينافي تقدم نفس خلق الارض
على خلق السماء كما يدل عليه الآيات الباقية فنقول انه تعالى خلق الارض ثم السموات
ثم بسط الارضين وهو اقرب الى الحكمة وهي تمهيد الاثاث ثم رفع البناء ثم بسط
الاثاث وقال ابن عباس رضه اول ما خلق الله تعالى جوهرة طولها وعرضها مسيرة
الف سنة في مسيرة عشرة آلاف سنة فنظر الله تعالى اليها بالهيبة فذابت واضطربت
ثم صار منها دخان فارتفع واجتمع زبدا فقام فوق الماء فجعل الزبد ارضا والدخان
سماء قالوا فالسماء من دخان خلقت وبرجاء ارتفعت وما شاء تفرقت وبلا عمد
قامت وبنفخة انكسرت انتهى كلامه واختاره صاحب الكشاف حيث قال هذه الآية
لا تناقض قوله تع والارض بعد ذلك دحيها لان جرم الارض تقدم خلقه خلق السموات
واما دحوها فمتاخر وايده بما روي عن الحسن البصري انه قال خلق الله تعالى الارض
في موضع بيت المقدس كهيئة الفهر عليها دخان ملتزق بها ثم اصعد الدخان

وخلق منه السموات وامسك الفهر في موضعه وبسط منه الارض فذلك قوله تعالى كما نتارتقا
وهو الالتزاق وقال الامام هذا التوجيه مشكل لان قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا
ثم استوى الى السماء يدل على ان خلق الارض وخلق كل ما فيها مقدم على خلق السماء لان خلق
الاشياء لا يمكن الا اذا كانت ممدوحة فهذه الآية بحسب مقتضى تقدم خلق ما في الارض على خلق السماء تقتضي
ايضا تقدم خلق نفسها وتقدم كونها ممدوحة على خلق السماء وهو يحقق التناقض فلذلك لم يتعرض
المص لما في الكشاف ويمكن ان يجاب عما اورده الامام بان يقال خلق ما في الارض انما
يستلزم كونها ممدوحة لو كان خلق ما في الارض بمعنى ايجاده مفصلا وليس بلازم
لجواز ان يكون الخلق بمعنى التقدير الذي هو مبدا التفاصيل الخصوصية فالمعنى قدر لكم
ما في الارض جميعا ثم خلق السموات السبع وسواهن ولا محذور في ان يخلق الله تعالى
الارض اولا على هيئة الفهر ويقدر فيها جميع ما ينتفع به الانسان من الرواسي والاقوات
وغيرها ثم يخلق السموات ثم يبسط الارض ويمهدها للسكنى وان يخلق فيها على
التفصيل ما قدره اجمالا والله اعلم بحقيقة الحال قوله عدلهن وخلقهن مصونة عن العوج
والفطور فسر التسوية بالتعديل والتقويم المستلزم للاعتدال والاستقامة الا ان بناء التفعيل
لما وهم ان يكون تعلق الفعل بمفعوله بطريق تغييره من ضد ذلك الفعل اليه كتسوية السماء
فانه يوهم ان يكون المعنى ازالة عوجها وتغيير حالها الى الاعتدال والاستقامة وليس
المعنى كذلك دفع ذلك بقوله وخلقهن مصونة الخ اى ليس المعنى غيرهن من العوج
الى الاستواء بل اوجدهن مستوية سالمة عن الخلل كالعوج والفطور والامت قال تعالى
في حق آدم عليه السلام فاذا سويته ونفخت فيه من روحي اى فاذا خلقته واوجدته مستويا
سالما عن العيب والخلل واتممت خلقه ويقال ضيق فم الركية ووسع الدار وقصر الثوب
بمعنى اوجدها كذلك ومنه العوج بفتحتين مصدر عوج الشيء بكسر الواو فهو اعوج والاسم العوج
بكسر العين وفتح الواو قال ابن السكيت وكل ما كان ينتصب كالحائط والعود فيه
عوج بالفتح والعوج بالكسر ما كان في ارض او دين او معاش يقال في دينه عوج كذا في
الصحاح قال المص في تفسير سورة الملك الفطور الشقوق والمراد الخلل من فطره
اذا شقه قوله وهن ضمير السماء ان فسرت بالاجرام لانه جمع اى جمع سماءة او سماوة
كجرادة ثم جراد او سماءة اصلها سماوة ابدلت واوها همزة لوقوعها
طرفا بعد الف زائدة كما في كساء ورداء وكذا اصل سماء سماو وهي في الاصل كل
ما علاك من سقف ونحوه مشتقة من السمو وهو الارتفاع ويجوز ان يقال سماوة
من غير ابدال واوه همزة لخروجها عن التطرف بسبب التاء قوله او مفرد ومعنى الجمع
من حيث كونه اسم جنس وعلى التقديرين يصح اطلاقه على الاجرام المتعددة وصاحب

الكشاف جعل كون السماء جمعا او في معنى الجمع علة لصحة رجوع ضمير سواهن الى السماء فاعترض
عليه بان الجمعية لم تثبت وان الجنسية ليست بكافية في رجوع ضمير جمع المؤنث اليه
وجعله المص علة لصحة تفسيره بالاجرام المتعددة لئلا يرد عليه ما يرد على تقرير الكشاف
فلله دره لقد حقق وتعمق **قوله** والا فمبهم يفسره ما بعده يعني ان الارض في قوله تعالى
خلق لكم ما في الارض ان اريد به الغبراء كما هو الظاهر يراد بالسماء الاجرام العالية فيصح
ارجاع ضمير الجمع في قوله فسواهن اليها وان اريد بالارض جهة السفل يراد بالسماء ايضا
الجهات العلوية عملا بمقتضى المقابلة فح لا يكون ضميرهن راجعا الى السماء وان صح
ارجاع ضمير جمع المؤنث اليها بناء على ان معناها جهات العلو وهي جمع ومؤنث
لانه لو رجع الضمير الى جهات العلو كان المعنى فسوى جهات العلو كائنة سبع سموات
الا ان يقال كان الاصل فسوى فيهن سبع سموات ثم حذف الجار واوصل الفعل
اتساعا كما في قوله تعالى واختار موسى قومه فاذا لم يكن الضمير راجعا الى ما قبله تعين كونه
مبهما مفسرا بما بعده كما في ربه رجلا وربهن نساء وقيل عليه ان تفسير الضمير بما بعده
ليس بقياسي فان النحاة حصروا المواضع التي يفسر الضمير فيها بما بعده في سبعة
مواضع ضمير الشان والمجرور برب والمرفوع بنعم وبئس وما يجري مجراهما وباول المتنازعين
اذا عمل الثاني ونحوها وهذا الموضع ليس منها فكيف يصح ارجاعه الى ما بعده وتفسيره به
واجيب بمنع كونه مقصورا على السماع بحيث لا يجري فيه القياس فان صاحب الكشاف
وغيره قالوا في قوله تعالى فان كن نساء وان كانت واحدة وفي غيرهما ضمير كن وكانت
يجوز ان يكون مبهما وقال النحرير التفتازاني ولم يجعل ضمير فسواهن عائدا الى السماء باعتبار
كونها عبارة عن الجهات بل جعله مبهما مفسرا بسبع سموات مثل ربه رجلا ونعم رجلا
ويا لها قصة ويا له مراما وويلها زوجة وذلك لانه كثير شايع في كلامهم مع ان فيه
من التفخيم والتشويق والابهام ثم التفسير والتمكين في النفس ما لا يخفى ولهذا جعل
صاحب الكشاف هذا الوجه وجها غريبا مقولا عليه دون ان يجعل الضمير للسماء لكونها
جمعا او جنسا في معنى الجمع فان الجمعية لم تثبت والجنسية لم تكن كافية في عود
ضمير جمع المؤنث اليه مع فوات ما في الابهام ثم التفسير انتهى وقال الامام وفائدة
ابهام الضمير وتفسيره بما بعده ان المبهم اذا بين كان افخم واعظم من ان يبين
اولا لانه اذا ابهم تشوقت النفس الى الاطلاع عليه وفي البيان بعد ذلك
شفاء لها بعد التشويق **قوله** سبع سموات بدل او تفسير البدلية على تقدير ان يكون
ضميرهن راجعا الى السماء بمعنى الاجرام العالية والتفسير على تقدير ان يكون
الضمير مبهما مفسرا بما بعده قال الطيبي اذا رجع الضمير الى السماء كان سبع سموات حالا

اى فسواهن كائنة سبع سموات او سبع سموات متعددة على انها حال موطئة نحو
انزلناه قرآنا عربيا واذا كان الضمير مبهما كان سبع سموات نصبا على التمييز
والتفسير نحو ربه رجلا ثم قال نص صاحب الكشاف على هذين النصبين فى سورة
حم السجدة وقيل سوى ههنا بمعنى صير فيتعدى الى مفعولين فيكون سبع سموات
مفعولا ثانيا ولم يتعرض المص لاحتمال كونه حالا لكونه بعيدا من وجهين احدهما انه حال
مقدرة وهو خلاف الاصل والثانى انها مؤولة بالمشتق وهو خلاف الاصل ايضا
ولا لاحتمال كونه مفعولا ثانيا بنا على انه لم يثبت مجئ سوى بمعنى صير واعلم ان اصحاب
الارصاد وارباب الهيئة زعموا ان الافلاك تسعة الفلك الاقرب الينا فلك القمر
وفوقها فلك عطارد ثم فلك الزهرة ثم فلك الشمس ثم فلك المريخ ثم فلك المشترى
ثم فلك زحل فهذه الافلاك السبع هى افلاك الكواكب السبع السيارة والفلك
الثامن هو الذى حصلت الكواكب الثابتة فيه واما الفلك التاسع فهو الفلك الاعظم
وهو الذى يتحرك يوما وليلة دورة واحدة بالتقريب وهذان الفلكان يسميان فى لسان
الشرع بالعرش والكرسى وفى لسان الحكماء بالفلك الاطلس وفلك الثوابت لعدم
كواكب الاول وعدم حركة كواكب الثانى وما ذكروه فى اثبات هذه الافلاك من
الحجج مشكوك فيه بوجوه فلا يحكم بصحته فانه لا سبيل للعقول البشرية الى ادراك حقيقة
الحال ولا يحيط بها وبتفاصيل احوالها الا علام فاطرها وخالقها فوجب الاقتصار
فيما يؤدى الى علمها على الدلائل السمعية **قوله** وان اصح اى وان صح ما ذكروه من الدلائل
العقلية وما تدل هى عليه من كون الافلاك تسعة فليس فى الآية نفى الزايد قال الامام
فان قال قائل فهل يدل التنصيص على سبع سموات على نفى العدد الزايد قلنا الحق ان
تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفى الزائد ولعل هذا هو مبنى ما ذكره ابو البقاء وابو محمد المكى
من ان سبع سموات منصوب على انه مفعول به لسوى والاصل فسوى من بين سبع سموات
بحذف حرف الجر من هنا وايصل اليه سوى كما فى قوله تع واختار موسى قومه اى من قومه
وعلى تقدير كونه بدلا لا يكون من قبيل بدل البعض من الكل والظاهر الذى يتبادر اليه الذوق
السليم ان التنصيص على العدد الزائد نفى لما زاد عليه والا لم يكن للتنصيص عليه فائدة **قوله**
مع انه ان ضم اليه العرش والكرسى لم يبق خلاف اى فى كون الاجرام العالية تسعة
الا ان المراد بالسموات اينما ذكر فى القرآن هى الافلاك التى هى غير العرش والكرسى
بدلالة تخصيصها بهذين الاسمين ودلالة التنصيص على طيها وانشقاقها وانفطارها
مع بقائها بحالها لبقاء الجنة التى بينهما **قوله** فيه تعليل يعنى ان هذا الكلام يتضمن ثلث
فوائد الفائدة الاولى انه تعليل لما ذكر قبله من خلقهن مستوية معتدلة لا تفاوت فيها

ولا فطور ولا امت ولا انخفاض وخلق ما في الارض على حسب حاجات اهلها ومنافعهم
ومصالحهم والثانية الاستدلال بما ذكر قبله على علمه بتفاصيل الاشياء كلياتها
وجزئياتها فان من خلق الارض وما فيها والسموات وما فيها من العجائب
والغرايب لابد وان يكون عالما بما فعله وظهر بهذا ان استدلال المتكلمين على
علمه تعالى بالجزئيات بان قالوا انه تعالى فاعل لهذه الاجسام على سبيل الاتقان
والاحكام وكل فاعل على هذا الوجه لابد ان يكون عالما بما فعله على سبيل التفصيل
حق مطابق للقرآن والثالثة ازالة ما يختلج من صدورهم من استبعاد حشر الاجساد
قوله تبددت اي تفرقت وتفتتت اي تكسرت واتصال الاجزاء بما يشاكلها
كاتصال الاجزاء النارية بالنار والهوائية بالهواء والمائية بالماء والارضية بالارض
وقوله كيف تجمع خبر ان مسلوبا عنه معنى الاستفهام اي لا تجمع البتة اجزاء كل بدن
بعد ما تفتتت وقوله فيعاد معطوف على قوله تجمع والضمير المستتر في فيعاد راجع
الى كل بدن وضمير منها راجع الى اجزاء كل بدن قوله على ثلث مقدمات الاولى
ان اجزاء البدن قابلة للجمع والحيوة والثانية انه تعالى عالم بها وبمواقعها والثالثة
انه تعالى قادر على جمعها واحيائها وقد بين المص وجه اثباتها بما لا مزيد عليه شكر
الله تعالى سعيه قوله وسكن نافع اي رواية قالون عنه اعلم انه يجوز تسكين من هو وهي
اذا وقعت بعد الواو او الفاء او لام الابتداء او ثم نحو فهي كالحجارة لهو الغني لهي الحيوان
ثم هو يوم القيمة من المقبوحين تشبيها لهو الذي انضم اليه احد الاحرف المذكورة بعضد ولهي
بكتف فكما يجوز تسكين عين عضد وكتف يجوز تسكين هاء هو وهي بعد الاحرف
المذكورة اجراء للمنفصل مجرى المتصل لكثرة دورها معها قوله تعداد لنعمة ثالثة كانه
قيل كيف تكفرون بالله وقد خلقكم وخلق الاشياء لكم وانعم على ابيكم بما ذكر في القصة من
النعم وتعظيم الاب واكرامه نعمة تعم جميع فروعه تستدعي شكرهم وانقيادهم لمن انعم بها قوله
واذ ظرف وضع لزمان نسبة ماضية وقع فيه اخرى اي نسبة المسند الى المسند اليه
سواء كانت تلك النسبة مضمون جملة اسمية او فعلية فان اذ يجوز اضافتها الى
كلتا الجملتين اذ ليس فيها معنى الشرط كما في اذا فان اذا لتضمنها معنى المجازاة
لا تضاف الا الى الفعلية على الاصح فاذ ظرف لزمان ماض وان جاء مع الفعل
المستقبل كقوله تعالى واذ يمكر بك الذين يريدون واذ مكروا واذا ظرف زمان
مستقبل وان جاء مع الماضي لفظا نحو اذا جئتني اكرمتك فانها تقلب الماضي الى المستقبل
وهذا هو الغالب في استعمالهما فاذا قلت اذ قام زيد قمت كانت هناك
نسبتان ماضيتان وقد دلت كلمة اذ على زمانهما والنسبة الاولى نسبة القيام

الى زيد

الى زيد والنسبة الاخرى هى نسبة القيام الى نفسه فهو من حيث المعنى بمنزلة قولك
لما قام زيد قمت ونحوه قوله تعالى فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا وقس على هذا
حال كلمة اذا الا ان النسبتان هنا مستقبلتان كما فى قولك ان قام زيد قمت
قوله لذلك اى ولكون وضعهما لزمان نسبة حكمية تضمنها الجملة يجب اضافتهما
الى الجمل وذكر فى المفصل انهما مضافتان ابدا الى الجمل الا ان اذ تضاف الى كلتا الجملتين
واخرها لا تضاف الا الى الجملة الفعلية تقول جيئت اذ زيد قائم واذ قام زيد وتقول
جيئت اذا قام زيد واذا يقوم زيد قوله كحيث فى المكان اى كما ان حيث يجب اضافته
الى الجملة وهو ظرف مكان وانما لزم اضافته اليها من حيث ان وضعه لمكان نسبة
وتلك النسبة لا تحصل الا بالجملة قوله وبنيتا تشبيههما بالموصولات فى احتياجهما
الى جملة تليهما وتبين ما وقع فيهما من النسبة قوله ومحلهما النصب بالظرفية ابدا هذا
مذهب الجمهور وزعم بعض اهل العربية لم يجعلهما لازمة الظرفية وفى الحواشى القطبية
ولا يسبق الى وهمك ان اذ واذا لازمان الظرفية بل يجيئان اسمين غير ظرفين حتى
يجوز دخول وقوعهما مبتدائين فيقولون اذا انيتك اذا اتانى زيد اى وقت اتيانك
وقت اتيان زيد اليك وكذا الكلام فى اذ فهما مرفوعا المحل فى مثل هذا الموضع
وقد يقعان منصوبين على انهما مفعول بهما كما فى قوله عليه السلام لعايشة رضى الله تعالى
عنها انى لاعلم اذا كنت عنى راضية واذا كنت على غضبى قالت قلت ومن اين
تعرف ذلك فقال عليه السلام اما اذا كنت عنى راضية تقولين لا ورب محمد
واذا كنت على غضبى قلت لا ورب ابراهيم قلت اجل والله ما اهجر الا اسمك
فان اذا ههنا منصوب المحل على انه مفعول لاعلم وقد يقع اذ مجرور المحل نحو يومئذ
وبعد اذ نجانا الله ولم يعتد المص الى هذا البعض واول المواضع التى يظن كونهما فيها
غير ظرف يحمل الكلام على التقدير فتقدير الحديث لاعلم غضبك على ورضاك
عنى اذا كنت الخ ووقوعهما مرفوعين او مفعولا بهما لم يرد فى كلام من يعتد به فلا بد من
المصير الى التاويل وتاويل قوله تعالى بعد اذ نجانا الله بعد ما حدث وقت نتجيه الله تبع
وكذا قوله واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم تاويله واذكروا الحادث وقت كونكم قليلا وكذا
هذه الآية ان كان اذ فيها منصوبة باذكر مقدرة يكون تاويلها اذكر الحادث وقت قول
ربك وقوله واذكر اخا عاد اذ انذر قومه بالاحقاف فى تاويل اذكر امر اخى عاد الحادث
وقت انذار قومه او اذكر حادثة اخى عاد اذ انذر وقوله اذكر عبدنا ايوب اذ نادى ربه فى تاويل
اذكر حادثة وقت ندائه وقس عليه امثاله قوله فانهما من الظروف الغير المتصرفة اى
لا يستعملان الا ظرفين ولا يتصرف فيهما بان يجعلا تارة مرفوعين وتارة مجرورين او منصوبين

على ان يكونا مفعولا بهما فهما ليسا مثل الوقت واليوم والليل مما لا يتسع الظرفية من اسماء
الزمان فان امثال ذلك كما تجعل منصوبا على الظرفية تكون مرفوعا ايضا نحو يوم طيب
وليلتنا باردة والفرق ان اذ واذا لما كانا موضوعين لزمان النسبة كانت الظرفية
لازمة لهما بخلاف نحو الوقت واليوم فانه موضوع لمطلق الزمان او لجزء معين منه مع
قطع النظر عن وقوع ما فيه فلا تكون الظرفية معتبرة فيه بحسب الوضع وانما حصلت باستعمال
المتكلم فقوله منهما من الظروف الغير المتصرفة علة للزوم ظرفيتهما المستفاد من
قوله محلهما النصب على الظرفية ابدا وقوله لما ذكرناه اشارة الى ما مر من ان اذ واذا ظرفان
موضوعان لزمان نسبة مخصوصة دون المتباعد واذ لا يتصرف الا باضافة الزمان اليه نحو
يومئذ وحينئذ ولا يكون مفعولا به وان قال به اكثر المعربين فانهم يقدرون اذكر وقت كذا
ولا ظرف مكان ولا زايدا ولا حرفا للتعليل ولا للمفاجاة خلافا لمن زعم ذلك وقد تحذف
الجملة المضاف هو اليها للعلم ويعوض منها تنوين كقوله تع وانتم حينئذ تنظرون وليس كسرة
والحالة هذه كسر اعراب ولا تنوينه تنوين صرف خلافا للاخفش بل الكسر لالتقاء
الساكنين والتنوين للعوض بدليل وجود الكسر والاضافة قال الشاعر
نهيتك عن طلابك ام عمرو بعاقبة وانت اذ صحيح وللاخفش ان يقول
اصله وانت حينئذ فلما حذف المضاف بقي المضاف اليه على حاله ولم تقم مقامه
قوله واما قوله تعالى واذكر اخا عاد الخ جواب ما يقال كيف يصح الحكم عليهما بان محلهما
النصب على الظرفية ابدا مع ان اذ في هذه الآية ونحوه وهو مثل قوله تعالى اذكر عبدنا
ايوب اذ نادى ربه لا يجوز ان يكون ظرفا للفعل المذكور وهو اذكر اذ ليس زمان
الذكر زمان الانذار ولا زمان نداء ربه بل هو بدل من المفعول به فيكون مفعولا به
وتقرير الجواب ظاهر فان قيل قوله فحذف الحادث واقيم الظرف مقامه ينافي مقصود
المجيب من حيث ان قيام اذ مقام المفعول به يدل على كونه مفعولا به فانه اذا
قيل الظرف المستقر في مثل زيد في الدار اقيم مقام العامل بعد حذفه كان معناه انه
خبر لعامله المسمى باسمه بعد حذفه واعرب باعرابه والمقصود كونه ظرفا منصوبا بالحادث
المقدر قلنا المراد منه جعله علامة المحذوف ودليلا عليه لا جعله معربا باعرابه وتسميته
باسمه فلا محذور قوله وعاملة في الآية قالوا كما هو الظاهر المستغني عن التاويل والمعنى قالوا
اتجعل فيها من يفسد فيها وقت قول الله عز وجل لهم اني جاعل في الارض خليفة وليس منصوبا
بقال بعده لان المضاف اليه لا يعمل في المضاف قال الخبر بالتفتازاني الاحسن على تقدير
ان يكون اذ منصوبا باذكر المضمر ان يجعل هذا الامر معطوفا على محذوف قبله اي اشكر
النعمة في خلق الارض والسماء واذكر وقت كذا او واذكر الحارث وقت كذا او اما على

تقدير

تقدير انتصابه بقالوا فهو ظرف والجملة بما فيها عطف على ما قبلها عطف القصة على القصة
من غير التفات الى ما فيها من الجمل انشاء او اخبارا هذا كلامه مع بعض زيادة مني والظاهر
انه اراد بالقصة المعطوف عليها قوله تع كيف تكفرون بالله الى قوله فسواهن سبع سموات
واراد بالقصة المعطوفة قوله تع واذ قال ربك للملائكة الى قوله وما كنتم تكتمون وقيل
على تقدير كونه معمولا لاذكر يكون هذه الجملة الامرية معطوفة على قوله تعالى وبشر الذين آمنوا
ويكون قوله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا الخ جملة اعتراضية ولا يخفى ان
جعل الكلام الطويل جملة معترضة وجعل الكلام طويل اخر متخلل بين هذا الكلام الطويل
والجملة الامرية التي قبله من نتمة تلك الجملة بعيد عن الفهم لا يساق اليه العقل الا
بتكلف وان قدر اذكر يكون قوله تعالى انجعل فيها الآية جملة استينافية قوله لانه جاء
معمولا صريحا في القرآن كثيرا بيان للقرينة المعينة لتقدير اذكر حتى لا يرد على القول بتقديره
ان تقديره بغير قرينة وذلك لا يجوز كانه قيل والذي يدل على تعين اذكر لكونه
ناصبا لكلمة اذ كثيرة مجيء تلك الكلمة في القرآن الكريم معمولة له او لما يلائمه في الاشتقاق
كما في الآيات المتقدمة وفي قوله تعالى ذكر رحمت ربك عبده زكريا اذ نادى ربه فان
المعنى والله اعلم هذا المتلو ان ذكر ربك لرحمته عبده زكريا وقت ندائه ربه بناء على
ان الذكر مصدر مضاف الى مفعوله وكثرة وقوعها معمولة له تصلح قرينة لتقديره قال الامام
ضمر اذكر لان الله تعالى قد كشف ذلك في كثير من المواضع القرآن كله كالكلمة الواحدة
ولا يبعد ان يكون المواضع التي صرح فيها لفظ اذكر نزلت قبل هذه السورة فلا جرم ترك
ذلك ههنا اكتفاء بذلك المصرح انتهى والظاهر ان مراد المضمر بما ذكر معمولا لاذكر صريحا كونه
معمولا له بحسب الظاهر لانه في الحقيقة معمول للحادثة المقدرة المعمولة لاذكر كما صرح به آنفا قوله
او مضمر عطف على قالوا او على اذكر والقول باضمار شيء مبني على امرين احدهما صلاحية
المقام لاضماره والثاني ان يكون هناك قرينة دالة على خصوصيته وكلا الامرين
متحققان بالنسبة الى اضمار كل واحد من اذكر ومثل بدا خلقكم اما تحقق الامر الاول فظاهر
لان المقام يصلح لتقدير كل واحد منهما وكذا تحقق الامر الثاني فان كثرة وقوع اذكر عاملا
في اذ قرينة دالة على اضمار خصوصيته وان الآية المتقدمة الناطقة بانه تع خلق ما في
الارض جميعا للناس ثم سوى سبع سموات قرينة دالة على اضمار مثل وبدا خلقكم فقوله
دل عليه مضمون الآية المتقدمة صفة مخصصة للعامل المضمر خصصه به ليظهر كون هذا
الاحتمال قسيما لاحتمال ان يكون العامل اذكر المضمر في الحواشي السعدية اذ نصب
باضمار اذكر بقرينة المقام حيث لم يذكر له عامل ولم يناسب للاضمار شيء سوى ذلك
مع كثرة استعماله معه واورد عليه ان قوله لم يذكر له عامل يخالف قول صاحب الكشاف

ويجوز ان ينتصب بقالوا وقوله ولم يناسب للاضمار شئ سوى ذلك يرده قول المص
او عامله مضمر دل عليه مضمون الآية المتقدمة مثل وبدأ خلقكم لظهور انه مناسب
بل انسب منه **قوله** وعلى هذا الخ اى على تقدير اضمار مثل بدأ خلقكم يكون جملة قوله تعالى
واذ قال ربك معطوفة على قوله خلق لكم وهو صلة الذى فيكون ما عطف عليه ايضا فى حكم
الصلة كانه قيل هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا وبدأ خلقكم ايها الناس اذ قال ربك
يا محمد ولا يخفى ما فيه من البعد لان قوله وبدأ خلقكم لما كان عاملا فى الظرف كان جملة العامل
مع معموله كلاما واحدا او المخاطب بقوله بدأ خلقكم غير المخاطب فى قوله اذ قال ربك وصرف
الخطاب عن مخاطب الى آخر فى كلام واحد بعيد فلذلك قال الفاضل التفتازانى وقلما يناسب
للاضمار عامل سوى اذكر **قوله** وعن معمر هو بفتح الميمين وسكون العين المهملة اسم فاضل من
افاضل اهل التفسير والحديث وهو شيخ الامامين البخارى ومسلم كذا فى حاشية المولى خسرو رح
وروى عنه ان كلمة اذ ههنا زائدة والجملة ليست ظرفية بل هى فعلية معطوفة على الاسمية
قبلها وهى قوله تعالى هو الذى خلق لكم ما فى الارض والمناسبة بين الجملتين كونهما لتعداد
النعم وبيانها ويحتمل ان يكون من قبيل عطف القصة على القصة فلا يطلب فيه
تناسب الجملتين بل يطلب التناسب بين الغرضين اللذين سيقت الجملتان
لاجلهما وانكر الزجاج وغيره القول بزيادته وقالوا ان الحرف اذا افاد معنى صحيحا لم يجز الحكم
وقال الراغب وقول ابى عبيدة ان اذ فى امثال هذه المواضع زائدة فانه تقصير منه فى النظر
وقد قرن ما جعل صلة وفرد من الفاظ القرآن لا يخلو عن نكتة **قوله** والملائكة
جمع مَلأَك على الاصل فان الاصل والقياس فى مَفْعَل ان يجمع على مفاعل نحو
مطلع ومطالع ولو كان جمع ملك بفتح الميم واللام لكان جمعه على فعائل شاذا فان
فعلا لا يجمع على فعائل بل يجمع على فعال وافعل كجبال واجبل فى جمع جبل وعلى فعالة و
افعال كحجارة واحجار فى جمع حجر وعلى فعول وافعال وهو قليل نحو اسود واساد
وقتود وافتاد فى جمع اسد وقتد وقال النضر بن شميل لا اشتقاق للملك عند
العرب فوزن ملك عنده فعل وجمعه على ملائكة شاذ ومن عداه اتفقوا على ان
اصل ملك ملأك وقد جاء الاصل فى قول ابى عبيدة لرجل من عبد القيس
جاهلى يمدح بعض الملوك فلست بانسى ولكن بملأك تنزل من جو السحاب فتصوب
ثم ان المشهور ان يكون الملأك مقلوبا من مألك وهو مفعل من الألك اى ارسل
فاؤه همزة وعينه لام والالوك الرسالة وكذلك الألوكة والمألكة بضم اللام
فيهما قال السيد وغلام ارسلته امه بالوك فبذلنا ما سأل وقال غيره ابلغ ابا دخلسوس
مألكة غير الذى قد يقال ملكذب ثم نقلت الهمزة من مألك الى مكان اللام وقدمت

اللام فقيل ملاك على وزن مفعل ثم نقلت حركة الهمزة الى اللام وحذفت الهمزة
تخفيفا لكثرة الاستعمال فيكون وزن ملك مَعَلا بحذف الفاء فلما جمع ردت
الهمزة المحذوفة فقيل ملائكة على وزن معافلة بالقلب لان التكسير يرد الاشياء
الى اصولها وهذا القول نقله الجوهري عن الكسائي والازهري نقله عن الليث
وابن السكيت فعلى هذا يكون الميم زائدة والهمزة اصلية بخلاف شمائل فان
الشين فيه اصلية والهمزة زائدة وتشبيه ملائكة في جمع ملاك شمائل
في جمع شمال تشبيه في مجرد الهيئة والصورة من غير نظر الى زيادة واصالة وذهب
بعضهم الى ان الميم في ملاك اصلية والهمزة زائدة واختاره ابن كيسان ويؤيده
التشبيه بالشمائل فان الهمزة زائدة فيه فملاك على هذا القول مشتق من
ملك بضم اللام او فتحها وتسميتهم بالملائكة لفرط قوتهم فان جميع متصرفات
م ل ك دائر مع معنى القوة والشدة كالملك والملك والملك وملكت العجين شددت
عجنه املكه ملكا بالفتح وملك البعة صلبها بان ترك ليبطها عليها تيلا تحرقها
الشمس وملك الدابة بضم الميم واللام قوايمها وملك الطريق وسطه ومعظمه ورجح
ما اختاره ابن كيسان بان معنى الشدة والقوة يعم الملائكة كلهم عليهم السلام وكفاك
قوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون واى قوة اعظم من ذلك بخلاف الرسالة فانها
لا تعم كلهم لقوله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس وانما قوله تع جاعل الملائكة
رسلا فمخصوص جمعا بين الآيتين وبالضرورة ايضا اذ لا يصح ان يكونوا كلهم رسولا اما الى
الملك فظاهر واما الى البشر فلان الرسل منهم البهم محصورون اجماعا وما قيل من ان قول
المص لانهم وسايط بين الله تعالى وبين الناس اشارة الى الجواب عن الدليل الدال
على ان الملائكة كلهم لا يصح ان يكونوا رسلا الى البشر بالضرورة من حيث ان من ارسل
من الملائكة الى البشر محصور وبعض منهم لا كلهم وتقرير الجواب انهم ان ارادوا بالبشر
الانبياء والرسل فسلم ان من ارسل من الملائكة البهم محصور وبعض منهم لا كلهم لكنه
لا يفيدهم ولا يضرنا وان ارادوا بهم الناس مطلقا فالحصر ممنوع فكلام خفي لان دعوى
عموم الرسالة لكل الملائكة مع كثرتهم ولو بالنسبة الى الناس مطلقا في افاضة ما يحتاجون
اليه في معاشهم ومعادهم كحفظهم بالليل والنهار ورفع اعمالهم اليومية والليلية وتصويرهم
في الارحام وقبض ارواحهم وتدبير اسباب معاشهم وغير ذلك من المصالح لا يخلو عن
بعد روى الامام في شرح كثرة الملائكة ان بني آدم عشر الجن والجن وبنو آدم عشر حيوانات
البر وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحر وكلهم عشر ملائكة الارض وكل هؤلاء عشر ملائكة

سماء الدنيا وهؤلاء كلهم عشر ملائكة السماء الثانية وعلى هذا الترتيب الى ملائكة السماء
السابعة ثم الكل فى مقابلة ملائكة الكرسى بذر قليل ثم كل هؤلاء عشر ملائكة السرادق
الواحد من سرادقات العرش التى عددها سبعمائة الف طول كل سرادق وغرضه
وسمكه اذا قوبلت بهذه السموات والارضون وما فيهما وما بينهما كلها تكون شيئا
يسيرا وقدرا صغيرا او هامن مقدار موضع قدم فيه الا وفيه ملك ساجد او راكع او قائم
او هم رجل بالتسبيح والتقديس ثم كل هؤلاء فى مقابلة الملائكة الذين يحومون حول العرش
كالقطرة فى البحر ولا يعرف عددهم الا الله تعالى ثم قال رأيت فى بعض كتب التذكير انه عليه السلام
حين عرج به رأى ملائكة فى موضع بمنزلة شرف بعضها يمضى تجاه بعض فقال رسول الله صلى
الى اين يذهبون فقال جبريل عليه السلام لا ادرى الا انى اراهم منذ خلقت ولا ارى واحدا
منهم قد رابه قبل ذلك ثم سألوا واحدا منهم وقيل له منذ كم خلقت فقال لا ادرى
غير ان الله تعالى يخلق كوكبا فى كل اربعمائة الف سنة فخلق مثل ذلك الكوكب
منذ خلقنى اربع مائة الف كوكب فسبحانه من اله ما اعظم قدرته واجل كماله وقال
ايضا روى البيهقى فى شعب الايمان عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال بينا
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بناحية جبريل عليه السلام اذا انشق افق السماء فاقبل
جبريل عليه السلام يتضاءل ويدخل بعضه فى بعض وبقى من الارض فاذا ملك قد مثل بين
يدى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال يا محمد ان ربك يقرئك السلام ويخيرك
بين ان تكون نبيا ملكا وبين ان تكون نبيا عبدا قال عليه السلام فاشار جبريل عليه السلام
الى ببده ان تواضع فعرفت انه لى ناصح فقلت عبدا نبيا فعرج ذلك الى السماء فقلت
يا جبريل قد كنت اردت ان اسألك عن هذا فرأيت من حالك ما شغلنى
عن المسئلة فمن هذا يا جبريل فقال هذا اسرافيل خلقه يوم خلق بين يديه صافا قدميه
لا يرفع طرفه وبين الرب وبينه سبعون نورا ما منها نور يدنو منه الا احترق بين يديه
اللوح المحفوظ فاذا اذن الله تعالى له فى شئ من السماء او من الارض ارتفع ما فى ذلك
اللوح الى جبينه فينظر فيه فان كان من عملى امرنى به وان كان من عمل ميكائيل امره به
وان كان من عمل ملك الموت امره به قلت يا جبريل على اى شئ انت قال على
الرياح والجنود قلت على اى شئ ميكائيل قال على النبات قلت على اى شئ ملك
الموت قال على قبض الانفس وما ظننت انه هبط الا لقيام الساعة وما كان ذلك
الذى رأيت منى الا خوفا من قيام الساعة **قوله** كشمائل فانه جمع شمال مثل ثعلب
وثعالب وليس جمع شمال لان فعالا لا يجمع على فعائل والشمال الريح التى تهب
من ناحية القطب وفيها خمس لغات شمل بالكسر وشمل بالتحريك وشمال بالالف

ال كنة وشمائل بالهمزة وشامل مقلوب منه كذا في الصحاح ومنهم من يجعل ملاكا
مفعلا من لاك مهموز العين بمعنى ارسل فالميم حينئذ زائدة والهمزة اصلية من غير
اعتبار القلب قال صاحب الكشف واما جعل لاك بمعنى ارسل اصلا فلم يذكر
في الصحاح ولا في تهذيب الازهري ونقله الشيخ ابن الحاجب في تعريفه فان ثبت
فهو اولى من المشهور للسلامة عن القلب ويكون مصدرا ميميا استعمل بمعنى
المفعول او جعل موضع الرسالة مبالغة ثم قال قد كثر في الاستعمال الكني اليه بمعنى
ارسلني وقال ابن الانباري اصله ألكني فحولت كسرة الهمزة الى اللام واسقطت
الهمزة لسكونها وسكون الكاف وعن ابي الهيثم مثله نقله الازهري وهذا اولى من
اخذه من الالوك قوله لانهم وسايط بين الله تعالى وبين الناس من الانبياء وسائر
البشر فهم بالنسبة الى الانبياء عليهم السلام رسل حقيقة ارسلوا اليهم لتبليغ الوحي
الالهي مما فيه صلاح احوال بني آدم عليه السلام في النشاتين وبالنسبة الى سائر
الخلق كالرسل من حيث كونهم وسايط بينهم وبين ربهم في فيضان الكمالات القدسية
والمعارف الالهية عليهم ووصول سائر ما يحتاجون اليه في معاشهم ومعادهم اليهم وليسوا
رسلا حقيقة بالنسبة الى كافة الناس بناء على ان عامة الناس لا يعرفون الملائكة من حيث
رسالتهم وتوسطهم في حصول مقاصدهم ومعرفة المرسل اليه الرسول وجهة رسالته معتبرة في
حقيقة الرسالة وان لم تعتبر هي فهاتكون الملائكة رسلا حقيقة بالنسبة الى كافة الناس
ويحتمل ان يكون قوله فهم رسل الله تع اوكالرسل مبنيا على الاختلاف في ان الرسول مطلقا
هل يعتبر فيه كونه انسانا اولا فان لم يعتبر يكون الملائكة رسلا حقيقة وان اعتبر كما يدل
عليه تعريف الرسول بانه انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام الشرعية يكون الملائكة
كالرسل قوله فذهب اكثر المسلمين الى انها اجرام لطيفة اي هوائية فالجسمية تستلزم
التحيز فمنها السموات والارضون وبقيد الجسمية احترز عن القولين الاخيرين فان
النفوس البشرية المفارقة لابدانها ليست باجرام عند النصارى كذا الجواهر المجردة
عند الحكماء ليست اجراما متحيزة البتة قوله هي النفوس الفاضلة البشرية اي
الخيرة الصافية من نفوس البشر قيدت بها لان النفوس المفارقة عندهم ان كانت
خيرة صافية فهي الملائكة وان كانت شريرة كدرة فهي الشياطين قال الامام رح الملائكة
على رأي الفلاسفة جواهر قائمة بانفسها ليست بمتحيزة البتة وانها بالماهية
مخالفة لانواع النفوس الناطقة البشرية وانها اكمل قوة واكثر علما وانها للنفوس
البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة الى الاضواء ثم ان هذه الجواهر على قسمين منها
ما هي بالنسبة الى اجرام الافلاك والكواكب كنفوسنا الناطقة بالنسبة الى

ابدانا والیه اشار بقوله تع فالمدبرات امرا ومنها ما هی اعلی شانا من تدبیر اجرام الافلاک بل
هی مستوفقة فی معرفة الله تع ومحبته ومشتغلة بطاعته وهذا القسم هم الملائکة المقربون
ونسبتهم الی الملائکة الذین یدبرون السموات کنسبة اولئک المدبرین الی نفوسنا
الناطقة فهذان القسمان قد اتفقت الفلاسفة علی اثباتهما ومنهم من اثبت انواعا
اخر من الملائکة وهی الملائکة الارضیة المدبرة لاحوال هذا العالم السفلی ثم ان مدبرات
هذا العالم ان کانت خیرات فهم الملائکة وان کانت شریرات فهم الشیاطین
قوله والمقول له کلهم الخ اختلفوا فی ان المراد بالملائکة الذین قیل لهم انی جاعل
فی الارض خلیفة کل الملائکة او بعضهم فروی الضحاک عن ابن عباس رضی الله تعالی
عنهما انهم هم الملائکة الذین کانوا مختارین مع ابلیس علیه اللعنة وذلک ان الله
تعالی لما خلق السماء والارض وخلق الملائکة والجن فاسکن الملائکة السماء
واسکن الجن الارض فعبدوا دهرا طویلا فی الارض فظهر فیهم الحسد والبغی فاقتتلوا
وافسدوا فبعث الله تع الیهم جندا من الملائکة یقال لهم الجن راسهم ابلیس
وهم خزان الجنان فشق لهم سکم من الجنة فهبطوا الی الارض وطردوا الجن
عن وجوهها الی شعوب الجبال وجزائر البحور وسکنوا الارض وکانوا اخف
من الملائکة عبادة لان اهل السماء الدنیا اخف عبادة من الذین فوقهم
وکذلک اهل کل سماء وهؤلاء الملائکة لما صاروا سکان الارض خفف الله تع
علیهم العبادة فاحبوا البقاء فی الارض وکانه تع قد اعطی ابلیس ملک الارض
وملک السماء الدنیا وخزانة الجنان فکان یعبد الله تعالی تارة فی الارض وتارة
فی الجنة فاعجب بنفسه وتداخله الکبر فاطلع الله تعالی علی ما انطوی علیه من الکبر فقال له ولجنده
انی جاعل فی الارض خلیفة کذا فی الوسیط وقال الاکثرون من الصحابة والتابعین انه
تعالی قال ذلک لجماعة الملائکة کلهم من غیر تخصیص لان لفظ الملائکة یفید العموم فیکون
خلاف الاصل مع انه لا مخصص قوله فانه تعالی اسکنهم فی الارض اولا ای اسکن الجن
فی وجه الارض فدمرهم ای اهلکهم وقهرهم قوله من الجعل الذی له مفعولان وهو الذی
یکون بمعنی صیر فیدخل علی المبتدا والخبر وینصبهما فیکون خلیفة هو المفعول الاول وفی
الارض هو الثانی ویتعلق بمحذوف علی ما هو الاصل اذا کان ظرفا وقدم علی المفعول الاول
لکونه نکرة کما فی قولک فی الدار رجل کانه قیل انی مصیر فی الزمان المستقبل خلیفة کائنا فی الارض
قوله ومعتمد علی مسند الیه الذی هو اسم ان وهو یاء المتکلم فی انی وان کان جاعل من
جعل الذی بمعنی خلق یکون خلیفة مفعولا به ویکون فی الارض ظرفا لغوا متعلقا بجاعل
وهو الظاهر ویجوز ان یکون ظرفا مستقرا متعلقا بمحذوف علی انه حال من خلیفة ثم ان

كان آدم عليه السلام مخلوقا في الجنة ثم نزل الى الارض بعد ما اكل من الشجرة يكون في الارض حالا
مقدرة وان كان مخلوقا في الارض كان حالا مقارنة قوله والهاء فيه للمبالغة في اتصاف
النائب بالنيابة عن الذاهب كما في راوية وعلامة بمعنى كثير الرواية والعلم ولم يجعل الهاء
للتانيث مع ان الخليفة فعيل بمعنى الفاعل كما يدل عليه قولهم الخليفة من يخلف الذاهب
اى يجئ بعده والفعيل بمعنى الفاعل يفرق فيه بين المذكر والمونث بالتاء بناء على ما سبق
من ان المراد به آدم عليه السلام مع قطع النظر عن ذريته بقرينة ان تعليم الاسماء كان له
والزام الملائكة كان به فلا وجه لتانيث اللفظ حينئذ ومن ثمة جمعوه على خلفاء كما يجمع
فعيل للمذكر نحو كريم وكرماء وظريف وظرفاء ومن انث الكلمة نظرا الى تانيث لفظها قال في الجمع
خلائف كقبيلة وقبائل وقد ورد التنزيل بهما قال الله تعالى خلفاء من بعد قوم نوح وقال
خلائف في الارض قوله والمراد به آدم عليه السلام اى مع قطع النظر عن ذريته بقرينة السياق
فان تعليم الاسماء كان له والزام الملائكة كان به فيكون اسناد الافساد وسفك
الدماء اليه في قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها الآية مجازيا من قبيل الاسناد فان ذلك
من احوال ذريته المسببة عنه فلا يرد ان يقال كيف يصح ان يراد به آدم عليه السلام
مع ان الملائكة اسندوا اليه مالا يجوز ان يوصف به نبي مرسل معصوم عن جميع ما يستحق
به الذم واللوم ثم الخليفة لكونه قائما مقام غيره لابد له من مخلوف منه وهو اما الله تعالى او
من سكن الارض قبله من الملائكة الذين كانوا سكان الارض بعد الجن كانه قيل انها الملائكة
اني جاعل في الارض من يخلفكم ويكون بدلا منكم ورافعكم الى السماء من الجن بني الجان
فانه تعالى لما نفى الجن بني الجان من الارض واسكنها آدم عليه السلام كان آدم عليه السلام خليفة
لاولئك الجن الذين تقدموه وعلى الاول يكون المعنى اني جاعل في الارض خليفة مني يقوم
مقامي في الحكم بين اهل الارض واظهار احكامي وديني ويؤيد هذا المعنى قوله تعالى لداود
انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق جعله خليفة نفسه ليحكم بين
اهل الارض بالحق الذي هو حكم الله تعالى روى عن ابي ذر انه قال قلت يا رسول الله
انبيا كان آدم مرسلا قال نعم الحديث فان قيل لمن كان رسولا ولم يكن نبيا في الارض
احد فيقال كان رسولا الى ولده وكانوا اربعين ولدا في عشرين بطنا في كل بطن ذكر
وانثى ولتوالد واحتكروا انزل عليه تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير وعاش تسعمائة وثلثين
سنة ذكره اهل التوريخ وروى عن وهب بن منبه انه عاش الف سنة قوله ويسفك
الناس اى وفي تملك امورهم بان يكونوا تحت ولايته وتحت تدبيره الجوهري سفكت
الدم سفكا وسفكته سفحته وسفكت الدمعة سفحت قوله ويسوس الرجل امور الناس على عالم يستتم فاعله اذا تملك امرهم قوله لا حاجة اليه تع
متعلق بقوله استخلفهم في عمارة الارض وهو جواب عما يقال ان الخلافة عن الغير

توهم عجز العبد عن القيام بالامر بنفسه اما لغيبته او موته او مرضه او نحو ذلك وذلك لا يتصور
في حقه تعالى فما وجه الاستخلاف وتقرير الجواب ان استخلافه تعالى ليس مبنيا على العجز والا
تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل هو مبني على قصور المستخلف عليه عن قبول فيضه تعالى بغير
وسط كائن من جنس ذلك المستخلف عليه والمستخلف عليه لما احتاج في قبول فيضه
تعالى الى ان يتوسط بينه وبين الفياض عز شانه خليفة من جنسه هو نبي من الانبياء عم
استخلف هو عليهم كذلك لا لحاجة به تعالى الى من ينوب عنه **قوله** ولذلك اى ولقصور
المستخلف عليه عن قبول فيضه تعالى بالذات ولا بواسطة من خلاف جنسه لم يستنبئ ملكا
اى لم تجعل الله تعالى ملكا نبيا فان البشر لا يقدر على الاستفادة من الملك كما قال
ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا اى لو جعلنا الرسول ملكا لمثلناه رجلا كما مثل
جبريل عليه السلام في صورة دحية فان القوة البشرية لا تقوى على رؤية الملك في صورته
وانما رآهم كذلك الافراد من الانبياء عليهم السلام بقوتهم القدسية **قوله** الا يرى الخ تقرير
لانتفاء احتياجه تعالى الى من ينوبه يعني ان معاملته تعالى في افاضة الكمالات
والمعارف على خلقه انما هي بحسب استعداداتهم فمن كان مستعدا لاستفاضتها بلا وسط
يفيض عليه نفسه بلا واسطة ملك ومن كان مستعدا لقبولها من الملك يفيض عليه
بتوسط الملك ومن كان لا يقبلها الا ممن كان من جنسه يفيض عليه بواسطة الانبياء عم
فان الانبياء عليهم السلام لكون قوتهم النظرية فائقة على قوى سائر الانام من حيث
انهم يتمكنون بقواهم على استنباط انوار العلوم والمعارف من المبدإ الفياض
ما لا يتمكن غيرهم على مثله ولكون ثريجتهم اى بصيرتهم مشتعلة بانوار العلوم والمعارف
من حيث انهم اعطوا مصباح البصيرة المودعة في زجاجة القلب والزجاجة
في مشكوة الجسد وفي زجاجة القلب زيت الروح الصافية عن الكدورات
بحيث يكاد زيتها لغاية صفائها يضيء ولو لم تمسسه نار من النور الالهي ارسل اليهم
الملائكة من حيث اقتدارهم على الاستفادة منهم وعدم احتياجهم الى وسط من جنس
بني آدم **قوله** ونظر ذلك اى ونظر احتياج المستخلف عليه الى وسط من جنسه لقصوره
عن القبول بالذات والقصور والقصور بمعنى واحد وهو مالان من العظم
فهو لمن سبقه للطرفين يأخذ من اللحم ويعطي العظم **قوله** او خليفة من سكن الارض
قبله منصوب بالعطف على قوله خليفة الله في قوله لانه كان خليفة الله في ارضه **قوله**
او هو وذريته عطف على آدم اى المراد بالخليفة اما آدم وحده بقرينة افراد اللفظ
وسياق الكلام او هو وذريته جميعا بقرينة قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء وتخصيص آدم بتعليم الاسماء له والزام الملائكة به فلكونه اول من وجد منهم

واصلا مستتبعا لاولاده **قوله** وافراد اللفظ الخ جواب عما يقال لو كان المراد به آدم وذريته لكان
المناسب ان يقال خلفاء او خلائف فلم افرد اللفظ واجاب بثلثة اوجه الاول ان ذرية آدم
وان كانوا خلفاء ممن قبلهم من سكان الارض وكان بعضهم خلفاء بعض ايضا في سكنى الارض
وان المعنى على جعل آدم مع ذريته خلفاء في الارض بناء على ان الخلافة في سكنى الارض
ليس لآدم وحده بل له مع ذريته الا انه افرد لفظ الخليفة واريد به آدم عليه السلام استغناء
بذكر من هو الاصل عمن هو متفرع عليه ومتشعب منه كانه قيل خليفة وخلفاؤهم ذريته
كما يقال الخلافة في قريش والمعنى انها فيه وفي اولاده الا انه استغنى بذكره عن ذكر ما يتفرع
عليه والثاني ان الخليفة اسم جنس لكونه في تاويل من يخلف فيصلح للواحد والجماعة كما يصلح للمذكر
والانثى والثالث ان خليفة صفة موصوف محذوف مفرد اللفظ مجموع المعنى والتقدير خلقا يخلفكم
فيتناول آدم وذريته وقوله على تاويل من يخلفكم او خلقا يخلفكم يشعر بان المقول لهم ملائكة
الارض وقد اختار انهم هم الملائكة كلهم لعموم اللفظ وعدم المخصص الا ان يقال مبنى كلامه ان
يجعل جميع الملائكة سكان الارض نظرا الى سكون بعضهم فيها على طريقة قولهم بنو فلان قتلوا زيدا
وانما قتله البعض منهم فيصح ان يخاطب جميع الملائكة بان يقال اني جاعل في الارض خلقا يخلفكم
في سكنى الارض بالنظر الى ان بعضهم كانوا سكان الارض **قوله** وفائدة قوله هذا اي الحكمة
والفائدة في قوله تعالى للملائكة اني جاعل في الارض مع انه تعالى بعلمه وحكمته البالغة غني
عن المشاورة اربعة امور واراد بالفائدة الفائدة الزائدة على نفس فائدة الخبر وهي افادة
المخاطب العلم بمضمون الجملة الامر الاول تعليم عباده المشاورة في امورهم قبل ان يقدموا عليها
وعرضها على ثقاتهم وفصحائهم تحريا للخير وتحرزا عن الخطاء والثاني تعظيم شان المجعول خليفة
حيث لقبه بالخليفة وبشر بوجوده قبل خلقه وايجاده للملائكة الذين هم سكان ملكوته بخلاف
الجن والانس فانهم سكان عالم الملك **قوله** ولقبه عطف على بشر والثالث اظهار فضله الراجح
وكماله الغالب على ما فيه من المفاسد بسؤالهم وجوابه قال الفاضل المعروف بخسرو قوله
بسؤالهم متعلق بقوله اظهار فضل يعني بسؤال الله تعالى اياهم عن الاسماء وعجزهم عن الجواب
وجواب آدم عليه السلام بعد سؤاله تعالى اياه عن تلك الاسماء ثم ذكر الامر الرابع وهو
بيان ان الحكمة تقتضي ايجاد ما يكون خيره غالبا على شره فان الضرر القليل يتحمل
للنفع الكثير والشر اليسير يغتفر للخير الكثير ثم قال وههنا وجه خامس ذكره صاحب
الكشاف حيث قال ليسألوا ذلك السؤال ويجابوا بما اجيبوا به فيعرفوا حكمته تعالى
في استخلافهم قبل كونهم صيانة لهم عن اعتراض الشبهة في وقت استخلافهم
ثم قال اقول لعل وجه ترك المص اياه ان الملائكة معصومون عن اعتراض الشبهة
في جميع الاوقات للنصوص الدالة على ذلك ولا وجه لصيانة المعصوم انتهى كلامه

وقال الامام فان قيل ما الفائدة في ان قال الله تعالى للملائكة اني جاعل في الارض خليفة مع انه تعالى
منزه عن الحاجة الى المشورة الجواب من وجهين الاول انه تعالى علم انهم اذا اطلعوا على ذلك
السر اوردوا ذلك السؤال وكانت المصلحة تقتضي احاطتهم بذلك الجواب فعرفهم هذه
الواقعة لكي يوردوا ذلك السؤال ويسمعوا ذلك الجواب والوجه الثاني انه تعالى علم
عباده المشاورة انتهى كلامه فقد وافق الامام الزمخشري في ان فائدة هذا الاخبار ان
يسأل الملائكة عن الحكمة في خلق من يفسد ويسفك الدماء فيجابوا بانا اعلم ما لا تعلمون
فانكم وان علمتم ظواهرهم من الفساد والقتل لكنكم ما علمتم باطنهم وانا اعلم ظاهرهم
وباطنهم واعلم من بواطنهم اسرارا خفية وحكما بالغة تقتضي خلقهم وايجادهم من حيث ان
الخير الواقع منهم غالب على شرهم وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالاظهر ان مراد
المصنف بقوله ليسألهم السؤال الواقع منهم عن وجه الحكمة وبالجواب الجواب الواقع من الله تعالى
كما في كلام الامامين لا السؤال الله تعالى اياهم وجواب آدم عليه السلام ولو كان المعنى كما ذكره
المولى خسرو لكان المناسب ان يقال ليعجزهم عن جواب ما سأل الله تعالى اياهم وجواب
آدم عليه السلام **قوله** تعجب من ان يستخلف لعمارة الارض الخ مبني على ان يكون المراد بالخلافة
آدم عليه السلام او من ذريته الخلافة من الله تعالى في عمارة الارض بالعدل والصلاح
وفي سياسة الناس وتكميل نفوسهم وتنفيذ امره فيهم وقوله او باستخلاف مكان اهل
الطاعة اهل المعصية مبني على ان يكون المراد بها الخلافة ممن سكن الارض قبله في سكنى
الارض والاستفهام قد يراد به التعجب كما في قول سليمان عليه السلام مالي لا اراى الهدهد
وقد يكون للانكار والاعتراض ولما كان الاعتراض على الله تعالى وانكار فعله كفرا ممتنعا
في حق الملائكة حمل الاستفهام على التعجب من كمال علم الله تعالى واحاطة حكمته بما خفي على اكمل العقلاء
فكانهم قالوا انا نعلم انك لا تنعم هذه النعمة العظيمة لمن يفسد ويقتل الا لوجه دقيق وسر خفي
انت مطلع عليه فما اعظم حكمتك واجل علمك **قوله** بهرت تلك المفاسد اي غلبتها
وقوله والغتها بمنزلة العطف التفسيري له فان الحكمة الخفية التي لاجلها استخلف من
يفسد فيها لابد ان تكون غالبة على تلك المفاسد بحيث تكون تلك المفاسد في جنب
تلك الحكمة كالعدم ولما لم يطلعوا عليها قالوا اتجعل الاية طلبا للكشف عنها او قالوه
استخبارا اي استعلاما وطلبا للجواب الذي يرشدهم الى طريق العرفان ويوصلهم
الى مرتبة الايقان ويزيل ما اختلج في صدورهم من شبهة عدم لياقة المستخلف
للاستخلاف بناء على ظاهر حاله ومع تلك الشبهة لا يحصل الاذعان والقبول ولا محذور
في ايراد الاشكال طلبا للجواب وزوال الدغدغة والاضطراب واعلم ان الجمهور الاعظم
من علماء الدين اتفقوا على عصمة كل الملائكة عن جميع الذنوب واستدلوا عليه بنصوص

كثيرة ومن الحشوية من خالفهم متمسكا بقوله تعالى حكاية عنهم اتجعل فيها من يفسد فيها
ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فانه يقتضي صدور الذنب عنهم
من حيث ان قولهم اتجعل فيها الخ من يفسد فيها اعتراض على الله تعالى وهو من اعظم
الذنوب ومن حيث انهم طعنوا في بني آدم بالفساد والقتل وذلك غيبة والغيبة
من كبائر الذنوب ومن حيث انهم بعد ما طعنوا في بني آدم مدحوا انفسهم بقولهم
ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وذلك يشبه العجب وهو من الذنوب المهلكة
فالمص دفع شبههم بان منع كون مقصودهم من السؤال الانكار والاعتراض على الله تعالى
ووجهه بثلثة اوجه التعجب والاستكشاف والاستخبار ومن جملة شبه الحشوية في زعمهم
بعدم عصمة الملائكة عن الذنب ان قول الملائكة بان بني آدم يفسدون ويسفكون
الدماء قول مستند الى ظن وتخمين غير واقع عن علم ويقين وظاهر ان تعيب الغير
والطعن فيه بمجرد الظن ذنب ومعصية لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال ان الظن
لا يغني من الحق شيئا وانما قالوا انه قول مستند الى الظن بناء على ان افساد بني آدم
وسفكهم الدماء غيب لا يعلمه الا من عنده مفاتح الغيب فان مطلق الغيب كما مر عبارة
عن الخفي الذي لا يدركه الحس ولا يقتضيه بديهة العقل وهو قسمان قسم نصب عليه
دليل فيعلمه من اتبع الدليل كوجود الصانع واتصافه بصفاته الذاتية والفعلية وحقية
البعث والحساب والجنة والنار وقسم لا دليل عليه ومنه ما اسنده الملائكة
الى بني آدم من السفك والافساد فلا يعلمه الا علام الغيوب فمن اسنده اليهم وطعنهم به
فقد اتبع ظنه وهواه فالمص اجاب عن هذه الشبهة بمنع ان ما اسنده الى بني آدم
من قبيل الغيب الذي لا دليل عليه بل هو من قبيل ما نصب عليه دليل لان الملائكة
لا يعلمون الغيب ولا يتبعون الظن فتعين ان يكون قولهم اتجعل فيها الآية مستندا
الى دليل قائم عندهم دال على صدور ذلك من بني آدم وذلك اما اخبار الله تعالى
اياهم بذلك كما روي عن ابن مسعود وغيره من الصحابة رضي الله تعالى عنهم انه تعالى لما
قال للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا ربنا وما يكون من ذلك الخليفة قال
يكون له ذرية يفسدون في الارض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا فعند ذلك
قالوا ربنا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك وروي عن ابن زيد انه تعالى لما خلق
النار خافت الملائكة خوفا شديدا وقالوا ربنا ما خلقت هذه النار الا لمن عصاني
من خلقي ولم يكن يومئذ الله تعالى خلق الا الملائكة ولم يكن في الارض خلق البتة فلما قال
اني جاعل في الارض خليفة علموا ان المعصية تظهر منهم فقالوا ذلك واما اطلاعهم
على ما في اللوح من احوال بني آدم فان القلم الاعلى لما كتب في اللوح ما هو كائن الى يوم القيمة

فلعلهم طالعوا اللوح فعرفوا ولا يلزم ان يطالعوا جميع ما في اللوح حتى يطلعوا على ما في الاستخلاف
من الحكمة فيمتنعوا عن القول المذكور واما ما استنبطوه مما ركز في عقولهم بان يخلق الله تعالى
فيهم علما ضروريا بان العصمة من خواصهم اي بان الجنس الذي عصم كل واحد من
افراده عن جميع الذنوب انما هو جنس الملائكة وان من سواهم من اجناس المخلوقين
ليسوا كذلك بل قد يكون فيهم المعصوم وغيره وهذا العلم المركوز انما يستلزم جواز
صدور مطلق الذنب ممن سواهم من الاجناس لا صدور خصوص الافساد في الارض
وسفك الدماء والمطلوب هو العلم بهما بخصوصهما ووجه استنباط هذا العلم
من ذلك العلم المركوز انهم لما علموا من اختصاص العصمة بهم كون الخليفة غير معصوم
تأملوا في خلقته وعلموا انه مركب من هذه الاخلاط الاربعة فلا بد وان يتحقق فيه قوتان
شهوية تفضي الى الفساد وغضبية تؤدي الى سفك الدماء فلذلك اسندوهما اليه
بقوله يفسد في الارض ويسفك الدماء فلولا علمهم بان العصمة من خواصهم لما تأتى
لهم العلم بصدورهما عنهم واما قياسهم حال المجعول خليفة على حال الجن الذين كانوا
في الارض قبل آدم عليه السلام فافسدوا انواعا من الفساد قوله والسفك والسبك يعني
ان هذه الالفاظ متقاربة المعاني لاشتمالها على معنى الصب والصب اعم من هذه الالفاظ
حيث يطلق على كل واحد مما يطلق عليه سائر هذه الالفاظ بخلاف سائر الالفاظ فانها
تطلق على صب مخصوص بقيد كالسفح مثلا فانه صب مخصوص بكونه من الاعلى ويقال
لاسفل الجبل سفح الجبل لكونه كالمصبوب من اعلاه ويقال للزنا سفاح لكونه صبا من
وراء الوجه المشروع وفي الصحاح سفح الجبل اسفله حيث يسفح فيه الماء كانه جعل السفح
فيه بمعنى المسفوح فيه وفيه ايضا السفينة واحدة السفائن وهي رمال مرتفعة
تستطيل على وجه الارض وسففت التراب صببته على وجه الارض صبا سهلا
حتى صار كالمسناة وسففت الماء على وجهي اي ارسلته ارسالا من غير تفريق
فاذا فرقته في الصب قلته بالشين المعجمة وقال في فصل الشين المعجمة شن الماء
على التراب فرقه عليه ومنه قيل شن عليهم الفارة اذا فرقها عليهم من كل وجه
والشنين قطران الماء وماء شنان بالضم اي متفرق فقد فرق بين الشن والسن
ولم يتعرض المص لهذا الفرق قوله فيكون الراجع الى من سواء جعل موصولا او موصوفا محذوفا
اي يسفك الدماء فيهم فان من يحتمل ان يكون موصولا او نكرة موصوفة فعلى الاول لا محل
للجملة بعدها من الاعراب وعلى الثاني محلها النصب وعلى التقديرين لا بد في الجملة بعدها
من ضمير اليها فان قرئ الفعل على بناء الفاعل فالعائد مستتر فيه والا فمحذوف وهو فيهم
وجمع الضمير الراجع الى كلمة من لكونها مجموع المعنى وافراد المنوي في يفسد مع رجوعه اليها ايضا

تكونها مفرد اللفظ وقوله محذوف فاخبر لقوله فيكون وذكر الزمخشري ثلث قراءات غير ماذكره المص
وهو يسفك بفتح الياء وضم الفاء ويسفك بضم الياء وكسر الفاء من اسفك ويسفك
بضم الياء وكسر الفاء المشددة للتكثير من سفك قوله حال مقررة لجهة الاشكال اى جملة
حالية تقرر وجه اشكال الملائكة وسوالهم واصل جهة الاشكال استخلاف من تحقق فيه
ما يمنع استخلافه واذا ضم الى تلك الجهة رجحان الملائكة عليه في استحقاق الخلافة تاكد الاشكال
المذكور وتقرر وفي الحواشي السعدية مراد الملائكة بتقييد سوالهم بهذه الجملة الحالية ان مجرد وجود
المانع فيهم او المرجح فينا كاف في ان لا تجعلهم مكاننا وخلائف منا فكيف وقد اجتمع الامران وهما
قوة المانع فيهم وكمال المرجح فينا واشار المص الى هذا المعنى بقوله والمعنى استخلف عصاة الخ
قوله والمقصود منه اى من قولهم استخلف عصاة ونحن معصومون واراد بما هو متوقع منهم الافساد
وسفك الدماء وقوله على الملائكة وفي الاستخلاف متعلقان بقوله رجحانهم وقوله لا العجب عطف على
قوله الاستفسار اى مقصود الملائكة من القول المذكور الاستفسار عن سبب ترجيح من جعل خليفة
مع اتصافهم بما يتوقع منهم من الافساد والقتل على الملائكة المعصومين والعصمة سبب
للرجحان وما يتوقع منهم سبب للمرجوحية وهذا القول من المص اشارة الى الجواب عما تمسك
به الحشوية في زعمهم بعدم عصمة الملائكة عن الذنب فانهم مؤمنوا انفسهم بقولهم ونحن نسبح
بحمدك ونقدس لك وهو شبه العجب والتفاخر وهما من الذنوب المهلكة قوله عليها
مدار امره اى على تلك القوى دوران امر المجعول خليفة واراد بامره ما يتناول امر خلافته وسائر
احواله وقوله شهوية وغضبية اما مجرور على البدلية من ثلث قوى او مرفوع على انه خبر مبتدا
محذوف والباء في به للتعدية وقوله ونظروا وقالوا وغفلوا معطوفات على قوله علموا يعني انهم
علموا ان الذي جعل خليفة مركوز فيه ثلث قوى اثنتان منها تؤديان الى المفاسد المفضية
الى خراب العالم السفلي والقوة الثالثة وان كانت داعية الى الخير والصلاح الا ان ذلك الخير
والصلاح تعارضه تلك المفاسد ربما تغلب هي عليه واما نحن فليس فينا سوى القوة
العقلية فلا جرم نقيم ما يتوقع من تلك القوة سالما عن معارضة تلك المفاسد المتوقعة
من القوتين الاخريين لسلامتنا عنهما فنحن احق بالخلافة منه لسلامتنا عن تينك
القوتين وما يتوقع منهما من المفاسد وسلامته ما يتوقع من قوتنا العقلية عن معارضة
تلك المفاسد وانما قالوا ذلك بناء على انهم نظروا الى القوة العقلية على حيالها اى غير
مجامعة مع القوتين الاخريين مجامعة مؤدية الى تهذيبهما عن طرفيهما المذمومين اعني
طرفي الافراط والتفريط وتعديلهما بجعلهما فضيلتين متوسطتين بين ذينك الطرفين
المذمومين بحيث يترتب عليهما اخلاق حميدة وخصائل مرضية كالاجتناب عن الانهماك
في الشهوات ومجاهدة النفس والهوى بالجهاد الاكبر الموصلة الى السعادة الابدية

فان الجسم اذا تركب من الاجزاء المختلفة التي هي العناصر المتقابلة المكيفة بالكيفيات المتضادة
وارتكز فيه قوى متباينة وحصل بينها الفعل والانفعال وانكسرت سورة كل واحدة منها
حصل هناك مزاج متوسط يتفرع عليه الافعال والاخلاق المعتدلة والكيفيات المتشابهة
المباينة لا يتفرع على احاد الاجزاء والقوى فان القوة الشهوية مثلا اذا انفردت عن القوة
العقلية فربما تبلغ حد الافراط وتسمى حينئذ شرها ويتفرع عليها الافساد في الارض بل فساد
صاحبها ايضا فان اتباع شهوة البطن والفرج والافراط فيه قد يؤدي الى فساد المزاج واختلال
العرض والقدر بين الانام وربما تبلغ حد التفريط وتسمى حينئذ خمودا وانطفاء ويتفرع
عليها فساد بنية صاحبها المؤدي الى الحرمان عن اكتساب الفضائل العلمية والعملية
المؤدية الى السعادة الابدية واما اذا انضمت الى القوة العقلية واطاعتها فح تكون معتدلة
متوسطة بين طرفي الافراط والتفريط وتسمى عفة وتنكسر سورتها وتنقاد لما دعاها
العقل اليه من التقيد باحكام الشرع والانزجار عما حرمه فيتفرع عليها آثار جميلة من مجاهدة
الهوى وترك الانهماك في الشهوات والاستمرار على الخير والصلاح وكذا القوة الغضبية
اذا انفردت عن القوى العقلية وبلغت حد الافراط وتسمى ح تهورا يتفرع عليها
قهر عباد الله عز وجل وسفك دمائهم واذا انحطت الى درجة التفريط وتسمى جبنا
يضعف صاحبها عن اظهار الحق ودفع من يقصد به سوء ومضرة واذا انضمت اليها
واعتدلت واستمرت على الخير تسمى شجاعة ويتفرع عليها آثار جميلة كالانصاف في المعاملات
وترك الظلم والبغي والمطاوعة لما دعا اليه العقل **قوله** مطواعة اي مطيعة ومفعال
مبالغة الفاعل وقوله متمرنة اي معتادة من مرن على الشيء اي استمر عليه **قوله** كالاحاطة
بالجزئيات فان الظاهر ان الملائكة عليهم السلام ليست فيهم قوة ذائقة ولا
الحواس الباطنة باسرها فلا يحيطون الطعوم الجزئية احساسا ولا الصور الجزئية تخيلا
ولا المعاني الجزئية توهما بناء على ان العادة الالهية جرت على انه لا يخلق ادراك
الجزئيات باستعمال القوة العقلية الا بواسطة القوى الجسمانية المعدة كل واحدة
منها لادراك نوع من انواع المدركات كالقوة العقلية المعدة لادراك المعقولات
والحواس الظاهرة المعدة لادراك الالوان والاصوات والطعوم والروائح والكيفيات
الملموسة نحو اللين والخشونة والحرارة والبرودة ومن كان فاقدا لهذه القوى كلا او بعضا
فات عنه ما يدرك بها وكذا من فات عنه الحواس الباطنة كالقوة المتخيلة والواهمة والمتصرفة
بالتخييل والتركيب فات عنه الفوائد المتفرعة عليها كاستنباط الصناعات الخارجة عن العد
والاحصاء واستخراج منافع الكائنات وخواصها والخليفة التي هذا شانه لا يصلح ان يكون
خليفة في عمارة الارض ورعاية قوانين حفظ صحة اهلها فالحكمة تقتضي ترجيح بني آدم

للاستخلاف من حيث ان حقيقة الانس اشرف من حقيقة الملك وانما تكون خصوصيات الاشخاص
خيرا او شرا فذلك راجع الى الامور العارضة الخارجة عن تلك الحقيقة والله اعلم
بحقيقة الحال **قوله** واليه اشار تعالى اجمالا اى الى غفلتهم عن فضيلة كل واحدة
من القوتين اذا صارت مهذبة وعدم علمهم بان التركيب يفيد ما يقصر عنه الآحاد
والى انهم انما نظروا الى القوة العقلية على حيالها ولم يتفطنوا بكونها مهذبة مصلحة لتينك
القوتين اشار اجمالا بقوله انى اعلم ما لا تعلمون اى انما خفى عليكم وجه الحكمة فى ترجيح
من ثبت تينك القوتين على من فقد تانيه للاستخلاف لغفلتكم عن فضيلة التركيب فائدته
واقتصر فى جوابهم على الاجمال تنبيها على ان الواجب على المكلف ان يعتقد اجمالا بان كل ما يصدر
منه تعالى انما يصدر لحكمة بديعة ومصلحة مهمة وليا يجب عليه ان يعرف وجه تلك الحكمة والمصلحة
على التفصيل ثم انه تعالى من غاية لطفه واحسانه زادهم بيانا وفصل لهم ذلك المجمل
حيث بين لهم من فضل آدم عليه السلام ما لم يكن معلوما لهم بان علم آدم الاسماء
كلها ثم عرضها عليهم ليظهر كمال فضله عليهم وقصورهم عنه فى العلم **قوله** والتسبيح تبعيد الله تعالى
عن السوء بان يعتقد انه تعالى منزه فى ذاته وصفاته وافعاله عن كل شين ونقصان ويتكلم بما
يدل عليه روى الامام الواحدى عن الحسن البصرى انه قال معنى قولهم ونحن نسبح بحمدك
نقول سبحان الله وبحمده وذكر الامام الرازى انه روى ان ابا ذر رضى الله تعالى عنه
دخل بالعبادة على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وبالعكس فقال يا رسول الله بابى انت
وامى اى الكلام احب الى الله تعالى فقال عليه السلام ما اصطفاه الله تعالى لملائكته
سبحان الله وبحمده وروى ان عمر رضى الله تعالى عنه قال يا رسول الله ما صلوة الملائكة
فلم يرد عليه بشئ فاتاه جبريل عليه السلام فقال له يا نبى الله سالك عمر عن صلوة اهل
السماء قال نعم قال اقراه منى السلام واخبره بان اهل سماء الدنيا سجود الى يوم القيمة يقولون
سبحان ذى الملك والملكوت واهل السماء الثانية قيام الى يوم القيمة يقولون
سبحان ذى العزة والجبروت واهل السماء الثالثة ركوع الى يوم القيمة يقولون
سبحان الحى الذى لا يموت فهذا هو تسبيح الملائكة والتقديس التطهير والقدس
الطهارة ومنه الارض المقدسة اى المطهرة الى هنا كلام الامام والمص جعل التسبيح تفعيلا
من سبح المخفف والتقديس من قدس المخفف ايضا وفسرهما بقوله ذهب وابعد
فاذا انقلا الى باب التفعيل صارا بمعنى اذهب وابعد فيكون التسبيح والتقديس مترادفين ويكون
الجمع بينهما فى الآية للتاكيد والمبالغة فى تنزيهه تعالى فيكون اللام فى قوله ونقدس لك صلة لائق
المعنى ونبعد عما لا يليق بعظمتك وجلالك ويجوز ان يكون اللام بمعناها والمعنى نسبحك ونقدسك
اى نبعدك عن كل سوء لاجلك واستحقاقك لا لاجلنا من جمع ثواب او خوف عقاب

قوله ويقال عطف على قوله من سبح في الارض واذا كان التقديس بمعنى التطهير يكون الكلام من قبيل
الترقي في التنزيه لان التبعيد عن السوء تحقق بالتبعيد عن بعض افراده بخلاف التطهير عن السوء فانه
لا يتحقق الا بازالته بالكلية هذا على تقدير ان يكون نقدس لك بمعنى نطهر لك واللام مزيدة واما اذا
كان بمعنى ونطهر نفوسنا عن الذنوب وابتغاء لوجهك وطلبا لمرضاتك كما اختاره المص وهو المروي
عن مجاهد فح يكون الكلام لبيان ان حالهم تخالف المجعول خليفة في وجهها فان منهم من
يفسد في الارض بالاشراك ويدنس نفسه بقتل النفس ظلما فالملائكة قابلوا اشراكهم بالتسبيح وقابلوا
تدنيس نفوسهم بالآثام بتطهيرها عنها حتى يتم المقصود من ايراد الجملة الحالية وهو تقرير جهة
الاشكال فقوله بالتسبيح متعلق بقوله قابلوا وقوله وسفك الدماء منصوب معطوف على
قوله الفساد وقوله بتطهير النفس عطف على قوله بالتسبيح والعاطف في المعطوف بين هو الواو في قوله
وسفك الدماء قوله ونحمدك في موضع الحال اي من المنوي في نسبح فهما حالان متداخلان
اي حال في حال والباء فيه للمصاحبة فيتعلق بمحذوف نحو جاءني زيد بثياب السفر اي طيبا به وكلمة
ما في قوله على ما الهمتنا مصدرية اي نحمدك على الهامك ايانا معرفتك وعلى توفيقك ايانا لتسبيحك
وبين فائدة التقييد بهذه الحال بانها لتدارك ما اوهمه اسناد التسبيح الى انفسهم من العجب والافتخار
حيث دفعوا به استقلالهم في التمكن من العبادة وقالوا لو انعمت علينا بالتوفيق في
اللطف لم نتمكن من عبادتك وفي الحواشي السعدية التسبيح بنفسه وباللام وكذلك التقديس
فاللام في لك في المعنى متعلق بالفعلين وكذا الحال اعني نحمدك انتهى وقيل اللام فيه
للبيان كما في قولك سقيا لك فعلى هذا تتعلق بمحذوف ويكون لك خبر مبتدا محذوف
اي نقدسك قوله انك انت العليم الحكيم اقا بخلق علم ضروري بها فيه اي بالاسماء في آدم كما ذهب اليه الاشعري
والجبائي والكعبي قال الامام ان الاشعري والجبائي والكعبي قالوا اللغات توقيفية
بمعنى ان الله تعالى خلق علما ضروريا بتلك الالفاظ وتلك المعاني وبان تلك
الالفاظ موضوعة لتلك المعاني واحتجوا عليه بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقال
ابو هاشم انه لابد من تقدم لغة اصطلاحية وان الوضع لابد وان يكون مسبوقا بالاصطلاح
واحتج عليه بامور احدها انه لو حصل العلم الضروري بانه تعالى وضع هذه اللفظة لهذا المعنى
لصارت صفة الله تعالى معلومة بالضرورة مع انه ذاته تعالى معلومة بالاستدلال وذلك
محال فثبت ان القول بالتوقيف فاسد وثانيها انه تعالى خاطب الملائكة وذلك يوجب
تقدم اللغة على ذلك التكلم وثالثها ان قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها يقتضي اضافة
التعليم الى الاسماء وذلك يقتضي في تلك الاسماء ان تكون اسماء قبل ذلك التعليم
فاذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم ورابعها ان آدم عليه السلام
لما تحدى الملائكة بعلم الاسماء فلابد وان يعلم الملائكة كونه صادقا في تعيين تلك الاسماء

لتلك المسميات والا لم تحصل العلم بصدقه وذلك يقتضي ان يكون وضع تلك الاسماء لتلك المسميات
متقدما على ذلك التعليم والجواب عن الاول لم لا يجوز ان يقال يخلق الله تعالى العلم الضروري بان
واضعا وضع هذه الاسماء لهذه المسميات من غير تعيين ان ذلك الواضع هو الله تع والناس
وعلى هذا لا يلزم ان تصير الصفة معلومة بالضرورة حال كون الذات معلومة بالاستدلال وعن
الثاني لم لا يجوز ان يقال خاطب الله تع الملائكة بطريق آخر كالكتابة ونحوها وعن الثالث لا شك
ان ارادة الله تع بوضع تلك الالفاظ لتلك المعاني سابقة على التعليم وكفى ذلك في اضافة
التعليم الى الاسماء وعن الرابع انه يجوز ان يكون لكل صنف من اصناف الملائكة لغة من هذه
اللغات وان كان كل صنف جاهلا بلغة الصنف الآخر ثم ان جميع اصناف الملائكة لما حضروا
وان آدم عليه السلام لما عدد عليهم جميع تلك اللغات باسرها عرف كل صنف اصالة في تلك
اللغة خاصة فعرفوا بهذا الطريق الى ههنا كلام الامام وعلم في الآية متعدية الى اثنين وكانت
قبل التضعيف متعدية الى واحد لانها عرفانية فتعدت بالتضعيف الى مفعول ثان فانهم فرقوا بين
علم العرفانية واليقينية في التعدية بانه اذا اراد ان يعدو العرفانية عدوها بالتضعيف
واذا اراد ان يعدو اليقينية عدوها بالهمزة قال الشيخ ابو منصور الماتريدي حقيقة التعليم
تحصيل العلم كالتسويد هو تحصيل السواد وتحصيل العلم في الذات يتحقق عندنا بطريقين
بطريق الضرورة وبطريق الكسب للعباد فالاول نحو العلم الحاصل بالحواس والحاصل بالبديهة
فان عند استعمال الآلات من العباد ومباشرة الاسباب من نحو فتح البصر والنظر الى المرئي واصغاء
الاذن في السماع ونحو ذلك يخلق الله تعالى في المستعمل علما ضروريا وهو محض فعل الله تعالى
لا كسب للعبد فيه اصلا والثاني يكون فعل العبد كسبا وفعل الله تعالى خلقا وهو العلوم الاستدلالية
عند اهل السنة والجماعة وعند بعضهم وهو قول الكرامية ان ذلك محض فعل الله تعالى لا اختيار
للعبد فيه ولا صنع وانما صنعه واختياره في مباشرة اسبابه واذا ثبت هذا فنقول ان
احد الطرفين وهو خلق العلم بطريق البديهة غير مراد ههنا لان معرفة اسماء الاشياء
لا تكون بطريق البديهة ولا بالحواس بدلالة استواء الملائكة آدم في البديهة وسلامة الحواس
بدون الاستواء في العلم بها وانما تكون اما بالالهام من الله تعالى او بارسال ملك من الملائكة
سوى الملائكة الذين كلفهم بالانباء والالهام صنع الله تعالى لكن حصول العلم بالاستدلالي
لا ضروري لانه لا بد من الاستدلال ليحصل التمييز بين الهام هو حق وبين ايقاع الوسوسة
من الشيطان وكذلك لا بد من الاستدلال ليتميز ان الذي يلقى السمع هو الملك او الشيطان
الشيطان فيصير العلم الحاصل بكل واحد من الهام الله تعالى او بارساله ملكا سواهم استدلاليا
وذلك فعل العبد عندنا واسند تعليمه اليه تعالى بناء على انه تعالى خلق في آدم العلم الذي هو
فعل العبد الى هنا كلام الشيخ ابي منصور ولا يخفى عليك ان بديهة الشيء لا تقتضي العلم

لجواز توقفه على امور اخر غير النظر والفكر فلا يلزم من حصول العلم به لآدم حصوله للملائكة على ان
مساواتهم آدم في سلامة الحواس ممنوع كيف والذائقة مفقودة فيهم وكذا الحواس الباطنة
كذا في الحواشي الخسروية قوله والقاذف في روعه اى في قلب آدم وفي الصحاح الروع بالضم القلب
والعقل اى اودعه تعالى انما علمه اياها بان القى في قلبه ان اللفظ الفلاني يدل على
المعنى الفلاني بلا اسماع لفظ وهو الذي سماه الشيخ ابو منصور الالهام النظري كذا في
حواشي الفاضل خسرو فالكوجهان مشتركان في ان طريق التعليم هو خلق علم ضروري
في قلبه بان اى لفظ يدل على اى معنى ولا فرق بينهما الا بان خلق ذلك العلم بعد خلق الالفاظ
واسماعها اياه في الوجه الاول ومن غير خلقها واسماعها في الثاني وانت خبير بان مقابلة
الالقاء في الروع لخلق العلم الضروري ينافي عن هذا الاستخراج والظاهر ان الفرق بينهما
ان خلق ذلك العلم الضروري فعله تعالى بالذات والالقاء في روعه فعله بواسطة الملك
كما في قوله عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي الحديث قوله ولا يفتقر الى
سابقة اصطلاح يعني ان التعليم سواء كان بخلق علم ضروري بها فيه او بالقاء في روعه
لا يفتقر الى تقدم لغة اصطلاحية كما قال به ابو هاشم لانه لو توقف التعليم والتكلم على تقدم
اللغة وجريان الاصطلاح عليها لتوقف ذلك الاصطلاح على لغة متقدمة والاصطلاح سابق
وهلم جرا فاما ان يدور او يتسلسل وكلاهما باطلان ولم يتعرض المص للزوم الدور لانه
بالتسلسل ما هو اعم مما يتحقق في ضمن الدور قوله ولذلك اى ولكون ترتب العلم
على التعليم غالبا لا كليا يقال علمته فلم يتعلم وفيه بحث لان التعليم كما مر تحصيل العلم للغير
كما ان التسويد تحصيل السواد فيكون المتعلم مطاوعا للتعليم ولازمه لزوم قبول الاثر
للتاثير فينبغي ان يكون ترتب العلم على التعليم كليا لا اكثريا وقولهم علمته فلم يتعلم من قبيل
المجاز لان علمته بمعنى باشرت طريق تعليمه ولم اقصر في السعي لكنه تعالى لم يخلق فيه العلم
لا بمعنى حصلت فيه العلم والا لما جاز ان يقال فلم يتعلم فان العلوم الحاصلة بالاكتساب
كما انه فعل العبد كسبا فكذلك تحصيله في محل قوله واشتقاقه مبتدأ وتعسف خبره
يعني ان آدم اسم اعجمي لا اشتقاق له من المصادر والالفاظ العربية والقول باشتقاقه
منها تعسف اذ لا وجه للحكم بكون لفظ اعجمي مشتقا من اللفظ العربي وآزر وشالخ
قيل هما اسمان عجميان لولد اى آدم وكون آزر اسما لابراهيم عليه السلام منصوص عليه
في القرآن والكل غير منصرف للعلمية والعجمة واختلف القائلون باشتقاقه فمنهم من
قال انه مشتق من الادمة بضم الهمزة وسكون الدال وهي السمرة لون الاسمر وهو حمرة
تميل الى السواد وقيل الادمة البياض وان آدم كان ابيض وفي الصحاح الادمة في الابل
البياض الشديد يقال بعير آدم وناقة ادماء والى ابيض وبيضاء واصله على هذا

الاشتقاق بهمزتين لانه افعل الا انهم ليتوا الثانية فاذا احتجت الى تحريك الثانية جعلتها
واوا فقلت اوادم في الجمع كاحامر في جمع احمر وجمع على ادم ايضا كحمر وقيل انه مشتق من الادمة
بالفتحات الثلث وهي الاسوة والقدوة وهي بضم الهمزة وكسرها اسم لما يؤتسى الشخص به
اى يقتدى بسببه الذى هو وجه الاقتداء به يقال لى فى فلان اسوة ومثله القدوة لفظا و
معنى وقد يطلق القدوة على المقتدى مبالغة ومنه قولهم فى المدح قدوة العلماء وكذلك
الادمة والاسوة قال الجوهرى جعلت فلانا ادمة اهلى اى اسوتهم والادمة تطلق ايضا
على باطن الجلد الذى يلى اللحم والبشرة ظاهرها يقال فلان مؤدم مبشر اى قد جمع لين الادمة
وخشونة الارض **قوله** او من اديم الارض اى من وجهها وسهلها ليتناول حزنها غليظها
واخيافا اى مختلفين يقال فرس اخيف بين الخيف اذا كانت احدى عينيه زرقاء والاخرى
سوداء وكذلك هو من كل شئ ومنه قيل الناس اخياف اى مختلفون واخوة اخياف اذا كانت
امهم واحدة والاباء شتى كذا فى الصحاح وروى صاحب التيسير عن وهب بن منبه انه قال لما
اراد الله ان يخلق آدم عليه السلام اوحى الى الارض اى افهمها والهمها انى جاعل منك خليقة
فمنهم من يطيعنى ومنهم من يعصينى فمن اطاعنى ادخلته الجنة ومن عصانى ادخلته النار فقالت
الارض منى تخلق خلقا يكون للنار فقال نعم فبكت الارض فانفجرت منها العيون الى يوم القيمة
فبعث الله تعالى اليها جبرئيل عليه السلام ليأتيه بقبضة منها من زواياها الاربع من اسودها
واحمرها وطيبها وخبيثها وسهلها وجبلها فلما اتاها جبرئيل عليه السلام ليقبض منها قالت
الارض انى اعوذ بعزة الذى ارسلك ان تأخذ منى اليوم شيئا يكون منه نصيب النار غدا
فرجع جبرئيل عليه السلام الى مكانه لم يأخذ من الارض شيئا فقال يا رب استعاذت بك الارض منى
فكرهت ان اقدم عليها فقال الله جل جلاله لميكائيل عليه السلام انطلق فأتنى بقبضة من الارض
من زواياها الاربع من اسودها واحمرها وسهلها وحزنها وطيبها وخبيثها فلما اتاها
ميكائيل عليه السلام ليقبض منها قالت له الارض كما قالت لجبرئيل عليه السلام فرجع كما رجع جبرئيل فقال
كما قال هو فقال الله تعالى لاسرافيل عليه السلام مثل ما قال لجبرئيل الى ان يرجع وقال مثل ذلك فقال
الله تعالى فقال الله تعالى لملك الموت عليه السلام انطلق فأتنى بقبضة من الارض الى آخر ما ذكر فلما
اتاها ملك الموت قالت الارض اعوذ بعزة الذى ارسلك الى ان تقبض منى اليوم قبضة تكون
للنار منها نصيب غدا فقال ملك الموت وانا اعوذ بعزته ان اعصى له امرا فقبض منها قبضة من زواياها
الاربع من اديمها الاعلى فصعد بتلك القبضة الى السماء فامره الله تعالى فجعلها طينا اربعين سنة
حتى صار لازبا ثم حمأ مسنونا اربعين سنة ثم صلصالا اربعين سنة فجعله جسدا موضوعا على طريق
مكة للملائكة الذين يصعدون من الارض الى السماء اربعين سنة كلما مر به ملاء منهم عجبوا منه
من حسن صورته ولم يكونوا رأوا قبل ذلك على صورة آدم بشرا به من الصور حتى مر به ابليس لعنه الله عليه

فقال لاصحابه ارايتم هذا الجوف باكل الطعام انى لارى صورة مخلوق سيكون له شان
فقال لاصحابه آرايتم ان فضل عليكم هذا المخلوق ماذا انتم صانعون قالوا نطيع ربنا ولا نعصى
له امرا وقال ابليس فى نفسه لئن فضل على لاعصينه ولئن فضلت عليه لاهلكنه الى
آخر القصة قوله او من الادم والادمة بضم الهمزة وسكون الدال فيهما وفى الصحاح الادم
الالفة والاتفاق يقال ادم الله بينهما ادما اى اصلح والف وكذلك آدم الله بينهما فعل وافعل
بمعنى وفى الحديث لو نظرت اليها فانه احرى ان يؤدم بينكما بمعنى ان يكون بينكما المحبة والاتفاق
فسمى آدم لان الله تعالى الف بينه وبين حواء او جمع بينه وبين كرامته والف بينه وبين
عطياته قوله كما اشتقاق ادريس من الدرس اى كما ان القول باشتقاق ادريس من الدرس
لكثرة دراسة العلوم تعسف وكذا القول باشتقاق يعقوب من العقب لمجيئه على عقب اسحق
عليهما السلام وباشتقاق ابليس من الابلاس وهو اليأس لياسه من رحمة الله تعالى فان
جميع ذلك تعسف لما ذكر قوله والاسم باعتبار الاشتقاق يريد انه باعتبار اشتقاقه من السمة
كما هو راى الكوفيين ما يكون علامة لشئ ما بان يكون لفظا موضوعا بازائه او صفة وحالا من احواله
كمنفعته ومضرته وحلاوته وبياضه وسائر كيفياته المحسوسة والمعقولة والمتخيلة والمتوهمة او فعلا
من افعاله مثل قراءته وكتابته وخياطته ونحو ذلك فان جميع ذلك علامة دالة على نفس ذلك
الشئ وذاته وباعتبار اشتقاقه من السمو كما ذهب اليه البصريون ما يكون دليلا على الشئ بحيث
يرفعه الى الذهن كالالفاظ والاحوال والافعال فقوله ما يكون علامة ايما راى اشتقاقه من السمة
وقوله او دليلا يرفعه ايما راى اشتقاقه من السمو قوله واستعماله عرفا اراد بالعرف ههنا العرف
العام الذى لم يتعين ناقله وبالاصطلاح العرف الخاص المنسوب الى اهل العربية واراد بالمخبر عنه
الاسم المعدود فى اقسام الكلمة والخبر وان كان يتناول الاسم والفعل الا انه اراد به الفعل
خاصة بقرينة المقابلة واراد بالرابطة الحرف فانه لعدم دلالته على معنى فى نفسه يحتاج الى
كلام مركب من الخبر والمخبر عنه فهذه الاقسام الثلثة اقسام للفظ الموضوع المفرد فلفظ
الاسم فى اصطلاح اهل العربية يراد به ما هو قسيم للمركب وللفعل والحرف وفى العرف العام
يعم جميع الالفاظ الموضوعة كلا ما كان او كلمة اسما او فعلا او حرفا وباعتبار اشتقاقه من
السمة او السمو كما يتناول جميع الالفاظ الموضوعة يتناول ايضا الصفات والافعال قال الامام
من الناس من قال قوله تع وعلم آدم الاسماء اى علمه صفات الاشياء ونعوتها وخواصها والدليل
عليه ان الاسم اشتقاقه اما من السمة او من السمو فان كان من السمة كان الاسم هو العلامة
وصفات الاشياء وخواصها دالة على ماهيتها فصح ان يكون المراد من الاسماء الصفات
وان كان من السمو فكذلك لان دليل الشئ كالمرتفع على ذلك الشئ فان العلم بالدليل
حاصل قبل العلم بالمدلول فكان الدليل اسمى الحقيقة فثبت انه لا امتناع فى اللغة ان يكون

المراد من الاسم الصفة هذا كلامه وفي التيسير قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في رواية علمه اسم كل
عين وفعل وقال ابو موسى علمه صفة كل شئ وفي الانباء عن قتادة قال علم آدم من الاسماء
اسماء خلقه عالم نعلم الملائكة وسمى كل شئ باسمه وانحى منفعة كل شئ الى جنسه قال القاساني
وهذا احسن ما روي وقيل علمه اسم ما كان وما يكون الى يوم القيمة ولعل الوجه في تعميم
المراد من لفظ الاسم لغير الالفاظ الموضوعة من الصفات والصنايع ان وجه الحكمة في تعليم آدم
عالم تعليمه الملائكة اظهار فضله عليهم وليس كثير فضل في العلم بمجرد العبارات الدالة على المسميات
من غير ان يعلم حقايق المسميات وخواصها واحوالها لان العلم بالماهيات وعوارضها اهم
من العلم باللغات والفضيلة في العلم بالحقايق اظهر من الفضيلة الحاصلة بالعلم باللغات الذي
هو من وظائف الصبيان وكيف يجوز ان يقال جعل آدم عالما في ملكوت السموات والارض
بحيث صار شيخا مدرسا للملائكة بمجرد تعلم لغات واسماء فلما جاز تعليم الاسماء للالفاظ
الموضوعة والصفات بحسب اللغة كان الحمل على العموم اولى فلذلك ذكرا ولا معناه باعتبار الاشتقاق
وجواز ارادة معناه العرفي لاستلزامه المعنى الاول اي لاستلزام تعليم الاسماء بالمعنى العرفي
تعليم الاسماء الصادقة على الالفاظ والمعاني وقال آخرون الهمه معرفة ذوات الاشياء وخواصها
واسمائها واصول العلم وقوانين الصناعات وكيفية آلاتها كحد القلم للكتابة والقدوم للنجارة
والابرة للخياطة ونحو ذلك **قوله** والمراد في الآية اي المراد من لفظ الاسماء في الآية اما المعنى الاول وهو
ما يفهم منه باعتبار اشتقاقه او الثاني وهو المعنى العرفي له ولا وجه لان يراد منه المعنى الثالث
اذ لا فضيلة يعتد بها في تعلم الاسم الاصطلاحي قال الامام ان اهل النحو خصصوا لفظ الاسم بالالفاظ
المخصوصة لكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به **قوله** والهمه عطف على خلقه يعني انه لم يبقه على
الاستعداد المحض بل اخرج كماله من القوة الى الفعل حيث الهمه معرفة ذوات الاشياء اي حقايقها
التي كل واحد منها يغاير ما عداها ومعرفة ما يخصها من الصفات والمنافع والمضار ومعرفة
اسمائها اي الالفاظ الموضوعة بازائها ومعرفة اصول العلم اي قواعدها الكلية وقوانين الصناعات
اي الامور الكلية التي يحتاج اليها في الصناعات والحرف والمقصود من هذا الكلام اي من بيان فوايد
وعلم آدم الاسماء دفع سؤال يرد ههنا من قبل الملائكة بان يقولوا لا يلزم من علمه وانبائه
بما لا نعلمه ولا نقدر على الانباء به فضله علينا فانه انما علم ذلك بتعليمك اياه ونحن انما
لم نعلم لعدم تعليمك به ايانا وانما يلزم فضله ان لو علم بلا تعليم او لم نعلم بالتعليم وحاصل
الجواب ان المراد بتعليمه خلقه بحيث يستعد لادراك انواع المدركات المذكورة والهام
معرفة تلك الامور المسطورة بخلاف الملائكة فانهم لم يخلقوا على ذلك الاستعداد فلم تتصور
الهامهم معرفة تلك الامور قال الراغب ان قيل فاي شئ زاد في تعليم آدم الاسماء من تنبيه
الملائكة على ما سألوا عنه فقيل ان الله تعالى لما خلق الانسان من امشاج مختلفة وقوى متباينة

وجعله جسما روحانيا وحصل له بحسب القوى المختلفة معارف مختلفة واحوال متفاوتة فكان له
بحسب الحواس الخمس معارف خمسا وبحسب العقل معارف معقولة وبحسب الوهم والخيال معارف موهومة
متخيلة وحصل له بحسب التراكيب البدنية وبسايطها افعال متباينة ومهن متفاوتة كالتجارة
والصباغة وسايرالصناعات وكل ذلك معدوم في الملك لانعدام كثافة الجسم المركب
من الامتزاج فيه واستغنائه بذلك عنها فبين الله تعالى بتعليمه آدم عليه السلام هذه الاسماء كلها
والمعاني المدلولة لها وعرضها على الملائكة وانباء آدم بها وبحقايقها ومعرفة تعاطي الصناعات
المختصة بالانسان عجز الملائكة وكون الانسان مستصلحة لعلوم واعمال ليس للملك سبيل
اليها بوجه فان المحسوس لايدركه محسوسا الا ذو الحاسة والمهن لايتعاطاها الا من ركب
تركيب الانسان من القوى المتفاوتة التي منها القوتان اللتان كانوا يرونها مفسدتين
اعني الشهوية والغضبية وبنوا امرهم ان ذلك وان كانت فيه مفسدة فانفيها مصالح كثيرة وان
الخلافة التي جعل لها الانسان في الارض لايصلح لها الا هذا وقال ايضا لابد ههنا من بيان ان
تعليم الله تعالى عباده على اي وجه يكون والله تعالى قد اشار الى ذلك بقوله عز من قائل وما
كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا الآية فذكر ان مكالمته للبشر على
احد هذه الوجوه الثلثة واشرفها ما كان بارسال رسول يرى ذاته ويسمع خطابه كحال النبي صلى
الله تعالى عليه وسلم مع جبرئيل عليه السلام والثاني ما كان بالقاء الكلام في السمع من غير رؤية المتكلم به
كحال موسى عليه السلام في ابتداء امره والثالث ما كان بوحي والوحي ههنا مخصوص بالالقاء في الروع
والالهام والتسخير والمنامات فتعليم الله تعالى لآدم الاسماء على احد هذه ومحال ان يكون الا بالاصطلاح
على الالفاظ متقدما على التعليم فان الاصطلاح لابد فيه من كلام يتواطون عليه وذلك يؤدي الى ان
لايكون اصطلاح الا بلغة ولا تكون لغة الا باصطلاح فاذن لايكون اصطلاح ولا لغة فبطل ما ذهب
اليه بعض المتكلمين من ان اولئك اللغات اصطلاح والباقي يصح ان يكون توقيفا وتعين
ان الحق ما ذهب اليه الجمهور من ان اللغات كلها توقيفية **قوله** الضمير فيه اي الضمير المنصوب
في قوله تعالى ثم عرضهم لكونه ضمير العقلاء لايجوز رجوعه الى الاسماء سواء اريد به الالفاظ الموضوعة
او ما يدل هو عليه باعتبار اشتقاقه وجعل المسميات مدلولا ضمنيا للفظ الاسماء بناء على كون اللام
فيه عوضا عنها ونايبا منابها كما في قوله تع واشتعل الرأس شيبا فان اصله اشتعل راسي فحذف
ضمير المتكلم وعوض عنه اللام **قوله** لدلالة المضاف وهو الاسماء عليه لظهور ان الاسم لابد له من مسمى
وكون اللام عوضا من المضاف اليه انما ذهب اليه الكوفيون واما البصريون فانهم يجعلون اللام في مثله للعهد
والمعهود والمضاف اليه المحذوف للعلم به فانه لما كان معلوما يؤتى بلام التعريف للاشارة اليه
كما في قوله تعالى واشتعل الرأس فانه لما تقدم قوله اني وهن العظم مني كان ضمير المتكلم دليلا على ان
المراد راسي الا انه حذف ياء المتكلم للعلم به واتى بلام التعريف وما نحن فيه ليس من هذا القبيل

على انه قد وقع فى بعض الكتب ان من جعل اللام عوضا انما يقول به اذا كان المعوض عنه المضاف اليه
ضميرا وههنا لم يقدروه الا اسما ظاهرا فلا يجوز جعل اللام عوضا لا على راى البصرى ولا الكوفى ولعل
ولعل مراد المص انها بدل من الاضافة او انها كالعوض عن المضاف اليه او انها عوض عن تعريف
الاضافة قوله لان العرض للسؤال عن اسماء المعروضات اى الذوات المعروضة على الملائكة
حيث قال بعده فقال انبئونى باسماء هؤلاء فلا يكون المعروض نفس الاسماء فوجب ان يكون ضمير
عرضهم للمسميات المدلول عليها ضمنا بقوله وعلم آدم الاسماء بناء على ان تقديره وعلمه اسماء المسميات
فهو تعليل لقوله الضمير فيه للمسميات قوله سيما ان اريد به الالفاظ الموضوعة الذى هو المعنى العرفى
له فان عدم كون المعروض نفس الاسماء يكون فى غاية الظهور قوله والمراد به ذوات الاشياء
اى والمراد بالمضاف المحذوف الذى هو لفظ المسميات فى قوله اسماء المسميات هو ذوات الاشياء
ان اريد بالاسماء مدلولها باعتبار الاشتقاق لان الاسم اذا كان بمعنى العلامة التى ترفع
الشئ الى الذهن يكون المسمى هو ذات ذلك الشئ المدلول عليه بالعلامة قوله او مدلولات
الالفاظ هذا على تقدير ان يراد بالاسم اللفظ الموضوع لمعنى فيكون المسمى بمعنى الموضوع له قوله
وتذكيره الخ جواب عما يقال اذا كان ضمير عرضهم راجعا الى المسميات بمعنى ذوات الاشياء
او مدلولات الالفاظ كان الظاهر ان يقال عرضهن او عرضها فلم ذكر الضمير الراجع اليها وتقرير
الجواب ان المسميات لما اشتمل على العقلاء من الجن والانس والملائكة غلبوا على غيرهم فعبر عن الجميع
بما يعبر به عن العقلاء ومعنى العرض فى اللغة الاظهار ومنه عرض الجارية وعرض الجند ويقال
عرضت المتاع على البيع اذا اظهرته للمشترى قال الله تعالى وعرضنا جهنم للكافرين عرضا
قال الفراء اى ابرزناها حتى رأوها قال مقاتل ان الله تعالى خلق كل شئ من الحيوان والجماد
ثم علم آدم اسماءها ثم عرض تلك الشخوص الموجودات على الملائكة ولذلك قال ثم عرضهم وفى الحديث
انه تعالى عرضهم امثال الذر وكلمه ثم دلت على تراخى العرض عن التعليم ليتقرر التعليم فى قلبه ويتحقق
ثم يستخبره عما تحقق كما قال لا تحرك به لسانك لتعجل به ولما لم يكن بين عرضها للملائكة وقوله ان كنتم
انبئونى تراخ ومهلة عطف بالفاء قوله فقال انبئونى على قوله ثم عرضهم قوله على معنى عرض مسميات هن
اى فى قراءة عرضهن وقوله او مسمياتها اى فى قراءة عرضها فالضميران المنصوبان فى عرضهن وعرضها
للاسماء بتقدير المضاف فيهما وهو المسميات فهاتان القراءتان تخالفان القراءة المشهورة فى الموضعين
احدهما ان الضمير المنصوب فيهما للاسماء لا للمسميات المحذوفة من قوله وعلم آدم الاسماء كما فى المشهورة
وثانيهما ان حذف المسميات فى المشهورة انما يعتبر مضافا اليه للاسماء وفى هاتين القراءتين يعتبر
مضافا الى الضمير المنصوب اما مخالفتهما اياها فى ارجاع الضمير حيث لم يرجع الضمير فيهما الى المضاف
اليه المحذوف فى قوله آدم الاسماء فلان اعتبار المضاف اليه فى المشهورة انما كان للاحتياج اليه من
حيث ان ضمير العقلاء فى عرضهم لا يصح ارجاعه الى الاسماء فاحتيج الى اعتبار حذف المسميات

المتناولة للعقلاء بخلاف قراءة عرضهن او عرضها فان الضمير المنصوب فيهما يصح رجوعه الى
الاسماء كما يقال النساء جاءت او جئن والجذوع انكسرت او انكسرن فلا يحتاج فيهما الى اعتبار
حذف المضاف اليه في قوله علم آدم الاسماء والآجاء المثل المشهور وهو قولهم لا تنزع خفك قبل الوصول
الى الماء وانما مخالفتهما اياها في اعتبار حذف المسميات مضافا الى الضمير فلما مر من ان العرض
للسؤال عن اسماء الاشياء المعروضة على الملائكة فلا يكون المعروض نفس الاسماء فان نفس الاسماء
وان جاز ان يعرض ويسئل عن معانيها الا انها لا تعرض ويسئل عن اسمائها فان العرض المعقب
بقوله انبئوني باسماء هؤلاء يقتضي ان يكون المعروض هو المسميات لا الاسماء والا لكان المعنى انبئوني
باسماء هؤلاء الاسماء المعروضة ولا وجه له **قوله** تبكيت لهم التبكيت الالزام والاسكات وهو
جواب عما يقال من ان الله تع علم عجزهم عن الانباء وانهم سيقولون لا علم لنا فلم استنبأهم
بقوله انبئوني باسماء هؤلاء وان هذا الا تكليف ما لا يطاق وهو وان جاز عقلا عند
الاشاعرة لكنه غير واقع بالنص والجواب ان المقصود من هذا الاستنباء ليس
وجود الانباء بل تبكيتهم واظهار عجزهم لهم ويدل على ذلك قوله ان كنتم صادقين
فان صيغة افعل تجيء لمعان غير الايجاب منها التعجيز قيل لولا ان العلم افضل من
العمل لم يكلف الله تع الملائكة بالعلم حيث عرضوا العمل بقولهم نحن نسبح بحمدك ونقدس
لك قال الامام لما اراد الله تع اظهار فضل آدم لم يظهره الا بالعلم فلو كان في الامكان
شئ اشرف من العلم كان اظهار فضله بذلك الشئ لا بالعلم ثم قال واعلم انه يدل
على فضيلة العلم الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فايات كثيرة منها قوله تع اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والمراد من اولي الامر العلماء في اصح الاقوال لان
الملوك يجب عليهم طاعة العلماء ولا ينعكس ومنها قوله تع يرفع الله الذين امنوا
منكم والذين اوتوا العلم درجات ومنها اول ما انزل وهو قوله تع اقرأ باسم ربك
الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان
ما لم يعلم ووجه دلالته على فضيلة العلم انه لابد من رعاية التناسب بين الآيات
والمناسبة بين قوله خلق الانسان من علق وبين قوله وربك الاكرم الذي
علم بالقلم ما قيل من انه تع ذكر اول حال الانسان وهو كونه علقة مع انها اخس
الاشياء وذكر آخر حاله وهو صيرورته عالما وهو اجل المراتب كأنه تع قال انت
في اول حالك في تلك الدرجة التي هي غاية الخساسة فصرت في آخر حالك في
هذه الدرجة التي هي الغاية والشرف وهذا انما يتم ان لو كان العلم اشرف المراتب
اذ لو كان غيره اشرف لكان ذكر ذلك الغير في هذا المقام اولى ومنها قوله
اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم وقد ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على

الوصف مشعر بكون الوصف علة لترتب الاكرمية على اعطاء العلم ودل على انه تعالى انما استحق الوصف
بالاكرمية لاتصافه بصفة العلم فلولا ان العلم اشرف المواهب لما كانت افادته علة لكون معطيه اكرم
بالغا غاية الكرم ومنها قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء وهذه الآية فيها وجوه من الدلائل
على فضل العلم احدها دلالتها على كون العلماء من اهل الجنة وذلك لان العلماء من اهل
الخشية وكل من كان من اهل الجنة فالعلماء من اهل الجنة بيان ان العلماء من اهل
الخشية قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء وبيان ان اهل الخشية من اهل الجنة
قوله تعالى جزاؤهم عند ربهم جنات تجري من تحتها الانهار الى قوله لمن خشي ربه وبدل عليه ايضا
قوله تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان وبدل عليه ايضا قوله تعالى وعزتي وجلالي لا اجمع
على عبدي خوفين ولا اجمع له امنين فاذا امنني في الدنيا اخفته يوم القيمة واذا خافني
في الدنيا امنته يوم القيمة واعلم انه يمكن اثبات مقدمتي هذه الدلالة بالعقل اما بيان ان
العالم بالله تعالى يجب ان يخشاه فذلك لان من لم يكن عالما بالشئ استحال ان يكون
خائفا منه ثم ان العلم بالذات لا يكفي في الخوف بل لا بد معه من العلم بامور ثلثة منها
العلم بالقدرة لان الملك عالم باطلاع رعيته على افعاله القبيحة ومع ذلك لا يخافهم
لعلمه بانهم لا يقدرون على رفعه ومنها العلم بكونه عالما لان السارق من مال السلطان
يعلم قدرته ولكنه لا يخافه لعلمه بانه غير عالم بسرقته ومنها العلم بكونه حكيما فان المسخرة
عند السلطان عالم بكون السلطان قادرا على منعه عالما بقبايح افعاله ولكنه يعلم انه
قد يرضى بما لا ينبغي فلا يحصل له الخوف اما لو علم اطلاع السلطان على قبايح افعاله وعلى قدرته على منعه
وعلم انه حكيم لا يرضى بسفاهته صارت هذه العلوم الثلثة موجبة لحصول الخوف في قلبه
فثبت ان خوف العبد من الله تعالى لا يحصل الا اذا علم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات
قادرا على كل المقدورات غير راض بالمنكرات والمحرمات فاذا علم هذه الامور الثلثة منه تعالى
خافه بالضرورة فثبت ان الخوف من لوازم العلم بالله تعالى بهذه الصفات الثلث واما
بيان ان الخوف سبب للفوز بالجنة ان من سنح له ان يتبع شهوته ويرتكب محرما طمعا
في لذة عاجلة وعلم بنور الايمان ان تلك اللذة العاجلة حقيرة في مقابلة الالم الآجل وان
منفعة الفرار عن ذلك الالم اكثر واجل بالنسبة الى منفعة تلك اللذة العاجلة وصرح العقل
حاكم بترجيح الجانب الراجح على الجانب المرجوح كان ايمانه وصريح عقله سببا لفراره عن تلك
اللذة العاجلة وذلك الفرار هو الخشية فيترك المحظور ويفعل الواجب فيكون من اهل
الثواب وهو الجنة فثبت بالشواهد النقلية والعقلية ان العالم بالله تعالى خائف
والخائف من اهل الجنة والوجه الثاني من وجوه دلالة هذه الآية على فضل العلم ان ظاهر
الآية يدل على انه ليس للجنة اهل الا العلماء لان كلمة انما للحصر فهذه الآية تدل على

ان خشية الله تعالى لا تحصل الا للعلماء والآية الثانية وهي قوله تعالى ذلك لمن خشي ربه
دالة على ان الجنة لاهل الخشية وكونها لاهل الخشية ينافي كونها لغيرهم فدل مجموع الآيتين
على انه ليس للجنة اهل الا العلماء واعلم ان هذه الآية فيها تخويف شديد وذلك لانه
ثبت ان الخشية من الله تعالى من لوازم العلم بالله تعالى فعند عدم الخشية يلزم عدم العلم
بالله تعالى وهذه الدقيقة تنبهك على ان العلم الذي هو سبب القرب من الله تعالى هو
الذي يورث الخشية وان انواع المجادلات وان دقت عظمت اذا خلت عن افادة
الخشية كان من العلم المذموم والوجه الثالث منها انه قرئ انما يخشى الله من عباده العلماء
برفع الاول ونصب الثاني ومعنى هذه القراءة انه تعالى لو جازت الخشية عليه لما خشي الا العلماء
لانهم هم الذين يميزون بين ما يجوز وما لا يجوز واما الجاهل الذي لا يميز بين هذين البابين
فاي مبالاة به واي التفات اليه ففي هذه القراءة نهاية التعظيم والاجلال للعلماء ومنها
قوله تعالى وقل رب زدني علما وفيه ادل دليل على نفاسة العلم وعلو مرتبته وفرط محبة الله تع
اياه حيث امر نبيه بدعاء الازدياد منه خاصة دون غيره وسائر كتب الله تعالى ناطقة بفضل
العلم ايضا اما التوراة فقال تعالى لموسى عليه السلام عظم الحكمة فاني لا اجعل الحكمة في قلب عبد
الا اردت ان اغفر له فتعلمها ثم اعمل بها ثم ابذلها كي تنال بذلك كرامتي في الدنيا
والآخرة واما الزبور فقال سبحانه وتعالى لداود عليه السلام قل لاحبار بني اسرائيل ورهبانهم
حاذروا من الناس الاتقياء فان لم تجدوا فيهم تقيا فحاذروا العلماء فان لم تجدوا عالما
فحاذروا العقلاء فان التقى والعلم والعقل ثلث مراتب ما جعلت في احدة منهن في احد من
خلقي وانا اريد هلاكه واقول انما قدم تعالى التقى على العلم لان التقى لا يوجد بدون العلم كما ان
الخشية لا توجد الا به والموصوف بالامرين اشرف من الموصوف بامر واحد ولهذا السر ايضا قدم
العالم على العاقل لان العالم لابد وان يكون عاقلا واما العاقل فقد لا يكون عالما فالعقل كالبذر
والعلم كالشجر والتقى كالثمر واما الانجيل فقال تعالى في السورة السابعة عشر منه ويل لمن سمع
بالعلم فلم يطلبه وحشر مع الجهال الى النار اطلبوا العلم وتعلموه فان العلم ان لم يسعدكم
لم يشقكم وان لم يرفعكم لم يضعكم وان لم يغنكم لم يفقركم وان لم ينفعكم لم يضركم ولا تقولوا
نخاف ان نعلم ولا نعمل ولكن قولوا نرجو ان نعلم فنعمل والعلم شفيع لصاحبه وحق على الله عز وجل
ان لا يخزيه ان الله تعالى يقول يوم القيمة يا معشر العلماء ما ظنكم بربكم فيقولون ظننا
ان يرحمنا ويغفر لنا فيقول اني قد فعلت اني استودعتكم حكمتي لا لشر اردته بكم بل لخير
اردته بكم فادخلوا في صالح عبادي الى جنتي برحمتي وقال مقاتل بن سليمان وجدت
في الانجيل ان الله تعالى قال لعيسى عليه السلام عظم العلماء واعرف فضلهم فاني فضلتهم على جميع
خلقي الا النبيين والمرسلين كفضل الشمس على الكواكب وكفضل الآخرة على الدنيا وكفضلي على كل شيء

ولغا الاخبار فمنها ما رواه ثابت عن انس قال عليه السلام من احب ان ينظر الى عتقاء الله تع
من النار فلينظر الى المتعلمين فوالذى نفسى بيده ما من متعلم يختلف الى باب العالم
الا كتب الله له بكل قدم عبادة سنة وبنى له بكل قدم مدينة فى الجنة ويمشى على الارض والارض
تستغفر له ويمسى ويصبح مغفورا له وشهدت الملائكة لهم بانهم عتقاء الله تعالى من النار
ومنها ما روى عن انس رضى الله تعالى عنه قال عليه السلام من طلب العلم لغير الله لم يخرج من الدنيا
حتى يأتى عليه العلم فيكون لله ومن طلب العلم فهو كالصائم نهاره وكالقائم ليله وان بابا من
العلم يتعلمه الرجل خير له من ان يكون له ابو قبيس ذهبا فينفقه فى سبيل الله ومنها قوله عليه السلام
معلم الخير اذا مات بكى عليه السماء ودوابّ الارض وحيتان البحار ومنها ما روى ابو هريرة رض
مرفوعا من صلى خلف عالم من العلماء فكانما صلى خلف نبى من الانبياء ومنها ما روى عن
ابن عمر رضى الله تعالى عنهما مرفوعا فضل العالم على العابد بسبعين درجة بين كل درجة عدو الفرس
سبعين عاما وذلك لان الشيطان يضع البدعة للناس فيبصرها العالم وينزيلها والعابد
يقبل على عبادته لا يتوجه اليها ولا يتعرف لها ومنها ما رواه ابو الحسن مرفوعا رحمة الله على خلفائى فقيل
يا رسول الله ومن خلفاؤك قال الذين يحيون سنتى ويعلمونها عباد الله ومنها ما روى انه
عليه السلام قال من خرج يطلب بابا من العلم ليرد به باطلا الى حق او ضلالا الى هدى كان علمه
كعبادة اربعين عاما ومنها ما قال عليه السلام لعلى رضى الله تعالى عنه حين بعثه الى اليمن لان
يهدى الله بك رجلا واحدا خير لك مما تطلع عليه الشمس وتغرب ومنها ما رواه ابن مسعود رض
مرفوعا من طلب العلم ليحدث به الناس ابتغاء وجه الله تعالى اعطاه الله اجر سبعين نبيا
ومنها ما رواه عامر الجهنى مرفوعا يوتى بمداد طالب العلم ودم الشهداء يوم القيمة لا يفضل
احدهما على الآخر وفى رواية فيرجح مداد العلماء واما الآثار منها العالم ارؤف بالتلميذ من الاب
والام لان الآباء والامهات يحفظونهم من نار الدنيا وآفاتها والعلماء يحفظونهم من نار
الآخرة وشدائدها وقال بعض المحققين العلماء ثلثة عالم بالله تعالى غير عالم بامر الله تع
وعالم بامر الله تعالى غير عالم بالله تعالى وعالم بالله تعالى وبامر الله تعالى اما الاول فعبد استولت
المعرفة الالهية على قلبه فصار مستغرقا فى مشاهدة نور الجلال وصفات الكبرياء فلا يتفرغ
لتعلم علم الاحكام الا ما لا بد منه والثانى وهو الذى يكون عالما بامر الله تعالى وغير عالم بالله تع
وهم الذين عرفوا الحلال والحرام ودقايق الاحكام لكنه لا يعرف الله تعالى اسرار جلال الله تع
واما العالم بالله تعالى وباحكام الله تعالى فهو جالس على حد مشترك بين عالم المعقولات
وعالم المحسوسات فهو تارة مع الله تعالى بالحب له وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة
فاذا رجع من ربه الى الخلق صار كواحد منهم كانه لا يعرف الله تعالى واذا خلى بربه مشتغلا
بذكره وخدمته فكانه لا يعرف الخلق فهذا سبيل المرسلين والصديقين وهذا هو

المراد بقوله عليه السلام سائل العلماء وخالط الحكماء وجالس الكبراء فالمراد من قوله عليه السلام
سائل العلماء [illegible] العلماء بامر الله تعالى غير العالمين به فامر بمسالتهم عند الحاجة
الى الاستفتاء منهم واما الحكماء فهم العالمون بالله تعالى الذين لا يعلمون الا بامر الله تعالى
فامر عليه السلام بالمخالطة معهم واما الكبراء فهم العالمون بالله تعالى وباحكام الله تعالى
فامر عليه السلام بمجالستهم لان في مجالستهم منافع الدنيا والاخرة ثم قال شقيق البلخي لكل
واحد من هؤلاء الثلثة ثلث علامات اما العالم بامر الله تعالى فله ثلث علامات
ان يكون المرء ذاكرا بالله دون القلب وان يكون خائفا من الخلق دون الرب
وان يستحيي من الناس في الظاهر ولا يستحيي من الله تعالى في السر واما العالم بالله تعالى
فانه يكون ذاكرا خائفا مستحييا اما الذكر فذكر القلب لا ذكر اللسان واما الخوف فخوف
الرياء لا خوف المعصية واما الحياء فحياء ما يخطر على القلب لا حياء ما يجري على الظاهر
واما العالم بالله تعالى وبامر الله تعالى فله ستة اشياء الثلثة التي ذكرناها للعالم
بالله تعالى فقط مع ثلثة اخرى كونه جالسا على الحد المشترك بين عالم الغيب وعالم الشهادة
وكونه معلما للقسمين الاولين بحيث يحتاج الفريقان الاولان اليه وهو يستغني
عنهما ثم قال مثل العالم بالله تعالى وبامر الله تعالى كمثل الشمس لا يزيد ولا ينقص
ومثل العالم بالله تعالى فقط كمثل القمر يكمل تارة وينقص اخرى ومثل العالم بامر الله تع
كمثل السراج يحرق نفسه ويضيء لغيره ومن الآثار قال فتح الموصلي ليس المريض
اذا منع عنه الطعام والشراب والدواء يموت فكذا القلب اذا منع عنه العلم والفكر
والحكمة يموت ومنها الدنيا بستان زينت بخمسة اشياء علم العلماء وعدل
الامراء وعبادة العباد وامانة التجار ونصيحة المحترفين فجار ابليس بخمسة اعلام فاقامها
بجنب هذه الخمس فجار بالحسد فركزه في جنب العلم وجار بالجور فركزه بجنب العدل وجار بالرياء
فركزه بجنب العبادة وجار بالخيانة فركزها بجنب الامانة وجار بالغش وركزها
بجنب النصيحة ومنها اذا اردت ان تعلم ان علمك ينفعك ام لا فاطلب من
نفسك خمس خصال حب الفقر لقلة المؤنة وحب الطاعة طلبا للثواب وحب الزهد
في الدنيا طلبا للفراغة وحب الحكمة طلبا لصلاح القلب وحب الخلوة طلبا لمناجاة
الرب ومنها قال علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه العلم افضل من المال بسبعة واجب
لاحدها العلم ميراث الانبياء والمال ميراث الفراعنة والثاني العلم لا ينقص بالنفقة
والمال ينقص والثالث المال يحتاج الى الحافظ والعلم يحفظ صاحبه والرابع اذا مات
الرجل يبقى ماله والعلم يدخل معه القبر والخامس المال يحصل للمؤمن والكافر والعلم
لا يحصل الا للمؤمن والسادس جميع الناس يحتاجون الى العالم في امر دينهم

ولا

ولا يحتاجون الى صاحب المال والسابع العلم يقوى الرجل على المرور على الصراط والمال يمنعه
منه قال الفقيه ابو الليث من جلس مع ثمانية اصناف من الناس زاده الله تعالى
ثمانية اشياء همّ الدنيا والرغبة فيها ومن جلس مع الفقراء حصل له الشكر
والرضا بقسمة الله تعالى ومن جلس مع السلطان زاده القسوة والكبر
ومن جلس مع النساء زاده الله تعالى الجهل والشهوة ومن جلس مع الصبيان
ازداد من اللهو والمزاح ومن جلس مع الفساق ازداد من الجراءة على الذنوب
ونسوف في التوبة ومن جلس مع الصالحين ازداد رغبة في الطاعات ومن جلس مع
العلماء ازداد العلم والورع ومنها المؤمن لا يرغب في طلب العلم حتى يرى ست خصال
مع نفسه احدها ان يقول ان الله تعالى امرني باداء الفرايض وانا لا اقدر على اداءها الا بالعلم
والثانية ان يقول ان تعالى اوجب علي شكر نعمه ولا اقدر عليه الا بالعلم والثالثة ان يقول
ان الله تعالى امرني بالانصاف ولا اقدر عليه الا بالعلم
والخامسة ان الله تعالى امرني بالصبر ولا اقدر عليه الا بالعلم والسادسة ان الله تعالى امرني بعداوة
مع الشيطان ولا اقدر عليها الا بالعلم ومنها ما قال علي بن ابي طالب رضي قوام الدنيا باربعة
بعالم يعمل بعلمه وجاهل لا يستنكف عن تعلمه وغني لا يبخل بماله وفقير لا يبيع آخرته بدنياه
فاذا لم يعمل العالم بعلمه فر استنكف الجاهل عن تعلمه وبخل الغني بمعروفه وباع الفقير آخرته
بدنياه فالويل لهم والثبور سبعين مرة ومنها اربع لا ينبغي للشريف ان يأنف عنها
وان كان امير اقيامه من مجلسه لابيه وخدمته لضيفه وخدمته للعالم الذي يتعلم منه والسؤال
عما لا يعلم ممن هو اعلم ومن الاخبار ما روي عن عبد الله بن عمر رضه انه قال قال رسول الله
عليه السلام يقول الله تعالى للعلماء اني لم اضع علمي فيكم وانا اريد ان اعذبكم ادخلوا الجنة
على ما كان منكم ومنها قال ابو هريرة وابن عباس رضي الله تعالى عنهما خطبنا رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم خطبة بليغة قبل وفاته وهي آخر خطبة بالمدينة خطبها فقال من تعلم العلم
وتواضع في العلم وعلمه عباد الله يريد ما عند الله لم يكن في الجنة افضل ثوابا منه ولا اعظم
منه منزلة ولم يكن في الجنة منزلة ولا درجة رفيعة نفيسة الا كان له فيها اوفر النصيب
واشرف المنازل وعن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما مرفوعا اذا كان يوم القيمة حفت
منابر من ذهب عليها قباب من فضة مفضضة بالدر والياقوت او الزمرد وحلالها
السندس والاستبرق ثم ينادي منادي الرحمن اين من حمل الى امة محمد علما يريد به
وجه الله تعالى اجلسوا على هذه المنابر فلا خوف عليكم حتى تدخلوا الجنة وعن عيسى بن مريم
ان امة محمد علماء حكماء كادوا من الفقه انبياء يرضون من الله باليسير من الرزق ويرضى
منهم باليسير من العمل ويدخلون الجنة بلا اله الا الله وقال عليه السلام من اغبرت قدماه

في طلب العلم حرم الله جسده على النار واستغفر له ملكاه وان مات في طلبه مات شهيدا
وكان قبره روضة من رياض الجنة ويوسع له في قبره مد بصره وينور على جيرانه اربعين قبرا
على يمينه واربعين على يساره واربعين عن خلفه واربعين عن امامه ونوم العالم
عبادة ومذاكرته تسبيح ونفسه صدقة وكل قطرة نزلت من عينيه تطفئ بحرا من
جهنم فمن اهان العالم فقد اهان العلم ومن اهان العلم فقد اهان النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم ومن اهان النبي عليه السلام فقد اهان جبرئيل عليه السلام ومن اهان
جبرئيل فقد اهان الله عز وجل ومن اهان الله تعالى فقد اهانه الله تعالى يوم القيمة
وعن ابي هريرة رضه مرفوعا من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله تعالى
عنه كربة من كرب الآخرة ومن يسر على معسر يسر الله تعالى عليه في الدنيا والآخرة والله تعالى
في عون العبد ما دام العبد في عون اخيه ومن سلك طريقا يبتغي به علما سهل الله تعالى
له طريقا الى الجنة وما اجتمع قوم في مسجد من مساجد الله تعالى يتلون كتاب الله تعالى ويتدارسونه
بينهم الا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفت بهم الملائكة وذكرهم الله تعالى فيمن عنده
رواه مسلم في الصحيح وقال عليه السلام اذا سألتم الحوائج فاسئلوها الناس قيل
يا رسول الله ومن الناس قال اهل القرآن قيل ثم من قال اهل العلم قيل ثم من
قال الصباح الوجوه قال الراوي المراد باهل القرآن من يحفظ معانيه وفي الخبر العالم
نبي لم يوح اليه وقال عليه السلام كن عالما او متعلما او مستمعا او محبا ولا تكن الخامس
فتهلك قال الراوي وجه التوفيق بين هذه الرواية والاخرى وهي قوله الناس رجلان
عالم ومتعلم وساير الناس همج لا خير فيهم ان المستمع والمحب بمنزلة المتعلم وما
احسن قول بعض الاعراب لولده كن سبعا جالسا او ذيبا حابسا او كلبا
حارسا واياك ان تكون انسانا ناقصا وقال عليه السلام العلماء مفاتيح الجنة
وخلفاء الانبياء قال الراوي الانسان لا يكون مفتاحا انما المعنى ان ما عندهم
من العلم مفتاح الجنان والدليل عليه ان من رأى في النوم ان بيده مفاتيح الجنة
فانه يؤتى علما في الدين وقال عليه السلام ان لله عز وجل كل يوم وليلة الف رحمة
على جميع خلقه العاقلين البالغين وغير البالغين تسعمائة وتسعة وتسعون رحمة
للعلماء وطالبي العلم والرحمة الواحدة لسائر الناس روي انه عليه السلام كان يحدث
انسانا فاوحى الله تعالى اليه انه لم يبق من عمر هذا الرجل الذي تحدثه الا ساعة وكان
هذا وقت العصر فاخبره رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بذلك فاضطرب الرجل
فقال يا رسول الله دلني على اوفق العمل في هذه الساعة فقال اشتغل بالعلم وقبض
قبل المغرب قال الراوي فلو كان شيء افضل من العلم لامره النبي عليه السلام بذلك في ذلك الوقت

وقال عليه السلام لا تجالسوا العلماء الا اذا دعوكم من خمس الى خمس من الشك الى اليقين
ومن الكبر الى التواضع ومن الرياء الى الاخلاص ومن العداوة الى النصيحة ومن الرغبة
الى الزهد وروى ان يوسف عليه السلام لما صار ملكا احتاج الى وزير فسأل ربه عن ذلك
فقال جبرئيل عليه السلام ان ربك يقول لك لا تختر الا فلانا فرآه يوسف دميم في هيئة الاحوال
فقال لجبرئيل انه كيف يصلح لهذا العمل مع سوء حاله فقال جبرئيل دم ان ربك عينه لذلك
لانه ذبت عنك حين قال ان كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين
والنكتة ان الذي ذب يوسف لم يستحق الشركة في مملكته فمن ذب عن الدين القويم
بالبرهان المستقيم فكيف لا يستحق من الله تعالى الاحسان والتحسين وتحصيل العلم
انما صعب عليك لفرط حبك في الدنيا لانه تعالى اعطاك سواد العين وسويداء القلب
ولا شك ان السواد اكبر من السويداء تصغير السواد ثم اذا وضعت على سواد عينك جزءا من
الدنيا لا ترى شيئا فكيف اذا وضعت على السويداء كل الدنيا كيف ترى بقلبك شيئا يحكى
ان هرون الرشيد كان معه الفقهاء وكان فيهم ابو يوسف فاتى برجل واذعى عليه آخر
انه اخذ من بيتي مالا بالليل فاقر الآخذ بذلك في المجلس فاتفق الفقهاء على انه يقطع يده
فقال ابو يوسف لا تقطع قالوا لم قال لانه اقر بالاخذ والاخذ لا يوجب القطع بل لابد
من الاعتراف بالسرقة فصدقه الكل في قوله ثم قالوا للآخذ اسرقتها قال نعم فاجمعوا على انه
وجب القطع لانه اقر بالسرقة فقال ابو يوسف لا قطع وان اقر بالسرقة لانه بعد ما وجب
الضمان عليه بالاخذ فاذا اقر بالسرقة بعد ذلك فهو بهذا الاقرار يسقط الضمان عن نفسه
فلا يسمع الاقرار فتعجب الكل من ذلك ويحكى عن الشعبي انه قال كنت عند الحجاج فاتى
بيحيى بن يعمر فقيه من بلخ مكبلا في الحديد فقال له الحجاج انت زعمت ان الحسن والحسين
رضي الله تعالى عنهما من ذرية رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال بلى فقال الحجاج لتاتيني
بها واضحة بينة من كتاب الله تعالى اولا قطعنك عضوا عضوا فقال آتيك بها بينة واضحة
من كتاب الله تعالى يا حجاج قال فتعجبت من جرأته بقوله يا حجاج ولا تاتيني بهذه الآية ندع
ابناءنا وابناءكم فقال آتيك بها واضحة من كتاب الله تعالى ونوحا هدينا من قبل ومن
ذريته داود وسليمان الى قوله وزكريا ويحيى وعيسى فمن كان ابو عيسى عليه السلام
وقد الحق بذرية نوح قال فاطرق مليا ثم رفع رأسه فقال كاني لم اقرأ هذه الآية من كتاب الله قط
حلوا وثاقه واعطوه من المال كذا وروى ان جماعة من اهل المدينة جاؤا الى ابي حنيفة ليناظروه
في القراءة خلف الامام ويبكتوه ويشنعوا عليه فقال لا يمكنني مناظرة الجمع ففوضوا امر المناظرة
الى اعلمكم لانا ظره فاشاروا الى واحد فقال هذا اعلمكم قالوا نعم قال وان ناظرته ولزمته الحجة
فقد لزمتكم الحجة قالوا نعم قال وكيف قالوا لانا رضينا به اماما فكان قوله قولنا قال ابو حنيفة

فنحن لما اخترنا الامام في الصلوة كانت قراءته قراءة لنا وهو ينوب عنا فاقروا له بالالزام
هجا الفرزدق واحدا فقال لقد ضاع شعري على بابكم كما ضاع در على خالصة وان خالصة
كانت معشوقة سليمان بن عبد الملك وكانت ظريفة صاحبة ادب وان هيبة سليمان
كانت تفوق هيبة المروانيين فلما بلغها هذا البيت شق عليها فدخلت على سليمان
وشكت من الفرزدق فامر سليمان باشخاص الفرزدق على افظع الوجوه مكبلا مقيدا فلما حضر
وما كان له من الرمق ما يقيمه على الرجل من شدة الهيبة فقال له سليمان بن عبد الملك انت
القائل لقد ضاع شعري على بابكم كما ضاع در على خالصة فقال ما هكذا قلت وانما غيره على من
اراد بي مكروها وانما قلت وخالصة وراء الستر تسمع لقد ضاع شعري على بابكم كما ضاء در على خالصة
فسري عن خالصة فلم تملك نفسها ان خرجت من الستر فالقت على الفرزدق ما كان عليها
من الحلي وهي زيادة على مائة الف درهم فاتبعه سليمان بن عبد الملك حاجبه لما خرج من عنده
حتى اشترى الحلي من الفرزدق بمائة الف وردها الى خالصة دعا المنصور ابا حنيفة يوما
فقال الربيع وهو يعاديه يا امير المؤمنين هذا يعني ابا حنيفة يخالف جدك حيث يقول
الاستثناء المنفصل جائز وابو حنيفة ينكره فقال ابو حنيفة هذا الربيع يقول ليس لك
بيعة في رقبة الناس فقال كيف قال انهم يعقدون البيعة لك ثم يرجعون الى منازلهم فيستثنون
فتبطل بيعتهم فضحك المنصور فقال اياك يا ربيع وابا حنيفة فلما خرجا من عنده قال الربيع
سعيت في دمي يا ابا حنيفة فقال ابو حنيفة كنت البادي وانا الرافع دخل الغضبان على
الحجاج بعد ما قال لعدوه عبد الرحمن بن محمد بن الاشعث تغد بالحجاج قبل ان يتعشى بك
فقال له ما جواب السلام عليك فقال وعليك السلام ثم فطن الحجاج فقال قاتلك الله
يا غضبان اخذت لنفسك امانا بردي عليك امانا والله لولا الوفاء والكرم لما شربت البارد
بعد ساعتك هذه فانظر الى فائدة العلم في هذه الصور فلله در العلم ومن تردى
وتعسا للجهل ومن في اوديته تردى قال رجل لابي حنيفة اني حلفت ان لا اكلم امرأتي
حتى تكلمني وحلفت بصدقة ما تملك ان لا تكلمني او اكلمها فتحير الفقهاء فيه فقال سفيان
من كلم صاحبه حنث فقال ابو حنيفة اذهب فكلمها ولا حنث عليكما فذهب الرجل الى
سفيان واخبره بما قال ابو حنيفة فذهب سفيان الى ابي حنيفة مغضبا فقال تبيح الفروج
فقال ابو حنيفة وما ذاك قال سفيان اعيدوا على ابي حنيفة السؤال فاعادوا واعاد ابو حنيفة
الفتوى فقال من اين قلت فقال لما شافهته باليمين بعد ما حلف كانت مكلمة وسقطت
يمينه فان كلمها فلا حنث عليه وعليها لانه قد كلمها بعد يمينها فسقطت اليمين عنهما قال
سفيان انه قد انكشف لك من العلم شيء كنا عنه غافلين دخل اللصوص على رجل
واخذوا عنه متاعه واستحلفوه بالطلاق ثلاثا ان لا يعلم احدا فاصبح الرجل وهو يرى

اللصوص من بيعون متاعه وليس يقدر ان يتكلم من اجل يمينه فجاء الرجل يشاور ابا حنيفة فقال
احفر لي امام مسجدك واهل محلتك فاحضرهم اياه فقال لهم ابو حنيفة هل تحبون ان يرد انه تاجر
على هذا متاعه قالوا نعم قال فاجمعوا كلامهم وادخلوهم في الدار ثم اخرجوهم واحدا واحدا فقولوا
هذا سارق لصك الذي اخذ متاعك فان كان ليس بلصه فقال لا وان كان لصه
فليسكت واذا سكت فاقبضوا عليه ففعلوا ما امرهم به ابو حنيفة فرد الله تعالى جميع ما سرق منه كان
في جوار ابي حنيفة فتى يغشى مجلس ابي حنيفة فقال يوما لابي حنيفة اني اريد التزوج من آل فلان
وقد خطبتها اليهم وقد طلبوا مني من المهر فوق طاقتي فقال احتل واقترض وادخل عليها فان
الله تعالى يسهل الامر عليك ثم اقرضه ابو حنيفة ذلك القدر ثم قال له بعد الدخول اظهر انك
تريد الخروج من هذا البلد الى بلد بعيد وان تسافر باهلك معك فاظهر الرجل ذلك فاشتد
ذلك على اهل المرأة وجاؤا الى ابي حنيفة يستفتونه فقال لهم ابو حنيفة له ذلك فقالوا وكيف
الطريق الى دفع ذلك فقال ابو حنيفة الطريق ان ترضوه بان تردوا عليه ما اخذتموه منه فجاءوا
اليه فذكر ابو حنيفة ذلك للزوج فقال الزوج فانا اريد منهم شيئا آخر فوق ذلك فقال له ابو حنيفة
انما احب لك ان ترضى بهذا القدر والا اقرت لرجل بدين فلا تملك المسافرة بها حتى تقضي
ما عليها من الدين فقال الرجل انه لا يسمعوا بهذا فلا آخذ منهم شيئا ورضي بذلك القدر
فحصل ببركة علم ابي حنيفة فرح كل واحد من الخصمين عن الليث بن اسد قال قال رجل
لابي حنيفة لي ابن ليس بمحمود السيرة اشتري له جارية بالمال العظيم فيعتقها واتزوجه امرأة بالمال
العظيم فيطلقها فقال له ابو حنيفة اذهب به معك الى سوق النحاسين فاذا وقعت عينه
على جارية فابتعها لنفسك ثم زوجها اياه فان طلقها عادت اليك مملوكة وان اعتقها
لم يجز عتقها قال الليث واتيته بالعجب جوابه كما اعجبني سرعة جوابه قال الرشيد يوما لابي يوسف
عند جعفر بن عيسى جارية هي احب الناس الي وقد عرف ذلك مني فحلف ان لا يبيع ولا
يهب ولا يعتق والآن يطلب حل يمينه فقال يهب النصف ويبيع النصف لاحنث هذا الكلام
الامام في بيان ان العلم اكمل الفضائل نقلته تجديد النشاط الراغبين فيه وتهيجا للمتكاسلين
عنه قوله والاخبار اخبار فيه اعلام الظاهر ان المراد بالاخبار التلفظ بالجملة الخبرية وبالاعلام
افادة المخاطب نفس الحكم الذي هو وقوع النسبة كما في نحو زيد قائم لمن لا يعرف انه قائم
وليس المراد به افادة كون المخبر عالما بالحكم كما في قولك قد حفظت التوراة لمن حفظها اذ لم يسمع
استعمال لفظ الانباء في اعلام لازم فائدة الخبر قال الراغب الانباء اخبار فيه اعلام وهو متضمن
لهما ولذلك كل انباء اخبار وليس كل اخبار انباء وكل نبأ علم وليس كل علم نبأ ولكونه
متضمنا لهما ومشتملا عليهما اجري مجرى كل واحد منهما فقيل انبأته بكذا كما يقال اخبرته بكذا وانبأته
كذا كما يقال اعلمته كذا وبقال نبأ الا لكل خبر يقتضي العلم كالمتواتر وخبر الله تعالى وخبر الانبياء عليهم السلام

وما جرى مجراها وسمي النبئ لكونه منبئا بما يسكن نفسه اليه ومنبئا بما يسكن المؤمنون اليه
فهو يصح ان يكون فعيلا بمعنى فاعل وبمعنى مفعول اما بمعنى الفاعل فلقوله تع نبئ عبادي اني
انا الغفور الرحيم وقوله قل هل انبئكم بخير من ذلكم واما بمعنى المفعول فلقوله بنبأني العليم الخبير
فعلى هذا يكون الانباء حقيقة في الاخبار الذي فيه اعلام كما في قوله تع فلما انبأهم باسمائهم
اي اخبرهم واعلمهم باسمائهم واما الانباء في قوله تع انبئوني باسماء هؤلاء فليس بحقيقة لكونه
بمعنى مجرد الاخبار الخالي عن الاعلام لاستحالة الاعلام في حقه تعالى بل هو فيه مجاز مرسل من
قبيل ذكر اسم الكل وارادة الجزء فان قيل لم لا يجوز ان يكون لفظا مشتركا بين الكل والجزء
قلنا لما تقرر عندهم من ان المجاز خير من الاشتراك اللفظي لكثرة المجاز بالنسبة الى المشترك
ولان المجاز انما يحتاج الى القرينة عند استعماله في المعنى المجازي بخلاف المشترك فانه
يحتاج اليها في جميع استعمالاته وجواب الشرط في مثل قوله تعالى ان كنتم صادقين محذوف
حذف لدلالة ما قبله عليه تقديره ان كنتم صادقين فيما زعمتم فانبئوني باسماء هؤلاء
وهذا مذهب جمهور البصريين واما الكوفيون والمبرد فانهم يرون ان الجواب هو
المتقدم وهو مردود بما شاع من نحو قولهم انت ظالم ان فعلت كذا فانه لو كان المتقدم
جوابا لوجب الفاء معه كما يجب معه متأخرا قوله في زعمكم انكم احقاء بالخلافة لعصمتكم
او ان خلقهم واستخلافهم الخ اشارة الى وجه ارتباط الجزاء للمحذوف وهو الامر بالانباء بالشرط
المذكور الذي هو كونهم صادقين فيما زعموا والى بيان معنى قوله ان كنتم صادقين فيما زعمتم
فانبئوني باسماء هؤلاء ووجه الاشارة انهم لما قالوا على طريق الاستفسار عن الامر الذي
رجح آدم وذريته مع ما هو متوقع منهم على الملائكة المعصومين في الاستخلاف والتعجب من ان
يستخلف لاصلاح الارض من يفسد فيها والاستكشاف عما خفي عليهم من الحكمة التي
بهرت تلك المفاسد والقتها اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح
بحمدك ونقدس لك اجابهم الله تعالى ولا بقوله اني اعلم ما لا تعلمون حيث بين اجمالا
ان من يستخلفه احقاء لذلك ثم ابين بعض ما اجمل فيه مما يستحقون لاجله ان يستخلفوا فقال ما
معناه ان كنتم صادقين في زعمكم انكم احقاء بالخلافة منهم لعصمتكم ودونهم فاظهروا فيكم
ما به يستحقون الخلافة ليظهر صدقكم واتكم اياهم في ذلك حتى يصح منكم دعوى الرجحان
عليهم لعصمتكم ودونهم فان الخلافة تقتضي الحكم بالحق واقامة المعدلة بين العباد
وهي لا تنال الا بالتحلي بالفوائد العلمية ومعرفة ذوات الاشياء وخواصها
وافعالها ليتمكن بها من التدبر في المصالح والمهمات واعطاء كل ذي حق حقه
من غير زيادة ولا نقصان فمن ادعى رجحانه عليهم نظرا الى عصمته فعليه ان يثبت
اولا تحقق ما به يستحق الخلافة فيه قوله وهذه صفتهم جملة حالية من الضمير المجرور في

في استخلافهم واقعة بين اسم ان وخبرها الذي هو قوله لا يليق بالحكيم ووجه ارتباط
الجزاء على الشرط على تقدير ان يكون المعنى ان كنتم صادقين في زعمكم ان خلق بني آدم
واستخلافهم وهذه صفتهم لا يليق بالحكيم فانبئوني باسماء هؤلاء ان قوله انبئوني باسماء هؤلاء امر تعجيز
وتبكيت يظهر به فضل بني آدم على الملائكة فضلا راجحا على ما فيه من المناسبة بحيث لا ينظر اليها
في جنبه ومعلوم ان خلق ما يغلب خيره حكمة بالغة لائقة بالحكيم كما مر من ان ترك الخير
الكثير للشر القليل شر كثير قوله وهو وان لم يصرحوا به اي كل واحد من الزعمين المذكورين صح نسبته
اليهم مع انهم لم يصرحوا بشيء من ذلك بناء على انهم صرحوا بما يستلزم ذلك فكانهم صرحوا به
فان الزعم الاول لازم لقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك والزعم الثاني لازم لقولهم اتجعل
فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء قوله والتصديق كما يتطرق الخ تتمة لقوله وهو وان لم يصرحوا
به الخ وهو اشارة الى جواب ما يقال ان الملائكة حين ما قيل لهم اني جاعل في الارض خليفة لم يقولوا
الا جملة استفهامية بجملة حالية وهي قولهم اتجعل فيها الى قولهم ونقدس لك والانشائيات
لا يتطرق اليها التصديق والتكذيب فما الوجه في ان يقال لهم ان كنتم صادقين قوله بغرض ما
يلزم مدلول الكلام بفتح الغين المعجمة والماء الابهامية اي قد يتطرق باعتبار غرض ما يلزم مدلوله
وباعتبار هذا الغرض اللازم لمدلول الكلام يعتري التصديق الانشاءات اي يعرضها
فان السائل اذا قال مستفهما ازيد في الدار او قال اعطني كذا فان غرضه اللازم لكلامه
الاول التنبيه على جهله بكون زيد في الدار ولكلامه الثاني التنبيه على حاجته وافتقاره فباعتبار
هذا الغرض صح ان يقال هو صادق او كاذب وقد كذب الله تعالى المنافقين في قولهم
نشهد انك لرسول الله ومنطوق كلامهم انشاء الشهادة باعتبار غرضهم اللازم لكلامهم ومواطاة
قلوبهم لالسنتهم في تلك الشهادة فان التكذيب فيه راجع الى هذا الخبر الضمني اللازم لمقالتهم لان
الشهادة انما تكون عن علم ومواطاة قلب قوله اعتراف بالعجز والقصور اي بالعجز عن علم
ما سئلوا عنه لما كان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا جملة خبرية لم يقصد بها افادة حكمها
وهو انه تعالى علمهم ما شاء وانه لا علم لهم الا ما علمهم ولا افادة كون المخبرين عالمين بالحكم
المذكور ضرورة انه تعالى عالم بكل واحد منهما بين المص ان مقصودهم من ايراد تلك الجملة الخبرية
اغراض اخر سوى افادة الحكم او لازمه مما يناسب المقام وذكر منها اربعة امور الاول الاعتراف
بانهم لا يعلمون ما سئلوا عنه لانهم قالوا لا نعلم الا ما علمتنا فاذا لم تعلمنا ذلك فكيف
نعلمه قال الامام رح اعلم ان الذين اعتقدوا ان الملائكة اتوا بالمعصية في قولهم اتجعل
فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء قالوا انهم لما عرفوا خطاءهم في ذلك السؤال رجعوا وتابوا
واعتذروا عن خطائهم بقولهم سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا والذين انكروا معصيتهم ذكروا
في ذلك وجهين الاول انهم انما قالوا ذلك على وجه الاعتراف بالعجز والتسليم بانهم لا يعلمون

ما سئلوا عنه وذلك لانهم قالوا انا لا نعلم الا الذي علمتنا فاذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه
الثاني ان الملائكة انما قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها لان الله تعالى اعلمهم ذلك فكانهم
قالوا انك علمتنا انهم يفسدون في الارض ويسفكون الدماء فقلنا لك اتجعل فيها من
يفسد فيها واما هذه الاسماء فانك ما اعلمتنا كيفيتها فكيف نعلمها الى هنا كلامه والثاني
من تلك الامور الاربعة الاشعار بالامرين المذكورين احدهما كون سؤالهم استكشافا عن
الحكمة المخفية المقتضية للخلافة وعدم كونه اعتراضا لان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا يابى
عن كون السؤال المذكور على وجه الاعتراض ويدل دلالة واضحة على كونه على وجه الاستفادة
والاستفسار وثانيهما انه قد بان لهم ما كان خفي عليهم من فضيلة الانسان والحكمة في خلقه
ووجه اشعاره بذلك انهم اثنوا عليه تعالى بتنزيهه عما لا يليق بشانه الاعلى على ما علمهم
حال خلوهم عن العلوم كلها وكون ذلك العلم المستفاد من جنابه الاعلى متعلقا بما خفي عليهم
من فضيلة الانسان والحكمة في خلقه واستخلافه يفهم بمعونة المقام والثالث اظهار شكر
نعمته بما عرفهم وكشف لهم اي بتعريفه تعالى اياهم وكشفه لهم ما اعتقل عليهم اي خفي وانعقد
واشتبه عليهم من حال الخليفة ووجه استحقاقه للخلافة ووجه كونه اظهارا لشكرها ان التسبيح
ثناء لله تعالى بتنزيهه عما لا يليق بعظمة جلاله والرابع مراعاة الادب بسلب العلم عن انفسهم
وتفويضه الى جناب كبريائه فان اعتراف العالم بالجهل من كمال التواضع والتذلل فقد
قيل لبعض الحكماء ما اعظم التواضع فقال الاعتراف بالجهل للعالم هذا ما فهمته من
مراد المص فلا يرد ما يتوهم من ان فضيلة الانسان انما بانت لهم بعد ما قال تعالى
يا آدم انبئهم باسمائهم فانبأ بها فكيف يصح ان يكون قولهم قبل ذلك اشعارا بانه
قد بان لهم ما كان خفي عليهم من فضيلة الانسان واظهار لشكر نعمة تعريفه تعالى اياهم
بذلك فليتامل قوله وسبحان مصدر كغفران لانه سمع له فعل ثلاثي قال صاحب النظم
السبح في اللغة التباعد يدل عليه قوله تعالى ان لك في النهار سبحا طويلا اي تباعدا طويلا
فمعنى سبح الله بعده ونزهه عما لا ينبغي وقال الراغب التسبيح اصله من السبح اي سرعة
الذهاب في الماء واستعير لمر النجوم في الفلك لجري الفرس قال تعالى ان لك في النهار
سبحا طويلا اي سعة ذهاب وسبحته عن كذا اي نزهته وسبحان مصدر ككفران
هذا كلامه والمشهور انه اسم بمعنى المصدر وهو التسبيح الذي بمعنى التنزيه يوضع موضعه
قال الامام الواحدي وهو منصوب على المصدر عند الخليل والفراء لانك اذا قلت سبحان
الله فكانك قلت سبحت الله تعالى تسبيحا فجعل السبحان في موضع التسبيح كما تقول
كفرت عن يميني تكفيرا وكفرانا وكلمته كلاما وسلمته سلاما قال الله تع وسرحوهن
سراحا جميلا قال سيبويه يقال سبحت الله تسبيحا وسبحانا فالمصدر تسبيح وسبحان

اسم

اسم يقوم مقام المصدر انتهى واختاره المصنف في سورة بني اسرائيل حيث قال فيها
سبحان من علقمة الفاخر واختصابه بفعل مترددا اظهاره انتهى كلامه **قوله** ولا يجاد
يستعمل الا مضافا اى الى ما هو مفعول في المعنى او فاعل فان الكاف في سبحانك مفعول
اضيف اليه سبحان اى تنزيهك وقيل هو فاعل اى تنزهت تنزهك ومعنى الحصر انه
لا يقطع عن الاضافة في اللغة الفصيحة والا فقد ورد انقطاعه عنها في قوله سبحان من علقمة الفاخر
وقوله سبحانه سبحانا نعوذ به وقبلنا سبح الجودي والجمد وقوله سبحانك اللهم ذا السبحان
قوله وقد اجرى علما للتسبيح قوله سبحان من علقمة اى قد جعل علما لجنس التسبيح كما مثل
فانه علم لجنس الاسد فيصلح لكل فرد منها وذلك اذا انقطع عن الاضافة كما صرح به في
سورة بني اسرائيل وصرح به ابن الحاجب ايضا في الايضاح حيث قال ولا يستعمل
سبحان علما الا شاذا اذ اكثر استعماله مضافا فليس بعلم لان الاعلام لا تضاف
وهي اعلام لانها معارف والمعرفة لا تضاف والدليل على كون سبحان علما في بيت الاعشى
انه ذكره غير منصرف ولولا انه علم لوجب صرفه لان الالف والنون في غير الصفات انما يمنع
مع العلمية فعدم انصرافه انما هو للعلمية والالف والنون المزيدتين ووصف التسبيح
بكونه بمعنى التنزيه في قوله اجرى علما للتسبيح بمعنى التنزيه بناء على انه لا يجوز ان يكون سبحان
علما للتسبيح الذي هو مصدر سبح بمعنى قال سبحان الله فمدلوله تلفظ اللفظ المذكور
ومدلول سبحان التنزيه لا اللفظ فلا يكون سبحان اسما للتسبيح بمعنى التلفظ بل للتسبيح
بمعنى التنزيه وذهب صاحب الكشاف الى ان سبحان علم للتسبيح بالمعنى المذكور سواء كان مضافا
او لا حيث قال في سورة بني اسرائيل سبحان علم للتسبيح كعثمان للرجل يعني ان العلم كما يكون
علما للاعيان كزيد وعمرو يكون علما للمعاني ايضا كغيلان للغدر لكونه متفرعا على
الكياسة والظرافة وشعوب للمنية لانها تفرق فان الشعبة الفرقة يقال شعبتهم المنية
اى فرقتهم ومنع الرضي الاستراباذي علميته حيث قال ولا دليل على علميته لانه اكثر ما يستعمل
مضافا فلا يكون علما واذا قطع فقد جاء منونا كقول الشاعر سبحانه ثم سبحانا نعوذ به وقد
جاء باللام كقوله سبحانك اللهم ذا السبحان واجاب عن الاستدلال على علميته ببيت الاعشى
بقوله ولا مانع من ان يقال ان سبحان في البيت على حذف المضاف اليه وهو مراد للعلم به
فكانه قال سبحان الله من علقمة الفاخر اى عجبا منه كيف يفخر وكل ما به من النعم والفضائل
فهو من عند الله الكريم فلما حذف المضاف اليه ونوى ابقي على حاله مراعاة لاغلب احواله
وهو التجرد عن التنوين واجيب بان الاضافة اذا ثبتت بدليلها كما في قولك لسامة زيد
فان اسامة علم جنس وقد اضيف الى زيد وكذا دخول الالف واللام لا ينافي العلمية
كما في الحسن والعباس وان دخول التنوين لضرورة الشعر شايع كثير **قوله** وتصدير الكلام به اعتذار

من الاستفسار والجهل بحقيقة الحال فكانهم قالوا انت المنزه عن الجهل والاحتياج الى الاستفسار
واما نحن فلا علم لنا الا ما علمتنا اياه والذى لم تعلمناه فنحن لا نعلمه ونحتاج الى الاستفسار
عنه فلذلك سألناك عن وجه الحكمة فى خلق من يفسد ويسفك الدماء فى الارض واستخلافه
فيها ليزول جهلنا ونعلم وجه الحكمة فى ذلك **قوله** ولذلك اى ولكون افتتاح الكلام به للاعتذار
عما صدر من القائل به افتتح بالتوبة فى قول موسى صلى الله عليه وسلم حين افاق من صعقته لما تجلى ربه للجبل
سبحانك تبت اليك اى من سؤال رؤيتك فى الدنيا بالبصر فكانه قال انت المنزه عن الزلة
والخطاء واما انا فقد اخطأت فى قولى ارنى انظر اليك وفى قول يونس سبحانك انى كنت
من الظالمين لنفسى بالمبادرة الى المجابهة قبل ان يؤذن لى بها وقد يصدر به الكلام لتنزيه المضاف اليه
عن العجز عما ذكر بعده كما فى قوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا الآية **قوله** الذى لا يخفى خافية اى
شئ من الامور الخفية والاسرار المكتومة لان النكرة فى سياق النفى تفيد العموم والاستغراق واحاطة
علمه تعالى بكل المعلومات جليتها وخفيتها تستفاد من صيغة الصفة المشبهة فانها للمبالغة فالعليم
المطلق ليس الا حضرة من لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض فلذلك قالوا انك
انت العليم على طريق الحصر قال الشيخ ابو منصور الماتريدى العليم هو الذى لا يخفى عليه شئ والحكيم
هو الذى لا يخطئ فى شئ من افعاله بل تخرج كل افعاله على وجه الصواب وسنن الحكمة فالعليم
فعيل بمعنى فاعل وفيه من المبالغة ما ليس فيه واما الحكيم فقد جعله المص فعيلا بمعنى مفعل
حيث قال المحكم لمبدعاته ومصنوعاته التى من جملتها خلق آدم عليه السلام وجعله خليفة وتعليمه
الاسماء كالانيم بمعنى المولم والسميع بمعنى المسمع كما فى قول عمرو بن معدى كرب
امن ريحانة الداعى السميع يؤرقنى واصحابى هجوع وقال الامام الواحدى الحكيم كالمحكم
يحكم بالعدل ويقضى والحكم القضاء بالعدل ويجوز ان يكون الحكيم بمعنى المحكم للاشياء
ويقرب منه قول من يجعل الحكيم له معنيان الحاكم وهو القاضى العدل والثانى المحكم للامر
كيلا يتطرق اليه الفساد وقال الامام الحكيم يستعمل على وجهين احدهما بمعنى العليم
والآخر انه الذى يكون فاعلا لما لا اعتراض لاحد عليه والاقرب ههنا ان يكون المراد
به المعنى الثانى والا لزم التكرار فكان الملائكة قالت انت العالم بكل المعلومات
فامكنك تعليم آدم الاسماء وانت الحكيم فى هذا الفعل المصيب فيه روى عن ابن عباس رض
ان مراد الملائكة من الحكيم انه هو الذى حكم بجعل آدم وذريته خليفة فى الارض الى هنا
كلامه وفى الصحاح الحكيم مصدر قولك حكم بينهم اى قضى والحكم ايضا الحكمة من العلم
والحكيم العالم وصاحب الحكمة والحكيم المتقن للامور وفيه اتقان الامر احكامه وقال الراغب
الحكم اصله لمن له الفعل المحكم لكن لما لم يحصل الفعل المحكم الا بالعلم المتقن صارت الحكمة
متناولة للعلم والعمل معا فالحكمة منتهى العلم والعلم مبدأ الحكمة ولا يتم احدهما الا بالآخر

فلهذا جمع بينهما وقدم العليم على الحكيم حيث قيل انك انت العليم الحكيم انتهى جمعت بين هذه
المقالات لان بعضها يكشف بعضا ولا يتضح المقام حق الايضاح الا بجموعها تعه در العلماء
اجمعين وقوله الذى لا يفعل الا ما فيه حكمة بالغة صفة كاشفة لما قبله ونفسر له فظاهره ان تفسير
الحكيم بقوله المحكم لمبدعاته مناسب للسياق قوله وانت فصل لوجود شرطه توسطه بين المبتدا
والخبر سواء دخلت العوامل عليهما كما فى هذه الآية وفى قوله تعالى كنت انت الرقيب وانه هو الغفور
او لم تدخل كخوزيد هو المنطلق وذلك الشرط هو الخبر معرفة او افعل من كذا فانه اذا كان معرفة
كخوزيد القائم جاز ان يتوهم السامع كون القائم صفة للمبتدا فينتظر الخبر فجيئ بضمير الفصل
ليتعين كونه خبرا لا صفة فانه اذا بنى على الضمير علم انه ليس بصفة لان الضمير لا يوصف فالخبر
انما يلتبس بالصفة اذا كان معرفة فلذلك شرط تعريفه فى اتيان ضمير الفصل فانه اذا كان نكرة
كخوزيد منطلق لا يلتبس بالصفة فلا يحتاج الى ما يعين كونه خبرا ثم انه اشتهر فى الفصل فادخل
حيث لا لبس بدونه بان يكون الخبر نكرة كخوان الله هو يقبل التوبة او يخالف المبتدا
الخبر فى الاعراب كخوكان زيد هو القائم وان زيدا هو القائم او يكون المبتدا ضمير كخوانى
انا الغفور وانك انت العليم ثم ان ضمير الفصل كما يفيد الفصل بين كون ما بعده نعتا
وكونه خبرا يفيد ايضا تاكيد ارتباط المسند بالمسند اليه وشبوته له ويفيد ايضا قصر
المسند على المسند اليه اذا لم يكن فى الكلام ما يفيد قصره عليه غيره كما فى قولك زيد هو
افضل من عمرو وزيد هو يقاوم الاسد وقوله تعالى ان الله هو يقبل التوبة فان ضمير الفصل
فيها يفيد التخصيص والتاكيد معا واما اذا كان التخصيص حاصلا بدونه بان يكون
المبتدا والخبر معرفتين فانه يفيد قصر المسند على المسند اليه كخوان الله هو الرزاق اى لا رازق
الا هو فضمير الفصل حينئذ يكون لمجرد التاكيد اى تاكيد الثبوت والارتباط وقيل تاكيد القصر
والتخصيص ومن هذا القبيل قوله تعالى انك انت العليم الحكيم قوله وقيل تاكيد للكاف وضمير الفصل
وان كان يفيد تاكيد المسند اليه وتقريره لكونه عبارة عنه وتكريرا له من حيث المعنى
لكنه ليس تاكيدا صناعيا له لانه يجئ بعد الاسم الظاهر والضمير والاسم الظاهر لا يؤكد بالضمير
فلا يقال مررت بزيد هو نفسه وعلى تقدير ان يكون فصلا هل له محل من الاعراب ام لا
فيه خلاف مشهور والاظهر عند البصريين انه اسم ملغى لا محل له وقال بعض البصريين
انه حرف استكار الخلو الاسم من الاعراب لفظا ومحلا واذا قيل ان له محلا من الاعراب
فهل هو معرب باعراب ما قبله على انه تاكيد له وباعراب ما بعده لكونه مع ما بعده كالشبيه
الواحد ففيه ايضا خلاف وكونه فصلا انسب بالمقام لانه يفيد تاكيد الارتباط والقصر بخلاف
الاحتمالين الاخيرين قوله اى اعلمهم يعنى اخبرهم على وجه يحصل لهم العلم به او لم يفصل اعتمادا
على ما مر من تفسير الانباء والاكتفاء بدلالة استعماله بالباء فانه لو اريد مجرد الاعلام لقيل ابنهم

اسماءهم قال المفسرون لما ظهر عجز الملائكة عن علم اسماء الموجودات قال الله تعالى يا آدم
انبئهم باسمائهم فجعل من وصفوه بالافساد وسفك الدماء معلما لهم ومنبئهم بما تقاصرت
عنه علومهم ليظهر بذلك تفوقه عليهم وناديه باسمه العلم وكذا نادى به سائر انبيائه
يا نوح يا موسى يا داود ونادى محمدا صلى الله تع عليه وسلم وعليهم اجمعين يا ايها الرسول
يا ايها النبي فانظر الى تفاوت ما بين النداءين فلما امره الله تع بان يعلمهم باسماء
المسميات سمى آدم كل شيء باسمه وذكر منفعته التي لاجلها خلق والقراءة المشهورة
انبئهم بكسر الباء وسكون الهمزة وضم الهاء وقرئ انبيهم بقلب الهمزة ياء
وكسر الهاء كما في عليهم وفيهم وانبهم بكسر الباء والهاء كما في بهم وحذف الياء
المقلوبة من الهمزة اجراء لها مجرى الياء الاصلية المحذوفة جزما في نحو ارمهم
وغيب السموات والارض هو ما تقاصرت عنه علوم الخلق وغاب علمه عن اهلهما
لكونه بحيث لا دليل عليه ولا طريق اليه وفيه دليل على ان ما اطلع الله تع عليه
بعض عباده يسمى غيبا لكونه غيبا بالنسبة الى غيره لانه دخل في ذلك ما علمه آدم عم والمراد بالغيب
المذكور ما اجمله سابقا بقوله ما لا تعلمون فان ما لم يعلموه من احوال السموات والارض
واحوال اهلهما غيب لا محالة فلذلك قال اعلم غيب السموات والارض بدل قوله اعلم ما لا تعلمون
وانما قلنا انه بدل منه وعبارة عنه لان همزة الاستفهام الداخلة على حرف النفي في قوله
الم اقل لكم تفيد الايجاب والتقرير اي قد قلت لكم كما ان الم نشرح لك بمعنى قد شرحنا
والذي قاله لهم سابقا هو قوله اني اعلم ما لا تعلمون وقوله اني اعلم غيب السموات الخ
عبارة عنه واشارة اليه لا انه مقول لهم سابقا كما يتبادر من ظاهر النظم وهذا معنى قول
المص استحضار لقوله اعلم ما لا تعلمون وتعبير عنه بهذه العبارة حضور ذلك في ذهنهم
الا انه ابسط من قوله ما لا تعلمون لما فيه من تفصيل معلوماته ما ليس في الثاني لان مفعول قوله
اعلم في الثاني هو الموصول مع صلته وظاهر انه مجمل بالنسبة الى مفعوله الاول وان كان الثاني
اوجز واشمل بالنسبة الى الاول من حيث ان قوله ما لا تعلمون يتناول جميع معلومات الله تع
التي لا نهاية لها وما ذكر من غيب السموات والارض وما يبدون وما يكتمون ليس قطرة
من ذلك البحر فان قيل كيف يكون قوله تعالى اني اعلم غيب السموات الخ وقوله
اني اعلم ما لا تعلمون جوابا عن استفسار الملائكة من وجه الحكمة في الاستخلاف قلنا من
احاط علمه بما لا يعلمون من امور السموات والارض فبالضرورة يعلم وجه الحكمة في الاستخلاف
المذكور فكانه قيل اني اعلم وجه الحكمة في ذلك الا انه لم يبينه لهم تنبيها على ان الواجب على العباد
ان يعلموا ان افعال الله تعالى كلها حسنة مشتملة على حكمة بالغة ولا يجب عليهم ان يعلموا
خصوص تلك الحكمة بعينها على انه قد بين لهم بعد ذلك نبذا منها بان اظهر فضيلة آدم عليه السلام

عليهم بعلم الاسماء وانبائها اياهم فان قيل كيف جعل جملة قوله تعالى الم اقل لكم انى اعلم
الى قوله وما كنتم تكتمون استئنافا لقوله ما لا تعلمون وعبارة عنه من حيث المعنى
مع انه لا يفهم منه الا احاطة علمه تعالى بما لا يعلمه المخاطبون والمفهوم من تلك الجملة
احاطة علمه تعالى بما خفى عليهم من امور السموات والارض وما ظهر لهم من الاحوال الظاهرة
والباطنة جميعا فلا يكون الجملة المذكورة مقولا لهم بقوله انى اعلم ما لا تعلمون اجيب بانها
وان لم تكن مقولة لهم نصا وصريحا لكنها مقولة لهم رمزا واشارة فان كونه تعالى عالما
بما ظهر لهم يفهم من علمه بما لا يعلمون كما يفهم حرمة الضرب والشتم من قوله تعالى ولا تقل لهما اف فضلا
علمه تعالى بما ظهر لهم من الاحوال كانه مما قيل لهم سابقا هذا على تقدير ان يكون قوله تع واعلم
ما تبدون وما كنتم تكتمون محكيا بقوله الم اقل لكم ويحتمل ان لا يكون كذلك بل يكون مستأنفا
غير تابع لما قبله فى الاعراب فلا اشكال حينئذ ولا جواب قوله وفيه تعريض اى فى قوله الم اقل لكم
انى اعلم الخ بعد ما اجاب عن استفسارهم عن وجه الحكمة اولا باجمال قوله انى اعلم ما لا تعلمون
وثانيا بان بين لهم بعضا من ذلك بتعليم آدم الاسماء كلها وبانبائه بها اياهم بعد ما عجزوا
عن الانباء بها تعريض بعتابهم على ترك الاولى كانه قيل ما حملكم على الاستعجال والاستفسار
وهلا توقفتم مترقبين لان يبين لكم ما خفى عليكم من الحكمة فى الاستخلاف قوله وقيل
ما تبدون الخ معطوف من حيث المعنى على قوله وما ظهر لهم من احوالهم الظاهرة والباطنة
فانه من حيث المعنى تفسير لقوله ما تبدون وما تكتمون بمطلق احوالهم الظاهرة والباطنة
ولم يرض بما نقله لانه تخصيص للعام بلا مخصص مع ان فى المقول الثانى اسناد فعل البعض
الى الكل وهو ايضا خلاف الظاهر وليس المراد من الكتم كتمهم شيئا ما من الله تعالى لانهم
اعلم بالله تعالى باحاطة علمه بجميع المعلومات فضلا عما يخفيه الصدور وانما المعنى انهم هجس
فى انفسهم شيء كتمه بعضهم عن بعض روى عن ابن عباس وابن مسعود وسعيد بن جبير ان
قوله اعلم ما تبدون اراد به قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها الخ وبقوله وما كنتم تكتمون اراد به
ما استاثر ابليس فى نفسه من الكبر وان لا يسجد حتى روى انه تعالى امر ملك الموت حين قبض
قبضة من زوايا الارض ان يخمرها ويجعلها طينا لازبا ثم حمأ مسنونا ثم صلصالا
وان يصور منه جسد آدم ويضعه على طريق مكة للملائكة الذين يصعدون من الارض
الى السماء فوضعه هناك اربعين سنة كلما مر به ملأ منهم عجبوا منه من حسن صورته
حتى مر به ابليس لعنه الله عليه فقال انى لارى صورة مخلوق سيكون له نبأ ثم قال لاصحابه
ارأيتم هذا الذى لم تروا على صورته شيئا من الخلق ان فضل عليكم ماذا انتم صانعون قالوا
نطيع ربنا ولا نعصى له امرا وقال ابليس فى نفسه لئن فضل على لاعصينه ولئن فضلت
عليه لاهلكنه قال ابن عطية وجاء يكتمون للجماعة والكاتم واحد منهم فى هذا القول

على تجوز العرب واتساعها كما يقال لقوم قد جنى منهم واحد انتم فعلتم كذا اى فعله بعض منكم
ومثله انما يفعل عند قصد التعنيف ومنه قوله تعالى ان الذين ينادونك من وراء الحجرات
وانما ناداه منهم عيينة وقيل الاقرع وقال قتادة لما خلق الله تعالى آدم من تراب هممت
الملائكة فيما بينهم وقالت بنية تعالى ان يخلق ما شاء من الخلق ولكن لا يخلق خلقا افضل
واعلم منا وفى رواية انهم قالوا لبخلق ربنا ما يشاء فلن يخلق خلقا افضل ولا اكرم علينا منا
فهذا القول هو الذى كتموه ويجوز ان يكون هذا القول سرا اسروه بينهم عن غيرهم بان ابداه
بعضهم لبعض واسروه عن غيرهم فكان فى هذا القول ابداء وكتمان وقيل علم ما ابدوه وما
كتموه عبارة عن احاطة علمه بجميع اسرارهم الخفية واحوالهم الظاهرة وهو اقرب قيل لعل النكتة
فى تغيير الاسلوب فى قوله تعالى وما كنتم تكتمون حيث لم يقل وما تكتمون الدلالة على استمرار
الكتمان والمعنى واعلم ما تبدون قبل ان تبدوه واعلم ما كنتم تكتمون على كتمانه وقيل المراد
بما يكتمونه ما خطر ببالهم من فضل انفسهم على آدم عليه السلام وانهم احقاء بالخلافة وان
خلق من يفسد ويسفك الدماء لا يليق بالحكيم فعلى هذا القول النكتة فى المجئ بكان الذى
هو عبارة عما مضى من الزمان الدلالة على ان الكتم امر وقع فيما مضى ولم يبق الآن من حيث
ان تلك الخاطرة زالت عنهم بالكلية فكيف يكتمونها قوله واعلم ان هذه الآيات اى
من قوله تعالى واذ قلنا للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة الى هنا استدل بها على تسعة احكام
الحكم الاول شرف الانسان وكرامته ووجه دلالتها عليه انه تعالى بشر بايجاده قبل خلقه مع انه تعالى
خلق العرش والكرسى واللوح والقلم وسدرة المنتهى وجنة المأوى ولم يبشر بخلقها قبل تكوينها
وذلك غاية تشريف وتكريم له ولم يفعل ذلك لاقتضاء ذاته وحسن افعاله ذلك التشريف
وانما فعله منا وفضلا وكرما واحسانا وقد قال قائلهم ولم ابصرت من حسن ولكن عليك الورى وقع اختيارى
ووجه آخر انه تعالى جعله خليفة ليقوم فى ارضه لاقامة حدوده واحكامه وتنفيذ وصاياه والخليفة ليقيامه مقام المستخلف فى اقامة
بعض المصالح اشرف من غيره وايضا فضله على ملائكته بالعلم الذى هو افضل اسباب الترجيح
وايضا قوله تع للملائكة انبئونى باسماء هؤلاء مع ان المناسب بقوله تع لآدم انبئهم باسمائهم
ان يقول انبئوه باسماء هؤلاء مكان انبئونى يدل على مزيد كرامة آدم عليه السلام عند ربه
من حيث انه تعالى انتصب خصما للملائكة من قبل آدم وذلك تعظيم بليغ له عليه السلام
والحكم الثانى مزية العلم وفضله على العبادة ووجه الدلالة عليها ان الملائكة اكثر عبادة
لقوله تع فى حقهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولم يكونوا بسبب ذلك احقاء
بالخلافة وان آدم عليه السلام مع كونه اقل عبادة منهم قد استحق الخلافة باضافة العلم
والحكم الثالث كون العلم شرطا فى الخلافة ووجه الاستدلال بها عليه ان قوله تعالى
انبئونى باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فى زعمكم انكم احقاء بالخلافة يدل على انه

ظاهرة حيث بكتهم بطلب انباء الاسماء منهم ونبه به على عجزهم عن امر الخلافة بناء على انها
تقتضي التصرف في الامور وتدبيرها واقامة المعدلة بين العباد وذلك يتوقف على معرفة
مالابد منه في ذلك كالوقوف على مراتب الاستعدادات وقدر الحقوق ونحو ذلك
والحكم الرابع صحة اسناد التعليم اليه تعالى ويدل عليها قوله تعالى وعلم آدم الاسماء وقوله تع
لاعلم لنا الا ما علمتنا وقوله الرحمن علم القرآن وهي لا تقتضي صحة اطلاق المعلم عليه تعالى لان
هذه اللفظة اختصت في العرف بمن يحترف بالتعليم والتلقين اى تجعلهما صناعة
لنفسه فان الحرفة الصناعة والمحترف الصانع ويقال فلان حريفي اى معاملي والصناعة
عبارة عن العلم الحاصل بمزاولة العمل فلما كان المعلم بمعنى المحترف بالتعليم لم يجز اطلاقه
عليه تعالى لكونه منزها عن مزاولة العمل ولا يقال للمدرس معلم مطلقا حتى للوصي للمعلمين
لابد خل المدرس فيه فكيف يقال لله تعالى انه معلم فلا يجوز اطلاقه عليه تعالى الا مع التقييد لو
لاهذا التعارف لحسن اطلاقه عليه تعالى بل كان يجب ان لا يستعمل الا فيه لان المعلم هو
الذي يحصل العلم في غيره ولا يقدر على ذلك الا الله تعالى والحكم الخامس كون اللغات
كلها توقيفية بان تكون قد وضعها الله اولا ثم جعل العباد واقفين على معانيها وكونه
موضوعة بازائها لا كما زعمه ابو هاشم من ان يكون اوائلها اصطلاحية وما بقي يصح ان
يكون توقيفية واصطلاحية واستدل عليه بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء ووجه الاستدلال
ما ذكره من ان تعليم اسماء المسميات من حيث كونها اسماء لها موضوعة بازائها يستدعي
كون وضعها سابقا على التعليم وذلك لان الواضع اما الله تعالى او خلق آخر قبل آدم عليه السلام
والثاني بعيد مخالف للاصل فان ما لم يستند الى دليل من الحوادث منفي لا يحكم به
مع ان الخلق الآخر لا يخلو اما ان يكون ملكا او جنا وعجز الملائكة عن الانباء بها
عند الاستنباء دليل ظاهر على عدم كونهم واضعين والجن ادنى حالا منهم فعدم
وضعهم اولى فتعين ان لا واضع الا الله تعالى قوله فان الاسماء تدل على الالفاظ
بخصوص او عموم اى سواء فسر لفظ الاسماء بمعناه العرفي الخاص وهو الالفاظ الموضوعة
لمعنى او بمعناه اللغوي العام المبني على اعتبار اشتقاقه من السمو او من السمة فان
الاسم كما مر باعتبار اشتقاقه من السمة عبارة عما يكون علامة للشيء بان يكون لفظا
موضوعا بازائه او حالا من احواله القائمة به او فعلا من افعاله الصادرة عنه فان جميع ذلك
علامة دالة على ذلك الشيء وباعتبار اشتقاقه من السمو عبارة عما يكون دليلا على شيء
بحيث يرفعه الى الذهن كالالفاظ الموضوعة بازائها واحوالها وافعالها فظهر ان لفظ الاسماء
باي تفسير فسر يدل على الالفاظ وعلى التفسير الاول يكون الالفاظ مدلولا مطابقيا له
وعلى الثاني يكون فردا من افراد مدلوله المطابقي العام قوله وتعليمها ظاهر في القائها على

المتكلم دفع لما يقوله المنكرون للتوقيف من ان المراد بتعليم آدم عليه السلام الهامه تعالى اياه ان
يضع الاسماء لمعانيها ونظيره في كون التعليم بمعنى الهام العمل قوله تع وعلمناه صنعة لبوس لكم اى
الهمناه عمل الدرع فيكون الواضع آدم عليه السلام لا الباري تعالى حتى تكون توقيفية وقوله
والاصل ينفي ان يكون ذلك الوضع ممن كان قبل آدم وفع لما يقال تعليم الله تعالى آدم الاسماء
من حيث اختصاص كل واحد منها لمسماه لا يقتضي ان يكون الواضع هو الله تعالى لجواز
ان يكون خلقا متقدما على آدم عليه السلام وما تكلمت به الملائكة من الالفاظ المخصوصة
الموضوعة لمعان مخصوصة مثل قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ونحو ذلك الفاظ توقيفية
وضعها الله تعالى لمعانيها ثم علمها الملائكة مبينا لهم معانيها لان الاصل ينفي ان يكون
وضعها ممن كان قبل الملائكة والحكم السادس كون مفهوم الحكمة زايدا على مفهوم العلم
والا لكان ايراد الحكيم بعد العليم تكرارا وانما كان مفهوم مهما زايدا لانها عبارة عن علم تترتب
عليه اتقان العمل والحكم السابع كون علوم الملائكة تقبل الزيادة ويدل عليه قوله تع فلما انبأهم
باسمائهم فانه صريح في ان بعض علومهم وهو علم الاسماء انما حصلت بانباء آدم عليه السلام اياهم
بها والحكماء الاسلامية وان قالوا بان في الملائكة السفلية الارضية لكنهم منعوه في الطبقة
العليا منهم حيث قالوا ان العقول جامعة للكمالات الممكنة لها وهي حاصلة لها بالفعل
وانما الان حدوث شئ منها يستدعي مادة تتجدد استعدادها بحركة دورية سرمدية فلا
يتصور ذلك الا فيما له مادة والعقول مجردة عنها على ما ذكر في شرح المواقف وحملوا قوله تع
وما منا الا له مقام معلوم على ذلك اى على ان علوم الملائكة لا تقبل الزيادة وفسروا الآية
الكريمة بان قالوا اى ما منا احد الا له مقام ومرتبة معلومة في العلم والكمال لا يتجاوزها
اصلا وقال المصنف في تفسيرها ما منا احد الا له مقام معلوم في المعرفة والعبادة والانتهاء
الى امر الله تعالى في تدبير العالم والحكم الثامن كون آدم افضل من هؤلاء الملائكة بدليل
كونه اعلم منهم حيث عجزوا عن علم الاسماء والانباء بها وهو علمهم اياها والاعلم افضل
والحكم التاسع انه تعالى يعلم الاشياء قبل حدوثها بدليل قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة
واني اعلم ما لا تعلمون فقد اخبر قبل خلق آدم بايجاده واستخلافه ثم اخبر باحاطة علمه
بجميع ما لا يعلمونه ومن جملته احوال آدم عليه السلام وفضله على الملائكة بعلم الاسماء مع عجزهم
عنه وذلك يستلزم ان يعلم آدم واحواله قبل حدوثه وذهب هشام بن الحكم الى انه تع
لا يعلم الاشياء الا عند وقوعها والذي يعلمه في الازل انما هو الهيئات والحقايق واما
الحوادث الجزئية كوجود هذا وعدم هذا فانما يعلمها في اوقات وقوعها قوله لما انبأهم باسمائهم
اخبار كوني الامر بالسجود واقعا بعد ان علمه الاسماء واظهر فضله عليهم كما يدل عليه سوق نظم الآية
قوله اعترافا بفضله مع ما عطف عليه علة للسجود قوله واداء لحقه اى لحق تعليمه اياهم

عالم يعلموا وشكر اله فان كل توسل لغيره فى دفع حاجته ونيل مطلوبه حق عليه ان يعظمه
ويشكر احسانه اليه فان قاضى الحاجات ومعطى المطالب وان كان فى الحقيقة هو الله تعالى
لكن لما كان اعطاؤه اياها بواسطة ذلك الغير وجب عليه الشكر له قضاء لحق سعيه وسببيته
كما يجب عليه الشكر لله تعالى قضاء لحق كونه هو المنعم فى الحقيقة قوله تعالى فقعوا له ساجدين ام
من وقع يقع دخل عليه فاء الجزاء فظاهر هذه الآية يدل على انه عليه السلام كما نفخ فيه
الروح فصار حيا سويا صار مسجود الملائكة لان الفاء فى قوله فقعوا للتعقيب وعلى
هذا التقدير يكون تعليم الاسماء ومناظرته مع الملائكة فى امره حصل بعد ان صار مسجود
الملائكة ولعل الوجه فى عدم ارتضاء المص بهذا القول انه مخالف لما يدل عليه سوق الكلام
فانه يفهم منه ان الامر بالسجود كان بعد التعليم والانباء اعترافا لفضله واداء لحق تعليم
وانبائه وما قيل من ان الفاء للتعقيب مطلقا ممنوع بناء على ما قيل من ان الفاء الجزائية
لا تدل على لزوم تعقب مضمون الجزاء المضمون الشرط من غير تراخ للقطع بانه لا دلالة فى قوله تعالى
اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الآية على انه يجب السعى عقيب النداء من غير تراخ ولو سلم
انها للتعقيب مطلقا فالمراد بكونها للتعقيب دلالتها على ان وجود الثانى كان بعد وجود الاول من
غير ان يتخلل بينهما عمل اجنبى منهما وان كان بينهما زمنة متطاولة وقد روى عن ابن الحاجب انه
قال المراد بكون الفاء للتعقيب دلالتها على ما يعد فى العادة تعقيبا ولا يلزم فيه ان يكون احدهما
بعد الآخر على سبيل المضايقة فرب شيئين يعد احدهما معقبا للآخر وان كان بينهما ازمان
كثيرة كما فى قوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما
فكسونا العظام لحما فلم لا يجوز ان يكون الآية التى نحن بصددها من هذا القبيل بناء على
ان تخلل اظهار فضل آدم عليه السلام بين تسويته وامر الملائكة بالسجود له ليس امرا اجنبيا
منهما فلا ينافى كون الثانى عقيب الاول **قوله** امتحانا لهم الخ علة لقوله امرهم به قبل ان يسوى
خلقه يعنى ان الامر بالسجود لآدم حينئذ ليس لفضيلة الانباء بل لامر آخر وهو ان الله تعالى امتحن
الملائكة وابليس بالسجود لآدم اظهارا لما علم على ما علم وفى الازل فانه تعالى علم فى الازل الانقياد من الملائكة
والتكبر من ابليس وكونهم وليا وه وكونه عدوا له فكلفهم بالسجود له ليظهر المطيع من العاصى فيما
بين العباد وتخرج ما فى علمه الى العيان **قوله** والعاطف عطف الظرف على الظرف اى عطف
قوله اذ قلنا للملائكة اسجدوا على قوله اذ قال ربك للملائكة ان نصبت الظرف السابق بمضمر
ذكر المص سابقا ان اذ منصوب المحل ابدا بالظرفية فلا يجوز ان يتصرف فيه بان يجعل منصوبا على
انه مفعول به او نحوه واول نحو قوله واذكر اخا عاد اذ انذر قومه بقوله اذكر الحادث اذ كان كذا ثم قال
وعامله فى الآية اما الفعل المذكور بعده وهو قالوا او فعل مضمر قبله وهو اما اذكر على التاويل المذكور او مضمر
آخر دل عليه مضمون الآية المتقدمة مثل وبدأ خلقكم اذ قال ولا يجوز ان يعمل فيه قال لان اذ مضاف

الى الجملة التى بعده والمضاف اليه لا يعمل فى المضاف فان نصبت الظرف السابق باذكر على التاويل
المذكور فكون الظرف الثانى معطوفا عليه ظاهرا واما ان نصبته بمثل بدا خلقكم فانما يظهر عطف
الظرف الثانى عليه على تقدير ان يكون الامر بالسجود قبل ان يسوى الله تعالى خلق آدم عليه السلام
فانه حينئذ يصح ان يقال وبدا خلقكم وقت قوله للملائكة ووقت امره لهم بالسجود لادم لان كل واحد
من الوقتين لم تخلق فيه الانس بعد بل هو وقت ابتداء خلقه واما على تقدير كون الامر بالسجود
بعد خلق آدم عليه السلام وتعليمه الاسماء وانبائه بها للملائكة كما اختاره المص فلا يصح عطف الظرف
الثانى على الاول اذ لا يستقيم ان يقال بدا خلقكم وقت قوله تعالى للملائكة اسجدوا لآدم لان خلقهم
متقدم على ذلك الوقت **قوله** والا عطفه بما يقدر عاملا فيه اى وان لم تنصبه بمضمر بل نصبته
بقالوا فالعاطف عطف الظرف الثانى مع ما يقدر عاملا فيه على الجملة المتقدمة وما يقدر عاملا
فيه هو اذكر على ما يفهم من سوق كلام المص فتكون الجملة المعطوفة انشائية والمعطوف عليها اخبارية
واختلاف الجملتين خبرا وانشاء يمنع عطف احديهما على الاخرى فلذلك اضرب عنه المص بقوله
بل القصة باسرها على القصة من غير التفات الى ان ما فيهما من الجمل الخبارا واخبارا كما تقرر ان
عطف القصة شانه كذلك الاخرى اى بل عطف القصة المدلول عليها بقوله تعالى واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لآدم الى قوله وكان من الكافرين بل الى قوله اولئك اصحاب النار هم فيها
خالدون على القصة المدلول عليها بقوله واذ قال ربك للملائكة الى قوله وما كنتم تكتمون فخ
لا يطلب التناسب بين الجملتين خبرا وانشاء بل بين القصتين ويجوز ان يكون ما يقدر عاملا
فى الظرف الثانى ما يدل عليه قوله فسجدوا تقديره اطاعوا وانقادوا فسجدوا الان السجود ناشئ من
الانقياد فيجوز ان يكون العطف حينئذ من قبيل عطف الجملة على الجملة لكونهما خبريتين
ولا يجوز ان يكون العامل قوله فسجدوا لان الفاء يمنع ان يعمل ما بعده فيما قبله كما تبين فى علم النحو
واعلم ان قوله تعالى قالوا اتجعل فيها ان لم يكن عاملا فى كلمة اذ ينبغى ان يكون استينافا جوابا عما
يقال ماذا اجاب الملائكة ربهم اذ قال لهم ذلك القول واما اذا كان عاملا فيها فخ تكون القصة
المدلول عليها بقوله واذ قال ربك للملائكة الى قوله وما كنتم تكتمون معطوفة على القصة قبلها المدلول
عليها بقوله هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا الى قوله سبع سموات والمناسبة بينهما ان كلا
واحدة منهما تعم الناس كلهم ويقبح معها صدور الكفر منهم فان القصة المعطوف عليها مسوقة لبيان
انه تعالى خلق لاجلهم ما يتوقف عليه بقاؤهم ويتم به معاشهم والقصة المعطوفة مسوقة لبيان انه
تعالى خلق آدم واكرمه وفضله على ملائكته بان خلقه مستعدا للعلم مالم يعلمه الملائكة وامرهم بالسجود
له وذلك نعمة عامة لجميع البشر وقوله تعالى قال انى اعلم الخ استيناف اخرج به جوابا لسؤال الملائكة
كانه قيل ماذا اجاب الله تعالى لهم فاجيب بانه تعالى قال لهم انى اعلم مالا تعلمون وقوله وعلم آدم الاسماء
الخ معطوف على جملة محذوفة معطوفة على جملة قوله انى اعلم مالا تعلمون وتقديرها فجعل فى الارض خليفة

وسماه آدم الا ان اسم آدم لما كان محذوفا مع الجملة ابرزه في قوله وعلم آدم الاسماء ونص عليه منوها
باسمه ومبينا من فضله ما لم يكن معلوما عند الملائكة وقوله تعالى قالوا سبحانك لا علم لنا استيناف آخر
كانه قيل ماذا قالوا في جواب قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء فاجيب بانهم قالوا سبحانك الخ وقوله
قال يا آدم انبئهم باسمائهم استيناف آخر ايضا كانه قيل ماذا قال تعالى بعد اعترافهم بعجزهم فاجيب
بذلك قوله وهي نعمة رابعة من النعم العامة على جميع البشر حيث جعل سبحانه ابا البشر اجمعين مسجودا
للملائكة بعد ما خصصه بالخلافة اولا وبالعلم الكثير ثانيا الى ان عجزت الملائكة عن بلوغ درجته
في العلم قوله والسجود في الاصل تذلل اي اظهار للذلة والخشوع مع تطامن اي انحناء وانخفاض
في الصحاح طاطا رأسه كما منه وطاطا تطامن وقولهم تطاطأت لهم تطاطوا للدلالة
اي خفضت لهم نفسي كتطامن وهو جمع وآل الذي ينزع بالدلو وصدر البيت
بجمع تضئل البلق في حجراته ترى الاكم فيه سجدا للحوافر اراد بالجمع جماعة الناس تضئل اي تغيب
والبلق جمع ابلق وهو فرس في لونه سواد وبياض والحجرات بالفتحات الثلث جمع حجرة
بفتح الحاء وسكون الجيم مثل جمرة وجمرات وحجرة القوم ناحيته دارهم والاكم في البيت
بضم الهمزة وسكون الكاف والمراد به الجبال الصغيرة واصله اكم بضمتين لكن الكاف
اسكنت للضرورة وفي الصحاح الاكمة معروفة والجمع اكمات واكم وجمع الاكم اكام مثل
جبل وجبال وجمع الاكام اكم مثل كتاب وكتب وجمع الاكم آكام مثل عنق واعناق
وضمير فيه للجمع المذكور وكذا ضمير حجراته وسجدا جمع ساجد بمعنى خاضع وذليل يصف الشاعر
جماعة الفرسان بالكثرة والازدحام بحيث يغيب فيهم الافراس البلق التي من شانها
الظهور والاشتهار ويصفهم ايضا بسرعة السير وشدته بحيث يجعل الجبال الصغار مذللة للحوافر
ومقهورة تحتها حتى كانها اذا رأت الحوافر يسجدن لها ويدخلن تحتها وقال اعرابي من بني اسد
وقلن له اسجد للبيلي فاسجدا ويعني بالضمير المجرور البارز له وبالمستكن في الفعلين بعده
البعير واسجدا مر من اسجد الرجل اذا طاطا رأسه يعني انهن قلن للبعير طاطئ رأسك
للبيلي لتركب هي عليك فطاطا البعير رأسه والظاهر ان يقول بدل قوله اذا طاطا رأسه
اي طاطا رأسه كما في الصحاح ليكون تفسير القوله فاسجدا والالف فيه للاشباع قال الراغب
الخضوع والخشوع والخنوع والسجود والركوع تتقارب وبينها فروق فالخضوع ضراعة بالقلب والخنوع
بالجوارح ولذلك قيل اذا تواضع القلب وخشعت الجوارح والخنوع ضراعة لمن دونه طمعا
لعرض في يده ولذلك اكثر ما يجيء في الذم والركوع تذلل مع التطاطؤ والسجود مع خفض الراكب
قوله والمامور به يعني ان السجود المامور به ان كان السجود بالمعنى الشرعي لا يجوز ان يكون
المسجود له هو آدم عليه السلام لان العبادة لغير الله تعالى كفر والله تعالى لا يامر بالكفر فانه
لم يشرع في شرع من الشرائع فكيف يكون مامورا به بل المسجود له بالحقيقة هو الله تعالى وجعل

آدم قبلة لسجودهم كما جعلت الكعبة قبلة لسجودنا قوله تفخيما لشانه علة لجعله قبلة وقوله
او سببا لوجوبه عطف على قوله قبلة والمعنى او جعل آدم سببا لوجوب السجود كما جعل
الوقت سببا لوجوب الصلوة وطريق هذين الجعلين هو ادخال اللام الكائنة بمعنى الى
او الكائنة للتوقيت على آدم كما سيتضح وجهه عن قريب قوله وكانه تعالى الخ بيان
لكون آدم سببا لوجوب سجودهم لله تعالى وانموذج الشيء مثاله وروى عن صاحب القاموس
انه قال النموذج بفتح النون مثال الشيء والانموذج طعن والمبدعات المحدثات لا على مثال
فيتناول ما سوى ذات الله تعالى وصفاته من الموجودات وقوله بل الموجودات تتناول
صفاته تعالى فان صفات الانسان من العلم والقدرة ونحوهما نموذج لصفاته تعالى
ولذا اول بعضهم الصورة في قوله عليه السلام خلق الله آدم على صورته بالصفة قوله ونسخة
لما في العالم الروحاني والجسماني بسبب تركبه من الروح والبدن من قبيل العطف التفسيري
لقوله انموذجا للمبدعات ومعنى كونه مثالا للعوالم الروحانية والجسمانية هو ان كل جنس
يوجد فيها من الجواهر والاعراض فهو موجود في آدم عليه السلام فيكون جامعا لجميع الخواص
والكمالات المترتبة عليها قوله وذريعة للملائكة الى استيفاء ما قدر لهم من الكمالات
حيث تعلموا منه اسماء المسميات بان انبأهم بها قوله ووصلة اي وخلقه بحيث يكون وصلة
الى ظهور المراتب العلمية والدرجات العرفانية التي حصلت المباينة بينهم وبين آدم
فربما بان كانت موجودة في آدم ومفقودة فيهم قوله امرهم بالسجود جوابا وقوله
تذكيرا لما رأوا فيه من قدرته العظيمة وآياته الباهرة علة للسجود وناظرا الى خلقه بحيث
يكون انموذجا ونسخة وقوله وشكرا الخ علة ثانية له وناظرا الى خلقه بحيث يكون ذريعة
ووصلة قوله فاللام فيه الخ اي اذا اريد بالسجود المامور به معناه الشرعي وجعل آدم قبلة للسجود
الواقع لله تعالى يكون اللام في قوله لآدم بمعنى الى كالتي في قوله تعالى بان ربك اوحى لها
تجري لاجل مسمى ولورود العابد والمازهوا عنه وفي قول حسان رضي الله تعالى عنه
اليس اول من صلى لقبلتكم اي الى قبلتكم واعرف الناس بالقرآن والسنن وقبله
ما كنت اعرف ان الامر ينصرف عن هاشم ثم منه عن ابي حسن وان جعل آدم سببا لوجوب
السجود لله تعالى يكون اللام فيه كاللام في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فانها فيه اما للتعليل
فالمعنى اقم الصلوة لزوال الشمس واما للتوقيت كما ذكره الملخص ثمة فيكون المعنى ههنا اسجدوا لله
لوجود آدم على الفطرة البديعة ويندفع بهذا ما يقال لو كان المعنى اسجدوا لله تعالى متوجهين
الى آدم كما يتوجه الى القبلة لقيل اسجدوا الى آدم اذ لا يقال صليت للقبلة بل يقال صليت
الى القبلة ووجه الاندفاع ظاهر وقيل لو كان السجود لله تعالى وجعل آدم قبلة لذلك
لما امتنع ابليس عن العبادة لله تعالى وجعل آدم عليه السلام قبلة في تلك العبادة لا يقتضي

فضله عليه السلام على العابد لله تعالى حتى يكون سببا لاستكباره وابائه عنها الا ترى ان محمدا عليه السلام
كان يصلي الى الكعبة ولم تكن الكعبة افضل منه عليه السلام وقد عد ابليس الامر بالسجود لآدم
تكريما له عليه السلام عليه حيث قال ارايتك هذا الذي كرمت علي اي بكونه مسجودا
لي فكيف يقال ان المسجود له حقيقة هو الله تعالى وان آدم عليه السلام انما جعل قبلة لذلك
السجود واجيب بان ابليس وان شكى تكريم آدم عليه الا انا لا نسلم ان ذلك التكريم
حصل بمجرد تلك المسجودية بل لعله حصل بذلك مع امور اخر وفي الحواشي القطبية الظاهر ان المسجود له
هو آدم لان المقصود من هذه القصة هو بيان تعظيم آدم عليه السلام وجعله قبلة او سببا
للوجوب لا يفيد تعظيما انتهى كلامه وفيه بحث يعلم من قول المص تفخيما لشانه ومن كونه
مخلوقا بحيث يكون انموذجا وذريعة ووصلة الى ما ذكره **قوله** واما المعنى اللغوي عطف على قوله
اما المعنى الشرعي **قوله** وهو التواضع لآدم عليه السلام تحية وتعظيما له اي مع التطامن والانحناء ولم يذكره
بما سبق والتواضع مع الانحناء وان كان اعم من سقوط الانسان على الارض والصاق جبهته
بها لتناوله للتواضع الواقع بمجرد الانحناء والايماء من غير وضع الجبهة على الارض لكن الظاهر انه اراد
التواضع بهذا الوجه الخاص لان جمهور المفسرين اتفقوا على ان السجود الذي امروا به كان بوضع الوجه
على الارض وان ذهب البعض الى انه بمجرد الايماء ودلالة قوله كسجود اخوة يوسف عليه فانه كان بوضع الجباه
لقوله تعالى في قصته عليه السلام وخروا له سجدا نقل عن الامام القرطبي انه قال اختلف الناس
في كيفية سجود الملائكة لآدم بعد اتفاقهم على انه لم تكن سجود عبادة فقال الجمهور كان امرا بوضع
الجباه على الارض كالسجود المعتاد في الصلوة لانه الظاهر من السجود في العرف والشرع لكنه كان
تكريما لآدم وطاعة لله تعالى وكان آدم كالقبلة لنا وقال قوم لم يكن بوضع الجباه بل كان
مجرد التذلل والانقياد ثم اختلف الجمهور فقيل كان ذلك السجود خاصا بآدم عليه السلام فلم يجز
لغيره من بنيه وقيل كان جائزا بعده الى زمان يعقوب عليه السلام لقوله تعالى ورفع ابويه على العرش
وخروا له سجدا وكان آخر ما ابيح من السجود للمخلوق ثم قال والذي عليه الاكثر انه كان مباحا
الى عصر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وفي التبيين اختلف في هذا السجود الذي امروا به قيل هو الايماء
دون السجود المتوفى المشروع في الصلوة كالذي يفعله في لقاء عظمائهم من الخضوع والتواضع
لهم تشريفا وتعظيما وقيل هو قول الجمهور كان السجود بوضع الوجه على الارض كما هو في الصلوة
ودليله قوله تع في آية اخرى فقعوا له ساجدين ثم اختلف انه كان لآدم لله تعالى قيل كانت
عبادة لله تعالى ومعنى قوله لآدم اي الى آدم فكان هو قبلة امروا بالتوجه اليها والسجود كان
عبادة لله تعالى وقيل وهو الصحيح بل كان لآدم ولو كان لله تعالى لما امتنع ابليس عن
العبادة لله تعالى ولا فرق بين كون آدم قبلة وبين غيره ثم اختلف انه كان له على الخصوص او كيف كان
قال قتادة كان خدمة لله تعالى حرمة لآدم كصلوة الجنازة عبادة لله تعالى ودعاء للميت والصحيح

انه كان تحية لآدم عليه السلام على الخصوص ولذلك امتنع ابليس عنه فلم يرآدم مستحقا لتعظيمه فابى واستكبر
وكان سجود التحية جائزا فيما مضى ثم نسخ قال الله تعالى فى قصة يوسف عليه السلام وخروا له سجدا ولما
اراد سلمان ان يسجد للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم منعه وقال لا ينبغى لمخلوق ان يسجد لاحد الا لله تع
ولو امرت احدا ان يسجد لاحد لامرت المرأة ان تسجد لزوجها لعظم حقه عليها وقال الامام فى الكبير
اختلف المسلمون فى ذلك السجود على ثلثة اقوال الاول ان ذلك السجود كان لله تعالى وآدم كان كالقبلة
والثانى انه كان لآدم تحية له كالسلام منهم عليه والثالث انه كان مجرد الانقياد والخضوع وهو
معنى السجود فى اصل اللغة ثم قال القول الاول ضعيف لان المقصود من هذه القصة شرح
تعظيم آدم عليه السلام وجعله مجرد القبلة لا يفيد تعظيم حاله والقول الثالث ايضا ضعيف
لان السجود فى عرف الشرع لا شك انه عبارة عن وضع الجبهة على الارض فوجب ان يكون فى اصل
اللغة كذلك لان الاصل عدم التغيير ثم قال فان قيل السجود بوضع الجبهة عبادة والعبادة
لغير الله تعالى لا تجوز قلنا لا نسلم انه عبادة مطلقا وانما يكون عبادة ان لو قصد به
تعظيم الله تعالى واما اذا قصد به تحية المخلوق وتعظيمه فلا يكون عبادة هذا خلاصة كلامه
قوله او التذلل والانقياد عطف على التواضع ولا يخفى ان وضع الجبهة ولا مطلق الانحناء من
والانحناء غير معتبر فى السجود بهذا المعنى قوله ما سبق يريد به قوله والمقول لهم الملائكة كلام
وقيل ملائكة الارض وقيل ابليس ومن كان معه فى محاربة الجن واستدل القائلون بان الملائكة الذين
امروا بالسجود لآدم جميع الملائكة حتى جبرئيل ومكائيل عليهما السلام بقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
اجمعون مع ان لفظ الملائكة صيغة الجمع وهى تفيد العموم وبانه استثنى ابليس منهم والاستثناء
شخص من حكم اللفظ الموضوع للعموم يدل على ان من عدا ذلك الشخص كان داخلا فى ذلك الحكم
ومن قال ان المامورين بهذا السجود هم ملائكة الارض قال به لاستعظامه ان يكون اكابر الملائكة
مامورين بذلك قوله امتنع عما امر به اى باختياره لما سيصرح ان الاباء امتناع باختيار
فيكون اخص مطلقا من الامتناع فكل اباء امتناع وليس كل امتناع اباء فالظاهر على هذا
ان يكون قوله ابى استينافا فانه تعالى لما استثنى ابليس من الساجدين كان مظنة ان
يسئل ويقال هل له عذر فى تركه السجود فاجيب بانه ليس له عذر فى ذلك بل تركه مع القدرة عليه
وقوله واستكبر لما كان معطوفا عليه كان ايضا استينافا جوابا لما يقال ما حمله على تركه بلا عذر
واشار المصنف اليه بقوله استكبارا حيث جعل الاستكبار علة للاباء وهذا التقرير تصوير لحاصل المعنى
فان صورة النظم تمنع ان يكون قوله واستكبر استينافا عن قوله ابى لكونه معطوفا عليه والجملة
الاستينافية لا تعطف على سابقها لكونها كالمتصلة بها فمقتضى النظم ان يكون الجملة المعطوفة
مع المعطوف عليها استينافيين عن الاستثناء السابق عليهما كانه قيل على اى وجه تركه
وما حمله عليه وكذا الكلام فى قوله وكان من الكافرين فانه ان ادل بانه كان منهم فى علم الله تع

يكون علة للاستكبار فالمعنى ان اباءه للاستكبار وان استكباره لكونه من الكفرة في علمه تعالى
فينبغي ان لا يعطف على ما قبله الا انه عطف عليه على ان يكون مجموع الجمل المتعاطفة استينافا
جوابا عن السؤال المقتضي لان يجاب عنه بالمجموع المذكور فان قول السائل ما حمله عليه كما يقتضي ان
يبين ان وجه اباءه هو الاستكبار يقتضي ايضا ان يبين علة استكباره وهذا على تقدير
ان يؤول بانه كان من الكافرين في علمه تعالى واما ان يؤول بانه صار منهم فتقرير السؤال حينئذ
على اي وجه تركه وما حمله عليه وما كان حاله هذا الترك قوله من ان يتخذه وصلة في عبادة ربه
مبني على ان يكون المامور به السجود بالمعنى الشرعي ويكون آدم عليه السلام قبلة لسجودهم او سببا
لوجوبه فان آدم عليه السلام على التقديرين يكون وصلة لعبادة ربهم بالسجود له وقوله
او يعظمه ويتلقاه بالتحية مبني على ان يكون المامور به المحتمل الاول من المعنى اللغوي للسجود
وقوله او يخدمه الخ مبني على ان يكون المامور به المحتمل الثاني منه والتكبر مذموم وان
كان ممن هو اكبر في الواقع لحسب الفضل والشرف والاستكبار طلب التكبر بمباشرة ما يدل
عليه والبغي طلب منزلة فوق ما يستحقه والذهوس سرعة الحكم لنفسه بالفضل من زهاه
كذا اذا استخفه والاستطالة اظهار طول اي فضل على الغير والخيلاء ظن النفس كاذب
من قولهم خلت والصلف قلة التفات الى الغير كذا ذكره الراغب والتشبع بالباء الموحدة
التزين بالباطل والتكلف فيه الجوهري المتشبع المتزين بما ليس عنده يتكبر بذلك
ويتزين بالباطل قوله او في علم الله تعالى او صار منهم لما احتمل ان يكون قوله تعالى
وكان من الكافرين تعليلا للاباء والاستكبار واستلزم ذلك ان يكون كونه
من الكافرين سابقا على الاباء والاستكبار والمختار عند عامة اهل السنة والجماعة
المحققين ان ابليس لم يكن كافرا من اول الامر بل انه كان مؤمنا ثم كان كافرا برده
امر الله تعالى واستقباحه اياه فان قبول الامر ايمان والعمل به طاعة وتركه معصية
ورده واستقباحه كفر فكونه من الكافرين اذا كان متفرعا على اباءه واستكباره لا يصح
تعليلهما به جعل معناه وكان من الكافرين في علم الله تعالى اي كان الله تعالى عالما
في الازل بانه سيكفر فالذي يقتضيه لفظ كان من السبق على الاباء والاستكبار هو
سبق علم الله تعالى بصدور الكفر منه لا سبق المعلوم فعلى هذا التوجيه لا يكون جعله
تعليلا منافيا لما هو المختار عند الجمهور وعلى احتمال ان يكون قوله وكان من الكافرين
استينافا فالبيان حاله بسبب الاباء والاستكبار يكون كان بمعنى صار كما في قوله تعالى
وحال بينهما الموج فكان من المغرقين فانه قد كان مؤمنا فلما رد امر الله تعالى واستقبحه
غير الله تعالى صفته وحالته وطبعه وسيرته وصورته وهيئته ونغمته وصوته الى صفة كفرة
الجن واحوالهم فصار ممسوخا اقبح من كل قبيح كما مسخ الله تعالى بعض بني آدم فصاروا

قرره قاوخنازير قال الله تعالى ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم والقول الذى عليه الاكثرون
ان ابليس قبل من كفر بالله تعالى ولما كان قوله تعالى وكان من الكافرين والاعلى انه قد وجد
قبله قوم من الكفار وانه كان بعضا منهم قالوا ان معناه انه صار من الكافرين الذين يكفرون
بعده لانه كان فى علم الله تعالى انه يكون بعده جمع يكفرون به فجعله بعضا منهم بسبب موافقته اياهم
فى الدين كما فى قوله تعالى والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض وقيل ليس معنى كونه منهم انه
واحد من الكفار الموجودين فى الاعيان حتى يلزم وجود كفار قبله بل معناه انه فرد من افراد ماهية
الكافر وواحد من آحادها وهذا المعنى لا يستلزم كونه مسبوقا بافراد اخر منها وقيل بل وجد قبله
جمع من الكفرة مستدلا بكلمة من التبعيضية فانه لو لم يوجد قبله الجمع المذكور كيف يصح ان يحكم عليه
بانه كان بعضا منهم ويؤكده ما روى عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه انه قال ان الله تعالى خلق
خلقا من الملائكة ثم قال لهم انى خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له
ساجدين فقالوا لا نفعل ذلك فبعث الله تعالى عليهم نارا فاحرقتهم وكان ابليس من اولئك
الذين ابوا وانما قلنا ان المختار ان ابليس صار كافرا بعد ان كان مؤمنا لان علماء الدين اختلفوا
فى ان السعادة والشقاوة هل تتبدلان وتتغيران ام لا والمختار انهما تتغيران لانهما
من صفات المخلوق واما الاسعاد والاشقاء فلا يتبدلان لانهما من صفات الخالق فكل
واحد من الاسلام والكفر اذا وجد فى محل يكون ثابتا حقيقة واذا اعترض الاسلام على الكفر
ابطله وبرفع احكامه وكذلك اذا اعترضت الردة على الاسلام والعياذ بالله تعالى
تبطل حكم الاسلام لانه يتبين باعتراضها انه كان كافرا منافقا منذ كان وما ظهر منه من
الاسلام واقراره فانما هو تلبيس ونفاق كما قالت به الاشعرية فانهم قالوا انه كافر ابدا وان
السعيد لا يصير شقيا ولا الشقى سعيدا وذلك لان الايمان يوجب استحقاق الثواب الدائم
والكفر يوجب استحقاق العقاب الدائم والجمع بين الثواب الدائم والعقاب الدائم محال فكذا
الجمع بين الاستحقاقين وما يوجبهما فشرط حصول الايمان فى وقت ان لا يصدر الكفر عنه قط
فلما ختم ابليس على الكفر علمنا انه ما كان مؤمنا قط قال الامام حكى محمد بن عبد الكريم الشهرستانى
فى اول كتابه المسمى بالملل والنحل عن شارح الاناجيل الاربعة وهى مذكورة فى التورية
متفرقة على شكل مناظرة بين ابليس وبين الملائكة بعد الامر بالسجود قال ابليس للملائكة
انى اسلم ان لى آلها وهو خالقى وموجدى وهو خالق الخلق لكن لى على حكمة الله اسئلة اربعة
الاول ما الحكمة فى الخلق لا سيما كان عالما بان الكافر لا يستوجب عند خلقه الا الالم الثانى
ما الفائدة فى التكليف مع انه لا يعود اليه منه نفع ولا ضر وكل ما يعود الى المكلفين فهو قادر
على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف الثالث هب انه كلفنى بمعرفته وطاعته فلما ذا
كلفنى السجود لآدم الرابع لما عصيته فى ترك السجود لآدم فلم لعننى واوجب عقابى مع انه لا فائدة

له ولا الغيرة فيه ولي فيه اعظم الضرر الخامس لما فعل ذلك فلم يمكنني من الدخول في الجنة ووسوسة آدم
السادس ثم لما فعل ذلك فلم يسلطني على اولاده ومكنني من اغوائهم واضلالهم السابع لما امهلته
المدة الطويلة في ذلك فلم امهلني ومعلوم ان العالم لو كان خاليا عن الشر لكان ذلك خرابا قال
شارح الانجيل فاوحى الله تعالى اليه من هذه وقاحات الجلال والكبرياء يا ابليس انك ما عرفتني
لعلمت انه لا اعتراض علي في شيء من افعالي فاني انا الله لا اله الا انا لا اسأل عما افعل واعلم
انه لو اجتمع الاولون والآخرون من الخلايق وحكموا بتحسين العقل وتقبيحه لم يجدوا عن هذه الشبهات
مخلصا وكان الكل لازما اما اذا اجبنا بذلك الجواب الذي ذكره الله تعالى زالت الشبهات
واندفعت الاعتراضات وكيف لا فكما انه سبحانه واجب الوجود في ذاته واجب الوجود في صفاته
فهو مستغن في افعاليته عن المؤثرات والمرجحات اذ لو افتقر لكان فقيرا لا غنيا فلا يتطرق التهمة
الى افعاله ولا يتوجه الاعتراض على خالقيته وما احسن ما قال بعضهم جل جناب ذي الجلال عن
ان يوزن بميزان الاعتزال **قوله** باستقباحه متعلق بصار اي تحول حاله الى الكفر بسبب استقباحه
امر الله تعالى واستكباره واعتقاد كونه محقا في ذلك التمرد واستدلاله على ذلك بقوله
انا خير منه لا بمجرد ترك السجود فان ترك المأمور به معصية والمعصية لا توجب الكفر اما
عندنا فلان صاحب الكبيرة مؤمن واما عند المعتزلة فلانه وان خرج بها عن الايمان
لكنه لم يدخل في الكفر والخوارج لما قالوا ان كل معصية كفر واستدلوا على هذه الآية وقالوا
ان الله تعالى كفر ابليس بتلك المعصية فدل ذلك على ان المعصية كفر اشار المص
الى الجواب عن استدلالهم بانه تعالى انما كفره بترك الامر واستقباحه وعدم قبوله لا بمجرد ترك
السجود الواجب حتى يقال انه تعالى كفره بترك الواجب وهو معصية **قوله** والآية تدل على ان آدم
افضل من الملائكة المأمورين بالسجود ان كان المأمورون به الجميع فهو افضل من جميعهم وان
كانوا طائفة مخصوصة منهم فهو افضل من تلك الطائفة وذلك لان الله تعالى امرهم بالسجود له
سجود تعظيم وتكريم لا بمجرد سجود زيارة وتسليم بقرينة ابا ابليس واستكباره وتعليله بانه خير منه
والحكيم لا يأمر بسجود الاعلى للادنى فانه لا وجه لان يؤمر ابو حنيفة مثلا بان يخدم اقل الناس بضاعة
في الفقه ولانه عليه السلام اعلم من الملائكة ومعلم لهم فانه تعالى لما طلب منهم علم الاسماء قالوا
سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فعند ذلك علمهم آدم عليه السلام وانبأهم بالاسماء والاعلم افضل
من غيره والمعلم افضل من المتعلم لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فدل
هذا على انه عليه السلام كان افضل من الملائكة وقوله ولو من وجه تشير به الى جواز فضلهم عليه بوجه آخر
كالقدرة والقوة والحسن والجمال والصفاء والنقاء عن الكدورات الحاصلة بسبب التركيب
من المواد المكدرة فان الملائكة خلقوا من الانوار وآدم مخلوق من التراب قال الامام قال اكثر
اهل السنة الانبياء افضل من الملائكة وقال المعتزلة بل الملائكة افضل من الانبياء وهذا القول

اختاره القاضي ابو بكر الباقلاني من المتكلمين منا وابو عبد الله الحليمي من فقهائنا وذكر احتجاجات
من قال بفضل الملائكة منها ان الملك اعلم من البشر والاعلم افضل فالملك افضل وانما قلنا ان
الملك اعلم لان جبريل عليه السلام كان معلما لمحمد عليه السلام بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى
والمعلم لابد وان يكون اعلم من المتعلم وايضا فالعلوم قسمان احدهما العلوم التي يتوصل
اليها بالعقول كالعلم بذات الله تعالى وصفاته فلا يجوز وقوع التقصير فيها لجبريل ولمحمد عليهما السلام
لان التقصير في ذلك جهل وهو قادح في معرفة الله تعالى واما العلم بكيفية مخلوقات الله تعالى
وما فيها من العجائب والعلم باحوال العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار واطباق السموات
والارض واصناف الملائكة وانواع الحيوانات في المفاوز والجبال والبحار فلا شك ان جبريل
اعرف بها لانه عليه السلام اطول عمرا واكثر مشاهدة لها فكان علمه بها اكثر واتم واما العلوم التي
لا يتوصل اليها الا بالوحي فهي لم تحصل لمحمد عليه السلام ولا لسائر الانبياء عليهم السلام الا من
جهة جبريل عليه السلام فيستحيل ان يكون لمحمد عليه السلام فضيلة فيها على جبريل عليه السلام فانه كان واسطة
بين الله تعالى وبين جميع الانبياء فكان عالما بكل الشرايع الماضية والحاضرة وهو ايضا عالم
بشرايع الملائكة واحكامهم وتكاليفهم ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم ما كان عالما بذلك
فثبت ان جبريل عليه السلام كان اكثر علما من محمد عليه السلام فكان افضل منه ثم قال ولقائل
ان يقول لا نسلم انهم اعلم من البشر والدليل عليه انهم اعترفوا بان آدم عليه السلام اكثر علما منهم
بدليل قوله تعالى يا آدم انبئهم باسمائهم ثم ان سلمنا مزيد علمهم ولكن ذلك لا يقتضي كثرة الثواب
فانا نرى الرجل المبتدع محيطا بكثير من دقايق العلم ولا يستحق شيئا من الثواب فضلا عن
ان يكون ثوابه اكثر وسببه ما نبهنا عليه مرارا من ان كثرة الثواب انما تحصل بسبب الاخلاص
في الافعال ولم يعلم ان اخلاص الملائكة اكثر والافضلية المتنازع فيها في هذه المسئلة انما هي
الفضل بحسب كثرة الثواب فانه لا نزاع في ان الملائكة لهم فضائل من وجوه اخر ليست في بني آدم
ومنها ان عبادات الملائكة ادوم لقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون والادوم افضل
لكونه اشق وقد قال عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها وقال عليه السلام لعايشة رضه
انما اجرك على قدر نصبك وقوله عليه السلام افضل العباد من طال عمره وحسن عمله والملائكة
اطول العباد عمرا واحسنهم عملا فوجب ان يكونوا افضل العباد ولقائل ان يقول ان نوحا
وكذا لقمان وكذا الخضر عليهم السلام كانوا اطول عمرا من محمد عليه السلام وليسوا بافضل منه
وقد نجد في الامة من هو اطول عمرا واشد اجتهادا من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو بعد
منه في الدرجة من العرش الى ما تحت الثرى وقد ذكر من وجوه احتجاج من قال بتفضيل الانبياء
عليهم السلام قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والعالم
عبارة عن كل ما سوى الله تعالى لانه مشتق من العلم وكل ما كان علما على الله تعالى ودليلا عليه

فهو عالم ولا شك ان كل محدث فهو دليل على الله تعالى فيكون عالما فمعنى الآية انه تعالى اصطفاهم على
كل المخلوقات والمحدثات ولا شك ان الملائكة من المخلوقات فيلزم ان الله تعالى اصطفى هؤلاء
الانبياء على الملائكة فان قيل يشكل هذا بقوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني
فضلتكم على العالمين فانه لا يلزم ان يكونوا افضل من الملائكة ومن محمد عليه السلام فكذا هذا
قلنا الاشكال مرفوع لان قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين خطاب مع الانبياء الذين كانوا
اسلاف اليهود وحين كانوا موجودين لم يكن محمد عليه السلام موجودا في ذلك الزمان ولما لم يكن
موجودا لم يكن من العالمين لان المعدوم لا يكون عالما فلا يلزم من اصطفاء الله تعالى على العالمين
وهم الذين كانوا موجودين في ذلك الوقت ان يكونوا افضل من محمد عليه السلام واما جبرئيل عليه السلام
فانه كان موجودا في ذلك الوقت فيلزم ان يكون قد اصطفى الله تعالى هؤلاء الانبياء على جبرئيل عم
ولما ذكر الاصوليون انه لا طائل تحت هذا الخلاف فلنقتصر على هذا القدر وان اطنب الامام
في تفصيل هذا المقام **قوله** وان ابليس كان من الملائكة اختلف الناس في ابليس انه كان من الملائكة او من الجن
قال اكثر المتكلمين ولا سيما المعتزلة انه لم يكن من الملائكة اصلا بل كان من الجن وهو مروي عن
ابن عباس وابن زيد والحسن البصري وقتادة وابي بكر الاصم قالوا ابليس ابو الجن كما ان آدم ابو البشر
وروي ان ابليس كان من الجن الذين سكنوا الارض قبل آدم عليه السلام وحاربتهم الملائكة فسبوه
صغيرا وتعبد مع الملائكة دهرا طويلا فصار من الملائكة حكما لقوله عليه السلام مولى القوم منهم وان كان
من الجن نسبا فيصدق بذلك ان يقال انه كان من الجن وانه كان من الملائكة وروي عن ابن عباس
وابن مسعود وابن جريج وابن المسيب وقتادة وغيرهم وهو اختيار الشيخ ابي الحسن ورجحه الطبري
انه كان من الملائكة فلما عصى الله تعالى وكفر غضب عليه ولعنه ومسخه فصار شيطانا رجيما فقوله تعالى
في سورة الكهف الا ابليس كان من الجن معناه انه صار من الجن كما ان قوله تعالى وكان من الكافرين وحكى
الثعلبي عن ابن عباس ان ابليس كان من حي من احياء الملائكة يقال لهم الجن خلقوا من نار السموم و
خلقت الملائكة من نور وكان اسمه بالسريانية عزازيل وبالعربية الحارث وكان من خزان الجنة وكان
رئيس ملائكة السماء الدنيا وكان له سلطانها وسلطان الارض وكان من اشد الملائكة اجتهادا
واكثرهم علما فرأى لنفسه بذلك شرفا وعظمة فذلك الذي دعاه الى الكفر فعصى الله تعالى فمسخه شيطانا
انتهى فان قيل ان ابليس له ذرية والملائكة لا ذرية لها وانما قلنا ان ابليس له ذرية ونسل
لقوله تعالى في صفته افتتخذونه وذريته اولياء من دوني وهذا صريح في اثبات الذرية له
وانما قلنا ان الملائكة لا ذرية لها لان الذرية انما تحصل من الذكر والانثى والملائكة لا انثى
لها لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسئلون
انكر على من حكم عليهم بالانوثة واذا انتفى الانثى انتفى التوالد اجيب بانه انما صار له نسل وذرية
بعد ما مسخ وحولت صورته الى صورة من يتوالد ثم ان سائر الممسوخات لا تبقى بعد ثلثة ايام

ولايكون له نسل لانه سأل النظرة الى قيام الساعة فانظر قوله والام يتناول امرهم اى ولو لم يكن
ابليس من الملائكة لما كان مامورا بالسجود لآدم كالملائكة لان الامر بالسجود صريحا انما هو للملائكة
ولم يذكر في قصته من القصص مع كثرة تكرارها في القرآن ولا في غيره من الكتب الامر بالسجود لابليس نصا
صريحا وهو مامور بالسجود له بدليل قوله تعالى ما منعك ان تسجد اذ امرتك فتبين انه كان
مامورا به بتناول امر الملائكة اياه ولن يتناول امرهم الا بان كان من نوع الملائكة وهو المطلوب
قوله ولم يصح استثناؤه منهم يعني انه لو لم يكن من الملائكة لما صح استثناؤه منهم لان الاستثناء
يفيد اخراج ما لولاه لدخل او يصح دخوله وذلك يوجب كونه من الملائكة والاستثناء المنقطع
وان كان مشهورا في كلام العرب الا انه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة قوله ولا يرد
على ذلك الخ لما استدلت المعتزلة ومن وافقهم على انه لم يكن من الملائكة بانه لما كان من الجن بالنص
وجب ان لا يكون من الملائكة لان الجن جنس مخالف للملك لقوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا ثم
نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون
الجن وهذه الآية صريحة في المباينة بين الجن والملك اجاب عنه بمنع ان كونه من الجن ينافي
كونه من الملائكة وانما ينافيه لو كان قوله كان من الجن بمعنى انه كان منهم نوعا ولا نسلم ذلك
لجواز ان يكون المعنى انه كان منهم فعلا ولو سلم ان المعنى انه كان منهم نوعا ولكن لا نسلم ان ذلك
ينافي كونه من الملائكة لما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان الملائكة على ثلثة اضرب ضرب منهم
يقال لهم الجن ومنهم ابليس ولهم توالد ولهذا قال تعالى افتتخذونه وذريته اولياء من دوني قوله
ولمن زعم انه لم يكن من الملائكة وتوضيح المقام ان من ذهب الى ان ابليس لم يكن من الملائكة بناء
على قوله كان من الجن اشكل عليهم انه على تقدير ان لا يكون من الملائكة يلزم ان لا يكون مامورا
بالسجود بقوله تعالى للملائكة اسجدوا لآدم ومن لم يكن مامورا بشيء لم يكن بتركه عاصيا وهو واضح
لكنه عد عاصيا آبيا مستكبرا فما الوجه في تناول الامر به مع كونه جنيا ليس بملك فاجابوا
عنه بانه وان كان من الجن الذين كانوا في الارض وحاربتهم وهزموهم واخرجوهم الى الجزائر البعيدة
وسبوا ابليس منهم صغيرا ونشأ فيهم وتعبد معهم دهرا طويلا وروي انه عبد الله تعالى ثمانين الف سنة
واعطي له خزانة الجنة ورياسة الارض والسماء الدنيا وبهذه الامور لا يكون من الملائكة حقيقة
الا انه تعالى غلبهم عليه فسمي الجميع ملائكة على طريق تغليب احاد جنس على واحد من الجنس الآخر
المباين له لكونه مغلوبا ومستورا بهم فلما كان داخلا فيهم بالتغليب كان داخلا تحت امرهم
وكان استثناؤه من ضمير فسجدوا متصلا لانه كناية عن المامورين وهو منهم تغليبا فعلى هذا
الوجه يكون المامور بالسجود من بين الجن هو ابليس وحده بخلاف الوجه الثاني وهو ما اشار
اليه بقوله او الجن ايضا كانوا مامورين مع الملائكة فان المامور بالسجود على هذا الوجه هو طائفة
الجن بامرهم فيدخل ابليس تحت امر تلك الطائفة لكونه من آحادها فيبقى الفرق بينه وبين الوجه

الاول ان التغليب في الاول على ابليس فقط وفي هذا على الجن المطلق الداخل فيه ابليس وكان
يحتمل ان يكون الثاني من قبيل دلالة النص لو لا قوله والضمير في فسجدوا راجع الى القبيلتين
انتهى كلامه الظاهر ان رجوعه الى القبيلتين لا يجب ان يكون برجوعه الى الملائكة باعتبار
تغليبهم على طائفة الجن حتى يقال ان طائفة الجن حينئذ تكون مامورا بالسجود بعبارة النص
لا بد لانه اهل المقصود من ذكره بيان مدلول الكلام ومحصوله لا تفسير عبارة النص ويدل عليه
قوله كانه قال فسجد المامورون بالسجود الا ابليس والمتبادر من سياق كلام المص ان كون
الجن مامورين بالسجود انما هو بدلالة النص وكذا المتبادر من كلام الراغب فانه قال وقيل ان
الجن كانوا مامورين مع الملائكة بالسجود له لكن لم يحتج الى ذكرهم فان السلطان اذا
امر ماثل رعيته بالخضوع لان من المعلوم ان اصاغرهم مامورون بذلك الا ترى ان قوله تعالى
لموسى عليه السلام اذهب الى فرعون انه طغى معلوم انه لم يبعثه الله تعالى وحده قوله وان من الملائكة
عطف على قوله وان ابليس كان من الملائكة اى والآية تدل ايضا على ان من الملائكة من ليس بمعصوم
لانها دلت على ان ابليس كان من الملائكة وعلى انه قد تحقق منه العصيان قال الشيخ علم الهدى
في شرح التأويلات من قال ان ابليس لم يكن من الملائكة ذهب في ذلك الى وجوه احدها
ان الله تعالى وصفهم بالطاعة والامتناع عن العصيان بقوله تعالى بقوله لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يؤمرون وقال لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وقال لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون وهذا اخبار من الله تعالى بان الملائكة على هذا الوصف ولا خلف في خبره فقد تحقق
من ابليس التعيين العصيان له تعالى والكفر به فدل ذلك على انه لم يكن من الملائكة ثم قال الجواب عن
تعلقهم بالآية ان الله تعالى وان اخبر عن الملائكة مطلقا انهم لا يعصون لكن اراد به المقيد اى لا يعصون
الله تعالى ما امرهم ما داموا تحت عصمة الله تعالى وبه نقول انهم ما داموا معصومين لا يتحقق منهم العصيان
وانما يتحقق العصيان من البعض اذا زالت عصمة الله تعالى عنهم ولله تعالى ان يزيل عصمته عمن
يشاء اذ لم يتضمن معنى يناقض الحكمة فيؤدي الى لا حالة تعالى الله عن ذلك وزوال العصمة
عن افراد الملائكة يتحقق المعصية منهم جائز اذا تعلق به عاقبة حميدة او لم يتعلق به عاقبة وخيمة
بخلاف الانبياء عليهم السلام عندنا حيث لا يجوز وجود المعصية منهم من طريق
الحكمة وان كان متصورا من حيث ذات الفعل لانهم يبعثون للدعوة الى الحق
والمنع عن الضلال فلو جاز وجود المعصية منهم وهو بفعله داع الى الاقدام عليه اقتداء
به كما بقوله فيصير سببا للضلال وداعيا اليه من حيث الفعل وذلك في القبح مثل
الدعوة الى المعصية بالقول وذلك غير جائز منهم عقلا فكذلك هذا واما افراد
الملائكة فما كانوا رسلا يقتدى بهم ليجب الاتباع بفعلهم وقولهم انتهى كلامه
واعلم انهم اختلفوا في ان الملائكة هل هم قادرون على المعاصي والشر ام لا

فقال جمهور الفلاسفة وكثير من الجبريين انهم خيرات محض لا قدرة لهم البتة على الشر والفساد
وقال جمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء انهم قادرون على الامرين واحتجوا علينه بوجوه
منها قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم فان هذه الآيات خرجت على سبيل المدح لهم بالطاعة
لله تعالى والخضوع له وانما يتحقق المدح بذلك ان لو تصور منهم العصيان والخلاف
فتركوا ذلك لتعظيم الله تعالى وخوف خلافه واما اذا لم يتصور الخلاف ولم يتوهم المعصية
منهم فلا معنى له فان الملائكة كلفوا باشياء وامتحنوا بانواع من المحن وكل مكلف وممتحن
بشيء يجب ان يتصور منه المعصية والخلاف اذ لا يتحقق التكليف الا في حق من يتصور
منه تحصيله وتركه تحقيقا للثواب والعقاب بناء على الفعل الاختياري ولو لم يتصور الخلاف
يكون مجبورا فيه وملجاء اليه والملجاء الى الشيء ومن لا يقدر على تركه لا يكون ممدوحا ولا
مستحقا للثواب بفعله واتيانه **قوله** ولعل ضربا من الملائكة الخ لما ذكر ان ابليس من الملائكة
وانه قد عصى وكفر فظهر به ان العصمة ليست بلازمة للملائكة واشار الى ان نحو قوله تعالى
في وصف الملائكة لا يعصون الله ما امرهم بيان لحال الاكثر فورد عليه انه مخالف لما قاله الامام
من ان الجمهور الاعظم من علماء الدين اتفقوا على عصمة كل الملائكة عن جميع الذنوب ومن الحشوية
من يخالف ذلك اشار الى جوابه برفع المخالفة بين كلامه وكلام الامام بناء على ان
معنى قوله وان من الملائكة من ليس بمعصوم ان من كان من الملائكة بحسب الذات والحقيقة
قد لا يكون معصوما بان يتصف بصفات الشياطين فلا يسمى حينئذ ملكا بل يسمى شيطانا
فان هذه الطائفة من الملائكة وان كانت متحدة مع الشياطين بحسب الحقيقة والماهية
لكنهما متخالفان بحسب العوارض والصفات فان فعلوا خيرا او طهروا عن الخبائث يقال لهم ملك
وان خبثوا وفعلوا شرا يقال لهم الشياطين فثبت ان من لا يكون معصوما منهم خبيث
ليس بملك لان الملك اسم للصنف المتصف بالاستتار عن الاعين فعدم عصمة
ابليس مع كونه من الملائكة اي من افراد الحقيقة لهذا الصنف لا ينافي اتفاق الجمهور على
عصمة كل الملائكة اي على عصمة كل فرد من افراد هذا الصنف **قوله** والجن يشملهما جملة اسمية
اي يشمل الملائكة البررة والشياطين الفسقة فظهر وجه كون ابليس من الملائكة ومن الجن
مع كونه شيطانا موصوفا بنهاية الشرة والخباثة فالشيطان والملك صنفان مندرجان
تحت حقيقة الجسم اللطيف المستتر عن الاعين والجن عرض عام يشمل جميع افراد تلك الحقيقة
لان الجن في الاصل اسم للاجتنان وهو الاستتار وهو وصف عام لجميع افراد تلك الحقيقة
فان الجميع مستتر عن ابصار الناس ومنه سمي الولد ما دام في بطن امه جنينا لاختفائه في البطن
وسمي المجن والجنة بهما لانهما سببا التستر ومنه سميت الجنة لاستتار ارضها بالاشجار والرياحين
ونحوهما **قوله** لا يقال كيف يصح ذلك اي كيف يصح اتحاد ضرب من الملائكة مع الجن

والشياطين بحسب الذات والحقيقة مع ان اتحاد حقيقة الشيطين يستلزم اتحاد مادتيهما
ومادة الجن تخالف مادة الملائكة الجوهري مارج من نار لا دخان له خلق منها الجان ابو الجن واجاب
عنه بان مارودته عايشة رضي الله تعالى عنها لاينافي ماذكرنا من ان ضربا من الملائكة لايخالفه
الشياطين بالذات بل هو كالمراد والمثال لما ذكرنا من حيث انه يوضحه كما يضاح المثال
الممثل له كانه قيل لامخالفة بينهما بالذات بل هما مخلوقان من نوع واحد هو الجوهر المضيء
فان المراد بالنور الجوهر المضيء والنار كذلك فاتحدت مادتاهما بالماهية وان اختلفتا بالعوارض
والصفات فان النور جوهر مضيء لايشوبه شيء مما يكدره من الدخان في اكثر الاحوال فالنار والنور
صنفان مختلفان بالعوارض مندرجان تحت ماهية الجوهر المضيء **قوله** فهذا اي القول بان
ضربا من الملائكة متحد مع الشياطين بالماهية والذات ومخالف لهم بالعوارض والصفات
وان ماروته كالمراد والمثال له اشبه بالصواب لانه حينئذ يتأتى ان يكون استثناء ابليس من الملائكة
متصلا وهو الاصل فيه ويكون قوله كان من الجن على حقيقته وقول الملائكة بل كانوا يعبدون
الجن في جواب قوله تعالى اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون وان دل على ان الجن غير الملك والا لما
لايوجب المغايرة بحسب الماهية بل يكفيه المغايرة بحسب الاوصاف والعوارض ولانه يندفع
المخالفة بين النصوص الدالة على ان الشياطين كان لها ذرية وان الملائكة لا انثى فيهم
ولا ذرية لهم وعلى ان الملائكة معصومون بخلاف الشياطين قال علم الهدى ومن قال
انه لم يكن من الملائكة اصلا بل كان من الجن استدل عليه بان الله تعالى اخبر انه قال خلقتني
من نار وخلقته من طين وقد ورد في الاخبار ان الملائكة خلقوا من نور والجواب عنه
انه اريد بالنار نورها ولهبها قال الله سبحانه وخلق الجان من مارج من نار والمارج هو
لهبها وذلك هو النور والضياء منها فكان التوفيق ممكنا بينهما من هذا الوجه مع انه
ليس في القرآن ولا في الاخبار ان الملائكة لم تخلقوا الا من نور بل وردت الاخبار انها
خلقت من غير النور ايضا فقد روي ان نهرا تحت العرش اذا اغتسل فيه جبرئيل
وانتفض يخلق من كل قطرة تقطر منه ملك وفي الخبر ان من قال سبحان الله وبحمده
يخلق الله تعالى منه ملكا يسبح الله تعالى الى يوم القيامة وورد في الخبر ايضا ان الله تعالى خلق
ملائكة من النار وخلق ملائكة بعضها من الثلج وبعضها من النار وكان تسبيحها
سبحان الذي الف بين الثلج والنار فدل ان خلق الملائكة من النور لاينفي ان المخلوق
من غير النور لايكون ملكا **قوله** ومن فوائد الآية استقباح الاستكبار اي مطلقا سواء كان
استكبارا عن طاعة الله تعالى وغيرها حيث قال في ذم ابليس ابى واستكبر
اطلق الاستكبار ولم يقيده بكونه استكبارا عن طاعة تعالى فهذا الاطلاق دل على ان
الاستكبار مطلقا قبيح شرعا ومن فوائدها ان الاستكبار قد يفضي بصاحبه الى الكفر

حيث افضى استكبار ابليس اليه بدلالة قوله تعالى وكان من الكافرين اى صار بسبب اباءه واستكباره
من الكافرين واشار بلفظ قد الى انه وان كان مستقبحا شرعا وعقلا لا يفضى الى الكفر ومن فوائدها
الحث على الايتمار اى الامتثال لامره من غير توان وتاخير بشهادة قوله تعالى فقلنا لهم اسجدوا فسجدوا
بالفاء المقتضية للتعقيب وعدم التراخى وقوله وترك الخوض محرور بالعطف على الايتمار
اى ومن فوائدها الحث على الامتثال لامره مع ترك الخوض فى سر امره بان لا يستكشف
سره ولا يطلب وجهه وحكمته كامتثال الملائكة بدون الشروع فيه فان ابليس لما خاض فيه عوتب
ومن فوائدها ان الامر للوجوب بدليل انه عوتب على ترك الامتثال فلو لم يكن الامر للوجوب لكان
له ان يقول انك ما الزمتنى السجود فعلى ما اللوم والانكار والتوبيخ والعتاب ومن فوائدها ان
الذى علم الله تعالى من حاله انه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة فانه تعالى لما علم من حال
ابليس انه يختم على الكفر قال فى حقه وكان من الكافرين واما من ختم على الايمان سواء كان
ايمانه مسبوقا بالكفر او لا فذلك الايمان هو الذى كان علم الفوز وآية النجاة فان الايمان
الطارى على الكفر يهدم ما قبله ويجعله كان لم يكن قط كما ورد من ان التائب من الذنب كمن
لا ذنب له واختلف فى ان ما ثبت فى علم الله تعالى انه يموت كافرا هل هو كافر من اول
زمان وجوده الى موته او لا وان ابليس هل كان كافرا ابدا او كان مؤمنا صفا ثم كفر بعد
ذلك فذهب اصحاب الموافاة وهم اصحاب الشيخ ابى الحسن الاشعرى القائلين
بالموافاة الى الاول وذهب آخرون الى الثانى فقوله تعالى وكان من الكافرين عند
اصحاب الموافاة على ظاهره لان ابليس قبل استكباره كافر عندهم وعند الآخرين معناه
انه صار من الكافرين او كان منهم فى علم الله تعالى على معنى انه تعالى كان عالما فى الازل انه سيكفر
فصيغة كان مبناها تقدم العلم على الاستكبار لا تقدم المعلوم فقول المص اولا انه كان منهم
فى علم الله تعالى او صار منهم مع قوله ههنا ان من علم الله تعالى من حاله انه يتوفى على الكفر هو الكافر
على الحقيقة اشارة منه الى المذهبين ومعنى الموافاة الاتيان والوصول الى آخر الحيوة واول منازل
الآخرة يقال وافى فلان اذا اتى قال الشاعر كالغيث ان جئته وافاك ريقه وان ترحلت عنه لج فى الطلب
فعندهم لا يوصف المرء الا بما كان عليه وقت الموافاة من ايمان او كفر ولا يسمى بما كان قبل
ذلك ولا تحقق له ولا يخفى انه انكار لما ثبت عيانا وابطال للحقايق فقوله وهو الموافاة اى
كون العبرة فى توصيف المرء بالايمان او الكفر بخاتمة عمره هو الموافاة ومعنى نسبتها الى الشيخ
ان هذه اللفظة انما اشتهرت منه وتداولت بين اصحابه لا ان غيرهم منها مختص به قال
امام الحرمين ان الايمان ثابت فى الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذى هو
علم الفوز وآية النجاة هو ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة فمن قال انا مؤمن
ان شاء الله تعالى لم يجعلوا التعليق بالمشيئة على ان القائل قصد به الشك فى الايمان الناجز

فان الشك فيه كفر بل قالوا انه قصد به الشك في ايمان الموافاة قوله السكنى من السكون مبنى على
ان يكون قوله تعالى اسكن امرا من سكن الدار يسكنها سكنى اذا اقام فيها واتخذها منزلا ومأوى لا من
سكن المتحرك سكونا اذا تحرك الحركة واستقر في مكانه ضرورة ان ليس المعنى اسكن في الجنة ولا تتحرك
فيها بل المعنى اتخذها منزلا وموضع اقامة فاشار المص الى ان السكنى الذى هو اتخاذ المنزل
مأخوذ من السكون ضد الحركة واشار الى جهة المناسبة في النقل بقوله لانها استقرار اى لان
السكنى نوع من اللبث والاستقرار في المكان وكل ما يتركب من هذه المواد يلاحظ فيه
معنى السكون كالسكين فانها تقطع حركة المذبوح والمسكين فانه لا يتقلب في شهوات النفس
وسكينة القلب فانها يسكن بها اضطرابه وسكان السفينة اى ذنبها فانه يسكنها عن الاضطراب
نقل عن الزمخشري ان الاصل فيه ان يعدى بفي كما يقال قر فيه ولبث فيه الا انهم لما نقلوه الى
سكون خاص تفرقوا فيه فقالوا سكن الدار كما قالوا تبوأها وفي شرح الرضي اعلم ان دخلت و
سكنت ونزلت تنصب على الظرفية كل مكان دخلت عليه مبهما كان او لا نحو دخلت الدار ودخلت
الخان وسكنت الغرفة وذلك لكثرة استعمال هذه الافعال الثلثة فحذف حرف الجر اعني كلمة
في معها في غير المبهم ايضا وانتصاب ما بعدها على الظرفية عند سيبويه وقال الجرمي دخلت متعد
فما بعده مفعول به لا مفعول فيه قوله وانما لم يخاطبهما اولا حيث لم يقل يا آدم وحواء اسكنا مع
انه اخصر وانما قال اولا لانه تعالى خاطبهما ثانيا بقوله وكلا منها ولا تقربا قوله والمعطوف عليه تبع له
اى وتنبيها على ان الذى عطف على آدم تبع له في الحكم كما انه تبع له في الاعراب لانها زوجته وزوجة الرجل
تبع له قال الراغب ان قيل ما الفرق بين ان يقال افعل انت وقومك كذا وبين ان يقال افعلوا كذا
الاول تنبيه على ان المقصود هو المخاطب وغيره تبع له وانه لولاه لما كانوا مأمورين بذلك وعلى نحو
قال فمن ربكما يا موسى وليس كنت لك اذا قال افعلوا وقال النحرير التفتازاني وصحة امر الغائب بصيغة
افعل للتغليب مثل انت وزيد فعلتما وانا وزيد فعلنا وقيل انما قال اسكن تنبيها على انه تعالى
لم يملكه اياها بل انما اعطاها عارية وانه يستخرجه منها فانه لو قال جل لغيره اسكنتك
داري لا تصير الدار ملكا له فهنا لما لم يقل وهبت منك الجنة علم انه يخرجه منها وذلك لانه
خلقه لخلافة الارض وكان اسكان الجنة كالتقدمة على ذلك واتفقوا على ان المراد بالزوج
ههنا حواء وان لم يتقدم ذكرها في هذه السورة وذكرت في سائر السور انها مخلوقة منه كما قال
الله تعالى في سورة النساء خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وفي الاعراف وجعل منها
زوجها ليسكن اليها وروى البخاري عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال ان المرأة
خلقت من ضلع الرجل فان اردت تقويمها كسرتها وان تركتها انتفعت بها واستقامت
واختلف في انها خلقت في الجنة او في خارجها فقال بعضهم كان خلقها في الارض وآدم بالشام
مكة والطائف ثم بعث الله تعالى جندا من الملائكة فحملوا آدم وحواء على سرير من ذهب

كما يجعل الملوك لباسهما النور على كل واحد منهما اكليل من ذهب مكلل بالياقوت واللؤلؤ
وعلى آدم منطقة مكللة بالدر والياقوت حتى دخلا الجنة وقيل بل حمل آدم وحده الى
السماء فلما وصل الى باب الجنة وضع السرير والقى عليه التعاس وخلقت حوا من ضلعه اليسرى
ثم امر بدخول الجنة وقيل خلقها الله تعالى في الجنة بعد دخول آدم فيها خلقها من ضلع آدم اليسرى
وكان بين النائم واليقظان ولو كان في النوم لم يعلم انها منه فلم يعطف عليها ولو كان يقظان
تائم بذلك فلم يعطف عليها ايضا ولما انتبه من نومه قال لها من انت قالت انا زوجتك
خلقني الله تعالى لك لتسكن الي واسكن اليك فقالت الملائكة عند ذلك يا آدم ما هذه قال امرأة
قالوا لم قال لانها خلقت من امرأ قالوا وما اسمها قال حوا قالوا ولم سميت حوا قال لانها
خلقت من حي قالوا اتحبها قال نعم قالوا الحوا التحبينه قالت لا استحيا والا وفي قلبها اضعاف
ما في قلبه قالوا فلو صدقت امرأة في حبها زوجها لصدقت حوا ولما استحيت عن اظهاره بقي
ذلك سرا ثابتا بين بنائها **قوله** والجنة دار الثواب الخ الجنة في اللغة وفي عرف الناس اسم للبقعة
التي حفت بالاشجار والغروس المثمرة وغير المثمرة وانواع النبات ويدل عليه ايضا قوله تعالى
وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة اي كلا منها اكلا واسعا رافها ما شئتما
في اي مكان من الجنة شئتما واختلف الناس في الجنة التي امر آدم وحوا بالسكون فيها امهي
دار الخلد التي وعدت للمتقين او جنة من الجنان سواها والمختار عند جمهور اصحابنا
ان المراد بهذه الجنة هي دار الثواب وانها مخلوقة اليوم عندنا والدليل عليه ان الالف
واللام في لفظ الجنة لا يفيد ان العموم لان سكون جميع الجنان محال فلا بد من صرفها
الى المعهود السابق والجنة التي هي المعهود بين المسلمين هي دار الثواب فوجب صرف
اللفظ اليها وقالت المعتزلة هي غير مخلوقة الآن لان انفسها وما فيها من النعيم مؤبد
وقد ثبت ان الله تعالى يفني الاشياء كلها حتى لا يبقى الا وجهه حيث قال كل شيء
هالك الا وجهه وان آدم قد خرج منها وانقطع عنه ما فيها من الراحات فوجب ان يكون المراد
بها جنة سوى دار الثواب ثم اختلفوا انها في الارض او في السماء فقال الجبائي انها كانت
في السابعة من السماء بدليل قوله تعالى لهما اهبطوا منها والهبوط يكون من علو الى سفل ولما
يستقيم ذلك في بستان مخلوق على الارض وقال ابو هاشم البلخي وابو مسلم الاصفهاني
انها كانت في الارض ثم اختلفوا في موضعها فقال بعضهم كانت بارض فلسطين وقال آخرون
كانت فيما بين فارس وكرمان وحملا الاهباط على الانتقال من بقعة الى بقعة اخرى كما في قوله
اهبطوا مصرا وقال اصحابنا تسميتها بدار الخلد وتوصيف اكلها بالدوام مبني على دوامها بعد
ان يدخلها المثابون والشيء الواحد قد يوصف بأوصاف متضادة بحسب اختلاف الاوقات
والاعتبارات وانها لا تكون دار التكليف في الآخرة ويجوز ان يكلف فيها في وقت آخر وقيل

الاحوط والاسلم التوقف وترك القطع فان المراد بها ما هو اذ ليس في كتاب الله تعالى ولا في السنة
المتواترة تعيين الجنة فكان التعيين بطريق القطع شهادة على الله تعالى بالاعلم له به
وذلك حرام بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقول الملص لان اللام للعهد الخ يرد القول
بانه ليس في كتاب الله تعيين الجنة وقيل ان الله تعالى لما خلق الانسان لاستخلافه في الارض
واستعماره فيها كما قال تعالى ويستخلفكم في الارض فاستعمركم فيها واراد ان يوصله بذلك الى جنة
المأوى وعلم بسابق علمه انه لسوء تدبيره قد يختار العاجل الخسيس على الآجل النفيس كما وصفه
بقوله خلق الانسان عجولا وانه قد يتبع هواه كما قال تعالى واتبعوا اهواءهم وعلم ما يكون منه
ادخله الجنة ليعرف النعيم الذي اعده له عيانا فيكون اليه اشوق ويتذوق طعم اثر المخالفة فيكون
منها افرق ومعلوم من حال الانسان ان المحنة تهذبه والاشتياق الى ما غايته من الخيرات
يرغبه فصار ما جرى على آدم عليه السلام من تمام نعم الله تعالى عليه والله اعلم بوجوه المصالح **قوله**
صفة مصدر محذوف اي اكلا رغدا ورفاهة العيش سعته وسعة الاكل ان لا يكون فيه مضايقة
بوجه قالا بان يكون متعلقا بنوع مخصوص فقط او مقيدا بزمان مخصوص او مكان مخصوص ولهذا قيل
الاكل الرغد ان يأكل ما شاء اذا شاء حيث شاء الرغد والرغيد والرغد صفات مشبهة
يقال رغد عيشهم ورغد عيشهم بكسر الغين وضمها ورغد بفتح الغين رغدا فهو رغيد ورغد ورغدا اي
طيب واسع **قوله** اي مكان من الجنة اشارة الى ان حيث ظرف مكان مبهم وتفسيره بالعموم
لاقتضاء المقام اياه اي كلا في اي مكان شئتما واجاز ابو البقاء ان يكون بدلا من الجنة فيكون
معمولا للاسكن والاول اولى للقرب والتناسب فانه على تقدير البدلية يلزم الفصل بين البدل والمبدل منه
وبفوت التناسب ايضا لان المقصود من الآية توسيع امر الاكل عليهما ازاحة للعذر في التناول وافهام
منه توسيع امر السكنى عليه ايضا ضمنا **قوله** وسع الامر عليهما اي اباح لهما الاكل من الجنة على وجه التوسعة
البالغة لئلا يبقى لهما علة وعذر في التناول من الشجرة المنهي عنها والازاحة الازالة **قوله** مبالغة
في تحريمه علة لقوله تعليق النهي يعني ان المقصود بالتحريم هو التناول لقوله تعالى في موضع آخر فلما
ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما ولانه صدر الكلام في باب الاباحة بالاكل حيث قيل وكلا منها
حيث شئتما فصار ذلك كالدليل على ان المنهي عنه هو الاكل عن ثمرة تلك الشجرة الا انه علق النهي
بما هو من مقدمات الاكل والتناول مبالغة في تحريمه وفي تعليق النهي بذلك فائدة اخرى غير
المبالغة في التحريم وهي ما اشار اليه بقوله وتنبيها وبيانه ان القرب من الشيء مقتض للالفة به والالفة
داعية الى المحبة ومحبة الشيء تعمي عن رؤية ما فيه من القبح وتصم عن استماع النهي المتعلق بارتكابه ولذلك
قال عليه السلام لكل ملك حمى الا ان حمى الله محارمه ومن رتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه **قوله**
يأخذ بمجامع القلب اي باطرافه وجوانبه كان كل طرف منه مجمع للخواطر فاذا اخذ المبلس بجميع جوانب
القلب لم يبق فيه الا خاطر بلية والوقوع فيه فيكون مشغولا معرضا عما هو مقتضى العقل والشرع فيقع

فيما يستقبحانه فلذلك نهيا عن القرب مما حرم عليهما مخافة ان يقعا فيه قوله وجعله سببا لان
يكونا من الظالمين عطف على قوله بتعليق النهي بالقرب وهو وجه ثان للمبالغة فانه لما كان القرب سببا
لان يكونا من الظالمين دل ذلك على ان كون التناول سببا لذلك اولى واحرى فكانه جعل القرب
سببا مبالغة في كون نفس التناول سببا له وهذا الجعل يتضمن المبالغة من وجه آخر واما ان يكون
بسبب كون من قرب منه ظالما فانه نوع تشديد ومبالغة في النهي عن التناول فباعتبار هذا
التضمن كان لفظ المبالغات على ظاهره ولم نحتج الى ان يقال كانه اطلق الجمع واراد به التثنية
لان المبالغة ههنا انما هي بطريق التعليق والجعل وبقال المبالغة الاولى كما تضمنت
الجهات والاعتبارات جعلت كانها اكثر من واحدة فاعتبرت مع الثابتة مبالغات قوله
الذين ظلموا انفسهم الظلم ضربان ظلم النفس وظلم الغير وظلم الغير لا ينفك عن ظلم النفس وظلم النفس قد
ينفك عن ظلم الغير كالاكل من الشجرة فانه لا يقتضي ظلم الغير وهو ظاهر قوله بارتكاب المعاصي
على تقدير ان يكون قوله لا تقربا هذه الشجرة نهي تحريم لان القرب منها يكون حراما وارتكاب
الحرام معصية وقوله او بنقص حظهما بانيان ما يخل بالكرامة على تقدير ان يكون ذلك نهي تنزيه
فان القرب منها وان لم يكن حراما ومعصية حينئذ لكنه لما ادى الى اخراجهما من الجنة كان مخلا
بالكرامات الحاصلة لهما في الجنة وتناوله منها على التقدير الاول لا بد ان يكون قبل النبوة
واما على التقدير الثاني فيجوز ان يكون قبلها وبعدها اذ لا دليل على وجوب العصمة قبل النبوة
قال الامام قوله تعالى ولا تقربا هل هو نهي تحريم او تنزيه فيه خلاف فقال قوم هو نهي تنزيه
لان هذه الصيغة وردت في التحريم والاصل عدم الاشتراك فلا بد من جعل اللفظ حقيقة
في القدر المشترك بين القسمين وما ذاك الا ان يجعل حقيقة في ترجيح جانب الترك
على جانب الفعل من غير ان يكون فيه دلالة على المنع من الفعل والاطلاق فيه لكن الاطلاق
فيه كان ثابتا بحكم الاصل فان الاصل في المنافع الاباحة فاذا ضممنا مدلول اللفظ الى
هذا الاصل صار المجموع دليلا على التنزيه قالوا وهذا هو الاولى بهذا المقام لان على هذا
التقدير يرجع حاصل معصية آدم عليه السلام الى ترك الاولى ومعلوم ان كل مذهب افضى
الى عصمة الانبياء عليهم السلام كان اولى بالقبول وقال آخرون بل هي نهي تحريم واحتجوا
عليه بامور احدها ان قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن فكما ان هذا للتحريم فكذا الاول وثانيها انه
قال فتكونا من الظالمين ومعناه ان اكلتما منها ظلمتما انفسكما الا ترى هما لما اكلا
قالا ربنا ظلمنا انفسنا وثالثها ان هذا النهي لو كان نهي تنزيه لما استحق آدم عليه السلام
بفعله الاخراج من الجنة ولما وجبت التوبة عليه والجواب عن الاول ان النهي وان كان
في الاصل للتنزيه لكنه قد يحمل على التحريم بدليل منفصل وعن الثاني ان قوله فتكونا من الظالمين

ای فتظلما انفسکما بفعل ما الاولی بکما ترکه لانکما اذا فعلتما ذلک اخرجتما من الجنة التی
لاتظمآن فیها ولا تضحیان ولا تجوعان ولا تعریان الی موضع لیس فیه شیء من هذا وعن الثانی
انا لانسلم ان الاخراج کان لهذا السبب الی هنا کلامه قوله سواء جعلته للعطف علی النهی الخ
فاق قوله تعالی فتکونا فیه وجهان احدهما ان یکون مجزوما عطفا علی تقربا ای لاتقربا فتکونا والثانی
ان یکون منصوبا باضمار ان علی جواب النهی کقوله تعالی لا تطغوا فیه فیحل قال الشیخ ابو محمد المکی
فی المشکلات حذفت النون من فتکونا لانه منصوب جواب للنهی ویجوز ان یکون حذف النون
للجزم بالعطف علی ولا تقربا قوله والشجرة هی الحنطة والشجرة فی اللغة ما لها ساق یبقی فی الشتاء
والنجم ما لیس علی ساق ومنه قوله تعالی والنجم والشجر یسجدان واختلفوا فی الشجرة التی نهی آدم
عنها فقال ابن عباس وجماعة انها السنبلة وقال ابن مسعود والسدی هی الکرم وقال ابن جریج
هی التین وعن الربیع عن ابن انس انها شجرة من اکل منها احدث ولا ینبغی ان یکون
فی الجنة حدث والاصل عندنا انه لا یجوز القول فی ماهیتها بطریق القطع لان طریق معرفتها
هو الوحی ولا وحی فی ماهیتها فکان القول فیها بالاجتهاد وفیه احتمال الکذب فیجب الکف
عن القول فی ماهیتها بطریق القطع قوله وقری بکسر الشین وفی اللباب وقرئ الشجرة بکسر الشین
والجیم وبسکون الجیم وابدال الهاء یاء مع فتح الشین وکسرها قلبها منها مخرجا کما ابدلت الجیم منها
فی قوله یا ربت ان کنت قبلت حجتج فلا یزال شاجج یاتیک نج برید حجتی دبی وفی قولهم
ابو علج فی ابی علی وقرئ تقربا بکسر حرف المضارعة وهذه اسم بشار به الی الموت وفیه
لغات هذی وهذه وهذه بکسر الهاء باشباع ودونه وهذه بسکونها وذِ بکسر الذال فقط
والهاء بدل من الیاء لقربها من الیاء فی الخفاء قوله اصدر زلتهما ای عثرتهما فی الرای او فی العمل
بمقتضی التکلیف وهو الانتهاء عن قرب الشجرة یقال زل عن المکان زللا ای زلق وازله
غیره ای ازلقه والمزلة بفتح الزای وکسرها المکان الدحض وهو موضع الزلل فالزلل اصله
فی زلة القدم واستعمل ههنا فی زلة الرای مجازا وضمیر عنها علی تقدیر رجوعه الی الشجرة یکون
کلمة عن للسببیة والتعلیل کما فی قوله تعالی وما کان استغفار ابراهیم لابیه الا عن موعدة
وعدها ایاه والمعنی ادقعهما فی الزلة بسبب الشجرة فمقتضی الظاهر ان یقال فازلهما بها
الا ان سبب الفعل لما کان مصدرا له عدی فعل الازلال بکلمة عن الداخلة علی السبب علی
تضمینه معنی الاصدار فعدی تعدیته کما فی قوله تعالی حکایة عن قول الخضر لموسی علیهما السلام
وما فعلته عن امری ای ما اصدرت فعله عن اجتهادی ورایی وانما فعلته بامر الله تعالی
وانما قال اصدر زلتهما ولم یورد الفعل المضمن علی طریق بان یقول ازلهما مصدرا ازالتهما
عنها اشارة الی ان ارادته علی ذلک الطریق لیس بلازم فی اظهار معنی التضمین وقوله
وحملهما عطف تفسیری لما قبله لانه بیان لحاصل المعنی قوله ونظیره عن مبتدا وهذه صفته

وفي قوله تعالى خبره اي هي ثابتة كائنة فيه فان الموضع موضع الباء السببية الا انه اورد بدلها
كلمة عن باعتبار التضمين قوله وازلهما عن الجنة عطف على قوله اصدر زلتهما عن الشجرة يعني
ان ضمير عنها ان كان للجنة يكون ازل بمعنى اذهب ونحى يقال زل عن المكان اذا تنحى
وبعد عنه وازل غيره اي ابعده وزال وان زال متقاربان في المعنى من حيث ان كل واحد منهما
يدل على التحول عن المكان الا ان مدلول ازال هو التحول المخصوص التماشي عن العثرة وزلق الرجل وليس
في زال ذلك قوله هل ادلك الخ فان هذه الاقوال ادعاء منه لهما الى ما هو سبب
لزلتهما وخروجهما مما كانا فيه من انواع الكرامة فانهما حين سمعا منه قوله ما نهيكما ربكما عن
هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين جاز ان يطمعا في ان تجعلهما في معنى
الملائكة بان يحصل غناء هما طاعته وعبادته وان يكون بذكره تعالى كفاية لهما عن الغذاء
وان يعصمهما عن الوقوع في الشهوات ويغير طبايعهما عن الميلان الى الملاذ والتفار
عن المشاق فان الله تع قادر على ذلك بل على ان يجعل البشر من الملائكة حقيقة
ويجعله روحانيا ويرفع عنه الكثافة وجاز ان لا يكون عالما بانه يموت ولا يبقى خالدا
في الجنة فيطمع ذلك لقربان الشجرة واما لو علم بطريق الوحي انه يموت فلا يكون قوله
ذلك سببا للمعصية في الخلود فان قيل كيف يجوز ان يكون الشيطان سببا لزلة آدم
ومخالفته لامر الله تع مع ان طاعة الشيطان كفر وذلك لا يتصور من الانبياء عليهم
السلام وجوابه يعلم مما قيل من ان بعضهم سئل ان من عصى ربه ايكفر قد اطاع الشيطان
فقال بلى فقيل له فهل كفر بطاعة الشيطان فقال لا لانه لم يقصد بفعله طاعة الشيطان
انما غرضه وقصده هو تحصيل مراده من قضاء شهوته وقهر عدوه ونحو ذلك وان كان
فيه غضبان الرب ومخالفة امره وطاعة الشيطان وانما يكفر اذا قصد بذلك طاعة الشيطان
ومخالفة الرب وكذلك عن ابي حنيفة رح انه سئل عن ذلك فاجاب بمثل هذا الجواب
او قريبا منه والاصل ان العصيان ليس فيه طاعة الشيطان لان الطاعة ليست
باسم لذات الفعل وقد تصير طاعة بالقصد ولا يقصد المؤمن بما يبتلى به من العصيان طاعة
الشيطان ومخالفة الرب فلا يكون طاعة له غير ان الشيطان يفرح ويسر باتيان العصيان
فان من اقدم على قتل رجل لعداوة بينهما وحرضه غيره على ذلك بان قال له اقتل هذا العدو
فانك ان قتلته لا تقتل مكانه ولا احد يطلب ثاره منك فقتله كان قتله اياه لغرض
نفسه غير مبني على تصديق ذلك الغير فيما يحرضه عليه والقبول منه وكذا حال آدم وحواء
فانهما كانا عالمين بان الذي يوسوس اليهما ويحلف على ان ما يدعيه نصيحة لهما هو
ابليس اللعين لكنهما ما اكلا من الشجرة موافقة له فلا قبلا منه النصيحة ولا صدقا في
ذلك بل اكلا على الشهوة لميلان الطبع اليه كمباشرة المعصية الواقعة من عامة المسلمين

فان ذلك انما هي لميلان طبعهم اليها لا لقصد المخالفة لله تعالى والطاعة لابليس وان
وقعت مباشرة الاكل منهما عقيب دعوة الشيطان اليها ومقاسمته اي حلفه في حال
وسوسته لهما على انه انما يقول ما يدعيه عن نصيحة لهما فشابه بذلك انهما وقعت منهما على
القبول والتصديق له وان لم يكن كذلك حقيقة قوله واختلفوا اولا انه هل تمثل لهما فقالوا لهما
اي في ان ابليس هل تشكل بشكل حتى شاهداه عيانا فكالمهما بقوله هل ادلكم على شجرة الخلد ونحوه
او القى تلك المقالات اليهما بطريق الوسوسة والكلام الخفي كما يوسوس في صدور الناس
من غير ان يرى ويشاهد كما قال في موضع آخر فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما ووري
عنهما من سوآتهما فانهما قبل التناول من الشجرة لا يريان عورة نفسه فضلا عن عورة
غيره وكان لباسهما النور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما اي بدت لكل واحد
منهما سوأة نفسه لا غير بدليل ان مقابلة الاثنين بالاثنين تقتضي انضمام الآحاد الى
الآحاد كما في ركب الناس دوابهم ولبسوا ثيابهم وقيل بدت لهما سوآتهما فابصر
كل واحد منهما ما ووري عنه من عورة قبل ذلك وهو خلاف ما يفهم من النظم واحتج من
قال بانه تمثل لهما ومخاطبتهما مواجهة بما روي لما كفر ولعن وايس من رحمة الله تعالى
جميعا وغلبت عليه الشقوة والمذلة ورآهما يتقلبان في نعم الله تعالى ويتنعمان فيها
اشتد ذلك عليه وحسدهما فاحتال لان يفتنهما فقال لهما ما نوا امركما ربكما وما نهاكما
عنه في الجنة فقالا امرنا ان نأكل من شجر الفردوس كلها غير هذه الشجرة الواحدة فقال ما نهاكما
ربكما عنها الا ان تكونا ملكين تعلمان الخير والشر وتقدران على كل ما تقدر عليه الملائكة
او تكونا من الخالدين لا تموتان فلم يقبلا ذلك منه فلما ايس من قبولهما اضطر الى
الحلف وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين فلم يصدقاه قبل والظاهر انه اضطر بعد
ذلك الى شيء آخر وهو انه شغلها باستيفاء اللذات المباحة حتى صارا مستغرقين
فيها فحصل بسبب استغراقهما فيها انهى فحصل ما حصل والظاهر ان هذه المخاطبة والمقاسمة
ومراجعة الكلام من الطرفين لا تكون الا بالحضور والتمثل وحجة من قال بان ذلك كان بطريق
الوسوسة انه كافر ملعون فكيف يكون اهلا لدخول الجنة التي هي دار القدس وسئل ابو الحسن
عن دخوله الجنة فقال لا نشهد بدخوله فيها لعدم الدليل القطعي فان ثبت لا نستبعده
اذ دخوله على هذا الوجه كان يزيده في التلهف والحسرة وقال الحسن البصري انه اوصل
اليهما الوسوسة من هذا الوجه الذي جعل له سبيلا اليها وقالوا هذا كوسوسته اليوم
في قلوب جميع اهل الدنيا في حالة واحدة ولو لم يكن ذلك الا بالحضرة لم يكن في حالة واحدة
يقع ذلك في جميع القلوب وقالوا هو كقبض عزرائيل روح الارواح من بني آدم وهم في مواضع
مختلفة وهو في مكان قوله وقيل دخل في فم الحية قيل لما احتال ان يدخل الجنة ويفتنهما من

حيث ان الخزنة منعوه من دخولها عرض نفسه على سائر الحيوانات حتى يمكنوه من ان يدخل
في جوف واحد منهن ثم يدخل ذلك الحيوان الجنة ويدخل هو ايضا بسببه فما قبله واحد من
الحيوانات حتى اتى الحية وكانت احسن دابة في الجنة خلقا وكانت كهيئة البعير تمشي
على اربع قوائم ليس في الجنة دابة احسن منها فيها من كل لون فلم يستدرجها حتى اطاعته
فابتلعته وادخلته الجنة خفية من الخزنة فلما دخلت الجنة خرج ابليس من فمها واشتغل
بالوسوسة فلاجرم لعنت الحية وسقطت قوايمها وصارت تمشي على بطنها وجعل رزقها
في التراب وصارت عدوة لبني آدم وامرنا بقتلها في الحل والحرم حتى روي عنه عليه السلام ما سالمناهن
منذ عادينا فاقتلوهن حيث وجدتموهن قال الامام هذا وامثاله يجب ان لا يلتفت اليه لان
ابليس لو قدر على الدخول في فم الحية لقدر ان يجعل نفسه حية ثم يدخل وايضا لما خرج من بطنها
وصار في الجنة كانت الخزنة والملائكة يرونه فكيف اختفى عنهم وقيل جعلته بين نابين من
انيابها فادخلته الجنة وكلمها من فيها وليس هذا دخولا في الجنة من ابليس كما ان الكفار من
ذرية آدم كان في صلب آدم وهو في الجنة ولم يكن ذلك دخول الكفار الجنة وقيل هذا الكلام
على سبيل التمثيل فقوله عرض نفسه على دواب الارض اي استعان في اغوائه بقواه الحيوانية
ونظر من اي وجه يمكنه ان يأتيه فلم يجد قوة تصلح لذلك حتى اتى الحية اي الشهوة وكني بالحية
عنها لانها حية لا يرى سليمها فان الشيطان لا يأتي الانسان الا من قبل هواه **قوله** فجعلتها
بين نابيها وهو كناية عن الاكل اذ هو اعظم شهوة يتمكن الشيطان بها من الانسان ولهذا قيل في الخبر
من حفظ بطنه فقد سد على الشيطان بابه ومن شبع ونام قسا قلبه وتمكن منه الشيطان وقوله
فلذلك امر الانسان بقتلها اي امر ان يقهر الشهوة ويذللها حيث ما تراءت له وطالبته بما
ينافيه الايمان وهذا الذي ذكره هذا القائل وان كان صحيحا من حيث المعنى ففي صرف الحية
اليه ترك للظاهر وفتح باب من التاويلات منكر واعلم بحقايق اخبارنا به من الغيوب **قوله** من
الكرامة والنعيم الظاهر ان هذا التفسير مبني على ان يكون ضمير عنها للجنة ويكون المعنى فاذهبهما
الشيطان عن الجنة فاخرجهما مما فيه من النعيم والراحة الى شقاء الدنيا واما اذا كان الضمير للشجرة
وكان المعنى حملهما على الزلة بسبب الشجرة فالظاهر حينئذ ان يفسر ما كانا فيه بالجنة الان
الابتلاء بالخروج من الجنة لما كان راجعا الى الابتلاء بالخروج مما كان لهما في الجنة من الكرامة
والنعيم صرح بالمقصود على طريق الاستعارة المكنية والتخييلية حيث شبه ما كانا فيه من الكرامة
والنعيم بالمكان الحسن وجعل تعليق الاخراج به استعارة تخييلية دليلا على الاستعارة المكنية **قوله**
لقوله اهبطا منها جميعا فانه خطاب لآدم وحواء لا غير فكذا هذا الان القصة واحدة الا انه جمع
الضمير هنا اما لان اقل الجمع اثنان فيجوز ارجاع ضمير الجمع اليهما كما في قوله تعالى وداود وسليمان
اذ يحكمان في الحرث الى قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين واما بناء على ان الخطاب وان كان

لهما فقط الآن المراد هما وذريتهما جميعا بدليل قوله تعالى بعضكم لبعض عدو فانه حكم بالتعادي
وهو بين ذرية آدم فيكونون داخلين في الخطاب بقوله تعالى فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي الخ
فانه حكم بين جميع الناس من ذرية آدم حيث قسمهم الى المؤمنين والكافرين وبين مآل كل من
الفريقين من الجزاء ولما ورد ان يقال ان الذرية ليست بموجودة في ذلك الوقت فكيف
تدخل في الخطاب اشار الى جوابه بانهما لما كانا اصلي الانس متشعبهم جعلا كانهما الانس كلهم يعني انهما
غلبا في الخطاب على ذريتهما المعدومة حتى خوطب الجميع بقوله تعالى اهبطوا قوله او هما وابليس الى
او المخاطب بقوله تعالى اهبطوا هما وابليس ولما ورد ان يقال كيف يتناول الخطاب لابليس وهو
حين ابى عن السجود قد اخرج من الجنة لقوله تعالى اهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها واقوله تعالى
اخرج منها فانك رجيم وزلة آدم عليه السلام انما وقعت بعد ذلك بمدة طويلة فكيف يؤمر
ابليس بالهبوط معهما اجاب عنه بقوله وابليس اخرج منها ثانيا بعد ما كان يدخل للوسوسة
كما مر من انه لم يمنع من دخولها للوسوسة من غير مسارقة فاهبطوا جميعا قوله او دخلها مسارقة
كما قيل انه تمثل بصورة حيوان فدخل ولم يعرفه الخزنة وكما قيل من انه دخل في فم الحية حتى دخلت به
قوله او من السماء عطف على قوله منها يعني ان كون ابليس داخلا في خطاب اهبطوا الا يستلزم
اخراجه من الجنة حتى يقال انه قد اخرج منها سابقا بل يجوز ان يراد بالهبوط في حقه الهبوط من السماء
كما روي انه صعد على السماء حتى اتى باب الجنة وقام عنده ونادا هما وهما في الجنة وقال بعض
اهل الاصول لعل آدم وحواء كانا يخرجان الى باب الجنة وابليس كان يقرب من الباب ويوسوس
اليهما وقيل الخطاب لهما وللحية وابليس وقيل هو لحمة وحاوسهام الطاوس فقد دخل ابليس
على الحية فاخرج معهم من الجنة وهذان القولان وان رويا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
الا ان المصرح بلتفت اليهما لبعدهما من حيث ان المكلفين هم الملائكة والجن والانس
قوله حال استغني فيها عن الواو بالضمير الراجع الى ذي الحال وهو ضمير اهبطوا كما استغني عنه به
في نحو كلمته فوه الى فيّ ووجه الاستغناء ان المقصود هو الربط وذلك كما يحصل بالواو يحصل
بالضمير فقط قوله بغي بعضكم على بعض اي يتعدى بعضكم على بعض بتضليله اي نسبته الى الضلال
وهو الخروج عن الطريق المستقيم سواء كان ضلالا في الواقع اولا واشتقاق العدو من عدا يعدو
اذا ظلم وتعدى وقيل من عدا يعدو اذا جاوز الحد وهما متقاربان وفي الكواشي والمراد
العداوة التي بين المؤمنين وبين ابليس والتي بين بني آدم من ظلم بعضهم بعضا
وتضليل بعض بعضا وقال الراغب المعاداة فقدان الملابسة والموافقة فقوله بعضكم
لبعض عدو ليس يريد به المهارشة فقط وانما يعني فقدان الالتيام اما بين الانسان
والشيطان فظاهر وبين الرجل والمرأة فبكثرة في الخلق والخلق حتى ان عامة ما يحمد
من اخلاق الرجل تذم من المرأة ثم بين قوى الانسان في نفسه تفاوت

نحذرنا الله تعالى الذى خلقنا منه لنتنبه للاحتراز مما فينا فى بلوغ السعادة و
نسوس منها ما يمكن سياسته وندفع ما يجب مدافعته الى هنا كلامه قوله موضع استقرار
او استقرار الاول على ان يكون المستقر اسم مكان كما فى قوله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا
وفى قوله فى صفة النار انها ساءت مستقرا او الثانى على ان يكون المستقر مصدرا ميميا
كما فى قوله تعالى الى ربك يومئذ المستقر ثم ان كان المراد بالحين وقت الموت يكون
المعنى لكل انسان مكان فى الارض يستقر فيه ويتمتع بما قسم له فيه مدة حيوته وان كان
المراد به القيمة فوجه قوله لكل واحد منكم مكان استقرار او استقرار الى يوم القيمة ظاهر لان
الاستقرار فى الارض لا ينقطع بالموت بل يستمر الى يوم القيمة واما قوله ولكل واحد منكم تمتع
فى الارض الى يوم القيمة ففيه خفاء لان الظاهر ان التمتع والانتفاع ينقطع بالموت فكيف
يمتد الى القيمة فقيل فى توجيهه ابتداء يوم القيمة من وقت الموت لان من مات فقد قامت
قيامته او لان مقد مات الشىء من جملته فانهما تمتعهم فى الارض الى يوم القيمة يرجع
الى انهاية الى وقت الموت وقيل انه منتفع بمسكنه فى القبر الى ان يبعث فلا ينقطع
التمتع بالموت ويمكن ان يقال ان القبر يشمل المؤمن فيه وبعذب الكافر فلا ينقطع تمتع
المؤمن فى الارض بموته واما تمتع الكافر فعلى التهكم وهذه التوجيهات انما يحتاج اليها
اذا اريد استقرار خصوصيات الافراد وتمتعهم بان يكون معنى قوله ولكم لكل واحد
منكم بخصوصه استقرار فيها وتمتع الى القيمة واما اذا كان المقصود بيان ان نوع الانسان
يستقر ويتمتع فيها الى القيمة بتعاقب افراده فلا اشكال ولا توجيه وفى التيسير قال مجاهد و
الضحاك اى الى قيام الاعتاد وهذا فى حق المجموع والاول فى حق الافراد اى تفسير الحين بيوم القيمة
انما هو على تقدير ان يكون الخطاب فى قوله ولكم لآدم وحواء وجميع ذريتهما من حيث انهما
جميع لا لكل واحد منهم واكثر المفسرين على ان الخطاب لكل واحد منهم سواء فسر الحين بوقت
الموت او بيوم القيمة ولعلهم انما لم يلتفتوا الى احتمال ان يكون المقصود ابيان ان نوع
الانسان يستمر استقرارهم فى الارض وتمتعهم فيها الى يوم القيمة بثبوت هذين الامرين
لافراده على التعاقب بناء على انه لما غلب آدم وحواء على ذريتهما وخوطب الجميع بقوله تع
اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم كان المقام مقام العموم والاستغراق فيتناول الحكم لكل فرد
قوله تمتع قيل المتاع هو الانتفاع الممتد من قولهم صبل ماتع اى مرتفع طويل وقال صاحب
الكشف بل هو من متع النهار اذا طال ولذلك يستعمل فى امتداد مشارف للزوال
وهو متاع المسافر والتمتع بالجوارى والنساء ولهذا غلب استعماله فى معرض التحقير
لا سيما فى كتاب الله الكريم والحين القطعة من الزمان طويلة كانت او قصيرة هذا هو المشهور
وقوله تعالى ولكم فى الارض مستقر ومتاع الى حين يحتمل ان يكون جملة مستانفة اخبارا عنه تعالى

بمالهم في الارض وان يكون حالا مقدرة من فاعل اهبطوا الجملة التي قبلها لان شيئا من تعاديهم
واستقرارهم ومتعهم ليس في حال الهبوط ولكم خبر مقدم وفي الارض متعلق بما تعلق به الجار من الاستقرار
وتقديم الخبر مسوغ لجواز الابتداء بالنكرة والى حين بالظاهر انه متعلق بمتاع وان المسئلة من باب
اعمال الثاني المتنازعين وحذف معمول الاول على مختار البصريين فان كل واحد من قوله مستقر ومتاع
يطلب قوله الى حين من جهة المعنى ورجح الثاني لقربه والتقدير ولكم في الارض مستقر الى حين ومتاع
الى حين ويروى انهم لما هبطوا بامر الله تعالى وقع آدم بارض الهند على جبل سرنديب ومعه
رائحة الجنة فعلقت تلك الرائحة باشجارها وبناتها فامتلأ ما هنالك طيبا فمن ثمة يؤتى
بالطيب وبالادوية الطيبة الرائحة من تلك الولاية وكان السحاب يمسح رأسه لطول قامته
فاصلع فاورث ولده الصلع وروى البخاري عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال خلق
الله آدم وطوله ستون ذراعا ووقعت حواء بجدة وبينهما سبعمائة فرسخ وابليس بالابلة
موضع من البصرة على امبال والحية بيسان وقيل باصفهان وقيل بسجستان وهي اكثر بلاد الله تنين
حيات وكانوا في الجنة في احسن حال فابتلي آدم بالحرث والكسب وحواء بالحيض والحبل والطلق
ونقصان العقل والميراث قوله استقبلها بالاخذ الخ قال النحرير التفتازاني في الاساس تلقيته
استقبلته وتلقيته منه تلقنته من لقنه الشيء فتلقنه وانما لم يجعله من هذا مع ظهوره حيث
استعمل بمن يترتب على الاخذ والقبول العمل وسائر ما يدخل في استقبال الرجل اعزته واجباره
فعلى هذا يكون من ربه حالا من كلمات انتهى كلامه قال القفال اصل التلقي هو التعرض للقاء
ثم وضع في موضع الاستقبال لانه من التعرض له ثم بوضع موضع الاخذ والقبول لان الانسان انما يستقبل
ما يريد اخذه ولان في استقبال الاعزة ومن يعظم قدره اكراما لهم واكرام كلمات الله تعالى
بالقبول والعمل بما فيها وكان عليه السلام يتلقى الوحي اي يستقبله ويأخذه وقال شرف الدين الطيبي
فعلى ان يفسر تلقي الكلمات باستقبالها يكون مستعارا من استقبال الناس بعض الاعزة
اذا قدم بعد طول الغيبة لانهم حينئذ لا بد وان يشتغلوا من الاكرام الا فعلوه واكرام الكلمات
الواردة من الحضرة الالهية العمل بها قوله حين عطفها على البناء للمفعول اي حين علم آدم
تلك الكلمات قبل قوله وانما لم يجعله من هذا مع ظهوره يترتب عليه الاخذ الخ فيه بحث لان
الترتيب المذكور انما يتأتى بعد صحة استعمال اللفظ في المعنى الذي هو فيه غير ظاهر فكيف يصح جعل
الترتيب جهة لصحة الاستعمال فالصواب ان يقال لان تلقن الكلمات لا يترتب على الاهباط
بلا تراخ بخلاف الاستقبال فان ابتداءه وهو الانتظار الى الكلمات حصل عقيبه بلا تراخ هذا
كلامه وانت خبير بان الفاء في قوله فتلقى وان رجحت احتمال ان يكون التلقي بمعنى الاستقبال
بناء على ما ذكره من ان تلقن الكلمات لا يترتب على الاهباط بلا تراخ الا انه يعارضه
ما يدل عليه قوله تعالى فتاب عليه من ترتب التوبة على التلقي بمعنى التلقن لا على التلقي بمعنى الاستقبال

والانتظار الى الكلمات ولا عبرة بالدليل مع قيام ما يعارضه والاظهر ان يقال كل واحد من
الاستقبال والتلقى والتوبة عليه مرتب على الاهباط بلا تراخ من حيث انه لم يتخلل بينهما
امر اجنبي عنهما فان امثال ذلك يعد اهمال العرف مما لا تراخي بينهما روى عن شهر بن حوشب
مكث آدم ثلثمائة سنة لا يرفع رأسه حياء وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بكى آدم وحواء
مائتي سنة ولم يأكلا ولم يشربا اربعين يوما ولم يقرب آدم حواء مائة سنة وروى عن
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال لو جمع بكاء اهل الدنيا الى بكاء داود لكان بكاء داود
اكثر ولو جمع بكاء اهل الدنيا وبكاء داود الى بكاء نوح لكان بكاء نوح اكثر ولو جمع بكاء اهل الدنيا
وبكاء داود وبكاء نوح الى بكاء آدم على خطيئته لكان بكاء آدم وعليه وعليهم السلام اكثر
ومن تصور ما جرى على آدم من الحياء والبكاء بسبب اقدامه على هذه الزلة الصغيرة فقد اتضح
عنده عظم شان المعصية وان كانت صغيرة ودناءة امر الجريمة وان كانت يسيرة وان
آدم عليه السلام اذا لم يستقل عن التوبة مع كونه مجمول الملائكة مسجود الكافة على رأسه تاج الوصلة
وفي وسطه نطاق القربة لا احد فوقه في الرتبة ولا شخص مثله في الرفعة يتوالى عليه النداء كل لحظة
يا آدم يا آدم فالواحد منا مع كونه مستغرقا في بحار الذنوب والمعاصي اولى بذلك
واولى يا صاحب الذنوب الم يأن لك ان تتوب يا صاحب الذنوب ذنوبك
في الكتاب مكتوبة يا صاحب الذنوب انت بها في القبر مكروب يا صاحب الذنوب
انت غدا بالذنوب مطلوب روى عنه عليه السلام انه قال كان فيمن كان قبلكم رجل قتل
تسعة وتسعين نفسا فسأل عن اعلم اهل الارض فدل على راهب فاتاه فقال هل للقاتل
من توبة قال لا فقتله فكمل به مائة ثم سأل من اعلم اهل الارض فدل على رجل عالم فقال انه
قتل مائة نفس هل له من توبة فقال نعم ومن يحول بينه وبين التوبة انطلق الى ارض كذا
وكذا فان بها ناسا يعبدون الله تعالى فاعبد معهم ولا ترجع الى ارضك فانها ارض سوء فانطلق
حتى اذا نصف الطريق فاتاه الموت فاختصمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب فقالت
ملائكة الرحمة جاء تائبا مقبلا بقلبه الى الله تعالى وقالت ملائكة العذاب انه لم يعمل خيرا قط
فاتاهم ملك في صورة آدمي وتوسط بينهم فقال قيسوا ما بين الارضين فالى ايتهما
كان ادنى فهو له فقاسوه فوجدوه ادنى الى الارض التي اشار اليها فقبضته ملائكة الرحمة
رواه مسلم وعن ثابت البناني انه قال بلغنا ان ابليس قال يا رب انك خلقت آدم
وجعلت بيني وبينه عداوة فسلطني عليه فقال الله سبحانه جعلت صدورهم مساكن
لك فقال رب زدني فقال لا يولد مولود لآدم الا ولد لك عشرة قال رب زدني قال
تجري فيهم مجرى الدم قال رب زدني قال اجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم
في الاموال والاولاد قال فشكى آدم ابليس الى ربه فقال يا رب انك خلقت ابليس

وجعلت بيني وبينه عداوة وبغضاء وسلطته علي وانا لا اطيقه الا بك فقال الله تعالى لابليس
لك ولد الا وكلت به ملكين يحفظانه من قرنا ابليس قال رب زدني قال الحسنة
بعشر امثالها قال رب زدني قال لا اجعت من احد من ولدك التوبة ما لم يغرغر وعن ابي موسى
الاشعري رضه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله يبسط يده بالليل ليتوب
مسيء النهار وبالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها رواه مسلم وعن
علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه قال كنت اذا سمعت حديثا نفعني الله تعالى منه بما شاء
ان ينفعني واذا حدثني احد من الصحابة استحلفته فاذا حلف صدقته وحدثني ابو بكر رضه
وصدق ابو بكر قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول ما من عبد يذنب ذنبا
فيحسن الطهور ثم يقوم فيصلي ركعتين فيستغفر الله تعالى الا غفر الله له ثم قرأ والذين اذا فعلوا
فاحشة الى قوله فاستغفروا لذنوبهم قوله على انها استقبلته وبلغته قد مر ان تلقى الشيء
في الاصل عبارة عن التعرض للقائه والوصول اليه وان تلقاه بمعنى لقيه ثم انه يطلق على
استقباله لما فيه من التعرض للقائه واذا كان هذا اصل الكلمة وكان من تلقى رجلا فقد
تلقى كل واحد منهما صاحبه واضيف الاجتماع اليهما مع صلاح ان يشتركا في الوصف بذلك
فيقال لكل ما تلقيته فقد تلقاك فجاز ان يقال تلقى آدم كلمات اي استقبلها بالاخذ والقبول
وتلقى آدم كلمات بنصب آدم ورفع كلمات على معنى جاءته عن الله تعالى كلمات قال الامام الواحدي
وذلك ان من الافعال ما يكون اسناده الى الفاعل كاسناده الى المفعول وذلك نحو اصبت
ونلت ولقيت تقول انا لني خير ونلت خيرا واصابني خير واصبت خيرا ولقيني زيد ولقيت زيدا
واذا كان معاني هذه الافعال على ما ذكرنا كان نصب آدم ورفع الكلمات كرفع آدم ونصب الكلمات
من حيث المعنى ومعنى تلقي آدم من ربه الكلمات هو ان الله تعالى الهم آدم حتى اعترف بذنبه وقال
ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين فهذه الآية هي المعينة
بالكلمات في قول الحسن وسعيد بن جبير ومجاهد وعن ابن عباس رض قال لما اصاب آدم الخطيئة رفع
الى كلمة الاخلاص فقال لا اله الا انت سبحانك وبحمدك رب عملت سوءا وظلمت نفسي
فاغفر لي انك خير الغافرين لا اله الا انت سبحانك وبحمدك رب عملت سوءا وظلمت نفسي
فتب علي انك انت التواب الرحيم وقال عبد الله بن مسعود ان احب الكلام الى الله تعالى
ما قاله ابونا حين اقترف الخطيئة سبحانك اللهم وبحمدك تباركت اسمك وتعالى جدك
لا اله الا انت ظلمت نفسي فاغفر لي انه لا يغفر الذنوب الا انت وليس في رواية التيسير
ولا الكتاب لفظ وجل ثناؤك قوله يا رب ان تبت واصلحت اراجعي انت الى الجنة
راجعي اسم فاعل من رجعه لا من رجع هو بنفسه رجوعا اضيف الى مفعوله هو يا المتكلم وانت
فاعله لاعتماده على الف الاستفهام وقد سد مسد خبر اراجعي من حيث انه مع فاعله الظاهر

كلام تام يصح السكوت عليه من غير افتقار الى تقدير خبر وهو معنى قولهم ان الفاعل الظاهر للصفة
الواقعة بعد حرف النفي والف الاستفهام في هذا الموضع ساد مسد الخبر وليس معناه انه
حذف خبرها واقيم فاعلها مقام الخبر فقوله ارا جعي انت مثل ا قائم انتم فان ا قائم فيه مبتدا
بالاتفاق لكونه ارافعة لظاهر فان انتم ظاهر بمعنى انه بارز غير مستتر وان كان ضميرا
بحسب الاصطلاح ويجوز ان يكون انت مبتدا بالمعنى المشهور وهو الاسم المجرد عن العوامل اللفظية
مسندا اليه وارا جعي خبر مقدم عليه للاهتمام قال صاحب الكشف قبل ان لفظ ارا جعي صح
من نسخة المص بتخفيف الياء ومن نسخة زين المشايخ بتشديدها وهو السماع وتوجيه التشديد
مشكل الا ان يجعل جمعا وهو مستبعد ايضا ثم قال وقلت لا استبعاد مع ظهور كونه من اسلوب
الا فارحموني يا اله محمد وانت على هذا مبتدا وقدم عليه خبره انتهى كلامه اى لا يجوز ان يكون
انت فاعلا للصفة لما تقرر من ان الفعل وشبهه اذا اسند الى الظاهر لا يثنى ولا يجمع وقال
النحرير التفتازاني ما وقع في نسخة زين المشايخ من تشديد الياء فحمله على سهو القلم اقرب من
ان يجعل راجع جمعا مضافا الى ياء المتكلم واقعا خبرا نتاى انت راجعون ايامى الى الجنة
كما في قوله الا فارحموني يا اله محمد انتهى كلامه وفي التنظير بهذا القول بحث لجواز ان يكون الخطاب
في قوله فارحموني لغير الله تعالى ويكون التقدير فيا رحموني يا عباد اله محمد حذف المضاف واقيم
المضاف اليه مقامه واعرب باعرابه واذا لم يصح التنظير به عاد الاستبعاد وقال النحرير ايضا
وعلى النسختين فوقوع الجملة الاستفهامية جزاء الشرط محل بحث انتهى كلامه قيل كلامه
هذا مخالف لما ذكره في المطول في بحث تقييد الفعل بالشرط فانه قال فيه ولكون كل واحدة
من كلمتي ان واذا التعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط في المستقبل كان
كل واحدة من جملتي الشرط والجزاء فعلية استقبالية اما الشرط فظاهر لانه مفروض الحصول
في المستقبل فيمتنع كونه اسمية مفيدة للثبوت ولا فعلية ماضوية واما الجزاء فلان حصوله
معلق على حصول الشرط ويمتنع تعليق حصول الحاصل الثابت على حصول ما يحصل
في المستقبل ثم قال ويجب ان ينبه ان الجزاء يجوز ان يكون طلبيا نحو ان جاءك
زيد فاكرمه فانه فعلي استقبالي مدلول به على الحدوث في المستقبل فيجوز ان يترتب
على امر خلاف الشرط فانه مفروض الصدق في الاستقبال فلا يكون طلبيا ثم قال
بعد اسطر تاويل الجزاء الطلبي بالخبري وهم لانه ليس بمفروض الصدق كالشرط بل هو
مترتب عليه وجوابه ظاهر لان قوله الجزاء يجوز ان يكون طلبيا ليس معناه ان كل جملة
طلبية يجوز وقوعها جزاء الشرط حتى يكون ذلك مخالفا لقوله هيهنا وقوع الجملة الاستفهامية
جزاء الشرط محل بحث بل معناه ان الجملة الطلبية يجوز وقوعها جزاء الشرط اذا لم يمنع
من ذلك مانع واداة الاستفهام مانعة من وقوع الجملة الاستفهامية جزاء لما تقرر ان

كل واحد من الشرط والاستفهام لا يتقدمه شئ مما في حيزه عليه فلو وقعت الجملة الاستفهامية
جزاء لزم ان تتقدم ما في حيز الاستفهام عليه فان الشرط لكونه قيدا للفعل الجزاء يكون
في حيزه فقوله عليه السلام بارت ان تبت واصلحت ارجعي انت الى الجنة بمنزلة
ان يقال ارجعي انت اليها وقت توبتي واصلاحي قال في المطول فصل المص واما
تقييد الفعل بالشرط فيه تنبيه على ان الشرط قيد للفعل مثل المفعول ونحوه فان قولك
ان تكرمني اكرمك بمنزلة قولك وقت اكرامك اياي ولا يخرج الكلام بتقييده
بهذا القيد عما كان عليه من الخبرية والانشائية فالجزاء ان كان خبرا فالجملة خبرية
نحو ان جئتني اكرمك بمعنى اكرمك وقت مجيئك وان كان انشاء
فالجملة انشائية نحو ان جاءك زيد فاكرمه اي اكرمه وقت مجيئه الى هنا كلامه وفيه
تصريح بان الشرط في حيز الجزاء وقالت عايشة رضي الله تعالى عنها لما اراد الله تعالى ان
يتوب على آدم طاف بالبيت سبعا والبيت يومئذ ربوة حمراء فلما صلى ركعتين
استقبل البيت وقال اللهم انك تعلم سري وعلانيتي فاقبل معذرتي وتعلم حاجتي
فاعطني سؤلي وتعلم ما في نفسي فاغفر لي ذنوبي اللهم اني اسئلك ايمانا يباشر قلبي
ويقينا صادقا حتى اعلم انه لن يصيبني الا ما كتبت لي ورضني بما قسمت لي
فاوحى الله تعالى الى آدم يا آدم قد غفرت لك ذنبك ولن يأتيني احد من ذريتك
فيدعوني بمثل الذي دعوتني به الا غفرت ذنبه وكشفت همومه وغمومه ونزعت الفقر
من عينيه وجارته الدنيا وهو لا يريدها وقيل اوحى الله تعالى اليه ان من اذنب صغيرا
او كبيرا ثم ندم واعتذر وعزم ان لا يعود فاني اتوب عليه فتلقى آدم هذا من ربه
فقبله وعمل به فتاب الله تعالى عليه اي تفضل عليه بقبول توبته ومعنى التوبة في اللغة
الرجوع وفي الشريعة رجوع العبد من المعصية الى الطاعة فالعبد يتوب الى الله تعالى
اي يرجع اليه من ذنبه والله تعالى يتوب عليه اي يرجع عليه بالمغفرة والرحمة وهو المعني بقبول
توبته قال الله تعالى فمن تاب من بعد ظلمه فان الله يتوب عليه اي يقبل توبته بان يغفر ذنبه
ويرحمه وقد يرد تاب ابى عليه بمعنى وفقه للتوبة كما في قوله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي ثم وفقهم
لها وهو ايضا بمعنى الرجوع في الحقيقة لان رجوعه تعالى على المذنب قد يكون بمغفرة ذنوبه وقد
يكون بان يوفقه للتوبة والانابة قال الراغب التوبة والانابة والاوبة والاستغفار متقاربة
وبحسب ما اختلفت فيه الاعتبارات اختلفت عليها العبارات فالانابة الرجوع عن طريق
الضلال الى الهدى والاوبة رجوع القلب الى الحق والوقوف عليه والاستغفار طلب الغفران
قولا وفعلا اي تعامل ما يغفر به ما تقدم من الذنب والتوبة التامة المعتد بها ترك الذنب
والندم عليه والعزم على ان لا يعود اليه وتدارك ما تقدم برد المظالم مظلمة الخلق في اموالهم

واعراضهم ومظلمة الخالق واعادتها اعادة المتروك من العبادات واذابة ما استفاد من جسمه
من الشبهات الى ترى الى قوله عليه السلام لحم نبت من السحت فالنار اولى به والتواب يقال في العبد
وفي الرب فالعبد تائب الى الله عز وجل والله تعالى تائب على عبده وجمع في قوله هو التواب الرحيم
بين الصفتين تنبيها على انه مع ترك ذنبه لا يخليه من الاحسان اليه الى هنا كلامه قوله فتاب
عليه عطف على الجملة التي قبلها ولا بد من تقدير جملة قبلها اي فقالها قوله واصل الكلمة الكلم وهو
التاثير المدرك باحدى الحاستين السمع والبصر كالكلام والجراحة قال الراغب والكلم التاثير المدرك
باحدى الحاستين السمع والبصر فالكلام مدرك بحاسة السمع والجراحة بحاسة البصر فكلمته جرحته جراحة
بان اثرها انتهى كلامه لا خفاء في ان الكلم هو التاثير وانما الخفاء في توصيفه بكونه مدركا باحدى
الحاستين فالمدرك بحاسة السمع هو الكلام المؤثر في النفس لتاثيره والمدرك بحاسة البصر هو
آلة الجراحة ونفس الجراحة التي هي اثر لا التاثير فيها فانه نسبة معقولة غير مدركة بالحواس فالعبارة
الظاهرة ان يقال الكلم هو تاثير المدرك بالاضافة وان يقال كالكلام والجراحة وفي شرح الرضي
قيل ان اشتقاق الكلمة والكلام من الكلم وهو الجرح لتاثيرها في النفس وهو معنى قول الملخص
واصل الكلمة الكلم والكلمة هي اللفظ الدال على معنى مفرد وتطلق على الجملة المفيدة مجازا تسمية
للكل باسم الجزء كما في قوله تعالى تعالوا الى كلمة ثم فسرها بقوله ان لا نعبد والخ وفي قوله
كلا انها كلمة هو قائلها قوله رب ارجعون الخ وفي قوله عليه السلام اصدق كلمة قالها شاعر
كلمة لبيد وهو قوله الا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل فسمى هذا البيت
كلمة قوله وانما ربه يعني انه تعالى رتب قوله فتاب عليه بالفاء على قوله فتلقى آدم من ربه كلمات
لتضمن تلقي الكلمات عن التوبة باعتبار تضمن الكلمات اياه على التفاسير المذكورة وقد فسر تلقي الكلمات
بالعمل بها حين علمها وتضمن الكلمات اياه على التفسير الاول والثاني ظاهر واما على التفسير الثالث
فيقال ان المراد بقوله يا رب ان تبت واصلحت الخ هو ان يقال يا رب اني تبت واصلحت
فلما كنت تبت واصلحت فهل انت راجع الي بالجنة وانما قلنا المراد هو هذا لان المقام
مقام اظهار التوبة ومقام الانتظار الى قبول التوبة والرجوع بالرحمة قوله واكتفى بذكر آدم اي
اكتفى الله سبحانه وتعالى بذكر توبة آدم عليه السلام حيث قال فتلقى آدم الآية ولم يذكر توبة حواء
ولم يقل فتاب عليهما اشارة الى انها تابعة له لا مقصودة في نفسها ولكون النساء تابعة
للرجال طوى ذكرهن في القرآن والحديث الا نادرا قوله الرجاء على عباده بالمغفرة
على ان يكون تاب الله عليه بمعنى رجع عن عقوبته الى عفوه فهو غفار وقوله او الذي يكثر
اعانتهم على التوبة على ان يكون بمعنى وفقه للتوبة واعانه عليها كما ذكره الجوهري وغيره
قال الامام المراد من وصف الله تعالى بالتواب المبالغة في قبول التوبة وذلك من وجهين
الاول ان واحدا من ملوك الدنيا متى جنى عليه انسان ثم اعتذر منه فانه يقبل الاعتذار

ثم اذا عاد الى الجناية والى الاعتذار مرة اخرى فانه لا يقبل لان طبعه يمنعه من قبول العذر اما الله تعالى
فانه يفعل بخلاف ذلك لانه انما يقبل التوبة لا لامر يرجع الى رقة طبع او جلب نفع او دفع ضر
بل انما يقبلها لمحض الاحسان والتفضل فلو عصى المكلف كل ساعة ثم تاب وبقي على هذه
الحالة زمانا طويلا لكان الله تعالى ليغفر له ما سلف ويقبل توبته فصار تعالى بذلك مستحقا
لان يوصف بالمبالغة في قبول التوبة فقبل انه هو التواب على طريق قصر المسند على المسند اليه والثاني
ان الذين يتوبون الى الله تعالى فانه يكثر عددهم فاذا قبل توبة الجميع استحق المبالغة في ذلك ولما
كان قبول التوبة مع ازالة العقاب يقتضي حصول الثواب وكان الثواب من جهته تعالى نعمة ورحمة
وصف تعالى نفسه مع كونه توابا بانه رحيم قوله كرر للتاكيد فان قيل لم قدم ذكر تلقي الكلمات عليه
مع ان التوبة انما صدرت وهو على الارض فكان حقها ان تذكر بعد تقرير امر الهبوط والفراغ من
ذكره قلنا لفرط الاهتمام باصلاح حاله وفراغ باله والاخبار بقبول توبته والتجاوز عن هفوته
وازاحة ما عسى تشبثت به الملائكة فيما زعموا في حقه وقد فضله عليهم وامرهم بالسجود له كذا في الحواشي
السعدية وقال الفاضل المعروف بخسرو قوله وازاحة ما عسى تشبثت به الملائكة فيما زعموا في حقه
وقد فضله عليهم فيه بحث لان ما تشبثت به الملائكة في ذلك انما هو في المحكي ولا تقدم فيه
وانما التقدم في الحكاية وليس فيها ما يتشبثون به في ذلك لانها بعد الوقوع بازمنة متطاولة
فاين احدهما من الآخر اللهم الا ان يقال لما ثبت في اللوح المحفوظ على هذا الترتيب الذي هو عليه
الآن قبل خلق آدم عليه السلام جاز ان يطلع الملائكة فيه على زلة آدم ويطلعوا عقيبه على توبته
وقبولها ويزول ذلك الى هنا كلامه ولا يخفى ان فرط الاهتمام بالاخبار بازاحة ما عسى
يتشبثون به فيما زعموا في حقه انما يقتضي بيان انه تلقاه عن وخامة الزلة وجعله كان لم يذنب قط
مع كونها بحيث يصح ان يتشبث بها من زعم في حقه فيما زعمه بان يقول الا ترى انه قد تعدى
ما حد له وارتكب ما نهي عنه ومن هذا شانه فكيف يبعد منه ان يفسد في الارض ويسفك
الدماء ولا يقتضي ان لا يبقى لهم مع ازاحة المتشبث ببيان تنقيته وتطهيره عنه ما يتشبثون
به في زعمهم ذلك وقت وقوعه منهم فانهم حينئذ ما عابوا زلته عليه السلام وان صح لهم ان يتشبثوا
بها فيما زعموه في حقه عليه السلام ويجعلوها ذريعة الى تعييبه وتنقيص شانه الا انه تعالى بادر الى
ازاحتها والتجاوز عنها تبرئة لساحته وتنبيها على جلالة قدره وعظم شانه وبالجملة فرق بين
ازاحة تشبثهم وبين ازاحة تشبثهم به ومقصود التحرير هو الاول فلا بحث قوله ولاختلاف
المقصود الخ وباختلاف المقصود وتعدده صار كان الهبوط في نفسه متعدد ومختلف بحيث
لا يكون الثاني تكريرا للاول قوله ولا يخلدون مستفاد من قوله تعالى الى حين فانه يدل على ان سكونهم
في الارض الى مدة متناهية فان الحين بمعنى الوقت يصلح للاوقات كلها طالت ام قصرت
والمراد به ههنا فيما ذكره اهل التفسير حين الموت قوله فمن اهتدى الهدى اي وجد الطريق المستقيم

من قولهم هديته الطريق فاهتدا ای عرفته فعرفه ومن ضله ای فقده وانما قال فی الاول
دل وفی الثانی اشعر لان کون هبوطهم الی دار بلیة مدلول لقوله ولکم فی الارض مستقر وکونهم
متعادین مدلول لقوله بعضکم لبعض عدو وکونهم غیر مخلدین مدلول لقوله الی حین بخلاف
کون اهباطهم للتکلیف وانه تعالی عند هبوطهم الارض یبتلیهم بالطاعة ویجازیهم علیها بالجنة
فانه انما یستفاد من فحوی الکلام لا من ظاهر النظم فکانه تعالی قال وان اهبطتکم من الجنة الی
فقد انعمت علیکم بما یؤدیکم الی الجنة مع الدوام الذی لا ینقطع قوله والتنبیه بالجر عطفا علی قوله
اولاختلاف المقصود لم یقل او للتنبیه لاشعاره بان التکریر للتنبیه المذکور متفرع علی کون ذلک
التکریر لاختلاف المقصود لیس قسیما له ومنفصلا عنه بالکلیة فانه لما رتب علی ذکر الامر بالهبوط
اولا ان ذلک الهبوط الی دار بلیة وانهم یتعادون فیها ولا یخلدون بل یستقرون فیها
ویتمتعون بها الی حین ورتب علی ذکره ثانیا ان ذلک الی دار تکلیف یکلفون فیها بامتثال
الاوامر والاجتناب عن المناهی ویجازون علی حسب اطاعتهم حکم انه تعالی کان تکریر الامر
بالهبوط علی الوجه المذکور تنبیها علی ما ذکر وکان التنبیه المذکور متفرعا علی ما قبله قوله باحد
هذین الامرین احدهما التعادی وعدم الخلود وثانیهما التکلیف المؤدی الی الجزاء والحزم
بالحاء المهملة ضبط الرجل امره وحوله واخذه بالثقة قوله ان تعوقه ای کافیة فی ان تمنعه
عن مخالفة حکم الله تعالی قوله ولکنه نسی ولم نجد له عزما استدراک عن قوله کافیة للحازم
کانه قیل ولکنه لم یکن حازما ذا عزیمة واهتمام فی الامر متصلبا فیه فلذلک لم تمنعه مخافة
الاهباط المقترن بهما عن المخالفة وضمیر بهما ومنهما راجع الی هذین الامرین قوله وان
کل واحد منهما عطف علی قوله مخافة النکال العقوبة والعبرة والضمیر المجرور فی به راجع
الی کل واحد منهما والباء زائدة کما فی قوله کفی بالمرء والمص اقتبس هذا الکلام من قوله تعالی
ولقد عهدنا الی آدم من قبل فنسی ولم نجد له عزما ای فنسی العهد ولم یهتم بتحفظه حتی غفل عنه
ولم نجد له تصمیم رأی وثباتا علی الامر ای لم یکن له ذلک والا لوجدناه لکنا لم نجده فلم یکن له ذلک
فلذلک ازله الشیطان وغره ولو کان ذا عزیمة وتصلب لم یزله ولم یستطع تغریره وقیل لم نجد له
عزما علی المخالفة وقصدا الیها بل انما وقع ما وقع علی الخطاء والنسیان قوله وقیل ای قیل فی وجه تکریر
الامر بالهبوط ان الهبوط الاول غیر الثانی فالاول من الجنة الی السماء الدنیا والثانی من السماء الدنیا
الی الارض قاله الجبائی قوله وهو کما تری اشارة الی ظهور ضعف هذا القول وذلک من وجهین
احدهما انه قال فی الهبوط الثانی اهبطوا منها والضمیر فی منها عائد الی الجنة اذ لم یسبق ذکر السماء
وذلک یقتضی ان یکون الهبوط الثانی من الجنة ایضا وثانیهما ان الهبوط الاول لو کان من الجنة
الی السماء الدنیا والثانی من السماء الی الارض لکان الملایم ان یذکر قوله ولکم فی الارض مستقر ومتاع
عقیب ذکر الهبوط الثانی لان الاستقرار فی الارض والتمتع بها انما حصلا بالهبوط الثانی ولما ذکر

ذلك عقيب ذكر الهبوط الاول فهم منه ان الهبوط الاول انما هو من الجنة الى الارض ويمكن دفع الوجه
الثاني بان قوله ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين حال مقدرة من الهبوط الاول ولا بعد
في ان يقال اهبطوا من الجنة الى السماء الدنيا مقدرين الاستقرار في الارض والتمتع فيها الى حين
ثم ان يؤمروا بالهبوط من السماء الدنيا الى الارض وذكر الامام وجها آخر للتكرير وعنده اقوى
من الوجه الذي ذكره الجبائي ومن كونه لاجل التاكيد وهو ان آدم وحواء لما اتيا بالزلة امرا بالهبوط
فتابا بعد الامر بالهبوط ووقع في قلبهما ان الامر بالهبوط انما كان بسبب الزلة فبعد التوبة وجب
ان لا يبقى الامر بالهبوط فاعاد الله تعالى الامر مرة ثانية ليعلما ان الامر بالهبوط كان جزاء على
ارتكاب الزلة حتى يزول بزوالها بل الامر بالهبوط باق بعد التوبة لان الامر بالهبوط كان تحقيقا
للوعد المتقدم في قوله اني جاعل في الارض خليفة انتهى كلام الامام وفيه بحث لانه يستدعي ان يكون
اهبطوا الثاني بعد قبول التوبة ولا وجه له لكونه امرا بتحصيل الحاصل وذلك لان قبول توبة آدم عليه السلام
انما وقع وهو في الارض والامر لمن في الارض بالهبوط من الجنة الى الارض تكليف بتحصيل الحاصل
وذلك وان صح لكنه غير واقع بالنص قوله وجميعا حال من اللفظ اي من فاعل اهبطوا اي اهبطوا
مجتمعين في اصل الهبوط بحيث لا يكون منكم احد غير هابط سواء كان ذلك الهبوط في زمان
واحد او في ازمنة متفرقة وهذا هو الفرق بين جاؤا جميعا وجاؤا معا فان قولك معا
يستلزم مجيئهم جميعا في زمان واحد لما دلت عليه كلمة مع من الاصطحاب بخلاف جميعا فانها
لا تفيد الا انه لم يتخلف احد منهم عن المجيء من غير تعرض لاتحاد الزمان وذلك لان الجمعية المطلقة
بحسب وضعها انما تقتضي اشتراك شيئين او اشياء في اصل الحكم لا ان يكون ذلك الاشتراك
في زمان واحد او ازمنة متفرقة ولهذا قالوا معنى قولهم الواو للجمع المطلق انه لثبوت
الحكم للتابع والمتبوع من غير تعرض لتقدم او تاخر او معية بل يكفي اشتراك الكل في اصل
المعنى بحيث لا يخرج واحد منهم كالهبوط ههنا قوله ولذلك اي ولكونه تاكيدا في المعنى
وتقريرا لما افاده قوله اهبطوا من غير دلالة على معنى زايد عليه لا يستدعي اجتماعهم على الهبوط
في زمان واحد كما لا يستدعي اجتماعهم على الهبوط في مكان واحد لان التاكيد انما يؤتى
به لتقوية ما يفيده الحكم الاول لا لافادة امر جديد فلما لم يكن الاجتماع في زمان او مكان
مما يفيده الاول لم يكن ذلك مستفادا من التاكيد ايضا قال الامام ابو منصور
ذكر هبوطهم جميعا ولم يرد به هبوط الكل على طريق القران والاجتماع حتى لو كانوا
هبطوا افرادى متفرقين لم يخرجوا عن عهدة الامر بل المراد هو الجمع في التحصيل اي
يجب تحصيل الهبوط مطلقا عن وصف التفرق والاجتماع وهكذا نقول في قوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون ان ذلك ليس باخبار عن سجود كل الملائكة بطريق المقارنة دون
التفرق بل جاز ان يسجدوا جملة في حالة واحدة او متفرقين ولفظة الكل واجمعون للتاكيد

صح الاصطحاب

فهذا مثله الى هنا كلامه وفى شرح الرضى قال المبرد والزجاج فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
اى كلهم دال على الاحاطة واجمعون على ان السجود منهم فى حالة واحدة وليس شئ
لانك اذا قلت جاءنى القوم اجمعون فمعناه الشمول والاحاطة اتفاقا منهم لاجتماعهم
فى وقت واحد فكذا يكون مع تقدم لفظ كلهم وكانهما ترادف لفظين بمعنى واحد
واى محذور فى ذلك مع قصد المبالغة وقال الشريف المحقق كون جاءنى القوم اجمعون
بمعنى الشمول والاحاطة مما لا نزاع فيه لكن لما جمع بين كلهم واجمعون حمل بعضهم على
المبالغة فى الشمول والاحاطة لكثرة الملائكة كثرة غير محصورة ولاحظ بعضهم ان اجمعون بحسب
اصل الاشتقاق يدل على الاجتماع فلا يبعد قصد ذلك المعنى مع تلك المبالغة تكثير الفائدة
انتهى كلامه قوله الشرط الثانى مع جوابه جواب الشرط الاول المراد بالشرط الاول قوله فمن
منى هدى فان قوله اما هى ان التى للشرط زيدت عليها ما لتاكيد اداة الشرط التى قبلها ثم ادغمت
النون الساكنة فى الميم فصار اما ادخلت عليها الفاء لترتيب اتيان الهدى على الهبوط
وتعقيبه به وبالشرط الثانى قوله تعالى فمن تبع هداى على ان يكون كلمة من فيه شرطية كما اجمع
عليه المفسرون وقال ابو حيان ويجوز عندى ان تكون موصولة بل يترجح ذلك لقوله فى قسيمه
والذين كفروا وكذبوا فانى به موصولا ودخول الفاء على الجملة الخبرية جائزة فى مثله انتهى كلامه
فان كانت من شرطية كان تبع فى محل الجزم وكذا قوله فلا خوف لكونها شرطا وجزاء وان
كانت موصولة فلا محل لتبع وقوله فلا خوف عليهم فى محل الرفع على انه خبر لمن الموصولة وعلى
المتقدير ين قوله فمن تبع الى آخر الآية جواب الشرط الاول والفاء فيه جواب الشرط وقوله
فلا خوف عليهم جواب الشرط الثانى والفاء جوابية على تقدير ان يكون من شرطية وعلى
تقدير كونها موصولة فهو خبر المبتدا دخلت الفاء عليه لتضمن المبتدا معنى الشرط وحكى صاحب
التيسير عن الامام ابى منصور انه قال ان قوله تعالى فاما يأتينكم منى هدى لم يذكر على سبيل الشرط
بل المراد به التحقيق ومعناه ليأتينكم من كتابى هادٍ ورسول هاد قال هذا جائز فى اللغة ثم نقل
عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه قال ليس هذا بشرط وان كان ظاهره شرطا الا ترى
انه لا جواب له والمص لم يرتض بهذا الكلام حيث جعله شرطا وجعل الشرط الثانى مع جوابه جوابا
له كما فى قولك ان جئتنى فان قعدت احسنت اليك قوله ولذلك حسن تاكيد
الفعل بالنون وان لم يكن فيه معنى الطلب واعلم ان الاصل فى نون التاكيد ان يلحق باخر فعل
مستقبل فيه معنى الطلب كالامر والنهى والاستفهام والتمنى والعرض نحو اضربن زيدا ولا تضربن
وهل تضربن وليتك تضربن والا تضربن منتقلة ومخففة واختص بما فيه لان وضعه
للتاكيد والتاكيد انما يليق بما يطلب حتى يوجد ويحصل فيغتنم هو يوجد ان المطلوب ولا يليق
بالخبر المحض لانه قد وجد وحصل فلا يناسبه التاكيد واختص المستقبل لان الطلب انما يتعلق

بما لم يحصل بعد ليحصل وهو المستقبل بخلاف الحال والماضي لحصولهما والمستقبل الذي هو محض
لا يلحق نون التاكيد بآخره الا بعد ان تدخل على اول الفعل ما يدل على التاكيد ايضا كلام القسم
نحو والله لاضربن وما المزيدة نحو اما تفعلن ليكون ذلك الاول توطئة لدخول نون التاكيد
وايذانا به ولك ان تقول لحقت النون بآخر جواب القسم وان لم يكن فيه معنى الطلب
لان الغالب ان المتكلم لا يقسم الا على مطلوب به ولحقت ايضا بآخر فعل شرط مؤكد اداته
بما المزيدة في نحو اما تترين اجرا له مجرى القسم في انه لما اكد اول الشرط بما المزيدة اكد آخره
بنون التاكيد كما ان القسم لما اكد اوله باللام اكد آخره بالنون نحو والله لافعلن فذهب
الزجاج والمبرد الى ان الفعل الواقع بعد ان الشرطية المؤكدة بما يجب تاكيده بالنون قالا ولذلك
لم يات التنزيل الا عليه نحو فاما ترين وما ينزغنك فاما ترين وذهب سيبويه الى انه
جائز لا واجب لكثرة ما جاء منه في الشعر غير مؤكد فكثرة مجيئه غير مؤكد يدل على عدم الوجوب
فمن ذلك قوله ياصاح اما تجدني غير ذي جدة فما التجلي عن الخلان من شيمي والمض اختار
ما ذهب اليه سيبويه حيث قال حسن تاكيد الفعل بالنون ولم يقل وجب
قوله وانما جيء بحرف الشك الخ يعني ان الظاهر ان المقام مقام اذا دون ان فان
الاصل في ان ان يستعمل في المعاني المحتملة للشكوكة وفي اذا ان تستعمل في المعاني
المقطوعة الوقوع والتبيان الهدى وان كان لا يجب عليه تعالى عندنا بناء على انه
لا يجب عليه تعالى شيء لكنه من الامور المقطوعة الوقوع بناء على انه تعالى وعده وقدره ووعده
لا يتخلف وتقديره لا يخالف فكان المقام مقام اذا فلم جيء بكلمة الشك قوله وتبيان
الهدى كائن جملة اسمية في محل النصب على الحالية بدون الضمير كما في قولهم اتيتك
والجيش قادم والمعتزلة القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين وبان تبيان الهدى
لطف واصلح للعبد واللطف ورعاية الاصلح واجبان على الله تعالى فيكون تبيان
الهدى قطعي الوقوع واجبا عليه تعالى لان الحكيم لا يخل بالواجب يجيبون عن ايراد كلمة
الشك في هذا المقام بان الهدى في الآية عبارة عن بعثة الرسل وانزال الكتب
وما وجب عليه تعالى من الهدى ليس الهدى بهذا الوجه فانه تعالى لو لم يبعث رسولا
ولم ينزل كتابا كان الايمان به وتوحيده واجبا لما ركب فيهم من العقول ونصب لهم
من الادلة ومكنهم من النظر والاستدلال بل الواجب عليه تعالى هو الهدى في الجملة
وهو يحصل بما ركب فيهم من العقول ونصب لهم من الادلة ومكنهم من النظر والاستدلال
فلما لم يكن الهدى بانزال الكتب وارسال الرسل لازم التحقق قطعي الوقوع جيء بكلمة الشك
اينانا بذلك والجواب غشه على اصل اهل السنة الذاهبين الى انه لا يجب عليه تعالى شيء ظاهر ان
تبيان الهدى على اي وجه كان اذا لم يجب عليه تعالى عقلا بل كان محتملا في نفسه على معنى انه تعالى

ان شاء هدی بالانزال والارسال وان شاء ترکه کان ذلک بالنظر الی نفسه من الامور
المحتملة المشکوکة فجی بکلمة الشک ایذانا بذلک الا ان جانب وقوعه لما کان راجحا نظرا
الی فضله ورحمته اکدت کلمة ان بما واکد الفعل بالنون ایمارا الی رجحان جنبة الوقوع قوله
وکرر لفظ الهدی ولم یضمر یعنی ان الظاهر ان یقال فمن تبعه بدل قوله فمن تبع هدای
لتقدم ذکر الهدی وارباب البلاغة یستقبحون تکریر اللفظة الواحدة فی الجملة الواحدة ویاتون بدل الثانیة
ضمیرا یعود الی الاولی فلم وضع المظهر موضع المضمر فی هذه الآیة فاجاب عنه بان قباحة التکریر
انما هی اذا اریدبالثانیة عین ما اریدبالاولی واما اذا اریدبها معنی مغایر لما اریدبالاولی
فلا استقباح کما فی هذه الآیة فان المراد بالهدی الاول ما یکون بارسال الرسل وانزال الکتب
مما یشمله ویشمل ما یکون باعطاء العقل ونصب الادلة وتمکینهم من النظر والاستدلال والمراد
بالهدی الثانی ما هو اعم واشمل من الاول لتناول ما اتاهم من قبل الشرع وما اتاهم بمارب
فیهام من العقل والدلیل علی ان المراد بالثانی ما هو اعم من الاول ان اتباع الهدی الشرعی
انما یؤدی الی انتفاء الخوف والحزن علی المتبعین اذا روعی الهدی العقلی معه عامة
فان اتباع الهدی الشرعی انما یتاتی بتصدیق الرسول علیه السلام وتصدیقه انما یتاتی برعایة
مقتضی العقل من ان یستدل علی صدقه بانه تعالی صدقه بخلق المعجزات فی یده والحکیم لا یصدق
الکاذب وقد اشار المصنف الی هذا المعنی بقوله فمن تبع ما اتاه من قبل الشرع مراعیا فیه ما یشهد
به العقل وفی جعل ما اتی به الرسل وینبوه من الاحکام الاعتقادیة والعملیة وما اقتضاه العقل ودل
علیه من الاحکام الاعتقادیة اذ لا مدخل للعقل فی الاحکام العملیة عند الاشاعرة مرادا بالهدی الثانی
مسامحة ظاهرة لانها لیست من قبیل الهدایة بل هما من الامور المدلول علیها قیل کون المراد بالهدی
الثانی ما هو اعم من الاول مخالف لما اشتهر من ان النکرة اذا اعیدت معرفة کانت الثانیة
عین الاولی ثم اجیب بانه اکثری لا کلی قال الراغب ان قیل نفی الخوف والحزن عن الاولیاء مع
وصفهم بهما فی مواضع نحو قوله تعالی نخشون ربهم ونخافون سوء الحساب وقوله یرجون رحمته ویخافون
عذابه قیل اما نفی الخوف والحزن عنهم فقد قیل لفظه الخبر ومعناه النهی کقوله تعالی لا تخافوا ولا تحزنوا
قیل هو خبر لکنه تعالی مدحهم بهما فی الدنیا وحثهم علیهما وآمنهم منهما فی الآخرة کما روی من خاف الله تعالی
فی الدنیا آمنه الله تعالی فی الآخرة ولهذا حکی الله تعالی عنهم انهم قالوا حین دخلوا الجنة الحمد لله الذی اذهب
عنا الحزن ان ربنا لغفور شکور یعنون انا کنا نخاف فی الدنیا مما بعد الموت فاذهب الله تعالی
ما کنا فیه من الخوف والاشفاق فی الدنیا من ان یفوتنا کرامة الله تعالی التی نلناها الآن وایضا فان
الخوف الذی مدح به المؤمنون وحثوا علیه لیس المراد به استشعار الرعب والترقب مضرة وانما یراد به
فعل الخیرات المامور بها المذکور فی قوله تعالی نخافون ربهم من فوقهم ویفعلون ما یؤمرون والکف
عن المعاصی ونهی النفس عن الهوی المذکور فی قوله تعالی واما من خاف مقام ربه ونهی النفس عن الهوی فان

الجنة هى المأوى والخوف والحزن المنفيان عنهم استشعار الغم الذى يكون من ذوى العدوان
ولذلك يروى عن امير المؤمنين رضى الله تعالى عنه لا يرجون امرا الا ربه ولا يخافن الا ذنبه فان الخوف
توقع مكروه عن امارة وذلك للمذنب فانه يتوقع المكروه لعلمه بذنبه والفاضل المعروف بخروج
لم يتعرض لواحد من هذه الوجوه واول الآية على وجه يفهم من تقريره ان مقصوده من ذلك
التاويل دفع ما اورده الراغب بقوله ان قيل الخ وذلك التاويل قوله فلا خوف عليهم اى ليس من
شانهم ان يخاف عليهم من لحوق مكروه فضلا عن ان ينال به ويقع عليه ذلك المكروه يعنى العقاب
لان خوف لحوق العقاب على شخص لا يكون الا باستحقاقه العقاب وهو لا يكون الا بمباشرة المنهى
عنه والمفروض انه قد اتبع الهدى لحقه علما وعملا بالاقدام على ما يلزم والاحجام عما يجرم ودام عليه
الى ان يموت كما قال الامام ابو منصور فمن تبع هداى اى تبعه ودام عليه حتى مات ومن هذا
شانه كيف يخاف عليه ان يلحقه عقاب وهذا لا ينافى ان يخافوا فى انفسهم من ان يزول عنهم
حالهم بان يباشروا المنهى عنه لما تقرر ان الولى يجوز ان يسقط عن مرتبة الولاية دون النبى ولهذا
قال فلا خوف عليهم ولم يقل فلا يخافون فتدبر هذا الكلام بعبارته مع بعض توضيح من قبلنا قوله ولا هم
اى ولا هم يفوت عنهم ما يكتبونه من الطاعات والعبادات الموجبة او المندوبة كما هو مقتضى اتباع
الهدى تجقه علما وعملا فيحزنوا على فوته قوله فالخوف على المتوقع فيما يستقبل من الزمان
لوجود امارته المفضية اليه كمباشرة الذنب ههنا والحزن على ما حصل فى الحال من فوات المحبوب
كترك الواجب او المندوب وهو تفريع على التقرير السابق اى اذا تقرر ما ذكرنا ظهر ان لكل واحد
من الخوف والحزن على ما ذا يكون قوله نفى الله تعالى عنهم العقاب على اكد وجه وابلغه وذلك
ان حلول العقاب ماض ووقوعه عليه يستلزم خوفه منه قبل حلوله به لما تقرر ان لحوق العقاب
انما يكون بمباشرة الذنب التى هى امارة مفضية اليه ومباشرة الذنب لا بد ان يخاف
من حلول ما يؤدى هو اليه فالخوف من حلول لازم لذلك الحلول وقد نفى الله تعالى هذا
اللازم ونفى اللازم اوضح بينة ودل شاهد على نفى الملزوم فلما نفى عنهم اللازم وهو الخوف
ثبت انتفاء الملزوم عنه وهو العقاب واثبات انتفاء الملزوم بهذا الوجه اكد وابلغ
من نفيه صريحا لما فيه من الطريقة البرهانية التى هى اثبات الشئ ببينة وكذا نفى الحزن عنهم
اكد وابلغ فى اثبات الثواب لهم من دعوى ثبوته صريحا بناء على ان نفى الحزن عنهم عبارة
عن اتيانهم الطاعات واتيانهم ملزوم للثواب ومقتض له بمقتضى الوعد وثبوت الملزوم بينة
واضحة لثبوت اللازم فلما بين انهم لا يفوت عنهم شئ من الطاعات كان ذلك اكد
فى اثبات لازمه الذى هو الثواب من بيان ثبوته لهم صريحا لكونه اثباتا له بالبينة وفى قوله
ولا هم يحزنون اشارة الى اختصاصهم بانتفاء الحزن وان غيرهم يحزن قوله وقرئ هدى اى
بقلب الالف المقصورة ياء وادغامها فى ياء المتكلم وهى لغة هذيل فانهم يقلبون الالف

المقصورة ياء وبدغمونها في ياء المخاطبة اذا اضيف ما فيه الالف المقصورة الى ياء المتكلم فيقولون في
عصاي وفتاي عصيّ وفتيّ بناء على ان الاصل في ياء الاضافة ان يكون ما قبلها مكسورة
لتوافقهما كما في نحو غلامي ولم يثبت لهم ذلك في نحو هواي وعصاي لانه لا يمكن تحريك
الالف مع بقائه الفا انما تقبل الحركة اذا خرجت عن جوهرها وانقلبت حرفا اخر اي همزة
فلما لم يقدروا على تحريك الالف وجعلها مكسورة قلبوها الى ما هو اخت الكسرة وهي الياء
فاجتمع ياءان واولهما ساكنة وادغمت في الثانية وهذه لغة مرادة عندهم الا ان يكون الالف
للتثنية فانهم يثبتونها نحو جاءني مسلماي وغلاماي قوله ولا خوف بالفتح اي وقرئ ولا خوف بضم الفاء
على ان يكون كلمة لا هي التي لنفي الجنس وتسمى لا التبرئة وقد تقرر ان اسمها اذا نكرة مفردة اي
غير مضافة ولا مشابهة لها يكون مبنيا على ما ينصب به سواء كان واحدا نحو لا رجل او مثنى
نحو لا رجلين او جمعا مذكرا سالما نحو لا مسلمين او جمعا مؤنثا سالما نحو لا مسلمات لتضمنه
معنى الحرف وهو من الاستغراقية وفي قراءة لا خوف بالرفع والتنوين يكون كلمة لا هي المشبهة
بليس وهي لا تعمل عمل ليس على اللغة الحجازية ولا تعمل عند بني تميم لعدم اختصاصها بالاسم ولا بالفعل
فلم تعمل قياسا على حرف العطف والاستفهام وارتفاع الجزءين بعدها بالابتداء عندهم
فان جعلت في الآية عاملة عمل ليس يكون خوف اسمها وعليهم في محل النصب خبرها وان
جعلت غير عاملة على اللغة التميمية يكون خوف مبتدأ وعليهم في محل الرفع خبره وهذا
اولى مما قبله لوجهين احدهما ان عملة عمل ليس قليل وثانيهما ان الجملة التي بعدها وهي
ولا هم يحزنون يتعين ان يكون لا فيها غير عاملة لانها لا تعمل في المعارف فاذا لم تجعل
غير عاملة في الجملة الاولى ايضا تكون مثاكلة للثانية وهي اولى وقد مر في الريب فيه ان
القراءة بالفتح نص في الاستغراق من حيث ان نفي الجنس يستلزم نفي جميع افراده
اذ لو ثبت شيء من افراده لثبت الجنس في ضمنه فلا يصح نفي الجنس حينئذ واما
القراءة بالرفع والتنوين فظاهرة في الاستغراق من حيث ان نفي الفرد لا بعينه
ونفي الماهية سيان ولم يبق نص فيه لاحتمال ان يكون المقصود نفي الجنس المتصف
بقيد الوحدة فيقال لا رجل في الدار بل رجلان او رجال قوله على فمن تبع الخ قيم له ضمير
تبع وعليهم وهم ويحزنون كلها راجع الى من افراد الراجع اليه ولا نظر الى كونه مفرد اللفظ وجمع
ثانيا لكونه مجموع المعنى وجمع لفظ الذين مع الضمائر العائدة اليه في الصلة لكون اهل الكفر
والتكذيب جماعة كثيرة بحسب العدد والذين اتبعوا الهدى وان كانت جماعة كثيرة في انفسهم ايضا
بحيث لو عبر عنهم بلفظ الجمع لكان صحيحا لكن عبر عنهم بما هو مفرد لفظا مع افراد الضمير الراجع
اليه بناء على فكلتهم بالاضافة الى الكفرة فكانهم فرد واحد بالنسبة اليهم ثم جمع ضمير عليهم
ولا يحزنون ايذانا الى كثرتهم باعتبار الفضل والشرف كما سبق في تفسير قوله تع يضل به كثيرا ويهدي

به كثيرا فان القليل في العدد وقد يعد كثيرا بحسب الآثار والفضائل كما في قوله قليل اذا عدوا كثير اذا شدوا
خفاف اذا دعوا ثقال اذا لاقوا قوله ومن لم يتبع بل كفروا الخ توضيح لتقسيمه له فان التقسيم
اللفظي يقتضي ان يقال ومن لم يتبع الهدى لكن اقيم قوله والذين كفروا وكذبوا بآياتنا الخ مقامه
لكونه ابلغ منه واكشف لطريق ضلالهم ولعل المص اراد بقوله كفروا بالله كفرهم بما لا يكون
الآيات المنزلة حجة على صحته ومعرفته من الاحكام الاعتقادية بل لا يهتدى اليه الا بالادلة العقلية
كمعرفة ذات الله تعالى وصفاته ومعرفة النبوة فان كل ما يتوقف كون القرآن حجة على صحته
لا يمكن اثباته بالقرآن لاستلزامه الدور فكما ان معرفة تلك الاحكام واجبة فكذلك اتباع ادلتها
العقلية ايضا واجب فمن اهملها فقد ابعد في الضلال فعلى هذا ينبغي ان يكون المراد بالآيات
الآيات المعقولة وبتكذيبها عدم تسليم مقدماتها الا ان المص قدم احتمال ان يراد بآياتنا الآيات
المنزلة بناء على ان الكفر بالاحكام الاعتقادية المذكورة يستلزم تكذيب ادلتها المعقولة فاكتفى بذكر
الكفر بها عن ذكر تكذيب ادلتها ثم لما كان تكذيب الآيات المنزلة مستلزما للكفر بالاحكام العملية
الثابتة بها استغنى بذكر تكذيب الآيات المنزلة عن ذكر كفرهم بتلك الاحكام فاستوعب بذلك
جميع قبائحهم من كفرهم بجميع ما تحت الايمان به من الاحكام ومن تكذيب ادلتها ثم جوز ان
يراد بالآيات ما يعم المنزلة والمعقولة بناء على احتمال ان يكون الفعلان متوجهين الى قوله بآياتنا
قوله فيكون الفعلان الخ اي على تقدير ان يكون المعنى والذين كفروا بآياتنا جنانا وكذبوا
بها لسانا يكون الفعلان متوجهين الى قوله بآياتنا متنازعين طالبين ان يعملا فيه فان اعملت
الثاني على ما اختاره البصريون كان معمول الاول محذوفا للاستغناء عنه وكذا يكون محذوفا على
تقدير اعمال الاول ايضا كما اختاره الكوفيون لانه لو اضمر لكان بارزا ولا ابراز فتعين انه
محذوف قوله تعالى والذين مبتدأ وما بعده صلة وعائد واولئك مبتدأ ثان واصحاب خبره
والجملة خبر الاول وقوله هم فيها خالدون جملة اسمية في محل النصب على انه حال من اصحاب او من النار
كما في قولك زيد ملك الدار وهو جالس فيها فان قولك وهو جالس حال من الضمير في ملك اي
ملكها في حال جلوسه فيها وان شئت جعلته حالا من الدار لان في الجملة ضميرين احدهما يعود على
زيد والآخر يعود على الدار فحسن الحال منهما جميعا لاجل الضميرين ولو قلنا زيد ملك الدار
وهو جالس لم يكن الجملة حالا الا من المضمر في ملك لا غير اذ لا ضمير فيها يعود على الدار ولو
قلت زيد ملك الدار وهي جديدة لم تكن الجملة الا في موضع الحال من الدار اذ لا ضمير فيها يعود على
المضمر في ملك ولو زدت قولك بماله او نحو ذلك جاز ان تكون حالا من المضمر في ملك ومن الدار
فكذلك الآية فان قوله تعالى هم فيها خالدون لما كان فيه ضميران جاز ان يكون حالا منهما وقس
عليها ما شابهها فان مثلها يتكرر في القرآن كثيرا وقد منع بعض النحويين وقوع الحال من المضاف
اليه فلو قلت رايت غلام هند قائمة لم يجز عنده اذ لا عامل يعمل في الحال واجازه بعضهم لان

مطلب مهم في بيان الحال

لام الملك مقدرة مع المضاف اليه بمعنى الملك هو العامل في الحال ومعنى الاضافة او معنى المضاف
كذا ذكر ابو محمد المكي في معربه **قوله** ويقال للمصنوعات كما في قوله تعالى وكاين من آية في السموات والارض
يمرون عليها وهم عنها معرضون وقوله ولكل طائفة عطف على قوله للمصنوعات وقوله المتميزة هفية
كلمات القرآن وقوله بفصل اى بفاصل متعلق بقوله المتميزة والمراد بالفاصلة الكلمة الاخيرة من كل آية
ولم يتعرض لوجه تسمية الطائفة المذكورة آية والوجه فيها كونها علامة دالة على المضمون فيها من الاحكام
او العبر او الامثال او الوعد او الوعيد او نحو ذلك من اللطائف القرآنية **قوله** واشتقاقها
اى واشتقاق الآية من اى بفتح الهمزة وتشديد الياء وسميت العلامة الدالة على الشيء آية كالمصنوعات
الدالة على وجود الصانع وكالطائفة من كلمات القرآن الدالة على ما في ضمنها من المقاصد لان
العلامة المذكورة تباين اياما من اى بعضا من بعض فان المصنوعات تباين الصانع من غيره وتعينه وكذا
كل طائفة من كلمات القرآن تباين المضمون فيها من غيره **قوله** او من اوى اليه اى رجع وهو عطف
على قوله من اى واصل آية على الاول اَيَيَة وعلى الثاني اَوَيَة وكلاهما على وزن تمرة من حيث
ان الحرف الاول والثالث مفتوحتان توسط بينهما حرف ساكن في الامثلة الثلثة فابدلت العين
مع سكونها الفا سواء كانت واوا او ياء على غير القياس وانما يكون على وفق القياس اذا كانت متحركة
فيكون وزنها فعلة بسكون العين **قوله** او اَيَية اداية بفتح العين فيهما كرمكة وهي الانثى من
الفرس فاعلت بقلب العين الفا على القياس لتحرك حرف العلة وانفتاح ما قبلها فيل فيه
شذوذ لانه اذا اجتمع حرفا علة كان القياس اعلال الثاني لقربهما من الطرف الذي
هو محل التغيير والجوهري اختار الثاني حيث قال واصل آية اَوَيَة بالتحريك واستشهد بقول
سيبويه ان موضع العين من الآية واو لان ما كان موضع العين منه واوا او اللام ياء اكثر مما
موضع العين واللام منه ياء ان فمثل شويت اكثر من مثل حييت وابو البقاء اختار الاول
حيث قال الاصل في آية اَيَية لان فاءها همزة وعينها ولامها ياآن **قوله** او اَيَية بالف بين
همزتين كقائمة بالهمزة ثم القول فحذفت الهمزة المكسورة للتخفيف فبقيت آية وهذا اختيار
الكسائي فانه قال اصل آية اَيَية على وزن فاعلة فكان القياس ان يبدل عم فيقال آية كدابة
الا انها خففت بحذف عينها كما خففوا كينونة والاصل كيونة بتشديد الياء وضعفوا
هذا القول بان بناء كينونة اثقل فكان التخفيف فيه لطول الكلمة بخلاف بناء آية
فلا وجه للتخفيف فيه بل حقه الادغام **قوله** او ما يعمها والمعقولة بان يراد بآياتنا الدوال
والعلامات المتناولة للآيات القرآنية والآيات التي في السموات والارض الدالة
على وجود الصانع وصفات كماله **قوله** وتمسكت الحشوية وهم طائفة يجوزون على الانبياء
الكبائر على جهة العمد قال الامام اختلف الناس في عصمة الانبياء عليهم السلام وضبط القول
فيه ان يقال الاختلاف في هذا الباب يرجع الى اقسام اربعة احدها ما يقع في باب الاعتقاد

وثانيها ما يقع في باب التبليغ وثالثها في خبائهم ورابعها في افعالهم وسيرهم اما اعتقادهم
الكفر والضلال فان ذلك غير جائز عند اكثر الامة وقالت الفضيلية من الخوارج انه قد وقع
منهم ذنوب والذنب عندهم كفر وشرك فلا جرم قالوا بوقوع الكفر منهم واجازت الامامية
عليهم اظهار الكفر على سبيل التقية واما النوع الثاني وهو ما يتعلق بالتبليغ فقد اجتمعت الامة
على كونهم معصومين عن الكذب والتحريف فيما يتعلق بالتبليغ والا لارتفع الوثوق بالاوامر و
اتفقوا على ان ذلك كما لا يجوز وقوعه منهم عمدا لا يجوز ايضا سهوا ومن الناس من جوز ذلك
قالوا الا ان الاحتراز عنه غير ممكن واما النوع الثالث وهو ما يتعلق بالفتيا فاجمعوا على انه لا يجوز
خطاؤهم على سبيل العمد واما على سبيل السهو فجوزه بعضهم واباه آخرون واما النوع الرابع وهو الذي
يقع في افعالهم فقد اختلفت الامة فيه على خمسة اقوال احدها قول من جوز عليهم الكبائر على جهة
العمد وهو قول الحشوية الثاني قول من لا يجوز عليهم الكبائر ويجوز عليهم الصغائر على جهة العمد الا ما يقدح
كالكذب والتطفيف وهذا قول اكثر المعتزلة والقول الثالث انه لا يجوز ان يأتوا بصغيرة ولا كبيرة على
جهة العمد البتة بل على جهة التأويل وهو قول الجبائي والقول الرابع انه لا يقع منهم الا على جهة السهو
والخطاء ولكنهم مأخوذون بما يقع منهم على هذه الجهة وان كان ذلك موضوعا عن امتهم وذلك
لان معرفتهم اقوى ودلائلهم اكثر وانهم يقدرون من التحفظ على ما لا يقدر عليه غيرهم والقول الخامس
انه لا يقع منهم الذنب لا الكبيرة ولا الصغيرة لا على سبيل القصد ولا على سبيل السهو ولا على سبيل
التأويل والخطاء وهو مذهب الرافضة ثم اختلف الناس في وقت العصمة على ثلثة اقوال احدها
قول من ذهب الى انهم معصومون من وقت ولادتهم وهو قول الرافعية وثانيها قول من ذهب
الى ان وقت عصمتهم وقت بلوغهم ولم يجوزوا منهم ارتكاب الكفر والكبيرة قبل النبوة وهو قول كثير
من المعتزلة وثالثها قول من ذهب الى ان ذلك لا يجوز وقت النبوة واما قبل النبوة فجائز وهو
قول اكثر اصحابنا وقول ابي الهذيل وابي علي من المعتزلة والمختار عندنا انه لم يصدر عنهم الذنب
حال النبوة البتة لا الكبيرة ولا الصغيرة ويدل عليه وجوه احدها لو صدر عنهم الذنب لكانوا اقل
درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز بالاجماع بيان الملازمة ان درجات الانبياء في غاية
الجلال والشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب منه افحش الا ترى الى قوله تعالى
يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين والمحصن يرجم وغيره
يحد وحد العبد نصف حد الحر ومن تلك الوجوه انه لو صدرت المعصية من الانبياء لكانوا
مستحقين للعذاب بقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ولا يستحقون
اللعن لقوله تع الا لعنة الله على الظالمين واجتمعت الامة على ان واحدا من الانبياء لم يكن
مستحقا للعن والا للعذاب فثبت انه ما صدرت المعصية عن احد منهم ومنها ان قوله تعالى في حقهم
عندنا لمن المصطفين الاخيار يدل على كونهم موصوفين بالاصطفاء والخيرية في جميع الافعال والتروك

بدليل جواز الاستثناء بان يقال فلان من المصطفين الاخيار الا في الفعلة الفلانية ولا استثنى من
الكلام الا ما لولا الاستثناء لدخل تحته فثبت انهم كانوا مصطفين واخيارا في كل الامور وذلك
ينافي صدور الذنب عنهم ومنها انه قد ثبت ان الرسول عليه السلام افضل من الملك وان الملك
لا يصدر عنه الذنب قال تعالى لا يسبقونه بالقول لا يعصون الله ما امرهم فلو صدرت المعصية عن
الرسول لامتنع كونه افضل من الملك بقوله تعالى ام نجعل المتقين كالفجار ومنها انه تعالى قال لا ينال
عهدي الظالمين والمراد بهذا العهد اما عهد النبوة او عهد الامامة فان كان المراد عهد النبوة وجب
ان لا يثبت النبوة للظالمين لان كل نبي لابد وان يكون اماما يؤتم به ويقتدى به فالآية على
جميع التقادير تدل على ان النبي لا يكون مذنبا فهذه خمسة وجوه وقد ذكر الامام احد عشر وجها غيرها
ثم قال اما المخالف فقد تمسك في كل واحد من المواضع الاربعة التي ذكرناها بآيات اما الآيات
التي تمسكوا بها في باب الاعتقاد فثلثة اولها تمسكوا في الطعن في اعتقاد ادم عليه السلام
بقوله تع في اخر سورة الاعراف هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها
فلما تغشاها حملت حملا خفيفا فمرت به فلما اثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحا
لنكونن من الشاكرين فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون
قالوا لا شك ان النفس الواحدة هي ادم عليه السلام وزوجها المخلوق منها هي حواء وان
الكنايات عائدة اليهما فقوله جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون يقتضي
صدور الشرك عنهما والجواب انا لا نسلم ان النفس الواحدة هي آدم وليس في الآية ما يدل عليه
بل نقول الخطاب لقريش وهم آل قصي والمعنى خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجة
عربية ليسكن فلما آتاهما ما طلباه من الولد سميا اولادهما الاربعة عبد مناف وعبد العزى
وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون لهما ولاعقابهما فهذا الجواب هو المعتمد و
ثانيها قالوا ان ابراهيم لم يكن عالما بالله ولا باليوم الآخر اما الاول فلانه قال في الكوكب
هذا ربي واما الثاني فلقوله ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن
قلبي والجواب اما قوله هذا ربي فهو استفهام على سبيل الانكار واما قوله ولكن ليطمئن قلبي فالمراد
انه ليس الخبر كالمعاينة وثالثها انهم تمسكوا بقوله تعالى وان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسأل
الذين يقرؤن الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين فدلت الآية
على ان محمدا عليه السلام كان في شك مما اوحي اليه والجواب ان القلب في دار الدنيا لا ينفك عن
الافكار المستقبحة للشبهات الا انه عليه السلام كان يزيلها بالدلائل ثم ذكر الآيات التي تمسكوا
في عدم عصمتهم في باب التبليغ وفي باب الفتيا واجاب عن كل واحد منها ثم قال اما الآيات التي
تمسكوا بها في الافعال فكثيرة اولها قصة آدم عليه السلام وتمسكوا بها من سبعة اوجه الاول انه كان عاصيا
لقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى والعاصي لابد وان يكون صاحب الكبيرة لوجهين الاول ان النص

يقتضي كونه معاقبا لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ولا معنى لصاحب الكبيرة الا ذلك
الثاني ان العاصي اسم ذم فوجب ان لا يتناول الا صاحب الكبيرة والوجه الثاني من وجوه تمسكهم
بتلك القصة انه تعالى وصفه بالغواية فيها حيث قال فغوى والغي ضد الرشد لقوله تعالى قد تبين الرشد
من الغي فجعل الغي مقابلا للرشد فيكون بمعنى الضلال والعدول عن المنهج الحق والوجه الثالث منها
انه تاب لقوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه والتائب مذنب لان التائب هو النادم
على فعل الذنب مخبر عن كونه فاعلا للذنب فان كذب في ذلك الاخبار فهو مذنب بالكذب وان صدق فيه فهو
المطلوب والوجه الرابع منها انه ارتكب المنهي عنه لقوله تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة ولا تقربا هذه الشجرة وارتكاب
المنهي عنه من الذنب والوجه الخامس انه تعالى سماه ظالما في قوله فتكونا من الظالمين وهو عليه السلام ايضا
سمى نفسه ظالما في قوله ربنا ظلمنا انفسنا والظالم ملعون لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين ومن
استحق اللعن كان صاحب الكبيرة والوجه السادس انه عليه السلام اعترف بانه لولا مغفرة الله اياه لكان
خاسرا حيث قال وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وذلك يقتضي كونه صاحب الكبيرة
والوجه السابع انه عليه السلام اخرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وازلاله اياه جزاء على ما اقدم عليه
من طاعة الشيطان وذلك يدل على كونه صاحب الكبيرة ثم قالوا هب ان كل واحد من هذه الوجوه
لا يدل على انه فاعل للكبيرة لكن لا شك ان مجموعها يدل عليه قطعا والجواب المعتمد من الوجوه السبعة
عندنا ان نقول انما يتم كلامكم باثبات ان آدم عليه السلام كان نبيا حال صدور هذه الزلة عنه ولم يكن
اثبات ذلك الا دليل عليه بل صدورها عنه يدل على انه عليه السلام لم يكن نبيا في ذلك الزمان اذ
لو كان نبيا فيه لزم ان يصدر الزلة بعد النبوة وذلك غير جائز وايضا لو كان رسولا في ذلك الوقت
لكان اما ان يكون مبعوثا الى احد او لا يكون فان كان مبعوثا الى احد فاما ان يكون مبعوثا الى الملائكة
او الانس او الجن ولا وجه للاول لان مقتضى الحكمة ان يكون رسول كل امة من جنسه لان تحمل جنس
الى من هو من جنسه اسهل وقبول القول منه اسهل ولهذا قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا
ولا جائز ان يكون مبعوثا الى البشر لانه ما كان هنا احد من البشر الا حوا وان حوا انما عرفت
التكليف لا بواسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة فانه تعالى شافههما بهذا
التكليف وما جعل آدم واسطة فيه ولا جائز ان يكون مبعوثا الى الجن لانه ما كان في السماء احد
من الجن فضلا عن ان يكون في الجنة ولا جائز ان لا يكون مبعوثا الى احد لان المقصود من جعله
رسولا التبليغ فحيث لا تبليغ لم يكن لجعله رسولا فائدة وايضا قوله تعالى ثم اجتباه ربه دليل على
انه انما اجتباه ربه بعد الزلة فوجب ان لا يكون مجتبى قبل الزلة واذا لم يكن في ذلك الوقت
مجتبى وجب ان لا يكون رسولا فيه لان الاجتباء والرسالة متلازمان لان الاجتباء لا معنى له
الا التخصيص بانواع التشريفات التي من جملتها الرسالة فثبت ان الاجتباء يستلزم الرسالة
وبالعكس والمص جعل هذه الوجوه السبعة بان جعل وصفه بالعصيان والغواية وجها واحدا

ثم اجاب عن مجموع تلك الوجوه باربعة اوجه وتقرير الوجه الاول ان ما ذكرتم من الوجوه وان دل
على صدور الكبيرة عنه عليه السلام عمدا لكن لا نسلم ان صدورها عنه في حال نبوته فانه لم يكن نبيا
حين باشر اكل الشجرة اذ لم يكن له حينئذ امة ولا يتصور النبوة بدون الامة ويجوز على الانبياء
قبل نبوتهم تعمد الكبيرة عندنا فاندفع تلك الوجوه باسرها واجاب ثانيا عن كل واحد
من الوجوه الستة اما عن الاول فبيان قال سلمنا انه عليه السلام ارتكب المنهي عنه
في حال نبوته لكن لا نسلم ان مرتكب المنهي عنه عاص مطلقا وانما يكون عاصيا ان
لو ارتكب ما نهي عنه نهي تحريم وليس كذلك بل النهي في قوله تعالى ولا تقربا نهي تنزيه
كما ذهب اليه قوم مستدلا بان هذه الصيغة وردت تارة في التنزيه واخرى في التحريم
والاصل عدم الاشتراك فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين القسمين
وما ذلك الا بان يجعل حقيقة في ترجيح جانب الترك على جانب الفعل من غير ان يكون
فيه دلالة على المنع من الفعل او على الاطلاق فيه لكن الاطلاق فيه كان ثابتا بحكم
الاصل فان الاصل في المنافع الاباحة فاذا ضممنا مدلول اللفظ الى هذا الاصل
صار المجموع دليلا على التنزيه واذا كان النهي للتنزيه لم يكن ما ارتكبه حراما حتى يكون
عليه السلام بارتكابه عاصيا وصاحب كبيرة واما عن الوجه الثاني والخامس فبان قال وانما
سمي ظالما او خاسرا لانه ظلم نفسه وخسرحظه بترك الاولى له وهو التنزه عن قربان الشجرة
ومحصوله انا لا نسلم ان كل ظالم ملعون وان كل خاسر من يكون ذا كبيرة بل الظالم الذي
يستحق اللعن هو الظالم لنفسه بارتكاب ما هو حرام ومعصية لا بترك الاولى له وكذا الخاسر
انما يكون ذا كبيرة اذا كان خسرانه بارتكاب المعصية وخسرانه عليه السلام ليس بارتكاب
المعصية بل بترك الاولى له وعن الوجه الثالث بقوله واما اسناد الغي والعصيان اليه
فسياتي الجواب عنه في موضعه اي في سورة طه في تفسير قوله تعالى فعصى آدم ربه فغوى
فان المص قال هناك فضل عن المطلوب وخاب حيث طلب الخلد بالاكل من الشجرة ثم قال
وفي النعي عليه بالعصيان والغواية مع صغر زلته تعظيم للزلة وزجر بليغ لاولاده عنها
انتهى كلامه اي فكانه قيل لهم انظروا واعتبروا كيف نعيت على النبي المعصوم حبيب
الله الذي لا يجوز عليه الا اقتراف الصغيرة الغير المنفرة زلته بهذه الغلظة وبهذا
اللفظ الشنيع فلا تهاونوا بما يفرط منكم من السيئات والصغائر فضلا ان تجاسروا
على التورط في الكبائر وعن الوجه الرابع بقوله وانما امر بالتوبة تلافيا اي تداركا لما فات
عنه اي نعيم الجنة والكرامة فيها وعن الوجه الخامس بقوله وجرى عليه ما جرى من انتزاع
لباس الجنة عنهما حتى بدت لهما سوآتهما او معاتبتهما واجراجهما من الجنة بامرهما
بالهبوط الى الارض معاتبة له على ترك الاولى لا على ارتكاب الكبيرة ووفاء بما قاله للملائكة

قبل خلقه وهو قوله تعالى لهم اني جاعل في الارض خليفة وهذا القول يقتضي اخراجه من الجنة
لانه عليه السلام لو لم يخرج منها كيف يكون خليفة في الارض واجاب ثالثا عن الوجه الاول بان قال
سلمنا ان ارتكابه بذلك بعد نبوته وان النهي بقوله ولا تقربا هذه الشجرة نهي تحريم لكن
لا نسلم ان مرتكب المحرم عاص صاحب كبيرة مطلقا وانما يكون كذلك ان لو ارتكبه وهو
ذاكر للنهي والتحريم ولا نسلم انه عليه السلام ارتكبه ذاكرا له وانما فعله ناسيا له كما ذهبت اليه
طائفة من المتكلمين واحتجوا عليه بقوله تع ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما ومثلوه
بالصائم المشتغل بامر يستغرق فيه فكره فيصير ساهيا عن الصوم فيتناول اثناء ذلك السهو
عن قصد فان سهوه ونسيانه قد جعل عذرا في ارتكاب الاكل المحرم عليه ولم يعد ذلك عليه كبيرة
فكذا الحال في تناوله عليه السلام من الشجرة ولما ورد على هذا الجواب ان يقال على تقدير انه عليه السلام
فعله ناسيا للنهي كان ينبغي ان لا يعاتب عليه لان النسيان عذر اما من حيث العقل فلان
الناسي للتكليف غير قادر على رعايته والعمل بمقتضاه فلا يكون مكلفا برعايته كقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها واما من حيث النقل فلقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث ومنه الناسي
فلما عوتب عليه دل على ان ذلك الفعل لم يكن على سبيل النسيان دفعه بقوله ولكنه عوتب عليه
بترك التحفظ عن اسباب النسيان ولما ورد عليه ان يقال ترك التحفظ عنها متحقق في نسيان
المسلمين مع انهم لا يعاتبون عليه بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان فكان
ينبغي ان لا يعاتب عليه الانبياء ايضا دفعه بقوله ولعله وان حط عن الامة لم يحط عن الانبياء
لعظم خطرهم فانه يجوز ان يؤاخذ الاخيار ويعاتب الرسل عليه السلام بالامر الحقير اليسير
الذي لا يؤاخذ بمثله غيرهم لكثرة نعم الله عليهم وعظم منه عندهم كما اوعدت نساء النبي عليه السلام
بالتضاعف في العذاب على ما كان في حق غيرهن لتضاعف النعم في حقهن قال تعالى في
حقهن لستن كاحد من النساء ثم قال من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب
ضعفين وقال عليه السلام اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل
وقال عليه السلام ادعك كما يوعك الرجلان منكم قال صاحب الكشف والحق ان الذي
صدر من آدم على نبينا وعليه الصلوة والسلام كان عن النسيان فهو ليس بذنب والمؤاخذة
انما كانت على ترك التحفظ والتقصير الذي نشا منه النسيان وهو من قبيل ترك الاولى
وسمي ذنبا لانهم مؤاخذون به كما ورد ان الانبياء لمؤاخذون بمثاقيل الذر وسمي معصية
وغواية تحذيرا للانبياء ولطفا لامهم ولله تعالى من ذلك ما ليس لغيره بعني لله تعالى
ان يسمي ذلك معصية وغواية وليس لاحد ان يتجاسر على ذلك هذا هو اللائق بعصمة الانبياء
عليهم الصلوة والسلام قوله اذا ذي فعله الخ الظاهر انه معطوف على خبر لعل من حيث المعنى
كانه قيل ولعل ما جرى عليه من المعاتبة وانتزاع اللباس والاهباط من الجنة الى دار الكد والعناء

جرى عليه بطريق المؤاخذة على فعله الذى هو ترك التحفظ عن اسباب بناء على زعم كونه موضوعا عن الامة
ليس بموضوع عن الانبياء عليهم السلام لعظم قدرهم بحيث كانت حسنات الابرار سيئاته
بالنسبة اليهم او بطريق انه تعالى قدر فعله ذلك وجعله سببا لما جرى عليه فلما باشر السبب
ترتب عليه على طريق ترتب المسبب على سببه لا على طريق المؤاخذة على ارتكاب المحرم
المنهى عنه لكونه معذورا فى ارتكابه بسبب نسيان النهى ولا على طريق المؤاخذة على ترك
التحفظ عن اسباب النسيان لكونه موضوعا عن المكلف مطلقا اى نبيا كان او امة فانه تعالى
قد يقدر ويجعل بعض الاشياء سببا مؤديا الى مضرة كما قدر تناول السم مؤديا الى الهلاك
ثم ينهى عباده عن مباشرة ذلك السبب على سبيل المرحمة والرافة بهم فمن باشر ذلك السبب
بناء على جهله بالنهى عنه او نسيانه اياه يلحقه المضرة المسببة عنه ولا يلحقه المؤاخذة المتفرعة
على ارتكاب المنهى عنه لانتفاء القصد الى مخالفة حكم الشرع واما اذا باشره ذاكرا لكونه حراما
منهيا عنه فحكما يلحقه المضرة المسببة عنه يلحقه المؤاخذة على ارتكاب الحرام ايضا لتعمده المعصية
فمن تناول السم عالما بانه سم تناوله يلحقه الهلاك والمؤاخذة جميعا ومن تناوله على
الجهل بشانه وبحرمة تناوله يلحقه الهلاك دون المؤاخذة **قوله** لا يقال انه اى الجواب بان آدم
عليه السلام فعله ناسيا للنهى فلم يكن عاصيا بفعله باطل لان قوله تعالى جانبها لكما عن
هذه الشجرة الآن تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وقوله وقاسمهما انى لكما لمن الناصحين
يدل على انه ما كان ناسيا للنهى حال الاقدام عليه بل كان متذكرا اياه بتذكير ابليس ذلك
عند تغريره اياهما باتن فى مباشرة هذا المنهى عنه نفعا عظيما وهو صيرورة المباشر ملكا
وخلوده فى الجنة ثم انهما لم يقبلا منه اكد تغريره اياهما بان اقسم بانه ناصح لهما فيما قال
لهما فى وجه ذلك النهى وكل واحد منهما يدل على انه عليه السلام فعله ذاكرا للنهى فيبطل القول
بانه فعله ناسيا والجواب ان هاتين الآيتين انما تدلان على كونه عليه السلام ذاكرا للنهى
حال الاقدام عليه اذا قبل من ابليس ذلك الكلام وصدقه فيه وتناول من الشجرة بسبب ذلك
القبول والتصديق بقرب ما سمع منه ذلك الكلام والقسم وليس فى الآيتين ما يدل على ذلك
بل الظاهر انه رد كلامه ولم يصدقه فى القسم لكونه عالما بتمرده عن سجوده اياه وكونه
مبغضا له وحاسدا له على ما آتاه الله تعالى من النعم فكيف يجوز من العاقل ان يقبل
قول عدوه مع ان قبول قوله ذلك وتصديقه فيه اعظم معصية من اكل الشجرة لان ابليس
لما قال لآدم وحواء ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين فقد القى اليهما
سوء الظن بالله تعالى ودعاهما الى ترك التسليم لامره والرضى بحكمه والى ان يعتقدا
كون ابليس ناصحا لهما وان الرب تعالى قد غشهما ولا شك ان هذه الاشياء اعظم
معصية من اكل الشجرة فوجب ان يعاتبا عليها معاتبة اشد من العتاب الواقع بمقابلة اكل

فعلا

فعلم بهذه القرائن انهما لم يقبلا منه ولم يصدقاه لكن لما مر زمان مديد بعد تذكير اللعين
ذلك النهي واشتغلا بامور اذهلتهما عن تحفظ النهي وتذكره نسياه فحملهما الميل الطبيعي
الى التناول منها مع نسيان النهي فانه لما سمع مقالة اللعين في حق تلك الشجرة مال
طبعه الى التناول لعلمه بالفضائل الملكية من انهم لا يحتاجون في بقاء صحتهم وقوتهم الى
المآكل والمشارب المؤديان الى دفع الفضلات من البزاق والمخاط ونحوهما وانه لا يعرض
لهم النوم والضعف والهرم والامراض والاوجاع والكسل والفتور عن عبادة ربهم ولذيذ
مناجاته وغير ذلك من فضائلهم وان كان هو افضل منهم من حيث كثرة الثواب وكذا مال
الى الخلود في الجنة لكونها دار امن وراحة بخلاف الارض قوله الرابع انه عليه السلام اقدم عليه سبب
اجتهاد واخطاء فيه اجاب رابعا عن الوجه الاول بانا سلمنا انه فعله حال نبوته وان النهي للتحريم
وانه فعله عازما وعامدا المباشرة المنهي عنه لكن لا نسلم انه فعله على انه ذنب ومخالفة لحكم الله تع
وموافقة للشيطان بل انما فعله على انه جائز بناء على اجتهاده وظنه ان النهي للتنزيه فان قيل
كيف صح منه عليه السلام ان يظن ذلك وقد قرن بالنهي قوله تعالى فتكونا من الظالمين ومثل
هذا الوعيد لا يقرن الا بالنهي الذي يكون للتحريم قلنا يجوز منه ان يظن كونه للتنزيه على انه
ظن ان معنى كونهما من الظالمين ان يظلما انفسهما بان يبخسا حظهما بترك الاولى قوله
او الاشارة بالنصب على انه معطوف على قوله النهي يعني وظن ان الاشارة في قوله ولا تقربا هذه
الشجرة الى شجرة شخصية معينة وان المحرم انما هو التناول من تلك الشجرة المعينة فتركها
وتناول من شجرة اخرى من نوعها فكان مخطئا في ذلك الاجتهاد لان مراد الله تعالى النهي
عن النوع لا الشخص والخطاء في الاجتهاد لا يقتضي كون الذنب كبيرة فان كلمة هذا قد تشار
بها الى الشخص وهو شايع كثير وقد تشار بها الى النوع كما روي ان النبي عليه السلام خرج وفي احدى
يديه ذهب وفي الاخرى حرير فقال هذان حرام على ذكور امتي حل لاناثها فانه عليه السلام
وان اشار الى ما في يديه من الشخصين لكنه لم يرد هما بعينهما بل اراد نوعهما وروي ايضا
انه عليه السلام توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به واراد نوعه فلذلك
ظن آدم عليه السلام ان المراد بهذه الشجرة شخصها لكون اغلب استعمالها في الاشارة الى
الشخص دون النوع قوله وانما جرى عليه ما جرى جواب عما يقال انه عليه السلام قد عوتب على فعله والمخطئ
في الاجتهاد معذور فيما فعله بالاجتهاد الخطاء فكيف جرى عليه ما جرى فاجاب بان ذلك كان
لحكمة ومصلحة وهي بيان فضاعة شان الخطيئة التي ارتكبها بالمعتب او لاده عن امثالها
قوله وفيها دلالة اي وفي الآية الناطقة بقصة آدم عليه السلام دلالة على ان الجنة مخلوقة الآن
بدليل قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة الى آخر القصة وقوله تع فاخرجهما مما كانا فيه
وعلى انها في جهة عالية بدليل قوله تعالى اهبطوا منها فان الهبوط هو النزول من اعلى الى اسفل

وعلى ان التوبة مقبولة بدليل قوله تعالى فتاب عليه انه هو التواب الرحيم وعلى ان
متبع الهدى مامون العاقبة لقوله تعالى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون
وعلى ان عذاب النار دائم وان الكافر فيه مخلد لقوله تعالى والذين كفروا الى قوله هم فيها
خالدون كذا قيل وفيه بحث لان الآية انما تدل بظاهرها على خلودهم في النار لا في عذابها
والخلود في النار لا يستلزم الخلود في عذابها لجواز ان ينقطع عذابها بعد مدة وان كانت
نفسها دائمة لا تفنى بناء على ان خلود الكفار فيها لا يقصر الابد دام نفسها على انه
قد سبق من المص ان الدوام غير معتبر في مفهوم الخلد والخلود بناء على انهما في الاصل
عبارتان عن الثبات المديد دام اولم يدم ثم قال لكن المراد به الدوام ههنا عند الجمهور
لما يشهد له من الآيات والسنن فقوله تعالى في حق كل واحد من اصحاب الجنة والنار هم
فيها خالدون بمعنى انهم دائمون فيها اى لا يموتون فيها ولا يخرجون عنها ابدا وذلك
يستلزم دوام نفسها ثم ان الظاهر ان دوام انفسهما يستلزم دوام ما اعد لاهلها
من النعيم والعذاب لانه لو لم يدم ما فيهما من النعيم والعذاب لكان دوام نفسهما خاليا
عن الفائدة فبهذا الوجه صح الاستدلال بقوله تعالى هم فيها خالدون على دوام عذاب النار
قال الامام ابو منصور وفي الآيتين نقض قول الجهمية ان الجنة والنار تفنيان في الآخرة مع
وما اعد لهم فيها وذلك لان الله تعالى نفى الخوف والحزن عن المؤمنين في الآخرة ولو كانت
الجنة تفنى وما فيها من النعم ينقطع لكان فيها خوف زوال النعم وفوتها وذلك سبب الحزن
والتنغيص على صاحب النعمة وكذا اخبر بخلود الكفرة في النار وذلك ينافي فناءها لان الخلود
عبارة عن البقاء وانه ضد الفناء وعلى ان غيره لا يخلد فيه بدليل التخصيص المستفاد من
كلمة هم في قوله هم فيها خالدون **قوله** واعلم انه تعالى لما ذكر دلايل التوحيد بقوله
يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم الى قوله فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون فاخذ
لما ذكر فرق المكلفين من المؤمنين والكفار والمنافقين وصفاتهم واحوالهم وما اختص
به كل فرقة اقبل عليهم بالخطاب ملتفتا من الغيبة فامر ونهى ودعا الى عبادته ومدحهم ووصفه
باوصاف دالة على وحدانيته من خلقهم وخلق من قبلهم احياء قادرين وخلق مفترشهم
ومستقرهم الذى لا بد لهم منه وخلق ما هو كالخيمة المضروبة على هذا المستقر ومن ربط
احدهما بالآخر بما يشبه عقد النكاح بانزال الماء من المظلة على المقلة والاخراج به
من بطنها اشباه النسل المنتج من الحيوان من الوان الثمار رزقا للنبى آدم تذكيرا لهم
باعظم نعمه من حيث انه لا يقدر عليه غيره فان تذكير النعم يوجب المحبة وترك المنازعة
وحصول الانقياد ويدعوا الى مقابلتها بالشكر لمنعمها وتخصيص نعمة الوجود والحيوة وما يتوقف
عليه الحيوة من المسكن والمعاش لكونها ادعى الى التفكر في ان هذه النعم المخلوقة لكونها

بحيث لا يقدر على ايجاد شئ منها الا خالق ليس كمثله شئ حتى يتيقنوا بان ربهم
الله واحد منزه عن الشركاء والانداد ولا يجعلوا اشباها من المخلوقات تدانده وهم يعلمون ان شيأ
منها لا يقدر على نحو ما هو قادر عليه واعلم انه تعالى لما افتتح هذه السورة بالشهادة
للقرآن بانه حق ونفى الريب عنه وكان المناسبة في ذلك ان هذه اول السور المطولة
التي فصل فيها الاصول والادلة والاحكام حتى قيل ان فيها الف امر والف نهى
والف حكم والف خبر وقيل فيها خمسمائة حكم وخمسة عشر مثلا وانتهت معاني آيات
الرحمة والرجاء والعذاب فيها الى ثلثمائة وستين فناسب ذلك ان يكون مطلعها
وافتتاحها ببيان حقيقة القرآن وانه لا ريب فيه لتقبل القلوب وتصغى الاسماع الى هو
ما يملى فيه واستماعه ثم لما كان من وصف الكتاب انه يهدى المتقين تخلص منه الى بيان
وصف المؤمنين واثنى عليهم ثم استطرد الى وصف اضدادهم من الكفار والمنافقين
ولما انتهى الكلام في اوصافهم دعى الناس كلهم الى عبادته واقام دلايل على وحدانيته
ثم عاد الى ما افتتح به من نفى الريب عن القرآن ليقيم الحجة عليه ويزيل الشبهة عنه فقال
وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا الآية وبهذا شان القرآن يفتتح بمقصود ويستطرد منه
الى امور شتى لا دنى ملابسة ثم يعود الى تتمة المقصود وبواقيه وبهذا الاحتجاج القائم على انتفاء
الريب عن القرآن يتضمن الاحتجاج على صدق النبى عليه السلام فيما ادعاه من النبوة لان
حقيقة القرآن يستلزم ذلك فكانت هذه الآية من دلايل النبوة بهذا الاعتبار ثم انه
تعالى ذكر دليل المعاد بقوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار اى فاتقوا
العذاب المستلزم لدخول النار فاتقاء النار كناية عن اتقاء العذاب الملزوم له ولما
انذر الكافرين بالنار المعدة لهم عقبه ببشارة المؤمنين الذين يعملون الصالحات بجنات تجرى
من تحتها الانهار تنشيطا لاكتساب ما يزلف بعد التشبيط على اقتراف ما يتلف قوله
وعقبها اى اورد عقيب تلك الدلايل الثلثة تعداد النعم العامة لجميع بنى آدم المذكورة
بقوله وكيف تكفرون بالله الى قوله تعالى يا بنى اسرائيل قوله تقريرا لها اى لتلك الدلايل
علة لقوله عقبها ثم بين وجه كون تعداد تلك النعم تقريرا لها وتاكيدا بقوله فانها الخ يعنى
ان هذه النعم تقرر دليل الوحدانية من حيث انها امور حادثة لا بد لها من محدث متفرد
بوجوب الوجود وصفات الكمال ويقرر دليل النبوة من حيث ان نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم
اخبر عن احوال آدم وحوا وما وقع لهما من الحوادث الجزئية التي لا يقف عليها الا من له الموقة
بالكتب السماوية فانها مذكورة فيها وهو عليه السلام نشاء بين اظهر قوم اميين ولم يعرف
بالاختلاف الى احد من اهل الكتاب ولم يكن له موقة بالالسن التي بها ذكرت القصص
في كتبهم ولم يغترب عن وطنه اغترابا يمكن التعلم في تلك المدة ولم يوجد النكير ممن له الموقة

بالكتب في شيء مما اخبر به فدل ذلك على انه علم من طريق الوحي من الله تعالى اليه فكان
في ذلك دليلا قاطعا على نبوته اذ لا يعلم الغيب الا الله تعالى ومن ارتضاه لرسالته فيظهر
الغيب عليه ليبلغه الى الخلق وينتفعوا بما فيه صلاح دينهم ودنياهم وتقرر دليل المعاد
ايضا من حيث ان تلك النعم مشتملة على خلق الانسان واصوله فانه كان في الاصل
اجساما لا حيوة لها عناصر واغذية واخلاطا ونطفا ومضغا مخلقة وغير مخلقة اي
تامة الخلق وغير تامة الخلق ثم احياه الله تعالى بخلق الارواح ونفخها فيه وعلى خلق ما هو
اعظم من ذلك وهو ما خلق في الارض وخلق السموات ولا شك ان من قدر على خلق
هذه الامور ابداء قادر على خلقها اعادة **قوله** خاطب جواب لما في قوله واعلم انه تعالى
لما ذكر **قوله** منهم اي من اهل العلم يعني انه تعالى خاطب اهل العلم واهل الكتاب من اهل
العلم والظاهر ان ضمير منهم لبني اسرائيل وان المعنى خاطب من كان جامعا لفضيلتي العلم
والايمان بالتورية من بني اسرائيل والحاصل ان الخطاب في قوله تعالى يا بني اسرائيل لعلماء اليهود
بقرينة قوله تعالى ولا تكونوا اول كافر به اي لا تكونوا ائمة في الكفر يقتدى بكم اتباعكم
فتكونوا حاملين لاوزاركم واوزارهم كما قال تعالى ليحملوا اوزارهم كاملة يوم القيمة ومن اوزار
الذين يضلونهم بغير علم الا ساء ما يزرون وفي الحديث من سن سنة حسنة فله اجرها
واجر من عمل بها ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها والجهال
لا يقتدى بهم فلا يكونون اول الكفار فمعنى قول المص خاطب اهل العلم الخ انه خاطبهم
وامرهم ان يوفوا بعهوده ليكونوا ائمة في الايمان به عليه السلام وبما انزل عليه والفاء
في قوله فقال لتفصيل المجمل فيكون للترتيب في الذكر فان حق التفصيل ان يذكر بعد
الاجمال والنعم المخصوصة ببني اسرائيل كثيرة منها انه تعالى استنقذهم من فرعون
وقومه وخلصهم من العبودية واولادهم من القتل ومكنهم في الارض وجعلهم ملوكا
وجعلهم الوارثين بعد ان كانوا عبيدا للقبط واهلك اعداءهم واورثهم ارضهم وديارهم
واموالهم وانزل عليهم الكتب العظيمة وجعل فيهم انبياء وآتاهم ما لم يؤت احدا من العالمين
وظلل عليهم الغمام وانزل عليهم المن والسلوى واعطاهم حجرا يستقيهم ما شاؤا من الماء
متى ارادوه واذا استغنوا عن الماء رفعوه فاحتبس الماء عنهم واعطاهم عمودا من النور
يضيء لهم بالليل وكانت رؤسهم لا تنشعث وثيابهم لا تبلى رواه ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
فان قيل هذه النعم انما كانت على اباء المخاطبين واسلافهم فكيف تكون نعمة لهم اجيب
بان الانعام على الاباء انعام على الابناء لانهم يشرفون بتشريف الاباء قال بعض العارفين
عبيد النعم كثيرون وعبيد المنعم قليلون قال تعالى لبني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم
ولما آل الامر الى امة محمد عليه السلام ذكرهم المنعم فقال اذكروني اذكركم فدل ذلك على فضل

امة محمد صلى الله عليه وسلم **قوله** والابن من البناء يعني انه ماخوذ من البناء فسمي ابنا
لكونه مبنى ابيه **قوله** ولذلك اي ولكون الابن ماخوذا من البناء ينسب به المصنوع الى صانعه
بان يجعل ابنا له او بنتا ويجعل الصانع ابا له فيقال لصانع الحرب ابو الحرب فيجعل الحرب
ابنا له ويقال لنتيجة الفكر بنت الفكر ويجعل الفكر ابا لها واشار بايراد المثال
متعددا الى نسبة المصنوع الى صانعه قد تكون باضافة الصانع اليه كما في المثال الاول
وقد تكون بالعكس كما في الثاني ولفظ الابن احد الاسماء العشرة التي اسكنت فاؤها
وحذفت اعجازها وعوض عنها همزة الوصل فابتدئ بها وهي اسم واست وابن وابنة
وابنم وامرء وامرأة واثنان واثنتان وايمن في القسم واختلف في ان لام لفظ الابن
ياء او واو والصحيح الاول ولذلك اختاره المص حيث جعله ماخوذا من البناء وهو يائي
من بني يبني مثل رمى يرمي واختار الجوهري الثاني حيث قال في الصحاح والابن
اصله بنو والذاهب منه واو كما هو الذاهب من اب واخ لانك تقول في مؤنثه بنت واخت
ولا ترى هذه الهاء تلحق مؤنثا الا ومذكره محذوف الواو انتهى كلامه ولفظ بني في
قوله تعالى يا بني اسرائيل منادى مضاف وعلامة نصبه الياء لانه جمع مذكر سالم وحذفت
نونه للاضافة واسرائيل مجرور باضافته اليه ولا ينصرف للعلمية والعجمة ولذلك فتح في
موضع الجر وهو لقب يعقوب النبي عليه السلام لكونه علما له يشعر بمدح بملاحظة معناه
الاصلي وهو صفوة الله او عبد الله فان اسرا بلغتهم بمعنى العبد وقيل بمعنى الصفوة
وايل هو الله تعالى فهو مركب تركيب الاضافة مثل عبد الله وقال القفال قيل ان اسرا
بالعبرانية بمعنى انسان فكانه قيل رجل الله قال ابن الجوزي وليس في الانبياء من له
اسمان غيره الا نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فان له اسماء كثيرة وذكر البيهقي في دلائل
النبوة عن الخليل بن احمد خمسة من الانبياء ذو اسمين نبينا محمد واحمد وعيسى والمسيح
واسرائيل ويعقوب ويونس وذو النون والياس وذو الكفل صلوات الله تعالى عليهم وسلامه
قال الامام قال الامام ابو منصور والخطاب في قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا لليهود والنصارى
الذين كانوا في زمن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فانهم من بني اسرائيل اذ اسرائيل هو يعقوب
النبي عليه السلام وهم اولاده لا ان هذا خطاب لقوم موسى وعيسى عم الذين كانوا في زمانهما
قوله بالتفكر فيها والقيام بشكرها متعلق بقوله تعالى اذكروا والذكر والذكر بكسر الذال
وضمها بمعنى واحد يكونان باللسان وبالجنان وقال الكسائي هو بالكسر للسان وبالضم للقلب
فضد المكسور الصمت وضد المضموم النسيان وبالجملة فالذكر الذي محله القلب ضده النسيان
والذي محله اللسان ضده الصمت سواء قيل انهما بمعنى واحد ام لا كذا في اللباب ولما لم
يكن لحمل الذكر ههنا على الذكر اللساني كثير لطف حمله المص على الذكر القلبي المضاد للغفلة

والنسيان على معنى تفكروا في ان تلك النعم هل يقدر عليها احد غير الله تعالى وتيقنوا بان كلها
من الله تعالى والقوم وان كانوا يعرفون ذلك ويعتقدون به ولا يغيب ذلك عن قلوبهم الا انهم
لما لم يشكروها حق شكرها صاروا كانهم نسوها وغابت عن قلوبهم فامروا بتذكرها تبكيتا
لهم على ترك شكرها ومخالفة حكم منعمها قوله وتقييد النعمة بهم اشارة الى ان المراد بالنعمة
المذكورة ههنا ما انعم به على جميع البشر من خلقهم احياء قادرين ومن خلق جميع ما في الارض
ثم تسوية السموات السبع لينتظم به جميع المكلفين فعلى هذا الخطاب وان كان خاصا لبني اسرائيل
لكونهم مقصودين بالتبكيت من حيث ان هذه السورة اول سورة نزلت بالمدينة وقد
آمن من اهلها من آمن ولم يبق الا معاند واليهود الذين نسوا نعم الله تعالى عليهم وتركوا
شكرها الا ان جميع الناس يشاركونهم في حكم هذا الخطاب وهو وجوب ذكر نعمه تعالى عليهم لما
رزقوا من فنون النعم التي لا تحصى كثرة فلما اريد بالنعمة النعمة العامة لكل البشر احتيج الى بيان
وجه تقييدها بهم حيث وصفها بقوله التي انعمت عليكم ومحصول ما ذكر من الوجه ان المقصود من
تذكير النعم استمالة قلوبهم وحملهم على اداء شكر تلك النعم باطاعة المنعم فيما امر به ونهى عنه وهذا
المقصود انما يتم اذا لوحظت النعم باعتبار وصولها الى المنعم عليه مع قطع النظر عن حصولها لغيره
فان هذه الملاحظة لاجل كون النعمة محبوبة عنده تفيده رضى عن المنعم وشكرا له بخلاف ما اذا
لوحظت النعم بجهة عمومها فان هذه الملاحظة لاجل كون الانسان مجبولا على الغيرة والحسد
يجلب اليه سخطا على ربه وكفرانا لنعمه وحسدا على عباده فتذكير النعم الملحوظة بهذه الجهة لا يوجب
استمالة قلوبهم ولا يحملهم على اداء شكرها قوله وقيل اراد بها ما انعم الله تعالى على آبائهم
وعليهم هذا القول وان كان في نفسه قولا حسنا حيث يكون لانتظام هذه الآية بما قبلها
ح وجها واضحا فانه تعالى لما عرض بهم من اول هذه السورة الى هذا الموضع مرارا متعددة وعدد
ما انعم به على كافة البشر من نعمه العامة التي من جملتها تكريم ابيهم آدم عليه السلام بانواع التكريمات
وهو اب الكل وافكر وقبح حال من يكفر بالله الذي انعم بمثل هذه النعم ثم خاطب الكل بقوله تع
فاما يأتينكم مني هدى فمن تبعه فاز بسعادة الابد ومن اعرض عنه فقد خاب وخسر بشقاوة
الابد كان تخصيصهم بالخطاب من بين المخاطبين بذلك الخطاب العام حسن الموقع جدا من
حيث انهم قد اتاهم نعمة الهدى وتمكنوا من الانتفاع باعظم الجدوى والنعمة العظمى وقد خص
اسلافهم من جلائل النعم بما لم يظفر بمثله احد من طوائف الانام فامروا بتذكر هذه النعم
واداء شكرها حتى يكونوا ممن ادى شكر سوابق النعم واحقها وقام بواجب ما عليه من عبادة
خالقه وخالق النعم الفائضة عليه الا ان المص لم يرض بهذا القول بل اشار الى ضعفه بقوله
وقيل بناء على ان حمل النعمة على ما ذكر يحتاج الى تكلف وهو اما ان يحمل قوله تعالى التي انعمت
عليكم على حذف قوله وعلى آبائكم او ان يجعل الخطاب لجميع بني اسرائيل الحاضرين والغائبين

بتغليب الحاضرين منهم على الغائبين فانه لو لم يتكلف احد هذين الوجهين لزم ان يجمع بين
الحقيقة والمجاز في قوله تعالى عليكم حيث اريد به ما انعم به عليهم وعلى آبائهم قوله وقرئ اذكروا
بكسر همزة الوصل اذا ابتدئ بها وبفتح الذال المشددة والاصل اذتكروا قلبت التاء ذالا لقرب المخرج
بينهما ثم يجوز لك الادغام بجعل الدال ذالا والذال دالا نظرا الى اتحادهما في المجهورية ويجوز البيان
ايضا نظرا الى عدم اتحادهما في الذات وفي اساس الصرف وتدغم تاء افتعل مع الدال والذال والزاء
فيدغم وجوبا في ادان واكثريا في ادكر بالمهملة وقل اذكر وازدكر قوله ونعمتي باسكان الياء في غير
السبعة فان ياء المتكلم في القرآن منها ما اجتمع القراء السبعة على تسكينها نحو فمن تبعني فانه
مني ومن عصاني ومنها ما اجتمعوا على فتحها نحو بلغني الكبر واردني الذين ونعمتي التي قوله واسقاطها
اي لالتقاء الساكنين احدهما الياء والآخر هو اللام المدغم في التي لسقوط الهمزة في الدرج قال الراغب
الوفاء مراعاة العهد والغدر تضييعه كما ان الانجاز مراعاة الوعد والاخلاف تضييعه والوفاء والانجاز
في الفعل كالصدق في القول والغدر والاخلاف كالكذب فيه وقيل وفى واوفى بمعنى والصحيح ان اوفى ابلغ
من وفى كما ان اسقى ابلغ من سقى وفي اساس الصرف كل منشعبة بمعنى الثلاثي كان ابلغ منه
وقرأ الزهري اوف بعهدكم بالتشديد قال ابن جني وهو ابلغ من اوف بالتخفيف فكانه قال
اوفوا بعهدي ابالغ توفيتكم فهو ضمان منه تعالى ان يعطي الكثير عن القليل كقوله تعالى من جاء بالحسنة
فله عشر امثالها وقال بعضهم يقال في العهد وفى وفى وفى الكيل اوفى لا غير وفي التيسير والعهد يكون بمعنى
الامر كما في قوله تعالى ولقد عهدنا الى آدم الم اعهد اليكم وعهدنا الى ابراهيم فكان قوله اوفوا بعهدي بمعنى امري
وقوله اوف بعهدكم اي بوعدكم ويكون العهد بمعنى الوعد كما في قوله تعالى ومن اوفى بعهده من الله اي بوعده
وقال بعضهم اطلاق العهد على وعد الله تعالى من مجاز المقابلة على حد وجزاء سيئة سيئة والعلاقة
ان وعده لا يخلف فاشبه الملتزم كالعهد وقد مر ما يتعلق بتفسير العهد من التفصيل في تفسير قوله تعالى ينقضون
عهد الله من بعد ميثاقه قبل قوله تع وكيف تكفرون بالله الآية ومحصوله ان العهد هو الموثق اي احكام
ما من شانه ان يراعى ويتحفظ كالوصية واليمين فان التوصية بالشيء هو توثيقه وكذا اليمين على
الشيء فالعهد مطلقا هو الموثق وانما يتغير معناه بالصلات فانه اذا استعمل بالى كما في قوله المص فانه تعالى
عهد اليهم بالايمان والعمل الصالح كان معناه وصاه به وامره ووثقه عليه واذا استعمل بمن كان بمعنى
الاشتراط مثل الاشتراط الواقع فيما روي عن ابن عباس رض ان الله تعالى كان عهد الى بني اسرائيل في التورية
اني باعث من بني اسمعيل نبيا اميا فمن تبعه وصدق بالنور الذي ياتي به اي القرآن اغفر له ذنبه وادخله
الجنة وجعلت له اجرين اجرا باتباع ما جاء به موسى وجاءت به انبياء بني اسرائيل واجرا باتباع
ما جاء به محمد عليه السلام فانه تعالى اشترط عليهم في مغفرة ذنوبهم وادخالهم الجنة متابعة المبعوث
وتصديق ما انزل عليهم فاذا عبر عن هذا الاشتراط يقال استعهد منهم واستوثق منهم والقدر
المشترك بين المعنيين اي التوصية والاشتراط هو الموثق ولا بد في المعنى الاول من قبول من يعهد اليه

وفي الثاني من لزوم الوفاء من الجانبين قوله بالايمان والطاعة مع قوله بحسن الاثابة
يحتمل ان يتعلقا بالعهد المذكور قبلهما والمعنى امتثلوا امري وراعوا وصيتي بالايمان والطاعة
انجز بوعدي اياكم بحسن الاثابة على ان يكون العهد الاول بمعنى الوصية ومضافا الى الفاعل
فيكون العهد الثاني بمعنى الوعد ومضافا الى المفعول بقرينة قوله ولعل الاول مضاف
الى الفاعل والثاني الى المفعول وما ذكره في تعليله من انه تعالى عاهد حيث عهد اليهم والعمل
الصالح فيكون العهد الاول مضافا الى الفاعل والخطاب معاهدون بالفتح اي موعود لهم
بحسن الاثابة على حسناتهم فيكون العهد الثاني مضافا الى المفعول ويحتمل ان يكون الجار
في الموضعين متعلقا بفعل الايفاء والمعنى اوفوا بما عهد تموني عليه من الايمان بي والطاعة
لي بان تؤمنوا بي وتطيعوا لي اوف بما عاهدتكم عليه من الاثابة والاكرام بان اثيبكم جوابا
جزيلا فيكون العهد في الموضعين بمعنى المعاهدة عليه ويكون مضافا الى المفعول فيهما وهو
المعاهد له بالفتح لا الى من قام به العهد وهو المعاهِد بالكسر فانه تعالى اذا شرط
على العبد في تكفير سياته واثابته بالجنة ان يؤمن ويعمل صالحا وقبله العبد فقد
جرى بينهما معاهدة والمعاهد عليه مختلف في جانبيهما فانه من جانبه تعالى التكفير والاثابة
ومن جانب العبد قبول الشرط والالتزام به ووفاء العبد بما عهد عليه من جانبه ان يحقق ما التزمه
بقلبه ولسانه بان يوقعه في الخارج وكذا وفاء الله تعالى بما عهد عليه من جانبه ان يحقق و
يوقعه فيه وقد اخذ الله تعالى ميثاق بني اسرائيل وعاهدهم على الوجه المذكور كما قال
في سورة المائدة ولقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا
وقال الله اني معكم لئن اقمتم الصلوة واتيتم الزكوة وآمنتم برسلي وعزرتموهم
واقرضتم الله قرضا حسنا لاكفرن عنكم سيآتكم ولادخلنكم جنات تجري من تحتها
الانهار وقد يكون المعاهد عليه من الطرفين شيئا واحدا كما اذا تعاهد اثنان على سفر ونحوه
ولا تختلف المعنى في مثله باضافة العهد الى المعاهد والمعاهد قوله ولعل الاول مضاف الى الفاعل
اورد عليه انه على تقدير كونه مضافا الى الفاعل يلزم ان يكون الموفى غير من قام به العهد
وهو غير جائز اذ لا معنى لان يقال اوفوا انتم بما عهد عليه غيركم بل يجب ان يكون الموفى هو المعاهد
وقد اخذه من كلام النحرير التفتازاني وهو قوله والعهد يضاف الى المعاهد والمعاهد لانه نسبة
بينهما بمنزلة مصدر يضاف تارة الى الفاعل وتارة الى المفعول ولا خفاء في ان الفاعل
هو الموفى فاذا اضيف الى الموفى مثل اوفيت بعهدي ومن اوفى بعهده فهو مضاف الى الفاعل
وان اضيف الى غيره مثل اوفيت بعهدك فالى المفعول ففي اوفوا بعهدي اوف بعهدكم
يكون الاضافة الى المفعول والمستقيم غير هذا اذا المعنى لقولك اوف انت بما عهد عليه غيرك
بهذا الكلام ولا يخفى عليك انه فاسد من المقص على ما قررناه بكلا لانه جعل العهد الاول بمعنى المعهود اليه

بالوصية

والموصى به وجعل العهد الثاني بمعنى المعهود الموعود لهم وجعل الوفاء بمعنى تحقيقه
وايقاعه فاذا قيل اوف انت بما عهد اليك ابوك واريد افعل ما امرك ووصاك به ابوك
كان معنى حسنا وكلاما مقبولا **قوله** بنصب الدلايل وانزال الكتب الظاهر انه من قبيل
اللف والنشر المرتب اذ لا مدخل لنصب الدلايل العقلية في الاحكام العلمية عند الاشاعرة
فانها لا تثبت الا بالشرع بخلاف الاحكام الاعتقادية بوجود الصانع ووحدانيته
وصدق رسوله فانها لا تتوقف على الشرع بل العقل كاف في تحصيلها فانه تعالى لما شرف
بني آدم بالعقل وركز في عقولهم حججا دالة على سنن المطالب ومكنهم من الاستدلال
بها عليها صار كانه وصاهم بها ووثقها عليهم كما وصاهم بها وبالاحكام العلمية بالسنة
الرسل وبيان الكتب فان الشرع كافل بالامرين جميعا **قوله** وللوفاء بهما اي بكل واحد
من العهدين اللذين احدهما ما وصاهم به من الايمان والطاعة والآخر ما وعدهم من حسن
الاثابة ولوفاء المكلف بما وصاه الله تعالى به عرض عريض وكذا لوفاء الله تعالى بما وعده للمكلف
عرض عريض يقابل كل مرتبة من مراتب وفائه تعالى بما بازائه من مراتب وفاء المكلف فاول
مرتبة من مراتب وفاء المكلف اظهار الشهادتين ويقابله من الله تعالى حقن الدماء والاموال
كما قال عليه السلام من قال لا اله الا الله عصم مني ماله ودمه وآخر مراتب وفاء المكلف ما يكون
من اولياء الله تعالى من حفظ النظرات والخطرات عن الالتفات الى غيره تعالى ويقابله من الله تعالى
ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وبين مبدأ وفاء المكلف ومنتهاه
وسايط كثيرة يقابلها من الله تعالى مثوبات وتكريمات وما ورد من الروايات المختلفة في بيان
وفاء المكلف وما يقابله من وفاء الله تعالى فمن قبيل تمثيل العام ببعض محتملاته لما ذكر ان بين
مبدأ كل واحد من وفاء المكلف ومنتهاه امور متوسطة من قبيل وفاء المكلف لكل واحد من تلك
الوسايط ما يقابله من وفاء الله تعالى ولما كثرت الامور المتوسطة بينهما اختار كل واحد منها
ما شاء والآصار جمع اصر وهو الثقل والمشقة فانهم كانوا مكلفين بامور شاقة كقطع
الموضع الذي اصابته نجاسة من البدن والثوب وكون توبة المذنب ان يقتل وغير ذلك
قوله وقرئ اوف بالتشديد للمبالغة في الوفاء لما مر ان المتشعبة التي بمعنى الثلاثي
يكون ابلغ منه فكانه قيل ابالغ في الوفاء بعهدكم لما تقرر في الشرع ان ثواب الطاعات
يتضاعف على حسب تفاوت اخلاص العامل وتفاوت الازمان والاماكن مع ان بناء فعل
قد يكون لتكثير الفعل ان صلح نحو طوف وقد يكون لتكثير المفعول ان وجد نحو غلقت
الابواب وقد يكون لتكثير الفاعل نحو موت البهايم وسمي نبينا عليه السلام بمحمد لكثرة الخصال
الحميدة فيه **قوله** فيما تأتون وتذرون متعلق بارهبون اي ارهبوني فيما تأتون به
من المعاصي وفيما تذرونه من الواجبات وجعل نقض ما عهد اليهم من الايمان والطاعة وترك الوفاء

مندرجا فيما يذرونه وفروه الاقبح الموجب لزيادة الخوف حيث ترقى اليه بقوله وخصوصا
في نقض العهد نظرا الى ان الوفاء بالعهد من جملة الواجبات فيكون نقضه وترك الوفاء به من جملة
اذا دترك الواجب مطلقا والظاهر انه لا وجه للترقي اليه لان نقض العهد ليس من خزيات
ترك الواجب بل الامر بالعكس لان نقض العهد يتناول كل واحد من اتيان المعاصي و
ترك الواجبات الا ان يحمل ما يؤتى ويترك على جميع الافعال طاعة كانت او معصية بناء على
اشارة ان اللائق بحال المؤمن ان لا يغتر بطاعته بل يكون خائفا من الله تعالى في جميع احواله وفي
الآية الى هذا التعميم ايضا حيث حذف ما يرهب فيه وقد اشتهر ان الحذف من وجوه الدلالة
على التعميم والامام الواحدي خصه بنقض العهد حيث قال واياي فارهبون اي خافوني
في نقض العهد لاما يفوتكم من الماكل والرياسة قوله وهو اكد في افادة التخصيص من اياك
نعبد صيغة اكد لكونها للتفضيل تدل على ان اياك نعبد كما يفيد التخصيص باعتبار التقديم
يفيد تاكيد التخصيص ايضا ووجه كون المفعول المقدم ضمير الخطاب وهو اعرف من ضمير الغائب
فيكون اياك نعبد ازيد واقوى في افادة التخصيص من اياه نعبد اذ ليس في اياه نعبد
من طرق التخصيص سوى تقديم المفعول وفي اياك نعبد طريق زائد على التقديم وهو كون المقدم
ضمير الخطاب وفي قوله تعالى واياي فارهبون طريقا زائدا ان على ما في قوله اياك نعبد
على ما ذكره المص وهما تكرر المفعول والفاء الجزائية وقيل فيه طريق آخر غير ما ذكره المص وهو كون
المفعول المقدم ضمير المتكلم فانه اعرف من ضمير المخاطب لانه ربما يدخل الالتباس في المخاطب
بخلاف المتكلم وليس المراد من تكرر المفعول تكرر متعلق فعل واحد على طريق ضربت زيدا زيدا
وهو ظاهر لان اياي ليس بمفعول للفعل المذكور بعد لكونه مشتغلا عنه بسبب عمله في الضمير
المتصل به حتى يقال انه قد تكرر مفعوله بل هو مفعول فعل محذوف هو الجزاء في الحقيقة والمذكور
تاكيد له وتقدير الكلام واصله ان كنتم راهبين شيئا فاياي ارهبوا ارهبوني
فحذف الشرط تخفيفا للكلام ثم حذف عامل اياي وجوبا وهو ارهبوا اعتمادا على دلالة
ارهبوني عليه فان ذكره يستلزم اجتماع المفسر والمفسر وانه غير جائز ولما وجب حذف المفسر
جعل المفسر قائما مقامه لفظا وادخل الفاء عليه لانه لا بد منها للدلالة على الجزاء ولم يدخل على معمول
المحذوف اعني اياي ليتحصنه عوضا عن فعل الشرط المحذوف والفاء لا يدخل على الشرط
فكذا على ما هو عوض منه فتعين دخوله على المفسر وانما قلنا ان اياي تحض عوضا عن فعل
الشرط بناء على ما هو المتعارف عندهم من ان ما التزم حذفه ينبغي ان يكون حيزه مشغولا
بشيء آخر فلذلك جعل حيز الشرط مشغولا بجزء الجزاء وهو اياي كما في قولهم انا زيدا فقائم
فان اصله مهما يكن من شيء فزيد قائم فلما حذف مهما يكن من شيء جعل حيزه مشغولا بجزء الجزاء
وهو زيد بان قدم على فاء الجزاء واخرت الفاء الى الخبر وروعي بذلك حق الفاء ايضا

وهو كونها في وسط الكلام فانه لو لم يقدم جزء الجزاء لو قعت الفاء السببية في اول الكلام والوجه
في كون تكرير ذات المفعول به دون اعتبار وصف مفعوليته لذلك الفعل من طرق التخصيص
ومؤكد التخصيص المستفاد من تقديم المفعول له ان تكرير متعلق فعل الرهبة وهو المتكلم
على طريق تكرير تعلقها به يدل على مزيد اختصاصها به لان تكرير المفعول تكرير ما تعلق به
من الفعل انما يكون بحذف الفعل والفعل المحذوف يقدر مؤخرا عن المعمول لوجهين الاول
انه لو قدر مقدما لما يكون الاتصال متعذرا فلا يجوز انفصال الضمير بان يقال ارهبوا اياي والثاني
انه لو قدر مقدما لفات كون المعمول متمحضا للعوضية عن فعل الشرط وتقديره مؤخرا يستلزم تقديم
المعمول في الجملة الاولى والجملة الثانية تفسير للاولى فيتكرر الجملة المفيدة للتخصيص فان الجملة الثانية
وان لم يكن فيها شيء من طرق التخصيص الا ان التعلق المستفاد منها يعتبر على وجه الاختصاص ايضا
بقرينة كونها تفسيرا للجملة الاولى بقضاء ليس في اياك نعبد تكرير الجملة المفيدة للتخصيص فيكون قوله تعالى
واياي فارهبون آكد في افادة الاختصاص من اياك نعبد من هذا الوجه ايضا والوجه في كون
الفاء الجزائية من طرق التخصيص ان معنى الكلام ح ان يقع منكم رهبة من شيء ما فليكن ذلك
الشيء هو الملك القادر على كل شيء اي ليكن تعلق رهبتكم مختصا به تعالى بحيث لا تتعلق
بغيره اصلا **قوله** والرهبة خوف معه تحرز فكانه قيل واياي خافوا وتحرزوا عن عقابي
قوله والآية متضمنة للوعد باعتبار تضمنها لقوله اوفوا بعهدكم وللوعيد باعتبار تضمنها
لقوله واياي فارهبون وهو باعتبار دلالته على تخصيص الرهبة بالمتكلم بدل على ان المؤمن
ينبغي ان لا يخاف احدا الا الله تعالى ولما وجب تخصيص خوفه به تعالى وجب تخصيص رجائه
ايضا به تعالى لاشتراك التخصيصين في العلة وهي ان الضار والنافع بالحقيقة ليس الا من له
القدرة الكاملة والعلم المحيط فدلت الآية على انه يجب على المكلف ان يأتي بالطاعات المعهودة
اليه للخوف والرجاء وان ذلك لا بد منه **قوله** اوفوا الايمان بالامر به والحث عليه اي مع اندراجه
في عهد الله تعالى الذي امر بالوفاء به وحث عليه بقوله اوفوا بعهدي فيكون الامر بالايمان بعده تكرارا
بحسب الظاهر الا افرد بالامر به على طريق عطف الخاص على العام في مثل قوله تعالى من كان عدوا لله
وملائكته وجبريل وميكال تنبيها على شرفه من حيث انه طاعة معتبرة بذاتها لا بتوقف صحته واعتباره
على شيء من الطاعات بل هو عمدة اي عماد يعتمد عليه صحة سائر الطاعات واعتبارها وازرها من
فروعه وثمراته ولما كان اصلا مقصودا بالذات من التكليف وعامة للوفاء بالعهود صار كالمغاير
امر مغاير للعهود والمامور بايفائها والعمدة ما يعتمد عليه الشيء يقال عمدت الشيء فانعمد اي اقمته
بعماد فقام معتمدا عليه وتقييد المنزل بانه مصدق لما معهم من الكتب اشارة الى ان مصدقا حال
من الضمير المحذوف العائد الى ما الموصولة كانه قيل وآمنوا بالذي انزلته مصدقا لما معكم واللام في قوله
لما معكم مقوية لتعدية مصدقا الى قوله ما معكم قوله وتقييد المنزل مبتدأ وتنبيه خبره وقوله من حيث

انه نازل حسبما نعت به فى الكتب السماوية متعلق بقوله مصدق وقوله او مطابق لها عطف
على قوله نازل والمواعيد جمع موعد بكسر العين بمعنى الوعد فان لفظ الموعد وان كان يصلح ان يكون
اسم زمان واسم مكان الا انه هنا بمعنى المصدر بقرينة اخواته وهذه المذكورات اى
قوله والنهى عن المعاصى والفواحش من الامور التى لا تتبدل باختلاف الامم والاديان فلا يجرى
فيها النسخ وقوله وفيما يخالفها عطف على قوله فى القصص وقوله بسبب تفاوت الاعصار متعلق
بقوله يخالفها وقوله من حيث ان كل واحد منها حق متعلق بقوله مطابق لها لكن باعتبار
ان يتعلق به قوله فيما يخالفها ولو ضيح الوجه الثانى الذى ذكره لكون القرآن مصدقا
للكتب الالهية انه مصدق لها من حيث انه مطابق لها فى القصص والمواعيد واصول الشرائع
وكلياتها فانها لا تختلف باختلاف الملل والاديان وبتعاقب الاعصار والازمان ومن
حيث انه مطابق لتلك الكتب فيما يخالفها من جزئيات الاحكام وفروعها بسبب اقتضاء
مصلحة كل قوم وزمان من حيث ان كل واحدة منها حق بالنسبة الى زمانها ومنسوخة عند
انقضاء زمانها فالجزئيات المتخالفة بحسب الذات كل فعل واحد وحمته متطابقة من حيث
ان كل واحدة منها حق بمقتضى مصلحة قوم وزمانهم قال الراغب لا منافاة بين ما اتى به
الانبياء عليهم السلام من اصول العبادات وان جميعهم كنفس واحدة من حيث انه يتساوى
دعاؤهم الى التوحيد والاركان الثلث من الشرائع التى هى العبادات الخمس واحكام الحلال
والحرام والمزاجر وانما الاختلاف بينهم فى جزئيات الاحكام وفروعها كفاء ما يقتضيه
مصلحة كل قوم وزمان فكل نبى مصدق للآخر فيما اتى به من حيث ان كليات شرائعهم
متساوية وان فروعها حق بالاضافة الى زمان كل واحد منهم وامته حتى لو كان احدهم
فى زمن الآخر لم يبرح المصلحة الا فيما اتى به الآخر ولذلك قال عليه السلام لو نشر موسى بن عمران
كما وسعه الا اتباعى انتهى كلامه قوله تنبيه على ان اتباعها الخ كما مر خبر لقوله وتقييد المنزل
يعنى ان تقييد القرآن بما ذكر تنبيه على ان اتباع الكتب الالهية لا ينافى الايمان بالقرآن
بل هو يوجب الايمان به لكونه مطابقا لها ومصدقا قوله ولذلك عرض بقوله اى ولكون
اتباع تلك الكتب موجبا للايمان بالقرآن عرض الله تعالى بقوله ولا تكونوا اول كافر به وقوله
بان الواجب متعلق بقوله عرض والباء فى بقوله للاستعانة كما فى كتبت بالقلم والتعريض
فى اللغة خلاف التصريح ويقال لاماله الكلام الى عرض اى جانب بان يذكر شئ ويراد غيره
كقول المحتاج جئتك لانظر الى وجهك الكريم ويريد به الاستعطاف والاستعطاء وهذا
المعنى هو المراد ههنا والمقصود من هذا التعريض تاكيد الامر بالايمان وتقويته لا يجابه
كانه قيل آمنوا بما انزلته بل كان الواجب عليكم ان تكونوا اول من آمن به وذلك لوجهين
الاول ما ذكره بقوله ولذلك عرض الخ يعنى لما قيد القرآن المنزل بكونه مصدقا لما معهم من الكتب

المنزلة عليهم ومطابقا لها كان في هذا المنزل ما يوجب كونهم اول من آمن به لانهم اذا
اعتقدوا بحقية كتابهم واتبعوه وجب عليهم اتباع ما يطابقه بعد الاعتقاد بحقيته وحقية
ما فيه من الاحكام والا لم يكونوا معتقدين بحقية كتابهم ومتبعين اياه فترتيب هذا المعنى
التعريض على ما قبله من قبيل ترتيب الحكم على علته وقد عرف اهل الكتاب موافقة القرآن
كتبهم حيث لم يتكلفوا جمع القرآن الى كتبهم ومقابلة البعض بالبعض ولو كان مخالفا لها في
زعمهم لفعلوا ذلك حتى يظهر الخلاف فيظهر كذبه عليه السلام في قوله ان القرآن كلام الله المنزل
عليه فينحو امن تعرضه اياهم فاذا لم يفعلوا دل ذلك على انهم قد عرفوا ان القرآن موافق لكتبهم
والوجه الثاني ما ذكره بقوله ولانهم كانوا اهل النظر في معجزاته الخ فانه معطوف على قوله ولذلك
اي يجب عليهم ان يكونوا اول من آمن به لانه قد مر ان الخطاب في قوله يا بني اسرائيل لعلماء اهل
الكتاب وهم اهل النظر في معجزاته والعلم بشانه بالنظر والاستدلال ان بخلاف المشركين وجهلة
اهل الكتاب فانهم ليسوا مثل هؤلاء العلماء في اهلية النظر والاستدلال وكانوا يستفتحون به على
الذين كفروا اي يطلبون الفتح والنصرة على المشركين ويقولون لهم انه وكانوا مبشرين
بزمانه في التوراة والانجيل فهذه الامور تقتضي ان يكونوا اول من آمن بالقرآن بواسطة
اقتضائها ان يؤمنوا بمحمد عليه السلام قبل المشركين والجهلة منهم قوله واول كافر وقع خبرا عن
ضمير الجمع الخ جواب سؤال مقدر وهو ان اول افعل التفضيل سواء قلنا ان فاءه واو وعينه واو
ولذلك لم يستعمل منه فعل استثقالا لاجتماع الواوات كما ذهب اليه سيبويه او قلنا انه
افعل من وأل يؤل اذا رجع والهمز الاوسط بدل الالف التي هي بدل الواو كما في يأجوج ومأجوج
وزن افعل ثم خففت الهمزة الثانية بان ابدل عنها واو وادغمت الاولى فيها فصار اول
وهذا ليس بقياس في تخفيف الهمزة بل قياسه ان يلقى حركة الهمزة على الواو الساكنة
وتحذف الهمزة لكنهم شبهوه بمقروءة فان اصله مقروءة فخففت الهمزة بابدالها واوا وادغام
الواو في الواو وهذا مذهب الكوفيين او قلنا انه افعل من آل يؤل اذا رجع واصله
آأول بهمزتين الاولى زائدة لبناء التفضيل والثانية فاؤه ثم قلبت بان ردت
الفاء الى موضع العين وقدمت العين عليها فصار اوأل على وزن افعل ثم فعل
ما فعل في الوجه الذي قبله من القلب والادغام والمختار من هذه الاقوال هو القول الاول
الذي ذهب اليه سيبويه ولذلك اختاره المص حيث قال اول افعل لا فعل له ثم ذكر
القولين الاخيرين بقوله وقيل وافعل التفضيل اذا اضيف الى نكرة فان كانت
جامدة طابقت الموصوف بادئ نحو الزيدان افضل رجلين والزيدون افضل رجال
والهندات افضل نسوة واجاز المبرد افرادها مطلقا لكنه رده جمهور النحويين
وان كانت مشتقة فالجمهور ايضا على وجوب المطابقة نحو الزيدون افضل ذاهبين

واكرم قائمين واجاز بعضهم المطابقة وعدمها انشد الفراء واذا هم طعموا فالام طاعم
واذا هم جاعوا فشر جياع فافرد في الاول وطابق في الثاني وقد اضيف اول في الآية
الى النكرة المشتقة فكان ينبغي ان يجمع كافر لكون الموصوف بافعل جمعا وفي الحواشي السعدية
اول افعل التفضيل وافعل التفضيل اذا اضيف الى النكرة كان لتفضيل الموصوف على
المضاف اليه بالتفضيل الى ما هو عليه من العدد فيجب مطابقته لمثل هو افضل رجل وهما
افضل رجلين وهم افضل رجال وههنا الموصوف جمع والمضاف اليه مفرد فيجب التاويل
في المضاف اليه بحيث يصير جمعا في المعنى او في الموصوف بان يجعل مفردا ليحصل التطابق
وكلاهما ظاهر انتهى كلامه **قوله** بالتفصيل بالصاد المهملة اي بتفصيل جنس المضاف اليه
على ما كان الموصوف عليه من العدد فاذا افضل جنس المضاف اليه رجلا فالموصوف افضل
من كل واحد واذا افضل رجلين رجلين فهما افضل من كل رجلين واذا افضل
رجالا رجالا فهم افضل من كل رجال فيجب مطابقة المضاف اليه للموصوف لكنه لم يطابق ليرتفع
ولا تكونوا اول كافر به واجاب المص عنه اولا بتاويل المضاف اليه حتى يصير جمعا في المعنى
بان لا يجعل اول مضافا الى كافر حقيقة بل الى اسم مفرد اللفظ مجموع المعنى كالفريق
والفوج فباعتبار كونه جمعا في المعنى طابق الموصوف وباعتبار كونه مفرد اللفظ وصف
بالمفرد وهو لفظ كافر فلما حذف الموصوف اقيم صفته مقامه واجاب ثانيا بتاويل الموصوف
بان جعل بمعنى لا يكن كل واحد منكم اول كافر كما ان قولك كسانا حلة معناه كساكل
واحد منا اذ لا يتصور ان يكسو الجماعة حلة واحدة والآية حجة لمن انكر المفهوم المخالف
اذ لا مفهوم لهذه الصفة فلا يراد ولا تكونوا اول كافر به بل آخر كافر وكذا لا مفهوم للصفة
في قوله تعالى رفع السماء بغير عمد ترونها فانه لا يدل على وجود عمد لا ترى وكذا في قوله تعالى
ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا لا يدل على اباحة ذلك بالثمن الكثير وكما اعتقد بعضهم ان لها
مفهوما احتاج الى ان يجعل اول زائدا وقال تقديره ولا تكونوا كافرين به وهذا البيس شيء
وقال بعضهم ان ثمة معطوفا محذوفا تقديره ولا تكونوا اول كافر ولا آخر كافر واقتصر على
ذكر المعطوف عليه لكونه افحش ومتصرح النهي عنه اجدر **قوله** فان قيل كيف نهوا عن التقدم
في الكفر وقد سبقهم مشركو العرب يعني ان النهي عن الشيء يقتضي ان يكون اتيان ذلك
الشيء متصورا وكونهم اول من كفر به كفار قريش وهو عليه السلام بمكة ثم لما قدم المدينة وبها
قريظة والنظير كفروا به ثم تتابعت سائر اليهود على ذلك الكفر وبعد ما سبقهم احد
في الكفر لا يتصور تقدمهم فيه حتى يتصور النهي عنه فان العبد لا ينهى عما ليس بمقدور له
فلا يقال لا تصعد السماء واجاب عنه اولا بان ما ذكر ثم انما يرد اذا كان المراد
بصورة النهي معناه الحقيقي وليس كذلك بل المراد التعريض بانه كان يجب ان يكونوا

اول من امن به بمعرفتهم به وبصفته بذكرهما في التوريه والانجيل وثانيا بانا سلمنا ان المراد
بما معناه الظاهر لكن لانسلم ان المعنى لاتكونوا اول من كفر به من جملة من كفر به كائنا من كان
بل المعنى لاتكونوا اول من كفر به من اهل الكتاب فانهم لما كانوا اول من كفر به من بني اسرائيل
نهوا عن الاصرار عليه ولا ينافي ذلك ان يسبقهم كفار قريش في الكفر به وثالثا بان ذلك
انما يرد اذا كان الضمير المجرور في به راجعا الى قوله ما انزلت ولانسلم ذلك اذ يجوز ان
يرجع الى قوله ما معكم والمعنى ولاتكونوا اول كافر ممن كفر بما معه من التوريه والانجيل ورابعا
بانا سلمنا ان الضمير المجرور راجع الى ما انزلت لكن الكلام محمول على حذف المضاف
بقرينة المقام والتقدير لاتكونوا امثل اول كافر به وهم مشركو العرب اى انتم تعرفونه بذكره
في كتابكم فلاتكونوا امثل من لم يعرفه من المشركين الذين لاكتاب لهم وههنا وجوه اخر منها
ان المعنى ولاتكونوا اول من جحد مع المعرفة لان كفر قريش كان مع الجهل ومنها ان المعنى ولا
تكونوا اول من كفر به عند سماعكم بد قوله ولاتستبدلوا بالايمان بآياتنا حظوظ الدنيا قد مر ان
الاشتراء في الاصل بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الاعيان فوجب ان يكون كل واحد من العوضين
مالا منقوما وههنا ليس شيء منهما مالا فضلا عن ان يكون منقوما فان ما بذلوه واعرضوا عنه
وهو الايمان بالآيات ليس بمال وكذا ما حصلوا به من حظوظ الدنيا من الرياسة والجاه
واقبال الخلق فلا يكون اطلاق لفظ الاشتراء على معاملتهم على سبيل الحقيقة بل هو من
قبيل الاستعارة حيث شبه بذل ما في يدهم من الايمان بالآيات والاعراض عنه محصلا به
حظوظ الدنيا باشتراء المبيع بالثمن لوجود معنى الاستبدال فيها ثم استعير لفظ الاشتراء
للاستبدال المذكور استعارة اصلية ثم اشتق من الاشتراء بهذا المعنى المجازي لفظ
واشتروا فكان استعارة تبعية لمعنى ولاستبدلوا ايضا قد شبهت حظوظ
الدنيا بالثمن فاطلق عليها لفظ الثمن استعارة اصلية ومع ذلك هو ترشيح للاستعارة
المذكورة في قوله واشتروا لان الثمن من ملائمات الاشتراء الحقيقي الذي هو مستعار منه
وتشبيهها بالثمن واطلاق لفظ الثمن عليها لا يقتضي ان تكون في حكمه من جميع الوجوه
حتى يقال حق البارا ان تدخل على الثمن لان الثمن لا يشترى بل المشترى فان فعل الاشتراء
انما يتعدى بنفسه الى الثمن المحصل ويتعدى الى المبذول والمعوض عنه بالباء كما قالوا
ان تدخل على الثمن وههنا لم تدخل عليه ولا وجه لهذا القول اصلا لان حظوظ الدنيا
ليست بثمن بذلوها لتحصيل الايمان بالآيات بل الامر بالعكس فانهم بذلوا ما في ايديهم
من الايمان بها لتحصيل تلك الحظوظ فحق البارا ان تدخل على الآيات كما في النظم وجعل الايمان
بالآيات بمنزلة حاصل في ايديهم باعتبار تمكنهم منه وقدرتهم عليه من حيث كونهم عقلاء متفكرين
متمكنين من النظر والاستدلال وقد نصب لهم دلائل واضحة مؤدية الى الايمان بها

وقدر المص لفظ الايمان في قوله تعالى ولا تشتروا بآياتي حيث قال ولا تستبدلوا بالايمان
بها اذ لا معنى للنهي عن الاستبدال بنفس الآيات تلك الملفوظ اذ لا قدرة لهم على التصرف
في نفس الآيات والذي يفهم من تقدير الامام محيي السنة ان يكون المقدر ههنا لفظ
الاظهار والبيان وان يراد بقوله تعالى بآياتي الآيات الواردة في التوراة في حق
نبينا عليه السلام من بيان اسمه واوصافه ونعوته فيكون المعنى والتقدير ولا تستبدلوا
باظهار تلك الآيات وبيانها عرضا يسيرا من الدنيا فان عبارة معالم التنزيل هكذا
ولا تشتروا اي لا تستبدلوا بآياتي ببيان صفة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ثمنا قليلا اي
عرضا يسيرا من الدنيا وذلك ان رؤساء اليهود وعلماءهم كانت لهم مآكل يصيبونها
من سفلتهم وجهالهم يأخذون منهم كل عام شيئا من زروعهم وضروعهم ونقودهم
فخافوا انهم ان بينوا صفة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وتابعوه ان تفوتهم تلك المآكل
فغيروا نعته وكتموا اسمه فاختاروا الدنيا على الآخرة انتهى كلامه فقوله تعالى واياي فاتقون
معناه مني خافوا في امر محمد صلى الله تعالى عليه وسلم لا مما يفوتكم من تلك المآكل ووصف تلك
المآكل بالقلة لان الدنيا كلها بالنسبة الى ثواب الآخرة قليلة جدا فانها من قبيل
نسبة المتناهي الى غير المتناهي ثم تلك المآكل كانت في غاية القلة بالنسبة الى الدنيا
فالقليل جدا من القليل جدا اي نسبة له الى الكثير الغير المتناهي قوله وقيل كانوا يأخذون الرشى
فيحرفون الحق ويكتمونه قال صاحب الكشاف كانت عامتهم يعطون احبارهم من زروعهم
وثمارهم ويهدون اليهم الهدايا ويرشونهم الرشى على تحريفهم الكلم وتسهيلهم لهم ما صعب
عليهم من الشرايع وكان ملوكهم يدرون عليهم الاموال ليكتموا الحق ويحرفوه وقال الامام فخر الدين
واعلم ان هذا النهي صحيح سواء كان قد فعل ذلك او لم يكن بلى لو ثبت ان علماءهم كانوا
يأخذون الرشى على كتمان امر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وتحريف ما يدل على ذلك من التوراة
كان الكلام ابين انتهى كلامه قاله بعد ما فسر الآية بما ذكره المص بقوله قيل كان لهم رياسة
في قومهم ورسوم فخافوا عليها لو اتبعوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وليس فيه ما نقل عن
الكشاف وفي التيسير معنى قوله تعالى ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا هضا لاتأخذوا على تعليم الكتاب
اجرا وكان مكتوبا عندهم في الكتاب الاول يا ابن آدم علم مجانا كما علمت مجانا فالتقدير
لا تشتروا بتعليم آياتي عرضا يسيرا روى ابو داود عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله تع
عليه وسلم من تعلم علما مما يبتغى به وجه الله لا يتعلمه الا ليصيب به عرضا من الدنيا لم يجد
عرف الجنة يوم القيمة يعني ريحها وقد اختلف العلماء في اخذ الاجرة على تعليم القرآن
والعلم فمنع من ذلك الزهري واصحاب الرأي وقالوا لا يجوز اخذ الاجرة على تعليم القرآن
لان تعليمه واجب من الواجبات التي يحتاج فيها الى نية التقرب فلا يؤخذ عليها اجرة كالصلوة

والصيام واستدلوا عليه بهذه الآية وروى عن عبادة بن الصامت قال علمت ناسا من اهل
الصفة القرآن والكتابة فاهدى الى رجل منهم قوسا فقلت ليست بمال وارمى عنها
في سبيل الله تعالى فسألت عنها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ان سرك ان تطوق
بها طوقا من نار فاقبلها واجاز اخذ الاجرة على تعليم القرآن مالك والشافعي واحمد
واكثر العلماء لقوله عليه السلام في حديث الرقية ان احق ما اخذتم عليه اجرا كتاب الله اخرجه البخاري
وهو نص واما حجة المخالف فقياسهم في مقابلة النص فهو فاسد ويمكن الفرق بان الصلوة والصوم
عبادات مختصة بالفاعل وتعليم القرآن عبادة متعدية الى غير المعلم فيجوز اخذ الاجرة على محاولة
النقل كتعليم كتابة القرآن وقال ابو المنذر وابو حنيفة يكره تعليم القرآن باجرة ويجوز ان يستاجر رجلا
يكتب له شعرا او غناء معلوما باجرة معلومة فيجوز الاجارة فيما هو معصية ويبطلها فيما هو طاعة
واما الآية فهي خاصة ببني اسرائيل وشرع من قبلنا هل هو شرع لنا فيه خلاف وهو لا يقول به ويمكن
ويمكن ان يكون الآية فيمن يتعين عليه التعليم فابى حتى ياخذ الاجر كذا نقل عن الامام القرطبي
قوله ولما كانت الآية الثقتا وهي قوله تعالى يا بني اسرائيل الى قوله واياي فارهبون والمراد بالآية الثانية
قوله تعالى وآمنوا بما انزلت الى قوله واياي فاتقون ومقصود المص من هذا الكلام بيان وجه كون
فاصلة الآية الاولى قوله فارهبون وفاصلة الآية الثانية قوله فاتقون وذكر له وجهين الاول
ان المذكور في الآية الثقتا الامر بتذكر النعمة والوفاء بالعهد وتذكر النعمة ليس مقصودا اصليا من
التكليف بل هو كالمبادي بالنسبة الى المقصود بالذات وهو الايمان واتباع الحق فهو مراعات
الآيات المذكورة في الآية الثانية والرهبة ايضا من مبادي التقوى ومقدماته لان المتعارف
من اسم التقوى في الشرع هو التجنب عن كل ما يوثم من فعل المعاصي وترك الطاعات حتى الصغاير
وحقيقة التقوى وحقه هو التنزه عما يشغل سره عن الحق والتبتل اليه بتمام سره ولا شك ان
الرهبة والخوف مقدمة للتقوى المتعارف عند اهل الشرع كما ان التقوى بهذا المعنى مقدمة
لحق التقوى المطلوب بقوله تعالى واتقوا الله حق تقاته فلذلك اكد المامور به بالآية الثانية
بقوله واياي فاتقون والظاهر ان المص حمل التقوى اولا على ما هو المتعارف عند اهل الشرع
حيث قال بالايمان واتباع الحق والاعراض عن الدنيا الحقير القليل وحمله ثانيا على التقوى
الحقيقي حيث جعله منتهى السلوك قوله ولان الخطاب بها اي بالآية الثقتا وهي قوله تعالى
يا بني اسرائيل لما عم العالم والمقلد صرح في ان الخطاب فيها غير مختص بعلماء بني اسرائيل بل عم
عالمهم ومقلدهم وهو بنا في ما مر من قوله خاطب اهل العلم والكتاب منهم فانه يدل على
ان الخطاب في الآية الثقتا خاص باهل العلم منهم الآن يقال تعميم الخطاب للعالم
والمقلد نظرا الى لفظ بني اسرائيل في قوله يا بني اسرائيل لا ينافي تخصيصه بالعالم نظرا
الى لفظ مع في قوله لما معكم وما معهم من الكتاب الالهي انما هو في يد احبارهم وعلمائهم

فالخطاب الثانی مختص بهم وهو کاف فی صحة قوله خاطب اهل العلم الخ قال الراغب وانما ذکر فی الآیة
الاولی فارهبون وفی الآیة الاخری فاتقون لان الرهبة دون التقوی فحیثما خاطب الکافة
عالمهم ومقلدهم وحثهم علی ذکر نعمه التی یشترکون فیها امرهم بالرهبة التی هی من مبادی
التقوی وحیثما خاطب العلماء منهم وحثهم علی مراعاة آیاته والتنبیه لما یاتی به اولوا العزم
من الرسل امرهم بالتقوی التی هی منتهی الطاعة قوله عطف علی ما قبله لعل الوجه
فی عدم تعیین المعطوف علیه الاشارة الی جواز عطفه علی کل واحدة من الجمل الاثنتی عشرة
المذکورة الآن الا نسب ان یجعل مجموع قوله ولا تلبسوا الحق الی قوله وانتم تعلمون
معطوفا علی مجموع قوله وامنوا بما انزلت الی قوله وایای فاتقون لان قوله وامنوا بما انزلت
امر بترک الکفر والضلال وقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل امر بترک الاغواء والاضلال
فتناسبا من حیث ان الاول متعلق بهدایتهم والثانی بهدایة غیرهم ثم ان اضلال الغیر
له طریقان وذلک لان الغیر ان کان قد سمع دلائل الحق فاضلاله انما یکون بتشویش تلک
الدلائل بالشبهات الباطلة وان کان لم یسمعها فاضلاله انما یکون بکتمها واخفائها عنه
حتی لا یصل الیها ویستدل بها علی الحق فقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل نهی عن الطریق الاول
للاضلال وقوله وتکتموا الحق نهی عن الطریق الثانی وهو متعین الوصول الی الدلائل قوله
واللبس الخلط یقال لبس الحق بالباطل من باب ضرب ای خلطه به وقد یلزمه معنی الشیء
مشتبها بغیره وقد لا یلزمه کما فی خلط التفاح بالزبیب فان خلطه به لا یؤدی الی الاشتباه
والالتباس کما فی خلط الباطل بالحق بحیث یشتبه احدهما بالآخر حتی لا یمیز بینهما فیستعمل
اللبس فی مثل هذا الموضع فی لازم معناه الاصلی وهو الاشتباه وعدم الامتیاز فیقال
لبست علیه الامر ولبسته بالتشدید والتبس علیه الامور وفی امره لبس ولبسة بالضم
اذا لم یکن واضحا فان کان قولک لبسته به بمعنی خلطته یکون الباء صلة ای موصلة معدیة
للفعل وان کان بمعنی جعلته مشتبها به یکون للاستعارة وفی الکشاف الباء التی
فی الباطل ان کانت صلة مثلها فی قولک لبست الشیء بالشیء وخلطته به کان المعنی ولا
تکتبوا فی التوریة ما لیس منها فیختلط الحق المنزل بالباطل الذی کتبتم حتی لا یمیز بین
حقها وباطلکم وان کانت باء الاستعانة کالتی فی قولک کتبت بالقلم کان المعنی ولا
تجعلوا الحق ملتبسا مشتبها بباطلکم الذی تکتبونه وقال الامام الاظهر انها للاستعانة والمعنی
ولا تلبسوا الحق لبسبب الشبهات التی تورونها علی السامعین فی ذلک لان النصوص الواردة
فی التوریة والانجیل فی امر محمد صلی الله تعالی علیه وسلم وکانت نصوصا خفیة یحتاج فی
معرفتها الی الاستدلال ثم انهم کانوا یجادلون فیها ویشوشون وجه الدلالة علی المتعاندین
فیها بسبب القاء الشبهات فهذا هو المراد بقوله تعالی ولا تلبسوا الحق بالباطل وهو المذکور

قوله

فی قوله وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق واختلفوا فی المراد من قوله الحق بالباطل
فروی عن ابن عباس وغيره لا تخلطوا ما عندكم من الحق فی الكتاب بالباطل وهو التغيير
والتبديل وقال ابو العالية قالت اليهود محمد مبعوث ولكن الى غيرنا فاقرارهم ببعثته
حق وجحدهم انه بعث اليهم باطل وقال مجاهد لا تخلطوا اليهودية والنصرانية بالاسلام
والباطل هو الزائل كما فی قول لبيد الا كل شیء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل
والبطل الشجاع سمی بذلك لانه يبطل شجاعة غيره وقيل لانه يبطل دمه قوله جوم اى مجزوم
بالعطف على الفعل المجزوم قبله بلا الناهية كانه قيل ولا تكتموا الحق نهاهم عن كل واحد
من الفعلين على حدة اى لا تفعلوا الا هذا ولا هذا بخلاف ما اذا كان منصوبا باضمار
ان فی جواب النهی بعد الواو التی تقتضی المعية فان المنهی عنه هو الجمع بين فعلين
كل واحد منهما مستقل بالقبح ووجوب الانتهاء عنه كانه قيل لا تجمعوا بين لبس الحق بالباطل
وكتمانه كما فی قوله لا تنه عن خلق وتاتی مثله عار عليك اذا فعلت عظيم ومعلوم
ان ان مع ما فی حيزه يكون فی تاويل المصدر فلا بد من تاويل الفعل الذی قبلها
بالمصدر ايضا ليكون من قبيل عطف الاسم على مثله والتقدير لا يكن منكم لبس الحق
بالباطل وكتمانه وكذا الحال فی نظايره والوجه الاول احسن لانه نهی عن كل فعل على حدة
واما الوجه الثانی فانه نهی عن الجمع ولا يلزم من النهی عن الجمع بين الشيئين النهی عن
كل واحد منهما على حدة الا بدليل خارجی قوله كانهم امروا بالايمان وترك الضلال مرتبط
بقوله عطف على ما قبله واشارة الى ان هذا المجموع معطوف على مجموع قوله وآمنوا الی قوله
واياى فاتقون فان محصل المجموع الاول هو الامر بتكميل نفوسهم بالايمان واتباع الآيات
وترك الضلال باختيار العرض اليسير والعوض القليل والحظوظ العاجلة الفانية على اتباع
الآيات المؤدی الى السعادة الابدية ومحصل المجموع الثانی النهی عن اضلال من سمع
دلائل الحق بالقدح فيها وتشويشها وتلبيسها عليه وعن اضلال من لم يسمعها باخفائها عنه
ومنعه عن الوصول اليها فلما تناسبا حسن عطف الثانی على الاول كما مر قوله على ان الواو للجمع
وهذه الواو كما تسمی واو الجمع تسمی ايضا واو الصرف لانها تصرف المعطوف عن اعراب
المعطوف عليه او تصرف عن الجمع بينهما قوله ويعضده اى يقوی كونه منصوبا باضمار ان وكون النهی
متوجها الى الجمع بينهما انه وقع فی مصحف ابن مسعود رضی الله تعالى عنه وتكتمون على انه حال من ضمير
ولا تلبسوا او كما ورد ان يقال ان المضارع المثبت اذا وقع حالا لا يجوز معه الواو ودفعه بحمل الكلام
على تقدير المبتدا حيث قال اى وانتم تكتمون حتى يكون الحال جملة اسمية فيصح معه الواو ووجه
كونه عاضدا ان الحال من شانه ان يكون مقارنا للعامل وهذا هو معنى الجمع بينهما قوله
وفيه اشعار اى وفی نصبه باضمار ان وتوجيه النهی الى الجمع بينهما اشعار بان استفتاح اللبس

انما هو لاجل ما يصحبه من كتمان الحق فان اللبس اذا تجرد عن كتمان الحق بان يكون لتحقيق الحق وابطال
الباطل مثلا لا يكون قبيحا ووجه الاشعار ان واو الحرف افاد ان النهي متوجه الى ضم كتمان الحق الى اللبس
فيكون المنهي عنه هو اللبس المقيد بكونه مصحوبا بكتمان الحق والنهي عن المقيد لا يستلزم ذلك لما ذكر بعينه
فان الحال قيد للجملة الاولى فيكون قد نهوا عن القيد لا ان المقصود من تقييد النهي به ليس افادة ان النهي
عن اللبس ينتفي عند انتفاء القيد بل المقصود ان ينعى عليهم فعلهم الذي هو الجمع بين امرين كل واحد منهما
مستقل بالقبح ووجوب الانتهاء عنه **قوله** عالمين اشارة الى ان قوله وانتم تعلمون جملة اسمية في محل
النصب على الحال وعاملها اما تلبسوا او تكتموا وجعل المفعول المقدر لفعل العلم نفس حالهم
وهو كونهم لابسين كاتمين المفهومين من الفعلين السابقين ولو جعله نفس حالهم وقبحه معا
بان قال عالمين بانكم لابسون كاتمون وبقبحهما لكان اظهر في بيان المقصود وهو زيادة
تقبيح حالهم فان ايراد الحال ليس لتقييد النهي بل لزيادة تقبيح حالهم كما يدل عليه قوله فانه اقبح وكانه
قصد ان العلم بقبح لبس الحق بالباطل وكتمانه في غاية الظهور بحيث كل من علم ان حاله لبس الحق
بالباطل وكتمه علم قبح حاله بالضرورة فاستغنى بذكر علمهم بحالهم عن ذكر علمهم بقبح ذلك الحال
قوله يعني صلوة المسلمين وزكوتهم قال النجم النسفي اراد ان اللام في الصلوة والزكوة
والراكعين للاشارة الى المعلوم المعين ويجوز ان يكون للجنس والدلالة على ان صلوة غير
المسلمين ليست بصلوة انتهى كلامه واختار المص كونها للجنس حيث قال فان غيرهما
كلا صلوة ولا زكوة فعلل به تعيين صلوة المسلمين وزكوتهم لكونهما مرادين من جنس
الصلوة والزكوة فان الآية وان نزلت في بني اسرائيل وهم كانوا اهل كتاب وكانوا
يصلون ويتصدقون الا انه تعالى لم يعتد بما فعلوا لكان الامر بهما طلبا لتحصيل الحاصل
ولا معنى له فظهر انه تعالى لم يعتد بذلك فلذلك امرهم بايقاع هذين الجنسين واصل
آتوا اد تيوا بهمزتين على وزن اكرموا فقلبت الثانية الفا لسكونها بعد همزة مفتوحة
واستثقلت الضمة على الياء فحذفت فالتقى ساكنان الياء والواو فحذفت الياء وحركت
الفاء بحركتها فوزنه افعوا بحذف اللام قال الامام واعلم ان الله تعالى لما امرهم بالايمان
اولا ثم نهاهم عن لبس الحق بالباطل وكتمان دلائل النبوة ثانيا ذكر بعد ذلك بيان ما الزمهم
من الشرايع واذكر من جملتها ما هو كالاصل فيها وهو الصلوة التي هي اعظم العبادات البدنية
والزكوة التي هي اعظم العبادات المالية ثم قال وفيه دليل على ان الكفار مخاطبون بفروع
الشرايع هذا كلامه وذكر في الكافي ان الكفار مخاطبون بالفروع عند الشافعي لا عندنا
هذا كلامه وذكر في الاصول ان الكفار هل يخاطبون بالشرايع الفرعية بشرط تقدم الايمان
ام لا فذهب العراقيون الى انهم مخاطبون بها وهو مذهب الشافعي وذهب عامة مشايخ
ديارما وراء النهر الى عدمه واليه ذهب القاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار

عند المتاخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الايمان وانما
يظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في دار الآخرة بتركها زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون
بترك الايمان والاعتقاد ام لا قال الامام ابو منصور قوله تعالى وأقيموا الصلوة وآتوا الزكوة يحتمل
وجوها فمن اجاز تكليف الكفار بفروع الشرايع يجري الآية على الصلوة المعروفة والزكوة المعروفة
باسبابها وشروطها من ستر العورة والطهارة في الصلوة واخلاص النية فيهما ومن
شروطها تقديم الاسلام وفي وسعهم ذلك ومن قال ان الكفار غير مخاطبين بالشرايع وهو
الاصح فيحمل الآية على وجوه احدها ان هذا امر بقبول للصلوة المعروفة والزكوة المعروفة وان
كان هذا خلاف ظاهر الآية لكن يجوز العدول عن الظاهر عند تعذر امكان العمل به وقد قام عندنا
دليل على انه لا يجوز ان يخاطب الكفار بالشرايع وامكن ان يستعار الامر بالصلوة للامر بقبولها
لان القبول سبب الفعل عادة واطلاق اسم السبب على المسبب والمسبب على السبب
شايع لغة الا ترى الى قوله تعالى في حق الكفار فان تابوا واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة فخلوا
سبيلهم انه اخبار عن تحقيق فعلهما والمراد هو القبول لهما لان تخلية سبيلهم بعد التوبة
والاسلام لا تتوقف على اداء الصلوة وايتاء الزكوة المعهودتين فعلى ذلك الاول ويحتمل ان
يكون الامر باقامة الصلوة والزكوة امرا بكونهم في حال يكون صلوتهم وزكوتهم اعتبارا في تلك
الحال كانه قال كونوا في حال يكون صلوتكم صلوة وزكوتكم زكوة في الحقيقة لان الآية نزلت
في بني اسرائيل وهم كانوا اهل كتاب وكانوا يصلون ويتصدقون ولكن لا يعتبر ذلك لعدم الايمان
بالله تعالى ولا يتحقق الكون في حال يكون صلوتهم وزكوتهم اعتبارا الا بالايمان بالله تعالى
فيكون الامر باقامتهما امرا بالايمان ضرورة انه قد تقرر انه لا معنى لان يكلف الكافر باقامة
الصلوة وايتاء الزكوة حقيقة ويحتمل ان يكون هو الصلوة المعهودة والزكوة المعروفة
بشرايطها ويكون الخطاب في حق المسلمين وان كان صدر الخطاب لاهل الكتاب ومثله كثير الوجود
في القرآن والسنة ويحتمل ان يكون المراد اقامة ما فيهما من المعاني من الخضوع والخشوع والطاعة
له والثناء عليه والتعظيم له وعلى هذا يكون المسلم والكافر سواء لان الخضوع لله تعالى والتعظيم له
والثناء عليه واجب على كل احد وهو تفسير الايمان وكذلك ليس المراد هو الزكوة المعهودة في
الشرع وانما المراد هو تزكية نفسه عن جميع القاذورات وذلك فرض على كل احد انتهى هنا
كلام الامام ابي منصور نور الله تعالى مرقده **قوله** والزكوة من زكى الزرع اذا نمى يعني
ان اصلها من الزيادة وكل شيء يزداد فهو يزكو زكا قال النابغة وما اخرت من دينك تقتضل
وما قدمت عاد لك الزكا يعني الزيادة **قوله** فان اخراجها الخ بيان لوجه تسمية ما يخرج
من المال المماكين بايجاب الشرع زكوة يعني ان المال المخرج لهم سمي زكوة لان اخراجه يزيد
في المال الذي يخرج هو منه من حيث انه يستجلب بركة الله تعالى فيه ويزيد في نفس المزكي

فضيلة الكرم وكل واحد من البركة والفضيلة زايد على الاصل فلهذه المناسبة نقل لفظ الزكوة
من معناه اللغوى الى المعنى الشرعى الاصطلاحى قوله اى فى جماعتهم مبنى على ان يكون المراد بالركوع
الصلوة على طريق تسمية الكل باسم الجزء فانه قد يعبر عنها بالسجود والقيام والتسبيح ايضا بهذا
الطريق ولما ورد ان يقال على تقدير ان يكون المراد من الركوع الصلوة يكون المعنى صلوا
مع المصلين فيلزم التكرار لانه قد امر بالصلوة اولا بقوله واقيموا الصلوة اشار الى جوابه
بقوله اى فى جماعتهم يعنى ان الاول امر باقامة الصلوة والثانى امر بفعلها فى الجماعة فلا
تكرار قوله احترازا عن صلوة اليهود فانهم كانوا يصلون ولا يركعون فيها فعبر عن الصلوة بركنها
المختص بصلوة المسلمين تحريضا لهم على الاتيان بصلوة المسلمين وقوله لما يلزمهم الشارع صلة
لقوله والانقياد وليس للتعليل فيكون المراد من الامر بالركوع هو الامر بالخضوع وترك الاستكبار
وكون الركوع بمعنى الخضوع قوله تعالى والذين آمنوا يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
ومنه قول الاضبط السعدى لا تذل الضعيف علك ان تركع يوما والدهر قد رفعه قوله لا تذل من الاذلال
وعلك بمعنى لعلك وضمير رفعه للضعيف قوله تقرير مع توبيخ وتعجيب من حالهم وهو ان يامروا
الناس بالبر ويتركوا انفسهم وفى الحواشى السعدية التقرير عندهم يقال للحمل على الاقرار والالجاء عليه
وللتحقيق والتثبيت وكلاهما مناسب هنا وفى قوله تعالى ا انت قلت للناس اتخذونى
وامى الهين تقرير بالمعنى الاول حيث حمله على ان يقر انه لم يقل ذلك وفى قوله تعالى هل ثوب
الكفار ما كانوا يفعلون تقرير بالمعنى الثانى فانه تحقيق للحكم وتثبيت له اى قد جوزوا على ما فعلوا
فقوله تعالى اتامرون الناس بالبر ان حمل على التقرير بالمعنى الاول يكون المقصود من حملهم على
الاقرار بما فعلوا التوبيخ على ذلك الفعل والتعجيب من تجاسرهم فان اهمال الامر نفسه مع سعيه
فى سعادة غيره امر عجيب وكذا ان حمل على التقرير بالمعنى الثانى فان تحقيق ما فعلوه توبيخ لهم
بمعنى لا ينبغى لاحد من العقلاء ان يفعل ذلك وتعجيب بمعنى انه لغاية فضاعته كان من شانه
ان يتعجب منه كل احد والامر يتعدى الى مفعولين الى احدهما بنفسه والى الآخر بحرف الجر وقد يحذف
وقد جمع الشاعر بين الاستعمالين فى قوله امرتك الخير فافعل ما امرت به فقد تركتك ذا مال وذا نشب
قال الراغب البر التوسع فى فعل الخير بدلالة ما قاله عليه السلام وقد سأله ابو ذر رضى الله تعالى عنه
عن البر فتلا عليه قوله تعالى ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب الى قوله اولئك
الذين صدقوا واولئك هم المتقون فذكر جملة افعال الخير فرائضها ونوافلها ومكارم الاخلاق جلها
فالبر فى ثلث معان بر فى معاملة الله تعالى وعبادته وبر فى معاملة الاقارب ومراعاة حقوقهم
وبر فى معاملة الاجانب وانصافهم واشتقاقه من البر الذى هو الفضاء والسعة والفعل منه بر
يبر على فعل يفعل كعلم يعلم والنسيان زوال الشىء عن الحفظ وهو ضربان انفعال بغير فعل من صاحبه
وهو المعفو عنه بقوله عليه السلام رفع عن امتى الخطاء والنسيان وانفعال بفعل من صاحبه وهو

ان يترك مراعاة المحفوظ حتى يذهب عنه وهو المذموم بقوله تعالى كذلك اتتك آياتنا فنسيتها
وكذلك اليوم تنسى وبقوله عليه السلام من حفظ القرآن ثم نسيه لقي الله تعالى وهو اجذم وبما ورد
هذا الخبر عن النبي عليه السلام كره ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ان يقول القائل نسيت اية كيت وكيت
وقال ليقل انسيت قوله بتناول كل خير يعني ان لفظ البر يطلق على كل خير لانهم يامرون بكل خير
ولا يفعلونه قال الامام البر اسم جامع لاعمال الخير ومنه بر الوالدين وهو طاعتهما وعدم عقوقهما
ومنه عمل مبرور اي قد رضيه الله تعالى وقد يكون بمعنى الصدق كما يقال بر في يمينه اي صدق
ولم يحنث وقال تعالى ولكن البر من اتقى فاخبر ان البر جامع للتقوى ثم قال واعلم انه تعالى
لما امر بني اسرائيل بالايمان والشرايع بناء على ما خصهم به من النعم وعظمهم عند ذلك ربما ان
التغافل عن اعمال البر مع حث الناس عليها مستقبح في العقول قوله وتتركونها جملة البر كالمنسيات
اشارة الى ان قوله تعالى وتنسون استعارة تبعية بمعنى تتركونها عن حملها على ما فيه صلاحها ونفعها
كالشيء المنسي بناء على ترك انفسهم عن الحمل على الخير بالنسيان من حيث ان كل واحد
منهما يستلزم اهمال متعلقه وعدم مراعاة حقه فاستعير له اسم النسيان ثم اشتق منه تنسون
فتسرت الاستعارة التي في الماخذ اليه وانما حمل على المجاز لتعذر حمله على الحقيقة لان الانسان
لا ينسى نفسه من حيث ان علمه بنفسه علم حضوري لا يغيب عنه وفائدة الاستعارة المبالغة
والايذان بانهم تركوا تزكية انفسهم ترك المنسي الذي لا يخطر بالبال قوله وعن ابن عباس رضه الخ
يعني روي عنه ان المراد بالبر هو الايمان بالنبي عليه السلام واتباعه بناء على انه اذا جاءهم احد
في الخفية لاستعلام امر محمد صلى الله تعالى عليه وسلم قالوا هو صادق فيما يقول وامره حق فاتبعوه
وهم كانوا لا يتبعونه طمعا في الهدايا والصلات التي تصل اليهم من اتباعهم وفي الوسيط قوله تعالى
اتامرون الناس بالبر الاية خطاب لعلماء اليهود كانوا يقولون لاقربائهم من المسلمين اثبتوا
على ما انتم عليه من الايمان بمحمد عليه السلام ولا يؤمنون وقال السدي انهم كانوا يامرون الناس
بطاعة الله تعالى وينهون عن معصيته وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على المعصية وقال
ابن جريج انهم كانوا يامرون الناس بالصلوة والزكوة وهم كانوا يتركونها وقيل ان هذا خطاب
الرؤساء والقادة منهم بانكم تامرون الاتباع والسفلة باتباعكم وتعظيمكم بسبب علمكم وتلاوتكم الكتاب
وتنسون انفسكم اي لا تامرونها باتباع محمد عليه السلام وتعظيمه والنبوة وتفضل منزلته عند الله تعالى
وانتم تتلون الكتاب اي تجدون في كتابكم انه كذلك افلا تعقلون فان العقل ينادي ان يسعى المرء
في اصلاح غيره ويعرض عن اصلاح نفسه وقال في اية اخرى لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله
ان تقولوا ما لا تفعلون وقد نظم الشاعر هذا المعنى حيث قال ابدا بنفسك فانهها عن غيها
فاذا انتهت عنه فانت حكيم لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم قوله تبكيت
كقوله وانتم تعلمون اشارة الى ان قوله تع وانتم تتلون الكتاب جملة اسمية في محل النصب على انها حال

من ضمير تنسون ذكرت للتبكيت وزيادة التقبيح لا للتقييد كقوله تعالى وانتم تعلمون قوله افلا تعقلون
فبح صنيعكم على ان يكون تعلق العقل بمفعوله مرادا لانه حذف مفعوله للايجاز اعتمادا على وجود
القرينة المعينة له وقوله افلا عقل لكم مبني على ان بنزل الفعل منزلة اللازم فيكون القصد الى
نفس الفعل مع قطع النظر عن تعلقه بالمفعول والهمزة فيه للانكار على عدم جريهم على مقتضى العقل
وهي في نيته والتأخير عن الفاء العاطفة لان حق حرف العطف ان يكون في اول الجملة المعطوف
وكذا يتقدم الهمزة على الواو وثم نحو اولا يعلمون واثم اذا ما وقع فانها متأخرة عنها في النية
وما بعد ذلك من حروف العطف لانتقدم عليه الهمزة تقول ما قام زيد بل اقعد هذا مذهب
الجمهور وزعم الزمخشري ان الهمزة في موضعها غير متأخرة في النية الا ان مدخولها محذوف
والفعل الواقع بعد الفاء والواو ثم معطوف على ذلك المحذوف فيقدر هنا اتغفلون فلا تعقلون
وكذا افلم يروا اي عموا فلم يروا ثم انه قد خالف هذا الاصل ووافق الجمهور في مواضع قبولا منه
ما ذهبوا اليه وفي الحواشي السعدية فان قيل هذا اقوى دليل على ان قبح هذه الاشياء عقلي قلنا
بل على انه شرعي حيث رتب هذا التوبيخ على ما صدر عنهم بعد تلاوة الكتاب فانه تعالى اتبع ذمهم
بحكمين حق عنهم احدهما قوله وانتم تتلون الكتاب وتتدبرون التوراة والثاني قوله افلا تعقلون
تنبيها على ان الجامع للعقل وتتبع الكتاب ليس من حقه ان يأمر الغير بما لا يفعله فذلك مبني عن الجهل
قوله والعقل في الاصل الحبس والمنع الشديد ومنه عقل البعير يعقله عقلا وهو ان يثني مستدق ساقه
مع ذراعه فيشدهما جميعا في وسط الذراع بحبل وذلك الحبل يسمى عقالا والعقول بالفتح
الدواء الذي يمسك البطن والعقيلة النفيس الممنوع عن الاخراج واعتقل لثته اي
احتبس ثم نقل الى معنى الادراك لاشتماله على معنى الحبس ثم نقل الى سببه وهو القوة
التي يدرك بها النفس هذا الادراك فغلب استعماله في القوة المذكورة فصار حقيقة عرفية
قوله والآية ناعية اي مخبرة ومظهرة سوء صنيعه وخبث نفسه يقال فلان ينعى على فلان ذنوبه
اي يظهرها ويشهرها فان من يدعي مصلحة وهو يتجنبها اما كاذب في دعواه واما خبيث
النفس والآمر بالمعروف ليس بكاذب فاذا برأ منه تعين انه خبيث النفس ومثله لا يقتدى به
ولا يقبل قوله كما لا يقبل قول الكاذب قوله وان فعله فعل الجاهل بالشرع ناظر الى ان يكون مفعول
قوله افلا تعقلون محذوفا وقوله او الاحمق الخالي عن العقل ناظر الى ان ينزل منزلة اللازم قوله
فان الجامع بينهما اي بين العلم بالشرع وفضيلة العقل يأبى شكيمته عما فعله ذلك الواعظ
وهو علة لكون فعله فعل من كان فاقد الاحد الامرين العلم بالشرع والتحلي بالعقل والشكيمة في الاصل
هي الحديدة المعترضة في فم الفرس واباء الشكيمة مثل في عدم الانقياد في فعل من الافعال
قوله والمراد بها اي بالآية لما احتجت المبتدعة بهذه الآية وبقوله تعالى كبر مقتا عند الله ان تقولوا
ما لا تفعلون على انه بشرط فيمن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ان يكون عدلا بريئا عن الفسق

والمعصية اجاب عنه بانه ليس المراد بالآية منع الفاسق عن الوعظ حتى تكون حجة لكم بل المراد بها
حث الواعظ على ان يزكي نفسه اولا عن الرذائل حتى يستقيم ثم يقوم غيره فان الواعظ من غير الموعوظ
يجري مجرى المظلة من الظل والطابع من المطبوع ومحال ان يعوج المظلة فيستوي ظلها او يمكن
للطابع ان يوجد في مطبوعه احسن مما في طبعه ولهذا قيل كفى بالمرء تهذيبا ان يبعد غيره
وينسى نفسه فالذم في الآية راجع الى ارتكاب الواعظ ما نهى عنه لا عن نهيه عن المنكر فان المكلف
مامور بشيئين احدهما ترك المعصية والآخر نهي الغير عن فعلها والاخلال باحد التكليفين
لا يقتضي الاخلال بالآخر فان قوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وان كان نهيا
عن الجمع بينهما الآن المراد النهي عن نسيان النفس مطلقا لاستبعاد حال كونه واعظا
للغير قيل القائدة ان المنكر بالهمزة يجب ان يليها وقد اشكل على ذلك هذه الآية فانه ان كان
المنكر امر الناس بالبر فقط كما تقتضيه القاعدة المذكورة فمشكل لان امر البر ليس بمنكر وان كان
نسيان النفس فقط فكذلك لانه يكون ذكر امر الناس بالبر لا مدخل له في الانكار وان كان مجموع
الامرين يلزم ان يكون الامر بالبر وهو عبادة جزءا من المنكر وان كان نسيان النفس
بشرط الامر ورد ان يقال ان النسيان منكر مطلقا وليس نسيان حال الامر اشنع
شناعة منه حال عدم الامر لان المعصية لا تزداد شناعتها بانضمامها الى الطاعة فان
اكثر العلماء على ان الامر بالبر واجب وان كان الآمر ناسيا لنفسه ثم قيل وظهر لي
في الجواب ان يقال يحتمل ان يكون من المقرر عندهم في التوراة ان الآمر بالبر شرطه الامتثال
وانه اذا لم يفعل ما امر به يكون امره غير معتد به ولا مثابا عليه وان كان مقتضى شرعنا خلاف
ذلك فوردت الآية على نسق ما عندهم وجواب ثان وهو ان البر المذكور هو الايمان
بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم وكانوا لم يؤمنوا به لم يكن امرهم طاعة لان شرطها الايمان وطاعات
الكافر لا يعتد بها فقط بذلك اشكال الانكار على نسيان الانفس عند ضمه الى الطاعة
قوله متصل بما قبله رد لقول من قال ان المخاطبين بقوله استعينوا بالصبر هم المؤمنون بالرسول
صلى الله تعالى عليه وسلم وقد انتهت التكاليف والتوبيخات ببني اسرائيل في الآية السابقة
وهذا الخطاب منفصل عما سبق من الخطابات وذلك لان من ينكر الصلوة اصلا والصبر
على مشاق دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم لا يكاد يقال له استعن بالصبر والصلوة فلا
جرم وجب صرف هذا الخطاب الى من آمن بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم ولا يمتنع ان
يكون الخطاب اولا متعلقا ببني اسرائيل ثم ان يستانف خطاب آخر متعلق للمؤمنين
بمحمد صلى الله عليه وسلم ولم يرض اكثر المفسرين بهذا القول بناء على ان صرف الخطاب عن
بني اسرائيل الى غيرهم يوجب تفكيك النظم بل هو خطاب لبني اسرائيل متصل بما وقع قبله
من الاوامر والنواهي واما قول ذلك القائل انهم لو امروا بالصبر والصلوة مع انهم منكرون

لهما فالجواب انا لا نسلم انهم ينكرون لهما اصلا وذلك لان كل احد يعلم ان الصبر على ما يجب الصبر عنه
حسن وان الصلوة التي هي تواضع للخالق واشتغال بذكر الله تعالى تسلي عن محن الدنيا
وآفاتها وانما الاختلاف في الكيفية فان كيفية صلوة اليهود تخالف كيفية صلوة المسلمين
واذا كان متعلق الامر هو ماهية الصبر والصلوة التي هي القدر المشترك زال الاشكال المذكور
وعلى هذا نقول لما امرهم الله تعالى بالايمان وبترك الاضلال وبالتزام الشرايع التي اصلها
الصلوة والزكوة وكان ذلك شاقا عليهم لما فيه من ترك الرياسات والاعراض عن المال
والجاه لا جرم عالج الله تعالى هذا المرض فقال واستعينوا بالصبر والصلوة النجح والنجاح الظفر
بالمطلوب والفرج انجلاء الغم قوله على حوايجكم اشارة الى ان المستعان عليه محذوف وان حذفه
للتعميم ليعم جميع ما يحتاج اليه الانسان في الدنيا والآخرة وقوله توكلا جاز ان يكون حالا من
فاعل استعينوا اى متوكلين على الله تعالى وجاز ان يكون مفعولا له للانتظار والباء في قوله
بانتظار للاستعانة او للملابسة وقوله او بالصوم عطف على قوله بانتظار فسر الصبر اولا بانتظار
الظفر بالمطلوب وانتظار الفرج من الغم في حبس نفسه على الطاعة وعن المخالفات وثانيا بالصوم
لان الصائم صابر عن الطعام والشراب والجماع ومن حبس نفسه عن قضاء شهوة البطن
والفرج زالت عنه كدورات حب الدنيا فاذا انضاف اليه الصلوة استنار القلب بانوار
معرفة الله تعالى فيزول عنه حب المال والجاه ويكون جل همته تحصيل مرضاة الله تعالى وقوله
والتوسل مجرور بالعطف على احد المذكورين وهما الانتظار والصوم اى استعينوا على حوايجكم
باحد المذكورين وبالتوسل بالصلوة فانها اذا انضافت الى الصبر باحد المعنيين استنار
القلب على ابلغ وجه وتصفو النفس عن كدورات حب المال والرياسة فيعرض عنها بل عما سوى
المولى والخضوع بين يديه ففي الصبر والصلوة معالجة اى معالجة قوله وصرف المال فيهما اى
في الطهارة وفي ستر العورة فان صرف المال الى ما يزيل الحدث والخبث عن ثوبه وبدنه والى ما
يستر عورته عبادة مالية وما سواه اما قلبية او بدنية والعكوف الاحتباس قوله عن الاطيبان
وهما قضاء شهوتي البطن والفرج وقوله حتى تجابوا متعلق بقوله استعينوا اى استعينوا على حوايجكم
بما ذكر حتى تجابوا انتم الى تحصيل حوايجكم والى وجه نقصان مصائبكم قوله اذا حزنه امر اى اذا
اصابه ونزل به هم وغم فزع الى الصلوة اى التجاء اليها والمفزع الملجاء قوله ويجوز ان يراد
بها الدعاء كما وصف الصلوة المستعان بها بكونها جامعة لانواع العبادات ظهر ان المراد
بها الصلوة الشرعية ثم ذكر انه يجوز ان يراد بها معناها اللغوي وهو الدعاء كما ذهب اليه قوم
فيكون الآية على هذا التاويل شبيهة بقوله اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله لان الثبات
هو الصبر والذكر هو الدعاء اى استعينوا بالصبر على احد المعنيين وبالالتجاء الى الدعاء والابتهال
الى الله تعالى في كسر النفس وتليينها وتصفيتها عن الكدورات وتنوير القلب بانوار معرفة الله تعالى ومحبته

لبسهل لها التجافي عن الدنيا ولذاتها والانقياد لامر الله تعالى وحكمه **قوله** وانها اى الاستعانة
او الصلوة يعني ان ضمير انها فيه ثلثة اوجه الاول ان يرجع الى الاستعانة التي يدل عليها قوله
واستعينوا والثاني ان يرجع الى الصلوة والثالث ان يرجع الى جميع الامور التي امر بها بنو
اسرائيل ونهوا عنها من قوله اذكروا نعمتي التي الى قوله واستعينوا **قوله** لعظم شانها
ولهذا اعظم النبي عليه السلام امرها وكان آخر ما اوصى به عند وفاته الصلوة وما ملكت ايمانكم
وجعل يقولها وما يقبض عنها لسانه **قوله** واستجماعها حضورا من الصبر من حيث اشتمالها
على الصبر على ضروب الطاعات القلبية والبدنية والمالية كما مر فان ما فيها من بذل المال
لتحصيل الطهور وما يستر عورته جار مجرى الزكوة وما فيها من القيام بموضع المناجاة مجرى الاعتكاف
والتوجه فيها الى الكعبة يجري مجرى الحج وذكر الله تعالى ورسوله يجري مجرى اظهار الشهادتين
للايمان والمجاهدة في مدافعة الشيطان جارية مجرى الجهاد والامساك عن الاطيبين
جار مجرى الصوم وفيها ما ليس في شيء من العبادات الا خمس من وجوب القراءة واظهار الخشوع في الركوع
والسجود وغير ذلك فلاستجماعها الصبر على هذه الامور خصت بارجاع الضمير اليها فقط ولم يقل
وانهما الاخبات التطامن وهو التسفل الحسي والتذلل يقال طأمن ظهره اى ماله وسفل والخضوع
لين وانقياد معنوي وفي التيسير الخشوع في اللغة التذلل عن خشية وخشع اى تطأمن وخضع
ببصره اذا غضه وعن الراغب ان الخشوع ضراعة واكثر ما يستعمل فيما يوجد في الجوارح والضراعة
اكثر ما يستعمل فيما يوجد في القلب وقيل الخاشع من حصل في نفسه هيئة ظهر عنها في جوارحه
سكون وتواضع لله تعالى ولم يفرق الجوهري بين الخشوع والخضوع والاخبات حيث فسر
كل واحد منها في بابه بالآخر **قوله** ولذلك اى ولكون الخشوع اخباتا وتطامنا والخضوع لينا وانقيادا
قوله اى يتوقعون لقاء الله تعالى ونيل ما عنده من الكرامة والثواب الجزيل لما كان لقاء الله تعالى
والوصول اليه حقيقة ممتنعا حمل ملاقاة الرب اذ لا على ملاقاة ما عنده من الثواب وجعل الظن
بمعنى التوقع والطمع اذ لا قطع باللقاء بالمعنى المذكور ولا بد على هذا التقدير من تقدير عامل
ينصب قوله وانهم اليه راجعون لان المراد به رجوعهم الى المحشر بعد الموت والبعث وهو
متيقن به عند الخاشعين وليس بمتوقع محض فلا وجه لجعله معمولا لقوله يظنون بمعنى يتوقعون
بل بتقدير مثل يعلمون او يتيقنون على طريق علفتها تبنا وماء باردا اى سقيتها ماء وحملها
ثانيا على ملاقاة موقف العرض والحساب وحمل الرجوع اليه تعالى على رجوعهم الى حزائه اياهم
على اعمالهم فقوله يحشرون الى الله تعالى اى الى موقف حسابه فلذلك حمل الظن على اليقين
حيث قال او يتيقنون فان ملاقاة المحشر والمجازاة امر متيقن به عند الخاشعين **قوله**
وكان الظن لما شابه العلم الخ بيان لوجه استعمال الظن بمعنى اليقين مع ان الظن هو
الاعتقاد الراجح الذي يقارنه تجويز النقيض بخلاف اليقين فانه اعتقاد جازم لا يحتمل النقيض

الا انهما لما اشتركا فی ان کلا منهما اعتقاد راجح صح ان یستعار احدهما للآخر بحسب اقتضاء المقام
وفائدة الاستعارة الدلالة علی انهم لایامنون عن ملاقاة موقف الحساب والرجوع الی جزائر بهم
فی کل حال من حیث ان الظن فیه معنی التوقع قوله مستیقنی الظن حال من ضمیر المتکلم فی قوله
فارسلته فیکون استیقانه ماضیا وقعا فی حال ارسال السهم ورمیه الا انه عبر عنه
بلفظ اسم الفاعل الذی بمعنی الحال علی حکایة الحال الماضیة فکان اضافته لفظیة لکونها
من اضافة اسم الفاعل الی معموله فلم تتعرف بالاضافة فجاز وقوعه حالا والشرا السیف جمع
شرسوف وهی اطراف الاضلاع التی تشرف علی البطن وقوله جائف ای نافذ فی الجوف قوله
وانما تثقل علیهم ای لم تثقل الامور المذکورة من الاستعانة بهما او الصلوة او جمیعها ما کلف
به بنو اسرائیل علی الخاشعین لانها بمشقتها وثقلها بالنسبة الیهم بل بمشقة ما ثوابه من الطاعات
اکثر مما ای به غیرهم لکنهم مع ذلک لما توقعوا فی مقابلتها ما یستحقر لاجله مشاقها لم تثقل
هی علیهم حیث فعلوها بالتزام رغبة ووفور نشاط قال الامام فان قیل ان کانت
ثقیلة علی هؤلاء سهلة علی الخاشعین وجب ان یکون ثوابهم اکثر وثواب الخاشعین
اقل وذلک قول منکر قلنا لیس المراد ان الذی یلحقهم من التعب اکثر مما یلحق الخاشع
وکیف یکون کذلک والخاشع یستعمل عند صلوته جوارحه وقلبه وسمعه وبصره ولا
یغفل عن تدبر ما یاتی به من الذکر وعن التذلل والخضوع واذا تذکر الوعید لم یخل من حسرة
وغم واذا تذکر الوعد فمثل ذلک واذا کان هذا فعل الخاشع فالثقل علیه بفعل
الصلوة اعظم وانما المراد بقوله وانها لثقیلة علی من لم یخشع انه من حیث لا یعتقد
فی فعلها ثوابا ولا فی ترکها عقابا یصعب علیه فعلها لان الاشتغال بما لا فائدة فیه یثقل علی
الطبع واما الخاشع فلما اعتقد فی فعله اعظم المنافع وفی ترکه اعظم المضار لم یثقل علیه ذلک
لما یعتقد فی فعله من الفوز بالنعیم المقیم والخلاص من العذاب الالیم ومثاله اذا اقبل للمریض
کل هذا الحرفان اعتقد ان له فیه شفاء سهل ذلک علیه وان لم یعتقد ذلک فیه صعب
الامر علیه ومن اجل ان الامر الصعب الشدید یسهل علی من اعتقد فیه نفعا عظیما قال علیه السلام
حبب الی الطیب والنساء وجعلت قرة عینی فی الصلوة فانه علیه السلام یعد غیرها
من الاعمال الدنیاویة تعبا وکان یستریح فی الصلوة لما فیها من مناجاة الله تعالی وکان
یکثرها حتی تورم قدماه وقرة العین برودتها وهنا کنایة عن السرور والفرح قوله
کرره للتاکید وذلک لان الخطاب فی الموضعین متوجه الی الاولیاء الموجودین فی زمان
محمد صلی الله تعالی علیه وسلم وان المراد بالنعمة المذکورة فیهما هی النعمة الشاملة لجمیع البشر
الا انها وصفت بقوله التی انعمت علیکم بناء علی ان المقصود استمالة قلوبهم وحملهم
علی ادا شکر تلک النعم الواصلة الیهم وتوبیخهم بنسیان نعم الله تعالی وترکهم شکرها

وهذا المقصود يقتضي التعرض بوصولها اليهم مع قطع النظر عن حصولها لغيرهم فيكون الفائدة
في اعادة الامر بتذكرها التاكيد مع تخصيص ما هو اجل النعم الواصلة اليهم بالتذكر وهو نعمة تفضيل
اباءهم فان فضيلة الاباء نعمة عظيمة في حق الاولاد مع ان اباءهم نوعا ينجوا من الغرق ومن
ظلم آل فرعون بذبح الابناء لما وجد وا في الدنيا فقوله اجل النعم خصوصا اشارة الى ان عطف قوله
وانى فضلتكم على العالمين من قبيل عطف الخاص على العام تنبيها على شرف الخاص وقوله وربطه بالجر
عطفا على قوله للتاكيد واراد بالوعيد الشديد الوعيد بقوله واتقوا يوما الآية فان الوعيد به اشد من
الوعيد المدلول عليه بقوله واياى فارهبون وبقوله واياى فاتقون قوله اى عالمى زمانهم اشارة
الى جواب ما يقال كيف قال فضلتكم على العالمين وقال في هذه الامة كنتم خير امة اخرجت للناس
وتوضيح الجواب انه جعل كل فرقة او كل نفس من الفرق او النفوس الكائنة في زمانهم عالما ثم قال
انى فضلتكم على غيركم ممن في زمانكم من العالمين فان لفظ العالم قد يطلق على جميع ما وجده
الله تعالى من الفلك وما يحويه وتارة يطلق على جنس من الموجودات واخرى يطلق على كل فرد
من افراد الانسان لكونه كالعالم الاكبر من حيث اشتماله على مثال كل ما هو موجود فيه
وقد يطلق على الفاضل الكامل من الرجال ويمكن ان يجاب بان قوله تعالى وانى فضلتكم
على العالمين من قبيل عطف التفسير لما سبقه وهو نعمة بناء على ان المراد بالنعمة المذكورة
النعمة العامة لنوع البشر وان المراد بالتفضيل هي الفضيلة المختصة ببني آدم المعينة بقوله
ولقد كرمنا بني آدم الا انه جعل من قبيل عطف الخاص على العام كما اختاره المص اولى اذ لا
يبقى حينئذ فائدة لتقييد النعمة بقوله التي انعمت عليكم وقوله مقسطين اى عادلين قال الامام
قوله نع وانى فضلتكم على العالمين فيه سؤال وهو انه يلزم ان يكونوا افضل من محمد عليه السلام
وذلك باطل بالاتفاق واجاب عنه بوجوه منها ان المراد فضلتكم على عالمى زمانكم وذلك لان
الشخص الذى سيوجد بعد ذلك وهو الآن ليس بموجود لم يكن ذلك الشخص من جملة العالمين
حال عدمه لان شرط العالم ان يكون موجودا فلا يكون المعدوم من العالمين فلا يلزم من
كون بنى اسرائيل افضل العالمين في ذلك الوقت كونهم افضل من محمد عليه السلام
في ذلك الوقت لانه ليس بموجود في ذلك الوقت وهذا هو الجواب ايضا عما يرد على قوله تعالى
اذ جعل فيكم انبياء وجعلكم ملوكا واتاكم ما لم يؤت احدا من العالمين وعلى قوله تعالى
ولقد اخترناهم على علم على العالمين اذ المراد عالمو ذلك الزمان وانما كانوا افضل من غيرهم
بما اعطوا من الملك والرسالة والكتب الآلهية قوله واستدل به اى بقوله تعالى وانى فضلتكم
على تفضيل البشر على الملك من حيث ان الملك من عالمى زمان بنى اسرائيل والوجه
في ضعف هذا الاستدلال ما ذكره الامام في وجوه الجواب عن لزوم كونهم افضل من
محمد عليه السلام وهو ان قوله تعالى وانى فضلتكم على العالمين عام لكنه مطلق في الافضل

والمطلق يكفي في صدقه صورة واحدة والآية تدل على ان بني اسرائيل فضلوا على كل العالمين
في امر ما وهذا لا يقتضي ان يكونوا افضل من كل العالمين في كل الامور بل العلماء وان كانوا
افضل من غيرهم في امر واحد فغيرهم يكون افضل منهم فيما عدا ذلك الامر ثم قال وعند هذا
يظهر انه لا يصح الاستدلال بقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على
العالمين على ان الانبياء افضل من الملائكة انتهى كلامه قوله اي ما فيه من الحساب والعذاب
يعني ان يوما ليس ظرفا لقوله تعالى واتقوا لان التقوى لا تقع في يوم القيمة وانما يقع في هذا
اليوم وليس مفعولا به على الحقيقة ايضا لان نفس اليوم لا تتقى وانما يتقى ما يحصل في ذلك
اليوم من الحساب والعذاب فلا بد من تقدير مضاف اي حساب يوم او عذاب يوم او نحو ذلك
فلما حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه اعرب باعرابه فقوله يوما منصوب على انه
مفعول به وقوله تع لا تجزي وما بعده من الجمل التي اولها لا كلها صفات ليوم ومع كل جملة
ضمير محذوف يعود على يوم تقديره لا تجزي نفس فيه ولا تقبل منها شفاعة فيه ولا يؤخذ
منها عدل فيه ولا هم ينصرون ولو لا تقدير هذه الضمائر لاضيف يوم الى تجزي
كما في قوله يوم لا ينطقون ويوم لا تملك نفس وهو كثير لكن اجمع القراء على تنوينه
فلا بد من التقدير لما ذكر انه تعالى انه فضلهم بان جعلهم اولادا لانبياء كان مظنة
ان يتوهموا انهم اذا اخطاوا الخطوط العاجلة والثمن القليل على الايمان واتباع الآيات
يخلصهم آباؤهم يوم القيمة فدفع الوهم المذكور بقوله واتقوا يوما الآية وقوله تع شيئا
مفعول به على ان يكون تجزي بمعنى تقضي اي لا تقضي نفس غيرها شيئا اي حقا من
الحقوق التي لزمتها يقال جزى عنه كذا اذا قضى عنه وفي حديث ابي بردة بن نيار
تجزي عنك ولا تجزي عن احد بعدك اي تقضي عن اصحيتك وتنوب وبيانه ما روى
البخاري في صحيحه ان ابا بردة قال يا رسول الله اني نسكت شاتي قبل الصلوة وعرفت
ان اليوم يوم اكل وشرب واحببت ان يكون شاتي اول ما يذبح في بيتي فذبحتها
وتغديت بها قبل ان آتي الصلوة قال عليه السلام شاتك شاة لحم قال
يا رسول الله فان عندنا عناقا جذعة هي احب الي من شاتين افتجزي عني
قال نعم ولا تجزي عن احد بعدك والجذع ما اتى عليه اكثر السنة لاتمامها وانه ان كان من
الضان يجوز ذبحه في الاضحية وان كان من المعز لا يجوز وكان حالا بن نيار من المعز قوله فيكون
نصبه على المصدر تفريع على قوله او شيئا من الجزاء فان قوله تجزي لما كان متعديا احتمل ان يكون
شيئا مفعولا به وان يكون مفعولا مطلقا واما تجزي من اجزأ بالهمزة بمعنى اغنى عنه
كانه لازم فلا يكون قوله شيئا الا مصدرا قوله للتعميم فان كل واحدة من الكلمات الثلث
نكرات وقعت في سياق النفي فتفيد العموم في الجزاء والمجزي عنه والمعنى ان نفسا

من الانفس لا تجزى شيئا من الاشياء عن نفس من الانفس حتى تحصل القنوط لهم ولامثالهم
وكذا الكلام فى تنكير شفاعة وعدل قوله ومن لم يجوز حذف العائد المجرور بنا على ان حذفه يستلزم
حذف جاره لامتناع ان يبقى الحرف الجار بعد حذف مجروره فيؤدى الى كثرة الحذف وهو خلاف
الاصل فانه اتسع فى ذلك العائد حيث حذف عنه الجار لانه ظرف ويجوز حذف كلمة فى مع
الظرف تقول آتيك اليوم وآتيك فى اليوم قال الشاعر ويوما شهدناه سليما وعامرا اى
شهد نافيه ولما حذف الجار جعل الظرف مفعولا به كما فى قوله ويوما شهدناه ثم حذف العائد
فالاصل فيه تجزى فيه ثم لا تجزيه ثم لا تجزى وفى شرح الرضى ومذهب الكسائى فى مثل هذا
الحذف الذى درج فى الحذف وهو ان يحذف حرف الجر اولا حتى يتصل الضمير بالفعل فيصير
منصوبا فيصح حذفه لكونه فضلة ومذهب سيبويه والاخفش حذفهما معا اذ ليس حذف حرف الجر
قياسا فى كل موضع وفى الحواشى السعدية ومما حذف فيه العائد المنصوب من الصفة قول
الحارث بن كلدة من مقطوعة قالها وقد خرج الى الشام فكتب الى بنى عمه مرارا فلم يجيبوه
وهى الا ابلغ معاتبتى وقولى بنى عمى فقد حسن العتاب • وسل هل كان لى ذنب اليهم •
هم منه فاعتبهم عضاب • كتبت اليهم كتبا مرارا • فلم يرجع الى لها جواب •
فما ادرى اغيرهم تناءوا • وطول العهد ام مال اصابوا • فمن يك لا يدوم له وصال •
وفيه حين يغترب انقلاب • فعهدى دائم لهم وودى • على حال اذا شهدوا وغابوا •
وانما قال ام مال اصابوا لان الغنى فى اكثر الناس يغير الاخوان على الاخوان انتهى كلامه فقوله
ابلغ امر للمكتوب الذى ارسله الى بنى عمه وقوله بنى عمى مفعول ابلغ وكذا قوله وسل فانه ايضا
امر لذلك المكتوب اصله اسئل وهم مبتدأ وعضاب خبره وضمير منه راجع الى الذنب وقوله
فاعتبهم منصوب باضمار ان بعد الفاء فى جواب الاستفهام وهمزة للسلب اى فان ازيل عتابهم
وضمير لها راجع الى قوله كتبا وتناء فاعل غير وهو تفاعل بمعنى تباعد من ناى ينأى اى
بعد اصله تناءى وقوله ومن يك شرط وجوابه فعهدى دائم وقوله وفيه انقلاب جملة
اسمية معطوفة على قوله لا يدوم له وصال وضمير فيه راجع الى من ويغترب بمعنى يبعد ومن للتبعيض
الاستشهاد بقوله ام مال اصابوا فان الاصل اصابوه فحذف العائد المنصوب من الصفة
فان جملة اصابوه فى محل الرفع على انها صفة مال كما ان جملة لا تجزى نفس عن نفس
صفة لقوله يوما قال الامام ومعنى الآية ان يوم القيمة لا تنوب نفس عن نفس وتتحمل
غيرها شيئا مما اصابها وثبت فى ذمتها من الحقوق بل يفر المرء منه من امه
وابيه وصاحبته واخيه ومعنى هذه النيابة ان طاعة المطيع لا تقضى عن العاصى
ما كان واجبا عليه وقد تقع هذه النيابة فى الدنيا كالرجل يقضى عن قريبه دينه ويتحمل عنه فاما يوم القيمة فان قضاء الحقوق انما يقع فيها من الحسنات

روی عن ابی هریرة رضی الله تعالی عنه انه قال قال رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم
رحم الله عبدا کان عنده لاخیه مظلمة فی عرض او مال او جاه فاستحله قبل ان یؤخذ منه
ولیس ثمه دینار ولا درهم فان کانت له حسنات اخذوا من حسناته
وان لم تکن له حسنات حمل سیئاتهم قوله ای من







قوله ای من